تَحَوُّلَاتُ مَفْهُومِ السِّيَادَةِ فِي الفِكرِ الغَرْبِيِّ (كارل شميت) أُنْمُوذَجًا

د. ناريمان عامر[1]

ملخّص

يتناول البحث تحولات مفهوم السيادة في الفكر الغربي عبر مسار تاريخي يبدأ من التصوّرات الإغريقيَّة التي ربطت السلطة بالقانون الطبيعي، وينتقل إلى اللَّاهوت المسيحي، ثمَّ إلى نظريّات العقد الاجتماعي الحديثة؛ حيث أصبحت السيادة مرتبطة بالدولة أو الشعب. يركّز البحث على (كارل شميت- Carl Schmitt) الذي أعاد تعريف السيادة بوصفها قرارًا يتجلّى في حالة الاستثناء، منتقدًا الليبراليَّة لعجزها عن مواجهة الأزمات. ويرى أنَّ كلَّ نظام قانوني يقوم على قرار غير قابل للتبرير الكامل، كما يكشف أنَّ اللاهوت السياسي لديه أداة وظيفيَّة لتبرير السلطة أو نقدها تبعًا للسياق. ويبرز التوتّر في مشروعه بين نقد الليبراليَّة وتوظيف أفكاره في دعم النازيَّة أو نقد الهيمنة الأمريكيَّة. ينتهي النصّ إلى أنَّ السيادة مفهوم متحوّل تحكمه بنى ثابتة، وأنَّ الحاجة إلى القرار يجب أن تقترن بضوابط تمنع الاستبداد مع التأكيد على أنَّ الليبراليَّة رغم ادّعائها العقلانيَّة تخفي لاهوتًا خاصًّا بها، وأنَّ فهم السيادة يتطلّب الجمع بين التحليل الفلسفي والسياق التاريخي والسياسي لفهم حدود القانون والسلطة في العالم المعاصر.

الكلمات المفتاحية: السيادة، الاستثناء، (كارل شميت)، القرار، نقد الليبراليَّة.

١ - أكاديميَّة سوريَّة، عضو هيئة تدريسيَّة في جامعة دمشق، قسم الفلسفة، اختصاص الفلسفة المعاصرة.

Transformations of Concept of Sovereignty in Western Thought
Carl Schmitt as Model

Dr. Nariman Amer[1]

Abstract

This research traces the evolution of the concept of sovereignty in Western thought through a historical trajectory that begins with Greek conceptions, which linked authority to natural law, passes through Christian theology, and culminates in modern social contract theories, which anchored sovereignty in either the state or the people. It focuses specifically on the perspective of Carl Schmitt, who redefined sovereignty as a decision manifesting in a "state of exception," thereby commenting on liberalism's inability to confront crises. Schmitt posits that every legal order rests upon a decision that cannot be fully justified, arguing that political theology serves as a functional instrument for either legitimizing or critiquing authority, depending on the specific context. Furthermore, the study highlights the inherent tension within Schmitt's intellectual project, specifically, the conflict between his critique of liberalism and the subsequent appropriation of his ideas to support Nazism or to review American hegemony.

The research concludes that sovereignty is a mutable concept governed by enduring structural frameworks, emphasizing the imperative to couple the necessity of decision-making with safeguards designed to prevent authoritarianism. It further notes that liberalism, despite its claims to rationality, harbors its own distinct theology, and that a comprehensive understanding of sovereignty necessitates integrating philosophical analysis with historical and political contexts in order to fully grasp the limits of law and authority in the contemporary world.

Keywords:

Sovereignty, Exception, Carl Schmitt, Decision, Critique of Liberalism.

1 - Syrian academic and faculty member at Damascus University, Department of Philosophy, specializing in Contemporary Philosophy.

مقدّمة

يُعدّ مفهوم السيادة أحد أكثر المفاهيم إشكاليَّة في تاريخ الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة؛ حيث ارتبط منذ نشأته بإشكاليَّة السلطة العُليا ومصدر الشرعيَّة في الاجتماع السياسي. وقد شهد هذا المفهوم تحوّلات عميقة عبر العصور، انتقل فيها من كونه سلطة مطلقة للملك إلى سلطة الشعب فالدولة، قبل أن يتعرّض لأزمة حادَّة في القرن العشرين، تبدَّت بأوضح صورها على يد المفكر الألماني (كارل شميت- Carl Schmitt) (١٨٨٨-١٩٨٥) الذي أعاد تصنيع المفهوم بطريقة جديدة ربطته بلحظة القرار وحالة الاستثناء. ينطلق هذا البحث من فرضيَّة أنَّ إعادة تأريخ (شميت) للسيادة لم تقتصر على كشف البنى اللاهوتيَّة الكامنة في المفاهيم السياسيَّة الحديثة، بل تعدَّتها إلى محاولة نقد الليبراليَّة بوصفها «لاهوتًا مُعَلمنًا منكرًا لذاته». يهدف البحث إلى تقديم قراءة فلسفيَّة معمَّقة لتحوّلات مفهوم السيادة في التقليد الغربي، ثمَّ الانتقال إلى تحليل مركَّز لنقد (شميت) لليبراليَّة، مع الكشف عن التوتّر الجوهري في مشروعه؛ ذلك أنَّ «اللاهوت السياسي» الذي طوّره باعتباره أداة لفضح أوهام الليبراليَّة، تحوَّل في تطبيقاته العمليَّة إلى أداة لتأصيل السلطة النازيَّة تارة، ونقد الإمبرياليَّة الأمريكيَّة تارة أخرى. اعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي في مقاربة النصوص الرئيسة لـ (شميت)، مضافًا إلى أهم الدراسات المعاصرة التي تناولت إشكاليات اللاهوت السياسي.

أولًا: تحوُّلات مفهوم السيادة في الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة

١- جذور السيادة في الفلسفة الغربيَّة

يمكن تتبّع الجذور الأولى لمفهوم السيادة إلى الفلسفة الإغريقيَّة؛ حيث لم تُفهم السلطة العُليا بوصفها إرادة مطلقة أو قوَّة قرار بلا قيد بل تأسَّست في إطار ميتافيزيقي يخضعها لمبادئ كونيَّة وخُلُقيَّة عُليا.

ففي جمهوريَّة (أفلاطون) لا يمارس الحاكم الفيلسوف سلطة تعسّفيَّة، إنَّما هو حاكم عادل؛ لأنَّه يخضع لمبدأ العدالة الكونيَّة المنبثق عن عالم المُثُل التي تشكّل نموذجًا للمدينة الفاضلة. فلا تكون السيادة في هذا السياق مخصوصة بالحاكم بل هي انعكاس للنظام العقلي الأسمى الذي تتوافق معه النفس الفاضلة والدولة العادلة.

يمضي (أرسطو) أبعد من ذلك عندما يتجاوز فكرة الحاكم ليضع القانون نفسه بوصفه الحاكم الأعلى. فهو يقرّ بأنَّ القانون «عقل بلا شهوة»؛ أي خالٍ من الأهواء التي تشوب الحكم البشري. بعد أن ميّز بين الأشكال الصحيحة والفاسدة للحكم[١]. لكنَّ المعيار في هذا التمييز ليس التدابير أو القوَّة بل بلوغ الغائيَّة الطبيعيَّة والفضيلة. وبذلك يسعى إلى تأسيس «السلطة العُليا للدولة» في سياق أشكال الحكم على أساس القانون الطبيعي، وليس على القانون الوضعي بالمعنى الحديث.

وبذلك يمكن لنا الوصول إلى أنَّ مفهوم السيادة عند الاغريق بالمجمل كان مؤسَّسًا ومنبثقًا من رؤية ميتافيزيقيَّة للكون تنبع السيادة فيه للفضيلة والمعرفة، والحاكم ليس مصدرًا مطلقًا للقانون بل منفِّذًا لنظام كوني عقلي يتجلَّى في العدالة والقانون الطبيعي.

ثمَّ شهد مفهوم السيادة في الفكر السياسي الغربي تطوّرًا جوهريًّا؛ ففي روما أسَّس مفهوم الإمبريوم (Imperium) لسلطة مطلقة للإمبراطور بصفته مصدرًا للقانون، ما شكَّل نقلة نوعيَّة من ربط السلطة بالنظام الطبيعي عند الإغريق إلى اعتبارها إرادة صانعة للقانون. ثمَّ انتقلت هذه المرجعيَّة في العصر الوسيط إلى اللاهوت، فأصبحت السلطة السياسيَّة شرعيَّة بقدر ما تعكس

---

١ - أرسطو: السياسة، الفصل الثالث.

إرادة الله وتخضع للشريعة الإلهيَّة، كما عند (القديس أوغسطين-Saint Augustine) في "مدينة اللــه" و(توماس الأكويني- Tommaso d›Aquino) الذي وظّف (أرســطو) في خدمة العقيدة، بينما مثَّلت نظريَّة السـيفين النقلة التاريخيَّة للمجال السـياسي من المرجعيَّـة الميتافيزيقيَّة إلى المرجعيَّة الدينيَّة اللاهوتيَّة. ونظريَّة السـيفين هذه هي مذهب لاهوتي-سـياسي نشأ في العصور الوسطى لتنظيم العلاقة بين السـلطة الروحيَّة (الكنيسة) والسلطة الزمنيَّة (الدولة). استندت إلى التفسير الرمزي للنص الإنجيلي (لوقا ٢٢: ٣٨) الذي يذكر سيفين وضعا أمام السيد المسيح عليه السلام.

