

کارل اشمیت و تئوریزه کردن خشونت

محمد عابدی اردکانی*

نقیسه اله‌دادی**

چکیده

در همه ادوار و جوامع، وجود خشونت واقعی‌تی انکارناپذیر بوده است و انتظار هم نمی‌رود از میان برود. ولی بشر همواره کوشیده است که با اتخاذ شیوه‌هایی آن را محدود سازد، البته به‌رغم تلاش بشر در این زمینه، هیچ کاهش چشمگیری دیده 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 قراردادادن عده‌ای توسط فرد یا گروهی دیگر، برای اقناع 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 ذی نفوذ را برآورده می‌کند. گروه دیگر نظریات، خشونت را مستقل از امر سیاسی می‌دانند. پژوهش حاضر می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نشان دهد که چگونه کارل اشمیت، به شیوه‌ی 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 می‌نماید.

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

کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵) فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی بسیار تأثیرگذار ولی بحث‌انگیز آلمانی گرچه به‌عنوان فردی با پیوندهای عمیق ایدئولوژیکی با حزب نازی شناخته شده است، لیکن آثار به چاپ رسیده از وی، از جمله "در مورد دیکتاتوری"، "بحران دموکراسی پارلمانی"، "مفهوم سیاست"، و "الهیات سیاسی"، بر آراء و عقاید اندیشمندان قرن بیستم و نظرات فلاسفه و سیاستمدارانی همچون والتر بنیامین، لئو اشتراوس، ژاک دریدا، هانا آرنت، جورجیو آگامبن، اسلاوی ژیزک و شانتال موفه تأثیر گذاشته است. پس از مرگ او مطالعه آثارش، خصوصاً مفهوم امر سیاسی حتی در میان چپ‌ها، دوباره مرسوم شد. در دهه‌های اخیر در جهان انگلیسی زبان، اشمیت‌خوانی رونق عجیبی به خود گرفته است. بخش عمده‌ی این استقبال از ایده‌های فلسفی اشمیت، مرهون بازخوانی آثار او توسط فیلسوفان چپ نو می باشد. کسانی چون آگامبن و موفه بیشترین سهم را در معرفی اشمیت به جامعه غربی داشته‌اند (حیدری و کاوندی، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۳).

اشمیت به بهانه‌ی پیوستن به حزب نازی و همفکری با نازی‌ها، ولی در واقع به سبب 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 در حالی است که او به‌رغم پیوستن به حزب مذکور در مقطعی، بعداً بنیان‌های نژادپرستانه‌ی ایدئولوژی نازی را مورد انتقاد قرار داد و به همین دلیل توسط نیروهای امنیتی آلمان مورد حمله قرار گرفت و عملاً با مشکلات و موانعی روبه‌رو شد (هربارت، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۲). به‌رغم این که متفکران لیبرال اساساً او را "ایدئولوگ دیکتاتوری" می‌نامند، آراء وی درباره مفهوم قدرت و حاکمیت، به‌ویژه نظرات استثنایی وی درباره‌ی اقتدارگرایی، مورد توجه و علاقه‌ی حتی بسیاری از منتقدان او، از جمله استفان هلمز، قرار گرفته است. اصل نظریه‌ی دولت «تام‌گرا» که در اندیشه فرانتس نویمان، هربرت مارکوزه، هانا آرنت و دیگران، به‌صورت انتقادی، تجلی یافت، از او است؛ یا ریشه‌ی تمایز "دوست-دشمن" در سیاست که به مفهوم محوری آثار سیاسی رئالیست‌های سیاسی همچون هانس مورگنتا تبدیل شد، به وی برمی‌گردد؛ همچنین خمیرمایه‌ی تز مورد توجه چپ نو که در این عبارت: "لیبرالیسم نافی دموکراسی است و دموکراسی نافی لیبرالیسم"، خلاصه می‌شود، از او است (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۳۰-۳۱).

اشمیت تا قبل از جنگ جهانی اول، یکی از پیروان وفادار مذهب کاتولیک محسوب می‌شد. خود وی پیوندش با مذهب کاتولیک را چنین بیان کرده است: «برای من ایمان کاتولیک، مذهب پدران من است. من نه تنها بنا به اعتراف، بلکه بر پایه‌ی سرمنشأ و اصل تاریخی‌ام کاتولیک هستم» (Schmitt, 2004: 16). از اینرو 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 تحقق بخشیدن به حق است. ولی واقعیت‌های جنگ جهانی اول، این رویکرد وی را به هم ریخت و او را واداشت که به سمت یک واقع‌گرایی سیاسی خشک و بی‌روح تغییر مسیر دهد. برای اشمیت نوکانتی، دولت به واسطه‌ی حق، حکومت می‌کرد اما برای اشمیت واقع‌گرا، دولت به سبب امکان کشمکش و ستیز دائمی، اعمال سلطه می‌نماید. اکنون او اساس حاکمیت را احتمال دائمی وجود منازعه می‌دانست (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 وی تبدیل شد. او بکرات در نوشته‌هایش به «رابطه متقابل میان حفاظت و اطاعت» بازگشت و در این باور با هابز هم عقیده 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 آراء که نهایت آن تئوریزه کردن خشونت بود، هدف اصلی مقاله‌ی حاضر است. توجه اشمیت به خشونت که از مباحث اساسی علم سیاست است نشان می‌دهد که او نیز مثل بسیاری از دیگر متفکران، مقوله «امنیت» را بر «حیات» و «آزادی» برتر می‌داند. بر اساس نظریه‌های دولت، به ویژه نظریه هابز در کتاب «لویاتان»، دولت موظف به تأمین امنیت برای جامعه 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 لیکن بر وجه آشکار و جسمانی خشونت تأکید می‌نمایند تا وجوه ذهنی و پنهان آن (Waddington, 2004: 149). انتخاب اشمیت و پرداختن به نظرات او دارای اهمیت زیادی است: اولاً وی 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

اندیشمندی که در این موارد اظهار نظر کرده‌اند، خاص و متفاوت و در عین حال جالب توجه، بدیع تر و جذاب تر است.

