

معجزه و وضعیت استثنایی: مجادله‌ای سیاسی الهیاتی میان هابز، اشمیت و آگامبن

محمدحسین زارعی

دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

m_zarei@sbu.ac.ir

علی صادقی (نویسنده مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

alisadeqi777@gmail.com

قابل انتشار در دوره ۲۶، شماره ۶۹ (بهار ۱۴۰۶) نشریه پژوهش‌های حقوقی

چکیده

مفهوم حاکمیت در سنت اندیشه سیاسی مدرن، همواره واجد نسبت‌هایی بنیادین با مفاهیم الهیاتی بوده است. کارل اشمیت، با برافراشتن نظریه سکولاریزاسیون در قالب پروژه الهیات سیاسی، تلاشی جدی برای بازنمایی این نسبت بنیادین میان سیاست مدرن و الهیات مسیحی به عمل آورد. در این میان، توماس هابز به‌عنوان یکی از بنیانگذاران اندیشه دولت مدرن، در کانون نقد اشمیت قرار می‌گیرد، زیرا تفکیک میان حوزه خصوصی و عمومی در نظریه هابز، از منظر اشمیت آغازگاه روند خنثی‌سازی و زوال اقتدار مطلق حاکم تلقی می‌شود. این مقاله با بررسی تفصیلی نسبت میان معجزه، وضعیت استثنایی و جایگاه ایمان در نظریه هابز و خوانش انتقادی اشمیت از آن، می‌کوشد تا نشان دهد چگونه اشمیت در تلاش است با احیای اقتدار حاکم در وضعیت استثنایی، خدای مداخله‌گر را به عرصه سیاست بازگرداند. در ادامه، با تحلیل دستگاه نظری جورجو آگامبن و نقدهای ریشه‌ای وی بر نظریه اشمیت، نشان داده می‌شود که چگونه نظریه وضعیت استثنایی، به‌رغم ظاهر انتقادی‌اش، خود به بستری برای استقرار نظمی استثنامحور، بی‌ثبات و خشونت‌آمیز بدل می‌گردد که در آن، جامعه حذف و تنها حیات برهنه باقی می‌ماند.

واژگان کلیدی: معجزه، وضعیت استثنایی، هابز، اشمیت، آگامبن

پرسش از منشأ و بنیاد مشروعیت قدرت سیاسی در دوران مدرن، یکی از محوری‌ترین مباحث در تاریخ اندیشه سیاسی است. در این بستر، کارل اشمیت با طرح نظریه الهیات سیاسی، تلاشی نظام‌مند برای نشان‌دادن استمرار مفاهیم سیاسی مدرن از مفاهیم الهیاتی مسیحی صورت می‌دهد و از این رهگذر، دولت مدرن را نه گسستی از الهیات، بلکه دگردیسی آن معرفی می‌کند. در این میان، اشمیت با رجوعی انتقادی به اندیشه توماس هابز، خاستگاه خنثی‌سازی مفاهیم الهیاتی در سیاست مدرن را در تفکیک میان حوزه خصوصی و عمومی، و نیز در لادری‌گرایی نسبت به معجزه در نظریه‌ی لویاتان بازشناسی می‌کند. از منظر اشمیت، این شکاف نه‌تنها به زوال نقش خداوند در نظم سیاسی انجامید، بلکه اقتدار حاکم را نیز به تعلیق کشاند.

با این حال، منتقدانی چون جورجو آگامبن با رویکردی پست‌مدرن و با تکیه بر مفاهیمی چون «وضعیت استثنایی»، «حیات برهنه» و «حذف انضمامی»، بنیادهای نظری اشمیت را نیز به نقد کشیده‌اند. آگامبن با تحلیل نحوه عملکرد نظم حقوقی در تعلیق قانون، نشان می‌دهد که نظریه اشمیت در نهایت به بازتولید خشونت ساختاری انجامیده و مرزهای میان قانون و بی‌قانونی، قدرت و خشونت، و در نهایت میان انسان و سوژه سیاسی را فرو می‌پاشاند.

این مقاله در پی آن است که با بازخوانی انتقادی نسبت اشمیت و هابز، زمینه‌های الهیاتی منازعه آنان را بررسی کرده و در ادامه، با وارد کردن آگامبن به این گفت‌وگوی فلسفی، نشان دهد که چگونه نظریه اشمیت، به‌رغم تأکید بر استمرار مفاهیم الهیاتی در سیاست، در نهایت به تقلیل سیاست به مدیریت حیات برهنه انجامیده و امکان کنش سیاسی را از اساس زایل می‌سازد.

۱. سکولاریزاسیون و خنثی‌سازی؛ مدافعان بر تخت نشستن حاکم و خدای مطلق العنان

در راستای ورود به آن بخش از اندیشه کارل اشمیت که در تعارض و تضارب با توماس هابز قرار می‌گیرد، باید جایگاه دو مفهوم سکولاریزاسیون و خنثی‌سازی را در دستگاه اندیشگی این فیلسوف مشخص نماییم. در همین راستا، نخست سعی می‌کنیم با بهره جستن از آثار اشمیت، نظریه سکولاریزاسیون را طرح کنیم و سپس با ارائه تفسیری خاص از این نظریه، تلاش خواهیم کرد غبار ابهام را از بحث‌های اشمیت بزداییم. در گام دوم، نظریه خنثی‌سازی را عطف نظر به یکی از مقالات اشمیت - که اختصاصاً به همین پروژه پرداخته است - شرح خواهیم داد و نشان می‌دهیم اشمیت چگونه با تمسک به این دو مفهوم و همچنین برقراری پیوند میان این دو، تلاش می‌کند خداوند قادر و قاهر را به صحنه سیاست بازگرداند.

۱-۱. سکولاریزاسیون؛ راهی برای بقای خداوند در تاریخ و سیاست

برای فهم نظریه سکولاریزاسیون باید سعی کنیم توجهمان را به آثار مختلف اشمیت مبذول داریم تا بتوانیم تکه‌های پازل این نظریه را از آثار متعدد این فیلسوف استخراج کنیم و در کنار هم قرار دهیم. اشمیت در مجلد نخست «الهیات سیاسی»، بحث خود پیرامون مفهوم سکولاریزاسیون را چنین سامان می‌دهد:

«همه مفاهیم نظریه مدرن دولت، صورت سکولار مفاهیم الهیاتی‌اند و نه تنها از حیث تحول تاریخی‌شان چنین‌اند، چون از الهیات به نظریه دولت انتقال یافته‌اند، مثلاً در انتقال مفهوم خدای قادر متعال به مفهوم قانون‌گذار قدر قدرت، بلکه ساختار نظام‌مند آنها نیز چنین است. ساختاری که فهم آن برای ملاحظه جامعه‌شناختی این مفاهیم ضروری است. معنای وضع استثنایی در فلسفه حقوق، با معنای معجزه در الهیات قابل قیاس است. تنها با آگاهی از این قیاس‌ها، تحول مفاهیم را می‌توان تشخیص داد تحولی که به ایده‌های فلسفه دولت در قرون اخیر ختم شده است. ایده دولت قانون خود را دوشادوش دئیسم [دادارباوری] به کرسی می‌نشانند. دوشادوش الهیات و متافیزیکی که معجزه را از جهان می‌تاراند و نقض قوانین طبیعت از طریق مداخله مستقیم را مردود می‌شمارند که حاکی از استثنای مندرج در مفهوم معجزه است درست همان‌طور که مداخله مستقیم حاکم در نظام معتبر قانونی را رد می‌کنند. عقل‌گرایی روشنگری مورد استثنایی را در هر شکلی مردود می‌داند.»^۱

همان‌گونه که ملاحظه کردیم، اشمیت در عبارات فوق‌الذکر دو ادعا را مطرح می‌کند؛ نخست آنکه وی تمامی مفاهیم نظریه مدرن دولت را صورت سکولار شده مفاهیم الهیاتی می‌داند و پس از تلاش برای اثبات ادعای اول با استفاده از مثالی که تحول ایده خداوند قادر متعال به قانون‌گذار قدر قدرت را نشان می‌دهد یا بهتر بگوییم تلاش برای فراهم نمودن زمینی (الهیات سیاسی) که بتواند در آن از موضع برابر با مخالفانش به مجادله نظری بپردازد.^۲ به طرح ادعای دیگری مبنی بر هم‌زمانی ظهور دئیسم [دادارباوری] با کوتاه‌شدن دست خدا و به تبع آن حاکم مطلق‌العنان از جهان می‌پردازد. کرول نظریه سکولاریزاسیون اشمیت را دارای دوسویه می‌داند؛ سوبیه‌ای در زمانی، تکوینی و تاریخی (diachronic) که ربط مستقیمی با خاستگاه مفاهیم سیاسی دارد و سوبیه‌ای هم‌زمانی

^۱ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922, 1934), 7. Aufl., (Berlin: Duncker & Humblot, 1996). p. 43. (۱۴۰۰)، ن.ک جو پل کرول، ، *پایان الهی یا بشری تاریخ*، ترجمه زانیار ابراهیمی (تهران: موسسه فرهنگی پگاه روزگار نو، ۱۴۰۰)، صص. ۳۳۰-۳۲۹.

