

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۲۵-۴۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت»

سمیه حمیدی*

چکیده

عصر مدرن اروپا را مقارن با رنسانس دانسته‌اند که از مفاهیم بنیادین آن، مسئله جدایی دین از سیاست است. این گسست زمینه را برای ظهور اندیشه مدرنیسم با محور عقل خودبنیاد انسان و طرح سیاست زمینی مهیا ساخت که به زایش اندیشه‌هایی مبتنی بر جدایی دین و سیاست انجامید. اما در قرن بیستم شاهد بازگشت دین به عرصه سیاست و نظریه‌پردازی سیاسی در این زمینه هستیم. سرآغاز نظریه‌پردازی در باب الهیات سیاسی را می‌توان در آرای متفکر آلمانی «کارل اشمیت» مشاهده کرد. او با خوانش جدیدی از الهیات مسیحی، به طرد تز جدایی دین و سیاست پرداخت. مسئله نوشتار حاضر این است که اشمیت بر مبنای گزاره‌های الهیاتی چه خوانش جدیدی از امر سیاسی ارائه می‌دهد و چه فهم تازه‌ای از دین و نسبت آن با امر سیاسی مطرح می‌کند؟ اشمیت، بنیاد حیات اجتماعی را دین دانسته و امر سیاسی را در پیوند با سیاست معنا می‌کند. از نگاه او، مفاهیم سیاسی صورت عرفی شده مفاهیم الهیاتی هستند.

واژه‌های کلیدی: الهیات سیاسی، کارل اشمیت، امر سیاسی، آخرت‌گرایی و دوست و دشمن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

با شکل‌گیری الهیات پروتستانیسم و مانیفست رهبر این جنبش یعنی مارتین لوتر که «هر انسان مؤمنی، خود یک کشیش است»، شاهد خروج دین از عرصه سیاست هستیم، به گونه‌ای که دین به امری تماماً خصوصی مبدل شد و سیاست صرفاً متعلق به عرصه عمومی و دولت مفروض گشت. در واقع از این زمان به بعد شاهد هژمون شدن روایت جدایی دین از سیاست در حوزه اندیشگانی مغرب‌زمین به‌ویژه به صورت ظهور لیبرالیسم هستیم.

نخستین زمزمه طرح اندیشه نسبت میان دین و سیاست در آرای کارل اشمیت مشاهده می‌شود. اشمیت، فیلسوف و حقوقدان آلمانی در زمره افرادی است که خوانش جدیدی از الهیات مسیحی را در عرصه سیاست مطرح می‌کند. وی با نوشتن کتاب کم‌حجم اما پراهمیت «الهیات سیاسی: چهار گفتار درباره نظریه حاکمیت» در سال ۱۹۲۲، بر پیوند میان الهیات و امر سیاسی تصریح کرد.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که در روایت اشمیتی، نسبت میان الهیات و امر سیاسی چگونه برقرار می‌شود؟ برای پاسخ به پرسش یادشده لازم است تا پرسش‌های دیگری نیز دنبال شود از جمله مبانی انسان‌شناسی اشمیت بر مبنای کدام گزاره‌های الهیاتی ترسیم شده‌اند؟ اشمیت با طرح پیوند میان الهیات و سیاست، رابطه انسان، سیاست و ماوراءالطبیعه را چگونه ترسیم می‌کند؟ گزاره‌های پشتیبان تز وی بر چه مبانی از الهیات مسیحی قرار گرفته‌اند؟

فرضیه مقاله حاضر بر این مبنا استوار است که اشمیت یک روایت حداکثری از نسبت میان الهیات و سیاست را مطرح می‌کند. وی تلاش می‌کند تا با خوانش جدید از الهیات کاتولیکی، دین را در مرکز امر سیاسی قرار دهد. بر این اساس برای فهم الهیات سیاسی اشمیت باید به فهم جایگاه امر سیاسی از یکسو و از سوی دیگر نگاه او به انسان، خدا و جهان دست یابیم.

تعریف الهیات سیاسی

مفهوم الهیات سیاسی، اصطلاحی است که در گستره وسیعی از متون امروزی ظاهر

شده است. از همین‌روست که متأله آلمانی معاصر، «جان بابتیز متز»^۱ خاطر نشان می‌کند که الهیات سیاسی قابل اطلاق به چیزهای متعددی است. بنابراین مفهومی مبهم است (Downey, 1999: 26). این مفهوم به آنچه معمولاً سیاست خوانده می‌شود ارجاع نمی‌شود، بلکه معنای امر سیاسی^۲ را در بردارد. امر سیاسی بیشتر در نهادهای سیاسی کلاسیک نظیر پارلمان یا احزاب سیاسی 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، تصمیم و نیروی قانون نیز ظهور یافته است (Wiley, 2009: 9). بنابراین الهیات سیاسی یعنی باور به آنکه بنیاد حیات اجتماعی دینی است. دین در ساختار و گوهر حیات اجتماعی حضور دارد. این درست نقد تفکر سیاسی عصر روشنگری است که به طرد الهیات از بستر جامعه و سیاست و اتکا بر عقل خودبنیاد انسان معتقد بود.

تئولوژی الهیات سیاسی

هر چند روایت کارل اشمیت از الهیات سیاسی بی‌شک مهم‌ترین و پرنفوذترین روایت در کلیت آن به شمار می‌رود، با این حال روایت او تنها روایت نیست. «ارنست ولفانگ بوکن فورده»^۳، میان سه روایات مهم مفهوم الهیات سیاسی به شرح زیر تفاوت می‌گذارد:

۱. الهیات سیاسی حقوقی که به معنای انتقال مفاهیم الهیاتی به حوزه دولت است.
۲. الهیات سیاسی نهادی که بر اساس رابطه میان اجتماع عقیدتی و اجتماع سیاسی ترسیم می‌شود، که ریشه در نظریه «دو شهر» (شهر آسمانی و شهر زمینی) آگوستین، آموزه «دو شمشیر» پاپ گلاودیوس و مفهوم کلیسای پاپ اینوسنت سوم دارد. بعدها الهیات سیاسی نهادی با نفی آموزه «دو فرمانروایی» توسط لوتر به صورت «مسیحیت‌شناسی سیاسی» در اندیشه هگل و «نظریه دولت» در آرای پاپ لئوی سیزدهم به صورت «الهیات سیاسی جدید دومین شورای

1. John Babtyz Metz
2. The Political
3. Ernst Wolfgang Buchanan Furdh

۳. الهیات سیاسی دعوت که بر اساس تفسیر واژگان وحی صورت می‌گیرد و بر پایه آن، مشارکت سیاسی-اجتماعی مسیحیان و کلیسا به عنوان قاطعیت تحقق بخشیدن به هستی مسیحی مطرح می‌شود (Meire, 1998: 23).

روایت اشمیت از الهیات سیاسی در زمره اولین نوع دسته‌بندی یادشده قرار می‌گیرد. باید توجه داشت که اشمیت یک متاله نبود. پژوهشگران آثار وی، او را یک اندیشمند حقوقی و نظریه‌پرداز سیاسی دانسته‌اند. بعد مذهبی آثار اشمیت تا بعد از مرگ وی در سال ۱۹۸۵ مورد توجه قرار نگرفت. ابتدا اثر اشمیت با عنوان «Glossarium» (یادداشت‌ها و دفترچه خاطرات پس از جنگ او) در سال ۱۹۹۱ منتشر شد. این اثر شواهد بسیاری را در برداشت که او خود را صراحتاً به عنوان یک کاتولیک تصور می‌کرد. در یادداشت ۲۳ می ۱۹۸۴ می‌نویسد: «برای من ایمان کاتولیک، مذهب پدران من است. من نه تنها بنا به اعتراف، بلکه سرمنشأ و اصل تاریخی‌ام کاتولیک هستم» (Schmitt, 2004: 16). از این رو الهیات کاتولیکی نقش اساسی را در ترسیم جایگاه تفکر سیاسی اشمیت دارد.

