

WORLD POLITICS

Homepage: <https://interpolitics.guilan.ac.ir/>

Print Issn: 2383-0123

Online Issn: 2538-4899

Jan Assmann and the deification of the political matter

Mohammad Reza Ansari  PhD Student, Department of Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran Email: mohammadrezaansari043@gmail.com

Alireza Esmailzad  Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Political Science, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran Email: a.ismailzad1@gmail.com

Ehsan Shakeri Khoei  Assistant Professor, Department of Philosophy, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran Email: ehsanshakerii@iaut.ac.ir

Seyed Ebrahim Aghazadeh  Assistant Professor, Department of Philosophy, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran Email: seyed.7529@iau.a.ir

Article Info

Article Type:

Reserch Article

Keywords:

Political Theology,
Jan Assmann,
Menotheism,
Carl Schmitt,
Primary and Secondary
Religion.

Article history:

Received 2024-9-7

Received in revised form

2025-2-13

Accepted 2025-3-16

Published Online

2025-3-18

ABSTRACT

In this article, we will examine the perspective of "Jan Assmann", a German thinker in the field of political theology, and his thesis of "the deification of the political". Assmann takes a stand against the modern secularization view of Schmitt, by proposing Musavian monotheism and aiming to establish a revolution in political theology. Based on a brief analysis of Assmann's interpretation of Egyptian religion, it is clear that he has a special understanding of political affairs that he considers separate from theology. This issue leads to a new discussion about Assmann's theory and makes it necessary to understand his difference about the concept of the distinction between friend and enemy from Schmitt's point of view, as well as how the political structure of ancient Egypt deviated. For this purpose, in addition to explaining Assmann's perspective on Schmitt's secularization theory, this study first focuses on the distinction that Assmann makes between primary religion and secondary religion. Then, this discussion continues by explaining the concept of structural change in political affairs that Asman expresses under the influence of theology, and while analyzing the relationship between cosmology and political society, Asman's view on how to shift meanings and transfer concepts from the political boundary to the divine boundary is discussed. Of course, like all other philosophical views and ideas, Asman's view is not free from criticism, and this view has been subject to serious criticism, which is mentioned in the final section of the article..

Cite this Article: Ismailzad, A. , Shakeri Koei, E. and Aghazadeh, S. E. (2024). Jan Assmann and the deification of the political matter. *World Politics*, 13(4), 261-282.

doi: 10.22124/wp.2025.31514.3579



© Author(s)

Publisher: University of Guilan

DOI: 10.22124/wp.2025.31514.3579

1. Introduction

The study of political theology has long been concerned with the relationship between religion and politics, specifically addressing questions about the source, legitimacy, and exercise of political power. Throughout history, political authority has often drawn on religious justification, while religious institutions have simultaneously sought political influence. The modern conceptualization of “political theology” was initially introduced not as a reaffirmation of religion’s political role but as a critique of its influence on politics. In this regard, Carl Schmitt, the influential German jurist, played a central role in shaping modern debates through his theory of secularization, claiming that core political concepts are secularized theological concepts. Schmitt’s work has been highly controversial, sparking significant scholarly debate within political theology.

Jan Assmann, a contemporary German scholar of Egyptology and religious studies, emerges as one of Schmitt’s most prominent critics. Assmann challenges Schmitt’s notion of secularization and instead proposes the concept of “theologization of the political.” He argues that theology is not the foundation from which politics derives but rather a secondary phenomenon shaped by political needs. Drawing on his studies of ancient Egyptian religion, Assmann distinguishes between “primary religion” and “secondary religion.” In doing so, he emphasizes the role of religion as a structural response to political and social order rather than as the original source of sovereignty. His alternative interpretation suggests that political legitimacy and structural transformation are deeply influenced by shifts in theological meaning rather than by secularization in the Schmittian sense. This article critically examines Assmann’s theoretical position in contrast to Schmitt’s secularization thesis. By analyzing Assmann’s reflections on ancient Egyptian religion, the study highlights how the conceptual separation between theology and politics generates a new perspective on legitimacy, structural transformation, and the friend–enemy distinction. Furthermore, the article discusses the implications of Assmann’s theory, explores its critical reception, and evaluates the broader significance of his approach within contemporary debates on political theology.

2. Theoretical Framework

The theoretical foundation of this article rests on two major contributions to political theology: Carl Schmitt’s secularization thesis and Jan Assmann’s theologization of politics. Schmitt argued that the political concepts underpinning modern statehood are derived from secularized theological notions, such as sovereignty reflecting divine omnipotence. For Schmitt, the friend–enemy distinction is the defining characteristic of the political, rooted in theological metaphors and legitimized through sovereign decisionism. In contrast, Assmann situates religion as a construct that emerges in response to political necessity, rather than its foundation. He introduces the distinction between primary religion (the embedded, mythological, and ritual practices tied to collective identity) and secondary religion (the reflective, normative, and universalizing dimensions tied to governance and political authority). This framework reverses

Schmitt's model by proposing that political structures generate theological formulations, leading to the "theologization of the political." By applying this theoretical framework, the article explores how Assmann reinterprets political legitimacy and structural transformation, particularly in his analysis of ancient Egyptian religion. The comparative tension between Schmitt and Assmann serves as the analytical lens for evaluating contemporary debates about sovereignty, legitimacy, and the interdependence of religion and politics.

3. Methodology

This study employs a qualitative, interpretive methodology based on textual and comparative analysis. Primary sources include Jan Assmann's writings on religion, monotheism, and political theology, as well as Carl Schmitt's seminal works *Political Theology* and *Political Theology II*. Secondary sources consist of critical commentaries and scholarly debates addressing the theological-political nexus. By conducting a conceptual comparison of Schmitt's secularization thesis and Assmann's theologization of the political, the article identifies key points of convergence, divergence, and reinterpretation. This hermeneutic approach facilitates a contextualized understanding of how political and religious categories interact across historical and philosophical frameworks.

4. Results and Discussion

The comparative analysis of Schmitt and Assmann underscores two fundamentally different trajectories in understanding the political-theological nexus. Schmitt views theology as the historical foundation of political thought, arguing that the core concepts of sovereignty and state authority are transpositions of divine attributes into secular political order. In this sense, the political domain is permanently marked by theological residues. His theory of secularization has become a central reference point in debates on modernity, sovereignty, and the limits of political authority. Assmann, however, contests this paradigm by introducing the theologization thesis. His research on ancient Egypt reveals that politics and religion were initially distinct but interconnected domains. Political structures did not emerge out of theology; instead, theology was developed as a tool to sustain political order. This reinterpretation problematizes Schmitt's assumption that theological origins underpin all modern political categories. For Assmann, political legitimacy derives from differentiation, particularly the distinction between primary and secondary religion, which reflects shifts in how societies codify authority and transcendence. A critical dimension of this debate concerns the concept of the friend-enemy distinction. Whereas Schmitt posits it as the defining feature of political identity, Assmann reinterprets it through the lens of ancient Egyptian structures, suggesting that the construction of political legitimacy was more concerned with structural transformation and symbolic codification than with antagonism. This divergence highlights the implications of moving beyond Schmitt's Eurocentric and juridical framework toward a historically grounded, cross-cultural approach to political theology. Furthermore, Assmann's proposal of Mosaic monotheism as a revolutionary model offers a significant departure from Schmitt's secularization thesis. By emphasizing how monotheism reshaped both religious and political orders, Assmann argues for a new theological-political framework capable of redefining



legitimacy and authority. Nevertheless, his position has faced criticism for oversimplifying the relationship between religion and politics, and for underestimating the enduring entanglement between the sacred and the political. Ultimately, this discussion illuminates a broader tension within political theology: whether politics secularizes theological concepts, as Schmitt claims, or whether theology emerges as a political construction, as Assmann suggests.

5. Conclusions and Suggestions.

This article concludes that Jan Assmann's theory of the theologization of the political provides a compelling alternative to Carl Schmitt's secularization thesis. Whereas Schmitt argued that political concepts are derivative of secularized theological notions, Assmann reverses this logic, suggesting that theology is itself a political invention designed to stabilize and legitimize authority. His distinction between primary and secondary religion illustrates how shifts in religious meaning correspond to political restructuring, particularly in the context of ancient Egyptian governance. The implications of Assmann's argument are significant for contemporary political theology. By decentering Schmitt's Eurocentric framework and emphasizing the historical variability of political-religious relations, Assmann opens new pathways for analyzing legitimacy and sovereignty beyond the confines of secularization theory. His emphasis on Mosaic monotheism as a revolutionary theological-political paradigm challenges conventional interpretations and underscores the transformative potential of religious frameworks in shaping political order. Nevertheless, Assmann's perspective is not without limitations. Critics argue that his analysis risks underestimating the enduring theological dimensions of politics and overlooks the ways in which religious concepts continue to permeate modern political structures. The tension between Schmitt and Assmann thus remains unresolved, but their dialogue enriches the field by expanding the conceptual boundaries of political theology. In conclusion, the study affirms that Assmann's reinterpretation of political theology does not merely reject Schmitt's thesis but reconstructs the debate around the relationship between politics and religion. By situating theology as a secondary but formative response to political necessity, Assmann redefines the scope of political theology and invites renewed reflection on how legitimacy, sovereignty, and authority are constructed across historical and cultural contexts.

...