و ساختاری (synchronic) که نمایانگر تلاش‌های اشمیت در راستای برقراری پیوند میان قلمروهای امور الهیاتی، سیاسی، و حقوقی از طریق قیاس است.^۳

با در نظر داشت تفکیک فوق میان سوبه‌های نظریه اشمیت، می‌توان تحول ایده دولت در قرون اخیر و ظهور ایده دولت قانون را- که اشمیت به‌وقوع پیوستن این امر را دوشادوش یا در نتیجه دادارباوری می‌داند.^۴- در ذیل آمیزه‌ای از این هر دو عنصر و سوبه نظریه سکولاریزاسیون دانست؛ چراکه ادعای اشمیت ابتدائاً با استفاده از عنصر در زمانی و طرح مثال چگونگی تبدیل مفهوم خداوند قادر مطلق به قانون‌گذار قادر، سعی می‌کند اهمیت بررسی تاریخ تحولات مفاهیم و ایده‌ها را به خواننده نشان دهد و سپس با بهره جستن از عنصر هم‌زمانی و ساختاری و برقرار نمودن مشابهت‌هایی میان الهیات و حقوق، این دو عنصر را به یکدیگر پیوند می‌زند و به این نتیجه می‌رسد در عین آنکه تحولات تاریخی سبب تحول مفهوم خداوند قادر به قانون‌گذار قادر و همچنین از میان رفتن متافیزیک باورمند به خداوند فعال و امکان بروز و ظهور معجزه توسط سازه‌های فلسفی دئیستیک [دادارباورانه] قرن هجدهمی شد.^۵ حقوق نیز از این تحول عظیم الهیاتی تأثیر پذیرفته و حاکم مطلق‌العنان- که امکان تصمیم‌گیری ورای قانون را داشت- در نتیجه و همچنین هم‌زمان با ظهور الهیات دادارباورانه حذف و دولت قانون‌مدار ظهور کرد.^۶

علاوه بر طرح تمایز میان برداشت هم‌زمانی و در زمانی اشمیت از مقوله سکولاریزاسیون، می‌توان برای فهم هرچه بهتر این مقوله مهم و اثرگذار در اندیشه وی، تمایز دیگری را نیز طرح نمود. همچنان که الهیات سیاسی اشمیتی دارای کارکردی دوگانه است، برای مفهوم سکولاریزاسیون نیز می‌توان دو کارکرد توصیفی و تجویزی را در نظر گرفت.^۷

^۳ همان، ص ۳۳۰

^۴ همان، صص ۳۳۰-۳۲۹

^۵ کارل اشمیت، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی رسول نمازی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۶) ص ۱۰۳- دئیسم (Deism) دیدگاهی الهیاتی است که به وجود خدایی آفریننده باور دارد، اما دخالت او در جهان پس از آفرینش را انکار می‌کند. دئیست‌ها وحی، معجزات و ادیان نهادینه‌شده را نمی‌پذیرند و بر عقل طبیعی و مشاهده نظم طبیعت به‌مثابه راه‌های شناخت خدا تأکید می‌ورزند. این جریان در قرون هفدهم و هجدهم، به‌ویژه در انگلستان و فرانسه، گسترش یافت و تأثیر چشمگیری بر الهیات روشنگری و شکل‌گیری اندیشه مدرن گذاشت. در این مقاله، ما نیز به پیروی از داریوش آشوری و همچنین مترجمان کتاب *مفهوم امر سیاسی*، واژه دادارباوری و دادارباورانه را به عنوان معادل‌هایی برای واژگان Deism و Deistic برگزیدیم.

Gay, Peter, *Deism: An Anthology*, New York: D. Van Nostrand, 1968.

^۶ ن. ک. کرول، پیشین، ص ۳۲۹. Schmitt, op. cit, p 43 -

^۷ Sjoerd, Griffioen, *Contested modernity: Karl Lowith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate*. (Groningen: University of Groningen, 2020). <https://doi.org/10.33612/diss.132902473> p 162.

حال با ضرب این دو دوگانه، به بررسی بیشتر پیرامون مفهوم سکولاریزاسیون می‌پردازیم. در سطح توصیفی - هم‌زمانی، سکولاریزاسیون به همانندی ساختاری میان سیاست و مابعدالطبیعه در هر عصر اشاره دارد؛ برای مثال، رابطه الهیات خداپاورانه با حکومت مطلقه یا دادارباوری با دولت قانونمند. اشمیت در قالب «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» می‌کوشد سیاست را از رهگذر مفاهیم الهیاتی فهم کند. در سطح تجویزی - هم‌زمانی، او از نوعی سیاست و مابعدالطبیعه خاص، یعنی تصمیم‌گرایی سیاسی برگرفته از الهیات اراده‌گرای مسیحی، دفاع می‌کند.

در محور تاریخی، کارکرد توصیفی - در زمانی، سیر تحول آن همانندی‌ها را روایت می‌کند؛ مثلاً از الهیات مسیحی به سکولاریسم مدرن. در سطح تجویزی - در زمانی، سکولاریزاسیون به بازتخصیص مشروع قدرت از الهیات به دولت دلالت دارد.

اشمیت برای توصیف این انتقال، از اصطلاح بازتخصیص مفهومی (Umbesetzung) استفاده می‌کند که از بلومبرگ گرفته شده است. او دولت مدرن را نه نفی مسیحیت، بلکه ادامه آن می‌داند و از سکولاریزاسیون دفاع می‌کند، مشروط بر آنکه به‌مثابه جانشینی مشروع و تاریخی الهیات تلقی شود.^۸

بذل نظر به این نکته ضروری می‌نماید که مقصود اشمیت از تناظر، صرفاً برقراری تطابق و گونه‌ای رابطه مبتنی بر قیاس میان دو قلمرو الهیات و حقوق نبوده است؛ چراکه در این صورت اشمیت امکان دستیابی به هدف غایی خود را - که همانا اثبات دگرآیینی مدرنیته است - بر باد رفته می‌یافت، زیرا تز خود را بر سخی هم‌عرضی بنا ساخته است.^۹

شاهد مثبت این ادعا، توجه ریزبینانه و توأم با دقتی است که سیدجواد طباطبایی در ارائه تفسیرش از نخستین جمله عبارات فوق‌الذکر اشمیت در باب نظریه سکولاریزاسیون به واژگان significant و pregnant مبذول داشته است. طباطبایی کلمه مهم در این نخستین جمله را که معادل آن در زبان انگلیسی واژه significant است در اصل آلمانی آن pregnant دانسته و بر این عقیده است که با وجود افاده معنای مهم از این واژه در مصرف زبانی رایج، معنای دقیق‌تر این واژه عطف نظر به اصل آلمانی آن، آستن بودن مفاهیم است.^{۱۰}

^۸ Ibid, pp162-163

^۹ زانیار ابراهیمی، *تاخیر بنیادین روشنگری؛ شرحی بر مشروعیت عصر مدرن هانس بلومبرگ* (تهران: موسسه فرهنگی پگاه روزگاران، ۱۴۰۱)، ص ۶۲.
^{۱۰} سید جواد طباطبایی، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۵۰۰-۱۷۸۹ میلادی، دفتر نخست جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست* (تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۴۰۰)، ص ۱۷۴؛ ن. ک. ابراهیمی، پیشین، ص ۶۲.

همچنین کرول به بهترین شکل ممکن و با مطرح نمودن مثال آینه‌ای که با مستحیل کردن تصویر جدید در خود، ابژه پیشین ناپدید شده و به کناری می‌رود، بیان می‌دارد که صرف برقراری ظاهری رابطه مبتنی بر قیاس میان حقوق و الهیات در نظر اشمیت، بیانگر هم‌عرض بودن این دو قلمرو نیست و به عقیده کرول، عبارات اشمیت چنان است که گویی با کنار رفتن یکی از این دو قلمرو (خداوند و الهیات قاهر قرن هفدهمی)، قلمرو دیگر (همان دولت قانون‌مدار زاییده دادارباوری) ظهور می‌کند.^{۱۱}

بنابراین و بر اساس مقدمات پیش‌گفته، می‌توان گفت اشمیت نه از تناظر، بل از اصدار مفاهیم از الهیات سخن گفته و زبانی مفاهیم مدرن را مدیون الهیاتی می‌داند که سرچشمه تمامی حاصلخیزی‌های این مفاهیم است.^{۱۲}

از این رو اشمیت تلاش می‌کند برای فهم هرچه بهتر از تحولات سیاسی حقوقی پنج قرن اخیر اروپا، ریشه این تحولات را بکاود که همانا به‌زعم وی، تحول در نگرش الهیاتی متافیزیکی است و از همین رو پس از برقراری رابطه ظاهراً قیاسی میان حقوق و الهیات، سراغ طرح ادعایی تاریخی الهیاتی است که طبق آن نقش دادارباوری در ظهور دولت قانون‌مدار را بسیار پررنگ می‌داند.^{۱۳}

کرول دادارباوری و باورمندی به خداوندی که چونان یک ساعت‌ساز بی‌اهمیت نسبت به چگونگی کارکرد ساعتی که خودش ساخته را پیامد تئودیسه مدرن می‌داند و بر این باور است که در دیدگاه اشمیت، باور به دادارباوری، خداوند را نه تنها در جایگاه موجودی متافیزیکی بلکه در هیئت نیروی سیاسی نیز کشته^{۱۴} و از منظر اشمیت، چه بسا این ایده که خداوند اراده‌اش را به‌طور کلی بیان نموده و نه جزئی، به حذف کاملش از جهان می‌انجامد.^{۱۵}

کرول در ادامه بحث خود با وام‌گیری مثال اشمیت پیرامون تبدیل خداوند قادر متعال به قانون‌گذار قدر قدرت، بیان می‌دارد که پیش از ظهور دادارباوری، باورمندی به قدرت مطلق خداوند، در حکم تضمینی برای حاکمیت دنیوی بوده^{۱۶} حال آنکه به‌زعم وی (کرول)،

^{۱۱} کرول، پیشین، ص. ۳۳۶

^{۱۲} ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۲

^{۱۳} کرول، پیشین، صص. ۳۲۹-۳۳۰. ن. ک اشمیت، پیشین، ص. ۱۰۳

^{۱۴} کرول، پیشین، صص. ۳۳۰-۳۳۱

^{۱۵} Schmitt, op. cit, p.52:۳۳۰-۳۳۱-صص، پیشین، صص

^{۱۶} کرول، پیشین، ص. ۳۳۱

هرچه متفکران تاریخ اندیشه کوشیده‌اند حاکمیت را بیشتر به مردم منتقل کنند، معنای حاکمیت مبهم‌تر گشته و مداخله حاکم الهی یا حتی دنیوی در اداره جهان قانونمند، به‌گونه‌ای تخطی سیاسی و امر ناممکن الهیاتی بدل شده است.^{۱۷}

