

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

فصلنامه علمی ـ پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا 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 عرفانی‌فر
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 طباطبایی. 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(ره). 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 آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (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.

تلفن: ۹۶۶۵۷۸۰۱-۰۲۱
قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان
نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X
E-ISSN: 2783-1418

مجمع عالی علوم انسانی اسلامی

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 حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]



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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به‌منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به‌طور 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

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 موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور 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 یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی 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 اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، 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 نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل‌قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویســنده 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 نویســنده‌ها بیش از ســه 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 نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت 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 می‌شــوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشــتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. ســال انتشــار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت 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 نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

نحوهٔ 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 (به‌صورت 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.

نحوهٔ 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).

نحوهٔ 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 به‌صورت عکس ارسال نشود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

فهرست مطالب

۱۱ **امکان‌سنجی علوم انسانی قرآن‌بنیان**
مصطفی کریمی

۳۷ **حکمت متعالیه: سرشت نهادهای سیاسی و مدنی**
محمد پزشگی

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 فلسفهٔ 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۰ |

حکمت متعالیه: سرشت نهادهای سیاسی و مدنی[1]

محمد پزشگی*
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. ازاین‌رو 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 ازاین‌رو 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

مقدمه

برگر و لوکمان نهادســـازی را فرآیند تجسم بخشـــیدن جامعه به‌مثابه 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 قیـــد یک نظـــم اجتماعی قرار دارد. این نظم تـــا زمانی وجود دارد که آدمـــی در ایجاد آن تداوم داشته باشد. بنابراین فعالیت انســـانی به‌صورت عادت درمی‌آید و در الگویی قالب‌ریزی می‌شود. عادت شـــدن عمل به‌معنای ایجاد آن عمل در آینده به همان شـــیوه پیشین است. اعمال عادت شده همچنین سرشـــت معناداری برای فرد دارند و برای طرح‌های آینده فرد به‌کار می‌روند. به‌این‌ترتیب عمل عادت‌شـــده خاصیت پیش‌بینی‌پذیری دارد. برگر و لوکمان می‌نویسند: «نهادها زمانی تشکیل می‌شـــوند که نمونه‌ســـازی متقابلی از اعمال عادی‌شـــده انواع عمل‌کنندگان وجود داشـــته باشد. به‌بیان‌دیگر، هریک از این‌گونه نمونه‌سازی‌ها یک نهاد است» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص۸۲). به این بیان نهادها اعمال عادت‌شـــده‌ای هستند که به‌صورت نمونه‌های عمل برای موقعیت‌های پیش رو مورد استفاده قرار می‌گیرند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۷۲).

اما پرســـش اصلی این مقاله آن اســـت که آیا می‌توان از آموزه «هســـتی مشترک و توسعه‌یافته» به‌عنوان خاستگاه «نهاد» در حکمت متعالیه سخن گفت؟ مدعای مقاله حاضر آن است که از آموزه «هستی مشترک و توسعه‌یافته» می‌توان به‌عنوان خاســـتگاه 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 دوورژه در تعریف نهاد می‌نویســـد: «نهادها عبارتند از گونه‌ای از الگوهای روابط انســـانی که ارتباطات مادی و واقعی براســـاس آنها، قالب‌گیری می‌شـــود و از همین منبع است که خصیصه ثبـــات، تداوم و همگنی به‌خود می‌گیرند» (دوورژه، ۱۳۷۶، ص۱۱۸). به این بیان نهادها الگوهای رفتاری هســـتند که در اثر تکرار زیاد سه ویژگی ثبات، تداوم و همگنی می‌یابند. در علوم اجتماعی شـــناختی این ویژگی‌ها به‌صورت عادت در افراد تثبیت می‌شـــود درصورتی‌که در حکمت متعالیه این امر جزو وجودی فرد می‌شـــود. توضیح آنکه با تولد محمد موجودی در هستی پدید می‌آید که

