



فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرآ منتشر می‌شود.
سال نهم / شماره ۳ / شماره پیاپی ۳۲ / پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سردبیر: احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی

بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی

ویراستار: فاطمه گلچین و حمیدرضا عرفانی فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع)، قم، ایران)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران)، سید حسین میر معزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)، حسن آقا نظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران).

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم^(ع)، قم، ایران)، محمد کاویانی آرائی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع)، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علی‌گر، هند)، طلال عترت‌یسی (استاد دانشگاه بیروت، لبنان).

چاپ و صحافی: تهران، چاپخانه میران.

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نبش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم
کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶.



مجمع عالی
علوم انسانی اسلامی

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir پست الکترونیک: frh@sccsr.ac.ir

تلفن: ۰۲۱-۹۶۶۵۷۸۰۱

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی - پژوهشی شد. رتبه علمی - پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۳/۰۵/۱۴۰۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.

- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
مرکز پژوهش‌های
علوم انسانی اسلامی
صدرآ



| سال نهم | شماره ۳ | شماره پیاپی ۳۲ | پاییز ۱۴۰۲ |

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود. لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

- تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
- تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
- تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

○ اعضای هیئت علمی

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ دانشجویان

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور،

پست الکترونیکی

○ افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ طلاب

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

• نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت

(نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

• فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های

بعدی با وی صورت می گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته ها و

نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری

بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقاله علمی پژوهشی نویسنده

در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست کم پاسخ چهار سؤال را به صورت ضمنی بیان کند: چه

می خواهیم بنویسیم؟ (تبیین مسئله). چرا می خواهیم بنویسیم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن

مسئله). چگونه می خواهیم بنویسیم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می خواهیم بنویسیم؟

(پیش فرض ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

۵. بدنه اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مسئله‌ای که در هر مقاله‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.
۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن است. نویسنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاسی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.
۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه *** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

- * از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- * اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- * از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- * نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- * ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
- * ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
- * به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- * اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
- * استناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد،
پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم
متمایز شوند.

* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از
عبارت «و دیگران» استفاده شود.

* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل،
اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای
مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در
بخش کتابخانه درج شوند).

* نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به صورت Bold). عدد دوره (عدد
شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.

* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.
مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و
علوم اجتماعی. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

نحوه ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به صورت **Bold**). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ).
مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.
مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوه ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل **Bold**). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی).
محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوه ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی.
درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.
مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به صورت عکس ارسال نشود.

فهرست مطالب

۱۱

امکان‌سنجی علوم انسانی قرآن‌بنیان
مصطفی کریمی

۳۷

حکمت متعالیه: سرشت نهادهای سیاسی و مدنی
محمد پزشکی

۵۷

ارتباط حکمرانی و فلسفه سیاسی در آرای فارابی
نجمه کیخا

۷۱

اطلاق و تقیید در وجوب اعتباری از منظر علامه طباطبایی
مهدی سپهری، جواد محمودزاده

۸۵

روش‌شناسی فلسفی علم مشاوره با نگاه به فلسفه اسلامی
محمد عجمین، مسعود آذربایجانی

۱۰۷

روش‌شناسی و مؤلفه‌های یک چهارچوب اسلامی برای فهم فرایند تحول اجتماعی به‌مثابه
رویکردی در اسلامی‌سازی علوم انسانی
وحید مقدم

حکمت متعالیه: سرشت نهادهای سیاسی و مدنی^۱

محمد پزشکی *

دانشیار گروه فلسفه سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران


pezeshgi@isca.ac.ir

چکیده

مسئله نهادهای سیاسی و مدنی برای حکمت متعالیه آن است که چگونه می‌توان آن را تبیین کرد که با هستی‌شناسی آن حکمت منطبق باشد. از این رو هدف مقاله حاضر تبیین نهادهای مزبور براساس آموزه هستی‌شناختی حکمت متعالیه است. مدعای این مقاله آن است که نهادهای مورد بحث برگرفته از حقیقت وجودی «خود» است و از این رو پدیده‌ای معنادار می‌باشد و می‌توان آن را از منظر هستی‌شناختی تبیین کرد. در مقابل این ادعا نظریه‌های مکاتب ساخت‌گرایی اجتماعی قرار دارند که معتقد هستند که نهادهای سیاسی و مدنی پدیده‌هایی زبانی و برساختی هستند. برای بررسی مدعای فوق در این مقاله از روش اسنادی و تحلیل متون حکمت متعالیه استفاده شده است و نتیجه حاصل از این نوشته تبیین هستی‌شناختی نهاد سیاسی و مدنی و نشان دادن امتداد حکمت متعالیه در علم سیاست است. از دستاوردهای این مقاله می‌توان در نظریه‌پردازی سیاسی و فلسفه علم سیاست و فلسفه علوم اجتماعی استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، خود، نهادهای سیاسی و مدنی، علم سیاست، برساخت‌گرایی اجتماعی.

۱. این مقاله گزارشی از پروژه نگارنده تحت عنوان «علم سیاست وجودی» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی اجرا شده است.

*  <https://orcid.org/0000-0001-9527-1484>

مقدمه

برگر و لوکمان نهادسازی را فرآیند تجسم بخشیدن جامعه به مثابه یک واقعیت عینی می‌دانند. به عقیده آن‌ها انسان در همان حال که با محیط اطراف خود ارتباط می‌گیرد به لحاظ زیستی به تکامل خود ادامه می‌دهد. آن‌ها مانند متفکران مکاتب ساختارگرایی برساختی مدعی هستند زندگی آدمی در قید یک نظم اجتماعی قرار دارد. این نظم تا زمانی وجود دارد که آدمی در ایجاد آن تداوم داشته باشد. بنابراین فعالیت انسانی به صورت عادت درمی‌آید و در الگویی قالب‌ریزی می‌شود. عادت شدن عمل به معنای ایجاد آن عمل در آینده به همان شیوه پیشین است. اعمال عادت شده همچنین سرشت معناداری برای فرد دارند و برای طرح‌های آینده فرد به کار می‌روند. به این ترتیب عمل عادت شده خاصیت پیش‌بینی‌پذیری دارد. برگر و لوکمان می‌نویسند: «نهادها زمانی تشکیل می‌شوند که نمونه‌سازی متقابلی از اعمال عادی شده انواع عمل‌کنندگان وجود داشته باشد. به بیان دیگر، هر یک از این گونه نمونه‌سازی‌ها یک نهاد است» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۸۲). به این بیان نهادها اعمال عادت شده‌ای هستند که به صورت نمونه‌های عمل برای موقعیت‌های پیش رو مورد استفاده قرار می‌گیرند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۷۲).

اما پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا می‌توان از آموزه «هستی مشترک و توسعه‌یافته» به عنوان خاستگاه «نهاد» در حکمت متعالیه سخن گفت؟ مدعای مقاله حاضر آن است که از آموزه «هستی مشترک و توسعه‌یافته» می‌توان به عنوان خاستگاه تأسیس «نهاد سیاسی» بهره جست. در مقاله حاضر برای بررسی مدعای فوق ابتدا به معنای نهاد از منظر حکمت متعالیه پرداخته می‌شود و سپس معنای نهاد سیاسی بررسی می‌شود تا معنا و حقیقت نهاد سیاسی مشخص شود. در سومین گام برای شناخت بیشتر سرشت نهادهای سیاسی به بررسی مشهورترین نهاد سیاسی یعنی دولت از منظر حکمت متعالیه پرداخته می‌شود و در نهایت نهادهای مدنی بررسی می‌شوند.

