

امکان نظریه‌پردازی سیاسی در جهان امروز در پرتو شناخت گستردگی و وجه وجودی امر سیاسی

پگاه مصلح*

چکیده

بسیاری از مشکلات زندگی سیاسی و اجتماعی که گاه در نگاه نخست صرفاً برخاسته از مناسبات عرصه سیاست عملی به نظر می‌رسند، به سبب فقدان نظریه سیاسی مناسب برای توضیح پیچیدگی‌ها و ارائه راه‌حل مفید پدید آمده، یا تداوم و شدت یافته‌اند. اکنون با این پرسش مواجهیم که آن نوع از نظریه‌پردازی که انتظار می‌رود بتواند به حل مشکلات سیاسی جوامع معاصر یاری برساند و راهنما، بهبودبخش یا نظم‌دهنده به کنش‌های سیاسی باشد چگونه ممکن می‌شود. نظریه‌پردازان سیاسی کلاسیک توجه خود را بیشتر معطوف به نهاد حکومت و شیوه حکمرانی می‌کردند، اما امروز بسیاری از اندیشه‌ورزان سیاسی، ساحت نظریه‌پردازی سیاسی را گسترده‌تر از پیش می‌بینند. هدف مقاله پیش‌رو این است که با تحلیل آرای جان راولز و یورگن هابرماس درباره «امر سیاسی»، امکان نظریه‌پردازی سیاسی در جهان امروز، در پرتو شناخت گستردگی و وجه وجودی «امر سیاسی» بازبینی شود.

کلیدواژه‌ها: امر سیاسی، نظریه‌پردازی سیاسی، نظریه سیاسی، راولز، هابرماس.

۱. مقدمه

در جامعه‌های امروزی همه شئون زندگی انسان‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم به میزان متفاوت زیر تأثیر مناسبات قدرت سیاسی قرار دارند. این وضع سبب شده است که کوشش‌های فکری گسترده‌ای برای فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی، و هنجارمند

* استادیار پژوهشکده نظریه‌پردازی سیاسی و روابط بین‌الملل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

pegahmosleh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۸

کردن و بهبود روندهای سیاسی صورت گیرد. اما همین گستردگی حوزه بحث و کوشش های یاد شده موجب آمیختگی های بسیار در مفاهیم و رویکردها شده و دستیابی به نتایج مفید و شیوه های نظام مند انتقال دانش را با اشکال مواجه کرده است. از سوی دیگر، بسیاری از دست اندرکاران عرصه سیاست عملی، در سطوح متفاوت، خود را از مطالعه مبانی نظری بی نیاز می پندارند و به اهمیت نظریه پردازی در حوزه های کنش اجتماعی انسان عنایت کافی ندارند. این در حالی است که در نشست های علمی و تحلیلی مشاهده می شود که هنگام بررسی معضلات رخ نموده در عرصه عمل، توجه خود چنین کنشگرانی به سرعت از داده های عملی به زیربنای نظری آن معضلات معطوف می شود. در بسیاری از مواقع حتا مشکلی که در نگاه نخست سراسر برخاسته از ساحت عمل سیاسی انگاشته شده، برعکس، آشکار می شود که کاملاً به سبب عدم تفاهم بر سر تعریف مفاهیم بنیادین سیاسی یا نداشتن نظریه مناسب برای توضیح پیچیدگی ها و ارائه راهکار مفید برای حل مشکل پدید آمده است.

در چنین وضعیتی، با این پرسش مواجهیم که آن نوع از نظریه پردازی که انتظار می رود بتواند به حل مشکلات سیاسی جوامع معاصر یاری برساند و راهنما، بهبود بخش یا نظم دهنده به کنش های سیاسی باشد چگونه ممکن می شود. این صرفاً نه یک پرسش حقیقت جوینانه برای دریافتی تجربیدی، بلکه معطوف به وضعیتی مسئله ساز است. مسئله ساز بودن آن به این جهت است که درست نشناختن آن بخش از دشواری های زیست اجتماعی که باید در قالب موضوعی برای نظریه پردازی سیاسی، فهم و صورت بندی شوند، به حل ناشدگی و گاه حتا تشدید و پیچیده تر شدن آن دشواری ها می انجامد و بر سراسر زندگی اجتماعی تأثیر نامطلوب می گذارد.

برای شناخت بهتر سرشت نظریه پردازی سیاسی، لازم است دو گونه تأمل و پژوهش در نظر گرفته شود. نخست تأمل و پژوهش برای شناخت موضوعی که هر نظریه پرداز سیاسی مفروض می خواهد درباره آن نظریه پردازی کند، و دوم پژوهش در این که نظریه پردازان سیاسی چه نوع کارهایی را با چه شیوه هایی قرار است در جریان نظریه پردازی خود بر موضوع اعمال کنند. من در این مقاله می کوشم به روشن کردن محور نخست پردازم و سخن درباره محور دوم را به مقاله دیگری وامی گذارم. هدف مقاله این است که نشان دهد موضوع نظریه پردازی سیاسی گسترده تر از آن است که پیش تر انگاشته می شد و این گستردگی را فقط با شناخت وسعت "امر سیاسی" در نسبت با "سیاست" می شود فهمید. به علاوه، این وسعت به واسطه وجه وجودی

"سیاسی بودن" تجربه می‌شود که من آن را "حالات متأثربودگی از مناسبات قدرت" می‌خوانم. بنا بر این مفروض، موضوع "نظریه سیاسی" منحصر به نهادهای سیاسی چون دولت و حکومت، یا کنش‌های سیاسی همچون شرکت در انتخابات نیست. نظریه پرداز سیاسی می‌تواند هر بخش از "امر سیاسی" را در معنای موسع و با درک وجه وجودی آن به منزله موضوع خود بررسی کند و درباره آن نظریه ارائه دهد. برای دستیابی به این هدف، نخست به دیدگاه برخی از پژوهشگران درباره موضوع نظریه پردازی سیاسی می‌پردازم. سپس با تحلیل آرای جان راولز و یورگن هابرماس، که رویکردشان به "امر سیاسی" نکته‌های قابل توجهی را در بر دارد، موضوع نظریه پردازی سیاسی را بازنگری می‌کنم.

۲. تحلیل آرای چند پژوهشگر درباره موضوع نظریه‌پردازی سیاسی

جان پلامناتز نظریه سیاسی را تفکر نظام مند درباره اهداف حکومت‌ها دانسته بود (Plamenatz, 1960: 37). این نگرش در واقع در راستای جریان مهم و قدیمی‌تر اندیشه ورزی درباره ماهیت نظریه سیاسی است که آن را کاملاً بر "حکومت" و به طور کلی بر بخش نهادی و اجرایی "سیاست" متمرکز می‌کند. این طرز فکر، زاده کم توجهی به گسترده تر بودن "سیاست" نسبت به "حکومت"، و گستردگی بیشتر "امر سیاسی" نسبت به "سیاست" است. اما با نگاه دوباره به اندیشه ورزی‌های دهه‌های اخیر درباره "نظریه سیاسی" می‌شود دگرگونی آشکاری را مشاهده کرد که دامنه موضوع نظریه پردازی سیاسی را به طور فزاینده‌ای گسترش داده است. در نوشته‌های بیشتر صاحب نظران درباره "نظریه سیاسی"، این بصیرت را به اشکال متفاوت می‌شود دید که نه تنها حوزه نظریه پردازی سیاسی را از دولت و حکومت فراتر برده اند بلکه کوشیده اند نگاه محدود به "سیاست" را نیز تغییر دهند.