أُسّست هذه النظريَّة على يد البابا (جلاسيوس الأول-Gelasius I) عام ٤٩٤م، ففي رسالته إلى الإمبراطور (أناستاسيوس-Anastasius)، وضع المبدأ الأساس: العالم يُحكم بسلطتين متميزتين - "السلطة المقدسـة للكهنة" و"السلطة الملكيَّة". أقرّ (جلاسيوس) بأنَّ كليهما من أصل إلهي، لكن السلطة الكهنوتيَّة أعلى شرفًا لارتباطها بالخلاص الأبدي.

وأتت مرحلة الصياغة اللاهوتيَّة مع (بطرس الدمياني -Peter Damian) تتويجًا لهذا المسار. فقد وظَّفت هذه العقيدة لمعالجة العلاقة بين السلطتين الروحيَّة والزمنيَّة، وأصبح السيف الروحي يعلو على الزمني بموجب مراسـيم بابويَّة، كـمرسـوم ١٣٠٢ التي أكَّدت أنَّ كلَّ إنسان مسيحي يجـب أن يخضع للبابا لخلاص روحه، واسـتمرّ هذا الجدل الدائر بـين البابويَّة والامبراطوريَّة خلال العصور الوسـطى. وكان أن صاغ الأسـقف الفرنسي (جاك بوسويه -Jacques-Bénigne Bossuet) النظريَّة الكلاسيكيَّة لسيادة الملوك بالحقّ الإلهي، معتبراً أنَّ الملوك يمثّلون الله على الأرض، وقدّم حجَّته المركزيَّة باقتباس "كلّ سـلطة هي من عنـد الله"، وأنَّ العرش الملكي هو "عرش الربّ نفسه"، مؤسِّسًا بذلك لنموذج الملكيَّة المطلقة الذي أصبح نواة لدولة ما قبل الثورة الفرنسيَّة في أوروبا[1]. وبالنتيجة، كانت السيادة متأرجحة بين البابا والإمبراطور أو لكليهما؛ حيث تأخذ مددها وشرعيَّتها من الله.

إلى أن أتت النقلة التالية للمجال السياسي، فمع الفلسفات الحديثة عاد التمرّد على المرجعيات

1 - Brett Edward Whalen: The Two Powers: The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century, p. 37.

من جديد في المرَّة الأُولى انتقلت المرجعيَّة التي تؤسّس عليها النظريات السياسيَّة من الميتافيزيقا إلى الدين ممثّلاً في الغرب بالدين المسيحي، ثمَّ جاء الانقلاب على المرجعيَّة الدينيَّة لصالح مرجعيَّة تتعلق بالطبيعة الإنسانيَّة باعتبارها مرجعيَّة بديلة يدار على أساسها النقاش السياسي. ومع أنَّ الصياغة الكلاسيكيَّة الأُولى لمفهوم السيادة بالمعنى الحديث تعود إلى الفيلسوف الفرنسي (جان بودان-Jean Bodin) (١٥٣٠-١٥٩٦)، لكن تأصيل مفهوم السيادة على أساس الطبيعة البشريَّة بدأ مع (ميكافيللي-Niccolò Machiavelli) بفصل السياسة عن الأخلاق وتأصل في فكرة التعاقد الاجتماعي مع (هوبز-Thomas Hobbes).

قدّم (بودان) في كتابه الشهير ست مجلّدات في الجمهوريَّة تعريفًا للسيادة بوصفها «السلطة المطلقة والدائمة في الدولة وهي جوهر الدولة وشرط وجودها بوصفها كيانًا سياسيًّا. وقد تميّز هذا المفهوم بثلاث خصائص أساس (مطلقة(؛ أي لا تعلوها سلطة بشريَّة أخرى) دائمة(؛ أي غير المؤقّتة كالتفويض، وغير (قابلة للتجزئة(؛ أي لا يمكن مشاركتها بين الحاكم والمحكومين أو بين مؤسّسات متعدّدة. صاحب السيادة (الملك أو المجلس) هو مصدر القانون.[١] وهو ليس ملزمًا بقوانينه الوضعيَّة التي يسنّها لكنَّه مع ذلك يظلّ مقيَّدًا بالعدالة الإلهيَّة والقوانين الطبيعيَّة التي تحكم كل البشر. بهذا، يوفّق (بودان) بين إطلاقيَّة السلطة البشريَّة وشرعيّتها الخُلُقيَّة، مؤسّسًا لنظريَّة الملكيَّة المطلقة التي أرست الأساس للدولة الحديثة وبلزومها للمحافظة على النظام السياسي، بحيث تكون وظيفتها الأساس وضع القوانين[٢]. لكنَّ التمايز الحقيقي في هذا السياق كان على يد (هوبز) الذي أصّل لمفهوم الطبيعة البشريَّة باعتبارها مرجعيَّة للمجال السياسي بقطعٍ كاملٍ مع الميتافيزيقا والدين.

في كتابه «اللويثان»[٣]، يطرح (هوبز) السيادة بوصفها حلاًّ جذريًّا لحالة الطبيعة التي وصفها

---

١ - انظر:

- Jean Bodin: The Six Bookes of a Commonweale.

٢ - صائب عبد الحميد: موسوعة فلسفة التاريخ، ص٨٤.

3 - G.A.J Rogers: Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes.

بأنَّهـا «حرب الكل ضدّ الكل» بحكم الطبيعة الذئبيَّة للبـشر. فيجري بموجب تعاقد اجتماعي، التنازل من قبل الأفراد نهائيًا عن حقوقهم الطبيعيَّة لصالح «اللويثان» - الكيان السيادي المطلق. تتميّز هذه السيادة بثلاث خصائص:

أ. مطلقة وغير قابلـة للتجزئة، فهي مصدر القانون وليس العكس، وهدفها الوحيد هو الأمن والسلام.

ب. تعاقديَّة وتوكيليَّة، تنشأ من عقد طوعي، لكنَّها تصبح خضوعًا مطلقًا لا رجعة فيه.

ج. سـيادة ممثّلة؛ حيث يتّحد الأفراد ليصبحوا «شخصًا واحدًا» هو الحاكم الذي يمثّل الجميع. بهذا، لا تستمدّ السلطة شرعيَّتها من الإله أو التقاليد بل من الرغبة الإنسانيَّة في تجـاوز الخوف. يقدّم (هوبز) السـيادة كـ «إله بشري فـاني»، شرطها الوحيد هو الحمايـة وردع الحرب الأهليَّة. ولذلك، فإنَّ صاحب السـيادة ليـس طرفًا في العقد بل نتاجه، وبالتالي ليـس خاضعًا لأي قانون يضعه. يمثّل (هوبز) بذلك ذروة الفكرة المطلقة للسـيادة في التقليـد التعاقدي الحديث. ثمَّ جاء (جون لـوك) ليقدّم تصوّرًا مغايرًا للسـيادة، قائمًا على فكـرة الحقوق الطبيعيَّة غير القابلـة للتصرّف (الحقّ في الحيـاة، والحريَّة، والملكيَّة)، مؤكِّدًا على الطبيعة الخيرة للبشر. فقد ناقش في مؤلفه "رسالتين في الحكم المدني" (١٦٨٩)، بضرورة أن لا يسوّغ العقد الاجتماعي السلطة المطلقة للحاكم، بـل يُقيِّدها بحماية الحقوق الطبيعيَّة، وأن يبقى الشـعب صاحب السـيادة الأساس، وله الحقّ في مقاومة الحكم الطاغي بالمقاومة والخلع. على هذا النحو، حرّر (لوك) السـيادة من مطلقيّتها، وأسّس لمسـار نقد الشرعيَّة الاستبداديَّة. ثم أتمّم (جان جاك روسـو) (١٧١٢-١٧٧٨) هذا التحوّل نحو السيادة الشعبيَّة بما يمكن وصفه الصياغة الأكثر تطرّفًا وجذريَّة. في "العقد الاجتماعي" (١٧٦٢)، طرح (روسو) فكرة الإرادة العامَّة بوصفها المصدر الوحيد للسيادة، وهي غير قابلة للتنازل أو التجزئة أو التمثيل. الشـعب بأكمله هو صاحب السيادة، وليس نائبًا عنه، والإرادة العامة لا يمكن أن تخطئ ولا يجوز لأي قانون أن يُسـنّ دون موافقتها المباشرة. من خلال هذه الصياغة، حوّل (روسو) السيادة من سلطة ملكيَّة مطلقة إلى سلطة جماعيَّة

ديمقراطيَّـة، لكنَّه في الوقت نفســه أبقاهــا مطلقة من حيث المبدأ، ما أثار إشــكاليَّة "طغيان الأغلبيَّة" وعلاقة الإرادة العامة بالحُريَّة الفرديَّة.

