

مدل اشمیتی حقوق بین الملل؛ خودسازی مفهومی و نابسندگی مبنایی

سید محمد قاری سیدفاطمی*

مریم حاجی عرب**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۱/۲۹

چکیده

کارل اشمیت با الهام از ماکیاوولی، ساحت سیاست را ساحت امر واقع می‌داند نه اخلاق. لذا بنیاد مفاهیم اساسی نظریه مدرن دولت را در بستری تاریخی به نظاره می‌نشیند؛ مفاهیمی الاهیاتی که عرفی شده‌اند و لباس قانون‌گذار متعالی را بر تن حاکم مقتدر مطلق‌العنان سرزمینی کرده‌اند. بعدها خرد مدرن با ایده حاکمیت قانون، آن مطلق‌العنان را از تخت سلطنت به زیر کشیده و شبه‌خدایگانی متکثر و تجزیه‌شده را به جای وی برنشانده است. شبه‌خدایگانی که تیغشان گاه حتی علیه خودشان هم بُران است. تمام مناقشه همین جاست؛ دولت مدرن نظم و ثبات جامعه را تضمین می‌کند. لذا بقایش ضروری است و نباید تیغش علیه خودش بُرد. اینجاست که ادعای توصیفی اشمیت در تبیین «آنچه حاکم است» رنگ می‌بازد و جلوه‌ای تجویزی می‌یابد: اگر حاکم امر سیاسی با حاکم مطلق گره خورده، باید «وجه شخصی حاکمیت را بازیابی کرد و بار دیگر آن را تفکیک‌ناپذیر ساخت.» اما مبادی و لوازم بازیابی وجه شخصی حاکمیت برای سیاست بین‌الملل کدام‌اند و جهان بینی حاکم بر آن تا چه حد در تبیین واقعیات حقوق بین‌الملل موفق است؟ بر این باوریم «توفیق اشمیت در تبیین حقوق بین‌الملل معاصر بنیادهای هابزی بردوام آن را عریان می‌سازد. در عین حال، تنها راه ابطال آموزه‌های نبوغ‌آمیز

* استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی

smohammd@hotmail.com

** دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی

hajiarab.m@gmail.com

اشمیت خروج از زمین بازی واقع‌گرایانه وی و عزیمت از همان نقطه‌ای است که از آن
گریزان بود؛ همانا اخلاق.»

کلیدواژگان:

آنارشسیسم، اقتدار، امر سیاسی، پارادایم هابزی، لیبرالیسم، وضعیت استثنا.

مقدمه

شاید کمتر مکانی باشد که همچون وستفاليا دو رخداد مهم تاریخی درهم‌تنیده را در دو نقطهٔ سرنوشت‌ساز بشری به نظاره نشستند باشد: نخست، تولد دولت-ملت مدرن از بطن معاهدات صلح وستفالی در قرن هفدهم و دوم، تولد کودکی که سه قرن بعد مستحکم‌ترین دفاعیات نظری را از مولود پیشین در یکی از حساس‌ترین برهه‌های تاریخی‌اش به عمل آورد؛ کارل اشمیت (۱۹۸۵-۱۸۸۸). کارل جوان حقوق‌خواند و در بدایت به اقتضای زمینه و زمانه‌اش حق را مقدم می‌نشاند بر دولت.^۱ دولت باید باشد فقط برای تحقق حق فرد. جنگ و آثارش این بار نیز تاریخ را بی‌بهره نگذاشت و افزون بر لطمات جانی بسیار جان‌اندیشه‌های نوکانتی وی را نیز نشانه رفت؛ لیبرالیسم را و در پیوند با آن اخلاق گفتگومحور، دموکراسی پارلمانی، صلح‌مداری و جهان‌وطن‌گرایی ضروری‌اش را. بهتر بگوییم آنچه تناقضات درونی اندیشه‌های لیبرال‌ش می‌نامید.^۲ اشمیت با الهام از ماکیاوولی شورید: ساحت سیاست ساحت امر واقع است نه ساحت اخلاق و عدالت و حق، آنچنان که کانت می‌گفت و چون ساحت امر واقع است، برای شناخت آن باید به تاریخ رجوع کرد: تمامی مفاهیم بنیادین نظریهٔ مدرن دولت مفاهیم الاهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند^۳ و شخص حاکم مقتدر ترجمان قانون‌گذار مطلق آن؛ همان که قانون محصول اقتدارش است، «تعالی فائده‌اش» وی را در «بند حقیقت» نمی‌آورد، و در «وضعیت استثنا» تصمیم می‌گیرد، معجزه‌گون، مطلق و رها از هرگونه الزام هنجاری. بعدها خرد لیبرال-دموکرات مدرن قرون نوزده و بیست با ایدهٔ حاکمیت قانون (به جای حاکم)، آن را از تخت سلطنت به زیر کشید و شبه‌خدایگانی تجزیه‌شده را به جای وی برنشاند؛ شبه‌خدایگانی که تیغشان گاه حتی علیه خودشان هم بُران

۱. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ترجمهٔ طاهر خدیو، تهران: رخداد نو، ۱۳۹۳، ص ۱۰. از میان تأثیرگذارترین کارهای اشمیت می‌توان به این کتب اشاره کرد: *الهیات سیاسی* در باب حاکمیت به سال ۱۹۲۲، *بحران دموکراسی پارلمانی* در خصوص تکمیل الهیات سیاسی و در نقد حکومت پارلمانی در ۱۹۲۳، *مفهوم امر سیاسی* در ۱۹۲۷، *نظریهٔ مشروطیت* به عنوان بزرگ‌ترین دستاورد تفسیری اشمیت در تفسیر قانون اساسی وایمار در ۱۹۲۸، و در نهایت *مشروعیت و قانونیت* و همچنین *نگاه‌بان قانون اساسی* در دفاع از قدرت رئیس‌جمهور به عنوان حافظ قانون اساسی. اشمیت در اواخر دوران نازی بر مسئلهٔ حقوق بین‌الملل متمرکز شد. وی که جهان‌وطنی لیبرال را سست‌کنندهٔ نظم حقوقی مشروع و باثبات بین‌المللی می‌دانست، کتاب خویش با عنوان *ناموس زمین* را در اوایل دههٔ ۵۰ تألیف و در اواخر آن به طبع رساند.

۲. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمهٔ سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲، صص ۵۲ و ۵۳.

۳. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ص ۶۱.

است. تمام مناقشه همین جاست: دولتِ مدرن از رهگذر تمایز هویت‌بخش «دوست و دشمن» نظم و ثبات جامعه را تضمین می‌کند. لذا بقایش ضروری است و نباید تیغش علیه خودش ببرد. اینجاست که ادعای متواضعانه توصیفی اشمیت در تبیین آنچه حاکم «است» و «نیست»، رنگ می‌بازد و توصیه‌ای ضروری از دل آن بیرون می‌آید: اگر امر سیاسی برای زندگی ضروری است و اگر حاکم امر سیاسی با حاکم مطلق گره خورده، باید «وجه شخصی حاکمیت را بازیابی کرد و بار دیگر آن را تفکیک‌ناپذیر ساخت.» کل پروژه اشمیت پیرامون همین دغدغه می‌چرخد. پروژه‌ای که گرچه بارها تلاش شد با استناد به فعالیت‌های سیاسی وی در تشکیلات رایش سوم، به یک ایدئولوژی سیاسی فروکاسته و پس زده شود،^۱ در نهایت به یکی از خودسازنده‌ترین نموده‌های پارادایم هابزی در قرن بیستم بدل گردید.

اما بازیابی وجه شخصی حاکمیت از چه امکانی در سیاست بین‌الملل پرده برمی‌دارد و جهان‌بینی حاکم بر آن تا چه حد در تبیین واقعیات حقوق بین‌الملل موفق است؟ چنان که خواهیم دید مدل مطلوب اشمیت - به‌رغم ناخرسندی عمیق وی از روند انسانی‌شدن لیبرال پساجنگ جهانی اول - به چند دلیل، همچنان در تبیین حقوق بین‌الملل معاصر تواناست: نخست به این دلیل که بالقوه جنگ را به عنوان عنصر ضروری سیاست بین‌الملل به خوبی توصیف می‌کند؛ دوم به این دلیل که علت «وقوع روبه‌رشد مخاصمات هویتی ایدئولوژیک» که از هیچ‌یک از قواعد جنگ و بشردوستانه پیروی نمی‌کنند و ابزارها و روش‌های غیرمجاز مقابله با آن را (به یاد بیاوریم طالبان و نیز گوانتانامو و ابوغریب را) نشان می‌دهد و توضیح می‌دهد که چرا به‌رغم گذشت سال‌ها از طرح حقوق بشر، همچنان در این دسته وضعیت‌های استثنایی شاهد مداخله بلافصل حکام مطلق‌العنانی هستیم که با قاعده عام برآمده از نظم عادی امور به ستیزه برمی‌خیزند و سوم به دلیل پاسخ به این پرسش اصلی که چرا در هنگامه مواجهه با خلأهای حقوقی همچنان اصل بر آزادی دولت‌هاست. افزون بر این، با استفاده از یافته‌های اشمیت می‌توان نشان داد چرا بحران‌های حقوق بین‌الملل معاصر، بر خلاف آنچه رقیب کانتی ترسیم

۱. موضع‌گیری سیاسی اشمیت در حمایت از رژیم نازی با برداشتهایی متفاوت در طیفی از فرصت‌طلبی شخصیتی تا لازمه عملی نظریه حقوقی ضدلیبرال وی تعبیر شده است. برای اطلاع بیشتر، نک:

Bendersky, J. W; *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983, 195-242; Dyzenhaus, D; "Now the Mashin Runs Itself: Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen", *Cardozo Law Review*, Vol. 16:1, 1994.

می‌کند، مؤیداتی منسجم بر مدل تکامل یافته هابزی وی در باب سیاست است؛ بحران گرچه استثنایی است بر جریان بهنجار امور، ولی لازمه امر سیاسی و لحظه تصمیم حاکم در باب خصومت نسبی است، عنصر ایجاد و بقای حاکمیت‌های مستقل. لذا بحران نه شر، که عین خیر است و نه تنها نباید در بندش آورد که گاه باید دل به دلش داد که بدون آن نه سیاستی خواهد بود و نه حقوقی و نه حقوق بین‌المللی!

ولی آیا این قوانین ظاهراً توصیفی از آن دست قوانین ایدئولوژیکی نیست «که روابط پیروی را که در اصل می‌توانند دگرگون شوند، منجمد می‌کنند» و به واسطه سلب قدرت مقاومت مردم در برابر نتیجه‌شان «تبدیل به نوعی پیش‌گویی می‌شوند که خودشان به خودشان واقعیت می‌بخشند؟»^۱ آیا هیچ مفردی از بالقوگی، واقع‌بودگی، ابهام، سیالیت منجمد (!) و جدلیت امر سیاسی آن‌گونه که اشمیت ترسیم می‌کند، وجود ندارد؟ بر این باوریم تنها راه ابطال آموزه‌های نبوغ‌آمیز اشمیت خروج از زمین بازی واقع‌گرایانه وی و آغاز از همان عزیمت‌گاهی است که وی از آن گریزان است، همانا اخلاق. لذا تلاش می‌کنیم به تبیین ابهاماتی بپردازیم که نقب‌های وی از «است» به «باید» و از آن اساسی‌تر از «باید» به «است» در آنها مستتر است و در آنها می‌توان از مبادی واقع‌گرایانه وی رها شد یا دست‌کم راهی به رهایی گشود. بدین منظور در گفتار یکم پس از شرح و تحلیل مفاهیم بنیادین نظریه سیاسی/حقوقی اشمیت تلاش می‌شود لوازم نظریه سیاسی وی در سطح بین‌المللی بازشناسی شود. گفتار دوم به ارزیابی پیوستارهای نظری اشمیت با هابز (تأثرات و فراروی‌هایش از وی) و آنارشیزم اختصاص دارد و از خلال آن تلاش می‌شود مفاهیم بنیادین بیان‌شده در گفتار یکم به بنیادهای اخلاقی و سیاسی‌شان برگردانده شود. گزینش هابز و نیچه بخشی از پارادایم‌شناسی حقوق بین‌الملل و در راستای پرسش‌های ناظر بر پیوندها و انفصالات پارادایمی است. نسبت‌سنجی اشمیت با هابز به این دلیل است که هابز نظریه هسته‌ای یکی از پارادایم‌های معیار حقوق بین‌الملل به شمار می‌رود و در خصوص نیچه نیز به تبارشناسی چرایی هم‌نشینی توصیفی نظریات پوزیتو و انتقادی از وضعیت حقوق بین‌الملل راجع است. اکنون که نظریه، مبادی و لوازم آن نزد ما حاضر است در گفتار

۱. ایچ‌لسناف، مایکل، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیبیمی، تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸، ص ۴۳۸.

پایانی با سویه‌ای نقدی نشان داده خواهد شد چرا مدل تبیینی اشمیت به رغم اینکه یکی از جدی‌ترین و خودسازه‌ترین اجزای شبکه نظری پارادایم هابزی است، بسندگی‌اش محل تأمل است.