الهیات سیاسی در تفکر اشمیت، امری بنیادین است. دو اثر اشمیت در تقویت فرضیه یادشده تأثیر زیادی داشت: «الهیات سیاسی: فصول چهارگانه درباره مفهوم حاکمیت» و «کاتولیسم رومی و شکل امر سیاسی». اولی ریشه‌های حاکمیت را به عنوان مفهوم الهیاتی سکولار آشکار کرد و نظریه تصمیم‌گرایی حق اشمیت را گسترش داد و دومین اثر، کلیسای کاتولیک روم را به مثابه یک مرجع اقتدار نهایی در یک جهان متغیر و بی‌ثبات نشان می‌دهد. در واقع کتاب «کاتولیسم رومی و شکل امر سیاسی» (ر.ک: Schmitt, ۲۰۰۴)، چشم انداز فکری کاتولیک اشمیت را نشان می‌دهد. از منظر روش‌شناسی، پیوند میان پیش‌فرض‌های الهیاتی و سیاسی در آثار اشمیت مشهود است. او معتقد بود که الهیات تأثیرگذار بر سیاست است. بر این اساس «میخائیل هلریخ^۱»، وی را بنیان‌گذار الهیات سیاسی قرن بیستم و حقوقدان برجسته کاتولیک می‌نامد (Soctt & Cavanaugh, 2004: 108).

1. Mikhail Hlrykh

عرفی شدن و مسئله امر سیاسی

نقطه شروع الهیات سیاسی اشمیت، شباهتی است که او میان مفاهیم سیاسی و صورت سکولار (عرفی) مفاهیم الهیاتی مطرح می‌کند. در اندیشه اشمیت، اصطلاح عرفی شدن، معیاری است که الهیات سیاسی و تصمیم فرمانروا را به یکدیگر پیوند می‌دهد. «هانس بلومبرگ»، این جمله را نیرومندترین شکل اصطلاح سکولار شدن می‌داند. از نگاه بلومبرگ، مقوله عرفی شدن برای کارل اشمیت نه تنها کلید دگردیسی تاریخی است، بلکه حتی ساختار دستگامند مفاهیم دانش حقوق است، که به نظر او دولت به گونه‌ای بی‌واسطه از عرصه الهیات می‌گیرد و از آن خود می‌کند. نماد و نشانه این انتقال مفهومی از الهیات به عرصه حقوق دولتی، فراگرد نظریه فرمانروایی از پادشاهی مطلقه به دموکراسی قرار می‌گیرد (Blumenberg, 1989: 30-56). هسته‌ای که این همسانی ساختاری میان الهیات و حقوق بر پایه آن استوار است، به وسیله انتقال همه قدرت از سرشت خدایی به قانون‌گذار این جهانی در فراگرد سکولار شدن انجام می‌شود. از اینجا است که نظریه معروف کارل اشمیت درباره تعریف مفهوم فرمانروایی (حاکمیت) مشخص می‌گردد.

کارل اشمیت معتقد است مدرنیته تداوم سنت گذشته است و دستاوردهایش مانند پارلمان و دموکراسی و سمبل‌های ملی، چیزی نیست مگر همان نظام کلیسایی کاتولیک که بعد از رنسانس به شکل عرفی سازمان داده شده است. به نظر اشمیت، تجدد عبارت است از سکولار شدن مفاهیم الهیات مسیحی. مفاهیم نوینی چون دولت، دستگاه اداری و نهادهای نوین، جملگی از مفاهیم و نهادهای مسیحی ناشی شده‌اند (Lowith, 1942: 2-19). اشمیت در «الهیات سیاسی» خاطر نشان می‌کند که مفاهیم به دلیل توسعه تاریخی‌شان از الهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند و برای مثال خدای قادر متعال تبدیل به قانون‌گذار مقتدر می‌شود. استثنا در فلسفه حقوق مشابه معجزه (اعجاز) در الهیات است (Schmitt, 1996a: 36). بنابراین همه مفاهیم کلیدی سیاست جدید، ریشه در الهیات دارند. کتاب قانون به جای کتاب مقدس نشست است، دولت و دستگاه قانون‌گذاری جای قادر متعال را گرفته است، وضعیت اضطراری همان روز آخرت است.

هرچند یکی از مفاهیم محوری در اندیشه اشمیت، مفهوم عرفی شدن است، عرفی شدن یک مفهوم مثبت برای اشمیت نیست. برعکس این مفهوم در ساختار ذهنی او به عنوان یک مفهوم شیطنانی مفروض گرفته می شود (Ostovich, 2007: 59). در واقع اشمیت فاصله گرفتن از حیطة الهیات، یعنی آنچه را که در اندیشه سکولار روی می دهد، نادرست و به نوعی آن را برخلاف آموزه های دینی می داند.

اشمیت، تناظری میان مفاهیم الهیاتی و سیاسی ایجاد می کند تا ساختار سیستماتیک هر کدام را روشن سازد. او مخصوصاً الهیات کاتولیک روم را به شیوه تفکر و مفاهیم سودمند تغییر داد. از این رو در کتاب «شکل سیاسی و کاتولیسم رومی» مدعی شد که کلیسا عقلانیت خودش را دارد و فاقد عقلانیت نیست. بنابراین کلیسا قادر است که به صورت عقلانی رفتار کند. او تصمیم گیری کلیسا را در آنچه اصول نمایندگی و جانشینی نامید قرار می دهد. بنابراین الهیات سیاسی اش ممکن است به عنوان عرفی شدن اصول نمایندگی و جانشینی فهم شود. نمایندگان خدای کلیسا^۱ قادر به اتخاذ تصمیمات بر مبنای اقتدار نمایندگان عرصه الهی اند. برای مثال پاپ، قائم مقام مسیح و نماینده خدای شخصی نامیراست. این ویژگی نمایندگی است که منبع اقتدار پاپ است. همانند نمایندگی پاپ، کشیش جایگاه هایی را در یک اقتدار موروثی در کلیسا اشغال می کند، زیرا آنها جانشین اقتدار الهی اند؛ از این رو اقتدار آنها عقلانی است (همان: ۶۰).

اشمیت همچنین از کلیسای کاتولیک دفاع می کند و آن را پایگاهی می داند که در برابر جریانات موسوم به روشنگری موضع می گیرد. از این رو تلاش می کند تا در نظریه پردازی اش راهی میانه را برگزیند؛ بنابراین در تلاش است تا توازنی میان کلیسا و دولت برقرار نماید.

از نگاه او این دو، ایده هایی سیاسی اند که نیازمند شکل سیاسی اند. از یکسو کلیسا به دنبال همزیستی با دولت به عنوان یک شریک طبیعی است و از سوی دیگر دولت مبتنی بر نمایندگی است (شهریوری، ۱۳۸۵: ۶).