ثم أضاف الألمان صوتهم في هذا النقاش عبر التأسيس المتعالي لمفهوم السيادة مع (كانط- Immanuel Kant) و(هيغل-Georg Hegel): حيث يتجلَّى مفهوم السيادة في فلسفة (إيمانويل كانط) بوصفه شرطًا متعاليًا لإمكانيَّة «الحالة القانونيَّة». انطلاقًا من تصوّره للإنسان بوصفه كائنًا متناقضًــا، يجتمع مع الآخرين لحاجة ويصطدم معهــم لأنانيّته، وباعتبار البشر كائنات متضاربة تحتاج إلى ســيد يجــبر الجميع على الخضــوع لقانون كوني عــادل، لتصبح الســيادة معه أداة وظيفيَّة يستمد وجودها من «الإرادة الكليَّة» المستندة إلى مبادئ قبليَّة (آبريوريَّة) لتأسيس وحدة الإرادة السياسيَّة. هذا البعد الآبريوري يجعل السيادة «مطلقة» في صلاحيَّاتها لدرجة أنَّها تُجرم أي فعل ثوري ضدّها؛ باعتبار الثورة نقضًا لشرط إمكانيَّة الحق ذاته. هكذا تصبح السيادة عند (كانط) فكــرة تنظيميَّة للعقل العملي في السياســة: لا يمكننا تصوّر مجتمع عادل دون افتراض ســلطة ســياديَّة تجبر الجميع – بدءًا من الحاكم نفســه – على الخضوع للقانون ذاته. أما عند (هيغل)، فإنَّ مفهوم الســيادة يختلف جذريًّا؛ فهي ليست مجرَّد سلطة قسريَّة أو شرطًا إجرائيًّا بل تجسيدًا لتطوّر "الروح الموضوعي" وعقلانيَّة الحُريَّة ذاتها. يرفض (هيغل) النظرة التعاقديَّة للدولة -كما عند (هوبز) أو (روســو)- ويرى أنَّ الدولة ليســت أداة لحماية الحقوق بل هي "الفكرة الخُلُقيَّة" التــي تتحقَّق في التاريخ، وهي الكيان الــذي يجعل إرادة الفرد تتطابق مع الإرادة العامة العاقلة. فالسيادة تتجسَّــد في الملك الدستوري الذي لا يمارس سلطة اســتبداديَّة بل هو ذروة تعبّر عن وحدة الدولة وإرادتها العاقلة. يؤكِّد (هيغل) على وحدة الســلطات بدلاً من فصلها؛ لأنَّ الوحدة هي شرط استقرار الدولة وتحقيق الحُريَّة الحقيقيَّة. فالفرد لا يتنازل عن حُريَّته للدولة بل يحقّقها من خلالها؛ لأنَّ الدولة هي التجســيد العقلاني لروحه الحُرَّة. والسيادة لا تُختبر فقط داخليًّا بل في علاقــة الدولة مع الدول الأخــرى؛ فالحرب عند (هيغل) ليســت شرًّا مطلقًا بل لحظة خُلُقيَّة تختبر واقعيَّة السيادة؛ حيث يتجلَّى التفاني الكلّي للأفراد تجاه دولتهم. وهكذا بينما يرى (كانط) الســيادة شرطًا متعاليًا لإمكانيَّة القانون العادل، يراها (هيغل) تجســيدًا للروح الموضوعي الذي تبلغ فيه الحركة كمالها في تاريخ الدول.

٢- أزمة السيادة في القرن العشرين

دخل مفهوم السيادة في أزمة حادَّة خلال النصف الأول من القرن العشرين، بفعل عوامل عدَّة: صعود الأنظمة الديكتاتوريَّة، والحربان العالميَّتان، وبروز النظم الليبراليَّة الدستوريَّة القائمة على الحكومة المحدودة وفصل السلطات، والتطوّرات التي شهدها القانون الدولي. هذه السياق المعقّد أنتج أزمة حقيقيَّة لهويَّة السيادة ومعناها وحدودها. وفي خضم هذه الأزمة، ظهر (كارل شميت) ناقدًا عنيفًا ومفكّرًا فريدًا أعاد طرح السؤال بطريقة جديدة تمامًا، لم تكن تهدف إلى حلّ الإشكاليَّات السابقة بقدر ما كانت تسعى إلى تفكيكها وإعادة تأسيس مفهوم السيادة من جذوره على أساس القرار وحالة الاستثناء.

ثانيًا: السيادة مدخل لإعادة تأريخ اللاهوت السياسي: قراءة في منهج (كارل شميت)

في كتابه «اللاهوت السياسي» (١٩٢٢) يؤسس (كارل شميت) لقطيعة منهجيَّة في تأريخ الفكر السياسي الغربي بأسره. فحيث اعتاد المؤرّخون تتبّع تحوّلات المرجعيَّات التي تشرعن السلطة — من الميتافيزيقا اليونانيَّة إلى اللاهوت المسيحي إلى العقد الاجتماعي الحديث — ينتقل (شميت) إلى سؤال وجودي مغاير: ليس «بأي اسم نُبرّر السلطة؟» بل «من يقرّر في لحظة الخطر الوجودي؟» محوّلاً السيادة من الشكل القانوني إلى مدخل أنطولوجي لكشف البنيَّة الثابتة للاهوت السياسي عبر العصور.

يبتدئ (شميت) مؤلفه بعبارة: «الحاكم السيادي هو من يقرر في الحالات الاستثنائيَّة»[1]. ليقيم القطع مع من سبقه ببيان أنطولوجي مضمونه: جوهر السيادة لا يكمن في امتلاك المرجعيَّة الأعلى بل في القدرة على تعليق كل المرجعيّات والإجراءات، واتخاذ قرار لا تستند شرعيته إلى أي قاعدة سابقة. هذه القدرة هي ما يشبه «المعجزة» في اللاهوت؛ حدثٌ يخرق قوانين الطبيعة ليؤسّس نظامًا جديدًا. وبهذا المعنى، لم يعد تأريخ اللاهوت السياسي سردًا لانزياح الإله وصعود

١ - كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص٢٣

العقل بل كشـفًا لإعـادة إنتاج بنية «القرار الاسـتثنائي» تحت أثواب متغـيّرة. فالتاريخ كما يرى (شميت) ليس قطيعة مع المقدس بل مسارًا من التنكّرات.

وبذلك قام (شـميت) بإعادة تأريخ اللاهوت السياسي من منظار السيادة وفقًا لدرجة حضور القرار السيادي وجهره أو تمويهه، واختصره بمحطاتٍ ثلاث:

١- المحطة الأولى: العصور الوسطى – سيادة الكاتخون المعلنة

في هذه المرحلة، كانت السـيادة صريحة في أصلها اللاهوتي. تجسّد الإمبراطوريَّة الرومانيَّة المقدّسـة مفهوم «الكاتخـون» (Katechon) – القوَّة "المُمسِـكة" التي تؤخّر مجيء المسـيح الدجّال ونهاية العالم، كما ورد في رسـالة (بولس) الثانية إلى أهل تسالونيكي. يكرّس (شميت) جزءًا كبيراً من مؤلّفه المتأخّر "نوموس" الأرض (١٩٥٠) لهذا المفهوم، معتبراً أنَّ الإمبراطوريَّة كانت "المانع" الذي يحفظ العالم من السـقوط في العدم[١]؛ فحالة الاسـتثناء كانت معترفًا بها صراحة عبر مؤسّسـة الديكتاتوريَّة الرومانيَّة التي ورثتها المسيحيَّة، والقرار السيادي كان مقروءًا بوصفه تدخّلاً إلهيًّا في التاريخ. لم تكن هناك حاجة لتمويه اللاهوتي تحت العلماني.

٢- المحطة الثانية: عصر الدولة الحديثة (القرن ١٦-١٩) – سيادة اللويثان المخفيَّة

في اللحظة التي أعلنت فيها الفلسـفة السياسـيَّة موت الإله وولادة العقد الاجتماعي، كانت وفقًا ل(شميت) تعيد إنتاج بنيَّة السيادة اللاهوتيَّة نفسها ولكن تحت اسم الدولة. جان بودان، في الجمهوريَّة، وضع أسس السـيادة كسلطة مطلقة غير قابلة للتجزئة وتوماس هوبز، في اللويثان، خلق «إلهًا مميتًا» يمارس السـيادة المطلقة لحفظ السلام[٢]. لكن الليبراليَّة التي جاءت بعدهما بدأت عمليَّة تآكل بطيئة للقرار السـيادي تحت شعارات الفصل بين السلطات وسيادة القانون. لم تختف السـيادة بل غطّت وجهها بقناع الإجراءات؛ دُفن الاستثناء تحت طبقات من القوانين

1 - C. Schmitt: The Nomos of The Earth in The International Law of The Jus Publicum Europaeum, p59 - 63.

2 - Schmitt: The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes, p. 31.

الدستوريَّة التي تحاول تنظيمه، فأصبحت الدولة عاجزة عن الاعتراف بأنَّها في لحظة الحقيقة لا تستطيع أن تحكم إلا بقرار لا تستطيع القوانين احتواؤه.

٣- المحطة الثالثة: القرن العشرون – انهيار القناع وعودة الاستثناء

رأى (شميت) أنَّ أزمة عصره ليست إلا انكشافًا لما كان مخفيًّا دائمًا، فمع ظهور الحروب العالميَّة والديكتاتوريات وحالات الطوارئ المستمرّة، سقط قناع الدولة الليبراليَّة. أفلست الإجراءات، وعجزت البرلمانات، وأصبح القرار السيادي مطلوبًا لكن لا توجد مؤسّسة قادرة على اتخاذه بجرأة. وفي هذا السياق، يقرأ (شميت) النازيَّة والفاشيَّة باعتبارهما ردّ فعل عنيف على فراغ القرار الذي تركته الليبراليَّة – ليس موافقة منه بل تشخيصًا منه لمعضلة سياسيَّة؛ فالفراغ لا بد أن يملأه أحد.[١]

وهكذا فإن تاريخ اللاهوت السياسي كما يؤرخه (شميت) هو تاريخ محاولات الهروب من سيادة القرار، وكلها محكوم عليها بالفشل؛ لأنَّ السياسةَ من دون قرار جسدٌ بلا روح.