سیاست جهانی

شاپا چاپی: ۲۳۸۳-۰۱۲۳
 شاپا الکترونیکی: ۴۵۳۸-۴۸۹۹

Homepage: <https://interpolitics.guilan.ac.ir/>

یان آسمن و الهی سازی امر سیاسی

محمد رضا انصاری دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

رایانامه: mohammadrezaansari043@gmail.com

علیرضا اسمعیل زاد نویسنده مسئول، استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

رایانامه: a.ismailzad1@gmail.com

احسان شاکری خوبی استادیار گروه فلسفه، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

رایانامه: ehsanshakerii@iaut.ac.ir

سید ابراهیم آقا زاده استادیار گروه فلسفه، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

رایانامه: seyed.7529@iau.a.ir

درباره مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی کلیدواژه‌ها: الهیات سیاسی، یان آسمن، منوتیسم، کارل اشمیت، دین اولیه و ثانویه. تاریخچه مقاله تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸	در این مقاله به بررسی دیدگاه «یان آسمن»، اندیشمند آلمانی در حوزه الهیات سیاسی و تز «الهی سازی امر سیاسی» وی می‌پردازیم. آسمن در مقابل دیدگاه سکولاریزاسیون مدرن کارل اشمیت، با پیشنهاد منوتیسم و با هدف برپایی انقلابی در الهیات سیاسی، موضع‌گیری می‌کند. بر اساس تحلیل اجمالی از تفسیر آسمن درباره دین مصر، مشخص می‌شود که او برداشت ویژه‌ای از امور سیاسی دارد که آن را از الهیات جدا می‌داند، این موضوع منجر به طرح یک بحث جدید درباره نظریه آسمن می‌شود و درک تفاوت او درباره مفهوم تمایز میان دوست و دشمن از نگاه اشمیت، و همچنین چگونگی انحراف ساختار سیاسی مصر باستان، را ضروری می‌سازد. بدین منظور در این پژوهش ضمن تبیین دیدگاه آسمن در خصوص نظریه سکولاریزاسیون کارل اشمیت، ابتدا بر تمایزی تمرکز می‌شود که آسمن بین دین اولیه و دین ثانویه قائل است. سپس، این بحث با تبیین مفهوم تغییر ساختاری در امور سیاسی که آسمن تحت تأثیر الهیات بیان می‌کند، ادامه می‌یابد و ضمن تحلیل ارتباط کیهان‌گرایی با جامعه سیاسی، به نگرش یان آسمن پیرامون چگونگی جابجایی معنایی و انتقال مفاهیم از مرز سیاسی به مرز الهی پرداخته می‌شود. البته همچون تمامی نظرات و اندیشه‌های فلسفی دیگر، دیدگاه آسمن نیز بری از انتقاد نبوده و بر این دیدگاه نقدهای جدی وارد است که در بخش پایانی مقاله بدان اشاره گردیده است.

استناد به این مقاله: انصاری، محمد رضا، اسمعیل زاد، علیرضا، شاکری خوبی، احسان و آقا زاده، سید ابراهیم. (۱۴۰۳). یان آسمن و الهی

سازی امر سیاسی. سیاست جهانی، ۱۳(۴)، ۲۶۱-۲۸۲. doi: 10.22124/wp.2025.31514.3579

© نویسنده(گان)

ناشر: دانشگاه گیلان



در بحث الهیات سیاسی وقتی از اندیشه سیاسی صحبت می‌شود پرسش‌هایی در مورد قدرت سیاسی و دولت مطرح شده است، این قدرت چیست و سرچشمه آن کجاست و مشروعیت آن از کجا حاصل می‌شود؟ زمانی که این سوالات خاستگاه الهیاتی پیدا می‌کند بحث الهیات سیاسی مطرح می‌شود و به جهت داشتن خاستگاه دوگانه دین و سیاست به بحث مناقشه‌انگیزی تبدیل شده است. حوزه مطالعات الهیات سیاسی، قبل از هر چیز، در طول یک سده اخیر با مطالعات عمیق چندباره و بازنگری در زمینه آمیختگی دین و سیاست مدون شد. تاریخ هزاران ساله چشم داشت قدرت‌های سیاسی به حمایت دینی و جستجوی نهادهای دینی برای قدرت سیاسی، مؤید این رابطه بود. صورت نوین عبارت «الهیات سیاسی» نخستین بار، برای تأیید آن نبود، بلکه در قالب منفی نقد دین از نظر تحریف مبادی مادی «واقعی» که سیاست باید بر آن قرار گیرد، در مقاله «الهیات سیاسی جوزپه ماترینی و امر بین الملل» (۱۸۷۱) نظریه‌پرداز آنارشیزم روسی «میخائیل باکونین»^۱ مورد استفاده قرار گرفت. مطالعات الهیات سیاسی اما بیش از همه با میراث متفکر کاتولیک آلمانی، «کارل اشمیت»^۲ (۱۸۸۸-۱۹۸۵) و دو رساله الهیات سیاسی (۱۹۲۲، ۱۹۷۰) شناخته شده است. نظریه معروف سکولاریزاسیون کارل اشمیت همواره از سوی اندیشمندان حوزه الهیات سیاسی مورد بحث و اختلاف نظر بوده است، از جمله در این راستا یکی از جدی‌ترین منتقدین این نظریه، «یان آسمن»^۳ می‌باشد.

از باب تمهیدات نظری دیدگاه‌های عمده کارل اشمیت و یان آسمن قابل توجه است. کارل اشمیت معتقد است سیاست ریشه در الهیات دارد و تمام مفاهیم سیاسی قدرت و دولت از مفاهیم الهیاتی سکولاریزه (عرفی شده) شده‌اند اما یان آسمن الهیات را امری متاخر و متأثر از سیاست می‌داند که در پاسخ به نیاز بشری طراحی شده تا جامعه نظم، بسط و انسجام یابد و آنچه اشمیت سکولاریزاسیون الهیات عنوان کرده یان آسمن بر عکس آن را الهی‌سازی امر سیاسی می‌نامد.

آسمن تلاش می‌کند تا با نظریه اشمیت از سکولاریزاسیون مدرن مقابله کند و پیشنهاد منوتیسم موسوی و ایجاد انقلابی در الهیات سیاسی را می‌دهد. با بررسی اجمالی تفسیر آسمن از دین مصر استدلال می‌شود که نحوه برداشت از امر سیاسی به عنوان موضوعی متمایز از الهیات ساختار سیاسی مصر باستان را

1 - Mikhail Bakunin

2 - Carl Schmitt

3 - Jan Assmann

مشخص می‌کند. این دیدگاه به بحث درباره استدلال آسمن منجر می‌شود و تصور اشمیت از تمایز بین دوست دشمن باید به عنوان انحراف شکل سیاسی مصر باستان قابل درک می‌شود و بنابراین به عنوان مقوله ای از عدم مشروعیت سیاسی در نظر گرفته می‌شود.

برای نشان دادن این موضوع، آسمن ابتدا به تمایز بین دین اولیه و ثانویه تأکید داشته و این با بحثی در مورد مفهوم آسمن از دگرگونی ساختاری امر سیاسی توسط الهیات دنبال می‌شود و سپس به طور خاص به با استدلال در مورد ریشه های فکری نظریه اشمیت در خصوص امور سیاسی می‌پردازد. هدف آسمن این است که نظریه معروف کارل اشمیت مبنی بر اینکه همه مفاهیم مهم تئوری دولت مدرن از مفاهیم الهیاتی سکولاریزه شده هستند را زیر سوال ببرد. لذا لازم است برای درک بهتر دیدگاه متفاوت یان آسمن در مورد نظریه کارل اشمیت و البته به طور کلی الهیات سیاسی، به خوانشی دقیقتر از این رویکرد پرداخته شود، لذا در این مقاله تلاش شده تا بدین سوال پاسخ داده شود که دیدگاه یان آسمن در مورد الهیات سیاسی و نظریه سکولاریزاسیون کارل اشمیت چیست؟ و ابعاد و چارچوب‌های مهم و مورد اختلاف در این زمینه مشتمل بر چه مباحثی می‌باشد؟ شایان ذکر است علیرغم کمبود منابع در ارتباط با دیدگاه‌های یان آسمن (در مقایسه با کارل اشمیت) در این پژوهش سعی گردیده تا پاسخی روشن و نسبتاً جامعی به این سوالات داده شود.

۱. کارل اشمیت و الهیات سیاسی

«کارل اشمیت» (۱۸۸۸-۱۹۸۵) حقوقدان برجسته آلمانی است که به لحاظ فکری در جغرافیای ذهنی پس از جنگ جهانی اول زندگی می‌کرد و از روشن فکران پیشرو در جمهوری وایمار بحساب می‌آمد. اشمیت در روز اول می‌سال ۱۹۳۳ و در کلن به حزب ناسیونال سوسیالیست پیوست و کارهای موثر زیادی در روزهای آغازین حکومت ناسیونال سوسیالیست انجام داد (Hellenbroich & Elisabeth, 2006: 24). اشمیت سرآمد حقوقدانان نازی بود. مطالعات او درباره اصل ۴۸ قانون وایمار، رساله‌های «دیکتاتوری» و «پیشوا حق دارد» راه دستیابی نازی‌ها به حکومت را تسهیل کرد. اگر چه در سال ۱۹۳۶ مورد انتقاد ارگان رسمی اس.اس قرار گرفت تا پایان عمر نظام هیتلری توانست موقعیت دانشگاهی خودش را حفظ کند. پس از پایان جنگ جهانی، اشمیت از سوی نیروهای آمریکایی بازداشت و پس از دو سال از زندان آزاد شد. اگر چه اشمیت تا پایان عمرش از فعالیت‌های رسمی آکادمیک محروم بود، توانست بقیه سال‌های زندگی را به منزله محقق مستقل به مطالعه بگذراند. کارل اشمیت که هلمانت شلسکی او را هابز آلمان