با توجه به ملاحظات فوق، مقاله حاضر می‌کوشد تا جایگاه خشونت را در اندیشه‌ی سیاسی کارل اشمیت از ابعاد و جهات مختلف، به‌ویژه از منظر امر سیاسی، جنگ دولت‌ها و مقوله‌ی دوست و دشمن مورد بررسی قرار دهد. از آنجا که نظرات سیاسی اشمیت ریشه در انسان‌شناسی و هستی‌شناسی وی دارد ابتدا مختصری درباره این مقوله و سپس چگونگی تئوریزه کردن خشونت سیاسی از سوی وی و درنهایت انتقادات وارده بر اندیشه‌ی 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 مستثنی نیست. او از حیث هستی‌شناسی، یک مسیحی کاتولیک و در عین حال یک متفکر واقع‌گراست. وی تا قبل از جنگ جهانی اول، با رویکرد خوش‌بینانه که متأثر از گرایش وی به شاخه‌ی 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 را انتخاب کرد (واقع‌گرایی) که قبلاً در آثار و اندیشه‌های متفکرانی چون ماکیاوولی، هابز، دومیستر و پاره‌تو، نمایان شده بود؛ در واقع او این نگرش به ارث رسیده از گذشتگان را با تجارب عینی زندگی خود در آمیخت (اشمیت، ۱۳۹۲ الف: ۳۱). اندیشمندان برشمرده در فوق، به‌رغم داشتن اختلافات ریز و درشت، به‌دلیل واقع شدن در زمانه و جامعه‌ای بی‌ثبات و ناآرام و بحرانی، دغدغه اصلی فکری آنها دنبال کردن «سیاست قدرتمندانه» و تأمین امکانات قدرت برای حاکمران 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 و بیشتر آنها به‌طور جدی احساس می‌کنند جامعه‌ی آنها دچار بحران شده است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۹-۵۱). اشمیت نیز از این امر مستثنی نیست. تأکید اشمیت بر سرشت بالذات خطرناک انسان و بروز جنگ به‌مثابه‌ی یک امکان از اصول بدیهی تأثیرپذیری وی تحت چنین فضایی است که اسپریگنز ترسیم کرده است. تحت تأثیر چنین تفکری، اشمیت حتی نسبت به مفاهیم عامی مانند عدالت، نظم، صلح، انسانیت یا بشریت مشکوک است و این انتزاعی‌ها را

سلاحی سیاسی و وسیله‌ای ایدئولوژیک برای توسعه‌ی امپریالیسم می‌داند (نظری، ۱۳۹۴: ۹۹۳-۹۹۲). قبلاً الهام‌بخش او، پاره‌تو، گفته بود که گرچه خصلت عمده‌ی بشری این است که انسان تحت تأثیر احساسات خود رفتار می‌کند ولی می‌کوشد برای حالات خویش توجیه‌های منطقی پیدا نماید (آرون، ۱۳۷۰: ۴۵۳ و ۴۷۰).

تعلقات مذهبی اشمیت که هستی‌شناسی و جهان بینی او را تغذیه می‌کند، بدان انجامید که سیاست و دولت را نیز از همین منظر بنگرد. از این رو است که می‌گوید همان‌گونه که خداوند به‌عنوان معمار جهان دست به خلق این جهان زده است، حاکم سیاسی نیز معمار اداره جامعه است و چونان خدا از این اقتدار برخوردار است که در جامعه شخصاً قانون‌گذاری نماید و در وضعیت استثنایی تصمیم‌گیری نماید (اشمیت، ۱۳۹۲الف: ۱۰). بدین ترتیب نگاه او به دولت، مشابه نگاهش به عرصه کائنات است، یعنی در تلاش برای ایجاد نوعی اینهمانی میان خداوند و حاکم است. جهان خالقی دارد که بر اساس اراده تام خداوند اداره می‌شود و دولت نیز بر اساس 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 بستگی به نظر وی دارد (Luhman, 2007: 5-4).

از سویی دیگر، نگرش بدبینانه به انسان، اساس انسان‌شناسی اشمیت را تشکیل می‌دهد، به‌گونه‌ای که معتقد بود: «در پیش‌فرض همه نظریه‌های سیاسی معتبر، انسان موجودی شرور است» (Schmitt, 1996b: 61). او متأثر از ماکیاولی و هابز، از مبانی انسان‌شناختی همه‌ی فیلسوفانی که با سخاوت بر سرشت نیک انسان تأکید و آرمانشهر خود را برپایه‌ی اخلاق بنا می‌کردند، فاصله می‌گیرد و به تحدید حدود قلمرویی می‌پردازد که فلسفه سیاسی واقع‌گرا، بر روی آن بنیادگذاری خواهد شد. در اینجا 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، نقطه‌ی ثقل در اندیشه اشمیت است (Meier, 1998: 57).

این هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اشمیت در تقابل با مبانی لیبرالیسم است. لیبرال‌های کلاسیک و پاره‌ای قابل توجه از لیبرال‌های نوین، فرد را از نظر هستی‌شناختی، اصیل، واقعی

و حقیقی دانسته، او را پیش از پیدایش هرگونه سازوکارهای جمعی و هویت اجتماعی، صاحب وجود می‌دانند. فرد در باور آنها قبل از آن که در درون مناسبات و روابط اجتماعی قرار بگیرد، دارای سلسله‌ای از حقوق و توان معرفتی و کنشی می‌باشد که جامعه در آن فاقد نقش است و بدین جهت جامعه به‌هیچ‌وجه 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؛ بویسو، 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 (پرچی، ۱۳۸۹: ۱۰؛ شیرودی، ۱۳۸۳: ۸). اینها همگی نشانه‌ی تساهل و تسامح و رواداری است (پلاماتز، ۱۳۸۲: ۱۴). آنچه لیبرالیسم پذیرفته 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 بیرون راندن دیگران به‌منظور تصاحب مقامشان است (موفه، ۱۳۹۱: ۲۸).

به‌دلیل همین تقابل فکری و ایدئولوژیکی است که اشمیت لیبرالیسم را مورد نقد جدی قرار داده است. از نظر اشمیت، لیبرالیسم حقیقت را به یک رقابتِ نفس‌گیرِ گفتاری تبدیل کرده است. از این رو، یک دموکراسی، دلالت بر اینهمانیِ کمی (اکثریت عددی) با کیفی دارد، حقیقتِ راستین پارلمانتاریسم را باید در فرایند تقابل آراء و گفتارها جست‌وجو کرد. حقیقت پارلمان، بحث و مناظره و نطق و لایحه و رأی‌گیری و مذاکراتِ علنی می‌باشد، و نه چیز دیگری. برای اشمیت وجود نمایندگی، خود سوییهِ غیردموکراتیکِ پارلمانی است که به‌واسطه‌ی آن عملاً اینهمانیِ میان حکومت و حکومت‌شوندگان ناممکن می‌گردد... در دل شکل لیبرال حکومت تناقضی هست، به این معنا که لیبرالیسم، دموکراسی را نفی می‌کند و دموکراسی، لیبرالیسم را (mouffe, 226: 121-119). به‌نظر اشمیت، در نظام‌های لیبرالیستی نظیر نظام‌های دیگر، قدرت اصلی همیشه در یک کانون مرکزی است که متمرکز می‌گردد و مدعاهایی چون تفکیک قوا و دیگر دعاوی‌ای که حقوق‌دانان و فیلسوفان سیاست و ایدئولوگ‌های لیبرالیست درخصوص کنترل قانونی قدرت در چارچوب قانون اساسی لیبرال و صبغه به قول آنها "آزاد و غیرتوتالیتر دموکراسی لیبرال" عنوان می‌کنند، همگی سخنانی بی‌پایه و شعارهایی توخالی است که عمدتاً به منظور فریفتن شهروندانِ جوامع

مدرن توسط کانون‌های زرسالار قدرت طراحی و توسط ایدئولوگ‌های لیبرالیست، صورت‌بندی و تبلیغ و ترویج می‌گردد (هربارت، ۱۳۹۱: ۶۳).

