

الهیات سیاسی؛ بازخوانی نسبت الهیات و امر سیاسی با تأکید بر روایت کارل اشمیت

ابوالفضل فصیحی^{*۱}

۱- عضو هیئت علمی دانشگاه کاتب، کابل، افغانستان

چکیده

در این نوشتار سه برداشت رایج از الهیات سیاسی در دوره‌های مختلف تاریخ اندیشه‌ی غرب به‌گونه‌ای اجمالی مرور شده است. دوران طلایی اندیشه‌ی سیاسی در غرب بیشتر کار ویژه‌های سیاست برای الهیات را الهیات سیاسی می‌نامید. امر سیاسی به‌عنوان سوژه‌ای خودمختار و مستقل مطرح است که توانایی مستحیل ساختن الهیات را برای خود محفوظ می‌داند. با پیدایش مسیحیت و نفوذ آن در ارکان سیاسی و حکومتی این معادله برای سده‌ها وارونه شد و سیاست به‌عنوان خادمه و کنیز الهیات به‌عنوان امر تبعی مورد شناسایی قرار گرفت. تنها در دوران مدرن است که وبر با بیان اینکه علم باید بری از ارزش باشد بستری برای الهیات سیاسی خلق نمود که در آن لزوماً نمی‌بایست الهی‌دان بود تا به الهیات رسید. اشمیت در همین زمینه مفهوم الهیات سیاسی را در معنایی جامعه‌شناسانه به خدمت گرفت تا نشان دهد دولت مدرن در امتداد دوران پیشین خود یک مفهوم الهیاتی است که با تهی گشتن از بار الهیاتی به‌صورت سکولار ادامه‌ی حیات یافته است.

واژه‌های کلیدی: الهیات، امر سیاسی، الهیات سیاسی، کارل اشمیت، جامعه‌شناسی مفاهیم

مقدمه

الهیات سیاسی از جمله پرمناقشه‌ترین و جذاب‌ترین مفاهیم در تاریخ اندیشه سیاسی محسوب می‌شود. این موضوع از آن حوزه‌هایی است که مورد توجه طیف وسیعی از متفکران، اعم از فیلسوف، الهی‌دان، جامعه‌شناس و حقوق‌دان قرار گرفته است.

الهیات سیاسی در عام‌ترین مفهوم، پرسش از روابط و نسبت الهیات و سیاست می‌کند. در زمینه‌ی هر دین خاصی این نسبت می‌تواند متفاوت باشد. اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، می‌توان از الهیات‌های سیاسی و نه الهیات سیاسی صحبت کرد. مسیحیت، یهودیت، اسلام و ... هر کدام می‌تواند الهیات سیاسی خاص خودش را داشته باشد.

الهیات سیاسی اگرچه مفهومی قدیمی در تاریخ اندیشه سیاسی محسوب می‌شود و در آثار بسیاری از متفکران گذشته می‌توان رگه‌هایی از این بحث را پیدا کرد، اما این مفهوم در دوران مدرن بیشتر با نام کارل اشمیت^۱ پیوند خورده است. روایت اشمیت از مفهوم الهیات سیاسی، روایتی مناقشه‌برانگیز بود که بحث‌ها و مجادلات زیادی را پیرامون خود به دنبال آورد.

در این پژوهش ضمن بازخوانی مفهوم الهیات سیاسی در بستر مسیحیت، سعی می‌شود روایت اشمیت از این مفهوم مورد توجه قرار گیرد و نشان داده شود که بحث اشمیت در چه چارچوب و زمینه‌ای قرار می‌گیرد.

الهیات سیاسی چیست؟

الهیات سیاسی از جمله مفاهیم مناقشه‌آمیز و مبهم علوم سیاسی است. تاریخچه‌ی رمزآلود این واژه از دوران کلاسیک اندیشه‌ی سیاسی و برداشته‌های متفاوت در اعصار مختلف، آن را به یکی از مفاهیم مغلق اندیشه‌ی سیاسی بدل ساخته است. در خصوص تعریف الهیات سیاسی و چیستی آن اتفاق نظری وجود ندارد و هرگونه رابطه‌ی قابل تصور بین دین و سیاست را می‌توان برای تعریف این واژه در نظر گرفت. تا پیش از کارل اشمیت الهیات سیاسی در گنجینه‌ی واژگانی نظریه‌پردازان وجود داشت، اما با روایت ویژه و منحصر به فرد اشمیت، این مفهوم جلوه‌ای ویژه یافت. کارل اشمیت با تعریف منحصر به فردش از الهیات سیاسی معیاری به دست می‌دهد که با استفاده از آن می‌توان نسبت امر سیاسی و امر دینی را

1 - Carl Schmitt

سنجش نمود. الهیات سیاسی اشمیت گرچه مهم‌ترین روایت از الهیات سیاسی است، اما تنها برداشت از آن نیست.

برای تبیین و فهم دقیق‌تر این مفهوم چاره‌ای نداریم جز این‌که از زاویه دید تاریخی به این مفهوم نگاه کنیم. در ذیل سه برداشت رایج از این مفهوم در هفت بازه‌ی زمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

سه روایت از الهیات سیاسی در زمینه تاریخ مسیحیت

در طول تاریخ فکر بشری از ابتدای پیدایش مفهوم الهیات سیاسی تا امروز برداشت‌های متنوعی از این اصطلاح کلیدی صورت پذیرفته است که می‌توان آن‌ها را در سه نوع الگوی ذیل تقسیم‌بندی نمود:

۱- برداشت اول: الهیات سیاسی: الهیات در خدمت سیاست

اولین الگوی از الهیات سیاسی همان چیزی است که در ادبیات نظری موجود در ایران به سیاست الهی‌مآبانه ترجمه شده است. استفاده‌ی سیاسی از الهیات همزاد تولد این واژه است و اولین موارد استعمال الهیات سیاسی مربوط به این الگو بوده است. واژه‌ی الهیات سیاسی براساس گزارش آگوستین به «وارو» نظریه‌پرداز کلاسیک منتسب می‌شود که «در یک تقسیم‌بندی تئولوژی را به افسانه‌ای، طبیعی و سیاسی تقسیم می‌کند اولی توسط شعر، دومی به‌وسیله فلسفه و سومی با زمامدار و سیاستمدار معرفی می‌شوند. به باور وارو تئولوژی سیاسی و افسانه‌ای در تقابل کامل با نوع طبیعی آن قرار دارد» (Schmidt: 2009, 225). درحقیقت در انگاره وارو الهیات سیاسی به معنی دینی ساختگی است که برای اهداف سیاسی شهر مورد استفاده قرار می‌گیرد. دینی که اعتقادات آن حقیقی نیست اما کارکردهای سیاسی آن برای حفظ شهر حیاتی است. این نگرش به الهیات در عهد رواج چندخدایی موجب شده است تا افلاطون الهیات را شرح و تفسیر اسطوره بنامد. برداشت وارو از الهیات سیاسی در مرزهای دوران باستان محصور نماند و از قرن شانزدهم به بعد با اندیشه‌های ماکیاولی این تفسیر رواج بیشتری یافت. منتسکیو، هابز، اسپینوزا و روسو هرکدام به نحوی خواهان پیوند بین الهیات و سیاست هستند به‌گونه‌ای که اولی در تبعیت و انقیاد دیگری درآید.

۲- برداشت دوم: الهیات سیاسی: سیاست در خدمت الهیات

الگوی دوم بر خلاف الگوی پیشین درصدد است ریشه‌های مفاهیم سیاسی را از درون گزاره‌های الهیاتی بیابد. در این الگو قدرت و دولت دارای منشأ الهی و دینی هستند. دوران رواج این الگو مربوط به سده‌های میانه است. دورانی که اذهان مذهبی به تعالی و تفوق امر دینی بر سیاسی می‌اندیشیدند. نظرات ولایی پاپ، حق الهی شاهان برای حکمروایی همه ناظر بر الهیات سیاسی در این معنا هستند. این الگو از الهیات سیاسی ناظر بر ایمان، وحی و متون مقدس است و در تقابل با الگوی اول که نه به حقیقت ایمان بلکه بر کارکردهای سیاسی آن دلالت دارد، قرار می‌گیرد. در این دوران، الهیات سیاسی در الگوی اول طرد شد. به‌عنوان مثال آگوستین الهیات سیاسی را در معنی منفی به کار برده و در نزد او «الهیات سیاسی برای تقبیح استفاده از تئولوژی برای مقاصد سیاسی استفاده می‌شود» (Schmidt: 2009, 225) از ابتدای دوران موسوم به قرون وسطی در قرون پنجم و ششم تا سده‌های دوازدهم و سیزدهم که الهیات به «علم الهیات» ارتقاء می‌یابد تا آخرین تلاش فیلسوفانی چون بوسوئه، دومستر و دوکورتس در مخالفت با عصر روشنگری، این برداشت از الهیات سیاسی متداوم است.

