

نظریه‌ی سیاسی در دوران‌های آشوب رونق می‌یابد، هم‌چون دورانی که آلمان و اروپا بین دو جنگ جهانی پشت سر گذاشتند، و کارل اشمیت (1885-1985) نیز در همین دوران بود که بسیاری از مهم‌ترین آثار خویش را تالیف کرد. انقلاب‌ها و دگرگونی‌های شگرف غرب و شرق طی سال‌های پایانی قرن بیستم، که به اندازه‌ی سال‌های مابین دو جنگ جهانی پر آشوب بودند، در تبیین این امر کمک خواهند کرد که چرا آثار اشمیت از نو اهمیت می‌یابند.

اشمیت به یقین بحث‌برانگیزترین نظریه‌پرداز سیاسی و حقوقی قرن بیستم است. این امر آن قدر به سبب همکاری شوم او با رژیم نازی‌ها طی سال‌های 1933 تا 1936 نیست تا به موجب این واقعیت که بسیاری از مواضع و مفاهیم اشمیت هم‌چنان فضای فکری رسمی و مشاغل بی‌مسئولیت دانشگاهی را با توجه با فرم‌های سیاسی کنونی و گذشته و نیز دستور کارهای ایدئولوژیک به چالش می‌کشند. نقد اشمیت از عقاید غالب دموکراسی‌های غربی-لیبرالیسم- و نیز نقد او از استبدادهای شرقی-کمونیسم- است که او را به شخصیتی متمایز بدل می‌کند و به شکلی جهانی مساله‌دار می‌سازد.

اشمیت هم‌چون همه‌ی نظریه‌پردازان سیاسی مهم به شکلی بنیادین دل‌مشغول ماهیت و معنای سیاست بود، و آن را بر حسب «امر سیاسی» تعریف کرد. اگرچه اشمیت در اروپا کاملاً شناخته‌شده است و موضوع بحث‌ها و جدل‌های فراوان، تنها چندی است که در جهان انگلیسی زبان به تفکر او به شکلی انتقادی توجه شده است. نه تنها سه کتاب عمده راجع به اشمیت به انگلیسی منتشر شده، بلکه ترجمه‌ی برخی از مهم‌ترین آثار او انجام گرفته و باقی نیز در حال انجام است. با این همه برای تبیین فراهم آوردن ترجمه‌ای از *Römischer Katholizismus und politische Form* توجیه بیشتری لازم است. جزوه‌ی ظاهراً گم‌نامی که نخستین بار در سال 1923 منتشر شد. اگر این جزوه چیزی نباشد مگر یک رساله‌ی دینی، که کانون توجه آن بحث درباره‌ی «کاتولیسیسم سیاسی» است، اهمیت امروزه‌ی آن در کجا می‌تواند باشد؟ اگر این جزوه تنها برای اشمیت‌شناسان واجد اهمیت است، آن هم تنها اهمیتی از سنخ کنجکاوی فکری، آن‌گاه این توجیه نمی‌توانست دلیل خوبی برای ترجمه‌ی این اثر بدست دهد. بنابراین اهمیت مشخص این جزوه در کجاست؟

**کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** تفسیر تأثیرگذار اشمیت از دوران مدرن را پیش‌فرض می‌گیرد و ابزاری را برای رویارویی با نقطه‌ی اوج آن فراهم می‌کند. به‌زعم او، فرآیند انحطاط دولت‌های حاکمه‌ی اروپایی که برخاسته از قرن‌های شانزده و هفدهم بودند و هسته‌ی قانون عمومی

اروپا *ius publicum Europaeum* و قانون بین‌المللی اروپامحور را شکل دادند، در انتهای قرن نوزدهم آغاز گردید. این دولت‌ها عامل اصلی فرآیند عرفی‌شدن و حد‌اعلای دست‌یابی به عقلانیت غربی بودند. مادامی‌که انحصار سیاست تنها در دست این دولت‌ها بود- مادامی‌که تمایزی آشکار میان دولت و جامعه وجود داشت- معادله‌ی «دولت مساوی با سیاست» بیان‌کننده‌ی واقعیت انضمامی بود. اما از زمانی‌که دولت و جامعه رفته‌رفته درهم نفوذ کردند- روندی که از سال 1848 آغاز شد و در آلمان با انقلاب دموکراتیک 1918 به فرجام خود رسید- این معادله به معادله‌ای «نادرست و فریب‌آمیز» بدل گشت. بنابراین پرسش اشمیت نه‌فقط این بود که چه «فرم سیاسی» می‌تواند جایگزین دولت‌های حاکمه شود و چه نوموسی (nomos) (نظم) می‌تواند در آن جا استقرار یابد، بلکه بیشتر این بود چگونه باید سیاست را در این زمینه‌ی تاریخی جدید درک کرد.