۱. نظریه حقوق بین‌الملل؛ توازن تکثر، دشمنی و هم‌زیستی

برای اشمیت، نظم داخلی مشروع و نظم بین‌المللی مشروع دو روی یک سکه اند و هر دو مستلزم دفاع از «امر سیاسی» به عنوان شالوده محوری دولت. همان امری که نخست باید از مخفیگاهی که لیبرالیسم، بسی ناکامانه، در آن حبسش کرده است، بیرون آورده شود.^۱ همین جاست که فردگرایی افراطی لیبرالیسم موضوع شدیدترین نقدهای اشمیت قرار می‌گیرد؛ مفهومی که به اقتضای بدگمانی به همه نیروهای سیاسی و نهادهای محدودکننده، دولت را با استناد به دستاویزهایی چون «تفکیک قوا» از «ابرنهاد سیاسی شاخص» به «بزار بیشینه‌سازی شادی و رفاه اکثریت» فروکاسته است. مهار قدرت با قدرت نتیجه‌اش چیزی نیست مگر پاره‌پاره شدن و برانگیختگی قدرت علیه خودش در نظامی از مفاهیم «غیرسیاسی» و «غیرنظامی» که در آن دستیابی به یک اصل بنیادین انسجام‌بخش در مواقع بحران غیرممکن است. نظامی مصالحه‌محور که مشروعیتش بر «تضمین شرایط رقابت» و «توافق» سوژه-اربابان برابر به جای نبرد صریح استوار شده. لذا در آن تمامی راه‌حل‌ها موقتی و مشروعیت حکومت بی‌ثبات است؛ چراکه خود بر اکثریت سیالی مبتنی است که می‌تواند به واسطه همگانیت بی‌چون و چرای مستتر در ادعاهای برابری‌اش مشروعیت نظم سیاسی را به چالش بکشاند.^۲ افزون بر این، فرایند مستمر

۱. اشتراوس، لویی، ملاحظاتی در باب مفهوم امر سیاسی، در کارل اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴.
 ۲. نقد اشمیت به دموکراسی پارلمانی عمیق تر از اینهاست. به نظر وی برای توجیه نظام پارلمانی نه به اصل دموکراتیک این‌همانی، که به لیبرالیسم باید رجوع کرد. «او در کتاب بحران دموکراسی پارلمانی می‌گوید که بر خلاف دیدگاه عموماً پذیرفته‌شده، اصل پارلمانتاریسم، در حکم اولویت قوه مقننه بر قوه مجریه، نه به جهان تفکر دموکراسی، که به جهان لیبرالیسم تعلق دارد. [...] او به درستی اشاره می‌کند که اگر قدرت تصمیم‌گیری به نمایندگی از مردم بنا به مصالح و مقتضیات عملی به نمایندگان تفویض می‌شد، این استدلال به همین سادگی می‌توانست برای توجیه قیصرسالاری ضدپارلمانی نیز به کار رود.» موفه، شانتال، «تکثرگرایی و دموکراسی مدرن: دور و بر کارل اشمیت»، علی عباس بیگی و مجتبا گل محمدی، در آگامین، جورجو، و سایرین، قانون و خشونت، مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: رخداندنو، چاپ سوم، ۱۳۸۸، ص ۳۵۹.

سیاست‌زدایی، دولتی جامعه‌گون را نوید می‌دهد^۱ که در سمت اقتصادی‌اش نظام اقتصادی-فنی تولید و مبادله نشسته است و در سمت اخلاقی-عقلانی‌اش برداشتی ایدئولوژیک از انسانیت. این تغییر ماهیت دو نتیجه دارد: تضعیف فرایند هویت‌بخشی ملی و ظهور گونه‌ای جهان‌وطنی صلح‌محور که زوده‌شدن تجربه سیاسی در آن می‌رود تا سرگرمی و مصرف را بر تخت سیاست دولت و جنگ بر نشاند.

بدین‌گونه اشمیت به اقتضای خصلت جدلی و زمینه‌محوری که برای سیاست قائل است، تز و مفاهیم بنیادی‌اش را بسان جدلی علیه لیبرالیسم شکل می‌دهد؛ امر سیاسی در برابر قانون، وضعیت استثنا در برابر وضعیت بهنجار، اصالت تصمیم در نقد روندمحوری، تمرکز قوا در تقابل با تفکیک قوا، حکومت حاکم به جای حاکمیت قانون، تمیز هویت‌ساز دوست/دشمن در تعارض با انسان استعلائی جهان‌وطن، و... پیامدهای چنین مفاهیمی برای نظریه بین‌المللی‌اش بسیار روشن است: هویت‌های مستقل مبتنی بر تمایز دوست/دشمن، روابط امکانی مبتنی بر جنگ، و نظم حقوقی متکثر.

۱.۱. از محوریت امر سیاسی تا دولت متمرکز

امر سیاسی برای اشمیت مفهومی است بنیادین و مستقل. بنیادین است چون جان‌مایه دولت است و مستقل است چون مبنای کشف مقولات صرف سیاسی است. اگر دولت جلوه مستظهر اجتماع سیاسی است، این اجتماع حدوداً و بقاءً منوط است به «مرزی هویتی» که اعضایش ترسیم می‌کنند؛ میان دوست و دشمن، و همین تمایز تنها معیار تاریخی استواری است که سیاست را می‌توان به آن فروکاست.^۲ مرزی بی‌محتوا که بازیگران دو سر طیفش - همان حد نهایی تفاهم و نفاق - سیال‌اند و مبهم که آنکه امروز «دشمن» است فردا دوست است و بالعکس. اگرچه بودنش هویت‌بخش «دوست» است و به همین دلیل، بر خلاف تلقی رایج لیبرالیسم، دولت بنیاد یافته بر آن نمی‌تواند بی‌طرف باشد که بی‌طرفی یعنی محو تمایز و این یعنی از میان برداشتن آن در سپهر سیاسی. به همین دلیل است که اشمیت افزون بر دفاع از ملی‌گرایی با

۱. اوریک، موریس، کارل اشمیت در جستجوی امر سیاسی: الهیات، تصمیم‌گرایی و مفهوم دشمن، در کارل اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳.
۲. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۵۵.

فراگرد از کارویژه «برقراری خیر یا رفاه عمومی» به «حفظ امنیت و هویت بخشی»، ستیزه را همچون وضع مطلوب ترسیم می‌کند؛ وضعی که در آن فضای سیاسی دستخوش آنچنان قطبیتی می‌شود که کنش قاطعانه دولت را برای تعیین نهایی تکلیف صف‌آرایی‌های گروه‌های سیاسی در پیکره نظام سیاسی و نیز تضمین نظم و ثبات می‌طلبد.

لذا از دید وی استثنا بسیار مهم‌تر از قاعده است^۱ و باید موضوع تأملات حقوقی قرار گیرد. در استثنا با تعلیق نفس قانون بر اساس حق دفاع از موجودیت دولت، انفکاک دو عنصر مؤلف «نظم حقوقی» - در عین وابستگی‌شان به چارچوب کلی امر حقوقی - در قالب دو مفهوم مستقل تصدیق می‌شود.^۲ در این وضعیت تعهدات حاکم در برابر اتباع و مال و جان آنها به دلیل شرایط تصمیم‌گیری اضطراری - نه تنها در مورد بروز شرایط استثنایی و لغو تعهدات با اتباع یا تغییر/تعلیق قوانین، بلکه در باب اعاده همان وضعیت بهنجار^۳ بسان پیش‌شرط استقرار مجدد هنجارها - قطع می‌شود و در شدیدترین حالات به وی این حق را می‌دهد که از شهروندانش بخواهد تا در راه حفظ آن آماده مرگ باشند؛ حقی که هیچ نهاد دیگری در بستر محدودیت‌های ناشی از دولت و حاکمیت ملی، نمی‌تواند ادعایی مشابه بر آن داشته باشد.^۴ از اینجا جوهر حاکمیت خود را نمایان می‌سازد؛ حاکمیت نه بسان انحصار بر سلطه، بل انحصار بر تصمیم؛ تصمیمی مطلق که از هیچ و عدم خلق می‌شود،^۵ بدون ارجاع به هنجاری خاص و بی‌چارچوب منظم و منطقی راهنما و چه بسا همچون بهانه‌ای برای سرکوب و هژمونی قدرت فراقانونی حاکم؛ تصمیم همچون مبنای قانون که «اقتدار موجد قانون است نه حقیقت».

با این وصف، اولاً بر خلاف ایده حاکمیت قانون لیبرال که منکر پیوند نظام قانونی با وضعیت استثناست، هنجارهای قانونی در وضعیت استثنایی قابل اعمال نیستند و همین امر «نظم قانونی

۱. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ص ۳۹.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. همان، صص ۱-۳۰.

۴. حسینی بهشتی، سیدعلی رضا، ساناز ملکی و مجید اکبری، *منطق استثنا در فلسفه سیاسی کارل اشمیت*، جستارهای فلسفی، پاییز و زمستان ۹۳، شماره ۲۶، صص ۶۶ و ۶۷.

5. Cristi, Renato; *Carl Schmitt on sovereignty and constituent power*, Duke University Press, 1988, p. 179.

را همچون هر نظم دیگری به تصمیم متکی می‌کند نه هنجار؛^۱ ثانیاً استثنا فصل تشخیص حاکم از غیرحاکم و مبنای اقتدار وی به عنوان منشأ کارایی نظم حقوقی را به دست می‌دهد^۲ و از آنجا که این فصل مستدام است و هر از چندگاهی سر بر می‌آورد، حاکمیت حاکم مطلق نیز بردوام می‌ماند/باید بماند؛ ثالثاً استثنا مرز رعایت حقوق طبیعی است؛ حقوقی با ماهیتی هبه‌گون که تا جایی محترم‌اند که حاکم و مصلحتش به خطر نیفتد.^۳ لذا مطلوب اشمیت یک دولت دارای اختیار تام است، تحت لوای یک حاکم مطلق و قدرتمند که وظیفه اصلی آن حفظ صلح است و قدرتش در زمان وقوع خطری حقیقی نامحدود می‌شود.

۱.۲. جنگ؛ امکان همیشه حاضر

اگرچه «جنگ نه خواست سیاست است، نه غایت و نه حتی محتوای آن»،^۴ با این حال، «دولت تابع احتمال همیشگی منازعه است.»^۵ به تبع آن جنگ نیز حذف‌ناپذیر است: توصیفاً از واقعیت اجتماعی و تحلیلاً از تعریف امر سیاسی و متعاقباً نظریه دولت و حقوق. از این منظر، جنگ تداوم سیاست و محاط بر آن و عنصر نهفته خشونت در سیاست است؛^۶ لحظه محافظت از موجودیت سیاسی و تعیین حکمران^۷ و بسان حداعلای خصومت پیش‌انگاره امر سیاسی؛ امری که به رغم امکانی بودن، از حیث وجودی نسبت به امر سیاسی و لاجرم نظریه دولت ضروری است، لذا نمی‌توان با استناد به مخاطرات آن را وا نهاد یا محدود ساخت. واقعیات نیز حاکی از آن‌اند که حق اعلان جنگ در دنیای لیبرال حذف نشده، بلکه کمابیش به ائتلاف انتقال یافته است.^۸

۱. همان، ص ۳۴.

2. Dyzenhaus, op.cit, 42-51; McCormick, John; *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp 121-56.

۳. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ص ۳۲.

۴. اشمیت، کارل؛ *مفهوم امر سیاسی*، ۱۳۹۲، ص ۶۱.

۵. اشمیت، کارل؛ *الهیات سیاسی (پیشگفتار شواب)*، ص ۱۱.

۶. اشمیت، کارل، *نظریه پارتیزان؛ حاشیه‌ای بر مفهوم امر سیاسی*، ترجمه طاهر خدیو و مصطفی احمدزاده، تهران: نشر فلات، ۱۳۹۵، ص ۸۴.

۷. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ۱۳۹۲، ص ۷۶.

۸. همان، صص ۲-۸۱.