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

فردی از نوع طبیعی انســان اســت. 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 به‌تدریج می‌آموزد که در بیشتر مواقع برای رسیدن به چیزهایی که خوشش می‌آید نیازمند یاری کسانِ 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 به‌صورت اعمالی قلبی، گفتاری و جسمانی خاص درآورد و به تجربه درک می‌کند که آن اعمالی که او را به مقصد خود می‌رســاند را تکرار کند. در نتیجه محمد پس از مدتی علاوه بر وجود اولیه خود که پیش از این با تولد به‌دست آورده بود دارای وجودی می‌شود که برگرفته از تجربه زیست جمعی او در خانواده و محله و شهر است. این وجودِ اخیرِ اکتسابی بر وجود پیشین محمد افزوده شــده و آن را «توســعه» می‌دهد. البته آنچه که درباره محمد گفته شد درباره کودکان دیگر مانند علی، حســن و حســین نیز صادق اســت. پس از مدتی محمد، علی، حسن و حسین درمی‌یابند که در وجود اکتســابی و افزوده شده‌شــان با هم مشــترکند. یعنی درمی‌یابند که همگی فرزند، برادر، هم‌محلی، هم‌شــهری و هم‌وطن هســتند به‌طوری‌که به همه آن‌هــا مثلاً ایرانی گفته می‌شــود. به این بیان همه آن‌ها هویت واحدی می‌یابند و براساس آن هویت واحد عمل می‌کنند و عملشان مورد قضاوت قرار می‌گیرد.

هویت ایرانی براســاس تفســیری که ارائه شد «وجودی مشــترک» بین اعضای یک اجتماع و اضافه‌شــده به هستی پیشــین آن‌ها است که پشــتوانه عمل آن‌ها قرار می‌گیرد، به عمل آن‌ها معنی می‌دهــد و ملاک قضاوت رفتار آن‌ها می‌گردد. اما براســاس آموزه‌های حکمت متعالیه این وجود مشــترک (برخلاف مکتب نام‌گرایی)[1] تنها نامی نیســت که برای اشاره به افراد مذکور گذاشته شده باشــد؛ بلکه وجودی واقعی در قبال مجموع وجود تک‌تک آن‌ها اســت. زیرا براساس آموزه اتحاد عاقــل و معقول وقتی محمد هویت ایرانی را درک می‌کنــد درواقع 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 حســین نیز منطبق شود و با آن‌ها نیز اتحادی وجودی یابد. به این بیان همه آن‌ها می‌توانند هویت ایرانــی را درک کنند و در حقیقت همه آن‌ها با هویت ایرانی اتحادی وجودی بیابند. براســاس این تحلیل چهار نفر بودن آن‌ها موجب وجود چهار هویت ایرانی نمی‌شــود. زیرا هویت ایرانی به یک

1. Nominalism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

وجود واحد نزد همه آن‌ها تحقق یافته اســت و هر چهار نفر در «وجود توسعه‌یافته و غیرجسمانی» 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 توسعه‌یافته تحقق یافته است. ایــن وجود، فراتر از هســتی تک‌تک آن‌ها بوده اما منافی با وجود فردی اولیه آن‌ها نیســت (خانی، ۱۳۹۵، ص۱۲۷-۱۲۶ و ص۱۹۵-۱۹۴). بنابراین هویت ایرانی وجودی مستقل و واقعی می‌یابد و پشتوانه کنش فردی و سیاسی آن‌ها قرار می‌گیرد.