۳- برداشت سوم: الهیات سیاسی؛ ابزاری مفهومی در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری اندیشه

ماکس وبر با کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری مبدع تعریف جدیدی از الهیات سیاسی گشت که از آن به‌عنوان یک ابزار مفهومی در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری اندیشه استفاده شد. وقتی وبر از علم عاری از ارزش سخن راند، زمینه را برای بررسی الهیات در متن هر دینی، فارغ از ارزش و حقیقت آن دین مهیا ساخت. در واقع در این الگو الهیات سیاسی به معنای جامعه‌شناسی مفاهیم به کار رفته است. اشمیت رساله‌ی الهیات سیاسی خود را تحت تأثیر وبر و مطابق این برداشت از الهیات سیاسی نگاشت. برای اشمیت الهیات سیاسی ابزاری است که برای فهم ساختارهای رژیم سیاسی مدرن از آن استفاده می‌کند. اشمیت رژیم‌های مدرن را نوعی امتداد اندیشه‌های الهیاتی می‌داند. از نظر او مفاهیم و ساختارهای بنیادی سیاست مدرن نشأت گرفته از آموزه‌های الهیاتی مسیحی هستند که از محتوای دینی خود خالی شده‌اند و به‌صورت سکولار به حیات خود ادامه می‌دهند. این اندیشه سبب شده است تا اشمیت در بین نظریه‌پردازان سنت متداوم قرار گیرد. به این معنا که «اندیشه‌ی سنتی در تحول خود در گذر تاریخ، بی‌آنکه در میانی آن دگرگونی بنیادینی صورت گرفته باشد، صورت دیگری از اندیشه را به خود گرفته است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

این نوع نگرش نسبت به الهیات سیاسی را می‌توان محصول علم مدرن و به تعبیری در تقابل با آن قلمداد نمود.

هر کدام از این سه تعریف محصول دوران خاصی در فلسفه‌ی سیاسی غرب هستند. لذا در ادامه، در متن تاریخی مسیحیت به این سه تعریف متفاوت از الهیات سیاسی خواهیم پرداخت.

دوره‌ی اول: تولد الهیات سیاسی در بستر فرهنگ هلنی و تبعیت آن از سیاست

اگرچه سخن گفتن از الهیات مسیحی قبل از پیدایش مسیحیت به نظر سخره‌آمیز می‌آید، اما با توجه به ریشه‌های هلنیستی و گنوسی الهیات مسیحی^۱ باید برای فهم دقیق‌تر واژه‌ی تتولوژی به یونان باستان بازگشت.

تاریخچه‌ی مفهوم الهیات سیاسی را می‌توان به مارکوس ترنتیوس وارو^۲ نویسنده رومی بازگرداند؛ از آثار او چیز زیادی باقی نمانده است و او از طریق نقل قول‌های نویسندگان متأخر شناخته می‌شود. نظر وارو در مورد الهیات سیاسی توسط آگوستین قدیس در کتاب شهر خدا ذکر شده است. آن گونه که وارو آورده است، الهیات بر سه نوع است: الهیات مدنی که مختص سیاستمداران است؛ الهیات اسطوره‌ای یا افسانه‌ای که در نزد شعرا یافت می‌شود و الهیات طبیعی که مختص فلاسفه است. الهیات مدنی یا همان الهیات سیاسی، دینی است ساختگی که برای اهداف سیاسی شهر مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ دینی که اعتقادات آن حقیقی نیست اما کارکردهای سیاسی آن برای حفظ شهر حیاتی است؛ یعنی نوعی آموزه دروغین برای هدایت عوام و درونی کردن آداب سیاسی ضروری، مثل شجاعت، امانت‌داری، وطن‌دوستی (Schmidt, 2009: 225-226). این نوع از الهیات در مقابل دو نوع دیگر از الهیات قرار می‌گیرد: الهیات اسطوره‌ای شعرا که کارکرد سیاسی ندارد و الهیات طبیعی فلاسفه که مبتنی بر تأمل در مورد خداوند راستین است. الهیاتی که حقیقت غایت آن است و نه خیال شعرا یا اهداف سیاسی (Ibid: 225-226). این مفهوم از الهیات سیاسی در نزد وارو در طول تاریخ اندیشه غرب سابقه‌ای دیرینه دارد. تأکید بر دینی ساختگی که دارای کارکردهای سیاسی است و ابزاری برای آموزش و هدایت شهروندان محسوب می‌شود، در آثار افلاطون، ارسطو، سیسرون، ماکیاولی، اسپینوزا و از نظر بعضی تاریخ‌نگاران فلسفه سیاسی به چشم می‌خورد.

۱- برای مطالعه بیشتر به کتاب ریشه‌های الهیات مسیحی در مکتب گنوسی و افلاطونی میانه، محبوبه هادی نیا (۱۳۹۰) مراجعه شود

2-Marcous Terentius varro

این الهیات سیاسی که بیشتر استفاده‌ی سیاسی از دین را مد نظر دارد در واقع شبیه به آن چیزی است که قرن‌ها بعد ماکیاولی در کتاب شه‌ریار، آن را به حکمرانان توصیه می‌نماید. اوج این برداشت در عصر روشنگری توسط روسو که از آن به‌عنوان دین مدنی یاد می‌کند، متجلی می‌شود. گسستی که در بین این دو دوره، با برداشتی مشترکی که از الهیات سیاسی وجود دارد، مربوط به دورانی است که عصر تاریکی لقب گرفته است.

دوره دوم: پیدایش مسیحیت و تلاش آباء کلیسا برای انقیاد سیاست

تا قبل از ظهور مسیحیت چند خدا باوری و اعتقاد به خدایان متعدد امری رایج بود. ادیان و عرفان‌های بعضاً متناقض هر کدام در پی ترویج و تبلیغ آیین و اعتقادهای مربوط به دین خود بودند. ظاهراً بخشی از وظایف نخستین نویسندگان مسیحی این بود که خدای مسیحیت را از بی‌شمار خدایان دیگری در آشفته بازار مذهبی آن روزگار ابراز وجود می‌کردند، بازشناسند.

الهیات واژه‌ای از کتاب مقدس نیست و به‌عنوان یک میراث دوران‌ساز از یونان به مسیحیت رسیده است. از آن‌رو که آباء کلیسا اغلب یونانی و رومی بودند، اندیشه‌ی یونانی تأثیری شگرف بر مسیحیت گزارد. بر این اساس تئولوژی با پیشینه‌ای یونانی توسط آباء کلیسا به کار گرفته شد.

آباء به معنای پدران و منظور از آن هم پدران کلیسا و الهی‌دانان برجسته‌ی این دوران است که اشمیت به کرات از آنان یاد می‌کند. کسانی چون ژوستین، ارگین، تروتولیان، اتاناسیوس و آگوستین که هر کدام از این الهی‌دانان سهم برجسته‌ای در ساخته و پرداخته شدن الهیات مسیحی ایفا نموده‌اند. بررسی نقش و اثر آنان و تأثیر شگرفی که الهی‌دانان بر الهیات مسیحی گزارده‌اند گرچه در چارچوب این نوشتار نمی‌گنجد، اما باید یادآوری نمود؛ ساخت شالوده‌ی الهیات مسیحی توسط این الهی‌دانان پی‌ریزی شده است. «یکی از اولین وظایف آباء با توجه به محیط چندخدایی و غلبه‌ی آموزه‌های یهودی، روشن ساختن رابطه‌ی مسیحیت با سایر ادیان به‌خصوص یهودیت بود. با توجه به این که آموزه‌های یهود در عرصه‌ی حکومت‌داری نیز رواج داشت اولین هدف مسیحیت حفظ بقا و تداوم خود در برابر دولت یهودی بود» (گرات، ۱۳۸۴: ۱۴۹). دفاع منطقی از مسیحیت و کلیسا در برابر مخالفان، دفاعیه‌نویسی را مشغله‌ی اصلی الهی‌دانان این دوره ساخته بود. همین دفاعیات تحت عنوان الهیات در این دوره مطرح می‌شود. به‌عنوان مثال، کلمنس اسکندرانی در اواخر قرن دوم، الهیات مسیحی را در تقابل با نوشته‌های اسطوره‌ای نویسندگان بت‌پرست به کار برد و «مرادش از الهیات آشکار ادعاهای برحق مسیحیان درباره‌ی خدا در مقایسه با داستان‌های

ساختگی اساطیر بت پرست بود؛ سایر نویسندگان دوره‌ی آباء کلیسا مانند یوسیوس اهل قیصریه نیز اصطلاح الهیات را در مفهوم درک مسیحیت از خدا به کار می‌برند» (همان: ۱۴۹).

در این شرایط که استدلالات حول محور برتری خدای مسیحیان بر سایر الهه‌ها متمرکز شده بود، مجال چندان برای سایر مباحثات و مناقشات الهیاتی وجود نداشت. ظاهراً در این برهه الهیات به کل اندیشه‌های مسیحی اطلاق نمی‌شد و «تنها در مورد آن دسته مفاهیمی به کار می‌رفت که مستقیم به خدا و مفارقت آن به نسبت دیگر ادیان ارتباط داشت» (همان: ۱۵۱).

