




University of Tehran Press

## The Constitutional Theory in the Context of Political Theology: Revisiting the Relation between the Transcendental and Immanent Characteristics of Schmitt's Project

Shervin Moghimi<sup>1</sup> 

1. Faculty member of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Email: [moghimima@gmail.com](mailto:moghimima@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <hr/> <p><b>Pages:</b> 1-20</p> <hr/> <p><b>Received:</b> 2023/07/10</p> <p><b>Received in Revised form:</b> 2023/09/25</p> <p><b>Accepted:</b> 2024/05/06</p> <p><b>Published online:</b> ----/--/--</p> <hr/> <p><b>Keywords:</b> <i>Schmitt, constitutional theory, political theology, the transcendental, the immanent, concept of the political.</i></p>	<p>Abstract: The constitution theory of Carl Schmitt has a complex nature, which is especially complicated by considering the centrality of the political theology in his intellectual system as a whole. The significance of addressing the most important legal work of Schmitt (Constitutional Theory) is due to the fact that the understanding of The political theology (1922) and The Concept of the Political (1932) remains incomplete without understanding his basic orientation in the Constitutional Theory. Understanding “the constitutional doctrine” sheds a light on Schmitt's entire project and can be a basis for evaluating the role that the theological element plays in that endeavor. The question that arises is whether the reliance of Schmitt's Constitutional Theory and The Concept of the Political on a theological reading originates from an essentially transcendental orientation? Does the mere theological nature of Schmitt's arguments in defense of the doctrine of “the constitutional” and concept of “the political”, which are closely connected with each other, indicate the transcendental characteristic of his position? Reflecting on the various dimensions of the Schmitt's argument shows that his position, despite relying on the theological reading, in the final analysis is immanent and non-transcendental. This point is especially clear when we compare Schmitt's position with those of Arendt on the one hand and Eric Voegelin and Leo Strauss on the other.</p>
<p><b>How To Cite</b></p>	<p>Moghimi, Shervin (2024). The Constitutional Theory in the Context of Political Theology: Revisiting the Relation between the Transcendental and Immanent Characteristics of Schmitt's Project. <i>Public Law Studies Quarterly</i>, -- (--), 1-20. DOI: <a href="https://doi.com/10.22059/jplsq.2024.361947.3348">https://doi.com/10.22059/jplsq.2024.361947.3348</a></p>
<p><b>DOI</b></p>	<p>10.22059/jplsq.2024.361947.3348</p>
<p><b>Publisher</b></p>	<p>The University of Tehran Press. </p>



## آموزه‌های اساسی در بستر الهیات سیاسی: بازاندیشی در نسبت خصیصه‌های استعلایی و درون‌ماندگار پروژه کارل اشمیت در مقایسه با موضع آرننت، فوگلین و اشتراوس

شروین مقیمی ✉

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: [moghimima@gmail.com](mailto:moghimima@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>صفحات:</b> ۲۰-۱</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۲/۰۴/۱۹</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۲/۰۷/۰۳</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۲/۱۷</p> <p><b>تاریخ انتشار برخط:</b> ---/--/--</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> اشمیت، آموزه‌های اساسی، الهیات سیاسی، امر استعلایی، امر درون‌ماندگار، مفهوم امر سیاسی.</p>	<p>آموزه‌های اساسی کارل اشمیت، واجد سرشتی پیچیده است که به‌ویژه با در نظر گرفتن محوریت الهیات سیاست در منظومه فکری او، بر ابهاماتش افزوده می‌شود. اهمیت پرداختن به آموزه‌های اساسی اشمیت از آن‌روست که فهم الهیات سیاسی و مفهوم امر سیاسی اشمیت، بدون فهم جهت‌گیری اساسی او در آموزه‌های اساسی، ناقص باقی می‌ماند. فهم آموزه‌های اساسی، پرتویی روشن بر کل پروژه اشمیت می‌افکند و می‌تواند محملی باشد برای ارزیابی نقشی که عنصر الهیاتی در آن پروژه ایفا می‌کند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا اتکالی آموزه‌های اساسی و مفهوم امر سیاسی اشمیت بر خوانشی الهیاتی، ناشی از یک جهت‌گیری استعلایی نزد اوست؟ آیا صرف الهیاتی بودن استدلال‌های اشمیت در دفاع از آموزه‌های اساسی و مفهوم امر سیاسی که پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند، بر استعلایی بودن موضع او دلالت دارد؟ تأمل در زوایای استدلال اشمیت در طرح آموزه‌های اساسی و فهم پیوندهای وثیق آن با الهیات سیاسی و مفهوم امر سیاسی نشان می‌دهد که موضع اشمیت در تحلیل نهایی، علی‌رغم اتکایش بر خوانشی الهیاتی، درون‌ماندگار و غیراستعلایی است. در اینجا می‌کوشیم تا مدعای مذکور را از رهگذر مقایسه‌ی موضع اشمیت با موضع آرننت از یک سو و موضع فوگلین و اشتراوس از سوی دیگر، مستدل سازیم.</p>
<b>استناد</b>	مقیمی، شروین (۱۴۰۳). آموزه‌های اساسی در بستر الهیات سیاسی: بازاندیشی در نسبت خصیصه‌های استعلایی و درون‌ماندگار پروژه کارل اشمیت در مقایسه با موضع آرننت، فوگلین و اشتراوس. <i>مطالعات حقوق عمومی</i> ، -- (--)، ۱-۲۰. DOI: <a href="https://doi.com/10.22059/jpls.2024.361947.3348">https://doi.com/10.22059/jpls.2024.361947.3348</a>
<b>DOI</b>	10.22059/jpls.2024.361947.3348
<b>ناشر</b>	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



## ۱. مقدمه

آرای کارل اشمیت، حقوقدان بزرگ آلمانی، علی‌رغم همدستی‌اش با نازیسم در اواسط دهه ۱۹۳۰ میلادی، آنقدر اهمیت داشته است که هیچ‌گاه به محاق فراموشی فرستاده نشود. به عکس، از دهه‌های پایانی سده بیستم به بعد، بار دیگر اقبال به کارل اشمیت، و مطالعه و تحقیق در زمینه آثار او به جریانی بسیار شایان توجه تبدیل شد. اما در این میان آنچه بیشتر از همه نظرها را به سوی خود جلب کرد، نه نظریه حقوقی او، بلکه عمدتاً جلد نخست *الهیات سیاسی* (۱۹۲۲) از یک سو، و اثر بسیار مهم دیگرش، *مفهوم امر سیاسی* (۱۹۳۲) بود. نکته جالب توجه اینکه جایگاه اشمیت به عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران حقوقی در سده بیستم، به یک معنا مرهون مهم‌ترین اثر حقوقی او، یعنی *آموزه اساس*<sup>۱</sup> (۱۹۲۸) بود که اتفاقاً در جریان رجوع مجدد به آثار اشمیت، چندان که باید و شاید مورد توجه قرار نگرفت. اهمیت پرداختن به این اثر از آن‌روست که فهم *الهیات سیاسی* و *مفهوم امر سیاسی* اشمیت، بدون فهم جهت‌گیری اساسی او در *آموزه اساس*، ناقص باقی می‌ماند. *آموزه اساس* به مانند آن دو اثر دیگر، در دوره زوال نظریه نوکانتی حقوق تحریر شده است (Seitzer, 2008: 3). مخالفت اشمیت با فرمالیسم نظریه پردازان نوکانتی‌ای مثل هرمان کوهن و هانس کلسن، که بر محوریت نظام هنجارهای حقوقی به عنوان عرصه‌ای مستقل از هرگونه واقعیت اجتماعی در قوام‌بخشی به دولت تأکید می‌کردند، از مهم‌ترین حلقه‌ها برای فهم زنجیره استدلال‌های اشمیت به سود احیای امر سیاسی در پرتو الهیات است. در واقع اشمیت فرمالیسم سیاست‌زدایانه لیبرال‌های نوکانتی را، وجه دیگری از نظریه‌های مارکسیستی در خصوص دولت می‌داند که در نهایت به مرگ سیاست منتهی می‌شود. امر سیاسی برای اشمیت از آن‌رو اهمیت تام دارد که در کانون نظریه الهیاتی او، یگانه راه برای برون‌رفت از نیهیلیسم بورژوازی حاکم بر انسان مدرن محسوب می‌شود. فهم *آموزه اساس*، پرتویی

### 1. *Verfassungslehre*

در ترجمه انگلیسی از معادل *Constitutional Theory* استفاده شده است که می‌تواند «نظریه قانون اساسی» ترجمه شود. اما به نظر می‌رسد با توجه به آنکه محور آموزه اشمیت در زمینه constitution، معطوف به تفکیک آن از Constitutional Law است، بنابراین معادل قانون اساسی نمی‌تواند به فهم نظریه اشمیت کمک کند. از یک نظر معادل «رژیم سیاسی» که برگردان مناسبی برای *πολιτεία* [politeia] یونانی است، می‌توانست گزینه مناسبی برای ترجمه constitution در معنای اشمیتی باشد، زیرا ویژگی «رژیم سیاسی» در فلسفه سیاسی کلاسیک این است که به نحوی ریشه‌ای از برداشت‌های فرمالیستی مدرن جدا شده و به شیوه زندگی مندرج در واقعیت اجتماعی اشاره می‌کند؛ همان چیزی که مدنظر اشمیت است. با این حال، چنانکه خواهیم دید، آموزه اشمیت در نهایت آموزه‌ای مدرنیستی است و تمایزهای آن از درک قدمایی از امر سیاسی، به قدری ریشه‌ای است که استفاده از معادل «رژیم سیاسی» برای constitution در معنای اشمیتی را بلاموضوع می‌سازد. از این‌رو در این گفتار همواره constitution را «اساس» و constitutional law را «قانون اساسی» ترجمه خواهیم کرد.