رهیافت اشمیت را می‌توان در این ادعای او یافت که «همه‌ی مفاهیم مهم نظریه‌ی دولت مدرن مفاهیم الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند». اشمیت که در خانواده‌ای کاتولیک به دنیا آمد و به اصول این مذهب اعتقاد داشت میان کلیسا و دولت تناظرهایی یافت. هر دوی آن‌ها ایده‌های سیاسی‌ای را تجسم می‌بخشند که نیازمند فرم سیاسی‌اند. کلیسای قرون وسطی تنها نهادی بود که همواره با اقتدار دولت رقابت می‌کرد، اقتداری که در واقع نسبت به اقتدار دولتی تقدم داشت. باین‌همه، اشمیت با فرض این‌که دولت حاکمه‌ی اروپایی در حال انحطاط بود و این‌که فرم آن حتی به‌رغم افزایش شعاع قدرت‌اش رفته‌رفته پرسش‌برانگیز می‌شد، بی‌درنگ ادعا کرد که مبنای نهادی سیاست راه را برای مبنای وجودی «امرسیاسی»، یعنی دسته‌بندی‌های دوست-دشمنی همواره کرده است. اگرچه در جزوه *کاتولیسیم رومی و فرم سیاسی* به تمایز میان امر نهادی و امر وجودی هنوز به شکلی مبهم در امتداد خط سیر الهیات مسیحی اشاره می‌رود، با این‌همه این گذار آشکار است- چگونه حوزه‌ی انضمامی سیاست به بحثی مفهومی برای امر سیاسی رخصت می‌دهد که کانون آن بدون هر واسطه‌ای مسائل و موضوعات جاری است. برای درک این گذار هم‌زمان باید اهمیت و معنای این جزوه را دریافت.

### مبنای الهیاتی فرآیند عرفی‌شدن

*کاتولیسیم رومی و فرم سیاسی* نظام‌مندترین برخورد اشمیت با کلیسای کاتولیک است. باین‌همه این جزوه شامل نخستین و آخرین اندیشه‌های اشمیت راجع به اهمیت و جایگاه تاریخی کلیسا در تاریخ اروپا نیست. او در آثار متأخر خود جنبه‌های متنوعی از مضامین طرح شده در این جزوه (1923) را بسط داد. در مقاله‌ای با عنوان *مرئی‌بودن کلیسا*، که آن‌را مقدم بر این جزوه در سال 1917 تدوین کرد، اشمیت نقش کلیسا را این چنین معرفی می‌کند: نهادی جهانی‌با، دقیق‌تر بگوییم، نهادی معنوی که در نوعی فرم «مرئی» دنیوی تجلی یافته است. مراد از مرئی‌بودن ° تجلی انضمامی در تاریخ، صورت بیرونی‌یافتن ایده، و واقعیت‌یافتن آن در فضای عمومی است. از آن‌جاکه اشمیت موضوع مقاله‌ی سال 1917 خود را مساله‌ای «مدرسی» و بحث جزوه‌ی 1923 خود را «هرچیزی به جز» مساله‌ای مدرسی توصیف می‌کند، این دو نوشته حاوی بحثی یکسان نیستند. باین‌همه، مقایسه و کنارهم نهادن این دو مقاله سودمند خواهد بود نه‌فقط برای درک بسط تفکر اشمیت بلکه هم‌چنین و حتی مهم‌تر، بدین‌سبب که جزوه‌ی 1923 برهان الهیاتی مقاله‌ی 1917 را پیش‌فرض می‌گیرد.

در حالی که جزوه **کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** کلیسا را بر اساس معیارهای خود کلیسا بررسی می‌کند، هدف مقاله‌ی **مرئی بودن کلیسا** آشکار ساختن «حقیقت» اصول عقاید کاتولیک است. یک استراتژی عبارت است از درافتادن با تفسیرهایی که این «حقیقت» را به تجربه‌ی ذهنی و سلوک بشری تقلیل می‌دهند- یعنی آن نظام‌های فکری که الهیات را یا برحسب مفاهیم فرویدی تفسیر می‌کنند یا بر حسب اندیشه‌های مارکسی. استراتژی دیگر درافتادن با نفوذ داروینیسیم و سایر بحث‌های «علمی‌ای» از این دست علیه تجسد مسیح و نهاد کلیساست. یکی از این استدلال‌ها از جامعه‌شناسی می‌آید که اشمیت پیشتر در سال 1914 بدان پرداخته بود. باین‌همه از آن‌جا که «حقیقت» اساساً موضوع بااهمیتی برای مسیحیان است، اشمیت آن مسیحیانی را محکوم می‌کند که کلیسا، یعنی یک نهاد اساساً عمومی را کنار گذاشته‌اند و به معنویت خصوصی خود رضا داده‌اند. در عمل، اشمیت آن‌ها را سرزنش می‌کند به سبب تسلیم در برابر پیامدهای ناخواسته‌ی جهانی که توسط اخلاق پروتستان به طور کلی و زهد متشرعانه به طور خاص پدید آمد، چیزی که آن‌ها را واداشت تا به معنویت و جهان درون عقب‌نشینی کنند. این نظر مخالف حتا با صراحت بیشتر در جزوه‌ی سال 1923 در پاسخ به تحقیق ماکس وبر درباره‌ی پیامدهای اخلاق پروتستان آمده است.

همان‌طور که اشمیت در سال 1914 اهمیت فرد را در نسبت با دولت ارزیابی کرد، در سال 1917 کانون تمرکز او تمایز میان درک جامعه‌شناختی از فردگرایی و درک الهیاتی از فرد در برابر اجتماع است. انسان هم در معنای الهیاتی و هم در معنای جامعه‌شناختی یک موجود اجتماعی است. اجتماع مسیحیان معتقد بدن مسیح است، و بدین سبب «وساطت» ذات کلیساست. در همان حال که «وساطت» مفهوم اصلی مقاله‌ی 1917 اشمیت است، «نماینده‌گی (representation)» مفهوم اصلی جزوه‌ی 1923 است. در گذار از تاکید بر مفهوم «وساطت» به «نماینده‌گی»، می‌توان آن فرآیند عرفی‌شدنی را مشاهده کرد که در کلیسا و در تفکر اشمیت در جریان است.