منتهی نباید از نظر دور داشت که از دید اشمیت دشمن صرفاً بر جنبه وجودی و واقعی تهدید منافع دلالت دارد. آنکه امروز «دشمن» است باید بتواند به تناسب تغییر منافع فردا دوست باشد و بالعکس. لذا چنین ادعا شده است که دشمن در لسان وی امری است بی‌محتوا و تنها محتوای آن، وابستگی به سرزمین است و خاک و اعطای هرگونه بار ارزشی به آن فقط جنگ‌های «نسبی، محدود، در چارچوب، سرزمینی، و اخلاقاً خنثی» را به جنگ‌های «مطلق، فراگیر، بی‌قاعده و جهت‌دار به لحاظ ارزشی» بدل می‌کند. به باور اشمیت، از آنجا که لیبرالیسم قادر به حذف امر سیاسی و واقعیت جنگ نیست، در مواردی که ناگزیر از ترسیم دشمن است، وی را خارج از «بشریت» ترسیم می‌کند. مفهومی غیرسیاسی و فاقد هرگونه موجودیت/جامعه سیاسی یا جایگاه ارتباطی با آن؛ یک ایدئال اجتماعی جهان‌شمول و همه‌گیر؛ یک نظام روابط بین افراد که تعیین آن منوط است به ناممکن شدن گروه‌بندی دوست/دشمن و امکان جنگ.^۱ با این حال، حتی این مفهوم نیز جدلی است که به رغم اینکه ظاهراً بر فرایند حذف و نابرابری فائق آمده است، در عمل ضد خود را نفی می‌کند و به نظریه جنگ عادلانه منتهی می‌شود؛ نظریه‌ای که نه تنها از وقوع جنگ ممانعت به عمل نمی‌آورد، آن را فراگیرتر می‌کند:^۲ «به واسطه مفهوم بشریت شکل دیگری از رابطه مبتنی بر حذف در راه است. به واسطه این مفهوم می‌توان کیفیت انسان را از طرف مقابل سلب کرد، طوری که نهایتاً حیات شخص ارزش‌گذاری شده با ویژگی‌های منفی دیگر ارزشی نداشته باشد و محکوم به نابودی باشد.»^۳

۱. همان، ص ۷۹.

2 Schmitt, Carl; *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, G.L.Ulmen, 2006, pp 141-2.

در حالی که در راستای سکولاریزاسیون دوران مدرن با در تأویل‌گذاردن دآوری‌های ارزشی و اخلاقی از مسئله جنگ، تلاش شد قومیت و مذهب به عنوان عناصر هویت‌ساز از زیست سیاسی حذف شوند، پس از ظهور گفتمان‌های حقوق بشری که در ذات با ابتنا بر انسان استعلایی مدعی جهان‌شمولی‌اند، شاهد بازگشت دوباره آن عناصر به عرصه هویت را هستیم. ظهور گروه‌های مخاصمی مانند طالبان و داعش -سوار بر موج هویت دینی فراملی و همچون برابر نهاد گفتمان هویت‌ساز حقوق بشر- یکی از وقایعی است که مدل اشمیتی حقوق بین‌الملل به خوبی می‌تواند آن را تبیین کند. ۳. تیموری، زیبا، «امر سیاسی و حقوق بشر از دید کارل اشمیت»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳، ص ۶۴.

۱.۳. نظم بین‌المللی

ضرورت حفاظت از موجودیت سیاسی که در جای جای نوشته‌های اشمیت دیده می‌شود، با مشروعیتی که ملازم روش‌های آن است، موجودیت سیاسی را به ورطه جنگ‌طلبی و توسعه‌طلبی ارضی می‌کشاند. پیامد چنین اندیشه‌ای معلوم است: آنارسی در سطح بین‌المللی تا آنجا که یک موجودیت سیاسی بتواند از خلال استقرار نظم مطلوب خود، هویت‌های سیاسی دشمن را منکوب قدرت خود سازد. اشمیت در ناموس زمین مدلی از هم‌زیستی گروه‌هایی ارائه می‌دهد که از رهگذر دشمنی در چارچوبی محدودیت‌ساز با یکدیگر در ارتباط‌اند. لازمه حق نامشروط اجتماعات سیاسی برای حفاظت از موجودیتشان دو پیش‌شرط برای مشروعیت نظم بین‌المللی است: اول اینکه نظم بین‌المللی باید به منظور اجتناب از مخاصمات مطلق غیرسرزمینی و مبتنی بر دعاوی خیر و شر، ادعای حق مشروع اقدام به جنگ را از سوی تمامی گروه‌هایی که موفق به تثبیت خود همچون اجتماع سیاسی می‌شوند، به رسمیت بشناسد؛ دیگر آنکه نظم مشروع بین‌المللی باید قادر به ایجاد هماهنگی میان اجتماعات سیاسی متکثر با هویت‌های سیاسی متفاوت و خودمختار باشد. هر برداشتی از نظم بین‌المللی که یکی از این شروط را زیر پا گذارد با موجودیت سیاسی ناسازگار است و بنابراین مشروعیت ندارد.^۱

اشمیت در ترسیم این نظم به‌شدت از الگوی حقوق عمومی اروپایی ملهم است؛^۲ نظمی که در فاصله تأسیس دولت حاکم مدرن تا آغاز جنگ جهانی اول،^۳ متاثر از نظم سرزمینی مدرن و شکل‌گیری دولت‌های مستقل اروپایی در توازن قوا با نیروی دریایی بریتانیا در فضاهای آزاد، حاکم بوده^۴ و ماهیت آن نه تنها هرج و مرج نبوده، بلکه با قواعد خاص و تفکیک روشن حق بر

1. Vinx, Lars; *Carl Schmitt*, the Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/schmitt/>

2. Jus Publicum Europaeum.

۳. نویسنده در صفحات ۲۵۹ تا ۲۸۰ ناموس زمین به روشنی دلایلی را که به زعم وی نشانگر تغییر آن نظم اروپایی پیش‌گفته در خصوص حقوق جنگ و ظهور مفاهیم تبعیض‌گذار و ظهور مجدد تئوری «جنگ عادلانه» است، بیان می‌کند. جالب آنکه بسیاری از مصادیق مدنظر وی (از جمله معاهده ورسای ۱۹۱۹، جنایتکار جنگی دانستن ویلهلم دوم، مقرر داشتن ماده‌ای در باب جنایت جنگی در معاهده ورسای، آغاز جنایی‌سازی جنگ تجاوزکارانه در پروتکل ۱۹۲۴ ژنو، و ...)، در زمره دستاوردهایی‌اند که توسط پارادایم رقیب به عنوان نخستین بذره‌های انسانی‌سازی حقوق بین‌الملل ارزیابی می‌شوند.

4. Schmitt, Carl, *Op.cit.* P 140.

جنگ و حقوق در جنگ متمایز می‌شده است.^۱ بدین‌گونه یکی از شروط اصلی نظم بین‌المللی مطلوب اشمیت آشکار می‌شود: ضرورت کنترل جنگ ضمن به رسمیت شناختن اینکه «کشورهای برابر» عموماً ممکن است منازعات خود را وارد فاز نظامی کنند. این کنترل ضروری بر پایه‌هایی مبتنی است که همگی بر اساس مبادی اندیشگی وی درک‌شدنی اند:

۱. توازن تمایز دوست/دشمن با مرزهای سرزمینی؛
۲. پذیرش تکثر سیاسی در سطح بین‌المللی: «تا زمانی که دولتی وجود دارد، بدین معنی است که همواره بیش از یک دولت در جهان هست. یک دولت جهانی که کل دنیا و کل بشریت را در بر بگیرد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. دنیای سیاست، چهل تکه است نه یکپارچه.»^۲ چنانچه تنها یک شکل مشروع از سازمان اجتماعی یا زندگی جمعی وجود داشته باشد، تکثر اجتماعات سیاسی که شرط لازم دشمنی و لذا وجود اجتماع سیاسی است، غیرممکن خواهد بود. وی در جای دیگر می‌نویسد: «اگر دولتی جهانی همه دنیا و بشریت را در بر بگیرد، آنگاه هیچ موجودیت سیاسی وجود نخواهد داشت و اصولاً آن را به مسامحه می‌توان دولت نامید. اگر به واقع همه بشریت و کل دنیا بدل به موجودیتی یکپارچه بر مبنای اقتصاد صرف و بر اساس تجارتی که به لحاظ فنی تنظیم می‌شود، گردد، آنگاه چندان موجودیت اجتماعی به حساب نمی‌آید. یک گروه هم‌منفعت که منحصراً دغدغه اقتصاد و تجارت دارد، نمی‌تواند در غیاب دشمن چیزی بیش از مستأجران یک خانه اجاره‌ای، مشتریان یک شرکت سوخت، یا مسافران یک اتوبوس باشد.»^۳ با این وصف، شرط تکثر از یک سو ضروری برداشت اشمیت از نظم داخلی و امر سیاسی است و از سوی دیگر پیش شرط سرزمینی شدن منازعات و رعایت

۱. به موجب این حقوق در سطح حق بر جنگ، نخست، همه دولت‌های مستقل بر اساس ارزیابی‌شان از عدالت و اضطراب از حق آغاز جنگ برخوردار بودند؛ دوم، تمامی طرفین منازعه به عنوان دول متحارب مشروع تلقی می‌شدند (Ibid, pp140-71) و سوم، دولت‌های غیرمتحارب با توجه به مشروعیت هر دو طرف، میان حمایت از یکی از طرفین درگیر در جنگ یا حفظ بی‌طرفی حق انتخاب داشتند. بدین‌گونه پیامدهای منفی جنگ و بنابراین تهدیدات موجودیت سیاسی به طرز مؤثری مهار می‌شد؛ از همه مهم‌تر به‌واسطه در تأویل‌گذاردن مسئله عدالت در سطح حق بر جنگ و لذا مشروعیت هر دو طرف (Ibid, pp142-43, 165-8 and 320-2).

۲. اشمیت، کارل؛ مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، صص ۸-۷۷.

۳. همان، ص ۸۱.

حقوق بر/در جنگ.^۱ یکدستی سیاسی داخلی پیش‌شرط امکان سرزمینی‌شدن منازعات است و متقابلاً سرزمینی‌شدن منازعات مستلزم اجتماعات سیاسی به حد کافی قدرتمند برای تحمیل یکدستی سیاسی داخلی است. لذا یکدستی داخلی و تکرر بین‌المللی ملازم یکدیگرند؛

۳. پذیرش اصل عدم مداخله در امور داخلی دیگر اجتماعات سیاسی، مشروط به آنکه مداخله برای حفظ سرزمین خودش ضروری نباشد؛

۴. رد «مفهومی تبعیض‌گذار از جنگ» که مشروعیت اخلاقی را معیار اساسی توسل به زور توسط دولت‌های حاکم می‌داند؛

۵. دشمنی متقابل باید از نیل به سطح دشمنی مطلق بازداشته شود. دشمنی، حتی زمانی که مستلزم دفاع یک موجودیت سیاسی از خود در مقابل دشمن است، باز هم نمی‌بایست با تخریب کامل موجودیت سیاسی دشمن توأم شود؛

۶. تنها در شرایطی می‌توان منازعات سیاسی را به منازعات سرزمینی فرو کاست که قلمرو به شیوه‌ای تقسیم شده باشد که به هر دو گروه اجازه حفظ شکل زندگی‌شان را بدهد. چنانچه برخی از دارندگان هویت برساننده زیست سیاسی یکسان در سرزمین تحت کنترل جوامع سیاسی متفاوتی زندگی کنند، به‌واسطه هویت مشترک، سرکوب و فشار ایشان بهانه‌ای برای آغاز جنگ خواهد بود، ولو تجاوزی به جامعه مداخله‌کننده صورت نگرفته باشد. لذا سرزمینی‌کردن تمایز دوست/دشمن مستلزم این است که فقط و فقط همان مردمی که هویت سیاسی مشابهی دارند، در یک قلمرو به سر برند.

افزون بر این، استثنا همچون نقطه مرزی که اساس حقوق را از خلال تنویر مسئله اقتدار نمایان می‌سازد، علاوه بر حق مشروع و برابر بر جنگ که حد‌اعلای استثناست، ممکن است در اشکال ضعیف‌تری نیز جلوه‌گر شود؛ در قالب استثناگرایی دولت‌های قوی و بخشی‌گرایی دولت‌های ضعیف و نیز در مواجهه با مشکلات تفسیری ناشی از خلأ حقوقی.^۲

۱. اشمیت به صراحت در ناموس زمین می‌نویسد: «برابری حاکمیت‌ها آنها را به‌طور برابر بدل به شرکای قانونی درگیر در جنگ می‌کند و متعاقباً ایشان را از کاربرد روش‌های نظامی نابودگر باز می‌دارد.» (Schmitt, Carl, *Op.cit.* P 142)

۲. در حالی که حاکمیت‌های قوی‌تر (همانند ایالات متحده) امر استثنا را در ساحت بین‌المللی فرافکنی می‌کنند و در صددند با تصمیم‌گیری در لحظه استثنا که هیچ قاعده حقوقی در آن عمل نمی‌کند، خود را همچون حاکم بین‌المللی جا ←

۲. مبادی؛ نوسان میان اقتدارستیزی و اقتدارپذیری

صرف‌نظر از بن‌مایه‌های اختلافی نوکاتی اندیشه‌های اشمیت متقدم، تأثر اشمیت متأخر از اندیشه‌های هابز انکارناپذیر است. با این حال، نمی‌توان وی را شارح صرف اندیشه‌های هابز دانست. در پس نظریه‌های اشمیت با متفکری روبرویم که هوشمندانه درصدد است اندیشه‌های هابز را برای قرن بیستم از نو برسد و نویسد. لذا نمی‌توان از مؤیداتی غافل شد که نشانگر فراروی‌های وی است از نیای معنوی‌اش در جستجوی پرکردن آنچه ناخودسازگی‌های نظریاتش می‌دانسته؛ مؤیداتی همچون حُسن وضع طبیعی که به باور نگارنده وام‌دار اندیشه‌های آنارشیک، به‌ویژه نیچه، است؛^۱ و امی نه هم‌راه ایجابی، خوانش اشمیت خوانشی در نوسان است: خوانشی که گرچه «ضرورت» اقتدار را پیش‌فرض می‌گیرد، ولی می‌کوشد «توجیه» و نیز «بقای مستدام» آن را بر روایی همان آنارشی، و لذا حسن وضع طبیعی، مبتنی سازد؛ رابطه صیانت و فرمانبرداری، به عنوان رابطه بنیادین حاکم و متبوع، فقط در وضع طبیعی مستمر می‌ماند. اشمیت در لفافه می‌گوید که دغدغه بنیادین «جان» هم معنابخش زندگی است هم قوام‌بخش حاکم؛ «پس باید بنیادین بماند!»