نامیده بود. سرانجام در ۹۶ سالگی در گذشت (Malekzadeh, 2019: 275). اشمیت در الهیات سیاسی از همان ابتدا تکلیف خود را با خواننده مشخص می‌کند و می‌نویسد: «تمام مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت، مفاهیمی عرفی هستند.» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۵). این در حالی است که مایر نشان می‌دهد منبع اصلی دانش اشمیت در وحی است، نه خرد. (Meier, 1998: 43) اشمیت در الهیات سیاسی تأکید می‌کند: «ایده دولت قانونگذار مدرن همراه با خداپرستی، یعنی همان الهیات و متافیزیکی تفوق یافت که معجزه را از صفحه روزگار محو نمود» (Eshmit, 2013: 75). «عقل‌گرایی روشنگری، استثناء را رد هر شکلی به کناری نهاد» (Eshmit, 2011: 76). توضیح اینکه استثناء در رشته حقوق همان معجزه در الهیات تلقی می‌شود. این نقد آشکارا مشابه با نقد ادموند برگ در مخالفت با عقل روشنگری و مرثیه کلریج شاعر انگلیسی است که ادعا می‌کرد همین عقل روشنگری بوده که مسیح را بردار آویخت (Boshriyeh, 1996: 322). اگر چه درک اندیشه سیاسی اشمیت و نظام سیاسی مطلوب وی بدون ارجاع به دیگر اضلاع سه گانه اندیشه او، یعنی سیاسی، حقوقی و فرهنگی، قابل درک نیست (Mirhanrsh and Saymonz, 2017: 55). همچنین، اشمیت معتقد است که مدرنیته، بازسازی نظام کلیسایی کاتولیک است به زبان زور، که در آن همانندی‌های زیر برقرار گردیده است:

- خدا به قانون گذار
- معجزه به استثناء
- کتاب مقدس به قانون
- کلیسا و نظام کشیشی به پارلمان و دموکراسی
- تفکرات شیطانی در حوزه الهیات به اندیشه سکولار و پلورالیسم
- تصمیم‌گیری کلیسایی و حاکمیت مطلق آن به اصول نمایندگی و جانشینی
- (پاپ جانشین خدا روی زمین است و این جانشینی منبع اقتدار است) (نمایندگانی که به واسطه مردم، صاحب قدرت شده است)
- (در اندیشه دینی، مشروعیت از طرف خداست) به (در اندیشه مدرنیته، مقبولیت و مشروعیت از طرف مردم) (Heydari and Kakavandi, 2015: 29).
- برخلاف متفکران یونانی که تاریخ برایشان به معنای تاریخ سیاسی بوده، تاریخ در اندیشه یهود و مسیح، تاریخ رستگاری است و فلسفه تاریخ محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است (Loiet, 2018: 25).

این که رستاخیز مسیح همان ساختار انقلاب‌های مدرن را دارد، رویه حقیقتی سیاسی است که رویه‌های پیشین را منقطع می‌کند (Shakorzadeh and Baghershahi, 2020: 13)؛ حال آن که انسان مدرن به مشیت و تقدیر باور نداشته، به خیال خودش می‌تواند آینده را خلق کرده یا خودش زمینه تحقق آن را فراهم آورد (Loiet, 2018: 33).

۲. درباره یان آسمن

«یان آسمن»^۱ (۷ ژوئیه ۱۹۳۸-۱۹ فوریه ۲۰۲۴) باستان‌شناس، مصرشناس و استاد دانشگاه در دانشگاه هایدلبرگ اهل آلمان بود. وی همچنین برنده جوایزی همچون جایزه صلح کتاب‌فروشان آلمان، جایزه بالزان، و صلیب فرماندهی شوالیه از نشان شایستگی جمهوری فدرال آلمان شده است. وی مصرشناسی و باستان‌شناسی کلاسیک را در مونیخ، هایدلبرگ، پاریس و گوتینگن مطالعه کرد. در سال‌های ۱۹۶۶-۱۹۶۷، او عضو مؤسسه باستان‌شناسی آلمان در قاهره بود، و از سال ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۱ به عنوان محقق مستقل در آنجا ادامه داد. پس از اتمام دوره‌های آزمایشی در سال ۱۹۷۱، در سال ۱۹۷۶ به عنوان استاد مصرشناسی در دانشگاه هایدلبرگ منصوب شد. او تا زمان بازنشستگی خود در سال ۲۰۰۳ در آنجا تدریس کرد. سپس به عنوان استاد افتخاری مطالعات فرهنگی در دانشگاه کنستانس انتخاب شد، جایی که امروز در آنجا است.

یان آسمن الهیات را امری متاخر و متأثر از سیاست می‌داند که در پاسخ به نیاز بشری طراحی شده تا جامعه نظم، بسط و انسجام یابد و آنچه اشمیت سکولاریزاسیون الهیات عنوان کرده یان آسمن بر عکس آن را الهی‌سازی امر سیاسی می‌نامد. آسمن بر اهمیت نمادها، اسطوره‌ها و حافظه فرهنگی در تثبیت هویت‌های جمعی تأکید دارد. او معتقد است این عناصر فرهنگی و دینی می‌توانند به نوعی «قدرت‌سازی»، «قدسی‌سازی» و حتی «الهی‌سازی» نهادهای فرهنگی، هویت‌ها و ارزش‌ها کمک کنند (Assmann, 2023: 29).

در فلسفه سیاسی و نظریه‌های علوم اجتماعی، «الهی‌سازی امر سیاسی» به معنای مشروعیت‌بخشی به سیاست و قدرت از طریق واسطه قرار دادن مفاهیم دینی، مقدس یا الهی است. براساس نظرات اسمن، چنین فرایندی می‌تواند در قالب‌هایی مانند: «نمادهای مقدس سیاسی»، «آرمان‌های ملی یا ملت‌ساز» و «رابطه‌های نمادین بین قدرت و مفهوم الهی» قرار گیرد، که این موارد در نگاه او، در واقع نوعی حافظه

1 - Jan Assmann

فرهنگی و نمادسازی است که به تثبیت مشروعیت سیاسی و اجتماعی کمک می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت:

- یان آسمن بر اهمیت نمادها، اسطوره‌ها و حافظه فرهنگی در تثبیت و مشروعیت‌بخشی به نهادهای سیاسی و اجتماعی تأکید دارد.
- او معتقد است که این عناصر می‌توانند به گونه‌ای «مقدس» یا «الهی» شوند، و در نتیجه، عرصه سیاست و قدرت در قالبی مقدس وارد عمل شود.
- این فرآیند، نوعی «الهی‌سازی» یا «قدسی‌سازی» است اما بیشتر از منظر فرهنگی، نمادین و حافظه تاریخی تحلیل می‌شود، نه در قالب یک نظریه صریح درباره الاهیات سیاسی.
- اما در ارتباط با موضوع اصلی این مقاله که حول محور اندیشه‌های یان آسمن در ارتباط با الاهیات سیاسی و به ویژه نظریات مخالف وی در قبال دیدگاه کارل اشمیت؛ باید در نظر داشت که آسمن بر این باور است که این دیدگاه در مورد خداوند که اساس تز سکولاریزاسیون اشمیت را تشکیل می‌دهد در نتیجه برداشتی است که وی از کتاب مقدس در مورد منوتیسم موسوی داشته و یا آنچه که او به عنوان تمایز موسوی توصیف می‌کند است. برای درک اهمیت سیاسی انقلابی تمایز موسوی ابتدا لازم است درک کنیم که مصر باستان دارای یک نظم سیاسی کاملاً منطبق بر مسائل دنیوی، درونی و مشروعیت بخش بوده و از طریق بازنمایی‌های مذهبی قابل مشاهده و درک ایجاد شده است. تمایز موسوی با پیوند دادن چنین نمایش‌هایی در مورد بت‌پرستی انقلابی را در سیاست به دنبال داشت. شخصیت حضرت موسی در انجیل سبب ریشه دار بودن مشروعیت نظم سیاسی را در واقعیتی غیر دنیوی متعالی و غیرقابل بازنمایی مشخص می‌کند و مفهوم جدیدی را در امر سیاسی نمایان می‌کند.

۳. دیدگاه یان آسمن در خصوص نظریه سکولاریزاسیون کارل اشمیت

یان آسمن تغییر در ساختار سیاسی که توسط نمایندگی‌های دنیوی در مصر تضمین می‌شود را، از طریق مشروعیت سیاسی ناشی از خدای منوتیسم که همه تصاویر نمایندگی را به عنوان معرف خدا رد می‌کند، شرح می‌دهد. آسمن در این نظریه خود اینگونه بیان می‌کند:

«من به شما نشان خواهم داد که روند سکولاریزاسیون نیز جهت معکوس دارد. من این فرآیند را الهی‌سازی می‌نامم و می‌خواهم آن را از طریق مفاهیم سیاسی محوری تبدیل الهیات کرده و درست مانند کارل نشان دهم.» (Assmann, 2000: 29).

«اشمیت می‌خواست فرآیند سکولاریزاسیون را با استفاده از تبدیل کردن سیاست به مفاهیم الهیات محوری نشان دهد. همچنین میتوان پروژه الهیات سیاسی اشمیتی را بازنویسی کرد تولد نظریه سیاسی یا دولت بهتر با تئوری خارج از روح الاهیات من جداول را ورق میزنم و از روح سیاسی به تولد دین می‌پردازم.» (Assmann, 2000: 29).

