

نسبت امر سیاسی (اشمیت و موفه) با دولت در جمهوری اسلامی ایران

صادق پناهی نسب* منصور طبیعی** سهیلا جهانگیری*** فرشید لایقمند****

دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۱۶

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱

چکیده

در این پژوهش، علاوه بر نوع نگاه دیگر اندیشمندان نسبت به مفهوم امر سیاسی، دو دیدگاه و برداشت از این امر مورد بررسی قرار گرفت؛ امر سیاسی آنتاگونیسمی اشمیت و امر سیاسی آگونیسمی موفه. به نظر می‌رسد که هر دو نظریه‌پرداز بر وجود و ماهیت امر سیاسی متفق‌القولند، اما آنچه منجر به تمایز آنها شده نوع نگاهی است که به امر سیاسی دارند. بر این اساس، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اشمیت و موفه امر سیاسی را چگونه تعریف کرده‌اند؟ در راستای سؤال مطرح شده، این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نگاه موفه و اشمیت پرداخته است. به نظر می‌رسد اشمیت امر سیاسی را بر مبنای تمییز دوست و دشمن تعریف می‌کند. به اعتقاد وی آنچه حائز اهمیت است، تمایز میان دوست از دشمن است و به این خاطر اشمیت بر این باور است که امر سیاسی بدون وجود خصومت/دشمنی معنایی ندارد. بنابراین در نگاه اشمیت، امر سیاسی آخرین حد آنتاگونیسم (خصومت) است. در مقابل موفه، امر سیاسی را بر مبنای آگونیسم بنیان گذاشته و در پی تبدیل معاند به مخالف است. از نظر موفه، مخالف رقیبی است که وجود آن مشروع می‌باشد، باید به رسمیت شناخته شود و اگر مبارزه‌ای باشد، باید آن مبارزه علیه ایده‌های رقیب باشد، نه تلاش برای حذف و نابود کردن آن. نتایج پژوهش حاکی از آن است که گفتمان انقلاب، نمای جدیدی از دولت در دنیای سیاست‌ورزی است؛ گفتمانی که اصل را بر استقلال در عرصه تئوری و عملیاتی از تفکرات وارداتی دانسته و مبنای دولت را نه در تخصم یا رقابت، بلکه اصل را بر نگاه حفظ استقلال ساختار دولت (حاکمیت) و در درون، مبنای بر اساس مردم سالاری دینی تعریف کرده‌اند. بنابراین می‌توان گفت دولت در نگاه اشمیتی، مشروعیت خود را با نزاع، تقابل و تخصم به دست می‌آورد، حال آنکه در نگاه موفه‌ای بر مبنای پروسه دموکراسی به وجود می‌آید. اما دولت در گفتمان انقلاب اسلامی، مشروعیت خود را از مردم و دین به دست آورده است؛ گفتمانی که با محوریت مردم سالاری دینی در جامعه حاکم است.

کلیدواژه‌ها: آنتاگونیسم، آگونیسم، امر سیاسی، جمهوری اسلامی ایران

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

Sadeghpanahi12@gmail.com

Mtabbasi@rose.shirazu.ac.ir

Jahangiri.netsoheyla@gmail.com

Farshid.layeghmand@gmail.com

** استادیار، بخش جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

*** کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

**** کارشناسی ارشد جغرافیای سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

مقدمه

امر سیاسی هر چند مفهومی نوپدید در اندیشه سیاسی متأخر است که قدمت آن به بیش از یک سده نمی‌رسد، ولی یکی از مهم‌ترین نشانه‌ها برای شناخت تحول مفهومی و رویکرد عظیمی است که در این حوزه رخ داده است. در واقع می‌توان گفت که مفهوم امر سیاسی، بیانگر ظهور و تولد نگاهی جدید به انسان و روابط و مناسبات آن در تمامی سطوح می‌باشد و با ابداع و خلق این مفهوم، پدیدآورندگان تلاش کرده‌اند تا جایگاه خویش را از حوزه‌های قدیمی‌تر اندیشه و علم سیاست متمایز کنند.

امر سیاسی بیشتر در نهادهای سیاسی مانند پارلمان یا احزاب اتفاق نمی‌افتد، بلکه فراگیر شده است و همه بستر اجتماع را در برمی‌گیرد. امر سیاسی، نه تنها در باورها، ایدئولوژی‌ها و اسطوره‌های سیاسی بنیادین ظاهر شده است، بلکه به تدریج در نظریه‌های حاکمیت، تصمیم‌گیری و نیروی قانون نیز ظهور یافته است (ویلی^۱، ۲۰۰۹). برخی امر سیاسی را فضایی آزاد و مشورت عمومی می‌دانند، در حالی که برخی دیگر، امر سیاسی را فضای قدرت، منازعه و ستیز برمی‌شمرند.

امر سیاسی از نظر محتوایی و صوری با علم کلاسیک متفاوت است، زیرا علم سیاست کلاسیک مدرن، فقط به رابطه قدرت در دولت یا با دولت می‌اندیشد، اما امر سیاسی هر نوع رابطه را به مثابه رابطه دارای پیامدهای سیاسی تلقی می‌کند. بر این اساس هر نوع رابطه‌ای متضمن تبادل قدرت است، یعنی قدرتی که منجر به سلطه یک طرف بر طرف دیگر می‌شود.

بر مبنای نظر پل ریکور، سیاست به قدرت، تصمیم‌سازی و شر سیاسی اشاره دارد و امر سیاسی به رابطه عقلانی در مناسبات انسانی یا به عبارت دیگر، به مناسبات زیستن با یکدیگر فراتر از کشمکش‌های طبقاتی مربوط است (مارگارت^۲، ۲۰۰۷ به نقل از پگاه مصلح، ۱۳۹۵).

با وام‌گیری از هایدگر باید گفت که سیاست به سطح «انتیک» مربوط است، در حالی که امر سیاسی به سطح «انتولوژیک»؛ یعنی سطح انتیک مربوط است به رویه‌های متعدد سیاست متداول، در حالی که سطح انتولوژیک به خود شیوه‌ای مربوط می‌شود که طی آن جامعه تأسیس

-
1. Wiley
 2. Marchart

می‌گردد (راولز و همکاران^۱، ۱۳۹۳: ۶۳).

به گونه‌ای دیگر می‌توان گفت که مفهوم کلاسیک سیاست، مترادف با دولت و نظام سیاسی و کنش‌های برآمده در متن آن با محوریت احزاب، طبقات و سازمان‌ها، نهادها و گروه‌های سیاسی است، اما امر سیاسی باید به مثابه آنچه در تحلیل‌های رایج «غیرسیاسی» یا «سیاست فرعی / حاشیه‌ای» دانسته می‌شود، درک شود.

مقاومت‌ها، نظام‌های فرعی، فرد به مثابه سیاست، جنبش‌های جدید اجتماعی، سیاست‌رهای بخش، فرآیندهای تحقق خود در جامعه پسا صنعتی و به طور خاص، بحث درباره آینده دموکراسی، از محورهای اصلی بحث در حوزه امر سیاسی است (نظری، ۱۳۹۶). امر سیاسی برخلاف علم سیاست کلاسیک مدرن که فقط به رابطه قدرت در دولت یا با دولت می‌اندیشید، هر نوع رابطه‌ای را به مثابه رابطه دارای پیامدهای سیاسی اساسی تلقی می‌کند.

به طور کلی باید گفت که امر سیاسی، بُعد ستیز و تخاصم است که سازنده جوامع بشری است، در حالی که سیاست مجموعه‌ای از رویه‌ها و نهادهاست که از مجرای آن نظم برقرار می‌شود.

با تمایز سیاست از امر سیاسی، ضمن آشنایی با دو مفهوم، بهتر می‌توان به موضوع امر سیاسی پرداخت، چرا که این تقسیم‌بندی باعث می‌شود که هنگام بحث در مورد امر سیاسی، این مفهوم با مفهوم سیاست یکی انگاشته نشود و ذهن مخاطب به این سمت سوق پیدا نکند. طی سال‌های اخیر، امر سیاسی و سیاست در نگاه اندیشمندان و نظریه‌پردازان این مفهوم به انحای مختلف مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است. در این میان، اشمیت و موفه با دیدگاه‌های خاص خود و بر اساس نوع نگرششان، امر سیاسی را مورد بررسی قرار دادند. با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، گفتمانی با محوریت نه شرقی و نه غربی شکل گرفت که مبانی اصلی خود را برخلاف دیگر انقلاب‌ها مردم سالاری دینی قرار داد؛ گفتمانی که اصل را بر پیوند دین و دولت گذاشت.

