

## مفهوم متعارض امر سیاسی در انسان شناسی معاصر و انقلاب اسلامی

مرتضی شیرودی\*

### چکیده

امر سیاسی، مفهوم متعارضی است و زمانی که به رابطه متقابل انسان و سیاست (انسان شناسی سیاسی) می‌اندیشیم، متعارض تر می‌نمایند! از این رو، نوشتار حاضر تلاشی برای نقد روابط متضاد امر سیاسی و انسان سیاسی و ارائه نگاه جدید به آن است. در نیل به این هدف، عرضه تعریف از امر سیاسی و انسان سیاسی به گونه‌ایی که راه را برای تبیین از انسان خطرناک، انسان خنثی و انسان فعال، همواره کند، اجتناب ناپذیر است. امر سیاسی که بدون انسان، قدرت و دولت، معنا نمی‌یابد پس از طی وضع طبیعی هابزی و وضع مدنی روسویی میل به وضع اخلاقی اشمیتی نهاده است اما هنوز نمی‌توان از آینده تثبیت شده آن سخن گفت. مقاله بر این نکته جدید پای می‌فشارد که انسان سرگشته از وضع‌های گذشته در میلی که در او به سوی وضع اخلاقی معاصر پیش آمده، تنها تعریفی مبهم از آن در ابعاد نظری قابل عرضه است اما این ابهام، مانع از اندیشیدن درباره آن نشده است.

### واژگان کلیدی

امر سیاسی، انسان شناسی سیاسی، وضع طبیعی، وضع مدنی و وضع اخلاقی

dshirody@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۰

\*. دانشیار علوم سیاسی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۵

**مقدمه؛ تحدید انسان شناسی سیاسی**

انسان شناسی به مجموعه‌ای از پندارهای نظری "درباره گروه‌های انسانی و فرهنگ آن‌ها" یا یک سنت فکری در ادراک خاص از انسان و یا به یک روش علمی در شناخت رفتار انسان اطلاق می‌شود. (ریویر، ۱۳۸۶: ۲۸) این حوزه مطالعاتی با گذر از جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی به انسان شناسی رسیده است. (ریویر، ۱۳۸۶: ۲۶) "انسان شناسی به مطالعه بر موجودات انسانی در همه ابعاد" می‌پردازد، (اوژه و پل کولن، ۱۳۸۸: ۲۲) در این معنی، این علم از وجه میان رشته‌ای و دایره معارفی برخوردار است اما نمی‌توان آن را غیرتخصصی به شمار آورد. (اوژه و پل کولن، ۱۳۸۸: ۸) انسان شناسی سیاسی رشته‌ای جدیدتر از جامعه‌شناسی به مردم‌شناسی و از آن به انسان شناسی به صورت عام است که هدف آن "نه فقط تحلیل امر سیاسی در دولت‌ها بلکه شناخت و تحلیل گوناگونی تاریخی و جغرافیایی سازمان‌های سیاسی و نهادهای مختلف حاکمیتی ... و شناخت نظام‌های اندیشه، پندارها و نماهایی که قدرت را بنیان گذاشته و مشروعیت می‌بخشند." (ریویر، ۱۳۸۶: ۱۵۲) اگر انسان شناسی را به مطالعه عام درباره انسان محدود کنیم، انسان شناسی سیاسی به انسان در عرصه سیاست یا به تحلیل انسان در ابعاد سیاسی می‌پردازد. انسان شناسی سیاسی با گذر از گروه تا قبیله به دولت و قدرت رسیده است. (اوژه و پل کولن، ۱۳۸۸: ۵۷ و فکوهی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

انسان‌شناسی سیاسی تلاشی برای فراتر رفتن از تجربه‌های بشر در عرصه سیاست است و مایل است تا به عنوان یک علم، انسان را به مثابه یک امر سیاسی بشناسد، از این رو، انسان‌شناسی سیاسی شعبه‌ای از علم جامعه‌شناسی یا علم مردم‌شناسی است اما این علم برخلاف علم سیاست که به نسبت ساختارهای سیاسی با قدرت و با جامعه‌شناسی که به نسبت گروه‌های سیاسی با قدرت می‌پردازد، متفاوت است. اگر برخی انسان شناسی سیاسی را علمی دانسته‌اند که به مطالعه خصیصه مشترک سازمان‌های سیاسی یا به توصیف و تحلیل نظام‌های سیاسی یا به شناخت نظام‌های سیاسی کوچک‌تر از دولت توجه دارد از آن رو است که تأثیر و نقش مستقل انسان از دولت و جامعه را بر سیاست بسنجند لذا، انسان‌شناسی سیاسی را می‌توان "یک بازاندیشی فلسفی در باب منشاء جامعه و دولت به حساب آورد و نه مطالعه‌ای صرف بر شیوه‌های سازماندهی سیاسی" در دولت و جامعه! اما دقت در مفهوم انسان‌شناسی سیاسی آن را از رابطه یک سویه انسان با سیاست یا تأثیر انسان بر سیاست، دور می‌سازد بلکه آن را به عرصه تأثیر سیاست بر انسان نیز می‌کشاند. (بالانديه، ۱۳۷۴: ۱۰-۹ و خالدی، بی تا: <http://pajoohi.ir>) توجه به بسترها و هدف‌های انسان‌شناسی سیاسی ما را قادر می‌سازد درک بهتری از آن عرضه کنیم: برخی انسان-

شناسی سیاسی را علمی برشمرده‌اند که از سوی استعمارگران برای شناخت آشوب‌های سیاسی و جلوگیری از آن، ابداع شده است. استعمارگران حتی در چارچوب میل افراطی که به انسان کاربردی یا انسان همراه با منافع خویش داشتند، علم انسان‌شناسی سیاسی را توسعه دادند تا سیطره خود بر کشورهای مستعمره را گسترش دهند یا تثبیت کنند. در این رابطه نابرابر، استعمارگران درصدد تحمیل عقاید خود بر انسان‌های مستعمره بوده‌اند. در این نگاه، انسان‌شناسی سیاسی به بررسی نحوه تأثیر بالادستی‌ها بر انسان می‌پردازد تا راه‌های سوق دادن آن برای تأمین منافع سیاسی بیابد و بدان عمل کند اما اگر هدف‌های انسان‌شناسی سیاسی را به تعیین امر سیاسی، توضیح روندهای سیاسی و مطالعه تطبیقی فعل سیاسی، محصور کنیم، انسان‌شناسی سیاسی علمی است که به تشریح تأثیر و تأثر روندهای سیاسی و نیز، رابطه انسان و سیاست را در وضعیت‌ها و مکان‌های مختلف می‌سنجند و در مجموع، نقش انسان را در رابطه با امر سیاسی، نشان می‌دهد. (هانری فاورو، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۱)

