

## **The Political Theology and Question about the Nature of Politics in the Modern Era**

### **A Critical Analysis on the Book “*The Concept of Political Affairs*”**

**Abasaleh Taghizadeh Tabari\***

#### **Abstract**

Understanding and critical analysis of Karl Schmitt's political philosophy is possible only when we question the relationship between theology and politics and open a path to enter his project. The same direction is followed in this article. After presenting this introduction, referring to the fundamental question of Schmitt's project, that is, what is the concept of political affairs and how is it possible in the modern era, we criticized the concept of political affairs according to the position he adopted in this treatise and more in the treatise on political theology. Finally, in this article, we showed that despite the effects that Schmitt's theological understanding had on his understanding of the concept of political affairs, he could not have an active relationship with it. In other words, the two projects of political theology and the concept of the political affair remain two projects for Schmitt and could not lead to a single understanding of politics. According to Schmitt, although theology is present in the historical nature of politics, it is neither necessary nor has an obvious effect on the inner understanding of politics.

**Keywords:** Political Affairs, Political Theology, Nature of Politics, Descriptive Narrative of Theology, Positive Narrative of Theology, Friendship and Enmity.

Due to the emergence of the autonomous and independent subject in the new era which is politics, political affairs as an area that thinks beyond the will of the political order

\* Ph. D. of Political Thought, Allameh Tabatabaiee University, Tehran, Iran, Taghizadeh307@gmail.com

Date received: 23-06-2023, Date of acceptance: 28-10-2023



has faced a challenge. The individual subject who seeks his freedom more than anything else does not accept an area beyond his will that dominates him. Therefore, the state of politics in the Western world should be transformed according to the new state of the Western man. Modern political philosophy thought about this issue entirely and it has tried to prepare politics according to the transformation created in the human condition. But how could this be possible? How was this distance between the subject and politics compensated?

An important answer to this fundamental question is theology. Theology, which was able to provide the general narrative of human presence in the world before the modern era, had lost its role in the modern era. Perhaps it could be served as a solidifying material for the concepts and forms of new political thought. In other words, political concepts such as government, law, order, and security were all designed according to the theological reading but appropriate to the new era. Schmidt, as one of the most important thinkers who dealt with political theology, tried to show how theological beliefs are present in the foundation of modern concepts by adopting a descriptive but not positive approach. Although the new concepts are secular, they have emerged from a theological origin. Schmidt's research on political theology became possible after he questioned the "political affairs" and examined the nature of politics beyond the issues of politics. But Schmitt, at the same time as the project of political theology, tried to open a way to a distinct understanding of the political concerning other areas of human life. In other words, he wanted to see what the special feature of the political is.

This question was very important for him because he could directly address the German society of the Weimar period and ask him if he was thinking about the unity and political power of Germany and if he wanted to prevent his national humiliation as well as the collapse of his long-lasting unity, he should know how to see politics and think about it. Regarding political affairs, Schmitt tried to show with an internal understanding that politics is understood by friendship and enmity and no factor other than politics can be the trigger of friendship and enmity. Schmidt tries to draw a clear and safe border for political affairs. That is why, in the concept of political affairs, he carefully defends the independent identity of politics. In this treatise, this concern is so important to him which makes his audience think that there is a difference between his understanding of politics and the understanding of other theoreticians who consider the origin of politics.

People like Bossuet, Dumaster, Bonald, and others who have presented original political ideas according to him, were influenced by the theological understanding of

human nature, but he did not move from anywhere other than the realm of politics to understand politics and its foundation. It seems that his political theory is not subject to the logic that he applied to modern political theories. In any case, there is a tension between his understanding of political theology and his claim about the independence of politics in the concept of the political. Schmitt's descriptive account of political theology, by identifying and revealing theology in the foundations of political affairs, showed that there is still theology in the modern era and specifically in modern political philosophy, but it does not advance this understanding. Although we can identify some effects from Schmitt's theological point of view in understanding the political issues, especially from his special anthropological aspect, this diagnosis still cannot create a stable reconciliation between the two powerful sides of his political thoughts. Political theology and research on the concept of political affairs are still standing on two sides in Schmitt's project and cannot open a way for joint research.

Schmitt wanted to revive the political affairs for the weak Germany of the Weimar period, and he saw in it a possibility for German power (beyond the formal and merely regulatory legal thinking), but in this project, there was not necessarily a place for political theology as an active project. Political theology could perhaps be historical research in its roots (as we showed its effects in the treatise on the concept of the political), but in Schmitt's project, it could not be an active possibility to understand the political will and political unity of a nation.

### **Bibliography**

- Arendt, Hannah (1974), *The Human Condition*, The university of Chicago press. [In English]
- Bernstein, Richard J (2011), "The Aporias of Carl Schmitt", *Constellations*, 18, 3. [In English]
- Breen, Keith (2007), "Violence and power: A critique of Hannah Arendt on the 'political'", *Philosophy Social Criticism*, 33. [In English]
- Fletcher, Paul (2008), *Disciplining the Divine: Toward an (Im)political Theology*, Ashgate Publishing Company. [In English]
- Hauptmann, Emily (2004), "A Local History of 'The Political'", *Political Theory*, 32. [In English]
- Lievens, Matthias (2013), "Carl Schmitt's Metapolitics", *Constellations*, 20, 1. [In English]
- Lunn-Rockliffe, Sophie (2007), *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford University Press. [In English]
- Norris, Andrew (2006), "Ernesto Laclau and the logic of the political", *Philosophy Social Criticism*, 32. [In English]
- Norris, Andrew (2011), "Jean-Luc Nancy on the political after Heidegger and Schmitt", *Philosophy Social Criticism*, 37. [In English]

- Plant, Raymond (2001), *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press. [In English]
- Schmitt, Carl (2005), *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*, trans. by George Schwab, The University of Chicago Press. [In English]
- Schmidt, Carl (2009), *The Concept of Political Affairs/Law and Violence (selection of articles)*, translator: Saleh Najafi, Tehran: Rukhdad Nou. [In English]
- Scott, Peter/Cavanaugh, William T (eds) (2004), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell. [In English]
- Scott, Peter (2003), *A Political Theology of Nature*, Cambridge University Press.[In English]

## طرح الهیات سیاسی و پرسش از سرشت سیاست در دوران مدرن؛ بررسی انتقادی کتاب رساله مفهوم امر سیاسی

اباصالح تقی‌زاده طبری\*

### چکیده

فهم و بررسی انتقادی فلسفه سیاسی کارل اشمیت تنها زمانی ممکن می‌شود که همراه آن از نسبت الهیات و سیاست پرسش کرده و مسیری را برای ورود به پروژه او باز کنیم. همین جهت در این نوشتار دنبال شده است. پس از طرح این مقدمه با اشاره به پرسش بنیادین پروژه اشمیت، یعنی چیستی مفهوم امر سیاسی و چگونگی امکان آن در دوران مدرن، رساله مفهوم امر سیاسی را با توجه به موضعی که او در همین رساله و بیشتر در رساله الهیات سیاسی اتخاذ کرده نقد نمودیم. نهایتاً در این مقاله نشان دادیم علی‌رغم، اثراتی که فهم الهیاتی اشمیت در درک او از مفهوم امر سیاسی داشته است، با این حال نتوانسته ارتباطی فعال با آن داشته باشد. به عبارت دیگر، دو پروژه الهیات سیاسی و مفهوم امر سیاسی نزد اشمیت همچنان دو پروژه باقی مانده‌اند و نتوانستند به درک یگانه‌ای از سیاست رهنمون شوند. الهیات، نزد اشمیت، هرچند در سرشت تاریخی سیاست حاضر باشد اما نه ضرورت و نه اثر آشکاری در فهم درونی سیاست ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** امر سیاسی، الهیات سیاسی، سرشت سیاست، روایت توصیفی الهیات، روایت ایجابی الهیات، دوستی و دشمنی.

\* دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، Taghizadeh307@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶



## ۱. مقدمه

پیش از آنکه وارد مباحث کارل اشمیت شویم و به بررسی انتقادی پروژه او بپردازیم باید زمینه‌ای را برای طرح فلسفه سیاسی او فراهم کنیم. در اینجا ابتدا مختصری به نسبت سیاست و الهیات اشاره خواهیم کرد و از خلال آن مسیری برای ورود به پروژه اشمیت باز می‌کنیم.