۲.۱. اشمیت و نیچه؛ جدال با آنارشیست!

برای درک نام‌گذاری الهیات سیاسی برای کتابی در باب آموزه حاکمیت باید فهمید که اشمیت هنگام استفاده از این مفهوم کدامین «تقابل انضمامی» را در نظر دارد. درک این نکته می‌تواند ما را در توضیح پیوند بخوانید جدل - مدام اشمیت با آنارشیست‌ها، پست‌مدرن‌ها و حتی نحله‌های چپ‌نویس یاری رساند؛ جدلی منعکس در طیفی از الهام و چالش و انکار. اشمیت در الهیات

→ بیندازند، دولت‌های ضعیف‌تر متمایل‌اند با مخالفت با هنجارهای جهان‌شمول لیبرال و دفاع از باور جوامع بدون پنجره (نسبی‌گرایی معرفتی)، با این ادعا که در غیر این صورت نمی‌تواند هویت‌ساز باشد، حاکمیت خود را بر مردم، به‌ویژه در لحظه استثناء، مستحکم کنند. مدل اشمیتی افزون بر دولت‌ها، در تبیین عملکرد بسیاری از نهادها و آیین‌های مدعی اقتدار نظم بین‌المللی موجود سربلند است. برای نمونه موارد خلأ حقوقی نزد دیوان دادگستری بین‌المللی که نهاد یادشده پس از ادله مختلف همچنان از اصل آزادی دولت‌ها دفاع می‌کند (همچون قضیه جواز تهدید یا استفاده از سلاح‌های هسته‌ای در حقوق بین‌الملل). با توجه به تمرکز مقاله حاضر بر نظریه کلی حقوق بین‌الملل اشمیت، تحلیل مصادیق استثناء در حقوق بین‌الملل موجود موضوع مقاله‌ای دیگر است.

۱. اندیشه اشمیت و خصوصاً نظریه دولت وی از متفکران دیگری از جمله وبر، مارکس، و به‌ویژه هگل نیز متأثر است که بررسی‌شان به دلیل اهداف مقاله حاضر به مقالات دیگر واگذار شد.

سیاسی در تقابل با باکونین، آنارشویست روسی که با شعار نه خدا و نه ارباب علیه تمامی اشکال حاکمیت، نظم، سلسله‌مراتب، اقتدار الهی و نیز اقتدار انسانی طغیان می‌کند،^۱ این مفهوم جدلی را از آن خویش می‌سازد تا پاسخ حملات خشمگانه وی به الهیات و سیاست را بدهد.^۲ با این وصف، تقابل انضمامی گم‌شده‌ای که این پیوند حول آن قوام می‌یابد، چیزی نیست جز تقابل «اقتدار و آنارشی»، «ایمان و الحاد» و «اطاعت و شورش علیه حاکم». این تقابل که به انحای مختلف در نوشتگان اشمیت جلوه‌گر می‌شود، در مفهوم امر سیاسی چنین آمده: «بخشی از نظریه‌ها و بن‌انگاره‌هایی که انسان را نیک فرض می‌کنند، لیبرالی است. اینها بی‌آنکه به‌واقع آنارشویست باشند، به نحوی مناقشه‌برانگیز علیه دخالت دولت تنظیم شده‌اند. آنارشویسم سراسر فاش می‌کند که اعتقاد به خوبی ذاتی انسان، به نفی ریشه‌ای دولت و حکومت گره خورده است. [...] با این حال، لیبرالیسم نه یک نظریهٔ ایجابی دولت پرورنده است و نه شیوه‌ای خاص برای اصلاح دولت. [...] در مقابل] همهٔ نظریه‌های سیاسی اصیل، انسان را شرور می‌پندارند.»^۳ شاید پربراه نباشد اگر گفته شود اشمیت نیز به دلیلی مشابه مطلوب آنارشویست‌ها واقع شده است او نیز سراسر حاق اقتدارگرایی دولت مدرن را فاش می‌کند و از نفاق و تناقضات درونی لیبرالیسم پرده برمی‌دارد. اشمیت و آنارشویسم، هردو، دل مشغول اقتدارند؛ اولی دل مشغول بازخوانی و تثبیت آن و دومی دل نگران ساختارشکنی‌اش.

در این میان نیچه، اگرچه تعلقش به اردوگاه آنارشویسم محل مناقشه است، به دلیل امیدواری‌اش به مرگ دولت در دل دموکراسی برجسته می‌نماید. به‌رغم اشارات اندک به نیچه در کارهای چاپ‌شدهٔ اشمیت، کمی آشنایی با تفکر آن دو به سرعت ذهن آدمی را به پیوندشان (در همان طیف الهام و چالش و انکار) رهنمون می‌شود: در کتاب *چنین گفت زرتشت* ردپای متفکری را می‌بینیم که همچون اشمیت خود را فیلسوفی دغدغه‌مند می‌نمایاند؛ نگران آیندهٔ زمین. در حالی که دغدغهٔ اشمیت در ناموس، نظم زمینی دوران پساکلمبیایی است، زرتشت نیچه در بازگشت از کوهستان، جمعیت شهر - جمعیت بی‌زمان و مکان مدرن - را به اندیشه دربارهٔ ادارهٔ

۱. مایر، هاینریش، *الهیات سیاسی چیست؟* در کارل اشمیت، *مفهوم امر سیاسی*، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲.

۲. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ۱۳۹۲، ص ۸۹.

۳. همان، ص ۸۵.

زمین و حاکمان آینده‌اش فرامی‌خواند.^۱ در عین حال، برداشت نیچه از «زمین» متفاوت است با «جهان» هگلی اشمیت، همچون نظمی از دولت‌های مستقل؛^۲ زمین برای نیچه جایگاه سکونت بشر است و از جهان جامع‌تر. تفسیر نیچه از خواست یگانگی اروپاییان در فراسوی نیک و بد (گفتار ملت‌ها و میهن‌ها) آشکارا ظهور نوعی اتفاق^۳ جدید اروپایی را پیشگویی می‌کند؛ هر چند نادیده‌گرفتن نشانه‌های گویای آن یا معنابخشی‌های خودسرانه‌اش را ناشی از بیگانگی بیمارگونه‌ای می‌داند که جنون‌گذرای ملت‌پرستی در میان ملت‌های اروپایی و سیاستمداران کوتاه‌بین دست‌نشانده‌شان پی افکنده است.^۴

با این حال، تصور شباهت ابتدایی این پیشگویی نبوغ‌آمیز با گروسروم اروپایی اشمیت، دیری نمی‌پاید. اگرچه نقد لیبرالیسم – که البته در لسان نیچه کل مدرنیته را در برمی‌گیرد – به همراه مصرف‌گرایی و پوچی ناگزیرش نقطه همگرایی دیگر اشمیت و نیچه است، اما سوبه‌های متفاوت نقد، تصاویری متفاوت از خواست یگانگی اروپا پیش می‌نهد؛ در حالی که اشمیت را در جستجوی تحقق دولتی مقتدر به خوانش‌های غیرلیبرال-دموکرات فرا می‌خواند، نیچه را در برابرش می‌شوراند. از دید نیچه، مدرنیته از رهگذر «تباهی» و به‌خصوص «هم‌سطح‌سازی» مسیحیت، مساوات‌گرایی و دموکراسی مدرن برپا شده است. لذا آزادی «ابر انسان» نمی‌تواند خارج از مقابله با هر شکل معاصر از دولت و با دولت به‌طور کلی صورت پذیرد و چون آزاد بودن برای انسان ایدئال نیچه به معنای توانا بودن در قانون ساختن برای خویش و به دست خویش است و این قانون باید قانونی برای تک‌تک افراد باشد (و نه قانونی همگانی)، «ابر انسان» یگانه برابرنهاد مدرنیته سیاسی است. برابرنهادی رسته از اخلاقیات مدرن درهم‌تنیده با دولت؛ برابرنهادی پانهاد در دوران پسااخلاقی زمین و زمانه انکار دولت. شاید به همین دلیل است که اروپای تصویرشده وی فاقد دولت یا رایش از آن نوعی است که اشمیت ضروری می‌داند؛ شاید به همین دلیل است که نامتجانس است و گونه‌ای اختلاط فرهنگی و جهان‌وطنی بر آن حاکم است و شاید به همین

۱. نیچه، فریدریش، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه، چاپ سی و ششم، ۱۳۹۴، ص ۲۲.

۲. برای اطلاع بیشتر، نک: هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: انتشارات پروین، ۱۳۷۸، صص ۳۹۶-۳۸۹.

3. Grossraum.

۴. نیچه، فریدریش، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۹۴، ص ۲۵۸.

دلیل است که تلقی اشمیت را در تضاد با خود شکل می‌دهد؛ همان تلقی وامانده در نوستالژی حقوق بین‌الملل اروپایی که گرچه به اقتضای ضرورت انسجام داخلی، لاجرم در حقوق بین‌الملل کثرت‌گراست، با این حال نوعی نظم بر آن حاکم است؛ نظمی میان‌دولتی که از خلال بازتعریف منطقه‌ای مرزهای دوست و دشمن، دوباره گونه‌های متفاوتی از نیک و بد را در داخل و خارج به اجرا در می‌آورد.

اما این باژگونی معانی ارزش‌ها که سویه‌های نقدی متفاوتی را دامن زده است، کجا ریشه یافته‌اند؟ نیچه در *تبارشناسی اخلاق* در نقدی بر ناتاریخیت اندیشه فیلسوفان اخلاق همچون رسمی دیرینه^۱ در جستجوی مبنای امر اخلاقی می‌نویسد: ایشان «پیش از هر چیز، خاستگاه مفهوم نیک را در جای نادرست‌اش جستجو کرده‌اند و نشانده‌اند، زیرا سرچشمه حکم نیک نه کسانی بوده‌اند که دیگران در حق‌شان «نیکی» کرده‌اند؛ بلکه این خود نیکان بوده‌اند؛ یعنی بزرگان و قدرتمندان و بلنداندیشان که خود را و کردارشان را نیک شمردند، در برابر هر آنچه پست است و پست‌اندیشانه و همگانی و فرومایه^۲ با این وصف، پادنهاده نیک و بد از دید نیچه بر هیچ چیز استوار نیست، مگر قدرت سروران: «آنچه را که فیلسوفان حجت اخلاق نامیده‌اند و برای فراهم‌آوردن‌اش کوشیده‌اند، چون نیک بنگریم، در آن جز صورتی دانشورانه از ایمان درست به اخلاق فرمانروا نمی‌بینیم. یعنی، وسیله تازه‌ای برای بازگویی آن. و همچنین این حجت خود واقعیتی است وابسته به یک دستگاه اخلاقی معین»^۳.

دلالت معرفتی چنین برداشتی از اخلاق در «نسبیت‌گرایی» و دلالت سیاسی‌اش، ظاهراً در گونه‌ای «سیاست ماکیاولیایی» نمایان می‌شود که اشمیت را با هر دوی‌شان سر و سری است. اگرچه رویکرد تاریخی اشمیت، دست‌کم در تحلیل مفهوم امر سیاسی شباهت‌هایی را با نسبیت‌گرایی نیچه برمی‌رساند، اما خام‌اندیشی است اگر اخلاق متأثر از قدرت سروران نیچه را با سیاست ماکیاولیایی اشمیت یکی برشمردیم یا یکی را ملهم از دیگری نشان دهیم. نشان به این نشان که اخلاق والاتبارانه نیچه «از دل آری‌گویی پیروزمندان به خویش بر می‌روید: اما اخلاق بردگان نخست به آنچه «بیرونی» است، به آنچه «دیگر»، به آنچه «جز-او» است نه می‌گوید و

۱. نیچه، فریدریش، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه، چاپ نهم، بهار ۱۳۹۰، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۲۸.

۳. نیچه، فریدریش، *فراسوی نیک و بد*، ص ۱۴۴.