از نگاه اشمیت، اقتدار فردی در فرد حاکم به عنوان نماینده جامعه سیاسی از نگرش

1. incarnate in Jesus Christ

الهیاتی کاتولیکی وی متأثر است. از نگاه او، پاپ پیامبر نیست، اما قائم مقام مسیح است. اشمیت در تلاش است تا کلیسا و دولت را به عنوان نمایندگان خداوند و حاکمیت الهی روی زمین معرفی کند. به نوعی اشمیت متأثر از آگوستین، نوعی این‌همانی میان شهر خدا و شهر زمینی برقرار می‌سازد (Schmitt, 1996b: 2)، به گونه‌ای که در شهر زمین مسیح نماینده خداست و نمایندگی خود را به پاپ یا حاکم اعطا کرده است.

انسان‌شناسی اشمیت

برای فهم جایگاه امر سیاسی در الهیات سیاسی اشمیت باید نخست مبادی انسان‌شناسی او را بررسی کرد. اشمیت نگاه انسان‌شناسی بدبینانه‌ای داشت، به گونه‌ای که معتقد بود: «در پیش‌فرض همه نظریه‌های سیاسی معتبر، انسان موجودی شرور است» (Schmitt, 1996a: 61). این نگرش در پیوند با آموزه گناه اولیه در آیین مسیحیت است. «هاینریش مایر» که لقب هابز آلمانی قرن بیستم را به اشمیت می‌دهد، معتقد است: «گناه اولیه نقطه ثقل در اندیشه اشمیت است» (Meier, 1998: 57). او انسان‌شناسی خوش‌بینانه را رد و بر گناه اولیه تأکید کرد، تصور گناه 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 این‌رو خوش‌بینی به مفهوم انسان امری غیر ممکن است (Schmitt, 1996a: 65). در واقع اشمیت متأثر از آموزه‌های ماکیاولی، هابز و برخلاف دیدگاه‌های لیبرالی، ذات انسان را موجودی شرور می‌داند. نگرش بدبینانه به انسان، دستمایه ضدیت او با لیبرالیسم می‌شود که بر نگاه او به امر سیاسی اثرگذار است.

مفهوم امر سیاسی

همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، تعریف اشمیت از امر سیاسی مبتنی بر فلسفه انسان‌شناسی وی است. اشمیت اصطلاح امر سیاسی را به عنوان یک مترادف برای سیاست به کار برد و معتقد بود که هیچ سیاستی بدون اقتدار و هیچ اقتداری بدون عقیده و باور الهیاتی وجود ندارد (Schmitt, 1996a: 17).

در نظر اشمیت، سیاست به مثابه تفاوت و فاصله میان قانون و خشونت یا وضعیتی استثنایی که در آن محتوای قانون به تمامی تعلیق می‌گردد، معنا می‌شود. در این وضعیت، نفس وجود قانون برجای می‌ماند، وضعیتی که در آن فقط اقتدار و تصمیم حاکم می‌تواند مرز میان درون و برون قانون، دوست و دشمن را ترسیم کند. در نظر اشمیت، سیاست صرفاً بازتاب تصمیم فرد حاکم در وضعیت استثنایی است، یا به عبارت دیگر کنش ناب ترسیم یک مرز در فضایی تهی - همان فضای استثنایی ناشی از تعلیق قانون - به قصد مشخص ساختن قلمرو حاکمیت و ایجاد تمایز میان درون و برون، خودی و غیر خودی است (آگامبن، ۱۳۸۷: ۱۰). اشمیت دشمن‌سازی، یعنی ساختن یک دشمن فرضی و انتزاعی را مهم‌ترین مفهوم ابزاری در کل مقوله سیاست می‌داند.

از نگاه او تنها با تعریف مقولات مشخصاً سیاسی می‌توان به تعریفی از امر سیاسی دست یافت. به عبارت دیگر 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 صورت خاصی بروز می‌یابد. از این‌رو امر سیاسی بر تمایزهای غایی خود متکی است که منشأ همه کنش‌هایی به شمار می‌آیند که معنای مشخصاً سیاسی دارند. چنان‌که در قلمرو اخلاقیات، تمایزهای نهایی میان خوبی و بدی است، از این‌رو خوب و بد آن دوگانه‌ای است که بازی اخلاقی را می‌سازد. در بازی اقتصاد گوهر این بازی سود و زیان است (همان). گوهر بازی هنری، زشت و زیباست. در جهان فلسفی، مسئله هست و نیست یا صدق و کذب است. بازی سیاسی نیز دوگانه خاص خود را دارد. گوهر بازی سیاسی، دوست و دشمن است. پس مسئله این است که آیا می‌توان تمایز خاصی یافت که به مثابه معیاری آسان برای تشخیص و تمییز امر سیاسی به کار رود؟ اشمیت معتقد است هر جا بازی دوست-دشمن ایجاد می‌شود و هر جا مرزی ایجاد می‌شود و میان دوست و دشمن تفارق ایجاد می‌کند، سیاست ظهور می‌یابد.

در دیدگاه اشمیت، امر سیاسی مستقل است نه به معنای یک قلمرو جدید، بلکه 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 ناشی از این برابر نهادها دانست. تمایز دوست-دشمن دلالت بر بیشترین حد اتحاد یا تفرقه، با هم بودن یا از هم جدا بودن می‌کند (Schmitt, 1996a: 26-29).

از سوی دیگر او درصدد ایجاد پیوندی میان امر سیاسی و مفهوم دشمن است. وی امر سیاسی را شدیدترین و آخرین حد خصومت می‌داند. هر خصومت انضمامی هرچه به نقطه اوج نزدیک‌تر گردد، سیاسی‌تر می‌شود. از این‌رو آخرین حد خصومت همان گروه‌بندی دوست-دشمن است (Schmitt, 1996a: 26-29).

نکته مهم نهفته در تعریف اشمیت از پیوند سیاست با جنگ، خصلت ناب جنگ در مقام یک امر سیاسی است. تصمیم حاکم یا اعلام جنگ، کشتن یا کشته شدن حریف مقابل یا همان دشمن سیاسی را جایز و ضروری می‌سازد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۱۰). در واقع قضیه این است که در جنگ‌هایی که رخ می‌دهد، انسان‌هایی که با یکدیگر می‌جنگند، با یکدیگر خصومت فردی ندارند. هر فردی وابسته به یک ساختار ذهن جمعی و الهیاتی است که فرد را جذب خود می‌کند و مرزهای میان ما و آنها (دوست و دشمن) بر اساس آن ترسیم می‌شود. از نگاه اشمیت ما به حسب ذهن فردی با امور جهان مواجه نمی‌شویم؛ بلکه این ساختار الهیاتی ذهن^۱ است که گروهی را همبسته به نام دوست می‌کند و گروهی را به نام دشمن در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد.

گفتیم که اشمیت، امر سیاسی را متأثر از ساختار الهیاتی می‌داند. از نگاه او عنصر محرک اقدامات دولت‌ها در عرصه بین‌المللی بر اساس انگاره‌های مذهبی توجیه می‌شود. از همین‌روست که وی معتقد است که به مدت چهارصد سال، یعنی از قرن شانزدهم تا قرن بیستم، ساختار قانون بین‌المللی اروپا بر اساس رشته وقایعی بنیادین موسوم به فتح جهان جدید بر مبنای رساله متاله فرانسوی ویتوریا تعیین می‌شود.

دیدگاه ویتوریا نسبت به فتح، روی هم رفته مثبت بود. مهم‌ترین چیز برای او به کمال رسیدن ایمان مسیحی^۲ بود. نتیجه‌گیری مثبت او تنها به مدد مفاهیم عام و به یاری استدلال‌های هدفمند برای حمایت از یک جنگ عادلانه به دست می‌آید (Schmitt, 1997: 46).