هوفمن و گراهام به درستی بیان کرده اند که نظریه سیاسی صرفاً معادل مطالعه دولت نیست زیرا "سیاست" بسیار وسیع تر از دولت و فعالیت‌های متمرکز بر آن است. از نظر این دو پژوهنده، "سیاست" معطوف به کشمکش و راه‌حل‌های آن است که در همه سطوح جامعه، میان ملت‌ها و دولت‌ها و حتا درون فرد نیز رخ می‌دهد (Hoffman & Graham, 2015: xi). جودی دین به صراحت گفته است: «پرسش اصلی نظریه سیاسی این است که امر سیاسی چیست؟» (Dean in Dryzek, 2006: 751). وندی براون نیز چنین رای داده است که وجود نظریه سیاسی وابستگی بنیادینی به تعریف

"امر سیاسی" در تمایز با امر اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، طبیعی، عاطفی، روانی، ادبی، اخلاقی و خصوصی و خانوادگی دارد (Brown in White & Moon, 2004: 104).

این که کریستین هلیول و بری هیندس نیز نظریه سیاسی را به "زندگی سیاسی" مرتبط می‌کنند و بررسی حقوق و وظایف شهروندان را کار نظریه پرداز سیاسی می‌دانند (Helliwell & Hindess in Dryzek, 2006: 811) جدا از انتقاد در آمیختن نظریه سیاسی با نظریه اجتماعی و فلسفه سیاسی که به کار آنان وارد است، نشانه گسترش یافتن موضوع نظریه سیاسی در نظر این پژوهندگان است. در واقع اگر قرار باشد پرسش اصلی بحث چنین پژوهندگانی نیز از سخنان آنان استخراج شود، باز پرسش از چیستی "امر سیاسی" مشخص خواهد شد. پرسش مستتر در سخن بیکو پارک نیز در جایی که موضوع نظریه سیاسی را «جنبه سیاسی مناسبات انسان‌ها» معرفی کرده این است که "جنبه سیاسی" مناسبات انسان‌ها، یا سیاسی بودن یا همان "امر سیاسی" چیست؟ (Parekh in O'Sullivan, 2000:249). همچنین، در آرای لسلی تیله می‌شود فراتر رفتن موضوع نظریه سیاسی را از سیاست به معنای سنتی مشاهده کرد. به باور او «وظیفه اصلی نظریه سیاسی، شناسایی این است که چگونه انسان‌ها خود و جهان خود را می‌فهمند. نظریه پرداز با معنا سر و کار دارد و معنا نه در قانون‌های عینی بلکه در فهم‌های مشترک یا بینادهنی ریشه دارد. بنابراین، ارزش یک نظریه سیاسی در ظرفیت آن برای آگاه‌سازی و روشن کردن زندگی سیاسی است» (Thiele, 2002: 13). ملاحظه می‌شود که در این دیدگاه باز موضوع نظریه سیاسی از نهادهای رسمی سیاسی و "سیاست" به معنای متعارف فراتر رفته و نه تنها به بعد عینی امر اجتماعی گسترانیده شده بلکه معنا سازی، فهم بینادهنی و آگاهی بخشی درباره زندگی سیاسی را نیز در بر گرفته است.

اشتاین برگر بر مبنای موضوع، دو گونه نظریه سیاسی را تفکیک کرده است. یکی آن که موضوعش بررسی "ایده دولت" است و دیگری آن گونه نظریه سیاسی که موضوعش فعالیت‌های خاص گوناگونی است که در مجموع زندگی سیاسی یک دولت را - در معنای وسیع کلمه - تشکیل می‌دهند. این فعالیت‌ها به طور واقعی درون جهان روی می‌دهند و از کنش‌های حکومتی فراتر می‌روند. آنچه آنها را "سیاسی" می‌کند بیش از آن که مربوط به خصلت رسمی آنها باشد مربوط است به این که به مسائل جدی اجتماعی و حل جمعی آنها باز می‌گردند. به نظر او با چنین نگرشی، موضوع اصلی نظریه سیاسی پرسش از "تصمیم‌گیری" است؛ «نظریه پرداز سیاسی سرشت یا معنای تصمیم‌های خاص و مناسب بودن و تأثیرگذاری آنها را بررسی می‌کند و شاید تصمیم

های بدیلی را پیشنهاد دهد که ممکن است مناسب تر باشند» (Steinberger, 2004: 5). سخن اشتاین برگر درباره "مناسب بودن و تأثیرگذاری"، ما را به یاد پرسش مهم کارل اشمیت در مواجهه با همه مفاهیم سیاسی می‌اندازد. اشمیت گفته است: «واژگانی چون دولت، جمهوری، جامعه، طبقه، و همچنین حاکمیت، دولت قانونی، استبداد مطلق، دیکتاتوری، برنامه، دولت بی طرف یا تامه و غیر از این‌ها، در صورتی که ندانیم چه کسی را قرار است به طور انضمامی درگیر کنند، به نبرد کشند و او را رد یا نفی کنند فهم ناپذیر می‌شوند» (Schmitt, 1932: 18). در واقع اشمیت نیز تأکید دارد که باید دید مفاهیم سیاسی، و طبعاً تصمیم‌های نهادها و فرایندهای مبتنی بر این مفاهیم، قرار است بر "چه کسی" تأثیر بگذارند و او را درگیر کشمکش کنند. این تأکید او، برای شناخت سیاست و امر سیاسی و پیرو آن در تعریف نظریه سیاسی اهمیت فراوان دارد. چنان که خود وی نیز اشاره کرده، پرسش از "چه کسی" در این جا متضمن موقعیت مندی و فهم وضعیت انضمامی است که مفاهیم سیاسی در آن معنا می‌یابند. این توجه به موقعیت مندی و جنبه ملموس امر سیاسی، از انتزاعی شدن نظریه سیاسی، که همواره یکی از رایج‌ترین انتقادهای وارد بر آن بوده است، جلوگیری می‌کند و مرزبندی آن را فلسفه سیاسی نیز بهتر نشان می‌دهد.

از مجموع آرای ذکر شده می‌شود نتیجه گرفت که امروزه اندیشمندان موضوع نظریه سیاسی را محدود به دولت یا حکومت نمی‌دانند. این اندیشمندان به صراحت یا تلویحاً پرسش از "امر سیاسی" را در مرکز نظریه پردازی سیاسی قرار داده‌اند و هریک با برداشت خود و به بیانی خاص، موضوع نظریه سیاسی را "امر سیاسی" معرفی کرده است. اما به نظر می‌رسد چه-گونگی موضوعیت یافتن "امر سیاسی" در نظریه سیاسی و اهمیت بازبینی نسبت "امر سیاسی" با "سیاست" برای سطوح مختلف نظریه پردازی سیاسی بسیار کمتر از آنچه می‌شاید به دیده گرفته شده است. در ادامه می‌کوشم تا با طرح و تحلیل آرای جان راولز و یورگن هابرماس، در جایگاه اندیشمندانی از دو سنت فکری متفاوت، که هر دو معنای وسیع تری از "سیاسی بودن" را در نظر دارند، به جمع بندی بهتری از "امر سیاسی" به منزله موضوع نظریه سیاسی برسم.

