

کارل اشمیت و تئوریزه کردن خشونت

محمد عابدی اردکانی*

نقیسه اله‌دادی**

چکیده

در همه ادوار و جوامع وجود خشونت واقعیتهی انکارناپذیر بوده است و انتظار هم نمی‌رود از میان برود؛ ولی بشر همواره کوشیده است که با اتخاذ شیوه‌هایی آن را محدود کند. البته با وجود تلاش بشر در این زمینه هیچ کاهش چشم‌گیری مشاهده نشده است. گروهی از نظریه‌پردازان خشونت را ذاتی امر سیاسی می‌دانند. گوهر سیاست از این منظر مقوله قدرت است و امر مبتنی بر قدرت نمی‌تواند فارغ از پدیدار خشونت جاری شود. قدرت، بنابر تعریفی عمومی، تحت نفوذ قرارداد عده‌ای از سوی فرد یا گروهی دیگر برای اقماع آمرانه آن‌ها به منظور حرکت در مسیر خواسته‌های گروه قدرت‌مند محسوب می‌شود. کنش‌های گروه تحت نفوذ لزوماً منطبق بر خواسته‌ها و منافعشان نیست، بلکه آن‌ها آگاهانه یا ناآگاهانه کنش‌هایی را در عرصه عمومی از خود صادر می‌کنند که منافع هیئت حاکمه یا طبقه ذی‌نفوذ را برآورده می‌کند. گروه دیگر نظریات خشونت را مستقل از امر سیاسی می‌داند. پژوهش حاضر می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای، نشان دهد که چگونه کارل اشمیت، به شیوه متفکرانی چون هابز و ماکیاولی، و با بهره‌گیری از مفاهیمی چون «امر سیاسی»، «حاکمیت و وضعیت اضطراری»، و «دوست/دشمن» خشونت را امری ذاتی در سیاست می‌داند و در نتیجه راه را برای توجیه فاشیسم فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: خشونت، امر سیاسی، دوست/دشمن، حاکمیت، سیاست.

* دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه یزد (نویسنده مسئول)، maa1374@gmail.com

** کارشناسی ارشد، رشته علوم سیاسی، دانشگاه یزد، n.allahdadi1370@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹

۱. مقدمه

اگرچه کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵)، فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی بسیار اثرگذار و بحث‌انگیز آلمانی، به‌منزله فردی با پیوندهای عمیق ایدئولوژیکی با حزب نازی شناخته شده است، آثار منتشرشده او، از جمله درمورد دیکتاتوری، بحران دموکراسی پارلمانی، مفهوم سیاست، و الهیات سیاسی، بر آرا و عقاید اندیشمندان قرن بیستم و آرای فلاسفه و سیاست‌مدارانی هم‌چون والتر بنیامین، لئو اشتراوس، ژاک دریدا، هانا آرنت، جورجیو آگامبن، اسلاوی ژیزک، و شانتال موفه اثر گذاشته است. پس از مرگ او مطالعه آثارش، به‌ویژه مفهوم امر سیاسی حتی در میان چپ‌ها، دوباره مرسوم شد. در دهه‌های اخیر در جهان انگلیسی‌زبان، اشمیت‌خوانی رونق عجیبی گرفته است. بخش عمده این استقبال از ایده‌های فلسفی اشمیت، مرهون بازخوانی آثار او از سوی فیلسوفان چپ نو است. کسانی چون آگامبن و موفه بیش‌ترین سهم را در معرفی اشمیت به جامعه غربی داشته‌اند (حیدری و کاوندی ۱۳۹۵: ۳۳-۳۴).

اشمیت به‌بهانه پیوستن به حزب نازی و هم‌فکری با نازی‌ها، ولی در واقع به‌سبب مخالفتش با لیبرالیسم و انتقادهایی که بر آن وارد کرده است، از سوی لیبرال - سرمایه‌داران پیروز در روزهای پس از جنگ جهانی دوم برای مدتی زندانی و سپس خانه‌نشین و محروم از تدریس شد. این درحالی است که او با وجود پیوستن به این حزب در مقطعی بنیان‌های نژادپرستانه ایدئولوژی نازی را نقد کرد و به همین دلیل نیروهای امنیتی آلمان به او حمله کردند و عملاً با مشکلات و موانعی روبه‌رو شد (هربارت ۱۳۹۱: ۶۲-۶۳). با وجود این که متفکران لیبرال اساساً او را «نظریه‌پرداز دیکتاتوری» می‌نامند، آرای او درباره مفهوم قدرت و حاکمیت، به‌ویژه آرای استثنایی او درباره اقتدارگرایی، مورد توجه و علاقه حتی بسیاری از منتقدان او، از جمله استفان هلمز، قرار گرفته است. اصل نظریه دولت «تام‌گرا»، که در اندیشه فرانتس نویمان، هربرت مارکوزه، هانا آرنت و دیگران، به‌صورت انتقادی تجلی یافت، از اوست؛ ریشه تمایز «دوست/ دشمن» در سیاست، که به‌مفهوم محوری آثار سیاسی رئالیست‌های سیاسی هم‌چون هانس مورگنتا تبدیل شد، نیز به او برمی‌گردد. هم‌چنین خمیرمایه نظریه مورد توجه چپ نو از اوست، که در این عبارت خلاصه می‌شود: «لیبرالیسم نافعی دموکراسی است و دموکراسی نافعی لیبرالیسم» (اشمیت ۱۳۹۳ الف: ۳۰-۳۱).

اشمیت، تا قبل از جنگ جهانی اول، یکی از پیروان وفادار مذهب کاتولیک محسوب می‌شد. خودش پیوندش با مذهب کاتولیک را چنین بیان کرده است: «برای من ایمان

کاتولیک مذهب پدران من است. من نه تنها بنابه اعتراف، بلکه برپایه سرمنشأ و اصل تاریخی ام کاتولیکام» (Schmitt 2004: 16). از این رو الهیات کاتولیکی نقش اساسی در ترسیم جایگاه تفکر سیاسی اشمیت دارد. در این دوران او جانبدار ساخت‌بندی نوکانتی دولت بود و می‌گفت که حق بر دولت تقدم دارد و هدف دولت تحقق‌بخشیدن به حق است. ولی واقعیت‌های جنگ جهانی اول این رویکرد او را به هم ریخت و او را واداشت که به سمت یک واقع‌گرایی سیاسی خشک و بی‌روح تغییر مسیر دهد. برای اشمیت نوکانت دولت به واسطه حق حکومت می‌کرد، اما برای اشمیت واقع‌گرا دولت به سبب امکان کشمکش و ستیز دائمی اعمال سلطه می‌کند. اکنون او اساس حاکمیت را احتمال دائمی وجود منازعه می‌داند (اشمیت ۱۳۹۳ الف: ۳۰). بنابراین دولت مقدم بر حق و تحقق عالی‌ترین شکل هستی است و مبتنی بر این ایده است که «اقتدار قانون می‌سازد، نه حقیقت» (نظری ۱۳۹۴: ۹۹۸). این مفهوم از دولت به هسته‌ای مرکزی در اندیشه او تبدیل شد. او بارها در نوشته‌هایش به «رابطه متقابل میان حفاظت و اطاعت» بازگشت و در این باور با هابز هم‌عقیده شد که «آن کس که اقتدار دارد می‌تواند درخواست فرمان‌بری کند، گرچه او همواره حاکم قانونی، که مالک این اقتدار باشد، نیست» (Schmitt 1996a).

مطالعه و بررسی این آرا، که نهایت آن تئوریزه کردن خشونت بود، هدف اصلی مقاله حاضر است. توجه اشمیت به خشونت، که از مباحث اساسی علم سیاست است، نشان می‌دهد که او نیز مثل بسیاری از متفکران دیگر مقوله «امنیت» را از «حیات» و «آزادی» برتر می‌داند. براساس نظریه‌های دولت، به‌ویژه نظریه هابز در *لویاتان*، دولت به تأمین امنیت برای جامعه موظف است (Hobbes 1968). بی‌تردید مقوله مهم امنیت، مقوله‌هایی مانند جنگ، خشونت، دوست، و دشمن را، که مورد توجه اشمیت بوده است، به میان می‌کشد. گرچه خشونت متضمن بعد جسمانی (آشکار) و روانی است، اما بر وجه آشکار و جسمانی خشونت تأکید می‌کند تا وجوه ذهنی و پنهان آن (Waddington et al. 2004: 149). انتخاب اشمیت و پرداختن به آرای او اهمیت زیادی دارد: اولاً او متفکر قرن بیستمی و معاصر است؛ ثانیاً در ایران کم‌تر شناخته شده است؛ و ثالثاً افکار و آرای او درباره مقوله‌های مهمی چون جنگ، قدرت، حاکمیت و سیاست، انسان، و ... در مقایسه با سایر اندیشمندانی که در این موارد اظهار نظر کرده‌اند، خاص و متفاوت و درعین حال جالب‌توجه، بدیع‌تر، و جذاب‌تر است.

باتوجه به ملاحظات گفته‌شده مقاله حاضر می‌کوشد تا جایگاه خشونت را در اندیشه سیاسی کارل اشمیت از ابعاد و جهات مختلف، به‌ویژه از منظر امر سیاسی، جنگ دولت‌ها، و مقوله دوست و دشمن بررسی کند. از آن‌جاکه آرای سیاسی اشمیت ریشه در انسان‌شناسی و هستی‌شناسی او دارد، ابتدا مختصری درباره این مقوله و سپس چگونگی تئوریزه کردن خشونت سیاسی از سوی او و در نهایت انتقادهای وارد بر اندیشه سیاسی او بحث خواهد شد.