### بررسی-های مفهومی امر سیاسی

امر سیاسی اغلب در کنار دولت یا همراه با آن قرار می‌گیرد و اگر موضوع علم سیاست را دولت قرار دهیم، امر سیاسی در درون دولت مشهود است. بدین سان، دولت یک پدیده سیاسی است و امر سیاسی هم چیزی خواهد بود که به چنین پدیده‌ای تعلق دارد. در واقع، تا زمانی که دولت انحصار قدرت را در اختیار دارد، امر سیاسی چیزی فراتر از دولت نیست البته در این معنا، نباید دولت و جامعه را دو چیز مجزا دانست که یکی بر فراز دیگری قرار دارد بلکه دولت، جامعه را در درون خود دارد از این رو، آن چیزی که به دولت تعلق دارد، امور اجتماعی به شمار خواهد آمد و امور برآمده از دولت نیز، در قلمرو اجتماعات قرار می‌گیرد. در این نگاه، امور فرهنگی، آموزشی، اقتصادی و نظایر آن، نمی‌توانند خنثی یا غیرسیاسی باشند. برای توضیح این مفهوم از دولت، از اصطلاح دولت تام یا دولت ادغام شده استفاده می‌کنند که در برگیرنده همه امور جاری در یک واحد سیاسی یعنی کشور است البته، امور کشوری یا بالقوه یا بالفعل، سیاسی است و در نتیجه، دیگر نیازی نیست برای دولت، ویژگی خاص سیاسی قائل شد. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۳-۲۳)

تعریفی که از دولت برشمردیم از شکل‌گیری دولت به مفهوم مدرن قرن هجدهم میلادی تاکنون امتداد یافته است و البته تفاوتی بین دولت مطلقه تا دولت مشروطه و از دولت کلاسیک تا دولت رفاه وجود ندارد. در دولت اسلامی برخلاف ادعای دولت دموکراتیک و بیشتر از آن، تمایزی بین جامعه و دولت به چشم نمی‌آید بلکه در دولت اسلامی، مرزهای بین دولت و جامعه یا به تعبیری

دیگر، بین ملت یا در سطح بالاتر امت، کم‌رنگ یا حتی محو می‌شود. نباید اشتباه کنیم که دولت در مفهوم تام، می‌تواند هر کاری را انجام دهد بلکه گاه دولت تام، نمی‌تواند هر کاری را انجام دهد زیرا: دولت از یک سو، تأمین کننده خواسته‌های مردم است و از دیگر سو، به دلیل وجه مدنی، قادر نیست، به اعمال مجازات‌های غیرمدنی بپردازد. (موفه، ۱۳۹۱: ۶۷) اگر به نظر هگل، دولت بالاتر از جامعه بایستد، دولت پدرسالار است و به دلیل وجه پدرسالاری، جدال بین جامعه و دولت، هیچ گاه به پایان نمی‌رسد. دولت در مفهوم جدید تا آنجایی گسترش می‌یابد که با جامعه همسان می‌شود و از قدرت کافی برای دست یافتن به تمام اهداف اجتماعی برخوردار است و در این شکل، دولت به شدیدترین و بالاترین نفوذ اجتماعی دست می‌یابد. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۴-۳۱)

تعریف این گونه از دولت تصویری را پیش می‌آورد که تعریف امر سیاسی تنها از طریق تعریف دیگر مفاهیم سیاسی، میسر است اما این معیار قابل قبولی نیست چون هر یک از مفاهیم سیاسی، تمایزی با دیگری دارند و حتی با امر سیاسی متمایزند در حالی که مهم‌ترین معیار تمایز امر سیاسی از دیگر مفاهیم سیاسی، تمایز یا تقابلی است که بین دوست و دشمن قائل می‌شویم. تبیین و تعیین تمایز یا تقابل دوست و دشمن، تعریف جامعی از ذات و سرشت امر سیاسی ارائه نمی‌کند بلکه فقط معیاری برای یک تعریف از امر سیاسی عرضه می‌کند. (بحرانی، ۱۳۹۲: ۸۳) تضاد دوست و دشمن شدیدترین تضادهای عالم انسانی را رقم می‌زند که به جدایی یا واگرایی در دو عرصه نظری و عملی می‌انجامد. گاه دشمنی به معنای قطع کامل روابط نیست بلکه ممکن است سطوحی از روابط بین دو کشور متخاصم، وجود داشته باشد اما آنچه معیاری برای دشمنی است آن که یکی از دو سر روابط، دیگری یا غریبه یا متفاوت و بیگانه است. به این نکته هم باید توجه کرد که دشمنی از سوی بازیگران ذی مدخل درک می‌شود و آنانی که خارج از آن فضا و محیط قرار دارند، نمی‌توانند این اختلاف را ببینند و درباره آن نظر دهند یا قضاوت کنند. در نتیجه، امر سیاسی به کمک میزان ارتباط با دشمن، تمیز دادن آن با دوست و درک تقابل با دیگری مشخص می‌شود. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۵-۳۳)

درک تقابل دوست و دشمن به مثابه تنها ممیزه امر سیاسی از غیر آن، فقط در معنا یا در دنیای واقعی نه در مفهوم یا جهان تمثیلی آن، میسر است. به عنوان مثال: تقابل ایران و اسرائیل از تضادهای ذاتی ریشه می‌گیرد لذا واقعی است اما دشمنی اروپایی‌ها با آمریکا بر سر تعرفه‌های جدید گمرکی خرداد ۱۳۹۷ تمثیلی است و این دو متفاوت از هم‌اند. در واقع، دشمن و دشمنی وجود دارد و وجود آن دو، اصلاً خیالی نیست، تنها از دریچه اخلاقی می‌توان گفت دشمن و دشمنی، وجود ندارد و

لذا نمی‌توان آرزو کرد دنیای امروز و فردای ما بدون تضادهای دوست و دشمن باشد و نمی‌توان امید داشت که روزی منازعه از جهان رخت بریندد و آسایش و آرامش جای آن را بگیرد لذا، در تعریف امر سیاسی باید بر روی واقعیت‌های محیط پیرامونی تمرکز کرد از این رو، منطقی است که دول در سطح جهانی و احزاب در سطح ملی خود را بر پایه قاعده دوست و دشمن دسته‌بندی کنند. هرچه دشمنی‌ها شدیدتر و دوستی‌ها ضعیف‌تر شود به گونه‌ایی که دسته‌بندی‌های دوست و دشمن را پررنگ‌تر کند، امر سیاسی محقق‌تر می‌شود. شاید به نظر برسد امر سیاسی یک امر فردی، خصوصی و شخصی است در حالی که آن، از یک مفهوم عمومی برخوردار است و نیز، نباید فراموش کرد که جوهره امر سیاسی، تضاد است و چون تضاد، مراتبی دارد امر سیاسی نیز، از مراتب برخوردار است. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۳۴-۴۶)