امتداد منطقی همین روند و انتقال هرچه بیشتر حاکمیت به مردم و همچنین اعتباربخشی به قوانینی که گویی برای هرگونه امر استثنایی اعتباری قائل نیستند، سبب می‌شود اشمیت با پیش‌فرض قرار دادن همین فرضیه (فرضیه سکولاریزاسیون)، ضمن نقد الهیاتی سیاسی مدرنیته، به‌زعم کرول، پروژه اتوپیانسیم را تماماً به‌نقد کشیده، آن را صورت سکولار پادشاه خداوند بداند.^{۱۸}

همچنین این فرضیه (فرضیه سکولاریزاسیون)، به او (اشمیت) امکان می‌دهد اتوپیانسیم را در همه پیامدهای روشنگری دخیل بداند، زیرا همان‌گونه که کرول این نکته را به‌دقت مورد اشاره قرار می‌دهد، «تنها یک مفهوم مطلق می‌تواند با مفهوم مطلق دیگر متناظر باشد»^{۱۹} بنابراین پیامد منطقی از صحنه خارج‌شدن خداوند فعال و سقوط حکمرانی‌اش توسط متافیزیک دئیستیک [دادارباورانه] عصر روشنگری، جایگزین‌شدن مفهوم مطلق به نام اتوپییای زمینی است که آن را انسان برای انسان می‌سازد.

براین اساس و بر طبق رویکرد کرول، می‌توان گفت اشمیت با همان دو عنصر پیش‌گفته نظریه سکولاریزاسیون (عناصر درزمانی و هم‌زمانی)، روند سکولاریزاسیون و همچنین مدرنیته را نقد می‌کند.^{۲۰} در تفسیر کرول، اشمیت با بهره‌جستن از عنصر هم‌زمانی و وارد دانستن اتهام عدم توانایی مدرنیته در گسست از زبان مفهومی که متعلق به دورانی غیر از دوران مدرن است، این عصر را به نامشروعیت و دگر آیینی محکوم نموده و با استفاده از عنصر درزمانی، مدرنیته را به رهایی نامشروعش از این زبان مفهومی محکوم می‌کند.^{۲۱} نتیجتاً می‌توان چنین بیان داشت که اشمیت در پروژه الهیات سیاسی خود دو هدف را پی‌جویی می‌نمود؛ نخست آنکه وی می‌خواست با اعطای دوباره حق مداخله حاکم در نظم قانونی و حتی بازگرداندن حق تعلیق این نظم به او، طلسم دادارباوری را از روی حاکم بردارد و حاکم منجمدشده در عقل‌باوری و متافیزیک عصر روشنگری را- که پیامدی جز ظهور امپراتوری قانون نداشت- نجات دهد.^{۲۲} دوم آنکه اشمیت در پی آن بود با طرح این پروژه (پروژه الهیات سیاسی)، امکان نوشتن یک پایان‌بندی مناسب برای تاریخ را

^{۱۷} همان، ص. ۳۳۱

^{۱۸} همان، ص. ۳۳۵

^{۱۹} همان، ص. ۳۳۵

^{۲۰} همان، صص. ۳۳۸-۳۳۵

^{۲۱} همان، ص. ۳۳۶

^{۲۲} ن. ک همان، ص. ۳۳۱- Schmitt, op. cit, p.21

از قلم انسانی سلب، و اختیار چنین امری را دوباره به همان خدایی بازگرداند که توسط فلسفه‌های دئیستیک [دادارباورانه]، قدرتش سلب و از موضع اقتدار فعال در جهان و تاریخ خلع شده بود.^{۲۳}

نتیجه دستیابی به اهداف دوگانه پیش‌گفته آن است که اشمیت هم می‌تواند آرمان‌شهرهای حاصل از نظریاتی را که انسان را خاتمه‌دهنده تاریخ می‌دانند، به واسطه واگذاری قدرت پایان‌بندی تاریخ به خداوند، نفی نموده و هم به واسطه بازگشت خداوند قاهر به صحنه، بسط ید دوباره‌ای به حاکم ازکارافتاده خواهد بخشید.

۲-۱. خنثی‌سازی و تلاش برای برون‌رفت از بن‌بستی الهیاتی سیاسی

این روش نظریه‌پردازی (پرداختن به تاریخ تحول و تطور مفهوم) را نه تنها در پرداختن به مفهوم سکولاریزاسیون، بلکه در آثار دیگر اشمیت نیز می‌توان دید. اشمیت در مقاله عصر خنثی‌سازی‌ها و سیاست‌زدایی‌ها نیز تاریخ ذهن اروپایی از قرن ۱۶ به بعد را به چهار دوره تقسیم نموده^{۲۴} و سعی می‌کند تحولات مفاهیم در این چهار دوره را نشان دهد. وی در همین مقاله و برای روشن‌سازی چرایی پرداختن به مسائل فلسفی خود با این روش بخصوص، چنین می‌گوید: «این وضع ماست. ما دیگر نمی‌توانیم بدون اینکه ابتدا از وضع تاریخی و فرهنگی خود آگاه شویم، چیزی با ارزش در باب فرهنگ و تاریخ بگوییم».^{۲۵}

به‌زعم اشمیت، این تحول در ذهن اروپایی، ناشی از تغییر قلمرو مرکزین است؛^{۲۶} قلمرو مرکزینی که از چند جهت دارای اهمیت است؛ نخست از آن‌رو که شکل‌دهنده جدالی است که بر طبق آن، دوست و دشمن از یکدیگر قابل‌تفکیک بوده و دوم آن که به‌تبع صورت‌بندی این جدال، دولت واقعیت و قدرتش را از این قلمروهای مرکزین می‌گیرد.^{۲۷} سومین اهمیت این قلمروها در شکل‌دهی و تولید محتوای انضمامی و تاریخی برای مفاهیمی نظیر خدا، آزادی، حوزه عمومی، پیشرفت و تمامی مفاهیم آن‌قرنی است که میدان

^{۲۳} کرول، پیشین، ص. ۳۳۱

^{۲۴} اشمیت، پیشین، صص. ۹۹-۱۱۹

^{۲۵} همان، ص. ۹۹۰

^{۲۶} همان، ص. ۱۰۱

^{۲۷} همان، ص. ۱۰۸

تسلطشان است.^{۲۸} کارل اشمیت در این مقاله از چهار قلمرو مرکزی سخن به میان می‌آورد که به‌زعم او، اروپا از قرن شانزدهم به بعد به ترتیب از آنها عبور کرده است. این قلمروهای چهارگانه به ترتیب عبارتند از: الهیات، متافیزیک، بشردوستانه اخلاقی و اقتصاد.^{۲۹} با وجود اینکه اشمیت در ابتدای مقاله می‌کوشد به خوانندگانش این عقیده را القا کند که صرف در پی هم آمدن این چهار مرحله گذار، نمایانگر پیشرفت یا پسرفت نیست.^{۳۰} اما در صفحات پسین همین نوشتار، یک لغزش کلامی فریادی، نقاب مورخ را از چهره متأله او فرو می‌افکند و نشان می‌دهد که باورش امری است سوای از برخی اظهارات وی. او در باب مراحل تحول قلمروهای مرکزی ذهن اروپایی چنین می‌گوید: «مراحل متوالی الهیاتی، متافیزیکی، اخلاقی و اقتصادی هم‌زمان به زنجیره‌ای از خنثی‌سازی‌های پیش‌رونده قلمروهایی دلالت دارند که کانون‌هایشان تغییر کرده است.»^{۳۱}

براین اساس، لئو اشتراوس بیان می‌دارد که «قانون حاکم بر قلمروهای مرکزی، [تمایل به] خنثی‌سازی است.»^{۳۲} از آن‌رو که هدف بخشی از این نوشتار، صورت‌بندی منازعه میان اشمیت و هابز است، ما نیز بر آنیم روند خنثی‌سازی و پیامدهایش را تا آن نقطه‌ای مورد مذاقه قرار دهیم که می‌توان ردپایی از هابز را در شکل‌گیری آن نقطه و دوران یافت. بنابراین باید دیدگان خرد را با بهره‌گیری از عینک کارل اشمیت، به‌سوی روند خنثی‌سازی قرن شانزدهم تا هجدهم گردانید. بر طبق دسته‌بندی اشمیت از قلمروهای مرکزی ذهن اروپایی، قرن شانزدهم را می‌توان دوران تسلط الهیات مکان‌یابی نموده^{۳۳} و از منظر اشمیت، محرک عبور از این قلمرو را می‌توان در تلاش اروپاییان برای فائق آمدن بر جدال‌های الهیاتی چالش‌آفرین و ناامیدانه دانست.^{۳۴} قرن هفدهم نیز قرنی آکنده از جدال و تنش بود؛ این بار میان متافیزیک و طبیعت. در یک‌سو، طبیعت خودبسای قرار دارد که خود را بی‌نیاز از خداوند یافته و دانشمندانش تلاش دارند قوانین جهان‌شمول آن را کشف کنند و در سوی دیگر، خدای قادر و قاهری است که سعی می‌کند در مقام عالی‌ترین سوژه متافیزیکی، قوانین طبیعت را نقض و محو سازد.^{۳۵}

^{۲۸} همان

^{۲۹} کارل اشمیت، پیشین، صص. ۱۰۶-۱۰۳؛ ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۳.

^{۳۰} اشمیت، پیشین، ص. ۱۰۲.

^{۳۱} همان، ص. ۱۱۰.