۲. انسان‌شناسی و هستی‌شناسی اشمیت

اصولاً اندیشه‌های سیاسی تمام اندیشمندان سیاسی متأثر از نوع هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، و محیطی است که آن‌ها در آن زندگی می‌کنند. اشمیت هم از این قاعده مستثنا نیست. او تا قبل از جنگ جهانی اول با رویکرد خوش‌بینانه، که متأثر از گرایش او به شاخه کاتولیک مذهب مسیح و افکار کانت بود، به جهان و جامعه می‌نگریست؛ ولی به سبب حوادث تلخ جنگ مذکور این رویکرد را تغییر داد و همان مسیر فکری (واقع‌گرایی) را انتخاب کرد که قبلاً در آثار و اندیشه‌های متفکرانی چون ماکیاوولی، هابز، دومیستر، و پاره‌تو نمایان شده بود. در واقع او این نگرش به‌ارث‌رسیده از گذشتگان را با تجارب عینی زندگی خود درآمیخت (اشمیت ۱۳۹۲ الف: ۳۱). دغدغه اصلی این اندیشمندان، باوجود داشتن اختلافات ریز و درشت، به دلیل واقع‌شدن در زمانه و جامعه‌ای بی‌ثبات و ناآرام و بحرانی، دنبال‌کردن «سیاست قدرت‌مندان» و تأمین امکانات قدرت برای حکمران سیاسی به‌منظور رهایی از چنین وضعیتی بود؛ زیرا، همان‌طور که اسپریگنز می‌گوید، تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی کار خود را با مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند و بیش‌تر آن‌ها به‌طور جدی احساس می‌کنند جامعه آن‌ها دچار بحران شده است (اسپریگنز ۱۳۷۷: ۳۹-۵۱). اشمیت نیز از این امر مستثنا نیست. تأکید اشمیت بر سرشت بالذات خطرناک انسان و بروز جنگ به‌مثابه یک امکان از اصول بدیهی اثرپذیری او از چنین فضایی است که اسپریگنز ترسیم کرده است. تحت‌تأثیر چنین تفکری، اشمیت حتی به مفاهیم عامی مانند عدالت، نظم، صلح، انسانیت، یا بشریت مشکوک است و این انتزاعی‌ها را سلاخی سیاسی و وسیله‌ای ایدئولوژیک برای توسعه امپریالیسم می‌داند (نظری ۱۳۹۴: ۹۲-۹۳). قبلاً الهام‌بخش او، پاره‌تو، گفته بود که گرچه خصلت عمده بشری این است که انسان تحت‌تأثیر احساسات

خود رفتار می کند، ولی می کوشد برای حالات خویش توجیه‌های منطقی پیدا کند (آرون ۱۳۷۰: ۴۵۳، ۴۷۰).

تعلقات مذهبی اشمیت، که هستی‌شناسی و جهان‌بینی او را تغذیه می‌کند، بدان انجامید که سیاست و دولت را نیز از همین منظر بنگرد. از این روست که می‌گوید: همان‌گونه که خداوند به منزله معمار جهان این جهان را خلق کرده است، حاکم سیاسی نیز معمار اداره جامعه است و چونان خدا از این اقتدار برخوردار است که در جامعه شخصاً قانون‌گذاری کند و در وضعیت استثنایی تصمیم‌گیری کند (اشمیت ۱۳۹۲ الف: ۱۰). بدین ترتیب نگاه او به دولت مشابه نگاهش به عرصه کائنات است، یعنی در تلاش برای ایجاد نوعی این‌همانی میان خداوند و حاکم. جهان خالقی دارد که براساس اراده تام خداوند اداره می‌شود و دولت نیز براساس اراده حاکم مدیریت می‌شود و این حاکم است که می‌تواند وضعیت خاص و استثنایی را اعلام کند (Agamben 2003: 6-10). حاکم اشمیتی جریان تاریخی را هم‌چون خدای دکارتی در اختیار خود دارد و بر فراز نظم قانونی ایستاده است و تصمیم‌گیری برای تعلیق قانون اساسی به نظر او بستگی دارد (Luhman 2007: 4-5).

از سوی دیگر، نگرش بدبینانه به انسان اساس انسان‌شناسی اشمیت را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که او معتقد است: «در پیش فرض همه نظریه‌های سیاسی معتبر انسان موجودی شرور است» (Schmitt 1996b: 61). او متأثر از ماکیاولی و هابز از مبانی انسان‌شناختی همه فیلسوفانی که با سخاوت بر سرشت نیک انسان تأکید و آرمان شهر خود را بر پایه اخلاق بنا می‌کردند فاصله می‌گیرد و حدود قلمرویی را که فلسفه سیاسی واقع‌گرا روی آن بنیاد نهاده خواهد شد تحدید می‌کند. در این جا بار دیگر ارتباط انسان‌شناسی اشمیت با آموزه‌های دینی‌اش نمایان می‌شود. در واقع این نگرش در پیوند با آموزه گناه اولیه در آیین مسیحیت است. هاینریش مایر، که اشمیت را «هابز آلمانی قرن بیستم» می‌خواند، معتقد است که گناه اولیه نقطه ثقل در اندیشه اشمیت است (Meier 1998: 57).

این هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اشمیت در تقابل با مبانی لیبرالیسم است. لیبرال‌های کلاسیک و عده‌ای قابل توجه از لیبرال‌های نوین فرد را از نظر هستی‌شناختی اصیل واقعی و حقیقی و او را پیش از پیدایش هرگونه سازوکارهای جمعی و هویت اجتماعی صاحب وجود می‌دانند. فرد در باور آنها، قبل از آن‌که در درون مناسبات و روابط اجتماعی قرار بگیرد، دارای سلسله‌ای از حقوق و توان معرفتی و کنشی است که جامعه در آن نقش ندارد

و بدین دلیل جامعه به هیچ وجه حق سلب، نقص، و محدودسازی آن‌ها را ندارد و حتی دولت باید در خدمت او و حامی حقوق و آزادی‌های فردی‌اش باشد (همایون مصباح ۱۳۸۱: ۴؛ توحیدفام ۱۳۹۰: ۳-۴؛ گنون ۱۳۷۲: ۹؛ بویو ۱۳۷۶: ۵۵). در دولت لیبرال حکومت با رضایت حکومت‌شوندگان تأسیس می‌شود، از استبداد فردی و گروهی جلوگیری می‌کند، حمایت از آزادی مدنی یا حقوق بشر وجود دارد، و آزادی با آمریت سازگار است (پرچمی ۱۳۸۹: ۱۰؛ شیرودی ۱۳۸۳: ۸). این‌ها همگی نشانه تساهل و تسامح و رواداری است (پلامناتز ۱۳۸۲: ۱۴). آنچه لیبرالیسم پذیرفته است وجود مخالف است. برای لیبرال‌ها مخالف فقط یک رقیب محسوب می‌شود. میدان سیاست برای آن‌ها قلمرو خنثی است که در آن گروه‌های مختلف برای تصاحب مناصب قدرت رقابت می‌کنند؛ هدف آن‌ها صرفاً بیرون‌راندن دیگران به منظور تصاحب مقامشان است (موفه ۱۳۹۱: ۲۸).

به دلیل همین تقابل فکری و ایدئولوژیکی است که اشمیت لیبرالیسم را به طور جدی نقد کرده است. از نظر اشمیت لیبرالیسم حقیقت را به یک رقابت نفس‌گیر گفتاری تبدیل کرده است. از این رو یک دموکراسی بر این همانی کمی (اکثریت عددی) با کیفی دلالت دارد؛ حقیقت راستین پارلمانتاریسم را باید در فرایند تقابل آرا و گفتارها جست‌وجو کرد. حقیقت پارلمان بحث و مناظره و نطق و لایحه و رأی‌گیری و مذاکرات علنی است و نه چیز دیگری. برای اشمیت وجود نمایندگی خود سوبه غیردموکراتیک پارلمانی است که به واسطه آن عملاً این همانی میان حکومت و حکومت‌شوندگان ناممکن می‌شود... در دل شکل لیبرال حکومت تناقضی است، به این معنا که لیبرالیسم دموکراسی را نفی می‌کند و دموکراسی لیبرالیسم را (Mouffe 2006: 119-121). به نظر اشمیت در نظام‌های لیبرالیستی، نظیر نظام‌های دیگر، قدرت اصلی همیشه در یک کانون مرکزی است که متمرکز می‌شود و مدعاهایی چون تفکیک قوا و دیگر دعاوی‌ای که حقوق‌دانان و فیلسوفان سیاست و ایدئولوگ‌های لیبرالیست درباره کنترل قانونی قدرت در چهارچوب قانون اساسی لیبرال و صبغه به‌قول آن‌ها «آزاد و غیرتوتالیتر دموکراسی لیبرال» عنوان می‌کنند، همگی، سخنانی بی‌پایه و شعارهایی توخالی است که عمدتاً به منظور فریفتن شهروندان جوامع مدرن از سوی کانون‌های زرسالار قدرت طراحی و از سوی ایدئولوگ‌های لیبرالیست، صورت‌بندی و تبلیغ و ترویج می‌شود (هربارت ۱۳۹۱: ۶۳).