تضاد نه تنها در مفهوم امر سیاسی بلکه در همه واژه‌های سیاسی وجود دارد. در واژه‌هایی چون دولت، قدرت، حاکمیت و ... نوعی مبارزه و خصیصه جدل با این و آن، مشهود است و اگر این واژه‌ها را از تضادهای معنایی با رقبای خود تهی نماییم، به واژگان پوچ و بی‌خاصیت تبدیل می‌شوند. در درون کشور، تنازع بر سر قدرت، اغلب در کشاکش نبردهای حزبی روی می‌دهد. تعارض بین حزبی، بر سر قدرت، جدی است (حسینی فر، ۱۳۹۶: ۳۱) اما میزان آن از وجه تفریطی (رقابت) تا وجه افراطی (جنگ) متغیر است. فراتر از آن، کشمکش در سراسر زندگی انسان وجود دارد و از این رو، هر انسان، همواره یک رزمنده آماده در حال جنگ است. اگر سخن کلاوزویتس آلمانی را بپذیریم که "جنگ چیزی جز ادامه مراوده سیاسی به همراه ترکیبی از وسایل دیگر نیست" (کلاوزویتس، ۱۳۸۵: ۲۹) یا دیپلمات را فردی بدانیم که در تمام عمر خود در حال جنگیدن است، بر کنش دائمی حیات بشر، صحنه گذاشته‌ایم. در حقیقت، دنیایی که جنگ در آن وجود نداشته باشد، تمایز بین دوست و دشمن که معیار تعیین و تشخیص امر سیاسی است، بی‌معنا می‌شود. چنین دنیایی، دنیای بدون سیاست و امر سیاسی است البته چنین دنیایی، تهی از نزاع‌ها و دعواها نیست اما نزاع و دعوای معناداری، جریان ندارد. نزاع، دائمی است و چون نزاع دائمی است امر سیاسی همواره وجود دارد زیرا ذات آن با صف‌بندی دوست و دشمن پدیدار می‌شود. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۴۷-۵۹)

تقابل در امر سیاسی، چون جنگ از قواعد خاص برخوردار نیست اما اگر تقابل به حدی برسد که بتوان بر پایه آن، دو گروه دوست و دشمن را تشخیص داد یا بتوان بر شکل‌گیری این گروه‌بندی مهر تأیید زد، امر سیاسی اتفاق افتاده است حتی اگر یک جماعت دینی که علیه جماعت دینی دیگر می‌-جنگد یا در موضع جنگ، قرار می‌گیرد، یک امر سیاسی واقع شده است. این موضوع در مباحث

طبقاتی مارکسیسم هم قابل رصد است زمانی که دیکتاتوری پرولتاریا بدون کنار زدن دیگر طبقات ممکن نیست. نزاع بین کمونیسم با کاپیتالیسم، نزاع بین حزب کارگر و لیکود و هر نزاع دیگری که صفی از دشمن و دوست پدید آورد، یک موجودیت سیاسی را متولد کرده است هرچند درجه نزاع، ابعاد و سطوح آن، مختلف است اما اگر یکی از طرف‌های دعوا، اراده خود را برای ادامه نزاع سیاسی از دست بدهد، موجودیت سیاسی از دست می‌رود. با این وصف، نباید تصور کرد که امر سیاسی همه وجوه زندگی افراد را تعیین می‌کند بلکه جایی که تعارض وجود دارد می‌توان به وجود امر سیاسی پی برد. علاوه بر تعارض، قدرت اعمال اراده نیز از وجوه تشخیص امر یا موجودیت سیاسی است. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۰-۶۸)

هر فرد در موجودیت‌های سیاسی متعددی به صورت داوطلبانه و اجباری عضویت دارد حتی هر یک از این موجودیت‌ها بر او نظارت یا تأثیر می‌نهند و نیز، مجموعه از وظایف و تکالیف را بر او بار می‌کنند. این موجودیت‌ها دارای نیرومندی متفاوتی در یک یا چند بازه زمانی مختلف‌اند. (موفه، ۱۳۹۱: ۲۳) کلیسا و اتحادیه کارگری دو نمونه از هزاران موجودیت سیاسی‌اند که به صورت متنوع بر اعضای خود تأثیر خوب و بد یا مثبت و منفی می‌گذارند. امر سیاسی زمانی محقق می‌شود که هر یک از موجودیت‌های سیاسی اعضای خود را به کاری وادارند یا از آن بازدارند. نظریه تکثرگرایی وجوه مختلف قدرت اعمال زور یا اراده را توضیح می‌دهد تا حدی که می‌توان دریافت، امر سیاسی پیامدهای تکثرگرایانه بسیاری دارد اما تعدد پیامدهای متکثر در هر موجودیت سیاسی به آن معنا نیست که هر یک از موجودیت‌های سیاسی در درون خود هم، متکثرند اگر چنین تکثری در ذات و نهان آن‌ها وجود داشته باشد، امر سیاسی که بر تحمیل اراده یکی بر دیگری استوار است، شکل نمی‌گیرد و قوام نمی‌یابد بلکه از بین می‌رود. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۹-۷۸) امر سیاسی، از توانایی لازم، سریع و پر قدرت برای اخذ و اجرای تصمیمات سیاسی بهره‌مند است و اگر موجود سیاسی نتواند تصمیم بگیرد و به اجرای آن بپردازد، موجودیت سیاسی خود را از دست می‌دهد. امر سیاسی حتی از حق تصرف در ممالک و حیات انسان‌ها برخوردار است. مانند این که کلیسا یا مسجدی از یک یا چند عضو خود بخواهد برای زنده ماندن باورهای دینی، خود را شهید کند. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۷۹-۹۳)

لئو اشتراوس بر آن است که کارل اشمیت به تعریف امر سیاسی نپرداخته است بلکه بر وجوهی از آن پای فشرده است از جمله: امر سیاسی از قلمرو متنوع و نسبتاً مستقل برخوردار است و معیار آن، تمایز بین دوست و دشمن است و در آن، دشمن بر دوست تقدم دارد، همان گونه که امر سیاسی مبنای دولت و بر آن مقدم است. مفهوم امر سیاسی پیش فرض دولت است و از صفاتی چون بنیادی،