لبه‌ی تیز استدلال اشمیت علیه درون‌گرایی به کار می‌رود- علیه این سائقه‌ی پروتستانی که احتمالاً کاتولیک‌ها را نیز متأثر ساخت. اساساً، این استدلالی‌ست علیه رهاکردن جهان. زیرا کلیسا، در مقام بدن ناپیدای مسیح، مرئی می‌شود، «هیچ انسان مرئی نباید جهان مرئی را به حال خود رها سازد». این حکم وسیله‌ای‌ست برای توجیه نهاد کلیسا در جهان و تاریخ. اشمیت کلیسای «مرئی» را چونان نهاد یگانه-جمعی مرکب از نهادهای فرعی بسیار توصیف می‌کند. کلیسا در معنای دقیق آن در سلسله‌مراتبی از وساطت‌ها ظاهر می‌شود که در قالب «روابطی قانونی» استحکام و تقدس می‌یابد. او حتا از «محدودیت‌های روح (pneumatic) در امر حقوقی سخن می‌گوید»، که به معنای تعلق داشتن تجسد به «واقعیتی دیگر» است، یعنی به قانون‌مندی جهان مرئی. از آن‌جا که «شیطان قانون‌مندی خود را دارد»، کاتولیک‌ها باید مراقب باشند کلیسای مرئی را با کلیسای عالم مرئی اشتباه نگیرند، یعنی با دینی مبتنی بر قرائن مادی که در نهایت به «رد رسمی تعالیم رسمی می‌انجامد». طنز گزنده و عمدی این گزاره‌ی آخر از قبل نشانه‌ای‌ست از فاصله‌گیری انتقادی اشمیت از کلیسا، فاصله‌ای که او با نگارش جزوه‌ی سال 1923 بدان دست یافت.

الهیات سیاسی

**کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** به پیامدهای سیاسی درون‌گرایی پروتستانی و زهد این جهانی آن می‌پردازد و اشمیت برای آن پادزهری را در «ایده‌ی سیاسی» کاتولیسیسم پیدا می‌کند. این جزوه خواننده را از تحول فکری اشمیت آگاه می‌سازد: آن‌گونه که از نظام ارجاعی کلیسای کاتولیک پدید می‌آید و در ساختار قیاسی الهیات سیاسی متجلی می‌شود. در واقع **کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** در پیوند با **الهیات سیاسی** تالیف شد، کتابی که چونان «مکملی ضروری برای مفهوم امر سیاسی در توضیح دریافت اشمیت از دولت، حاکمیت، و سیاست» توصیف می‌شود. نکته‌ی کلیدی برای درک نسبت میان جزوه **کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** و **الهیات سیاسی** را می‌توان در این حکم متأخر اشمیت یافت که الهیات سیاسی در معنای دقیق آن «به هیچ اصول عقاید الهیاتی نمی‌پردازد بلکه دغدغه‌ی یک مسأله‌ی مفهومی-تاریخی و نظری-دانشگاهی را دارد: اینهمانی ساختاری مفاهیم، اینهمانی ساختاری احتجاج و شناخت الهیاتی و حقوقی و...»؛ این کتاب «در مسیر قسمی متافیزیک پراکنده پیش نمی‌رود، بلکه سروکارش با مثال کلاسیک تصرف مجدد بسط‌یافته‌ترین و کامل‌ترین مثال‌های تاریخی «عقل‌گرایی غربی» است، آن‌هم به یاری مفهوم‌های مشخصی که در تفکری نظام‌مند بسط یافته‌اند؛ این مثال‌ها عبارت‌اند از کلیسای کاتولیک همراه با عقلانیت کاملاً حقوقی‌اش، و دولت تابع حقوق عمومی/اروپا» [۱]

وقتی که دولت رفته‌رفته انحصار سیاست را از دست می‌داد، اشمیت برای یافتن پاسخی به پرسش فرم سیاسی به چیزی نگریست که آن را طرف دیگر معادله‌ی غربی می‌دانست. او در پی کشف ماهیت حاکمیت بر حسب قسمی «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» بود، که یک ایدئولوژی ریشه‌ای را پیش‌فرض می‌گیرد- یک «مفهوم‌پردازی ریشه‌ای»، که به موجب آن یک ایده یا شیوه‌ی تفکر تا ریشه‌های آن در متافیزیک و الهیات دنبال می‌شود و آن‌گاه ساختار مفهومی آن با بسط مفهومی ساختار اجتماعی یک دوره‌ی خاص مقایسه می‌گردد. این شیوه آن اینهمانی ساختاری را نشان می‌دهد که میان «تصویر متافیزیکی جهان که یک دوره‌ی خاص خلق می‌کند» و «فرم سامان‌دهی سیاسی» برقرار است. بنابراین این چارچوبی تحلیلی‌ست که در متن آن می‌توان **کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** را دریافت.