به علاوه، از نظر اشمیت، لیبرالیسم جدال و ستیزش و دوست و دشمن را نادیده می‌گیرد. هم‌چنین 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 یا به عبارت دیگر تلقی انتزاعی و غیرواقعی از انسان جایگاه انسان را تقلیل می‌دهد و نوعی دیدگاه فردگرایی را سیطره می‌بخشد و نیز سیاست‌زدا و انسان‌زداست، یعنی به دلیل تعلیق امر سیاسی سوژه بی‌هویت می‌شود و نوعی بی‌هویتی و بی‌معنایی بروز می‌یابد و مصرف‌گرایی بر انسان غلبه می‌کند و «رقابت» جای‌گزین «تعارض» وجودی می‌شود (نظری ۱۳۹۴: ۹۹۱-۹۹۴). از این منظر اندیشه لیبرالی به‌روش 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 الف: ۹۴).

اشمیت، با نقد رویکرد لیبرالی به دولت، جامعه را به مثابه یک کلیت می‌بیند و به قدرت گرفتن حوزه‌های اقتصاد و فرهنگ و مذهب در مقابل حوزه سیاست بدین است (نظری ۱۳۹۴: ۹۹۵). لیبرالیسم کلاسیک، با توسل به نوعی انتزاعی‌گرایی خوش‌بینانه به طبیعت 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. اگر یک دستگاه فکری در مورد جنگ چیزی برای گفتن نداشته باشد، در مورد سیاست هم چیزی برای گفتن نخواهد داشت. لیبرالیسم تنها می‌کوشد امر سیاسی را به اخلاق مرتبط و سیاست را به مسائل اقتصادی محدود کند. اما به‌باور اشمیت، از آن‌جاکه حوزه امر سیاسی در نهایت با امکان واقعی دشمن تعیین می‌شود، مفاهیم و تصورات سیاسی نمی‌توانند از نیک‌سرشت‌بودن بشر منتج شوند، زیرا این خوش‌بینی به ذات بشر امکان دشمنی و بنابراین هر پیامد سیاسی خاص را ناممکن می‌کند. تفکر لیبرال به‌شکلی حساب‌شده از بررسی سیاست و دولت طفره می‌رود و در عوض به دوگانگی اخلاق و اقتصاد می‌پردازد (کشاورز شاهباز ۱۳۸۰: ۲). اشمیت هم‌چنین با مقوله آزادی در اندیشه لیبرالیسم مخالفت می‌کند. به نظر او لیبرالیسم برای توجیه آزادی دولت و جامعه را دو هستی جداگانه می‌داند، درحالی‌که این دو کاملاً با یک‌دیگر در ارتباط‌اند (نویمان ۱۳۷۰: ۹۳).

۳. چهارچوب مفهومی اشمیت برای تئوریزه کردن خشونت

اصولاً اشمیت به منزله متفکری شناخته می‌شود که به‌دور از فلسفه‌بافی و مطول‌نویسی از یک سو می‌کوشد مقصود خود را به‌زبان موجز و کوتاه بیان کند و از سوی دیگر کاری کند

که خواننده درعین احساس هم‌دلی اولیه با او یک‌باره ضربه‌ای اساسی لمس کند و بهت‌زده و به‌اصطلاح غافل‌گیر شود. این سبک نوشتاری اشمیت درمورد تلاش او برای تئوریزه کردن خشونت نیز صدق می‌کند. او از یک سو به‌مدد چند مفهوم یا مقوله متداول در متون سیاسی از جمله مفاهیم یا مقوله‌های «حاکمیت»، «وضعیت استثنا»، «امر سیاسی» و «دوست/دشمن» به‌سادگی و روشنی چهارچوب مفهومی لازم برای بیان مقصود خود فراهم می‌کند و از سوی دیگر برخلاف انتظار برای مخاطب مکشوف می‌شود که این مقصود چیزی جز تئوریزه کردن خشونت نیست. در واقع اشمیت جهان سیاست را به پیروی از مرشد خود، هابز، جهانی واقعی و ملموس می‌داند و هر نوشته‌ای از نظرش تا آن حد جالب بود که بتواند تکلیف عمل سیاسی را روشن کند؛ باقی چیزها بی‌هوده بود (شهریوری ۱۳۸۵: ۱). او در آثار خود این تکلیف را در توجیه قدرت بی‌مثال شهریار و تئوریزه کردن خشونت دید. در ادامه مهم‌ترین ابعاد اندیشه اشمیت، که بیان‌گر تلاش او برای ارائه یک چهارچوب مفهومی به‌منظور تئوریزه کردن خشونت است، به‌اجمال بررسی می‌شود.

۱.۳ حاکمیت و وضعیت استثنا

به نظر اشمیت مهم‌ترین کار ویژه تجدید عرفی کردن مفاهیم الهیات مسیحی است؛ مفاهیم نوینی چون دولت، دستگاه اداری، و نهادهای نوین از مفاهیم و نهادهای مسیحی ناشی شده‌اند (Lowith 1942: 2-19). پس همه مفاهیم معنادار نظریه دولت جدید وجه عرفی شده مفاهیم الهیات است. برای مثال، خدای قادر متعال به قانون‌گذار مقتدر تبدیل شده است. استثنا در فلسفه حقوق مشابه معجزه (اعجاز) در الهیات است (Schmitt 1996b: 36). کتاب قانون به جای کتاب مقدس نشسته است؛ دولت و دستگاه قانون‌گذاری جای قادر متعال را گرفته است؛ استثنا و وضعیت اضطراری همان روز آخرت است (حمیدی ۱۳۹۴: ۳۰). به نظر او، همان‌طور که کلیسا مسلط و نافذ بر مذهب است یا جامعه بر اقتصاد تسلط دارد، دولت هم باید بر سیاست تسلط داشته باشد و در آن نفوذ کند. مباحث سیاسی یک دامنه مستقل برابر با سایر دامنه‌ها و حوزه‌ها نیستند، بلکه سیاست یک اصل است که جای معیارها و انگیزه‌های دیگر را نیز می‌گیرد. حاکمیت و وضعیت استثنا از جمله دو مفهوم عرفی شده مهم از این نوع محسوب می‌شوند. نزد اشمیت، مشخصه اصلی حاکمیت و حاکم «تصمیم» و آن چیزی که قوام‌بخش و برپادارنده حاکم است «امر استثنا» است. گرچه از نظر اشمیت امکان‌ناپذیری نابودی و منحل کردن امر سیاسی نشانه و دلیلی

منطقی در توجیه حاکمیتی مطلقه است، اما در عین حال حاکمیت امری دلخواهانه و بوالهوسانه نیست، بلکه ساحتی است فراز و یکه که تنها یک حاکم به حفظ یک پارچگی آن قادر است. به عبارت دیگر، یگانگی حاکمیت و حفظ آن همان دلیل منطقی و موجه پذیرش یک شهریار است (حیدری و کاوندی ۱۳۹۵: ۳۹).

توسل اشمیت به دو مفهوم حاکمیت و امر استثنا برای توجیه حاکم مقتدر به اندیشه‌های «ژان بدن» بازمی‌گردد. به زعم بدن، گرچه حکم‌ران در شرایط عادی برپایه حقوق طبیعی حکم‌رانی می‌کند، در وضعیت اضطرار وضعیت فرق می‌کند و پیوند تعهدات از قوانین طبیعی قطع می‌شود و در نهایت این حاکم است که برپایه الزامات موقعیتی، زمانی، و انسانی تصمیم می‌گیرد (نظری ۱۳۹۴: ۱۰۰۴). اشمیت، با اثرپذیری از بدن، حاکمیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «حاکمیت عبارت است از قدرت برتر، به لحاظ قانونی مستقل و یک‌دست» (Schmitt 1985: 16). بدین ترتیب باید گفت اشمیت معتقد است: «حاکم مطلق کسی است که درباره شرایط استثنا تصمیم می‌گیرد» (اشمیت ۱۳۹۳ الف: ۴۹). این تعریف بیان‌گر آن است که اشمیت هم مثل بدن بر این باور است که با وجود مسئولیت حاکم در برابر حفظ منافع عامه در شرایط عادی این مسئولیت در شرایط استثنایی فسخ و باطل می‌شود (حیدری و کاوندی ۱۳۹۵: ۴۱). بنابراین برای بازگرداندن نظم و صلح حاکم می‌تواند پس از تبیین شرایط استثنا از سیستم اساسی و متداول قانونی موجود عدول کند.