آسمن با رویکرد بحث‌انگیز و با بهره‌گیری از سبک اشمیت، اما با هدف‌های مخالف، پیشنهاد می‌دهد که الهی‌سازی اساساً به معنای مفهوم‌های الهی‌سیاسی مشروعیت‌پذیر نیستند. آلویس هالبرمیر، یکی از منتقدان آلمانی یان آسمن، بیان می‌کند که در واقع این امر مستلزم آن است که مفاهیم الهیاتی پیش از الهی‌شدن، در اصل مفاهیم سیاسی بودند و حتی پس از الهی‌شدن، هنوز هم در اصل مفاهیمی سیاسی باقی مانده‌اند. (Halbmayr, 2002: 13) به این ترتیب که یان آسمن سعی دارد که با توسل به مشروعیت مدرنیته و نه با تکیه بر نامشروع بودن الهیات سیاسی مطرح شده توسط اشمیت، از نظریه خود دفاع کند. بدیهی است که برداشت آسمن از برداشت اشمیت در مورد مدرنیته و نقد او در کتاب منوتئیسیم کتاب مقدس جدایی ناپذیر است. ارتباط اشمیت با نظریه تمایز موسوی یان آسمن به واسطه تصدیقی که آسمن از تز هاینریش مایرز^۱ مبنی بر اینکه اشمیت یک الهیدان سیاسی است به ویژه با بررسی واژه نامه اشمیت تأیید میشود. رافائل گروس در کتاب خود در مورد کارل اشمیت و مسئله یهودیت برداشت آسمن از ارزیابی اشمیت در مورد مدرنیته سیاسی را کاملاً چالش‌برانگیز و مشکل‌ساز می‌داند. گروس^۲ نظریه انتقالی یان آسمن را در مورد طیف کامل از مواضع در هم تنیده اشمیت در تعامل با نازی‌ها و حقوق یهودستیزانه را محکوم میکند (Gross, 2007: 240).

همانطور که گریبی^۳ توضیح میدهد برداشت اشمیت از سکولاریزاسیون خود را در برابر این نوع خاص از استدلال آسیب‌پذیر می‌کند:

«اشمیت جهان سکولار را بصورت الهیات تشریح کرده است و سیاست را به خودی خود به عنوان یک الهیات ایمان‌گرایانه تصور میکند با این حال استدلال او میتواند به دو طریق نقد شود از این ایده که

1 - Heinrich Meier's

2 - Gross

3 - Geréby

سیاست پیامد الهیات ایمان گرایانه سکولار نظم سیاسی ماندگار است نتیجه میشود که ممکن است این الهیات نباشد که به سیاست تغییر کند بلکه سیاست باشد که الهیات را شکل میدهد و آن را با شکل خود منطبق میکند. سیاست مدرن ممکن است وارث الهیات باشد اما این ممکن است تنها نمونه‌ای از الهیات باشد که به صراحت اشتقاق خود را از سیاست نشان می‌دهد» (Geréby, 2008: 12).

با این حال، به گفته خود آسمن، منظور از اینکه می‌گوییم مفاهیم الهیاتی در واقع مفاهیم سیاسی هستند، چه معنایی دارد؟ پاسخ این سوال در نظریه دین و سیاست آسمن در مصر باستان قابل درک است. فهمی دقیق که تبیین آسمن از رابطه دین و سیاست در مصر باستان ارائه می‌دهد، برای فهم بهتر مفهومی که او از الهیات خود دارد، حیاتی است. بدین منظور در ادامه به تحلیل اصطلاح مهم و پرکاربرد در اندیشه‌های یان آسمن، یعنی مفهوم «دین اولیه و ثانویه» یا «دین مرئی و نامرئی» خواهیم پرداخت.

۴. تبیین اصطلاح دین اولیه و ثانویه آسمن

آسمن بر این باور است که الهی‌سازی امر سیاسی در زمان خود به همان اندازه سبب انقلاب اساسی شد که سکولاریزاسیون علم الهیات، در عصر مدرن ایجاد کرده بود (Assmann, 2000: 30). این امر نشان می‌دهد که آسمن، مفهوم امر سیاسی در مصر باستان را مقوله‌ای می‌داند که به شکلی از مسأله دین جداپذیر است. وی از برخی اصطلاحات برای توصیف این تضاد استفاده می‌کند، از جمله این اصطلاحات، مفاهیم «دین اولیه و ثانویه»^۱ قابل طرح است:

«ما باید بین دین که به شرایط اساسی وجود انسان تعلق دارد و الهیات که به عنوان شکل انتقادی انعکاسی و نوظهور از پرستش واقعی در اسرائیل و جاهای دیگر به وجود آمده است نسبت به ادیان دیگر تمایز قائل شویم الهیات به این معنا مشخصه دین ثانویه است. مفهوم ظهور الهیات به ظهور دین به طور کلی اشاره نمی‌کند بلکه به پیدایش دین ثانویه و انحصاری اشاره دارد.» (Assmann, 2002: 123).

طرز بیان هایدگری در تمایز بین دین اولیه و ثانویه با طرز بیان آسمن کاملاً آشکار است. در نظر آسمن دین اولیه یک مقوله غیربازتابی بوده و در مرتبه اول قرار دارد و پیش‌فرض‌های اساسی وجود را بصورت روزمره در بر میگیرد. از شرایط روزمره زندگی و عادات و نظام هستی که به سادگی قابل اعتماد فرض می‌شوند، صحبت میکند در مقابل دین ثانویه زمانی پدیدار میشود که تمایز میان حق و

1 - Primary and secondary religion

باطل در متن دین مطرح می‌شود. قواعد و هنجارهایی را که دین اولیه بدیهی می‌دلند دین ثانویه زیر سوال می‌برد. (Steinmetz, 2011: 516). حال این پرسش مطرح است که برپایه تفاوت بین دین اولیه و ثانویه تمایز موسوی چگونه سبب ایجاد انقلابی سیاسی شده و شکل سیاسی کنونی غرب را چگونه می‌توان تبیین نمود؟ در پاسخ ابتدا باید اذعان نمود که تحلیل و تفسیر آسمن از متون مصری، او را به این درک رسانده است که مصر باستان تا حدی واجد مفهومی سکولار در نظم سیاسی بوده است. تأکید آسمن برای این امر براساس تمایز ظریفی است که او بین برداشت گسترده و محدود از دین در مصر قائل است. به گفته او تصور گسترده از دین در مصر به طور کلی جامعه را در بر می‌گرفت. آسمن اصطلاحات ارائه شده توسط جامعه شناس آلمانی که دارای مذهب توماس لاکمن هستند را بازنویسی کرده و مفهوم گسترده دین را به عنوان دین نامرئی شرح می‌دهد: «دین نامرئی مسئول نگرش به جهان به عنوان یک کل است و نمی‌تواند نهادینه شود. دین نامرئی رابطه فرد با جامعه و جهان را تبیین می‌کند.» (Assmann, 2007: 33)

دلمایر در ارتباط با این دیدگاه یان آسمن معتقد است که: «دین نامرئی در این خصوص با دین مرئی که از نهادینه شدن زندگی و اعمال مذهبی صحبت می‌کند، در تقابل قرار دارد. دین نامرئی، یک الگو یا طرحواره‌ای از فضای زمان را توصیف می‌کند که فراتر از مختصات مکانی و زمانی است و فعالیت‌ها و رویدادهای آن در آن رخ می‌دهد.» (Dallmayr, 1993: 112)

۵. تغییر ساختاری در امور سیاسی

بحث مهمی که یان آسمن پس از طرح مسئله دین مرئی و نامرئی بدان تاکید دارد، مسئله تغییر ساختاری در امور سیاسی است. اینکه اصطلاح دین مرئی و نامرئی مورد نظر یان آسمن، در خوانش وی از سیاست چه نقش دارد و چه موضوعاتی را تبیین می‌کند، را باید در قالب گفتارهای ذیل بررسی نمود:

۵-۱. ارتباط دین مرئی و نامرئی با سیاست و امر سیاسی

باید در نظر داشت که دین مرئی از فعالیت‌ها و اعمال مذهبی قابل تحلیل تجربی مانند آداب و رسوم دینی صحبت می‌کند. برای روشن شدن این مفهوم توجه به این نکته ضروری است که تمایز آسمن

بین دین مرئی و نامرئی از نظر ساختاری با آنچه کلود لوفور^۱ نظریه پرداز سیاسی معاصر فرانسوی تحت عنوان تفاوت بین «امر سیاسی^۲» در برابر «سیاست^۳» توصیف میکند، مشابه است.

لوفور بر این باور است، سیاست همان چیزی است که آسمن آن را به عنوان دین نامرئی توصیف می کند. او از چارچوب نمادین فراگیری سخن می گوید که شکل گیری و ساختار یک جامعه معین را تعیین می نماید. «چارلز تیلور^۴» نیز در این مورد خاطرنشان میکند که: «در این دیدگاه آنچه یک جامعه را تشکیل می دهد. نظم متفاوتی بوده و تجسم کننده آن میباشد. مردم در چارچوبی عمل میکنند که از قبل و مستقل از طرز واکنش آنها وجود دارد.» (Taylor, 2007: 192).