روشن بر پروژه اشمیت می‌افکنند. اما همین آموزه اساس می‌تواند محملی باشد برای ارزیابی نقشی که عنصر الهیاتی در پروژه اشمیت ایفا می‌کند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا اتکای آموزه اساس و مفهوم امر سیاسی اشمیت بر خوانشی الهیاتی، ناشی از یک جهت‌گیری استعلایی نزد اشمیت است؟ به عبارت دیگر آیا صرف الهیاتی بودن استدلال‌های اشمیت در دفاع از آموزه اساس و مفهوم امر سیاسی که پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند، بر استعلایی بودن موضع او دلالت دارد؟ تأمل در زوایای استدلال اشمیت در طرح آموزه اساس و فهم پیوندهای وثیق آن با الهیات سیاسی و مفهوم امر سیاسی نشان می‌دهد که موضع اشمیت در تحلیل نهایی، علی‌رغم اتکایش بر خوانشی الهیاتی، درون‌ماندگار و غیراستعلایی است. معنایی که ما از تقابل میان امر استعلایی و درون‌ماندگار مراد می‌کنیم، ناظر بر به محاق رفتن اولی به سود دومی در دریافت مدرنیستی آن است. همان‌طور که پتر هنریکی در دانشنامه الهیات ذیل مدخل «درون‌ماندگارگری» عنوان می‌دارد، در خوانش مدرنیستی، بر خلاف دریافت مسیحی که امر درون‌ماندگار نمی‌تواند بدون فرض گرفتن امر استعلایی موضوعیت داشته باشد، «خود ساختارهای ضروری (استعلایی) تفکر»، تابع پژوهش فلسفی در دایره فهم انسانی باقی محصور می‌گردد. گذشته از این تلقی معرفت‌شناختی، در درون‌ماندگارگری متافیزیکی، «واقعیت اینجهانی در نهایت خودبسنده است». در اینجا با رهیافتی ذیل عنوان «درون‌ماندگارگری تاریخی» مواجهیم که «هیچ چیز را فراسو و بیرون از تاریخ و زمان جهان به رسمیت نمی‌شناسد» (Henrici, 1969: 107-108). با این وصف، «استعلایی» که لاجرم از رهگذر تکیه بر خوانش الهیاتی در آموزه اساس دیده می‌شود، استعلایی محصور در عرصه درون‌ماندگار است و بدین معنا اصولاً نمی‌تواند موضعی قاطعاً استعلایی تلقی گردد. این نکته به‌ویژه زمانی روشن‌تر می‌شود که موضع اشمیت را با موضع کسانی چون آرنه از یک سو و اریک فوگلین و لئو اشتراوس از سوی دیگر مقایسه کنیم. در این گفتار ابتدا می‌کوشیم تا استدلال اشمیت را در آموزه اساس به‌نحو اجمالی تقریر کنیم؛ آنگاه آموزه اساس را در پرتو الهیات سیاسی و مفهوم امر سیاسی در بستر خوانشی الهیاتی مورد توجه قرار خواهیم داد. سپس نشان می‌دهیم که موضع اشمیت در تحلیل نهایی نمی‌تواند موضعی استعلایی باشد، ولو آنکه خوانش الهیاتی در آن نقشی پررنگ ایفا کند. در نهایت برای تثبیت این دیدگاه و اشاره به خصیصه‌های یک موضع استعلایی در معنای دقیق کلمه، به آرای فوگلین و اشتراوس اشاراتی خواهیم کرد؛ یعنی دو متفکری که به انحای گوناگون، مستقیم و غیرمستقیم، با موضع اشمیت مواجهات مهمی داشته‌اند.

## ۲. تقریر استدلال اشمیت در آموزه اساس

چنانکه گفته شد، مخاطب اصلی اشمیت در آموزه اساس نظریه نوکانتی لیبرال‌هایی چون هرمان کوهن و به‌ویژه هانس کلسن است. از نظر کوهن دولت فقط وقتی مشروع است که اصول عام بنیادینی را

بازنمایی و اجرا کند که عقل انسانی به وسیله آن اصول، خودآیینی اخلاقی و اعتبار جهان شمولش را حفظ می‌کند. بدین ترتیب شخص اخلاقی عقل عملی کانتی، بنیاد شخصیت حقوقی دولت قانونی<sup>۱</sup> است (Seitzer & Thurnhill, 2008: 4). از سوی دیگر هانس کلسن، حقوقدان برجسته نوکانتی بر این نکته تأکید می‌کند که دولت نمی‌تواند دولت باشد، مگر به مثابه نظامی از هنجارها (Kelsen, 1967: 286-287). این هنجارها از نظر کلسن، خصلتی «عینی» دارند و می‌بایست در استقلالشان از واقعیت‌های طبیعی و جامعه‌شناختی فهم شوند. به عبارت دیگر این هنجارها خصیصه‌ای عام و جهانشمول دارند، اما این عامیت از عامیت قوانین طبیعت متمایز است. نظام هنجارها، نظامی انسان‌ساخته است، اما این بدان معنا نیست که مستقل و عینی نیست. استقلال و عینیت مزبور نه از هنجارهایی که توسط مرجع قانونی وضع می‌شود- که خصلتی محلی دارند- بلکه از «علم حقوق» که «توصیف‌کننده قانون» است، نشأت می‌گیرد (Kelsen, 1967: 85-6; Kelsen, 1991: 51). بدین ترتیب مشروعیت دولت از منظر کلسن منوط به فراروی از تقابل‌های مندرج در واقعیت اجتماعی و اعمال هنجارهای عینی ناب است. از رهگذر مفهوم امر سیاسی می‌دانیم که این از نظر اشمیت عین سیاست‌زدایی از عرصه زندگی انسانی و کوشش برای ملغی کردن دوگانه دوست/دشمن به‌عنوان مهم‌ترین معرف امر سیاسی است.

برای فهم نقد رادیکال اشمیت به این موضع لیبرالی، و لاجرم ارائه مفصل‌بندی مناسب از استدلال او در خصوص مشروعیت دولت که حول مفهوم «اساس» شکل می‌گیرد، می‌بایست در نظر داشته باشیم که موضع او برخلاف موضع لیبرالی، نه یک موضع به اصطلاح عقل‌گرایانه-صوری، بلکه یک موضع از اساس اجتماعی-تاریخی است. از این منظر نهادهای حقوقی، بیان پیچیده تقابل، تضاد و وحدت اجتماعی محسوب می‌شوند (Seitzer & Thurnhill, 2008: 7). اشمیت در فصل ششم کتاب و در بحث از «خاستگاه اساس»، با ذکر مثال‌های متعدد از دولت‌های اروپایی مدرن، به این نکته تصریح می‌کند که توافقات مندرج در قوانین اساسی، به لحاظ تاریخی و اجتماعی تابع شکل‌گیری نوع جدیدی از وجود و صورت جدیدی از وحدت سیاسی بوده است (Schmitt, 2008: 98). او با اشاره به ماگنا کارتا در انگلستان، نشان می‌دهد که تبدیل شدن ماگنا کارتا به زمینه‌ای برای «اساس» در انگلستان، نه بر بنیاد درک جهانشمول از حق انسان، بلکه صرفاً ناظر بر تصمیم سیاسی‌ای بود که می‌خواست در مقابل سوءاستفاده از قدرت شاهی علیه طبقاتی از انسان‌ها، مقاومت کند (Schmitt, 2008: 98). از این‌رو ابتدا باید وحدت سیاسی ایجاد شود، یعنی تصمیم در معنای اشمیتی کلمه تبلور وجودی پیدا کند، آنگاه اساس به‌عنوان پشتوانه قوانین واجد معنا گردد. معنای مدنظر اشمیت از تصمیم، «تصمیم سیاسی است که مقدم بر» قانون اساسی است، تصمیمی «که از رهگذر قدرت یا اقتداری حاصل می‌شود که به لحاظ سیاسی