به نظر اشمیت محتوای ملموس قانون به‌خودی‌خود تعیین نمی‌کند که چه کسی تفسیرکننده یا مجری قانون است و بنابراین به اقتدار حاکم مقتدر مقدم بر قانون نیاز است تا تصمیم بگیرد چگونه هنجارهای عام قانونی را برای موارد مشخص به‌کار ببرد. این سبک استدلال اشمیت یادآور نظریه «شاه - فیلسوف» افلاطون است. افلاطون قرن‌ها قبل گفته بود که بهترین راه اداره یک کشور این نیست که قانون بر آن حکومت کند، بلکه این است که زمام امور کشور به دست مردی بیفتد که عقل و کیاست درخور شاهان را دارد؛ به بیان دیگر، حکومت پادشاه عاقل بر حکومت قانون برتری دارد. کسی باید اداره امور را به عهده بگیرد که بتواند تشخیص دهد قانونی که در جامعه اجرا می‌شود از نظر عقلانی موجه است یا نه، زیرا قانون از درک این که چه چیزی در جامعه به حد اعلی شریف و عادلانه است عاجز است (فاستر ۱۳۵۸: ۱۷۴-۱۷۸؛ عنایت ۱۳۷۷: ۶۲-۶۴). مطابق تعریفی که اشمیت از حاکمیت به دست می‌دهد، نیروی واجد حاکمیت یا حاکم کسی است که در شرایط استثنا تصمیم می‌گیرد، یا به بیان دیگر اختیار استفاده از هر وسیله‌ای در قبال جامعه حتی خشونت را دارد: «اگر شخصی یا نهادی در یک نظام حکومتی به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از

نیروی فراقانونی برای به‌حالت عادی درآوردن اوضاع قادر باشد، آن شخص یا نهاد حاکم یا فرمان‌فرما نام دارد» (اشمیت ۱۳۹۳ الف: ۸) و بدین ترتیب هر نظم قانونی بر تصمیم او مبتنی است و نه بر هنجار قانونی. اشمیت تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید لزومی ندارد قانون تعیین کند چه کسی درباب استثنا تصمیم می‌گیرد. حاکمیت ماهیتی صدف‌گونه به دولت اعطا می‌کند؛ در داخل آنانی را می‌یابیم که متعلق به این جایگاه‌اند و در خارج آن‌هایی‌اند که اجازه ورود ندارند (آندریاس ۱۳۸۱: ۱۲).

اشمیت مصمم شد که عنصر فردی را در حاکمیت احیا کند، به این دلیل که احیای عنصر فردی را برای حفظ دولت قانون‌مدار مدرن حیاتی می‌دید. از نظر اشمیت دولت وجودش را به میانجی دستگاه‌ها و نهادهای بیرون از خودش اثبات نمی‌کند، بلکه خود بانی نظمی قانونی است (Schmit 2007: 63). پس به‌طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که موضوع حاکمیت با وضعیت استثنا تعریف می‌شود. اشمیت به مفهوم استثنا حساس است و تأکید دارد که مبدا به هر بحران و شرایط اضطراری نام استثنا نهیم. می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که وضعیت استثنا قانونی است که حاکم در حالت استثنایی از آن برای ایجاد نظم و امنیت جامعه استفاده می‌کند. در طرح اشمیت استثنا مهم‌تر از قاعده و جالب‌تر از آن است. قاعده چیزی را ثابت نمی‌کند، اما استثنا ثابت‌کننده همه‌چیز است؛ نه فقط تأییدکننده قاعده است، بلکه مؤید هستی آن هم است که فقط از استثنا برمی‌آید (اشمیت ۱۳۹۳ الف: ۵۲). معنای دیگر این سخن می‌تواند آن باشد که قاعده فقط از استثنا تغذیه می‌کند. البته در این‌جا نباید فراموش کرد که اشمیت با دولت رایش نازی روبه‌رو بود که در آن وضعیت استثنایی در ۱۹۳۳ هیچ‌گاه لغو نشده بود (Agamben 2003).

این رویکرد اشمیت به حاکمیت، که مؤید نوعی دیکتاتوری یا قدرت آمرانه یا اعمال خشونت حکمران است، قبلاً توجه هابز را جلب کرده بود. وضع طبیعی هابز با وصف «جنگ همه با همه» و «انسان گرگ انسان است» شناخته می‌شود (هابز ۱۳۸۷: ۱۳۸). تنها حاکمی مقتدر است که می‌تواند امنیت را به‌ارمغان آورد؛ از این‌رو قدرت واگذارشده به حاکم قدرتی مطلق و نامحدود است و تجزیه و تقسیم قدرت به‌منزله انحلال آن دانسته می‌شود (شوالیه ۱۳۷۳: ۶۶). حاکم می‌تواند بیرون از قانون اساسی تصمیم بگیرد و قانون یا قاعده را به‌حالت تعلیق درآورد تا بتواند امر استثنا یا آشوب را آرام کند. در جایی هم که قانون سکوت کرده است، حاکم براساس قدرت مطلق تنها تصمیم‌گیرنده است و هیچ فرد انسانی نمی‌تواند حاکم را بازخواست کند (Hobbes 1968). بدین ترتیب آشکار می‌شود که هم هابز و هم اشمیت، به‌دلیل بدبینی به انسان، فکر دولت قدرت‌مند را برگرفتند که نظم،

صلح، و ثبات را تضمین می‌کند. در واقع اشمیت نیز مثل هابز، با تأکید بر مفهوم حاکمیت مطلق و دولت اقتدارگرا و آمرانه، بر این باور است که دیکتاتوری زمانی مصداق می‌یابد که اجرای سریع امور سیاسی قدرت حاکم، خارج از روند کند سیاست‌های پارلمانی، ضرورت پیدا کند. یک دیکتاتور نیرومند می‌تواند اراده مردم را بسیار بهتر و مؤثرتر از قوه مقننه به صورت قاطع و درست نشان دهد (هربارت ۱۳۹۱: ۶۴). دولت به مثابه قدرتی است که ماهیتی خودفرمان دارد و تمام تصمیمات سیاسی را می‌گیرد (نظری ۱۳۹۴: ۹۹۱). با وجود این، اشمیت یادآوری می‌کند که تا وقتی هر نوع نظم قانونی فقط به منزله یک دیکتاتوری پنهان و ادواری تصور شود، رسیدن به یک مفهوم درست از دیکتاتوری نیز غیرممکن است (آگامبن ۱۳۹۲: ۱۶۲).

در این طرز تفکر اشمیت تحت تأثیر ماکیاوولی نیز بوده است. ماکیاوولی معتقد است خود ایده سیاست فی‌نفسه در شرارت انسان ریشه دارد. آموزه خوب‌بودن ذاتی انسان اساساً غیرسیاسی است و از همین رو با توجیه دولت در تضاد است. او انسان را موجودی خبیث، فزون‌طلب، و شریر معرفی کرد که فقط دولت قدرت‌مندان با حربه زور و مکر می‌تواند شرارت و توسعه‌طلبی او را کنترل کند (عالم ۱۳۸۲: ج ۲، ۴۳). اشمیت هم‌چنین متأثر از هگل است. هگل تنها از قدرت دولت سخن نمی‌گفت، بلکه از حقیقت آن هم نام می‌برد و ستایش‌گر «حقیقت نهفته در قدرت» بود، گرچه او این قدرت را با زور محض یکی نمی‌دانست (کاسیرر ۱۳۶۲: ۳۴۷). هگل تصریح کرده است که وقتی بحران‌های سخت دولت را تهدید می‌کند، در این موقع یک «ابرمرد» پیدا می‌شود و بحران را برطرف می‌کند. از این روست که او قهرمان‌های تاریخ را از داوری‌های اخلاقی متداول درباره افراد عادی معاف می‌دارد و می‌گوید نامربوط و نامناسب است درباره انسان‌های بزرگ تاریخ جهان برپایه معیارهای اخلاق داوری کرد. آن‌ها فراتر از این‌گونه معیارها هستند (عالم ۱۳۸۲: ج ۲، ۴۸۰). بار دیگر رویکرد اشمیت به حاکمیت در اندیشه‌ی نیچه دیده می‌شود. از نظر نیچه تنها حقیقتی که می‌تواند وجود داشته باشد «اراده معطوف به قدرت» است. اراده‌ای که او در آن همان نقطه اتکای هستی انسان در جهان را می‌بیند. نیچه با اثرپذیری از شوپنهاور در صدد اثبات «جهان به مثابه اراده» بود. از نظر او هر عملی که از انسان سرزند براساس اراده معطوف به قدرت خود او صورت می‌گیرد (نیچه ۱۳۷۴: ۴۸-۴۹؛ نیچه ۱۳۵۲: ۷۸، ۲۷۹). این فراز سخنان نیچه نشان می‌دهد که او و اشمیت، هر دو، به «مرد قدرت‌مند» معتقدند. توجه به خشونت، جنگ، و قهرمان و ستایش آن‌ها باز هم بیان‌گر نگاه مشترک اشمیت و نیچه به مقوله حاکمیت و دولت است (توماس ۱۳۹۰: ۴۱۱؛ رینولدز ۱۳۷۱: ۱۶۹).

