

بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت

علی اشرف نظری^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۸ - تاریخ تصویب: ۹۴/۴/۳)

چکیده

کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵) یکی از بحث‌برانگیزترین متفکران سیاسی و حقوقی و از نظریه‌پردازان برجسته قرن بیستم است. از دیدگاه اشمیت، لیبرالیسم بر ایده تضاد دولت و جامعه و دولت حداقلی استوار است و از چند نظر قابل نقد است: عدم تلازم لیبرالیسم با دموکراسی، تحلیل رویه‌ای به جای تحلیل ستیزش و تأکید لیبرالیسم بر رویه‌گرایی و نادیده گرفتن جدال و ستیزش و دوست و دشمن، تقلیل جایگاه انسان و سیطره نوعی دیدگاه فردگرا، سیاست‌زدایی و انسان‌زدایی (بی‌هویتی سوژه به دلیل تعلیق امر سیاسی، بروز بی‌تفاوتی و بی‌معنایی و غلبه روحیه مصرف‌گرایی)، خطر از دست رفتن تجربه امر سیاسی و بی‌توجهی به ماهیت اخلاقی امر سیاسی. متأثر از رویکرد واقع‌گرایانه اشمیت، دولت و سیاست پیوندی جدایی‌ناپذیر یافتند و به‌عنوان یگانه موضوع سیاست مورد توجه قرار گرفتند. دولت به‌مثابه قدرقدرتی است که ماهیتی خودفرمان دارد و تمام تصمیمات سیاسی را می‌گیرد. اساساً مرز سیاست و غیرسیاست با تصمیم دولت در تمایز دوست/دشمن مشخص می‌شود. بحث تمایز دوست/دشمن را باید به‌مثابه دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست. تمایز دوست-دشمن به‌عنوان یک پیش‌فرض شبه‌استعلایی درونمایه امر سیاسی را مشخص می‌کند که بر پایه آن وجود واقعی یک دشمن و همزیستی با موجودیت سیاسی دیگر پیش‌فرض گرفته می‌شود. دشمن در اینجا، نه برآمده از کینه یا خصومتی شخصی، بلکه دارای مفهومی عمومی (دشمن ما) و در اشاره به یک جماعت رزمنده از مردم در مقابل جماعتی دیگر و در روشن‌ترین معنا در مورد ملتی دیگر است. هدف مقاله حاضر، ارائه نقدهای ایرادشده به سیاست از چشم‌انداز لیبرالی، درک مفهوم امر سیاسی و امکانات و محدودیت‌های آن در تحلیل سیاسی و فهم ساحت‌های بنیادین و ارزیابی است.

واژگان کلیدی

امر سیاسی، تحلیل سیاسی، دوست/دشمن، ساحت‌های بنیادین، کارل اشمیت، لیبرالیسم.

مقدمه

کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵) یکی از بحث‌برانگیزترین متفکران سیاسی و حقوقی و از نظریه‌پردازان برجسته قرن بیستم است. اشمیت را پدر ایده‌های سیاسی بنیادی متعدد مانند دولت تمامیت‌گرا^۱، تمایز دوست / دشمن، ایده‌پرداز واقع‌گرایی، اندیشه‌پرداز محافظه‌کار 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 علاقه‌مندان نظریه و فلسفه سیاسی، شاید بتوان او را «هایدگر نظریه سیاسی» یا «هابز قرن بیستم» نامید (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷).

مهم‌ترین آثار اشمیت عبارتند از: *رومانتیسیسم سیاسی*^۲ (۱۹۱۹)، *الهیات سیاسی*^۳ (۱۹۲۲)، *کاتولیسیسم روم و صورت سیاسی*^۴ (۱۹۲۳)، *جایگاه عقلانی پارلمانتاریسم معاصر* (۱۹۲۳) که در انگلیسی توسط «الن کندی» به «بحران دموکراسی پارلمانی»^۵ ترجمه شده است، *دیکتاتوری*^۶ (۱۹۲۱)، *قانونی بودن و مشروعیت*^۷ (۱۹۳۲) و *نوموس زمین*^۸ (۱۹۵۰). دو رساله *مفهوم امر سیاسی و الهیات سیاسی* (جلد ۲) از برجسته‌ترین آثار اشمیت در حوزه اندیشه سیاسی هستند. رساله الهیات سیاسی مملو از پراکنده‌گویی و بی‌نظمی و به همان اندازه سرشار از ایده‌ها و تحلیل‌های بدیع، و به قول ارنست یونگر: «معدنی است که به آرامی منفجر می‌شود».

اشمیت از حیث هستی‌شناختی، در قالب هستی‌شناسی واقع‌گرا به ارائه تصویری وجودی - ماهوی از امر سیاسی می‌پردازد. او ریشه‌ها و آرمان‌های فکری واقع‌گرایی را از ماکیاولی^{۱۰}، هابز، دومیستر و پوفندورف فراگرفت و با تجارب عینی زندگی خود در آمیخت (اشمیت، ۱۳۹۲: ۳۱؛ آگامبن و دیگران، ۱۳۸۷). تأکید بر سرشت بالذات خطرناک انسان و بروز جنگ به‌مثابه یک امکان از اصول بدیهی چنین تفکری است. متأثر از این رویکرد واقع‌گرا، دولت و سیاست پیوندی جدایی‌ناپذیر یافتند و به‌عنوان یگانه موضوع سیاست مورد توجه قرار گرفتند. دولت به‌مثابه

1. Totalitarian.
2. Political Romanticism (Politische Romantik).
3. Political Theology (Politische Theologie).
4. Römischer Katholizismus und politische.
5. The Crisis of Parliamentary Democracy (Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus).
6. Die Diktatur.
8. Legality and Legitimacy (Legalität und Legitimität).
9. The Nomos of the Earth (Der Nomos der Erde).

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

قدر قدرتی 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 عامی مانند عدالت، نظم، صلح، انسانیت یا بشریت مشکوک است و این انتزاعی‌بافی‌ها را سلاخی سیاسی و وسیله‌ای ایدئولوژیک برای توسعه امپریالیسم می‌داند. او در این زمینه می‌نویسد: «وقتی دولتی به نام بشریت با دشمن سیاسی خود می‌جنگد، این جنگی به‌خاطر بشریت نیست، بلکه جنگی است که در آن دولتی خاص قصد غصب مفهومی عام را علیه رقیب نظامی خود دارد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۸ و ۹۱).

زمینه‌های کاتولیکی تربیت (و شیفتگی نسبت به قدرت کلیسای کاتولیک در عصر بیسمارک)^۱، در کنار آموزش‌های حقوقی (تحقق حقوق به‌عنوان رسالت دولت) و شکل‌گیری تجارب تاریخی مختلفی که در میانه یأس (خشم ناشی از وضعیت آلمان تحقیرشده بین دو جنگ و ضعف حکومت پارلمانی)^۲ و امید (نیرومند ساختن رژیم وایمار و امکان بازسازی امر سیاسی) (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۰)، حوزه‌های اصلی نقادی و اندیشه‌پردازی اشمیت را در زمینه نسبت سیاست و اخلاق، لیبرالیسم و دموکراسی و شکل مدرن ساختار سیاسی در قالب دولت شکل داد. در ادامه، هر یک از این محورها به‌ترتیب بررسی می‌شود.

نقد و اساسی لیبرالیسم و دموکراسی

در منظومه فکری اشمیت، ریشه‌های شکل‌گیری نگرش مدرن به سیاست را باید در قرن هفدهم و در اندیشه افرادی مانند «بلارمین»^۳ ردیابی کرد که نقطه عطف آن انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹م است. از دیدگاه اشمیت، لیبرالیسم بر ایده تضاد دولت و جامعه و دولت حداقلی استوار است و از چند نظر قابل نقد است:

۱. عدم تلازم لیبرالیسم با دموکراسی: اشمیت در کتاب *بحران دموکراسی پارلمانی* بر این نظر است که «لیبرالیسم را باید به‌عنوان 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»^۴ وجودی شده است. اشمیت ادعا می‌کند شرایط انتخاباتی

۱. 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 به‌عنوان یک باور «جابه‌جاشده» توصیف می‌کند. از همین رو، به تفسیر برخی مفسران، از جمله رافائل گراس، «باید اشمیت را به‌عنوان حامل سنت الهیات سیاسی آنتیستی تلقی کرد.» (عبداله‌پور چناری، ۱۳۹۲).