ظهور سوژه و مشخصاً سوژه فردی در دوران مدرن، امر سیاسی را به عنوان عرصه‌ای که فراتر از خواست او به نظم سیاسی می‌اندیشد، با چالش مواجه نمود. به لحاظ نظری، سوژه فردی که خود را مستقل و مختار یافته بود، عرصه‌ای فراتر از خویش که مسلط بر او باشد را نمی‌پذیرفت. از این رو می‌بایست، وضع سیاست در جهان غربی متناسب با وضع جدید انسان غربی، تحول می‌یافت. فلسفه سیاسی مدرن، تماماً به همین موضوع اندیشید و کوشش نمود تا سیاستی را متناسب با دگرگونی ایجاد شده در وضع آدمی مهیا کند. اما خواست تاسیس اجتماعی جدید، نظمی نو و دولتی مدرن جز با فراخواندن دوباره الهیات ممکن نبود. الهیات به سیاست این امکان را می‌داد تا در دوران ظهور سوژه و مشخصاً سوژه فردی همچنان صورت‌یابی خود را حفظ کند. به عبارت دیگر، الهیات از دو منظر در فلسفه سیاسی مدرن قابل توجه است؛ اول از جهت میانجی‌گری که در نسبت سوژه و سیاست می‌کند و دوم از جهت، جلوه‌ای که از حقیقت برای سیاست فراهم می‌آورد. زمانی که در دوران مدرن، سیاست در مواجهه با سوژه مسئله‌دار می‌شود، به حقیقت فراخوان می‌دهد و آنچه از حقیقت به رویش پدیدار می‌گردد، الهیات است و این الهیات می‌آید تا فاصله‌ی ایجاد شده میان سوژه و سیاست را پر کند. اگر بخواهیم به صورت منظم و شفاف‌تری این نسبت‌ها را توضیح دهیم، می‌توانیم در مراحل چهارگانه‌ای آنچه گفته شد را ترسیم کنیم:

اول. امر سیاسی (در دوران مدرن)، با سوژه‌هایی که خودمختاری، آزادی و استقلال می‌طلبند، در شکاف می‌افتد و قوام سابق خویش را از دست می‌دهد. سوژه می‌پرسد که چرا باید از سیاست که علی‌الاصول خودمختاری، آزادی و استقلال‌اش را مخدوش می‌کند، تبعیت نماید؟

دوم. امر سیاسی برای قوام‌بخشی دوباره به خود جهت تاسیس نظمی نو و خروج از این بحران (بحران تزلزل در بنیادهایش)، رو به حقیقت می‌کند. چرا که گویا تنها حقیقت است که می‌تواند دوباره امکانی را برای «بنیادگذاری» سیاست در دورانی جدید فراهم آورد.

سوم. سیاست پس از فراخواندن حقیقت و حرکت به سویش، با جلوه‌های از آن روبه‌رو می‌گردد. اینجاست که پای الهیات به میان آمده و سیاست تلاش می‌کند تا قوام خود را با به پیش کشیدن «باورهای الهیاتی» و قرار دادن آن‌ها در بنیادهایش دوباره تجربه کند. چهارم. تلاش برای احیای امر سیاسی با وساطت الهیات میان سیاست و سوژه محقق می‌گردد. باورهای الهیاتی با قرار گرفتن در بنیاد فلسفه سیاسی مدرن، امکانی را برای صورت‌بندی جدید امر سیاسی در دوران ظهور سوژه (سوژه‌ی خودمختار، آزاد و مستقل) فراهم می‌آورند.

رویکرد الهیات سیاسی، زمینه را برای فهم نسبت الهیات و سیاست و توجه به پیوند آنها در اندیشه سیاسی مدرن فراهم نمود. این منظر به این جهت اهمیت دارد که تلاش می‌کند تا به این موضوع از خلال طرح پرسش شرایط امکان سیاست در دوران مدرن توجه کند و شاید کارل اشمیت از مهمترین چهره‌هایی است که این پرسش را مشخصاً در دو رساله مفهوم امر سیاسی و الهیات سیاسی پیگیری نمود. به عبارت دیگر، مسئله بنیادین این است که چگونه اندیشه سیاسی در دوران مدرن با توجه به ظهور سوژه، و مشخصاً سوژه فردی، ممکن شد؟ رویکرد الهیات سیاسی بر مسبقیت باورهای الهیاتی بر نظریات سیاسی در دوران مدرن تاکید دارد. به این معنا که در پس گزاره‌های فلسفه سیاسی مدرن، که سکولار و عرفی و این‌جهانی است، باورهای عمیق الهیاتی وجود دارد. به عبارت دیگر، الهیات در دوران مدرن ماده‌ی صورت سیاست شده است. اما این درک از الهیات در سیاست، همانطور که بیان شد، تنها زمانی مورد توجه قرار گرفت که دوباره از سیاست و شرایط امکان آن در دوران مدرن پرسش شد. گفتیم که سیاست در دوران جدید بواسطه سوژه‌ی مشخصاً فردی با بحران مواجه می‌شود و از این رو دوباره به حقیقت رو کرده و همین پای الهیات را به ساحت فلسفه سیاسی باز می‌کند. الهیات بر همین اساس در فلسفه سیاسی، جایگاهی بنیادی یافته و در پس و پشت نظریات سیاسی قرار می‌گیرد تا بحران شکاف میان سیاست و سوژه را حل نماید. با این حال پرسش مهمی که باید پیگیری شود این است که آیا طرح الهیات در سرشت سیاست، تاثیری نیز در فهم درونی ما از سیاست نیز خواهد داشت؟

## ۲. پرسش از سرشت سیاست و طرح الهیات سیاسی

این در قرن بیستم بود که بواسطه پژوهش در سرشت امر سیاسی، نقش پیش‌فرض‌های الهیاتی در نظریه‌های سیاسی مدرن مشخص شد. به عبارت دیگر، هر چند سیاست مدرن تابع

الهیات نیست اما باورهای مدرن مسبوق به باورهای الهیاتی هستند. اندیشه‌های سیاسی مدرن در عین آنکه تلاش می‌کنند تا با الهیات مرز خود را مشخص سازند، اما به جهت اینکه هنوز مسئله بنیادی‌شان نظم سیاسی و پرسش از آن است، نتوانستند از پیش‌فرض‌ها و باورهای الهیاتی خود را رها سازند. به همین جهت، فلسفه‌های سیاسی مدرن در مقام پاسخ‌دهی به مسئله اصلی اندیشه سیاسی مدرن، یعنی شکاف میان سوژه و امر سیاسی، الهیات را همچون ماده‌ای در ذیل صورت خویش قرار می‌دهند. سیاست پس از آنکه زمینه الهیاتی معنابخش خویش را در آستانه دوران مدرن از دست داد، برای استقرار مجدد خود در برابر سوژه که تازه سربرآورده بود و سودای استقلال و آزادی داشت، دوباره به الهیات بازگشت تا نسبتی با حقیقت و امر مطلق برقرار کند، البته به صورتی دیگر. در واقع این الهیات بود که حرکت در میان شکاف اندیشه سیاسی مدرن، یعنی میان سوژه و امر سیاسی را ممکن کرده بود.

نقش‌آفرینی الهیات در سیاست و نسبت آن‌ها با هم در اندیشه سیاسی مدرن زمانی موردتامل جدی قرار گرفت که به سرشت سیاست به عنوان موضوعی فلسفی پرداخته شد. تعبیر امر سیاسی یا the political نیز ناظر به همین معناست. به عبارت دیگر، فهم نسبت دریافت‌ها و گزاره‌های الهیاتی با دریافت‌ها و گزاره‌های سیاسی زمانی صورت می‌گیرد که از امر سیاسی پرسش شود. این مذاقه بر سرشت سیاست در قرن بیستم اهمیتی چشمگیر یافت. نظریه‌پردازان مهم و موثر سیاسی معاصر توجه ویژه‌ای به مفهوم امر سیاسی دارند. افرادی چون هانا آرنت، ژاک رانسییر، کلود لفرت، لئو اشتراوس، اسلاوی ژیژک، ارنستو لاکلائو، جان راولز و البته پیش از همه کارل اشمیت و کارل لویوت.