با صدور فرمان رسمی از طرف امپراتوری قسطنطین (کنستانتین) تحت عنوان فرمان میلان، دوران محنت مسیحیت و الهیات پنهان در جلسات مخفی کلیسای به پایان رسید و الهیات به موضوعی روزآمد و جذاب برای همگان مبدل گشت با گرویدن امپراتوری رم به آیین مسیحیت آمیختگی و پیوند این دین با سیاست افزایش یافت. خواست امپراتور مبنی بر یک کلیسای متحد، حل و فصل مسائل اعتقادی را در اولویت قرار داد و مناقشات و بحث‌های الهیاتی از اهمیت روزافزونی برخوردار شد. شورای نیقیه در همین راستا تشکیل شد. این نخستین شورای بین کلیسای بود که در آن تمام اسقفان از سراسر جهان مسیحیت حضور داشتند و تصمیماتشان از سوی کلیساهای مختلف معتبر و لازم‌الاجرا شناخته می‌شد.^۱ از این تاریخ به بعد سرنوشت مسیحیت با تاریخ تحول کلیسای دولتی درهم آمیخت. تلاش‌های امپراتور رم برای ایجاد یک کلیسای دولتی پیامد غیر قابل انکاری بر الهیات مسیحی گذاشت. قسطنطین، «کشیشان را جزو رؤسای دولت خود محسوب نمود و بدین ترتیب تخم جاه‌طلبی، حسادت و ... رقابت در رتبه و مقام مابین مسیحیان رویده شد (میلر، ۱۹۸۱: ۲۴۸)، و این‌گونه زمینه را برای حکومت هزارساله‌ی پاپ‌ها و اسقفان مهیا نمود. آگوستین در این شرایط و در اوج اقتدار امپراتوری رم که اکنون مسیحی گشته بود، وارد عرصه‌ی الهیات مسیحی گشت و مهر اندیشه‌ی خود را برای همیشه بر الهیات این دین کوبید. الهیات سیاسی در این دوران برخلاف دوره‌ی پیش از آن بر حقیقت ایمان تأکید بسیاری داشت. درحالی که در الگوی اول الهیات سیاسی کارکرد دین برای سیاست، صرف نظر از صدق و یا کذب آن دارای اهمیت بود، اما در این الگو که آگوستین را می‌توان چهره‌ی شاخص آن به شمار آورد، حقیقت ایمان مورد تأکید قرار می‌گیرد. به باور آگوستین برای یک مسیحی معتقد شدن فقط به بیان اعتقادات مسیحی نیازمند نیستیم بلکه فراتر از آن باید به درست بودن این باورها اعتقاد راسخ داشت.

۱ - این شورا بر الوهیت مسیح صحنه گذاشت و مناقشه‌ی آریوس را خاتمه داد در واقع این شورا تصدیق کرد که عیسی با پدر هم ذات است. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به درسامه الهیات مسیحی نوشته‌ی مک گراث.

در حقیقت خودبسنده بودن کتاب مقدس هرگونه استفاده از علوم تجربی را برای انسان بلاموضوع می‌نماید. صرف نظر از عقاید فلسفی آگوستین، در خصوص آرای سیاسی وحدت نظری به چشم نمی‌خورد. مفسران درباره‌ی معنای نوشته‌های آگوستین اتفاق نظر نداشته و در میان آن‌ها می‌توان دو گروه را از هم تمیز داد. «گروهی از مفسران مدینه‌ی الهی (شهرخدا) را رساله‌ای در الهیات سیاسی می‌دانند. گروهی دیگر مدینه‌ی الهی را رساله‌ای در الهیات تاریخ و تاریخ رستگاری می‌دانند و تفسیرهای سیاسی نوشته‌ی آگوستین به‌ویژه هواداران ولایت مطلقه پاپ و کلیسا را فاقد اعتبار می‌دانند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۶۱) و در واقع بر این باورند که سیاست و امر سیاسی در اندیشه‌ی آگوستین به‌عنوان امری مستقل، نامحتمل است. هواداران نظریه اول تحت عنوان آگوستینیسم سیاسی نامبردار گشته‌اند. ویژگی عمده‌ی آگوستینیسم سیاسی خلط میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی یا ادغام حق طبیعی دولت در حقوق شرعی کلیسا بود. نظریه‌پردازان آگوستینیسم سیاسی با مسئول شمردن امپراتور در نگهداری کلیسا و امت و خصلت شرعی دادن به نهاد امپراتوری، حدود و ثغور مشخص میان مرجعیت و اقتدار و استقلال آن نهاد را از بین بردند. بدین‌سان با آگوستینیسم سیاسی راه نظریه ولایت مطلقه هموار شد (همان: ۲۶۱).

گروه دوم، بر خلاف گروه قبل بر این باورند که در حقیقت آگوستین پایه‌گذار تمایز میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی است و در اندیشه‌ی وی هیچ اختلاطی بین دو حوزه‌ی شریعت مسیحی و امر سیاسی برقرار نمی‌شود؛ به عبارت دیگر آگوستین مروج آموزه‌ی دو شمشیر در مسیحیت است. همان فقره مهم که در آن از زبان حضرت عیسی مال قیصر به قیصر داده می‌شود. به باور این گروه موضوعیت امر سیاسی به‌عنوان امری مستقل منتفی است و در اندیشه آگوستین سیاست در پناه شریعت قابل ارزیابی است. آراء سیاسی آگوستین، عمیقاً متأثر از الهیات اوست. اصول اندیشه سیاسی وی نه از عقل در معنای یونانی آن، بلکه از متن مقدس استخراج می‌شود که اقتدارش بی‌چون‌وچرا و اصول نشان‌گر حقایق ابدی و ازلی است. آگوستین برخلاف انتظار، نظریه یا فلسفه‌ای در باب سیاست در شهر خدا بیان نمی‌کند. در این رساله نه بحث از اشکال حکومت در میان است و نه دولت کمال مطلوب. «عدم التفات او به سیاست به منزله‌ی حوزه‌ای از پژوهش که دارای موضوع مستقلی است تا نوزایش سده‌ی دوازدهم میلادی و رجعت دوباره‌ی معلم اول، به‌عنوان طرز تلقی غالب و رسمی در جهان مسیحی پایدار بود» (مقیمی، ۱۳۹۰: ۸۶). عدم توجه به امر سیاسی به‌عنوان امری مستقل در نوشته‌های آگوستین کاربرد الهیات سیاسی در باب رساله‌ی شهر خدای او را ممتنع می‌سازد.

بررسی دقیق آرای آگوستین و داشتن سهم و اثری در مناقشات پیرامون آرای سیاسی وی، از حوصله این نوشتار خارج است؛ اما آنچه دارای اهمیت بسیار است این است که اگرچه طرفداران آگوستینیسم سیاسی رساله‌ی شهر خدا را نوشته‌ای در باب الهیات سیاسی می‌دانند، اما حتی اگر معتقد به آگوستینیسم سیاسی باشیم، الهیات سیاسی در چارچوب معنای دوم مطروحه در این نوشتار جای می‌گیرد. در این برداشت از الهیات سیاسی، سیاست به‌عنوان حوزه‌ای فاقد موضوعیت و استقلال تحت سیطره‌ی کامل الهیات مسیحی است. تحت تأثیر آگوستین تا سده‌ی دوازدهم چنین برداشتی غلبه‌ی تام و تمام دارد.

دوره‌ی سوم: دوره‌ی قرون وسطی و پیدایش نخستین دانشگاه‌ها؛ ادامه‌ی سیطره الهیات بر سیاست

قرون وسطی تاریخ پر ارجی برای مطالعه‌ی الهیات و یافتن جایگاه الهیات سیاسی است که دامنه‌ی بسیار گسترده‌ای دارد؛ اما در این نوشتار برای برچیدن دامنه‌ی بحث، به آکویناس به‌عنوان پرچم‌دار الهیات مسیحی و در ادامه به تأسیس نخستین دانشگاه‌ها (سده‌ی دوازدهم و سیزدهم) که برای اولین بار الهیات را به مثابه علم به رسمیت شناخت، اکتفا می‌شود. در این دوران، واژه‌ی الهیات به مفهومی محدودتر و منحصرتر به قدر کافی شناخته شده و آشنا بود، این مفهوم را در سده‌های میانه از زمان بوئتیوس^۱ می‌شناختند. بوئتیوس الهیات را شاخه‌ای از فلسفه با تأمل نظری تعریف می‌کند (اوانز، ۱۳۹۲: ۳۷). اگر چه در نزد او رگه‌های عقلی و فلسفی در الهیات مسیحی دیده می‌شود اما تفسیر غالب در این دوران، قطعیت و حیانی است که رکن رکن تعریف سده‌های میانه از الهیات است.

در میان قرونی که به نام وسطی نامبردار گشته است، سده‌ی دوازدهم از اهمیتی ویژه برخوردار است. در این قرن، الهیات در لباس علم و در دانشگاه‌های تازه‌بنیاد شهرهای اروپایی سربرآورد و با ترجمه‌ی رساله‌ها و شروح فیلسوفان اسلامی بر آثار یونانیان باستان، الهیات مسیحی بیش از پیش رنگ فلسفه به خود گرفت. تحولات عمده‌ی این دوران را می‌توان در دو مورد خلاصه نمود. یکی «احیای حقوق رمی در سده دوازدهم در حوزه‌ی بولونیای ایتالیا و دیگری کشف درباره آثار ارسطو در سده سیزدهم در حوزه‌ی پاریس بود. فرآورده‌ی پر اهمیت این تحول در اندیشه، کوشش آکویناس بود که توانست با انقلابی در

دریافت مسیحی الهیات و با بهره‌برداری از امکانات فلسفه‌ی بازیافته‌ی ارسطویی آن را به علمی برهانی تبدیل کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۶).

توماس آکویناس را می‌توان واپسین حکیم الهی سده‌های میانه‌ی متأخر تاریخ اروپا به شمار آورد او بر پایه‌ی الهیات مسیحی دستگاهی از فلسفه‌ی سیاسی فراهم آورد که خاستگاه اندیشه‌ی سیاسی جدید به شمار می‌رود (همان: ۲۸۰). در اهمیت توماس آکویناس همین بس که بسیاری از تاریخ‌نویسان الهیات، تأسیس و تدوین الهیات مسیحی را بدو نسبت داده‌اند اما همان‌طور که پیش از این اشاره شد؛ واژه‌ی الهیات یادگار اندیشه‌ی یونانی بود که در اختیار مسیحیان قرار گرفت. الهیات در قرون وسطی بر همین سیاق مدیون و مقهور دو شخصیت بود: زنون رواقی و افلاطون. این هر دو نیز از جهانی متأثر از شخصیتی نیرومند به نام ارفئوس بودند. اگر ارفئوس علم الهی را با اندیشه‌ی یونان باستان تلفیق کرد، آکویناس خلاف او گام برداشت و اندیشه‌ی یونانی ارسطو را با تعلیم مسیحی ممزوج ساخت.