سابقه وضعیت استثنایی به روم باستان بازمی‌گردد. این وضعیت در حقوق رومی به وضعیتی اطلاق می‌شد که متعاقب مرگ پادشاه اعلام می‌شد؛ یعنی در فاصله زمانی میان مرگ پادشاه قدیم و تاج‌گذاری شاه جدید که احتمال نابه‌سامانی و خطر آشوب و آشفتگی وجود داشت؛ هم‌چنین در دوره‌ای که قلمرو حاکمیت موردتاخت و تاز قرار می‌گرفت یا احتمال تجاوز و تهاجم وجود داشت. وضعیت استثنایی کم‌کم در اواخر امپراتوری در برابر خطرهای احتمالی به‌کار گرفته شد (کیانپور ۱۳۸۸). براساس قوانین روم قدیم این وضعیت به انسانی اشاره دارد که به «هومو ساکر» (homo sacer) معروف شده است و از او به‌منزله انسان قدسی یاد می‌شود که دارای حیات «محض» یا «برهنه» است. مطابق این قوانین، نمی‌توان این انسان «استثنایی» را به‌شکلی آیینی قربانی کرد، اما می‌توان، بی‌آن‌که جرمی مرتکب شده باشد یا مجرم شناخته شده باشد، او را به‌قتل رساند (Agamben 1998: 63-67). بعداً این واژه برای اشاره به کسانی به‌کار رفته است که در سال‌های اولیه امپراتوری روم به مرگ محکوم شده بودند، اما کشتن آن‌ها نه قربانی تلقی می‌شد و نه ارتکاب به قتل. کسی که هومو ساکر را می‌کشد گرفتار مجازات حقوقی نمی‌شود و بدین لحاظ زندگی هومو ساکر به‌شکلی نامحدود در معرض «قدرت نامشروط مرگ» قرار دارد. بدین ترتیب بنابر منطق وضعیت استثنایی، زندگی به میدان تصمیم حاکمیت تبدیل می‌شود و نه تنها حاکم و جرم ماهیتی استثنایی پیدا می‌کنند، بلکه خود شهروندان نیز در موقعیت استثنایی گرفتار می‌آیند. در این موقعیت استثنایی «حاکم کسی است که در نسبت با او تمام انسان‌ها به‌صورت بالقوه هومو ساکرند و هومو ساکر کسی است که در نسبت با او همه افراد هم‌چون حاکم عمل می‌کنند» (کیانپور ۱۳۸۸: ۱۵-۱۶). بدین ترتیب این چهره غامض متعلق به قانون رومی کهن، یعنی قانونی که در آن حیات انسانی صرفاً در هیئت حذفش (به‌دلیل قابلیتش برای کشته‌شدن) در نظام حقوقی ادغام می‌شود، کلیدی به دست ما می‌دهد که به‌کمک آن نه‌فقط متون مقدس حاکمیت، بلکه هم‌چنین خود رمزهای قدرت سیاسی در غرب را برملا می‌کند.

تأمل در رویکرد اشمیت به حاکمیت و امر استثنا بیان‌گر این حقیقت است که چگونه این وضعیت متناقض‌نمای توصیف‌شده به‌نوعی در رویکرد مذکور تجلی یافته است. تناقض حاکمیت اشمیتی عبارت است از این واقعیت که حاکم در آن واحد درون و بیرون نظام قانونی است. اگر حاکم حقیقتاً همان کسی است که نظام قانونی قدرت اعلام وضعیت استثنایی و در نتیجه قدرت تعلیق اعتبار خود نظام را بدو اعطا می‌کند، پس حاکم بیرون از نظام قانونی معتبر است و با این حال بدان تعلق دارد، زیرا تصمیم‌گیری در این مورد که آیا

قانون اساسی باید در کل تعلیق شود برعهده اوست (Agamben 1998: 15-17) آگامبن، از زبان اشمیت، این ساختار متناقض‌نما را چنین بیان می‌کند: «استثنا آن چیزی است که نمی‌تواند ذیل قاعده و قانون قرار داده شود. استثنا دربرابر رمزگذاری و تدوین عام می‌ایستد، اما هم‌زمان یک عنصر صوری مشخصاً حقوقی را عیان می‌کند: تصمیم در هیئت مطلقاً ناب و برهنه‌اش. تصمیم در هیئت مطلقاً ناب‌اش زمانی ظهور می‌کند که مسئله برسر خلق وضعیتی است که در آن قواعد قانونی می‌توانند معتبر باشند» (آگامبن ۱۳۹۲: ۴۵-۴۶). حاکم می‌تواند با سنجش زمان وضعیت استثنایی قانون و نظم عمومی را ملغی و نظم و قوانین جدیدی را وضع کند. درواقع اشمیت در این جا تمایز میان قدرت برسازنده (یا خشونت واضح قانون) و قدرت برساخته (یا خشونت حافظ قانون) را وامی‌نهد و مفهوم تصمیم را جای‌گزین آن می‌کند (Agamben 2003: 4). آنچه یک استثنا را اساساً تبدیل به قدرتی نامحدود می‌کند، توانایی آن در تعلیق نظم موجود کلی است. در یک چنین وضعیتی روشن است که دولت باقی می‌ماند، درحالی‌که قانون تعلیق می‌یابد. ازسوی دیگر، از نظر اشمیت، مفهوم استثنا در حقوق مشابه معجزه در الهیات است. به عبارتی روایت اشمیتی از حاکم منطبق با خداوند هدایت‌گر است. بنابراین اشمیت درصدد است تا میان معجزه خدا و تصمیم حاکم (استثنا) نوعی این‌همانی برقرار کند. در این جا الهیات سیاسی اشمیت، که دفاعیه‌ای است از اصل دولت مطلقه و ردیه‌ای است بر نظریه دولت لیبرال دموکراسی (موسوی ۱۳۹۰: ۲۸) به این صورت نمایان می‌شود که از نظر او حاکم با خدا یکی گرفته می‌شود و همان موضعی را در دولت اشغال می‌کند که دقیقاً قابل قیاس با موضعی است که نظام دکارتی آن را در جهان به خدا نسبت می‌دهد. بدین ترتیب این رویکرد اشمیت نشان می‌دهد که نزد او الهیات در تاروپود سیاست و نظریه دولت قرار دارد (Schmitt 1922: 43-44). به عبارت دیگر وضعیت استثنا، به منزله وضعیتی که دولت به دلیل شرایط اضطراری قانون اساسی را تعلیق می‌کند، برآمده از تباری الهیاتی است که آن را در مفهوم «معجزه» می‌توان شناخت. درواقع عصر جدید با جهتی سکولار مفاهیم پرمغز الهیاتی را صرفاً بدعت‌وار این‌جهانی کرده است. از نظر اشمیت مفاهیم سیاسی صورت‌عرفی‌شده مفاهیم الهیاتی‌اند. دراندیشه او اصطلاح عرفی‌شدن معیاری است که الهیات سیاسی و تصمیم فرمان‌روا را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد. مقوله عرفی‌شدن نزد اشمیت نه تنها کلید دگرگونی تاریخی است، بلکه حتی ساختار منظم مفاهیم دانش حقوق است که به نظر او دولت به‌طور بی‌واسطه از حوزه الهیات می‌گیرد (Blumenberg 1989: 30-32).

۲.۳ امر سیاسی

دیگر مبحث ویژه در اندیشه اشمیت، که آن را در تئوریزه کردن خشونت سیاسی به خدمت گرفته است، درک او از امر سیاسی است. البته درباره عمل یا امر سیاسی اندیشمندان دیگری نیز اظهار نظر کرده‌اند، ولی برداشت آن‌ها با درک اشمیت از این موضوع کاملاً متفاوت است. برای مثال می‌توان از هانا آرنت و هربرت مارکوزه نام برد که درک آن‌ها از امر سیاسی، درست برخلاف اشمیت، رهایی از سلطه و خشونت نظام سیاسی و اقتصادی حاکم و خودشکوفایی فرد و اتکای به «بازاندیشی» درباره خود باتوجه به خود «بیان‌گر باور بودن» یا «خودبازیابی» است. آرنت، با سخن گفتن از انسان فاعل و کارگزار عمل آزاد، امکان برقراری رابطه خود، سوژه، و ارتباطش با عمل سیاسی را آشکار می‌کند. به‌باور او، اگر انسان‌ها به‌منزله سوژه‌های خودبنیاد و فاعل وارد عرصه عمومی شوند، سیاست می‌تواند تحقق عمل و آزادی باشد (آرنت ۱۳۹۰: ۴۲). در واقع آرنت با مطرح کردن عمل اصیل سیاسی می‌کوشد عرصه‌ای از حیات انسان‌های آزاد و خودکنش‌گری را ترسیم کند که از طریق به‌هستی‌کشاندن خود آزاد از سلطه، در برابر دیگری رها، سطحی از مشارکت سیاسی و عمل را نمایان کند. این اهتمام بیان‌گر گذار از تمام خشونت‌ها، تمامیت‌خواهی‌ها، نژادپرستی‌ها و اقتدارگرایی زندگی مادی است که در وضعیت کار و تقلا اهمیت بیش‌تری می‌یابد (عابدی اردکانی و علی‌پور ۱۳۹۲: ۲۰۳). بنابراین نگاه آرنت به سیاست هم‌چون تجسم برین عمل انسانی و تکثر انسانی است. او از عمل سیاسی انسان‌های متکثر، به‌منظور مبارزه با شماری از مفاهیم سیاسی، از جمله ناسیونالیسم، توتالیتاریسم، و غیره، بهره می‌گیرد. مارکوزه نیز در بحث از امر سیاسی اساساً وضع موجود را به‌چالش می‌کشد و به شدیدترین شکل از آن انتقاد می‌کند، زیرا به‌باور او نظام موجود فعالیت و عمل سیاسی افراد را نابود کرده است (مارکوزه ۱۳۶۲: ۲۵۶-۲۵۷). بدین ترتیب، مارکوزه معتقد است که انسان امروز در نظام تولید جامعه صنعتی، مثل هر شیء دیگری، مورد استفاده خاص قرار می‌گیرد و هر روز که می‌گذرد بیش‌تر در دام آن نظام فرومی‌رود، تا آن‌جاکه نیروهای بشری و انسانی به کار ماشینی تبدیل می‌شوند (عابدی اردکانی و علی‌پور ۱۳۹۲: ۲۰۳).