اگر اشمیت در مقاله‌ی 1917 در پی یافتن توافقی موقت (modus Vivendi) میان عوام کاتولیک و جهان مدرن است، در جزوه‌ی 1923 تلاش می‌کند تا توافقی موقت میان جهان واتیکان و جهان مدرن، و حتا جهان پسامدرن بیابد. هر دو نوشته تضاد مفروض را تصدیق می‌کنند، تضادی که تنها یکی از بسیار تضادهایی است که اشمیت در تدقیق مجموعه‌ی تضادهایی از آن یاد می‌کند که به‌زعم او سرشت‌نمای کلیسای «مرئی» است. این تضاد در عین حال سرشت‌نمای جزوه‌ی او نیز هست، تضادی که همه‌ی موارد ذیل را در بر می‌گیرد: کلیسا و دولت، الهیات و حقوقی، خطاناپذیری پاپ و تصمیم سیاسی، پاپ و هم‌ه‌ابز. سال‌ها بعد، اشمیت شرحی بدست داد از مضامینی که این‌جا مطرح کرده بود:

مهم‌ترین جمله‌ی توماس هابز چنین است: عیسی همان مسیح است. چنین جمله‌ای قدرت خود را حتا زمانی حفظ می‌کند که به حاشیه‌های یک ساختار فکری عقب رانده می‌شود، حتا زمانی که ظاهراً به بیرونی‌ترین محدودهای یک دستگاه مفهومی طرد شده است. این کنار گذاشتن به آن فرآیند رام‌سازی مسیح شبیه است که مفتش اعظم داستایفسکی عهده‌دار آن است. هابز کارکرد مفتش اعظم را صراحت می‌بخشد و برای آن دلیل علمی می‌تراشد: یعنی کم‌کردن یا از میان بردن تأثیر ویرانگر مسیح در حیطة‌های اجتماعی و سیاسی، منحل ساختن ماهیت

آنارشستی مسیحیت و در عین حال حفظ تأثیر مشروعیت بخش آن حتماً اگر شده در پس زمینه و به هر تقدیر، و نه کنار گذاشتن آن. یک خبره‌ی زیرک فنون جنگ چیزی را کنار نمی‌گذارد؛ مگر آن که کاملاً بلااستفاده باشد. این امر هنوز راجع به مسیحیت مصداق ندارد: مفتش اعظم داستایفسکی به کلیسای رومی شبیه‌تر است یا حاکم توماس هابز؟ جنبش اصلاح دین و جریان ضد اصلاح دین جهت یکسانی دارند. به من بگوئید دشمن شما کیست و من به شما خواهم گفت شما کیستید. هابز و کلیسای کاتولیک: مساله‌ی دشمن مساله‌ی خود ماست. [۲]

اشمیت متأله دولت را کشف کرده بود، متأله‌ی که «خدای میرایش» تنها به معنایی حقوقی متعالی بود. برای اشمیت، که خود را «متأله علم حقوق» می‌خواند، دولت هابز توأمان محصول جنگ‌های داخلی مذهبی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و نیز ابزاری جهت زدودن سوبه الهیاتی آن بود- یعنی خنثاسازی و عرفی کردن آن، که به زعم اشمیت به حقوقی شدن نهاد دولت انجامید، روندی قابل مقایسه با استقرار یا نهادینه شدن مسیحیت در کلیسای کاتولیک- یا تحقق قانون. اهمیت هابز تنها در تصور او از دولت نیست، که مشخص‌کننده‌ی «گام متافیزیکی تعیین‌کننده‌ی» بود، بلکه هم‌چنین در کشف او از بدیلی از حیث مفهومی نظام‌مند و به لحاظ سیاسی منسجم در برابر انحصار تصمیم‌گیری در کلیسای کاتولیک بود که به موجب آن، همان‌طور که اشمیت بعدها استدلال می‌کرد، فرآیند اصلاح دینی را «کامل کرده بود.» از موضع قرون وسطی، حق اصلاح (ius reformandi) حقی قطعی بود. از موضع دولت‌های حاکمه‌ی اروپایی که در نتیجه‌ی آن حق پدید آمده بودند، این حق از قبل حق حاکمیت بود.

تعریف اشمیت از حاکمیت- «حاکم کسی است که درباره‌ی وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد» [۳] - بازتاب نظر هابز از شخصیت‌گرایی حقوقی است. این پرسش که «چه کسی تصمیم می‌گیرد؟» نه پرسش حقیقت بلکه پرسش اقتدار است. اقتدار شخصی که برحسب نمایندگی تصور می‌شود همبسته‌ی منطقی «ایده‌ی» سیاسی کاتولیسیسم است. کلیسا علی‌الخصوص پس از شورای واتیکان اول 1869-1870 و اذعان به آموزه‌ی خطاناپذیری پاپ مثالی کامل را برای اشمیت فراهم آورد. این‌جا با نمونه‌ای مقتدر طرف‌ایم که هم‌زمان هم حیثیت نمایندگی دارد و هم حیثیت شخصی:

پاپ نه نبی بلکه نایب (vicar) مسیح است. این قسم کارکرد تشریفاتی راه را بر هرگونه ادعای نبوت و افراطی‌گری متعصبانه می‌بندد. این واقعیت که صاحب‌منصب پاپی بی‌نیاز از کاریزما می‌شود حاکی از این است که کشیش حامی جایگاهی است که ظاهراً از شخصیت انضمامی او تماماً جداست... جایگاه پاپ در تقابل با صاحب‌منصبان مدرن، غیر شخصی نیست زیرا منصب او جزئی است از زنجیره‌ای پیوسته که با قیومت شخصی و شخص انضمامی مسیح در پیوند است. [۴]

مبنای تصمیم‌گرایی همواره یک «ایده‌ی سیاسی» است، چه این ایده الهیاتی باشد چه حقوقی. همواره پیش‌فرض قسمی ایدئولوژی نخستین در کار است: «ایده به امر سیاسی متعلق است، زیرا بدون اقتدار هیچ سیاستی در کار نیست، و بدون یک منش اعتقادی نیز هیچ اقتداری.»