جهت فهم چیستی امر سیاسی یا the political مناسب است تفاوت آن با مفهوم سیاست یا politics مشخص شود. همانطور که نوریس اشاره می‌کند در سیاست به موضوعاتی پرداخته می‌شود که همگی به اصطلاح سیاسی هستند مثل خط‌ومشی‌گذاری‌های مختلف، انواع حکومت، ارتباط بین شهروندان، منازعات بر سر منافع، اعمال مشروع خشونت، حاکمیت و تنظیم قوا. اما «مفهوم امر سیاسی صورتی بنیادین دارد که در پی ریشه‌ها می‌رود. [امر سیاسی] به‌مثابه جوهر سیاست مورد توجه قرار می‌گیرد و نه به عنوان صفات و محمولاتش» (Norris, 2006: 112, 113). بر این اساس وقتی از امر سیاسی سخن می‌گوییم، تلاش می‌کنیم از هر آنچه موضوع سیاست در اندیشه‌های سیاسی قرار گرفته بگذریم و سیاست را درخود موردتدقیق قرار دهیم. «سیاسی» در مفهوم امر سیاسی به عنوان یک موضوع «قائم به ذات» است که «نه اشاره به یک فعالیت سازماندهی شده دارد و نه اشاره به یک نهاد؛ در عوض اشاره به



طرح الهیات سیاسی و پرسش از سرشت سیاست ... (اباصالح تقی‌زاده طبری) ۱۲۳

حوزه‌های متمایز از زندگی آدمی یا نوعی متفاوت از امکان در حیات انسانی دارد» (Hauptmann, 2004: 36). در واقع امر سیاسی به ما جنبه‌ای از حیات آدمی را نشان می‌دهد که در آن چیزهایی کاملاً متفاوت با حوزه‌های دیگر حیات انسانی همچون اخلاق و اقتصاد به‌ظهور می‌آید. از این نکته نتیجه‌ای مهم می‌توان گرفت؛ سیاست حوزه‌ای مستقل در کنار دیگر حوزه‌های تعیین‌بخش حیات آدمی است و ذیل ابعاد دیگر زیست آدمی قرار نمی‌گیرد. هوپتمن نشان می‌دهد ترکیب مفهوم «امر سیاسی» در نیمه دوم قرن بیستم توسط نظریه‌پردازان سیاسی مختلف به صورت‌های گوناگون فهمیده می‌شد، اما در تمام این کاربردها علی‌رغم تمام تفاوت‌ها، امر سیاسی همواره بر سرشت مستقل سیاست در نسبت با دیگر حوزه‌های حیات انسانی دلالت دارد. آنها مفهوم امر سیاسی را به جهت انتقاد به آن دسته از عالمان اجتماعی که سیاست را ذیل اخلاق، روانشناسی و اقتصاد تعریف می‌کرده و تقلیل می‌دادند به کار بردند (Ibid: 20- 22).

اما شاید کمتر نویسنده‌ای در قرن بیستم به اندازه کارل اشمیت در تدقیق بر مفهوم امر سیاسی موثر بوده باشد. او در رساله کوتاه خود تلاش نمود تا سرشت امر سیاسی را در استقلال از دیگر حوزه‌های حیات آدمی بشناسد. اشمیت زمانی که از مفهوم امر سیاسی نوشت، توجه به ذات سیاست را در نظر داشت (Norris, 2011: 905). همین نگاه فلسفی او به امر سیاسی در بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی موثر افتاد؛ اینکه توجه به امر سیاسی، توجه به امر فلسفی نیز هست؛ «پرسش از امر سیاسی بنیاداً فلسفی است، و پرسش از امر فلسفی، یک پرسش بنیاداً سیاسی است» (Ibid: 906). اشمیت تلاش داشت تا «سیاست را دوباره سیاسی کند (repoliticizing politics)» (Lievens, 2013: 121).<sup>۱</sup> در نظر او برخی از نظریات خصوصاً نظریات لیبرالی، سیاست را از معنا تهی کرده بود. اشمیت در رساله مفهوم امر سیاسی می‌نویسد:

تنها با کشف و تعریف مقوله‌های مشخصاً سیاسی می‌توان به تعریفی از امر سیاسی دست یافت. در تقابل با انواع و اقسام کوشش‌های بالنسبه مستقل تفکر و کنش بشری، به‌ویژه تفکر و کنش اخلاقی، زیباشناختی، و اقتصادی، امر سیاسی معیارهای خاص خود را دارد که به طریقی ویژه خود ابراز وجود می‌کنند (اشمیت، ۱۳۸۹: ۹۵).

همین نکته در نوع نگاه اشمیت در میان نویسندگان قرن بیستم موثر می‌افتد. یعنی توجه به سیاست در درون مرزهای درونی‌اش. در نظر او حوزه‌های اندیشه و عمل انسانی بواسطه تقابل‌های بنیادین وجودی (fundamental existential opposition) نشاندار شده‌اند. اگر در حوزه اخلاق با تمایز میان خیر و شر روبه‌رویم، اگر زیبایی‌شناسی با تقابل میان دو مفهوم زشت و

زیبا شناخته می‌شود و اگر در حوزه اقتصاد با تمایز نهایی میان سود و زیان سروکار داریم، «پس سوال این است: آیا می‌توان تمایز خاصی پیدا کرد که چونان معیاری آسان برای تشخیص و تمیز امر سیاسی به کار آید؟» (همان). برای اشمیت این ضدیت برجسته که سرشت سیاست را در استقلال از دیگر حوزه‌های برشمرده مشخص می‌سازد، تمایز میان دوست و دشمن است. او می‌نویسد:

به هر تقدیر امر سیاسی مستقل است نه به معنای یک قلمرو جدید متمایز، بل از آن حیث که نه می‌توان آن را بر مبنای هیچ برابر نهاد یا آمیزه‌ای از برابر نهادهای دیگر استوار کرد و نه می‌توان آن را نشأت گرفته از این برابر نهادها دانست (همان).

تمایز دوست و دشمن بر بیشترین حد با هم بودن و یا از هم جدا بودن دلالت می‌کند و همین نکته سرشت امر سیاسی را متعین می‌سازد. «امر سیاسی شدیدترین و آخرین حد خصومت است و هر خصومت انضمامی هر چه به نقطه اوج نزدیک‌تر گردد، سیاسی‌تر می‌شود، و آخرین حد خصومت همان گروه‌بندی دوست-دشمن است» (همان: ۹۹). مطابق با همین تمایز است که برای اشمیت جنگ اهمیت می‌یابد، «چرا که در بطن مفهوم دشمن همواره امکان نبرد حضور دارد» (همان: ۱۰۱). یعنی زمانی که ما از تقابل دوست و دشمن سخن می‌گوییم همواره باید امکان وقوع نبرد در معنای انضمامی آن را که منجر به «کشتن فیزیکی» می‌شود در نظر داشته باشیم. تنها در این صورت است که معنای تمایز نهایی امر سیاسی را درمی‌یابیم. اشمیت همانطور که خود توضیح می‌دهد نه به دنبال دفاع از «نظامی‌گری» یا «تقدیس جنگ» است و نه می‌خواهد بر موضعی هنجاری و آرمانی بایستد، او صرفاً تلاش می‌کند تا سیاست را به مثابه سیاست مورد مطالعه قرار دهد و اتفاقاً در همین مطالعه است که امکان نبرد را به عنوان امکانی همواره موجود در سرشت هر موضوعی که سیاسی باشد، پیدا می‌کند (همان: ۱۰۲ و ۱۰۳).