اما اشمیت، بر مبنای گزاره‌های الهیاتی، خوانش جدیدی از امر سیاسی ارائه می‌دهد و فهم تازه‌ای از دین و نسبت آن با امر سیاسی مطرح می‌کند. او تلاش دارد تا با خوانش جدید از الهیات کاتولیکی دین را در مرکز امر سیاسی قرار دهد. اشمیت با طرح این سؤال

امر سیاسی را بررسی می‌کند: «آیا تمایز ویژه‌ای وجود دارد که بتوان به‌مثابه معیاری ساده برای تعیین امر سیاسی و آنچه شامل آن می‌شود مورد استفاده قرار گیرد؟». این تمایز ویژه سیاسی، که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن احاله کرد، تمایز میان دوست و دشمن است. این تمایز را باید به‌معنای معیار ارائه کرد و نه به‌معنای تعریف جامع (اشمیت ۱۳۹۳ ب: ۲۲-۲۳). امر سیاسی شدیدترین و نهایی‌ترین دشمنی‌هاست و هر دشمنی انضمامی، هرچه بیش‌تر به نقطه‌ی نهایی یعنی گروه‌بندی دوست و دشمن نزدیک شود، سیاسی‌تر می‌شود. دولت در تمامیت آن، به‌مثابه واحد سیاسی سازمان‌یافته، خود درباب دوست/دشمن تصمیم می‌گیرد (همان: ۲۸). گروه‌بندی دوست/دشمن به‌لحاظ وجودی آن قدر قدرت‌مند و تعیین‌کننده است که آنتی‌تزی غیرسیاسی، دقیقاً در لحظه‌ای که به آنتی‌تزی سیاسی تبدیل می‌شود، معیارها و انگیزه‌های پیشین خالصاً دینی، خالصاً اقتصادی، و خالصاً فرهنگی خود را کنار می‌گذارد و آن‌ها را تابع اوضاع و نتیجه‌گیری‌های سیاسی پیش‌رو می‌کند. در هر موقعیتی گروه‌بندی‌ای که به این نهایی‌ترین امکان‌ها تمایل دارد همیشه نوعی گروه‌بندی سیاسی است (همان: ۴۰).

از نظر اشمیت امر سیاسی به‌معنای عملکرد دولت‌ها در برخورد با دشمنان است. سیاست به‌ناچار دوست و دشمن را پدید می‌آورد و اصطلاحاتی که لیبرال‌ها به‌نام رقیب و هم‌فکر مطرح می‌کنند در سیاست معنا ندارد در سیاست یا دوست وجود دارد یا دشمن و غیر از این هم معنی‌دار نیست و امر سیاسی به‌معنای برخورد با این دشمن است و برخورد به‌معنای جنگ است. درحقیقت سیاست یک امر دارد و امر سیاسی به‌معنای جنگ است. سیاست شامل شناسایی دشمن، مسلح‌شدن، برخورداری از نیروی نظامی و سرکوب فیزیکی دشمن است. اشمیت مدارا با دشمن را در عرصه بین‌الملل غیرقابل قبول می‌داند. درواقع اشمیت، با استفاده از رابطه عام «تمایز دوست و دشمن»، آن را به‌مثابه «تمایز خصوصاً سیاسی» تعریف می‌کند. نگرش به امور براساس تمایز دوست/دشمن دارای دو عنصر است که درمیان آن‌ها عنصر «دشمن» آشکارا تقدم دارد (اشتراوس ۱۳۹۳: ۱۲۵). نظریه خطرناک بودن انسان پیش‌فرض نهایی ایجاب امر سیاسی است. اشمیت معتقد است دنیایی که امکان جنگ به‌کلی در آن از میان رفته باشد، یعنی جهانی کاملاً صلح‌آمیز، دنیایی بدون تمایز دوست و دشمن و ازهمین‌رو دنیایی بدون سیاست خواهد بود (اشمیت ۱۳۹۳ ب: ۳۵). در چنین دنیایی تقابل معناداری وجود نخواهد داشت که انسان‌ها با توجه به آن ملزم به قربانی کردن زندگی و مجاز به ریختن خون و کشتن سایر انسان‌ها باشند (همان: ۳۶).

۳.۳ دوست و دشمن

اشمیت معتقد است: چنان‌که دین با تکیه بر علوم الهی فرق میان «دوست» و «دشمن» را مشخص می‌کند و همان‌طور که اخلاق به «خیر» و «شر»، زیبایی‌شناسی و هنر به «زیبا» و «زشت»، اقتصاد به «سود» و «زیان» می‌پردازند، سیاست نیز باید به مفهوم «دوست» و «دشمن» بپردازد. سیاست به حوزه خاصی از فعالیت انسان مربوط نیست و گروه‌بندی واقعی «دوست» و «دشمن» بنابر ماهیت خود چنان قوی و قاطع است که جای معیارها و انگیزه‌های دیگر را نیز می‌گیرد (هربارت ۱۳۹۱: ۶۳-۶۴). اگر هر تقابل دینی، معنوی، اقتصادی، اخلاقی، و هر تقابل دیگری، چندان قوی باشد که ابنا‌ی بشر را در عمل بر مبنای تمایز دوست و دشمن گروه‌بندی کند، به صورت تقابل سیاسی درمی‌آید. از نظر اشمیت، این گروه‌بندی می‌تواند هم میان دولت‌ها شکل بگیرد و هم میان احزاب سیاسی داخلی. اگر ستیزهای داخلی در میان احزاب سیاسی به یگانه اختلاف سیاسی بدل شوند، تنش سیاسی داخلی به بالاترین حد می‌رسد؛ یعنی گروه‌بندی دوست و دشمن داخلی و نه خارجی برای ستیز مسلحانه ضرورت دارد. اگر کسی بخواهد از سیاست برسایق تقدم سیاست داخلی سخن بگوید، آن‌گاه این ستیز دیگر نه به جنگ میان ملت‌های سازمان‌یافته، بلکه به جنگ داخلی مربوط می‌شود (اشمیت ۱۳۹۲ الف: ۱۰۱، ۱۰۵). بدین ترتیب، یکی از بینش‌های اصلی اشمیت این نظریه اوست که هویت‌های سیاسی عبارت‌اند از نوع خاصی از رابطه «ما/ آن‌ها»؛ رابطه «دوستی/ دشمنی» که می‌تواند از دل اشکال متنوعی از روابط اجتماعی سر برآورد (موفه ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳). باتوجه به استنباط اشمیت از امر سیاسی، سؤالی که مطرح می‌شود این است: «دشمن کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟». این دشمن یک «دیگری» است، یک غریبه است، و برای تعریف طبیعت این دشمن کافی است که به لحاظ وجودی و به گونه‌ای شدید چیزی متفاوت و بیگانه باشد، به گونه‌ای که در وضع نهایی تعارض با او ممکن شود. دشمن هم‌اوردی خصوصی هم نیست که فرد از او نفرت داشته باشد. دشمن، دست‌کم به صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آماده مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند. دشمن فقط دشمن عمومی است (اشمیت ۱۳۹۳ ب: ۲۴-۲۶). وقتی دولتی با دشمن سیاسی خود به نام بشریت می‌جنگد این جنگ برای بشریت نیست، بلکه به ضرر رقیب خود تلاش می‌کند خود را به جای بشریت جا بزند (همان: ۶۱). ژیتزک معتقد است اشمیت در مقوله کانتی قدرت استعلایی تخیل را مطرح می‌کند:

وجه تمایز دوست و دشمن هرگز فقط بازنمایی یک تفاوت واقعی نیست. دشمن قاعداً همیشه نامرئی است. او شبیه یکی از ماست. مستقیماً قابل بازشناسی نیست. به همین دلیل است که مسئله و کارزار بزرگ مبارزه سیاسی عبارت است از برساختن تصویری قابل بازشناسی از دشمن (ژیژک ۱۳۸۵: ۱۲۸-۱۲۹).

وجود دشمن از نظر اشمیت لازمه سیاست است. آن‌گاه که بر فرض محال دشمنی وجود نداشته باشد، سیاست پایان می‌پذیرد و دیگر مفهومی ندارد. او، به تبعیت از هابز، اعتقاد دارد که روابط بین آدمیان به‌طور واقعی در تضاد منافع و دشمنی با یکدیگر به‌صورت عینی و ملموس وجود دارد. دولت، به‌منزله موجودیت سیاسی و تعیین‌کننده، قدرتی عظیم در اختیار دارد، یعنی امکان آغاز جنگ و بنابراین حق تصرف آشکار بر زندگی انسان‌ها برایش وجود دارد. حق اعلان جنگ دربردارنده چنین حق تصرفی است. این حق تصرف متضمن امکانی دوگانه است: از یک سو این حق که از اعضایش بخواهد برای مردن آماده باشند؛ و از سوی دیگر این حق که از آن‌ها بخواهد بی‌درنگ دشمنان را بکشند. دولت، به‌مثابه موجودیتی ذاتاً سیاسی، حق اعلان جنگ، یعنی امکان واقعی تصمیم‌گیری در وضعیتی انضمامی درباب دشمن، را دارد و از توانایی جنگ با دشمن به‌کمک قدرتی که از آن موجودیت نشئت می‌گیرد برخوردار است (اشمیت ۱۳۹۳: ب: ۵۰). بدین ترتیب، همان‌گونه که از نظریه خشونت سیاسی کارل اشمیت مشخص است، تمام تلاش او مشخص کردن مرز دوست/دشمن است و مرجع ذی‌صلاح و تعیین‌کننده نهایی مصداق دشمن را «حاکم» می‌داند. درواقع بحث تمایز دوست/دشمن را باید به‌مثابه دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست. درنهایت به‌نظر می‌رسد که «خشونت حاکمانه» نامی مناسب برای خشونتی است که کارل اشمیت مطرح می‌کند؛ چون اشمیت بر قانونی بودن هرآن‌چه حاکم انجام می‌دهد و تصمیم می‌گیرد تأکید دارد. درواقع خشونت سیاسی موردنظر او در خشونت حاکمانه متبلور می‌شود. حتی اگر تفسیر تریسی بی. استرانگ را نیز بپذیریم که هدف اشمیت از هم‌کاری با رژیم نازی در آلمان مواجهه با تهدیداتی بود که هویت آلمانی را به‌خطر می‌انداخت (همان: ۱۷)، باز هم نمی‌توان منکر دفاع اشمیت از خشونت شد.