۱. معنای نهاد در علم سیاست وجودی

موریس دوررژه در تعریف نهاد می‌نویسد: «نهادها عبارتند از گونه‌ای از الگوهای روابط انسانی که ارتباطات مادی و واقعی براساس آنها، قالب‌گیری می‌شود و از همین منبع است که خصیصه ثبات، تداوم و همگنی به خود می‌گیرند» (دوررژه، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸). به این بیان نهادها الگوهای رفتاری هستند که در اثر تکرار زیاد سه ویژگی ثبات، تداوم و همگنی می‌یابند. در علوم اجتماعی شناختی این ویژگی‌ها به صورت عادت در افراد تثبیت می‌شود در صورتی که در حکمت متعالیه این امر جزو وجودی فرد می‌شود. توضیح آنکه با تولد محمد موجودی در هستی پدید می‌آید که

فردی از نوع طبیعی انسان است. محمد به مرور زمان که بزرگ شده و رشد می‌کند آگاهی‌های جدیدی از محیط اطراف خود کسب می‌کند و نسبت به آن آگاهی‌ها از چیزهایی خوشش می‌آید و از چیزهایی دیگر بدش می‌آید. او به تدریج می‌آموزد که در بیشتر مواقع برای رسیدن به چیزهایی که خوشش می‌آید نیازمند یاری کسان دیگری است که آن‌ها را پدر و مادر، برادر و خواهر و بستگان و همسایگان می‌نامند. او هرچه بیشتر بزرگ می‌شود متوجه می‌شود که برای جلب یاری این اطرافیان باید خواسته‌های خود را به صورت اعمالی قلبی، گفتاری و جسمانی خاص درآورد و به تجربه درک می‌کند که آن اعمالی که او را به مقصد خود می‌رساند را تکرار کند. در نتیجه محمد پس از مدتی علاوه بر وجود اولیه خود که پیش از این با تولد به دست آورده بود دارای وجودی می‌شود که برگرفته از تجربه زیست جمعی او در خانواده و محله و شهر است. این وجود اخیر اکتسابی بر وجود پیشین محمد افزوده شده و آن را «توسعه» می‌دهد. البته آنچه که درباره محمد گفته شد درباره کودکان دیگر مانند علی، حسن و حسین نیز صادق است. پس از مدتی محمد، علی، حسن و حسین در می‌یابند که در وجود اکتسابی و افزوده شده‌شان با هم مشترکند. یعنی در می‌یابند که همگی فرزند، برادر، هم‌محلی، هم‌شهری و هم‌وطن هستند به طوری که به همه آن‌ها مثلاً ایرانی گفته می‌شود. به این بیان همه آن‌ها هویت واحدی می‌یابند و براساس آن هویت واحد عمل می‌کنند و عملشان مورد قضاوت قرار می‌گیرد.

هویت ایرانی براساس تفسیری که ارائه شد «وجودی مشترک» بین اعضای یک اجتماع و اضافه‌شده به هستی پیشین آن‌ها است که پشتوانه عمل آن‌ها قرار می‌گیرد، به عمل آن‌ها معنی می‌دهد و ملاک قضاوت رفتار آن‌ها می‌گردد. اما براساس آموزه‌های حکمت متعالیه این وجود مشترک (برخلاف مکتب نام‌گرایی)^۱ تنها نامی نیست که برای اشاره به افراد مذکور گذاشته شده باشد؛ بلکه وجودی واقعی در قبال مجموع وجود تک‌تک آن‌ها است. زیرا براساس آموزه اتحاد عاقل و معقول وقتی محمد هویت ایرانی را درک می‌کند در واقع با آن اتحادی وجودی می‌یابد و وجود او متعین به تعین هویت ایرانی می‌شود و به این بیان هویت ایرانی بر محمد که وجودی مادی دارد منطبق می‌شود. اما هویت ایرانی فقط بر محمد منطبق نمی‌شود بلکه می‌تواند بر علی، حسن و حسین نیز منطبق شود و با آن‌ها نیز اتحادی وجودی یابد. به این بیان همه آن‌ها می‌توانند هویت ایرانی را درک کنند و در حقیقت همه آن‌ها با هویت ایرانی اتحادی وجودی بیابند. براساس این تحلیل چهار نفر بودن آن‌ها موجب وجود چهار هویت ایرانی نمی‌شود. زیرا هویت ایرانی به یک

1. Nominalism.

وجود واحد نزد همه آن‌ها تحقق یافته است و هر چهار نفر در «وجود توسعه یافته و غیر جسمانی» خود با آن اتحاد یافته‌اند. این بدان معنی است که چهار نفر مورد بحث براساس درک هویت ایرانی به نوعی وحدت وجودی رسیده‌اند و در همه آن‌ها یک وجود واحد و توسعه یافته تحقق یافته است. این وجود، فراتر از هستی تک تک آن‌ها بوده اما منفی با وجود فردی اولیه آن‌ها نیست (خانی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۷-۱۲۶ و ص ۱۹۵-۱۹۴). بنابراین هویت ایرانی وجودی مستقل و واقعی می‌یابد و پشتوانه کنش فردی و سیاسی آن‌ها قرار می‌گیرد.

اما اینک این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از کنش‌های انسانی به نهادهای اجتماعی رسید و اصولاً معنای نهاد در حکمت متعالیه چیست. به این منظور با اقتباس از تفسیر سیدخلیل الرحمن طوسی درباره تجسم عمل از منظر محمد شیرازی (طوسی، ۱۳۹۲، ص ۹۰-۶۸) تلاش می‌شود تا به این دو پرسش پاسخ مناسب داده شود. براساس نظریه «تجسم اعمال»، کنش‌های قلبی، گفتاری و جسمانی آدمی در جهان فرامادی یعنی در عالم مثال و عالم عقل فعلیت و عینیت یافته و مجسم می‌شوند (طوسی، ۱۳۹۲، ص ۷۷-۷۵). بنابراین حقیقت نهاد از منظر حکمت متعالیه همان عینیت و تحقق کنش آدمی در عرصه زندگی اجتماعی است. پیش از این بیان شد که وجود توسعه یافته محمد محصول مجموعه کنش‌های قلبی و برساختی اوست. این توسعه وجودی به وسیله قوه «خیال» و در عالم مثال انجام می‌گیرد. بنابراین در فرآیند توسعه وجودی محمد عالم مثال نقش اساسی دارد. منظور از عالم مثال در این جا فضایی در نفس است که صورت‌های مثالی در آن تحقق می‌یابند. به این بیان هویت ایرانی که وجود اولیه محمد را توسعه می‌دهد در نفس او تحقق و تقرر می‌یابد.

این تبیین تنها بخش پایانی از فرآیند ایجاد نهاد را از منظر حکمت متعالیه شرح می‌دهد اما هنوز فرآیند ابتدایی ایجاد آن را توضیح نمی‌دهد. در تبیین مراحل آغازین ایجاد نهاد باید گفت که نفس محمد به یاری قوه «خیال» می‌تواند صورت‌های خیالی را که صورت‌های فراجسمانی هستند ایجاد کند. زیرا نفس از این جهت تجلی‌گاه صفت خلاقیت خداست و می‌تواند انواع صورت‌های مختلف و از جمله صورت‌های مثالی را خلق کند (الشیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۴). به این بیان صورت‌های مثالی (از جمله صورت مجرد عمل) در عالم نفس موجود بوده و نفس آن‌ها را مشاهده می‌کند و مشاهده این صور عین قدرت بر ایجاد آن صور در نفس است. به این بیان حکمت متعالیه مدعی است که خلاقیت ذاتی نفس محمد موجب می‌شود که او حقایق اجتماعی را (که خود صورت مثالی هستند) تخیل کند و آن‌ها را در نفس خود تحقق و تقرر بخشد. به این بیان حقایق اجتماعی (که نوع صورت مثالی هستند) از حالت استعداد خارج شده و به صورت نهاد اجتماعی فعلیت می‌یابند.