با تلفیق اندیشه‌ی سیاسی ارسطو با الهیات مسیحی توسط آکویناس بنیاد اندیشه‌ی آگوستین که تا آن زمان بر فضای فکری الهیات مسیحی سیطره داشت، به سستی گرایید. «توماس قدیس به‌عنوان حکیم الهی، غایت سیاست را وابسته به غایات الهیات و تابعی از آن می‌دانست؛ اما برای توضیح درست این وابستگی بر تمایز میان دو حوزه‌ی تدبیر امور سیاسی و رستگاری و سعادت اخروی نیز تأکید می‌کرد» (همان: ۲۸۱). تفاوت آکویناس با آگوستین در خصوص تبعی بودن امر سیاست در این بود که آگوستین سیاست را نتیجه‌ی گناه اولیه بشر و در نتیجه ضروری می‌دانست؛ درحالی‌که آکویناس با تأثیرپذیری از ارسطو سیاست و حکومت را امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان تصویر می‌کرد.

الهیات به‌مثابه‌ی علم

«کلیات الهیاتی» نوشته‌ی توماس آکویناس اثری که به باور همگان به تثبیت و ترویج الهیات انجامید در قرن سیزدهم انتشار یافت. البته در این کتاب آکویناس سخن از آموزه‌ی مقدس^۱ را بر الهیات ترجیح می‌دهد. الهیات به‌عنوان رشته‌ای که به مثابه مطالعه‌ی نظام‌مند ایمان مسیحی به واسطه‌ی روش‌های عقلانی است، تنها به آهستگی و با تردید (در قرون بعد) سر بر می‌آورد. (اوانز، ۱۳۹۲: ۳۷) در آستانه‌ی سال‌های ۱۲۴۰ میلادی بحث درباره‌ی علمیت الهیات از عمده‌ترین مباحث مطرح در دنیای

1- Sacra doctrina

مسیحی بود. «پرسش از علم بودن یا نبودن الهیات آغاز دگرگونی بزرگی در قلمرو الهیات مسیحی به شمار می‌رفت و تماس قدیس در حوزه‌ی علمیه پاریس با تدوین کلیات الهیات طرحی از الهیات به مثابه علم عرضه کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۵). با گسترده شدن مفهوم الهیات در پهنه‌ی دنیای مسیحی مباحث و مناقشات در کسوت علم رخ نمود و به غنای هرچه بیشتر این علم افزود تا جایی که حوزه‌های علمیه تبدیل به دانشگاه‌هایی شدند که عالی‌ترین سطوح تحصیلات در آن مختص به الهیات بود.

اصطلاح الهیات در ابتدا به معنای آموزه‌ی خدا بود اما با تبدیل شدن به «علم الهیات» در دانشگاه پاریس طی قرون دوازدهم و سیزدهم ابعاد معنایی تازه‌ای پیدا کرد. «برای مطالعه‌ی نظام‌مند ایمان مسیحی باید نامی انتخاب می‌شد و بدین ترتیب واژه‌ی تئولوژی theologia تحت نفوذ نویسندگان پاریس نظیر پیتر آبلار و ژیلبر دولا پوره به معنای رشته‌ی علوم مقدسه به کار برده شد. واژه‌ی الهیات از این پس دیگر تنها به خدا اشاره نداشت بلکه به کل آموزه‌های مسیحی اطلاق می‌شد» (گراث، ۱۳۸۴: ۱۴۸). شاید بتوان گفت که مهم‌ترین لحظه در تاریخ الهیات به‌عنوان رشته‌ای دانشگاهی، تأسیس دانشگاه‌های مختلف در اروپای غربی قرن دوازدهم بود. دانشگاه‌های متعلق به دوران قرون وسطی نظیر پاریس، بولونیا و آکسفورد عموماً مشتمل بر چهار دانشکده بودند: هنر، طب، حقوق و الهیات. قبل از تأسیس دانشگاه‌ها مطالعه و بررسی مسیحیت در اروپای غربی محدود به دیرها و کلیساهای جامعه بود. «با تأسیس دانشگاه‌های مختلف در اروپا، مطالعه‌ی آکادمیک ایمان مسیحی رفته رفته از دیر و کلیسا وارد عرصه‌ی عمومی شد. واژه‌ی الهیات در قرن سیزدهم به‌طور گسترده در دانشگاه پاریس به کار می‌رفت و مراد از آن بررسی نظام‌مند کل اعتقادات مسیحی بود و نه فقط اعتقادات راجع به خدا» (همان: ۱۵۰). از ابتدای قرن سیزدهم میلادی دانشگاه در حیات فرهنگی و سیاسی غرب نقش اساسی داشت. در حیطه‌ی دانشگاه بود که میان متفکران و سیاستمداران و مقامات کلیسا هماهنگی و حتی تقابل روی می‌داد. در دانشگاه‌ها بود که نظریه‌های رسمی کلیسا در کنار نظریه‌هایی که کلیسا آن‌ها را بدعت می‌نامید، همزیستی داشتند، هرچند تا اواخر قرون وسطی به سبب توان سیاسی نیروهای سنتی کلیسایی نواندیشان توان برابری با آنان را نداشتند. از قرن چهاردهم میلادی نواندیشان برای ادامه‌ی حیات خود از دانشگاه‌ها به مراکز دیگر تعلیم و تربیت یا دانشگاهیان کمتر به نظر می‌رسید، مثل دانشگاه‌های شمال ایتالیا (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۴۶).

با توجه به روح حاکم بر این دوره باید گفت الهیات مسیحی توسط آکویناس انسجام یافت و شکل امروزی الهیات به‌عنوان پیش‌نیاز الهیات سیاسی شکل گرفت؛ اما با توجه به عدم استقلال امر سیاسی الهیات، الهیات سیاسی جایگاهی نداشت. در دانشگاه‌های قرون وسطی سیطره‌ی کلیسا بر دانشگاه‌ها و عدم

تدریس دروسی که حجیت کتاب مقدس را متزلزل می‌ساخت، مانع گسترش بحث‌های فلسفی و سیاسی در حوزه‌ی الهیات مسیحی گشت با کم‌شدن قدرت و سیطره‌ی کلیسا اولین قدم‌های لرزان فلاسفه‌ی سیاسی که بعضاً متأله و متکلم نیز بودند به سمت دنیایی جدید، دنیایی به دور از الهیات محض و ادبیات خشک مدرسی، برداشته شد.

دوره‌ی چهارم: جنبش اصلاح دینی: ادامه‌ی تفوق الهیات بر سیاست

تفوق و سیطره‌ی کلیسا نه تنها بر سیاست بلکه بر تمام حوزه‌های زندگی در سال‌های منتهی به جنبش اصلاح دینی امری کاملاً غالب و پذیرفته شده بود. در سال‌های طولانی سده‌ی میانی نظریه دو شمشیر که جدایی قدرت دنیوی از قدرت معنوی را مطرح می‌ساخت و در نهایت به تبعیت قلمرو سیاسی از قدرت روحانی انجامید، قاعده اصلی رابطه دین و سیاست در این دوران بود اصلاح‌گران دینی گرچه علیه سوءاستفاده پاپ‌ها از قدرت قیام کرده بودند اما نه تنها برتری قدرت روحانی را زیر سؤال نبرده که کوشیدند آن را در شکلی دیگر احیاء نمایند. درحقیقت جریان اصلاح دینی در پی ایجاد سنت تازه در مسیحیت نبود بلکه در پی اصلاح و احیای سنت موجود بودند.

باربیه در این باره به‌درستی می‌گوید: «این آموزه (آموزه دو شمشیر) در آستانه اصلاح پروتستانی به دلیل کاربردهای نادرست آن، انحطاط کلیسا، افراط‌کاری پاپ به‌شدت بی‌اعتبار شد ولی اصل اساسی آن، یعنی تفوق مطلق امر روحانی، دست‌نخورده باقی ماند و با بازگشت به دین ناب‌تر تقویت هم شد. درواقع این آموزه به‌جای آنکه در دنیای مسیحی سده‌های میانه از بین رود، به واسطه اصلاح‌گران سده‌ی شانزدهم احیا شد» (باربیه، ۱۳۸۹: ۲۸).

لوتر با توجه به عقاید و آرای الهیاتی (که رنگ و بوی تعالیم آگوستین را دارد) به‌عنوان سردمدار جنبش اصلاح دینی مطرح است. مهم‌ترین اقدام او در این برهه از تاریخ، «انتقال حجیت دینی از کلیسا به کتاب مقدس بود. همین مسئله باعث شد تا خواندن و تفسیر و تأویل کتاب مقدس اهمیت فراوانی پیدا کند» (فیروزی، ۱۳۸۴: ۳۶). لوتر به رابطه‌ی دین و سیاست در بستر مسیحی توجه نشان می‌داد. «وی ضمن آزاد کردن مقامات دنیوی از قیمومیت روحانیون ابدأ در فکر عرفی کردن قدرت و سیاست به قصد مستقل ساختن آن‌ها از دین نیست» (همان: ۳۵). به باور لوتر و همچنین کالون سیاست در حوزه ایمان فاقد صلاحیت است و در خدمت دین قرار می‌گیرد. درحقیقت به باور مصلحان دینی سیاست به‌عنوان یک

امر مستقل و خودمختار قابل شناسایی نیست و همچنان در انقیاد الهیات باقی مهم‌اند. آنچه در این دوران مهم تلقی می‌شود این است که برای اولین بار آموزه‌های مسیحی با شدتی بی‌سابقه مورد موشکافی انتقادی قرار گرفت و با متون مقدس مسیحی هم از لحاظ ادبی و هم از لحاظ تاریخی همچون هر کتاب دیگری رفتار شد. آزادی در تفسیر و برداشت از کتاب مقدس، پیامد سیاسی مهمی داشت که عبارت بود از تضعیف بی‌سابقه پاپ‌ها و اصحاب کلیسا در برابر نیروهای رقیب (پادشاهان و طبقه نوظهور بورژوا) الهیات سیاسی در این دوران همانند دوران قبل از آن معنایی جز برتری الهیات و منقاد کردن سیاست زیر چتر مسیحیت نمی‌تواند داشته باشد.