«فهم استقلالی» که اشمیت از امر سیاسی دارد به معنای عدم تاثیر حوزه‌های دیگر بر حوزه سیاست نیست. در نظر او امر سیاسی ممکن است از برابر نهادهای دینی، اخلاقی و یا اقتصادی مایه بگیرد اما همین که برابر نهاد غیرسیاسی بواسطه گروه‌بندی دوست و دشمن به برابر نهاد سیاسی تبدیل شد، «انگیزه‌ها و معیارهای مطلقاً مذهبی، مطلقاً اقتصادی، و مطلقاً فرهنگی سابقش را کنار می‌گذارد و تابع شرایط و نتایج وضعیت سیاسی تازه می‌سازد» (همان: ۱۰۷)<sup>۲</sup>. اشمیت با اینکه تمام تمرکز خود را در واکاوی مفهوم امر سیاسی قرار می‌دهد، هیچ چیزی در رابطه با اینکه چرا سیاست در جهان وجود دارد و چرا باید باشد نمی‌گوید؛ اما به تعبیر لیونس

چیزی که اشمیت می‌داند، این است که جهان بدون سیاست، جهانی بدون منازعه نیست. منازعه برای یک جهان بدون سیاست، شکلی از شدیدترین و دردآورترین منازعه قابل تصور خواهد بود. وقتی طرفی وجود منازعه را تصدیق نکند و در به رسمیت شناختن دشمن به‌عنوان یک سوژه سیاسی کوتاهی نماید، بدتر درگیر منازعه خواهد شد (Lievens, Ibid: 123). از این رو در نظر اشمیت بهره‌برداری از مفاهیمی غیرسیاسی همچون بشریت که مفهوم دشمن را دربر ندارد، به غیرانسانی‌ترین و توحش‌آمیزترین نبرد و منازعه می‌انجامد (اشمیت، همان: ۱۲۳ و ۱۲۴). او تلاش دارد تا بواسطه طرح مفهوم امر سیاسی راهی را به سوی جهان متکثر باز کند، تکتیری که توسط اندیشه‌های سیاست‌زدا تهدید شده است. مفاهیمی چون «بشریت» که توسط نظریات لیبرالی معنادار شده‌اند، جایی برای متمایز بودن نمی‌گذارند. به عبارت دیگر، جهانی را که در آن تکتیری از دوستان و دشمنان سیاسی وجود داشته باشد را ناممکن می‌سازند. بر اساس این نوع نگاه، «دیگری» در جایگاه سوژه‌ای غیرانسانی قرار می‌گیرد که به طور مشروعی می‌تواند نابود شود (Lievens, Ibid: 123).

اما نکته‌ای که در اینجا ضروری است پیرامون اندیشه‌های اشمیت در بحث از مفهوم امر سیاسی مورد توجه قرار گیرد، اهمیتی است که او برای الهیات در شکل‌گیری نظریات سیاسی مدرن قایل می‌شود. در واقع او با پرسش از سرشت سیاست است که به طرح الهیات سیاسی در فلسفه سیاسی خود می‌رسد؛ هر چند که در رساله مفهوم امر سیاسی راهی متفاوت با رساله الهیات سیاسی را در پیش می‌گیرد. برخلاف آنچه اشمیت در الهیات سیاسی دنبال می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه پیش‌فرض‌های الهیاتی با اندیشه‌ها و نظریات سیاسی مدرن پیوند دارند، در مفهوم امر سیاسی موضعی متفاوت می‌گیرد. برای او آنچه در توضیح مفهوم امر سیاسی در رساله مفهوم امر سیاسی اهمیت دارد، نگاهی ژرف‌اندیشانه به سرشت سیاست است و همان‌طور که پیشتر نیز گفته شد، او در این مسیر تنها بهره‌گیری از مقوله‌های صرفاً سیاسی و نه اخلاقی یا حتی الهیاتی را لازم می‌داند.

شاید برای شفاف‌تر شدن موضع اشمیت در مفهوم امر سیاسی در نسبت میان الهیات و سیاست باید به بخش هفتم رساله او نگاهی بیندازیم. او در این بخش ادعا می‌کند که «می‌توان همه نظریه‌های راجع به دولت و اندیشه‌های سیاسی را بر طبق انسان‌شناسی مندرج در آن نظریه‌ها و اندیشه‌ها آزمود» و آنها را بر این اساس که طبیعت انسان را آگاهانه نیک یا شر می‌انگارند، طبقه‌بندی کرد (اشمیت، همان: ۱۲۷). اشمیت صراحتاً اعلام می‌کند که «اعتقاد به نیک بودن طبیعت انسان پیوندی تنگاتنگ با انکار ریشه‌ای هرگونه دولت و

حکومت دارد». از همین روست که در نظر او لیبرالیسم در ارایه نظریه‌ای مثبت راجع به دولت ناتوان است و نمی‌تواند آنگونه که باید بنیادی را برای قوام نظری دولت پیش رو گذارد (همان: ۱۳۱ و ۱۳۲). او نهایتاً نتیجه می‌گیرد:

«همه نظریه‌های سیاسی اصیل بر این پیش‌فرض استوارند که انسان موجودی شر است، یعنی به هیچ عنوان موجودی ساده و بی‌مساله نیست بلکه موجودی خطرناک و پر جوش و خروش است» (همان: ۱۳۲).  
او می‌افزاید:

از آن روی که حوزه امر سیاسی در تحلیل نهایی با امکان واقعی دشمن تعیین می‌یابد، مفاهیم و تصورات سیاسی چنان‌که باید و شاید نمی‌توانند از فرض قسمی خوش‌بینی انسان‌شناختی مایه بگیرند. چون این خوش‌بینی امکان دشمنی را بالکل منتفی می‌کند و بدین ترتیب هر پیامد سیاسی خاص را محال می‌نماید (همان: ۱۳۵).

اشمیت در ادامه بحث پیرامون پیوند نظریه‌های سیاسی با اعتقاد به طبیعت شر برای آدمی، ریشه این نوع نگاه را در «اصول عقاید کلامی-الهیاتی» و خصوصاً آموزه «گناه نخستین» جست‌وجو می‌کند. در نظر او «اصل بنیادی الهیات مبنی بر شر بودن دنیا و انسان، درست به مانند تمایز دوست و دشمن، به قسمی از رده‌بندی ابنای بشر می‌انجامد و مجالی برای خوش‌بینی» نمی‌گذارد. در جهانی که انسان‌ها سرشتی نیک داشته باشند، همه چیز با جهانی که ما امروز در آن زندگی می‌کنیم متفاوت است. «در چنین جهانی کشیشان و متألهان همان قدر وجودشان زائد و ناضرور است که سیاست‌مداران و دولت‌مردان» (همان: ۱۳۶).

تا اینجا به نظر می‌رسد اشمیت مطابق با آنچه که در رساله الهیات سیاسی دنبال کرده است، توانسته ریشه نوع نگاه خود را به سرشت امر سیاسی از طریق انسان‌شناسی خاصی که در پس «نظریات اصیل سیاسی» است مشخص سازد. همان‌طور که برنشتاین نیز توضیح می‌دهد، اگر از اشمیت بپرسیم منطق نگاه بدبینانه‌اش به مفهوم انسان چیست، اشمیت تأکید خواهد کرد که ارتباط نزدیکی میان باورهای الهیاتی پیرامون گناه و مفهوم سیاسی دشمن وجود دارد (Bernstein, Ibid: 411). اما کمی پایین‌تر به نظر می‌رسد اشمیت مسیر دیگری را در پیش می‌گیرد.  
او می‌نویسد:

## طرح الهیات سیاسی و پرسش از سرشت سیاست ... (اباصالح تقی‌زاده طبری) ۱۲۷

از منظر روش، پیوند میان پیش‌فرض‌های الهیاتی و سیاسی مشهود است. اما مداخله مقولات الهیات در عرصه سیاست عموماً به آشفتگی شدن مفاهیم سیاسی می‌انجامد زیرا تمایز دوست و دشمن را در قالب نوعی الهیات اخلاقی می‌ریزد (اشمیت، همان: ۱۳۶).

اشمیت تلاش می‌کند تا مرز مشخص و ایمنی را برای امر سیاسی ترسیم کند. از همین‌روست که در مفهوم امر سیاسی، با دقت تمام از هویت مستقل سیاست دفاع می‌کند. در این رساله، این دغدغه تا آنجا برای او اهمیت می‌یابد که مخاطب خود را به این گمان می‌افکند که گویا او تفاوتی میان درک خود از سیاست و درک دیگر نظریه‌پردازان، به زعم او، اصیل سیاست قائل است. یعنی افرادی چون بوسوئه، دومستر، بونالد و دیگرانی که نظریات سیاسی به تعبیر او اصیلی ارایه داده‌اند، از درکی الهیاتی پیرامون سرشت انسان متأثر شده‌اند اما او از هیچ جای دیگری جز قلمرو سیاست برای شناخت سیاست و بنیاد آن حرکت نکرده است؛ گویا نظریه سیاسی او در باب امر سیاسی تابع منطقی که وی برای نظریه‌های سیاسی مدرن قایل شده بود، نمی‌شود.