اما اینک این پرســش مطرح می‌شــود که چگونه می‌تــوان از کنش‌های انســانی به نهادهای اجتماعی رســید و اصولاً معنای نهاد در حکمت متعالیه چیست. به این منظور با اقتباس از تفسیر سیدخلیل‌الرحمن طوسی درباره تجســم عمل از منظر محمد شیرازی (طوسی، ۱۳۹۲، ص۹۰-۶۸) تلاش می‌شود تا به این دو پرســش 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 مجســم می‌شوند (طوســی، ۱۳۹۲، ص۷۷-۷۵). بنابراین حقیقت نهاد از منظر حکمت متعالیه همان عینیت و تحقق کنش آدمی در عرصه زندگی اجتماعی است. پیش از این بیان شــد که وجود توسعه‌یافته محمد محصول مجموعه کنش‌های قلبی و برساختی اوست. این توسعه وجودی به‌وســیله قوه «خیال» و در عالــم مثال انجام می‌گیرد. بنابراین در فرآیند توســعه وجودی محمــد عالم مثال نقش اساســی دارد. منظــور از عالم مثال در این‌جا فضایی در نفس اســت که صورت‌های مثالی در آن تحقق می‌یابند. به این بیان هویت ایرانی که وجود اولیه محمد را توســعه 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 فرآینــد ابتدایی ایجاد آن را توضیح نمی‌دهد. در تبیین مراحــل آغازین ایجاد نهاد باید گفت که نفس محمد به یاری قوه «خیال» می‌تواند صورت‌های خیالی را که صورت‌های فراجســمانی هستند ایجاد کند. زیرا نفس ازاین‌جهت تجلی‌گاه صفت خلاقیت خداســت و می‌تواند انواع صورت‌های مختلف و ازجمله صورت‌های مثالی را خلق کند (الشــیرازی، ۱۳۶۶، ج۷، ص۳۴). به این بیان صورت‌های مثالــی (ازجمله صورت مجــرد عمل) در عالم نفس موجود بوده و نفس آن‌ها را مشــاهده می‌کند و مشــاهده این صور عین قدرت بر ایجاد آن صور در نفس اســت. به این بیان حکمت متعالیه مدعی است که خلاقیت ذاتی نفس محمد موجب می‌شود که او حقایق اجتماعی را (که خود صورت مثالی هســتند) 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 به‌صورت نهاد اجتماعی فعلیت می‌یابند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

خلاصه آنچه که گفته شد این است که نفس، خالقِ 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 وجودی

با توجه به آنچه که گفته شـد می‌توان نهاد سیاسی را آن «وجود توسعه‌یافته و مشترک» میان محمد، علی، حسن و حسین درباره فرمانروایی و فرمان‌برداری دانست که به‌وسیله قوه خیال برساخته 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 اسـت نحوه برسـاخت نهاد سیاسی اولیه را مورد تحلیل قرار داد. براساس تحلیل طباطبایی از برساخت فرمانروایی، این برساخت 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 دسـته‌جمعی 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 بیشـتری 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 وسـیع‌تر می‌ساخته و در میان افراد پراکنده، نسبتی پیدا کرده‌اند که نسـبت روان به تن، یا به عبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر، نسبت سر به بدن بوده باشـد؛ زیرا چنانکه قرائن نشـان 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 ازاین‌روی نام‌گذاری این‌گونه نسبت‌ها را از "سر" گرفته‌اند مانند "سرنخ" و "سرلشکر" و "سر سلسله" و جز آنها» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج۶، ص۴۴۸).

برگـر و لوکمان نیـز مانند طباطبایـی بـرای فرمانروایـی ویژگی‌هایی برمی‌شـمارند که از الگوگیری‌هایی آدمی از زندگی حیوانات به‌دسـت آمده‌اند. به‌عنوان‌مثال ویژگی سلسله‌مراتبی بودن سـاختار فرمانروایی که از میل غالب پستاندران نخسـتی برای تشکیل سلسله‌مراتب مبتنی بر شأن و جایگاه، وام‌گیری شـده است. یا خصیصه مشـروعیت فرمانروا که از تمایل حیوانات به پذیرش رهبری دیگر حیوانات الگوبرداری شـده است و نیز ویژگی داشـتن برترین اقتدار در جامعه که از برتری فیزیکی برخی از حیوانات نسـبت به دیگران قرض گرفته شده است (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

ص۱۱۹). سپس انسان نخستین ویژگی‌های مزبور را به قوی‌ترین فرد اجتماع خود داده و به‌این‌ترتیب 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 آنجاکه آدمی در هیچ حال از فکرِ «به خدمتِ خود در آوردن دیگران» صرف‌نظر نکرده است ازاین‌رو تاریخ اجتماعات در اعصار گذشته پر از مردانی خودکامه و مسلط بر دیگران بوده است (الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ، ج۶، ص۲۲۷). 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، ج۶، ص۴۴۸).

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؛ ازاین‌رو به فکر برساختن برساخته‌هایی افتاد که خودکامگی فرمانروایان را محدود کند و به مقتضای عدالت اجتماعی منافع فرمان‌برداران نیز تا حدودی در اجتماع تأمین شود. این امر به‌لحاظ تاریخی ابتدا با موروثی کردن سلطنت و سپس جایگزینی آن با شیوه حکومت جمهوری تحقق یافت (الطباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج۳، ص۱۴۶). 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

رئیس و علیه مرئوس است از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعاکس دارند، هرچه مقام ریاســت تواناتر باشــد تأثیر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیف‌تر و هر چه ضعیف‌تر قویتر، و همچنین توانایــی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس تأثیــر متعاکس دارد» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج۶، ص ۴۴۸).