دوران جنبش پروتستانی را می‌توان تلاش الهی‌دانان مسیحی دانست برای وفق دادن خود با نسیم نوید ظهور عصر جدید را با خود به همراه آورده بود و تلاشی که البته ناکام بود.

دوره پنجم: رنسانس، عصر روشنگری: محاق الهیات و سیاست در پرتو علوم تجربی و بازگشت الهیات سیاسی دوران باستان

سراسر قرون وسطی را می‌توان جولانگاه افلاطون و ارسطو دانست که در کسوت مسیحیت، علم و فلسفه را مقهور خودساخته بودند؛ اما جنبش اصلاح دینی و پس از آن رنسانس ضربه‌ای کارساز بر الهیات مسیحی وارد ساخت و بنیادهای اندیشه قرون قبل از خود را به شدت لرزاند.

رنسانس، عصر روشنگری و عصر خرد، همه واژه‌های قابل اطلاق در دورانی از تاریخ بشر می‌باشند که دارای یک ویژگی بارز و تمایز بخش بود: استقلال اندیشه‌ی بشری از قید و بندهای الهیاتی و یا آن‌گونه که کانت می‌گوید، ظهور عقل خود بنیاد. این برهه از تاریخ غرب علی‌رغم اهمیت بسیار زیاد در کل تاریخ اندیشه در غرب از منزل بالانس بین الهیات و سیاست شرایط ویژه‌ای دارد. پراکندگی و آرای سیاسی الهیاتی بعضاً متضاد از ویژگی بارز این دوره است؛ اما در هر صورت در این دوران ارجحیت با علوم تجربی و منطقی است. واژه‌ی فیزیک اجتماعی که در این دوران مطرح می‌شود شاهد کوچک بر این ادعا است.

در کنار تحلیل رفتن توان الهیات و سیاست اندیشمندانی در این دوره ظهور می‌یابند که با نگاه ویژه سیاست را از چنبره‌ی الهیات خارج ساخته و آن را تا حد ابزاری در اختیار امر سیاسی تنزل می‌دهند. این اندیشمندان کسانی چون هابز و روسو، معنای الهیات سیاسی واری رواقی را احیا می‌نمایند.

انتقاد تفکر روشنگری از مسیحیت سنتی براین اصل استوار بود که عقل و خرد انسان از قدرت و توانایی مطلق برخوردار است (گراس، ۱۳۸۵: ۹۴). انسان این دوره با استقلال نسبی که به‌دست آورد و با

کشفیات نوینی که صورت داد، اعتمادی نسبت به خود و توانایی‌هایش یافت. این اعتماد به انسان رفته رفته به مکتبی مبدل شد که اومانیسیم نام گرفت (فیروزی، ۱۳۸۴: ۲۲).

هلزی هال^۱ در فقراتی وضعیت این دوره را چنین تشریح می‌کند: «رهبران دوران قبل یعنی اربابان کلیسا نمی‌توانستند پیدایش اومانیسیم را نادیده بگیرند... لذا در پی آن برآمدند تا با استقرار نظام فلسفی خود که اساساً بر شالوده‌ی فلسفه ارسطویی بود، رهبری و زمامداری جنبش نوینی که فرا رسیدنش پیش‌بینی می‌شد را به دست گیرند ولی در نهایت نتوانستند گسترش دانش دنیوی را مهار کنند و انسان‌گرایی اومانیسیم گریزگاه خود را از یک سو در علم و از سوی دیگر هنر یافت... رنسانس هر جا که رفت، آزادی اندیشه و بیان فردی را رواج داد سنجش بی‌تعصب اندیشه‌های مختلف، به تزلزل عقاید و سرانجام به سستی ایمان انجامید و با وجود مردانی که بینش تازه داشتند پیشرفت بزرگ علم آغاز شد» (هلزی هال، ۱۳۶۳: ۱۵۱).

علوم مختلف و هنر با اندیشمندانی چون کوپرنیک، کپلر، گالیله، نیوتون، پترارک و بوکاچو اندک اندک از سیطره‌ی الهیات خارج می‌شدند و روح حاکم را به سرعت دستخوش تحولی بنیادین می‌نمودند. آخرین علمی که خود را از زیر بوغ الهیات رهانید، فلسفه بود. در دوران قرون وسطی اندیشه‌های ارسطویی متکلمان، به دنبال تطبیق و تطابق مسیحیت با فلسفه با عقل بود؛ اما در دوران رنسانس فلاسفه با اعمال شک‌گرایی جمله معروف «ایمان می‌آورم تا بفهمم»^۲ را با «می‌اندیشم، پس هستم»^۳ جایگزین ساختند. اتهامی که معمولاً علیه این دوره اقامه می‌کنند این است که دوره‌ی روشنگری به گونه‌ای احساس می‌کرد که گویی نخستین دوره در تاریخ جهان است و از این رو دستاوردهای بزرگ دوران گذشته را دست کم می‌گرفت ولی این اتهام در خصوص [الهیات] وارد نیست (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۲۱۸). تصور غالب بر این است که عصر روشنگری که خود را از سلطه‌ی بی‌چون و چرای دین و الهیات رهانده است با ستیز با آن برخاسته است؛ اما توجه به نکته ضروری است که «هدف اساسی روشنگری، به‌ویژه شاخه‌ی آلمانی آن، فروپاشی دین نیست، بلکه با همه‌ی نیرو می‌کوشند تا به معنای فراپاشی^۴ آن را مستقر کند و عمق ببخشد» (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۲۱۳). درحقیقت رنسانس «در جست‌وجوی دینی بود که این جهان و عقل انسان را تأیید و ارزش

1- Lewis William Halsey Hull

۲- نقل قول آنسرن قدیس با این مضمون: پروردگارا سعی من این نیست که بفهمم تا ایمان بیآورم بلکه ایمان دارم برای اینکه بفهمم، زیرا تصور میکنم بدون ایمان هیچ نمیتوانم بفهمم (مجتهدی به نقل از کاپلستون، ۱۳۷۵: ت).

۳- جمله معروف رنه دکارت

4-Transcendental

اعتبار ویژه‌ی این دو را تصدیق کند و دلیل واقعی و مهر و نشان الوهیت را نه در تحقیر و ویرانی این جهان و عقل انسان، بلکه در ارج نهادن به این دو بیابد» (همان: ۲۱۴). عصر روشنگری الهیات را از آن رو که ایمان را پذیرش صرف برخی گزاره‌های نظری می‌دانست و می‌خواست اعتقاد دینی را با جبر و زور در محدوده‌ی همین گزاره‌ها محصور نگاه دارد مورد نقد و ارزیابی قرار می‌داد.

تاریخ عصر روشنگری، عصر سیطره‌ی عقل نقاد و انسان شکاک با خرد، الهیات را در فرم و صورت جدیدی به تصویر می‌کشد. در این عصر هجمه‌هایی علیه اصولی که قرون وسطی مسلم می‌پنداشت وارد شد. طرفداران دین طبیعی و دئیست‌ها عقل انسان را جایگزین مکاشفه‌های الهی ساخت و درحالی‌که عده‌ای از اندیشمندان می‌کوشیدند با شیوه‌های گوناگون تفوق امر معنوی و تمکین سیاست از آن را دنبال کنند، «نظریه‌پردازان دیگر همان دوران نظری مخالف داشته و طبیعت دین سیاست را توصیف می‌کردند. آنان بی‌آنکه اهمیت اجتماعی دین را انکار کنند، دین را ابزار سیاست و وسیله‌ای برای حکومت می‌سازند» (باربیه، ۱۳۸۹: ۱۱۹). ماکیاول و منتسکیو نخستین کسانی هستند که دین را از منظر جامعه‌شناسی ارزیابی کردند و به همراه بُدن نخستین کسانی هستند که به‌طور روشمند برخورد سیاسی و اجتماعی دین را (در این دوران) تحلیل می‌کنند (همان: ۱۲۰). ماکیاول در کتاب شهریار با توصیه‌های واقع‌گرایانه خود رابطه‌ی دین و سیاست را وارونه و سیاست را نه تنها از اخلاق بلکه از سلطه‌ی دین نیز خارج می‌سازند. اهتمام ماکیاولی در اتحاد بین کلیسا و دولت و همچنین تسلط دولت بر کلیسا وی را در زمره‌ی کسانی قرار می‌دهد که نگاهی ابزاری به الهیات داشته و آن را تابعی از سیاست می‌داند. اسپینوزا، هابز، لایبنیتس و از همه مهم‌تر روسو با خلق مفهوم دین مدنی که یادآور الهیات مدنی وارو است بر همین سبک و سیاق سیاست را به‌عنوان امری مستقل از الهیات رسمیت شناخته و در اقدامی رادیکال، دین را به واسطه کارکردهای سیاسی‌اش مفید فایده معرفی نمودند. دوران رنسانس و عصر روشنگری بازگشتی است به دوران طلایی باستان. این دوران با نفی دوران میانی که خود نام وسطی بر آن گذاشته بود ارزش و معنا را که دین همواره آن را برای بشر به همراه داشته از زندگی انسان جدید زدود. دامنه‌ی مناقشات پیرامون رابطه‌ی الهیات و سیاست از رنسانس به دوران مدرن تسری یافت و درحالی‌که عده‌ای ناقوس مرگ خدا را به صدا درآورده و پایان تاریخ را با ظهور لیبرال، دموکراسی اعلام کرده بودند، کسانی چون وبر و اشمیت با نگاهی جدید و ویژه به الهیات پاسخ‌های جدید برای مسائل دامنه‌دار و مناقشه‌انگیز الهیات و سیاست در قالب احیاء مفهومی چون الهیات سیاسی فراهم نمودند.