تیلور این مفهوم را به عنوان یک تحلیل اجتماعی معرفی کرده است که زمینه ساز شکل گیری و درک روزمره در یک جامعه است. به عقیده لوفور، سیاست به ظواهر پشت پرده آن و نحوه شکل گیری و عملکردشان مربوط می شود. تصور آسمن از دین مرئی، با تصور لوفور از سیاست شباهت دارد، زیرا هر دو بر پیوند عمیق میان ظاهر و ساختار پنهان تأکید می کنند. لوفور «سیاست» را با علوم اجتماعی یعنی رشته هایی مانند علوم سیاسی یا جامعه شناسی سیاسی مرتبط می داند. در نظر لوفور همانند عقیده آسمن در دین مرئی سیاست به عنوان گفتمان ثانویه در مقابل سیاستی که به عنوان بعد بنیادی جامعه در نظر گرفته میشود درک می شود به تبعیت از موریس مرلوپونتی^۵، تمایز بین امور سیاسی و سیاست، بر پایه رابطه بین جامعه و سیاست استوار است. به عبارت دیگر، سیاست از تمایزی ناشی می شود که در شکل سیاسی جامعه وجود دارد. همان طور که «مارسل گوشه^۶»، شاگرد سابق لوفور، توضیح می دهد، امور سیاسی در عین حال فراگیرترین سطح سازمان دهی جامعه است - نه به صورت یک سطح زیرزمینی، بلکه در قالب یک نمای مرئی که ظاهر و ساختار اجتماعی را تشکیل می دهد. (Breckman, 2007: 87).

آنچه در دین مرئی پنهان است، همان شرایط و زمینه هایی است که امکان ظهور آن را فراهم می آورد، یعنی شکل نامرئی و یا سیاسی که آن را ایجاد می کند. به عبارت دیگر، سیاست باید به عنوان یک بیان عینی یا شبه بازنمایی از جنبه های اولیه تخیلات اجتماعی در نظر گرفته شود. طبق گفته تیلور، این

1 - Claude Lefort

2 - le politique

3 - la politique

4 - Charles Taylor

5 - Maurice Merleau-Ponty

6 - Marcel Gauchet

مفهوم به درک عمیق‌تری از نقش و جایگاه سیاست در شکل‌گیری و تبلور تخیلات و باورهای جمعی کمک می‌کند. در همین راستا لوفور معتقد است: «علم سیاسی از میل به عینیت‌سازی سرچشمه می‌گیرد و فراموش می‌کند که چه عنصر با ساختار ابتدایی و یا موجودیت طبقات یا بخش‌هایی از طبقات با سطوح اقتصادی یا فنی و یا ابعاد فضای اجتماعی وجود داشته و یا ندارد.» (Lefort, 1989: 11)

این رویکرد نشان می‌دهد که سیاست و امر سیاسی دو قلمرو مجزا نیستند بلکه به طور کلی در هم تنیده شده‌اند. آنچه به عنوان سیاست ظاهر می‌شود استخراج و در نتیجه شبه‌بازنمایی امر تخیلی اجتماعی است. سیاست را باید شبیه‌سازی شکل سیاسی دانست که آن را محدود می‌کند.

این برداشت لوفور از سیاست و امور سیاسی درک آسمن از دین نامرئی و مرئی را روشن می‌کند. به ویژه اینکه آسمن دین نامرئی را با آنچه که مصریان به عنوان «مات»^۱ توصیف می‌کردند مرتبط می‌داند. مات مفهومی اساسی بود که به معنای حقیقت، نظم، عدالت، و هماهنگی در جهان بود. این مفهوم نه تنها یک اصل انتزاعی بلکه یک ایزدبانو نیز به شمار می‌رفت که این ارزش‌ها را تجسم می‌بخشید و بر اصل هماهنگی جهانی دلالت دارد که در کیهان به عنوان نظم و در جهان انسان‌ها به عنوان عدالت ظاهر می‌شود. چنین مفاهیمی در فرهنگ‌های دیگر نیز وجود دارد و نظم معناداری را در بالاترین سطح انتزاع توصیف می‌کند. به عنوان مثال میتوان به مفهوم یونانی «کاسموس»^۲، «دارمای»^۳ هندی و «تائو»^۴ چینی اشاره کرد. (Assmann, 2006: 33)

مات اصل انتزاعی هماهنگی جهانی روی زمین کاملاً شناخته شده و در دو قلمرو فرهنگی (متضاد قانون و مذهبی تجلی می‌یابد. به طور کاملاً متفاوتی اینها حوزه‌هایی هستند که مات در آن‌ها قابل مشاهده است. در غیر این صورت به شکلی بالاتر و نامرئی بوده و به همین ترتیب قادر به نهادینه شدن نیست) (Assmann, 2006: 34).

مات در ظاهر به حوزه‌های دین و قانون قابل تقسیم بوده و نظم را تسهیل می‌کند. دین مرئی در مصر شامل عبادت قریانی کردن پیشکش کردن و برگزاری اعیاد است. این دینی است که تعریف محدودی دارد و باید با حوزه داخلی نظم اجتماعی و حقوقی که در مات نیز مصداق داشته باشد. این دین در مقابل اعمال مذهبی قرار می‌گیرد نظم اجتماعی و حقوقی شامل پایبندی به قانون اجرای عدالت و تأمین

1 - Maat
2 - Kosmos
3 - Dharma
4 - Tao

رفاه برای فقرا است. به عبارت دیگر مات هر دو فعالیت قانونی و مذهبی را شامل شده و مشروعیت می بخشد، اما این حوزه‌ها به طور نهادی همپوشانی نداشته و در دو حوزه مجزا قرار دارند. آسمن با استناد به این موارد نوعی از سکولاریسم را در دین و سیاست مصر مطرح می‌کند:

«کیهان اخلاقی و سیاسی با کیهان دینی در تقابل با یکدیگر قرار دارند چیزی که به معنای محدودتر کردن آن دین نیست. این حوزه نیز پایه مذهبی دارد، اما ربطی به آرامش خدایان فرقه‌ها و کشیش‌ها و ... ندارد. این اتفاقاً به ما می‌آموزد که در مصر قانون به عنوان نهادی مقدس آنطور که در اسرائیل بوده نیست. همچنین قانون وسیله‌ای برای رضایت خدایان نبود. بنابراین قانون خارج از دایره دین مخصوصاً [خط مشی من که منحصرأ مربوط به ارتباطات با الهی بود، نگه داشته شد.» (Assmann, 2008: 11).

با در نظر گرفتن چارچوب مفهومی میتوان تبیین مناسبی از درک آسمن از الهیات‌سازی ارائه داد. این امر به طور خاص زمانی اتفاق می‌افتد که تمایز بین حوزه‌های حقوق و ادیان مشخص شود. وقتی این اتفاق می‌افتد، دین ثانویه پدید می‌آید که اساس تبدیل نظم سیاسی مرئی به نامرئی می‌باشد که در آن عدالت در رابطه با امر الهی ادغام شده و به تعقیب انداخته می‌شود. الهی‌سازی زمانی صورت می‌گیرد که مفاهیمی که قبلاً در حوزه عدالت قرار میگرفتند به لحاظ الهیاتی بودن خارج یافته‌اند.» (Assmann, 2006: 36).

۵-۲. ارتباط کیهان‌گرایی با جامعه‌سیاسی

در اندیشه یان آسمن، کیهان‌گرایی و جامعه سیاسی رابطه‌ای عمیق و بنیادی دارند. آسمن معتقد است که کیهان‌گرایی، یعنی تصور یا الگوی کلی از نظم جهان و مسیر تاریخ، نقش مهمی در شکل‌گیری ساختارها و مفاهیم سیاسی ایفا می‌کند. او بر این باور است که جامعه سیاسی نیز، همان‌طور که در نظریه‌های دیگر نیز مطرح شده، نوعی نظم نمادین و ساختاری است که بر اساس مفاهیمی مانند نظم جهانی، سرنوشت مشترک و معنویت‌های فراگیر شکل می‌گیرد. در نتیجه، کیهان‌گرایی، با ارائه یک چارچوب فراگیر از فضا و زمان، به سازماندهی و مشروعیت‌بخشی به قدرت، سیاست و هویت جمعی کمک می‌کند.

در همین راستا باید توجه داشت که بدون در نظر گرفتن نوشته‌های مکتوب سیاسی در زمینه الهیات یک خدای قانونگذار وجود دارد. آنچه در اینجا مهم است این می‌باشد که کیهان معنایی در دین ثانویه با گسست شدید از دین اولیه به وجود می‌آید. «منوتیسم» برای اولین بار عدالت را به دغدغه مستقیم

خداوند تبدیل کرده بود. (Assmann, 2003: 86) به این معنا که آسمن دین ثانویه به عنوان یک ضد دین درک کرده و آن را در تقابل با دین اولیه که آن را رد میکند تعریف میکند. دین اولیه در مصر به عنوان یکپارچگی سازگاری، متقابل بودن تعریف شده است.

این تصورات محصول یک جهان بینی کیهانی است که به موجب آن امور الهی در تقابل بین کیهان جهان انسانها یا جامعه قرار نمی‌گیرد بلکه اصلی را تشکیل می‌دهد که در آنها نفوذ کرده و آنها را مرتب میکند. این فرآیندها بطور هم افزا و به طور مداوم در حال توسعه است. منابعی که این فرآیندها را مشروعیت بخشیده و تسهیل می‌کنند مجموعه خدایانی هستند که نظم سیاسی و مذهبی را در کیهان حفظ می‌کنند. همانطور که آسمن بیان می‌کند:

«در بعد سیاسی - مذهبی، جهانی مشترک آرایش سیاسی جامعه را تشکیل میدهد. ارتباط بین کشورها با یکدیگر، شهرک‌ها با ایالت‌ها، ایالت‌ها با ناحیه‌ها، و ناحیه‌ها با محل سکونت را به عنوان یک جامعه مذهبی تعیین میکند و به این ترتیب هویت سیاسی کشور و همه زیرمجموعه‌های آن تمامی اعضای آنها و شهروندان‌شان را مشخص می‌کند.»