۳. امر سیاسی از دیدگاه جان راولز

جان راولز در فاصله میان انتشار "نظریه عدالت" و نگارش "لیبرالیسم سیاسی"، در سال ۱۹۸۹ مقاله‌ای با عنوان "ساحت امر سیاسی و اجماع همپوشاننده" (The Domain of the Political and Overlapping Consensus) نوشته و در آن رویکرد متفاوتی درباره امر سیاسی ارائه داده است. چنان که از عنوان مقاله نیز آشکار است او کوشیده از ابتدا

امر سیاسی را به منزله یک "ساحت" یا "حوزه" معرفی کند. از آن جا که راولز نظریه خویش درباره عدالت به مثابه انصاف را در واقع معادل "برداشت سیاسی" از عدالت می داند، می شود فهمید که چرا او نیاز داشته است که تعریفی از امر سیاسی ارائه دهد. راولز در همان ابتدای مقاله گفته است که امر سیاسی را به منزله ساحتی خاص با وجوهی متمایز می نگرد که مستلزم ارزش های اختصاصی است که در آن ساحت به کار می روند (Rawls, 1999: 473). در مطالعه کار راولز باید توجه داشت که هر جا او از "برداشت سیاسی" سخن می گوید در واقع بخشی از تعریف وی از "امر سیاسی" در آن تضمین شده است.

راولز برداشت سیاسی را در وهله اول برداشتی اخلاقی دانسته که برای موضوعی خاص، یعنی ساختار بنیادین نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی مطرح شده است. بنابراین او از ابتدا با وجود پذیرش خصلت هنجاری برای امر سیاسی، آن را از "اخلاق" تفکیک کرده و در ادامه مقاله خود نیز این تفکیک را بازتر کرده است. منظور راولز از ساختار بنیادین نیز، نهادهای اصلی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و روند همکاری آنها در یک نظام متحد اجتماعی است. دوم آن که برداشت سیاسی مبتنی بر پذیرش هیچ آموزه فراگیر دینی و فلسفی خاصی نیست. سوم، برداشت سیاسی برحسب ایده های بنیادین شهودی و معینی بیان می شود که در فرهنگ سیاسی عمومی جامعه دموکراتیک نهفته است. برای مثال دو ایده جامعه و شهروند ایده هایی هنجاری و سیاسی اند که به ساحت روانشناسی و متافیزیک تعلق ندارند (480).

در ویژگی هایی که راولز برای برداشت سیاسی برشمرده است می شود به طور کلی آنچه را "سیاسی" می داند، یا همان امر سیاسی را استنباط کرد. هر چند در محتوای توصیف های او از برداشت سیاسی ابهام ها و موارد مشخصی از دوری شدن مشاهده می شود، اما آنچه برای بحث ما اهمیت دارد جدا کردن مشخصه هایی است که او برای "سیاسی" بودن یک برداشت در نظر گرفته است.

در مشخصه نخست می شود دریافت که راولز "سیاسی" بودن را در چارچوب یک جامعه مدرن و بر اساس ساختارهای یک نظام دموکراتیک بررسی می کند. او آشکارا قصد دارد نشان دهد که امر سیاسی فراتر از "نهادهای سیاسی" است و بر روند همکاری نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دلالت دارد. البته در این توصیف او، امر سیاسی به درستی از امر اجتماعی تفکیک نشده و در ضمن توضیحی درباره این داده نشده است که چه عاملی سبب سیاسی انگاشتن برخی از نهادهای اجتماعی می

شود. اما با وجود چنین کاستی‌هایی، درک او از گسترده‌تر بودن امر سیاسی از دولت و نهادهای رسمی سیاسی می‌تواند به شناخت بهتر امر سیاسی یاری برساند. او در جای دیگر نیز امر سیاسی را تلویحاً از "سیاست" جدا کرده است. در این تفکیک، راولز از حقوق "سیاسی" مانند حق رأی دهی برای مشارکت در "سیاست" سخن گفته است (481). بنابراین می‌شود دریافت که او "سیاست" را دال بر بخش عمل‌گرای امر سیاسی و اجتماعی می‌بیند که مستقیماً در به کار گرفتن قدرت برای اداره امور جامعه نقش دارد.

وجه دومی که راولز برای سیاسی بودن در نظر گرفته، همان عدم اتکای برداشت سیاسی بر آموزه‌های فراگیر دینی و فلسفی، دربرگیرنده نکته بسیار مهمی در شناخت امر سیاسی است. در واقع راولز به طور ضمنی کشمکش میان دعاوی آموزه‌های مکتب‌های مدعی فراگیر بودن را تأیید کرده و کوشیده است تا امر سیاسی را از جایگاه "محاط" در این منازعه‌ها به جایگاه "محیط" بر آنها ببرد. او با توجه به آن مشخصه نخست، امر سیاسی را به وسعت کلیت جامعه دموکراتیک مطرح کرده و از این نظر، "سیاسی" بودن بر نزاع دعاوی فراگیر شمولیت دارد. آشکار است که راولز این زمینه نظری را برای دادن نقش اجماع بخش به ساحت سیاسی چیده است. اما آنچه در این بخش از آرای راولز برای بحث ما درباره شناخت امر سیاسی مهم است، نسبت آن با خود مسئله "نزاع آمیز" بودن دعاوی متکثر در جوامع امروزی است. صرف نظر از این که سیاسی بودن چنان که اشمیت معرفی می‌کرد، درگیر بودن در یک نزاع دوقطبی است یا درگیر بودن در حل و فصل نزاع‌ها، نسبت امر سیاسی را با مسئله نزاع در جوامع انسانی، در آرای این دو اندیشمند می‌شود ملاحظه کرد. در مشخصه سوم توصیف راولز از برداشت سیاسی، باز دوری نهفته است. برداشت سیاسی برحسب مفروضات بنیادین "فرهنگ سیاسی" شکل می‌گیرد، در حالی که معلوم نیست چه مؤلفه‌هایی بخشی از فرهنگ جامعه را "سیاسی" کرده است. با این حال باز هم آن وجه از توصیف راولز که سیاسی بودن را در نسبت با ایده‌ها و تصورات ذهنی مردمان یک جامعه ملاحظه کرده است برای فهم امر سیاسی اهمیت به سزایی دارد.

راولز در ادامه بحث خود متوجه اهمیت سخن گفتن از "مناسبات سیاسی" شده و کوشیده تا دو وجه برای چنین مناسباتی برشمارد که باز توضیح او برای شناخت امر سیاسی دارای اهمیت است. وجه نخست این است که چنین مناسباتی درون ساختار اساسی جامعه روی می‌دهد. ساختار نهادهای بنیادینی که انسان با تولد به آنها وارد و با

مرگ از آنها خارج می‌شود. به گفته راولز «جامعه سیاسی بسته است و ما دلخواهانه به آن وارد یا از آن خارج نمی‌شویم و در حقیقت نمی‌توانیم بشویم» (482). وجه دوم این است که قدرت سیاسی جاری در روابط سیاسی همواره با قدرت تشکیلات دولت، برای اجرای اجباری قوانین آن، پشتیبانی می‌شود. او بر مبنای این وجوه، اظهار کرده که تمایز "امر سیاسی" از امر معاشرتی و اجتماعی در همین مختارانه بودن یا نبودن است. امر شخصی و خانوادگی نیز به رای راولز به طریقی متفاوت از امر سیاسی، در ساحت احساسی قرار دارد. او تأکید کرده که پذیرش امر سیاسی به منزله ساحتی متمایز، به معنای نفی وجود ارزش های اجتماعی و شخصی و خانوادگی، و همچنین به معنای جدایی کامل امر سیاسی از این ارزش ها نیست (483).