به‌علاوه 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 به‌مثابه‌ی اموری که ارزش جنگیدن دارد/ ندارد و سیطره‌ی 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: ۹۹۴-۹۹۱). از این منظر، اندیشه‌ی لیبرالی به روش کاملاً نظام‌مند از دولت و سیاست می‌گریزد یا آن را نادیده می‌گیرد و در عوض میان قطب‌بندی‌های نمونه‌وار و همیشه مکرر دو حوزه‌ی نامتجانس، یعنی اقتصاد و اخلاق، خرد و تجارت، علم و ثروت در نوسان است (اشمیت، ۱۳۹۲ الف: ۹۴).

اشمیت با فقد رویکرد لیبرالی به دولت، جامعه را به‌مثابه‌ی یک کلیت می‌بیند و نسبت به قدرت گرفتن حوزه‌های اقتصاد و فرهنگ و مذهب - در مقابل حوزه سیاست بدبین است (نظری، ۱۳۹۴: ۹۹۵). لیبرالیسم کلاسیک با توسل به نوعی انتزاعی‌گرایی خوش‌بینانه نسبت 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 چیرگی 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 سازد. اما به باور اشمیت، از آنجا که حوزه‌ی امر سیاسی در نهایت با امکان واقعی دشمن تعیین می‌شود، مفاهیم و تصورات سیاسی نمی‌توانند از نیک سرشت بودن 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 مقوله‌ی آزادی در اندیشه لیبرالیسم به مخالفت می‌پردازد. به نظر او، لیبرالیسم برای توجیه

آزادی، دولت و جامعه را دو هستی جداگانه می‌داند، در حالیکه این دو کاملاً با یکدیگر در ارتباط هستند (نویمان، ۱۳۷۰: ۹۳).

۳. چهارچوب مفهومی اشمیت برای تئوریزه کردن خشونت

اصولاً اشمیت، به‌عنوان متفکری شناخته می‌شود که به دور 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، به یکباره ضربه‌ای اساسی لمس نماید و بهت‌زده و باصطلاح غافگیر شود. این سبک نوشتاری اشمیت در مورد تلاش او برای تئوریزه کردن خشونت نیز صدق می‌کند. وی از یک سو به مدد چند مفهوم یا مقوله‌ی متداول در متون سیاسی از جمله مفاهیم یا مقوله‌های "حاکمیت"، "وضعیت استثناء"، "امر سیاسی" و "دوست/دشمن" به سادگی و روشنی چارچوب 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 چارچوب مفهومی به منظور تئوریزه کردن خشونت است، به اجمال بررسی می‌شود.

۱.۳ حاکمیت و وضعیت استثناء

به نظر اشمیت، مهم‌ترین کارویژه تجدد 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 همه‌ی مفاهیم معنادار نظریه‌ی دولت جدید، وجه عرفی شده‌ی مفاهیم الهیات است. برای مثال، خدای قادر متعال تبدیل به قانون‌گذار مقتدر 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، استثناء و وضعیت اضطراری همان روز آخرت است (حمیدی، ۱۳۹۴: ۳۰). به نظر او همان‌طور که کلیسا مسلط و نافذ بر مذهب هست یا جامعه بر اقتصاد تسلط دارد، دولت هم باید بر سیاست تسلط داشته باشد و در آن نفوذ نماید. مباحث سیاسی یک دامنه‌ی 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 استثناء از جمله دو مفهوم عرفی شده‌ی مهم از این نوع محسوب می‌شوند. نزد اشمیت، مشخصه اصلی حاکمیت و حاکم، «تصمیم» و آن چیزی که قوام‌بخش و برپادارنده حاکم است، «امر استثناء» است. گرچه از نظر اشمیت، امکان‌ناپذیری نابودی و منحل کردن امر سیاسی نشانه و دلیلی منطقی در توجیه حاکمیتی مطلقه است لیکن در عین حال حاکمیت امری دلبخواهانه و بوالهواسانه نیست، بلکه ساحتی است فراز و یکه که تنها یک حاکم قادر به حفظ یکپارچگی آن 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 استثناء برای توجیه حاکم مقتدر به اندیشه‌های «ژان بدن» باز می‌گردد. بدن، گرچه حکمران در شرایط عادی بر پایه‌ی حقوق طبیعی حکمرانی می‌کند ولی در وضعیت اضطرار وضعیت فرق می‌کند و پیوند تعهدات از قوانین طبیعی قطع می‌گردد و درنهایت این حاکم است که بر پایه‌ی الزامات موقعیتی، زمانی و انسانی تصمیم می‌گیرد (نظری، ۱۳۹۴: ۱۰۰۴). اشمیت با تأثیرپذیری 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 درباره‌ی شرایط استثناء تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۴۹). این تعریف بیانگر آن است که اشمیت هم چون بدن بر این باور است که علی‌رغم 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 استثناء، از سیستم اساسی و متداول قانونی موجود عدول نماید.

به نظر اشمیت، محتوای ملموس قانون به‌خودی خود 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 به کار ببرد. این سبک

استدلال اشمیت، یادآور نظریه‌ی "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 از عقل و کیاست درخور شاهان برخوردار است، به بیانی 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 این‌که چه چیزی در جامعه به حداعلی شریف و عادلانه است، عاجز می‌باشد (فاستر، ۱۳۵۸: ۱۷۸-۱۷۴؛ عنایت، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۲). مطابق تعریفی که اشمیت از حاکمیت به دست می‌دهد، نیروی واجد حاکمیت یا حاکم کسی است که در شرایط استثناء تصمیم می‌گیرد یا به زبان دیگر اختیار استفاده از هر وسیله‌ای در قبال جامعه حتی خشونت را دارد: «اگر شخصی یا نهادی در یک نظام حکومتی قادر به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از نیروی فراقانونی برای به حالت عادی در آوردن اوضاع باشد، آن شخص یا نهاد، حاکم یا فرمانفرما نام دارد» و بدین ترتیب هر نظم قانونی بر تصمیم وی مبتنی است و نه بر هنجار قانونی (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۸). اشمیت تا بدان جا پیش می‌رود که می‌گوید لزومی ندارد قانون تعیین کند چه کسی در باب استثناء تصمیم می‌گیرد. حاکمیت ماهیتی صدف‌گونه به دولت اعطا می‌کند؛ در داخل آنانی را می‌یابیم که متعلق به این جایگاهند و در خارج آن‌هایی هستند که اجازه‌ی ورود ندارند (آندریاس، ۱۳۸۱: ۱۲).