خلاصه آنچه که گفته شد این است که نفس، خالق حقایق اجتماعی و تمیزدهنده انواع مختلف آن از یکدیگر است. این حقایق عین اراده و ابداع نفس است و وجود آن‌ها بستگی به تخیل و تصور آن دارد و موطن تحقق و تقرر حقایق اجتماعی (که در مرتبه مثالی نفس است) نهاد اجتماعی نامیده می‌شود.

۲. معنای نهاد سیاسی در علم سیاست و جودی

با توجه به آنچه که گفته شد می‌توان نهاد سیاسی را آن «وجود توسعه‌یافته و مشترک» میان محمد، علی، حسن و حسین درباره فرمانروایی و فرمان‌برداری دانست که به‌وسیله قوه خیال بر ساخته شده و در عالم مثال محقق و مقرر شده است. نهادهای سیاسی در زمان حاضر متعدد و بسیار پیچیده‌اند اما برای درک حقیقت آن‌ها کافی است نحوه بر ساخت نهاد سیاسی اولیه را مورد تحلیل قرار داد. بر اساس تحلیل طباطبایی از بر ساخت فرمانروایی، این بر ساخت از نسبت سر به تن الگوگیری شده است. او می‌نویسد:

«تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مترقی امروزه به‌دست می‌دهد و همچنین تاریخ نقلی از دوره‌های تاریخ نقلی از دوره‌های نسبتاً نزدیک زندگانی بشر و وسایل دیگر تاریخی از دوره‌های دور و دراز زندگی دسته‌جمعی انسان اولی نشان می‌دهد، به مقتضای قریحه و غریزه استخدام، افرادی که در جامعه‌های ابتدایی از همه قوی‌تر بوده‌اند و خاصه آنان که توانایی جسمی و توانایی ارادی بیشتری داشته‌اند همان‌گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار می‌داده‌اند افراد دیگر جامعه را نیز استخدام می‌کرده و اراده خود را به آنها تحمیل می‌نموده‌اند یعنی وجود فعال خود را بزرگ‌تر و وسیع‌تر می‌ساخته و در میان افراد پراکنده، نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان به تن، یا به عبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر، نسبت سر به بدن بوده باشد؛ زیرا چنانکه قرائن نشان می‌دهد انسان به اهمیت سر در بدن بیشتر از اهمیت قلب در بدن پی برده گذشته از اینکه به حسب حس نیز در ابتدای اجزاء و بالاتر از همه می‌باشد و از این روی نام‌گذاری این‌گونه نسبت‌ها را از "سر" گرفته‌اند مانند "سرنخ" و "سرلشکر" و "سر سلسله" و جز آنها» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۴۸).

برگر و لوکمان نیز مانند طباطبایی برای فرمانروایی و ویژگی‌هایی بر می‌شمارند که از الگوگیری‌هایی آدمی از زندگی حیوانات به‌دست آمده‌اند. به‌عنوان مثال ویژگی سلسله‌مراتبی بودن ساختار فرمانروایی که از میل غالب پستانداران نخستی برای تشکیل سلسله‌مراتب مبتنی بر شأن و جایگاه، وام‌گیری شده است. یا خصیصه مشروعیت فرمانروا که از تمایل حیوانات به پذیرش رهبری دیگر حیوانات الگو برداری شده است و نیز ویژگی داشتن برترین اقتدار در جامعه که از برتری فیزیکی برخی از حیوانات نسبت به دیگران قرض گرفته شده است (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵،

ص ۱۱۹). سپس انسان نخستین ویژگی‌های مزبور را به قوی‌ترین فرد اجتماع خود داده و به این ترتیب وجود اولیه او را به وسیله صفات مورد بحث توسعه بخشیده است.

طباطبایی در ادامه تحلیل خود درباره چگونگی انتقال خصایص مزبور به فرد دیگر می‌نویسد که از آنجا که آدمی در هیچ حال از فکر «به خدمت خود در آوردن دیگران» صرف نظر نکرده است از این رو تاریخ اجتماعات در اعصار گذشته پر از مردانی خودکامه و مسلط بر دیگران بوده است (الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۲۷). گرچه تسلط این مردان که خود را پادشاه می‌نامیدند همراه با خودکامگی بوده اما مانع از تجاوز افراد بیگانه به اجتماع می‌شده و تداوم زندگی اجتماعی را برای افراد اجتماع میسر می‌کرده است. طباطبایی می‌نویسد:

«در نتیجه این اعتبار [فرمانروایی]، لوازم طبیعی این حقیقت [...] از قبیل فرمانروایی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد - مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرستش‌های بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد - جعل و اعتبار شده» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۴۸).

با گذشت زمان خصایص فرمانروا و ابعاد وجودی توسعه یافته او که در ابتدا به یک شخص داده می‌شد عمومیت یافت و به دیگر افراد و سپس به هویت جدیدی به نام «فرمانروایی» داده شد. در نتیجه افراد اجتماع مورد بحث به دو دسته با دو هویت متفاوت تقسیم شدند: «فرمانروایان» و «فرمان‌برداران» و پیرامون آن هویت‌ها مجموعه‌ای از هنجارها آداب، رسوم، قوانین، ساختارها و سازمان‌ها شکل گرفت تا از منافع فرمانروایان حفاظت کند و نهاد فرمانروایی تحقق یابد.

اما همان‌طور که طباطبایی می‌نویسد عقل عملی بشر با تداوم خودکامگی پادشاهان در بلندمدت به این درک می‌رسد که حکومت یک فرد بر جامعه ثمره‌ای جز خودکامگی و استبداد ندارد؛ از این رو به فکر بر ساختن برساخته‌هایی افتاد که خودکامگی فرمانروایان را محدود کند و به مقتضای عدالت اجتماعی منافع فرمان‌برداران نیز تا حدودی در اجتماع تأمین شود. این امر به لحاظ تاریخی ابتدا با موروثی کردن سلطنت و سپس جایگزینی آن با شیوه حکومت جمهوری تحقق یافت (الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶). به این بیان هویت‌های سیاسی جدیدی مانند جمهوریت و جامعه مدنی شکل می‌گیرد که به قصد «کنترل توسعه وجودی هویت پادشاهی» هویت‌دهی می‌شوند. طباطبایی در این زمینه می‌نویسد:

«از طرف دیگر چون اعتبار ریاست را اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی [...] پیش آورده یک سلسله اعتبارات مناسبه بر له مرئوس و علیه رئیس که در حقیقت جواب‌ده اعتباراتی است که بر له

رئیس و علیه مرئوس است از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعکس دارند، هر چه مقام ریاست توانا تر باشد تأثیر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیف تر و هر چه ضعیف تر قوی تر، و همچنین توانایی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس تأثیر متعکس دارد» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۴۸).

بر اساس این فقره برای جلوگیری از خودکامگی فرمانروایان مجموعه ای دیگر از هویت ها و نهادها، به وجود می آیند که حافظ منافع فرمان بران باشد، آنچه که در ادبیات امروز تحت هویت «جامعه مدنی» و نهادهای مدنی قرار می گیرد.

خلاصه سخن آنکه نهادهای سیاسی «وجود تحقق یافته» هویت هایی هستند که در طول تاریخ به نام فرمانروایی و فرمان برداری در اشکال مختلف شکل گرفته اند؛ در روندی که ابتدا یک فرد ویژگی هایی مانند قدرت برتر یک فرد نسبت به دیگران، مشروع بودن قدرت او از نظر افراد اجتماع و اعمال سلسله مراتبی قدرت به دست می آورد و وجود جسمانی خود را توسعه می دهد و سپس این قدرت از او به دیگری منتقل می شود. در نتیجه تکرار این انتقال به تدریج ویژگی های مزبور از خصوصیت فردی به هویت فرمانروایی تبدیل می شود و در اجتماعات مختلف تحقق می یابد و نهاد سیاسی ایجاد می شود.