باید توجه داشت که راولز در تمام مطالبی که درباره "قدرت سیاسی" و نقش آن در وجوه مناسبات سیاسی آورده هیچ سخنی در باب ماهیت این قدرت نگفته است. به نظر می‌رسد این عدم توضیح دقیق برای روشن کردن چیستی قدرتی که قرار است سیاسی دانسته شود و بر اساس آن مناسبات سیاسی نیز به فهم درآیند، از اصلی ترین کاستی های نظریه راولز درباره امر سیاسی باشد. افزون بر این، او چند جا قدرت سیاسی را معادل قدرتی فرض کرده است که همه شهروندان به طور برابر در آن سهیمند (-482 483). چنین فرض ایدئالی نمی‌تواند برای فهم درست قدرت سیاسی مفید واقع شود. اما در ادامه مقاله مطلبی به چشم می‌خورد که می‌شود با توجه به آن تا حدودی ماهیت قدرتی را دریافت که راولز بی آن که تصریح کرده باشد آن را به نوعی، "پیشداشته" قدرت سیاسی دانسته است. او در جایی که از اهمیت ارزش های سیاسی سخن گفته اظهار داشته است که ارزش های سیاسی، آن بخش از کلیت ارزش ها به شمار می‌روند که بر چارچوب اساسی زندگی اجتماعی - یا به بیان جان استوارت میل بر "بنیان وجود/اگزیستانس ما" - حاکمند (484). بنابراین، هنگامی که ارزش های سیاسی، حاکم بر اساس زندگی اجتماعی و امر اگزیستانسیال باشند قدرت سیاسی نیز قدرتی است که برای اداره مبانی زندگی اجتماعی انسان لازم است و بر مناسباتی حاکم می‌شود که مربوط به بنیان های وجودی انسان در زندگی اجتماعی کنونی اوست. او در همین راستا از "مسئله ثبات" سخن گفته و ایده اجماع را به منزله پاسخی به این مسئله مطرح کرده است. از نگاه راولز اجماع همپوشاننده به معنای اجماعی است که در آن، آموزه های فراگیر گوناگون و ستیزنده، بر فهم سیاسی واحدی صحنه می‌گذارند

(486). پس می‌شود دریافت که از این منظر، قدرت سیاسی قدرتی مربوط به ایجاد ثبات و اجماع برای حفظ بنیان‌های زندگی اجتماعی انسان است. راولز در بیان اختلاف امر سیاسی از اخلاق نیز به نکته‌ای اشاره کرده است که باید به آن توجه شود. او تأکید کرده که برداشت سیاسی باید عملی و در محدوده امر ممکن باشد. به باور او همین آن را از امر اخلاقی جدا می‌کند، زیرا در برداشت اخلاقی ممکن است جهان و سرشت بشر تباها شده انگاشته و نکوهیده شود و باور بر لزوم تغییر و انطباق آن با دستورها و آرمان‌های اخلاقی باشد (486). البته چنان که خود راولز هم در مقاله خود بر آن تأکید و تصریح داشته چنین برداشتی از امر سیاسی و نسبت آن با آرمان‌های اخلاقی و امر ممکن، به تعلق نظریه او به لیبرالیسم سیاسی بازمی‌گردد که نقد محتوای آن از حیطة پژوهش ما، که قصد دارد از تمرکز بر محتوای نظریه‌ها به تعریف و حدود "نظریه سیاسی" فراروی کند، بیرون است. اما با هر نگرشی نسبت به این موضع راولز، در تعیین حدود نظریه سیاسی باید به این تفکیک او میان امر سیاسی و اخلاقی، و نسبت امر سیاسی با حیطة عمل ممکن توجه کافی داشته باشیم.

دیوید راسموسن در مقاله خود با عنوان "حوزه رو به ظهور امر سیاسی" که آن را در سال ۲۰۱۲ نگاشته، مقایسه درخور توجهی میان نظریه راولز با نظریه اشمیت و اندیشمندانی انجام داده است که به باور او زیر تأثیر آرای اشمیت به نظریه پردازی پرداخته‌اند. راسموسن با گزارش بحث برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون، ایده او را نظریه‌ای درباره سیاست در راستای تعریف کارل اشمیت از امر سیاسی و نقد لیبرالیسم دانسته و با این زمینه سازی به نقد آرای اشمیت روی آورده است. راسموسن چنین استدلال کرده است که چون نزد اشمیت برآمدن لیبرالیسم به معنای مرگ سیاست است پس پایان لیبرالیسم نیز می‌تواند به معنای بازگشت سیاست انگاشته شود و به باور اشمیت لیبرالیسم به پایان رسیده است. پرسش راسموسن که به پژوهش او نیز جهت می‌بخشد این است که آیا می‌شود بدون زیاده روی در متافیزیک اشمیتی به دریافتی از امر سیاسی دست یافت (Rasmussen in Benhabib, 2016: 255).

راسموسن برای پاسخگویی به پرسش یاد شده بحث خود را این گونه آغاز کرده است که اگر قرار باشد از جنگ همه علیه همه دور بمانیم باید سیاست را در رابطه با بازبینی "مسئله ثبات" در نظر بگیریم، که از هابز تا راولز نیز چنین بوده است (256). او رای راولز را بازگو کرده که مسئله ثبات بدون در نظر گرفتن تکثرگرایی امکان پذیر نیست.

او نیز اشاره کرده است که از دید راولز برای حل مسئله ثبات باید به نوعی اجماع رسید که برگرفته از ساحت امر سیاسی باشد (257). از این منظر، ساحت امر سیاسی با اجماع همپوشاننده، وساطت میان دعاوی مکتب‌های فراگیر دینی، عرفی و فلسفی را که ممکن است متنازع شوند بر عهده می‌گیرد. به این ترتیب، دعاوی اخلاقی که از سنت سیاسی در حال ظهور برمی‌آیند دیگر به نام عقل روشنگری در مقابل دیگر سنت‌های فراگیر مطرح نمی‌شوند بلکه در ارتباط با آن سنت‌ها شکل می‌گیرند. راسموسن معتقد است که چنین دیدگاهی می‌تواند ما را از برخورد تمدن‌ها یا دوگانه‌دوست و دشمن در روابط بین‌الملل فراتر ببرد. او اشاره کرده است که یورگن هابرماس و چارلز تیلور هم مدافع دیدگاه راولزند (258).