اشتراوس با تدقیق در موضع اشمیت در مفهوم امر سیاسی یادآور می‌شود که او، همان‌طور که در این نوشتار نیز اشاره شد، در ابتدا تمایز آشکاری میان تقابل‌های اخلاقی خیر و شر و تقابل‌های سیاسی دوست و دشمن قایل بود اما بعد از آن دیگر تردید نداشت که تأکید نماید همه نظریات سیاسی می‌توانستند براساس اینکه برای انسان طبیعت شر یا خیر قائلند طبقه‌بندی شوند. اشتراوس جهت تبیین بهتر خللی که در اندیشه اشمیت در این باره وجود دارد، معنایی دوگانه برای مفهوم شر قایل می‌شود: شر به عنوان رذالت انسانی (human inferiority) و شر به عنوان قدرت حیوانی (animal power). او معتقد است شر دوم، «شری معصوم» (innocent evil) است. در تمایز‌گذاری میان اشمیت و هابز، اشتراوس می‌نویسد:

هابز شر را به عنوان شری معصوم می‌فهمد ... [بر این اساس] ضدیت بین خیر و شر لبه تیزش را از دست می‌دهد. به محض اینکه شر به عنوان شر معصوم فهمیده شود، معنایش را از دست می‌دهد و بنابراین خیر نیز خودش به عنوان جنبه‌ای از شر فهمیده می‌شود (Bernstein, Ibid: 412).

اشتراوس معتقد است اشمیت چنین درکی از شر را باطل نمود و به نگرش شر انسانی برمبنای اخلاقی بازگشت. مطابق با آنچه اشتراوس نشان می‌دهد، اشمیت در تبیین مفهوم امر سیاسی، آنگونه که ادعا می‌کند، نتوانسته است در حوزه سیاسی بماند. از این‌روست که «علی‌رغم انکارهای مکرر، اشمیت به صورت آشکاری تمایز دوست و دشمن در امر سیاسی را

با آنچه اشتراوس، [هستی] بشر می‌نامد پیوند می‌زند یعنی معنای اخلاقی خیر و شر» (Ibid: 413). و بر این اساس، همانطور که اشمیت خود نیز گفته بود، اخلاقی شدن حوزه سیاست فاصله‌ای با الهیاتی شدن سیاست ندارد.

در هر صورت، همانطور که برنشتاین نیز توضیح می‌دهد تنش بین ارتباط قوی الهیات، اخلاقیات و سیاست که اشمیت صراحتاً در الهیات سیاسی مطرح می‌کند با ادعای او پیرامون استقلال سیاست در مفهوم امر سیاسی وجود دارد. اشتراوس در یادداشت‌هایی که در باب رساله مفهوم امر سیاسی نوشت، اشمیت را متهم می‌کند که اخلاق‌گرایی‌اش را پنهان کرده است. «مفهوم اشمیتی از امر سیاسی فرومی‌پاشد مگر اینکه بفهمیم اشمیت انسان، اخلاق و مفهوم شر را در فهم‌اش از دشمنی سیاسی قاچاقی وارد کرده است» (Ibid: 413, 414).

می‌توان از آنچه در بالا مورد اشاره قرار گرفت دریافت که اشمیت هیچگاه ایده الهیات سیاسی خویش را رها نکرد و بر همین اساس نیز به تئوری تقابل دوست و دشمن در سرشت امر سیاسی رسید. او در جستجوی سرشت امر سیاسی از بنیادهای الهیاتی متأثر گشته بود و بر این اساس هر چند در فهم مستقل و درونی از سیاست در رساله مفهوم امر سیاسی ناکام ماند اما در این ناکامی باز توانست اندیشه خویش را در رساله الهیات سیاسی خواسته یا ناخواسته مورد تأکید قرار دهد.

### ۳. روایت توصیفی از الهیات سیاسی و نابسندگی‌هایش

زمانی که از الهیات سیاسی به عنوان یک رویکرد نظری، سخن گفته می‌شود، به نظر می‌رسد در بادی امر دو نوع روایت اصلی از این مفهوم پیش رو قرار گیرد؛ روایت ایجابی و روایت توصیفی<sup>۳</sup>. ابتدا مختصری پیرامون این دو روایت سخن می‌گوییم و سپس با طرح الهیات سیاسی اشمیت آن را مطابق با پرسش از امر سیاسی در دوران مدرن مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهیم تا ببینیم که اشمیت چگونه با این پرسش روبه‌رو شده است.

اول. روایت ایجابی. منظور از نسبت میان باورهای الهیاتی و باورهای سیاسی در این روایت، به تلاش در جهت سامان دادن نظم سیاسی متناسب با مقدرات الهی برمی‌گردد. در این نگاه به نقش مثبت و بعضاً ضروری الهیات در ساحت سیاست اشاره می‌شود. این معنا از الهیات سیاسی که خصوصاً در دنیای پیشامدرن وجود داشت، سیاست را بخشی از موضوع فراگیر الهیات می‌دانست. در این نگاه ابتدا باید خدا را شناخت و سپس انسان و امورات او را. حیات اجتماعی و به تبع آن حیات سیاسی انسان نیز پس از این شناخت‌ها قرار می‌گیرد.

البته اشاره به نکته‌ای در اینجا ضروری است. شاید تصور شود دوره نگاه ایجابی به الهیات، پس از دوران قرون وسطی، به‌سر آمده است. این قول از جهتی درست و از جهتی نادرست است؛ از آن جهت که در غرب پس از قرون وسطی دیگر تلاشی موثر جهت سامان‌دادن سیاست بر پایه مقدرات الهی (به شکل قرون وسطی) صورت نگرفت، صحیح است، اما این نکته اساساً به این معنا نیست که تلاشی در جهت توجه به الهیات به‌عزم یافتن پاسخی به بعضی بحران‌های دوران مدرن نیز صورت نگرفته است. در دهه‌های پس از جنگ دوم جهانی و خصوصاً در سال‌های اخیر جریان نیرومندی در غرب به دنبال باز نمودن راه الهیات به حوزه‌های مختلف زندگی آدمی و از جمله سیاست است. به عنوان نمونه در اینجا می‌توان به کتاب الهیات سیاسی طبیعت اشاره نمود. در این کتاب پیتر اسکات تلاش می‌کند با بهره‌گیری از آموزه‌های الهیات مسیحی به وضعیت بحرانی اکولوژی در جهان جدید پاسخی ارائه دهد.<sup>۱</sup> در این زمینه همچنین می‌توان به کتاب مهم ریموند پلنت اشاره نمود. کتاب سیاست، الهیات و تاریخ که در نوع خود کتابی ویژه محسوب می‌شود، تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا الهیات سیاسی ممکن است؟ منظور پلنت از الهیات سیاسی همان روایت ایجابی است که بالاتر به آن اشاره داشتیم. او نوع نگاه ایجابی خویش را به الهیات با توجه به بحران‌هایی که جامعه لیبرال با آن درگیر است، اتخاذ نموده است. برای مشخص‌تر شدن مقصود این نوشتار از روایت ایجابی به الهیات سیاسی عباراتی از پلنت را از فصل اول کتابش، جامعه لیبرال و الهیات سیاسی، می‌آوریم:

اگر ما فرض کنیم که جوامع لیبرال به داشتن بنیادهای اخلاقی و بنا شدن بر مجموعه‌ای از باورهای بنیادین اخلاقی نیاز دارند، بنابراین تا چه اندازه باورهای مسیحی می‌تواند و یا باید، به باورهایی که قرار است بنیادی برای لیبرالیسم قرار بگیرند، کمک نماید؟ ... بنابراین مسئله‌ای که من قصد دارم بر آن تمرکز کنم، بنیاد اخلاقی برای جامعه لیبرال و نقشی که باورهای مسیحی، البته اگر نقشی داشته باشد، باید یا می‌تواند در داوری بین مجموعه‌ای از باورها بازی کند، خواهد بود ... قبل از اینکه سراغ این بحث بروم، باید بگویم که مسئله مورد نظر، نه تنها این نکته که جامعه لیبرال نیاز به اساسی اخلاقی دارد را مفروض می‌گیرد، بلکه در حقیقت امکان توسعه یافتن یک الهیات سیاسی مسیحی را نیز می‌پذیرد (Plant, 2001: 1, 2).