وجود دارد» (Schmitt, 2008: 76). اشمیت در خصوص قانون اساسی مدرنی که محصول انقلاب ۱۷۸۹ بود، تصریح می‌کند که مردم فرانسه، پیش از آنکه چنان اساس مدرنی موضوعیت یابد، در مورد نوع یا صورت خاصی از وجود سیاسی تصمیم گرفته بودند. آنها به یک ملت تبدیل شده بودند. نکته بسیار مهم در استدلال اشمیت این است که این را نباید به مثابه «اعمال آگاهانه قدرت اساس ساز» تفسیر کرد؛ بلکه وجود سیاسی بر هرگونه اقدام اساس ساز، مقدم است. اشمیت تأکید می‌کند که «آنچه به لحاظ سیاسی حاضر نیست، همچنین نمی‌توان به نحوی آگاهانه درباره‌اش تصمیم گرفت» (Schmitt, 2008: 102). در خصوص پادشاهی‌های مطلقه مدرن نیز همین امر صادق است. اشمیت با ارجاع به بدن، تأکید می‌کند که حاکم یک کارگزار یا مأمور سیاسی نیست، بلکه بر حسب وجودش، بالاترین قدرت است. او در خصوص خیر عمومی و نفع عمومی تصمیم می‌گیرد. قوانین ناشی از این تصمیم را نمی‌توان به نحوی هنجاری یا با ابتدای بر نظام هنجارها یا بالاترین هنجار توضیح داد؛ آنها مضمون ملموس خود را از رهگذر تصمیم انضمامی‌ای می‌گیرند که ارگان حاکم اخذ کرده است (Schmitt, 2008: 101). بدین ترتیب هیچ معیار اخلاقی یا حقوقی مستقل و صوری‌ای که به مبنای ارزیابی مشروعیت دولت تبدیل شود، در کار نیست. به عبارت دیگر قانون اساسی یا قوانین موضوعه مندرج در قوانین اساسی، مشروعیت خود را نه از عینیت هنجارهای جهانشمول ناب، و در نهایت از یک هنجار بنیادین<sup>۱</sup>، بلکه از یک «اراده» انضمامی و واقعی می‌گیرد؛ همان چیزی که اشمیت آن را در تمایز از قانون اساسی، «اساس» می‌نامد (Schmitt, 2008: 75). تمایزی که اشمیت در اینجا برقرار می‌کند، در واقع به معنای رد نظر کلسن در تأکیدش بر هنجار بنیادین است (غمامی و عزیزی، ۱۳۹۵: ۱۴۷). از نظر کلسن، تکرر اُبژه‌هایی که در میان اقوام و ملل مختلف «قانون» نامیده می‌شوند، نباید ما را در خصوص وجود یک نظم عام و جهانشمول که بر رفتار انسانی به‌طور کلی حاکم است به تردید اندازد. به‌زعم کلسن هر نظامی از هنجارها که یک نظم حقوقی را تشکیل می‌دهد، واجد خصیصه‌ای وحدت‌بخش است که به کلیت آن اعتبار می‌بخشد، خصیصه‌ای جهانشمول که از دایره اقتضائات جزئی آن قوم یا ملت خاص فراتر می‌رود. این چیزی است که کلسن آن را هنجار بنیادین یا اساسی می‌نامد (Kelsen, 1967: 31)، اما به‌زعم اشمیت این همان جایی است که موجبات از میان رفتن وحدت را فراهم می‌کند و اساس کشور را به مخاطره می‌اندازد. به بیان او این‌گونه نیست که قانون اساسی با ابتدای بر هنجارهای ناب و جهانشمول، تعیین کند که انسان‌ها در اجتماع سیاسی چگونه باید رفتار کنند، بلکه به عکس، این اراده انضمامی از

۱. برای تقریب به ذهن می‌توان به رهبر بلامنزاع یک انقلاب سیاسی پس از پیروزی اشاره کرد. تصمیم رهبر در اینجا، به‌مثابه کسی که واقعیت وجودی جامعه سیاسی را نمایندگی می‌کند، برای تأسیس یک رژیم سیاسی [قانون اساسی] جدید در اینجا، از پیش، یعنی حتی پیش از برگزاری فراندوم، از مشروعیت برخوردار است.

پیش مندرج در واقعیت اجتماعی است که مشروعیت قانون اساسی را تعیین می‌کند (مرادخانی، ۱۴۰۰: ۶۸۱). بنابراین قانون اساسی «بنا به طبیعت، اولاً یک پدیدار سیاسی و وجودی است» (Schupmann, 2017: 135-136) نه یک پدیدار حقوقی؛ اساس مدنظر اشمیت، یک تصمیم سیاسی را پیش‌فرض می‌گیرد. این اراده یا تصمیم سیاسی، می‌تواند اراده‌ای شخصی و مندرج در تصمیمات شخصی یا مندرج در اراده بنیادین مشترکی باشد که توسط مردمی به بیان درآمده است که به نحوی تاریخی شکل گرفته‌اند. به همین سبب است که اشمیت در فصل هفتم تحت عنوان «اساس به مثابه قرارداد» تصریح می‌کند که در قرارداد اساسی، طرفین قرارداد به‌عنوان افرادی مجزا نیستند که در روابط قانون خصوصی مقابل هم قرار می‌گیرند. قرارداد مزبور، قراردادی تعریف‌پذیر، محدود، و لاجرم قابل فسخ نیست. در نهایت قرارداد اساسی واقعی، قراردادی نیست که کل شخص را در برنگیرد.<sup>۱</sup> قرارداد مزبور مبتنی بر یک رابطه زنده مداوم است که شخص را در وجودش مورد ملاحظه قرار می‌دهد و او را در یک نظم تام ادغام می‌کند (Schmitt, 2008: 117-118). «یک قرارداد یا یک توافق اساسی، وحدت سیاسی را تأسیس نمی‌کند، بلکه آن وحدت را مفروض می‌گیرد» (Schmitt, 2008: 113). بنابراین نسبت میان قانونیت و مشروعیت در اشمیت، بر عکس نسبتی است که پوزیتیویست‌های نوکانتی بر آن تأکید می‌کنند. آنچه خاستگاه قانون اساسی و در واقع همه قوانین است، مشروعیتی است که تنها از رهگذر بازنمایی اراده واحد یا وجود تاریخی مردم حاصل می‌آید. قانون نیست که به مشروعیت شکل می‌بخشد، بلکه این اراده واحد است که به قانون مشروعیت می‌دهد. به عبارت دیگر این مضامین وجودی واقعیت اجتماعی است که به نحوی ضروری مشروعیت قانون را تأمین می‌کند. اینکه ما هنجارهای ناب و صوری را به مثابه اصول عینی‌ای در نظر آوریم که مستقل از آن مضامین کار می‌کنند، ما را به قوانینی می‌رساند که تنها «در صورت» یا «به‌نحو فرمال» معتبرند. حتی اشمیت تأکید می‌کند که آزادی مورد ادعا در ذیل چنین

۱. اشمیت در شرح خود بر *لویاتان* هابز نیز به این نقص اشاره می‌کند. او به هابز این انتقاد را وارد می‌سازد که «در نقطه اوج قدرت حاکمه که اتحاد سیاست و مذهب رقم می‌خورد»، با فردگرایی بیش از اندازه خود، راه را بر گسستی هموار کرده است که در نهایت به فروپاشی لویاتان منتهی شد. اشمیت می‌نویسد: «هابز اعلام می‌کند که مسئله اعجاز و معجزه، در تقابل با دلیل «خصوصی»، امری است ناظر بر دلیل «عمومی»؛ اما او بر مبنای آزادی جهان‌شمول اندیشه - *quia cogitation omnis libera est* - ایمان داشتن یا ایمان نداشتن فرد بر اساس دلیل شخصی را مجاز می‌داند و داوری [judicium] قلبی فرد را به قوت خود باقی می‌گذارد... تمایز میان خصوصی و عمومی، ایمان و اعتراف و *fides* و *confessio*، به شکلی مطرح شد که همه چیزهای دیگر از طریق آن به نحوی منطقی در آن سده نشأت گرفت و ظهور دولت مشروطه‌لیبرال را تضمین کرد» (اشمیت، ۱۳۹۷: ۱۴-۱۱۳). نکته بسیار مهم این است که مقوله «تصمیم» برای اشمیت محوریت اساسی دارد و اینکه عرصه *judicium* به هر نحوی، و تا هر میزانی، به خصیصه‌ای فردی نسبت داده شود، به‌زعم او تهدیدی برای وحدت سیاسی مقوم اساس است.

تلقی‌ای از قانون اساسی را نه تنها نمی‌توان حقیقتاً آزادی سیاسی در درون یک نظم سیاسی آزاد دانست، بلکه این به یک معنا سوء تعبیری از آزادی سیاسی است. آزادی بورژوازی مزبور از نظر اشمیت، به همان اندازه که هنجارهای جهان شمول جای بیشتری را اشغال می‌کنند، از کیفیت وجودی‌اش کاسته می‌شود.