در این پژوهش برآنیم تا ضمن واکاوی امر سیاسی در اندیشه موفه و اشمیت به این سؤال پاسخ دهیم که امر سیاسی و دولت در گفتمان انقلاب اسلامی از نوع اشمیتی است یا موفه‌ای؟

یا اینکه چیزی غیر از این دو است و نوع نگاه جدیدی به حکمرانی و حکومت‌داری و نحوه تعامل با دیگر دولت‌ها داشته است؟

امر سیاسی در تاریخ اندیشه غرب

در یونان باستان، افلاطون و ارسطو این واژه را مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌اند. افلاطون امر سیاسی را کنش حکیمانه برای سامان جمهور می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۳: ۲۷۷). امر سیاسی در اندیشه ارسطو، راه تحقق سیاست و برترین خیر انسانی است که در فراغت از امور معاش و فن تحصیل مال که به خانه و تدبیر منزل مرتبطند و با حضور در اجتماع و ارتباط با دیگران محقق می‌شود (امام جمعه زاده و تدین راد، ۱۳۹۰).

آکوئیناس امر سیاسی را کنش عقلانی و آزادانه انسان در راستای اراده الهی می‌داند. بنابراین بنا به نظر آکوئیناس، سیاست بیش از آنکه ابزاری برای سعادت دنیوی باشد، ابزاری است برای سعادت اخروی و جاودانگی (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۳). ماکیاولی امر سیاسی را کنشی مبتنی بر قدرت برای حفظ قدرت بدون ملاحظات اخلاقی می‌دانست (ماکیاولی^۱، ۱۳۸۸). هایدگر معتقد است که فهم امر سیاسی به درک ما از مفهوم آزادی و برداشت ما از حقیقت وابسته است؛ یعنی اینکه اگر آزادی به فهم از حقیقت وابسته باشد، پس باید فهم یونانی از امر سیاسی نیز کامل‌تر از فهم ما باشد، چرا که یونانیان بخصوص تا پیش از افلاطون، در زمانه آشکارگی هستی بسر می‌بردند. هایدگر می‌گوید که یونانیان باستان به جای آنکه طرفدار نوع خاصی از حکومت بوده باشند و در پی اثبات آن برآیند، آزمویندگان آن بودند (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۲۳).

از نظر لاکان، امر سیاسی «تغییر» زنجیره دال‌هاست؛ به گونه‌ای که سوژه زبانی خود را دائماً تکمیل و بازسازی می‌کند (استاوراکاکیس^۲، ۱۳۹۲). هانا آرنت، امر سیاسی را به معنای عمل آزادانه و خلاقانه شهروندان در عرصه عمومی فارغ از خشونت می‌داند. بنابراین، امر سیاسی در نگاه آرنت به معنای بیرون راندن خشونت از عرصه عمومی (عرصه گفت و گو و آزادی) است

-
1. Machiavelli
 2. Stavrakakis,

(آرنت^۱، ۱۳۹۰: ۶۹).

امر سیاسی از نظر آنتونی گیدنز تلاشی است همزمان جهت گسیختن غل و زنجیرهای برجای مانده از گذشته از یک سو و درهم شکستن سلطه نامشروع سیاست مدرن از سوی دیگر (گیدنز^۲، ۱۳۸۵: ۲۹۵).

امر سیاسی دالی تهی است که نزد افلاطون یک معنا پیدا می‌کند، نزد ارسطو معنای دیگر، نزد آکوئیناس، ماکیاول، لاکان، هایدگر، گیدنز، آرنت و... معنای دیگری دارد. امر سیاسی نزد آکوئیناس در راستای اراده الهی است. در قرون وسطی به امور عمومی تبدیل می‌شود. در ماکیاول حفظ قدرت بدون ملاحظات اخلاقی است و نزد آرنت، عرصه گفت‌وگو و آزادی است.

وقتی به هگل می‌رسد، خیر دولت وارد فضای امر سیاسی می‌شود. گیدنز با آن در پی شکستن سلطه نامشروع سیاست مدرن است. پس امر سیاسی مرز مشخصی ندارد، بیکرانه است، متفاوت و متکثر است، عصبیت معنا ندارد، ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است. تغییر می‌کند، یعنی ایدئولوژی نیست. امر سیاسی شمعی برافروخته در فضای دیکتاتوری است. در این بحث به بررسی امر سیاسی در اندیشه اشمیت و موفه می‌پردازیم.

کارل اشمیت

اشمیت از حیث هستی شناختی واقعگرا به ارائه تصویری ماهوی از امر سیاسی می‌پردازد. او ریشه‌ها و آرمان‌های فکری واقعگرایی را از ماکیاولی، هابز، دومیستر و پوفندورف فراگرفته است و با تجارب عینی زندگی خود درآمیخته است. تأکید بر سرشت بالذات خطرناک انسان و بروز جنگ، به مثابه یک امکان از اصول بدیهی چنین تفکری است (نظری، ۱۳۹۵).

در واقع اشمیت نگاهی بدبینانه نسبت به انسان داشت، به گونه‌ای که معتقد بود: «در پیش فرض همه نظریه‌های سیاسی معتبر، انسان موجودی است شرور» (اشمیت، ۱۹۸۵: ۶۱). این نگرش در پیوند با آموزه گناه اولیه در آیین مسیحیت است. گناه اولیه نقطه ثقل در اندیشه اشمیت است. اشمیت انسان‌شناسی خوشبینانه را رد کرد و بر گناه اولیه تأکید نمود؛ تصور گناه

1. Arendt
2. Giddens

آدم ابوالبشر که به عقیده مسیحیان آن را فرزندان آدم به ارث برده‌اند. در حقیقت عقیده الهیاتی بنیادی شرارت جهان و انسان منجر به تمایز میان دوست-دشمن شد. از این رو خوش‌بینی به مفهوم انسان امری غیرممکن است و برخلاف دیدگاه‌های لیبرالی، ذات انسان را موجودی شرور می‌داند (حمیدی، ۱۳۹۴).

امر سیاسی در نگاه اشمیت

شاید بتوان گفت اولین کسی که از مفهوم امر سیاسی استفاده کرد، کارل اشمیت فیلسوف و حقوقدان آلمانی است. جایی که اشمیت سعی می‌کند تا به طور مشخص به تعیین محدوده آن چیزی که فراتر از هر حوزه دیگری به دولت اختصاص دارد را مشخص کند. این اعتبار امر سیاسی، به طور مشخص حوزه اختصاصی سیاست و دولت را در بر می‌گیرد (خالقی دامغانی و ملک زاده، ۱۳۹۴).

بنا بر عبارت خود اشمیت، «مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۴۹). اشمیت معتقد است که دولت جامعه‌ای در میان دیگر اجتماعات انسانی است که یا خودش را به عنوان خادم صرف جامعه‌ای که ذاتاً به طرز اقتصادی صورت بسته، یا به صورت تکثرگرایانه به عنوان نوع متمایزی از جامعه، یعنی به مثابه انجمن در میان انجمن‌های دیگر نشان می‌دهد و یا به عنوان محصول فدرالیسم انجمن‌های اجتماعی یا انجمنی چترگونه متشکل از انجمن‌ها ظاهر می‌شود. همه و همه اینها، ذیل نظریه تکثرگرایانه دولت قابل فهم است. مبتنی بر این نظریه که تماماً حول فردگرایی لیبرال می‌چرخد. دولت صرفاً خدماتی فسخ ناشدنی برای افراد و اجتماعات آزاد آنها ارائه می‌دهد که همسطح با دیگر اجتماعات انسانی است. وی معتقد است پیش از طرح هرگونه نظریه تکثرگرایانه درباره دولت و تعریف دولت، باید معنای امر سیاسی را مشخص کرد، چرا که مفهوم امر سیاسی پیش فرض مفهوم دولت است (اشتراوس^۱، ۱۳۹۳).

اشمیت دولت را در پیوند با امر سیاسی قرار می‌دهد. چه کسی و درباره چه چیزی تصمیم می‌گیرد؟ پاسخ اشمیت به این سؤال، دولت است. دولت است که تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. از نظر او تصمیم در ذات دولت نهفته است و از همین جاست که برابر نهاد دوست و

دشمن، جزئی از تصمیم‌های دولت شمرده می‌شود و هنگامی که امر سیاسی در پیوند با دولت قرار داشته باشد، پس دوست و دشمن به عنوان برابر نهاد امر سیاسی به شمار می‌روند. از نظر اشمیت، اگر در «قلمرو اخلاق تمایز نهایی میان خوب و شر، در زیبایی‌شناسی تمایز میان زیبا و زشت و در اقتصاد میان سودآور و غیرسودآور است، حال مسأله اینجاست که آیا تمایز ویژه‌ای نیز وجود دارد که بتوان به مثابه‌ی معیاری ساده برای تعیین امر سیاسی و آنچه شامل آن می‌شود، مورد استفاده قرار بگیرد؟... این تمایز ویژه که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن احاله کرد، تمایز میان دوست و دشمن است».

