



Theology and Political Modernity Examining the Relationship between theology and Modern Political thought

Reza Javid  

PhD in Cultural Sociology, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: rezajavid86@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
3 May 2025
Revised version
received:
19 May 2025
Accepted:
12 August 2025
Available online:
22 June 2026

Keywords:
Political theology,
history,
Modernity,
Schmitt,
Benjamin,
Spinoza

Objective:

The relationship between theology and the Enlightenment is an important and challenging issue in the genealogy of the modern world. In classical analysis, the Christian God served as the primary signifier of the pre-modern world, and everything derived its meaning and place from Him. Modernity created a rupture within this system, removing God and sacred meaning from the earthly realm and ultimately replacing them with humanity and its self-founded intellect.

Another reading, however, views modernity and Enlightenment rationality as a continuation of and connection with theology. In this analysis, modern politics and economics have borrowed their concepts and models from theology. The modern absolute ruler and the state replace the one and only God, while the economy replaces His divine-material order.

This article examines the relationship of political-economic theology to the experience of modernity and Enlightenment rationality in terms of both rupture and continuity, and it emphasizes the inadequacy of each perspective on its own. Drawing on Benjamin's philosophy of history, the article concludes that a combination of theological images of redemption and liberation alongside the idea of earthly bliss in modernity can transcend the political, economic, and social inadequacies of late modernity. Such a synthesis can lead to the creation of new patterns of political and economic action.

***Cite this article:** Javid, Reza (2026) "Theology and Political Modernity Examining the Relationship between theology and Modern Political", *Fasl'nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 56, (2): 353-376, DOI: <https://doi.org/10.22059/JPQ.2026.398674.1008389>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

<https://doi.org/10.22059/JPQ.2026.398674.1008389>

Introduction

In general, the relationship between modernity and theology (political and economic) has been considered from two different perspectives. One aspect, which is a more classical and general approach, considers modernity and the Enlightenment as a fundamental break with the world of tradition. In this view, modernity is the product of disregard for religion and liberation from it. In contrast to priests and religious missionaries, philosophers and scientists emerged during the Enlightenment who were known as interpreters of the new world. But there was another branch that considered modernity and secular rationality not in opposition to the theological tradition but in its continuation. For them, modern thought and experience are the earthly and humanization of theological and religious ideas. In this branch, the theological tradition is present and manifests itself in the context of modernity, whether in the form of pursuing messianic promises, or in the form of moral influences. In late modernity, each of these readings has focused on unique aspects. However, Walter Benjamin's political theology, while criticizing theological and enlightenment traditions in the right and left camps, reveals historical philosophy that draws on theological ideas and applies them in revolutionary traditions. In the view of this article, such a combination, which goes beyond previous approaches, can provide new solutions for overcoming the problems, challenges, and dead ends of late modernity.

The Research Method

This article, relying on library sources (documents) and using a descriptive and analytical method, examines different readings of the relationship between theology and the experience of early modernity and its transformation into the theory of political theology in late modernity.

Results and Discussion

Regarding the relationship between theology and the Enlightenment, one perspective emphasizes the opposition between the two. In this reading, the wisdom of the Enlightenment and theology, the virtues of Christian thought that prevailed in the Middle Ages, were overturned, and the salvation of that world gave way to a prosperous life in this world. The Enlightenment thinkers pinned their hope on human progress. In their view, progress knew no bounds. In their belief, if an institutional and comprehensive transformation could be created, the perfection of society would be within reach. They imagined that science and material progress would provide the means for happiness and virtue. In another reading, the Enlightenment and modernity were the continuation of theology. In this reading, the Enlightenment and history were in line with the medieval messianic religion and were intended to implement its claim to salvation on earth. And finally, critical theory and its branch that focused on political theology attempted to go beyond the limitations of the first two perspectives and utilize the services of theology to achieve the social, economic, and political ideals of modernity.

Conclusion

In his final conclusion, Walter Benjamin sees the role of theology as simply providing images of worldly happiness for modern subjects, going beyond the conventional dualism of theology and enlightenment and their complete connection.

Benjamin uses the power of theology and its images to combat the conquerors of the past and present. Thus, theology is placed at the service of remembering and then liberating and redeeming modern man and transcending the limitations of modernity.

الهیات و مدرنیته سیاسی بررسی رابطه الهیات با اندیشه سیاسی مدرن

رضا جاوید 

دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.
رایانامه: rezajavid86@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۱۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۵/۲۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:

الهیات سیاسی،

تاریخ،

مدرنیته،

اشمیت،

بنیامین،

اسپینوزا

رابطه الهیات و روشنگری موضوعی مهم و چالش‌برانگیز در تبارشناسی دنیای مدرن است. در تحلیل کلاسیک، خدای مسیحی دال اولیه دنیای پیشامدرن بود و هر چیزی با رجوع به آن معنا و جایگاه خود را پیدا کرد. مدرنیته در این نظام شکاف ایجاد کرد و خدا و معنای مقدس را از قلمرو این جهان حذف و در نهایت انسان و عقل خودبنیاد او را جایگزین آن کرد. اما قرائتی دیگر مدرنیته و عقلانیت روشنگری را ادامه و پیوند با الهیات می‌داند. در این تحلیل، سیاست و اقتصاد مدرن مفاهیم و مدل‌های خود را از الهیات وام گرفته‌اند. حاکم و دولت مطلقه مدرن جایگزین خدای یکتا می‌شود و اقتصاد جایگزین نظم الهی - مادی او می‌شود. این مقاله به بررسی رابطه الهیات سیاسی-اقتصادی با تجربه مدرنیته و عقلانیت روشنگری در دو صورت گسست و تداوم می‌پردازد و بر نارسایی هر یک تأکید می‌کند. مقاله با تکیه بر فلسفه تاریخ بنیامین به این نتیجه می‌رسد که ترکیبی از تصاویر الهیاتی رستگاری و رهایی در کنار ایده سعادت زمینی مدرنیته می‌تواند از نارسایی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مدرنیته متأخر فراتر رود و به خلق الگوهای جدید کنش سیاسی و اقتصادی منجر شود.

* استناد: جاوید، رضا (۱۴۰۵). الهیات و مدرنیته سیاسی «بررسی رابطه الهیات با اندیشه سیاسی مدرن»، فصلنامه سیاست، ۵۶ (۲)، ۳۷۶-۳۵۳.

<http://doi.org/10.22059/JPQ.2026.398674.1008389>



© نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه و مبانی نظری

تبار الهیات سیاسی و اقتصادی به گذشته‌های دور، به پیشاتاریخ مسیحیت برمی‌گردد. تا پیش از شکل‌گیری ادیان ابراهیمی، جهان اساطیری مصر، یونان، ایران، هند و چین به موازات حاکمیت سیاسی و شرایط اقتصادی و اجتماعی، گونه‌ای اندیشه‌ی مرتبط با دین و مفاهیم مذهبی تعبیه کرده بودند که تا سال‌ها سیاست و اقتصاد و موجودیت اجتماعی این تمدن‌ها را توجیه می‌کرد. اسطوره‌های مصر باستان، الهیات و اسطوره‌های زرتشتی و ایران باستان، تأثیر فراوانی در شکل‌گیری الهیات سیاسی و اقتصادی ادیان یکتاپرست یهود، مسیحیت و اسلام داشت. مؤلفه‌های الهیاتی درسه دین ابراهیمی بزرگ (یهود، مسیحیت و اسلام) بی‌شباهت به هم نبودند. از جمله اشتراکات هر سه مسیح‌باوری^۱ (منجی‌باوری) و الهیات رستگاری‌بخش در پایان تاریخ بود. بنابراین نجات آخرالزمانی یکی از بنیان‌های فلسفه تاریخ در هر سه آنهاست. این باور نخستین بار از عقاید زرتشتی و بر ویرانه‌های امپراتوری بابل به یهود، مسیحیت و اسلام انتقال یافت (Greisiger, 2015: 285). الهیات مسیحی اما به‌عنوان عنصر تعیین‌کننده الهیات سیاسی مدرن، ریشه‌های خود را از سنت یونانی و عبری-مسیحی هم می‌گرفت. الهیات سیاسی استعلای^۲ قدرت پادشاه و حاکم را بر پایه ایده خدای یگانه صورت‌بندی می‌کرد و الهیات اقتصادی ایده^۳ «ایکونومیا» را جایگزین این استعلا کرده و حیات سیاسی را به‌مثابه نظمی در حیات الهی نظمی درون‌ماندگار^۴ و نه استعلایی تصور می‌کرد. نظریه سیاسی و فلسفه سیاسی و نظریه حاکمیت مدرن از پارادایم اول و زیست سیاست مدرن تا تفوق کنونی علم اقتصاد و حکومت بر هر جنبه دیگر حیات اجتماعی برگرفته از پارادایم دوم هستند (Agamben, 2022: 41). از پایان قرون وسطا به این سو نسبت عقلانیت روشنگری با نظم الهیاتی پیش از آن، همواره محل بحث و منازعات فکری بوده است. در یک صف‌بندی کلی نسبت مدرنیته^۴ با الهیات (سیاسی و اقتصادی) در دو موضع متفاوت مورد توجه قرار گرفته است. یک جنبه که رویکردی کلاسیک و عمومی‌تر است مدرنیته و روشنگری^۵ را گسستی بنیادین از دنیای سنت می‌داند. در این انگاره مدرنیته محصول بی‌اعتنایی به مذهب و رهایی از آن است. طرفداران این نحله مذهب را در تقابل با پیشرفت معنی می‌کردند، پیشرفتی که شاخصه مهم روشنگری بود. از نظر اندیشمندان عصر روشنگری در برابر کلیسا می‌بایست به نهادهای تازه‌ای روی آورد که اساسشان بر خرد باشد. از این منظر شکل‌گیری تمدن غربی محصول تناقضی فلسفی و مواجهه‌ای مابین