۳. معنای دولت در علم سیاست

سید جواد طباطبایی در طرحی که از نظریه دولت در ایران ارائه کرده (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۱۵) مدعی است که عدم تدوین و بسط نظام مفاهیم مربوط به فرمانروایی آن عامل معرفتی است که موجب شده مفهوم مزبور در ایران به نهاد تبدیل نشود. او می نویسد:

«فقدان دستگاه مفاهیمی که در کلیسا شناسی الهیات مسیحی تدوین شد و بسطی که حقوق دانان و نظریه پردازان اندیشه سیاسی در زمان "جدال تنصیص" به آن مفاهیم دادند، مانع معرفتی عمده ای برای تمایز میان «شخص» پادشاه و «مقام» سلطنت در دوره اسلامی بود [...] مسیحیت دیانت "تجسد" بود و همین امر راه را برای تلقی پیکروارانه "دولت" به عنوان نهاد هموار می کرد. [...] در این دریافت مبتنی بر تجسد، کلیسا و نظام فرمانروایی به "جسمی" تبدیل می شدند که می توانست در تحول خود از شخصی که در رأس آن قرار گرفته بود، تمایز و تشخص پیدا کند» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰-۱۴۹).

به این بیان او توضیح می دهد که الهیات سیاسی مسیحیت (در سده دوازدهم و سیزدهم میلادی) از اندیشه سیاسی رومی برای تدوین نظام مفاهیم خود بهره جست و کلیسا شناسی را

براساس مباحث حقوق رمی بسط داد. به این ترتیب ترکیب اندیشه سیاسی و حقوق رومی با الهیات مسیحی و الزامات حکومت دنیوی پاپ دستگاه جدیدی از مفاهیم فراهم آورد که در نهایت به نظریه دولت ملی ختم شد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۰-۱۰۴). او به نقل از کانتروویچ می نویسد که برخلاف سده‌های نخستین مسیحی که واژگان و آیین‌های تشریفاتی امپراتوری برای نیازهای کلیسا مورد استفاده قرار گرفته بود در سده‌های متأخر، مفاهیمی در کلیساشناسی مسیحی تدوین شد و بسط یافت که به تدریج با عرفی شدن آن‌ها به شالوده‌ای برای نظریه‌پردازی دولت تبدیل شدند. مسیحیت برای عیسی مسیح سرشتی دوگانه ادعا می‌کرد که از «عیسی به‌عنوان فرزند انسان» و «عیسی به‌مثابه فرزند خدا» برمی‌خاست. براساس این ادعا حکمای الهی مسیحی برای او جسم دوگانه‌ای متصور بودند که «جسم کثیف» و «جسم لطیف» خوانده می‌شدند و نیز مدعی بودند که این دو جسم در کلیسا نیز حلول و تجسد یافته بود. از این‌رو کلیسا تجسم جسم لطیف عیسی تلقی می‌شد و آن‌ها او را سر و زوج کلیسا می‌دانستند. حقوق‌دانان امپراتوری مسیحی نیز به پیروی از حکمای مزبور از همین تعابیر برای پادشاه استفاده کردند؛ به طوری که کشور جسم لطیف پادشاه و او سر و زوج کشور تلقی شد و همان‌طور که عیسی مسیح به‌عنوان زوج کلیسا در راه حمایت از زوجه جان باخت؛ این حقوق‌دانان معتقد بودند که پادشاه نیز باید جان خویش را در راه کشور فدا کند. بعدها از این تلقی، نظریه «پیکروارگی»^۱ یا «دو جسم» دولت برخاست که براساس آن به قرینه دو جسم داشتن عیسی مسیح، پادشاه نیز دو جسم داشت. براساس این نظریه جسم کثیف پادشاه (بدن مادی) در معرض تغییر و تحول و نابودی و جسم لطیف او (مقام پادشاهی) جاودانی تلقی شد. از این‌رو حقوق‌دانان ادعا کردند که پادشاهی که به جسم لطیف خود جاودانی است بنابراین هرگز نمی‌میرد بلکه تنها با مرگ خود از کشور به سود دیگری «در می‌گذرد». از این‌رو پادشاه به‌عنوان شخص شاه و جسم طبیعی در می‌گذرد اما در غیاب دنیوی او مقام سلطنت تداوم می‌یابد. به تدریج یکی از پیامدهای این نظریه تمایز میان «شخص» و «مقام» شد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴-۱۳۳). این تحولات مربوط به اروپای مسیحی بود اما به‌زعم طباطبایی در ایران روند دیگری پیموده شد. در جریان تدوین علوم شرعی اسلامی میان فقه، به‌عنوان حقوق مدنی و نظریه خلافت نزد اهل سنت به‌عنوان حقوق عمومی شکاف ایجاد شد؛ بدین‌صورت که فقه متکفل تنظیم مناسبات حوزه خصوصی و نظریه خلافت ناظر بر مناسبات قدرت سیاسی گشت. از این‌رو نظریه سلطنت بر پایه حقوق اسلامی تدوین نشد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰-۱۴۹) و در نتیجه دولت ملی برآمده از آن

1. Organisms.

نظریه تنها در سده اخیر در ایران تحقق یافت (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲)؛ اما همان طور که او در جایی دیگر سنت سیاسی ایران زمین را برگرفته از سه منبع در طول تاریخ خود می‌داند و اضافه می‌کند که برقراری دولت ملی برگرفته از سه ناحیه «سنت قدمایی» تمدن ایران نیست بلکه با آغاز سده بیستم، در سنت ایرانی یک ناحیه دیگر نیز پدید آمد که منبع و نصی در درون این تمدن ندارد بلکه تقلیدی از نظام علم اروپایی است (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۴۲۲-۴۲۰ و ص ۴۴۱-۴۴۰) از این رو دولت ملی در ایران خاستگاهی درون تمدنی ندارد. بنابراین او نتیجه می‌گیرد که نهادینه شدن دولت ملی در ایران معاصر با مشکلاتی مواجه می‌باشد.

بررسی ادعای طباطبایی در باب انحصار فقه به حوزه خصوصی یا این دعوا که فقه در اسلام ناتوان از نظام‌سازی بوده و نمی‌تواند از فقه فردی و شخصی به فقه نظام برسد موضوع مورد بحث در این مقاله نیست؛ بلکه آنچه که از نظر علم سیاست و وجودی درباره سخنان او اهمیت دارد این است که نگرش علم سیاست مزبور به مسئله مورد بحث با نگرش سیدجواد طباطبایی تفاوت اساسی دارد. زیرا خداشناسی در حکمت متعالیه که از آن به «الهیات به معنای خاص» نام می‌برند بخشی از هستی‌شناسی است که به آن «الهیات به معنای عام» گفته می‌شود. به عبارت دیگر در حکمت متعالیه خداشناسی بخشی از هستی‌شناسی است. دلیل این امر آن است که خداشناسی از ذات، صفات و افعال آن هستی فی نفسه (واجب الوجود) و نخستین سخن می‌گوید که وجود دیگر هستی‌ها (هستی‌های غیری) از اوست. به این بیان واجب الوجود آن هستی واقعی است که دیگر هستی‌ها متقوم به هستی اویند. بنابراین نه تنها علم خداشناسی بخشی از علم هستی است بلکه قواعد و آموزه‌های هستی‌شناسی خود برگرفته از آموزه‌های خداشناسی است. این نکته از آن جهت بیان شد که تأکید شود نوع نگاه به خداشناسی در حکمت متعالیه با نگاه مسیحی به آن تفاوت دارد. بنابراین، بررسی مقایسه‌ای سیدجواد طباطبایی از الهیات سیاسی مسیحیت و حقوق آن با الهیات سیاسی و فقه تمدن اسلامی برای توجیه پیدایش دولت ملی و نهادینه شدن آن در تمدن مسیحی - اروپایی و عدم تأسیس و نهادینه شدن آن در تمدن اسلامی نیازمند ملاحظات بیشتری است. علاوه بر این، تبیین علم سیاست و وجودی از نظریه پیکروارگی دولت نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا این نظریه چنین فرض می‌کند که جسم لطیف (و مقام پادشاهی) فرمانروا در ضمن جسم کثیف (و بدن مادی) پادشاه تحقق می‌یابد درحالی‌که بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه جسم لطیف پادشاه (مقام پادشاهی) با جسم کثیف او (جسم پادشاه) اتحادی وجودی دارند. بر این اساس در حکمت متعالیه مضمون صحیح نظریه پیکروارگی دولت تحقق مقام پادشاهی در ضمن شخص پادشاه نیست؛ بلکه این است که مقام پادشاهی با شخص پادشاه در هستی مشترک هستند؛ و مقام