حاکم و هم عرض و مشابه امر اخلاقی بهره برده است. امر سیاسی به تنهایی نه نفرت‌انگیز است و نه مطلوب و نیز، آرمان‌گریز، غیرقابل‌سنجش، غیر جدلی، در معرض تهدید، مقدم بر اخلاق و ... است. امر سیاسی در محیط‌های مختلف حاضر و حتی نمی‌توان وجود متفاوت آن را در وضعیت‌های طبیعی و اجتماعی نادیده گرفت. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۱۹ - ۱۲۳)

### امر سیاسی و انسان در وضع طبیعی

از بنیادهای امر سیاسی، وضع طبیعی است. وضع طبیعی یا وضع نخستین در نگاه اول، اشاره به همان وضعی دارد که توماس هابز برای انسان در شرایط طبیعی زیست فردی یعنی قبل از ورودش به وضع مدنی یا وضع اجتماعی، ترسیم کرده است. امر سیاسی مبتنی بر طبیعت بدسرشت بشر بر این نکته پای می‌فشارد که انسان مقدم بر فرهنگ و سیاست است لذا بنیاد سیاست و فرهنگ را بر وضع طبیعی قرار می‌نهد و از این زاویه، وضع طبیعی، پیش‌فرض فرهنگ و سیاست است. وضع طبیعی هابز، بر جنگ میان انسان‌ها استوار است. او وضعی را ترسیم می‌کند که انسان‌ها، همه علیه هم‌اند و انسان، گرگ انسان است. در این وضع، دولت وجود ندارد و امر سیاسی برآمده از آن، وضع طبیعی یا مبتنی بر آن، با مفهوم دولت بیگانه و با آن، در تضاد است و در این شرایط، دولت بی‌معنا است. (هابز، ۱۳۸۰: ۵۶) محافظت یا امنیت عنصر مهمی در وضع طبیعی هابز است. وضع طبیعی هابز از یک سو، به امر سیاسی پیوند می‌خورد از آن رو که وضع طبیعی مدخل ورود به دولت مطلقه هابزی است و دولت چه مطلقه و چه غیر آن، دال مرکزی امر سیاسی است و از دیگر سو، انسان، موضوع دیگر امر سیاسی، در چنین وضعی قرار می‌گیرد و از آن نشأت می‌یابد. در این امر سیاسی، انسان، موجود خطرناکی است و خطرناک بودن انسان، به اندازه ضرورت امر سیاسی در حیات انسانی، یقینی شمرده شده است البته، چنین یقینی، مفروض اشمیت در امر سیاسی هابزی است و مراد از فرض، ایمانی است که به آن پدید آمده است اما در هر فرضی چون این فرض، می‌توان به نقطه مقابل آن هم ایمان آورد و اصولاً نقطه مقابل آن نیز، وجود خواهد داشت و آن، عدم و یا همان مرگ است. (امامی، ۱۳۸۵: <http://hamshahrionline.ir/details/764>)

تصویری دیگری از وضع طبیعی می‌توان ارائه کرد که متفاوت‌تر از وضع طبیعی هابز است. آنچه هابز به میان آورد پیش فرضی است برای وضع نخستین انسان‌ها تا از آن مهملی بسازد برای ورود به دنیای واقعی، در حالی که وضع طبیعی می‌تواند به وضع مدنی گره بخورد و در پرتو وضع مدنی معنا و تفسیر شود. در وضع طبیعی اشمیت همانند وضع طبیعی هابز، جنگ اصالت دارد اما نه جنگ

بین انسان‌ها بلکه جنگ بین گروه‌ها و ملت‌ها، چنین تحولی در وضع طبیعی به تحول در ماهیت انسان برمی‌گردد، زیرا: نباید انتظار داشت که انسان همچنان در وضع نخستین باقی بماند و متأثر از تحولات تاریخی قرار نگیرد. در وضع طبیعی هابز، هر کسی دشمن دیگری است، در واقع، مجادله انسان‌ها به صورت جداگانه و بدون اتکا و حتی بدون توجه به دیگران صورت می‌گیرد. (هابز، ۱۳۸۰: ۷۸) در این وضع، خود، انسان است و دیگری، انسان دیگر اما در وضع طبیعی اشمیت خود، یک گروه انسانی و دیگری، گروه دیگری است که در جای دوست یا دشمن نشسته است. گروه از اعضای خود می‌خواهد که آماده فداکاری باشند اما اعضا می‌توانند آن را بپذیرند یا رد کنند این همان نکته‌ای است که اشمیت را به ایده وضع طبیعی هابز نزدیک می‌کند اما اطاعت به محافظت در وضع طبیعی و مدنی به وضع اخلاقی اشمیت اضافه می‌شود. (بیات کمیتکی، بالوی و عسگرزاده مزرعه، ۱۳۹۵: ۲۵)

انسان در وضع طبیعی اشمیت به وضع مدنی گره می‌خورد و از این رو، با دولت مواجه است و دولت در مرکز امر سیاسی قرار دارد. در این شرایط، با صرف نظر از خوب یا بد بودن انسان، امر سیاسی برای او تعیین و بر او تمحیل می‌شود یا داوطلبانه آن را می‌پذیرد. انسان خنثی با آنچه هابز بیان کرده به بالاسر مقتدر نیاز دارد و همواره نگاه به او دارد. انسان در وضع طبیعی هابزی، خود تعیین کننده است و درصدد است دیگران را به خدمت بگیرد نه آن که از خدمات دیگران بهره‌مند شود. انسان خنثی، دولت را به مثابه آقا بالاسر می‌پذیرد و در چنین وضعی، لیبرالیسم یا هر دولت دیگری امکان تولد می‌یابد. انسان خنثی، دال مرکزی دولت در اشکال ابتدایی است. روشن است داوری درباره انسان مهاجم هابزی و انسان خنثی روسو بدون ارزش‌های اجتماعی صورت می‌گیرد در حالی که این دو انسان، بر بستر اجتماع، زیستگاه خود را بنا نهاده‌اند. توصیف جدلی از انسان به نوعی از امر سیاسی منجر می‌شود که بدون دولت و در مواجهه انسان‌های جدا افتاده از هم شکل می‌گیرد اما توصیف عقلی از انسان نوع دیگری از امر سیاسی را پدید می‌آورد که انسان با پذیرش حاکمیت دولت، به امر سیاسی آن در فضای داوطلبانه گوش فرا می‌دهد. در واقع، انسان در شرایطی تن به امر سیاسی می‌دهد که وضع طبیعی‌اش مرکب از افراد نیست بلکه مرکب کل است و این نشان از آن دارد که امر سیاسی در روند رشد ذاتی خود از فرد به جمع و از افراد به کل، نقل مکان کرده و نیز، این کل‌های به هم پیوسته برخلاف افراد جدای از هم در وضع طبیعی هابزی، همه علیه هم نیستند بلکه در کنار دشمنی با دیگر کل‌ها، امکان سازش و دوستی با دیگران هم مرتب اتفاق می‌افتد. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۳۵)