لقد حوَّل (شميت) السؤال من المعياري «من له الحق؟» إلى البنيوي «ما البنية الثابتة التي تعيد إنتاج نفسها؟». كان التأريخ الكلاسيكي للسيادة -من (أرسطو) إلى (لوك) إلى (روسو)- يبحث عن المرجعيَّة الأعلى: القانون الطبيعي، والإله، والإرادة العامة، والعقد. لكنَّه أهمل السؤال عن فعل السيادة نفسه، القرار الذي لا يمكن اختزاله إلى أي قاعدة. يؤكِّد (شميت) أنَّ هذا الفعل هو الثابت عبر التاريخ، وأنَّ كلّ المرجعيَّات ليست إلا مسوّغات بعديَّة لقرار سبقها. وبهذا، فإنَّ الليبراليَّة التي تظنّ أنَّها تخلَّصت من اللاهوت إنَّما تعيد إنتاجه في صورة أكثر عمقًا وأقلّ وضوحًا: «سيادة القانون» هي «لاهوت القانون»؛ و«الدولة الحقوقيَّة» هي «دولة إلهيَّة» لا تعترف بنفسها.

بذلك، لا يمكن فهم السيادة عند (شميت) بوصفها بابًا من أبواب الفقه الدستوري بل هي مدخل أنطولوجي لفهم أنَّ كلَّ نظام سياسي، مهما ادَّعى العقلنة والعَلْمنة، يقوم في نهايته على قرار لا يمكن تبريره بالكامل، وهو البنية نفسها التي شكَّلت اللاهوت السياسي للعصور الوسطى.

---

١ - كارل شميت: اللاهوت السياسي، ص٤٧-٤٨.

إن كان الأمر والحال كذلك كما يرى، فما الذي قصده كارل (شميت) باللاهوت السياسي الذي عنون اثنين من مؤلّفاته وأطلق شهرته في الأوساط السياسيَّة؟

ثالثًا: اللاهوت السياسي ونقد الليبراليَّة عند (كارل شميت)

يمثّل مفهوم اللاهوت السياسي عند (كارل شميت) أساس فلسفته السياسيَّة، بالرغم من عدم وضوح المعنى الدقيق لما أراده (شـميت) من هذا المفهوم. نرى أنّ الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم ليس أمرًا عارضًا بل هو جزء من اسـتراتيجيَّة (شـميت) نفسـه، فهو لم يقدّم قطّ تعريفًا نهائيًّا وواضحًا لما يعنيه باللاهوت السياسي، حتى في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه. أتاح هذا الغموض المتعمّد لتفسيرات متضاربة أن تتصارع عن معنى المفهوم، وأدَّى إلى انقسام حادّ في قراءة فكر (شـميت) بين من يرون فيه لاهوتيًّا كاثوليكيًّا حقيقيًّـا، وبين من يعتبرون أن اللاهوت عنده ليس سوى قناع أيديولوجي يخفي نظريَّة قانونيَّة سلطويَّة.

هنـاك من يرى أن (شـميت) يجب أن يُقرأ بصفته لاهوتيًا سياسـيًا بالمعنـى الديني القوي، مثل هاينريـش ماير (Heinrich Meier) ورفاقه؛ حيث أكّدوا أنّ نظريَّته تقوم على وحي كتابي وفلسـفة تاريخ مسيحيَّة مركزها مفهوم "الكاتيخون"[1]. لكنّ البحث لا يرجّح هذا التفسير لعدّة أسباب رئيسة:

- تعارضه مع المسـيحيَّة نفسها: ففكرة «العداوة الحتميَّة» التي يجعلها (ماير-Meyer) جوهر لاهوت (شـميت)، تفترض تمييزاً بين العـدو الخاص والعدو العام وهذا غير موجود في النصوص المقدسة بل إن (شميت) يوظّف هذا التمييز استراتيجيًّا لإعفاء العدوّ العام من محبّة الأعداء التي تأمر بها المسيحيَّة.
- حياة (شميت) الشخصيَّة وعلاقته المضطربة بالكنيسة الكاثوليكيَّة – طُرد من الأسرار المقدسة بعد زواجه الثاني، وكانت مذكّراته تكشف هوسًا بالجنس والكحول أكثر من الاهتمام بالدين[2] – تناقض فكرة الالتزام اللاهوتي الجاد.

1 - Heinrich Meier: The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy, ch1.

2 -Look: Schmitt: Ex Captivitate Salus: Experiences, P47 .

- تتّسم مفاهيم (شميت) بالظرفيَّة كما يسمّيها (لوفيت -Löwith Karl)[1] قابليَّة التكيّف مع أي وضع، ما يستبعد وجود أساس لاهوتي قوي. يرى (شتراوس- Richard Strauss) بدوره أنّ كتابه "السياسي" ليس أكثر من مجرّد موقف خُلُقي يقف على أرضيَّة الحداثة نفسها التي ينتقدها، مضمونه تأكيد خطورة الإنسان، أي "ليبراليَّة مقلوبة" على حدّ تعبيره. بينما يتساءل (هايدغر-Martin Heidegger) أي إله يؤسّس لأي لاهوت؟

يميل البحث إلى التفسير الوظيفي؛ اللاهوت وساطة بين الفكرة القانونيَّة والشكل السياسي بوصفها إجابة عن هذا السؤال؛ ذلك أنَّ (شميت) تعامل مع اللاهوت بوصفه «وظيفة» لا «جوهرًا». فاللاهوت المسيحي المنهجي يقوم بترجمة البصيرة الدينيَّة إلى عقيدة مدونة؛ وكذلك الفقه القانوني بوصفه «لاهوتًا سياسيًّا»، يقوم بترجمة الفكرة السياسيَّة إلى شكل قانوني. هذا الترجيح هو ما يسمح للشكل القانوني بأن يكون أكثر من مجرّد شكل فارغ؛ أي أن يصبح شكلاً «جوهريًّا».

فِكر (شميت) انبثق من أزمة شرعيَّة بعد العلمنة حيث فقدت السلطة السياسيَّة مسوغها الإلهي، وفشلت البرلمانيَّة والوضعيَّة المعياريَّة -وفقًا له- في تقديم بديل مقنع. فالعودة إلى القواعد الإجرائيَّة المجردة لا تخلق الولاء، ولا تضفي الهالة اللازمة للسلطة. الحل الذي يقدمه (شميت) هو «إضفاء الجوهر على الشكل» أي إعادة خلق مظهر الشرعيَّة المطلقة من خلال ترجمة فكرة سياسيَّة (أي فكرة، بغض النظر عن محتواها) إلى نظام قانوني كلي.

هذا ما نرجّح أنَّه المعنى الخاص باللاهوت السياسي في نظريّته: أي الأيديولوجيا التي تمنح القانون هالة القداسة، وتجعل من القرار السيادي تعبيراً عن حقيقة ميتافيزيقيَّة، تمامًا كما كان الله في اللاهوت التقليدي مصدرًا للقانون الخُلُقي والطبيعي.

وهنا يطرح سؤال آخر: إذا كان المفهوم لا يتضمن محتوى دينيًّا جوهريًّا، فلماذا اختار (شميت) لفظ «اللاهوت» تحديدًا؟

1 - K. Löwith: The occasional decisionism of Carl Schmitt, p.137169-.

تأثّر (شميت) بـ (شـارل موراس)، المفكر-Charles Maurras)، المفكّر الفرنسي الذي كان ملحدًا لكنَّه أيّد الكنيسـة الكاثوليكيَّة بوصفها مؤسسة تنتج النظام وتقاوم الفوضى. بالنسبة إلى (موراس)، الكاثوليكيَّة لا تهم بسـبب حقيقتها بل بسـبب فعاليّتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة. يتبنّى (شـميت) المنطق نفسه: الكنيسة نموذج للسـلطة التي تخلق الولاء والوحدة، وليس بالضرورة نموذجًا للحقيقة الدينيَّة[1]. وقد استخدام لفظ «اللاهوت» يحقّق أهدافًا جدليَّة واستراتيجيَّة عدّة:

يضرب (شـميت) في الصميم النقاش الكاثوليكي في فايمار في مـا إذا كان على الكاثوليك الانخراط في الديمقراطيَّة أم بناء دولة شاملة. (شميت) ينحاز إلى السلطويَّة، ويوظّف اللاهوت سلاحًا في هذا الصراع.

ثم يمنح نظريّته هالة من العمق والجديَّة، ويجعلها تبدو كأنّها تجيب على أسئلة «نهائيَّة» بدلاً من تفاصيل قانونيَّة جافة. كما يسهل لاحقًا انتشار أفكاره في الأنظمة السلطويَّة الكاثوليكيَّة (مثل إسـبانيا فرانكو) وأيضًا في بلدان ذات خلفيات دينيَّة مختلفة (مثل روسيا والصين)؛ حيث يمكن إعادة توظيف «اللاهوت» أيديولوجيًا.