دوره ششم: دوران مدرن سرآغاز طرح مباحث جدید، زایش الهیات سیاسی در بستر علوم اجتماعی جدید

با گریز از مناقشات تعریف و تعیین حدود و ثغور دوران مدرن، مدرنیته را به‌عنوان فرآیند تحول فکری، فلسفی، علمی، صنعتی، سیاسی و اجتماعی غرب پس از رنسانس می‌دانیم. پس از پیروزی عقل بر شریعت و دین مسیحی و برتری یافت بلامنازع عقل در این مبارزه نابرابر، اندیشمندان بی‌نیازی انسان مدرن از هر الهیاتی را اعلام نمودند. اندیشمندانی چون مارکس و فوئرباخ فراتر از استغنا انسان از مذهب، حضور آن را در جامعه مضر اعلام نمودند. صرف نظر از چنین گرایشاتی، دوران مدرن بستری را برای متالهام و اندیشمندان مسیحی فراهم ساخت تا به بازبینی و بازخوانی اصول الهیاتی مذهب مسیح بپردازند و این چنین چرخش و گسست عمده‌ی الهیات مسیحی نوین از نوع سنتی آن رقم خورد. در همین دوران ماکس وبر، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان عصر جدید در خصوص رابطه‌ی الهیات و سیاست به نظریه‌پردازی پرداخت.

ماکس وبر، بزرگ‌ترین اندیشمند مدرنیته است که در آثار او بیش از آثار هرکس دیگر، روندهای حیاتی و اجتماعی و فرهنگی دوران ما و مسائل ناشی از این روندها تعیین و مشخص شده است. روندها و مسائلی که در دو واژه‌ی عقلانی کردن و افسون‌زدایی قابل جمع است (لسناف، ۱۳۸۹: ۵). اما قبل از آن وبر کار خود را با تعریف دولت می‌آغازد. دولت مدرن مجمعی اجباری است که سلطه را سازمان‌دهی می‌کند. تعریف او از دولت، سیاست، مشروعیت و امر واقع زمینه‌ساز خلق مفاهیم جدید در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در دوران مدرن شد. آنچه به این نوشتار مربوط می‌شود تفکیک واقعیت از ارزش و بی‌طرفی ارزشی عالم علوم اجتماعی در نزد وبر است که بستری برای احیاء الهیات، سیاسی توسط اشمیت می‌شود. ماکس وبر با کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری مبدع تعریف جدیدی از الهیات سیاسی گشت که از آن به‌عنوان یک ابزار مفهومی در حوزه‌ی تاریخ‌نگاری اندیشه استفاده شد.

کارل اشمیت و الهیات سیاسی

کارل اشمیت، در قرن بیستم با طرح الهیات سیاسی و نگاشتن رساله‌ای با این نام در ۱۹۲۲، تلقی تازه‌ای از این واژه باب نمود. اشمیت با طرح و احیاء مفهوم الهیات سیاسی در هیئت جدید و با بار معنایی ویژه چارچوب تازه‌ای برای فهم دولت مدرن خلق نمود که تا قبل از آن فقط وبر آن هم به‌گونه‌ای تلویحی

به آن اشاره نموده بود. اریک پترسون با استفاده از این واژه حکم بر امتناع هرگونه الهیات سیاسی در مسیحیت را صادر نمود و همین امر سبب شد اشمیت یکبار دیگر در پاسخ به پترسون در ۱۹۶۷ پرچم امکان الهیات سیاسی در مسیحیت را به اهتزاز درآورد؛ اما الهیات سیاسی اشمیت ناظر بر چه تعریفی است که آن را از سایر تعاریف متمایز می‌کند؟

واژه‌ی الهیات سیاسی نزد اشمیت کلید فهم چگونگی تکوین دولت مدرن است. از نظر اشمیت مفاهیم و ساختارهای بنیادی سیاست مدرن، به‌ویژه مفهوم دولت مدرن تحت تأثیر آموزه‌های الهیاتی مسیحی هستند که در تکامل تاریخی خود از محتوای دینی تهی گشته و به‌صورت «سکولار» به حیات خود ادامه می‌دهند. اشمیت الهیات سیاسی را در معنای جامعه‌شناسی مفاهیم برای درک روند تحول و تکامل دولت مدرن به کار می‌گیرد. وی منظور خود از «جامعه‌شناسی مفاهیم» را چنین بیان می‌کند: «جامعه‌شناسی مفاهیم یکسره از جامعه‌شناسی به‌معنای رایج آن متفاوت است و به‌تنهایی می‌تواند در مورد مفهومی مثل حاکمیت دستاورد علمی داشته باشد. هدف از این جامعه‌شناسی کشف مبنا یا همان ساختار نظام‌مند بنیادین است و نیز مقایسه این ساختار مفهومی با ساختار اجتماعی دوران معینی که بیان مفهومی پیدا کرده است» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۸۲). شاهد مثالی که اشمیت برای تفهیم موضوع مورد نظر خود ارائه می‌دهد پادشاهی سده هفدهم است. به باور اشمیت انعکاس مفهوم دکارتی خدا در حاکم سده‌ی هفدهم جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت نیست بلکه جایگاه تاریخی - سیاسی پادشاهی آن‌طور که مطابق با وضع کلی آگاهی بود، چنین مفهومی را افاده می‌کند. «بنابراین پادشاهی در آگاهی آن دوران بدیهی بود؛ همچنان که دموکراسی در آگاهی دوره بعد» (همان: ۸۲). به باور او نظریه‌های دولت در قرن نوزدهم دچار دو تحول عمده شد: «محو همه‌ی برداشت‌های خداوآورد و استعلایی و شکل‌بندی مفهوم جدیدی از مشروعیت که در آن مفهوم دموکراتیک مشروعیت جایگزین مفهوم پادشاهی مشروعیت شده است» (همان: ۸۲).

تر اصلی اشمیت این است که ساختار سیاسی یک جامعه همیشه منعکس‌کننده‌ی ایمان الهیاتی و دینی (یا بی‌دینی) آن جامعه و زمانه‌ی خود است. او چنین می‌گوید: تصویر متفاوتی‌ای که یک دوران معین تاریخی از دین می‌سازد، ساختاری شبیه نظام سیاسی‌ای دارد که یک جامعه به‌عنوان مناسب‌ترین شکل نظام سیاسی آن را برمی‌گزیند» (همان: ۸۳) درحقیقت الهیات پاسخی به نیاز بشر برای جهانی طراحی‌شده و منظم با تدبیری حکیمانه و معقول است و به نظر وی، این کمک کرده است که فکر سیاسی جامعه‌ای منظم با دولت مدبر بسط پیدا بکند. همچنین به نظر اشمیت، الهیات یکتاپرستی مبنایی برای تصور خیر عمومی است و این به مفهوم خیر عمومی که مبنای اندیشه‌ی سیاسی مدرن است کمک کرده

است. بدین ترتیب از نظر اشمیت اندیشه سیاسی مدرن، درحقیقت ادامه‌ی الهیات مسیحی است. ناظر به چنین امری اشمیت را در جدال بین قدیم و جدید طرفدار سنت تداوم دانسته‌اند نه گسست. نظریه الهیات سیاسی اشمیت بر دو گزاره اصلی بناشده است: «بسط تاریخی مفاهیم و ساختار نظام گفتاری که این مفاهیم در درون آن ترتیب منطقی یافته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳). بدین ترتیب در این رویکرد تاریخی خدای قادر متعال به حاکم تصمیم‌گیرنده در وضعیت استثناء مبدل می‌شود و وضعیت استثناء خود به معجزه در الهیات مشتبه می‌گردد. آنگاه اشمیت «آگاهی از این مشابهت و همانندی را زمینه‌ی درک اسلوبی معرفی می‌کند که در قالب آن ایده‌های فلسفی مربوط به دولت در قرون گذشته متحول شده‌اند» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۵). «وی این همانندی اساسی روش‌شناسانه و نظام‌مند را در قالب نظریه الهیات سیاسی به کار می‌گیرد و با تأکید بر جامعه‌شناسی حقوقی، سعی می‌کند تا در منازعه دین و سیاست بر فرآیند مصالحه دین با سیاست و خمیدن مفاهیم دینی در برابر دستگاه عریض و طویل مدرنیته صحنه گذارد» (حسینی، ۱۳۹۲: ۲۶).