یان آسمن در کتاب «موسای مصری»^۱ استدلال میکند که کیهان‌گرایی نه تنها جامعه را تا پایین‌ترین مجموع اجرای آن نظم میدهد بلکه اجازه میدهد تا ملت‌های به هم پیوسته «اکومن» را نیز به دست آورد. اینها نشان می‌دهند که مفهوم خدایان، نه صرفاً شکل ظاهری آنها بلکه وظایف و کارکردهای مشابهشان، امکان برقراری ارتباط بین فرهنگ‌های مختلف را فراهم می‌کند. بنابراین، این کارکردها به عنوان ابزارهای ترجمه‌پذیر و وسیله‌هایی برای برقراری ارتباط میان فرهنگ‌ها عمل می‌نمایند. خدایان عمومی و جهانی هستند چون ماهیت کیهانی دارند. در حالی که مردم از فرهنگ‌ها و مناطق متفاوت، خدایان گوناگونی را پرستش می‌کنند، اما هیچ‌کس با اصل واقعیت خدایان و معتبر بودن عبادات مختلف در تناقض نیست» (Assmann, 1997: 3). این ارتباط با قابلیت قیاس‌پذیری کارکردی امکان‌پذیر بوده و امکان همپوشانی بین خدایان را فراهم می‌کند. علت این قیاس‌پذیری توسط کیهان‌گرایی تبیین شده است. این نشان میدهد که دین مصر باستان به طرز جالبی دارای اشتراکات زیادی با لیبرالیسم سیاسی جان رالز دارد. تصور رالز از اجماع همپوشانی با برخی ایده‌های شهودی بنیادی مستتر در فرهنگ سیاسی یک جامعه دموکراتیک امکان‌پذیر می‌شود (Rawls, 1989: 240). این مطلب تایید

می‌کند که در شاخه‌های مختلف و جامع آموزه‌ها در جوامع دموکراتیک، معادل‌های کارکردی وجود دارد که نمی‌توان آنها را به عنوان یک مفهوم عمومی و واحد از عقل مرتبط دانست، و این امر زمینه‌ساز امکان شکل‌گیری یک توافق همپوشان است. این نوع توافق، که بر پایه دکترین‌های متفاوت و گسترده‌تری استوار است، در قالب محدودیت‌های یک فرهنگ دموکراتیک عمل می‌کند. در مقابل، یان آسمن معتقد است که ارتباطات بنیادی در دین اولیه، از طریق مقدمات کیهان‌گرایانه ترویج می‌شود. براساس نظر رالزی، این ارتباطات توسط مقدمات یک فرهنگ دموکراتیک تضمین می‌شود و زمینه‌ساز امکان اجماع همپوشانی است.

۳-۵. جابجایی معنایی (انتقال از مرز سیاسی به الهی)

همانطور که گفته شد اساساً تمایز موسوی معنای خود را از قضیه رد مصر می‌گیرد. تمایز موسوی با کنار هم قرار دادن رد مصر با دین واقعی بند نافی که قوم موسی و عقاید دینی او را به بافت فرهنگی و ذاتی آنها مرتبط می‌کرد. قطع کرد (Assmann, 1997: 209). آسمن این را به عنوان جابجایی معنایی توصیف می‌کند که به وسیله آن مفاهیم و لفظ‌های وفاداری از حوزه سیاسی به حوزه الهی منتقل می‌شود جایی که آنها به عنوان مدلی بین رابطه خدا و انسان عمل می‌کنند جابجایی به این معناست که چیزی از یک کره (جهان) خارج شده و به کره دیگر (کیهان) منتقل می‌شود. بنابراین دیگر نه در سطح دنیوی، بصورت پادشاهان و حامیان بلکه در سطح الهی، بصورت خدای واحد قابل درک است این به معنای انتقال از حوزه دنیوی سیاست است. در حوزه ماورایی، دین در اسرائیل با الهی سازی نشانه شناختی با الهی سازی سیاست خارجی مصر، هیتی، بلبل و به ویژه آشوری سروکار داریم» (Assmann, 2005: 44-45). این بیان گویای آن است که در مرکز جابجایی معنایی، الهیات سیاسی ظهور می‌یابد، انجام این جابجایی به وضوح در تصاویر موجود دیده می‌شود. نمایندگی‌ها مجراهایی را برای امر الهی ایجاد می‌کنند که به وسیله آن اقتدار سیاسی و مذهبی مشروعیت می‌یابد. از این نظر تنها مقدساتی هستند که حضور واقعی خدایان را بر روی زمین تضمین می‌کنند. به این ترتیب مهمترین وظیفه دولت تضمین حضور الهی در شرایط غیبت الهی و در نتیجه حفظ رابطه همزیستی بین انسان جامعه و کیهان است» (Assmann, 2005: 32).

با این وصف، ممنوعیت عبادت بت‌ها باید در قالب یک امر ضدسیاسی تبیین شود که به طور مستقیم در برابر هسته اصلی قدرت سیاسی مصر قرار می‌گیرد. به این ترتیب مصر نه یک دین نادرست بلکه یک سیاست دروغین ارائه می‌دهد. تشابه بین مصر و اسرائیل در داشتن یک سیاست واقعی در مقابل

یک سیاست کاذب نشان‌دهنده قرابت قوی بین رشته خاصی از الهیات سیاسی پسا لیبرال آمریکایی است. بعلاوه دید آسمن درباره خروج خوانش تمدنی، او را بسیار به الهیدانان آزادی‌بخش نزدیک می‌کند. بطوریکه او استدلال می‌کند که آزادی اسرائیل تنها می‌تواند به معنای آزادی از ظلم سیاسی از طریق رهایی الهی باشد: «منوتیسم به عنوان یک جنبش سیاسی رهایی از ظلم فرعون و به عنوان پایه‌ی یک شیوه زندگی جایگزین که در آن انسان‌ها تحت حکومت یک دولت نیستند بلکه آزادانه به اتحاد با خدا رضایت می‌دهند و احکام شریعت الهی را اتخاذ می‌کنند» (Assmann, 2005: 48)

از این زاویه اقتدار سیاسی دیگر بازنمایی نمی‌شود بلکه از طریق انعقاد عهد و پیمان با خدایی غیرقابل بازنمایی و متعالی استوار می‌شود. در نتیجه دنیای ایجادی دچار وارونگی عجیبی شده که در آن گفتمان قیاس‌ناپذیری در مفهوم امر سیاسی به دلیل الهیات اساسی وجود دارد. بر این اساس آسمن می‌تواند استدلال کند که در نتیجه ممنوعیت بتها، ابتدا گفتمان بین دین حق و باطل پدیدار می‌شود، زیرا وفاداری به خدای یگانه عدم انکار وجود خدایان دیگر بلکه انکار وفاداری به یک سیاست دروغین را تأیید می‌کند.

آسمن در مقاله‌ای با عنوان منوتیسم این پرسش را مطرح می‌کند که این تمایز چه معنایی برای تاریخ الهیات سیاسی داشته است. این سوال در پرتو ادعای آسمن مطرح می‌شود که جابجایی معنایی کافی است. اما مستلزم وجود خشونت نیست گرایش به خشونت نه از اندیشه خدای یگانه و نه با تمایز میان حقیقت و نادرست ناشی می‌شود بلکه زمانی ساخته می‌شود که تمایز بین حقیقت و دروغ بین «ما» و «آنها» تلفیق می‌شود و در نتیجه بر حسب دوستان و دشمنان با آزار و اذیت و دروغ مرتبط است. در این مقطع آسمن پیشنهاد می‌کند که تصور کارل اشمیت از دوستان و دشمنان را میتوان در حوزه معنایی تمایز موزاییک و به‌ویژه ممنوعیت تصاویر توضیح داد:

«آیا بین تشخیص حق و باطل و دوست و دشمن همبستگی وجود دارد؟ این رابطه آشکار است و با ممنوعیت تصاویر مرتبط است. ممنوعیت تصویر تمایز کلامی میان حقیقت و تا حقیقت خدا و خدایان را به سمت امر سیاسی سوق داد و آن را به معنای دوست و دشمن تفسیر کرد مشخص می‌کند که دشمنان خدا چه کسانی هستند و کجا ایستاده اند. با ممنوعیت تصاویر در پرتو تمایز بین درست و نادرست دشمن تعریف می‌شود» (Assmann, 2002: 131).

۶. اتهام یهودی ستیزی به آسمن

اتهام یهودی ستیزی به یان آسمن یکی از موضوعاتی است که در برخی محافل و نقدها درباره نظرات و دیدگاه‌های او مطرح شده است. برخی معتقدند آنچه ممکن است یک اتهام خاص علیه آسمن را برجسته نماید این است استدلال او به طور بالقوه ضد یهودی است. (Steinmetz, 2011: 521) از این منظر، همسطح کردن یهودی ستیزی در دیدگاه آسمن شامل این ادعاست که یهودیت در نهایت مسئول ایجاد یک چرخش نه به سوی بهتر بلکه برای بدترین با از بین بردن عصر طلایی مذهب اولیه است. به نظر می‌رسد آسمن به روش‌های مختلفی به این اتهام پاسخ داده است. تعامل زیر بر دو پاسخ او به این انتقاد متمرکز است. مهمتر از همه آسمن استدلال می‌کند که: «از میان سه دین ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، «یهودیت» تنها دینی است که هرگز پیامدهای خشونت و نابرداری را به واقعیت تاریخی تبدیل نکرده است، دقیقاً به این دلیل که جهانی شدن نهایی حقیقت را به آخرت شناسی و نه به تاریخ واگذار کرده است.» (Assmann, 2005: 111).