در اینجا، در پیوند با این رابطه عام، اشمیت «تمایز میان دوست و دشمن» را به عنوان «تمایز خاص سیاسی» تعریف می‌کند. در این جا «دشمن» و بالتبع «دوست»، تنها به عنوان دشمن یا دوست عمومی فرض می‌شوند؛ کلتی از انسان‌ها که دست کم بالقوه می‌جنگند، یعنی امکان واقعی جنگیدن را دارند و در مقابل کلتی مشابه ایستاده‌اند.

از دو عنصر اساسی نگاه دوست-دشمن به امور، عنصر «دشمن» آشکارا اولویت می‌یابد؛ یعنی آنچنان که به واقع نشان داده شد. وقتی اشمیت این نظرگاه را شرح می‌دهد، در عمل تنها از معنای دشمن سخن می‌گوید (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۳۸). اشمیت در پی آن است تا بر اساس فهم رابطه «دوست-دشمن» از امر سیاسی، چیستی کیفیات مربوط به این مفهوم را مشخص کند.

هستی شناختی الهیاتی دوست - دشمن برای اشمیت، راهگشای فهمیدن استفاده خاص او از امر سیاسی در ارتباط با دولت بوده است. هستی‌شناسی که بر اساس آن، اشمیت به صورت مرتب تأکید کرده است که «تمایز دوست-دشمن»، وجه ممیز امر سیاسی است. اما وی همواره بر این مسأله اصرار داشته که چنین تمایزی باید به شکل کاملاً سیاسی، نه بر بنیان‌های اخلاقی، زیباشناختی یا اقتصادی ترسیم شود (موفه، ۲۰۰۰: ۱۶۰). نزد اشمیت با یک هستی‌شناختی مبتنی بر تمایز دوست-دشمن مواجهیم.

در واقع دشمن، معیار ساده امر سیاسی و آنچه آن را می‌سازد است که در حوزه‌های (اخلاق، اقتصاد، زیبایی‌شناسی و...) چنین معیارهایی برای تعریف وجود دارد. بر این اساس باید گفت که چنانچه مردمی توان حفاظت از خود را در سپهر سیاست نداشته باشند، سپهر سیاسی از میان نمی‌رود، بلکه مردمان ضعیف محو می‌شوند و آن‌گاه مردمانی سر بر می‌آورند

که به آزمون‌های جدید تن می‌دهند و به حکمرانی سیاسی دست می‌یابند (نظری، ۱۳۹۵). بنابراین می‌توان بحث تمایز دوست-دشمن را دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست. در واقع، تمایز دوست-دشمن به عنوان یک پیش فرض شبه استعلایی، درونمایه امر سیاسی را مشخص می‌کند که بر پایه آن وجود واقعی یک دشمن و همزیستی با موجودیت سیاسی دیگر پیش فرض گرفته می‌شود.

به گمان اشمیت، دشمن آن چیزی نیست که ما در ذهن می‌پرورانیم. دشمن به معنای غیر و بیگانه است. دشمن صرفاً یک حریف و رقیب است که باید او را شکست داد.

اشمیت با اشاره به جنبه عمومی «دشمن»، ماهیت اساساً سیاسی آن را تقویت می‌کند و دشمن، رقیب شخصی و خصوصی نیست که باید از او متنفر بود، بلکه فقط دشمن عمومی است. دشمن دولت است، نه حریف شخصی. وی در ادامه توضیح می‌دهد که دشمن تنها هنگامی وجود خواهد داشت که یک جمع انسانی پیکارجو با جمعی مشابه خود روبه‌رو شوند (موفه، ۱۳۹۲: ۳۱).

همان‌گونه که گفته شد، اشمیت در امر سیاسی دشمن را محور اصلی قرار می‌دهد و لزوم شکل‌گیری آن را منوط به وجود دشمن می‌داند، اما در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که: دشمن در نگاه اشمیت کیست؟

امر سیاسی شدیدترین و آخرین حدّ خصومت است و آخرین حدّ امر سیاسی نیز گروه بندی دوست-دشمن است. اشمیت معتقد است که دشمن صرفاً به رقیب یا هرکسی که در نزاعی شرکت کند، اطلاق نمی‌شود، بلکه دشمن زمانی وجود دارد که جمعی مبارزه‌جو با جمعی مشابه مواجه شوند. بنابراین دشمن، تنها دشمن عمومی است و خصوصی نمی‌شود.

اشمیت بر بحث تمایز دوست-دشمن خود بر مبنای سرشت عام مقولات پای می‌فشارد؛ یعنی این دشمن، دشمن «من» نیست، بلکه دشمن «ما» است. دشمن مفهوم سیاسی است. اشمیت جنگ را نتیجه دشمنی می‌داند. هر چند جنگ، نه هدف سیاست است، نه غایت و نه محتوای آن؛ اما از آنجا که امکانی همیشه حاضر است، رفتاری مشخصاً سیاسی را به همراه دارد (کشاورز شاهباز، ۱۳۹۰).

آنچه همواره مهم است و باید مد نظر داشت، امکان وقوع بالاترین حد دشمنی، یعنی جنگ

واقعی است و تصمیم‌گیری درباره اینکه چنین وضعی پیش آمده یا نه. اینکه بیشترین حد دشمنی به صورت یک استثناء پدیدار می‌گردد، نفی‌کننده خصلت قاطع و بی‌چون و چرای آن نیست، بلکه هر چه بیشتر بر آن صحنه می‌گذارد. از نظر اشمیت، جهانی سر به سر در سایه صلح، جهانی فاقد تمایزگذاری دوست و دشمن، عاری از سیاست خواهد بود (بهشتی و همکاران، ۱۳۹۳).

دشمن کسی است که ما را به چالش فرا می‌خواند. دشمن ممکن است از نژادی دیگر باشد، به زبان دیگری تکلم کند، به دین دیگری معتقد باشد و یا نماینده فرهنگی دیگری باشد. با این اوصاف، هیچ معیاری مبنی بر تقدم در خصوص دوست یا دشمن در فلسفه اشمیت دیده نمی‌شود. دشمن سیاسی، لزوماً از نظر اخلاقی شر یا به لحاظ زیبایی شناختی زشت نیست. این دشمن لزوماً در هیأت رقیب اقتصادی ظاهر نمی‌شود و چه بسا که داد و ستد تجاری با وی سودآور هم باشد.

با همه اوصاف ذکر شده، می‌توان چنین عنوان کرد که دشمن «غیر» است، بیگانه است و برای سرشت دشمن بودن او همین بس که به لحاظ وجودی کاملاً متفاوت و بیگانه باشد. دشمن هر آن کسی است که به گونه‌ای منسجم برای ما یک تهدید حقیقی تلقی گردد؛ کسی که در پی چالش فراخواندن ماست. به علاوه دشمن کسی است که تنها در آن برهه‌ای که به روشنی و با وضوح تمام دشمنی خود را آشکار می‌سازد، در پی به چالش کشیدن ماست (اشمیت و همکاران، ۱۳۸۷).

لیبرالیسم و امر سیاسی

اشمیت بر این باور است که اصل ناب لیبرالیسم نمی‌تواند پذیرای مفهوم سیاسی به معنای خاص کلمه باشد. هر فردباور منسجمی باید امر سیاسی را نفی کند، زیرا فردباوری مستلزم آن است که فرد نقطه آغاز و پایان باقی بماند. فردباوری لیبرال قادر به فهم شکل‌گیری هویت‌های جمعی نیست و نمی‌تواند جنبه جمعی زندگی اجتماعی را بسان ساحت سازنده درک کند. (موفه، ۱۳۹۲: ۵۹-۱۵۸).

امر سیاسی نزد اشمیت به روابط دوست-دشمن محدود می‌شود و با خلق «ما»ی مخالف «آنها» سروکار دارد. قلمروی این مفهوم نه تصمیم، بلکه بحث آزاد است که جستار مایه آن

تعارض و آشتی‌ناپذیری است و اینها دقیقاً به مرزهای اجماع عقلانی اشاره می‌کنند. این واقعیت که هر اجماعی بالضروره بر قواعد طرد مبتنی است (اشمیت، ۱۹۸۵: ۷۰).