پادشاهی همان‌طور که قابل تطبیق بر محمد است به همین نحو می‌تواند به علی، حسن و حسین نیز قابل تطبیق باشد و بنابراین نسبت مقام پادشاهی با محمد، علی، حسن و حسین یکسان است. به این بیان حکمت متعالیه مقام پادشاهی را مادی نمی‌داند بلکه آن را دارای تجرد مثالی می‌داند. پس بدن پادشاه و جسم کثیف او نمی‌تواند خاستگاه جسم لطیف پادشاه و مقام پادشاهی باشد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۹-۷۸). البته در این جا نکته‌ای هست که دقت به آن برای روشن شدن بحث لازم است و آن اینکه حکمت متعالیه برای آدمی علاوه بر بدن طبیعی یک بدن مثالی نیز قائل است. بدن مثالی همان بدن، شکل، رنگ و وضع اندام‌های ادراکی و غیرادراکی انسان است که انسان در رویا می‌بیند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۲). اما اثبات بدن مثالی ربطی به بحث حاضر ندارد؛ زیرا این مسئله که به ازای هر فرد طبیعی (در عالم جسم) یک فرد مثالی (در عالم مثال) وجود دارد مربوط به عالم مثال منفصل است؛ درحالی‌که مسئله بدن مثالی مربوط به نفس انسان و عالم مثال متصل می‌باشد.

براساس آنچه که بیان شد می‌توان تبیین خاص علم سیاست و جودی از چگونگی انتقال شخص فرمانروا به مقام فرمانروایی را نیز تبیین کرد. زیرا براساس آموزه «حرکت جوهری» بر ساخت‌های فرمانروایی به مرور زمان از سادگی ابتدایی خود به سمت پیچیدگی تحول پیدا کرده‌اند و این خود نشان‌دهنده ارتقای وجودی نفس آدمی در مرحله مثالی آن است. همچنین بر اساس آموزه «جسمانی‌ه الحدوث و روحانی‌ه البقا بودن» نفس، بر ساخت‌های مورد بحث در مرحله ابتدایی آن به تعیین شخص فرمانروا محدود بود اما به تدریج با ارتقای وجودی افراد اجتماع علت استحقاق فرمانروایی یک شخص جست‌وجو شد؛ در این مرحله ویژگی‌هایی مانند قدرت بدنی، قوت تفکر و دیگر خصوصیات به عنوان دلایل موجه فرمانروایی یک شخص (محمد در مثال ما) مطرح شد. به این ترتیب ویژگی‌های مورد اشاره جای خصوصیات فردی را گرفت و ویژگی‌های غیرفردی برای انتخاب فرمانروا پدیدار گشت. به این بیان با مشخص شدن معیارهای مزبور گامی در جهت نهادینه شدن فرمانروایی برداشته شد. به مرور زمان و با ارتقای وجودی فرمانروایی مشخص شد که در مواردی همه ویژگی‌ها در یک شخص یافت نمی‌شود؛ از این رو در کنار فرمانروایی فردی ایده فرمانروایی گروهی مطرح شد. در این مرحله ما شاهد پیدایی بر ساخت‌هایی از فرمانروایی هستیم که قائم بر یک شخص نیست بلکه تعدادی از افراد با هم فرمانروا به‌شمار می‌روند. بدین صورت شخص فرمانروا تبدیل به نهاد فرمانروایی (به معنای وجود وسعت یافته و مشترک افراد) می‌شود. براساس تبیین فوق مشخص می‌شود که «نهاد فرمانروایی» جسم لطیف پادشاه نیست بلکه وجود سبعی و کلی است که بر محمد، علی، حسن و حسین انطباق می‌یابد. در واقع قوه متخیله

افراد اجتماع در هنگام برساختن «فرمانروایی» یعنی در هنگام انجام عمل برساختن فرمانروایی، واقعیتی مجرد و مثالی را ایجاد می‌کنند که متعلق به عالم مثال نفس (عالم مثال متصل) است و قیام صدوری به آن دارد؛ یعنی محصول خلاقیت نفس می‌باشد. اگر این واقعیت فقط بر محمد قابل انطباق باشد در آن صورت شخص فرمانروا محقق خواهد شد اما اگر علاوه بر محمد بر علی، حسن و حسین نیز منطبق گردد در آن صورت کلیت سبعی (وسعت یافته) و نهاد فرمانروایی تحقق و تقرر می‌یابد. به این بیان مشخص می‌شود که در علم سیاست وجودی نهاد فرمانروایی چیزی جز کلیت سبعی برساخت فرمانروایی نیست.

سه مسئله مورد اشاره یعنی تفاوت نگرش علم سیاست وجودی با الهیات سیاسی در درک مسیحی - اروپایی، نقد نظریه پیکروارگی دولت به وسیله آن و تبیین نهاد فرمانروایی نمونه‌هایی از نگرش اصالت وجودی این نوع از علم سیاست است و نشان می‌دهد که علم سیاست مزبور به تبیین هستی‌شناختی مسائل سیاسی علاقه‌مند می‌باشد. یکی دیگر از نقاط افتراق نظریه دولت در علم سیاست وجودی با طرح سیدجواد طباطبایی از نظریه دولت در ایران آن است که طرح او مانند بسیاری از آثاری که در این زمینه نگاشته شده ارائه طرحی برای دولت مدرن (یا دولت ملی) بوده است؛ در حالی که در علم سیاست وجودی منظور از نهاد دولت تنها دولت مدرن نیست بلکه نهاد فرمانروایی است که به صورت‌های گوناگون در طول تاریخ بشریت رد پای آن مشاهده می‌شود. علم سیاست وجودی بر اساس آموزه اصالت وجودی نظریه‌هایی مانند دولت مطلقه، دولت مشروطه، دولت اخلاقی، دولت طبقاتی، دولت کثرت‌گرا، دولت تمامت‌خواه، دولت آونگی، نظریه‌های نظام سیاسی را برساخت‌هایی می‌داند که به فراخور نیازها و مقتضایات خاص اجتماعات بشری به حسب مرتبه وجودی آن‌ها در تاریخ حیات بشری برساخته شده‌اند. بنابراین به‌عنوان نمونه نظریه «دولت مطلقه» برساختی از فرمانروایی است که محصول دوره‌ای از حیات کشور انگلستان است که ارزش غالب در آن دوره صیانت ذات است. در چنین شرایطی متفکری مانند توماس هابز به دنبال طرح نظریه‌ای است که هرج‌ومرج ناشی از تحولات اجتماعی را از طریق یک قوه قاهره سرکوب کرده و نظم را در اجتماع برقرار کند؛ در حالی که «دولت مشروطه» طرحی از فرمانروایی است که ارزش غالب طراحان آن نظریه، تنوع و تحدید قدرت و اقتدار می‌باشد که این امر به نظر طراحان مزبور از طریق قانون اساسی تحقق می‌یابد (وینست، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴). به همین ترتیب دیگر نظریه‌های مطرح شده درباره دولت و نظام سیاسی برساخت‌هایی در باب فرمانروایی هستند که در شرایط زمانی و مکانی خاصی طراحی شده‌اند و در سیر تکاملی اجتماع انسانی از اجتماعات ساده به اجتماعات پیچیده به فراخور نیازهای این اجتماعات برساخته شده‌اند و هر یک از آن‌ها نیاز یا نیازهایی مشخص را برآورده می‌سازند.