این همان کنش آفرینندگی اوست. این واگرداندن نگاه ارزش‌گذارانه، این نیاز به چشم دوختن به بیرون به جای گرداندن آن به خویش، زاده همان کینه‌توزی است.^۱ درست است که تبار ماکیاولیایی سیاست نزد اشمیت نیز همچون نیچه، خاستگاه بیرونی و عینی امر اخلاقی را انکار می‌کند و به ابزاری در خدمت منافع حاکم فرو می‌کاهد،^۲ با این حال، تمایز دوست/دشمن، همچون منشأ آفرینندگی، حاق امر سیاسی نزد اشمیت است؛ نوع مذموم اخلاق بردگان. اخلاقی که بر خلاف نیچه هویت و معنای زندگی را به جای امری درون‌بود، به امری بیرونی بدل می‌کند.^۳ افزون بر این، هرچند اشتراک گونه‌ای «اراده معطوف به قدرت»، جدل، تنش، رقابت، و پرخاش‌جویی را نزد هر دو روا می‌سازد، این روایی نزد اشمیت جلوه‌ای جمعی می‌گیرد؛ در حالی که ضرورتاً نسبتی با کمال ندارد و نزد نیچه امری می‌شود فردی و درونی که غایتش نهایت کمال است؛ همانا ظهور ابرانسان، رادیکال‌ترین آنتی‌تز دولت، «سردترین همه هیولاهای سرد». با این اوصاف، چندان بعید نیست اگر اشمیت، هوشمندانه دریافته باشد به ترکیب گونه‌ای از نسبیّت و کینه‌توزی برای عبور از اقتدارستیزی خودبنیادِ آنارشیسیت نیاز دارد. برای کسی که در جبهه اقتدار می‌جنگد و هیچ غایتی ندارد جز تعویق و تعلیق آنارشیسیت، به هر ابزاری که غایت را میسر سازد، می‌تواند بیاویزد، ولو خود آنارشیسیت!

۲.۲. میراث هابز؛ در جستجوی اقتدار

اشمیت نیز همچون هابز در زمانه‌ای پر از بحران و ترس زیست. هیچ غیرمحمتمل نیست که این واقعه این دو را به اقتضای نسبیّت‌گرایی اخلاقی‌شان^۴ و از خوف ناشی از انسان‌شناسی

۱. نیچه، فریدریش، *تبارشناسی اخلاق*، ص ۴۳.

۲. ماکیاولی، نیکولو، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، ویراست ۳، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۸، فصل پانزدهم.

۳. با این حال، برخی نویسندگان ضمن قبول فردی بودن دشمنی نزد نیچه و محدود نبودنش به صرف دشمنی سیاسی - بر خلاف اشمیت - دشمنی را عنصر ضروری هویت‌بخشی نزد نیچه - بسان اشمیت - می‌دانند:

Aydin, C, "The Struggle Between Ideals: Nietzsche, Schmitt and Lefort on the Politics of the Future", In Siemens H W and Vasti Roodt, *Nietzsche, Power and Politics; Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin : Walter de Gruyter, 2009, p 808.

۴. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چاپ هفتم، ۱۳۹۱: ص ۱۰۵. به ویژه نک: فصل ششم، در باب نیک و بد.

منفی‌شان^۱ به جستجوی امنیت و یکپارچگی قدرت مستظهر در حاکم شخصی مقتدر رهنمون شده باشد.^۲ هابز از گرگی انسان که فقط با مرگ پایان می‌پذیرد، آغاز می‌کند و معتقد است از آنجا که همگان با یکدیگر در وضعیتی برابر قرار دارند و هر کس خود داور، هیئت منصفه و مجری تصمیمات خود است، هر که قدرتمندتر، منافعش تضمین شده‌تر. چنین وضعیتی حتی ممکن است آنان را به اتخاذ اقدامات پیش‌دستانه برای حفظ امنیت، رفاه و منافع خویش سوق دهد.^۳ در چنین شرایط نامطمئنی که بر آن ترس حاکم است و در آن هر شخص یک مهاجم بالقوه است، هر شخص می‌آموزد تسلط بر سایرین برای صیانت مستمر ذات خودش ضروریست و از همین رو، جنگ استراتژی نافع‌تری است تا اتخاذ رفتاری صلح‌آمیز. دلالت اخلاقی این تلقی از ماهیت انسان و شرایط زیست وی این است که هیچ‌گونه محدودیتی بر اعمال هیچ شخصی متصور نیست^۴ و هر فرد برای برخورداری از بیشترین سهم از منابع محدود بر انجام هر عملی مجاز است. اشمیت نیز به تأسی از هابز، نقش محوری این انسان‌شناسی منفی را در سیاست مفروض می‌داند^۵ و در دو کتاب الهیات سیاسی و کاتولیسیسم رمی بر سرشت بدبینانه بشر تأکید می‌ورزد.

۱. برخی شارحین به‌رغم اجماع نسبی بر انسان‌شناسی منفی هابز، که چنانچه دیدیم اشمیت نیز با آن همدلی داشت، بر آن‌اند برداشت عمومی مبتنی بر بدبینی هابز به سرشت انسان نادرست است؛ «زیرا انسان‌های طبیعی هابز (مانند انسان طبیعی گروسوس) ذاتاً متجاوز نیستند بلکه اصولاً از یکدیگر فاصله می‌گیرند» (تاک، ریچارد، هابز، ترجمه حسین بشریه، تهران: طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

۲. تاک در قسمت‌های مختلفی از کتاب خود در باب هابز به نسب نسبیته گرایشی/شکاکیت اخلاقی وی و تأثیری که می‌تواند از رهگذر ترسیم حفظ امنیت به عنوان تنها خیر مشترک و کارویژه پایه دولت (هابز، توماس، پیشین، ص ۱۸۹) که از خوف وضع طبیعی نزد هابز برمی‌خیزد بر راهکار سیاسی اش در قالب دفاع از قدرت مطلقه لویاتان داشته باشد، اشاره می‌کند (تاک، ریچارد؛ پیشین، صص ۹۹-۸۱، ۷۰-۱۶۸). در همین راستا، بسیاری بر این باورند که برداشت اشمیت نیز از وضعیت استثنا و حاکمیت مبنایی نظری برای درخواست‌های حاضر در سطح جهانی برای قوه اجرایی نامحدود به موانع قانونی [به‌ویژه در اقدامات ضدتروریسم] ارائه می‌دهد:

Dyzenhaus, D., *The Constitution of Law. Legality in a Time of Emergency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 35-54; Scheuerman, W. E; "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib", 13 *Constellations*, No. 1, 2006, pp 108-24.

۳. هابز، توماس، پیشین، صص ۸-۱۵۶.

۴. همان، ص ۱۶۱.

۵. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۸۵.

افزون بر این، اشمیت هوشمندانه خالاهای نظریه هابز را پر می‌کند؛ شاید پربراه نباشد اگر گفته شود با اشمیت پارادایم هابزی برای اولین بار، به‌واقع در کسوت پارادایمی کامل و بسته ظاهر می‌شود. وی هابز را از نخستین متفکران سیاسی می‌داند که ماهیت تصمیم‌گیرانه سیاست دولت (و در نتیجه حاکمیت مطلق)^۱ را فهمیده و، به درستی، با ارجاع به رابطه دوسویه میان صیانت و فرمانبرداری، اقتدار و نه حقیقت را موجد قانون دانسته است.^۲ در عین حال، هابز بنیان‌گذار لیبرالیسم و پیشروی دولت مشروطه مبتنی بر قانون پوزیتیویستی، همان چیزی که نوک پیکان حملات اشمیت در سده جدید است، نیز هست. چیزی که از جمله، بعدها از خلال دفاع هابز از حق طبیعی پایه اتباع بر صیانت جان، تمایز اعتراف و ایمان،^۳ و گذار از وضع «طبیعی» به «مدنی» رخ داده است. از این منظر، شاید بتوان مفاهیم «حق طبیعی» و «قانون طبیعی» را که در لویاتان از آنها برای توجیه قرارداد اجتماعی و گذار از وضع طبیعی به مدنی بهره گرفته می‌شود،^۴ پاشنه آشیل نظریه وی دانست. از دید هابز، حق‌هایی که انسان به اقتضای آنها قانون طبیعی مبنی بر ضرورت صیانت ذات را در می‌یابد— از جمله و مهم‌تر از همه ضرورت دست کشیدن متساوی از حقوق مطلق طبیعی و سر سپردن به حاکم مطلق^۵— نمی‌توانند بالکل از ایفای نقش در وضعیت پساوضع طبیعی بی‌اثر باشند و به‌رغم تمامی تلاشش برای توجیه حاکم مطلق مصنوعی، خود را به انحای مختلف نشان می‌دهند.^۶ اشمیت که تمام مشکل را در گذار از

۱. اوربک، موریس، پیشین، ص ۱۵۴.

۲. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ص ۱۱.

۳. از جمله در هابز، توماس، پیشین، ص ۴۹۱. این تمایز از دید اشمیت حائز نتایج جدی است. به زعم وی، جدایی دولت از دین و راندن آن به عرصه خصوصی در نهایت به معنای ویرانی لویاتان از درون است؛ مجال دادن به آزادی باورهای مذهبی شخصی مداخلی می‌شود بر رواج روزافزون فردبنیادی، آگاهی بورژوازی، حریم خصوصی و آزادی اندیشه و آشکارگی نیروهای خرابکارانه‌شان. با تمام این احوال، خوانش مناسب لویاتان از منظر نسبت «حق‌های طبیعی» و «الزام سیاسی» همواره یکی از موضوعات محل مناقشه بوده است:

Hobbes, T; Ian Shapiro, *Leviathan. or, the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, New Haven: Yale University Press, 2010, pp 453-80.

۴. هابز، توماس؛ پیشین، ص ۱۶۱.

۵. همان.

۶. همان، صص ۷-۲۲۲. از جمله مهم‌ترین مصادیق این امر به صیانت ذات به عنوان مبنای توجیه تصمیم حاکم اشاره شده است که به رغم اینکه ادعا شده محدودیت‌های حاکم اخلاقی است و نه ناشی از حقوق شهروندان بر حاکم و به همین دلیل عمل نقض حاکم حق نافرمانی به مردم نمی‌دهد (تاک، ریچارد، پیشین، صص ۴-۱۱۳)، با این حال محل ←

وضع طبیعی به مدنی می‌داند، آن را به جایگاه در خورش باز می‌گرداند و با «اثبات» امر سیاسی به مخالفت با «نفی» وضع طبیعی می‌پردازد. در حالی که برای هابز، وضع طبیعی، وضع جنگ همه علیه همه است؛ وضع ستیز است؛ وضعی است که باید از آن گذشت تا وارد وضع سیاسی شد، اشمیت وضع طبیعی را «وضع سیاسی راستینی» می‌داند^۱ که در آن ستیزه بسان معیار دوستی و دشمنی و لاجرم امر سیاسی بر صدر نشسته است. لذا حاکم اشمیت نیز برخلاف هابز، حاکمی نیست که عداوت‌های ذاتی انسانی را در لویاتان مضمحل کند، بلکه حاکمی است که تبلور رسمیت این عداوت است.^۲

لذا اشمیت بر خلاف هابز از دولتی سخن می‌گوید که در حکم یک موجودیت سیاسی قدرتی عظیم دارد؛ حق اعلان جنگ و از این رو ستاندن جان انسان‌ها. حقی که مستلزم امکانی دوگانه است: مطالبه آمادگی برای مردن و کشتن بی‌تأمل دشمنان.^۳ به بیان دیگر، اشمیت حاکم را کسی می‌داند که می‌تواند از اتباع خود بخواهد که جان خود را فدا کنند. در حالی که هابز با توجه به ارزش بنیادین صیانت ذات، به چنین امکانی قائل نیست:^۴ «در جنگ، آنکه اجرای فرامین را از

→ تأمل است. مک‌فرسون در این خصوص می‌نویسد: «هابز به حکم منطق خود اذعان می‌کند که ← → تکلیف اطاعت و التزام اتباع نسبت به حاکم تنها تا زمانی تداوم می‌یابد که قدرت حاکم، که بدان وسیله می‌تواند از اتباع خود حراست کند، تداوم یابد و نه بیشتر. زیرا حقی که آدمیان به حکم طبیعت برای صیانت از خویش دارند، وقتی هیچ کس دیگر نیست از آنها صیانت کند به موجب هیچ پیمان و میثاقی قابل سلب و واگذاری نیست.» در اینجا شاید بتوان استدلال کرد که کل نظریه هابز پوچ از کار در می‌آید، زیرا قدرت حاکم و توانایی او در صیانت از اتباع خویش، مبتنی بر بازشناسی و تصدیق عقلانی تکلیف و التزام اتباع به حمایت از او از جانب ایشان است (هابز، توماس، پیشین، ص ۵۳).

۱. اشتراوس، لویی، پیشین، صص ۱-۱۴۰.

۲. جالب آنکه اشمیت در رمزگشایی‌ای که از عنوان «لویاتان» در فصول اول و دوم کتاب خود درباره نظریه دولت هابز می‌کند، می‌کوشد نشان دهد واژه لویاتان که در ادبیات الهیاتی قبل از سده شانزدهم معنایی منفی و اهریمنی داشته، در فاصله قرن شانزدهم و هفدهم به اقتضای فرایند عرفی شدن و انسان‌گرایی مابعد رنسانس از بار منفی پیشین برخوردار نبوده است. به‌طور خاص رک:

Schmitt, Carl; *the leviathan in the state theory of thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol*, George Schwab and Erna Hilfstein, Westport, Conn: Greenwood press, 1966, pp 23-6.