از بررسی و تحلیل نظر راولز دربارهٔ "برداشت سیاسی" از عدالت نیز مشخصه‌هایی برای "امر سیاسی" به دست آمد که آنها را برمی‌شمرم: ۱- امر سیاسی فراتر از نهادهای رسمی سیاسی است و مناسبات نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را نیز در بر می‌گیرد. ۲- حقوق و مطالبات "سیاسی"، مانند حق رأی دهی، که در ساحت "امر سیاسی" قرار دارند، بیرون از حیطهٔ "سیاست" واقعند اما برای "مشارکت در سیاست" به کار می‌آیند. بنابراین "سیاست" معطوف و محدود به بخش عمل‌گرایانهٔ امر سیاسی و اجتماعی برای ادارهٔ امور جامعه است. ۳- گستردگی "امر سیاسی" منطبق بر کلیت جامعهٔ دموکراتیک است. از این نظر، "سیاسی" بودن، بر هر گونه نزاع میان دعاوی فراگیر عقیدتی و فلسفی احاطه دارد و قرار است این نزاع‌ها در ساحت "امر سیاسی" حل و فصل شوند. ۴- "امر سیاسی" به مفروض‌های فرهنگ سیاسی و از این رو به ایده‌ها و تصورات ذهنی مردم یک جامعهٔ امروزی وابسته است. ۵- وقوع "امر سیاسی" موضوعی اگزستانسیال است زیرا با تولد و ورود اجباری به ساختار بنیادین جامعهٔ سیاسی آغاز می‌شود و با مرگ و خروج از آن ساختار پایان می‌گیرد. تمایز "امر سیاسی" از امور معاشرتی در همین مختارانه بودن یا نبودن نهفته است. ۶- "امر سیاسی" دربرگیرندهٔ مناسبات سیاسی است که برخلاف مناسبات معاشرتی، شخصی و خانوادگی، از سوی قدرت تشکیلات دولت پشتیبانی می‌شود. ۷- متمایز بودن "امر سیاسی"، به معنای جدایی کامل آن از ارزش‌های اجتماعی، شخصی و خانوادگی نیست. ۸- ساحت "امر سیاسی" شامل ارزش‌های سیاسی و قدرت سیاسی است. ارزش سیاسی آن بخش از کلیت ارزش‌هاست که بر چارچوب اساسی زندگی اجتماعی - یا به بیان جان استوارت میل بر "بنیان وجود ما" - حاکم است. بنابراین،

قدرت سیاسی نیز باید قدرتی باشد که برای ایجاد ثبات و اداره مبانی زندگی اجتماعی انسان لازم است و بر مناسباتی حاکم می‌شود که مربوط به بنیان‌های وجودی انسان در زندگی اجتماعی کنونی اوست.

۴. دیدگاه هابرماس دربارهٔ امر سیاسی

هابرماس در مقاله‌ای دربارهٔ "امر سیاسی" و با رویکردی انتقادی نسبت به وضع موجود که از آن به عنوان "وضعیت سرمایه‌داری جهانی شده" نام می‌برد، می‌گوید در چنین وضعی «ظرفیت‌های سیاسی برای حفظ همبستگی اجتماعی به طور خطرناکی محدود شده است» (Habermas in Mendieta, 2011: 15). سیاست چیز زاید و ناممکنی شده و "امر سیاسی" به رمز و قاعده‌ای برای بخش حکومتی و اجرایی سیستم مبدل شده تا خودش را حفظ کند و به این ترتیب دموکراسی در خطر تبدیل شدن به یک نمای کاذب محض است که دست اندرکاران اجرایی به مخدومان بی‌پناه خود نمایش می‌دهند (15-16). هابرماس می‌گوید «برای برخی از فیلسوفان فرانسوی و ایتالیایی پیرو سنت کارل اشمیت، لئو اشتراوس و هانا آرنت و همچنین برای برخی از شاگردان ژاک دریدا مفهوم کلاسیک "امر سیاسی" به منزلهٔ پادزهری در برابر گرایش‌های این دوره به سیاست زدایی است». او برای نمونه از ارنستو لاکلا، جورجو آگامبن، کلود لفور و ژان لوک نانسی نام برده و گفته است که این افراد استدلال سیاسی خود را به حوزهٔ متافیزیک و دین گسترانیدند که از سیاست به معنای ناچیز اداری و کشتی‌گرفتن با قدرت فراتر می‌رود (16). به گفتهٔ او کلود لفور حتا به تفکیک *le politique* (امر سیاسی) و *la politique* (سیاست) متوسل شد تا ما را آگاه کند که هر جامعه‌ای که مبنای دینی خود را فراموش کند تحت توهم خود درونبودی تقلا می‌کند. هابرماس رای خود را دربارهٔ چنین تفکیکی این‌گونه بیان می‌کند که سیاست (*politics*) همانا نبرد برای کسب و اعمال قدرت است و سیاست‌گذاری‌ها (*policies*) همان اهداف و راهبردهایی که عاملان سیاسی در حوزه‌های متفاوت سیاسی پی می‌گیرند (16-17). او معتقد است که علاوه بر نظریهٔ سیاسی هنجاری، مدت‌هاست که فیلسوفان نیز کفایت خود را برای "نظام سیاسی" از دست داده‌اند و "امر سیاسی" دیگر بحث فلسفی جدی‌ای را در کنار "سیاست" و "سیاست‌گذاری" بر پا نمی‌کند. او ابراز تردید کرده است که سنت روشنگری بتواند به قدر کافی انگیزه‌ها و جنبش‌های اجتماعی را برای حفظ محتوای هنجاری مدرنیته ایجاد کند و این پرسش را پیش می‌کشد که آیا با وجود

چنین تردیدی می‌توانیم معنایی عقلانی به مفهوم مبهم "امر سیاسی" بدهیم (17). هابرماس می‌گوید در کاربرد کاملاً توصیفی و از دیدگاهی تجربی، "امر سیاسی" حیطه نمادینی را مشخص می‌کند که در آن، تمدن‌های ابتدایی تصویری از خود را در آن شکل دادند. از منظر تاریخی، "امر سیاسی" ما را به ریشه‌های جوامعی همچون امپراتوری‌های باستانی بین‌النهرین، سوریه و مصر می‌برد که بر اساس دولت سازمان یافتند و در آنها به جای ساختار خویشاوندی، سلسله مراتب دیوان سالاری سلطنتی عامل همبستگی اجتماعی شد. ترکیب قانون و قدرت سیاسی در این جوامع، به شکل گیری اقتدار معتبر/ مشروع سیاسی انجامید که برای ساخت چنین تمدن‌هایی ضروری است. این واقعه بر مبنای تصمیم‌گیری یک یا چند نفر روی نمی‌دهد و نیازمند عده‌ای است که از اعتبار لازم برخوردار باشند تا میان قانون و قدرت سیاسی، با عقاید و اعمال دینی پیوند قانع‌کننده‌ای برقرار سازند. حکام فقط بر پایه چنین پیوندی می‌توانند از اطاعت مردم از فرمان‌هایشان مطمئن شوند. برپایی و تثبیت نظام قانونی نیازمند قدرت دولت برای مجازات به منزله ضمانت اجرایی آن قوانین است (17). از نگاه هابرماس مفهوم "امر سیاسی" بر جنبه نمادین اتصال سیاست و دین دلالت دارد. "امر سیاسی" به معنای بازنمایی نمادین و خودفهمی جمعی یک اجتماع، در تفاوت با جوامع قبیله‌ای است، که نوعی "وجدان" را می‌سازد (18). هابرماس از فرض خود درباره نسبت دین و سیاست در مفهوم "امر سیاسی"، نتیجه می‌گیرد که جهان بینی‌های محوری به همان نسبت که برای اقتدار سیاسی مشروعیت به بار می‌آورند انتقاد از آن را نیز ممکن می‌کنند. به این سبب، تنش میان قدرت‌های سیاسی و دینی، شاخص "امر سیاسی" در امپراتوری‌های کهن بود (19).