انسان هابزی، انسان سیاست‌زده ای است که حتی با مفاهیم سیاسی بیگانه است اما انسان اشمیتی در درون سیاست قرار دارد به گونه‌ای که هم از سیاست تأثیر می‌گذارد و هم بر سیاست تأثیر می‌گذارد. در واقع، امر سیاسی مبتنی بر سرشت بد انسان از یک سو، پایه دولت مطلق هابزی است و از سوی دیگر، نقدی بر لیبرالیسم است که سرشت بد و حکومت مطلقه را سرنوشت محتوم انسان می‌داند. پیدا است که چنین مفهومی از امر سیاسی از خاصیت جدلی برخوردار است از آن رو که عرصه‌ای برای هیچ اندیشه انسانی نمی‌گشاید. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۶) زمانی که نفس امر سیاسی در صفت‌بندی دوست و دشمن تعیین می‌شود، چاره‌ای جز جدال با دیگری باقی نمی‌گذارد، مسئله‌ای که در بعد عملی لیبرالیسم هم، در قالب استراتژی "یا علیه من یا در کنار من" دائماً تکرار شده است. چنین نگاهی انسان را در چارچوب امر سیاسی یا تحقیر می‌کند یا آن را خنثی می‌خواهد تا یارای دفاع در برابر هجمه‌ها یا مخالفت با تن دادن به خواسته‌های لیبرالیسم را نداشته باشد. انسان خنثی وضع طبیعی در دستیابی لیبرالیسم به دشمن، وسط قرار می‌گیرد و چنان عروسک کوکی، با داستان لیبرالیسم جابه جا می‌شود. در این اوضاع و شرایط، یک نظم ظاهری و نه نظم در بطن حیات بشری اتفاق می‌افتد از آن رو که، سیاست بر اخلاق مقدم می‌شود. (توانا و اله دادی، ۱۳۹۵: ۱۲) سیاسی بودن نیز، به معنای آن است که انسان در وضع اضطراری قرار می‌گیرد که هر لحظه آماده جنگیدن است. تأیید امر سیاسی بر پایه قاعده دوست و دشمن بدان معنا است که فرد لیبرالی نمی‌خواهد بیرون سیاست قرار داشته باشد بلکه مایل است در دال مرکزی سیاست به مثابه عنصر مهاجم باقی بماند. او انسان‌ها را خنثی می‌خواهد اما خنثی بودن خود را، بر نمی‌تابد، زیرا: امر سیاسی برآمده از بدطینتی انسان به فراسوی تصمیم‌ها می‌اندیشد و تنها تا جایی که احترام دیگران به نظم دلخواه وی در تحکیم آن منجر شود، بدان پایبند است، تساهل و تسامح واقعی، اصلاً در کار نیست. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۴۶-۱۵۰)

ذات امر سیاسی در وضع طبیعی، غیرقابل نظارت است چون: چنین حکمی، یک تصمیم آزاد از سوی کسی است که آزاد است لذا، امر سیاسی ذاتاً به یک امری خصوصی تقلیل می‌یابد اما از وجهی فراخصوصی برخوردار است از آن رو که برای همگان تکالیفی تعیین می‌کند که تخطی از آن در نظم اجتماعی برخاسته از لیبرالیسم ممکن نیست. این تکالیف هر چند وظیفه به شمار نمی‌آیند اما ضرورت‌گریزناپذیری دارد. چنین پدیده‌ایی به باور اشمیت، پیش فرض جامعه فردگرای لیبرال است، که اصلاً بر یک امر اخلاقی استوار نیست. این خصوصیت با خصوصیت دیگر آن که جدل است، هماهنگ است. (سلاح ورزی، بی تا: <https://bourgeois.ir>) سخن گفتن از انسان طبیعی در امر

سیاسی، سخن گفتن از وضعیتی است که در آن جنگی کامل و خالص، جریان دارد. این وضع نه برای استقرار امنیت بلکه به معنای چشم‌پوشی از امنیت و آسایش است. از این رو، لیبرالیسم با ادعای نجات انسان از وضع طبیعی سراسر از جنگ، انسان را به گونه‌ای دیگر درگیر جنگی سهمگین‌تر ساخته است. انسان بر پایه از امر سیاسی که در این جا در قواره دولت مدرن در برابر بی‌دولتی یا دولت نخستین متجلی می‌شود، از امارت باشکوه گذشته به سلطنت بی‌فروغ، تنزل کرده است. (هابز، ۱۳۸۰: ۲۰۳)

انسان رانده شده از وضع طبیعی، همواره اسیر چنگال بی‌رحم جنگ البته از نوعی متفاوت از گذشته، است: در قرن شانزدهم با الهیات، در قرن هفدهم با متافیزیک، در قرن هجدهم با اخلاق، در قرن نوزدهم با اقتصاد و در قرن بیستم، با فناوری در ستیز بوده است. این‌ها، قلمروهای متفاوت امر سیاسی است اما دولت به صور مختلف همواره در مرکز ثقل امر سیاسی باقی مانده است. به نظر می‌رسد: امر سیاسی در وضع طبیعی هابزی سیاست‌گریز است اما و پس از آن نیز، به نوعی دیگر، سیاست زدا است زیرا: صلح در پساوضع طبیعی هابزی به معنای صلح به هر قیمتی است. کسی که به دنبال دستیابی به صلح به هر قیمتی است، پرسش از درستی و نادرستی صلح را رها می‌کند و زمانی که انسان در نگاه به امر سیاسی از درستی و نادرستی صلح چشم‌پوشد در حقیقت، از اصالت انسانی‌اش فاصله گرفته اما اگر بر این صلح اصرار بورزد جز جنگ، نصیبی نخواهد داشت. البته جنگ، سرگرمی نیست اما در وضع طبیعی سامان یافته به یک سرگرمی تبدیل شده تاحدی که انسان را از تأمین برخی دیگر از خواسته‌های اصلی‌اش، غافل کرده یا بازداشته است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: <http://www.ensani.ir/fa/content/94923/default.aspx>) در این امر سیاسی، سیاست است چون جنگ است اما سیاست از نوعی است که انسان همانند گذشته مقهور سلطه است. شر بودن انسان حتی در فضای پس از وضع طبیعی هابزی ادامه می‌یابد لذا، انسان با زور اما با روی خوش درگیر هژمونی حاکم است و شر تنها در این شرایط به شر معصومانه حیوانی، تغییر شکل می‌دهد که همچنان نیاز به امری دارد که چون لویاتان او را اداره کند. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۳۳-۱۴۲)