نگارنده پیش از این، مطلب مورد بحث را براساس آموزه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس آدمی در علم سیاست وجودی بدین گونه تبیین کرده بود که با اقتباس از سیدمحمدحسین طباطبایی می توان اجتماعات بشری (به حساب حرکت جوهری نفس از جسمانیت به سمت روحانیت) را در پیوستاری قرار داد که در یک سوی آن جماعت های مبتنی بر «استخدام»، در وسط آن، «اجتماعات» و در سوی دیگر پیوستار اجتماعات مبتنی بر عدالت اجتماعی قرار می گیرند (پزشگی، ۱۳۹۷، ص ۳۹-۳۶).

جماعات مبتنی بر استخدام-----اجتماعات-----اجتماعات مبتنی بر عدالت اجتماعی

شکل: پیوستار انواع اجتماعات متناظر با مراتب حرکت نفس

براساس این پیوستار نفس در مراتب پایین وجودی خود تنها در اندیشه بهره مندی از محیط اطراف خود از جمله هم نوعان خویش است اما به تدریج با پیمودن مراحل متکامل تر، نفس آدمی به این نتیجه می رسد که بهره مندی خود از دیگران را به استخدام های دو و چند جانبه تبدیل کند به گونه ای که ضمن استفاده از خدمات هم نوعان به آن ها نیز خدمت رسانی کند و سرانجام بشر در مرحله تکاملی بالاتری در می یابد که بهره مندی اجتماعی می یابد همراه با «عدالت اجتماعی» باشد. براساس این پیوستار، به عنوان مثال دولت مطلقه آن بر ساخت فرمانروایی می باشد که در اجتماعی ایجاد می شود که مرتبه وجودی آن در سمت راست پیوستار بالا قرار می گیرد و از این رو هدف غایی آن حفظ وجود و هستی خود می باشد. اما دولت رفاهی که در میانه پیوستار مزبور قرار می گیرد بر ساختی متناسب با مرتبه میانی نفس بوده و از این رو هدف غایی از تأسیس آن رفاه طلبی است. اما در سمت چپ پیوستار مورد بحث به عنوان نمونه آن دولت ایده آلی قرار می گیرد که ویژگی های آن به وسیله فیلسوفان حکمت متعالیه توضیح داده می شود.

۴. معنای نهاد مدنی در علم سیاست وجودی

درباره نهاد دولت از منظر علم سیاست وجودی سخن گفته شد و اینک به نهاد مدنی پرداخته می شود. پیش از این به نقل از سیدمحمدحسین طباطبایی بیان شد که مقتضای عدالت اجتماعی آن است که در برابر بر ساخت فرمانروایی بر ساخت دیگری ایجاد شود که ویژگی آن عبارت است از اینکه: «به نفع مرئوس و ضرر رئیس است [که] از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعکس دارند» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۴۸). شکلی از آنچه که طباطبایی در این

نقل قول بدان اشاره می‌کند چیزی است که در سنت نوگرایی سیاسی به «نهاد مدنی» تعبیر می‌شود و با ارزش‌ها و مفروضات فردگرایی و دفاع از حقوق بشر مرتبط است (چاندر، ۱۳۷۷، ص ۲۳-۲۱). اما امروزه نهادهای مدنی به شکل دیگری مورد توجه قرار گرفته‌اند. در پرتو تحولات اجتماعی و معرفتی که از دهه‌های اخیر قرن بیستم پدید آمده بر اهمیت نهادهای مدنی افزوده شده است. همان‌طور که محبوبه همتی و محمد تقی قزلسفلی می‌گویند:

«گسترش جهانی شدن در این امر [گذر از مفهوم کلاسیک حکومت] از اهمیتی بنیادین برخوردار بود؛ به عبارت دیگر در فرایند جهانی شدن معلوم شد که حکومت‌ها دیگر نمی‌توانند به راحتی وظیفه اداره جوامع پیچیده را انجام دهند. جهانی شدن به این ترتیب آن لحظه تاریخی است که ما را از مرحله حکومت و ماهیت لویاتانی آن به مرحله حکمرانی وارد کرده است» (همتی و قزلسفلی، ۱۴۰۱، ص ۲۱۲-۲۱۱).

به این بیان بر ساخت فرمانروایی موسوم به دولت با افزایش نقش مردم در سیاست، ظهور اعتراض‌های گسترده از سوی مردم فرودست، تخصصی شدن عرصه سیاست، فشار بر تمرکززدایی از دولت‌ها موجب شده است که مسئولیت از دولت‌ها به نهادهای متفاوتی از جمله نهادهای مدنی انتقال یابد (همتی و قزلسفلی، ۱۴۰۱، ص ۲۱۱). غرض از بیان این مطلب کشیدن بحث به سمت موضوع حکمرانی نیست بلکه تنها اشاره به این نکته است که در وضعیت کنونی تعریف، نقش و کارکردهای نهادهای مدنی به صورت چشم‌گیری تحول یافته است.

آنچه که از منظر علم سیاست وجودی در اینجا دارای اهمیت می‌باشد این است که نهادهای مدنی نتیجه مستقیم بر ساخت «عدالت اجتماعی» هستند. آری عدالت اجتماعی برخلاف «عدالت» نوعی بر ساخت است؛ در حالی که عدالت امری حقیقی و مربوط به نفس آدمی می‌باشد. بنابراین پاره‌ای از نیازها موجب بر ساخته شدن آن در اجتماع می‌شود. سید محمد حسین طباطبایی به آن نیازی که موجب ایجاد عدالت اجتماعی می‌شود این‌گونه اشاره می‌کند که: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۳۷). به این بیان انسان میان میل طبیعی به بهره‌مندی از دیگران و ناچار بودن برای زندگی با آن‌ها قرار دارد. در این وضعیت او به دنبال تأسیس بر ساختی می‌رود که بتواند این وضعیت را به سامان برساند و میان تمایل به استخدام و ضرورت زندگی جمعی تعادل برقرار کند. به همین ترتیب در هر اجتماعی لازم است در برابر نهادهای فرمانروایی تدابیری مربوط به امور فرمان برداری اتخاذ شوند تا تعادل میان الزام سیاسی،

رفاه اجتماعی و تصمیم‌گیری عقلانی برقرار شود. به این بیان عدالت اجتماعی نقش سیاستی عمومی را بازی می‌کند که در همه نهادهای اجتماعی و سیاسی باید اعمال شود (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۸۰-۲۷۴).