### ۳. خصیصه‌های استعلایی آموزه اساس

آموزه اساس نزد اشمیت نسبتی تنگاتنگ با کوشش او برای احیای تعبیر قدیمی الهیات سیاسی در معنایی کاملاً جدید دارد. اصطلاح «الهیات سیاسی» جعل اشمیت نیست. آگوستین در شهر خدا آن را به وارو نسبت می‌دهد (Augustine, 1962, Vol.1: 314). با این حال چنانکه خواهیم دید، فهم اشمیت از الهیات سیاسی کاملاً در بستری اتفاق می‌افتد که محصول درون‌ماندگارگرایی مدرنیستی است. نسبت آموزه اساس با این تلقی از الهیات سیاسی را می‌بایست در نقشی جست‌وجو کرد که مفهوم «تصمیم»<sup>۲</sup> در هر دو ایفا می‌کند. جمله نخست جلد اول الهیات سیاسی این است: «حاکم<sup>۳</sup> کسی است که در شرایط استثنا تصمیم می‌گیرد» (Schmitt, 2006: 5) او در پایان بند سوم از فصل ششم آموزه اساس می‌گوید: «پرسشی که سر برمی‌آورد این است که *quis iudicabit* [چه کسی تصمیم می‌گیرد]: در خصوص اینکه چه چیزی خیر عمومی و منفعت مشترک را ارتقا می‌دهد، حاکم تصمیم می‌گیرد.» تصمیم حاکم در شرایط استثنا همان چیزی است که مقوم «اساس» در معنای اشمیتی کلمه است. آنگاه که اشمیت در ایضاح معنای موردنظر خود از «اساس» به اراده بنیادین مشترکی ارجاع می‌دهد که توسط مردمی به بیان درآمده که تاریخاً شکل گرفته‌اند، همین معنا را در ذهن دارد. این اراده در اینجا همان تصمیم در شرایط استثنا است که کسی که آن تصمیم را می‌گیرد، همانا حاکم است. این تصمیم، «ارادی» است، اما به هیچ وجه در معنایی که نوکانتی‌های معاصر اشمیت در ذهن داشتند، «عقلانی» نیست. این اراده از حیث وجودی حاضر است. اساس بدین معنا چیزی نیست که درست/عادلان/خیر است؛ بلکه چیزی است که چون از پیش در آنجا هست، مشروع است. فاصله اشمیت از نوکانتی‌ها با تأکید او بر طبیعت معجزه‌وار تصمیم حاکم بیشتر هم می‌شود. جایی که مفهوم تصمیم، خصیصه‌ای الهیاتی پیدا می‌کند. حاکم به یک معنا در جایگاه خدایی است که تصمیمش به معجزه می‌ماند. اشمیت در فصل سوم جلد اول الهیات سیاسی تحت عنوان «الهیات سیاسی» تصریح می‌کند که «استثنا در علم حقوق به مانند معجزه در الهیات است». به زعم اشمیت همان‌طور که متافیزیک مدرن امکان معجزه به عنوان نقض قوانین طبیعت را رد می‌کند، دخالت مستقیم حاکم در یک نظم قانونی معتبر را نیز نفی می‌کند (Schmitt, 2006: 36).

1. transcendental  
2. entscheidung  
3. sovereign



37). سیاست‌زدایی‌ای که اشمیت به‌شدت با آن مخالف است، از همین جا نشأت می‌گیرد. از آنجا که به‌زعم اشمیت حفظ سامان زیست انسانی در دل مناسبات اجتماعی، منوط به حفظ سیاست است، و حفظ سیاست مستلزم تداوم امکان دخالت حاکم در نظم قانونی معتبر، به‌مثابه عملی معجزه‌وار است، بدین ترتیب به احیای الهیاتی نیاز داریم که مفهوم خدای قادر مطلق در آن به قوت خویش باقی باشد؛ خدایی که بتواند در قوانین مألوف و متداولی که معتبر تلقی می‌شوند، مداخله کرده و آنها را در شرایط استثنا نقض کند. این نکته حائز اهمیت است که «بنیان فلسفی/الهیاتی سیاست لیبرال دموکراتیک... روایت مشخصاً مدرن از آموزه حقوق انسانی طبیعی تغییرناپذیر، و قانون طبیعی منتج از آن است» (Pangle, 2003: 30)، از این‌رو احیای الهیات توراتی، یعنی الهیاتی که به قول ناخمانیدس، در پهنه آن «هر آنچه هست فقط معجزات است، و نه طبیعت یا عُرف» (Pangle, 2003: 29)، برای نفی لیبرال دموکراسی سیاست‌زدا، ضروری است. بی‌سبب نیست که اشمیت بر الهیات سده‌های میانه متأخر و انگاره خدای واجد قدرت مطلقه تأکید می‌کند؛ به خدای بیرونی و معجزه‌او (Gontier, 2013: 35). در الهیات اُکامی، «خداوند جهان را خلق می‌کند و به عمل کردن در آن ادامه می‌دهد، بدون آنکه قوانین آن، یا تعیینات پیشینی خودش، وی را محدود سازد» (Gillespie, 2008: 22). اشمیت از این منظر حاکم را خدایی واجد قدرت مطلقه می‌داند که فارغ از ضبط و مهار قانون، عدالت یا وجدان است (اشمیت، ۱۳۹۷: ۸۴) تا اینجا، خصیصه استعلایی نسبت میان آموزه اساس و الهیات سیاسی در اشمیت، کاملاً آشکار است. به‌عبارت دیگر برای اشمیت، بر خلاف رقبای لیبرال دموکراتیکش، سیاست همواره حول یک نظم استعلایی می‌گردد و برای تداوم سیاست، اصل دگرآیینی که نتیجه‌قائل بودن به وجود یک خدای بیرونی است، ضروری محسوب می‌شود. آموزه اساس در معنایی که او در نظر دارد، تنها از رهگذر یک چنین اصلی موضوعیت خواهد داشت.

آموزه اساس از طریق پیوندش با مفهوم امر سیاسی نیز، خصیصه‌های استعلایی کلیت فکر اشمیت را آشکار می‌سازد. نظریه لیبرالی دولت از همان آغاز بر این نکته تأکید داشت که آموزه «گناه نخستین» نمی‌تواند مبنایی برای این تلقی باشد که انسان بنا به طبیعت خود موجودی شرور است. این نکته بیشتر از هر کجا در اثر مهم لاک، یعنی معقولیت مسیحیت آشکار می‌شود. او می‌گوید: «در اینجا یک ایراد رایج رخ می‌نماید که بسیاری را دچار گمراهی می‌کند؛ اینکه اعقاب آدم باید گناه او را متحمل گردند، چگونه مبتنی بر عدالت و خیر بودن خداوند است؛ بی‌گناه چگونه [باید] به‌خاطر گناهکار مجازات شود؟ اگر او از نوع انسان هر آن چیزی را که حق آنان بود گرفته بود، یا اگر او انسان‌ها را بدون آنکه خطا یا ناشایستگی‌ای از ناحیه خود آنها وجود داشته باشد، در وضع فلاکتی بدتر از نیستی قرار می‌داد، [آنگاه] واقعاً سازگار کردن این با تصویری که ما از عدالت داریم، و بسیار بیشتر از آن، سازگار‌کردنش با خیر بودن و دیگر صفات آن وجود برتر که خودش به تصریح بر آنها تأکید کرده است، و عقل و وحی باید بر وجود

آنها در وی اذعان کنند، دشوار می‌شود، مگر آنکه ما خیر و شر، خداوند و شیطان را در هم می‌آمیختیم» (Locke, 1999: 10). این رأی که از سوی یکی از مهم‌ترین بنیانگذاران لیبرالیسم صادر شده است، موجب می‌شود که اشمیت آن را در زمره نظریه‌های سیاسی نامعتبر قرار دهد، زیرا به‌زعم اشمیت «همه نظریه‌های سیاسی معتبر این را مفروض می‌گیرند که انسان شرور است، یعنی انسان به‌هیچ‌وجه یک موجود بی‌مسئله نیست، بلکه یک موجود خطرناک و پرتکاپوست» (Schmitt, 2006: 61). به بیان اشمیت «جزم الهیاتی بنیادین شر بودن جهان و انسان، درست به مانند تمایز میان دوست و دشمن، به یک مقوله‌بندی از انسان‌ها منتهی می‌شود و خوش‌بینی تمایزنیافته مندرج در برداشتی جهان‌شمول از انسان را ناممکن می‌سازد» (Schmitt, 2006: 65). بدین ترتیب تداوم آثار گناه اولیه نوان منبع شر بودن ذاتی، لازمه تداوم سیاست در معنای اشمیتی کلمه است؛ سیاست در این معنا، سیاست هویت است که بر بنیاد دوگانه دوست/دشمن موضعیت می‌یابد.

#### ۴. آموزه اساس به مثابه آموزه‌ای اساساً درون‌ماندگار<sup>۱</sup>

با آنکه آموزه اساس اشمیت واجد خصیصه‌های پرننگ استعلائی است، اما در نهایت می‌توان نشان داد که جهت‌گیری کلی او در تدوین آموزه اساس با تکیه بر برداشت خاصش از الهیات سیاسی و نیز مفهوم امر سیاسی، کلیت پروژه او را به پروژه‌ای درون‌ماندگار تبدیل می‌کند. نخست باید این نکته را بررسی کنیم که آموزه اساس اشمیت چگونه در عین اتکایش بر الهیات سیاسی، سرشتی اساساً درون‌ماندگار دارد. به عبارت دیگر درون‌ماندگار بودن موضع اشمیت در بُعد الهیات سیاسی به چه معناست؟ تصمیمی که مقوم وضعیت استثنا در مفهوم اشمیتی کلمه است، در نهایت کوششی برای تداوم‌بخشی به امر سیاسی در دل مرزهای جهان درون‌ماندگار است. همین که اراده تصمیم‌ساز وجوداً حاضر است، برای مشروع‌بودنش کفایت می‌کند. از این رو اشمیت به بیان اُکشاتای کلمه، در ذیل سنتی قرار می‌گیرد که برداشت‌های عمده و بنیادین در آن دو مقوله اراده<sup>۲</sup> و ابتکار<sup>۳</sup> است، سنتی که در پی زوال سنت پیشین که بر بنیاد دو برداشت اساسی عقل و طبیعت بود سر برآورد (Oakeshott, 1946: xii). یکی از مهم‌ترین مکتوبات در سنت مبتنی بر اراده و ابتکار، لویاتان هابز است و ما می‌دانیم که اشمیت علی‌رغم انتقادهایی که به هابز وارد می‌دانست، موضع اساسی وی را درست می‌پذیرفت؛ موضعی که نفی جهت‌گیری استعلائی در آن، دست‌کم برای کسانی که از موضع استعلائی ناب به قضیه می‌نگریستند، مشهود بود.<sup>۴</sup> از همین روست