### الهیات سیاسی و امر سیاسی در نگاه به انسان

الهیات سیاسی از یک سو، قدمتی به درازای وحی و ایمان دارد و دیگر سو، تا جهان باقی است باقی خواهند ماند چون خدا و دین همواره وجود خواهد داشت. نه می‌توان آن را کنار گذاشت و نه می‌توان بی‌اعتنا از کنار آن گذشت. الهیات سیاسی مفهومی مناقشه برانگیز می‌نماید اما اگر دین را برنامه

زندگی از سوی خدا بدانیم، به سادگی قابل درک است. الهیات سیاسی درصدد است خدا را ثابت کند و وجود وحی را به یک ضرورت در زندگی انسان ارتقا دهد. او در پی حفظ دولت به مثابه معبر خیر است اما دولت را از بند سکولاریسم رهایی می‌بخشد. در الهیات سیاسی، سلسله مراتب پذیرفته می‌شود و به اقتدار انسانی در امتداد قدرات الهی گردن می‌نهد. الهیات سیاسی فراتر از دین نیست اما در این گونه الهیات بر بعد سیاسی آن تأکید می‌شود. این تأکید در واکنش به آموزه‌های سکولاریستی پیدا شده و بر اخلاق و روح پا می‌فشارد و از آنارشسیسم که نافی دولت و نظم مدنی است، می‌پرهیزد. انسان در الهیات سیاسی در برابر الحاد، ایمان و در مقابل آنارشسی، اقتدار را برمی‌گزیند. این گونه الهیات به مثابه یک نظریه سیاسی بر درک وضع تازه‌ایی از انسان در فضای امر سیاسی از سوی کارل اشمیت احیا شده است. (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۳)

الهیات سیاسی نشان از نبرد انسان در جبهه ایمان دارد و البته ابزاری است برای تحریک انسان به پاسداشت هویت الهی و از این حیث از یک نظریه سیاسی فراتر می‌رود و می‌کوشد طرحی نو برای احیای له شده انسانی در وضع مدنی یا وضع اجتماعی بیابد. شناخت کامل و خالص انسان به دور از زلوه‌های به همراه چسبیده و نیز طرد ایمان‌های کاذب در چهره ایمان را در سرلوحه خود دارد و انسان خنثی را نمی‌پذیرد. الهیات سیاسی جهل را گریزگاهی برای نبرد علیه مدنیات سیاسی نمی‌داند و صفتبندی دوست و دشمن را تنها بر پایه وحی ترسیم می‌کند و برای فائق آمدن بر جهل انسانی می‌کوشد، در همه چیز نفوذ کند و بر همه چیز اثر بگذارد. چنین نگرشی ترجیح می‌دهد تنها امرسیاسی برآمده از الهیات را بپذیرد و به این منظور، همگان را به اتخاذ تصمیم و اجرای آن فرا می‌خواند و لذا انسان را در موضعی فعال نه مدافع و نه مهاجم در برابر امر سیاسی قرار می‌دهد. الهیات سیاسی از بارمعنایی مثبت بهره دارد و از این رو دفاع و تهاجم آن علیه مدنیات فروریخته از سنت بیش از آن که وجه نابودکننده داشته باشد از وجه خودآگاهنده برخوردار است و از این که سلاحی تنها در برابر دیگران باشد، دوری می‌کند بلکه خود را در کنار انسان سرگشته‌ای می‌بیند که امر سیاسی را نه به دلیل اعتبار آن بلکه به جهت جاهلیت می‌پذیرد. (لاورنس، ۱۳۷۳: ۵۵)

هیچ کس شک ندارد که امر سیاسی در الهیات سیاسی ریشه در عالم و آدمی دارد که نه در زمین بلکه در آسمان یا بهشت ریشه می‌یابد. برخی کوشیده‌اند از آن به مثابه سلاحی علیه مخالفان هم کیش علیه سایر دین‌داران یا حتی علیه روشنفکران در چارچوب تکفیر یا ارتداد استفاده نمایند در حالی که نازل ترین کاربرد معنایی الهیات سیاسی تبدیل آن به برچسب علیه دیگری است. فراروی آن از دایره تنگ به انسان و جهان اطراف، بر شمار کسانی که هر روز به هواداران آن می‌پیوندند

اضافه کرده است. الهیات سیاسی بر حکومت عادلانه تأکید دارد و آن را بهترین نظمی می‌داند که انسان می‌تواند و باید در چارچوب آن، صلح حقیقی را در ذیل امرسیاسی تولید می‌کند. الهیات سیاسی یک جهان‌بینی برآمده از دین است که انسان و دولت را در قالب چگونگی باید زندگی کرد تفسیر می‌کند. (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۱)

انسان در الهیات سیاسی نه در وضع طبیعی است و نه در وضع مدنی البته به گذشته انسان که در هر دو وضع طبیعی یا خیالی یا واقعی زیسته است، آگاه است و همین آگاهی او را در برابر انسان مسئول و به پاسخ و واکنش واداشته است. الهیات نمی‌تواند توجیه عقلانی و الهیاتی از شیوه زندگی دیروز (وضع طبیعی = امر سیاسی طبیعی) و امروز (وضع مدنی = امر سیاسی مدنی) انسان ارائه کند. او بنیاد انسان را بر ایمان قرار داده، زیرا: بدان اعتقاد دارد و انسان را بدون گره خوردن با روح الهی فاقد روح مؤثر بر محیط پیرامون می‌بیند. ایمان حقیقتی پایدار است و انسان نیز، چنین است، هرچند فرازها و فرودهای روزگاران، آن را از اصل خود دور ساخته است. همه چیز تابع حقیقت ایمان است و انسان هم اگر چنین وابستگی را نفی کند، متحیر باقی می‌ماند. الهیات از نیروی ازلی و ابدی وحی مدد می‌گیرد و خود و انسان را در خدمت آن قرار می‌دهد. اطاعت عنصری است که در امر سیاسی در همه وضعیت‌ها وجود دارد اما اطاعت را در گروه دل به خدا می‌خواهد در حالی که اطاعت در وضع مدنی بر پایه قانون و در آن دیگری و در حد نازلش، مبنای ترس دارد. همان گونه که الهیات سیاسی می‌تواند به حمایت یک انقلاب برخیزد و به آن رنگ دینی بزند، قادر است انسان را در مفهوم تازه‌ای مطرح کند که تنها بر پایه عشق، امر سیاسی را چه در قالب دولت یا موجودیتی دیگر اطاعت می‌کند. (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۱)