با توجه به این گفته باید پرسید که آسمن چگونه به دولت مدرن اسرائیل نگاه می‌کند؟ جالب است که آسمن در کتاب «حکومت و رستگاری»^۱ پیشنهاد می‌کند که هویت اسرائیل باستان به گونه ای شبیه به تصورات «پیر کلاستر»^۲ از «جامعه علیه دولت» علیه دولت مصر است.

آسمن اضافه می‌کند که اگر چه یهودیت فرهنگی است که اساساً بر اساس تفاوت‌ها از نظر تاریخی ایجاد شده است، اما این تمایز براساس تقسیم بین دوستان و دشمنان صورت نگرفته است. یهودیت این مرز را در قالب طرد از خود ترسیم و حفظ می‌کند خود حذفی نیازی به خشونت ندارد و باید در مقابل اسلام و مسیحیت قرار گیرد که از لحاظ تاریخی مرزی با این ماهیت را به رسمیت نمی‌شناسند. این منجر به نتیجه‌گیری آسمن در مورد ارتباط خاص بین موضوع ضد دینی و الهیات سیاسی اشمیت می‌شود: خدا حقیقت است. خدای دیگران دروغ است. این مبنای کلامی تمایز دوست و دشمن است. تنها در این زمینه و در این بستر معنایی الهیات سیاسی عملاً خطرناک شده است. الهیات سیاسی کارل اشمیت نیز در این سنت گرایی الهیات و حیانی عجین شده است. به نظر من مشکل سیاسی واقعی منوتیسم در اینجا نهفته است. آسمن می‌گوید: خدا حقیقت است خدایان دیگران دروغ هستند. این مبنای کلامی تمایز دوست و دشمن است. تنها بر این اساس و در این چارچوب معنایی الهیات سیاسی

^۱ - Herrschaft und Heil

^۲ - Pierre Clastres

خشونت واقعاً خطرناک شده است. الهیات سیاسی کارل اشمیت نیز از این سنت تمایل الهیات و حیانی به استفاده از خشونت پیروی می‌کند. به نظر من مشکل سیاسی واقعی منوتیسم در همین جاست (Assmann, 2002: 132). در کنار این، یان آسمن معتقد بود که یکی از اهداف اصلی موسی، جهانی کردن آن بوده است. او با تفسیر موسی به عنوان یک فرد مصری، امیدوار بود که چیزی شبیه به آنچه که محقق یهودی اد پریش سندرز^۱ با تأکید بر یهودی بودن سنت پل به دست آورد یعنی کاهش تمایزات الهیات سنتی، نتیجه دهد.

۷. مهمترین نقدها به نظریات آسمن

در قسمت پایانی مقاله لازم است بیان شود که همچون تمامی نظرات و اندیشه‌های فلسفی دیگر، دیدگاه آسمن نیز بری از انتقاد نبوده و بر این دیدگاه نقدهای جدی وارد است. در این راستا به برخی از این نقدها در ادامه خواهیم پرداخت. از جمله نقدها این است که آسمن معتقد است منوتیسم عناصر معنایی حیاتی خود را از ساختار دیگری به دست می‌آورد. این بستگی به حفظ چیزی دارد که برای تعریف خود با آن مخالف است (Assmann, 1997: 211). به نظر می‌رسد که منابع مرتبط با دین اولیه در دسترس بوده اما در مورد دین ثانویه پنهان است. دیدگاه جدید آسمن در مورد موسی برای یادآوری یک خاطره فرهنگی و در نتیجه جایگزینی سنت که در حال حاضر اما در قالب الهیاتی باقی مانده است تلاشی است. این هم زمانی امکان شناسایی اشکال بیانی از گذشته ای با هزاران سال پیش را فراهم می‌کند.

این نشان می‌دهد که آسمن نه صرفاً بصورت یک یادآوری بلکه به عنوان بازایی احتمالی مشروعیت سیاسی را پیش می‌برد. آسمن با استناد به حافظه جایگزین از گذشته سعی در احیای آن دارد. سنت سیاسی جایگزین در برداشت آسمن از الاهی‌سازی امر سیاسی مشکلات متعددی را دارد. مهمتر از همه پذیرش کلی آسمن از برداشت اشمیت از الهیات سیاسی مشکل ساز است. به ویژه با پذیرفتن برداشت اشمیت از سکولاریزاسیون او همان اتهاماتی را بیان میکند که هانس بلومبرگ، فیلسوف آلمانی به برداشت کارل اشمیت از تاریخ دارد. بلومبرگ در مشروعیت مدرنیته استدلال کرد که در حوزه‌هایی که طرفداران تز سکولاریزاسیون آن‌ها را می‌دیلند هیچ تغییر واقعی در مفاهیم دینی به دنیوی وجود نداشت. (Müller, 2003: 59). استدلال اصلی او نشان داد که انتقال و جابجایی مقولات الهیات به

مقولات سکولار از نظر فلسفی غیرقابل دفاع است. این نتیجه ناتوانی از سکولاریزاسیون در تولید حس ماهوی به هر شکل رضایت بخشی است. درک اشمیت و آسمن هر دو از تغییر تاریخی حس ماهوی را مطرح میکند که تداوم محتوای زیربنایی ایده‌های در حال تغییر را فراهم میکند. این به وضوح در نظریه آسمن نشان داده می‌شود که او پیشنهاد می‌کند منوتیسم به حفظ آنچه که برای تعریف خود با آن مخالف است بستگی دارد. این بدان معناست که دین ثانویه با دین اولیه پیوند ناگسستنی دارد. به این ترتیب اظهارات بلومبرگ در مورد نظریه سکولاریزاسیون اشمیت در مورد الاهی سازی نیز صدق می‌کند: «حس ماهوی اصیلی که سکولاریزه و بدین ترتیب دنیوی میشود در آن پیچیده می‌ماند (Blumenberg, 1983: 17).

با این حال برخلاف اشمیت این انتقاد از آسمن پیامد تلقی او از کل‌گرایی فلسفی در سنت پدیدارشناسی است که به او اجازه نمی‌دهد بین دین مرئی و نامرئی تمایزی از بعد هستی‌شناختی قائل شود. بر طبق گفته‌های مرلوپونتی دین مرئی و نامرئی دو قلمرو مجزا نیستند بلکه به طور کلی در هم تنیده شده‌اند. به این ترتیب، درک آسمن از الاهیاتی شدن خود را به درکی از تاریخ که به کلی از مفهوم دگرگونی دور است. وا می‌دارد. در این رابطه نقد بلومبرگ از اشمیت معتبر است جهان ثابت نیست که قابلیت اطمینان آن تضمین شود بطوریکه در یک فرآیند تاریخی اعضای سازنده اصلی باید به محض پاک شدن عناصر روی هم رفته از اشتقاق و ویژگی‌های الهیاتی بدون استتار، آشکار شود. (Blumenberg, 1983: 8) موضع بلومبرگ همچنین این تصور را رد میکند که اعضای اصلی جامعه سیاسی مصر می‌تواند به محض پاک شدن عناصر روی هم رفته و اشتقاق سیاسی آشکار شود. با این وجود واضح است که برداشت آسمن از مشروعیت سیاسی و فراخوان او برای به خاطر سپردن یک حافظه سیاسی بدیل که هنوز در ذهن ما باقی مانده است دقیقاً از همین مفهوم حمایت میکند. همانطور که او در موسی مصری اظهار می‌کند.

«یک ضد دین را میتوان با یک پالمیسست یک پاپیروس مقایسه کرد. متن قدیمی پاک می‌شود و متن جدید روی سطح تمیز شده نوشته میشود. هر چه برای تمیز کردن سطح دقت بیشتری شده باشد اثرات کمتری از متن قدیمی کمتری باقی می‌ماند. اما معمولاً همان اثرات ضعیف از متن باقی می‌ماند با نفرت نگریسته میشود. این پارادایم قدیمی است. پارادایم جدید بر متن قدیمی تمرکز دارد که هنوز در زیر کتیبه جدید قابل مشاهده است. (Assmann, 1997: 209). این مشاهدات به این نتیجه منتهی شد که درک آسمن از الاهیات‌سازی را میتوان به یک نظریه طرح هگلی چپ از دین تقلیل داد. این به وضوح

در مفهوم جابجایی معنایی آسمن آشکار است که در آن مفاهیم و لفظ وفاداری از حوزه دنیوی پادشاهان و حامیان به حوزه متعالی یک خدای قادر متعال طرح می‌شود. در این زمینه جنبه سازنده کار آسمن خود را چیزی بیش از تلاش مدرن برای خداشناسی زدایی از امر سیاسی نشان نمی‌دهد با نگاهی به این دیدگاه به نظر می‌رسد که آسمن از نقدهای معاصر که در مورد مفهوم دین شده و نشان می‌دهند تعاریف جهانی از دین مانند تعاریف آسمن مشکل ساز هستند، کاملاً بی اطلاع است. طلال اسد به طور خاص استدلال می‌کند که دین را باید در چارچوب تلاش های مسیحی برای دستیابی به یک انسجام در آموزه ها و اعمال دید.... و در نتیجه یک تعریف جهانی از دین نمی‌توان وجود داشته باشد که نه تنها به دلیل عناصر تشکیل دهنده آن و روابط از نظر تاریخی خاص هستند بلکه این تعریف خود محصول تاریخی فرآیندهای گفتمانی هستند (Asad, 1993: 29).