با توجه به آنچه گفته شد نهادهای مدنی تجسم تحقق سیاست‌هایی هستند که میان میل به بهره‌برداری از محیط از یک سو و ضروری بودن زندگی اجتماعی از سوی دیگر ارتباط برقرار می‌کنند. در واقع در علم سیاست وجودی صرف‌نظر از شکل برساختی که نهاد مدنی به خود می‌گیرد، به آن «وجود توسعه یافته و مشترکی» توجه می‌شود که نقش تعادل بخش میان همه کنش‌ها، ساختارها، سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی برقرار می‌کند. بدیهی است که چنین نهادهایی در طول تاریخ زندگی اجتماعی می‌توانند به اشکال مختلف برساخته شده و تحقق یابند. در اینجا لازم است که توضیحی در نقش «تعادل‌بخشی» مورد بحث داده شود تا سرشت نهاد مدنی در علم سیاست وجودی مشخص‌تر گردد. می‌دانیم که در اخلاق فردی، ملکه عدالت، نیرویی تلقی می‌شود که میان سه قوه غضب، شهوت و عقل تعادل برقرار می‌کند و نمی‌گذارد که هریک از این قوا راه افراط یا تفریط بیمایند. بنابراین در اینجا نیز انتظار می‌رود که عدالت اجتماعی می‌باید چنین کارکردی را در ارتباط میان نیروهای اجتماع بازی کند. از این رو نباید تعادل‌بخشی میان نیروهای اجتماعی را به معنای ایجاد توازن میان گروه‌های فرمانروا از یک سو و گروه‌های مدنی از سوی دیگر به‌شمار آورد؛ بلکه همان‌طور که پیش از این بیان شد منظور از نهاد دولت عبارت است از تحقق وجود توسعه یافته و مشترک در باره فرمانروایی در میان افراد یک اجتماع و همان‌طور که گفته شد این وجود توسعه یافته و مشترک در عالم مثال متصل یعنی در نفس تحقق و تقرر وجودی می‌یابد. به همین ترتیب نهادهای مدنی نیز در عالم مثال متصل یعنی نفس تک‌تک افراد اجتماع ایجاد می‌شوند. از این رو دولت و نهادهای مدنی در نفس افراد اجتماع تحقق می‌یابند. همچنین پیش از این گفته شد که دولت و هر نهاد دیگری از جمله نهادهای مدنی وجودی غیر از وجود تک‌تک افراد تشکیل‌دهنده اجتماع دارند و درست به همین دلیل است که حکمت متعالیه مکتبی «نام‌گرا» تلقی نمی‌شود. از این رو دولت و نهادهای مدنی هم در نفس افراد اجتماع و هم در بیرون از آن‌ها تحقق می‌یابد. چراکه گفته شد تحقق یک نهاد در نفس تک‌تک افراد اجتماع، تحقق آن در عالم مثال منفصل نیز هست. زیرا ساخته شدن یک نهاد در نفس این افراد به معنای اضافه شدن یک هستی بر هستی‌های پیشین در عالم مثال منفصل (یعنی عالم خارج از ذهن بشر) نیز هست. پس تعادل‌بخشی عدالت اجتماعی بدین معنی است که در نفس هریک از فرمانروایان هم وجود دولت و هم نهادهای مدنی هر دو ایجاد شود؛ همان‌طور که در نفس هریک از فرمان‌برداران

اجتماع مزبور نیز وجود دولت و نهادهای مدنی شکل گیرد و سپس میان این دو بخش از وجود توسعه یافته آنها تعادل برقرار شود. به این بیان هریک از اعضای اجتماع شامل فرمانروایان و فرمان برداران در وجود توسعه یافته و مشترک خود هر دو هویت دولت و نهاد مدنی را ایجاد کنند و تعادل میان این دو هویت هم در نفس اعضای اجتماع و هم در اجتماع شکل می گیرد.

با توجه به آنچه که بیان شد لازم است یک بار دیگر به مفهوم «فرمانروایی» توجه شود. زیرا براساس مطالبی که بیان شد فرمانروایی تنها محدود به نهاد دولت نخواهد بود بلکه شامل نهادهای مدنی نیز خواهد شد. سید محمد حسین طباطبایی در تحلیل فرمانروایی آن را به اقتدار ارتباط می دهد و می نویسد:

«امر و خواستن کاری از دیگری چنانکه به تأمل به دست می آید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده است به فعل دیگری، و چون به حسب واقع اراده هر فرد مرید جز به فعل خود یعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمی گیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز به اراده خودش به جای دیگر متعلق نمی شود ناچار تعلق دادن مرید، اراده خودش را به فعل غیر جز دعوی و اعتبار، صورت دیگری نخواهد داشت و از این روی همین اعتبار تعلق اراده، ارتباط مستقیم به اعتبار "ریاست" دارد که به معنای "توسعه دادن وجود خود، و دیگران را جزء وجود خود نمودن" تفسیر نمودیم و در نتیجه باید گفت که در مورد امر، شخص آمر، مأمور را جزء وجود خود و به منزله عضو فعال خود قرار می دهد» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۴۹).

به این بیان قدرت سیاسی از منظر علم سیاست وجودی ضمیمه کردن اراده دیگران به اراده خود در امر فرمانروایی است. اما این مطلب تنها بخشی از سرشت قدرت سیاسی را توضیح می دهد و چنان که ابوالحسن حسینی به درستی توضیح می دهد قدرت سیاسی یک نوع کمال اجتماعی نه تنها برای فرمانروایان بلکه برای همه اعضای یک اجتماع به شمار می رود. زیرا همان طور که می دانیم تأسیس اجتماع و فرمانروایی برای رسیدن انسان به بهزیستی می باشد و از این رو نمی تواند مانع برای تحقق برخی کمالات باشد (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳-۲۲۲).

با توجه به نکته ای که حسینی بدان اشاره می کند می توان گفت که هدف از تأسیس فرمانروایی رسیدن همه اعضای اجتماع به بهزیستی بوده و مشخص است که با اجبار نمی توان کسی را به نیک بختی رساند. بنابراین لازم است که اعضای یک اجتماع به دلخواه خود تن به پذیرش اراده فرمانروا بدهند. بدیهی است که در صورت عدم رضایت افراد اجتماع نه اجتماعی و نه فرمانروایی محقق نشده و تداوم نمی یابد. این واقعیت نشان دهنده آن است که از نظر علم سیاست وجودی قدرت و اقتدار سیاسی معنایی وسیع تر از درک قدرت و اقتدار سیاسی به معنای متداول آن در علم سیاست دارد. ابوالحسن حسینی در این زمینه می نویسد:

«نظام اجتماعی باید با توافقی عمومی باشد که از الزام‌های درونی نشئت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، سیاست تابع حسن اختیار افراد است. بنابراین، نمی‌توان قدرت را با قهر معادل گرفت؛ اگرچه از طرف دیگر نمی‌توان به کلی آن را با قهر سازش‌ناپذیر دانست» (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳).

به نظر نگارنده این حالت نه «قهر کامل» و نه «فقدان قهر به‌طور کامل» به معنای سرریان و جریان قدرت اجتماعی در سراسر اجتماع است. زیرا همان‌طور که فرمانروایان توان ضمیمه کردن اراده دیگران به اراده خود را دارند به همین صورت فرمان‌برداران نیز توان تحمیل اراده خود را بر فرمانروایان دارند. حسنی خود نیز به این امر به‌صراحت اشاره کرده و نوشته است که: «توزیع قدرت سیاسی، مساوق با ساختارمندی آن است؛ به این معنا که قدرت اعتباری در شبکه روابط میان انسانی با محوری منحصر به فرد تشخیص یافت و جهت‌مند به سوی کمال متعالیه است» (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴). در واقع این نوع نگاه به قدرت سیاسی که آن را حقیقتی قائم به روابط میان انسان‌ها می‌داند، قدرت سیاسی را واقعیتی تفسیر می‌کند که در سراسر اجتماع انسانی نفوذ کرده و فراگرفته است.

با توجه به آنچه که گفته شد معنای تعادل‌بخشی عدالت اجتماعی در علم سیاست وجودی مشخص می‌گردد. براساس ایده هدایت عمومی، انسان موجودی است که به سمت کمال خود در حرکت است و بخشی از حرکت او به‌سوی کمال در زندگی دنیوی می‌باشد. از این‌رو رسیدن به کمال وجودی در گروهی بهزیستی و نیک‌بختی او در اجتماع می‌باشد؛ اجتماعی که از روی ناچاری برای زندگی دنیوی تأسیس شده است. به این بیان، بر ساخت فرمانروایی نمی‌تواند ملاحظه بهزیستی اعضای اجتماع را ننموده و بدون مشارکت دادن آن‌ها در حرکت کمالی‌شان مداخله کند.