1. Messianism
2. Transcendence
3. Immanent ordering
4. Modernity
5. Enlightenment

عقل و ایمان بود. در یک سو طرفداران ایمان و کلیسا قرار داشتند و در دیگر سو عقل‌گرایان و طرفداران نظام آموزشی غیردینی. پیامد این نگاه انسان‌گرایی شد و اومانیزم در برابر خدامحوری قرون وسطایی قرار گرفت (Bigdali, 1993: 26). در برابر کشیشان و مبلغان دینی، در دوره روشنگری فیلسوفان و دانشمندان پدید آمدند که مثابه ترجمان دنیای جدید شناخته می‌شدند. اسپینوزا، دکارت، کانت و اصحاب دایره‌المعارف و در دوره معاصر هانس بلومبرگ از آن جمله بودند. اما شاخه دیگری هم بود که مدرنیته و عقلانیت سکولار را نه در تقابل با سنت الهیاتی که در امتداد آن در نظر می‌گرفت. از نظر اینان اندیشه و تجربه مدرن همان زمینی و انسانی شدن ایده‌های الهیاتی و دینی است. هگل، مارکس، ماکس وبر و کارل لویت به این دسته تعلق دارند. در این شاخه سنت الهیاتی چه به صورت پیگیری تاریخ روح، چه به شکل پیگیری وعده‌های مسیحایی و چه به صورت تأثیرات اخلاقی در متن مدرنیته حضور و بروز دارد. در خصوص بنیان‌های تئوریک این مبحث می‌توان به هانس بلومبرگ، کارل اشمیت و والتر بنیامین اشاره کرد که در خصوص نسبت الهیات با اندیشه سیاسی مدرن اندیشه کرده و نوشته‌اند. در قسمت تحلیل و بررسی به این نظریه‌پردازان اشاره خواهد شد. مقاله حاضر به بررسی هر کدام از این دو چشم‌انداز متفاوتی که در بالا گفته شد می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که در مدرنیته متأخر هر کدام از این خوانش‌ها سوبه‌هایی منحصر به فرد را مورد توجه قرار داده‌اند.

۱. مروری بر پژوهش‌های پیشین

در سال‌های اخیر راجع به موضوع الهیات سیاسی پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است، به مواردی که نزدیکی بیشتری با موضوع این پژوهش دارد اشاره می‌شود. سینائیان در مقاله «الهیات سیاسی: چیستی و حدود یک مسئله»، *مجله علمی جاودان* (۱۴۰۰) به چیستی الهیات سیاسی می‌پردازد. این نوشته بر قوت‌یابی مجدد ایده‌های الهیاتی در گرایش‌های گوناگون تأکید می‌کند. مقاله همچنین به گرایش‌های الهیاتی در اردوگاه راست و چپ گوشه چشمی دارد (Sinaeian, 2021-2022: 119-146) با این همه مقاله از تحلیل، توصیف و دسته‌بندی نحله‌ها و حد و حدود الهیات سیاسی فراتر نمی‌رود. به عبارت بهتر با توجه به تجربه تاریخی نحله‌های مختلف مرتبط با الهیات سیاسی، در نهایت ارزیابی انتقادی در خصوص نسبت الهیات و مدرنیته در این مقاله صورت نمی‌گیرد. مقاله دیگر «الهیات لیبرال‌دموکراسی و علم سیاست جدید» است. این نوشته نیز صرفاً به پیش‌زمینه‌های الهیاتی لیبرال‌دموکراسی در کار برخی فیلسوفان غربی پرداخته و به دیگر جنبه‌ها و نسبت‌های الهیات با مدرنیته نمی‌پردازد (Moghimi, 2021: 306-279). نوشته دیگر «الهیات سیاسی یوهانس پابتیست متز؛ گامی به سوی الهیات یادآوری» از

دریچهٔ الهیات به مسائل و مشکلات مدرنیته می‌پردازد. نوشتار به الهیات جدید یوهانس متز می‌پردازد. این نظریه‌پرداز هرچند در جایی از نظریهٔ والتر بنیامین^۱ و هربرت مارکوزه^۲ به‌عنوان نظریه‌پردازان انتقادی بهره می‌برد اما همچنان در زمینه و بافت اندیشهٔ کلیسایی باقی می‌ماند و با مدرنیته به‌عنوان اصلی‌ترین رخداد دوران جدید مواجه نمی‌شود (Elmi, 2020: 101-123). مقالهٔ «مفهوم کاته خون و بنیاد اندیشه سیاسی مدرن» نیز به موضوع الهیات سیاسی پرداخته است. این نوشتار با تمرکز بر مفهوم الهیاتی کاته خون^۳، الهیات سیاسی در آرای هابز^۴، اشمیت^۵ و آگامبن^۶ را مورد توجه قرار می‌دهد. مقاله تلاش می‌کند تفسیر رهایی‌بخش و تازه‌ای از مفهوم کاته خون به دست دهد که با تفسیر محافظه‌کارانه آن در علوم سیاسی کلاسیک تفاوت دارد (Ensaifi, 2021: 246-217). با این همه مقاله از صرف تمرکز بر این مفهوم فراتر نمی‌رود و به مباحث فلسفهٔ تاریخ بنیامینی و بهره بردن از تصاویر دیالکتیکی و تمثیل‌های تاریخی اشاره‌ای نمی‌کند. نویسنده در بعد انتقادی نوشتار، اندیشهٔ آگامبن و والتر بنیامین را صرفاً در ذیل مفهوم کاته خون تفسیر می‌کند. اما برخی نوشته‌های سیدجواد طباطبایی نیز در این خصوص شایستهٔ توجه و تأمل‌اند. او در کتاب *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست* (۱۳۹۳) به نسبت سنت قدمایی با اندیشهٔ مدرن و با الهیات سیاسی گریزی زده است. طباطبایی نیز مانند بسیاری از مورخان اندیشه و نظریهٔ سیاسی مدرن و نیز نظریه‌پردازان الهیات سیاسی، به سنت گسست یا پیوست الهیات از مدرنیته توجه داشت و بر چگونگی نسبت بین نظام سنت قدیم با مفاهیم مدرن متمرکز بود. در کتاب *جدال قدیم و جدید* ضمن بررسی بسیاری از متفکران، به‌طور مشخص به اشمیت و لوویت^۷، سر آخر بلومبرگ می‌پردازد. از دید طباطبایی بلومبرگ وجه بنیادین دوران مدرن را فهم گسست از گذشته یا «سده‌های میانه» می‌داند. همین او را می‌دارد که در برابر «نظریهٔ عرفی شدن مفاهیم الهیات مسیحی» قرار بگیرد. طباطبایی هدف بلومبرگ را فراهم آوردن گزاره‌ها و مفاهیمی می‌داند که موجب فهم بنیان‌های دوران جدید شود. از دید طباطبایی، بلومبرگ در تلاش است تا با فهم درست «مفاهیم دستگاه‌های الهیاتی» و «تبیین منطقی گسست‌های ساختار مفاهیم» و «بحث در مبانی آن دستگاه‌ها» مبانی مشروعیت برای دنیای جدید را روشن کند (Tabatabai, 2014: 209). روشی که خود طباطبایی در بررسی تاریخ ایران و مواجهه آن با تجدد به‌کار گرفته است: «ما راه دشوار توضیح شرایط

-
1. Walter Benjamin
 2. Herbert Marcuse
 3. Katechon
 4. Thomas Hobbes
 5. Carl Schmitt
 6. Giorgio Agamben
 7. Karl Löwith

امکان و ظهور مفاهیم اندیشه جدید و تدوین مفهومی اندیشه جدید را دنبال کرده‌ایم و از این حیث، تأکید بر زمان تداوم را همچون دیباچه‌ای برمکان گسست‌ها و کوششی برای ایضاح منطق آن گسست‌ها و بیان مختصات آنها خواهیم آورد» (Tabatabai, 2014:172).