اشمیت مصمم شد که عنصر فردی را در حاکمیت احیاء کند. به این علت که احیای عنصر فردی را برای حفظ دولت قانون‌مدار مدرن، حیاتی می‌دید. دولت از نظر اشمیت وجودش را به میانجی دستگاه‌ها و نهادهای بیرون از خودش، اثبات نمی‌کند، بلکه خود بانی نظمی قانونی است (Schmit, 2007: 63). پس به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که موضوع حاکمیت با وضعیت استثناء تعریف می‌شود. اشمیت به مفهوم استثناء حساس است و تأکید دارد که مبدا به هر بحران و شرایط اضطراری نام استثناء نهیم. می‌توان این‌گونه خلاصه نمود که وضعیت استثناء، قانونی است که حاکم در حالت استثنایی از آن برای ایجاد نظم و امنیت جامعه استفاده می‌کند. در طرح اشمیت استثناء مهم‌تر از قاعده و جالب‌تر از آن است. قاعده چیزی را ثابت نمی‌کند؛ اما استثناء ثابت‌کننده‌ی همه چیز است: نه فقط تأییدکننده‌ی قاعده است، بلکه مؤید هستی آن هم هست که فقط از استثناء برمی‌آید (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۵۲). معنای دیگر این سخن می‌تواند آن باشد که قاعده فقط از استثناء تغذیه می‌کند. البته در اینجا

نباید فراموش کرد که اشمیت با دولتی - 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 مورد توجه هابز قرار گرفته 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 به ارمغان آورد، از این رو قدرت واگذار شده به حاکم، قدرتی مطلق و نامحدود است، و تجزیه و تقسیم قدرت به منزله انحلال آن دانسته می‌شود (شوالیه، ۱۳۷۳، ص ۶۶). حاکم می‌تواند بیرون از قانون اساسی تصمیم بگیرد و قانون یا قاعده را به حالت تعلیق درآورد تا بتواند امر استثنا یا آشوب را آرام نماید. در جایی هم که قانون سکوت نموده است، حاکم براساس قدرت مطلق، تنها تصمیم‌گیرنده است و هیچ فرد انسانی نمی‌تواند حاکم را مورد بازخواست قرار دهد (Hobbes, 1968). بدین ترتیب آشکار می‌شود که هم هابز و هم اشمیت، به دلیل بدبینی نسبت 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 اراده‌ی مردم را بسیار بهتر و مؤثرتر از قوه‌ی مقننه به‌صورت قاطع و درست نشان دهد (هربارت، ۱۳۹۱: ۶۴). دولت به مثابه‌ی قدرقدرتی 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 به‌منزله‌ی یک دیکتاتوری پنهان و ادواری تصور شود، رسیدن به یک مفهوم درست از دیکتاتوری نیز غیرممکن است (آگامبن، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۲).

در این طرز تفکر اشمیت تحت تأثیر ماکیاوولی نیز بوده است. ماکیاوولی معتقد است خود ایده‌ی سیاست فی‌نفسه در شرارت انسان ریشه دارد. آموزه‌ی خوب بودن 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 حربه‌ی 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 می‌نماید. از این رو است که او قهرمان‌های تاریخ را از داوری‌های اخلاقی متداول درباره‌ی افراد عادی معاف می‌دارد و می‌گوید نامربوط و نامناسب است درباره‌ی انسان‌های بزرگ تاریخ جهان بر پایه‌ی 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، «اراده‌ی معطوف به قدرت» است. اراده‌ای که وی در آن همان نقطه اتکای هستی انسان در جهان را می‌بیند. نیچه با تأثیرپذیری از شوپنهاور درصدد اثبات «جهان به مثابه اراده» بود. از نظر او، هر عملی که از انسان سرزند، بر اساس اراده‌ی معطوف به قدرت خود وی صورت می‌گیرد (نیچه، ۱۳۷۴: صص ۴۸-۴۹؛ نیچه، ۱۳۵۲: ۷۸ و ۲۷۹). این فراز سخنان نیچه نشان می‌دهد که او و اشمیت هر دو معتقد به "مرد قدرتمند" هستند. 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).

سابقه‌ی وضعیت استثنائی به روم باستان بازمی‌گردد. این وضعیت در حقوق رومی به وضعیتی اطلاق می‌شد که متعاقب مرگ پادشاه اعلام می‌گردید، یعنی در فاصله‌ی زمانی میان مرگ پادشاه قدیم و تاج‌گذاری شاه جدید که احتمال نابسامانی و خطر آشوب و آشفتگی وجود داشت؛ همچنین در دوره‌ای که قلمرو حاکمیت مورد تاخت و تاز قرار می‌گرفت یا احتمال تجاوز و تهاجم وجود داشت. وضعیت استثنائی 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 و از او به‌عنوان انسان قدسی که دارای حیات "محض" یا "برهنه" است، یاد می‌شود. مطابق قوانین مذکور، نمی‌توان این انسان "استثناء" را به‌شکلی آیینی قربانی کرد اما می‌توان بی‌آنکه جرمی مرتکب شده یا مجرم شناخته شده باشد، وی را به قتل رساند (Agamben, 1998: 67-63). بعداً این واژه برای اشاره به کسانی به‌کاررفته 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 استثنائی، زندگی به میدان تصمیم حاکمیت تبدیل می‌شود و نه تنها حاکم و جرم، ماهیتی استثنائی پیدا می‌کنند، بلکه خود شهروندان نیز در موقعیت استثنائی گرفتار می‌آیند. در این موقعیت استثنائی، «حاکم کسی است که در نسبت با او، تمام انسان‌ها به صورت بالقوه هوموساگر هستند و هوموساگر کسی است که در نسبت با او، همه‌ی افراد همچون حاکم عمل می‌کنند» (کیان‌پور، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۶). بدین ترتیب، این چهره‌ی غامض متعلق به قانون رومی کهن یعنی قانونی که در آن حیات انسانی صرفاً در هیأت حذف‌اش (به دلیل قابلیت‌اش برای کشته شدن) در نظام حقوقی ادغام می‌گردد، کلیدی به دست ما می‌دهد که به کمک آن نه فقط متون مقدس حاکمیت بلکه همچنین خودِ رمزهای قدرت سیاسی در غرب را برملا می‌کند.

تأمل در رویکرد اشمیت به حاکمیت و امر استثناء، بیانگر این حقیقت است که چگونه این وضعیت پارادوکسیکال توصیف شده در فوق به‌نوعی در رویکرد مذکور تجلی یافته است. پارادوکس 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 استثنائی و در نتیجه قدرت تعلیق اعتبار خودِ 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، بر عهده‌ی اوست (Agamben, 1998: 15-17). آگامبن، از زبان اشمیت، این ساختار پارادوکسیکال را چنین بیان می‌کند: «استثناء آن چیزی است که نمی‌تواند ذیل قاعده و قانون قرار داده شود، استثناء در برابر رمزگذاری و تدوین عام می‌ایستد، لیکن همزمان یک عنصر صوری مشخصاً حقوقی را عیان می‌کند: تصمیم در هیأت مطلقاً ناب و برهنه‌اش. تصمیم در هیأت مطلقاً ناب‌اش زمانی ظهور می‌کند که مسئله بر سر خلق وضعیتی است که در آن، قواعد قانونی می‌توانند معتبر باشند» (آگامبن، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۵). حاکم می‌تواند با سنجش زمان، وضعیت استثنائی قانون و نظم عمومی را ملغی و نظم و قوانین جدیدی را وضع نماید. در واقع اشمیت در اینجا تمایز میان قدرت بر سازنده (یا خشونت واضح قانون) و قدرت بر ساخته (یا خشونت حافظ قانون) را وامی‌نهد و مفهوم تصمیم را جایگزین آن می‌سازد (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، در حالی که قانون تعلیق می‌یابد.