از نگاه اشمیت، حکم ویتوریا به عنوان فرستاده پاپ، مبنای قانونی برای کشورگشایی و فتوحات جدید است. باید توجه داشت که استدلال‌های ویتوریا مطابق با قوانین مسیحیت بود. مفهوم جنگ عادلانه ویتوریا، نشانه ذهن الهیاتی او در تعریف مفهوم امر

1. The theological mind

2. Fait accompli

۳۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

سیاسی است. در واقع اشمیت نشان می‌دهد که چگونه آمیزش برهان‌های مبتنی بر الهیات با برهان‌های سیاسی توجیه‌کننده وقوع جنگ در سطح جهان بوده‌اند. اشمیت امر سیاسی را شدیدترین و گسترده‌ترین اصل مخالفت و ضدیت می‌داند؛ آنچنان که معتقد است امر سیاسی قابلیت آن را دارد تا بالاترین حد دسته‌بندی دشمن را نشان می‌دهد (Schmitt, 1996a: 26-29). از این‌رو امر سیاسی یک معیار و نه یک قلمرو است. قضاوتی دربارهٔ روابط دولت است، نه یک طبقه‌بندی خاص مشارکت و همکاری انسانی در کنار سایر همکاری‌ها. بر همین اساس است که دربارهٔ تنازعات سیاسی، جنبه‌های اخلاقی و اقتصادی را عوامل فرعی برساننده یک منازعه می‌داند. مرکز ثقل یک منازعهٔ سیاسی همانا امری الهیاتی است که می‌تواند با تقسیم میان حق و باطل امکان مبارزه تا سرحد جان را توجیه کند.

وی متأثر از دستگاه الهیات سیاسی‌اش، امر سیاسی را امری کلی می‌داند. در کتاب *امر سیاسی*، اشمیت امر سیاسی را به مثابه معیار وجودی و حتی منازعهٔ خشونت‌آمیز تعریف می‌کند. او برای این گفته خود چنین استدلال می‌کند: زمانی که منازعه وجودی شکست می‌خورد، هیچ معیاری برای تصمیم‌گیری نمی‌تواند مدعی برتری و اولویت باشد. اشمیت این اصطلاح را از الهیات کاتولیک اقتباس کرده است. رابرت بلارمین^۱ در توضیح این اصطلاح می‌گوید: مطابق با این دیدگاه، کلیسا به عنوان امری مستقل در عرصه سیاست، حقوق و دولت، قدرت خویش را اعمال می‌کند؛ به گونه‌ای که هیچ قدرت مستقیم بالاتری نسبت به آن در قرون میانه وجود نداشت. اشمیت معنای این واژه را گسترش داد تا همه نهادهای اجتماعی را که تهدیدی برای تخریب وحدت و یگانگی دولت از جمله سازمان‌های فرهنگی، شرکت‌های تجاری، انجمن‌های حرفه‌ای و نظایر آن هستند، شامل شود. از این‌رو ایده دولت کل‌گرا را تأیید کرد (Scott, 2004: 116).

حاکمیت و استثنا

اشمیت بر این موضوع تأکید می‌کند که دولت به مثابه عالی‌ترین شکل ابراز سیاست، فقط در شرایط اضطراری است که جوهر خود را باز می‌یابد و کاملاً شکفته می‌شود و آن

1. Robert Bellarmine

هم تنها زمانی پدید می‌آید که دشمن خویش را انتخاب می‌کند و تصمیم به مبارزه با آن می‌گیرد. بنابراین در نگاه او در یک وضعیت اضطراری دائمی، استثنا به یک قاعده و هنجار تبدیل می‌شود.

اشمیت برای تعریف استثنا به تعریف یک متأله یعنی «سورن کی یرگگور» اشاره می‌کند و می‌گوید:

«امر استثنایی، امر عام خودش را توضیح می‌دهد و هرگاه کسی واقعاً بخواهد امر عام را بررسی کند، فقط باید جویای یک استثنای واقعی باشد. امر استثنایی با روشنی‌ای بیش از خود امر عام، همه‌چیز را آشکار می‌کند، پس از چندی سخن بی‌پایان دربارهٔ امر عام، حال آدمی را به هم می‌زند. استثناهایی هم در کار است. اگر توضیح آنها ممکن نباشد، توضیح امر عام نیز ممکن نیست. البته معمولاً این مشکل به چشم نمی‌آید، زیرا امر عام نه با شور و اشتیاق بلکه فقط با سطحی‌نگری بی‌دردسر اندیشیده می‌شود. ولی امر استثنایی، برعکس با شور و شوقی حاد به امر عام می‌اندیشد. استثنا با قانونی ایجابی همان نسبتی را دارد که الهیات سلبی با الهیات ایجابی. در همان حال که دومی صفاتی معین به خدا نسبت می‌دهد، الهیات سلبی با رویکرد نفی و سلبش انتساب هرگونه صفتی به خداوند را نفی و تعلیق می‌کند» (Schmitt, 1985: 19-22).

آگامبن معتقد است که وضعیت استثنایی اشمیت بر حاشیه غیر قطعی، فصل مشترک امر قانونی و امر سیاسی است. اعلام این وضعیت را اشمیت بنا به نظر حاکم محول کرده است. یعنی فرد حاکم می‌تواند با سنجش زمان، وضعیت استثنایی قانون و نظم عمومی را ملغی و نظم و قوانین جدیدی را وضع نماید. اشمیت در کتاب «الهیات سیاسی»، تمایز میان قدرت بر سازنده (یا خشونت واضح قانون) و قدرت بر ساخته (یا خشونت حافظ قانون) را وامی‌نهد و مفهوم تصمیم را جایگزین آن می‌سازد (Agamben, 2003: 4). آنچه یک استثنا را اساساً تبدیل به قدرتی نامحدود می‌کند، توانایی آن در تعلیق نظم موجود کلی است. در یک چنین وضعیتی روشن است که دولت باقی می‌ماند، در حالی که قانون تعلیق می‌یابد. اشمیت معتقد بود که ماده ۴۸ قانون اساسی وایمار که به

۳۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
رییس‌جمهور قدرت اضطراری اعطا می‌کند، به این معناست که رییس‌جمهور درباره استثنای
تصمیم می‌گیرد و بنابراین او یک حاکم است (Wiley, 2009: 22).

نسبت میان خدا، انسان و جهان

اشمیت در تعریف جایگاه حاکم سیاسی نیز به گزاره‌های الهیاتی رجوع می‌کند. همان‌گونه که خداوند به عنوان معمار جهان دست به خلق این جهان زده است، متأثر از این نگاه، این نقش را اشمیت برای حاکم در جامعه قائل می‌شود و او را همانند خداوند حاضر مؤثر می‌داند. از این‌رو حاکم می‌تواند در جامعه شخصاً قانون‌گذاری نماید. او در تعریف حکمران در کتاب «الهیات سیاسی» خود می‌نویسد: «کسی که در وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۰). اشمیت حتی در تعریف قانون اعتقاد دارد که قانون فقط پس از تصمیمی که دولت می‌گیرد، واجد اعتبار است.