طباطبایی در پی توضیح شرایطی است که در آن نه‌تنها «نظام سنت قدمایی ما» نتوانسته مفاهیمی مناسب فهم و تجربه دنیای جدید ایجاد کند بلکه خود مفاهیمی مدرن را از مضمون آن تهی کرده است (Tabatabai, 2014: 25). او تاریخ اندیشه در یک سده گذشته را «تهی شدن پی‌درپی مضمون مفاهیم»، «خلط مباحث دو نظام اندیشه قدیم و جدید» و «التقاط مبانی اندیشه قدیم با برخی مباحث اندیشه جدید» توصیف کرده است (Tabatabai, 2014: 30). در تمایز با این نگاه و روش‌شناسی، این نوشتار تأکید می‌کند که والتر بنیامین دنبال روشن ساختن هیچ بنیاد نظری و مفهومی برای تاریخ و گذشته نیست. تمرکز او بر الهیات و به‌طور کلی الهیات سیاسی، بیش از مفاهیم، به تصاویر و تمثیل‌های سعادت این جهانی که در الهیات تعبیه شده و با خواست سرکوب‌شده گذشته منطبق است مربوط است. از دید بنیامین تمثیل‌ها و تصاویر الهیاتی و رای پیچ‌وخم‌های مفهومی و نظری به شکلی بدیهی‌تر به مخاطب خود می‌رسند و با خواست زندگی سعادت‌مند این جهانی منطبق می‌شوند. این نکته شاید تا حدود زیادی تفاوت این چشم‌انداز به الهیات سیاسی رهایی‌بخش را با نظریه و روش سید جواد طباطبایی و دیگر نظریه‌پردازان مشابه را روشن کند. الهیات سیاسی والتر بنیامین ضمن نقد سنت‌های الهیاتی و روشنگری در اردوگاه راست و چپ، فلسفه تاریخی پی می‌افکند که از ایده‌های الهیاتی مدد گرفته اما در خدمت الهیات نیست، بلکه تلاش دارد آن را در سنت‌های انقلابی و پویایی تاریخ شکست‌خوردگان به کار گیرد. از نظر این نوشتار چنین ترکیبی فراسوی رویکردهای پیشین رفته، می‌تواند راهکارهای تازه‌ای برای برون‌رفت از مسائل، چالش‌ها و بن‌بست‌های مدرنیته متأخر پیش روی قرار دهد.

۲. روش‌شناسی

این مقاله با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (اسنادی) و با روش توصیفی و تحلیلی خوانش‌های متفاوت از نسبت الهیات و تجربه مدرنیته متقدم و تحول آن به نظریه الهیات سیاسی در مدرنیته متأخر بررسی می‌شود.

۳. یافته‌ها

۱.۳. مدرنیته در گسست از الهیات

در تقابل خرد روشنگری با الهیات، فضایل اندیشه مسیحی که در قرون وسطا حاکم بود واژگون می‌شد و رستگاری آن جهانی جای خود را به زندگی مرفه و آبرومند در این جهان می‌داد.

روشنگران این عهد، امید بر ترقی انسان بسته بودند. از نظر ایشان پیشرفت حد و مرزی نمی‌شناخت. به باور ایشان اگر می‌شد تحولی نهادی و همه‌جانبه ایجاد کرد کمال جامعه امری در دسترس بود. آنها تصور می‌کردند که علم و پیشرفت مادی موجبات خوشبختی و فضیلت را فراهم می‌آورد. باور پیدا کرده بودند که با چنین کاری انسان می‌تواند بهشت را بر روی زمین ایجاد کند، جنگ‌ها را از میان بردارد و با کوشش بی‌پایان به کمال و رستگاری در همین جهان دست یابد (Barbour, 1990: 79). قانون الهی، کلیسا و ملکوت مسیح در این نگاه به نفع فهم تازه‌ای از سیاست و تجربه کنار می‌رفت. به جای قانون الهی حکومت‌های نوظهور بودند که تمثیل امور زندگی این جهانی را بر عهده می‌گرفتند. بنابراین در متن و بطن روشنگری موضعی روشنفکرانه قرار داشت که با فرهنگ الهیات محور قرون وسطایی کنار نمی‌آمد. شهر خدای آگوستین در تفکر فلسفی و نگاهی انتقادی بی‌رحمانه ویران می‌شد تا با اندیشه و مصالح مدرن‌تری از نو در زمین ساخته و آباد شود (Krieger, 1978: 280). وجه نقادانه این موضع روشنفکرانه به اندیشه قرون وسطا ایراد می‌گرفت که چرا «تمام اشکال و موضوعات فرهنگی» را در خدمت الهیات، مذهب و کلیسا قرار داده است و اجازه شکل‌گیری نوآوری و آزادی را به انسان نمی‌دهد. این نقد، یزدان محوری را عامل اصلی چنین وضعی می‌دید و به جای حاکمیت کلیسا دنبال «خلق و بازخلق امر این جهانی، غیرمذهبی و عقلانی» بود. چیزی که در اندیشه وبر به جنبه‌های عاطفی و حسی فرهنگ و تمدن انسانی تعلق داشت و هنر هم شامل آن می‌شد (Zafirovski, 2011: 8). روشنفکران و صاحبان فکر و خرد، از اصلاح و بهبود دم می‌زدند. روشنگری به تدریج گسترش می‌یافت و به مرام‌نامه‌ای جهانی مبدل می‌شد که طبیعت بشر را مطابق با قانون طبیعی خرد روبه‌پیشرفت می‌فهمید. انقلاب علمی و فکری از قبل و تا قرن هجدهم نهضت روشنگری را پیش بُرد. اندیشه‌های بیکن و دکارت، بیل و اسپینوزا و بالاتر از همه لاک و نیوتن در مرکز این نهضت بود. در روشنگری و عقلانیت معطوف به آن، سنت گذشته مورد تردید قرار گرفت و تکیه بر قوای عقلانی انسان و علوم جدید راهگشا شد. ایدئولوژی پیشرفت در نهضت روشنگری ساخته و پرداخته شد و وجه غالب تمدن غربی تا به امروز لقب گرفت (Palmer, 2010: 511). در کانون اندیشه جدید کانت قرار داشت، هم او معیار و عیار خرد روشنگری را گذر از جهالت و صغارت انسان دانست (Cahoone, 2011: 51). این موضع کانت، فرمانی به بیرون آمدن از جبر نیروهای طبیعت و اسطوره بود، فرمانی بری ساختن و برساختن تاریخ. مفاهیمی چون آزادی و برابری در امتداد این تلاش برای مهار طبیعت و تاریخ و اسطوره معنا پیدا می‌کردند. نگاه نو به انسان به مثابه موجودی آزاد، برابر و خردمند، تعریف و قواعد و نظم نوینی را در سیاست هم دنبال می‌کرد. فیلسوفان روشنگری از حق طبیعی و قرارداد اجتماعی سخن گفتند (Mahmoudi, 2004: 67). بدین ترتیب روشنگری تمام انسان‌های جهان را

فرامی‌خواند که به خرد خویش توسل جویند و از این سرشت خردمندانه به ساختن انسان و جهان امید ببندند. پیش از این اسپینوزا و دکارت، دو فیلسوف برجسته و تاریخ‌ساز، گسستی معرفتی از جهان‌بینی و فلسفه تاریخ مبتنی بر کتاب مقدس پدید آورده بودند. دکارت شناخت را مبتنی بر روش‌شناسی ریاضی و محصول ذهنیت انسانی به رسمیت شناخت. حساب و هندسه برای دکارت چون با صور بسیط و بسیار عام سروکار داشت. «حساب و هندسه برای دکارت چون با صور بسیط و بسیار عام سروکار داشت راه بر شک می‌بست و روشی قابل اتکا پیش روی انسان می‌نهاد» (Cahoone, 2011: 32). بعد از دکارت، اسپینوزا نیز دین و مذهب را پدیده‌ای دانست که ریشه در «حقیقت و ضرورت داشته» و مبتنی بر شرایط زمانی و مکانی پدید آمده است: او هدایت الهیاتی را همان «سامان ثابت و تعدیل ناپذیر طبیعت» تعریف کرد. بنابراین فرمان‌های سرمدی خداوند از مجرای قوانین طبیعی عالم جاری و ساری می‌شدند و وجهی همواره ضروری و حقیقی پیدا می‌کردند. بنابراین از نظر اسپینوزا قوانین طبیعت همان فرامین خداوندی بودند و شناخت آنها شناخت چند و چون هدایت او بود (Spinoza, 2018: 158). اسپینوزا پویایی تاریخی دین را بر وجه قدسی و فرازمانی‌اش ترجیح می‌داد. او خدای انسان‌واره حاکم بر یهودیت و مسیحیت را با جوهری لایتناهی که گویا همان جهان طبیعی و طبیعت کیهانی بود عوض کرد، دین را همان قانون طبیعت دانست و راز و رمز و مدعی مکاشفه کشیشان و خاخام‌ها را خرافاتی بی‌پایه و اساس و در مسیر بردگی و بندگی انسان‌ها به‌شمار آورد. اسپینوزا کشف و فهم قانون طبیعی خداوند را تنها از مجرای خرد به رسمیت شناخت و در سرانجام کار فکری خود، فیلسوف را جانشین متأله می‌کرد. او بر این نظر بود که افسون زدایی از جهان را می‌بایست پیوسته ادامه دهیم تا جایی که به معنایی در خود حقیقت پی ببریم (Scruton, 1997: 133). کتاب مقدس از دید او ساخته‌وپرداخته‌ اذهان بشری بود و حقیقت ابدی قوانین عهد عتیق^۱ مشکوک، او انسان را موجودی یافت که تنها فرصتش همین آنات و تجربه جهان فانی است. روح انسان از منظر اسپینوزایی با تن می‌مُرد و نامیرایی برای او معنایی نداشت (Nadler, 2022: 256). نبوت برای اسپینوزا چیزی جز تلاش برای آشکار کردن قواعد و قوانین طبیعی نبود. نبی با قوه تخیل وسیع و عمیق خود و از طریق استعاره و تمثیل با عوام‌الناس سخن می‌گفت و قانون طبیعی را برای آنها قابل فهم می‌کرد؛ بنابراین دین برای اسپینوزا فقط در پس‌مانده‌هایی چون قواعد اخلاقی معنای جاودانه خود را پیدا می‌کرد، احسان و نیکوکاری از برجسته‌ترین قواعد اخلاقی مدنظر اسپینوزا بودند. از نظر اسپینوزا معجزه شکلی از قوانین طبیعی بود که مؤمنان در زمانه خود توان درک و شناخت آنها را نداشتند. خدا نمی‌توانست قوانین طبیعت را به هم بریزد، چراکه این به هم ریختن قواعد طبیعت به انکار فلسفه وجودی خود او منجر می‌شد. بنابراین فقدان اراده آزاد