الهیات سیاسی هم یک جهان‌بینی و هم یک نظریه و هم یک موضع سیاسی است که از یک سو بر وحی الهی بنیاد نهاده شده و از سوی دیگر، تکلیف انسان دین دار در عرصه سیاست را تعیین می‌کند. او می‌خواهد در زندگی انسان به چنان مرجعیتی برسد که انسان بدون اله آسمانی قدمی بردارد و به همه سئوالات انسان به فراگیرترین شیوه‌ها در حیات سیاسی‌اش پاسخ دهد بدون آن که به توجیه عقلی، نیازی داشته باشد، زیرا: بر آن است توجیه عقلی وجود و نیاز انسان، تنها در پرتو ایمان میسر است البته به نفی تجربه انسانی نمی‌پردازد بلکه آن را تا جایی که بنیاد عمل الهی قرار می‌گیرد و نیز، تنافری با بنیادهای الهیاتی نداشته باشد، رد نمی‌کند. مرزبندی الهیات سیاسی با فلسفه سیاسی و حتی موضوعاتی چون اندیشه سیاسی در نگاه به انسان و نسبت آن با پدیده‌های پیرامونی مشخص می‌شود از این رو است که الهیات سیاسی و موضعش در باره امر سیاسی و انسان، با نگاه

به اقبال به آن به دین، پس از فروپاشی کمونیسم، افزایش توانایی مبارزه با لیبرالیسم، افسون زدایی از یوتوپیا‌های سیاسی احساس شده، رو به رشد بوده است. (معراجی، ۱۳۹۶:

<http://dinonline.com/doc/article/fa/7474/>)

ترکیب دیانت، انسان و سیاست، شیرازه مفهومی الهیات سیاسی را پی می‌ریزد. این سه، بریکدیگر تأثیر می‌گذارند و هم از هم، تأثیر می‌پذیرند. نقش انسان بدان جهت در این پروسه، اهمیت می‌یابد که به حلقه وصل آن دو تبدیل می‌شود. دین به واسطه انسان، بخشی از زوایای پنهان سیاست را به حرکت در می‌آورد و نیز، سیاست، تنگنای دین و انسان را برمی‌دارد و انسان را در وسط میدان، فعال مایشا نگاه می‌دارد. الهیات سیاسی، بیش از آن به قصد دینی کردن سیاست پا به عرصه گذاشته باشد به نجات انسان از غوغای پوچ‌گرایی می‌اندیشد. او درصدد است با ارتقا حرمت انسانی که با گره زدنش به قداست الهی روی می‌دهد، وی را حرمت تازه و در خور شأن بخشد. تحقق این سخن در ترویج نگاه، یکی بودن انسان و خدا و از عرش به فرش آوردن آن دو، اتفاق می‌افتد. (کروکت، ۱۳۹۲: [http://tarjomaan.com/barresi\\_ketab/5012/](http://tarjomaan.com/barresi_ketab/5012/)) واضح است که تمام مفاهیم الهیات سیاسی، سیاسی‌اند. از دیگر مفاهیم سیاسی آن، مفهوم حاکمیت است که به معنای خدا است و در دولت و قدرت (امر سیاسی) برای انسان جایگاهی ساخته است. خدا به واسطه انسان قدرتش را در زمین جاری می‌سازد لذا می‌توان گفت: اساس الهیات سیاسی بر پایه باورهای انسان‌شناسانه استوار است در حالی که پیش از آن، همه نظریه‌های سیاسی، بر انسان‌شناسی منفی به مثابه انسان موجودی شرور، قرار داشت و از این رو، انسان نیازمند کنترل دولتی قوی نه کنترل خدای واحد است. (اشمیت، ۱۳۹۰: ۷۵)

الهیات سیاسی از وجه پراگماتیستی هم برخوردار است از آن رو که اعمال انسان را در اطاعت از امر سیاسی بر پایه سودمندی عملی، ارزش‌گذاری می‌کند اما برخلاف پراگماتیست‌های سکولار، ارزش‌گذاری را در پیوند بین انسان و خدا، جستجو می‌کند، در واقع، بر پایه "عقاید، قواعد عمل"، به داوری داده‌های درون و برون آدمی می‌نشیند. در الهیات سیاسی، حقیقت (آسمان) و واقعیت (زمین) از وجود آدمی جدا نیست، زیرا: انسان از دو وجه الهی و زمینی ساخته شده است اما نباید از یاد ببریم که پراگماتیست‌های بسیاری‌اند که تنها واقعیت را به انسان گره می‌زنند و حقیقت را به کلی منکر می‌شوند. (اسلامی شعب جره و ذوالفقاریان، ۱۳۹۱: ۲۱۵) گره خوردن بیش از این آن دو، در مقوله امید اجتماعی است. امید اجتماعی در نگاه هم زمان به گذشته و آینده قابل تعریف است. بدون سودبری از گذشته، نمی‌توان پایه‌های امید به آینده را استوار ساخت. طبیعی است هر سخنی غیر از

این، تخیلی بیش نیست. در الهیات سیاسی، جامعه اخلاقی با امید اجتماعی در نگاه ژرف و متعهدانه به حقیقت ساخته می‌شود به آن دلیل که درستی در صدور امر سیاسی و اطاعت از آن، زمانی روی می‌دهد که انسان تصمیم‌گیر و انسان تصمیم‌پذیر، دارای قدرت‌های فرازمینی و یا در پیوند با آن قرار گیرند. بدین سان، الهیات سیاسی به مثابه گرایش ضعیف از رویکرد به دین بدون آن که به معنای دین‌داری سنتی باشد، گام نخست در گرایش جهانی به دین قبل از انقلاب اسلامی است و البته پس از آن شدت یافته است. (جزائی، ۱۳۹۳: ۳۵)

### نتیجه

اسلام چون وضع طبیعی، وضع مدنی و وضع اخلاقی بر محوریت انسان تأکید می‌ورزد اما با تعریفی متفاوت‌تر از انسان. انسان در اسلام، موجودی است که همزمان به معنویت (آسمان = روح) و مادیت (زمین = ماده) گره می‌خورد و تنها در صورتی به امر سیاسی (= دولت + قدرت) تن می‌دهد که آن با رویکردی هدایت‌گرایانه (من احیایها فکأنما احیا الناس جمیعاً-مآئده: ۳۲) در پی در انداختن قسط (لیقوم الناس بالقسط-حدید: ۲۵) است لذا، امنیت، رفاهیت، قدرت و سیاست از آن رو مبنای عمل سیاسی قرار می‌گیرد که مقدمه وصل انسان به خدا نه ارزش‌های الهی دنیوی شده چون الهیات سیاسی باشد. در واقع، اسلام به انسان از دو زاویه مکمل یکی به عنوان فرد و دیگری به مثابه کل می‌نگرد. انسان در اولی از خودپرستی راه به سوی خداپرستی می‌جوید (علیکم انفسکم لا یضركم من ظلّ اذا اهدیتیم-مآئده: ۱۰۵) اما در دومی انسان خلیفه خدا روی زمین است که به همین جهت، مکلف شده است محیطش را مدیریت و مدنیت نماید. (و استعمرکم فیها-هود: ۶۱) در این بخش، انسان باید در پرتو امر سیاسی قوی شود تا استعدادهای خود و طبیعت را احیا کند. این نگاه جدیدی است که نه در پیشامدرنیته نه در مدرنیته و نه در پسامدرنیته نیست لذا امر سیاسی مفهوم تازه‌ای در قبال تغییر تعریف از انسان، می‌یابد.