۴. نقد نظریه اشمیت

اندیشمندان متعدد به‌طور جدی چهارچوب نظری پیش‌گفته را، که اشمیت به‌کمک آن کوشیده است تا مقوله خشونت سیاسی را تئوریزه کند، نقد کرده‌اند که در این نوشتار مجال پرداختن به همه آن‌ها نیست. تنها به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

نظریه اشمیت درباب سیاست محصول انتزاعی نابه‌جاست. اشمیت به‌وضوح دشمن سیاسی را از هر نوع دیگری از هم‌اورد، مثلاً هم‌اورد دینی یا اقتصادی، تفکیک می‌کند و متذکر می‌شود که «دشمن»، دست‌کم به‌صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آماده مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند که معمولاً جمع‌های آماده مبارزه دولت‌های حاکم‌اند (اوربک ۱۳۹۳: ۱۵۹-۱۶۰). گرچه تنش میان رقیبان برای سیاست می‌تواند امری ذاتی و اجتناب‌ناپذیر باشد و به جنگی نابودگرانه، به‌منزله نشانه اراده محکم، بینجامد، ولی درطول جنگ نابودگر چشم‌اندازهای چندگانه به چگونگی گشایش جهان به‌روی ما منهدم یا به‌شدت مختل می‌شود. بدین ترتیب، برخلاف نظر اشمیت، جنگ هرگز با سیاست سازگار نیست (نظری ۱۳۹۴: ۱۰۱۲).

هم‌چنین نظر اشمیت مبنی‌براین که «جنگ همیشه عمومی است» درست نیست؛ چون این افرادند که آغازکننده جریان‌ات خصومت‌آمیزاند. وانگهی، اشمیت آشکارا از ارائه «تعریفی جامع» از امر سیاسی چشم‌پوشی می‌کند (اشتراوس ۱۳۹۳: ۱۲۴). تمایز دوست/دشمن را می‌توان صرفاً یکی از اشکال ممکن تجلی بعد آنتاگونیسمی، که به امر سیاسی شکل می‌دهد، تلقی کرد. نظریه کوتاه اشمیت مملو از پراکندگی و بی‌نظمی نوشتاری است و مسلماً پاسخ‌گوی تمام ابهامات و سؤالات نیست و به‌قول ارنست یونگر «معدنی است که به‌آرامی منفجر می‌شود». تعبیری که اشمیت از دوست و دشمن ارائه می‌کند صرفاً سیاسی است که در منازعات خشونت‌بار نمایان می‌شود. به‌علاوه، شیوه به‌چالش کشیدن دشمن فقط رویارویی نظامی نیست، کمالین که لیبرالیسم با فهم پیچیدگی مفهوم دشمن توانسته است رقبای خود را اغلب نه از راه نظامی، بلکه از طریق راه‌برهای اقتصادی به‌چالش بکشد (نظری ۱۳۹۴: ۱۰۰۸).

به‌علاوه، اشمیت به‌طور واضح بیان نکرده است که وضعیت استثنا در چه شرایطی به‌وجود می‌آید و چه کسی (یا چون جنگ عمومی است، چه دولتی) با چه انگیزه‌ای آغازگر جنگ است. او سیاست را به نقش حاکم تقلیل داده است و سایر امور را نادیده انگاشته است (آگامبن ۱۳۸۷ ب: ۱۲۰-۱۲۱). بنیامین، به‌نقل از آگامبن، دراین‌باره می‌گوید: باوجوداین که اشمیت کوشیده است نشان دهد که بین خشونت برسازنده یا واضع قانون و خشونت برساخته یا حافظ قانون نوعی رابطه دیالکتیکی برقرار است، به این کار موفق نشده است و درحقیقت کار او به تأیید خشونت «ناب»، که گاهی از آن به خشونت الهی یا انقلابی نیز یاد شده است، انجامیده است. خشونت ناب نه واضع قانون است و نه حافظ آن، بلکه قانون را خلع می‌کند یا به‌زیر می‌کشد. با این چرخش مذکور پارادایم

وضعیت استثنایی دیگر نه یک معجزه در الهیات سیاسی، بلکه یک فاجعه است (آگامبن ۱۳۸۷ الف: ۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۱). با آن که اشمیت حقوق دان 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).

این نمونه انتقادات وارد شده بر اشمیت نشان می‌دهند که مهم‌ترین دل‌مشغولی او یافتن راهی برای توجیه «خشونت سیاسی» است. او برای رسیدن به این مقصود به گذشته بازمی‌گردد و از بدن مفهوم «حاکمیت مطلق و دائمه»، از ماکیاولی مقوله «بدطیتی انسان و جنگ و سیاست قدرت‌مندانه»، از هابز نیز همان مفهوم بدطیتی ماکیاولی و نیز دولت آمرانه و مقتدر، از هگل مفاهیم «جنگ» و «ناسیونالیسم» و «دولت قوی و برتر»، از کارلایل واژه «قهرمان‌گرایی»، و از نیچه مؤلفه‌های «اراده معطوف به قدرت» و «داروینیسیم اجتماعی» و «جنگ و اخلاق مهتران» را به‌عاریه می‌گیرد. بنابراین، چنان‌چه پشت پرده این ملغمه و کلاف پیچیده و سرگردان را کنار زنیم، این حقیقت ساده برملا می‌شود که قصد اصلی او تئوریزه کردن خشونت است تا استفاده‌ای که رژیم نازی از آن می‌کند ظاهر علمی و اقناع‌کننده داشته باشد، هرچند او، بنابر نظر بعضی چون استرانگ، به نیت حفظ هویت آلمان از تهدید این کار را کرده باشد.

۵. نتیجه‌گیری

کارل اشمیت یکی از بحث‌برانگیزترین متفکران سیاسی و حقوقی قرن بیستم است. او از اندیشمندانی است که برای تئوریزه کردن خشونت می‌کوشد یک چهارچوب مفهومی عرضه کند که در آن مفاهیمی چون «حاکمیت»، «امر استثنا»، «امر سیاسی»، و «دوست/دشمن» به کار گرفته شده‌اند. در واقع اشمیت همانند هابز و ماکیاولی به این می‌اندیشد که چون انسان ذاتاً شرور است، پس باید حاکمی باشد که تصمیم بگیرد. به‌باور اشمیت آنچه انسان را جانوری سیاسی می‌کند همانا کنش جنگیدن است. در واقع آدمی، به‌منزله جانور سیاسی، به دنبال بقای خود و هستی جامعه است و تنها همین انگیزه هم است که منشأ کنش سیاسی‌اش می‌شود. بقای هستی ملت یا همان حفظ حاکمیت، در نظر اشمیت، یگانه انگیزه‌ای است که باعث می‌شود آدمیان به میل خویش به کشتن و کشته‌شدن تن سپارند و البته همین انگیزه است که در مقام محتوای وجودی کنش جنگیدن آدمی را به جانور سیاسی بدل می‌کند. بدین ترتیب، ستیز، در دیدگاه اشمیت،

درست مثل تمام متفکران واقع‌گرا و بدبین تاریخ (ماکیاولی، هابز، هگل، نیچه، و ...) نقش اساسی دارد، به طوری که جهان بدون ستیز و جنگ جهانی است عاری از سیاست. از این رو، به باور او، جهانی که در آن امکان جنگ به کلی حذف شده باشد، یعنی جهانی سراسر در سایه صلح و جهانی بدون تمایزگذاری میان دوست و دشمن، جهانی عاری از سیاست خواهد بود.

از سوی دیگر، حاکم اشمیت، درست مثل حاکم بدن و هابز، حتی از قانون نیز فراتر است و در شرایط استثنا تصمیم می‌گیرد. با این شرایط این حاکم است که دوست و دشمن را بازشناسی می‌کند. این دشمن یک «دیگری» است؛ یک غریبه است. هر رقیبی دشمن نیست، یا به طور کلی طرف هر منازعه‌ای را نمی‌توان دشمن محسوب کرد. دشمن هم‌وردی خصوصی هم نیست که فرد از او نفرت داشته باشند. دشمن، دست‌کم به صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آماده مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند. دشمن فقط دشمن عمومی است، زیرا در دشمنی عمومی است که نقش حاکم و انحصار او بر تصمیم‌گیری نمود می‌یابد. دشمن، از نظر اشمیت، خصوصیت فردی ندارد؛ او نمی‌پذیرد که فردی از شخصی نفرت داشته باشد و با او دشمنی کند. بدین ترتیب، شکل و قالب دقیق‌تر خشونت سیاسی‌ای که اشمیت، تحت تأثیر بدن، مطرح می‌کند همان «خشونت حاکمانه» است. خشونت حاکم ناحیه‌ای را می‌گشاید که در آن نمی‌توان بین قانون و طبیعت، برون و درون، و خشونت و قانون تمایز گذاشت؛ با این همه، حاکم دقیقاً همان کسی است که امکان تصمیم‌گرفتن درباره این دو را نگاه می‌دارد، درست به همان میزان که آن‌ها را تمیزناپذیر و تشخیص‌ندادنی از هم جلوه می‌دهد. بدین لحاظ می‌توان گفت خشونت حاکم هم قانون وضع می‌کند (چون عملی را مجاز اعلام می‌کند که در غیر این صورت قدغن بود) و هم حافظ قانون است، زیرا محتوای قانون جدید چیزی جز حفظ قانون قدیم نیست.