اشمیت در **الهیات سیاسی دو** به ما می‌گوید که **کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی** «حامی فرم سیاسی یکه‌ی کلیسای رومی است... فرمی آشکار برای همگان: چونان فرم زیباشناختی در آثار هنری بزرگ، چونان فرم حقوقی در بسط فقه کلیسا (canonical law)، و چونان فرم تاریخی-جهانی شکوهمند قدرت آن.» این «تثلیث بزرگ فرم» با «فرم سیاسی» کاتولیسیسم رومی یکی می‌شود، فرمی که تنها می‌تواند ارجاعش به ایده‌ی امر سیاسی و فرم‌های نمایندگی آن باشد. این تثلیث بزرگ فرم همانا نوعی وحدت-در-کثرت است، که آشکارا هم واجد ساختاری متافیزیکی است و هم معنایی انضمامی. فرم‌های این ساختار یکه نمونه‌ی اولیه (archetype) کلی یا الگوهایی ایده‌آل نیستند، زیرا اشمیت آن‌ها را متکفل همه‌ی مقوله‌های اعلا‌ی تمدن اروپایی قلمداد می‌کند. اشمیت با التفات به محتوای نمایندگی، جایگاه تعیین‌کننده‌ی به فرم حقوقی می‌بخشد، جایگاهی که از قبل حاکی از دریافت سریع این است که نه کلیسای رومی بلکه الگوی قانون رومی و حرفه حقوق‌شناسی است که متکفل مقوله‌های اعلا‌ی تمدن اروپایی‌اند. او بعدها این قضیه را با وضوحی بیشتر صورت‌بندی کرد: «فرم ذات قانون است. آیا فرم ذات هر ماده‌ای نیست؟ فرم خود قانون است- مرئی بودن، بیرونی بودن و عمومی بودن آن.»

پیوند میان نمایندگی و اقتدار شخصی معرف نقد اشمیت از جهان مدرن و ماتریالیسم تمام‌عیار آن است. اشمیت معتقد بود که جامعه بورژوازی پیشتر در دوران کارل مارکس قابلیت خود برای نمایندگی را از دست داده و به دوگانه‌باوری مقدری گردن نهاده که نتیجه‌ی منطقی آن مفهوم طبقاتی پرولتاریا است. اشمیت تشخیص این موضوع را که تفکر اقتصادی ذاتاً نفی‌کننده‌ی هر قسم نمایندگی است به مارکس نسبت می‌دهد، و آگوست کنت را به سبب تلاش‌اش برای مقایسه‌ی انواع «نمایندگی‌ها» در جامعه‌ی بورژوازی با انواع آن در سده‌های میانه به نقد می‌کشد:

دانشمندان تنها در دوران گذار پیکار با کلیسا نقش نماینده را داشتند؛ و تاجران، چونان نمایندگان افراد پیوریتن... اکنون دانشمندان و تاجران به تأمین‌کنندگان و ناظران [جامعه] بدل شده‌اند. تاجران در حجره‌ها و دانشمندان در آزمایشگاه‌ها یا کتابخانه‌ی خود مستقر می‌شوند. اگر آن‌ها به‌راستی مدرن‌اند، آن‌گاه هر دو صنف خادمان یک کارخانه و هر دو صنف گمنام‌اند. این ادعا که آن‌ها نماینده‌ی چیزی هستند ادعایی بی‌معنا خواهد بود. آن‌ها یا افرادی خصوصی‌اند یا هوادار؛ آن‌ها نماینده‌ی چیزی نیستند. [۵]

اشمیت معتقد است نظر به این‌که ارزش یک کالا فقط منعکس‌دهنده بازار در هر زمان مفروض است، که نماینده‌ی راستین یک «ارزش والا» نمی‌تواند بدون ارزشی متناظر باشد. از این گذشته، این صورت‌بندی با استدلال کتاب **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری** در تضاد است، و قصد جدلی جزوه‌ی اشمیت را نشان می‌دهد. از آن‌جا که سبب مخالفت اشمیت در سال‌های نخستین قرن بیستم بود حتا در پایان قرن شدیدتر هم شده است، و از آن‌جا که رابطه‌ی میان تفکر اقتصادی و تفکر سیاسی به مرحله‌ی بحرانی و در واقع به نقطه‌ی عطف رسیده، استدلال اشمیت در رد و بر حتا اقتضای بیشتری یافته است.

### اولویت امر سیاسی

اشمیت تفسیر حقوقی از دین را که معطوف به حیطة‌ی سیاسی‌ست در کنار تفسیر جامعه‌شناختی و بر که معطوف به حیطة‌ی اقتصاد است قرار می‌دهد. با این‌همه جزوه‌ی اشمیت اساساً نقدی از تز اصلی و بر نیست، تزی که رابطه‌ای میان کالونیسم و سرمایه‌داری برقرار می‌سازد؛ برعکس جزوه‌ی اشمیت مصداق فرانقدی است که رساله‌ی و بر را با مکملی کاتولیکی ارائه می‌کند. اشمیت نیز هم‌چون و بر به شکلی اساسی قانون