۲. خشم و تأسفی که در آغاز کتاب امر سیاسی بازتاب یافته و اشمیت، کتاب را به «اوگوست شانتنر مونیخی» که در ۲۸ اگوست ۱۹۱۷ در تهاجم با متفقین کشته شد، تقدیم کرده است.

3. Bellarmine

4. Conflict

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^۱ به جای تحلیل ستیزش: تأکید لیبرالیسم بر رویه‌گرایی با هدف حل و فصل منازعات 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 خام‌ترین معنا، آنهایی هستند که با تو هستند و آنها که 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/ غیرعقلانی و اخلاقی/ غیراخلاقی به مثابه اموری که ارزش جنگیدن دارد/ ندارد و سیطره نوعی دیدگاه فردگرا، تلقی خوش‌بینانه از انسان (به تعبیر اشمیت غیرواقعی و انتزاعی)، سیاست‌زدایی و انسان‌زدایی^۲ (بی‌هویتی سوژه به سبب 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 حوزه نامتجانس، یعنی اقتصاد و اخلاق، خرد و تجارت، علم و ثروت در نوسان است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۴). در انسان‌شناسی منفی اشمیت، محوریت با تضادها و تعارض‌هایی است که برآمده از ذات انسان بوده و همواره در زندگی انسان‌ها جاری است. او متأثر از ماکیاوولی با بیان این اصل که انسان در سرشت خود به بدی بیشتر از خوبی تمایل دارد، از مبانی انسان‌شناختی همه فیلسوفانی که با سخاوت بر سرشت نیک انسان تأکید و آرمانشهر خود را بر پایه اخلاق بنا می‌کردند، فاصله می‌گیرد و به تحدید حدود قلمروی می‌پردازد که فلسفه سیاسی واقع‌گرا، یعنی مبتنی بر حقیقت منطق رابطه نیروها، بر روی آن بنیادگذاری خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۰۰). در این معنا، یکی از رسالت‌های اصلی انسان به عهده گرفتن مسئولیت زندگی و حفظ شیوه بودن/ سبک وجودی^۳ در برابر دشمنانی است که شیوه زندگی او را نفی می‌کنند. 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 موجودات انسانی» می‌داند که کلمه مهم در آن «انسانی» است. معنای

-
1. Procedural
 2. Depoliticization and dehumanization
 3. Form of existence

این ادعا این است که «امکان مردن فرد به خاطر آن چیزی که هست، کیفیت تعیین‌کننده نهایی انسان است» نه اولویت مقاصد اقتصادی و تبدیل شدن افراد به عده‌ای توده‌ مصرف‌کننده (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۰ و ۹۶).

۴. خطر از دست دادن تجربه امر سیاسی: لیبرالیسم کلاسیک حق حاکمیت را هدیه‌ای می‌داند که طبیعت و خداوند به انسان اعطا کرده و آنها هم به صورت مشروط این حق را به نهادهای سیاسی مشروع می‌بخشند. اما اشمیت حاکمیت را نتیجه اقدام اختیاری یک رهبر سیاسی، حزب یا طبقه می‌داند. لیبرالیسم کلاسیک جامعه را مجموعه‌ای از حوزه‌های نیمه‌مستقل می‌بیند که دولت در آن به مثابه امری حداقلی^۱ و برآمده از ضرورت‌های گریزناپذیر است که باید از جامعه در مقابل دست‌اندازی‌های احتمالی آن دفاع کرد. اما اشمیت با نقد رویکرد لیبرالی به دولت، جامعه را به مثابه یک کلیت می‌بیند و نسبت به قدرت گرفتن این حوزه‌ها - اقتصاد یا فرهنگ یا مذهب - در مقابل حوزه سیاست بدبین است. او با نقد سیاست‌زدایی^۲ لیبرالیستی از جامعه، می‌گوید: «همه چیز سیاسی است و حتی موقعی که می‌گوییم چیزی غیرسیاسی است، باز هم تصمیمی سیاسی گرفته‌ایم». لیبرالیسم کلاسیک با توسل به نوعی انتزاعی‌گرایی خوش‌بینانه نسبت به طبیعت نیک انسان، محوریت را به جنگ یا منازعه نمی‌دهد و به این بسنده می‌کند که اگر به حقوق بشر احترام گذاشته شود و آزادی پاس داشته شود، نظم جهانی اخلاقی حکمفرما خواهد شد. بنابراین، از آنجا که لیبرالیسم بر پایه نوعی فرصت‌طلبی استوار است، مبتنی بر مصالحه و موقتی بودن، زمان‌مند و غیرقطعی بودن راه‌حلی‌هایی ارائه شده است. از دید اشمیت این بزرگ‌ترین نشانه کوتاه‌فکری لیبرالیسم است و اگر یک دستگاه فکری در مورد جنگ چیزی برای گفتن نداشته باشد، در مورد سیاست هم چیزی برای گفتن نخواهد داشت. او براساس چنین تعبیری از سیاست می‌نویسد: «مطلقاً چیزی به اسم سیاست لیبرال وجود ندارد، فقط رویکردی لیبرال به سیاست داریم» (لیلا، ۱۳۸۹: ۱۳۸۹)؛ رویکردی که به دلیل انتزاعی‌گری و عدم تناظر با واقعیت، نمی‌تواند نسبتی با امر سیاسی داشته باشد و بیشتر بیانگر آرزوها و اوهاام تحقق‌ناپذیر 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 چرخنده‌های آن به طرزی خاص با احکام و فرایض وجودی درگیر می‌شوند. سنت، قبل از هر چیز زمان را چنان تنظیم می‌کند که گشادگی افق ممکنات آینده تا حد امکان محدود شود. سنت یکی از شیوه‌های تلفیق بازاندیشانه کنش با سازماندهی زمانی -

1. Minimal state
2. De-politization

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 حکمفرماست، گذشته طیف وسیعی از روش‌های مرسوم را به آینده منتقل می‌کند، زمان تهی نیست و نوعی شیوه بودن قاطع و بی‌چون‌وچرا، آینده را به گذشته متصل می‌سازد (گیدنز ۱۳۷۸: ۱۷ و ۴۵).

اگنس هِلر بر این باور است که ترتیبات سیاسی-اجتماعی پیشامدرن ترتیباتی برآمده از طبیعت یا *physis* به همان معنای ارسطویی کلمه بودند. بنابراین، آنچه برای همه ترتیبات سیاسی-اجتماعی مشترک بود، موجودیت یافتن طبیعی آنها بود. درحالی‌که ترتیبات و تنظیمات مدرن، ترتیباتی «انسان‌ساخته» و برگرفته از اراده انسانی بود (Heller, 1989: 1377). به‌واسطه کنش‌های برآمده از عقلانیت مدرن، جهان سنتی «وحدت» خود را از دست داد و صورتی پاره‌پاره و ازهم‌گسیخته یافت. رشد عقلانیت مدرن و مفهوم‌پردازی درباره هستی شد، حجیت و اصالت از گذشته سلب شد و جسارت نسبت به سنت و آمادگی برای نوآوری و گام نهادن به جاهایی که هیچ‌کس را در گذشته جرأت رفتن به آن نبود، مورد ستایش قرار گرفت (Ritzer and Smart, 2001: 654).

به‌طور کلی در ذهنیت مدرن، دو سطح زیستی کاملاً متمایز از یکدیگر پیدا می‌شود که بین آنها هیچ پیوندی متصور نیست. جامعه سنتی باید به‌عنوان یک غیر ایدئولوژیک ساخته شود و سپس به‌عنوان عنصری بیرونی، از دایره عقلانیت مدرن طرد شود. واسازی و نفی سنت، واسازی تمام اعتقادات، مسلمات، قطعیات، اخلاق، مذهب و روش‌های معنابخش به زندگی سنتی بود. السدر مک ایتنایر^۲ در کتاب *مابعد فضیلت*^۳ در نگاهی منتقدانه به این وضعیت، یادآور می‌شود که این امر در چارچوب دنیای مدرن بدون توجه به زمینه‌های معنابخشی بود که هر یک از این سنت‌ها در زندگی انسان‌ها داشت (Heller: 1378-1379). به‌طور عینی، انقلاب فرانسه به‌عنوان واقعیتی سیاسی-اجتماعی بیش از هر چیز حامل وجهی از تفکر ضدسنتی 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).