اشاراتی که در بالا آمد به خوبی نشان می‌دهد، نوع نگاه ایجابی و مثبت به الهیات در ساحت سیاست، نه در دوران قرون وسطی بلکه در سال‌های اخیر، به چه معناست.

دوم. روایت توصیفی. چنین روایتی از الهیات سیاسی را می‌توان روایتی علمی نیز خواند. این نوع نگاه که توسط نویسندگان مهمی در قرن بیستم پی گرفته شد، از آن جهت به الهیات در اندیشه‌های سیاسی توجه می‌کند، که «وجود دارد». همانطور که در توضیح مفهوم امر سیاسی نیز بالاتر اشاره شد، زمانی اهمیت گزاره‌ها و باورهای الهیاتی فهمیده شد که آشکار گشت در بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن علی‌رغم تمام ادعاها همچنان پیش‌فرض‌های الهیاتی وجود دارند. به تعبیر دیگر، در روایت توصیفی از الهیات سیاسی، توصیف عمیق از وضعیت و چستی امر سیاسی ما را به الهیات و نقش آن در طرح و استقرار عناصر اندیشه سیاسی مدرن می‌رساند. بنابراین در این نوع الهیات سیاسی سخن بر سر این نیست که آیا الهیات برای زندگی اجتماعی و سیاسی ما لازم است یا نیست و یا چگونه لازم است، بلکه سخن تماماً بر سر وجود تصویری الهیاتی در فهم ما از سیاست است. مقصود از الهیات سیاسی در اینجا جز این نیست که نشان دهد، هر چند سیاست مدرن تابع الهیات نیست، اما باورهای سیاسی مدرن مسبوق به پیش‌فرض‌های الهیاتی است. برای روشن‌تر شدن این روایت اشاره به تلاش فلچر شاید مفید باشد. او در کتاب به نظم کشیدن امر الهی<sup>۵</sup>، نوع شناختی که عموماً پژوهشگران نسبت به مدرنیته دارند را مورد نقد قرار می‌دهد. در نظر او چیزی که این پژوهشگران یا نظریه‌پردازان تشخیص نداده‌اند این است که، نظم کنونی در دنیای مدرن در ریشه‌ها و بنیادهایش قسمی از الهیات سیاسی است، هر چند توسط آن حاشیه‌ای شده باشد. در نظر فلچر «سیاست مدرن، بر جدایی امر مقدس از امر دنیوی ظاهر نشده، بلکه بر مقدس نمودن امر مادی استوار گشته است». آنطور که در پیشگفتار این کتاب به قلم دیلون و بردلی آمده است، طبق نظر فلچر در دوران مدرن «الهیات به مرزهای درونی‌اش عقب‌نشینی می‌کند ... در این وضعیت مسیحیت خود را به صورت کامل در تصویر مدرنیته سکولار و لیبرال که به صورت بنیادی با تاریخ، آموزه‌ها و کیهان‌شناسی‌اش بیگانه است، بازسازی می‌نماید» (Fletcher, 2008: viii, ix). در این کتاب توضیح داده شده است که چگونه آموزه‌های الهیات مسیحی همچون تثلیث، نظریات سیاسی مدرن را شکل داده است. کتاب فلچر نمونه خوبی از یک پژوهش است که در آن روایتی توصیفی از الهیات سیاسی به نمایش درآمده و باورهای الهیاتی در بنیاد اندیشه‌های سیاسی شناسایی شده است.

اما شاید برای شناخت بهتر روایت توصیفی از الهیات سیاسی، همانطور که پیشتر هم اشاره شد، باید به کارل اشمیت پردازیم. بحث‌های مهم او در رساله کوتاه الهیات سیاسی؛



طرح الهیات سیاسی و پرسش از سرشت سیاست ... (اباصالح تقی‌زاده طبری) ۱۳۱

چهار فصل درباره حاکمیت، به خوبی مراد این نوشتار از روایت توصیفی را روشن خواهد کرد.<sup>۶</sup> اشمیت در همان ابتدای فصل الهیات سیاسی موضع خود را روشن می‌کند:

همه مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت، مفاهیم الهیاتی عرفی شده‌اند، نه تنها به خاطر رویدادهای تاریخی - که بواسطه آن آنها [مفاهیم الهیاتی] از الهیات به نظریه دولت منتقل شدند، به عنوان نمونه، خدای قادر مطلق تبدیل به قانونگذار قادر مطلق شد - بلکه همچنین به سبب ساختار منظم و روشمندشان، که شناختش به جهت ملاحظات جامعه‌شناسانه این مفاهیم ضرورت دارد (Schmitt, 2005: 36).

در این فقره پر اهمیت، اشمیت به عرفی شدن الهیات در اندیشه مدرن دولت اشاره می‌کند. منظور اشمیت از عرفی شدن، همان قدسیت‌زدایی از مفاهیم الهیاتی است که این ظرفیت را برای این مفاهیم فراهم می‌کند تا در بنیادهای نظریات مدرن جای بگیرند. همانگونه که خود مثال می‌زند، مفهوم قادر مطلق بواسطه همین قدسیت‌زدایی از الهیات به ساحت حقوق و سیاست منتقل شده و در قالب قانونگذار قادر مطلق قرار می‌گیرد. او دو دلیل مهم این عرفی شدن را تحولات تاریخی و ساختار منظم و سیستماتیک الهیات می‌داند. از آنجا که الهیات وحدتی در نظام عالم بوجود می‌آورد و می‌توانست کلیتی معنابخش برای تمام اجزای این عالم فراهم کند، در دنیای مدرن نیز با وجود تمام ستیزها باقی ماند و در شکل‌گیری مفاهیم و نظریات مدرن نقش ایفا کرد. به همین جهت است که از مسبوقیت باورهای الهیاتی در اندیشه سیاسی سخن گفته شد.

اشمیت معتقد است که بواسطه آنچه او «جامعه‌شناسی مفاهیم» (sociology of concepts) می‌نامد، نسبت الهیات و سیاست در مفاهیم مدرن اندیشه سیاسی آشکار می‌گردد. هدف این جامعه‌شناسی در نظر او «کشف اساس و ساختار روشمند بنیادین [مفاهیم] و مقایسه این ساختار مفهومی با ساختار اجتماعی در دوره معینی است که به صورت مفهومی شرح داده شده باشد». در عبارتی ساده‌تر، بواسطه مطابقت دادن «وضعیت تاریخی - سیاسی» یک دوره با «وضعیت کلی آگاهی» در همان دوره، جامعه‌شناسی مفهومی چون حاکمیت حاصل می‌شود (Ibid: 45). اشمیت براساس همین روش در بنیان‌های امر سیاسی، الهیات عرفی شده را یافته است. اشمیت مطابق همین نگاه می‌نویسد:

سیاسی شدن مفاهیم الهیاتی، خصوصاً با توجه به مفهوم حاکمیت، آنقدر چشم‌گیر است که هر کارشناس واقعی در نوشته‌هایش به آن اشاره کرده است. امیل بوتمی می‌گوید: «روسو در مورد حاکم معتقد بود که فیلسوف‌خدایی می‌کند: او می‌تواند هر کاری

را که بخواهد انجام دهد اما او [حاکم] ممکن نیست اراده به شر کند». در نظریه دولت در قرن هفدهم، پادشاه همانند خداست و موقعیتی در دولت دارد درست به مانند ویژگی را که خدا در سیستم فکری دکارت دارد (Ibid, p. 46).

اشمیت براساس جامعه‌شناسی مفاهیم خود نشان می‌دهد که چرا هابز علی‌رغم اینکه روش طبیعی - علمی را دنبال می‌کرد، در نظریه سیاسی خویش در قرن هفدهم، دولت را به سطح یک شخص عالی ارتقاء داد و وارد حوزه «اسطوره‌شناسی» شد (Ibid: 47).