خطاب اسلام به انسان تنها در ایجاد ارتباط بین او و بنده، تمام نمی‌شود بلکه خدا، انسان را موجود مقتدری می‌خواهد که مسئولیت ایجاد عدالت، حکومت و مدنیت را برعهده دارد. در این نگاه، انسان همه کاره مسئول و هدفمند عالم است و تنها امری را در عرصه سیاست می‌پذیرد که بر تربیت و هدایت الی الله استوار باشد. چنین انسانی، انسان معنوی و وضع او وضع معنوی‌اس و با آنچه که در سه وضع گذشته از انسان گفته‌ایم یا با اندکی تغییر، انسان را دارای یک بعد و حداکثر انسان را در الهیات سیاسی با رنگ الهی اندک و مادیت بیشتر تفسیر می‌کند متفاوت است زیرا همگی در انسان

سود محور خلاصه می‌شوند و لذا انسان و سیاست را همچنان در دنیای انسانی نگاه می‌دارد.

"درباره انسان معنوی، مکاتب مختلفی وجود دارد که یکی معیار انسانیت را علم و دانش دانسته، برخی خلق و خو، دیگری اراده، مکتبی آزادی، یکی مسئولیت و تکلیف و برخی بر زیبایی تکیه می‌کنند و ... هر یک از این مکاتب، برای انسان معنوی یک معیاری را برشمرده‌اند که در واقع جزئی از این انسانیت است، نه همه معنای آن؛ اما انسان معنوی از منظر اسلام، پا را از همه این معیارها فراتر برده، در عین اینکه آزاد است، انسانی اخلاقی، مسئول، نوع‌دوست و ... است. اسلام، انسان واقعی و حائز معنا را دارای همه این ارزش‌ها می‌داند." (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۲۵ و ۳۳۸)

## منابع

۱. اسلامی شعب جره، روح الله و ذوالفقاریان، فاطمه (۱۳۹۱). "حکومت مندی الهیات سیاسی در عصر اطلاعات"، پژوهش‌های روابط بین الملل، شماره ۳، ص ۱۸۷-۲۱۳.
۲. اشمیت، کارل (۱۳۹۰). *الهیات سیاسی*، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نشر معاصر.
۳. اشمیت، کارل (۱۳۹۵). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.
۴. امامی، سیدحسین (۱۳۸۵). انسان در وضع طبیعی، <http://hamshahrionline.ir/details/764>، ۴ تیر.
۵. اوژه، مارک و پل کولن (۱۳۸۸). *انسان شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
۶. بالاندیه، ژرژ (۱۳۷۴). *انسان-شناسی سیاسی*، ترجمه فاطمه گیوه‌چیان، تهران، آران.
۷. بحرانی، مرتضی (۱۳۹۲). "امر سیاسی"، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، دوره ۸، شماره ۴، پاییز، ۷۹-۹۶.
۸. بیات کمیتکی، مهناز، بالوی، مهدی و عسگرزاده مزرعه، رقیه (۱۳۹۵). "حق بر شهروندی؛ گذار از وضع طبیعی به سوی جامعه مدنی"، *فصلنامه پژوهش‌های تطبیقی حقوق اسلام و غرب*، دوره ۲، شماره ۲، تابستان، ۲۱-۴۴.
۹. توانا، محمدعلی و اله دادی، نفیسه (۱۳۹۵). "خشونت در وضع مدنی هابز؛ بازخوانی لویاتان"، *دوفصلنامه سیاست نظری*، شماره ۲۲، پاییز و زمستان، ۱-۲۷.

۱۰. جزائی، محدثه (۱۳۹۳). *بازخوانی امکان یا امتناع الهیات سیاسی بر اساس نظریه کارل اشمیت*، پایان نامه در دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۱. حسنی فر، عبدالرحمن (۱۳۹۶). "کالبد شکافی قدرت سیاسی در پرتو بررسی معنای امر سیاسی"، *فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر*، سال ۸، شماره ۳، ص ۲۹-۵۲.
۱۲. خالدی، سمانه (بی تا). "انسان شناسی سیاسی"، *سایت پژوهشکده باقرالعلوم*، <http://pajoohe.ir>
۱۳. ریویر، کلود (۱۳۸۲). *در آمدی بر انسان-شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
۱۴. سلاح ورزی، آرمان (بی تا)، چرا نظریه های وضع طبیعی، *مجله آنلاین حوزه اندیشه*، سال پنجم، <https://bourgeois.ir>
۱۵. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۸). "از وضع طبیعی به وضع اجتماعی"، *پرتال جامع علوم انسانی*، <http://www.ensani.ir/fa/content/94923/default.aspx>
۱۶. فکوهی، ناصر (۱۳۸۵). *پاره های انسان شناسی*، تهران، نشر نی.
۱۷. کروکت، کلایتون (۱۳۹۲). "الهیات سیاسی رادیکال: دین و سیاست پس از لیبرالیسم"، [http://tarjomaan.com/barresi\\_ketab/5012/](http://tarjomaan.com/barresi_ketab/5012/)
۱۸. کلاوزویتس، کارل فون (۱۳۸۵). *در باب جنگ - کتاب اول: ماهیت جنگ*، ترجمه حسن پروان، تهران، مرکز مطالعات دفاعی و امنیت ملی، ج ۲.
۱۹. لاورنس، فردریک. ج (۱۳۷۳). "الهیات سیاسی"، ترجمه همایون همتی، *مجله کلمه*، شماره ۱۱.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *گفتارهای معنوی*، تهران، صدرا.
۲۱. معراجی، مرتضی (۱۳۹۶). "الهیات سیاسی پراگماتیستی! تأملی در امکان یا امتناع"، <http://dinonline.com/doc/article/fa/7474/>
۲۲. موفه، شانتال (۱۳۹۱). *در باره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخدادنو.
۲۳. هابز، توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۲۴. هانری فاورو، شارل (۱۳۸۶). *انسان-شناسی سیاسی خاستگاه ها مفاهیم آثار و اندیشمندان*، ترجمه علی رضا خدای، تهران، فصل نو.