از سوی دیگر، از نگاه 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 این همانی برقرار سازد. در اینجا الاهیات 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 تار و پود سیاست و نظریه دولت قرار دارد (Schmitt, 1922: 43-44). به عبارت دیگر وضعیت استثنا به‌عنوان وضعیتی که دولت به علت شرایط اضطراری، قانون اساسی را تعلیق می‌کند، برآمده از تباری الهیاتی می‌باشد که آن را در مفهوم «معجزه» می‌توان شناخت. به واقع عصر جدید با جهتی سکولار، مفاهیم پرمغز الهیاتی را صرفاً بدعتوار اینجهانی کرده است. از نگاه اشمیت، مفاهیم سیاسی صورت‌عرفی شده مفاهیم الهیاتی هستند. در اندیشه او، اصطلاح عرفی شدن، معیاری است که الهیات سیاسی و تصمیم فرمانروا را به یکدیگر پیوند می‌دهد. مقوله‌ی عرفی شدن نزد اشمیت نه تنها کلید دگرگونی تاریخی است، بلکه حتی ساختار منظم مفاهیم دانش حقوق است که به نظر او دولت به‌طور بی‌واسطه از حوزه‌ی الهیات می‌گیرد (Blumenberg, 1989: 32-30).

۲.۳ امر سیاسی

دیگر مبحث ویژه در اندیشه اشمیت که در راستای تئوریزه کردن خشونت سیاسی به خدمت گرفته درک وی 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 بر خلاف اشمیت، رهایی از سلطه و خشونت نظام سیاسی و اقتصادی حاکم و خودشکوفایی فرد و اتکای به "بازاندیشی" درباره‌ی خود با توجه به خود "بیانگر باور" یا "خودبازایی" 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. به باور او، اگر انسان‌ها به‌عنوان سوژه‌های خودبنیاد و فاعل وارد عرصه عمومی گردند، سیاست

می تواند تحقق عمل و آزادی باشد (آرنت، ۱۳۹۰: ۴۲). در واقع، آرنت با مطرح کردن عمل اصیل سیاسی می کوشد عرصه‌ای از حیات انسان‌های آزاد و خودکنشگری را ترسیم کند که از طریق به هستی کشانیدن خودِ آزاد از سلطه، در برابر دیگری رها، سطحی از مشارکت سیاسی و عمل را نمایان سازد. 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، توتالیتراریسم و غیره، بهره می‌گیرد. مارکوزه نیز در بحث از امر سیاسی اساساً وضع موجود را به چالش می‌کشد و به شدیدترین شکل از آن انتقاد می‌کند زیرا به باور او نظام موجود فعالیت و عمل سیاسی افراد را نابود ساخته است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۵۶-۲۵۷). بدین ترتیب، مارکوزه معتقد است که انسان امروز در نظام تولید جامعه صنعتی، مثل هر شیء دیگر مورد استفاده خاص قرار می‌گیرد و هر روز که می‌گذرد، بیشتر در دام آن نظام فرومی‌رود، تا آنجا که 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. وی تلاش دارد تا با خوانش جدید از الهیات کاتولیکی، دین را در مرکز امر سیاسی قرار دهد. اشمیت با طرح این سؤال به بررسی امر سیاسی می‌پردازد: «آیا تمایز ویژه‌ای وجود دارد که بتوان به‌مثابه‌ی معیاری ساده برای تعیین امر سیاسی و آنچه شامل آن می‌شود مورد استفاده قرار گیرد؟» این تمایز ویژه‌ی سیاسی که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن احاله کرد، تمایز میان دوست و دشمن است. این تمایز را باید به معنای معیار ارائه کرد و نه به معنای تعریف جامع (اشمیت، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۲). 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 به مثابه‌ی واحد سیاسی سازمان‌یافته، خود در باب دوست - دشمن تصمیم می‌گیرد (اشمیت، ۱۳۹۳: ۲۸). گروه‌بندی دوست - دشمن به‌لحاظ وجودی آنقدر 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 (اشمیت، ۱۳۹۳: ب: ۴۰).

از نظر اشمیت امر سیاسی به معنای عملکرد دولت‌ها در برخورد با دشمنان است. سیاست به ناچار دوست و دشمن را پدید می‌آورد و اصطلاحاتی که لیبرال‌ها، به نام 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 به معنای برخورد با این دشمن است و بر خورد به معنای جنگ است. در حقیقت سیاست یک امر دارد و امر سیاسی به معنای جنگ است. سیاست شامل شناسایی دشمن، مسلح شدن، برخورداری از نیروی نظامی و سرکوب فیزیکی دشمن است. اشمیت مدارا با دشمن را در عرصه‌ی بین‌الملل غیرقابل قبول می‌داند. در واقع اشمیت با استفاده از رابطه‌ی عام «تمایز دوست و دشمن»، آن را به مثابه‌ی «تمایز خصوصاً سیاسی» تعریف می‌کند. نگرش به امور بر اساس تمایز دوست-دشمن دارای دو عنصر است که در میان آنها عنصر «دشمن» آشکارا تقدم دارد (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۲۵). نظریه‌ی خطرناک بودن انسان پیش‌فرض نهایی ایجاد امر سیاسی است. اشمیت معتقد است دنیایی که امکان جنگ به کلی در آن از میان رفته باشد، یعنی جهانی کاملاً صلح‌آمیز، دنیایی بدون تمایز دوست و دشمن و از همین‌رو، دنیایی بدون سیاست خواهد بود (اشمیت، ۱۳۹۳: ب: ۳۵). در چنین دنیایی تقابل معناداری وجود نخواهد داشت که انسان‌ها به خاطر آن ملزم به قربانی کردن زندگی، مجاز به ریختن خون و کشتن سایر انسان‌ها باشند (اشمیت، ۱۳۹۳: ب: ۳۶).