مـا يدعم رؤيتنا هذه هي التطبيقات العمليَّـة لهذا المفهوم؛ إذ يمكن التقاط تناقض ظاهري في التطبيق العملي للاهوت (شميت) السياسي: ففي عام ١٩٣٣م وجد في الانقلاب الذي جرى في ألمانيا النموذج الذي كانت نظريّته القانونيَّة تبحث عنه. في كتابه "الدولة، والحركة، والشعب"[2]، يطبّق نموذج اللاهوت السياسي على النظام النازي: الفكرة السياسيَّة هي «الفكرة العرقيَّة الشاملة» (völkisch)، تتجسّد في «القائد» (Führer) الذي يعبرّ عن «وحدة عرقيَّة» (Artgleichheit) تضمن أنّ إرادتـه هي إرادة الشـعب الحقيقيَّة. النظـام القانوني لم يعد قائمًا عـلى قواعد مجردة بل على "نظام ملموس" يحكمه القادة. هنا يصبح اللاهوت السـياسي أيديولوجيا تبرر غياب الفصل بين السلطات، وإلغاء الرقابة القضائيَّة، واستبدال سيادة القانون بسيادة العرق والقائد. فلا تبقى نظريّته قانونيَّة بالمعنى التقليدي بل نظريَّة قانونيَّة تقوم عن انقلاب مفهومي.

1 - G. Geréby: The theology of Carl Schmitt, p 21- 49.

2 - Schmitt: State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity; The Question of Legality.

لكن المفارقة الأعمق تظهر في مرحلة لاحقة. فبعد الحرب العالميَّة الثانية، وفي حالة من العزلة الفكريَّة، عاد (شميت) إلى المفهوم نفسه، لكن هذه المرّة ليس لتبرير سلطة بعينها بل نظريَّة نقديَّة لتفكيك أسس النظام العالمي الليبرالي. في نوموس الأرض(١٩٥٠) ، يوظف (شميت) مفهوم «الكاتخـون» أي القوة المانعة التي تؤخر انهيـار النظام - ليؤطر به "نوموس الأرض" الأوروبي والذي وصفه بأنّه "الكاتخون" الذي منع سـقوط العالم في فوضى الحـروب الأهليَّة الطائفيَّة، من خلال إرسـاء توازن بين الدول ذات السيادة وتنظيم الاسـتعمار باعتباره توسّعًا خارج نطاق القانون. لكـن انهيار هذا النظام بعد الحرب العالميَّة الثانية حلّ محلّه ما يمكن تسـميته "عصر اللا-كاتخون"، الذي تجسّده رؤية ليبراليَّة عالميَّة تعلن حروبًا شاملة و"إنسانيَّة" لا تعترف بحقّ العدو في العداء. هذا النظام الذي تتزعّمه الولايات المتحدة باعتباره "إمبراطوريَّة كونيَّة"، يخلط بين السلطة والأخلاق، ويسـتبدل الاعتراف المتبادل بين الدول ذات السيادة بـ المَهمّة العالميَّة لقوّة عظمى واحدة. وهكذا، يصبح اللاهوت السياسي سلاحًا لفضح أنّ الليبراليَّة العالميَّة ليست أكثر عَلمانيَّة مما تدّعي بل هي لاهوت من نوع آخر: إلهها هو «الإنسانيَّة»، وكهنوتها هو «حقوق الإنسان»، وحروبها الصليبيَّة هي «التدخّلات الإنسانيَّة».

بهذا التحليل، نكشـف أن اللاهوت السياسي عند (شميت) لم يكن نظريَّة ثابتة بل أداة متغيرة الوظيفة. اسـتُخدم لتأصيل السـلطة النازيَّة من خلال تقديس القرار الفوهرري، واستُخدم لنقد الليبراليَّـة العالميَّة من خلال فضح لاهوتها الخفي. هذه المفارقة تكشـف إشـكاليَّة عميقة في المشروع الشميتي: فهو ينتقد الليبراليَّة؛ لأنَّها لاهوت مُعَلمن منكر، بينما يقدّم هو لاهوتًا سياسيًّا واعيًا يظلّ قابلاً للتوظيف في خدمة أي سلطة - نازيَّة كانت أم معادية لليبراليَّة - ما يؤكّد الصبغة الوظيفيَّة للاهوته على حساب الصبغة الدينيَّة.

يمكن القول إنّ مفهوم (شميت) للاهوت السياسي ليس لاهوتيًّا جوهريًّا ولا قانونيًّا فقط؛ إنّه مفهوم هجين يؤدّي وظيفة أيديولوجيَّة أساسـها التقديس الذاتي للسلطة. يستعير (شميت) هيبة اللاهوت وشكله، لكنّه يفرغه من أي محتوى ديني ثابت. والنتيجة هي "إيمان من دون إله"، أو بتعبير أدق، "إيمان بفكرة سياسيَّة" لا تحتاج إلى أن تكون صحيحة بل تحتاج فقط إلى أن تكون فاعلة في خلق الولاء والطاعة للمجال السياسي.

بالإشارة إلى ما يمكن أن يبدو تناقضًا في نقد (شميت) لليبراليَّة بينما نظر هو للاهوت السياسي نجد أن احتجاجه الأســاس كان على عدم الاعتراف، وعدم الاستفادة من فضائل اللاهوت على المســتوى السياسي والاجتماعي في الليبراليَّة، الأمر الذي تجلّى نقده لها في عدّة نقاط هي كما سيتضح في الفقرة الآتية.

رابعًا: نقد الليبراليَّة عند (كارل شميت)

لا يمكن فهم نقد (كارل شميت) لليبراليَّة الغربيَّة بمعزل عن اللحظة التاريخيَّة التي ولد فيها: ألمانيا ما بعد الحرب العالمية الأولى وجمهوريَّة فايمار المنهكة مضافًا إلى معاهدة فرساي التي زرعت بذور الذل والدمار. لذا، لم يكتف (شميت) بنقدٍ مرحلي ظرفي بل قام بتشريحٍ أنطولوجي للحداثة السياسيَّة ذاتها، يرى (شميت) أن المفاهيم السياسيَّة الحديثة هي مفاهيم لاهوتيَّة علمانيَّة. فالشامل الأسمى في القانون هو الله في اللاهوت والخالق في الميتافيزيقا والسيادي في السياسة. في رؤية (شميت)، تُسقَط المفاهيم اللاهوتيَّة على المفاهيم الليبراليَّة بطريقة منهجيَّة: فـ«سيادة القانون» ليســت إلا عَلْمنة لـ«سيادة الإله»؛ حيث يحلّ القانون المتعالي محلّ المشيئة الإلهيَّة، و«حقوق الإنســان» هي تجسيد عَلْماني لـ«صورة الله» في الإنسان، تحوّلت إلى جوهر مقدّس غير قابل للانتهاك. أما الفصل بين الســلطات فيعيد إنتاج بنية «الثالوث» المسيحي (أب، وابن، وروح قدس) باعتباره توزيعًا للسلطة الواحدة على أقانيم متساوية. و«النقاش البرلماني العقلاني ما هو إلا عَلمنة لـلمجمع الكنسي؛ حيث يُعتقد أنّ الحوار يكشف الحقيقة كما يكشفها النقاش اللاهوتي. والعقد الاجتماعي يُسـقط العهد بين الله وشـعبه، لكنّـه يفرغه من ضمان المتعالي. والتقـدّم التاريخي هو علمنـة لـلعناية الإلهيَّة، والتطوّر الخُلُقي هـو عَلمنة للخلاص. والإرادة العامة عند (روســو) تُسـقط الإرادة الإلهيَّة الجامعـة، بينما العدالة الكونيَّة عند (كانط) تُسـقط النظام الخُلُقي الأبدي. والحياد الليبرالي هو عَلمنة لـلإله الربوبي الذي خلق العالم ثمّ تركه، فلا يتدخّل بالمعجزات ولا بالقرارات الاستثنائيَّة. والديمقراطيَّة الجماهيريَّة تُسقط جماعة المؤمنين التي تتحد في إيمان واحد، تمامًا كإيمان الشـعب بالإرادة العامة. وبذلك تصبح الليبراليَّة، عند (شميت)، لاهوتًا مقنعًا يمارس طقوسه الأيديولوجيَّة في خفاء، وهو أسوأ من اللاهوت الصريح؛

لأنّه لا يعترف بذاته. لكن مع حضور البنية اللاهوتيَّة المُعَلمنة. لكن تأصيل الإنكار للبنية اللاهوتيَّة كما ذكرنا، كان يقود المجال السياسي للانهيار ولعلّ أهم المفاصل التي انتقدها (شميت) كانت:

١- الليبراليَّة «نزع للسياسي» - من الأنطولوجيا إلى التقنيَّة

يرى (شـميت) أنّ المجال السـياسي (The Political) ليس مجالاً فرعيًّا بجانب الاقتصاد أو الأخلاق أو الجـمال بل هو «درجة الكثافة» القصوى للارتبـاط والافتراق الجماعي. هو القرار الوجودي الذي يُحدّد من هو صديقنا ومن هو عدونا. والعدوّ هنا ليس الخصم الشـخصي، ولا المنافس الاقتصادي بل العدوّ العام الذي يهدّد نمط حياتنا المتكامل. في نظر (شميت) لا يمكن تجاوز هذا التمييز أو اختزاله إلى أي معيار آخر. لكن الليبراليَّة ومنذ نشأتها في القرن السابع عشر سعت إلى تفكيك هذا التمييز بطرق متعدّدة.