انسانی محال بود با باور به معجزات به یکباره از میان برود (Carlisle, 2021: 119). اسپینوزا در برابر حق الهی حاکم بر جهان و انسان که کشیشان تبلیغ می‌کردند و بدان وسیله جایگاه‌های این جهانی برای خود از این حق طلب می‌کردند، بر حق طبیعی انسان تأکید می‌کرد. حق طبیعی هر انسانی بر مبنای میل و قدرت او معین می‌شد و این فهمی طبیعت‌واره از انسان و جهان بود. اسپینوزا با توجه به معنی آرمانی حقوق طبیعی می‌گوید: هرچه قدرت بیشتر باشد حق بیشتر است؛ آنجا که قدرت نیست حق نیست. قدرت طبیعی، قانون ضرورت است. حق معلق از تکلیف نیست بلکه چیزی است که به‌خودی‌خودی هست. او «حقوق طبیعی» را خود قوانین طبیعی یا قواعدی می‌داند که هر رویدادی به موجب آنها به‌وقوع می‌پیوندد. نتیجه می‌گرفت که وسعت حق هر فردی مطابق با وسعت قدرت اوست. بنابراین هر کاری که فرد موافق طبیعتش می‌کند، حق طبیعی کامل به کردن آن دارد (Jaspers, 1999: 109). اسپینوزا بر مبنای فلسفه خود طبیعت و خدا را جوهر هستی می‌داند. او زمانه بعد از انقلاب علمی و حاکم شدن جهان‌بینی آن را دلیلی بر وجود «کیهانی یکتا و بی‌همتا و خودبسند» می‌داند و آن را خدا یا طبیعت نام می‌نهد. او به انتقاد از کتاب مقدس پرداخت و هرگونه مداخله فرانسائی را به جهان‌بینی پیشا علمی نسبت داد. جهان‌بینی اسپینوزایی عرفانی عقل محور و طبیعت‌گرا بود (Cupit, 2012: 21-22). او انسان را حالتی می‌داند که بر آن عواطف حکم می‌رانند. حرکت انسان در مسیر بقای نفس و عواطف فعال در امتداد فرمان خرد حاکم بر طبیعت بود. اسپینوزا به همین منوال ارزش‌ها و فضیلت‌ها را برآمده از امیال و طبیعت انسان می‌داند:

مقصود من از غایت که هر فعلی را به خاطر آن انجام می‌دهیم میل است. مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است، فضیلت از این حیث که به انسان مربوط است ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام دادن اموری را دارد که فهم آنها به‌حسب قوانین طبیعتش امکان می‌یابد... ما چیزی را خیر و شر می‌نامیم که برای حفظ وجود ما مفید و یا مضر باشد، یعنی چیزی که به قدرت یا فعالیت ما می‌افزاید (خیر) یا از آن می‌کاهد (شر)، آن را تقویت یا از آن جلوگیری می‌کند؛ بنابراین وقتی درمی‌یابیم که چیزی لذت یا آلمی در ما ایجاد می‌کند آن را خیر یا شر می‌نامیم و لذا شناخت خیر و شر چیزی نیست مگر تصور لذت یا آلم که بالضروره از خود عاطفه لذت یا آلم ناشی می‌شود (Spinoza, 1997: 222, 227).

ولتر بسیاری از عقاید و اندیشه‌های اسپینوزا را در تمام اروپا رواج داد. او نیز چون اسپینوزا تاریخ عهد و عیسویت را در قالبی اجتماعی ریخت و ادیان را به‌طور کلی پدیده‌ای اجتماعی و یا صرفاً عقاید و آرای بشری تلقی کرد (Palmer, 2010: 520). ولتر اصرار داشت که قدرت کشیشان مسیحی را می‌شود با سلاح خرد و عقلانیت به بند کشید، می‌شود به آزادی عقاید و افکار امید بست و با نیروی خرد انسانی، امور مادی و فنی را پیش بُرد. از دید او حاکم و سلطان در دوران

جدید می‌بایست از روشنفکری بهره برده باشد والا کار مردمان تحت حکومتش زار و نزار خواهد شد. ولتر خرد و روشنفکری حاکمان را برای مقابله با انبوه‌های ناخرمدند و هیجانی زمان، از نان شب هم واجب‌تر می‌دانست. فلسفه کانت با تحلیل کرانه‌های فهم انسانی برای همیشه با انتظار عبث فهم عقلانی متافیزیک وداع کرد. او بر خلاف اسپینوزا اما احسان و نیکوکاری و در یک کلام اخلاق راه، نه از کتاب مقدس بلکه از اعماق وجدان انسانی مستقر ساخت. دین حالا چند خاکریز دیگر عقب نشسته بود. کانت بر این باور بود که اخلاق بی‌نیاز از تصور وجود دیگری بالای سر آدمی است. از دید او انسان باید تنها در برابر قانون، به وظیفه خود عمل کند. کانت اخلاق را به همین دلیل بی‌نیاز از دین می‌دانست، اخلاق کانتی به برکت عقل محض عملی خودبسنده و بی‌نیاز از چیزی ماورای خود بود (Körner, 1988: 321,323). هانس بلومنبرگ به‌عنوان یکی از مهم‌ترین طرفداران نظریه گسست در دوران جدید، هرچند نوآوری‌های فلسفی دکارت را وامدار بسیاری از مضامین و مبانی الهیاتی می‌داند، اما در نهایت فلسفه او را به‌گونه‌ای گسست از مبانی و پیش‌زمینه‌های تاریخی آن در نظر می‌گیرد و از این نظر دکارت را به‌واسطه گزینشی آزادانه و مختار درروش دست‌یابی به شناخت و معرفت متمایز می‌کند (Blumenberg, 1996: 184). بلومنبرگ به‌عنوان یکی از متأخران چنین نظریه‌ای تلاش داشت تا در برابر اندیشه متفکران معاصر چون کارل لویت و کارل اشمیت که مدرنیته را در امتداد سنت الهیاتی یهودی-مسیحی می‌فهمیدند بر خودبستگی و گسست اندیشه مدرن تأکید کند. بلومنبرگ هرچند منشأ مدرنیته را در رابطه با مسیحیت در نظر می‌گیرد، اما در همان حال تأکید می‌کند که مدرنیته استقلال و مشروعیتی خاص خود هم دارد. او در کتاب معروف خود (مشروعیت دوران مدرن ۱۹۶۶) تأکید صرف بر این ایده را که مدرنیته صرفاً بر عقلانیت غیر تاریخی بنا شده است، رد می‌کند و در برابر کسانی قرار می‌گیرد که می‌خواهند برای دوره مدرن سابقه‌ای مذهبی بسازند. او به‌خصوص به لویت حمله می‌کرد و او را کسی می‌دانست که بنا دارد ایده مدرن را به‌مثابه گونه‌ای پیشرفت آخرت‌شناسی سکولار شده در نظر بگیرد (Griffioen, 2022: 6). بلومنبرگ روشنگری را در گسست بنیادین با مذهب در نظر می‌گرفت. ایده او به نخستین اندیشمندان روشنگری شباهت داشت که با بهره از تجربه عقلی و حتی متون مذهبی بر این جدایی و گسست تأکید کرده بودند. برای مثال لاک و ولتر بر جدایی واضح سیاست و مذهب، کلیسا و دولت تأکید می‌کردند. حتی از آیه‌های انجیل مقدس برای توجیه این دیدگاه بهره می‌بردند که تأکید می‌کرد کار قیصر را به قیصر و کار خداوند را هم به خداوند می‌بایست واگذاشت. روسو در ادامه این تفکر بر این نکته تأکید داشت که جای احساسات مذهبی در قلب انسان است و به‌جای دین مسیحی هم می‌بایست باوری مدنی به جامعه، حقوق بشر و مدارا پدید آورد (Ferrone, 2015: 13).