در نگاه اشمیت، لیبرالیسم یک نظام متافیزیکی جامع و منسجم است؛ نظامی که در آن هماهنگی اجتماعی و بیشینه‌سازی سود ناشی از رقابت آزاد افراد است و در این نوع نظام، تعارض جای خود را به رقابت داده است و این منجر به نفی امر سیاسی خواهد شد (عبدالله پور چناری، ۱۳۹۲). لیبرالیسم در پی منافع خصوصی، اجماع عقلانی و بحث آزاد می‌باشد. بر مبنای این ایده، باید با مقید کردن مسائل مناقشه برانگیز به سپهر امر خصوصی، بر سر قواعد رویه‌ای برای تعدیل بیگانگی منافع در جامعه توافق کرد. (موفه، ۱۳۹۲).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که لیبرال‌ها معتقد به آزادی، فردگرایی، منافع خصوصی و برابری‌اند، هویت جمعی را نادیده می‌انگارند و بیشتر در پی رقابت، عدم تعارض و تقلیل دشمن می‌باشند. اگر مناقشه‌ای هم باشد، آن را به حوزه امر خصوصی تقلیل می‌دهند، اما امر سیاسی اشمیت بر مبنای دشمن‌شناسی و ایجاد مرز حائل بین دوست و دشمن بنا شده است. در این مفهوم، رقابت معنایی ندارد و آنچه اصل و به صورت مرتب حاکم است، وجود تعارض، تضاد و دشمنی است همیشه حاضر.

بر این اساس، امکان هضم و نگاه خوشبینانه از سوی اشمیت نسبت به لیبرال وجود ندارد، زیرا معتقد است که سنت لیبرال در به اندیشه گرفتن امر سیاسی ناتوان است. بنابراین اشمیت بر این باور است که با ایجاد دوگانگی دوست - دشمن، دیگری به نحو قهرآمیزی حذف شود. اما لیبرال‌ها نگاه تعارض‌گونه و قهرآمیز را بر نمی‌تابند و آن را رد می‌کنند.

همچنین اشمیت معتقد است که لیبرال‌ها بیش از حد بر قانونی بودن تأکید کرده‌اند. این در حالی است که برای او دشمن صرفاً یک رقیب یا طرف دیگری در معنای عام نیست، بلکه خصمی عمومی است که امکان همیشه حاضر نبرد به واسطه حضور او پدید می‌آید.

معیار مبتنی بر تمایز دوست و دشمن الزامی مبنی بر اینکه فرد، گروه یا ملتی همیشه به عنوان دوست یا دشمن باقی می‌ماند، نمی‌آورد.

در مجموع باید گفت که در اندیشه اشمیت «امر سیاسی» ناظر است بر تمییز میان دوست و دشمن و در حقیقت، سیاست چیزی نیست جز علم تشخیص دوست از دشمن. چنان‌که شاهد

هستیم، تعریفی که اشمیت از «امر سیاسی» ارائه می‌دهد، بسیار متفاوت از آن چیزی است که در علم سیاست امروزی از آن ارائه می‌شود.

به دیگر سخن، اگر در تعاریف متداول «امر سیاسی»، بر استقلال آن از علوم مانند اقتصاد و غیره تأکید می‌شود، در تعریف اشمیت از «امر سیاسی»، آنچه حائز اهمیت است تمایز میان دوست از دشمن است و به این خاطر اشمیت بر این باور است که اگر دشمنی وجود نداشته باشد، «امر سیاسی» هم مفهومی ناقص است.

بنابراین می‌توان گفت از نظر اشمیت، شدیدترین و افراطی‌ترین نزاع‌ها، به تعبیر دیگر امکان همیشگی تعارض و حتی مبارزه مسلحانه در هسته و مرکز مفهوم امر سیاسی نهفته است. تداوم این تهدید است که عمل و فکر انسان را به نحوی خاص شکل می‌دهد و بدین طریق یک رفتار سیاسی خاص را به وجود می‌آورد. اشمیت بر این باور است که فقط با این برداشت بسیار بنیادین است که می‌توانیم آنچه را مبهم و ناسازگار بوده است، معنادار سازیم. وی مدعی است امر سیاسی بُعد اجتناب‌ناپذیری از حیات انسانی را تشکیل می‌دهد.

شاننال موفه

از منظر انسان‌شناسی، موفه برخلاف دیدگاه لیبرال‌ها، انسان را نه موجودی صرفاً عقلانی، بلکه موجودی پیچیده می‌داند که در روابط اجتماعی ساخته می‌شود. علاوه بر این، موفه متأثر از توماس هابز، نگاهی بدبینانه به انسان دارد و او را موجودی ستیزه‌گر برمی‌شمرد. همچنین موفه هستی را متغیر، متکثر و احتمالی می‌داند (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۳). از منظر معرفت‌شناختی، موفه به نیروی عقل بدبین است. وی معتقد است که شناخت ما بر مبنای بازی‌های زبانی ویتگنشتاینی و تجربه زیستی متفاوت است. همچنین معرفت را نسبی می‌داند (موفه، ۱۳۹۲: ۳۶). از منظر غایت‌شناسانه، موفه معتقد است که تاریخ آغاز و پایان مشخصی ندارد. بر همین اساس، نگاه خطی به تاریخ را رد می‌کند (موفه، ۱۳۹۲: ۱۱).

امر سیاسی در نگاه موفه

بیشترین تمرکز موفه در آثاری که به تنهایی منتشر کرده و موضوع اصلی سمینارها و سخنرانی‌های متعدد او درباره دولت و سیاست، بر قرائتی نوین از امر سیاسی اشمیت پایه‌گذاری شده است؛ قرائتی که بر اساس آن شاننال موفه، ضرورت پرداختن به امر سیاسی را

در پیوند آینده دموکراسی می‌داند. به نظر او رهیافت عقل‌گرایانه مسلط در نظریه دموکراتیک، مانع از طرح سؤالاتی شده است که برای آینده سیاست دموکراتیک حیاتی هستند (خالقی دامغانی و ملک زاده، ۱۳۹۴).

موفه امر سیاسی را عرصه قدرت، کشمکش و مخالفت می‌داند. موفه به پیروی از اشمیت، امر سیاسی را به مثابه بُعد تخصص در نظر می‌گیرد و با نقد لیبرال-دموکراسی رایج، بر این نظر است که نمی‌توان تخصص را از سیاست حذف کرد. از نظر موفه، پذیرش تخصص به عنوان امر ذاتی سیاست، آغاز سیاست دموکراتیک رادیکال است. بر اساس دیدگاه او، نه اجماع سیاسی، بلکه پذیرش تضاد و آنتاگونیسم، آغاز سیاست‌ورزی دموکراتیک است. از همین رو، امر سیاسی پیوند تنگانی با تخصص و آنتاگونیسم دارد و رد آن در لیبرال دموکراسی به معنای نادیده گرفتن واقعیت سیاست است (کاظمی و همکاران، ۱۳۹۶).

موفه مفهوم آنتاگونیسم و نه خیر عمومی، اجماع عقلانی و معصومیت اولیه انسان را شرط ضروری دموکراسی برمی‌شمرد (موفه، ۲۰۰۶: ۳-۲). از سوی دیگر، موفه با رابطه ما/ آنها مخالف است. از نظر وی، حذف رابطه ما/ آنها به حذف عنصر آنتاگونیسم (تخصص) از امر سیاسی می‌انجامد. به بیانی ساده‌تر باید گفت که اگر «آنها» از عرصه اجتماعی حذف شوند، «مای» وجود نخواهد داشت.

بر این اساس، باید رابطه ما/ آنها به گونه‌ای سامان یابد که مخالفان را به عنوان دشمنی تلقی نکنند که باید از روی زمین محو شوند (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۳)، ولی این بدان معنا نیست که مخالفان را باید صرفاً به عنوان رقبایی تلقی کرد که منافعی را می‌توان از طریق مذاکره تأمین کرد یا از طریق رایزنی به صلح و آشتی با آنها رسید؛ زیرا در این حالت ظاهراً - نه واقعاً - عنصر آنتاگونیسم محو و نابود می‌شود (موفه، ۲۶: ۱۳۹۲).

از مباحث مطرح شده می‌توان این گونه استنتاج کرد که تمام سعی موفه بر این است که هم بُعد تخصص‌آمیز منازعه را به رسمیت بشناسد و هم قائل به تنزل این تخصص یا رام شدن آن باشد. بنابراین پیشنهاد موفه جهت به رسمیت شناختن و تلطیف بُعد تخصص (آنتاگونیسم)، رابطه آگونیسمی است.