أ. مـن خلال هيمنـة الاقتصاد على السياسـة: حيث قامـت الليبراليَّة بما يشـبه عمليَّة «تحويل رأس المال الرمزي» للسياسة إلى حقل للمصالح والمنافسات الاقتصاديَّة. فالدولـة التي يفترض أن تكون كيانًا سـياديًّا يتّخذ قرارات حاسـمة، أصبحت مديرةً للموارد وحكمًا للتجارة. لقد جرى تحويل المواطن إلى هومو اقتصاديوس (الإنسان الاقتصادي)؛ أي كائن يسعى إلى تعظيم منفعته الفرديَّة. وبذلك يختفي العدوّ ليحلّ مكانـه المنافس، وحين يختفي العدو، تختفي ضرورة التضحية التي تشـكّل أقصى حدود الانتـماء، وتختفي معهـا إمكانيَّة المعنـى العميق للسياسـة؛ أي فن الموت الجماعـي المحتمل من أجل الحياة الجماعيَّة. لا تسـتطيع الليبراليَّة، بتركيزها على الفرد والمصلحـة، أن تبرّر لماذا يموت أحد من أجل وطنه؛ لأنَّها لا تعترف أساسًـا بوجود «عدوّ» يبرّر هذه التضحية[1].

ب. من خلال تخليق السياسة: الليبراليَّة الحديثة، وخاصّة في تيّاراتها الكانطيَّة والإنسانيَّة، تعتبر أنَّ السياسـة يجب أن تخضع لمعايـير خُلُقيَّة كونيَّة. الحـرب العادلة وحقوق

1 - Schmitt: The Concept of the Political, p. 26- 29.

الإنسان والتدخّل الإنساني، كلّها مفاهيم تهدف إلى تجاوز التمييز بين الصديق والعدو، واستبداله بتمييز بين «الخير والشر» الكونيين. لكن (شميت) يرى هنا أخطر ما في الليبراليَّة: فالقول بـ «الإنسانيَّة» هو، في جوهره، أداة لإضفاء الشرعيَّة على الهيمنة. حين تصف نفسك بأنَّك «إنساني» وعدوّك بأنَّه «غير إنساني»، فأنت لا تستبعد شريكك في اللعبة السياسيَّة فحسب، بل تسلبه صفته باعتباره إنسانًا أصلاً. الحروب الإنسانيَّة هي أكثر الحروب عنفًا وأشدّها تطرّفًا؛ لأنَّها لا تعترف بالعدو بوصفه عدوًّا يُحترم بل شرًّا يجب القضاء عليه بلا رحمة. إذن، فالليبراليَّة من خلال أخلقة السياسة، تعيد إنتاج العنف الذي تدّعي تجاوزه، ولكن في صورة أكثر تطرّفًا.

٢- نقد البرلمانيَّة – من المبدأ العقلاني إلى الخواء الإجرائي

في كتابه «أزمة الديمقراطيَّة البرلمانيَّة»، يقدّم (شميت) نقدًا إبستيمولوجيًّا وسوسيولوجيًّا لأسس النظام البرلماني. المبدأ الأساس للبرلمانيَّة هو «النقاش العلني العقلاني»: فكرة أنَّ ممثّلي الشعب يمكنهم، عبر الحوار والمنطق، الوصول إلى حلول صحيحة وعادلة للمسائل العامّة. هذا المبدأ يرتكز على إيمان عميق بالقدرة العقلانيَّة للإنسان، واكتشاف الحقيقة عبر الحوار.

لكن (شميت) يهاجم هذا المبدأ من جذوره. فمن الناحية الإبستيمولوجيَّة، يعتبر أنَّ القرار السياسي ليس نتاجًا للنقاش بقدر ما هو نتاج لإرادة أو سلطة مُسبقة. فالنقاش لا ينتج الحقيقة في المجال السياسي؛ لأنَّ المسائل السياسيَّة ليست مسائل صواب وخطأ منطقيين بل مسائل وجوديَّة تتعلَّق بالهويَّة والبقاء. لذلك، يُنسب إليه قوله: إنَّ كلَّ تجانس حقيقي يقوم على شعور بالانتماء وليس على الكلام.

أما من الناحية السوسيولوجيَّة، فيلاحظ (شميت) أنَّ ظروف البرلمانيَّة قد تغيّرت جذريًّا مع ظهور الديمقراطيَّة الجماهيريَّة ووسائل الإعلام الحديثة. فالنقاش العقلاني يفترض فضاءً عامًّا متساويًا ومنفتحًا. لكن في القرن العشرين، تحوّل البرلمان إلى مسرح للصراع بين الأحزاب والمصالح الخاصة، وأصبح النوَّاب مجرّد مندوبين يُصوّتون وفق أوامر الحزب والضغط الجماهيري بدلاً من أن يكونوا عقول تناقش الوقائع. من هنا، وصم (شميت) البرلمانيَّة بأنَّها

أصبحت «قشرة فارغة»؛ لأنَّها حافظت على شكلها وإجراءاتها ولكنَّها فقدت مبرّرها العقلاني[١].

وفقًا له فإنّ الليبراليَّة التي تزعم أنَّها فلسفة النقاش الحُرّ والعقلانيَّة العموميَّة، تخلق في النهاية شكلاً من أشكال عقلانيَّة الإجراءات الخالية من أي محتوى جوهري. لكن الجوهري لديه ليس مـا يجري الاتفاق عليه بل كيف يجري. فنبَّه إلى أنَّ النظـام الديمقراطي الليبرالي معرضًا لخطر التحلّل إلى مجرّد إجراءات فارغة لا تستطيع اتخاذ قرار وجودي في لحظة الخطر.

٣- السيادة والاستثناء – نقد سيادة القانون

كما أشرنا سابقًا أنَّ المفهوم الأكثر تأثيراً لـ (شميت) هو مفهومه عن السيادة: «الحاكم السيادي هو من يقرر في حالة الاستثناء». هذه الجملة الصغيرة التي أحدثت انقلابًا فلسفيًّا هائلاً. فالحالة الاستثنائيَّة (الطوارئ، والحرب، والكارثة) ليست مجرّد خلل طارئ في النظام القانوني. بالنسبة لـ (شميت)، الاستثناء هو الذي يكشف عن حقيقة النظام. فالقانون، بطبيعته، لا يستطيع أن ينظّم كل شيء. هناك حدّ أقصى لكلّ نظام قانوني، وعند هذا الحدّ تظهر صورة السـيادي الذي يقرّر خرق القانون في سبيل الحفاظ عليه.

وفي الوقـت الذي قدّمت الليبراليَّة أسـطورة سـيادة القانون القائمة على فكـرة أنَّ القرارات السياسـيَّة يجب أن تخضع دائمًا للقواعد العامّة والضمانات الدستوريَّة والإجراءات القضائيَّة؛ حيـث لا أحد فوق القانون، والقوانين تنظّم كلّ شيء، بما في ذلك إمكانيَّة الاسـتثناء (ما يُعرف بقوانين الطوارئ). اعتبر (شـميت) يعتبر أنَّ هذا الفهم سـاذج. فكيف يمكـن للقانون أن ينظّم حالة الاستثناء، وهو يعني بالضبط تعليق القانون؟ إنَّ محاولة وضع القرار السيادي تحت سيطرة القواعد هي محاولة لإنكار طبيعة القرار نفسه. فالقرار في جوهره بداية جديدة غير مبرّرة سابقًا، قفزة في الفراغ.

وهـذا ما يُظهر نقده الأعمق للدولة الليبراليَّة، فهـي دولة تفضّل الآليَّات الإجرائيَّة على القرار الجوهري، والتقنية على الحكمة، والروتين على السـيادة. إنَّها دولة تحاول إدارة الأزمة بدلاً من

1 - Schmitt: The Crisis of Parliamentary Democracy, pp. 6 -8.

مواجهتهـا، وتؤمن بأنَّ العقل الإجرائي يمكن أن يحلّ محلّ الإرادة السياسـيَّة. في اللحظة التي تتصاعد فيها الأزمة، تسقط هذه الدولة في العجز والنفاق: العجز عن اتخاذ قرار حاسم، والنفاق عندما تلجأ تحت الضغط إلى تدابير استثنائيَّة لا تستطيع تبريرها نظريًّا.

٤- نقد التعدديَّة والدولة -ميدان للمصالح الخاصّة

من ضمن انتقاداته العميقة أيضًا هجومه على النظريَّة التعدديَّة في السياسة. هذه النظريَّة التي تطوّرت في إنجلترا وأمريكا التي ترى أنَّ الدولة هي مجرّد جمعيَّة واحدة بين عدد من الجمعيّات (النقابات، والكنائس، والنوادي، والشركات). السلطة الحقيقيَّة لا تتركّز في الدولة بل تتوزّع بين هذه الجماعات الوسيطة. يرى (شميت) في هذا التصوّر تدميراً لوحدة الدولة وسيادتها.