در ادامه‌ی بحث جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت اشمیت به دنبال تأیید این مطلب است که الهیات مسیحی اساساً سیاسی است، زیرا ساختار فرعی انقلاب را می‌توان بخشی از آموزه‌های مسیحی تجدد به شمار آورد. اشمیت در پاسخ به اریک پترسون که در کتاب «وحدانیت به‌مثابه یک مسئله سیاسی» حکم بر امتناع هرگونه الهیات سیاسی در مسیحیت را اعلام نموده بود، الهیات سیاسی ۲ را نگاشت. اریک پترسون «مشکل الهیات مسیحی را در مسئله توحید می‌داندست و معتقد بود نویسندگان اولیه مسیحی به‌منظور توصیف رابطه خدا و جهان به متافیزیک استاد جستند که دارای معنای سیاسی نمی‌باشد. وحدت متافیزیکی مفهوم خدا پایه و اساس سیاست به‌عنوان سلطنت الهی در نظر گرفته شد. پترسون یهودیت و فرهنگ هلنیستی را دارای الهیات سیاسی می‌داند درحالی‌که مسیحیت تنها پژوهاکی از آن در یک محیط فرهنگی است» (E-nahme, 2013: 465). به باور پترسون مسیحیان از هر نوع الهیات سیاسی بی‌نیازند به این دلیل که واقعیت سیاسی را نباید با ابزارها و استدلال‌های الهیاتی توجیه کرد. تثلیث خاتمه‌دهنده رابطه‌ی امر سیاسی و الهیات می‌باشد. پترسون ادعا می‌کند که «هیچ الهیات سیاسی در مسیحیت به خاطر تعهدات تثلیثی وجود ندارد. وی جدایی قطعی خدای استعلایی را از هر نوع پادشاهی به خاطر مفهوم خاص تثلیث اعلام می‌نماید» (Ibid: 467).

اشمیت در الهیات سیاسی ۲ به‌طور مداوم می‌کوشد تا به نقد متفکران و متالهانی بپردازد که وجود الهیات سیاسی در مسیحیت را امری ناممکن و ممتنع می‌دانند. هانس مایر، ارنست فایل، ارنست توبیش و

حتی متر از کسانی هستند که اشمیت با تیغ تیز الهیات سیاسی مخصوص به خود، برداشت آن‌ها از الهیات سیاسی را نادرست خوانده و ممتنع خواندن چنین الهیاتی در مسیحیت را محکوم می‌کند. علاوه بر این اشمیت معتقد است هرگونه تلاش برای اومانیزه کردن جامعه - آن‌طور که متر نیز به آن اشاره می‌کند - منجر به الهیات‌زدایی از جامعه می‌شود. الهیات‌زدایی به نوبه‌ی خود «متضمن سیاست‌زدایی است به این معنا که جهان از اینکه شکل سیاسی داشته باشد خلاص شده است. در نتیجه تمایز میان دوست و دشمن دیگر به مثابه شاقول امر سیاسی اعتباری ندارد» (اشمیت، ۱۳۹۱: ۱۶۲).

الهیات سیاسی نزد اشمیت پیوند ناگسستنی با امر سیاسی دارد. «مفهوم امر سیاسی پیش‌فرض مفهوم دولت است» (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۳). رساله‌ی امر سیاسی اشمیت با نقد وبر در تعریف از دولت آغاز می‌شود. اشمیت با پیش‌فرض دانستن مفهوم امر سیاسی برای دولت، بر وبر که نتیجه تعریف او از دولت، این‌همانی دولت - سیاست و یا دولت - جامعه است، می‌تازد. این‌همانی سیاست - دولت سبب می‌شود «آن چیزهایی که مربوط به دولت بوده است به امور اجتماعی تبدیل شود و برعکس آن چیزهایی که کاملاً امور اجتماعی محسوب می‌شده به امور دولت تبدیل شود. همان‌طور که ضرورتاً در هر واحد سازمان‌یافته‌ی دموکراتیک رخ می‌دهد» (همان: ۱۷). در مقابل برابر گرفتن دولت با سیاست که به دموکراسی متناقض‌نما از منظر اشمیت منجر می‌شود، این‌همانی دولت جامعه نیز در مسیر دیگری پیش خواهد رفت که در نهایت به ایجاد دولت تمامت خواه منتهی می‌گردد. «و این دولت تام است که دیگر هیچ امری را مطلقاً غیر سیاسی قلمداد نمی‌کند» (همان: ۲۲). اشمیت برای دوری جستن از این دور باطل تمایزی را طرح می‌سازد که تمام اعمالی که دارای معنای سیاسی هستند را منبعث از آن تلقی نماید. این تمایز ویژه‌ی سیاسی که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را می‌توان به آن احاله کرد، تمایز میان دوست و دشمن است. اشمیت برای فهم بهتر این تمایز معتقد است که «مفاهیم دوست و دشمن را باید در معنای انضمامی و وجودی آن‌ها فهمید و نه در معنای استعاره‌ی یا تمثیلی» (همان، ۲۵). دشمن همان دیگری است که به لحاظ وجودی چیزی متفاوت و بی‌نهایت بیگانه است و از این رو در وضعیت نهایی یا مخاطره برانگیز تعارض یا جنگ با او محتمل است. «دشمن فقط دشمن عمومی است» (همان: ۲۶). با روشن شدن این تمایز اشمیت به سراغ تعریف خود از دولت می‌رود. از نظرگاه اشمیت، دولت همان موجودیتی است که در باب تمایز دوست / دشمن تصمیم می‌گیرد. پس از بیان این خصیصه‌ی کلی دولت، اشمیت با افزودن جمله‌ای این تعریف را محدودتر می‌سازد. «آنچه همواره اهمیت دارد این است که امکان به وقوع پیوستن وضعیت اضطراری و تصمیم در باب اینکه آیا چنین وضعی فرا رسیده یا نه وجود دارد» (اشمیت، ۱۳۹۳: ۳۵). اشمیت پس از این فقرات رسماً اعلام

می‌کند «حاکم کسی است که در باب استثناء تصمیم می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۴۹). از این طریق اشمیت با امر سیاسی به سوی الهیات سیاسی باز می‌گردد. از نظر اشمیت حاکم کسی نیست که در رأس سلسله‌مراتب قانون‌گذاری وجود دارد بلکه کسی است که تصمیم می‌گیرد. آن هم نه در وضعیت عادی بلکه در وضعیت استثنایی که بسا مهم‌تر و اصیل‌تر از وضعیت عادی می‌باشد. بر همین مبنا همانند اراده‌ی الهی که می‌تواند قوانین طبیعی را به کناری نهد و معجزه رخ دهد، فرمانروا نیز می‌تواند قوانین را وانهاد و در خصوص وضعیت استثناء تصمیم گیرد. درحقیقت اشمیت از وبر و هابز که ویژگی فرمانروایی را کاربرد انحصاری زور و قهر می‌دانستند فراتر می‌رود و مفهوم «انحصار در واپسین تصمیم» را در تعریف مد نظر خود از دولت مطرح می‌نماید. با این تعریف از امر سیاسی و دولت اشمیت به سراغ نقد لیبرالیسم می‌رود و تلاش برای خنثی‌سازی و حذف آنتاگونیسم در عرصه‌ی سیاست را تلاشی مذبوحانه و بی‌نتیجه می‌خواند. کارل اشمیت در مقاله‌ای با عنوان «عصر خنثی‌سازی و سیاست‌زدایی‌ها» اعلام می‌نماید هر عصر و دوران دارای کانون مرکزی است که سایر مسائل حول آن تعبیر و تفسیر می‌شوند. این کانون را اشمیت ساحت‌های بنیادین تعبیر می‌نامد. در تبیین ساحت‌های بنیادین تعبیر، هر مرحله را به‌عنوان ادامه مرحله‌هایی تشریح می‌کند که در آن‌ها جوهر سیاسی اراده قدرت خود را سکولار می‌کند. در این مراحل که از یک دوران «الهیاتی» به یک دوران مابعدالطبیعه‌ای و از یک دوران «اخلاقی» به یک دوران «فنی» می‌رسند، روند عرفی شدن شامل یک جابه‌جایی حوزه مرکزی می‌شود که در آن امر سیاسی به تعبیر اشمیت عادی و یا خنثی می‌شود. به باور اشمیت در کانون این دگرگونی، ارائه‌ی اساسی نهفته که برای قرن‌ها استوار مانده است: یعنی تقلا برای رسیدن به یک ساحت خنثی که در آن خبری از نزاع نباشد و بتوانند با بحث و تبادل نظر به توافق رسند. به باور اشمیت قرن جدید که بر حول تکنیک و فن سامان‌یافته از «لحاظ فرهنگی کور» است و همین‌که همه‌چیز از مذهب و الهیات، سپس از متافیزیک و دولت منفک گشت، آنگاه فراتر از همه از فرهنگ هم تهی می‌گردد و به خنثایی مرگ فرهنگی منجر می‌شود. به باور وی، نتیجه عرفی شدن، قدرت دولتی «خنثی» سده نوزدهم و دولت «فنی- دیوان سالارانه» سده بیستم است که در آن تلاش می‌شود امر سیاسی به‌مثابه‌ی امر مستقل و خودمختار در سایه قرار گیرد؛ اما امر سیاسی بدین سبب که فاقد قلمروی از آن خویش است هرگز قلمروی مرکزی نیست درحالی‌که قلمروهای مرکزی تغییر می‌کنند، امر سیاسی سرنوشت‌ساز باقی مهم‌اند درحقیقت امر سیاسی هیچ ابژه جداگانه‌ای ندارد. اشمیت نه تنها ناقد لیبرالیسم است بلکه از نظر او لیبرالیسم فردگرایانه فاقد اندیشه‌ی سیاسی مختص به خود است.