توجه‌اش مسیر تمدن و فرهنگ اروپایی مدرن بود. درحالی‌که برای وبر مساله‌ی اصلی بیش از هر چیزی پرسش سرمایه‌داری مدرن بود، برای اشمیت این مساله پرسش دولت مدرن بود. زیرا به اعتقاد اشمیت، سرمایه‌داری مدرن اروپای غربی همراه با روشنفکران و باقی نیروهای جامعه‌ی بورژوا-لیبرال در یک صف علیه دولت قرار می‌گیرند؛ جزوه‌ی او هم‌چنین نقدی‌ست از دوران سرمایه‌داری-بورژوا-لیبرال که سرآخر به قسمی خودآگاهی فکری در رساله‌ی وبر می‌رسد. این جزوه در همان حال یک فعالیت روشنفکری‌ست و یک رساله‌ی سیاسی. برخی از اظهارات اشمیت راجع به کاتولیسیسم به سبکی خاص در می‌آید تا با اظهارات وبر راجع به پروتستانتیسم سازگار شود، اما این امر از جدیتِ خواسته‌ی او نمی‌کاهد.

تمرکز اشمیت نه بر نوعی اخلاق فردی بلکه اقتداری جمعی است، نه بر ابتکاری خصوصی بلکه نهادی عمومی، نه بر روحی فرم‌دهنده بلکه بر فرمی جوهری، و نه بر هم‌بسته‌ای اقتصادی بلکه بر تجلی‌ای سیاسی است. اشمیت در برابر مفهوم «تکلیف» و «حرفه‌ی» (Beruf) وبر، مفهوم «نماینده» را قرار می‌دهد. در صورتی‌که یکی به کسب اقتصادی می‌انجامد، دیگری به تصمیم سیاسی منجر می‌شود. این کنارهم‌گذاری به تنهایی کافی‌ست برای نشان‌دادن این‌که اشمیت راه رقیب لیبرال-بورژوازی خود به درون حوزه‌ی اقتصاد، و عرصه‌ی نبرد اقتصادی را دنبال نکرد، هم‌چنین به وی رخصت نداد که جنگ‌افزارهای نبرد را انتخاب کند. اشمیت از نقطه‌ی شروع خود در حوزه‌ی حقوق، حریف را به درون حیطه‌ی امرسیاسی و عرصه‌ی رزم‌گاه سیاسی می‌کشد، و آن‌جا با جنگ‌افزارهای برگزیده‌ی خویش، او را به چالش می‌کشد. تصادفی نیست که اشمیت نمونه‌ی اولیه طرز فکر مخالف خود را در نوشته‌های وبر یافت. اشمیت در مجلد دوم *الهیات سیاسی*، که به هانس بریون تقدیم شده، می‌نویسد که این فقیه و حقوق‌دان عالی‌قدر در همان «مجموعه‌ی قوانین شرع» کلیسا رهیافتی نمونه‌ای به قوانین الهی کلیسا در سلسله مراتب درونی نهاد حقوقی کلیسا دیده بود و در ادامه گفت کافی است «عبارتی کلیشه‌ای را از ماکس وبر نقل کنیم، که وقتی نام‌اش را در جزوه‌ی *کاتولیسیسم* می‌بردم به ذهنم خطور کرد. ماکس وبر به خاطر داشت که قانون کلیسای روم قسمی «نظم عقلانی را ایجاد کرده که قابل مقایسه با هیچ قانون مقدسی نبود» و حتا قانون رومی بدان نزدیک نشد.» باین‌همه، قانون کلیسایی در قانون رومی یک رقیب عرفی را یافت که به قسمی کمال‌صوری رسیده و در مسیر تاریخ کلی شده بود. وقتی قانون رومی در پی گسترش سلطه‌ی خود بود، با مخالفتی موفق و قوی-برخاسته از منافع اقتصادی بورژوازی-مواجه شد. اما سنت‌های عقلانی قانون رومی در دم‌ودستگاه کلیسا به حیات خود ادامه دادند. این که خصلت قانون‌گذاری کلیسایی متأثر از این واقعیت بود که کارگزاران کلیسا بهره‌مند از عقلانیتی بودند که دم‌ودستگاه بوروکراتیک تعریف می‌کرد. «در این‌جا آن رابطه‌ی یکه‌ی میان قانون مقدس و دنیوی سر برآورد که در آن قانون کلیسایی در واقع به یکی از راهنماهای قانون دنیوی در مسیرش به سمت عقلانیت بدل گردید. عامل نسبتاً تعیین‌کننده‌ی سازمان‌دهی یکه‌ی کلیسای کاتولیک به‌عنوان نهادی عقلانی بود.» در مقابل اشمیت نوشت: «امروزه نوع تفکر اقتصادی غالب دیگر قادر به درک ایده‌ی سیاسی نیست. دولت مدرن به چیزی بدل شده که ماکس وبر ماهیت آن را دریافته بود: یک بنگاه تجاری غول‌پیکر.»