پس از مقدمه نظری فوق، هابرماس "امر سیاسی" در دوران مدرن را به بحث کشیده است. به باور او در وضعیت دگرگون شده مدرن، برداشت‌های غربی از "امر سیاسی" جایگاه خود را در زندگی از دست داده‌اند. او کوشیده است با طرح نظریه کارل اشمیت و جان راولز به منزله دو ایده متقابل، رای خود را درباره امر سیاسی بیان کند. هابرماس می‌گوید از منظر اشمیت همان جنبه‌های اساسی مفهوم "امر سیاسی" که زمانی امپراتوری‌های باستانی را سامان داده بود اکنون در قدرت تصمیم‌گیری حاکم مدرن متمرکز شده است. اما به نظر هابرماس فرض چنین تداومی گمراه‌کننده است. او می‌گوید برخلاف تشخیص اشمیت که می‌خواهد تقصیر سیاست زدایی را به گردن نظام‌های لیبرال سده نوزدهم و ابتدای سده بیستم بیندازد، گام تعیین‌کننده به سوی

خنثاسازی امر سیاسی در چارچوب همان دولت حاکم ابتدای عصر مدرن برداشته شد. شهروندان استقلال اقتصادی خود را به بهای رانده شدن به حوزه خصوصی به دست آورده اند (20-21).^۱ هابرماس بر این باور است که مبنای مشروعیت قدرت سیاسی در فرایند مدرن سکولار شدن، از هرگونه منبع فرااجتماعی جدا شده و به خود شهروندان جامعه دموکراتیک انتقال یافته است. او معتقد است که این گسست از الگوی مشروعیت سنتی این پرسش را پدید می‌آورد که آیا توجیه مبنای قانونی برحسب مفاهیم سکولار "قدرت مردم" و "حقوق بشر"، امر سیاسی را منقطع و مفهوم امر سیاسی را با تضمینات دینی آن منسوخ می‌کند، یا این که صرفاً جایگاه امر سیاسی از سطح دولت به سطح جامعه مدنی و شکل‌گیری عقیده و اراده دموکراتیک شهروندان انتقال یافته است. او در مخالفت با نظریه اشمیت - که محتوای "امر سیاسی" را فقط در وجود انضمامی دشمن می‌جست - این پرسش را مطرح می‌کند که «چرا نباید "امر سیاسی" تجسمی غیرشخصی در بعد هنجاری قانون اساسی دموکراتیک پیدا کند؟ و چنین جایگزینی چه معنایی برای نسبت دین و سیاست در جوامعی چون جامعه ما خواهد داشت؟» (21).

هابرماس در انتقاد از نظر اشمیت درباره "امر سیاسی" می‌گوید که دیدگاه اشمیت هسته اقتدارگرایی یک قدرت حاکمه را با نسبت مشروعیت بخش آن با تاریخ مقدس حفظ می‌کند و به طور سطحی در انطباق با دموکراسی های توده ای طرح شده است (22). او در کنار این انتقاد و در تأیید نسبی رای راولز می‌گوید «برخلاف آثار کلاسیک سنت قرارداد اجتماعی که هرگونه ارجاع جدی به دین را از مفهوم "امر سیاسی" می‌زدودند، جان راولز تشخیص داده که مسئله تأثیر سیاسی نقش دین در جامعه مدنی، با سکولار شدن اقتدار سیاسی حل نشده و سکولار شدن دولت برابر با سکولار شدن جامعه نیست» (23). به باور هابرماس، راولز با تکیه بر رای خود درباره "استفاده همگانی از عقل"، توضیح داده است که در فضای عمومی، چگونه دین در تفسیر عقلانی "امر سیاسی"، در تمایز با "سیاست" و "سیاست‌گذاری"، نقش ایفا می‌کند (25). او معتقد است که انگیزه های مبتنی بر تفکر معادی در الهیات سیاسی، در صورتی که با توجه به دگرگونی دموکراتیک "امر سیاسی" بازبینی شده باشند، می‌تواند در خدمت نظریه سیاسی هنجارگرا قرار گیرد (28). در نهایت هابرماس چنین اظهار نظر می‌کند که معنای "امر سیاسی" در تفکر اشمیتی نه در خود جنگ، بلکه در توانایی

رهبران سیاسی برای تفکیک دوست و دشمن، و در رغبت یک ملت به پیکار برای دفاع از شیوه زندگی خودش نهفته است (31).

اکنون باید نگرینست که هابرماس در خلال بیان انتقادهای خود دقیقاً چه عناصری را برای مشخص کردن "امر سیاسی" برشمرده است. چنان که یاد شد او در ابتدا از محدود شدن ظرفیت های سیاسی برای حفظ همبستگی اجتماعی سخن گفته است. از همین سخن می شود دریافت که او امر سیاسی را با "همبستگی اجتماعی" مربوط می داند. اما باید دید چه مولفه هایی سبب می شود که هابرماس آنچه را در پیوند با همبستگی اجتماعی است، نه "امر اجتماعی" بلکه "امر سیاسی" بداند.

او چنین انتقاد کرده که "امر سیاسی" به رمز و قاعده ای برای بخش حکومتی و اجرایی سیستم مبدل شده است تا خودش را حفظ کند. بنابراین از نگاه او "امر سیاسی" فراتر از مناسبات و فعالیت هایی است که در دولت و حکومت صرفاً برای حفظ قدرت روی می دهند. در همین جا می شود یکی از تفاوت های عملکرد دولتی یا حکومتی با "امر سیاسی" را دریافت. از این منظر "امر سیاسی" از حفظ قدرت در حوزه عملی و نهادی سیاست فراتر می رود و متوجه جامعه و انسجام اجتماعی است.

هابرماس با نام بردن از لاکلا، آگامبن، لفور و نانسی گفته است که این افراد بحث سیاسی خود را به حوزه متافیزیک و دین گسترانیدند که از سیاست به معنای ناچیز اداری و کشتی گرفتن با قدرت فراتر می رود. این جان نیز می شود دید که هابرماس "امر سیاسی" را از "سیاست" که در برداشت غالب، به دولت و به درگیری مستقیم در کشمکش های قدرت محدود شده است گسترده تر و می شود گفت مثبت تر می بیند. پس وسعت بیشتر و هنجاری تر بودن "امر سیاسی" نسبت به "سیاست" از ویژگی هایی است که هابرماس به اشکال متفاوت بر آن دست می نهد.

هابرماس در ادامه کوشش خود برای مشخص کردن "امر سیاسی"، گزاره های توصیفی از سیاست و سیاست گذاری ارائه داده که توجه پذیر است. او گفته سیاست (politics) همانا نبرد برای کسب و اعمال قدرت است و سیاست گذاری ها (policies) همان اهداف و راهبردهایی اند که عاملان سیاسی در حوزه های متفاوت سیاسی پی می گیرند. سپس اشاره کرده است که "امر سیاسی" دیگر بحث فلسفی جدی ای را در کنار "سیاست" و "سیاست گذاری" بر پا نمی کند. بنابراین می شود نظر او را این گونه فهمید که "امر سیاسی"، در عین آن که از نبرد برای کسب و اعمال قدرت (سیاست) و

اهداف و راهبردهای عاملان سیاسی (سیاست‌گذاری) فراتر می‌رود، به طرح مباحث فلسفی جدی پیرامون همین ساحت مربوط است.