سویه‌های تفکر الهیاتی او، تأثیر ویژه‌ای در تبیین جایگاه حاکم دارد. نگاه او به دولت، مشابه نگاهش به عرصه کائنات است. از این‌رو وی در تلاش برای ایجاد نوعی این‌همانی میان خداوند و حاکم است. جهان خالقی دارد که بر اساس اراده تام خداوند اداره می‌شود و دولت نیز بر اساس اراده حاکم مدیریت می‌شود و این حاکم است که می‌تواند وضعیت خاص و استثنایی را اعلام کند. در روایت اشمیتی، «حاکم با خداوند یکی گرفته می‌شود و همان موضعی را در دولت اشغال می‌کند که دقیقاً قابل قیاس با موضعی است که نظام دکارتی، آن را در جهان به خداوند نسبت می‌دهد» (Agamben, 2003: 6-10). حاکم اشمیتی، جریان تاریخی را همچون خدای دکارتی در اختیار خود دارد. هنگامی که فاجعه رخ می‌دهد، وظیفه حاکم است که آن را دفع کند. خدای دکارتی، خدای خالق قوانینی است که قوانین حرکت را مستقر می‌سازد. وی در توصیف جایگاه خدا به علت فاعلی توجه خاصی دارد (وال، ۱۳۸۰: ۸۱۲). از این‌رو بر اساس فهم از وجود خداوند، اشمیت به تعریف حاکم می‌پردازد.

الهیات سیاسی اشمیت، اساس حاکمیت را در قدرت تصمیم‌گیری مؤثری خارج از قواعد و نرم‌های مرسوم سیاست قرار می‌دهد. با این بیان، او هسته تعریف الهیاتی - سیاسی فرمانروا را بیان کرده است. برابر تعریف اشمیت، فرمانروا بر فراز نظم قانونی قرار

دارد و تصمیم‌گیری برای تعلیق قانون اساسی بستگی به نظر وی دارد (Luhman, 2007: 4-5). بنابراین این حق به گونه‌ای گوهرین به فرمانروا تعلق دارد که حقوق مثبت را به کناری بگذارد، همچنان که این توانایی به گوهر خدا تعلق دارد که قوانین طبیعی را به حالت تعلیق درآورد.

از نگاه اشمیت، مفهوم استثنا در حقوق، مشابه معجزه در الهیات است. صرفاً با آگاهی از این مشابهت می‌توان فلسفه دولت را ارزیابی کرد. از این‌رو بر اساس تبارشناسی تاریخی از میان دو روایت خدا به عنوان آفریننده و اشارتگر جهان - یعنی خدایی که در امور جهان مداخله نمی‌کند - و خدا به عنوان آفریننده و هدایتگر جهان - یعنی خدایی که در امور جهان مداخله می‌کند - روایت اشمیتی از حاکم، منطبق با خداوند هدایتگر جهان است. بنابراین اشمیت درصدد است تا میان معجزه خدا و تصمیم حاکم (استثنا) نوعی این‌همانی برقرار سازد.

دوست - دشمن

اشمیت در تعریف ماهیت جامعه بشری بیان می‌کند که برای ساختن یک ما، باید آن را از یک آنها متمایز کرد و این به معنی ترسیم یک مرز و تعیین یک دشمن است. در این زمینه، دریدا معتقد است که نوعی بیرون برساننده دائمی وجود خواهد داشت؛ نوعی امر بیرونی خارج از اجتماع که وجود آن را امکان‌پذیر می‌سازد (Mouffe, 2005: 114). بنابراین سرشت عینی امر سیاسی با معیار تقابل دوست - دشمن و مستقل از دیگر تقابل‌ها قابل شناسایی است. اشمیت برای آنکه توضیح بیشتری برای تمیز دوست و دشمن ارائه کند، به تشریح بیشتر معیارهای دشمن می‌پردازد. از نگاه او، دشمن مفهومی جمعی است و بر عنصر فردی نمی‌توان این معنا را نسبت داد. دشمن تنها زمانی، حداقل به صورت بالقوه وجود دارد که جمعی مبارزه‌جو با جمعی مشابه مواجه گردند.

«اسلاوی ژیتک» می‌گوید: «وجه تمایز دوست - دشمن هرگز فقط بازنمایی یک تفاوت واقعی نیست. دشمن قاعداً همیشه نامریی است. او شبیه یکی از ماست. مستقیماً قابل بازشناسی نیست. به همین دلیل است که مسئله و کارزار بزرگ مبارزه سیاسی عبارت است از برساختن تصویری قابل بازشناسی از دشمن». ژیتک معتقد است

که در اینجا اشمیت به مقوله کانتی قدرت استعلایی تخیل^۱ اشاره می‌کند: «برای بازشناسی دشمن، ایجاد مفهوم‌های فرعی کافی نیست؛ بلکه باید فیگور منطقی دشمن را نمونه‌سازی کرد، آن را همراه با ویژگی‌های ملموس انضمامی که آن را به هدف مناسبی برای نفرت و مبارزه بدل می‌کند، ارائه داد». وی گسترش بنیادگرایی مذهبی را نشانه این می‌داند که نه تنها منطق دوگانه دوست-دشمن معلق نمی‌شود، بلکه صرفاً صبغه انعکاسی هم بدان می‌افزاید (ژیزک، ۱۳۸۵: ۱۲۸-۱۲۹).

استناد اشمیت در تعریف دشمن، عبارت انجیلی «به دشمنان مهر بورزید» (انجیل متی، باب پنجم و انجیل لوقا، باب ششم) است. در این عبارت، بحث دشمن سیاسی در میان نیست. از نگاه او در نبرد هزارساله مسیحیان و مسلمانان، هرگز به ذهن هیچ‌یک از مسیحیان خطور نکرد که بر اثر عشق به عرب‌ها یا ترک‌ها به جای دفاع از اروپا تسلیم دشمن شوند. دشمن به مفهوم سیاسی آن، لزومی ندارد مورد نفرت شخصی قرار گیرد و تنها در حوزه خصوصی است که دوست داشتن یعنی مهر ورزیدن به حریف یا مخالف معنا دارد (Schmitt, 1996a: 30). بر این اساس اشمیت نتیجه می‌گیرد که عبارت منقول کتاب مقدس مربوط به برابر نهاد سیاسی تقابل دوست - دشمن نیست و حداکثر می‌خواهد برابر نهاد خیر و شر یا زیبا و زشت و امثال آن را از میان بردارد.

در این زمینه «گندلاچ» بیان می‌دارد که تمایز دوست و دشمن اشمیت بر مبنای دوآلیسم خیر و شر کاتولیک است و با حکم انجیل پروتستان مبنی بر دوست داشتن دشمن، در تضاد و تناقض است (Scott, 2004: 117). از این رو ملاحظه می‌کنیم که اشمیت در بیان نظریات سیاسی‌اش بسیار متأثر از مذهبش است؛ هرچند او مسیحی است و از الهیات مسیحی الهام می‌گیرد، دیدگاه‌های او برگرفته از الهیات کاتولیک است، نه پروتستان. از این رو نگاه غیر لیبرالی در اندیشه او دیده می‌شود.

اشمیت در ادامه مرجع تفکیک و تمایزگذاری میان دوست و دشمن را دولت تعیین می‌کند که به عنوان موجودیتی سیاسی و سازمان‌یافته، صلاحیت این امر را به عهده دارد (Schmitt, 1996a: 30). از دیدگاه اشمیت، اصل بنیادی الهیات مبنی بر شر بودن دنیا و انسان، درست همانند تمایز دوست و دشمن به رده‌بندی انبای بشر می‌انجامد و

1. Einbildungskraft

مجال برای خوش‌بینی عاری از هرگونه تفکیک و تمایز مبتنی بر تصویری کلی و عام از نهاد بشر باقی نمی‌گذارد (Schmitt, 1996a: 145).