حتا اگر رقیب اشمیت در *کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی* دست‌کم به‌منظور بحث روشنفکری وبر بورژوا لیبرال باشد، بحث اصلی اشمیت معطوف به «تفکر اقتصادی [غالب] در دوران ماست»، یعنی تفکر بورژوازی لیبرال، که آن‌را به‌عنوان «نبردی بر ضد امر سیاسی» تفسیر

می‌کند- نبردی «علیه سیاستمداران و حقوق‌دانان». این باور اشمیت در این گفته‌ی او مشهود است که «ایده‌ی سیاسی کاتولیسیسم... در تضاد است با هر چیزی که به معنای عینیت، یکپارچگی، و عقلانیت در تفکر اقتصادی است.» او تصدیق می‌کند که «عقل‌گرایی اقتصادی خود را عادت داده که تنها به نیازهایی مشخص بپردازد و تنها نیازهایی را تصدیق کند که قادر به «برآورده کردن» آن است.» ولی بی‌درنگ می‌خواهد بیافزاید که این فرآیند عقلانی‌سازی اقتصاد مدرن با نوعی مصرف غیرعقلانی سازگار است. از یک‌سو، اشمیت تصدیق می‌کند که تفکر اقتصادی دلیل و صحت خود را دقیقاً در سوبیه‌ی ماتریالیستی خویش می‌یابد؛ از سوی دیگر، او آگاه است وقتی این نوع تفکر ادعای چیزی بیش از این را دارد، مجبور است که شالوده‌ی خود را در عوض تولید و مصرف بر مقولات استوار سازد. حکم اصلی او این است که «هیچ تضاد اجتماعی بزرگی نمی‌تواند به میانجی اقتصاد حل گردد.» حکمی که هدفش نه تنها جامعه‌شناس‌های مارکسیست بلکه هم‌چنین سرمایه‌دارها آمریکایی و تکنیسین‌های صنعتی است، زیرا، همان‌طور که در *الهیات سیاسی* می‌گوید، «همه‌ی آن‌ها در این مطلب متحد می‌شوند که سلطه‌ی غیرمادی سیاست بر مادیت زندگی اقتصادی به پایان رسد.» هم‌راستا با این فهم، اشمیت در پایان رساله‌ی *مفهوم امر سیاسی* می‌گوید این حکم به مراتب نقل شده که امروز تقدیر نه سیاست بلکه اقتصاد است خود یک فانتزی است: «دقیق‌تر آن است که بگوییم سرنوشت ما را هنوز که هنوز است سیاست رقم می‌زند، اما اتفاقی که افتاده این است که اقتصاد سیاسی گردیده و بدین ترتیب به تقدیر زمانه‌ی ما بدل شده است.» [۶]

در هر مرحله از بحث اشمیت در *کاتولیسیسم رومی و فرم سیاسی*، او به حل یک نزاع الهیاتی نمی‌پردازد، بلکه به چالش روشنفکری مطرح شده در *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* پاسخ می‌دهد. این امر هیچ‌کجا بهتر از گفته‌های پایانی اشمیت صراحت نمی‌یابد، جایی که او به نقد مشکلات و محدودیت‌های تفکر اقتصادی بداهت‌یافته در لیبرالیسم و روشنگری می‌پردازد. او مبنای حقوقی استوار بر حوزه‌ی عمومی کلیسای کاتولیک را با مبنای استوار بر حوزه‌ی خصوصی لیبرالیسم در تقابل قرار می‌دهد، و در همان حال که می‌گوید «دین خصوصی تحول جامعه‌شناختی جامعه‌ی اروپایی مدرن» را توضیح می‌دهد. در آن‌جا نقطه‌ی مقابل اخلاق پروتستانی به صراحت بیان می‌شود: «خیانت بزرگی که به کلیسای کاتولیک نسبت داده شده این است که کلیسای کاتولیک مسیح را به‌عنوان یک شخص حقیقی تصور نمی‌کند؛ یعنی کلیسای کاتولیک مسیحیت را به‌عنوان یک موضوع خصوصی، و چیزی کلاً و ذاتاً معنوی تصور نمی‌کند، بلکه برعکس بدان فرم یک نهاد مرئی و مادی/ دنیوی را اعطا کرده است.» [۷] اما اشمیت نیک می‌داندست که روشنگری مدتی‌ست که جانشین اخلاق پروتستانی شده است. وبر تصدیق کرده بود که ریشه‌ی دینی بشر اقتصاد مدرن خشکیده، و مفهوم «حرفه» یک باقیمانده‌ی بلااستفاده از گذشته (caput mortuum) است. او در پایان کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* اظهار داشت که سرمایه‌داری ظفرمند دیگر نیازمند حمایت زهد پروتستانی نیست زیرا اکنون بر بنیان‌های مکانیکی خود تکیه کرده است: «به نظر می‌رسد خجلت وارث خنده‌روی روحیه‌ی ریاضت‌کشی، یعنی، فلسفه‌ی روشنگری، نیز به‌نحو برگشت‌ناپذیر در حال زایل شدن باشد و ایده‌ی انجام شغل [حرفه] به‌مثابه‌ی تکلیف مثل شیخ یک اعتقاد مرده‌ی مذهبی در زندگی ما پرسه می‌زند.» [۸]