۲.۳. مدرنیته در امتداد الهیات سیاسی

اما به واسطه فلسفه هگل فضای تازه‌ای از نسبت روشنگری و مدرنیته با دین گشوده شد. این نسبت، روشنگری و تاریخ را در امتداد مذهب مسیحایی قرون وسطایی می‌شناخت، هرچند مدعی رستگاری آن را روی زمین پی می‌گرفت. هگل در امتداد الهیات مسیحی نظام فلسفی پیچیده خویش را طرح افکند و از آن فلسفه تاریخی بیرون کشید که گویا گونه‌ای الهیات سکولار شده مدرن از پس مسیحیت بود. ایدئالیسم هگل از مسیحیت تأثیر می‌گرفت، از مرحله حسی و بی‌واسطه تا آگاهی خاص و ایده مطلق کلی پیش می‌رفت. نقطه نهایی این پیشروی، دولت بورژوای لیبرال بود. در روایت هگل از ایده کلی روح مسیحیت به گونه‌ای ذاتی عوض می‌شود و به دولت سکولار مدرن تکامل پیدا می‌کند. تاریخ آخرت‌شناسانه داستان رستگاری در مسیحیت ملازم ایده اصلاح دیالکتیکی می‌شود و نیرنگ خرد هگلی هم با مشیت الهی یگانه انگاشته می‌شود. جوهر اخلاقی برای دولت لیبرال هم در مسیحیت فراهم است. با اخلاق است که ایده مسیحی این جهانی می‌شود. آشکاری روح خرد در دولت لیبرال به اوج خودش می‌رسد و به وجهی تحقق پادشاهی خداوند روی زمین می‌شود. هگل بنابراین خودش را به مثابه یک الهیات دان سیاسی برجسته نشان می‌دهد (Newman, 2019: 46). فلسفه هگل به مثابه جانشین مذهب در شاگردان چپ و راست او دوباره در شکاف زمین و آسمان از هم می‌گسلد. در برابر راست‌گرایان، شاخه چپ هگلی‌ها خداشناسی را همان انسان‌شناسی می‌دانست. منتهی‌الیه آگاهی انسان در خدا تجسمی خیالی پیدا می‌کرد و از خودبیگانه می‌شد. فوئر باخ و مارکس مذهب را بدین گونه آگاهی کاذبی در خدمت سرپوش نهادن بر آرزوها و آمال انسان، واکنشی به نداشته‌ها و رؤیاهای زمینی او می‌دانستند. راهکار این دو و به خصوص مارکس توجه به تغییر همین جهان و دنبال کردن رؤیاهای و آرزوهای زمینی از مجرای توانایی‌های ذهنی و عینی انسان‌ها و در دل روابط اجتماعی درست و بسنده بود. مارکس بر خلاف فوئر باخ نه روح فردی انسان، که ساختار اجتماعی و سیاسی را موجب از خودبیگانگی و اختراع ایده مذهب و خدا می‌دانست. مذهب دست‌پخت گروه‌های مسلط و دولتی بود که برای مهار رنج و درد نابرابری اجتماعی و اقتصادی به تسکین برآمده از آن نیاز داشت. از نظر مارکس به جای چنین تسکین‌هایی می‌بایست امید به رستگاری را با پویایی مادی و اجتماعی معطوف به همین جهان جابه‌جا کرد. همین مارکس را وادار می‌کرد تا از تصاویر مذهبی بهره ببرد و گونه‌ای الهیات زمینی و اینجهانی را بیرواند. پل تیلیش زمانی گفته بود که کارل مارکس می‌بایست به عنوان موفق‌ترین الهیات دان بعد از مارتین لوتر شناخته شود و خود مارکس لوتر را به مثابه پیشگام نقد اقتصادی‌اش بر سرمایه‌داری انحصاری یافته بود (Schwarzkopf, 2020: 5). اما به قرینه تحلیل‌های مارکس که رؤیاهای و آرزوهای الهیات را در خدمت خوانشی ماتریالیستی از تاریخ قرار می‌داد، وبر بر گونه‌ای اخلاقیات

برآمده از پروتستانیسیم^۱ تأکید می‌کرد و نقش آن را در برآمدن جهان جدید مورد توجه قرار می‌داد. این تحلیل وبر از اخلاقیات پروتستانی آشکارا در برابر نقد اخلاقی نیچه بر مسیحیت قرار داشت و پروتستانتیسم را نه تنها اخلاقی رمه‌گون و کینه‌توزانه و در مسیر انکار این جهان نمی‌دید، بلکه در آن برنامه‌ای منظم و باقاعده و در جست‌وجوی رستگاری این‌وآن جهانی می‌یافت. به باور وبر تأثیری که پروتستانتیسم بر وضعیت اقتصادی و اجتماعی مؤمنان بر جای گذاشت رستگاری و نجات را به‌طور واضحی به شرایط مادی و عینی زندگی آنها پیوند می‌زد. از دید وبر مذهب پروتستان عنصری مذهبی را به زندگی اقتصادی مؤمنان پیوند می‌زد که در آن جمع کردن ثروت نه کاری غیراخلاقی که وظیفه‌ای مذهبی تلقی می‌شد. به باور وبر این دعوت پروتستانی زندگی مادی مؤمنان را در یک چارچوب مذهبی قرار می‌داد و آن را معطوف به رستگاری مادی می‌کرد و به این وسیله در نهایت دین را دنیوی می‌ساخت. وبر بر این باور بود که کالونیسیم مروج زهد و ریاضت این جهانی بود و همین در تحلیل او سرچشمه سرمایه‌داری به‌شمار می‌رفت. در اینجا اخلاق پروتستانی را می‌توان از جمله عوامل عقلانی شدن زندگی اقتصادی و در نهایت ظهور سرمایه‌داری در نظر گرفت (Bashirieh, 1987: 131-132). بدین ترتیب وبر بر تأثیرات الهیات پروتستان در شکل‌گیری گونه‌ای «رستگاری این‌جهانی» که در نهایت از روح آن اخلاق سرمایه‌داری پدید آمد تأکید می‌کند. از نظر او الهیات پروتستانی^۲، کالونیسیم^۳ و منش دینی پیوریتن‌ها^۴، تقدیر منفعلانه آیین کاتولیک را با تقدیری تازه عوض می‌کرد. در آیین کاتولیک چرخه تقدیری از گناه نخستین^۵، توبه، کفاره، آمرزش تا رستگاری نهایی در آن جهان به زندگی مؤمن شکل می‌داد. اما در مرکز آیین و کیش تازه پروتستان‌ها، تحقق ایمان فرد مسیحی با تمرکز بر کار و رسالت حرفه‌ای‌اش تضمین می‌شد. کار، کسب ثروت، موفقیت اقتصادی و شغلی در کنار زندگی منظم و با برنامه، نشانه‌ای به رستگاری و نجات مؤمنان حقیقی بود. تقدیر تازه به‌گونه‌ای غیرمستقیم، رو سوی فعالیت‌ها و سخت‌کوشی این‌جهانی داشت. در نظام معنایی آن ثروتی که از موفقیت حرفه‌ای و سخت‌کوشی به دست می‌آمد به موازات خواست و اراده خداوندی بود. پیوریتن‌ها هرچند تفریحات و لذت‌های دنیوی را به نفع کار و تلاش ثمربخش و سخت‌کوشانه به کناری می‌نهادند، اما در نهایت نوک پیکان رستگاری را به سمت این جهان برگردانده بودند. کار برای پروتستان‌ها به شیوه‌ای از زندگی نسبت داده می‌شد که طرح آن را خداوند پی افکنده بود. در این شیوه هر کسی می‌بایست شایستگی‌های خودش را به اثبات

-
1. Protestantism
 2. Protestant theology
 3. Calvinism
 4. Puritans
 5. Original sin

برساند. ملاک ارزیابی هر کاری هم به نتایج و ثمرات آن برمی‌گشت. پروتستان‌ها اگر سود و ثروت را در مسیری غیر کاهلی و عیاشی به کار می‌انداختند دست به کاری پسندیده نزد خداوند زده بودند، آنها تأکید داشتند که نعمات مباح خداوندی برای خدمت به او می‌بایست مورد استفاده مؤمنان باشد. پیوریتن‌ها بر این نکته تأکید می‌کردند که کار و فعالیت این‌جهانی آنها را از خطرهای ناشی از دلمشغولی به امور دنیوی مصون نگه می‌دارد (Bendix, 2004: 73). برای وبر عقلانیت و سرمایه‌داری حد نهایی چنین اخلاقیاتی بود. این اخلاق تازه به‌خصوص به زندگی سوژه کالونیستی تمایزی مثال‌زدنی می‌بخشید؛ تمایزی که از فرقه‌های پروتستانی فراتر می‌رفت و تمام تاریخ غرب را در مقایسه با دیگر قسمت‌های جهان به نمونه‌ای عالی^۱ مبدل می‌کرد. ایمان به تقدیر مسیحی در قرائت کالونی‌اش، در چند نسل بعد پروتستان‌ها به ایمانی عقلانی در سنجش و محاسبه و انباشت ارزش افزوده منجر شد. جایی که قفس آهنین^۲ سرانجام جایگزین تقدیری مابعدالطبیعی می‌شد با این تفاوت که در اینجا دست پنهان عقلانیت بشری ناخواسته در طرح افکندن آن تأثیر انکارناپذیری داشت. مواجهه مایوسانه وبر با سرمایه‌داری متأخر، نشان بدبینانه‌ای به بحران‌های عقلانیت روشنگری در قرن بیستم با خود داشت:

هنوز هیچ‌کس نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم با ظهور پیامبرانی جدید روبه‌رو خواهیم شد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قدیمی یا-اگر هیچ‌یک از این دو شق عملی نشود- با تحجر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی چندش‌آور مشاطه شده است؛ اما در هر حال درباره «آخرین انسان‌های» این تکامل فرهنگی به‌درستی می‌توان چنین گفت: «متخصصان عاری از روح و لذت طلبان فاقد قلب»؛ این پوچی تصور می‌کند به ترازوی از انسانیت دست‌یافته است که هرگز کسی به آن نرسیده است (Weber, 2009: 191).