مطالعه درباره‌ی اندیشه‌ی اشمیت، نیازمند بررسی جدی این ادعایش است که «همه مفاهیم مهم نظریه دولت مدرن، صورت عرفی‌شده‌ی مفاهیم الهیاتی‌اند» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۱). این گفته چیزی بیش از یک ادعای تاریخی است و بیان‌کننده این است که اندیشه‌ی الهیات سکولار در شکل‌گیری مفاهیم سیاسی مدرن، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. اشمیت به مسئله‌ی ارتباط میان الهیات و سیاست به عنوان امری خصومت‌آمیز یا حمایتی نمی‌نگریست؛ بلکه وی در تلاش بود تا شباهت‌های ساختاری میان مفاهیم الهیاتی و سیاسی را آشکار کند. اشمیت برای تعیین حدود و ثغور امر سیاسی تلاش می‌کند تا مفهوم دوست - دشمن را مشخص کند. یعنی اگر امر اخلاقی ناظر بر دوگانه‌ی خوب - بد و امر زیبایی‌شناسی، تعیین‌یافته بر دوگانه‌ی زشت - زیباست، بنابراین امر سیاسی تنها می‌تواند بر دوگانه‌ی دوست - دشمن تعیین یابد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۴۵). تمام تلاش اشمیت مشخص ساختن مرز دوست - دشمن است و مرجع ذی‌صلاح و تعیین‌کننده‌ی نهایی مصداق دشمن را حاکم می‌داند. در اینجا به خوبی نگاه الهیاتی اشمیت بروز می‌کند. حاکم و خداوند در نگاه اشمیت، جایگاه مشابهی دارند. همان‌گونه که خداوند قادر مطلق است که قوانین جهان را وضع می‌کند، حاکم نیز قانون‌گذار مطلق است که توانایی وضع و تعلیق قانون را دارد و هر دو می‌توانند خیر و شر را مرزبندی کنند.

بنابراین الهیات سیاسی به طور خلاصه یعنی تمایز قاطع و سازش‌ناپذیر میان دوست و دشمن. اطلاق بار دینی خیر و شر به این مفهوم به نحوی است که دوست، هم‌کیش است و دشمن هم‌دست با شیطان. از همین‌روست که منطق جنگ و جان‌باختن تنها به مدد وجود یک باور الهیاتی بنیادین مبنی بر حق بودن خود و شیطنانی بودن دیگری معنا می‌یابد؛ زیرا همه تلاش آدمی، حفظ تن است، اما مبارزه تا حد نابودی تن، تنها به واسطه وجود مجموعه باورهای متافیزیکی و الهیاتی معنا می‌یابد. وی برنده عرصه‌ی سیاست را نیرویی می‌داند که این نیرو، دشمن را به عنوان قطب منفی محو کند. بنابراین حضور دشمن الزامی است. دشمن همواره باید وجود داشته باشد. نبودن دشمن،

۴۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
پایان سیاست است و پایان جامعه انسان‌ها. حتی اگر دشمن وجود عینی نداشته باشد،
باید دشمن را خلق کرد و آن را آفرید.

برخی از موافقین واقع‌گرای اشمیت معتقدند که بیشتر نظریه سیاسی او متمایل به
ساخت ضد اسطوره‌ای از نبرد با کمونیسم است. برای اشمیت، آتئیسم صرفاً به دور از
یک مذهب متافیزیکی، یک دکترین سیاسی است که از قرن نوزدهم وجود داشته و در قرن
بیستم گسترش یافته است و تمایل دارد که افراد را مطابق دوست و دشمن دسته‌بندی
کند (Schwab, 1970: 53-54).

در ساختار فکری اشمیت، دوگانه میان کاتولیک و آتئیسم، ترسیم‌ساز مرز میان
دوست و دشمن است. دغدغه اشمیت، گسترش کمونیسم است، در عین حال که وی
کمونیسم را نمادی از اتمیسم و جریانی در تضاد با مذهب کاتولیک می‌انگارد. بنابراین
کمونیسم به عنوان جریانی ضد مذهبی ترسیم می‌شود که ضرورت مبارزه با آن تا
سرحد جان‌باختن، امری اجتناب‌ناپذیر است. از این رو می‌توان گفت که نیروهای آتئیسم
و سوسیالیسم که ریشه‌های آن در شوروی رشد نموده بود، منجر به خلق مفهوم دوست
و دشمن در اندیشه اشمیت شد (Macormick, 2007: 17-34).

آخرت‌گرایی در پیوند با سیاست

در اندیشه اشمیت، آخرت‌گرایی نیروی محرکه‌ای برای تصمیم‌گرایی فراهم می‌کند
که آن را بنیاد نظم سیاسی می‌سازد. وی معتقد است که بحران‌ها شخص را از شرایط
عادی خارج می‌کند و تصمیمات حاکم بحران سیاسی را حل می‌کند. در اینجا نگاه
اشمیت به بحران و حاکم همانند نسبت میان جایگاه کاتچان (مانع شونده)^(۳) در آخرت
است (Meier, 1998: 161). اما اشمیت متوجه سختی نظریه‌پردازی در آخرت سکولار
شده است. یک نیروی مانع شونده‌ای که نظم موردنیاز جهان را فراهم می‌کند و نتیجتاً
نوعی دوآلیسم آخرت‌گرا را تبدیل به امری غیرروحانی می‌کند (Ostovich, 2007: 54).
آخرت‌گرایی، باورها، امیدها و انتظارات مذهبی را بر آموزه‌های دینی و ادبیات مبتنی
بر وحی در برمی‌گیرد. ریشه‌های این بحث در متون وابسته به کتاب مکاشفات

یوحناست. یوحنا در مقام یک متأله، امید رهایی از مصائب جهان را در نیروی کاتچان در برابر نیروهای شر و دجال می‌داند که قادر است نظم مورد نیاز جهان را فراهم آورد (Hell, 2009: 15-17). اشمیت با استناد به مفهوم کاتچان یا مانع‌شونده در الهیات مسیحی در تلاش است تا به ترسیم جایگاه حاکم در زمین و توانایی او برای تأمین ثبات و خروج از هرج و مرج بپردازد. این مفهوم در نامه دوم پولس حواری در عهد جدید بیان شده است: «اکنون شما آنچه را که مانع ظهور است می‌شناسید (نوعی قانون) بنابراین او امکان است ظهور کند اما تنها تا زمانی که مانع وجود دارد این امر به تأخیر می‌افتد (Ostovich, 2007: 55-56).

مشکل در فهم ادبیات آخرت‌گرا زمانی رخ می‌دهد که دیدگاه جهان دوآلیستی در فهم جهان اتخاذ شود. دوآلیسم آخرت‌گرا، میان نور (خیر) و تاریکی (شر) تمییز قائل می‌شود. از این رو عرصه نبرد را میان خیر و شر ترسیم می‌کند که مؤمنان باید تلاش کنند تا بر شر و تباهی پیروز شوند. این نگاه برگرفته از کتاب مقدس است که در آنجا شیطان مدعی آسمانی بودن و بهشتی بودن است. وحی منزل الهی، برنامه‌ای است که مطابق با آن تاریکی معاصر به زودی به وسیله رسوخ نور عدالت الهی از میان خواهد رفت (Balakrishnan, 2000: 220-225).