۳.۳ دوست و دشمن

اشمیت معتقد است چنانکه دین با تکیه بر علوم الهی فرق میان "دوست" و "دشمن" را مشخص می‌سازد 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" پردازد. سیاست به حوزه خاصی از فعالیت انسان مربوط نیست و گروه‌بندی واقعی "دوست" و "دشمن" بنا به ماهیت خود چنان قوی و قاطع است که جای معیارها و انگیزه‌های دیگر را نیز می‌گیرد (هربارت، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۳). هر تقابل دینی، معنوی، اقتصادی، اخلاقی و هر تقابل دیگری، اگر 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 بر سیاق 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 و ۱۰۵). بدین ترتیب، یکی از بینش‌های اصلی اشمیت این‌تر است که هویت‌های سیاسی عبارتند از نوع خاصی از رابطه "ما/ آنها"؛ رابطه «دوستی/ دشمنی» که می‌تواند از دل اشکال متنوعی از روابط اجتماعی سربرآورد (موفه، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۱). با توجه 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 گردد. دشمن، هم‌وردی خصوصی هم نیست که فرد از او نفرت داشته باشد. دشمن اقلأً به صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آماده‌ی مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند. دشمن فقط دشمن عمومی است (اشمیت، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۴). وقتی دولتی با دشمن سیاسی خود به نام بشریت می‌جنگد این جنگی برای بشریت نیست، بلکه او به ضرر رقیب خود تلاش می‌کند خود را به جای بشریت جا بزند (اشمیت، ۱۳۹۳: ۶۱). ژیزک 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 قاعدتاً 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 (ژیزک، ۱۳۸۵: ۱۲۹-۱۲۸).

وجود دشمن از نظر اشمیت لازمه‌ی 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 به صورت عینی و ملموس وجود دارد. دولت به‌عنوان موجودیت سیاسی و تعیین‌کننده، قدرتی عظیم در اختیار دارد، یعنی امکان آغاز جنگ و لذا حق تصرف آشکار بر زندگی انسان‌ها برایش

وجود دارد. حق اعلان جنگ دربردارنده‌ی 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 از آنها بخواهد بی‌درنگ دشمنان را بکشند. دولت به مثابه موجودیتی ذاتاً سیاسی، حق اعلان جنگ یعنی امکان واقعی تصمیم‌گیری در وضعیتی انضمامی در باب دشمن دارد و از توانایی جنگ با دشمن به‌کمک قدرتی که از آن موجودیت نشأت می‌گیرد، برخوردار است (اشمیت، ۱۳۹۳: ۵۰). بدین ترتیب، همان‌گونه که از نظریه‌ی خشونت سیاسی کارل اشمیت مشخص است، تمام تلاش وی مشخص ساختن مرز دوست - دشمن می‌باشد و مرجع ذی‌صلاح و تعیین‌کننده نهایی مصداق دشمن را «حاکم» می‌داند. در واقع بحث تمایز دوست / دشمن را باید به‌مثابه‌ی دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست. در نهایت به نظر می‌رسد نامی که مناسب خشونتی که کارل اشمیت مطرح می‌کند باشد، «خشونت حاکمانه» می‌باشد؛ چون اشمیت بر قانونی بودن هر آنچه حاکم انجام می‌دهد و تصمیم می‌گیرد، تأکید دارد. در واقع خشونت سیاسی مورد نظر وی 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 به خطر می‌انداخت (استرانگ در: اشمیت ۱۳۹۲: ۱۷)، باز هم نمی‌توان منکر دفاع اشمیت از خشونت شد.

۴. نقد نظریه اشمیت

چارچوب نظری پیش‌گفته که اشمیت به‌کمک آن کوشیده است تا مقوله‌ی خشونت سیاسی را تئوریزه کند، از سوی اندیشمندان متعدد مورد انتقاد جدی قرار گرفته است که در این نوشتار مجال پرداختن به همه آنها نیست، تنها به چند مورد از آنها اشاره می‌شود.

نظریه‌ی اشمیت در باب سیاست، محصول انتزاعی نابجا است. اشمیت به‌وضوح دشمن سیاسی را از هر نوع دیگری از هم‌اورد، مثلاً هم‌اورد دینی یا اقتصادی، تفکیک می‌کند و متذکر می‌شود که "دشمن"، اقلأً به‌صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آماده‌ی مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند که معمولاً جمع‌های آماده‌ی مبارزه، دول حاکم هستند (اوربک، ۱۳۹۳: ۱۶۰-۱۵۹). گرچه تنش میان رقیبان برای سیاست می‌تواند امری ذاتی و اجتناب‌ناپذیر باشد و به جنگی نابودگرانه، به‌عنوان نشانه‌ی اراده‌ی محکم، بیانجامد ولی در طول جنگ نابودگر، چشم‌اندازهای چندگانه نسبت به چگونگی گشایش جهان به

روی ما منهدم یا به شدت مختل می‌شود. بدین ترتیب برخلاف نظر اشمیت، جنگ هرگز با سیاست سازگار نیست (نظری، ۱۳۹۴: ۱۰۱۲).

همچنین نظر اشمیت مبنی بر این که «جنگ همیشه عمومی است»، درست نمی‌باشد؛ چون این افرادند که آغازکننده‌ی جریان‌های خصومت‌آمیز هستند. وانگهی، اشمیت آشکارا از ارائه‌ی «تعریفی جامع» از امر سیاسی چشم‌پوشی می‌کند (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۲۴). تمایز دوست/دشمن را می‌توان صرفاً به‌عنوان یکی از اشکال ممکن تجلی بعد آنتاگونیسمی که به امر سیاسی شکل می‌دهد، تلقی کرد. نظریه‌ی کوتاه اشمیت مملو از پراکندگی و بی‌نظمی نوشتاری است و مسلماً پاسخگوی تمام ابهامات و سؤالات نیست و به‌قول ارنست یونگر «معدنی است که به آرامی منفجر می‌شود. تعبیری که اشمیت از دوست و دشمن ارائه می‌کند، صرفاً سیاسی است که در منازعات خشونت‌بار نمایان می‌شود. به‌علاوه، شیوه‌ی به چالش 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 به چالش بکشد (نظری، ۱۳۹۴: ۱۰۰۸).

به علاوه، اشمیت به‌طور واضح بیان نکرده است که وضعیت استثنا در چه شرایطی به‌وجود می‌آید، چه کسی - یا چون جنگ عمومی است - چه‌دولتی، با چه‌انگیزه‌ای، آغازگر جنگ است. او سیاست را به نقش حاکم تقلیل داده است و سایر امور را نادیده انگاشته است (آگامبن و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۰). بنیامین، به نقل از آگامبن، در این باره می‌گوید علی‌رغم این‌که اشمیت کوشیده است نشان دهد که بین خشونت برساننده یا واضع قانون و خشونت برساخته یا حافظ قانون، نوعی رابطه‌ی دیالکتیکی برقرار است، موفق به این کار نشده و در حقیقت کار او به تأیید خشونت "ناب" - که گاهی از آن به خشونت الهی یا انقلابی نیز یاد شده - انجامیده است. خشونت ناب نه واضع قانون است و نه حافظ آن، بلکه قانون را خلع کرده یا به زیر می‌کشد. با این چرخش مذکور، پارادایم وضعیت استثنایی دیگر نه یک معجزه - همچون در الهیات سیاسی - بلکه یک فاجعه است (آگامبن، ۱۳۸۸ الف، ۱۵۷ و ۱۶۱-۱۶۰). 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).