۳. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ۱۳۹۲، ص ۷۱.

۴. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲. هابز به صراحت در فصل بیست و یکم در باب آزادی اتباع می‌نویسد: «پیش‌تر در فصل ۱۴ توضیح دادیم میثاق‌هایی که برای صیانت و دفاع از خود فرد نباشند، باطل‌اند. بنابراین، اگر حاکم به کسی حکم کند که [...] خودش را بکشد یا زخمی و ناقص کند و یا از مقاومت در مقابل حمله دیگران ←

ترس جان خود ترک می‌کند، کارش فقط فضاقت‌بار است، اما ناروا نیست.»^۱ «دولت به حق می‌تواند از افراد اطاعت مشروط طلب کند؛ یعنی اطاعتی که در تقابل با رستگاری یا صیانت نفس فرد قرار نگیرد؛ چراکه اساس کار دولت تأمین جان اعضای آن است. بنابراین، هر چند که آدمی به اطاعت بی‌قید و شرط متعهد باشد، هیچ تعهدی نمی‌تواند او را وادار به به‌خطر انداختن جان خویش نماید؛ چراکه مرگ بزرگ‌ترین شر است. هابز از تبعات این طرز فکر طفره نمی‌رود و آشکارا جایگاه شجاعت را به عنوان یک فضیلت رد می‌کند.»^۲

در نتیجه نظم بین‌المللی اشمیت با وجود نقدش بر وضع طبیعی هابزی در سطح داخلی،^۳ با تصویر هابز از روابط بین‌المللی متفاوت است. «گرچه دولت‌ها در تفسیر اشمیت پیوسته با امکان جنگ روبرو می‌شوند، و از این منظر گفته می‌شود که در وضع طبیعی قرار دارند، یک تفاوت کیفی میان وضع طبیعی هابز و وضع طبیعی اشمیت قرار دارد. دقیقاً به دلیل معاهدات مشخص حاکم بر روابط دولت‌های خودفرمان در زمان جنگ، مجاز نیستیم نوعی وضع طبیعی هابزی را به اندیشه اشمیت نسبت بدهیم.»^۴ آیا اشمیت از این حیث دچار ناخودسازگی است؟ چرا حاکم مطلق‌العنان اشمیت که به‌سختی می‌توان گفت حتی در بند تعهدات حاکم هابزی - بسان مبنای مشروعیت خویش - است، در وضع طبیعی بین‌المللی باید به قول و قرار خود پای‌بند بماند؛ قول و قراری که از دید هابز در حالت طبیعی به دلیل فقدان لویاتان هیچ مبنای منطقی‌ای برای پابندی

→ خودداری نماید و یا از استفاده از خوراک، هوا، دارو و یا هر چیز دیگری که لازمه زندگی است، بپرهیزد، آن‌کس آزاد است که از این حکم سرپیچی کند (هابز، توماس، پیشین، ص ۲۲۳).

۱. همان، ص ۲۲۴.

۲. اشتراوس، لویی، پیشین، صص ۲-۱۴۱.

۳. آلن بوکنن وضعیت فعلی روابط بین‌الملل را همچون وضع طبیعی هابزی با چنین مختصاتی تصویر می‌کند که در آن ۱- هیچ حاکم بین‌المللی و قاضی عالی که بر قاعده‌سازی و اجرای قواعد همکاری صلح‌آمیز توانا باشد، وجود ندارد؛ ۲- چنان توازن قوایی وجود دارد که هیچ دولتی نمی‌تواند به طور دائمی بر سایرین تفوق یابد؛ ۳- اولویت دولت‌ها صیانت ذات و امنیت است؛ ۴- با توجه به موارد (۱) و (۲)، آنچه انجام آن برای یک دولت عقلانیست، این است که از رهگذر تمسک به تمام ابزارهای ممکن برای تفوق بر سایرین تلاش نماید (وفق اصلی که هابز آن را «اصل پیش‌بینی یا پیش‌دستی» می‌نامید)؛ ۵- در وضعیتی که هر طرف عقلاً پیش‌بینی می‌کند که برای سایرین عقلانی است که صرف‌نظر از ابزارهای مورد استفاده‌اش بر سایرین سلطه یابد و آن را حفظ کند، اصول اخلاقی اعمال ناپذیرند.

Buchanan, Allen; Golove, "David, Philosophy of international law", in Scott Shapiro and Jules Coleman, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp 872-3.

۴. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، صص ۴۲ و ۴۳.

به آن موجود نیست؛ چرا که «عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر فقط حرف‌اند و به هیچ‌روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارند»^۱ و فقط «وجود قدرت مشخص است که می‌تواند افراد (و به تبع دولت‌ها) را در حالت ترس و بیم از مجازات نگه دارد تا نسبت به اجرای پیمان‌های خویش و رعایت قوانین طبیعی ملزم و متعهد باشند.»^۲ هوشمندی اشمیت - و به‌ویژه خودسازی‌اش - اتفاقاً در همین جا خود را نشان می‌دهد. اشمیت جدای از اینکه، بسان امری واقعی، از قدرت‌طلبی روزافزون ایالات متحده و حتی سازمان‌های بین‌المللی گریزان است و همین دغدغه - افزون بر توجیه رایش - می‌تواند وی را به دفاع از گونه‌ای نظم منطقه‌ای ترغیب کرده باشد، به لحاظ نظری نیز نیازی به اثبات «ناروایی» وضع طبیعی هابزی که لاجرم با ضرورت گذار به وضع مدنی گره می‌خورد، ندارد. چنان‌که گفتیم، وضع طبیعی وضع راستین است و ستیزه محک آن. لویاتانی «اگر قرار باشد» باشد هم، نوعی هژمون منطقه‌ای است؛ تبلور رسمیت عداوت میان سرزمین‌ها؛ به یاد بیاوریم امر سیاسی وابسته به خاک اشمیت را.

۳. مساهمت اشمیت؛ خودسازی ولی ناپسند

اگر انسجام و خودسازی^۳ را یکی از نظریات پاسخ‌گوی صدق در حوزه معرفت‌شناسی بدانیم، آنگاه قویاً اشمیت را می‌توان یکی از خودسازی‌ترین نظریه‌پردازان پارادایم هابزی دانست. وفق ساده‌ترین صورت‌بندی خودسازی «یک گزاره گزاره‌ای صادق است، اگر و تنها اگر، عضوی از مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها باشد»^۴ و یک گزاره در انسجام با سایر گزاره‌هاست اگر میان آنها رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر وجود داشته باشد (التزام منطقی^۵) و یا دست‌کم، تناقض منطقی میان آنها نباشد (سازگاری^۶). چنان‌که دیدیم، گزاره‌های نظریه حقوق بین‌الملل اشمیت، در پیوندی قابل‌تحسین، از نوعی که در بسیاری موارد با التزام منطقی پهلو می‌زند، با گزاره‌های

۱. هابز، توماس، پیشین، ص ۱۸۹.

۲. همان.

3. Coherency.

۴. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، ویرایش دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳.

5. Logical Implication.

6. Consistency.

۷. همان، صص ۶-۱۱۰.

نظریه کلی حقوق و سیاست وی شکل گرفته‌اند. از این منظر، بحران‌های حقوق بین‌الملل موجود – که البته از دید اشمیت به دلیل تئوریزه کردن امر استثنا در نظریه معیارش بار معنایی منفی پارادایم رقیب را ندارد – نه تنها کاملاً قابل تبیین است، بلکه اصولاً ضروری است. با این حال، در اینجا می‌خواهیم با استفاده از یکی دیگر از مؤلفه‌های معرفت، یعنی توجیه، مساهمت اشمیت را مورد نقد قرار دهیم. شرط توجیه به عنوان مؤلفه ناظر بر «دلایل قانع‌کننده بر صدق یک گزاره»، مفهومی ارزیابانه است، با هدف دستیابی هر چه بیشتر به حقیقت و پرهیز هر چه تمام‌تر از کذب.^۱ لیبرالیسم از دید اشمیت، همچون دیگر ایدئولوژی‌های سیاسی، سیستمی متافیزیکی است که بر مبانی ایدئولوژیکی استوار است که داوری در باب‌شان خارج از حوزه سیاست است.^۲ این امر در کنار مؤیدات دیگر در نظریه وی و نیایش‌ها^۳ از جمله آنجا که پیش‌فرض تمام نظریات سیاسی مدرن را خطرناکی انسان می‌داند – بیانگر مبنای معرفتی وی است.^۴ در اینجا نشان می‌دهیم چنانچه بخواهیم همچون خود وی از مبنای گروهی همچون نظریه‌ای بسنده در حوزه توجیه بهره بگیریم، مساهمت اشمیت تا چه حد قابل پذیرش است. مبنای گروهی توجیهی که اعتبار هر باور را بر اعتبار باور پیشین مبتنی می‌کنند، بر آن‌اند ترسیم زنجیره‌ای که در نهایت ۱- به یک باور ناموجه منتهی شود؛ ۲- بی‌انتهای باشد؛ یا ۳- به یکی از اجزای پیشین زنجیره منتهی شود (دوری باشد)، به شکاکیت معرفتی منجر خواهد شد.^۴ لذا تنها راه اجتناب از شکاکیت این است که در جایی باوری داشته باشیم که اعتبار خود را از مبنای پیشین دریافت نمی‌کند و خودبنیاد است.^۵

این مبانی توجیهی خودبنیاد همچون قوانینی عمل می‌کنند که گزاره‌های به ظاهر توصیفی اشمیت در پرتو آنها معنا می‌یابند. در ادامه، نخست، نشان می‌دهیم قسمت در خورتوجیهی از ایرادات اشمیت به لیبرالیسم بر نوع خاصی از آن وارد شده است که اتفاقاً در لایه توجیهی

۱. همان، صص ۳-۱۲۱.

2. Dyzenhaus, D., *op.cit.*, p 3.

۳. در یک نظریه مبنای، برخی ملاحظات برای پشتیبانی یک نظم سیاسی خاص بنیان نهاده می‌شوند، در حالی که خود از هرگونه ملاحظه ماهوی درباره مشروعیت شکل خاصی از تعاملات انسانی مستقل‌اند. برای اطلاع بیشتر، نک:

Ripstein, Arthur; "Foundationalism in Political Theory", 16 *Philosophy and Public Affairs*, No.2, Spring 1987, P 115.

۴. همان، ص ۱۲۸.

۵. همان، ص ۱۳۰.

شباهت بسزایی با مبادی اندیشگی دیدگاه خود اشمیت برمی‌رساند، و دوم، این نه خطرناکی انسان که «ضرورت جدیت زندگی» است که بسان پایه‌ای‌ترین باور اشمیت بسیار تأمل‌برانگیز است.

۳.۱. خلط لیبرالیسم نتیجه‌گرا و وظیفه‌گرا

به نظر می‌رسد حقوق بشر به عنوان بنیادی‌ترین ایده لیبرالیسم موضوع نهایی انتقادات درهم‌تنیده اشمیت به نظام قانونی آن است؛ ایده‌ای که «حد» قانون را از خلال طرح ایده بنیادین خوبی انسان از قواعد حاکم بر «اتباع» به قواعد حاکم بر «همگان برابر» گسترش می‌دهد و متعاقباً زمینه طرح مفاهیمی چون قانون‌گذاری دموکراتیک محدود به حقوق اساسی بشر را فراهم می‌آورد. رشته مفصلی از نوشته‌های وی را می‌توان به عنوان شاهد مثال این ادعا آورد که حاکمیت قانون که در قدم نخست مستلزم «تشخص» انتزاعی قانون است، اصلاً برای وی تصورکردنی نیست، چه رسد مطلوب. از همه آشکارتر آنجا که با استناد به هابز می‌نویسد: «حاکمیت قانون فقط به معنای حاکمیت انسان‌هایی است که این قانون را صورت‌بندی و اجرا می‌کنند.»^۱ افزون بر این، این قانون فی‌نفسه متشخص بر حقیقت مبتنی است نه اقتدار. لذا دستاویزی می‌شود برای بازگشت غم‌انگیز آنچه آن را اشمیت تئوری جنگ عادلانه می‌خواند؛ زیرا که حقیقت بی‌مرز است و خانه‌ای ندارد! اشمیت دقیقاً مخالف همین بی‌مرزی است، همچنان که منکر تشخص قانون است که به باورش «هر قانونی در یک مکان و محل خاص قانون است؛ نوعی اخلاقیات وابسته به زمین»^۲ و فریبکارانه است؛ هرگونه «جنگ برای بشریت»^۳.

از فرصت استفاده می‌کنیم و خلطی نسبتاً رایج را این‌بار در نوشتگان اشمیت، نشان می‌دهیم. لیبرالیسم مفهومی متنازع‌فیه است؛ مدلولی شناور که تثبیت معنایش غیرممکن است. شاید تنها نقطه همگرایی تمامی تعاریف آن، باور به نوعی آزادی منفی برلینی^۴ باشد که محظورات آزادی را تحدیدهای ناموجه دارای منشأ بیرونی (عمدتاً دولت) می‌داند. به این دلیل است که سیاست لیبرالی، چنانچه اشمیت نیز به درستی دریافته، سیاستی حداقلی و سلبی است با هدف امحای

۱. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۹۱.