اشمیت در ادامه فصل الهیات سیاسی توضیح می‌دهد که چگونه نوع نگاه به خدا در فلسفه‌های سیاسی اثر داشته است. در نظر او «خدای تثیستی»، پادشاهی مطلقه را ایجاب می‌کرده است و «خدای دئیستی»، حکومتی را که بواسطه مردم نمایندگی می‌شود. بر همین اساس است که توکویل در بررسی خود پیرامون دموکراسی آمریکا معتقد بود، «که در اندیشه دموکراتیک، مردم بر فراز تمامیت حیات سیاسی دولت هستند، درست همانگونه که خدا بر فراز جهان قرار دارد، به عنوان علت و هدف همه چیزها» (Ibid: 49).

اشمیت در فصل بعدی رساله خویش، به صورت صریحی قانون‌گرایی لیبرالی را با پیش‌فرض‌هایی الهیاتی پیوند می‌زند:

قانون‌گرایی لیبرالی تلاش می‌کند تا بواسطه پارلمان، شاه را از کار بیندازد اما با این حال به او اجازه می‌دهد تا سلطنتش را حفظ کند، این تناقض از دئیسم برآمده است، وقتی که خدا را از جهان بیرون می‌کند اما وجودش را نگه می‌دارد (Ibid: 59).

تمام اشاراتی که در بالا از رساله الهیات سیاسی اشمیت آورده شد، روشن می‌کند که به چه معنا از روایت توصیفی از الهیات سیاسی در این نوشتار سخن می‌گوییم. برای او آنچه اهمیت داشت، نگاه ژرف‌اندیشانه به سرشت سیاست است و به هر مفهوم دیگری که نیز اشاره می‌کند در همین رابطه باید مورد توجه قرار گیرد. الهیات سیاسی نیز از آنجا که در بنیان امر سیاسی حضور الهیات را می‌بیند، مهم می‌شود. به عبارت دیگر، در این روایت تلاش می‌شود تا با تدقیق بر سرشت سیاست، مفاهیم و نظریات سیاسی به صورت بنیادین مورد واکاوی قرار گیرند و نقش باورها و آموزه‌های الهیاتی در صورت‌بندی آنها برآفتاب گردد. بنابراین دیدگاه اشمیت پیرامون الهیات سیاسی با رویکرد ایجابی در نسبت میان الهیات و سیاست تفاوتی آشکار دارد.

با این حال هنوز پرسشی مهم باقی می‌ماند که در پروژه اشمیت پاسخی نمی‌گیرد: چرا طرح الهیات برای سیاست ضرورت دارد؟ روایت توصیفی، با شناسایی و آشکار نمودن الهیات در بنیادهای امر سیاسی نشان می‌دهد که در دوران مدرن و مشخصاً در فلسفه سیاسی مدرن نیز همچنان الهیات وجود دارد، اما این فهم را به پیش نمی‌راند تا از ضرورت این حضور پرسش کند. هرچند همانطور که بالاتر اشاره شد، ما می‌توانیم اثراتی را از نگاه الهیاتی اشمیت در فهم امر سیاسی، خصوصاً از وجه انسان‌شناسی خاص او شناسایی کنیم، با این حال هنوز این تشخیص نمی‌تواند آشتی‌پایداری میان دو سویه‌ی قدرتمند تفکر سیاسی او بوجود آورد. الهیات سیاسی و تحقیق درباره‌ی مفهوم امر سیاسی، همچنان در پروژه اشمیت در دوسو می‌ایستند و نمی‌توانند آشکارا راهی را برای نحوی تحقیق مشترک باز کنند. اشمیت می‌خواست امر سیاسی را برای آلمان ضعیف دوره وایمار زنده کند و در آن امکانی را برای قدرت آلمان (فراتر از تفکر حقوقی فرمال و صرفاً انتظام‌بخش) می‌دید، اما در این پروژه به ضرورت جایگاهی برای الهیات سیاسی همچون پروژه‌ای فعال نبود. الهیات سیاسی شاید می‌توانست تحقیقی تاریخی در ریشه‌ها باشد (همچنان‌که در رساله مفهوم امر سیاسی نیز اثراتی از آن را نشان دادیم)، اما در پروژه اشمیت نمی‌توانست امکانی فعال برای درک اراده سیاسی و وحدت سیاسی یک ملت باشد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در پژوهش پیش رو تلاش نمودیم تا از شرایط امکان سیاست در اندیشه سیاسی مدرن پرسش کنیم و با این پرسش راهی به فلسفه سیاسی کارل اشمیت باز کرده و به بررسی انتقادی آن پردازیم. همانطور که اشاره کردیم فلسفه سیاسی مدرن فقط زمانی به خوبی فهمیده می‌شود و امکان‌ها و امتناع‌هایش را برملا می‌کند که مسئله بنیادین‌اش آشکار شود. این مسئله بنیادین همان ظهور سوژه است. با ظهور سوژه، مسائل پیشین اندیشه سیاسی قدرت خویش را از دست داده و منحل می‌گردند و دورانی جدید در فلسفه سیاسی آغاز می‌شود. در این دوران جدید، سیاست باید تعریفی جدید از خود و جایگاه‌اش ارائه دهد. چرا که با ظهور سوژه که آزادی، خودمختاری و استقلال از مقوماتش بود، سیاست نمی‌توانست صورت سابق خود را حفظ کند. بازسازی اندیشه سیاسی مدرن با فراخوان دوباره الهیات همراه بود. الهیات این بار هم‌چون محتوایی برای صورت سیاست مدرن بود. اما آشکار شدن الهیات در پس و پشت نظریات سیاسی مدرن با تلاش‌های کارل لوییت و بیش از او کارل اشمیت تحقق یافت.

اشمیت با پرسش از امر سیاسی و توجه به چگونگی امکان سیاست در دوران مدرن، الهیات سیاسی را طرح کرد و تلاش نمود تا نشان دهد که چگونه مفاهیم سیاسی مدرن، همان مفاهیم الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند. او در رساله مفهوم امر سیاسی این مسیر را باز کرد و به صورت مشخص‌تر و صریح‌تر در رساله الهیات سیاسی آن را تعقیب نمود. در بررسی مفهوم امر سیاسی نشان داده شد که در این رساله هر چند الهیات سیاسی طرح شده است اما هنوز اشمیت برخلاف آنچه خود در این رساله می‌گوید و سپس در رساله الهیات سیاسی تأکید می‌کند، الهیات سیاسی را همچون رویکردی عام و ضروری در فهم اندیشه سیاسی طرح نمی‌کند. او فقط کار خود را کشف الهیات در درون اندیشه سیاسی مدرن می‌داند و نسبت به این نکته اساسی غفلت می‌کند که پرسش آغازین او از سرشت سیاست، چگونه می‌تواند در آنچه او از مفهوم امر سیاسی دنبال می‌کرد حضوری فعال داشته باشد. آیا تأثیر الهیات در سرشت تاریخی سیاست مدرن، اثری فعال در فهم امر سیاسی خواهد داشت؟

## پی‌نوشت‌ها

۱. هانا آرنست، دیگر نظریه‌پرداز مهم امر سیاسی نیز همین نکته را مورد تأکید قرار داد. در نظر او بخش وسیعی از فلسفه سیاسی از زمان افلاطون، نه تلاشی در جهت فهمیدن امر سیاسی، که یکسره کوششی به جهت گریز از سیاست بوده است (مراجعه کنید به: "A critique of Hannah Arendt on the 'political'", Philosophy Social Criticism, 33). برخلاف زندگی در «منزل» (household) که ضرورت حیوانی بود و در آن تسلط ارباب بر بنده پذیرفته شده بود، «عمل» در معنای خاص praxis مبادرت ورزیدن به امر تازه و پیش‌بینی‌ناشده معنی می‌دهد که برای آرنست تناظر با وضعیت آزادی انسان دارد. با عمل کردن در حوزه عمومی یعنی سیاسی انسان‌ها آنچه هستند را نمایش می‌دهند و «هویت‌های شخصی منحصر به فردشان و البته وجودشان در جهان انسانی را آشکار می‌کنند» (مراجعه کنید به: Hannah Arendt (1974), The Human Condition, The university of Chicago press) در واقع سیاست در نگاه آرنست به مثابه حوزه‌ای برای اداره اجتماع و حل نیازهای آن اولاً در نظر گرفته نمی‌شود بلکه سیاست با ریشه داشتن در حوزه عمومی جایگاهی برای نمود یافتن جنبه‌ای از وجود آدمی در جهان است. انسان با حضور در سیاست است که انسانیت خود را باز می‌یابد و آزادی و ارتباط با انسان‌های دیگر را تجربه می‌کند. مطابق با نظر آرنست، بواسطه هراسی که افلاطون از عدم قطعیت زندگی در پولیس داشت، تلاش نمود تا اکثر جاهلان را به زعم خود در رهبری افراد محدودی که صاحبان خرد هستند درآورد. به این واسطه او تغییری سرنوشت‌ساز در مفهوم امر سیاسی ایجاد کرد. افلاطون «عمل پذیرفته شده به عنوان پراکسیس بین‌الذهانی را با عمل پذیرفته شده به عنوان کار مونولوژی (monological 'work') جایگزین نمود». در این جایگزینی منطق هدفمندی یا ابزارانگاری حاکم شد