برایند 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 تا میانه دهه ۱۹۵۰ بر کلیه حوزه‌های معرفتی سایه افکنده بود. وضعیتی 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

-
1. Unity
 2. Alasdair Chalmers MacIntyre
 3. After Virtue

اشتراوس^۱، اشمیت متفکری است که دلمشغول معناداری حیات و مخاطراتی است که در قالب بی‌معنایی حیات^۱ 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^۲: در این تعبیر، لیبرالیسم نه به منزله گفتمانی فراتاریخی با استعلایی، بلکه یک رویداد تاریخی تلقی می‌شود که حامل ساختارهای قدرت و وارث استعمار و بهره‌کشی طبقاتی و نفرت از دیگری است (همان: ۱۳). از دیدگاه اشمیت مسئله وقتی بغرنج‌تر می‌شود که دریابیم سنت لیبرال دیگر منابع فکری لازم برای مواجهه با چالش‌های مدرن مانند چالش‌های حاصل از فناوری و سرمایه‌داری دیوانسالارانه را نمی‌دهد. همچنین، سیاست لیبرالی مدعی است که سیاست هرگز نباید در باب هویت باشد و تا جایی که تصمیم‌های سیاسی مفهوم شخص را متأثر می‌سازد، چنان تصمیم‌هایی خطرناک و نفاق‌آفرین است (همان: ۱۹-۱۸).

تبارشناسی مفهوم امر سیاسی

نخستین پرسشی که برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی مطرح می‌شود، این است که مسئله یا به عبارتی، دغدغه و محور فکری او چیست؟ چه مسئله‌ای او را برانگیخته است تا تعمق و تفکر ذهنی خود را به صورت یک نظریه سیاسی به رشته تحریر درآورد؟ نویسنده چه هدفی را دنبال می‌کند؟ به نظر می‌رسد که تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی، کار خود را با مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند و بیشتر آنها آثار خود را در زمانی می‌نویسند که به‌طور جدی احساس می‌کنند جامعه آنها دچار بحران شده است. در واقع، نظریه‌پرداز ژرف‌اندیش از محیط اطراف خود شروع می‌کند، مسائل و مشکلات را در نظر می‌گیرد و درصدد برمی‌آید با درک علل آنها و ارائه تصویری نمادین از کلیت‌های نظم‌یافته (به‌منظور سامان‌بخشی مجدد به جامعه) پاسخی درخور ارائه کند. پس می‌توان گفت 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 هستیم (اسپرینگز، ۱۳۷۷: ۵۱-۳۹).

علاوه بر این، مبهم و دشوارفهم بودن محتمل اندیشه متفکران، بازتابی از قبض و بسط شرایط و موقعیت‌هایی است که در آن زیسته‌اند، در نتیجه بدون عطف نظر به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نمی‌توان درکی درست از دلایل طرح یک ایده یا به

1. meaningfulness of life
2. historical event

تعویق افتادن ایده‌های دیگر را درک کرد. اشتراوس در کتاب شکنجه و هنر نوشتن توضیح می‌دهد که لازمه فهم مفاهیم و مسائل سیاسی همانا توسل جستن به شیوه «پنهان‌کاری» است که در آثار مکتوب مندرج است. بدین معنا که شیوه نوشتن در برخی از برهه‌های تاریخی متفاوت است؛ زیرا در زمانه شکنجه و سرکوب شیوه خاصی از نوشتن ترویج پیدا می‌کند؛ یعنی زیستن در چنین عصری یا حکومت‌هایی، نه تنها منجر به «شیوه» نوشتن به صورت خاص، بلکه سبب خلق نوع «ادبیات» خاصی شده است. در نتیجه، فیلسوف یا نگارنده برای بیان کل حقایق در مورد مفاهیم و نظریه‌ها، مجبور می‌شود تا به صورتی خاص، بین خطوط بنویسد. از این رو، اصطلاحی که اشتراوس برای توصیف این روش‌شناسی استفاده می‌کند، همانا «esoteric» در برابر «exoteric» است. اصطلاح اولی برای اشتراوس، بر دو معنای توأمان دلالت دارد: یکی نوشتن بین خطوط یا «پنهان‌نویسی» و دیگری، نوشتن برای افراد خاص؛ یعنی مخاطب «خاص» است. درحالی‌که اصطلاح دومی بر «آشکارنویسی» و مخاطب «عام» دلالت دارد (عبداله‌پور چناری، ۱۳۹۲).

از این منظر می‌توان گفت، جنگ جهانی اول نقشی تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری برداشت اشمیت از امر سیاسی داشت. «تا قبل از جنگ ذهن و جان او تحت تأثیر سیطره کلیسای کاتولیک بود و جانبدار ساخت‌بندی نوکانتی دولت که با اندیشه‌های مذهبی‌اش سازگاری داشت. او باور داشت که کلیسا موجودیت معنوی جهان‌شمول و بی‌بدیلی است و آن را منبعی موثق برای تمیز [تمییز] حق از ناحق به‌شمار می‌آورد. بنابراین، برای اشمیت حق بر دولت تقدم داشت و هدف دولت را تحقق بخشیدن حق می‌دانست... واقعیت‌های جنگ جهانی اول ذهنیت تجریدی نوکانتی را که بر جهان‌بینی اشمیت حاکم بود فرو ریخت و او را به سوی واقع‌بینی سیاسی عریان رهنمون ساخت. درحالی‌که در نظر اشمیت نوکانتی دولت بر پایه حق اعمال حاکمیت می‌کرد، اشمیت واقع‌گرا، اساس حاکمیت دولت را احتمال دائمی وجود منازعه می‌دانست» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۳۰). بنابراین، دولت مقدم بر حق و تحقق عالی‌ترین شکل هستی است و مبتنی بر این ایده است که «اقتدار قانون را می‌سازد، نه حقیقت».

«جرج آرول» در توصیف شرایط آلمان بین دو جنگ و گسترش نوعی تالیتراریسم سیاسی نوشت: «این عصر، عصر نقد و سنجش نیست. عصر جانبداری و سرسپردگی است، نه بی‌طرفی؛ ... سیاست به وسیع‌ترین معنا به‌نحوی بی‌سابقه به ادبیات هجوم برده است، و این امر ما را از کشمکش‌های همواره بین فرد و جمع جریان دارد، آگاه‌تر کرده است. ماهیت خطری که در آینده نزدیک ادبیات را تهدید می‌کند، هنگامی آشکار می‌شود که کسی به بررسی دشواری نقد صادقانه و بدون پیشداوری در عصری مانند روزگار ما بپردازد. ما در عصری

زندگی می‌کنیم که فرد مستقل کم‌کم دیگر وجود ندارد یا شاید باید گفت برای فرد حتی پندار مستقل بودن دیگر وجود ندارد» (آرول، ۱۳۹۰: ۱۲).

اگر تفسیر «تریسی بی. استرانگ»^۱ را بپذیریم که هدف اشمیت از همکاری با رژیم نازی در آلمان را مواجهه با تهدیداتی می‌داند که هویت آلمانی را تهدید می‌کرد (استرانگ در: اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۷)، می‌توان بحث تمایز دوست - دشمن را به مثابه دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست. تمایز دوست - دشمن به‌عنوان یک پیش‌فرض شبه‌استعلایی^۲ 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 ساده امر سیاسی و آنچه آن را می‌سازد، است که در حوزه اخلاق تمایز بین خیر و شر و در اقتصاد بین سود و زیان چنین معیارهایی برای تعریف وجود دارد (همان: ۵۵). بنابراین، تمایز دوست و دشمن تعیین‌بخش وجود یک ملت است و اگر ملتی دیگر توان یا اراده بر ساختن دوست و دشمن را برای خود نداشته باشد یا با اعلام دوستی با کل دنیا، خلع سلاح داوطلبانه را بپذیرد، از وجود سیاسی خود دست شسته است. 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 (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۵-۷۴).^۳

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 کتاب‌های 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 موجودیت

1. Tracy B. Strong

2. quasitranscendental presupposition

۳. هرچند نگارنده بر خلاف بسیاری افراد، به این‌همانی نظری دستگاه‌های فکری مختلف و تقلیل آنها به یکدیگر قائل نیست، اما به نظر می‌رسد بحث‌های اشمیت در این قسمت نسبت‌هایی قابل مقایسه با اندیشه ابن‌خلدون دارد.