اما از مهم‌ترین اندیشمندانی که نظم سیاسی و اجتماعی مدرن را در امتداد الهیات سیاسی پیشامدرن در نظر می‌گرفت کار اشمیت نظریه‌پرداز آلمانی است. نام الهیات سیاسی در دوره مدرن مشخصاً با او پیوند خورده است. مبحث کلیدی او نقد ایده‌های مدرن حاکمیت و دولت در روشنگری و تلاش برای پیوند سیاست مدرن به الهیات سیاسی پیشامدرن است. اشمیت از نظریه‌های مدرن سیاست که مبتنی بر گسست روشنگری از ماقبل آن است می‌برد و سیاست مدرن را در امتداد الهیات تفسیر می‌کند. انگاره کلیدی او مفاهیم به‌ظاهر سکولار مدرن را در دل امر سیاسی دینی قرار می‌دهد و جابه‌جایی شگفت‌انگیز آنها را در دست دولت و حاکمیت مدرن افشا می‌کند. «همه مفاهیم نظریه مدرن دولت مفاهیم الهیات سکولار شده‌اند... ادعای منشأ

1. Ideal Type
2. Iron cage

الهیاتی مفاهیم سیاسی در برابر این باور عمیقاً پذیرفته شده‌ای قرار می‌گیرد که آنها را در تقابل با مذهب می‌داند، باور کسانی چون لاک، هیوم و اسمیت... که زمینه نظریه مدرن دولت را پی ریخته‌اند» (Khan, 2011: 1).

اشمیت با این نظریه بدیع در بسیاری از مفاهیم مدرن مربوط به سیاست بازنگری می‌کند و راه را برای تجدیدنظر در بسیاری از مدعاهای مدرن فلسفه سیاسی روشنگری باز می‌کند. بر فرض مثال او قرارداد اجتماعی مدرن را بیشتر شبیه عهد و پیمانی مابین سوژه‌های تحت حاکمیت دینی و قادر متعال می‌داند. در این بازگرداندن مفاهیم به زمینه‌های تاریخی‌شان، قادر متعال الهیات، جای خود را به دولت مطلقه مدرن می‌دهد و قرارداد هم چیزی از جنس عهد و پیمان ادیان ابراهیمی با پیروان می‌شود. تشبیر و انذار الهیات هم به بشارت و بیم در سیاست مدرن مبدل می‌شود. نظریه دولت‌محور کارل اشمیت بر وجه راست کیش الهیات سیاسی تأکید می‌کند. او در تعریف دیگری از سیاست مدرن که از الهیات وام گرفته حاکم را کسی تعریف می‌کند که درباره وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد. از همین جا هم با سازوکار قانونی سیاست لیبرالی و دموکراتیک مدرن در تقابل قرار می‌گیرد و تلاش می‌کند به سیاست شوری بدمد که یادآور فضای مقدس گذشته‌هاست، شوری که الهیات در پیرامون سوژه‌های خود پدید می‌آورد.

۳.۳. مدرنیته، الهیات و نظریه انتقادی

نظریه انتقادی در خصوص ماهیت مدرنیته، مسیر و تأثیر آن پدید آمده است. این نظریه از پس تأملات و رهنمودهای اندیشمندان چون مارکس، نیچه و وبر به صورت نظام‌مند از مدرنیته تصویری ترسیم کرده است که در آن در کنار پیشرفت‌ها و امیدهایی که روشنگری برانگیخته است، برخی محدودیت‌ها، آسیب‌شناسی‌ها و آثار مخرب مدرنیته هم مورد توجه قرار گرفته است (Kellner, 1989: 3). باور الهیات راست کیش اشمیت در دیگر منتقد فرهنگی مدرنیته، یعنی والتر بنیامین که یکی از اندیشمندان نزدیک به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت بود طنینی دیگرگون پیدا می‌کند. والتر بنیامین عمل‌گرایی در مارکسیسم را گرفتار در ایدئولوژی ارتدکس آن می‌دید و از این رو به تاریخ و الهیات روی آورد. در تحلیل نخست بنیامین بر این باور بود که مسیحیت به سرمایه‌داری انجامید، اما سرمایه‌داری ویژگی‌های مذهبی خود را از دست نداده است. با این تفاوت که دگم‌های الهیاتی مذهب را از میان برد و جهان را به آیینی از جشن و سرور نشان داد و در نهایت اینکه هیچ امیدی برای رهایی از گناه که مدعای مسیحیت بود باقی نگذاشت (Caygill, 1998: 55). اما بنیامین در برابر این فروبستگی به امکانات الهیات همچنان چشم دارد. او معطوف به شادی و رستگاری این جهانی در الهیات مسیحی و یهودی بود. اتوپایی را که در الهیات مطرح شده بود می‌شد به زمان حال کشانید و آن را در خدمت ماتریالیسم تاریخی به کار

گرفت. بنابراین بنیامین ایدۀ اتویپایی را به‌مثابه یک هستی متمایز به لحاظ زمانی و فضایی از زمان حاضر رد کرده و به‌جای آن تلاش می‌کند آن را مبارزات تاریخی و زمان حال در مارکسیسم پیوند بزند (Kia, 1998: 38). مسیانسیم و اتویپاگرایی الهیات سیاسی در کار بنیامین، یعنی ترجیح سیاست تبشیری بر سیاست انذار اشمیتی، وجه برجسته اندیشه و الترنیامین است که در متفکران بعد از او چون ژیک، آگامبن و بدیو همچنان دنبال می‌شود. بدیو رخداد مسیح را به تمام بشریت مربوط می‌داند، خدایی از آن تمام انسان‌ها با تمام تنوع و تفاوتشان. فیضی که نباید آوای رستگاری بخشش در تعیین قانون شرع به دام افتد (Badiou, 2007: 100). این شاخه نقادانه الهیات سیاسی را گنجینه‌ای ارزشمند از آمل و آرزوهای انسان‌ها در طول تاریخ می‌داند که در سوبیه‌های الهیاتی ادیان به‌خصوص ابراهیمی قابل رهگیری هستند، بنابراین اگر دولت‌محوری اشمیت را به افلاطون و ارسطو نزدیک کنیم، الهیات سیاسی انقلابی از خواست‌های برآورده نا شده توده‌ها در طول تاریخ نیرو می‌گیرد، خواست‌هایی که الهام اصلی آن الهیات است. واژه اتویپا یا نامکان را اول بار توماس مور به‌کار برد. ادبیات معطوف به این واژه از دوره کلاسیک و الهیات یهود مشتق شده است. در سنت‌های پیامبری و مسیحایی کتاب مقدس، یهوه پیوسته دنبال در انداختن طرح‌های اتویپایی است. اما در سنت‌های فلسفی که به جمهوری افلاطونی و همچنین در فلسفۀ ارسطو شاهد تلاش‌هایی برای در انداختن طرح دولت‌هایی ایدئال هستیم (Marsden, 1991: 11). دو جنگ جهانی، انواع بحران‌های اقتصادی و اجتماعی، توتالیتاریسم و فاشیسم و سرآر بنیادگرایی در انتهای قرن، تقابل دو روایت رستگاری این جهانی و آن جهانی را از نو برجسته کرد. در این میانه اما والتر بنیامین اندیشمندی قابل توجه بود. او بی‌اعتنا به خدمات الهیات نبود و در همان حال مراقبت می‌کرد تا از آن بنیادهایی حتمی و ضروری نسازد. بر خلاف استالینسیم که در آن هر رخدادی چه در گذشته و حال و چه در آینده نزد «دیگری بزرگ ضرورت تاریخی»، معنایی از پیش تثبیت شده و عینی داشت، بنیامین موضعی ریشه‌ای و همراه با مسئولیت‌پذیری در قبال قربانیان گذشته اختیار می‌کرد. برای او هر شکل موضع در قبال سنت شکست‌خوردگان، معنایی به‌مواجهه در زمان حال تزریق می‌کرد و در سرنوشت آن تأثیر داشت (Kutsco, 2022: 129). هرچند ماتریالیسم تاریخی شالوده فلسفه‌اش شد اما اندیشه رستگاری و مسیحایی را از الهیاتی ضعیف شده برای آن به عاریت گرفت، به آن امید که با بهره از قدرت تمثیلی و تصویری رستگاری الهیاتی بتوان از بن‌بست‌ها و فریب سرمایه‌داری گذر کرد. آگاهی انقلابی توده‌ها از این نظر بیش از آینده از گذشته‌ای سیراب می‌شد که مدفن امیدهای از دست‌رفته، رؤیاها و آرزوهای سرکوب‌شده بود. بنیامین بر خلاف مارکس معطوف به وعده‌های اتویپایی آینده نبود، بلکه از رهگذر رستگاری فراموش‌شده، منکوب و ناتوان‌شده در تاریخ می‌خواست زمان مسیحانی را به حال بکشاند. او کار مورخ، محقق، منتقد را یافتن این نور در