۲. تیموری، زیبا، پیشین، ص ۱۵.

۳. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۷۸ و ۷۹.

4. Berlin I; *Two Concepts of Liberty*, in Goodin R. & Pettit P., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p 393.

موانع آزادی. با این حال و به‌رغم پیوند ضروری حقوق بشر و لیبرالیسم، به نسبت انسان‌شناسی‌ها و مبانی اخلاقی متفاوت می‌توان به مفاهیم متفاوتی از لیبرالیسم قائل بود. بدین گونه، به‌رغم وحدت واقعیت (مانند حقوق بشر، حاکمیت قانون و دولت حداقلی)، با معانی متفاوتی روبرویم. بی‌توجهی به این دقیقه، افزون بر آنکه مانع از فهمی مدرج و طیفی از این مفهوم شده، اشمیت را از درک پیوند این قسم از لیبرالیسم با واقع‌گرایی سیاسی نیز محروم ساخته است.

بحث را با استفاده از دو تفکیک پیش می‌بریم: ۱- لیبرالیسم کلاسیک و نولیبرالیسم؛ ۲- وظیفه‌گرایی اخلاقی و نتیجه‌گرایی. در حالی که لیبرالیسم کلاسیک از برپاداشتن دولت قانونی محدود به اصول حقوقی انعطاف‌ناپذیر، لیبرالیسم اقتصادی و خودمختاری بازار پشتیبانی می‌کند و یکی از پشتیبان‌های اصلی اخلاقی‌اش وظیفه‌گرایی است، نولیبرالیسم که نسب به فایده‌گرایی بنام می‌رساند، الگوی اقتصادی بازار را به تمامی فضاهای کنش اجتماعی گسترش می‌دهد. لذا نه از نوعی از حاکمیت آزادی‌بنیاد، بلکه از هنر حکومت بر پایه عقلانیت خود حکومت‌شوندگان پشتیبانی می‌کند؛ از چیزی شبیه محاسبه. به این اعتبار، دولت نیز به جای آنکه حاصل یک قرارداد نهایی در جستجوی خیر باشد، به لحظه‌ای در تأسیس یک نظم سیاسی فروکاسته می‌شود؛ یک رابطه مبادلاتی صرف و محل برخورد منافع که باید از تعیین اهداف مشترک یا مداخله در امر عدالت اجتماعی خودداری کند و فقط به گردآوری متمرکز اطلاعات اقتصادی و پخش اجتماعی آن به شکلی که هر فرد بتواند از آن برای به دست آوردن قیمت استفاده کند، بپردازد.^۱ البته همچنان انسان‌هایند که جامعه را می‌سازند و به این معنا نولیبرالیسم نیز یک مکتب فردگرا باقی می‌ماند. با وجود این، در این فردگرایی هم تفاوت درخور توجهی میان این دو قابل مشاهده است: انسان لیبرال موضوع حق است و خود، حدود حقش را به نحوی وظیفه‌گرایانه که تقریر مدرنش پیوندی وثیق دارد، با اصل غایت‌بودن انسان «خودبنیاد خودآیین» در اندیشه کانت،^۲ تعیین می‌کند. انسان نولیبرال، حتی آنجا که از حق سخن می‌گوید، موضوع نفع و رقابت و محاسبه است و از آنجا که تمامی کنش‌هایش سوداگرانه است، از بین تمامی گزینه‌ها دست به

۱. فصل، میشل، نولیبرالیسم علیه لیبرالیسم، گفتگو، آذر ۸۸، شماره ۵۴، صص ۱۰۱ و ۱۰۲.

2. Kant I; *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Translated by Ellington J., 3rd ed., USA: Hackle Publishing Company, 1993, p41.

و نیز نک: قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، حقوق بشر در جهان معاصر؛ درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم مبانی، قلمرو، و منابع، دفتر اول، تهران: نگاه معاصر، چاپ پنجم، ۱۳۹۶، صص ۲-۱۱۰.

انتخابی استراتژیک و شخصی بر اساس اصل جستجوی فراگیر/انتفاع می‌زند؛ انتخابی که اگرچه محتوایش ضرورتاً خودخواهانه نیست، ولی مبنایی خودمحورانه دارد.

افزون بر انتقادات مکرر از دعاوی اخلاقی جهان‌شمول لیبرالیسم، مؤیدات فراوانی در نوشته‌های اشمیت مبنی بر نقد جلوه‌های فایده‌گرایانه و ابزاری آن وجود دارد؛ به‌ویژه مواردی که از اهمیت بازار، تجارت، مصرف و سرگرمی یا حداکثر لذت برای اکثریت جمعیت سخن می‌گوید و یا آنجا که بر بازتولید تمایز دوست-دشمن با استفاده از ابزارهای اقتصادی برای تحمیل منافع صاحب منافع لیبرال (در پروژه تحریم‌های اتحادیه ملل) تأکید می‌کند.^۱ با این حال و به‌رغم اینکه اشمیت به درستی دریافته است که اخلاق و اقتصاد دو روی سکه یک جامعه لیبرال‌اند، نتوانسته یا شاید نخواسته است از ارزش متفاوتی که به این دو در نحله‌های مختلف لیبرالیسم داده می‌شود، پرده بردارد. در جایی که صبغه وظیفه‌گرایانه اغلب نحله‌های لیبرال راه بر امکان طرح ارزش‌های انسانی جهان‌شمول و عدالت اجتماعی می‌گشاید، قائلین فایده‌گرایی که به طور برجسته در نحله‌های نولیبرال جلوه‌گر می‌شوند، هرگونه دخالت دولت در بازار و رقابت را منافی آزادی انسان و قاعده علمی خودجوشی بازار می‌دانند. تدرج ارزشی بدیهی نهفته در این تقریر، چنانچه در کنار نسب فایده‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه‌شان ملاحظه شود، به‌سادگی می‌تواند به ایرادات اشمیت بر بعد اخلاقی و ارزشی حقوق بشر پاسخ دهد.

می‌خواهیم از این هم فراتر رویم و مدعی شویم، اتفاقاً همین نحله از لیبرالیسم است که به کرات مورد بازخوانی و استفاده واقع‌گرایان سیاسی در سطح بین‌المللی قرار گرفته و این هم‌نشینی اتفاقی نیست. از سویی، فایده‌گرایی در کنار خودمحوری که به طور خاص در نوشته‌های هابز برجسته شده است،^۲ دو نحله اصلی نتیجه‌گرایی اخلاقی که بایستگی اخلاقی را بر حسب نتایج

۱. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳.

۲. برای اطلاع بیشتر، نک: دباغ، سروش، درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران: صراط، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸. البته دیدگاه‌ها درباره تفسیر قابل قبول از فلسفه اخلاق هابز به شدت مبهم و متعاقباً متنازع‌فیه است. به‌رغم اجماع نسبی در خصوص نوعی اخلاق نسبییت‌گرا و ذهن محور، شارحان دربارهٔ نمودهای مؤید سرسپردگی هابز به تئوری فرمان الهی، خودمحوری قاعده محور و اخلاق فضیلت در آرای وی اختلاف نظر دارند و حتی برخی نویسندگان معتقدند که نظر رایج قبلی دربارهٔ هابز مبنی بر باور وی به گونه ای خودمحوری روانشناسانه امروزه با اجماع رد شده است. برای اطلاع بیشتر، نک: ←

مترتب بر آن می‌سنجد، به شمار می‌روند.^۱ از سوی دیگر، بسیاری از واقع‌گرایان سیاسی -از جمله اشمیت- بین دولت و پیگیری منفعت نسبی عیان می‌بینند: «در میان تمام مفاهیم حقوقی مفهوم حاکمیت بیش از همه تابع منافع بالفعل است.»^۲ با این وصف، این استدلال خودشکن^۳ و از بسیاری جهات محکوم به شکست است. یکی از بزرگ‌ترین مصادیقی که اشمیت به کرات برای این سوءاستفاده ذکر می‌کند، در مخاصمات مطلق جلوه‌گر می‌شود که چنانچه دیدیم، وی دلیل آن را حذف مخاصمات سرزمینی و ارزیابی اخلاقی خصومت برشمرده بود. در حالی که می‌توان پرسید چرا این امر به جای اینکه ناشی از خصلت دروغین ارزش‌های اخلاقی در لیبرالیسم باشد، بازتاب رویکرد واقع‌گرایانه خود اشمیت در سطح بین‌المللی نباشد؟ برای نمونه، گونه‌ای که عدول از قواعد عام با استناد به وضعیت استثنا را ابزاری برای سروری خود بر جهان به عنوان یکی از مدل‌های بدیل تمشیت زیست جهانی به جای قواعد پیشنهادی حاکم بر همزیستی اشمیت قرار داده‌اند؟ همچنین با صبغه‌ای کانتی می‌توان پرسید چرا جنگ‌های

←Lloyd, Sharon A, and Susanne Sreedher; "Hobbes's Moral and Political Philosophy", 2014, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>.

۱. و این ادعا البته صرف نظر از این واقعیت تاریخی است که اصحاب بعدی مکتب اصالت فایده (به ویژه جیمز میل) در راستای نیازشان به حاکم بی طرف و جامع‌القوا که اراده شهروندان را منقاد اصل اصالت فایده عمومی سازد، به مطالعه تأیید آمیز آثار هابز پرداختند و برخلاف اصول نظری وی -از جمله باور به نوعی دولت مسئول صیانت جان اتباع و نه بیشتر- ضمن برگرفتن تعبیر او درباره حق دولت در تأمین اهداف اجتماعی آن را با برداشت خودشان از ماهیت آن اهداف جایگزین کردند (برای اطلاع بیشتر، نک: تاک، ریچارد، پیشین، صص ۵-۱۴۴). برخی دیگر از شارحین همچون مک‌فرسون افزون بر اینکه چرتکه لذت‌طلبی بتنام را آشکارا احیاگر هابز می‌دانند (مک‌فرسون، سی. بی، در توماس هابز، پیشین، ص ۲۶)، خصلت شاخص اندیشه سیاسی وی را بنای الگویی بورژوازی از انسان و جامعه برمی‌شمرند (همان، ص ۱۷) که عنصر رقابت و اکتساب قدرت همگان برابر نه با زور بل با شیوه ای بازاری خصیصه آن است (همان، ص ۳۶ و ۴۵). وی در جایی دیگر به صراحت نشان می‌دهد که الگوی بازار سرمایه داری تنها الگویی است که می‌تواند الگوی جامعه موردنظر هابز باشد:

Macpherson, C. B; *The political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, New York; Clarendon Press, 1962, ch II, sec 3.

اشتراوس نیز در مخالفت با وبر بر آن بود کسی که بیش از هر کس دیگری دیدگاه‌های سرمایه‌دارانه را مطرح ساخت هابز بود نه مخالفان کالونیست او (تاک، پیشین، ص ۱۵۱).

۲. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ص ۴۱.

3 Self-defeating.

سرزمینی بردوام سده حاضر – که به زعم اشمیت رویکرد انسان‌گرایانه لیبرال در آن غلبه یافته است – همچنان میان کشورهای فاقد لیبرال‌دموکراسی جریان دارد؟

۳.۲. «جدیت زندگی»

به رغم ادعای اشمیت مبنی بر اجتناب از تمامی پیش‌داوری‌های ارزشی، سیری در اندیشه‌های وی خلاف آن را نشان می‌دهد. مانند دفاعش از «روایی وضع طبیعی» و «جنگ» که در کُنه آن نوعی انسان‌شناسی خاص و همچنین یک داوری اخلاقی جدی معطوف به هویت و معناداری زندگی نهفته است. همان‌طور که اشتراوس نیز در «ملاحظات در باب مفهوم امر سیاسی» می‌نویسد، «اشمیت تر خطرناکی انسان را به عنوان مهم‌ترین پیش‌فرض اثبات سیاست توصیف می‌کند. اما آیا خطرناکی انسان را می‌توان یقینی دانست؟ [...] اگر خطرناکی انسان تنها یک فرض یا باور است و نه چیزی واقعا کشف‌شده، متضاد آن هم می‌تواند ممکن در نظر گرفته شود و تلاش برای محو خطرناکی انسان می‌تواند عملی شود.» «اگر امر سیاسی در نهایت موردتهدید است، اثبات امر سیاسی باید در نهایت بیشتر از به رسمیت شناختن واقعیت امر سیاسی باشد؛ یعنی حمایت از امر سیاسی مورد تهدید، تصدیق امر سیاسی.»^۱ پس، تصدیق خطرناکی نه معنایی سیاسی که معنای هنجارین اخلاقی دارد، به بیان روشن‌تر، این تصدیق، تصدیق قدرت از آن نوعی است که دولت‌ها را شکل می‌دهد!