سیاسی یکپارچه سخن گفت (همان: ۵۸-۵۶؛ ۶۶ و ۱۰۵). جورج شواب با تمایز قائل شدن بین دو مفهوم خصم / رقیب (foe) - به مثابه امری شخصی - و دشمن (enemy) می نویسد:

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

بنابراین، دشمن سیاسی حادثترین و شدیدترین دشمن است و هر دشمن عینی هرچه به نهایی ترین نقطه منازعه نزدیک تر می شود، سیاسی تر می شود. گروه بندی دوست - دشمن به عنوان واقعیتی انضمامی - نه انتزاعی یا هنجاری که آن را مربوط به دوران بربریت بداند یا آرزوی رفع آن را داشته باشد - معنا می یابد. در این چارچوب، «یک جماعت مذهبی که به جنگ علیه اعضای یک جماعت مذهبی دیگر مبادرت می ورزد یا وارد جنگ های دیگر می شود، دیگر بیش از یک جماعت مذهبی است؛ یک موجودیت سیاسی است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۳). حتی در این تعبیر، مفاهیمی مانند طبقه که در نگاه نخست، اقتصادی به نظر می رسند، ماهیتی سیاسی می یابند، زیرا در هنگام برخورد با طبقه رقیب به عنوان دشمن واقعی، ضرورت ها، گرایش ها و توافقات سیاسی خاصی اهمیت می یابند (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۴). این تلقی جمع گرایانه از دشمن در مقابل ایده جنگ منفرد (فرد با فرد) در وضع طبیعی هابز قرار می گیرد. در حالی که وضع طبیعی هابز جنگ «فرد» علیه فرد بود، برای اشمیت جنگ «کلیت ها» علیه کلیت ها در قالب دولت - ملت با گرایش دوست و دشمن است. در ثانی، وضع طبیعی هابز به وسیله قرارداد پایان می پذیرد؛ در حالی که اشمیت خواهان حفظ چنین وضعی، یعنی حفظ امر سیاسی می شود (عبداله پور چناری، ۱۳۹۲).

جوهر امر سیاسی در بستر یک ستیزه گری (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 مجادله برانگیز سیاسی - متجلی است. دشمن در این تعبیر، یک دیگری یا یک غریبه و به لحاظ وجودی چیزی متفاوت و بیگانه و بیانگر تمایز آنتاگونیستی 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 می شود، امر سیاسی نه در خود جنگ، بلکه در مرجعیت تصمیم گیری و ارزیابی دقیق شیوه رفتار ممکن، اعلام جنگ و توانایی تفکیک دوست و دشمن و آمادگی برای مردن و کشتن بی درنگ دشمنان و در شکل حکم مرگ و زندگی (به معنای اگزیستانسیل^۱ 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؛ ۷۲-۷۱).

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 بین سیاست و امر سیاسی تمایز قائل شود و مفهوم امر سیاسی را به‌عنوان نشانه شکل‌گیری یک پارادایم جدید ادراکی مورد توجه قرار دهد. جورج شواب در این زمینه می‌نویسد: «با 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 اینجا حد جدیدی از تأمل در زمینه اندیشه نظری حاصل آمد. حریفان تازه تبدیل به هسته کل مجموعه سیاسی شدند» (همان: ۳۹). اشمیت خواستار احیای مفهومی از دولت - به‌مثابه مفهومی قرین با امر سیاسی - است که به‌مثابه یک تسلسل ساختاری نامحدود عمل کند و در چارچوب صلاحیت‌های حقوقی، صاحب انحصار بر سیاست باشد و همانند لویاتان هابزی، به‌عنوان 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 تحلیلی 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 تامة قرن بیستم ترسیم کرد. دموکراسی باید بساط همه تمایزات نمونه‌وار و غیرسیاسی‌سازی‌های خاص قرن نوزدهم لیبرالی را برچیند، حتی همه آن برابر - نهادها [مذهبی، فرهنگی، اقتصادی، حقوقی و علمی به‌عنوان برابر نهاد دولت] و تقسیم‌بندی‌های قرن نوزدهم مربوط به تضاد دولت - اجتماع (= سیاسی در برابر اجتماعی) را...» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۲).

بنابراین، اشمیت درصدد رسیدن به راه‌حلی منطقی برای متوقف کردن روند تجزیه دولت در آلمان و نقد شالوده‌های فکری تکثرگرایی در اندیشه‌های هارولد لاسکی و جی. دی. اچ. کول^۱ بود، زیرا تکثرگرایی مبتنی بر انکار حاکمیت موجودیت سیاسی و دربرگیرنده این باور است که فرد در انجمن‌ها و تشکل‌های بسیاری عضویت دارد و هیچ‌یک 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 بین وفاداری‌های به این تشکل‌ها همیشگی است. دولت به‌سادگی به انجمنی تبدیل می‌شود که با انجمن‌های دیگر در رقابت است و حاصل چیزی نیست جز خدمتی فسخ‌پذیر برای افراد و انجمن‌های آزاد آنها. واضح است که چنین آموزه‌ای

موجب تحلیل رفتن جایگاه دولت در مقام والاترین و مهم‌ترین موجودیت می‌شود. دولت باید منعکس‌کننده «موجودیت یگانه یک ملت» و چیزی متفاوت و یگانه باشد که در برابر سایر انجمن‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد و هر گاه این این موجودیت از بین برود، امر سیاسی محو می‌شود. هرچند 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، چراکه در غیر این صورت این امر دلالت بر بعدی سیاسی می‌کند و شاهد آن جنگ‌های مذهبی و صلیبی است.

دولت به روایت اشمیتی کلمه، برآمده از اندیشه‌هایی است که پیش از این یاکوب بوکهارت، فریدریش ویلهلم هگل، رودلف اشمند^۱ 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 برعکس، 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 (همان: ۵۳-۵۱). این گونه است که اشمیت متأثر از روایت اشمند اشاره می‌کند که دولت باید دست به کار شود و بساط غیرسیاسی‌سازی قرن نوزدهمی و به‌ویژه اصل استقلال اقتصاد از دولت را برچیند. به تعبیر گنورگ شوآب، «همین که وایمار به میزانی از ثبات دست یابد، عزم‌ها باید بر ایجاد نظمی قانونی جزم شود که یک بار برای همیشه جامعه مدنی را از شر نیروهای سیاسی‌ای که با انحصار دولت بر سیاست مخالفت می‌ورزند، خلاص کند» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۳۹).

اشمیت، نقطه اوج سیاست را لحظاتی می‌داند که در آن دشمن به‌صورت کاملاً روشن، دشمن به‌شمار می‌رود. در این تعبیر که متأثر از روایت کوزروی^۲ 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 اینجا به‌مثابه شرط اساسی برای بودن «من» است که ضرورت دارد از طرف دیگری به رسمیت شناخته شود. مفهوم «هویت‌یابی» که به فرایندی که طی آن هویت ساخت‌بندی می‌شود اشاره دارد، نشان می‌دهد که چگونه هویت در و از طریق تفاوت شکل می‌گیرد، قوام می‌یابد و در همان حال به‌وسیله تفاوت به مسئله بدل می‌شود. در واقع، هویت‌های اجتماعی از درون فرایند دوسویه شناخت متقابل که اغلب در

1. Roudolf Smend
2. Alexandre Kojève

موقعیت‌های اجتماعی ریشه دارند، سر بر می‌آورند. خودآگاهی ممکن نیست تنها و مجزا و «در خود»^۱ باشد، بلکه نیازمند نوعی تقابل و آگاهی از خویشتن دیگری است (سینگر، ۱۳۷۹: ۱۱۴). تعیین هویت همواره براساس مناسبات مبتنی بر تفاوت صورت می‌پذیرد. به‌زعم وی، هویت‌یابی 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 به‌طور فعالانه‌ای آن را می‌سازند» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

نتیجه آنکه، مفاهیم دوست و دشمن وقتی معنای واقعی خود را می‌یابند که بر امکان کشته شدن انسان‌ها و نفی وجودی دشمن دلالت کنند. البته این به معنای رایج، طبیعی یا آرمانی بودن جنگ نیست، بلکه تا زمانی که مفهوم دشمن اعتبار دارد، جنگ نیز باید امکانی واقعی باشد. جنگ واپسین امکان و به‌مثابه وضعی اضطراری در شرایط استثنا پدید می‌آید و به‌مثابه فاش‌کننده امر سیاسی از طریق تمایز دوست- دشمن، حیات انسانی تنش خاص سیاسی خود را پیدا می‌کند. اشمیت با نقد دیدگاه‌های کانت و طرفداران صلح دائم، آن را نوعی «خودفریبی» (همان: ۷۸) دانسته و می‌نویسد: «دنیایی که امکان جنگ به‌کلی از آن رخت بر بسته است، یعنی یک جهان به تمامی در صلح و صفا، جهانی بدون تمایز دوست و دشمن و ازاین‌رو 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 برابرنهاد معناداری وجود ندارد که به موجب آن، نیاز به فدا کردن جان، خونریزی مشروع و کشتن انسان‌های دیگر باشد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۲-۶۱). برای اشمیت نئوکانتی، دولت به‌واسطه حق، حکومت می‌کرد، در تلقی اشمیت هابزی، واقعیت منازعه‌بار امر سیاسی در قالب دوست- دشمن ترسیم می‌شد و اما برای اشمیت هگل‌گرا، دولت به‌واسطه امکان کشمکش و ستیز دائمی حکومت می‌کرد و مقدم بر حق بود. این یعنی بر شانه کانت، هابز و هگل ایستادن و نادیده‌ها را یک جا دیدن!