طلال اسد بیان می‌دارد مشکل اصلی در درک یان آسمن از دین این است که وقتی آن را در قالب جهانی مطرح می‌کند، یک چارچوبی ایجاد می‌نماید که تمامی ادیان را خارج از چارچوب خود قرار می‌دهد و در وضعیتی قرار می‌دهد که دیگر ادیان هرگز نمی‌توانند بر مبنای همان معیارها حرکت کنند. اسد معتقد است که قوم نگاران و دیگران باید خود را به توصیف محدود کنند و نقد را برای کسانی که مستقیماً در زیان و فرهنگ مورد بحث مشارکت دارند، محفوظ می‌دارند افرادی که انتقادات خود را بر اساس ارزش‌های مشترک ارائه می‌کنند و آماده شرکت در گفتگوی پایدار از دادن و گرفتن هستند. (Lincoln, 1995: 83-86) این بدان معناست که همان دوگانگی‌هایی که آسمن امیدوار است بر آنها غلبه کند، جهت ایجاد جابجایی در شکل سیاسی که او می‌خواهد به ما یادآوری کند ذاتاً ضروری به نظر می‌رسند. به تعبیر دیگر همان دوگانگی‌هایی که آسمن امیدوار است بر آنها غلبه کند، و برای ایجاد تغییرات در شکل سیاسی که او قصد دارد به ما نشان دهد، ذاتاً لازم و ضروری به نظر می‌رسند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا به بررسی دیدگاه یان آسمن در ارتباط با الهیات سیاسی پرداخته شود در این راستا باید در نظر داشت که آسمن در مقابل نظریه اشمیت، که به نوعی هم‌پوشانی و درهم‌تنیدگی میان امور دینی و سیاسی قائل است، تمایز قائل می‌شود بین دین اولیه (چربی‌های اولیه و نمادین، مربوط به کلیسا و انجمن‌های دینی) و دین ثانویه (که مربوط به دولت و قدرت‌های سیاسی است). آسمن معتقد است که تمایز بنیان مشروعیت و ثبات ساختار سیاسی است همچنین می‌توان گفت که تفسیر منفی آسمن از خداآواری یادآور فرمول بندی خاصی از سکولاریسم است که آموزه‌های دینی جامع را به نام

تأمین برابری سیاسی و اجتماعی به حاشیه رانده یا سعی در خصوصی سازی آن دارد. به این ترتیب تصور آسمن از امر سیاسی با تغییر اخیری که نظریه سیاسی در برداشت پساکولار از امر الهیاتی و امر سیاسی دارد، ارتباط ندارد. از این زاویه امر الهیات و امر سیاسی دیگر نه به عنوان حوزه های گفتمانی غیر قابل قیاس نگریسته می شوند بلکه بعنوان چارچوب های گفتمانی بالقوه همپوشانی دارند که امکان معنایی برای تأمین یک جامعه دموکراتیک را دارند. از دیدگاه پساکولار این واقعیت که آسمن میتواند به راحتی روایت اشمیت را معکوس کند دلالت بر پیوند مشترکی دارد که امکان ایجاد همبستگی بین آنها را فراهم می کند. تقابل بین امر سیاسی و الهیاتی تنها تا زمانی که هر دو بخش مجبور به قرار گرفتن در یک مکان هستند، قابل اثبات است. بزرگترین تضاد تنها در جایی ممکن است که بزرگترین هویت وجود داشته باشد. این همراهی با ادعای اخیر جورجیو آگامین است که استدلال میکند که این مکان همگرایی «نقطه تماس مخفی را تشکیل میدهد که در آن الهیات و سیاست بی وقفه با هم ارتباط برقرار می کنند و نقش ها را مبادله می کنند. در پایان آسمن اسیر روایتی است که او را از دیدن این موضوع باز میدارد و این همان جایی که در آن تئولوژیک و سیاسی در یک رابطه تضاد در هم تنیده شده اند که محل درگیری متقابل بین آنها را نیز تشکیل می دهد. از این نظر هر دو جنبه سیاسی و الهیاتی باید به عنوان مقوله های رقیب و اما دارای مشروعیت که در تلاش متقابل و اغلب متداخل برای بیان دیدگاهی از جامعه هستند، درک شود. بعنوان جمع بندی باید اذعان داشت که آسمن در مقابل دیدگاه سکولاریزاسیون مدرن کارل اشمیت، با پیشنهاد مونوتئیسیم موسوی و با هدف برپایی انقلابی در الهیات سیاسی، موضع گیری می کند. براساس تحلیل اجمالی از تفسیر آسمن درباره دین مصر، مشخص می شود که او برداشت ویژه ای از امور سیاسی دارد که آن را از الهیات جدا می داند، و این جدا سازی نقش کلیدی در شکل گیری ساختار سیاسی مصر باستان ایفا می کرد. این موضوع منجر به تشکیل یک بحث جدید درباره آسمن می شود و درک تفاوت او درباره مفهوم تمایز میان دوست و دشمن از نگاه اشمیت، و همچنین چگونگی انحراف ساختار سیاسی مصر باستان، ضروری است. بنابراین، این موضوع به عنوان نمونه ای از نبود مشروعیت سیاسی تلقی می شود. برای روشن تر شدن این نکته، ابتدا بر تمایزی تمرکز می شود که آسمن بین دین اولیه و دین ثانویه قائل است. سپس، این بحث با تمرکز بر مفهوم تغییر ساختاری در امور سیاسی که آسمن تحت تأثیر الهیات بیان می کند، ادامه می یابد. که البته همچون تمامی نظرات و اندیشه های فلسفه دیگر، دیدگاه آسمن نیز بری از انتقاد نبوده و بر این دیدگاه نقدهای جدی وارد است که در مقاله بدان اشاره گردید.

References

- Agamben, G.(2008). *Le Règne et la Gloire*. Homo sacer, II, 2.French translation by Joël Gayraudand Charles Alunni. Paris: Le Seuil, and political philosophy, Chicago University Press.
- Asad, T.(1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Assmann, J ,(2000), *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten*, Israel und Europe. München: Fischer Verlag.
- Assmann, J, Religion and Cultural M,(2006). trans. Rodney Livingstone (Stanford, CA: Stanford University Press.
- Assmann, J,(2005). Axial Breakthroughs and Semantic Relocations in Ancient Egypt and Israel. In Religion and Politics: Cultural Perspectives, ed. Bernhard Giesen. London: Brill Academic.
- Assmann, J. (2002).*Monotheismus*. Politische Theologie 4 .
- Assmann, J.(1997). *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Assmann, J.(2008).Of God and gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism. Madison, CT: University of Wisconsin Press.
- Assmann,J,(2003).*Die Mosaische Unterscheidung*. Oder der Preis des Monotheismus. München: Carl Hanser Verlag.
- Bahrani M, S. (2024). *The Political Economy of Vietnam, from the Socialist Paradigm to the Revival of the Doi Moi*. World Politics, 13(4), 81-102. doi: 10.22124/wp.2024.29050.3438
- Bashirieh, H. (1996), *History of Political Thought in the Twentieth Century*, Liberalism and Conservatism, Tehran: Nashreni. (In Persian)
- Blumenberg, H.(1983). *The Legitimacy of Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Breckman, W,(2005). *Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion*, New German Critique 94 .
- Dallmayr, F. (1993). *Postmetaphysics and Democracy*. Political Theory 21.1 101–27. <http://dx.doi.org/10.1177/0090591793021001006>
- Esman, J, (2023), *On God and Gods, Translator: Mohammad Habib Elahi*, Tehran: Shab Khiz. (In Persian)
- Geréby, G.(2008). *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*. New German Critique 35, no. 10 .
- Gross, R.(2007). *Carl Schmitt and the Jews: The Jewish Question, the Holocaust, and German Legal Theory*,trans. Joel Golb. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Halbmayr, A.(2002). *Monotheismus als theologisch-politisches Problem: Kommentare*. In Politische Theologie,ed. Jürgen Manemann, Band 4. Berlin: Lit Verlag.
- Hellenbroich, A and Elisabeth H.(2006), *Carl Schmitt's Hobbesian State*, National EIR, vol. 33.
- Heydari, A.A; Kavandi, R, (2015), *Political Theology and the Matter of Exception (Carl Schmitt and the Problem of Sovereignty)*, Volume 14, Issue. (In Persian)
- Lefort, C.(1989). *Democracy and Political Theory*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press,
- Lincoln, B. (1995). *Review of Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. History of Religions 35, no. 1: 83–86. <http://dx.doi.org/10.1086/463408>
- Malekzadeh, H, (2019), *Carl Schmitt: A Study in Politics*, Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs, Year 19, Issue 7. (In Persian)

- Meier, H. (1998). *The Lesson of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between political theology*
- Müller, J-W.(2003). *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rawls, J.(1989). *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*. New York University Law Review 64, no. 2 .
- Schmidt, C, (2013), *The Concept of the Political*, Translated by: Yashar Jirani, Tehran: Qoqnos Publications. (In Persian)
- Shakourzadeh, P; Baghershahi, A. N, (2020), *Alain Badiou's Reading of Paul Ghadis*, Journal of Philosophical Research, Issue 30. (In Persian)
- Sinaian, M, (2021), *Political Theology: What and the Limits of a Problem*, Javidan Khrad Scientific Journal, Issue 40. (In Persian)
- Steinmetz-Jenkins, Daniel,(2011), *Jan Assmann and the Theologization of the Political*, Political Theology (print) ISSN 1462-317X
- Taylor, Ch,(2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tillich, Paul.(1974). *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, trans. Victor Nuovo. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.