ونراه يتسـاءل إن كانت الدولة مجرّد حلبة تنافس بين جماعات مختلفة المصالح، فمن الذي يمثّل الصالح العام؟ ماذا يحدث عندما تتصادم مصالح هذه الجماعات تصادمًا وجوديًّا، بحيث يصـل إلى حدّ الحـرب الأهليَّة؟ في النظام التعـدّدي، لا توجد إجابة عن هذا السـؤال. الدولة الليبراليَّة، عبر «حياديّتها» المزعومة، تحاول أن تكون حكمًا محايدًا بين المصالح. لكن (شميت) يسـأل: كيف يمكن للمحايد أن يحكم بين الصديق والعدوّ؟ إنَّ الحياد هنا ليس قوّة بل ضعفًا. العدوّ لا يعترف بالحياد، فهو يريد القضاء عليك أو أن تقضي عليه[1]. يصل (شميت) إلى نتيجة مفادها أنَّ الدولة الليبراليَّة في نهاية المطاف لا تستطيع أن تحمي نفسها. إنَّها دولة تنزع سلاحها فلسفيًّا وسياسيًّا في مواجهة أعدائها الذين لا يشاركونها إيمانها بالنقاش والإجراءات والقواعد. هنا يُلمس الظلّ المظلم لفكر (شـميت)، ذلك الذي جعلـه ينظر إلى صعود النازيَّة باعتبارها ردَّ فعل على فشل الليبراليَّة، وهو ما يظلّ نقطة حساسة وخطرة في فكره.

خامسًا: نقد العولمة الليبراليَّة – نوموس الأرض والإمبراطوريَّة الأمريكيَّة

في مرحلة لاحقة من حياته (ما بعد الحرب العالمية الثانية)، طوّر (شـميت) نقده ليشمل النظام

1 - Schmitt: The Concept of the Political, p. 4 - 33.

العالمي. في كتابه «نوموس الأرض» (١٩٥٠)، قدَّم سرديَّة تاريخيَّة تبيّن أنَّ النظام الدولي الأوروبي الذي قام على القانون العام الأوروبي قد انهار ليحلّ محلّه النظام الليبرالي العالمي بقيادة أمريكا.

النظام الأوروبي القديم الذي ازدهر بين القرن السادس عشر والثامن عشر، كان يقوم على فكرة «الفضاء المحدّد» والتوازن بين القوى الأوروبيَّة. فالحرب كانت وسيلة مشروعة للسياسة ولكن في إطـار محدد فلم تكن تهدف إلى إبادة العدو بالكامل. أما الليبراليَّة العالميَّة بتبشـيرها بالقيم الكونيَّة والديمقراطيَّة وحقوق الإنسـان، دمرت هذا الإطار المحدود. وبدلاً من أن يصبح النظام العالمي قائمًا على الاعتراف المتبادل بين الدول ذات السـيادة، أصبح قائمًا على فكرة «المَهمَّة العالميَّـة» لقوّة عظمى واحدة (الولايات المتحدة). هذا هو ما أسـماه (شـميت) «الإمبراطوريَّة الكونيَّـة» التي تخلط بين السـلطة والأخلاق. هذه الإمبراطوريَّة لا تعـترف بالعدوّ بصفته عدوًّا محترمًا بل «مجرمَ حرب» أو «دولة مارقة» يجب ترويضها أو قصفها باسم الإنسانيَّة. ومرَّة أخرى، يظهر التناقض الليبرالي: إنَّها تريد السلام، لكنَّها تشنّ أخطر الحروب؛ تريد العقل، لكنَّها تمارس أعنف الإقصاءات[1].

بديل (شـميت) كان نظريَّته في الفضاء الكبير؛ فكرة أنَّ العـالم يمكن تنظيمه في مناطق نفوذ سـياسي متجانسـة؛ حيث تسـيطر إمبراطوريَّة أو قوَّة إقليميَّة على فضاء محدّد، وتضمن داخله نوعًا من التجانس العرقي أو الثقافي أو السياسي. هذه النظريَّة تحمل إغراءات قويَّة، لكنَّها أيضًا تحمل في طيّاتها تبريرًا للاسـتعمار والهيمنة وتمييز الآخر، وهـذا ما جعلها موضع نقد حادّ من الديمقراطيين الليبراليين.

سادسًا: تحوّلات مفهوم السيادة في فكر (كارل شميت):

في العودة إلى سؤال البحث الرئيس عن تحوّلات مفهوم السيادة في الفكر الغربي بشكل عام وعند (شميت) بشكل خاص، نصل إلى أنَّ التحوّل في المفهوم طال (شميت) نفسه. فقد مثّلت السيادة ذلك

1 - Schmitt: The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, p. 120 - 125.

الخيط الناظم لأغلب مؤلّفات (كارل شـميت). والغريب أنَّ مفهومًا واحدًا ظلّ يحافظ على مركزيّته الفكريَّة، بينما تغيّر ثوبه وتعدّل معناه استجابة للتحوّلات التاريخيَّة والمشاغل النظريَّة الجديدة.

فقد خضع مفهوم السـيادة تخضع لعدّة تحوّلات في نتاجات (شميت) الفكريَّة (الانتقال من القرار بوصفه فعلاً وجوديًّا حيًّا إلى النوموس باعتباره بنية كونيَّة سـاكنة، ثمَّ العودة إلى القرار في ثوب جديد بعد انهيار الأوهام المكانيَّة)، لكنَّه ظلَّ المسـعى الوجودي الذي يرنو إليه (شميت) لتشخيص الأزمة الليبراليَّة وتقديم الترياق الفلسفي المناسب لها.

وإذا ما أردنا تقديم رصد لهذه التحوّلات تبدّت لنا بالشكل الآتي:

١- المرحلة الأولى ١٩٢١: التمييز بين الدكتاتوريَّة المفوضة والسياديَّة

في كتاب «الدكتاتوريَّة: من نشـأة مفهوم السـيادة الحديث إلى الـصراع الطبقي البروليتاري» (١٩٢١)، يبدأ (شميت) رحلته البحثيَّة بمشروع ضخم: تقديم تأريخ شامل لمفهوم الدكتاتوريَّة وتحوّلاته عبر الفلسـفة السياسيَّة الغربيَّة. هنا يكشف عن تمييز منهجي بالغ الأهميَّة؛ فاصل بين الدكتاتوريَّة المفوّضة والدكتاتوريَّة السياديَّة.

يستلهم التمييز الأوَّل من مؤسَّسة الدكتاتوريَّة في الجمهوريَّة الرومانيَّة؛ حيث يُعين الديكتاتور لمواجهة طارئة محدَّدة، وتكون سـلطته مقيّدة بالوقت والمَهمَّة وغرض إعادة النظام القائم. هنا يظلّ الديكتاتور خادمًا للدستور، يستخدم تقنيّات استثنائيَّة مؤقّتة للحفاظ على النظام المؤسّسي القائم. هو ليس سـياديًّا بالمعنى الحقيقي؛ لأنَّه لا يخلق نظامًا جديدًا بل يعيد إحياء القديم. أما التمييز الثاني، فينشـأ مع العصر الحديث وتحديدًا مع فلاسـفة العقد الاجتماعي؛ حيث يصبح الديكتاتور قوّة مؤسّسة لدستور جديد، ومصدرًا للشرعيَّة؛ مميّزًا نفسه بكونه يهدف لإنشاء «حالة اسـتثنائيَّة دائمة» يولد منها دستور جديد. تناظر هذه الفكرة تحوّلاً جذريًّا من الاعتقاد بأنَّ النظام القانوني يستمدّ شرعيّته من المعايير، إلى الاعتقاد بأنَّه يستمدّها من القرار الخالص المؤسّس.

٢- المرحلة الثانية – ١٩٢٢-١٩٢٣: القرار المطلق جوهر للسيادة وأطروحة العَلمنة

بعد عام واحد تنبثق قطيعة معرفيَّة حاسمة عند إصداره كتاب اللاهوت السياسي: أربعة فصول في

مفهوم السيادة (١٩٢٢)؛ حيث يُعيد تعريف السيادة بالكامل بوصفها نقطة خلق للقانون من لا شيء. الاختلاف مذهل: كان (شميت) عام ١٩٢١ يبحث عن أداة ملموسة تستخدم في التطبيق الدستوري، أمّـا عام ١٩٢٢ فيصعد إلى التجريد الأنطولوجي لصياغة السـيادة بوصفهـا الأصل المتعالي لكلّ الأنظمة القانونيَّة. الاستثناء لم يعد مجرّد إجراء مؤقّت للحفاظ على النظام بل هو اللحظة التي تصبح فيها السلطة غير خاضعة للتقييد بالقواعد، واللحظة التي ينبثق فيها النظام ذاته من العدم.

٣- المرحلة الثالثة – ١٩٢٧-١٩٢٨: الأساس الدستوري والقوّة المؤسّسة

في ضوء الفجوة المفتوحة التي تركها قراريَّة ١٩٢٢، كتب (شميت) نظريَّة الدستور ((١٩٢٨، محاولاً ردم الهوّة بتقديم أسـس ملموسـة للسـلطة المطلقـة. هنا يربط القرار السـيادي بالقوّة المؤسسـة التي ليست مجرّد خلق مؤسّسات بل أسـاس تقوم عليه المؤسسات نفسها. فشرعيَّة الدسـتور لا تنبع من القانون نفسه بل من قرار سيادي للشـعب يتخذ شكل الإرادة العامّة. هذه الإرادة لا يمكـن أن تُخطئ، كما أنَّها متعالية على كلّ إجـراءات القانون الوضعي. وبذلك نقل القراريَّة من الفرديَّة المطلقة للحاكم السيادي إلى الجماعيَّة المطلقة للشعب. لكن ظلّت الدولة التجسيد الرسـمي لهذه الإرادة الكليَّة، ما يحوّل الديمقراطيَّة إلى أداة للسلطة المطلقة. في هذا الإطار؛ أي استمرّ (شميت) في مشروعه لتحطيم الليبراليَّة لكن بأدوات أكثر تعقيدًا وأقلّ عنفًا.