براســاس این فقره برای جلوگیری از خودکامگی فرمانروایــان مجموعه‌ای دیگر از هویت‌ها و نهادها، به‌وجود می‌آیند که حافظ منافع فرمان‌بران باشــد، آن‌چه که در ادبیات امروز تحت هویت «جامعه مدنی» و نهادهای مدنی قرار می‌گیرد.

خلاصه سخن آنکه نهادهای سیاسی «وجود تحقق‌یافته» هویت‌هایی هستند که در طول تاریخ به نام فرمانروایی و فرمان‌برداری در اشــکال مختلف شــکل گرفته‌اند؛ در روندی که ابتدا یک فرد ویژگی‌هایی مانند قدرت برتر یک فرد نسبت به دیگران، مشروع بودن قدرت او از نظر افراد اجتماع و اعمال سلســله‌مراتبی قدرت به‌دست می‌آورد و وجود جســمانی خود را توسعه می‌دهد و سپس این قدرت از او به دیگری منتقل می‌شــود. در نتیجه تکرار این انتقال به‌تدریج ویژگی‌های مزبور از خصوصیــت فردی به هویت فرمانروایی تبدیل می‌شــود و در اجتماعات مختلف تحقق می‌یابد و نهاد سیاسی ایجاد می‌شود.

۳. معنای دولت در علم سیاست

سیدجواد طباطبایی در طرحی که از نظریه دولت در ایران ارائه کرده (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص۱۶۴-۱۱۵) 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 می‌نویسد:

«فقدان دستگاه مفاهیمی که در کلیساشناسی الهیات مسیحی تدوین شد و بسطی که حقوق‌دانان و نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی در زمان "جدال تنصیص" به آن مفاهیم دادند، مانع معرفتی عمده‌ای برای تمایز میان «شــخص» پادشاه و «مقام» ســلطنت در دوره اسلامی بود [...] مسحیت دیانت "تجســد" بود و همین امر راه را برای تلقی پیکروارانه "دولت" به عنوان نهاد هموار می‌کرد. [...] در این دریافت مبتنی بر تجسد، کلیسا و نظام فرمانروایی به "جسمی" تبدیل می‌شدند که می‌توانست در تحول خود از شــخصی که در رأس آن قرار گرفته بود، تمایز و تشــخص پیدا کند» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰-۱۴۹).

به این بیان او توضیح می‌دهد که الهیات سیاســی مســیحیت (در ســده دوازدهم و سیزدهم میلادی) از اندیشــه سیاســی رُمی برای تدوین نظام مفاهیم خود بهره جســت و کلیساشناسی را

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

براساس مباحث حقوق رمی بسط داد. به این ترتیب ترکیب اندیشه سیاسی و حقوق رُمی 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، ص۱۲۰-۱۰۴). او به نقل از کانتروویچ می‌نویسد 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. ازاین‌رو 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؛ به‌طوری‌که 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»[1] یا «دو جسم» دولت برخاست که براساس آن به قرینه دو جسم داشتن عیسی مسیح، پادشاه نیز دو جسم داشت. براساس این نظریه جسمِ کثیفِ پادشاه (بدن مادی) در معرض تغییر و تحول و نابودی و جسم لطیف او (مقام پادشاهی) جاودانی تلقی شد. ازاین‌رو 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». ازاین‌رو پادشاه به‌عنوان شخص شاه و جسم طبیعی در می‌گذرد اما در غیاب دنیوی او مقام سلطنت تداوم می‌یابد. به‌تدریج یکی از پیامدهای این نظریه تمایز میان «شخص» و «مقام» شد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص۱۳۴-۱۳۳). 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. ازاین‌رو نظریه سلطنت بر پایه حقوق اسلامی تدوین نشد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص۱۵۰-۱۴۹) و درنتیجه دولت ملیِ برآمده از آن