1. immanent

2. Will

3. Artifice

۴. اسقف برامهال، معاصر هابز، در ردیه‌ای بر لویاتان هابز تحت عنوان به دام انداختن لویاتان، بر این نکته تصریح کرد که هابز در

که گونتیبه تصریح می‌کند که «ریشه‌ای شدن خصیصه استعلایی قدرت سیاسی در اشمیت که در درون یک طرح غیرعقلانی صورت می‌پذیرد» در نهایت به نحوی پارادوکسیکال به «مطلق شدن امر سیاسی به‌مثابه فعلیت یافتن درون دنیوی امر الهی» می‌انجامد (Guntier, 2013: 36). تأکید اشمیت بر نسبت میان تصمیم حاکم و معجزه در معنای الهیاتی آن نیز در بستری صورت می‌گیرد که پیوند عمیق او با مخالفان نوکانتی‌اش را از حیث مفروضات مدرنیستی و درون‌ماندگار آشکار می‌سازد. از نظر او هنجارهای حقوقی از رهگذر یک اراده از پیش موجود، به‌نحوی پوزیتیو تأسیس می‌شوند (مرادخانی، ۱۴۰۰: ۶۸۴)، بدین معنا قدرت اساس‌ساز، به معنای موسع، خصلتی سوپرناتیو دارد و بدین معنا در نسبت با هنجارهای حقوقی، بیرونی محسوب می‌شود. موضع اساساً درون‌ماندگار اشمیت در بُعد مفهوم امر سیاسی نیز آشکار است. اشمیت در نهایت اساس نظریه سیاسی خود را، علی‌رغم تکیه بر «گناه نخستین» که مفهومی الهیاتی است، بر پیامد درون‌ماندگار آن که خصومت ابدی در میان انسان‌هاست متکی می‌سازد. او همواره کوشش می‌کند تا از تمایزدایی و در نهایت ایده وحدت یونیورسال پرهیز کند و آن را به عنوان ایده‌ای سیاست‌زدا به چالش بکشد. این در حالی است که اتخاذ هرگونه موضع استعلایی، چه از منظر الهیاتی و چه از منظر فلسفی، مستلزم صورتی از وحدت در سطح یونیورسال است. دفاع اشمیت از وحدت علیه کثرت که در مقابله با مواضع پارلمانتاریستی اتخاذ می‌شود، در نهایت فاقد خصیصه‌ای یونیورسال است. وحدتی که او با تأکید بر مفهوم حاکم بر آن تأکید می‌کند، وحدتی سیاسی است که به‌دلیل برخوردار نبودن از خصیصه یونیورسال، در تحلیل نهایی به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند استعلایی باشد.

برای فهم بهتر کوشش اشمیت در استعلابخشی به آموزه اساس به‌عنوان پدیداری از بنیاد درون‌ماندگار، می‌توان به کوشش‌های مهم دیگری اشاره کرد که اگرچه با پروژه اشمیت متفاوت و حتی در برخی فرازها متباین هستند، اما از حیث میلشان به استعلابخشی در درون مرزهای امر درون‌ماندگار، با آن قابل مقایسه‌اند. از مهم‌ترین این پروژه‌ها می‌توان به تلاش‌های نظری آرنست در وضع بشر اشاره کرد. آرنست هم به مانند اشمیت، منتقد اصولی روندهایی در سیاست مدرنیستی است که به سیاست‌زدایی از عرصه عمومی ختم شده است. دغدغه اصلی آرنست کوشش برای احیای «ظرفیت برای عمل<sup>۱</sup> و سخن» است که به‌واسطه سيطرة زحمت<sup>۲</sup> در جامعه مدرن سرکوب می‌شود و لاجرم خصیصه انسانی ما را تهدید

---

عین احصای همه قوانین طبیعت، اما به‌نحوی تناقض‌آمیز، «حتی یک کلمه نمی‌گوید که به دین مرتبط باشد، یا دست‌کم در این جهان ربطی به خداوند داشته باشد. تو گویی انسان گره یک خر وحشی است که راه گم کرده است و مالک و تعهدی ندارد. از این رو این منشی بزرگ در تشخیص قوانین طبیعت، خداوند طبیعت، و قوانین عمده و اصلی طبیعت را فراموش می‌کند؛ قوانینی که حاوی وظیفه یک انسان در قبال خداوند و غایت اصلی خلقت او هستند» (Hobbes, 1840: 284).

1. action

2. labor

می‌کند (Arendt, 1998: 48-49) این در حالی است که به‌زعم آرنست تنها چیزی که می‌تواند به ماندگاری زندگی انسانی منتهی شود، «وجود عرصه عمومی و استحاله متعاقب جهان به درون اجتماعی از چیزهاست که انسان‌ها را گرد هم آورد و به هم مرتبط سازد. اگر جهان باید حاوی یک فضای عمومی باشد، نمی‌تواند برای یک نسل عَلم شود و صرفاً برای زندگی زیستی طراحی گردد، بلکه این جهان باید از محدوده طول عمر انسان‌های فناپذیر، استعلا بجوید.» ماندگاری جهان انسانی در معنای آرنستی کلمه، از جنس دغدغه اشمیت برای ماندگاری یا بقای اساس از حیث وجودی است.<sup>۱</sup> جهان در معنای مدنظر آرنست، به نحوی اگزیستانسیال (وجودی) توسط انسان‌ها ساخته می‌شود. از همین روست که آرنست، در عین موضع به‌شدت نقادانه‌اش در قبال زحمت، به یک معنا بر اهمیت کار<sup>۲</sup> و انسان‌کارکن<sup>۳</sup> که در ساختن جهان انسانی چیزها مدخلیت اساسی دارد، تأکید می‌ورزد (Arendt, 1998: 173)، در نتیجه محروم شدن از جهان عمل و سخن و محصولات انسانی، به معنای محروم شدن از واقعیت است. بدین معنا واقعیت جهان در اینجا به هیچ‌وجه خصلتی استعلایی در معنای دقیق کلمه ندارد، بلکه تماماً دال بر «حضور دیگران» است. (Arendt, 1998: 199) مشروعیت این حضور، اگزیستانسیال است نه عقلانی؛ بی‌سبب نیست که آرنست با نقد افلاطون در دیالوگ *قوانین*، طرح این ادعا را که «تنها آغاز مستحق حکومت کردن است» را ریشه «ناپدید شدن آزادی انسانی از فلسفه سیاسی» می‌داند (Arendt, 1998: 224-225). موضعی که به‌نحوی اصولی درون‌ماندگار باشد، در نهایت نمی‌تواند تحلیل خود را بر بنیاد آرخه<sup>۴</sup> یا آغاز مبتنی سازد. انسان با ورود به عصر مدرن با «کسوف استعلا» مواجه شده است، و آرنست می‌کوشد تا با احیای این استعلا، البته این بار در درون مرزهای عرصه درون‌ماندگار، بار دیگر انسان را به جهان واقعیت انسانی بازگرداند (Arendt, 1998: 253-254). موضع درون‌ماندگار و در عین حال استعلا‌آلود آرنست، شباهت فراوانی به موضع اشمیت و آموزه اساس او دارد. کوشش نظری هر دوی آنها به یک معنا بر بنیادی سکولار و درون‌ماندگار استوار است و تأکید اشمیت بر تصمیم و تأکید آرنست بر عمل، تفاوتی از این حیث میان آنها ایجاد نمی‌کند (Kateb, 1987: 612)، بدین ترتیب می‌توان دریافت که هانا آرنست در عین انتقاد از نظریه حاکمیت اشمیت و نقد تجلیل او از جنبش‌ها به‌جای احزاب، اما، در تحلیل نهایی، به اردوگاه نظریه‌پردازان در نهایت درون‌ماندگاری اختصاص دارد که می‌کوشند برای عبور از

۱. اینکه اشمیت با افسوس از شکار شدن لویاتان به دست قدرت‌های متکثر غیرمستقیم، به‌عنوان ماحصل پارلمانتاریسم سخن می‌گوید (اشمیت، ۱۳۹۷: ۱۴۷)، در دغدغه مشابهی ریشه دارد که به‌نحوی دیگر در بیان آرنستی کلمه، تحت عنوان ماندگاری جهان انسانی از آن یاد می‌شود.

2. work  
3. homo faber  
4. archē

نیهیلیسم ناشی از سیاست بورژوازی در جهان ضداستعلایی مدرن، به استعلایی درون‌ماندگار توسل بجویند (Jay, 1985: 240; Kalyvas, 2008: 195).