وجه ایجابی و متفاوتی که هابرماس در شکل‌گیری "امر سیاسی" دخیل دانسته دلالت مفهوم "امر سیاسی" بر جنبه‌نمادین پیوند سیاست و دین است. چنان‌که خود او نیز اشاره کرده، تأکید بر این وجه نمادین، در تقابل با نظر اشمیت قرار دارد که امر سیاسی را به هیچ وجه معطوف به امر نمادین نمی‌داند. اشاره به پیوند "امر سیاسی" با پیوند سیاست و دین، و به ویژه به جنبه‌نمادین آن، از دو نظر اهمیت دارد. نخست این‌که اگرچه این اشاره نیز در راستای همان ایده‌هابرماس مبنی بر گسترده‌تر بودن "امر سیاسی" از سیاست قرار می‌گیرد، اما به طور مشخص تری این گسترده‌گی را نشان می‌دهد. بیان هابرماس درباره "دین"، آشکارا در برگیرنده هر دو وجه ذهنی و عینی دین است. به این معنا که هم بر دینداری مردمان یک جامعه دلالت دارد و هم بر نهاد دین در جامعه. سخن از دلالت "امر سیاسی" بر پیوند سیاست و دین، نشان می‌دهد که "امر سیاسی"، محیط بر سیاست و پیوندهای ضروری آن با عناصر ذهنی و عینی جامعه است. دوم، سخن هابرماس نشان می‌دهد که به رای او، "امر سیاسی" مبتنی بر پیوند "سیاست" با "امر اجتماعی" است. از این منظر، "امر سیاسی" ساحتی در برابر سیاست یا منفک از آن نیست بلکه شامل آن است.

هنگامی که هابرماس در تأیید نظر راولز می‌گوید او تشخیص داده که مسئله تأثیر سیاسی نقش دین در جامعه مدنی، با سکولار شدن اقتدار سیاسی حل نشده است، وجه دیگری از "امر سیاسی" را از دیدگاه خود نشان می‌دهد. از این منظر آنچه در جامعه مدنی در جوامع دموکراتیک امروزی "تأثیر سیاسی" دارد در ساحت "امر سیاسی" قرار می‌گیرد. ساحت "امر سیاسی" وابسته به مفروض‌های عقیدتی یا ایدئولوژیک یک حکومت یا تفسیرهای آرزومندانه حزب و دسته خاص نیست و هر مؤلفه اجتماعی که در جامعه تأثیر سیاسی داشته باشد به واسطه همین تأثیرگذاری در آن ساحت واقع است.

اکنون به اختصار به مشخصه‌هایی بنگریم که از تحلیل نظر هابرماس درباره سرشت "امر سیاسی" حاصل شد: ۱- "امر سیاسی" در پیوند مستقیم با مسئله همبستگی اجتماعی است. ۲- "امر سیاسی" به مناسبات و فعالیت‌هایی محدود نمی‌شود که در دولت و حکومت صرفاً برای حفظ قدرت روی می‌دهند. بنابراین، "امر سیاسی" از حوزه عملی و نهادی سیاست فراتر می‌رود و متوجه جامعه و انسجام اجتماعی است.

۳- "سیاست" نسبت به "امر سیاسی" دامنه محدودتری دارد و بیشتر معطوف به فعالیت های اداری- دولتی و درگیری مستقیم در کشمکش های قدرت [یا به بیان هابرماس، کشتی گرفتن با قدرت] است. بنابراین، "امر سیاسی" ساحتی گسترده تر و هنجاری تر است. ۴- "امر سیاسی"، در عین آن که از نبرد برای کسب و اعمال قدرت (سیاست) و اهداف و راهبردهای عاملان سیاسی (سیاست گذاری) فراتر می رود، حامل مباحث فلسفی جدی درباره "سیاست" است. ۵- "امر سیاسی"، محیط بر "سیاست" و پیوندهای ضروری آن با عناصر ذهنی و عینی جامعه، مانند دین، است. بنابراین، "امر سیاسی" ساحتی در برابر "سیاست" یا منفک از آن نیست بلکه شامل پیوند "سیاست" با "امر اجتماعی" است. ۶- هر مؤلفه اجتماعی که در جامعه تأثیر سیاسی داشته باشد به واسطه همین تأثیرگذاری، و جدا از مفروض های ایدئولوژیک حکومت، در ساحت "امر سیاسی" واقع است.

۵. امر سیاسی به منزله موضوع نظریه پردازی سیاسی

چنان که ذکر شد، یکی از دستاوردهای تحلیل آرای راولز این بود که آن قدرتی در محوریت شکل گیری "سیاست" قرار دارد که برای ایجاد ثبات و اداره مبانی زندگی اجتماعی انسان لازم است و بر مناسباتی حاکم می شود که مربوط به بنیان های وجودی انسان در زندگی اجتماعی کنونی اوست. چنین قدرتی نمی تواند فردی و متعلق به حوزه خصوصی باشد. از میان صور گوناگون قدرت فقط آن قدرتی را می شود مبنای تشکیل "سیاست" دانست که مستقیماً به تصمیم گیری های کلان برای ساخت و اداره یک جامعه و حفظ آن از گزندهای احتمالی، و تضمین اجرای این تصمیم ها بازمی گردد. در یک گزاره می شود گفت قدرت تصمیم گیری های کلان برای جامعه مبنای "سیاست" است. تعریف های مختلفی که از قدرت ارائه می شود، همه به طریقی در محتوای این گزاره می گنجند. این که تصمیم گیرندگان سطح کلان جامعه در هنگام اعمال قدرت برای کاربست تصمیم های خویش با مقاومتی رو به رو می شوند یا خیر، موضوعی که بخشی از تعریف ماکس وبر از قدرت را تشکیل می دهد، تأثیری بر درستی گزاره مذکور ندارد. این نیز که تصمیم گیران، قدرت خود را از چه منبعی به دست آورده اند و با اتکا به چه ابزارهایی آن را اعمال می کنند باز در کفایت آن گزاره تغییری ایجاد نمی کند. ممکن است بشود با رویکردی هنجاری از سیاست ورزی درست یا نادرست سخن گفت که مبتنی بر منبع حصول قدرت و ابزارها

و شیوه‌های حفظ و اعمال آن باشد، اما همه این‌ها با این گزاره منافاتی ندارند که سازنده مفهوم و حوزه "سیاست"، قدرت تصمیم‌گیری‌های کلان برای امور یک جامعه مفروض است.