^{۳۲} اشمیت، پیشین، ص. ۱۴۴؛ ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۳.

^{۳۳} ابراهیمی، پیشین، صص. ۶۴-۶۳.

^{۳۴} اشمیت، پیشین، ص. ۱۱۰. ن. ک ابراهیمی، پیشین، صص. ۶۴-۶۳.

^{۳۵} ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۴.

برنده این مجادله همانا علم طبیعی است که خود را در لباس دادارباوری بر صحنه نمایش قرن هجدهم ظاهر ساخته و به گفته اشمیت «مفاهیمی که در طول قرون متمادی تأمل الهیاتی ساخته و پرداخته شده بودند، حال به اموری بی‌اهمیت و صرفاً خصوصی تبدیل شده‌اند. در متافیزیک دادارباورانه قرن هجدهم، خود خدا از جهان برجیده شد و به مصداقی خنثی در مقابل کشمکش‌ها و دشمنی‌های حیات واقعی، تقلیل یافت.»^{۳۶}

بر اساس آنچه پیش‌تر بیان کردیم، در دیدگاه اشمیت، دولت واقعیت و قدرتش را از قلمرو مرکزین هر دوران می‌گیرد؛ چراکه اساساً خصیصه امر سیاسی که همانا ترسیم آرایش دوست و دشمن در میانه میدان نبرد بوده^{۳۷} و دولت نیز در آن مستحیل می‌شود، واقعیتش را از قلمروهای مرکزین ذهن اروپایی می‌گیرد. حال اگر این تصویر از اندیشه اشمیت را در کنار تصویری که او از تاریخ تحول قلمروهای مرکزین ارائه نموده و آن را به‌مثابه تاریخ انحطاط مورد بحث قرار داده فهم کنیم،^{۳۸} در خواهیم یافت که از منظر اشمیت، قله تحقق بخشی امر سیاسی، همان‌جایی است که خداوند، محور اصلی قلمرو مرکزی قرار داشته و نه تنها صحنه تجسد امر سیاسی را می‌آراید، بلکه دولت و حاکم را نیز قدرت می‌بخشد. اما هرچه پیش‌تر می‌رویم، علم طبیعی و متافیزیک دادارباورانه شمشیر خداوند نومی‌نالیستی اشمیت را به‌مرور از دستانش جدا کرده و ضمن خنثی‌سازی اراده‌ای که خود را در قالب معجزه نمایان می‌ساخت، او را به معبودی تشریفاتی بدل نمودند.^{۳۹}

پيامد این رویداد عظیم الهیاتی در حقوق، از میان رفتن وضعیت استثنایی بود. وضعیتی که اشمیت آن را از لحاظ مفهومی، ریشه در معجزه می‌دانست و بر آن بود با ارائه تعریف حاکم به شخصی که در باب استثنا تصمیم می‌گیرند،^{۴۰} حاکم و به‌طریق اولی، خداوند مطلق‌العنان را به صحنه بازگرداند.

وقتی خداوند نتواند با قدرت مطلقش قوانین طبیعت را در قالب معجزه نقض کند، حاکم هم دیگر نمی‌تواند تصمیم فرا و مغایر با قانون بگیرد. نتیجتاً دولت‌هایی ظهور می‌کنند که همانند خرد روشنگری حاکم بر قرن هجدهم اروپا، سعی می‌کنند همه چیز را به

^{۳۶} اشمیت، پیشین، ص. ۱۱۱؛ ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۴.

^{۳۷} اشمیت، پیشین، ص. ۱۰۸.

^{۳۸} ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۳.

^{۳۹} ابراهیمی، پیشین، ص. ۶۲.

^{۴۰} کارل اشمیت، *الهیات سیاسی چهار فصل در مفهوم حاکمیت*، ترجمه لیلا چمن‌خواه (تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۴۰۱)، ص. ۴۹.

سنگ محک قانون عام‌الشمول عقل بزنند. در ادامه نشان خواهیم داد که نقد اشمیت بر هابز در کدامین نقطه از این دستگاه عریض و طویل الهیاتی سیاسی جای می‌گیرد.

آنچه تاکنون بر ما آشکار شد، آن است که اشمیت با بهره‌جستن از سلاح خنثی‌سازی و همچنین ردیابی مفهوم وضع استثنایی در معجزه، بر آن است به حاشیه رفتن خداوند اراده‌مند را نشان دهد و با بهره‌جستن از سلاح سکولاریزاسیون، سعی در نجات خداوند و حاکم از قفسی دارد که توسط متافیزیک دادارباورانه عصر روشنگری، فراهم شده است.^{۴۱}

۲. هابز و اشمیت؛ منازعه‌ای الهیاتی حقوقی در باب عمومی و خصوصی

اشمیت در کتابی مجزا، پروژه هابز در مهم‌ترین اثرش، یعنی لویاتان را مورد بررسی قرار می‌دهد و سعی می‌کند انتقادهای خود بر هابز را مشخص و دلایلی را که به‌زعم او، زمینه شکست لویاتان هابزی را فراهم می‌نماید، بیان کند.^{۴۲} برای شرح و بست هرچه دقیق‌تر یکی از مهم‌ترین نقدهای اشمیت به هابز- که همانا نقد به تفکیک حوزه عمومی از خصوصی است- لازم است نخست کمی به بررسی مفهوم معجزه در اندیشه هابز بپردازیم؛ چراکه نقطه اتکای اشمیت برای بیان این مهم‌ترین نقد، بحث هابز در باب معجزه است.

۱-۲ مفهوم معجزه در نزد توماس هابز؛ از تغییر در لاهوت الهیات تا تاثیر بر ناسوت سیاست و حقوق

توماس هابز در فصل ۳۷ لویاتان، یعنی در همان بخشی که آن را در باب دولت مسیحی نام‌گذاری کرده، نظراتش را به گونه بسط یافته‌ای در باب معجزه، معجزه‌کننده، حدود و ثغور باور به معجزات و... بیان می‌کند. وی در همین فصل، دو تعریف از معجزه ارائه می‌دهد. در ابتدای فصل او می‌گوید: «معجزه عملی ستایش‌انگیز است. مراد از معجزات اعمال ستایش‌برانگیز خداوند است که بنابراین اعمال حیرت‌انگیز نیز خوانده می‌شوند و چون اغلب آن‌ها برای افاده و ابلاغ اوامر خداوند در مواقعی صورت می‌گیرند که بدون آن‌ها آدمیان در این باره گرفتار شک‌و‌تردید می‌گردند که خداوند به چه چیزهایی حکم کرده یا نکرده است و این شک‌و‌تردید نتیجه استدلال و تعقل طبیعی و خصوصی آدمیان است؛ بنابراین، معجزات عموماً در کتاب مقدس علائم و امارات خوانده می‌شوند به همان معنایی که مردم لاتین‌زبان آن‌ها را Ostenta و Portenta می‌خوانند که به ترتیب از کلمه نشان دادن و پیشگویی کردن

^{۴۱} ابراهیمی، پیشین، صص. ۶۳-۶۱

^{۴۲} برای توضیحات بیشتر ن. ک. کارل اشمیت، لویاتان در نظریه دولت تامس هابز: معنا و شکست یک نماد سیاسی، م. شروین مقیمی زنجانی، چاپ دوم، بهار ۱۳۹۷، ویرایش دوم، انتشارات پگاه روزگار نو، تهران

اموری گرفته شده‌اند که خداوند متعال در شرف متحقق ساختن آن‌ها باشد و بنابراین باید نادر و غریب باشد و علت طبیعی آن هم نامعلوم باشد.^{۴۳}

اما در ادامه فصل و در حین شرحش از تعریف نخستین از معجزه، تعریف دومین را ارائه می‌دهد. وی می‌گوید: «معجزه کار خداوند است که جدای از عمل خداوند به واسطه طبیعت است که در خلقت مقدر گشته است و به این منظور انجام می‌شود تا رسالت پیام آوری خارق‌العاده را بر قوم برگزیده خود برای تأمین رستگاری ایشان آشکار سازد.»^{۴۴}

این دو تعریف، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم دارند؛ نخستین شباهت این دو تعریف، شباهت در مرجع دانستن صرف خداوند برای انجام معجزات و دومین شباهت، ستایش‌انگیز بودن عملی است که به آن لفظ معجزه اطلاق می‌شود.^{۴۵} هرچند هابز به‌صراحت در تعریف دومینش از معجزه، لفظ ستایش‌انگیز را ذکر نکرده، اما از غایتی که در تعریف دوم برای معجزه تعیین شده (اقناع مردم در جهت پیامبر خدا دانستن شخصی خاص)، می‌توان گفت تنها یک فعل خارق‌عادت و ستایش‌انگیز قادر به تحقق همچنین غایتی خواهد بود. تفاوت این دو تعریف در فصلی است که هابز برای معجزه در نظر گرفته است. فصل معجزه از اعمال دیگر در تعریف اول، نمایانگری چستی دستور خداوند، و در تعریف دوم، اثبات‌کننده رسالت جانشین خداوند بر زمین است.^{۴۶} اما مسئله مناقشه‌برانگیز در اینجا، کیستی مقام معجزه‌کننده است. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، هابز در هر دو این بیاناتش از معجزه، خداوند را تنها مقام صالح برای انجام معجزات دانسته و در تعریف نخست با عبارت «اعمال ستایش‌برانگیز خداوند» و در تعریف دوم با عبارت «کار خداوند» این انحصار را به وجود می‌آورد. گره آنجایی ایجاد می‌شود که هابز در همین فصل از لویاتان و بر طبق آیات سفر خروج از کتاب مقدس، بیان می‌دارد جادوگران فرعون نیز با استفاده از سحر و جادو موفق به انجام همان کارهایی شدند که موسی انجام داده بود.^{۴۷} بلافاصله هابز این سؤال را طرح می‌کند که «پس آیا آدمی اغوا نمی‌شود که سحر و جادو را قادر به انجام معجزه بداند، یعنی برای اثربخشی او را چنان قدرتی قائل شود و گمان برد که این معنا به‌خوبی از این آیات و آیات دیگر برمی‌آید؟»^{۴۸}