## ۵. مناقشه در موضع درون‌ماندگار اشمیت

### ۵.۱. مرور انتقادی فوگلین بر آموزه اساس

فهم موضع اشمیت در آموزه اساس در بستر الهیات سیاسی، مستلزم آن است که یک بار نیز از دید متفکرانی به «آموزه اساس» بنگریم که به نوعی با تأکید بر منظرگاه استعلایی، به نقد کوشش اشمیت به‌مثابه کوششی نهایتاً درون‌ماندگار اقدام کرده‌اند. در این میان بی‌تردید نام اریک فوگلین به میان می‌آید؛ فیلسوفی که در ۱۹۳۱، مروری مفصل بر آموزه اساس اشمیت منتشر کرد. فوگلین در آنجا به این نکته اشاره می‌کند که به‌زعم اشمیت، اساس رژیم، نه وجود سیاسی انضمامی مردم، نه یک صورت خاص از وجود سیاسی، نه یک هنجار یا قانون پایه‌ای مقوم دولت به‌عنوان یک واحد حقوقی، و نه یک قانون اساسی خاص است؛ بلکه اساس «به یک تصمیم کلی راجع است که کل به‌وسیله آن از حیث صورت خاص وجودش تعیین می‌گردد» (Voegelin, 2002: 43). فوگلین با اشمیت موافق است که هیچ نظام قانون اساسی که نوع خالصاً هنجاری باشد وجود ندارد و هنجارهای قانون اساسی از یک هنجار برتر نشأت نمی‌گیرد، بلکه بر عکس، محتوایش منوط به واقعیت اجتماعی و سیاسی زمان تکوین آن است (Voegelin, 2002: 44). با این حال به‌زعم فوگلین، کوشش اشمیت در عبور از نظریه نوکانتی با شکست مواجه می‌شود زیرا خود اشمیت در نهایت در زندان پوزیتیویسم نوکانتی گرفتار باقی می‌ماند. فوگلین تأکید می‌کند اشمیت با آنکه در نقد و رد نظریه نوکانتی برای ایجاد یک عرصه ناب از هنجارها، کاملاً برحق بود، اما استلزامات این رد و نفی را تا انتها دنبال نکرد. به‌زعم فوگلین، مخالفت اشمیت به این محدود شد که «وابستگی عملی به یک وجود سیاسی انضمامی، توسط ایده خلوص روش‌شناختی، پنهان می‌شود»؛ اما او به «خود این وابستگی، به این هنجاری بودن» التفاتی ندارد. از این‌رو اشمیت از دو حیث تعیین‌کننده، به روش نوکانتی و جدا کردن هنجارهای حقوقی از واقعیت انضمامی ادامه می‌دهد: «برای او قانون مستلزم یک عنصر هنجاری است، و او همچنین پوزیتیو بودن هنجارها را به‌مثابه اصلی که حدود موضوع را مشخص می‌کند، مسلم می‌انگارد». به‌عبارت دیگر، او همچنان شکاف میان است و باید را به‌نحوی دیگر، به رسمیت می‌شناسد (Voegelin, 2002: 46). تأکید اشمیت بر وجود انضمامی واحد سیاسی به‌عنوان امری از پیش مستقل از هر هنجاری، موضع جامعه‌شناختی او را برملا می‌سازد؛ موضعی که تأمل در آن می‌تواند راه را برای تشخیص زیربنای درون‌ماندگار کلیت نظریه او هموار سازد. وقتی اشمیت می‌گوید «به بیان درست کلمه، تنها چیزی که به‌نحوی انضمامی وجود دارد می‌تواند حاکم باشد، نه یک صورت معتبر

صرفاً، فوگلین به سرعت جواب می‌دهد که چرا؟ آیا جز این است که این گزاره مبتنی بر تعریف دلخواهانه از هنجار معتبر یا به طور کلی از اعتبار است؟ آنچه در نقد فوگلین بر اشمیت از اهمیت بنیادین برخوردار است این نکته است که اشمیت به پیروی از دیگر نظریه‌پردازان سیاسی آلمانی، در عرصه‌ای به دنبال وحدت است که اصولاً وحدت در آن ناممکن است. وحدت تنها در ساحت «نوئتیک»، در ساحت «تعریف عقلانی»، تنها در «ساحت شناختی» امکان‌پذیر است. به بیان گویای فوگلین «فعلیت دولت، حتی در اساس آن، اصلاً وحدت نیست، و هر تحقیقی در خصوص وحدت دولت به مثابه یک وحدت واقعی، می‌بایست به مثابه یک امر بی‌معنی و پوچ، کنار نهاده شود» (Voegelin, 2002: 51) تأکید از ماست). به بیان دیگر می‌توان گفت که کوشش اشمیت برای انتساب وحدت واقعی به عرصه انضمامی دولت یا فعلیت دولت، سرشتی از اساس درون‌ماندگار با یک تاکتیک استعلایی دارد.<sup>۱</sup> موضع جامعه‌شناختی اشمیت از پیش منظرگاه استعلایی در معنای دقیق کلمه را ناممکن فرض کرده است؛ لاجرم مواجهه با نیهیلیسم بورژوازی نمی‌تواند از یک منظرگاه اصالتاً استعلایی صورت پذیرد. بدین ترتیب هر کوششی برای استعلابخشی به عرصه سیاست به منظور عبور از مهلکه سیاست‌زدایی و بی‌طرف‌سازی، در تحلیل نهایی مندرج در تحت درون‌ماندگارگری باقی خواهد ماند. فوگلین در پایان مرور خود بر کتاب *آموزه اساس* به روشنی به این خصیصه نظریه اشمیت اشاره می‌کند و می‌نویسد:

او [اشمیت] در سرتاسر کتاب، این لحن را حفظ می‌کند که جهان ایده‌ها فی‌نفسه سیاست است، با این حال او در زمینه واقعیت دولت از گزاره‌هایی سود می‌برد که گویی مفاهیمی که به لحاظ سیاسی درون‌ماندگارند، در عین حال به لحاظ علمی استعلایی‌اند. منظرگاه متفکر به لحاظ سیاسی خلاق و منظرگاه مشاهده‌گر بیرون از سیاست، مدام با هم آمیخته می‌شوند، و از همین آمیختگی است که آن

۱. اگرچه اشمیت در جلد دوم *الهیات سیاسی* که در ۱۹۶۹ منتشر شد، به نحوی صریح موضعی هم‌نوا با فوگلین اتخاذ و اظهار می‌کند که مدرنیته به واسطه خصیصه گنوسیستی‌اش، اساساً درون‌ماندگارگرایانه است و بدین معنا جهت‌گیری‌اش به‌طور اصولی الهیات‌زدا و لاجرم سیاست‌زداست (Schmitt, 2008: 123-124)، با این حال تأملی در نظر فوگلین در کتاب مهم *دانش جدید سیاست*، نشان می‌دهد که اشمیت دست‌کم در *آموزه اساس* که به سال ۱۹۲۸ به رشته تحریر درآمد، در تحلیل نهایی از موضعی درون‌ماندگار دفاع می‌کند. فوگلین در *دانش جدید سیاست* تصریح می‌کند که «نظروزی گنوسیستی با عدول از استعلا و بخشیدن معنای یک انجام آخرت‌شناختی به انسان و به طیف درون‌دنیوی عمل او، بر عدم‌قطعیت ایمان چیره می‌شود. فعالیت تمدنی، در درون معیاری که این درون‌ماندگارسازی با آن به‌نحوی تجربی رشد کرد، بدل به یک خودرستگارسازی اسطوره‌ای شد» (Voegelin, 1987: 129). نکته مهم در اینجا تأکید اشمیت در *آموزه اساس* بر قدرت اساس‌ساز یا قدرت مؤسس (constituent power) است؛ مفهومی که در نهایت، علی‌رغم کوشش اشمیت برای رام کردن آن به دست ارجاع به امر استعلایی، سرشتی از بنیاد درون‌ماندگار، و شاید حتی انقلابی در معنای مدرنیستی کلمه دارد (Herrero, 2023: 18-19).

لحن مطلق سر برمی آورد که ما در بالا بدان توجه دادیم. تفاسیری که از صورت‌بندی ایده‌های سیاسی توسط اشمیت سر برمی آورند، با لحن گزاره‌های به لحاظ علمی عینی، پیش می‌روند... این بدان معناست که او با مشکلاتی که صرفاً می‌توان از یک منظرگاه استعلایی به تحقیق در آنها پرداخت، از منظرگاه درون‌ماندگار قانون اساسی وایمار و ایده‌های آن مواجه می‌شود (Voegelin, 2002: 65 تأکید از ماست).

### ۵.۲. اشتراوس، «مفهوم امر سیاسی» و مسئله استعلا

خصیصه درون‌ماندگار آموزه اساس نزد اشمیت، یعنی مدعایی که در این مقاله می‌کوشیم به سود آن استدلال کنیم، با اشاره به تقریر مشهور لئو اشتراوس از مفهوم «امر سیاسی» اشمیت، آشکارتر خواهد شد.<sup>۱</sup> اشمیت در مفهوم امر سیاسی تصریح می‌کند که «مفاهیم دوست و دشمن را باید در معنای انضمامی و وجودی آنها فهم کرد، نه به‌عنوان استعاره‌ها یا نمادها، نه به‌عنوان مفاهیمی مخلوط شده و تضعیف‌شده به دست امر اقتصادی، اخلاقی، و دیگر برداشت‌ها...» (Schmitt, 2007: 27-28) تأکید اشمیت بر خصیصه وجودی دوگانه دوست/دشمن در مفهوم امر سیاسی، نسبتی بنیادین با تأکید او بر خصیصه وجودی اراده تصمیم‌ساز در آموزه اساس دارد. به‌عبارت دیگر همان‌گونه که در آموزه اساس، ارجاع به واقعیت انضمامی مندرج در یک اجتماع سیاسی به‌مثابه یک اراده تصمیم‌ساز وجودی، از بنیاد خصیصه‌ای جامعه‌شناختی در معنای مدرن کلمه، و لاجرم درون‌ماندگار دارد، در اینجا نیز مفهوم دوست و دشمن، قابل‌تقلیل به مفاهیمی مثل همکاری و رقابت نیست، بلکه با یک «امکان واقعی»، یعنی «مرگ فیزیکی» در پیوند است؛ این امکان است که در نهایت به «نفی وجودی دشمن» منتهی می‌شود (Schmitt, 2007: 33). یکی از نکات مهمی که اشتراوس در ایضاح مفهوم امر سیاسی به آن اشاره می‌کند این است که با این وصف، «از میان دو عنصر مندرج در نگاه دوست/دشمن به چیزها، آن عنصری که آشکارا مرجح است، «دشمن» است، و این پیشتر از رهگذر این واقعیت روشن می‌شود که وقتی اشمیت می‌خواهد دیدگاه خود را به تفصیل بیان کند، در عمل تنها از معنای «دشمن» سخن می‌گوید» (Strauss, 2007: 103). اشاره اشتراوس دقیقاً به همان فقره‌ای است که ما نیز به آن ارجاع دادیم؛ یعنی جایی که اشمیت در توضیح دوگانه دوست/دشمن، تنها از معنای دشمن سخن می‌گوید. اشتراوس چنین ادامه می‌دهد: «بنابراین [مفهوم] «دشمن» بر [مفهوم] «دوست» مرجح است، زیرا «توان