بنابراین اشمیت صحنه آخرت را در این جهان بازنمایی می‌کند. مرز میان دوست و دشمن او، مرزی الهیاتی میان حق و باطل است؛ از این رو مرزی آشتی‌ناپذیر است. از نگاه او، دشمن همان جایگاهی را دارد که شیطان در برابر خداوند دارد. تأثیر سوبیه‌های الهیاتی و علاقه به حفظ مبانی مذهب تا آنجایی است که اشمیت در ترسیم جایگاه دوست-دشمن در زمانه خود، قائل به تفکیک میان تئیسیم و آتئیسیم است.

فصل آخر کتاب الهیات سیاسی، «درباره فلسفه ضد انقلابی دولت» سرشار از زبان انجیلی (کتاب مکاشفات یوحنا) است. در واقع این ایده اشمیت، الهام‌گرفته از انگاره‌های الهیاتی خیر و شر، خدا و شیطان است و «نبرد قطعی»، «نبرد نهایی» است که دونوسوکورتیس قادر است روز قیامت^۱ را پیش‌بینی کند. از این رو «هانریش مایر» نتیجه می‌گیرد که تمایز میان دوست و دشمن در قلمرو سیاسی مطابق با ضرورت تصمیم

۴۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
میان خدا و شیطان در قلمرو الهیاتی است. از این رو ترسیم مرز مطلق میان دوست و دشمن در عرصه و آشتی‌ناپذیری این دو در تفکر اشمیت، ملهم از آشتی‌ناپذیری میان دو مفهوم خدا و شیطان در عرصه کیهانی است (Meier, 1995: 55).

در نگاه اشمیت، دشمن صرف یک رقیب در عرصه سیاست نیست، بلکه وی در تلاش است تا دشمن سیاسی را به عنوان نماینده نیروهای تاریکی در آخرت نشان دهد و آن را به عنوان نماینده شیطان در زمین معرفی کند. او به روشنی بیان می‌کند که «دشمن سیاسی ضرورت ندارد به صورت اخلاقی شیطان باشد» (Schmitt, 1996a: 27).

اشمیت بیان می‌کند که من به عنوان یک مسیحی، معتقد به مانع‌شونده هستم. زیرا این امر تنها راه ممکن برای فهم جهان است و به تاریخ معنا می‌دهد. از این رو همیشه فرد یا قدرتی وجود دارد که به صورت مانع‌شونده عمل می‌کند، هر چند همیشه امکان آن نیست که کسی یا چیزی آن را شناسایی کند. نقش این مانع در آشوب بیشتر است. بنابراین اشمیت مفهوم آخرت را با توجه به مفهوم تصمیم تفسیر می‌کند. از این رو نظم سیاسی اصل بقا را با قدرت مانع‌شونده به گونه‌ای تقلیل می‌دهد که هزینه‌ای نداشته باشد. از این رو سیاست در نگاه اشمیت جنبه‌ای واقع‌گرایانه به خود می‌گیرد. سیاست یعنی شناسایی مانع‌گر به عنوان مانعی برای نیروهای آشوبگر که تهدیدکننده موجودیت سیاسی‌اند.

در تشریح دیدگاه اشمیت درباره مانع‌شونده، «یاکوب تابس» بیان می‌کند که علاقه اشمیت یک چیز بود و آن هم حزب، به عنوان مانعی در برابر رشد و گسترش آشوب و وسیله‌ای برای بقای دولت. با توجه به اینکه اشمیت یک حقوقدان است، بنابراین تلاش دارد که راه‌کارش نیز شکل حقوقی بیابد. از نگاه او این امر باید به صورت مطلق انجام شود، در غیر این صورت آشوب حاکم می‌شود. این آن چیزی است که بعداً اشمیت، *کاتچان* می‌نامد. «بالاکریشنن» انگاره کاتچان را برای فهم اندیشه اشمیت پذیرفت. وی معتقد است که دیکتاتوری کمیسری یا همان حاکم مدافع قانون اساسی در دولت همانند نقش کاتچان در آخرت را ایفا می‌کند. از سوی دیگر این واژه همانند مفهوم لویاتان، یک الگوی منطبق و منسجم برای ترسیم دولت مطلقه بر مبنای الهیاتی ارائه می‌دهد (Balakrishnan, 2000: 225).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نظریه وی مفاهیم الهیاتی به عرصه سیاسی منتقل شده‌اند. دولت به عنوان یک کاتچان یا مانع شیطان، عامل تأخیر در روز قیامت و مهارکننده آشوب است. اشمیت به کارکرد این مانع‌شونده ایمان داشت. از نگاه او، امپراتوری روم همین کارکرد را در قرون میانه داشت که اقتدار سیاسی و مذهبی را مشروعیت می‌بخشید. وی معتقد بود زمانی که کلیسا نتوانست مانع جنگ‌های فرماسیون مذهبی شود و پس از شکست در این جنگ‌ها، این کارکرد به دولت مدرن محول شد. از این‌رو دولت اشمیتی به مثابه یک مانع‌شونده جنگ داخلی و جهانی در برابر کمونیسم و دولت جهانی لیبرال است.

نتیجه‌گیری

در بحث اشمیت، در بنیاد حیات اجتماعی هنوز یک تصور الهیاتی از سیاست حضور دارد. اشمیت در مقام یک متأله برای دفاع از حوزه دین سخن نمی‌گوید. وی معتقد است که حیات اجتماعی و زندگی جمعی ما مسبوق به یک ذهنیت مشترک است. این تصورات مشترکی که ما را به هم پیوند می‌زند، ریشه در الهیات دارد. تز مهم اشمیت، مفهوم امر سیاسی است.

کارل اشمیت در رساله موسوم به «الهیات سیاسی»، در نقد قوانین مدون دولت مدرن با همین دست‌مایه از آن انتقاد می‌کند و با وضوح می‌نویسد که همه مفاهیم پر مغز آموزه مدرن دولت، مفهومی‌های این جهانی‌شده الهیاتی هستند، نه فقط به اعتبار تکامل تاریخی خود؛ یعنی از این‌رو که از الهیات به حوزه دولت انتقال داده شده‌اند و با این انتقال به عنوان نمونه قادر متعال به قانون‌گذار همه توان تبدیل شده، بلکه همچنین به اعتبار ساختار نظام‌مند خود که آگاهی بر آن، شرط بررسی جامعه‌شناسانه این مفاهیم است. اشمیت با تأکید بر این مسئله مهم که در گذشته رستگاری و فرمانروایی دین و دولت، قدرت روحانی و قدرت دنیایی یکی بوده‌اند، این نتیجه مهم را می‌گیرد که جدایی و تفکیکی که در عرصه حاضر بین این جفت‌ها صورت گرفته، اساساً نامشروع و تحریف‌آمیز است.

از نگاه او همواره سیاست، مرزی میان گروه‌های اجتماعی ترسیم می‌کند. آنجایی که قلمروهای انسانی شکل می‌گیرند، میان ما دوستان و آنها دشمنان باورهای الهیاتی در میان‌اند. باورهای الهیاتی، کسانی را دوست می‌کند و کسانی را دشمن. بنابراین در همه دوگانه‌ها، هرچه مرز میان دوست و دشمن در کنش سیاسی پررنگ‌تر و خشونت‌بارتر شود، جوهر الهیاتی پدیدارتر و بارزتر می‌شود. از این‌رو جنگ‌ها و انقلاب‌ها عریانی سیاست‌اند. سیاست در پروسه خشونت و رخدادها عریان می‌شود و می‌توان جوهر آن را مشاهده کرد. از همین جاست که اشمیت روایت عصر روشنگری درباره بنیاد جامعه سیاسی را نقد می‌کند. از نگاه وی، بنیاد جامعه انسانی مبتنی بر جعل و قرارداد نیست. الهیات در کانون حیات اجتماعی حضور دارد و گزاره‌های الهیاتی، سازه‌های اجتماعی را تولید می‌کند و مرزهای میان دوست و دشمن را تقریر می‌کند.