^{۴۳} توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ص. ۳۷۴

^{۴۴} همان، ص. ۳۷۷

^{۴۵} -Martinich, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)., p.236

^{۴۶} ibidem

^{۴۷} هابز، پیشین، ص. ۳۷۷

^{۴۸} همانجا

در ادامه هابز ضمن بیان اینکه ماهیت سحر و جادو در هیچ‌یک از آیات کتاب مقدس بیان نشده و چنانچه تأثیرات این سحر صرفاً به جهت جهل و خرافه‌پرستی مردمان باشد، آنگاه باید معنای دیگری را برای آن دسته از نصوص کتاب مقدس کاوید که از قدرت جادو سخن می‌گویند،^{۴۹} جنگ میان داعیه‌داران انجام معجزه و خداوند را به نفع خداوند مغلوبه می‌سازد. مارتینیک نیز در مقام تفسیر، ادعایی مشابه ادعای هابز را بیان نموده و ضمن استناد به سخن هابز که معجزه را دخالت مستقیم و عاری از هرگونه واسطه‌گری خداوند می‌داند،^{۵۰} برای جمع میان این دو موضع متفاوت (موضع کتاب مقدس و موضع هابز)، چنین بیان می‌دارد که «نویسنده کتاب مقدس قصد نداشته چیزی بیش از آنچه به‌طور سطحی شبیه معجزه به نظر می‌رسیده، گزارش دهد. هنگامی که نویسنده می‌گوید جادوگران معجزه انجام دادند، درواقع صرفاً از زبانی نادقیق استفاده کرده است.»^{۵۱} به نظر می‌رسد اقدام هابز در جهت ارائه تعریفی حداقلی از معجزه، در راستای سنت پروتستانی رایج زمانه‌اش بوده است.^{۵۲} از آن‌رو که هم‌عصران پروتستان وی نظیر لوتر و کالون نیز در جدال با کاتولیسیسم رومی، همین کار را انجام داده بودند.^{۵۳} به‌طور خلاصه، این خصلت اندیشگی که بر مبنای آن، وجود معجزات کم‌اهمیت جلوه داده شده و وقوع آن‌ها به گذشته عطف می‌شد، خصلت اندیشگی پروتستان‌ها بود.^{۵۴}

نوک پیکان این تغییر الهیاتی در مفهوم معجزه که توسط اصلاح‌گرانی چون لوتر و کالون پایه‌گذاری شد، خلع‌ید کشیشان کلیسای کاتولیک رومی از انگاره معجزه بود؛ چراکه کشیشان کلیسای کاتولیک، یکی از نشانه‌های کلیسای حقیقی را انجام معجزاتی می‌دانستند که کلیسای کاتولیک توانایی انجامشان را ادعا می‌کرد^{۵۵} و به‌زعم هابز، پیامد اقتناع مردم و به کرسی نشاندن این ادعا، جلب اطاعت بی‌قید و شرط آنان از کشیشان کاتولیک بود.^{۵۶} بنابراین هابز برای نبرد با مشروعیت کلیسای کاتولیک، سلاحی به نام معجزه را از آنان گرفت.

^{۴۹} همان، صص. ۳۷۷-۳۷۸

^{۵۰} همان، ص. ۳۷۷

^{۵۱} Martinich, op. cit, p.237

^{۵۲} Martinich, op. cit, pp.238-239

^{۵۳} , Martin, Luther. 1520. "An Appeal to the Ruling Class". In *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (Garden City, N.Y.: Doubleday [Anchor Books], 1961) p.457; see John Calvin., *Institutes of the Christian Religion*. Edited John T. McNeill. Tran Ford Lewis Battles. (Philadelphia: Westminster Press, 1960), vol.1 "Prefatory Address," sec. 3; see Carlos Eire, M. N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) pp.221-224. See also Martinich, op. cit, pp.238

^{۵۴} Christopher, Hill. *Collected Essays. 3 vols.* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986). Vol.3 p.283

^{۵۵} Martinich, op. cit, p.238

^{۵۶} Thomas, Hobbes, *the English Works vol.6*, ed. William Molesworth (London: Longman, Brown, Green, & Longmans, 1839), p.53; see Martinich, op. cit.,, p.239

علاوه بر این تغییر رویکرد نسبت به مفهوم معجزه، هابز بحث بسیار مهمی را در باب باور به یک معجزه و اظهار عمومی باور به آن را در واپسین ستور فصل ۳۷ لویاتان مطرح می‌کند. از منظر هابز، سنجش معجزه بودن یا نبودن یک ادعا یا اتفاق و همچنین تصمیم‌گیری پیرامون صدق و کذب گزارشی از یک معجزه، باید توسط نماینده و جانشین خداوند تعیین شود. این نماینده خداوند همان کسی است که انسان گرفتار در وضع طبیعی هابزی، برای عبور از این وضع، قدرت اعمال حاکمیت را به او واگذار نموده است.^{۵۷} حاکم است که می‌گوید کدامین عمل معجزه بوده و کدام فریب. از این رو ما می‌بایست در اظهار عمومی باورمان به یک معجزه، از نظر نماینده خداوند (حاکم) تبعیت کنیم. اما نقطه قابل تأمل بحث هابز، آنجایی است که وی با ارائه توجیهی به بزرگی آزادی اندیشه، وجدان فرد را در انتخاب باور به آنچه معجزه‌اش می‌داند، آزاد می‌گذارد.^{۵۸} اما مارتینیک دلیل دیگری را سواى از توجیهی که خود هابز بیان می‌کند، ارائه می‌دهد. به‌زعم وی (مارتینیک)، این اقدام هابز به جهت فراهم نمودن فضایی بود تا آنانی که می‌خواهند، بتوانند اعمال قدرت و بسط ید خداوند را در اموری غیر از آنچه حاکم معجزه‌شان می‌داند، ببینند.^{۵۹} اما آن‌گونه که در ابتدای مقاله برای فهم هرچه بهتر نقد اشمیت بر هابز که در ادامه خواهد آمد، تلاش کردیم کلیتی از کلان‌پروژه او ارائه دهیم، در اینجا نیز برای فهم هرچه بیشتر این تفسیر - به‌ویژه فهم چرایی انفکاک عمومی و خصوصی توسط هابز از منظر مارتینیک، بهتر است اشاره‌ای هرچند کوتاه، به محورهای اصلی پروژه او و نوع خوانشش از هابز داشته باشیم. مارتینیک در کتاب «دو خدای لویاتان»، یکی از دو پروژه‌اش را نمایان‌سازی تلاش هابز در جهت جلوگیری از سوءاستفاده‌های مکرر هم‌عصرانش از دین برای بی‌ثبات‌سازی سیاسی می‌داند.^{۶۰} عطف نظر به این نکته و در دیدگاه تفسیری مارتینیک، هابز فضای تنفسی را برای کسانی فراهم می‌کند که نظری خلاف نظر حاکم در باب معجزه دارند تا بخشی از انرژی انقلابی معجزه و باورمندان به چنین معجزاتی را در حوزه خصوصی تخلیه کنند. این عمل هابز، درعین‌حال که تعارض و تخصیص بیرونی را تا حدی خنثی می‌کند، ماهیت مفهوم معجزه را حتی به بهای حداقلی شدن، حفظ می‌کند. چونان بمبی بزرگ که ما، علی‌رغم نیاز به آزمایشش برای پیشرفت در حوزه نظامی، برای اجتناب از ویرانی‌های احتمالی، آن را در اعماق زمین آزمایش می‌کنیم. برخلاف مارتینیک که در نتیجه تفسیرش از این پروژه زمان‌مند هابز، تصویری از هابز دارای تعلقات الهیاتی بر ما آشکار می‌شود، این نقطه (انفکاک عمومی از خصوصی)، همان مجالی است که کارل اشمیت برای کشاندن هابز به درون گفتمان خنثی‌سازی از آن بهره‌جسته و هابز را با نقدهای تندش مورد هجوم قرار می‌دهد.