۱. نوشته اشتراوس در خصوص مفهوم امر سیاسی، به‌حدی مهم بود که گونتر کراوس، دستیار اشمیت در دانشگاه برلین، خطاب به هاینریش مایر، صاحب کتاب کارل اشمیت و لئو اشتراوس: دیالوگ پنهانی (۲۰۰۶)، اظهار می‌دارد که اشمیت به وی گفته بود «تو باید آن را بخوانی. او درون من را دید و چنان با اشعه ایکس از من عکس گرفت که هیچ کس دیگری آن را انجام نداد» (Meier, 2006: xvii).

بالقوه برای یک نبرد که در عرصه امر واقعی وجود دارد» متعلق «به مفهوم دشمن» است» (Strauss, 2007: 104). افزون بر این طبق تقریر اشتراوس، تفسیر اشمیت از وضع طبیعی هابز به گونه‌ای است که طی آن *status naturalis* [وضع طبیعی] با *political status* [وضع سیاسی] این‌همان می‌شود. زیرا «به‌زعم اشمیت، «امر سیاسی» چیزی نیست که «در خود جنگیدن به ماهو... یافت شود، بلکه در رفتاری مندرج است که از رهگذر این امکان واقعی متعین می‌شود» (Strauss, 2007: 105). بدین ترتیب به‌زعم اشتراوس، «امر سیاسی» مدنظر اشمیت، عبارت است از «وضع انسان به ماهو انسان»؛ به بیان دیگر تقرر انسان به لحاظ وجودی در وضع سیاسی در معنای اشمیتی کلمه، تعیین‌بخش خود انسانیت انسان است. از آنجا که وضع طبیعی در این معنا، نه یک وضع فرضی یا موهوم، بلکه یک وضع «واقعی» و «وجودی» است، لاجرم «امر سیاسی خصیصه اساسی زندگی انسانی است؛ سیاست در این معنا تقدیر است؛ بنابراین انسان راهی برای گریز از سیاست ندارد» (Strauss, 2007: 110) از این منظر، انسان بودن انسان، با کوشش برای محو امر سیاسی، یعنی کوششی که ذیل گرایش‌های لیبرالی در دست انجام است، به‌شدت به مخاطره می‌افتد. تنها سیاست است که می‌تواند محافظ جدیت زندگی باشد؛ تنها سیاست است که نمی‌تواند به سرگرمی تبدیل شود. منظور اشمیت از جدیت در اینجا، چیزی است که بتوان به‌خاطر آن جان داد (Strauss, 2007: 115-116).

اشتراوس از جهات گوناگون با موضع اشمیت موافق است. او با نقد اشمیت بر «فرایند بی‌طرف‌سازی و سیاست‌زدایی» که اروپای مدرن از رهگذر آن در نهایت به ورطه ایمان به تکنولوژی درافتاد، همدل است. او با این موضع اشمیت که دستیابی به جهانی خالی از دشمنی یک توهم ضدانسانی است، موافقت دارد، زیرا دستیابی به چنان جهانی در نهایت مستلزم توافق به هر قیمتی است؛ و این مخل معنای زندگی انسانی و امکان طرح پرسش از امر درست است (Meier, 2006: 41) با وجود این اشتراوس چه به‌صورت تلویحی در «یادداشت‌ها در باب مفهوم امر سیاسی» و چه به‌طور کلی در منظومه فلسفی‌اش، فاصله تعیین‌کننده‌اش را از موضع بنیادین اشمیت حفظ می‌کند؛ فاصله‌ای که به‌زعم ما می‌تواند مؤید نقادی اشتراوس نسبت به موضع نهائیتاً درون‌ماندگار اشمیت تلقی شود. اشتراوس در «یادداشت‌ها» تأکید می‌کند که اگر بنا به نظر اشمیت، لیبرالیسم، به‌عنوان «جنبشی که روح مدرن از رهگذر آن به بالاترین حد کفایت و اثربخشی رسیده است، دقیقاً به‌وسیله نفی امر سیاسی خصیصه‌نمایی می‌شود»، پس دفاع از موضع امر سیاسی باید در تباین با موضع سیاست‌زدایانه لیبرالیسم قرار گیرد (Strauss, 2007: 100)، اما همان‌گونه که اشتراوس تصریح می‌کند، خود اشمیت با تکیه به آموزه وضع طبیعی هابز، کماکان در درون مرزهای تفکر لیبرالی باقی می‌ماند. اشتراوس می‌نویسد: «اشمیت، علیه لیبرالیسم، به بانی آن، یعنی هابز، رجوع می‌کند تا ریشه لیبرالیسم را در نفی وضع طبیعی که در هابز به بیان درآمده است، هدف قرار دهد» (Strauss, 2007: 108; Meier, 2006: 35). خود اشتراوس توجیهی با استناد به سخن اشمیت برای



ضرورت این رجعت ارائه می‌کند: اینکه «نظامات تفکر لیبرالی» بر جهان امروز مسلط است و برای مقابله با آن راهی جز رجعتی این‌چنینی وجود ندارد؛ درحالی‌که خود هابز به‌عنوان بانی لیبرالیسم، در جهانی غیرلیبرال در جهت پی‌افکندن بنیان‌های لیبرالیسم کوشش کرد (Strauss, 2007: 108)، اما به‌نظر می‌رسد نقدی اساسی، ولو به‌نحوی تلویحی، در اینجا وجود دارد که از منظر دوگانه استعلایی/درون‌ماندگار واجد اهمیت بسزایی است. آیا عدم گسست رادیکال اشمیت از هابز، که در توصیف ستایش آمیز او از آن «فیلسوف تنهای اهل مالزبری» در شرح مختصرش بر *لویاتان* نیز مشهود است (اشمیت، ۱۳۹۷: ۱۴۸)، نمی‌تواند دال بر پنهانی‌ترین لایه در همان *آموزه‌های اساس* او باشد، لایه‌ای که در مفهوم امر سیاسی نیز نقشی بنیادین ایفا می‌کند، یعنی ارجاع مداوم او به واقعیت وجودی/انضمامی به‌مثابه پدیداری که در تحلیل نهایی خصلتی درون‌ماندگار دارد؟ هابز پیش از اینکه بانی لیبرالیسم باشد، از پدران بنیانگذار درون‌ماندگارگرایی‌ای بود که شالوده‌تجدد سیاسی بر آن استوار شد. اینکه به‌زعم هابز «ما فقط آن چیزی را که می‌فهمیم که آن را ساخته‌ایم»، بیان درخشان همین درون‌ماندگارگرایی مقوم تجدد است (Strauss, 1965: 174; Arendt, 1998: 299-300). اشمیت بر همین سیاق درون‌ماندگارگرایی مدرنیستی، بر آن است که صرف دستیابی به این بینش که ناسازی آشکار سیاست لیبرالی در نهایت به نفی سیاست منتهی می‌شود، کافی نیست، بلکه آنچه نیاز است کوشش برای جایگزین کردن این نظام لیبرالی تفکر با یک نظام دیگر است (Schmitt, 2007: 79). آنچه مورد نیاز است، یک کنش درون‌ماندگار برای رقم زدن تغییری بنیادین در نظامات تفکر به سود احیای امر سیاسی به خفارفته و مآلاً بازیابی انسانی‌ترین وجه زندگی انسانی است. به‌نظر می‌رسد با این وصف، اگر استعلایی هم در کار باشد، استعلا در درون مرزهای درون‌ماندگاری است که فیلسوفانی چون هابز پیشتر مرزهای آن را معین کرده‌اند. مایر تصریح می‌کند که ایمان به وحی در کانون تفکر اشمیت است (Meier, 2006: xiv) و این بدان معناست که اشمیت و تفکر او را نمی‌توان در بادی امر ذیل درون‌ماندگارگرایی مدرنیستی قرار داد. با این حال به‌نظر می‌رسد تأمل در خصیصه رادیکال نقادی اشتراوس نسبت به هابز و مآلاً اشمیت، پرتویی بر درون‌ماندگاری ژرف آموزه‌های او می‌افکند. اشتراوس در مقاله‌ای تحت عنوان «پیشرفت یا بازگشت: بحران معاصر در تمدن غربی»، به‌نوعی به این نکته اشاره می‌کند که دوام و بقای وحی و عقل، یا دین و فلسفه، به‌عنوان دو عرصه حامل تجربه استعلا، تنها با اذعان به توافق بنیادین آنها در زمینه وجود یک امر «مجهول»، در عین تفاوت‌های رادیکالشان در زمینه خصیصه‌های آن امر، امکان‌پذیر است (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۸۵)، اما «آنچه در دوران مدرن اتفاق افتاد فرسایش تدریجی و نابودی میراث تمدن غربی بود» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۷۹)، اما بیرون کردن دگماتیک وحی از صحنه به مدد استدلال‌های نابسنده اسپینوزایی (Strauss, 1965: 9)، همان‌قدر در آسیب زدن به تجربه استعلا مضر محسوب می‌شود که کوشش برای پانهادن بر عقل فلسفی به سود تعبیری الهیاتی از سیاست در شکل و شمایل