وضعیت اضطرار و امر استثنا^۲

«امر استثنا آن چیزی است که نمی‌تواند [در قانون] گنجانده شود».

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

3. In itself

1. State of Exception

دارد مشروعیت مفهومی دیکتاتوری را به عنوان یک فصل الخطاب غایی (اشمیت، ۱۳۹۰: ۳۳) اعاده کند. از حیث تبارشناسی مفهومی، واژه قدیمی *Justitium* در رم باستان منعکس کننده آن چیزی است که در دوران مدرن وضعیت استثنایی خوانده می شود. *Justitium* در حقوق رومی به وضعیتی گفته می شد که متعاقب مرگ پادشاه اعلام می شد، یعنی در فاصله زمانی بین مرگ پادشاه قدیم و تاج گذاری شاه جدید که احتمال نابسامانی و خطر آشوب و آشفتگی وجود داشت؛ همچنین در دوره ای که قلمرو حاکمیت مورد تاخت و تاز قرار می گرفت یا احتمال تجاوز و تهاجم دشمن وجود داشت. *Justitium* کم کم در اواخر امپراتوری رم به معنای توانایی شهریار در تعلیق یا کار بست دلبخواهی قوانین به منظور حفظ امپراتوری در برابر خطرهای احتمالی به کار گرفته شد (کیانپور، ۱۳۸۸: ۴۶).

اشمیت در مستندسازی ایده حاکمیت و امر استثنا به اندیشه های «ژان بدن»^۱ (۱۵۹۶-۱۵۳۰) اشاره می کند. به زعم او، بدن در فصل دهم از کتاب اول جمهوری، ارتباط بین مفهوم حاکمیت (قدرت دائمی و مطلق جمهوری) و استثنا را شناسایی و این پرسش را مطرح کرده است: یک حاکم تا چه حد مقید به قوانین است و تا چه حد در مقابل املاک و دارایی ها مسئولیت دارد؟ بدن بر پایه حقوق طبیعی، مسئولیت شهریار در مقابل املاک و دارایی ها را تا جایی می داند که بتواند به عهد خود در جهت رعایت نفع عموم وفا کند. اما در وضعیت اضطرار شرایط به گونه ای دیگر تعریف می شود و پیوند تعهدات از قوانین طبیعی قطع می شود و در نهایت این حاکم است که بر پایه الزامات موقعیتی، زمانی و انسانی تصمیم می گیرد و می تواند قوانینی را تغییر دهد یا به حالت تعلیق در آورد (اشمیت، ۱۳۹۰: ۵۲-۵۱).

پرسش های هدفمند اشمیت برای ارائه تعبیری حقوقی از امر استثنا چنین است: کدام مقام حکومتی واجد صلاحیت است تا تشخیص دهد که وضعیت استثنایی رخ داده است یا خیر؟ چه کسی واجد صلاحیت است تا در صورت وجود امر استثنا، اقدامات لازم را انجام دهد 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؟

به زعم اشمیت، در نظریه دولت معاصر گرایش عقل گرا و گرایش قانون طبیعی وجود دارد. گرایش عقل گرا برخلاف قانون طبیعی اضطرار را نادیده می گیرد، زیرا به عقیده عقل گرایان، قانون می تواند استثنا را پیش بینی کند و خود را به حالت تعلیق در آورد. 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 می کند قانون این نیرو را از کجا به دست می آورد و چگونه می تواند خود را معلق سازد؟ وی با طرح این پرسش توجه خود را به تناقض موجود

1. Jean Bodin

بین قاعده و استثنا معطوف می‌کند و استثنا را ثابت‌کننده همه چیز حتی قاعده می‌داند و می‌نویسد: «در اصل، اقتدار نامحدود مشخصه وضعیت استثنایی است که به معنای تعلیق کامل نظم موجود است. در چنین شرایطی روشن است که دولت می‌ماند، حال آنکه قانون به محاق می‌رود» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۵۴). به نظر اشمیت و برخلاف ادعاهای پوزیتیویسم حقوقی، تا جایی که پای قانون در میان است، گریزی از فراروی قانون از خویش نیست. قانون نمی‌تواند مشروعیتش را از خود اخذ کند و همواره نیازمند ارجاع به چیزی بیرون از خویش است.

چنانکه پیش از این گفته شد، اشمیت متأثر از تجارب رخ داده در دوران پس از جنگ جهانی اول و براساس نوعی ادراک واقع‌گرا، اقتدار را بنیان و موجد قانون می‌داند نه حقیقت. بنابراین، سیاست چیزی نیست مگر تصمیم‌گیری مقتدرانه فرد حاکم در وضعیت استثنایی و کنش ترسیم یک مرز در فضای استثنایی برخاسته از تعلیق هر گونه قانون به قصد مشخص کردن قلمرو حاکمیت و ایجاد تمایز بین دوست و دشمن. وضعیت استثنا شامل همه گونه اغتشاش و ناآرامی سیاسی و اقتصادی جدی است که مهار آن مستلزم دست زدن به اقدامات فوق‌العاده است. از این منظر، با توجه به ذاتی بودن منازعه و بروز وضعیت اضطرار و ناپایداری در سیاست، ضرورت تشخیص وضعیت استثنایی برای جلوگیری از به‌هم‌ریختگی قواعد حقوقی و هنگامی که نظام قانونی پاسخی برای حل این وضعیت ندارد، حیاتی است. زیرا «تصمیم در باب استثنا تصمیم به معنای درست کلمه است؛ به این دلیل که یک قاعده کلی، که قاعده معمولی قانونی ارائه می‌دهد، هرگز نمی‌تواند در برگیرنده کل یک استثنا باشد. بنابراین، نمی‌توان این تصمیم را که استثنای واقعی وجود دارد کاملاً از این هنجار [قاعده] استخراج کرد» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۴۹). وضعیت استثنا رابطه‌ای بنیادی اما پنهان را بین قانون و غیاب آن بنا می‌نهد. این وضعیت، یک خلأ است و این فضای تهی به نظام قانونی شکل می‌دهد. وضعیت استثنا چیزی همچون یک مثال است، امری نمونه، و از نظر تاریخ پدیده‌ای یگانه. همان‌طور که «زندان سراسربین» panopticon برای فوکو یک استثنا بود، «هوموساکر»^۱، «موزلمان»^۲ یا «وضعیت استثنا» نیز برای من به همین منوال است (راولف، ۱۳۹۲).

۱. عنوان کتابی از آگامبن است با نام کامل «هوموساکر: قدرت خودکامه و حیات محض». هوموساکر اصطلاحی است برگرفته از قوانین روم باستان. این اصطلاح به انسانی اشاره دارد که نمی‌توان او را به‌شکلی آیینی قربانی کرد اما می‌توان بی‌آنکه جرمی مرتکب شده یا مجرم شناخته شده باشد، وی را به قتل رساند. آگامبن این مفهوم را برای رمزگشایی از مشکلات عمده سیاسی در قرن بیستم در قالب نازیسم به کار می‌برد. Giorgio Agamben, homo sacer, Sovereign power and Bare

Life, Stanford University press, 1998, pp.63-67.