^{۵۷} هابز، پیشین، ص. ۳۸۰
^{۵۸} همان

^{۵۹} Martinich, op. cit, p.239

^{۶۰} Martinich, op. cit, p.5, and pp.15-16

۲-۲. اشمیت و بررسی یک شکاف مسئله آفرین

کارل اشمیت را شاید بتوان در نقطه مقابل کسانی نظیر مارتینیک دانست که تلاش می‌کنند خوانشی الهیاتی از پروژه فیلسوف مالمزبوری ارائه دهند. وی خدای فناپذیر هابزی را واجد شرایط بهره‌مندی از حق اطاعت بی‌قید و شرط شهروندان می‌داند اما این حق را با نظریه حق الهی پادشاهان توجیه نموده و بر آن است که دلیل موجه این اطاعت بی‌قید و شرط، نگهبان صلح و امنیت بودن لویاتان است.^{۶۱} از آنجا که اشمیت هیچ‌گونه دلیل مذهبی یا حق قابل توافقی را دلیل توجیه‌گر حق اطاعت بی‌قید و شرط شناسایی نمی‌کند، هیچ‌گونه حق مقاومتی را نیز در اندیشه هابز برای شهروندان قائل نیست.^{۶۲} این نوع نگرش اشمیت به هابز که در منشأ حق اطاعت بی‌قید و شرط خود را نشان داد، در بحث وی از مفهوم معجزه در اندیشه هابز نیز، مجدداً نمایان می‌شود. اشمیت موضع هابز در باب معجزات را تماماً لادری‌گرایانه می‌داند و به‌زعم او در اندیشه هابز، اشخاص فاقد توانایی تشخیص قطعی معجزه بودن یا نبودن یک عمل هستند.^{۶۳} اما گویی هم اشمیت از بی‌متولی مانند امر معجزه هراس دارد و هم دستگاه اندیشگی هابز این امکان را تماماً برای او فراهم می‌کند که حاکم را متولی امر معجزه قرار دهد. وی که هابز را یک تصمیم‌گرای بزرگ می‌داند،^{۶۴} بر این باور است که چرخش بنیادین هابز را باید در قربانی نمودن حقیقت در پای اقتدار دانست. بر این اساس و عطف نظر به نظام اندیشگی هابز، اشمیت چنین بیان می‌کند: «هیچ چیز اینجا حقیقت ندارد. همه چیز اینجا فرمان است. یک معجزه، آن چیزی است که اقتدار حاکمه به اتباع خود فرمان می‌دهد که به آن به‌عنوان معجزه ایمان بیاورند.»^{۶۵} بنابراین و در ادامه خوانش غیر یا حتی ضد الهیاتی اشمیت از هابز، معجزه به امری آری از حقیقت و صرفاً وابسته به فرمان حاکمی بدل می‌شود که گویی تنها برای حفظ صلح و امنیت در جامعه حضور دارد. از منظرگاه اشمیت، بستگی مطلق معجزه به فرمان اقتدارآمیز حاکم، حد یقفی است برای باور لادری‌گرایانه هابز به معجزه.^{۶۶} به بیان دقیق‌تر، گویی اشمیت هابز را در نسبت با امر معجزه در مقام ندانم‌گرایی فهم می‌کند که برای پیشگیری از وقوع بی‌نظمی و جنگ در جامعه، مرزبانی این مفهوم را به حاکم می‌سپارد. حاکمی که ضامن اقتدار و فرمانش، نماینده خدا بودنش روی

^{۶۱} کارل اشمیت، *لویاتان در نظریه ی دولت تامس هابز، معنا و شکست یک نماد سیاسی*، ترجمه شروین مقیمی زنجانی (تهران: انتشارات پگاه روزگار نو، ۱۳۹۷)، ص. ۱۱۰. توجه: اینجانب، نویسنده مسئول مقاله، علی صادقی، فردی نابینا هستم و ارجاعات به کتاب لویاتان در نظریه دولت را از نسخه صوتی این کتاب ثبت کرده‌ام و امکان تطبیق با نسخه کاغذی را نداشتم.

^{۶۲} اشمیت، پیشین، ص. ۱۱۰.

^{۶۳} همان، ص. ۱۱۲.

^{۶۴} همان، ص. ۱۱۳.

^{۶۵} همانجا.

^{۶۶} همان، ص. ۱۱۵.

زمین است.^{۶۷} اما مسئله بدین جا ختم نمی‌شود. اشمیت در این نقطه از دستگاه فلسفی هابز، چرخش سرنوشت‌ساز دیگری را می‌یابد که شاید بتوان آن را آغازی بر خنثی‌شدن خداوند قادر و به تبع آن، حذف حاکم تصمیم‌ساز از نظام حقوقی سیاسی آینده اروپا دانست. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، اشمیت اطلاق یا عدم اطلاق وصف اعجاز به یک عمل در اندیشه هابز را در ید اختیار حاکم حافظ صلح و امنیت قرار می‌دهد. اما به‌زعم وی (اشمیت)، این پایان کار نبوده و قدرت حاکمه به‌مثابه نایب خداوند، گامی دیگر به‌پیش گذاشته و ورای تعیین چیستی معجزه، خود را در باب مسئله اعتراف عمومی به آنچه تحت‌عنوان معجزه معین کرده است، صالح و صاحب قدرت می‌داند.^{۶۸} این بدان معناست که یک شهروند، ملزم است در حوزه عمومی و در مقام اعتراف به وجود یک معجزه، آن چیزی را تصدیق کند که حاکم پیش‌تر تصدیق نموده است. اما در همین لحظه که به‌زعم اشمیت اقتدار حاکم به اوج خود می‌رسد و اتحاد میان سیاست و مذهب رقم می‌خورد، شکافی ایجاد می‌شود که تضمین‌گر ظهور دولت مشروطه لیبرال در اروپاست.^{۶۹} شکاف میان ایمان قلبی به معجزه و اعتراف عمومی به آن. اشمیت تقابل میان مسئله اعجاز متکی بر دلیل عمومی (فرمان حاکم) و دلیل خصوصی مبتنی بر عدم ایمان و باور قلبی به آن معجزه را در اندیشه هابز، در برتری اعجاز متکی بر فرمان حاکم می‌داند اما بر آن است که هابز با بهره‌جستن از آزادی جهان‌شمول اندیشه، راهی را برای ایمان شخصی و داوری قلبی فرد باز می‌گذارد.^{۷۰}

وی همین شکاف و همچنین انضمامش به لادریگری هابز در باب معجزه را آبخور و آغازی بر ظهور دولت مدرن بی‌طرف می‌داند.^{۷۱} درواقع اشمیت تهی نمودن ظرف معجزه از حقیقت در اندیشه هابز و انکاب‌خشی مستقیم وجود و عدم یک معجزه به فرمان حاکم را دلیلی می‌داند که دوشادوش ایجاد شکاف میان عمومی و خصوصی، به بدل‌شدن «دولت از یک ظرف خالی ذاتاً ناظر بر حقیقت جوهری به یک قدرت بیرونی موجه، یک دولت بی‌طرف و لادری در صدهای نوزدهم و بیستم» می‌انجامد.^{۷۲}

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم، رد پای کلان پروژه اشمیت (خنثی‌سازی و سکولاریزاسیون) به‌وضوح در نقدش بر هابز دیده می‌شود. از یک سو اشمیت آغاز روند تبدیل شدن حاکم و دولت قاهر به یک دولت بی‌طرف را در اندیشه هابز نشانمان داده و به‌نوعی،

^{۶۷} همان، ص. ۱۱۶.

^{۶۸} همان، ص. ۱۱۷.

^{۶۹} همانجا

^{۷۰} همان، ص. ۱۱۸.

^{۷۱} همان، ص. ۱۱۴.

^{۷۲} همان، ص. ۱۱۵.

آغازگر این خنثی‌سازی را هابز می‌داند و از سویی دیگر، آن روند هراس‌انگیز برای خودش که همانا صوری‌سازی انگاره معجزه و ایجاد شکاف میان عمومی خصوصی است را عیان می‌سازد. انگاره‌ای که نمایانگر حضور خداوند در تاریخ بشری و نقش انکارناپذیرش در تعیین سرنوشت این تاریخ است. وی (اشمیت) برای رفع نگرانی ناشی از روندی که دست خداوند را از تعیین سرنوشت تاریخ کوتاه می‌کند، با سلاح سکولاریزاسیون، حاکم تصمیم‌ساز در وضعیت استثنایی را به صحنه سیاست بازگردانده و با پیوند زدن وضع استثنایی در حقوق با مفهوم معجزه در الهیات، بر آن می‌شود تا عنان تاریخ را مجدداً به دست خداوند قاهر بسپارد. اما بیان نکته‌ای بسیار مهم در این مجال، ضروری است. همانگونه که پیش‌تر نیز ذکر کردیم، تلاش هابز برای ایجاد فضایی خصوصی برای باور به آنچه خلاف گفته حاکم است، برای ارائه نسخه‌ای اصلاح شده و صلح‌آمیز از مسیحیت بوده تا بتواند آبی سرد بر آتش پر حرارت جنگ‌های مذهبی که کشورش را دربر گرفته بود، بریزد. درواقع، هابز برای از میان بردن الهیات، دست به چنین اقدامی (ایجاد فضای خصوصی) نزد، بلکه هدفش، از میان بردن جنگ مذهبی و صرفاً، تخلیه انرژی نسخه‌های متعدد الهیاتی آن عصر انگلستان در فضای خصوصی باورمندان به آن دستگاه‌های الهیاتی، با استفاده از نسخه‌ای اصلاح شده از مسیحیت بود. این درحالی است که آنچه از مباحث مطرح‌شده توسط اشمیت برمی‌آید، تلاشی است که او در جهت ارائه تصویری ضدالهیاتی از هابز به کار می‌بندد. آنچه به نظر می‌رسد، فهم اشمیت از هابز، نه فهمی زمینه‌مند، بل فهمی وابسته به پروژه خنثی‌سازی خویش است.

۳. نقدهای آگامبن به نظریه حاکمیت اشمیت: از وضعیت استثنایی تا حذف جامعه

جورجو آگامبن با الهام از سنت فلسفی - سیاسی قاره‌ای و با خوانشی انتقادی از نظریه حاکمیت کارل اشمیت، دستگاه مفهومی مدرنی را به چالش می‌کشد که در آن، قانون، سیاست و خشونت در قالبی ظاهراً عقلانی، اما درواقع الهیاتی و استثنا محور صورت‌بندی شده‌اند. آنچه در نگاه نخست به صورت نقد مفهومی از «وضعیت استثنایی» آغاز می‌شود، در اندیشه آگامبن به واکاوی ریشه‌ای کل ساختار حاکمیت مدرن و رابطه آن با بدن انسان و حیات زیستی منتهی می‌گردد. در ادامه، سعی می‌کنیم تا مستند به آثار آگامبن و تفاسیری که از آثار این فیلسوف ارائه شده، نقدهایش بر کارل اشمیت را مختصراً و در چند محور، بیان کنیم.