شاید بهتر باشد از این هم فراتر رویم و بپرسیم چرا قدرت از آن نوعی که دولت‌ها را شکل می‌دهد، تا این حد برای اشمیت مهم است؟ پیش از این گفتیم: «حفاظت می‌کنم پس اطاعت کن» کوژیتوی دولت در پارادایم هابزی است. می‌توان این جمله را با استفاده از ادبیات اشمیت بسط بیشتری داد: «از جان تو در برابر دشمن حفاظت می‌کنم پس اطاعت کن.» دلالات بی‌شماری در نوشته‌های اشمیت وجود دارد که صیانت جان، همچون مبنای ضرورت امر سیاسی، نزد اشمیت امری است به مراتب بنیادی‌تر از صرف صیانت فیزیکی در برابر دشمن؛ چیزی است از جنس هویت و معنا. به باور وی، فرد تنها در برابر مرگ (به‌عنوان حداعلای خصومت) است که به‌واسطه مواجهه با کلیت زندگی لاجرم به جانب‌داری و لذا بر عهده‌گرفتن مسئولیت زندگی

۱ همان، ص ۱۴۷ و نیز، نک:

Rasch, Wiliam; "lines in the sand: Enmity as a Structuring principle", 104, *South Atlantic Quarterly*, No 2, Spring 2005, P 255.

خویش ترغیب می‌شود و معنای زندگی بشری خود را می‌یابد. لذا امر سیاسی که از رهگذر تمایز دوست و دشمن این امکان را همیشه حاضر می‌سازد، «نه تنها ممکن که واقعی و نه تنها واقعی که ضروری است.»^۱ «آنچه که در تمایز دوست-دشمن اهمیت دارد «چه کسی طرفدار من است» نیست، بلکه مسئله بنیادین در بطن این ادعا خواست ما برای بر عهده گرفتن مسئولیت زندگی‌هایمان است؛ هر طرف درگیری در موقعیتی است که قضاوت کند آیا دشمن قصد دارد شیوه زیست او را نفی کند و در این صورت با او از در جدال و نبرد درآید تا «شکل هستی» خود را حفظ کند.»^۲ در دولت تک‌جهانی معهود لیبرال‌ها، جایی که تنها با بشریت روبرویم و نه تمایز دوست و دشمن (مگر فراسرزمینی)، هیچ امر سیاسی وجود نخواهد داشت و فقط میان افرادی که بزرگ‌ترین دغدغه‌شان غنای شخصی، راحتی و سرگرمی است، شاهد رقابت خواهیم بود. در چنین جهانی عملاً چیز باارزشی برای کشتن و کشته‌شدن نیست. حیاتی که تنها مرگ را به عنوان برابرنهاد دارد، دیگر زندگی نیست بلکه بیچارگی است.^۳ نخستین قربانی سیاست‌زدایی لیبرال معناست. انسان اشمیتی با امکان کشتن و کشته‌شدن در راه اجتماع سیاسی هویت می‌یابد نه با احتساب سود و زیان و نه حتی با صیانت نفس.

به بیان ساده، اشمیت می‌گوید: «اگر می‌خواهید زندگی‌تان معنا داشته باشد (چون معناداری زندگی رواست)، باید دوستی و دشمنی معنادار بماند و در معنای سیاسی‌اش - و نه اخلاقی و اقتصادی - معنادار بماند؛ زیرا اولی نوعی خصومت مطلق است و دومی نوعی رقابت ظاهراً غیرسیاسی. دوستی و دشمنی فقط از خلال یک نسبت جغرافیایی با سرزمین به عنوان دستاورد مدرنیته در گذار از دوستی-دشمنی‌های مذهبی و قومیتی امکان‌پذیر است. لذا دولت برای آن معناداری ضروری است و متعاقباً حقوق بین‌الملل دولت‌محور و نظمی از نوع هم‌زیستی مبتنی بر روابط امکانی جنگ. اگر کسی امر سیاسی، دولت و مخاصمه نسبی را نخواهد، لاجرم باید از معنای زندگی دست بشوید و به جنگ‌های نابودگرانه خیر و شر یا رقابت‌های اقتصادی خانمان‌برانداز تن در دهد.»

۱. اشتراوس، لویی، پیشین، صص ۶-۱۴۵.

۲. اشمیت، کارل، الهیات سیاسی، ص ۱۰.

۳. اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹.

صرف‌نظر از اینکه اشمیت هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد که بر فرض اینکه چالش و رنج را همچون نیچه، عامل معنابخشی به زندگی بدانیم، چرا باید این معنا در قالب تمایز دوست-دشمن و از آن مهم‌تر ستیزه با وی متجلی شود و نه مثلاً آن‌گونه که لیبرال‌ها می‌گویند در قالب رقابت و گفتگوی افرادِ برابرِ آزاد در اجتماع. خصوصاً که تمایز دوست/دشمن، بر خلاف نظر اشمیت، فقط یک معیار صوری نیست و محتویاتی چون منفعت ملی حدود آن را تعیین می‌کند و مجدداً می‌توان پرسید چرا هویت مبتنی بر تفاوت باید در سطح ملی تعریف شود؟ با توجه به اینکه امروزه با «ظهور هویت‌های چندگانه، ابهام و اغتشاش در مرزهای هویتی بین کشورها، نقش روزافزون برداشت‌های هویت‌بنیان در تصمیم‌گیری‌ها، امحای پیوند سنتی بین هویت سیاسی و دولت-ملت، نضج گرفتن هویت‌های جمعی جدید و سر برآوردن اشکال نوینی از خشونت مبتنی بر عرصه سیاست هویت روبرویم که نشانگر آن‌اند که هویت کنشگران این عرصه نه بر اساس ساختارهای مادی، بلکه بر مبنای تعاملات، رویه‌ها، هنجارها، فرهنگ، ایدئولوژی، باورهای اصولی و انگاره‌های نهادینه تعیین می‌شود.»^۱

۱ مشیرزاده، حمیرا و حیدرعلی مسعودی، هویت و حوزه‌های مفهومی روابط بین‌الملل، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۹، زمستان ۸۸، شماره ۴، ص ۲۵۲. به نظر می‌رسد این تعریف خاص از هویت بر اهداف خاصی مانند حمایت از دولت رایش و نیز پیش‌فرض‌های معرفتی خاص استوار بوده، خصوصاً که از منظر تاریخی پیوند امر سیاسی و دولت ملی صرفاً در دورانی خاص از تاریخ بشری جلوه‌گر شده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله صرفاً تلاش شد یکی از مهم‌ترین دستاوردهای ماهوی ناشی از کاربست معرفت‌شناسی پارادایمی در حقوق بین‌الملل برجسته شود. نگارندگان در مقاله‌ای دیگر به اثبات خلق و فهم واقعیات حقوق بین‌الملل بر بنیاد چارچوب‌های نظری-تحلیلی و ناگزیری غور در مبادی اخلاقی، سیاسی و معرفتی آن نظریات پرداخته و نشان داده‌اند چرا این غور برای نظریه‌پرداز حقوق بین‌الملل ضروری است؛ نه امری اتفاقی و تفنی یا تلاشی برای زیندگی و دست‌نیافتنی به نظر رسیدن متن. در این مجال اشمیت از آن رو برگزیده شد که چنانچه یکی از فرضیه‌های اصلی ما در خصوص پارادایم‌های اصلی حقوق بین‌الملل صحیح باشد و بتوان دست‌کم تا حدی معقول و معنادار، بازی‌های زبانی رایج در آن را در دو قالب کانتی و هابزی تحلیل کرد، آنگاه باید برای اشمیت نقشی عمده در بازخوانی، اصلاح و به بار نشانیدن بذره‌های پنهان نوشتگان هابز و متعاقباً بازطرح و نیز قوام پارادایم هابزی در سده حاضر قائل شد؛ نقشی که اشراف خلاقانه وی به سنت اندیشگی اخلاقی، سیاسی، و حقوقی غرب و همچنین تصمیمی متناسب با زمینه و زمانه زندگی به آن غنا و انسجامی ویژه بخشیده است.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

کتاب

۱. اشتراوس، لویی، *ملاحظات در باب مفهوم امر سیاسی*، در کارل اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
۲. اشمیت، کارل، *الهیات سیاسی*، ترجمه طاهر خدیو، تهران: رخداد نو، ۱۳۹۳.
۳. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
۴. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
۵. اشمیت، کارل، *نظریه پارتیزان؛ حاشیه‌ای بر مفهوم امر سیاسی*، ترجمه طاهر خدیو و مصطفی احمدزاده، تهران: نشر فلات، ۱۳۹۵.
۶. اوربک، موریس، *کارل اشمیت در جستجوی امر سیاسی: الهیات، تصمیم‌گرایی و مفهوم دشمن*، در کارل اشمیت؛ مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
۷. ایچ‌لسناف، مایکل، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸.
۸. تاک، ریچارد، *هابز*، حسین بشریه، تهران: طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۹. شمس، منصور، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ویرایش دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
۱۰. دباغ، سروش، *درس‌گفتارهایی در فلسفه اخلاق*، تهران: صراط، ۱۳۸۸.
۱۱. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، *حقوق بشر در جهان معاصر: درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم مبانی، قلمرو، و منابع*، دفتر اول، تهران: نگاه معاصر، چاپ پنجم، ۱۳۹۶.
۱۲. ماکیاولی، نیکولو، *شهریار*، داریوش آشوری، ویراست ۳، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۸.

۱۳. موفه، شانتال، **تکثرگرایی و دموکراسی مدرن؛ دور و بر کارل اشمیت**، ترجمه علی عباس‌بیگی و مجتبا گل‌محمدی، در آگامبن، جورجو، و سایرین؛ **قانون و خشونت**، ترجمه مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: رخداندنو، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
۱۴. نیچه، فریدریش، **فراسوی نیک و بد**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی، چاپ ششم، ۱۳۹۴.
۱۵. نیچه، فریدریش، **تبارشناسی اخلاق**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه، چاپ نهم، بهار ۱۳۹۰.
۱۶. نیچه، فریدریش؛ **چنین گفت زرتشت**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه، چاپ سی و ششم، ۱۳۹۴.
۱۷. هابز، توماس؛ **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چاپ هفتم، ۱۳۹۱.
۱۸. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، **عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست**، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران: انتشارات پروین، ۱۳۷۸.
- مقاله
۱۹. حسینی بهشتی، سیدعلی‌رضا، ساناز ملکی و مجید اکبری، **منطق استتنا در فلسفه سیاسی کارل اشمیت**، جستارهای فلسفی، پاییز و زمستان ۹۳، شماره ۲۶.
۲۰. فسل، میشل، **نولیبرالیسم علیه لیبرالیسم**، گفتگو، آذر ۸۸، شماره ۵۴.
۲۱. مشیرزاده، حمیرا و حیدرعلی مسعودی، **هویت و حوزه‌های مفهومی روابط بین‌الملل**، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۳۹، زمستان ۸۸، شماره ۴.
- پایان‌نامه
۲۲. تیموری، زیبا، «امر سیاسی و حقوق بشر از دید کارل اشمیت»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳.

ب) منابع انگلیسی

Books

23. Bendersky, J. W; *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
24. Berlin I; *Two Concepts of Liberty*, in ed. Goodin R. & Pettit P., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
25. Buchanan, Allen and David Golove, “*Philosophy of international law*”, in Scott Shapiro and Jules Coleman, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
26. Cristi, Renato; *Carl Scmitt on sovereignty and constituent power*, Duke University Press, 1988.
27. Cristi, Renato , *The Constitution of Law. Legality in a Time of Emergency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
28. Hobbes, T; Ian Shapiro, *Leviathan, or, the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, New Haven: Yale University Press, 2010.
29. *Kant I; Grounding for the Metaphysics of Morals*, Translated by Ellington J., 3rd ed., USA: Hackle Publishing Company, 1993.
30. McCormick, John; *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
31. Macpherson, C. B; *The political Theory of Possesive Individualism, Hobbes to Locke*, Newyork; Clarendon Press, 1962.
32. Schmitt, Carl; *the leviathan in the state theory of thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol*, George Schwab and Erna Hilfstein, Westport, Conn: Greenwood press, 1966.
33. Schmitt, Carl; *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, G.L.Ulmen, 2006.

Articles

34. Aydin, C, “The Struggle Between Ideals: Nietzsche, Schmitt and Lefort on the Politics of the Future”, In Siemens H W and Vasti Roodt, *Nietzsche, Power and Politics; Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin : Walter de Gruyter, 2009.

35. Dyzenhaus, D; “Now the Mashin Runs Itself: Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen”, *Cardozo Law Review*, Vol. 16:1, 1994.
36. Lloyd, Sharon A, and Susanne Sreedher; “Hobbes’s Moral and Political Philosophy”, 2014, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>
37. Rasch, Wiliam; “lines in the sand: Enmity as a Structuring principle”, *104 South Atlantic Quarterly*, No 2, Spring 2005.
38. Ripstein, Arthur; “Foundationalism in Political Theory”, *16 Philosophy and Public Affairs*, No.2, Spring 1987.
39. Scheuerman, W. E; “Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib”, *13 Constellations*, No. 1, 2006.
40. Vinx, Lars; *Carl Schmitt*, the Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/schmitt/>.