1. Organisms.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

نظریه تنها در سـده اخیر در ایران تحقق یافت (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص۱۵۲)؛ اما همان‌طور که او در جایی دیگر سنت سیاسـی ایران‌زمین را برگرفته از سه منبع در طول تاریخ خود می‌داند و اضافه می‌کند که برقراری دولت ملی برگرفته از سـه ناحیه «سنت قدمایی» تمدن ایران نیست بلکه با آغاز سـده 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 اسـت (طباطبایـی، ۱۴۰۰، ص۴۲۲-۴۲۰ و ص۴۴۱-۴۴۰) ازاین‌رو دولت ملی در ایران خاسـتگاهی درون تمدنی نـدارد. بنابراین او نتیجه می‌گیرد که نهادینه شدن دولت ملی در ایران معاصر با مشکلاتی مواجه می‌باشد.

بررسـی ادعای طباطبایی در باب انحصار فقه به حوزه خصوصی یا این دعوا که فقه در اسلام ناتوان از نظام‌سـازی بوده و نمی‌تواند از فقه فردی و شخصی به فقه نظام برسد موضوع مورد بحث در این مقاله نیسـت؛ بلکه آنچه که از نظر علم سیاست وجودی درباره سخنان او اهمیت دارد این اسـت که نگرش علم سیاسـت مزبور به مسئله مورد بحث با نگرش سـیدجواد طباطبایی تفاوت اساسی دارد. زیرا خداشناسی در حکمت متعالیه که از آن به «الهیات به‌معنای خاص» نام می‌برند بخشـی از هستی‌شناسـی اسـت که به آن «الهیات به‌معنای عام» گفته می‌شود. به‌عبارت‌دیگر در حکمت متعالیه خداشناسی بخشی از هستی‌شناسی است. دلیل این امر آن است که خداشناسی از ذات، صفات و افعال آن هستی فی‌نفسه (واجب‌الوجود) و نخستین سخن می‌گوید که وجود دیگر هستی‌ها (هستی‌های غیری) از اوسـت. به این بیان واجب‌الوجود آن هستی واقعی است که دیگر هسـتی‌ها متقوم به هسـتی 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، بررسـی مقایسه‌ای سیدجواد طباطبایی از الهیات سیاسی مسیحیت و حقوق آن با الهیات سیاسـی 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 سیاسـت وجودی از نظریه پیکروارگی دولت نمی‌تواند درسـت باشد؛ زیرا این نظریه چنین فرض می‌کند که جسـم لطیف (و مقام پادشـاهی) فرمانروا در ضمن جسم کثیف (و بدن مادی) پادشـاه تحقق می‌یابد درحالی‌که بر اسـاس آموزه‌های حکمت متعالیه جسـم لطیف پادشـاه (مقام پادشاهی) با جسم کثیف او (جسم پادشاه) اتحادی وجودی دارند. بر این اساس در حکمت متعالیه مضمون صحیح نظریه پیکروارگی دولت تحقق مقام پادشـاهی در ضمن شخص پادشاه نیست؛ بلکه این است که مقام پادشاهی با شخص پادشاه در هستی مشترک هستند؛ و مقام

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

پادشـــاهی 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 پادشـــاهی را مادی نمی‌داند بلکه آن را دارای تجرد مثالی می‌داند. پس بدن پادشـــاه و جسم کثیف او نمی‌تواند خاستگاه جســـم لطیف پادشاه و مقام پادشاهی باشد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۷۹-۷۸). البته در این‌جا نکته‌ای هســـت که دقت به آن برای روشـــن شدن بحث لازم است و آن اینکه حکمت متعالیه برای آدمی علاوه بر بدن طبیعی یک بدن مثالی نیز قائل اســـت. بدن مثالی همان بدن، شکل، رنگ و وضع اندام‌های ادراکی و غیرادراکی انسان است که انســـان در رویا می‌بیند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج۳، ص۱۲۵-۱۲۲). اما اثبات بدن مثالی ربطی به بحث حاضر ندارد؛ زیرا این مســـئله که به ازای هر فرد طبیعی (در عالم جســـم) یک فرد مثالی (در عالم مثال) وجود دارد مربوط به عالم مثال منفصل اســـت؛ درحالی‌که مسئله بدن مثالی مربوط به نفس انسان و عالم مثال متصل می‌باشد.