موفه معتقد است در حالی که آنتاگونیسم رابطه ما/ آنهاست که دو طرف دشمنانی تلقی

می‌شوند که در هیچ زمینه مشترکی سهیم و شریک نیستند، آگونیسم رابطه ما/ آنهاپی است که هیچ راه‌حل عقلانی برای حلّ منازعاتشان وجود ندارد، اما با این وجود، مشروعیت مخالفان خود را به رسمیت می‌شناسند. آنها مخالف هستند، نه دشمن (موفه، ۱۳۹۲: ۲۷).

اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که موفه چگونه و بر چه مبنایی چنین ادعایی را مطرح می‌کند؟ یا اینکه در نگاه موفه چگونه می‌توان معاند را به مخالف تبدیل کرد؟ موفه این سؤال را با بررسی رهیافت الیاس کانتی^۱ درباره نظام پارلمانی پاسخ می‌دهد. از نظر کانتی کار یک رأی پارلمانی چیزی نیست جز ارزیابی قدرت نسبی دو گروه در زمان و مکانی خاص. شناختن آن دو گروه پیشاپیش کافی نیست. یک حزب ممکن است دارای ۳۶۰ عضو و حزب دیگر فقط دارای ۲۴۰ عضو باشد، اما این رأی واقعی است که سرنوشت‌ساز است؛ مثل لحظه‌ای که یک حزب واقعاً با حزب دیگر سنجیده می‌شود.

این همه چیزی است که از برخورد مرگ بار نخستین برجا می‌ماند و به اشکال مختلف انجام می‌شود، با تهدید، بدرفتاری و تحریک جسمی که ممکن است به ضربات یا موشک بینجامد، ولی شمارش رأی به نبرد پایان می‌دهد (کانتی، ۱۹۶۰: ۲۲۰). کانتی همچنین اضافه می‌کند که «هیبت همه آن فعالیت‌ها ناشی از چشم‌پوشی از مرگ به عنوان ابزار تصمیم است. هر رأی، گویی مرگ را به یک طرف تحمیل می‌کند، ولی تأثیری که کشتن بر قدرت و نیروی دشمن خواهد داشت، با دقت زیاد به صورت اعداد و ارقام روی کاغذ می‌آید و هرکس که این ارقام را دستکاری کند، بی‌آنکه خود بداند، در را به روی مرگ باز کرده و اجازه داده تا مرگ به صحنه بازگردد» (کانتی، ۱۹۶۰: ۲۲۲).

رأی به صورت جنگ اراده با اراده است. هر حزب معتقد است که حق و عقل با اوست. محکومیت به آسانی انجام می‌شود و هدف حزب، دقیقاً این است که این اراده و محکومیت را زنده نگه دارد. عضو حزبی که رأی به دست نیاورده، تصمیم اکثریت را می‌پذیرد، نه به این دلیل که از اعتقاد به ادعای خود کوتاه آمده، بلکه صرفاً به این خاطر که تن به شکست می‌دهد (راولز و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۷). موفه معتقد است که بر اساس مثال ذکر شده از سوی کانتی می‌توان نشان داد که چطور دشمنان و معاندان به مخالفان تبدیل می‌شوند و به یمن نهادهای

دموکراتیک، منازعات می‌توانند به شیوه‌ای صورت گیرند که خصومت‌آمیز و آنتاگونیسمی نباشند و به رابطه آگونیسمی مبدل شوند.

موفه معتقد است که بر مبنای نظام پارلمانی مطرح شده از سوی کانتی می‌توان آنتاگونیسم و دشمنی را به آگونیسم تبدیل کرد. بر این مبنای هنگامی که نهادهای پارلمانی ویران شده یا تضعیف شوند، امکان رویارویی آگونیسمی نیز ناپذیر خواهد شد و جای خود را به رابطه ما/ آنها‌ی خصومت‌آمیز و آنتاگونیسمی خواهد داد (موفه، ۱۳۹۲: ۳۱).

در اینجا به نظر می‌رسد که از نظر موفه، ستیز از بین نمی‌رود، بلکه به عبارتی «تصفیه» می‌شود. در نگاه موفه بُعد ستیزه‌جویانه همیشه وجود دارد و یک رویارویی واقعی میان آنها وجود دارد، اما نوعی رویارویی است که تحت شرایطی به وسیله مجموعه‌ای از فرایندهای دموکراتیک که از سوی مخالفان مورد قبول واقع شده‌اند، می‌تواند تنظیم شود.

بنابراین در این نگاه مخالف، نه دشمنی است که باید تخریب شود، بلکه بسان رقیبی است که وجودش مشروع است و باید تحمل شود. ما علیه ایده‌های رقیب مبارزه خواهیم کرد. با این حال حق رقیب در دفاع از خود را به رسمیت خواهیم شناخت. بر این اساس، مقوله دشمن ناپدید نمی‌گردد، اما دچار دگرگونی خواهد شد. نگاه موفه به امر سیاسی، همان نگاه آگونیسمی است؛ نگاهی که معاند را به مخالف تبدیل می‌کند.

لیبرالیسم و امر سیاسی

لیبرالیسم در نگاه موفه، گفتمانی فلسفی است که درون آن تنوعات زیادی وجود دارد و امکان جمع کردن آنها بر اساس جوهر مشترک نیست، بلکه تکثری از چیزهایی است که ویتگنشتاین «شبهات‌های خانوادگی» می‌نامد. ویژگی مسلط لیبرالیسم رهیافت فردگرایانه و عقل‌گرایانه‌ای است که مانع شناخت ماهیت هویت‌های جمعی می‌شود. (موفه، ۱۳۹۲: ۱۷).

فهم خاص از لیبرالیسم این است که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن عملاً چشم اندازه‌ها و ارزش‌های بسیاری وجود دارد؛ چشم‌اندازهایی که به خاطر محدودیت‌های تجربی هرگز نخواهیم توانست آنها را یکجا بکار بگیریم، ولی روی همه آنها مجموعه هماهنگ و بی‌تعارضی به وجود می‌آید. به همین دلیل، این نوع لیبرالیسم به طور ناگزیر بُعد خصومت‌آمیز امر سیاسی را نادیده می‌گیرد و آن را به کل انکار و نفی می‌کند (راولز و دیگران، ۱۳۹۳).

از آن جا که لیبرالیسم در کنار فردگرایی بر عقل‌گرایی نیز تمرکز داشته و دسترس بودن اجماع جهان شمول را مبتنی بر عقل می‌داند، پس انکار امر سیاسی توسط لیبرالیسم جای تعجب ندارد، چرا که امر سیاسی را نمی‌توان از طریق عقل‌گرایی لیبرال فهمید؛ زیرا عقل‌گرایی منسجم و استوار، مستلزم نفی تقلیل‌ناپذیر ستیز می‌باشد.

عقل‌گرایی لیبرال قادر به درک امر سیاسی نیست، زیرا هر گونه عقل‌گرایی مستلزم نفی آنتاگونیسم است. لیبرالیسم بایستی تخصص و ستیزندگی را نفی کند، زیرا تخصص نشان می‌دهد که اجماع عقلانی تا چه حد محدود است. مادامی که اندیشه لیبرالی از فردگرایی و عقل‌گرایی حمایت کند، امکان دیدن امر سیاسی وجود نخواهد داشت و چنین نابینایی نسبت به امر سیاسی، ناشی از عناصر ذاتی خود لیبرالیسم است (موفه، ۱۳۹۲: ۱۹).

در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت مادامی که لیبرالیسم بر فردگرایی و عقل‌گرایی تأکید دارد، هویت‌های جمعی در این نوع نگاه شکل نخواهد گرفت و این ایده در پی نفی و انکار بُعد تخصص‌آمیز امر سیاسی است. این در حالی است که موفه اعتقاد داشت که باید تضاد را حفظ کرد - نه حذف - و میل به حل تضاد ما/ آنها به حذف امر سیاسی و ویرانی دموکراسی خواهد انجامید.

هر چند نگاه موفه تا حدودی مشابه نگاه اشمیت به لیبرال است، اما موفه در مواجهه با امر سیاسی قائل به حضور همیشگی رابطه تخصص‌آمیز نیست، بلکه بر آن است تا تخصص را تلطیف دهد و معاند را به مخالف تبدیل نماید. اما اشمیت - همان‌گونه که ذکر شد - قائل به وجود همیشگی تخصص است و علت دشمنی خود با لیبرال را در همین رد شدن و نادیده انگاشتن رابطه همیشگی دوست-دشمن می‌داند. این در حالی است که موفه با نادیده انگاشتن تخصص از سوی لیبرالیسم مخالف است، اما در پی آن است تا این دشمنی را دگرگون نماید و آن را به رقیب یا مخالف تبدیل کند.