۲. Muselmann: اصطلاحی است که در اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها متداول بود و برای قربانیانی به کار می‌رفت که از فرط درهم‌شکستگی روانی، بیماری، گرسنگی و ناتوانی جسمانی قدرت واکنش نشان دادن به محیط پیرامونشان را از دست داده بودند. آگامبن در قالب مفهومی فلسفی Muselmann را همچون موجودی می‌بیند بین انسانیت و نانسایت، موجودی

در تفکر اشمیت، بحران هیجان‌انگیزتر از حکومت کردن است، زیرا بحران علاوه‌بر حکومت، موجودیت آن را نیز که تنها بر وضعیت استثنایی پدید می‌آید، تحکیم و تقویت می‌کند. «حاکم اشمیت در زمان عادی در خواب است، اما وقتی که موقعیت عادی در خطر لغزیدن به یک استثنا باشد، ناگهان از خواب بیدار می‌شود» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۳۴). هسته اصلی اقتدار دولت، مالکیت انحصاری بر حق تصمیم‌گیری سیاسی یا انحصار آن است و حاکم کسی است که در مورد استثنا تصمیم می‌گیرد. بنابراین، «اگر شخص یا نهادی در یک نظام حکومتی قادر به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از نیروی فراقانونی برای به حالت عادی در آوردن وضع باشد، آن شخص یا نهاد، حاکم یا فرمانفرما نام دارد، و بدین ترتیب هر نظم قانونی بر تصمیم وی مبتنی است و نه هنجار قانونی... به تعبیر حقوقی کلمه، اقتدار شخص فرمانفرما، حتی جایی که حقوق اساسی ایجابی آن را به رسمیت نشناخته باشد، وجود دارد» (همان: ۸).

از این رو، اشمیت در واکنش به بحران‌های سیاسی دهه ۱۹۲۰ در آلمان، تفسیری موسع از اصل ۴۸ قانون اساسی وایمار^۱ ارائه و تلاش کرد رئیس‌جمهور/ صدر اعظم را تجلی‌بخش حاکمیت و توانایی اتخاذ تصمیم در وضعیت استثنا (در شرایط به هم ریختگی وضع عمومی) معرفی کند. از همین رو تعجب‌آور نیست که او بارها و بارها در نوشته‌هایش به «رابطه متقابل بین حفاظت و اطاعت» توماس هابز بازگردد و در این باور با هابز هم‌عقیده شد که «*autoritas, non veritas facit legem*»، یعنی «آن کس که اقتدار دارد می‌تواند قانون وضع کند و درخواست فرمانبری کند» و این همواره حاکم قانونی‌ای که مالک این اقتدار باشد، نیست.

اشمیت بر این باور است که امتناع از پذیرش دیکتاتوری موقتی و معتدل، موجب پیدایش دیکتاتوری‌های تمام‌عیار در تاریخ شده است. او بحث خود را در کتاب دیگری با عنوان جایگاه عقلانی پارلمانتاریسم معاصر پی می‌گیرد. او در این کتاب بر این عقیده تأکید می‌ورزد که دیکتاتوری‌های موقتی‌ای که اراده مردم متحدشده را عملی می‌کنند، با اصول دموکراتیک سازگارترند تا پارلمانتاریسم لیبرال، ساختاری که به‌نحوی غیرمستقیم از خلال تشریفات و نخبگان به اداره کشور می‌پردازد (تاجیک، ۱۳۹۲). در این چارچوب، دیکتاتور نه بر پایه اراده شخصی، بلکه بر پایه اراده عمومی و با نام مردم تصمیم می‌گیرد. عبارتی به زبان فرانسه وجود

که تمایزهای مرسوم اخلاقی-قانونی درباره آنچه می‌توان انسان قلمداد کرد و آنچه نایمان را به‌نحوی ریشه‌ای بر هم می‌زند؛ موجودی که به قول آگامبن «شک می‌کنیم اگر که مرگاش حتی مرگ باشد».

۱. اصل ۴۸: «اگر در آلمان رایش امنیت و نظم عمومی به‌طور قابل ملاحظه‌ای خدشه‌دار شود یا در [معرض] خطر قرار گیرد، رئیس‌جمهور رایش می‌تواند اقدامات لازم را برای احیای نظم و امنیت عمومی انجام دهد، و اگر ضرورت یابد، احتمال دخالت نیروهای نظامی نیز می‌رود. برای این منظور، حاکم می‌تواند موقتاً حقوق اساسی داده‌شده در اصول ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴ و ۱۵۳ را کلاً یا جزئاً، به حالت تعلیق درآورد».

دارد که کارل اشمیت اغلب تکرارش می‌کرد: «شاه زمامداری [سلطنت] می‌کند نه حکمرانی».^۱ پایانه‌های ساختار دوگانه این گونه است: زمام امور را به دست گرفتن و حکمرانی کردن (راولف، ۱۳۹۲).

البته مشخص نیست که این اراده عمومی را چگونه و باید از کجا استنباط کرد و این یعنی اینکه تاریخ باید این بار در انتظار دیکتاتوری فاجعه‌بارتری باشد. دیکتاتوری که دیگر بسان لویی چهاردهم، خود را معیار همه چیز نمی‌داند، بلکه با توسل به نام مردم و منافع عمومی، آنها را با نیت خیر به جهنم می‌برد!

آگامبن به منظور روشن ساختن تفاوت‌های درک اشمیت و تصور خود از وضعیت استثنایی، به بازسازی دیالوگی واقعاً موجود میان اشمیت و والتر بنیامین در فاصله سال‌های ۱۹۳۵ تا ۱۹۵۶ می‌پردازد. آخرین و شاید مهم‌ترین بخش این دیالوگ تاریخی را می‌توان تز هشتم از «تزهایی درباره مفهوم تاریخ» بنیامین برشمرد. در آنجا بنیامین می‌نویسد: «سنت ستم‌دیدگان به ما می‌آموزد که وضعیت اضطراری‌ای که در آن به سر می‌بریم، خود همان قاعده است. باید به تصوری از تاریخ دست یابیم که با این بصیرت خواناست. آنگاه به روشنی در خواهیم یافت که وظیفه ما ایجاد وضعیت اضطراری واقعی است». وقتی در وهله نهای و در حالت حدی، نظم عمومی، شکل خود را در پیوند با زور قانون پیدا می‌کند، آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، نه محافظت از قانون از طریق لغو موقتی آن، بلکه بیشتر پاسداری از موقعیت استثنایی حاکم تحت پوشش قانون و به عبارت دیگر تداوم وضعیت استثنایی است. بنیامین و اشمیت خود شاهد بودند که چگونه وضعیت استثنایی در جمهوری وایمار از ۱۹۳۳ به بعد، هیچ‌گاه لغو نشد. آگامبن بر این نظر است که در برابر این وضعیت استثنایی دروغی، «وظیفه ما ایجاد وضعیت اضطراری واقعی است» (کیانپور، ۱۳۸۸: ۵۷-۵۵). بنابراین، وضعیت استثنا یا اضطرار امروزه برای دولت به یک پارادایم مبدل شده است. آنچه اصالتاً به مثابه امری خارق‌العاده در نظر آورده می‌شد، یک استثنا، می‌بایست مدت زمانی کوتاه اعتبار می‌داشت، اما دگرگشتی تاریخی آن را به شکل عادی حکمرانی مبدل کرده است (راولف، ۱۳۹۲).

نقد و ارزیابی دیدگاه اشمیت

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 مانند 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 اینکه «چه چیزی خاص امر سیاسی است»،

2. Le Roi reigns mais il ne gouverne pas.

صرف نظر می‌کند و از آغاز با مفروض گرفتن مفهوم امر سیاسی، به بحث درباره ضرورت‌ها، الزامات و پیامدهای آن می‌پردازد (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۱۳۶). اشمیت حتی مشخص نمی‌کند که از حیث فرجام‌شناختی، غایت امر سیاسی چیست.