اشمیت به نتیجه‌گیری وبر از طریق یکی از جذاب‌ترین قطعه‌های خود در جزوه **کلیسای کاتولیک** پاسخ گفت- از طریق تفسیر خویش از اپرای «فلوت سحرآمیز» موتزارت، که عموماً به‌عنوان «سرود روشننگری» قلمداد می‌شود. تفسیر او با تاکیدگذاری خاص بر نمادشناسی فراماسونری بازتفسیر سال‌های آغازین قرن بیستم از مقصود موتزارت را بازتاب می‌دهد. اشمیت به‌صراحت کشیش فراموسونری را با «کشیشان» روشننگری یکی می‌داند، و می‌گوید انحلال تخاصم و آنتاگونیسم میان کشیش اعظم زاراسترو کسی که پامینا، دختر ملکه‌ی شب را در معبد خود به اسارات گرفته است و تامینو باید به نجات او بشتابد] و ملکه‌ی شب مکانیکی است تا وجودی؛ او هم‌چنین به‌میانجی نوعی تفسیر اقتصادی از پاپاگنو، صیاد پرندگان ملکه، انسان طبیعی عاری از فساد، که مصمم و رها از «ارضای نیازهای طبیعی خویش است، نشانه‌های قرن پیش‌رو (قرن نوزدهم) را می‌بیند. اما اشمیت پیش‌تر می‌رود و تناظری میان «فلوت سحرآمیز» و **طوفان** شکسپیر برقرار می‌سازد. از آن‌جایی‌که پروسپرو اُپروسپرو در نمایشنامه‌ی **طوفان** دوک میلان بود و آنتونیوی پلید با زدوبند و کمک آلونسو، پادشاه ناپل، رفته رفته دولت و اموال پروسپرو را غصب کرد و سرانجام او و دختر خردسالش را در دریا رها ساخت] نمونه‌ی یک جادوگر سنتی رموز است، کالیبان [جادوگر پروسپرو] تجسم «طبیعت بدون طبیعت» است. اشمیت می‌گوید که اگر تشخیص دهیم «چگونه پروسپرو به یک کشیش فراماسونر بدل شده و کالیبان به یک پاپاگنو»، آن‌گاه آشکار خواهد بود که چرا چیزی ترسناک‌تر در تاریخ فکری از این اپرای موتزارت محبوب نیست. نظر او این است که فراماسونری آخرین حریف اروپایی واقعی برای کاتولیسیسم بود، زیرا غیرت‌مندانه کلیسا را با ایده‌ی دیگری مواجه ساخت. فیلسوفان قرن هیجدهم هم‌چون آریستوکرات‌های مطمئن به خویش نماینده‌ی ایده‌ی انسانیت بودند، و برآن ایده اقتدار و جامعه‌ی مرموزشان را استوار ساختند. اشمیت این آخرین حریف راستین را با داستان تفکر اقتصادی مقایسه می‌کند: «در جامعه‌ای که دیگر چنین شجاعتی ندارد، دیگر نمی‌تواند هیچ امر محرمانه، هیچ سلسله مراتبی، هیچ دیپلماسی پنهانی و هیچ سیاستی در کار باشد. امر محرمانه به هر سیاست بزرگی متعلق است. همه چیزی بر روی صحنه (در برابر مخاطبی پاپاگنویی) روی می‌دهد.» در پس صحنه، غلبه‌ی «سرمایه» هنوز بی‌فُرَم است، حتا اگر هم بتواند فُرَم موجود را تحلیل برد و آن‌را به ظاهری تهی بدل سازد.

اشمیت تصدیق می‌کند که تفکر اقتصادی ظاهراً واجد فهمی خاص از رازهای درست است، و این‌که در آن امکان قسمی سیاست نو می‌تواند وجود داشته باشد. باین‌همه این کاتولیسیسم رومی نیست که باید خود را با تفکر اقتصادی منطبق سازد، بلکه در عوض تفکر اقتصادی‌ست که باید خود را با امر سیاسی همراه کند: «اتحاد کلیسای کاتولیک با فُرَم کنونی سرمایه‌داری صنعتی دیگر ممکن نیست. متعاقب اتحاد میان تخت و محراب، اتحاد اداره و محراب، و نیز کارخانه و محراب نخواهد بود.» کاتولیسیسم رومی نمی‌تواند شبیه «ائتلافی از منافع متعارض» باشد، لیکن خود را با هر نظام سیاسی، خواه کاپیتالیستی خواه سوسیالیستی، همراه کند. «هرگاه قدرت اقتصادی سیاسی می‌شود، یعنی، هرگاه صاحبان سرمایه یا کارگران به قدرت رسیده نمایندگی سیاسی را همراه با کلیه‌ی مسئولیت‌های آن مسلم‌انگارند، آن‌گاه اقتدار حاکمه جدید مجبور خواهد بود که وضعیت‌هایی را به‌جز وضعیت‌های صرفاً مرتبط با دارایی خصوصی و اقتصادی تصدیق کنند.» این گزاره‌ی آخر بیان صوری تفکر اشمیت است، تفکری که توامان هم با تفکر وبر مواجه می‌شود و هم از آن فراتر می‌رود. تفکر اشمیت در پایان این قرن همراه با ایده‌ای اولیه در جستجوی یک فُرَم نو به آستانه‌ی تقسیم سیاسی می‌رسد.

---

منبع:

'*Roman Catholicism and Political Form*', CARL SCHMITT, trans. G. L. Ulmen, GREENWOOD PRESS, 1996., pp. iv-xxiv.

---

پانویس‌ها:

- 
- [1]. Carl Schmitt, *Political Theology II*, pp 21f. and 110.  
[2]. Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947- 1951*, edited by Eberhard Freiherr von Medem (Berlin: Duncker & Humblot, 1991), [May 23, 1949], p. 243.  
[3]. Schmitt, *Political Theology*, p. 5  
[4]. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, p.14.  
[5]. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, p. 20.  
[6]. بنگرید به ترجمه‌ی این رساله توسط صالح نجفی در جلد دوم کتاب‌های رخداد؛ *قانون و خشونت*، ص 152  
[7]. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, pp. 31-32.  
[8]. ماکس وبر، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی فارسی، عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1382