٤- المرحلة الرابعة – ١٩٣٢: السياسي أفق استئناف السيادة

في كتابه (مفهوم السياسي ١٩٣٢) وسَّع (شميت) آفاق السيادة؛ إذ أضاف إليها فكرة «العدوّ» ليغدو المعيار الأسـاس للتمييز السياسي هو تمييز الصديق من العدو. السيادة الآن لم تعد فقط قدرة على اتخاذ القرار بل هي القدرة على تسمية العدو. من يقرّر هو من يحدّد أنَّ هذه المجموعة البشريَّة هي العدوّ؛ ذلك العدو الذي يجب التعامل معه بالمقاومة والإقصاء حتى النهاية.

٥- المرحلة الخامسة – ١٩٥٠: التحوّل المكاني ونوموس الأرض

بعد الحـرب العالميَّة الثانية وهزيمة النازيَّة، واجه (شـميت) انتقـادات لاذعة وعزلة فكريَّة،

أفضت إلى التحوّل الأكبر في مسار سيادته التحوّل من الزمانيَّة إلى المكانيَّة. في نوموس الأرض في القانون (١٩٥٠)، يعيد تعريف السيادة بوصفها جزءًا من «نوموس»، أي نظام قانوني مكاني متكامل يقوم على الاستيطان الأصلي والتقسيم البدائي للأرض.

فالسيادة لم تعد قرارًا خالصًا بل ارتبطت بتقسيم الأرض وامتلاك الفضاء وحماية الحدود وتنظيم الاستعمار. وفقًا له في النوموس الأوروبي القديم الذي ازدهر بين ١٦٤٨ و١٨٩٠، كان أبطال السيادة هم الدول القوميَّة ذات السيادة التي قسّمت العالم بينها عبر الخطوط الفاصلة. لكن مع انهيار هذا النوموس، ودخول عصر العَولمة والقوى العظمى، تدخل السيادة في أزمة عميقة. هنا يتحوّل (شميت) إلى ناقد شرس للنظام العالمي الليبرالي، مدّعيًا أنَّ الإنسانيَّة التجريديَّة ليست إلا غطاء للهيمنة الأمريكيَّة.

٦- المرحلة السادسة – ١٩٧٠: العودة إلى النهاية والعودة إلى البداية

في أواخر حياته، وبعد عقود من الصمت والتجاهل النسبي، عاد (شميت) في اللاهوت السياسي الثاني: أسطورة تسييس كل لاهوت سياسي (١٩٧٠) لمواجهة نقّاده الكبار، مثل (إريك بيترسون-Eric Peterson) و(هانس بلومنبرغ-Hans Blumenberg). وليؤكّد على أطروحته العَلمانيَّة ويدافع عن فكرة السيادة في وجه الانتقادات التي طالما اتَّهمته بتدمير القانون من الأساس. لكن هذه العودة كانت أكثر حذرًا: أصبحت السيادة الآن موضوعة في إطار أوسع من "النظام المكاني" والتاريخ الروحي للغرب. لقد قارب الفكرة التي يسمّيها بعض المفكّرين "انحلال السيادة" ليست بمعنى انعدامها بل بمعنى أنَّها لم تعد تتركَّز في فرد أو هيئة واحدة بل في شبكات مترابطة من الإرادات المكانيَّة.

خاتمة:

بعد هذا الاستعراض التحليلي لتحوّلات مفهوم السيادة في الفلسفة السياسيَّة الغربيَّة، مع التركيز على (كارل شميت) بصفته نموذجًا للقطيعة وإعادة التأصيل، يمكننا استخلاص عدَّة

نتائج جوهريَّة تسهم في تقويم المشروع الشميتي.

١- أثبت البحث أنَّ مفهوم السيادة لم يتطوّر بشكل خطّي بسيط من المرجعيات الميتافيزيقيَّة إلى اللاهوتيَّة فالتعاقديَّة، بل ظلَّ محكومًا ببنى شكليَّة ثابتة تعيد إنتاج نفسها تحت أثواب متغيرة. هذه البنى، كما كشفها (شميت) عبر أطروحة العَلمنة، تقوم على علاقة جدليَّة بين المعيار والاستثناء، بين القاعدة والقرار. فكلّ نظام قانوني، مهما بدا عقلانيًّا، يرتكز في نهايته على قرار سيادي لا يمكن تبريره بالكامل.

٢- تميّز مشروع (شميت) بقدرته على تحويل السيادة من سؤال عن الشرعيَّة (من يملك الحق؟) إلى سؤال عن القدرة الفعليَّة (من يقرّر في لحظة الخطر؟). لكن هذا التحوّل حمل في طيَّاته إشكاليَّة واضحة: فالتأكيد على القرار الخالص يمكن أن يتحوّل، كما حدث عمليًّا في انخراط (شميت) المؤقّت مع النازيَّة، إلى تبرير لأي سلطة استثنائيَّة تُقدّس قرارها باسم الضرورة. وهنا يتجلَّى ضعف (شميت): فنظريَّته التي كشفت عجز الليبراليَّة أصبحت أداة بيد القوى التي كانت تريد هدمها.

٣- أظهر تتبّعنا لمراحل فكر (شميت) المتعاقبة أنَّ مفهوم اللاهوت السياسي عنده لم يكن ثابتًا ولا جوهرًا دينيًّا بل أداة متغيّرة الوظيفة؛ استُخدمت لتأصيل السلطة النازيَّة تارة، ولنقد الإمبراطورية الأمريكيَّة تارة أخرى. هذا يؤكّد الطابع الوظيفي الأيديولوجي للاهوت السياسي الشميتي الذي يستعير هيبة القداسة ليس من إيمان ديني بل من حاجة السلطة إلى هالة تخلق الولاء والطاعة.

ختامًا، يظلّ نقد (شميت) لليبراليَّة مضعضعًا بقدر ما هو كاشف: فهو يفضح تناقض الليبراليَّة بين ادعاء العقلانيَّة ولجوئها العملي إلى استثناءات لا تستطيع تبريرها. ومع ذلك، فإنَّ حلوله البديلة لا تقلّ خطورة عن أخطاء الليبراليَّة. قراءة (شميت) لا تدعو إلى نقد الديمقراطيَّة أو سيادة القانون وحسب بل إلى التأمّل المعمّق في حدودها، والتركيز على أنَّ كلّ نظام يحتاج إلى قدرة على القرار، ولكن في إطار يمنع تحوّل هذه القدرة إلى استبداد.

لائحة المصادر والمراجع:

- أرسطو: السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، المركز العربي للدراسات، الدوحة، ٢٠١٦م.
- صائب عبد الحميد: موسوعة فلسفة التاريخ، مركز البيدر للدراسات والتخطيط، بغداد، ٢٠٢٤م.
- كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة: رانيا الساحلي وياسر الصاروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.

- J. Bodin: The Six Bookes of a Commonweale: A Facsimile Reprint of the English Translation of 1606. McRae KD, ed. Harvard University Press; 1962.
- Edward Whalen Brett: The Two Powers: The Papacy, the Empire, and the Struggle for Sovereignty in the Thirteenth Century. University of Pennsylvania Press; 2019.
- R. Cristi: Carl Schmitt on sovereignty and constituent power. Can J Law Jurisprud. 2015;10(2):283300-.
- G. Geréby: The theology of Carl Schmitt. Politeja. 2021;18(349-21:(72/.
- K. Löwith: The occasional decisionism of Carl Schmitt. In: Wolin R, ed.; Steiner G, trans. Martin Heidegger and European Nihilism. Columbia University Press; 1995:137169-. (Original work published 1935(.
- JP. McCormick: Emergency powers. In: Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology. Cambridge University Press; 2009.
- H. Meier: The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy. Expanded ed. Brainard M, Berman R, trans. University of Chicago Press; 2011.

- J. Meierhenrich: The Oxford Handbook of Carl Schmitt. Oxford University Press; 2016.
- GAJ. Rogers: ed. Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes. Thoemmes Press; 1995.
- C. Schmitt: Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Schwab G, trans. MIT Press; 1985. (Original work published 1922)
- C. Schmitt: The Crisis of Parliamentary Democracy. Kennedy E, trans. MIT Press; 1988. (Original work published 1923).
- C. Schmitt: The Concept of the Political. Schwab G, trans. University of Chicago Press; 2007. (Original work published 1932).
- C. Schmitt: The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol. Schwab G, Hilfstein E, trans. University of Chicago Press; 2008. (Original work published 1938).
- C. Schmitt: The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum. Ulmen GL, trans. Telos Press; 2003. (Original work published 1950).
- C. Schmitt: Constitutional Theory. Seitzer J, trans. Duke University Press; 2008. (Original work published 1928).
- C. Schmitt: State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity; The Question of Legality. Draghici S, ed./trans. Plutarch Press; 2001. (Original work published 1933).
- C. Schmitt: Ex Captivitate Salus: Experiences, 1945–47. Hannah M, trans. Polity Press; 2017. (Original work published 1950).