بنابر آنچه گفته شد، "سیاست" مستقیماً به کسب و حفظ و اعمال قدرت تصمیم‌گیری‌های کلان برای تأسیس و اداره یک جامعه سازمان‌یافته مفروض و نگاه داشتن آن در برابر گزندهای احتمالی از بیرون معطوف است. به این ترتیب، هم نزاع‌ها و هم مصالحه‌هایی که بر سر چنین قدرتی روی می‌دهند درون حوزه "سیاست" قرار دارند. اما حقیقتی که تفکیک "سیاست" و "امر سیاسی" را موجه می‌کند این است که "سیاست" برابر با کل "امر سیاسی" نیست. "امر سیاسی" دربرگیرنده چیزی از جنس متفاوت با "سیاست"، و در تقابل با آن نیست. صرفاً بقایای بیرون مانده از تعریف "سیاست" را نیز در خود جذب نمی‌کند. "امر سیاسی"، محیط بر "سیاست" و چیزی بیش از آن است. "سیاسی" بودن یا همان اصطلاح "امر سیاسی" ضمن در بر داشتن آنچه در "سیاست" روی می‌دهد، چنان که از تحلیل آرای راولز و هابرماس نیز استنباط شد، از آن فراتر می‌رود. اما آنچه در آرای این اندیشمندان به کفایت مورد توجه قرار نگرفته این است که "امر سیاسی" افزون بر "سیاست"، دامنه گسترده و چند لایه‌ای از همه حالات "متأثر بودگی" از مناسبات قدرت را نیز در بر می‌گیرد. در عین حال باید توجه داشت که اگرچه "امر سیاسی" با بخش بزرگی از "امر اجتماعی" همپوشانی دارد، برابر با آن و کاملاً منطبق بر آن نیست. درست است که جوامع امروزی از آن جهت که بیشتر امورشان تحت تأثیر مناسبات قدرت سیاسی قرار دارد به منزله جامعه سیاسی شناخته می‌شوند، اما "امر اجتماعی" همواره گسترده‌تر از "امر سیاسی" است و همه ابعاد زیست اجتماعی انسان را با اولویت‌ها و مراتب متفاوت در بر دارد. این که راولز گسترده‌گی "امر سیاسی" را منطبق بر کلیت جامعه دموکراتیک دیده است نباید بی‌نیاز از بحث پنداشته شود. سیاسی بودن جوامع امروزی به معنای "صرفاً سیاسی بودن" یکایک کنش‌ها، نهادها و رویدادهای این جوامع نیست، اما به این معناست که این کنش‌ها، نهادها و رویدادها همواره جنبه سیاسی قابل ارزیابی مهمی دارند. هابرماس، چنان که ذکر شد، به درستی دریافته است که "امر سیاسی" شامل پیوند "سیاست" با "امر اجتماعی" است. اما نکته‌ای که به نظر می‌رسد با وجود اهمیت بیشتر و نقش پررنگ‌تری که در تشخیص "امر سیاسی" دارد در کار هابرماس، راولز و دیگر اندیشمندان به شایستگی بیان نشده این است که آنچه تعیین‌کننده "میزان سیاسی

بودن امری از امور جامعه است، "میزان متأثربودگی" آن از مناسبات قدرت سیاسی، در برابر میزان "متأثربودگی" آن از دیگر امور و شئون اجتماعی است. توجه به همین نکته است که اهمیت حقیقی نظری پردازی سیاسی را در یک دموکراسی پویا آشکار می کند. تشخیص حالات و میزان های متفاوت "متأثربودگی" از مناسبات قدرت، و ارزیابی و شناسایی چگونگی تنظیم و هدایت آن، دقیقاً کاری است که باید در نظریه پردازی سیاسی صورت گیرد.

سخن از "امر سیاسی" در واقع سخن از "سیاسی بودن" حق، مطالبه، وظیفه، کنش، نهاد یا رویدادی است و جنبه وجودی / اگزیستانسیال آن را بیان می کند. در تحلیل آرای راولز ملاحظه شد که او به وجه وجودی "امر سیاسی" نگاهی داشته و وقوع "امر سیاسی" را موضوعی وجودی دیده است که با تولد و ورود اجباری به ساختار بنیادین جامعه سیاسی آغاز می شود و با مرگ و خروج از آن ساختار پایان می گیرد. اما بررسی دقیق "امر سیاسی" و فهم و استفاده از آن در نظریه پردازی سیاسی نباید به چنین برداشتی محدود شود که فقط نوعی کلی گویی است و نکته مؤثری به معرفت ما نسبت به موضوع نمی افزاید. همان گونه که باور به سیاسی بودن جوامع دموکراتیک معاصر برای فهم پیچیدگی های "امر سیاسی" کافی نیست، فهم وجه وجودی "امر سیاسی" نیز به وقوف بر ورود در جامعه سیاسی و خروج از آن با تولد و مرگ اجباری محدود نمی شود. فهم وجه وجودی "امر سیاسی" مبتنی بر فهم حالات و میزان "متأثربودگی" افراد و پدیده ها از مناسبات قدرت در زیست اجتماعی انسان در جوامع متفاوت است. تأکید اشمیت بر لزوم پرسش از این که مفاهیم سیاسی بر چه کسی "تأثیر" می گذارند نیز در واقع تأکید بر اهمیت حرکت از برداشت کاملاً انتزاعی از مفاهیم به درک وجه وجودی "امر سیاسی" است.

۶. نتیجه گیری

بنا بر آنچه حاصل شد، می شود گفت که موضوع نظریه پردازی سیاسی، "سیاست" و "امر سیاسی" با تعاریف بیان شده و با لحاظ این است که "امر سیاسی" نه مقوله ای جدا یا در تضاد با "سیاست"، بلکه دربرگیرنده آن و شامل انواع حالت های متأثربودگی از "سیاست" و میزان متفاوت این متأثربودگی ها در وضعیت های انضمامی برآمده از بسترهای گوناگون اجتماعی و تاریخی است. با چنین دریافتی می شود انواع، سطوح و کارکردهای متفاوتی برای نظریه پردازی سیاسی تصور کرد. نظریه پردازی سیاسی می

تواند کار نظری درباره‌ی کلیت‌ساز و کارهای سیاسی یک جامعه مفروض، یا درباره‌ی بخشی از این‌ساز و کارها باشد. همچنین می‌تواند حالت‌های تأثیرگذاری و تأثیرپذیری زیست اجتماعی انسان و مناسبات قدرت سیاسی را در سطوح خرد و کلان در جایگاه موضوع خود قرار دهد. بنابراین، اگرچه پرسش از چیستی "امر سیاسی" برای نظریه‌پردازی سیاسی پرسشی بنیادین محسوب می‌شود، اما این پرسش - برخلاف جایگاهی که جودی دین و وندی براون برای آن تصور کرده‌اند - در واقع باید فقط به منزله‌ی فهم گستره‌ی امکان نظریه‌پردازی سیاسی در جهان امروز در نظر گرفته شود. نظریه‌ی سیاسی تازه‌ی هنگامی شکل می‌گیرد که معلوم شود قرار است نظریه‌پردازی چه کار تئوریکی را با چه روشی و برای چه منظوری بر امری از امور "سیاسی" اعمال کند.

پی‌نوشت

۱ چارلز تیلور در یک نگاه انتقادی گفته است که به نظر هابرماس در ابتدا اقتدار سیاسی بر مبنای گزاره‌های کائناتی - دینی، یعنی در چارچوب "الهیات سیاسی" تعریف و توجیه می‌شد. اما به نظر می‌رسد هابرماس فکر می‌کند دولت‌های سکولار مدرن بدون چنین مفاهیم و برداشت‌هایی عمل می‌کنند و این به دیده‌ی من کاملاً درست نیست (Taylor in Mendieta, 2011: 46).

کتاب‌نامه

- Benhabib, Seyla & Kaul, Volker (eds.) (2016), *Toward New Democratic Imaginaries: Istanbul Seminars on Islam, Culture, and Politics*, eBook, Springer.
- Dryzek, John S & Honig, Bonnie (eds.) (2006), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press.
- Hoffman, John & Graham, Paul (2015), *Introduction to Political Theory*, London: Routledge.
- Mendieta, Eduardo (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West*, Columbia University Press
- O Sullivan, Noel (2000), *Political Theory in Transition*, London: Routledge
- Plamenatz, J. (1960), *The Use of Political Theory in Political Studies*, VIII

- Rawls, John (1999), Collected Papers, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press.
- Schmitt, Carl (1932), Der Begriff des Politischen, Munchen: Duncker & Humblot
- Steinberger, Peter J. (2004), The Idea of the State, Cambridge University Press.
- Thiele, Leslie Paul (2002), Thinking Politics: Perspectives in Ancient, Modern, and Postmodern Political Theory, Second Edition, New York: Chatham House Publishers.
- White, Stephen K & Moon, J. Donald (eds.) (2004), What Is Political Theory, London: SAGE Publications.