۵. نتیجه‌گیری

مدعایی که مقاله حاضر پی‌گیری شد آن بود که سرشت نهاد سیاسی در علم سیاست وجودی همان «هستی مشترک و توسعه‌یافته» است که از یک جهت مصداق مفهوم «عمل سیاسی» و از جهت دیگر مصداق مفهوم «نهاد سیاسی» می‌باشد. از این‌رو نهادهای سیاسی خاستگاهی هستی‌شناختی می‌یابند. در بررسی این مدعا ابتدا معنای «نهاد» از منظر علم سیاست وجودی با یاری گرفتن از مفهوم «تجسم اعمال» عینیت و تحقق‌کنش انسانی در عرصه زندگی اجتماعی تعریف شد و بیان گشت که کنش‌های قلبی، گفتاری و جسمانی اعضای یک اجتماع که در جهان فرامادی یعنی در عالم مثال و عالم عقل فعلیت و عینیت یافته و مجسم می‌شوند خاستگاه ایجاد نهادهای اجتماعی از منظر علم سیاست وجودی هستند.

در ادامه بررسی مدعای فوق بیان شد که علم سیاست وجودی در توضیح انتقال از ویژگی‌ها و خصوصیات از فرد فرمانروا به مقام نهاد فرمانروایی نیز دیدگاهی هستی‌شناختی ارائه می‌دهد. همان‌طور که در این مقاله بیان شد از منظر تاریخی این ویژگی‌ها گرچه در ابتدا در فردی از اعضای اجتماع یافت می‌شد اما به مرور زمان از ویژگی فردی بودن خارج شده و به ویژگی‌های یک «مقام» و «منصب» تبدیل گشت که فرمانروایی نامیده شد. برخلاف روند تبدیل خصوصیات فردی به ویژگی‌های منصب فرمانروایی در تمدن مسیحی-اروپایی که از طریق آموزه‌های کلیساشناسی و حقوقی اتفاق افتاد اما در علم سیاست وجودی این روند از نوع هستی‌شناختی روی داد. جریان قاعده جسمانی الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس در روند تکاملی اجتماعات انسانی در طول تاریخ بیانگر آن است که برساخت‌های فرمانروایی در اجتماعات ابتدایی بشری به تعیین شخص فرمانروا محدود بود؛ اما به تدریج با جریان قاعده حرکت جوهری در اجتماعات مزبور و با ارتقای وجودی افراد اجتماع، علت استحقاق فرمانروایی یک شخص جست‌وجو شد و ویژگی‌هایی مانند قدرت بدنی، قوت تفکر و دیگر خصوصیات به‌عنوان دلایل موجه فرمانروایی یک شخص شناسایی شد. به این ترتیب ویژگی‌های مورد اشاره جای خصوصیات فردی را گرفت و ویژگی‌های غیرفردی برای انتخاب فرمانروا پدیدار گشت. به این بیان با مشخص شدن معیارهای مزبور گامی در جهت نهادینه شدن فرمانروایی برداشته شد.

با توجه به مسیری که اجتماعات بشری در طول تاریخ حیات خود گذرانده‌اند می‌توان گفت که به مقتضای قاعده حرکت جوهری برساخت‌های فرمانروایی به مرور زمان از سادگی ابتدایی خود به سمت پیچیدگی تحول پیدا کرده‌اند و این خود نشان‌دهنده ارتقای وجودی نفس آدمی در مرحله مثالی آن است. همچنین براساس قاعده «جسمانی الحدوث و روحانیه البقا بودن» نفس، برساخت‌های مورد بحث در مرحله ابتدایی آن به تعیین شخص فرمانروا محدود بود اما به تدریج با ارتقای وجودی افراد اجتماع علت استحقاق فرمانروایی یک شخص جست‌وجو شد؛ در این مرحله ویژگی‌هایی مانند قدرت بدنی، قوت تفکر و دیگر خصوصیات به‌عنوان دلایل موجه فرمانروایی یک شخص (محمد در مثال ما) مطرح شد. به این ترتیب ویژگی‌های مورد اشاره جای خصوصیات فردی را گرفت و ویژگی‌های غیرفردی برای انتخاب فرمانروا پدیدار گشت. به این بیان با مشخص شدن معیارهای مزبور گامی در جهت نهادینه شدن فرمانروایی برداشته شد. به مرور زمان و با ارتقای وجودی فرمانروایی مشخص شد که در مواردی همه ویژگی‌ها در یک شخص یافت نمی‌شود؛ از این‌رو در کنار فرمانروایی فردی ایده فرمانروایی گروهی مطرح شد. در این مرحله ما شاهد پیدایی برساخت‌هایی از فرمانروایی هستیم که قائم بر یک شخص نیست بلکه تعدادی

از افراد با هم فرمانروا به‌شمار می‌روند. بدین‌صورت شخص فرمانروا تبدیل به نهاد فرمانروایی (به‌معنای وجود وسعت‌یافته و مشترک افراد) می‌شود.

ادامه همین روند با تکامل وجودی اجتماعات بشری شاهد پیدایی و گسترش نهادهای مدنی خواهیم بود؛ نهادهایی که نتیجه مستقیم برساخت «عدالت اجتماعی» هستند. به این بیان نهادهای مدنی تجسم تحقق «وجود توسعه‌یافته و مشترکی» توجه می‌شود که نقش تعادل‌بخش میان همه کنش‌ها، ساختارها، سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی برقرار می‌کند.

با توجه به آنچه که بیان شد مشخص می‌شود که سرشت نهادهای سیاسی در علم سیاست وجودی سرشتی هستی‌شناختی است و این نهادها در طول حیات خود و تکاملی که پشت سر گذرانده‌اند تابع دو قاعده حرکت جوهری و حدود جسمانی و بقای روحانی نفس بوده‌اند. به این بیان هم سرشت و هم چگونگی تحول و تکامل آن‌ها براساس قواعد هستی‌شناختی در علم سیاست وجودی تبیین می‌شود.

کتابنامه

۱. برگر، پتر و توماس لوکمان. ۱۳۷۵. ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. پزشکی، محمد. ۱۳۹۷. «مبانی فلسفی نظم اجتماعی در فلسفه اسلامی». مطالعات راهبردی ناجا. س ۳، ش ۴ (۱۰)، صص ۲۳-۴۵.
۳. چاندر، نیرا. ۱۳۷۷. جامعه مدنی و دولت: کاوش‌هایی در نظریه سیاسی. ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی. تهران: مرکز.
۴. حسنی، ابوالحسن. ۱۳۹۰. حکمت سیاسی متعالیه. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. خانی، ابراهیم. ۱۳۹۵. جامعه‌شناسی متعالیه: هستی‌شناسی حیات‌های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی. ج ۱. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۶. دوورژه، موريس. ۱۳۷۶. جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی. چ ۴. تهران: دانشگاه تهران.
۷. الشیرازی، محمد. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی. چ ۲. ج ۷. قم: بیدار.
۸. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۶. درآمدی به نظام حکمت صدرائی. چ ۲. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۹۱. درآمدی به نظام حکمت صدرایی: انسان‌شناسی. چ ۳. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. طباطبایی، سیدجواد. ۱۴۰۰. ابن خلدون و علوم اجتماعی. ویراست دوم. تهران: مینوی خرد.
۱۱. طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۹۶. تاریخ اندیشه سیاسی جدید اروپا از نوزایش تا انقلاب فرانسه: دفتر نخست جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات. ویراست دوم. چ ۲. تهران: مینوی خرد.
۱۲. طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۸۴. دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. چ ۴. تهران: نگاه معاصر.
۱۳. الطباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۳. ط ۵. قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین و مرتضی مطهری. ۱۳۹۲. مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم. چ ۱۶. ج ۶. تهران: صدرا.

۱۵. طوسی، سیدخلیل‌الرحمان. ۱۳۹۲. درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. وینسنت، اندرو. ۱۳۷۶. نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. چ ۲. تهران: نی.
۱۷. همتی، محبوبه و محمد تقی قزلسفلی. ۱۴۰۱. «رویکردی نظری به گذار در مفهوم حکمرانی در اندیشه سیاسی معاصر». مطالعات راهبردی. س ۲۵، ش ۱ (۹۵)، صص ۲۲۶-۲۰۵.