## طرح الهیات سیاسی و پرسش از سرشت سیاست ... (اباصالح تقی‌زاده طبری) ۱۳۵

(Breen, Ibid: 346). بر همین اساس برای افلاطون معنای سیاست از عمل کردن و گفتگو به انطباق یافتن با قلمرو ایده‌های برین تغییر نمود. این تغییر سبب اهمیت یافتن فیلسوفی در کسوت فرمانروا شد که به عنوان یک فرد مجزا به سازمان سیاسی و مردمش مطابق با نور باطنی ذهنش شکل می‌دهد. مطابق با نظر آرنست این شکل‌دهی به صورت ضمنی با حکمرانی و تسلط و در خدمت گرفتن خشونت مرتبط می‌شد (Ibid). به این ترتیب خشونت و سیاست ارتباط وثیقی پیدا می‌کردند. در نظر آرنست تمام متفکران و نظریات سیاسی همین خط سرنوشت‌ساز را در معنا کردن امر سیاسی دنبال کردند. در نظر او معنای واقعی سیاست تنها زمانی پیش رو قرار می‌گیرد که «مردم با همدیگر هستند و نه مقابل هم. این است همبستگی انسانی ناب» (Arendt, Ibid: 180). از این رو در نظر آرنست افرادی چون ماکیاوولی و حتی وبر مفهوم امر سیاسی را بد فهمیده و تفسیر کرده بودند (Breen, Ibid: 349). معنایی که از امر سیاسی در نظر هانا آرنست مورد توجه قرار گرفت در استقلال حوزه سیاست از دیگر حوزه‌های زندگی آدمی اهمیت پیدا می‌کرد. او تلاش نمود تا مفهوم امر سیاسی را از مفهوم امر اقتصادی و حتی از مفهوم امر اجتماعی نیز جدا کند. در اشاره به مورد اخیر آرنست نسبت به خلط امر اجتماعی با امر سیاسی و به عبارت دیگر «حوزه ضرورت با حوزه آزادی» هشدار می‌دهد. در نظر او حل مسائل اجتماعی، به عنوان نمونه فقر، بواسطه ابزار سیاسی تنها دو نتیجه را به همراه خواهد داشت؛ هرج و مرج اقتصادی و دستکاری کردن حوزه سیاسی که صرفاً نابود کردن همبستگی را به همراه خواهد داشت (Ibid: 350).

۲. در اینجا اشاره به نکته‌ای پیرامون جایگاه سیاست در نسبت با دیگر حوزه‌های حیات آدمی، در نظر اشمیت حایز اهمیت است. اینکه آیا سیاست تنها حوزه‌ای مستقل از دیگر حوزه‌هاست و یا شأنی بنیادی‌تر دارد. آنگونه که از گزارش برنشتاین از پژوهش مایر و شومان مشخص می‌شود، نسخه ۱۹۲۷ رساله مفهوم امر سیاسی با نسخه ۱۹۳۲ در این زمینه تفاوت‌های گسترده دارد. در نظر آنها اشمیت در ۱۹۲۷ صرفاً تلاش نمود تا سیاست را به عنوان حوزه‌ای جدا از فعالیت انسانی در کنار حوزه‌های فی‌المثل اخلاقی و اقتصادی ترسیم کند. در حالی که در نسخه ۱۹۳۲ اشمیت به صورت آشکاری از این سطح فراتر رفت و تلاش نمود تا بگوید هر چیز بالقوه سیاسی است. سیاست می‌توانست در هر حوزه وجود انسانی دیده شود (مراجعه کنید به: Richard J. Bernstein (2011), "The Aporias of Carl Schmitt", (Constellations, 18, 3).

۳. البته می‌توان به معانی دیگری نیز از الهیات سیاسی اشاره نمود و روایت‌های مختلفی را در این‌باره شناسایی نمود. ما از جهت اهمیت و همچنین بهره‌ای که قرار است در این مقاله از مفهوم الهیات سیاسی برگیریم، به شناسایی و معرفی این دو روایت اصلی بسنده کردیم (برای آگاهی از تعاریف دیگر از الهیات سیاسی مراجعه کنید به: Peter Scott and William T. Cavanaugh (eds) (2004), The Blackwell Companion to Political Theology, Blackwell). به عنوان نمونه در همان صفحه اول این کتاب، مفهوم الهیات سیاسی اینگونه تعریف می‌شود: «الهیات به صورت وسیعی به عنوان گفتمانی درباره خدا فهمیده می‌شود و افراد انسانی به مثابه کسانی که با خدا مرتبطند. امر سیاسی نیز اصولاً به عنوان استفاده از قدرت ساختاری جهت سامان دادن به یک جامعه یا اجتماعی از مردم تعریف می‌گردد ... بر این اساس

الهیات سیاسی، تحلیل و نقد ترتیبات و نظم سیاسی (شامل جنبه‌های فرهنگی - روانشناختی، اجتماعی و اقتصادی) از چشم‌انداز تفسیرهای مختلف شیوه رفتار خدا با جهان است». مشخص است که این تعریف در عین بعضی اشتراکات، با آنچه ما در رابطه با دو روایت ایجابی و توصیفی خواهیم گفت، تفاوت‌هایی دارد (همچنین می‌توانید مراجعه کنید به کتاب: Sophie Lunn-Rockliffe (2007), *Ambrosiaster's* (Political Theology, Oxford University Press).

۴. مراجعه کنید به: Peter Scott (2003), *A Political Theology of Nature*, Cambridge University Press.

۵. عنوان این کتاب به آسانی قابل ترجمه به فارسی نیست.

۶. در کنار اشمیت باید به کارل لوویت و اهمیت پژوهش‌های او نیز در این زمینه اشاره نمود.

### کتاب‌نامه

اشمیت، کارل (۱۳۸۹)، مفهوم امر سیاسی / قانون و خشونت (گزیده مقالات)، مترجم: صالح نجفی، تهران: رخداد نو.

Arendt, Hannah (1974), *The Human Condition*, The university of Chicago press.

Bernstein, Richard J (2011), "The Aporias of Carl Schmitt", *Constellations*, 18, 3.

Breen, Keith (2007), "Violence and power: A critique of Hannah Arendt on the 'political'", *Philosophy Social Criticism*, 33.

Fletcher, Paul (2008), *Disciplining the Divine: Toward an (Im)political Theology*, Ashgate Publishing Company.

Hauptmann, Emily (2004), "A Local History of 'The Political'", *Political Theory*, 32.

Lievens, Matthias (2013), "Carl Schmitt's Metapolitics", *Constellations*, 20, 1.

Lunn-Rockliffe, Sophie (2007), *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford University Press.

Norris, Andrew (2006), "Ernesto Laclau and the logic of the political", *Philosophy Social Criticism*, 32.

Norris, Andrew (2011), "Jean-Luc Nancy on the political after Heidegger and Schmitt", *Philosophy Social Criticism*, 37.

Plant, Raymond (2001), *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press.

Schmitt, Carl (2005), *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*, trans. by George Schwab, The University of Chicago Press.

Scott, Peter/Cavanaugh, William T (eds) (2004), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell.

Scott, Peter (2003), *A Political Theology of Nature*, Cambridge University Press.