همه این ملاحظات ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که اشمیت نه تنها یک محافظه‌کار دست‌راستی طرف‌دار یک دولت برخوردار از حاکمیت مطلق و اقتدارگرا و حاکم مقتدر است، بلکه افکار او متأثر از اندیشمندان گذشته‌ای است که در آن‌ها گرایش محافظه‌کاری و دولت‌محوری وجود داشته است و به طبیعت انسان بدبین بودند. بدین ترتیب، آرای او درباره حاکمیت مطلق و دولت مقتدر متأثر از بدن و هابز، درباره بدطیعتی انسان متأثر از ماکیاولی و هابز، و درباره ضرورت قدرت و جنگ و خشونت متأثر از هگل و نیچه است. بنابراین، اگر بگوییم که تفکر امروز حلقه واسطی

است که از گذشته به ارث رسیده است، سخن ناروا و نادرستی نیست. آری آنچه ما آن را فکر و اندیشه می‌نامیم ابعاد و زوایای مختلف دارد؛ یک وجه آن همین محافظه‌کاری و دولت‌گرایی و سیاست قدرت‌مندانه است که به‌نوعی تجلی آغازین آن در اندیشه سوفسطائیان مشاهده می‌شود، ولی در طی زمان به‌طرق مختلف، گاه در افکار و آثار ماکیاوولی، گاه بدن، گاه کارلایل و گوینو، و گاه هگل و نیچه نمایان شده است و عصاره کل آن‌ها در جنبش‌های توتالیتاریستی قرن بیستم، به‌ویژه نازیسم و فاشیسم، به‌نمایش درآمده است. شاید مهم‌ترین وجه اشتراک همه متفکرانی که برشمردیم آن است که همگی، کم یا زیاد، آگاهانه یا ناآگاهانه، به‌صراحت یا تلویحاً، به شکل‌گیری، رشد، و نضج جنبش‌های خشونت‌آمیز و تمامیت‌خواه قرن بیستمی کمک کرده‌اند یا دست‌کم افکار و آرایبی عرضه داشته‌اند که در بطن آن‌ها ظرفیت سوءتعبیر و کج‌فهمی برای حامیان جنبش‌های مذکور نهفته است.

کتاب‌نامه

- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲ الف)، «مفهوم امر سیاسی»، در: *قانون و خشونت*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان، و صالح نجفی، تهران: رخ‌داد نو.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲ ب)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ الف)، *الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت*، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ ب)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس.
- اوربک، موریس (۱۳۹۳)، «کارل اشمیت در جست‌وجوی امر سیاسی: الهیات، تصمیم‌گیری و مفهوم دشمن»، در: *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۹۰)، *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- آگامبن، جورجو (۱۳۸۷ الف)، «والتر بنیامین در برابر کارل اشمیت»، در: *قانون و خشونت*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان، و صالح نجفی، تهران: رخ‌داد نو.
- آگامبن، جورجو (۱۳۸۷ ب)، «قدرت حاکم و حیات برهنه»، در *قانون و خشونت*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان، و صالح نجفی، تهران: رخ‌داد نو.

- آگامبن، جورجو (۱۳۹۲)، «بالتقوگی و فعلیت در قدرت برساخته و قدرت برسازنده»، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، سوره، دوره ۶۹-۷۰، ش ۱۳.
- آندریاس، بنکه (۱۳۸۱)، «پست‌مدرنیزه کردن امنیت»، ترجمه محمدعلی قاسمی، راه‌برد، ش ۲۶.
- بویو، نوربرتو (۱۳۷۶)، *لیبرالیسم و دموکراسی*، ترجمه بابک گلستان، تهران: چشمه.
- پرجمی، داود (۱۳۸۹)، «اعتقاد دانشجویان به لیبرالیسم، علل و پیامدهای آن»، *آینه معرفت*، ش ۲۲.
- پلامناتز، جان (۱۳۸۲)، «لیبرالیسم»، *ناقد*، ش ۱.
- توحیدفام، وحید (۱۳۹۰)، «بازاندیشی انتقادی نظریه فردگرایی لیبرال»، *فصل‌نامه سیاست*، دوره ۴۱، ش ۱.
- توماس، هنری (۱۳۹۰)، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- حمیدی، سمیه (۱۳۹۴)، «روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه کارل اشمیت»، *سیاست نظری*، ش ۱۸.
- حیدری، احمدعلی و رضا کاوندی (۱۳۹۵)، «الهیات سیاسی و امر استثنا، کارل اشمیت و مسئله حاکمیت»، *فلسفه*، س ۴۴، ش ۱.
- رینولدز، چارلز (۱۳۷۱)، *وجوه امپریالیسم*، ترجمه حسین سیف‌زاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۵)، *به برهوت حقیقت خوش آمدید*، تهران: هزاره سوم.
- شوالیه، ژان ژاک (۱۳۷۳)، *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاوولی تا هیتلر*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهریوری، نادر (۱۳۸۵)، «رمانتیسیم و ضرورت خلق دشمن»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۱۰۳.
- شیروودی، مرتضی (۱۳۸۳)، «لیبرال دموکراسی در بوتۀ نقد»، *حصون*، ش ۲.
- عابدی اردکانی، محمد و محمود علی‌پور (۱۳۹۲)، «مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه هانا آرنه و هربرت ماکوزه»، *فصل‌نامه پژوهش سیاست نظری*، دوره جدید، ش ۱۴.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، ج ۲، تهران: وزارت امور خارجه.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران: زمستان.
- فاستر، مایکل (۱۳۵۸)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲)، *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- کشاوری شاهباز، حامد (۱۳۸۰)، «نگاهی به رساله مفهوم امر سیاسی کارل اشمیت»، *فردوسی*، ش ۸۸.
- کیان‌پور، امیر (۱۳۸۸)، «وقتی قاعده وضعیت استثنایی است»، *گفت‌وگو*، ش ۵۴.
- گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای تجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیرکبیر.
- لیلا، مارک (۱۳۸۹)، «چرا متفکران در جوامع بسته به فیلسوفان خاصی روی می‌آورند؟»، ترجمه کاوه شجاعی، ش ۸، در: <http://www.magiran.com/npview.asp>

- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲)، *انسان تک‌ساحتی*، ترجمه حسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
- موسوی، سیدرضا (۱۳۹۰)، «دیانت مدرنیته: تأملی بر آرای کارل اشمیت». ماه‌نامه *سوره*، ش ۵۴-۵۵.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *دریاره/امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
- نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۴)، «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، *سیاست*، ش ۳۶.
- نویمان، فرانتس (۱۳۷۰)، *بهیموت*، ترجمه محمدرضا سوداگر، تهران: دنیای مادر.
- نیچه، فردریک (۱۳۵۲)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نیلی.
- نیچه، فردریک (۱۳۷۴)، *آنک انسان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- هربارت، دیتریش (۱۳۹۱)، «کارل اشمیت در یک نگاه»، ترجمه حسین شعبانیان، *فرهنگ عمومی*، دوره جدید، ش ۱۰.
- همایون مصباح، سیدحسین (۱۳۸۱)، «هویت متنوع لیبرالیسم (مکانیزم تنوع‌پذیری لیبرالیسم)»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ش ۳۷.

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2003), "Gigantomachy Concerning a Void", *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.
- Blumenberg, Hans (1989), *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: MIT Press.
- Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan*, C.B Macpherson (ed.), London: Penguin Classics.
- Lowith, Karl (1942), *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Meier, Heinrich (1998), *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trans. J Harvey Lomax, Chicago: University of Chicago Press.
- Mouffe, Chantal (2006), "Pluralism and Democracy: Around Carl Schmit", *The Return of the political*, trans. Chris Turner, Verso.
- Schmitt, Carl (1922), *Politische Theologie Munich-Leipzig: Duncker and Humblot*, trans. George Schwab as Political Theology, Cambridge: The MIT Press.
- Schmitt, Carl (1985), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press.
- Schmitt, Carl (1996a), *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Ema Hilfstein, Westport, Connecticut/ London: Greenwood Press, first German edition 1938.
- Schmitt, Carl (1996b) *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2000), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy, Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press.

- Schmitt, Carl (2004), *Legality and Legitimacy*, translated and edited by Jeffrey Seitzer, Durham and London: Duke University Press.
- Schmitt, Carl (2007), *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer, Durham and London: Duke University Press.
- Thornhill, Chris (2007), “Niklas Luman, Carl Schmitt and modern form of Political”, European Journal of *Social Theory*, vol. 10, no. 4.
- Waddington, P. A. J., D. Badger and R. Bull (2004), “Appraising the Inclusive Definition of Workplace ‘Violence’”, British Journal of *Criminology*, no. 45, issue 2.