اشمیتی کلمه. آنچه مسلم است، «آموزه اساس» اشمیت، درست به مانند «امر سیاسی»، به نحوی بر واقعیت انضمامی و وجودی به عنوان شالوده تأکید می‌کند که جا برای تلقی وحیانی-فلسفی به مقوله عدالت یا اخلاق باقی نمی‌گذارد. به تعبیر اشتراوس، اگرچه موضع اشمیت به سود امر سیاسی بدون تردید موضعی فارغ از اخلاق نیست، با این حال این اخلاقی بودن در تحلیل نهایی، به جای آنکه بتواند با ساحت استعلایی وحیانی-فلسفی مجاور شود، ساحتی که به دوگانه خوب/بد تکیه می‌کند، عملاً در دوگانه مترقی/مترجع که محصول فلسفه درون‌ماندگار مدرنیستی است فرومی‌شکند؛ آموزه او این بار به جای ترقی، عملاً از ارتجاع دفاع خواهد کرد.

## ۶. نتیجه

کارل اشمیت در سال ۱۹۲۲، با انتشار مجلد کوتاه اما به‌غایت مهم *الهیات سیاسی*، جایگاه خود را به عنوان احیاگر بزرگ الهیات سیاسی در سده بیستم تثبیت کرد و آنگاه که *آموزه اساس*، یعنی بزرگ‌ترین اثر خود به عنوان یکی از برجسته‌ترین حقوقدانان سده بیستم را می‌نوشت، موضعش را به‌نوعی در قبال «نظامات تفکر لیبرالیستی» به عنوان مظهر سیاست سکولار و درون‌ماندگار در دوره مدرن، روشن کرده بود. زمینه اصلی اینکه بعدها از او به عنوان یکی از حامیان جدی ایمان به وحی، و نقش نازدودنی ایده خدا در سیاست یاد شد، در این برهه به‌وضوح آشکار شده بود. تأکید او بر سرشت ضرورتاً الهیاتی سیاست، او را در مقام یکی از برجسته‌ترین حامیان استعلاگرایی، تثبیت کرده بود. به همین خاطر است که تفسیر *آموزه اساس* و مآلاً مفهوم *امر سیاسی* او، همواره در پرتو همین استعلاگرایی انجام شده است؛ کوششی که هرگز نمی‌توان آن را بی‌وجه تلقی کرد. قرینه‌های استعلاگرایی در تفکر حقوقی و سیاسی اشمیت به قدری فراوان است که هرگونه کوششی برای نشان دادن سویه‌های درون‌ماندگار نزد او، نیازمند رعایت حداکثر احتیاط و حفظ تام و تمام روحیه ملازم با تردید است. با این حال در این مقاله کوشش کردیم این موضع را مستدل سازیم که اگر بتوان بر سر خصیصه وجودگرایانه<sup>۱</sup> حاکم بر کلیت تفکر اشمیت به‌عنوان تابلوی راهنمایی برای عدم انحراف از مسیر کلی آموزه‌های او موافقت کرد، آنگاه می‌توان استدلال‌هایی به سود وجود برخی رگه‌های نیرومند درون‌ماندگارگری در تفکر او، به‌ویژه در «آموزه اساس»، اقامه کرد. در اینجا نشان دادیم که نقادی کسی چون آرنست از «نظامات تفکر لیبرالی»، که آن هم از قضا مبتنی بر خصیصه‌ای اساساً وجودگرایانه بود، علی‌رغم تفاوت‌های بنیادینی که از حیث جهت‌گیری با نتایج فکر اشمیت داشت، در تحلیل نهایی عمیقاً درون‌ماندگار از کار درآمد. در مقابل، بررسی مواضع فوگلین و اشتراوس در قبال اشمیت به‌طور خاص، و در قبال تجدّد سیاسی به‌طور عام، نشان داد که حفظ موضع

استعلایی در قبال سیاست از بنیاد ضداستعلایی متجددانه، تنها در صورتی امکان پذیر است که از هرگونه کوششی برای استعلابخشی به سیاست به عنوان عرصه‌ای از بنیاد درون ماندگار، پرهیز شود؛ و این چیزی است که در اشمیت به چشم نمی‌خورد. اشمیت به‌ویژه در *آموزه‌های اساس*، می‌کوشد تا مبنای وجودی اساس، آن تصمیم از پیش موجود «در آنجا» را، به پدیداری استعلایی در جهان ضداستعلایی مدرن بدل سازد. میل به استعلا در اشمیت، علی‌رغم شدت و حدتی که دارد، اگرچه به نفعی پرشور درون‌ماندگاری در معنای لیبرالی کلمه منتهی می‌شود، اما ضرورتاً به استعلا در معنای پیشاهابزی آن بدل نمی‌شود. بر عکس، اتکای بی‌چون و چرای اشمیت بر عرصه سیاسی به مثابه عرصه‌ای برای رستگاری، در بهترین حالت به صورتی خشن‌تر از درون‌ماندگاری مندرج در خلق و خوی بورژوازی ختم خواهد شد.

## منابع

### ۱. فارسی

#### الف) کتاب‌ها

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۹۶). *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*. ترجمه یاشار جیرانی، تهران: آگه.
۲. اشمیت، کارل (۱۳۹۷). *لویاتان در نظریه دولت تامس هابز: معنا و شکست یک نماد سیاسی*. ترجمه شروین مقیمی، تهران: نگاه روزگار نو.

#### ب) مقالات

۳. غمامی، محمدمهدی؛ عزیزی، حسین (۱۳۹۵). تحلیل انتقادی رویکردهای اثباتی به قانون: بررسی موردی دیدگاه‌های هانس کلسن و هربرت هارت. *مطالعات حقوق عمومی*، ۱(۴۶)، ۱۳۹-۱۵۹.
۴. مرادخانی، فردین (۱۴۰۰). مفهوم قانون اساسی در اندیشه کارل اشمیت. *مطالعات حقوق عمومی*، ۲(۵۱)، ۶۷۵-۶۹۴.

### ۲. انگلیسی

#### A) Books

1. Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
2. Augustine (1962). *City of God (Books I-VII)*. Translated by Demetrius B. Zema and Gerald Walsh, The Catholic University of American Press.
3. Gillespie, M. (2008). *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press.
4. Hobbes, T. (1840). *An Answer to Bishop Bramhall's Book Called "The Catching of Leviathan"*. in *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 4, London, John Bohn.
5. Jay, M. (1985). *Permanent Exiles: Essays on Intellectual Migration from Germany to America*. Columbia University Press.
6. Kalyvas, A. (2008). *Democracy and Politics of Extraordinary: Max Weber, Carl*

- Schmitt and Hanna Arendt*. Cambridge University Press.
7. Kelsen, H. (1967). *Pure Theory of Law*. Translated by Max Knight, University of California Press.
  8. Kelsen, H. (1991). *General Theory of Norms*. Translated by Michael Hartney, Clarendon Press, Oxford.
  9. Locke, J. (1999). *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, Clarendon Press Oxford.
  10. Meier, H. (2006), *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Translated by Harvey Lomax, The University of Chicago Press.
  11. Pangle, Thomas (2003). *Political Philosophy and the God of Abraham*. The John Hopkins University Press.
  12. Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab, The University of Chicago Press.
  13. Schmitt, C. (2006). *Political Theology: Four Chapters of Sovereignty*. Translated by George Schwab, The University of Chicago Press.
  14. Schmitt, C. (2008 a). *Constitutional Theory*. Translated by Jeffery Seitzer, Duke University Press.
  15. Schmitt, C. (2008 b). *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward, Polity Press.
  16. Strauss, L. (1965), *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
  17. Schupmann, B., A (2017). *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory: A Critical Analysis*. Oxford University Press.
  18. Voegelin, E. (1987). *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press.

#### B) Articles

19. Gontier, T. (2013). From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt. in *The Review of Politics*, 7(1), 25-43.
20. Herrero, M. (2023). Carl Schmitt's Political Theology of Revolution. *Open Theology*, 9(1), 1-21.
21. Kateb, G. (1987). Death and Politics: Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution. *Social Research*, 54(3), 605-616.
22. Oakeshott, M. (1946). Introduction. in the *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth*. Edited with an Introduction by Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford.
23. Seitzer, J., & Thurnhill, C. (2008). An Introduction to Carl Schmitt's *Constitutional Theory: Issues and Context*. in Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Translated by Jeffery Seitzer, Duke University Press, 2008.
24. Strauss, L. (2007). Notes on The Concept of the Political. in Carl Schmitt. *The Concept of the Political*, Translated by George Schwab, The University of Chicago Press.
25. Voegelin, E. (2002). Die Verfassungslehre von Carl Schmitt: Review essay of Verfassungslehre. in *The Collected Works of Eric Voegelin*. Edited and Translated by Jodi Cockerill and Barry Cooper, (13), University of Missouri Press.