محقق و بازیابی کورسوی امیدی در تاریخ و کشاندنش تا زمان حال می‌دانست. برای بنیامین تاریخ صرفاً نوعی علم نبود، بلکه شکلی از به یاد آوردن در نظر گرفته می‌شد. علم در ترکیب با به یاد آوردن می‌توانست تعدیل شود. به یاد آوردن این نکته را با خود داشت که هیچ چیز خاتمه نیافته است. به یاد آوردن تلاش می‌کرد تا چیزهای ناکامل و ناتمام یعنی خوشبختی دور از دسترس شکست‌خوردگان تاریخ را به چیزی کامل بدل کند. به یاد آوردن این فرصت را داشت که به رنج کامل گذشته و حال خاتمه دهد و این از نظر بنیامین الهیات نام داشت (Benjamin, 2006: 120). فلسفه تاریخ بنیامین از مفهوم زبانی رستگاری می‌آغازد و سرانجام به تصاویر رستگاری می‌رسد. از نظر بنیامین هرچند الهیات رستگاری به آغاز و انجام تاریخ و جهان نظر دارد، اما همراه با آن تصاویری از خوشبختی و سعادت هست که تجربه سعادت این جهانی و ماتریالیستی انسان را در خود منعکس می‌کند:

نظام قلمرو دنیوی باید بر شالوده ایده سعادت یا خوشبختی بنا شود. نسبت این نظام با امر مسیحایی یکی از تعالیم اساسی فلسفه تاریخ است. این نسبت پیش شرط درکی عرفانی از تاریخ و دربرگیرنده مسئله‌ای است که می‌توان آن را در هیأت یک تصویر بازنمایی کرد. اگر پیکانی معطوف به همان هدفی باشد که پویش دنیوی در راستای آن عمل می‌کند و پیکانی دیگر بیانگر سمت‌وسوی فوران مسیحایی، آنگاه جستجوی بشریت آزاد برای خوشبختی مسلماً در مسیری خلاف جهت مسیحایی جریان دارد. لیکن درست همان‌طور که یک نیرو می‌تواند به‌واسطه تأثیرش، نیرویی دیگر را افزایش دهد که در جهت مخالف عمل می‌کند، به همین ترتیب نظام دنیوی نیز به‌واسطه دنیوی بودنش به فرارسیدن ملکوت مسیح یاری می‌رساند. از این‌رو امر دنیوی هرچند خود یکی از مقولات این ملکوت نیست، لیکن مقوله‌ای تعیین‌کننده در فرارسیدن و نزدیکی به‌غایت آرام آن است (Benjamin, 2006: 91-92).

یک‌سویه از نظریه اجتماعی مدرن از روسوتا فوکو، از مارکس تا مکتب فرانکفورتی که بنیامین با آنها قرابت فکری داشت، واقعیت موجود را در جست‌وجوی چنان تصاویر و تجربه‌هایی (در جست‌وجوی ایده سعادت زمینی) به نقد کشیده است. نظریه والتر بنیامین اما همان‌گونه که در تزهایش درباره فلسفه تاریخ به‌صراحت بیان شده است، مجذوب تصاویر رستگاری الهیاتی است، تصاویری که گویا از آبخشور شادکامی این جهانی سیراب می‌شوند و سرشار از تصاویر رستگاری زمینی و مادی هستند. بنیامین اینجاست که تصاویر حک شده در قاب الهیات را الهام‌بخش و جهت‌دهنده به نظریه اجتماعی و فلسفی مدرن می‌داند. تکاپوهای زمینی و ماتریالیستی در درون مدرنیته به‌درستی امتداد آن تصاویر تا زمانه ما هستند. برای بنیامین الهیات هدفی در خود نیست، او به‌دنبال این نیست که حقایقی ابدی و ازلی را یا سرشت وجود الهی را بازنمایاند. او حتی به سرمایه‌داری به‌عنوان گونه‌ای مذهب محافظه‌کار و الهیات گناه بار که در

خدمت ویرانی تجربه این جهانی است حمله می‌کند (Benjamin & Rice, 2009: 66). از دید والتر بنیامین راه‌هایی و رستگاری از چنین گناهی همانند منطق الهیاتی، گونه‌ای الهیات بی‌رمق است که تجربه سعادتمندی را برای همگان را با زوال و ویرانی تجربه در سرمایه‌داری مدرن جایگزین می‌کند.

برای او الهیات در خدمت ستم‌دیدگان و شکست‌خورده‌گان است برای پیکاری به درازای تاریخ. او می‌خواهد از الهیات بهره‌برد تا نیروی انفجاری، مسیائیک و انقلابی ایجاد کند و آن را در خدمت ماتریالیسم تاریخی قرار دهد (Louis, 2016: 65). پیروزمستی فاشیزم و ناتوانی فلسفه و نظریه اجتماعی انتقادی در مهار وجوه بربریت تازه‌ای که خود بنیامین و بسیاری دیگر قربانی‌اش شدند او را به بازنگری تاریخی نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های پیشرفت در مدرنیته واداشت. بنیامین فاشیزم را شکل نهایی پیشرفت سرمایه‌داری می‌دانست و درون‌مایه فلسفه سیاسی و اجتماعی مارکس را هم که آینده را آماج اندیشه و عمل خود می‌دانست برنمی‌تافت. او به بازگشت و رهایی امر سرکوب‌شده در تاریخ دل بسته بود، رؤیاهای و آرزوهای انسانی برای زندگی سعادت‌مند بیش از همه‌جا در الهیات یافت می‌شدند و از این نظر الهیات برای نظریه اجتماعی و فلسفه تاریخ راهگشا بود. تاریخ و نظریه اجتماعی می‌بایست رؤیاهای مردم‌مستثنا شده تاریخ را اصل قرار می‌داد. این روش یک‌صد هشتاد درجه برعکس شنا کردن در رودخانه رو به پیشرفت تاریخ و الهیات سیاسی اشمیت بود. بسیاری از منتقدان اجتماعی معاصر در نقد سرمایه‌داری متأخر به تبعیت از بنیامین رو سوی الهیات آورده‌اند. آلن بدیو، اسلاوی ژیزک و جورج آگامبن برای بهره‌بردن از خدمات الهیات و مواجهه با بن‌بست تازه سیاست و اقتصاد مدرن، دوباره به درون‌مایه‌های الهیاتی روی می‌آورند و از نیروی آن برای برون‌رفت از بن‌بست‌های تازه، رستگاری طلب می‌کنند. ایشان بعد از فروپاشی شوروی کاربردهای انقلابی مسیحیت را مورد توجه قرار داده‌اند. مسیحیت برای ایشان می‌تواند ابزار مبارزاتی مناسبی فراهم کند، یک الهیات سیاسی عملی که به‌گونه‌ای سازش‌ناپذیر در برابر بن‌بست کنونی لیبرال قرار می‌گیرد. بدن سیاسی از این منظر وجهی مقدس پیدا کرده، در برابر دست‌اندازی همه‌جانبه سرمایه‌داری مقاومت می‌کند (Davis, 2005: 22). در کار اینان به‌خصوص مسیحیت و اتوپیاگرایی آن، مضامین سعادتمندی و مسیائستی‌اش می‌تواند با فریب نظام سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری متأخر مواجه شود. از نظر این اندیشمندان مابین امر وحیانی و امر انقلابی^۱ خواست ملکوت زمینی در مسیحیت و خواست سعادت و خوشبختی در جنبش‌های رهایی‌بخش مدرن همپوشانی‌های بسیاری وجود دارد. الهیات بدین ترتیب به کشف تصاویر فشرده‌شده تاریخی که مدعای رهایی و رستگاری دارند کمک می‌کند. این امر اندیشه بنیامین را به پدیدارشناسی هم نزدیک می‌کند. روش پدیدارشناسانه به او

1. the revelation and the revolution

کمک می‌کند تا از روی مفاهیم مسلط که در خدمت تاریخ مسلط هستند گذر کرده و مستقیماً ایده‌های تاریخی یا ایدوس^۱ را هدف بگیرد (Fenves, 2011: 53).