اشمیت، تفسیری حداکثری از ارتباط میان الهیات و سیاست مطرح می‌کند و الهیات را در کانون امر سیاسی قرار می‌دهد. دغدغه اصلی وی، حفظ جمهوری و ایماز از مشکلات پیرامون است. از این‌رو تلاش می‌کند تا الگویی ارائه کند که به مثابه راه خروج از بحران و ایماز باشد. وی برای خروج از آشفتگی، به صورت ناآگاهانه نگاه الهیاتی به مسئله دارد. از این‌رو در بازتفسیر این آشفتگی به مسئله خیر و شر نظر دارد. از این‌رو مفهوم دوست و دشمن را خلق می‌کند. وی برای خروج و رهایی به خوانشی الهیاتی از امر سیاسی می‌پردازد. در نگاه اشمیت، همان‌گونه که خداوند نقطه تعادل در جهان است، حاکم نیز نقطه تعادل در این جهان است. همان‌گونه که خداوند به مدد آنکه خالق قوانین است، نظم جهان را برقرار می‌سازد، حاکم نیز باید توانایی اعلام وضعیت استثنایی و تعلیق قوانین را داشته باشد. وی همانند کاتچان است که در برابر شیطان و دجال در روز قیامت می‌ایستد و نظم را برقرار می‌سازد.

پی‌نوشت

۱. آموزه شهر خدا و شهر زمینی آگوستین که تحت تأثیر شاخه نوافلاطونیان و اندیشه‌های مانوی با ترسیم دو شهر خدا و شهر زمینی به عنوان دو نهاد خیر و شر و با تأکید بر گناه اولیه، تنها راه رستگاری و سعادت را در این دنیا تبعیت از کلیسا و دولت مسیحی می‌داند، با امید اینکه با کمک آنها به شهر خدا یعنی سعادت اعلی دست یابد (کرباسی

زاده و ذوالفقاری، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۹).

۲. آموزه «دو شمشیر» پاپ گلاودیوس، دو قدرت روحانی و دنیوی را از یکدیگر متمایز می‌ساخت و هر دو قدرت را به کلیسا و به پاپ اعطا می‌کرد. البته قدرت اولی را پاپ به طور مستقیم اعمال می‌کرد و قدرت دومی را شهریار، اما زیر ولایت پاپ. براساس این فرمان، قلمرو سیاسی تابع قدرت روحانی شد و بر تفوق قدرت روحانی تأکید گردید.
۳. از قرن یازدهم در اروپا در آنچه به «مناقشه اعطای منصب» مشهور شده است، پاپ در واکنش به نصب رهبران کلیسا از سوی پادشاه، مدعی مرجعیت و اقتدار شد، نه فقط در تکفیر شاه، بلکه در خلع وی از منصب سلطنتی (باربیه، ۱۳۸۴: ۲۷-۳۵).
۴. نفی آموزه «دو فرمانروایی» توسط لوتر: این آموزه را کلیسا در نبرد قدرت با پادشاهان مطرح کرد و مدعی شد دو نشئه وجود دارد: یکی نشئه معنوی که مخصوص کشیشان است و دیگر نشئه دنیوی که برای مردم عادی است. بنابراین کشیشان و پاپ‌ها می‌توانند در امور دنیایی و معنوی دخالت کنند؛ ولی مردم فقط می‌توانند در امور دنیایی دخالت کنند. لوتر با این آموزه نیز مخالفت کرد و همه مردم را دارای شأنی یکسان دانست (آلیستر، ۱۳۸۴: ۳۹۲-۴۲۰).
۵. مفهومی که از آیه ۶ انجیل: «شما می‌دانید آنچه را که مانع است» استنباط شده است. پل در تکمیل این کلمه، آن را به معنای ضد مسیح به معنای کسی یا چیزی که حالت بازدارنده است و مانع ظهور مسیح و مانع رستگاری می‌شود، تفسیر کرده است (Virno, 2008: 60).

منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۷) قانون و خشونت، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران، فرهنگ صبا.
- آلیستر، مک گراث (۱۳۸۴) درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲) الهیات سیاسی (چهار گفتار در باب حاکمیت)، ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی، مشهد، مرنديز.
- باربیه، موريس (۱۳۸۴) دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا.
- ژیتک، اسلاوی (۱۳۸۵) به برهوت حقیقت خوش آمدید، تهران، هزاره سوم.
- شهریوری، نادر (۱۳۸۵) «کارل اشمیت؛ مرید وفادار هابز»، روزنامه شرق، تیرماه، شماره ۸۰۵.
- کرباسی زاده، علی و ذوالفقاری، زهرا (۱۳۹۳) بررسی تطبیقی شهر خدای آگوستین و مدینه فاضله فارابی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۳، پاییز.
- وان، ژان (۱۳۸۰) مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

- Agamben Giorgio (2003) State of Exception, The University of Chicago Press.
- Balakrishnan, Gopal (2000) The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt (London: Verso. 5).
- Blumenberg, Hans (1989) The Legitimacy of the Modern Age (Cambridge: MIT Press).
- Downey, John.K (1999) The Political Theology of Johann Metz, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Hell, Julia (2009) Katechon, Theology and the Ruins of the Germanic Revive, Heldref Publications. : Carl Schmitt's Imperial
- Lowith, Karl (1942) Meaning in History (Chicago: University of Chicago Press).
- Luman , Niklas (2007) carl Schmitt and modern form of political, chris thornhill, European Journal of social theory.
- Macormick, John (2007) Irrational Choice and moral combat as political destity: the essential carl Schmitt, university of Chicago.
- Meier, Heinrich (1995) Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialouge, trans.J.Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- (1998) Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue, trans. J Harvey Lomax, University of Chicago Press.
- Metz, Johann Baptist (1998) "Monotheism and Democracy: Religion and Politics on Modernity's Ground, " A Political Dimension of Christianity, ed. and trans. J. Matthew Ashley. (New York/Mahwah, NewJersey: Paulist Press).
- Mouffe, Chantal (2005) On the Political. London: Routledge.
- Ostovich, Steven (2007) Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology, Koninklijke Brill NV, Leide KronoScope, Volume 7, Issue 1, pages 49 – 66.
- Schmitt, Carl (1996) The Concept of the Political, translated by George Schwab, The University of Chsago Press.
- (1997) The Land Appropriation of a New Word.op.cit.

- (1985) Political Theology: Four Chapter on the Concept of Sovereignty, trans. George Schwab (Cambridge: MIT Press)
- (1996b) The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes, trans George Schwab and Ema Hilfstein (Westport, Connecticut/London: Greenwood Press, first German edition 1938).
- Schwab, George (1970) The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936 (Berlin: Duncker and Humblot).
- Scott, Peter and Cavanaugh, William T (2004) The Blackwell Companion to Political Theology, Blackwell Publishing Ltd.
- Virno, Paolo (2008) Multitude: Between Innovation and Negation, Semiotext.
- Wiley, James (2009) Carl Schmitt and Realism, Western Michigan University.