این نمونه انتقادات وارد شده بر اشمیت، نشان می‌دهند که مهم‌ترین دلمشغولی وی 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 مقوله‌ی بدطیتی انسان و جنگ و سیاست قدرتمندانه"؛ از هابز نیز همان مفهوم بدطیتی ماکیاولی و نیز دولت آمرانه و مقتدر؛ همچنین از هگل مفاهیم جنگ و ناسیونالیسم و دولت قوی و برتر"؛ از کارلایل واژه‌ی "فهرمان‌گرایی"؛ و از نیچه مؤلفه‌های "اراده‌ی معطوف به قدرت و داروینسم اجتماعی و جنگ و اخلاق مهتران" را به عاریه می‌گیرد. بنابراین چنانچه پشت پرده‌ی این ملغمه و کلاف پیچیده و سرگردان را کنار زنیم، این حقیقت ساده بر ملا می‌شود که قصد اصلی او تئوریزه‌کردن خشونت است تا استفاده‌ای که رژیم نازی از آن می‌کند، ظاهر علمی و اقناع‌کننده داشته باشد هرچند که او، بنا به نظر بعضی چون استرانگ، به نیت حفظ هویت آلمان از تهدید این کار کرده باشد.

۵. نتیجه‌گیری

کارل اشمیت، یکی از بحث‌برانگیزترین متفکران سیاسی و حقوقی قرن بیستم است. وی از جمله اندیشمندانی است که برای تئوریزه‌کردن خشونت، می‌کوشد یک چارچوب مفهومی عرضه کند که در آن مفاهیمی چون "حاکمیت"، "امر استثناء"، "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. به باور اشمیت، آنچه انسان را جانوری سیاسی می‌کند همانا کنش جنگیدن است. در واقع، آدمی به‌عنوان جانور سیاسی به دنبال بقای خود و هستی جامعه است و تنها همین انگیزه هم هست که منشا 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 کشته شدن 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 وی، جهانی که در آن امکان جنگ به کلی حذف شده باشد یعنی جهانی سر به سر در سایه صلح و جهانی فاقد 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 می‌نماید. این دشمن، یک دیگری است، یک غریبه است. هر رقیبی دشمن نیست یا به‌طور کلی، طرف هر منازعه‌ای را نمی‌توان دشمن محسوب کرد. دشمن، هم‌اوردی خصوصی هم نیست که فرد از او نفرت داشته باشد. دشمن اقلأً به‌صورت بالقوه، تنها زمانی وجود دارد که عده‌ای از افراد آماده‌ی مبارزه با جمعی مشابه مواجه شوند. دشمن فقط دشمن عمومی است، زیرا که در دشمنی عمومی است که نقش حاکم و انحصار وی بر تصمیم‌گیری نمود می‌یابد. دشمن از نظر اشمیت، خصوصیت فردی ندارد، این‌که فردی از شخصی نفرت داشته باشد و به دشمنی پردازد او نمی‌پذیرد. بدین ترتیب، اشمیت، تحت تأثیر بدن، شکل و قالب دقیق‌تر خشونت سیاسی‌ایی که مطرح می‌کند همان "خشونت حاکمانه" است. خشونت حاکم ناحیه‌ای را می‌گشاید که در آن نمی‌توان بین قانون و طبیعت، بین برون و درون، بین خشونت و قانون تمایز گذاشت؛ با این همه، حاکم دقیقاً همان کسی است که امکان تصمیم گرفتن درباره این دو را نگاه می‌دارد؛ درست به‌همان 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 به جز حفظ قانون قدیم نیست.

همه‌ی ملاحظات فوق ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که اشمیت نه تنها یک محافظه کار دست راستی طرفدار یک دولت برخوردار از حاکمیت مطلق و اقتدارگرا و حاکم مقتدر است، بلکه بر ما آشکار می‌سازد که افکار او متأثر از اندیشمندان گذشته‌ای است که در آنها گرایش محافظه‌کاری و دولت‌محوری وجود داشته است و نسبت به طبیعت انسان بدبین بودند. بدین ترتیب، نظرات او درباره حاکمیت مطلق و دولت مقتدر متأثر از بدن و هابز؛ در باره بدطینتی انسان متأثر از ماکیاولی و هابز؛ و درباره ضرورت قدرت و جنگ و خشونت متأثر از هگل و نیچه است. لذا چنانچه گفته شود که تفکر امروز حلقه‌ی واسطی است که از گذشته به ارث رسیده است، سخن ناروا و نادرستی نیست. آری آنچه که ما آن را فکر و اندیشه می‌نامیم، ابعاد و زوایای مختلف دارد، یک وجه آن همین محافظه‌کاری و دولت‌گرایی و سیاست قدرتمندانه است که گرچه به نوعی تجلی آغازین آن در اندیشه سופسطائیان مشاهده می‌شود ولی در طی زمان به طرق مختلف، گاه در افکار

و آثار ماکیاولی، گاه بدن، گاه کارلایل و گوینو و گاه هگل و نیچه نمایان شده و عصاره‌ی کل آنها در جنبش‌های توتالیتریستی قرن بیستم، به ویژه نازیسم و فاشیسم، به نمایش در آمده است. شاید مهم‌ترین وجه اشتراک همه متفکرانی که در فوق برشمردیم آن است که همگی - کم یا زیاد، آگاهانه یا ناآگاهانه، بالصراحه یا تلویحاً- به شکل‌گیری، رشد و نضج جنبش‌های خشونت‌آمیز و تمامیت‌خواه قرن بیستمی کمک کرده‌اند یا دست‌کم افکار و نظراتی عرضه داشته‌اند که در بطن آنها پتانسیل سوءتعبیر و کج‌فهمی برای حامیان جنبش‌های مذکور نهفته است.

کتاب‌نامه

- آرنت، هانا (۱۳۶۱). *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۹۰). *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران: نشر ققنوس.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. چاپ دوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۲). «بالقوگی و فعلیت در قدرت برساخته و قدرت برسازنده»، *سوره*، ترجمه سید محمد جواد سیدی: صص ۷۵-۷۱.
- آگامبن، جورجو (۱۳۸۸الف). «والتر بنیامین در برابر کارل اشمیت»، نقل شده در کتاب *قانون و خشونت*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ دوم، تهران: رخداد نو، صص ۱۷۳-۱۵۵.
- آگامبن، جورجو (۱۳۸۸ب). «قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه»، نقل شده در کتاب *قانون و خشونت*، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ دوم، تهران: رخداد نو، صص ۸۷-۳۱.
- آندریاس، بنکه (۱۳۸۱). «پست مدرنیته کردن امنیت»، *راهبرد*، ترجمه محمدعلی قاسمی، شماره ۲۶: صص ۲۱۶-۲۳۹.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷). *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- اسدپور، رضا (۱۳۸۱). «نکاتی انتقادی در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی لیبرالیسم»، *کتاب نقد*، شماره ۲۲: صص ۱۷۱-۱۹۲.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳). «یادداشت‌هایی در باب کارل اشمیت: "مفهوم امر سیاسی" نقل شده در: *مفهوم امر سیاسی*، کارل اشمیت: صص ۱۵۰-۱۱۹.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳الف). *الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت*، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران: نگاه معاصر.