۴. نتیجه

در خصوص رابطه الهیات با عقلانیت روشنگری و مدرنیته مجادلات فراوانی انجام شده است. برخی روشنگری و مدرنیته را گسستی بنیادی از الهیات قرون وسطایی می‌دانند. ایشان تأکید می‌کنند که روشنگری و مدرنیته جایگزینی عقل خودبنیاد انسانی با مرکزیت خداوند در سنت اسکولاستیکی قرون وسطا بود. عقل خودبنیاد و سوژه مدرن از آغاز بنیانگذاری خود برای اداره امور این جهان برنامه‌های سیاسی و اجتماعی بزرگی را طراحی کرد و نهادهایی برای تدبیر امور خود و حاکمیت بر سرنوشتش پدید آورد. گروهی دیگر بر آن هستند که عقلانیت روشنگری و نهادهای وابسته به آن نه گسستی قاطع از نظام الهیاتی پیشین، که در امتداد منطق آن پدید آمده‌اند. دسته دوم تلاش مدرنیته را پیگیری ایده‌های موجود در الهیات می‌دانند. منطق الهیات را بر نهادها و سازمان‌های اجتماعی و سیاسی مدرن حاکم می‌دانند. کارل اشمیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی جدید بر این نظر تأکید داشت. او با موضعی راست‌گیشانه، بر این نکته تأکید می‌کرد که همه مفاهیم سیاست مدرن شکل این‌جهانی شده مفاهیم الهیاتی هستند. او از این نظر بر نقش دولت‌های مطلقه به‌عنوان جانشین قادر مطلق الهیات تأکید می‌کرد. نظیر اشمیت، والتر بنیامین نیز بر نقش الهیات تأکید می‌کرد، با این تفاوت که می‌خواست از نیروی آن برای مبارزه با فاتحان گذشته و حال بهره بگیرد. برای والتر بنیامین، الهیات در خدمت به‌خاطر آوردن و آنگاه رهایی و رستگاری انسان است. اگر به باور مارکس الهیات را آفیونی برای توده‌های تحت ستم و رنگ و لعابی برای فراموشی و تسکین واقعیت نابرابر در نظر بگیریم، برای بنیامین الهیات گویی به هسته مرکزی آنچه از دید سوژه پوشیده می‌ماند بازگشته و در برابر آفیون و خلسه مارکسی، وجه بیدارگون و بازبانده خاطر را پیدا می‌کند. اینجا الهیات به ماتریالیسم و تفسیر سعادت زمینی نزدیک می‌شود که تا پیش از آن انتزاعی آن‌جهانی بود. بنیامین به این ترتیب نه مقهور قدرت دولت و سازوکارهای سرکوب نظام سرمایه‌داری می‌شود و نه چونان خوانشی از اتوپیاگرایی مارکسی، گذشته و حال را به‌سوی ضرورت تاریخی در تعلیق قرار می‌دهد. الهیات سیاسی بنیامین در ترکیب با سنت فراموش‌شدگان می‌تواند سوبیه‌ای پویا و رهایی‌بخش به نظریه فلسفی و اجتماعی مدرن اعطا کند.

1. Eidos

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده است.

سپاسگزاری

سپاس از همسرم که محیطی مناسب برای پژوهش جاری فراهم آورد، تشکر از همکاران گرامی فصلنامه سیاست دانشگاه تهران که شرایط پذیرش و انتشار این مقاله را فراهم کردند.

References

- Agamben, G. (2022). *The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government*. translated by Yahya Sanati, Tehran: nashrenimaj. [In Persian].
- Badiou, A. (2007). *The Foundation of Universalism*. translated by Morad Farhadpour-Saleh Najafi, Tehran: Mahi Publishing. [In Persian]
- Barbour, I. (1990). *Science and Religion*. translated by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran: Markaze nashre daneshgahi. [In Persian]
- Bashirieh, H. (1987). *Fundamentals of Weber's Religious Sociology* (1). *Journal of the Faculty of Law and Political Science* 1987, (23). [In Persian].
- Bendix, R. (2004). *Max Weber: An Intellectual Portrait*. translated by Mahmoud Rambod, Tehran: Hermes Publications. [In Persian]
- Benjamin, A., & Rice, C. (2009). *Walter Benjamin and the architecture of modernity*. edited by Andrew Benjamin and Charles Rice, Melbourne, Australia, repress.
- Benjamin, W. (2006). "The Doll and the Dwarf", *Essays on the Philosophy of Language and the Philosophy of History*. Selected and Translated by: Morad Farhadpour and Omid Mehregan, Tehran: Gam-e-No. [In Persian]
- Bigdali, A. (1993) *The Awakening of Europe and the Formation of Western Civilization*, Faculty of Literature and Humanities. University of Tabriz, 1993, No. 148 and 149. [In Persian]
- Blumenberg, H. (1996). *The legitimacy of the modern age*. Translated by Robert M. Wallace, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Carlisle, C. (2021). *Spinoza's religion, A New Reading of the Ethics*. Princeton University press Princeton & oxford.
- Caygill, H. (1998). *Walter Benjamin, The colour of experience*. first published Routledge, London.

- Nadler, S. (2022). *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*, translated by Mahdiah Mahdianfar. second edition, Tehran: Nimag Publishing. [In Persian].
- Cupit, D. (2012). *The Sea of Faith*. translated by Hassan Kamshad, Tehran: Tarh No. [In Persian].
- Davis, C., Milbank, j., & Žižek, S. (2005). *Theology and the Politica, The New Debate*, Duke Univesity Press Durham and London.
- Elmi,-G., Zurvani, M.,& Afkham, A. (2020). *The Political Theology of Johannes Pabstist Metz; A Step Towards a Theology of Remembrance*, by Ghorban Elmi et al., *Journal of Religions and Mysticism*, 53(1), Spring-Summer 2020, pp. 101-123 [in Persian].
- Ensafi, M., & Ahmadvand, S. (2021). *The Concept of Katechon and the Foundation of Modern Political Thought*, article, bi-quarterly journal "Theoretical Politics Research, No. 30, Fall-Winter 2021, 246-217 [in Persian]
- Ferrone, V. (2015). *the enlightenment: history of an idea*. New Jersey, Published by Princeton University Press.
- Fenves, P. (2011). *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. Stanford University Press
- Greisiger, L. (2015). *Apocalypticism, Millenarianism, and Messianism*. In Blidstein, Moshe; Silverstein, Adam J.; Stroumsa, Guy G. (eds.) *the Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Griffioen, S. (2022). *Contesting Modernity in the German Secularization Debate Karl Löwith. Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts*, BRILL, Leiden, and Boston.
- Jaspers, K. (1999). *Spinoza: Philosophy, Theology and Politics*. translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Kahn, P. W. (2011). *Political Theology, Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. Columbia University Press.
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press.UK.
- Cahoone, L. (2002). *Selected Texts from Modernism to Postmodernism*. Persian editor Abdolkarim Rashidian, Tehran: Nashereney. [In Persian]
- Körner, S. (1988). *Kant's Philosophy*. translated by Ezatollah Foladvand, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Kutsco, A. (2022). *Žižek and Theology*. translated by Ali Ghasemi, Tehran: Negah Publishing Institute. [In Persian]
- Krieger, L. (1978) *the Heavenly City of the Eighteenth-Century Historians*, *Church History*, 47(3) (Sep. 1978), 279-297.
- Kia, L. (1998) *Now- Time Image-Space, Temporausation of politic in Walter Benjamin*. University of. jyvaskyla, Finland.1998.
- Louis, M. (2016). *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History*. Translated by Hamid Farazandeh. first edition: University

- Press of France, 2001, Persian translation from the English edition. [In Persian]
- Mahmoudi, S. A. (2004). Critical Enlightenment and Modernism. Aeen, December 2004, No. 2. [In Persian]
- Marsden, J. (1991). Marxism and Christian utopianism, toward a socialist political theology. Monthly Reveview Press, New York.
- Moghimi, S. (2021). Theology of Liberal Democracy and Modern Political Science, A Reflection on the Theological-Political Efforts of Machiavelli, Hobbes, and Spinoza, as Pioneers of Modern Political Science. Two Quarterly Journals of Theoretical Political Research, Fall and Winter 2021: 306-279. [in Persian]
- Newman, S. (2019). Political Theology, A Critical Introduction. First published in 2019 by Polity Press.
- Palmer, R. R. (2010). History of the Modern World, translated by Abolghasem Taheri. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Scruton, R. (1997). Spinoza. translated by Esmaeil Saadat, Tehran: Tarh-e-No. [In Persian]
- Sinaeian, M. (2021-2022) Political Theology: Essence and Limits of a Problem, he Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy. 18(2), Autumn and winter 2021-2022, Serial Number 40. pp.119-146 [in Persian]
- Spinoza, B. (1997). Ethics. translated by Dr. Mohsen Jahangiri, Tehran: Markaze nashre daneshgahi. [In Persian]
- Spinoza, B. (2018), Theological-Political Treatise, translated by Ali Ferdowsi, Tehran: entesharco. [In Persian]
- Tabatabai, S. J. (2014). History of Modern Political Thought in Europe: From the Renaissance to the French Revolution 1500-1789 (First Volume) Jedal-e ghadim va jadid (Volume One) Minoui Khrad Publications. [In Persian]
- Schwarzkopf, S. (2020). the Routledge Handbook of Economic Theology. London New York, Routledge.
- Weber, M. (2009). Protestant ethics and the spirit of capitalism. translated by Abdul Karim Rashidian and Parisa Manouchehri Kashani, Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
- Zafirovski, M. (2011). the Enlightenment and Its Effects on Modern Society. Springer, New York.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