تلقی یک‌بعدی 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 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 به‌عنوان دشمن شناخته می‌شود (همان: ۹۲ و ۹۶). تعبیری که از دوست و دشمن ارائه می‌شود، صرفاً سیاسی است که در منازعات خشونت‌بار تجلی می‌یابد. حال آنکه اگر تعبیری دقیق‌تر از دشمن در زمینه ابعادی مانند اقتصاد (چنانکه در لیبرالیسم دیده می‌شود) داشته باشیم، می‌توان شاهد شکل‌گیری رویارویی‌های پیچیده‌تری با غیر یا دشمن بود که پیامدهای آن به مراتب حادث‌تر از جنگ نظامی باشد. چنانکه لیبرالیسم با فهم این پیچیدگی از مفهوم دشمن توانسته است رقبای خود را اغلب نه از راه نظامی، بلکه از طریق راهبردهای اقتصادی به چالش بکشد. متأثر از اهمیت چنین امری، «جان مینارد کینز» - اقتصاددان بزرگ قرن بیستم - می‌گوید «اگر می‌خواهید ملتی را نابود کنید، بهترین خاموش‌ترین و کم‌هزینه‌ترین ابزار، کاهش بلندمدت پول ملی آنهاست. همه بنیان‌های اجتماعی و اقتصادی آنها را می‌توانید از این طریق نابود کنید». بنابراین، اگر دشمنی حاد نقطه عطف سیاست باشد، امروزه اوج این دشمنی را می‌توان در منازعات بنیان‌فکن اقتصادی ملاحظه کرد نه در کشاکش‌های صرفاً سیاسی. درحالی‌که در تعبیر اشمیتی، متأثر از این گزاره که «سیاست همه چیز است»، اقتصاد هم به وضعیتی سیاسی راه می‌برد و سیاست همچنان تقدیر نهایی قلمداد می‌شود.

وضعیت استثنا و مخاطرات دیکتاتوری: وضعیت استثنا عبارت است از تعلیق موقت قانون اساسی با معیارهای قانونی به سبب انعطاف‌پذیری بیشتر هنگام بحران. جورجو آگامبن^۱ برهه‌هایی را که دولت در آن اختیار ویژه کسب می‌کند، «وضعیت استثنا» می‌نامد. به نظر آگامبن وضعیت استثنا تناقض‌برانگیز است؛ وضعیت استثنا 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 است تصدیق می‌کند. نه تنها وضعیت استثنا تعلیق نظم حقوقی است، همچنین ابداع الزام‌آوری قانون بیرون از شاخه‌های مقننه و قضاییه حکومت است. آگامبن توضیح می‌دهد که این تناقض سبب «لغو موقت تمایز بین قوای مقننه، مجریه و قضاییه» می‌شود، زیرا «وضعیت استثنا در

1. Giorgio Agamben

تضاد با سلسله مراتب اساسی قانون و مقررات در قانون اساسی نظام‌های دموکراتیک قرار دارد و به قوه‌ی مجریه اختیار 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، درحالی‌که متوجه نیست سنجه آن را به کلی از کف داده است». در واقع آگامبن تا آنجا پیش می‌رود که تفوق روزافزون دستگاه اجرایی را «آستانه عدم تعیین‌ناپذیری میان دموکراسی و حکومت مطلقه» توصیف می‌کند (نوئل و میتزن، ۱۳۹۲).

غایت‌شناسی غیرواقع‌بینانه: 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 معنا که، دولت‌هایی که قابلیت صنعتی آنها اجازه 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 مستقل بیشتری هستیم که از تجزیه دولت‌های بزرگ سر بر آورده‌اند. شاید سیاستمداران و سیاستگذاران آن قدر عاقل بودند که به جای تأکید صرف بر دشمنی و ستیزش مستمر، بر تنش‌زدایی و کاهش خشونت تأکید کردند و جهان به سمتی رفت که از تصاعد بحران مورد انتظار اشمیت فاصله گرفت.

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 هر گاه این این موجودیت از بین برود، امر سیاسی محو می‌شود. هرچند 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 یا 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، چراکه در غیر این صورت این امر دلالت بر بعدی سیاسی می‌کند و شاهد آن جنگ‌های مذهبی و صلیبی است (همان: ۷۲-۶۶). با آنکه اشمیت حقوقدان بود، 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، از کثرت‌گرایی مابعد امر سیاسی سخن می‌گوید. سخنی که با افق فکری اشمیت چندان سازگار نیست و با طرح نوعی تقابل دوانگار (دوست / دشمن)، حتی حاضر به تحمل ساختار سه‌بخشی تفکر چه در قالب هگلی (خانواده، جامعه مدنی و دولت) و چه در قالب کنتی (الهیات، متافیزیک و علم اثباتی) آن نیست (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۸). این‌گونه است که در واکنش به برهه فرسودگی دهه ۱۹۲۰م روس‌ها برای او الگویی

قابل قبول تلقی می‌شوند، زیرا «مهارت آنها در عقل‌گرایی و متضاد آن، و به همان اندازه استعداد آنها در خوبی و شرارت در حد افراطی، قاطع است» (همان: ۱۱۳). نکته عجیب و البته تناقض‌آمیز این است که اشمیت ادعا می‌کند که نه در صدد در انداختن یک دولت تمامیت‌خواه، بلکه خواستار موجودیت سیاسی یا حاکمیت است که نباید همه اجزای زندگی شخصی را تعیین کند یا به‌مثابه یک سیستم متمرکز هر سازمان یا نهاد دیگر را نابود سازد (همان: ۶۵).

تلقی مفاهیم مدرن به‌مثابه استمرار مفاهیم دنیای میانه: در تلقی اشمیت، تأکید می‌شود که مفاهیم جدید شکل تحول‌یافته آنها از الهیات به نظریه سیاسی^۱ و بیانگر سنخ‌شناسی‌های دوگانه از موقعیت‌هاست. 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 Robert M. 1983: 94). به تعبیر بهتر فرض می‌شود که همه مفاهیم برجسته دولت مدرن که زمینه الهیاتی داشتند، عرفی شدند و «فرمول‌های حقوق قدرت مطلقه دولت، به‌واقع، عرفی‌سازی فرمول‌های الهیاتی قدرت مطلقه خداوند است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۷).

درحالی‌که مدرنیته به‌مثابه یک فرایند تاریخی و به‌عنوان صفتی ارزشی در برابر دوره تاریخی سپری‌شده، عصر به‌سرآمده، اندیشه و نگاه و نظر از ارزش ساقط‌شده، از زمانی به‌کار رفت که در تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی، از نیمه سده پانزدهم به بعد، رویدادی به نام رنسانس فصل ممیز سده‌های میانه و عصر دیگری قرار گرفت که به اصطلاح «مدرن» خوانده می‌شود. از سوی دیگر، سرعت و گستره تحولات بروزیافته در درون تمدن مدرن، به‌واسطه تکانه‌های شدید خود موجب نوعی تمایز و حتی «گسست» از دنیای گذشته شده است (گیدنز، ۱۳۸۰). صرف نظر از مجادلاتی که در مورد زمان ظهور این واژه وجود دارد، کاریست واژه مدرن بیشتر به‌منظور تمایزبخشی در برابر سنت‌های باستان یونانی (تمدن هلنیستی/لاتینی) و امپراتوری رم (غیرمسیحی) بود (Peppin, 1995: 15-16). واژه مدرن اغلب بیان‌کننده آگاهی از دوره‌ای که مربوط به گذشته بود تلقی می‌شد تا بتواند خود را به‌عنوان نتیجه گذار از عصر قدیم به جدید بینگارد (Habermas, 1981: 3). در گذشته واژه مدرن و مشتقات آن بیشتر واژه‌هایی «موهن و مضر»^۲ محسوب می‌شدند که معنایی کفرآمیز داشت و با شک و سوءظن به آن نگریده می‌شد. اصالت و شایستگی ارزش‌ها، منحصرأ در ارتباط با هر آن چیزی که مربوط به گذشته بود، معنا می‌یافت (نظری، ۱۳۹۰: فصل اول).