شریعت و سلطنت در حکومت‌های قبل از انقلاب اسلامی و تغییر پارادایم بعد از انقلاب

مشارکت علما در دولت و حکومت دوره صفویه در ابعاد گوناگون بر فقه سیاسی شیعه در حوزه اندیشه و عمل تأثیرگذار بود و باعث بسط و گسترش فقه شیعه، بخصوص در حوزه حقوق عمومی و اساسی شد. در اثر همین مشارکت، تشیع از اقلیت به اکثریت تبدیل شد. نقش

علما در قانون‌گذاری که قبل تر بیشتر جنبه عرفی داشت، متحوّل گشت و در بسیاری از موارد، بر مبنای احکام اسلامی تغییر یافت. بحث «ولایت فقیه» که در گذشته در حد نظریه - با محدودیتی که داشت - مطرح بود، برای اولین بار، در حدّ عمل خود را نشان داد. داشتن مجوز از سوی علما برای سلطنت، به طور جدی مطرح شد؛ گرچه به تدریج، صوری شده بود و فقها نیز با توجه به مبانی شان، سلاطین را مشروع نمی‌دانستند، اما این مسأله زیربنایی قوی داشت و آن عبارت بود از مشروعیت بر اساس «ولایت فقیه».

در هر حال، کار فقها تا آنجا که مربوط به دفاع از حقوق مردم، اجرای بخشی از شریعت، ایجاد محاکم شرع و گسترش تشیع بود، بسیار موفقیت‌آمیز بود. ملاحظه جنبه‌های مثبت تعامل با حاکمان وقت، آنان را ملزم به این همکاری می‌ساخت، زیرا از این رهگذر، آثار مثبتی بر عمل سیاسی علما و فقها مترتب می‌گردیدند که از راه دیگر امکان‌پذیر نبودند. نمونه‌هایی از این آثار مثبت عبارت بودند از: ترویج فرهنگ تشیع با استفاده از قدرت حاکم و امکانات موجود، بسترسازی برای عمل به قوانین و احکام فقهی شیعه، احیای امر به معروف و نهی از منکر، تأمین مصالح عامه و دفاع از حقوق مردم، مبارزه با فرقه‌های انحرافی همانند: صوفیه، تأسیس مدارس علمیه و در نهایت، تعمیق و بسط مباحث علمی در تمام حوزه‌های علمی و تمدن عظیم ایرانی - اسلامی که از آن زمان تا کنون باقی مانده‌اند. از همه مهم‌تر، آنان تا حدی به هدف و رسالت فقه شیعه، بخصوص فقه سیاسی (تحقق حاکمیت الهی) جامه عمل پوشاندند و باعث شدند که این امانت الهی (اسلام) به دست ما برسد.

نفوذ علما و فقها بسیار مهم‌تر از تأثیرگذاری بر افکار برخی شاهان صفوی یا به دست گرفتن قدرت سیاسی و تصدّی مقام و منصب بود. در واقع، آنها با القا و انتقال دانش و افکار خویش، نسلی از فقهای ایرانی را تربیت کردند که بعدها همین نسل، امور سیاسی دولت صفوی را به دست گرفت و فرهنگ ناب اسلامی را برای همیشه ماندگار و تثبیت نمودند.

عملکرد قدرتمند محقق کرکی در دولت صفوی از همه برجسته‌تر و سودمندتر بود. در واقع سرمنشأ این چشمه حیات، شیخ طوسی و علامه حلّی بودند که با مهاجرت محقق کرکی و تعداد دیگری از علما از جبل عامل، برای همیشه جاری و ماندگار شدند. تمام کسانی که از این چشمه زلال معرفت و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) سیراب می‌شوند، از برکت وجود فقهایی

چون: شیخ طوسی، علامه حلّی و محقق کرکی است.

اگر شاه اسماعیل به هنگام جلوس بر تخت سلطنت در مسجد جامع تبریز بر سر منبر رفت، خطبه به نام دوازده امام خواند و تشیع را مذهب حاکم اعلام کرد، سه قرن بعد از او آغامحمدخان نیز به هنگام تاجگذاری دستور داد شمشیر شاه اسماعیل را از مقبره‌اش در اردبیل به پایتخت بیاورند و آن را به کمر بست و با این حرکت، همچون شاه اسماعیل اعلام کرد سلطنت و شمشیرش هر دو در خدمت تشیع هستند. اگر چه او عرق و تعصب شاه اسماعیل را نسبت به تشیع نداشت، اما به نوبه خود پادشاه دینداری بود. «بنا به معمول در شب‌های جمعه حکم اعدام نمی‌داد. نماز و روزه‌اش قطع نمی‌شد. شاید پیاده رفتن او به مشهد، نه از راه تقلید صرف از صفویه، بلکه از راه تحقیق و ارادت بود. می‌گساری را به شدت قدغن نمود و ولیعهد را مجبور کرد در شیراز نیز — که مردم در ایام حکومت زند به رژیم‌ی که از لحاظ اخلاقی سهل‌گیرتر بود، خو گرفته بودند — می‌گساری را قدغن کند. وقتی از رهگذر این ممنوعیت به طور غیرمستقیم استعمال تریاک رواج یافت، از روحانیون خواست علیه مواد مخدر موعظه کنند. در گرماگرم لشکرکشی‌اش علیه لطفعلی‌خان زند، دستور داد یک ضریح مطلا برای مرقد نجف بسازند. چندی بعد شیخ‌الاسلام اصفهان را به کربلا فرستاد تا بر طلاکاری حرم نظارت کند. وقتی مادرش عازم زیارت عتبات بود، بقایای اجساد اجدادش را از مقابر استرآباد (گرگان) بیرون آورد و به او داد تا دوباره در نجف به خاک بسپارد» (آلگار، ۱۳۹۶).

اگر وصف دینداری آغامحمدخان به چند سطر محدود شود، شرح تدین فتحعلی شاه، دومین پادشاه قاجار، به چندین صفحه می‌رسد. سایر پادشاهان قاجار نیز از رسوم و مناسک تشیع پیروی می‌کردند و این امر را یکی از پایه‌های مشروعیت حکومت خود می‌دانستند. اما در دوره پهلوی و شکل‌گیری تفکرات دولت مدرن، نوع نگاه به مشروعیت تا حدی تغییر کرد. رضاشاه هر چند در ابتدای پادشاهی خود به دیدار علما می‌رفت، به مشهد سفر می‌کرد و غیره، اما با تثبیت قدرتش به صورت علنی، با نمادهای مذهبی مقابله کرد و آنها را طرد نمود. محمدرضا شاه نیز بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ راه پدر را ادامه داد و برای مشروعیت بخشیدن به سلطنت در پی تأیید علما و روحانیون نبود.

بنابراین می‌توان گفت که دو نیروی سیاسی (مجتهدان و شاه) با دو منشأ مشروعیت در

طول دوران صفویه، قاجاریه و حتی دوران پهلوی تا پیروزی انقلاب اسلامی باقی ماندند. در این دوره‌ها، حوزه قدرت و نیروی سیاسی فقها (ولایت فقیه) در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی دستخوش نوسان بود و شاید اگر انقلاب رخ نمی‌داد، امکان داشت این نظریه که قدرت سیاسی مجتهدان حذف شده است، به سادگی مورد پذیرش قرار گیرد.

در واقع تا قبل از انقلاب اسلامی، شریعت و سلطنت با هم پیوند داشتند، امر سیاسی در سلطنت خلاصه می‌شد و شریعت به سلطنت مشروعیت می‌داد، اما با وقوع انقلاب اسلامی، امر سیاسی در شریعت متجلی شد، شریعت بر مسند نشست و در حکمرانی سیاسی محوریت با شریعت شد.

بنابراین انقلاب اسلامی نشان داد که در گذشته‌ای نه چندان دور، این نیروها موجود بوده‌اند و تنها شکل آنها عوض شده و محتوایشان همچنان پابرجا باقی مانده است. برای اولین بار با پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از دو نیروی متعارض و متضاد مزبور، دیگری را به کلی کنار زد، نظام سلطنتی را از صحنه سیاسی - اجتماعی حذف کرد، طومار آن را به کلی برچید و تعارض ذاتی آن دو به حذف یکی و تثبیت دیگری انجامید.