براساس آنچه که بیان شد می‌توان تبیین خاص علم سیاست وجودی از چگونگی انتقال شخص فرمانروا به مقام فرمانروایی را نیز تبیین کرد. زیرا براســـاس آموزه «حرکت جوهری» برساخت‌های فرمانروایـــی به مرور زمان از ســـادگی ابتدایی خود به‌ســـمت پیچیدگی تحول پیـــدا کرده‌اند و این خود نشـــان‌دهنده ارتقای وجودی نفس آدمی در مرحله مثالی آن اســـت. همچنین بر اساس آموزه «جســـمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودنِ» نفس، برساخت‌های مورد بحث در مرحله ابتدایی آن به تعیین شـــخص 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 شـــخص (محمد در مثال ما) مطرح شد. به‌این‌ترتیب ویژگی‌های مورد اشـــاره جای خصوصیات فردی را گرفت و ویژگی‌های غیرفردی برای انتخاب فرمانروا پدیدار گشـــت. به این بیان با مشـــخص شـــدن معیارهای مزبور گامی در جهت نهادینه شدن فرمانروایی برداشته شـــد. به مرور زمان و با ارتقای وجودی فرمانروایی مشخص شد که در مواردی همه ویژگی‌ها در یک شخص یافت نمی‌شود؛ ازاین‌رو در کنار فرمانروایی فردی ایده فرمانروایی گروهی مطرح شد. در این مرحله ما شاهد پیدایی برساخت‌هایی از فرمانروایی هستیم که قائم بر یک شخص نیســـت 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.

براســـاس تبیین فوق مشخص می‌شـــود که «نهاد فرمانروایی» جسم لطیف پادشاه نیست بلکه وجود سِـــعِی و کلی است که بر محمد، علی، حسن و حســـین انطباق می‌یابد. درواقع قوه متخیله

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

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

سه مسئله مورد اشاره یعنی تفاوت نگرش علم سیاست وجودی با الهیات سیاسی در درک مسیحی- اروپایی، نقد نظریه پیکروارگی دولت به‌وسیله 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 می‌باشــد. یکی دیگر از نقاط افتراق نظریه دولت در علم سیاست وجودی با طرح ســیدجواد طباطبایی از نظریه دولت در ایران آن اســت که طرح او مانند بسیاری از آثاری که در این زمینه نگاشــته شــده ارائه طرحی برای دولت مدرن (یا دولت ملی) بوده است؛ درحالی‌که در علم سیاســت وجودی منظور از نهاد دولت تنها دولت مدرن نیســت بلکه نهاد فرمانروایی است که به‌صورت‌های گوناگون در طول تاریخ بشــریت رد پای آن مشــاهده می‌شود. علم سیاست وجودی براساس آموزه اصالت وجودی نظریه‌هایی مانند دولت مطلقه، دولت مشروطه، دولت اخلاقی، دولت طبقاتی، دولت کثرت‌گرا، دولت تمامت‌خواه، دولت آونگی، نظریه‌های نظام سیاسی را برساخت‌هایی می‌دانــد که به فراخور نیازها و مقتضایات خاص اجتماعات بشــری به حســب مرتبه وجودی آن‌ها در تاریخ حیات بشــری برساخته شــده‌اند. بنابراین به‌عنوان‌نمونه نظریه «دولت مطلقه» برساختی از فرمانروایی اســت که محصول دوره‌ای از حیات کشور انگلستان اســت که ارزش غالب در آن دوره صیانت ذات اســت. در چنین شــرایطی 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؛ درحالی‌که «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، ص۱۲۴). به‌همین‌ترتیب دیگر نظریه‌های مطرح شده درباره دولت و نظام سیاسی برســاخت‌هایی 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 برساخته‌شده‌اند و هریک از آن‌ها نیاز یا نیازهایی مشخص را برآورده می‌سازند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

نگارنده پیش از این، مطلب مورد بحث را براســاس آموزه جســمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس آدمی در علم سیاست وجودی بدین‌گونه تبیین کرده بود که با اقتباس از سیدمحمدحسین طباطبایی می‌توان اجتماعات بشــری (به‌حســب حرکت جوهری نفس از جســمانیت به ســمت روحانیت) را در پیوستاری قرار داد که در یک سوی آن جماعت‌های مبتنی بر «استخدام»، در وسط آن، «اجتماعات» و در ســوی دیگر پیوســتار اجتماعات مبتنی بر عدالت اجتماعی قرار می‌گیرند (پزشگی، ۱۳۹۷، ص۳۹-۳۶).