مناظره میان اشمیت و آگامبن در این مجال را می‌توان با بنیادین‌ترین نقطه اختلاف این دو فیلسوف آغازید که همانا اختلاف در تعریف حاکم است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، اشمیت در تعریف مشهور خود از حاکم، می‌نویسد: «حاکم کسی است که در

باب استثنا تصمیم می‌گیرد.»^{۷۳} این تعریف، به‌ظاهر روشن و قاطع، اما در تحلیل آگامبن واجد تناقضی بنیادین است. حاکم در عین آنکه درون نظم حقوقی است، از آن بیرون نیز هست، زیرا قانونی را که خود معلق می‌کند، همان قانونی است که قدرت خود را از آن گرفته است. به بیان آگامبن، حاکم «درون قانون» را با «برون‌شد از قانون» توأمان در خود داشته و این ساختار را «حذف انضمامی» (inclusive exclusion) می‌نامد.^{۷۴} شاید بتوان در دیدگاه آگامبن، یکی از پیامدهای مهم تعبیه چنین جایگاهی برای حاکم در نزد اشمیت را، فروپاشی تمایز قدرت مؤسس و قدرت حاکم دانست. اشمیت میان قدرت مؤسس (تأسیس‌کننده قانون) و قدرت حاکم (مجری قانون) تمایز قائل بود. اما آگامبن نشان می‌دهد در وضعیت استثنایی، این تمایز از بین می‌رود؛ چراکه حاکم هم قانون را تعلیق می‌کند و هم نظم جدیدی تأسیس می‌نماید. در نتیجه، نظم حقوقی به حالتی بی‌ثبات و خودارجاع بدل می‌شود.^{۷۵}

یکی دیگر از مهم‌ترین نقدهای آگامبن به نظریه حاکمیت اشمیت، معکوس‌سازی رابطه قانون و استثنا در اندیشه او (اشمیت) است. در اندیشه آگامبن، اشمیت به‌ظاهر تمایزگذار میان قانون و استثناست، اما این تمایز در نهایت، خود به مکانیسم استمرار قدرت بدل می‌شود. آگامبن برای نمایان ساختن چگونگی تبدیل این تمایز ظاهری به ابزاری برای ترک‌تازی حاکم اشمیتی، رابطه میان قانون و استثنا را در اندیشه وی (اشمیت) معکوس می‌سازد. اگر اشمیت وضعیت استثنایی را حالت خاص و موقتی می‌دانست، آگامبن نشان می‌دهد که در نظم معاصر، این وضعیت به قاعده بدل شده است؛ نظمی که در آن قانون نه اجرا می‌شود و نه لغو، بلکه تعلیق می‌گردد و صرفاً به «شکل تهی قانون» بدل می‌شود. در چنین نظمی، انسان به «حیات برهنه» (Bare Life) فروکاسته می‌شود؛ موجودی که از تمامی حقوق سیاسی تهی شده اما همچنان در معرض کنترل و خشونت سیاسی است.^{۷۶} وی (آگامبن) برای اثبات ادعای خود، از مثال اردوگاه‌های کار اجباری آلمان عصر هیتلر بهره‌جسته، و با تبدیل واژه «اردوگاه» (camp) به ترمی فلسفی، استحاله قانون در وضعیت استثنایی را نمایان می‌سازد.

^{۷۳} کارل اشمیت، الهیات سیاسی چهار فصل در مفهوم حاکمیت، ترجمه لیلیا چمن‌خواه (تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۴۰۱)، ص. ۴۹.

^{۷۴} Giorgio Agamben., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roaze (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), pp. ۷-۸

^{۷۵} ibid pp. 15-18

^{۷۶} Giorgio Agamben., *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. (Chicago: University of Chicago Press, 2005). pp. 77-88:

see also Dilan Ates, (2023) "The State of Exception: An Insight into its Theoretical Background," *Global Campus Human Rights Journal*, vol. 7: 114–124. DOI: 10.25330/2652. pp. 118–120.

وی (آگامبن) با تحلیل اردوگاه‌های کار اجباری نازی، بر آن است که این فضاها نه موارد استثنایی، بلکه تحقق منطقی نظریه اشمیت‌اند. در اردوگاه، قانون تعلیق می‌شود، اما نظم حقوقی همچنان باقی می‌ماند؛ مکانی که در آن، تمایز میان داخل و خارج، قانون و بی‌قانونی، حقوق و خشونت فرومی‌ریزد.^{۷۷}

اردوگاه به این معنا دیگر یک مکان تاریخی نیست، بلکه نمونه آرمانی حکومت مدرن است؛ جایی که جامعه حذف می‌شود و تنها بدن‌های مطیع باقی می‌مانند. همین فروپاشی مرزهای میان درون و بیرون و حقوق و خشونت در دستگاه نظری آگامبن را می‌توان در نتیجه فروپاشی مرزهای میان قانون و استثنا پی‌جویی کرد. در نقدهایی که دیلان آتس (Dilan Ates) از دیدگاه آگامبن ارائه داده، مسئله محوری، فروپاشی مرز میان قانون و استثناست. اشمیت هنوز به امکان بازگشت به نظم قانون اساسی از خلال تصمیم حاکم باور دارد. اما در تحلیل آگامبن، وضعیت استثنایی چنان درون نظم قانونی نهادینه شده که دیگر «بیرونی» برای قانون وجود ندارد. نتیجه، ظهور نظمی شبه‌قانونی است که در آن قانون معلق است، اما همچنان به‌عنوان منبع مشروعیت خشونت عمل می‌کند.^{۷۸} در بررسی مفهوم نوموس که اشمیت در اثرش تحت عنوان نوموس زمین (Nomos of the Earth) بسط داده، آگامبن نشان می‌دهد که این نظم بر پایه خشونت اولیه استقرار قلمرو بنا شده است. اگر اشمیت نوموس را اصل سامان‌دهنده زمین و قانون می‌دانست، آگامبن معتقد است که این سامان از رهگذر لحظه‌ای خشونت‌بار و استثنایی ممکن شده و همچنان بر پایه همان تعلیق اولیه ادامه می‌یابد.^{۷۹} در این چشم‌انداز، قانون نه حاصل قرارداد، بلکه نتیجه لحظه‌ای خشونت‌آمیز است.

آگامبن در نقد خود از اشمیت، به خوانشی متفاوت از والتر بنیامین نیز اتکا می‌کند. بنیامین در نقد خشونت، میان خشونت وضع‌کننده و خشونت حافظ قانون تفاوت قائل می‌شود و از خشونت‌های رهایی‌بخش سخن می‌گوید. خشونت وضع‌کننده قانون (law-making) یا (violence)، خشونت‌تی است که بنیانگذار نظم حقوقی جدید بوده و معمولاً با اعمال قدرت حاکمان و پس از گسست‌های سیاسی یا انقلابی همراه است. دومین نوع خشونت از منظر بنیامین، خشونت حافظ قانون (law-preserving violence) است. این

⁷⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roaze (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), pp. 171-172; see also Jef Huysmans, (2008) "The Jargon of Exception—On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society," *International Political Sociology*, vol. 2, no. 2 165–183. DOI: 10.1111/j.1749-5687.2008.00042.x. p. 172

⁷⁸ Dilan Ates, "The State of Exception: An Insight into its Theoretical Background," *Global Campus Human Rights Journal*, vol. 7 (2023): 114–124. DOI: 10.25330/2652. Pp. 119–120.

⁷⁹ Agamben, Giorgio. *ibid*, pp166-171

خشونت، مانند اعمال قهرآمیز پلیس برای اجرای قانون، در خدمت حفظ نظم حقوقی موجود قرار دارد. بنیامین در برابر این دو، از خشونت رهایی‌بخش (divine or revolutionary violence) سخن می‌گوید؛ خشونتی که نه وضع‌کننده قانون است و نه حافظ آن، بلکه قانون را درهم می‌شکند و امکانی برای رهایی فراهم می‌آورد.^{۸۰} اما اشمیت همه‌چیز را به «تصمیم حاکم» تقلیل می‌دهد و بنابراین، امکان خشونت رهایی‌بخش بنیامینی را از بین می‌برد. تفاوت بنیادین میان خشونت رهایی‌بخش بنیامینی و تصمیم حاکم اشمیتی در وضعیت استثنایی، به تفاوت در برقراری نسبت نظری و اندیشگی آن دو فیلسوف با قانون، و تفاوت در افق سیاسی-الهیاتی آن‌ها بازمی‌گردد. تصمیم حاکم اشمیتی، تصمیم در وضعیت استثنایی، لحظه‌ای است که در آن حاکم با تعلیق قانون، قدرتی بی‌میانجی و مطلق اعمال می‌کند. اما این تعلیق، برای حفظ نظم حقوقی است، یعنی قانون به‌طور موقت تعلیق می‌شود تا نظم حقوقی مستقر نجات یابد. بنابراین تصمیم حاکم اشمیتی همچنان در خدمت قانون بوده و به آن رجوع می‌کند. در نقطه مقابل، خشونت رهایی‌بخش بنیامینی، نه قانون را تعلیق، بلکه از بنیاد انکار می‌کند. نه نظم موجود را حفظ می‌کند و نه نظمی جدید بنا می‌نهد، بلکه به کلی قانون‌مندی را در هم می‌شکند. این خشونت، فاقد جهت‌گیری ابزاری و به‌طور رادیکال ضدقانون است. در افق الهیاتی-سیاسی نیز نظریه حاکمیت کارل اشمیت دارای ساختاری کاملاً الهیاتی بوده و حاکم چونان خدای تصمیم‌گیر در وضعیت استثنایی ظاهر می‌شود. این تصمیم، بازتاب قدرتی فرادنیوی است که قانون از آن برمی‌خیزد. نظریه خشونت رهایی‌بخش والتر بنیامین نیز خصلتی الهیاتی دارد، اما نه در معنای تثبیت نظم، بلکه در معنای گسستن از هر نظمی که مبتنی بر خشونت حقوقی است. این خشونت، تجلی لحظه‌ای از عدالت غیرقانونی بوده و نه برخاسته از قدرت حاکم. آگامبن، با پیروی از بنیامین، این امکان را دوباره به اندیشه سیاسی بازمی‌گرداند.^{۸۱}