کارل اشمیت و تئوریزه کردن خشونت ۱۳۷

- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ب). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲الف)، «مفهوم امر سیاسی»، نقل شده در کتاب قانون و خشونت، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: رخداد نو، صص ۸۹-۱۵۴.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲ب). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
- اوربک، موریس (۱۳۹۳). «کارل اشمیت در جستجوی امر سیاسی: الهیات، تصمیم گیری و مفهوم دشمن» نقل شده در *مفهوم امر سیاسی*، کارل اشمیت: صص ۱۷۸-۱۵۰.
- بویبو، نوربرتو (۱۳۷۶). *لیبرالیسم و دموکراسی*. ترجمه بابک گلستان. تهران: نشر چشمه.
- پرجمی، داود (۱۳۸۹). «اعتقاد دانشجویان به لیبرالیسم، علل و پیامدهای آن»، *آینه معرفت*، شماره ۲۲: صص ۱۴۵-۱۷۶.
- پلامناتز، جان (۱۳۸۲). *لیبرالیسم، ناقده*، شماره ۱: صص ۵۷-۱۲۰.
- توحیدفام، وحید (۱۳۹۰). *بازاندیشی انتقادی نظریه فردگرایی لیبرال، فصلنامه سیاست*، دوره ۴۱، شماره ۱: صص ۳۹-۵۸.
- توماس، هنری (۱۳۹۰)، *بزرگان فلسفه*، ترجمه ی فریدون بدره ای، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حمیدی، سمیه (۱۳۹۴). «روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت»»، *سیاست نظری*، شماره ۱۸: صص ۲۵-۴۷.
- حیدری، احمدعلی؛ رضا کاوندی (۱۳۹۵). «الاهیات سیاسی و امر استثناء» (کارل اشمیت و مسله حاکمیت)، *فلسفه*، سال ۴۴، شماره ۱: صص ۴۹-۳۱.
- رینولدز، چارلز (۱۳۷۱)، *وجوه امپریالیسم*، ترجمه ی حسین سیف زاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۵). *به برهوت حقیقت خوش آمدید*، تهران: هزاره سوم.
- شوالیه، ژان ژاک، (۱۳۷۳). آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، ترجمه لیلا سازگار، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- شهریوری، نادر (۱۳۸۵). «رمانتیسم و ضرورت خلق دشمن»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۱۰۳: صص ۱۰۴-۱۰۵.
- شیروودی، مرتضی (۱۳۸۳). «لیبرال دموکراسی در بوته نقد»، *حصون*، شماره ۲: صص ۱۳۲-۱۶۲.
- عابدی اردکانی، محمد؛ محمود علی پور (۱۳۹۲). «مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه ی هانا آرنت و هربرت ماکوزه». *فصلنامه پژوهش سیاست نظری*، دوره جدید، شماره ۱۴، صص ۲۰۷-۱۶۵.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، چاپ پنجم، تهران: وزارت امور خارجه.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات زمستان.

فاستر، مایکل (۱۳۵۸). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲). *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی.
کاوندی، رضا (۹۳/۷/۲۲). «اشمیت، حاکمیت و امر سیاسی» بازایی شده از: www.aftabir.com.
کشاوری شاهباز، حامد (۱۳۸۰). «نگاهی به رساله‌ی "مفهوم امر سیاسی" کارل اشمیت»، فردوسی، شماره ۸۸: صص ۵۸-۵۶.

کیانپور، امیر (۱۳۸۸). «وقتی قاعده وضعیت استثنایی است»، گفتگو، شماره ۵۴: صص ۶۰-۴۱.
گنون، رنه (۱۳۷۲). *بحران دنیای تجدد*، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیرکبیر.
لیلا، مارک (۱۳۸۹). چرا متفکران در جوامع بسته به فیلسوفان خاصی روی می‌آورند؟، ترجمه کاوه شجاعی، شماره ۸ دی ماه در: <http://www.magiran.com/npview.asp>.
مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲). *انسان تک ساحتی*، ترجمه حسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
موسوی، سیدرضا (۱۳۹۰). «دیانت مدرنیته: تأملی بر آرای کارل اشمیت». ماهنامه سوره، شماره ۵۵-۵۴، صص ۲۷-۳۰.

موفه، شانتال (۱۳۹۱). *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۴). «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، سیاست، شماره ۳۶: صص ۹۹۱-۱۰۱۴.

نویمان، فرانتس (۱۳۷۰). *بهیموت*، ترجمه محمدرضا سوداگر، تهران: دنیای مادر.
نیچه، فردریک (۱۳۵۲)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات نیلی.
نیچه، فردریک (۱۳۷۴)، *آنک انسان*، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز.
هریارت، دیتریش (۱۳۹۱). «کارل اشمیت در یک نگاه»، فرهنگ عمومی، ترجمه حسین شعبانیان، شماره دهم: صص ۶۷-۶۲.

همایون مصباح، سیدحسین (۱۳۸۱). «هویت متنوع لیبرالیسم (مکانیزم تنوع‌پذیری لیبرالیسم)»، پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی، شماره ۳۷: صص ۵۵-۹۲.

Agamben, Giorgio (2003), *Gigantomachy Concerning a Void, State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press.

Blumenberg, Hans (1989), *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: MIT Press.

Hobbes, Thomas (1968) *Leviathan*, Ed. C.B Macpherson, London: Penguin Classics.

Lowith, Karl (1942), *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press.

Luman, Niklas (2007), *carl Schmitt and modern form of political*, chris thornhill, European Journal of social theory.

- Meier, Heinrich (1998) Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue, trans. J Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- "Pluralism and Democracy: Around Carl Schmitt", in Chantal Mouffe, the Return of the political, trans. Chris Turner, Verso 2006, pp. 117-134.
- Schmitt, Carl (1985), political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, trans. George Schwab, Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press.
- Schmitt, Carl (1922), Politische Theologie. Munich-Leipzig: Duncker & Humblot; Translated by George Schwab as Political Theology, Cambridge: MIT.
- 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, translated by George Schwab, The University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2000), The Crisis of Parliamentary Democracy, trans. Ellen Kennedy, Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press.
- Schmitt, Carl (2004), Legality and Legitimacy, Translated and edited by Jeffrey Seitzer, Duke University Press.
- Schmitt, Carl (2007), Constitutional Theory, trans. Jeffrey Seitzer, Durham and London: Duke University Press.
- Waddington, P.A.J., D. Badger & R. Bull (2004) Appraising the inclusive definition of workplace 'violence'. British Journal of Criminology, 45, 141-164.