وی بر این باور است که «سیاست‌گذاری^۱ لیبرالی در مورد تجارت، کلیسا و آموزش وجود دارد اما مطلقاً هیچ‌گونه سیاست^۲ لیبرالی وجود نخواهد داشت» (اشمیت، ۱۳۹۳: ۸۵). نظریه‌ی نظام‌مند لیبرال فقط به‌گونه‌ای سلبی نقدی بر سیاست وارد می‌کند اما فاقد این توانایی است که در باب دولت، حکومت و سیاست نظریه‌ای ایجابی مطرح کند. «اندیشه‌ی لیبرال به شیوه‌ای بسیار نظام‌مند از دولت و سیاست طفره می‌رود یا آن را نادیده می‌گیرد و به‌جای آن، به نوعی قطب‌بندی همیشگی، خود میان دو حوزه‌ی نامتجانس، مثل اخلاق و اقتصاد، روح و تجارت، آموزش و مالکیت تکیه می‌کند» (همان: ۸۶). بنابراین اشمیت با الهیات سیاسی خود تکنولوژی مذهب و مذهب ساختگی اقتدار انسانی را به طعنه می‌گیرد و به عبارت دیگر الهیات سیاسی که در بعد سیاسی سرکش و متمرّد است نمودار تلافی‌گاه انسان و خدا است (Schmidt, 2009: 227).

در نزد اشمیت مفهوم الهیات سیاسی مبنایی برای فهم دولت در هر دوران به دست می‌دهد و تناظر فی‌مابین ساختار مفاهیم الهیاتی با ساختار مفاهیم سیاسی را به‌خوبی نشان می‌دهد. به‌عنوان نمونه‌ای از سوی اشمیت نقل می‌شود در قرون شانزدهم و هفدهم تلقی تثبیتی از خدا قابلیت انطباق بر حاکم را داشت که نتیجه‌ی آن حکومت‌های پادشاهی بود، اما در قرون بعدی با جایگزین دئیسم تصور خدایی که از راه دور و فقط با نظارت جهان را اداره می‌کند، بر حاکم منطبق شد و در نتیجه نظام‌های لیبرال با کمترین دخالت حاکم متولد شدند. اشمیت براین باور است حتی در این دوران نمی‌توان منکر الهیات سیاسی شد. چراکه مفاهیم جدید در قالب و چارچوب الهیاتی سابق مطرح شده‌اند یا این تفاوت که اکنون در هیئت سکولار و گیتیانه و عاری از ارزش‌های الهیاتی مطمح نظر قرار می‌گیرند.

اشمیت در خصوص الهیات سیاسی خود برمعانی متعدد و چندشکلی بودن آن اذعان می‌کند است و از این گذشته او الهیات سیاسی را دارای دو سویه می‌داند؛ «سویه سیاسی و سویه الهیاتی که هر یک از سویه‌ها به سوی تفکرات به‌خصوصی جهت‌گیری شده است. الهیات سیاسی بسیاری وجود دارند چون از یک‌سو ادیان متفاوتی وجود دارند و از سوی دیگر انواع متفاوت سیاست ورزی را می‌توان احصا کرد. در چنین حوزه‌ی دوگانه و دو قطبی بحث جدی تنها زمانی ممکن است که استدلال‌ها، پرسش‌ها و پاسخ‌ها دقیقاً تعریف شده باشند» (اشمیت، ۱۳۹۱: ۹۶). اشمیت در خصوص الهیات سیاسی در ادیان غیر مسیحی

1- policy
2- politics

چندان مطمئن سخن نمی‌گوید و در فقراتی در خصوص یهودیت و فلسفه‌ی هلنیستی که پترسون الهیات سیاسی در آن‌ها را به سبب وحدانیت ممکن و محتمل‌تر از مسیحیت می‌دانست چنین می‌گوید؛ «معلوم نیست تا چه میزان اصلاً ادیان غیر مسیحی الهیات اصلی داشته باشند. عهد عتیق یهودی کهانت و نه الهیات خود را دارد و در میان کافران تنها متافیزیک فلسفی یا آنچه چه‌بسا بتوان دین طبیعی‌اش نامید به چشم می‌خورد» (همان: ۱۱۰). در خصوص اسلام نیز اشمیت نقدی را بر پترسون وارد می‌سازد که چرا اسلام به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ادیان توحیدی که «دلالت‌های سیاسی کاملاً جدی دارد و اهمیت الهیاتی‌اش جای بحث و تردید نمی‌گذارد کلاً معقول واقع می‌شود؛ هرچند خدای این دین چیزی فراتر از واحد در فلسفه هلنیستی یا ارسطویی است» (همان: ۱۰۹).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سه برداشت رایج از الهیات سیاسی را در دوره‌های مختلف تاریخ اندیشه‌ی غرب به‌گونه‌ای اجمالی مرور نمودیم. دوران طلایی اندیشه‌ی سیاسی در غرب بیشتر کارویژه‌های سیاست برای الهیات را الهیات سیاسی می‌نامید. امر سیاسی به‌عنوان سوژه‌ای خودمختار و مستقل مطرح است که توانایی مستحیل ساختن الهیات را برای خود محفوظ می‌داند. با پیدایش مسیحیت و نفوذ آن در ارکان سیاسی و حکومتی این معادله برای سده‌ها وارونه شد و سیاست به‌عنوان خادمه و کنیز الهیات به‌عنوان امر تبعی مورد شناسایی قرار گرفت. تنها در دوران مدرن است که وبر با بیان اینکه علم باید بری از ارزش باشد بستری برای الهیات سیاسی خلق نمود که در آن لزوماً نمی‌بایست الهی‌دان بود تا الهیات را برسید. اشمیت در همین زمینه مفهوم الهیات سیاسی را در معنایی جامعه‌شناسانه به خدمت تا نشان دهد دولت مدرن در امتداد دوران پیشین خود یک مفهوم الهیاتی است که با نهی گشتن از بار الهیاتی به‌صورت سکولار ادامه‌ی حیات یافته است.

البته هاینریش مایر که یکی از اشمیت‌شناسان مشهور است، معتقد است اشمیت یک الهی‌دان است و به‌عبارت دیگر بحث او در قالب الگوی دوم (سیاست در خدمت الهیات) قرار می‌گیرد. مایر معتقد است که نظریه سیاسی کارل اشمیت کاملاً مبتنی بر وحی مسیحی است و او با باور به ایمان مسیحی است که وضعیت سیاسی انسان مدرن را تحلیل و نقد می‌کند؛ بنابراین نقد اشمیت بر رژیم‌های لیبرال را باید نقد یک مسیحی معتقد دانست که به جنگ سیاست سکولار مدرن رفته است. از نظر مایر، اشمیت رژیم مدرن

را تجلی ضدیت با ایمان مسیحی می‌داند؛ اما با توجه به آنچه در این نوشتار بیان شد، این تلقی از اشمیت به نظر می‌رسد تلقی صحیحی نباشد. اشمیت همان‌طور که خود بارها اشاره کرده است، ادامه‌دهنده‌ی راه وبر است و بحثش را در قالب و زمینه‌ی جامعه‌شناسی حقوقی مطرح کرده است.

بنابراینچه گفته شد می‌توان الهیات سیاسی مدنظر اشمیت را واجد خصوصیات زیر دانست

۱- الهیات سیاسی در بستر الهیات آرمیده است، الهیاتی که یکسره با متافیزیک متفاوت است و در آن گرایش‌های عقل‌گرایانه و توجه به سوژه‌ی انسانی مشهود است.

۲- امر سیاسی در الهیات سیاسی به‌عنوان امری سرنوشت‌ساز است که گرچه در کانون مرکزی ساخت بنیادین قرار نمی‌گردد، اما همواره در متن اندیشه‌ی هر دوران قرار دارد. برای احراز الهیات سیاسی سیاست باید به‌عنوان حوزه‌ی مطالعاتی مستقل دارای ارزش مطالعه شمرده شود.

۳- در بحث از الهیات سیاسی سخن از حقانیت الهیات دین مورد بررسی نیست. در حقیقت الهی‌دانان سیاسی به دنبال صدق و کذب گزاره‌های الهیاتی در متن سیاسی نیست، بلکه می‌کوشد پیوستگی مفاهیم و چگونگی کاربست آن را متذکر شود.

منابع

- اشمیت، کارل. (۱۳۹۰). *الهیات سیاسی*، چهار فصل درباره حاکمیت. ترجمه لیلا چمن‌خواه. تهران: نگاه معاصر
- اشمیت، کارل. (۱۳۹۱). *الهیات سیاسی ۲*، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران: نگاه معاصر
- اشمیت، کارل. (۱۳۹۳). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه رسول نمازی و یاشار جیرانی، تهران: ققنوس
- اوانز، گیلیان رزماری. (۱۳۹۲). *فلسفه و الهیات در سده‌های میانه*، ترجمه بهنام اکبری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت
- باربیه، مورئیس. (۱۳۸۹). *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا
- حسینی، مرتضی. (۱۳۹۲). *الهیات سیاسی چه می‌گوید*، نگاهی به چیستی الهیات سیاسی و پیشینه‌ی آن، *خردنامه*، شماره صد و هجدهم
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۰). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران: نیلوفر
- گراث آلیستر. (۱۳۸۴). *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن
- گراث آلیستر. (۱۳۸۸). *انتقال به مدرنیته*، ترجمه جمعی از مترجمان، مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی، دفتر نخست، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- لسناف، مایکل اچ. (۱۳۸۹). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی
- فیروزی، جواد. (۱۳۸۴). *پیدایش الهیات سیاسی نوین در مسیحیت، از رنسانس و آغاز انقلاب علمی تا فردریش شلایرماخر*، تهران: امیرکبیر
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۷). *جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر ثالث
- مقیم، شروین. (۱۳۹۰). *سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین، پژوهش سیاست نظری*، شماره نهم

E – nahme, paul. (2013). Law, principle and the theological political history of sovereignty, *political theology*, vol 14, issue 4

Schmidt, anna. (2009). *theo problem of carl Schmitt s political theology. Interpretion. A journal of political philosophy*