از دیگر نقدهای رادیکال آگامبن بر اشمیت، می‌توان به نقش «جامعه» در نظریه سیاسی اشاره کرد. اشمیت هنوز به دنبال حفظ دولت در برابر جامعه بود، اما آگامبن نشان می‌دهد که در نظم معاصر، حتی خود جامعه نیز حذف شده و تنها «زندگی برهنه» باقی مانده است؛ سوژه‌ای که هیچ امکان کنشگری سیاسی ندارد و صرفاً در نسبت بی‌واسطه با قدرت تعریف می‌شود.^{۸۲} از نظر هایسمن، این

⁸⁰ see also: Benjamin, Walter, "Critique of Violence", in *Selected Writings, Volume 1* edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, (London: Harvard University Press, 1996). 1913–1926,

⁸¹ Agamben, Giorgio. *ibid*, pp 181-188

⁸² *Ibidem*

حذف جامعه نه تنها فروپاشی سیاست مدرن، بلکه نوعی پاک‌سازی هستی‌شناختی از امر اجتماعی است^{۸۳} در تحلیل نهایی، آگامبن نظریه وضعیت استثنایی را بستری برای درک فاشیسم می‌داند. در نظام نازی، وضعیت استثنایی به ابزار رسمی تبدیل شد و با استفاده از آن، قانون معلق گردید، اما همچنان به ظاهر حفظ شد. نتیجه، تثبیت خشونت دولتی و حذف کامل حقوق فردی بود؛ فرآیندی که آگامبن آن را «قانونی‌سازی استثنا» می‌نامد.^{۸۴} همچنین، وی (جورجو آگامبن) با بررسی بنیان‌های الهیاتی نظریه اشمیت، به این نکته اشاره می‌کند که مفاهیمی چون «تصمیم»، «اقتدار» و «معجزه» در اندیشه اشمیت، صورت‌های سکولاریزه شده مفاهیم الهیاتی کاتولیکی‌اند. در وضعیت استثنایی، تصمیم حاکم همان نقشی را ایفا می‌کند که معجزه در الهیات بار ایفای آن را به دوش می‌گیرد. این نقش، همانا دخالتی ناگهانی برای بازگرداندن نظم است. از این منظر، اشمیت را می‌توان وارث الهیات سیاسی و نه نظریه‌پردازی مدرن دانست.^{۸۵}

در مجموع، نقد آگامبن به اشمیت صرفاً حمله‌ای به یک نظریه سیاسی نیست، بلکه تلاشی برای افشای منطق درونی حاکمیت مدرن است؛ منطقی که در آن قانون از درون تهی می‌شود، جامعه حذف می‌گردد، و بدن انسان در وضعیت تعلیق دائمی میان قانون و خشونت قرار می‌گیرد. اردوگاه، در این منطق، نه استثنا بلکه قاعده است؛ و وضعیت استثنایی، نه حالت اضطراری، بلکه حالت دائمی استقرار قدرت است. اگر اشمیت با ترس از دشمن سیاست را به حالت اضطراری بدل کرد، آگامبن نشان می‌دهد سیاست معاصر از این اضطرار، ساختاری پایدار ساخته است. به‌زعم او، تنها با گسستن از این منطق استثنا و بازاندیشی بنیادین در نسبت میان قانون، جامعه و بدن، می‌توان به سیاستی رهایی‌بخش اندیشید.

نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر با تکیه بر تحلیل الهیات سیاسی اشمیت و نقدهای او بر پروژه هابزی در خصوص معجزه، ایمان و حاکمیت، نشان داد که اشمیت تلاش دارد با بازگرداندن حاکم تصمیم‌گیر در وضعیت استثنایی، نوعی الهیات سیاسی رهایی‌بخش از قیود دادارباورانه عصر روشنگری ارائه دهد. در این پروژه، معجزه به‌مثابه نشانه اراده الهی همسان وضعیت استثنایی به‌عنوان مظهر اقتدار حاکم فهم می‌شود. با این حال، همین تلاش برای احیای اقتدار، از سوی آگامبن در قالب نقدی بنیادین مورد چالش قرار می‌گیرد.

⁸³ Jef Huysmans, op. cit. pp. 174–175

⁸⁴ Ibid. p. 173.

⁸⁵ Giorgio Agamben., State of Exception. Translated by Kevin Attell. (Chicago: University of Chicago Press, 2005). pp35-36

آگامبن با نشان دادن پیوند میان نظریه‌ی اشمیت و حذف جامعه در نظم نوین سیاسی و با معرفی اردوگاه به‌عنوان صورت تحقق‌یافته وضعیت استثنایی، تصویری نگران‌کننده از آینده سیاست ترسیم می‌کند؛ جایی که قانون معلق می‌شود، اما همچنان خشونت به‌نام آن اعمال می‌گردد. در این افق، نه حاکمیت برآمده از اراده الهی است، نه مشروعیت برگرفته از قرارداد اجتماعی، بلکه قدرت صرفاً بر بدن بی‌حقوق انسان‌ها اعمال می‌شود. از این رو، نظریه اشمیت، برخلاف نیت احیایی آن، در تحلیل آگامبنی به سازوکاری برای استقرار یک نظم شبه‌حقوقی، اما عمیقاً استثنایی و ضدسیاسی تبدیل می‌شود.

بدین‌سان، این پژوهش با پیوند دادن سه قطب اصلی گفت‌وگوی الهیاتی - سیاسی (هابز، اشمیت و آگامبن) تلاش می‌کند نشان دهد مفاهیم بنیادینی چون معجزه، وضعیت استثنایی و حاکمیت، چگونه در کشاکش میان سنت و مدرنیته، الهیات و سیاست و قانون و خشونت بازتعریف می‌شوند.

منابع

۱. ابراهیمی، زانیار. *تاخیر بنیادین روشنگری (شرحی بر مشروعیت عصر مدرن هانس بلومبرگ)*. چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی پگاه روزگاران، ۱۴۰۱.
۲. اشمیت، کارل. *الهیات سیاسی چهار فصل در مفهوم حاکمیت*، چاپ سوم ترجمه لیلا چمن‌خواه. تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۴۰۱.
۳. اشمیت، کارل، *لویاتان در نظریه دولت تامس هابز: معنا و شکست یک نماد سیاسی*، ویرایش دوم، ترجمه شروین مقیمی زنجانی. تهران: انتشارات پگاه روزگار نو، ۱۳۹۷.
۴. اشمیت، کارل، *مفهوم امر سیاسی*، چاپ سوم، ترجمه یاشار جیرانی رسول نمازی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۶.
۵. طباطبایی، سید جواد. *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۵۰۰-۱۷۸۹ میلادی*، دفتر نخست جلال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات. چاپ دوم. ویراست دوم. تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۶.
۶. کرول، جو پل، *پایان الهی یا بشری تاریخ*، چاپ پنجم، ترجمه زانیار ابراهیمی. تهران: موسسه فرهنگی پگاه روزگار نو، ۱۴۰۰.
۷. هابز توماس، *لویاتان*، چاپ پنجم، ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.

8. Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roaze, Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
9. Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
10. Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion, vol.1*. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

11. Dilan Ates, "The State of Exception: An Insight into its Theoretical Background," *Global Campus Human Rights Journal*, vol. 7(2023) 114–124. DOI: 10.25330/2652.
12. Eire, Carlos, M. N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
13. Gay, Peter. *Deism: An Anthology*, New York: D. Van Nostrand, 1968.
14. Giorgio Agamben. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roaze. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
15. Griffioen, Sjoerd, *Contested modernity: Karl Lowith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate*. Groningen: University of Groningen, 2020. <https://doi.org/10.33612/diss.132902473>
16. Hill, Christopher., *Collected Essays. 3 vols.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1986.
17. Hobbes. Thomas, *the English Works vol.6*, edited by William Molesworth London: Longman, Brown, Green, & Longmans, 1839.
18. Jef, Huysmans. "The Jargon of Exception—On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society," *International Political Sociology*, vol. 2, no. 2(2008) 165–183. DOI: 10.1111/j.1749-5687.2008.00042.x.
19. Luther, Martin. "An Appeal to the Ruling Class". In *Martin Luther: Selections from His Writings*, edited by John Dillenberger, pp. 403-85. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961.
20. Martinich, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
21. Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922, 1934), 7. Aufl.*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
22. Walter, Benjamin. "Critique of Violence", in *Selected Writings, Volume 1* edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 1913–1926. London: Harvard University Press, 1996.

Miracle and the State of Exception: A Political-Theological Dispute Among Hobbes, Schmitt, and Agamben

Abstract: The concept of sovereignty in the tradition of modern political thought has always maintained a foundational relationship with theological concepts. Carl Schmitt, through formulating the theory of secularization within the framework of political theology, made a serious effort to represent this fundamental relation between modern politics and Christian theology. Within this context, Thomas Hobbes—one of the founders of modern state theory—becomes the central target of Schmitt’s critique. According to Schmitt, Hobbes’s strict division between the private and public spheres marks the starting point of a process that neutralizes and ultimately undermines absolute sovereign authority. This article offers a detailed examination of the relationship between miracle, the state of exception, and the place of faith in Hobbes’s theory, alongside Schmitt’s critical interpretation thereof. It argues that Schmitt, in his attempt to restore sovereign authority within the state of exception, seeks to reintroduce the intervening God into the realm of politics. The paper then turns to Giorgio Agamben’s theoretical framework and his fundamental critiques of Schmitt’s theory, showing how the notion of the state of exception—despite its seemingly critical stance—ultimately serves as a basis for establishing an exception-driven, unstable, and violent order in which political society is erased, and only bare life remains.

Keywords: Miracle; State of Exception; Hobbes; Schmitt; Agamben