نگاه به دولت در ایران پس از انقلاب

انقلاب ۱۳۵۷ که در واقع گذر از دولت پهلوی به دولت جمهوری اسلامی ایران بود، تجربه‌ای است که در ایران به وقوع پیوست. در این گذار، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و فرجام‌شناسی ایرانیان دچار تحول عظیمی شد. تحول در این حوزه کلان، طبعاً به قلمروهای خرد و مفاهیم موجود در ادبیات سیاسی ایران نیز کشیده شد. مفاهیم در دوران جمهوری اسلامی ایران بار معنایی جدیدی به خود گرفت و به ناچار در تحقق خارجی این مفاهیم نیز پنجره‌هایی نو گشوده شد.

یکی از مفاهیمی که از لحاظ معنایی دچار تحولات بزرگی شد و فهمی جدید از آن صورت گرفت و در عمل نیز پدیده‌ای جدید به حساب می‌آید، مفهوم دولت و به تبع آن، شکل‌گیری دولت جدید یا دولتی ویژه با دو مفهوم جمهوریت و اسلامیت است که در فلسفه سیاسی امام خمینی (رحمة‌الله علیه) بار معنایی خاصی پیدا می‌کند. این دولت نه سنتی محض است و نه مدرن محض، بلکه به لحاظ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، متفاوت از همه

اندیشه‌های دولت در جهان سنتی و مدرن بود.

دولت پس از انقلاب، علی‌رغم گفتمان‌های زیادی که در ابتدای انقلاب شکل گرفت، بر مفاهیم خاصی - همانند: استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی، عدالت، برابری، میزان بودن رأی ملت، استکبار ستیزی، رهایی انسان، انسان مطلوب و . . . - که بر اساس مکتب امام خمینی (رحمه‌الله علیه) شکل گرفته بود تأکید داشت. لذا امام (رحمه‌الله علیه) دولت مطلوبی را طراحی نمود که تمام نظریات دولت را تحت تأثیر قرار داد. این دولت که دارای منشأ، ماهیت، اهداف ویژه و استثنائی نسبت به دیگر نظریه‌های دولت بود، از یک طرف دارای مشروعیت الهی بود و از طرف دیگر، امت در آن جایگاه ویژه‌ای داشت و هدفش تعالی جامعه بود.

انقلاب اسلامی ایران با شعار «نه شرقی نه غربی»، «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» پایه‌گذاری شد. از آن‌جا که هر جامعه و کشوری جهت اداره امور جاری خود نیاز به تشکیل حکومت یا دولتی دارد که مانع هرج و مرج و بی‌نظمی شود، طبق روال خاص و منظم به حل و فصل مسائل مملکتی بپردازد، همچنین بتواند خواسته‌های مردم را برآورده کند، به گونه‌ای که تمام آحاد مردم در تعیین سرنوشت خود، قانون‌گذاری، اجرای قانون، اداره کشور و تعیین سردمداران حکومت نقش داشته باشند، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، حکومت مردم سالاری دینی مطرح شد؛ حکومتی که با اصول مردم سالاری دینی شکل جدیدی از حکومت را در دنیا مطرح کرد که تمام اشکال دموکراسی رایج در دنیا را در عرصه عملی و نظری به چالش کشاند. مردم سالاری دینی نوعی حکومت متکی و مبتنی بر رأی و نظر مردم در چارچوب قوانین و مقررات دینی است که نسبت به صفات و ویژگی‌های اخلاقی و دینی حاکم یا حاکمان بی‌تفاوت نبوده و ملاحظاتی داشته است. این مدل بر دو پایه استوار است: از سویی ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد و از دیگر سو، این آموزه‌ها را از رهگذر خواست و اراده مردم دنبال می‌کند. پس در مردم سالاری دینی، نظام سیاسی بر دو رکن الهی و انسانی استوار است (صلواتی، ۱۳۹۰).

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

برای اشمیت جوهره امر سیاسی بر یک آنتاگونیزم عینی میان «ما» و «آنها»ی غیر از ما، بنیان گذاشته شده است. آنتاگونیزمی که بر اساس آن، دولت تنها در جایی امکان وجود داشتن

دارد که یک برابر نهاد انضمامی دوست-دشمن وجود داشته باشد. جایی که مردم ساکن در محدوده‌ای جغرافیایی حاضرند بر پایه هویت با عده‌ای دیگر وارد نبرد شوند؛ هویتی که به واسطه در دولت بودن برای آنها فراهم می‌شود.

به عبارت دیگر می‌توان گفت که امر سیاسی برای اشمیت تقسیم‌بندی آدم‌ها به دوست و دشمن است و دولت آن نهادی است که حق تصمیم گرفتن درباره چستی این دشمنی و اعلام جنگ احتمالی علیه آن را دارد. افرادی که با هم می‌جنگند، خصومت شخصی نسبت به هم ندارند، بلکه هر فردی وابسته به یک ساختار ذهنی یا دولتی است که آن را در خود مجذوب کرده و بر اساس آن مرزهای میان دوست و دشمن ترسیم می‌شود.

بنابراین در نگاه اشمیت، امر سیاسی به مثابه آنتاگونیسم است که آن را مستلزم حضور همیشگی دوست و دشمن می‌داند. به عبارتی اشمیت دشمن سازی، یعنی ساختن یک دشمن فرضی و انتزاعی را مهم‌ترین مفهوم ابزاری در کل مقوله سیاست می‌داند. وی بر این باور است که هر جا بازی دوست-دشمن ایجاد شود و هر جا مرزی ایجاد می‌شود و میان دوست و دشمن تفارق ایجاد می‌کند، سیاست ظهور می‌یابد.

از سوی دیگر می‌توان گفت که اشمیت، درصدد ایجاد پیوندی میان امر سیاسی و مفهوم دشمن است و امر سیاسی را آخرین حد آنتاگونیسم (خصومت) می‌داند. بنابراین در نگاه اشمیت، امر سیاسی بدون وجود خصومت/دشمنی (آنتاگونیسم) مفهوم ندارد و این دشمنی همیشه پابرجاست؛ هر چند ممکن است دشمن‌ها تغییر کنند؛ یعنی یک دشمن تا همیشه تحت عنوان دشمن ثابت نمی‌ماند، اما دشمن جدید به وجود می‌آید و اصل امر سیاسی بر همین مبنا پایه‌گذاری شده است؛ یعنی مرزبندی بین خود و دیگر یا ما/آنها.

اما در نگاه موفه امر سیاسی بر پایه آگونیسم (رقیب) بنیان گذاشته شده است. موفه ضمن به رسمیت شناختن بُعد آنتاگونیسمی امر سیاسی اشمیت در پی رام کردن آن است. به عبارتی، موفه معتقد است در حالی که آنتاگونیسم رابطه ما/آنهاست که دو طرف دشمنانی تلقی می‌شوند که در هیچ زمینه مشترکی سهیم و شریک نیستند، آگونیسم رابطه ما/آنهاست که هیچ راه حل عقلانی برای حل منازعاتشان وجود ندارد و با این وجود، مشروعیت مخالفان خود را به رسمیت می‌شناسند؛ یعنی آنها مخالف هستند، نه دشمن.

از نظر موفه باید رابطه ما/ آنها به گونه‌ای سامان یابد که مخالفان را به عنوان دشمنی تلقی نکنند که باید از روی زمین محو شود، بلکه باید به عنوان رقیبی به آنها نگریست که وجودشان مشروع است و به جای نابودی و تخریب آنان، باید تحمل شود و اگر مبارزه‌ای یا مقابله‌ای با آنان داشته باشیم، این مقابله علیه ایده‌های رقیب باشد، نه حذف و نابودی آنها.

بنابراین با این نگاه، مقوله دشمن ناپدید نمی‌شود، بلکه دچار دگرگونی خواهد شد. این نگاه مختص کسانی است که قواعد بازی دموکراتیک را می‌پذیرند و به آن احترام می‌گذارند. اما در رابطه با کسانی که قواعد بازی دموکراتیک را نمی‌پذیرند و خود را از این قاعده مستثنی می‌کنند، دشمنی همچنان موضوعیت خواهد داشت.

در مجموع می‌توان گفت که آنتاگونیسم اشمیتی، نزاع میان دشمنانی است که در پی نابود کردن یکدیگر هستند، در حالی که آکونیسم موفه نزاع میان مخالفانی است که هر چند با یکدیگر مخالفند، اما یکدیگر را به عنوان چشم‌اندازهای قانونی در نظر می‌آورند.

با توجه به مباحث مطرح شده در خصوص گفتمان انقلاب اسلامی و بر پایه نظرات مطرح شده می‌توان گفت که گفتمان انقلاب، نمای جدیدی از دولت در دنیای سیاست‌ورزی است؛ گفتمانی که اصل را بر استقلال در عرصه تئوری و عملیاتی از تفکرات وارداتی دانست و مبنا دولت را نه در تخصم یا رقابت، بلکه اصل را بر نگاه حفظ استقلال ساختار دولت (حاکمیت) و در درون، مبنا را مردم با محوریت الهیاتی قرار داد.