1. Political Theory
2. Dualistic Typology Of situations
3. Derogatory

در واقع، متفکران مدرن با سخن گفتن از «رنسانس» (زایش دوباره) و نفی «عصر تاریکی» (Kumar, 1995: 73) در صدد برآمدند چرخشی بنیادین را در مفروضه‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی رایج درباره ماهیت جهان ایجاد کنند و با درانداختن آنچه «کوهن»، «چرخش پارادایمی» می‌نامد، صورت‌بندی جدیدی از تفکر را مطرح کنند (Best and Kellner, 1996: 253). این چرخش پارادایمی به معنای گذر از جوامع پیشامدرن به مدرن و نظریه‌ها و مجادلات فکری قرون وسطا به مدرن بود که براساس آن، پارادایم مدرن با نقد و نامعتبر خواندن پارادایم پیشامدرن، توانست قواعدی جدید، فرضیه‌هایی روشن، نظریه‌ها و فنونی متفاوت از آنچه قبلاً مطرح بود، ارائه کند. در این تعبیر، کسی مدرن خوانده می‌شد که با پشت پا زدن^۱ به سنت، سبک‌ها و الگوهای جدید فکری را بر الگوهای پیشین ترجیح می‌دهد و در تمایز با زبان، شیوه‌های پژوهش و جهت‌گیری‌های سنت‌گرایانه، از روش‌های جدید در پژوهش‌های علمی یا مطالعه و کاربرد آگاهانه زبان‌های معاصر در مقابل زبان یونانی و لاتین طرفداری می‌کند (Paul Thide, 2003: 65). رنسانس، جنبش پروتستان‌تیسیم 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 به‌صورت عینی، چالشی عظیم پیش روی سنت و اقتدار آن ایجاد کردند و بر رشد متزاید ذهن انسانی تأثیری جدی نهادند.

هانس بلومبرگ^۲ و رُبرت ام. والاس^۳ در کتاب *مشروعیت عصر مدرن: مطالعه‌ای در باب تفکر اجتماعی معاصر آلمان*^۴ (۱۹۸۳) بر گسست دوران مدرن از دوران قرون میانه تأکید می‌کنند و بیان می‌دارند که تلقی اشمیت درباره سکولار شدن مفاهیم الهیاتی پیشین در دوران مدرن، تلقی‌ای غیرتاریخی است. به‌زعم آنها، با وجود شکست روشنگری به‌عنوان 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 سکولار مدرن چشم‌انداز تاریخی ندارند و بیانگر نوعی گسست و چرخش مفهومی از دوران گذشته‌اند (Blumenburg and Wallace, 1983: 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 به‌هم‌پیوسته تاریخی - مفهومی دانست که بسیاری از مفاهیم پیشین در قالب نگرش‌هایی جدید بازآفرینی^۵ شدند و از سوی دیگر، نقطه عطف گسست از تاریخ

1. Spurned

2. Hans Blumenburg

3. Robert M. Wallace

4. *The Legitimacy of the Modern Age (Studies in Contemporary German Social Thought)*

5. Re-Invention

گذشته که در قالب اصلاح‌گری پروتستانی در قرن شانزدهم، انقلاب علمی در قرن هفدهم، نظریه‌های سیاسی و انقلاب‌های جمهوری‌خواهانه قرن هجدهم و انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم سر بر آورد (کهنون ۱۳۸۱: ۱۳).

نتیجه

آرنت در نقد دیدگاه اشمیت که تنش میان رقیبان را برای سیاست، ذاتی و گریزناپذیر می‌داند و جنگ نابودسازانه را به‌عنوان نشانه‌ی اراده‌ی محکم می‌ستاید، معتقد است که در طول جنگ نابودگر، چشم‌اندازهای چندگانه نسبت به چگونگی گشایش جهان به روی ما منهدم یا به‌شدت مختل می‌شود. آرنت استدلال می‌کند که جنگ هرگز با سیاست سازگار نیست. آرنت که بینش‌های خود را از تجربه‌ی یونان باستان به‌دست می‌آورد، دوباره یادآوری می‌کند که یونانیان، شهر (polis) را پیرامون میدان اصلی (agora) - مکانی که شهروندان آزاد در آن گرد هم می‌آمدند و درباره‌ی مسئله‌ای با هم سخن می‌گفتند - بنا کردند. از این لحاظ، جنگ (و زور بی‌رحمانه‌ای که در آن قرار دارد) «به‌کلی از آنچه حقیقتاً سیاسی بود» کنار گذاشته می‌شد. جنگ، آن‌طور که کلاوزویتس می‌کوشید ما را قانع کند، ادامه‌ی سیاست نیست، بلکه دقیقاً متضاد با سیاست است. با این حال، ظهور توتالیتریزم با خود مفهوم «جنگ تام» را پیش کشید و آن را جنگ نابودسازی تعریف کرد. آرنت می‌گوید:

«جهان تنها در صورتی به‌وجود 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).

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آرول، جرج (۱۳۹۰)، ادبیات و توتالیتریزم، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، بخارا، سال چهاردهم، شماره ۸۰، فروردین - اردیبهشت: ۱۶-۱۲.
۲. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه‌ی فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
۳. اشتراوس، لئو، ملاحظاتی در باب مفهوم امر سیاسی، در: کارل اشمیت (۱۳۹۲). مفهوم امر سیاسی. ترجمه‌ی سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر.
۴. اشمیت، کارل (۱۳۹۲). مفهوم امر سیاسی. ترجمه‌ی سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر.
۵. اشمیت، کارل (۱۳۹۰). الاهیات سیاسی. جلد نخست. ترجمه‌ی لیلا چمن‌خواه، تهران: نشر نگاه معاصر.
۶. آگامبن، جورج و دیگران (۱۳۸۷). قانون و خشونت: گزیده‌ی مقالات جورجو آگامبن، کارل اشمیت، والتر بنیامین. ترجمه‌ی

- مراد فرهادپور و دیگران. تهران: فرهنگ صبا.
۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۲). خشونت و حذف سیاسی مرزهای تخصص در سیاست، در: www.magiran.com/npview.asp?ID=2665064
۸. جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). هویت اجتماعی. ترجمه تورج یاراحمدی. تهران: نشر شیرازه.
۹. راولف، اورلیش (۱۳۹۲). مصاحبه‌ای با جورجو آگامبن. ترجمه علی ثباتی، تاریخ آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۸. در: <http://www.vazna.ir/?p=1622>
۱۰. سینگر، پیتر (۱۳۷۹). هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۱۱. شواب، جرج مقدمه مترجم انگلیسی، در: کارل اشمیت (۱۳۹۰). الهیات سیاسی. جلد نخست. ترجمه لیلا چمن‌خواه. تهران: نگاه معاصر.
۱۲. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید، تهران، نشر نگاه معاصر.
۱۳. عبدالله‌پور چناری، محمد (۱۳۹۲). نقد لئو اشتراوس بر الهیات سیاسی کارل اشمیت؛ اشتراوس علیه اشمیت، آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۰/۲۹. در: <http://elmoiman.ir/1392/10/.html>
۱۴. کیانیپور، امیر (۱۳۸۸). وقتی قاعده، وضعیت استثنایی است. گفتگو. شماره ۵۴، آذر: ۴۱-۵۹.
۱۵. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۱۶. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۰). پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
۱۷. 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/>
 ۱۸. نوئل، مایکل ای و میتزن، جنیفر (۱۳۹۲). وضعیت استثنا، تاریخ آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۲/۱. در: <http://www.rah-nama.ir/fa/content/707>
۱۹. نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۰). مدرنیته و هویت سیاسی در ایران. تهران: نشر میزان.
۲۰. بی‌هوا، ژیانگ (۱۳۹۲). بازنگری دریافت آرنست از سیاست (بخش چهارم). ترجمه عباس شهبازی فراهانی. تاریخ آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۱/۱. در: <http://anthropology.ir/node/19153>

ب) خارجی

21. Best, Steven and Douglas Kellner (1996), *The Postmodern Turn*. London: The Guilford Press.
22. Blumenberg, Hans and Robert M. Wallace (1983), *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: the M.I.T Press.
23. Bocok, Robert and Kenneth Thompon (1992), *Social and Cultural Form of Modernity*. London: Polity Press.
24. Edward Gottfried, Paul (1990), *Carl Schmitt: Politics and Theory*, Westport, CT: Greenwood Press.
25. Fass, Diana (1995). *Identification Papers*. London. Routledge.
26. Foucault (1981), "Question of Method: An Interview" I and C.No 8.
27. Habermas, Jurgen (1981). "Modernity Versus Postmodernity" Translated by Seyla Ben-Habib. *New German Critique*, 22, pp. 3-14.
28. Heller, Agnes (1989). "Modernity, Democracy". *Hein online. Cardozo Law Review*, Voll 11.
29. Kumar, Krishan (1995); *From Post Industrial to Post – Modern Society*. Oxford: Blackwell Publishers.
30. Paul Thide, Leslie (2003). *Thinking Politics*. Edition. Chatham House of Publishers

-
31. Peppin, R.B (1995), *Modernism as a Philosophical Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
 32. Ritzer, George and Barry Smart (ed.) (2001); *Handbook of Social Theory*. London: Sage.