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

شکل: پیوستار انواع اجتماعات متناظر با مراتب حرکت نفس

براســاس این پیوســتار نفس در مراتبِ پایینِ وجودی خود تنها در اندیشه بهره‌مندی از محیط اطراف خود از جمله هم‌نوعان خویش اســت اما به‌تدریج با پیمودن مراحل متکامل‌تر، نفس آدمی به این نتیجه می‌رســد که بهره‌مندی خود از دیگران را به اســتخدام‌های دو و چند جانبه تبدیل کند به‌گونه‌ای که ضمن اســتفاده از خدمات هم‌نوعان به آن‌ها نیز خدمت‌رسانی کند و سرانجام بشر در مرحله تکاملــی بالاتری در می‌یابد که بهره‌مندی اجتماعی می‌بایــد همراه با «عدالت اجتماعی» باشــد. براساس این پیوســتار، به‌عنوان‌مثال دولت مطلقه آن برســاخت فرمانروایی می‌باشد که در اجتماعی ایجاد می‌شــود که مرتبه وجودی آن در سمت راست پیوستار بالا قرار می‌گیرد و ازاین‌رو هدف غایی آن حفظ وجود و هستی خود می‌باشد. اما دولت رفاهی که در میانه پیوستار مزبور قرار می‌گیرد برساختی متناســب با مرتبه میانی نفس بوده و ازاین‌رو هدف غایی از تأسیس آن رفاه‌طلبی اســت. اما در ســمت چپ پیوســتار مورد بحث به‌عنوان‌نمونه آن دولت ایده‌آلی قرار می‌گیرد که ویژگی‌های آن به‌وسیله فیلسوفان حکمت متعالیه توضیح داده می‌شود.

۴. معنای نهاد مدنی در علم سیاست وجودی

درباره نهاد دولت از منظر علم سیاســت وجودی ســخن گفته شــد و اینک به نهاد مدنی پرداخته می‌شــود. پیش از این به نقل از سیدمحمدحسین طباطبایی بیان شد که مقتضای عدالت اجتماعی آن است که در برابر برساخت فرمانروایی برساخت دیگری ایجاد شود که ویژگی آن عبارت است از اینکه: «به نفع مرئوس و ضرر رئیس اســت [که] از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعاکس دارند» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج۶، ص۴۴۸). شکلی از آنچه که طباطبایی در این

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

نقل‌قول بدان اشـــاره می‌کند چیزی است که در سنت نوگرایی سیاسی به «نهاد مدنی» تعبیر می‌شود و با ارزش‌ها و مفروضات فردگرایی و دفاع از حقوق بشـــر مرتبط است (چاندرا، ۱۳۷۷، ص۲۳-۲۱). اما امروزه نهادهای مدنی به شکل دیگری مورد توجه قرار گرفته‌اند. در پرتو تحولات اجتماعی و معرفتی که از دهه‌های اخیر قرن بیســـتم پدید آمده بر اهمیت نهادهای مدنی افزوده شـــده 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؛ به‌عبارت‌دیگر در فرایند جهانی‌شدن معلوم شد که حکومت‌ها دیگر نمی‌توانند به‌راحتی وظیفه اداره جوامع پیچیده را انجام دهند. جهانی شـــدن به‌این‌ترتیب آن لحظه تاریخی اســـت که ما را از مرحله حکومت و ماهیت لویاتانی آن به مرحله حکمرانی وارد کرده اســـت» (همتی و قزلسفلی، ۱۴۰۱، ص۲۱۲-۲۱۱).

به این بیان برســـاخت فرمانروایی موســـوم به دولت با افزایش نقش مردم در سیاســـت، 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 قزلســـفلی، ۱۴۰۱، ص۲۱۱). غرض از بیان این مطلب کشیدن بحث به‌سمت موضوع حکمرانی نیست بلکه تنها اشـــاره به این نکته است که در وضعیت کنونی تعریف، نقش و کارکردهای نهادهای مدنی به‌صورت چشم‌گیری تحول یافته است.