دولت در نگاه اشمیتی، مشروعیت خود را با نزاع، تقابل و تخصم به دست می‌آورد، حال آنکه در نگاه موفه‌ای بر مبنای پروسه دموکراسی حاصل می‌شود. اما دولت در گفتمان انقلاب اسلامی، مشروعیت خود را از مردم و دین به دست آورده است؛ گفتمانی که با محوریت مردم‌سالاری دینی در جامعه حاکم است.

در واقع تا قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی، امر سیاسی در سلطنت متجلی می‌شد. مردم بیرون از ساختار قدرت بودند تا جایی که جایگاهی در تصمیم‌گیری و مشارکت سیاسی نداشتند و تمام تصمیمات صرفاً توسط یک فرد (شاه) از بالا به پایین دیکته می‌شد.

علمای شیعه نیز هر چند بیرون از ساختار قدرت بودند، اما در بعضی دوره‌ها - مانند: صفویه، قاجار - با حکومت همراهی می‌کردند. در دوره پهلوی، ساختار قدرت با نفی مردم و

قبضه کردن قدرت، آنتاگونیسم خود را علما تعریف کرد، اما با شکل‌گیری انقلاب، علما به عنوان رهبر و مردم در قالب کسانی که خود را دورافتاده از ساختار می‌دانستند، امر سیاسی را از سلطنت پس گرفتند و شریعت با محوریت مردم، تبدیل به امر سیاسی از نوع مردم‌سالاری دینی شد.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۳). «هایدگر و تاریخ هستی». تهران: نشر مرکز، چاپ هشتم.
- استاواراکایس، یانیس (۱۳۹۲). «لاکان و امر سیاسی». برگردان (ترجمه): محمدعلی جعفری. تهران: ققنوس.
- اشتراوس، لوئی (۱۳۹۳). «فلسفه سیاسی چیست؟». برگردان (ترجمه): فرهنگ رجایی. تهران: علمی فرهنگی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲). «مفهوم امر سیاسی». برگردان (ترجمه): سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر. چاپ اول.
- افلاطون (۱۳۸۳). «جمهور». برگردان (ترجمه): فؤاد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- امام جمعه زاده، سید جواد و تدین راد، علی (۱۳۹۰). «بررسی "امر سیاسی" در اندیشه ارسطو و هانا آرنت و نقد جایگاه این مفهوم در عصر حاضر». فصلنامه مطالعات سیاسی. سال سوم. شماره ۱۲. صص ۱۵-۱.
- آرنت، هانا (۱۳۹۰). «وضع بشر». برگردان (ترجمه): مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- توانا، محمدعلی و آذرکمند، فرزاد (۱۳۹۳). «مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه». جستارهای سیاسی معاصر. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال پنجم. شماره ۴. صص ۲۷-۵۰.
- حسینی بهشتی، سید علیرضا؛ ملکی، ساناز و اکبری، مجید (۱۳۹۳). «منطق استثناء در فلسفه سیاسی کارل اشمیت». جستارهای فلسفی. شماره ۲۶. صص ۱۰۲-۶۵.
- حمیدی، سمیه (۱۳۹۴). «روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه "کارل اشمیت"». دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش سیاست نظری. شماره ۱۸. صص ۴۷-۲۵.
- خالقی دامغانی، احمد و ملک زاده، حمید (۱۳۹۴). «سیاست، پایداری و دولت». فصلنامه دولت‌پژوهی. سال اول. شماره ۲.

راولز، جان؛ موفه، شانتال؛ لوتیس، برنارد؛ جوست، جان تی و سیدانیوس، جیم (۱۳۹۳). «در نقد و دفاع از دموکراسی لیبرال». برگردان (ترجمه): جعفر محسنی. تهران: نقش و نگار.

عبدالله پور چناری، محمد (۱۳۹۲). «نقد لئو اشتراوس بر الهیات سیاسی کارل اشمیت؛ اشتراوس علیه اشمیت». آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۰/۲۱ در <http://farhangemrooz.com/news/9979>

کاظمی، احسان و همکاران (۱۳۹۶). «بنیادهای امر سیاسی در یونان باستان و نقش پولیس (دولت شهر) در شکل‌گیری آن». پژوهشنامه علوم سیاسی. سال دوازدهم. شماره ۲. صص ۵۵-۲۷.

کشاوری شاهباز، حامد (۱۳۹۰). «نگاهی به رساله مفهوم امر سیاسی اشمیت». نشریه فردوسی، سال نهم، شماره ۸۸ و ۸۹.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵). «جامعه‌شناسی». برگردان (ترجمه): منوچهر صبوری کاشانی. تهران: نی.

ماکیاولی، نیکولا (۱۳۸۸). «شهریار». برگردان (ترجمه): داریوش آشوری. تهران: آگه.

مصلح، پگاه (۱۳۹۵). «نسبت سیاست و امر سیاسی در خوانش ادبیات ریتوریک: مطالعه موردی شعر سهراب سپهری، جستارهای سیاسی معاصر». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال هفتم. شماره ۲. صص ۹۲-۶۹.

موفه، شانتال (۱۳۹۲). «بازگشت امر سیاسی». برگردان (ترجمه): عارف اقوامی مقدم. تهران: رخداد نو.

موفه، شانتال (۱۳۹۲). «درباره امر سیاسی». برگردان (ترجمه): منصور انصاری. تهران: رخداد نو.

نظری، علی اشرف (۱۳۹۵). «اشمیت و امر سیاسی: بازسازی یک پرتو بحث انگیز». پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال شانزدهم. شماره ۴. صص ۱۷۷-۱۹۹.

نظری، علی اشرف (۱۳۹۶). «چرخش مفهوم سیاسی و بازآفرینی امر سیاسی». فصلنامه سیاست. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۴۷. شماره ۱. صص ۲۷۷-۲۵۷.

Canetti, Elias (1960). *crowds and Power*, London, Penguin.

Schmitt, Carl (1985). *Political Theology: four chapter on the concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Cambridge: MIT Press).

Mouffe, Chantal (2006). *On the Political*. London and New York: Routledge and francis group.

Mouffe, Chantal (2000). *Deliberative Democracy or agonistic pluralism*, institute for Hoherstudien (his),. Wien institute for advanced studies, Vienna.

Marchart, Oliver (2007). *Post- Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press.

Wiley, James (2009). *Carl Schmitt and Realism*, Western Michigan University.



The Relationship between Political Affairs (of Schmitt and Mouffe) and the Government in the Islamic Republic of Iran

Sadegh Panahinasab*
Mansoor Tabiei**
Soheila Jahangiri***
Farshid Layeghmand****

In addition to viewing other scholars' opinions on the concept of politics, this study involved two views and perceptions of the issue including Schmitt's antagonistic political subject and Mouffe's agonistic political matter. Both theorists seem to agree on the concept of politics and its nature; however, the way they look at politics distinguishes their opinions. Accordingly, one can ask how Schmitt and Mouffe define politics differently. In line with the question, this research is intended to study the views of Mouffe and Schmitt through a descriptive-analytical method. Schmitt seems to define politics in terms of the distinction between friends and enemies. He believes that what matters is the distinction between friend and foe. For this reason, Schmitt believes that politics is nonsense when there is no hostility. Consequently, politics is the ultimate border of antagonism (hostility) in Schmitt's view. Mouffe, on the other hand, bases politics on agony and seeks to turn aggression into opposition. For Mouffe, an opponent is a rival whose presence is legitimate and must be considered. If there should be a struggle, it must be against rival ideas and not an attempt to eliminate them. The results of this research indicated that the discourse of the revolution is a new expression of the government in the world of politics; a discourse which considers the principle of independence in the field of theory and practice from the imported ideas. It considers the case not as a conflict or competition, but as a principle of maintaining independence of the state or sovereignty structure and centers religious democracy in internal affairs. Thus, in Schmitt's view, the state derives its legitimacy through fighting, confrontation and conflict; while in Schmitt's view, it derives its legitimacy from the democratic process. However, the discourse of the Islamic Revolution regards government to gain its legitimacy from people and religion; a discourse centered on religious democracy in society.

Keywords: *Antagonism, agonism, politics, the Islamic Republic of Iran.*

* Corresponding Author: PhD candidate in Political Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran

** Assistant professor at the department of Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran

*** Master of Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran

**** Master of political geography, University of Tehran, Tehran, Iran