آنچه که از منظر علم سیاســـت وجودی در اینجا دارای اهمیت می‌باشد این است که نهادهای مدنی نتیجه مســـتقیم برســـاخت «عدالت اجتماعی» هســـتند. آری عدالـــت اجتماعی برخلاف «عدالت» نوعی برساخت است؛ درحالی‌که عدالت امری حقیقی و مربوط به نفس آدمی می‌باشد. بنابراین پاره‌ای از نیازها موجب برســـاخته شدن آن در اجتماع می‌شود. سیدمحمدحسین طباطبایی به آن نیازی که موجب ایجاد عدالت اجتماعی می‌شود این‌گونه اشاره می‌کند که: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوســـته از همه ســـود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همـــه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای ســـود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حســـن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج۶، ص۴۳۷). به این بیان انســـان میان میل طبیعی بـــه بهره‌مندی از دیگران و ناچار بودن برای زندگی با آن‌ها قـــرار دارد. در این وضعیت او به دنبال تأسیس برساختی می‌رود که بتواند این وضعیت را به سامان برساند و میان تمایل به استخدام و ضـــرورت زندگی جمعی تعـــادل برقرار کند. به‌همین‌ترتیب در هر اجتماعی لازم اســـت در برابر نهادهای فرمانروایی تدابیری مربوط به امور فرمان‌برداری اتخاذ شـــوند تا تعادل میان الزام سیاسی،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

رفــاه اجتماعی و تصمیم‌گیری عقلانی برقرار شــود. به این بیان عدالت اجتماعی نقش سیاســتی عمومــی را بازی می‌کند که در همه نهادهای اجتماعی و سیاســی باید اِعمال شــود (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج۶، ص۲۸۰-۲۷۴).

با توجه به آنچه که گفته شــد نهادهای مدنی تجســم تحقق سیاست‌هایی هستند که میان میل به بهره‌برداری از محیط از یک ســو و ضروری بودن زندگی اجتماعی از ســوی دیگر ارتباط برقرار می‌کنند. درواقع در علم سیاســت وجودی صرف‌نظر از شــکل برســاختی که نهاد مدنی به خود می‌گیرد، به آن «وجود توســعه یافته و مشــترکی» توجه می‌شــود که نقش تعــادل 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 اســت که توضیحی در نقش «تعادل‌بخشی» مورد بحث داده شود تا سرشت نهاد مدنی در علم سیاســت وجودی مشــخص‌تر گردد. می‌دانیم که در اخلاق فــردی، ملکه عدالت، نیرویی تلقی می‌شــود که میان سه قوه غضب، شــهوت و عقل تعادل برقرار می‌کند و نمی‌گذارد که هریک از این قوا راه افراط یا تفریط بپیمایند. بنابراین در اینجا نیز انتظار می‌رود که عدالت اجتماعی می‌بایــد چنین کارکردی را در ارتباط میان نیروهای اجتماع بازی کند. ازاین‌رو نباید تعادل‌بخشــی میــان نیروهای اجتماعــی را به معنای ایجاد توازن میان گروه‌های فرمانروا از یک ســو و گروه‌های مدنی از ســوی دیگر به‌شــمار آورد؛ بلکه همان‌طور که پیش از این بیان شــد منظور از نهاد دولت عبارت اســت از تحقق وجود توسعه‌یافته و مشــترک درباره فرمانروایی در میان افراد یک اجتماع و همان‌طور که گفته شــد این وجود توسعه‌یافته و مشــترک در عالم مثال متصل یعنی در نفسْ تحقق و تقــرر وجودی می‌یابد. به‌همین‌ترتیب نهادهای مدنی نیز در عالم مثال متصل یعنی نفس تک‌تک افراد اجتماع ایجاد می‌شوند. ازاین‌رو دولت و نهادهای مدنی در نفس افراد اجتماع تحقق می‌یابند. همچنین پیش از این گفته شــد که دولت و هر نهاد دیگری از جمله نهادهای مدنی وجودی غیر از وجود تک‌تک افراد تشــکیل‌دهنده اجتماع دارند و درســت به همین دلیل است که حکمت متعالیه مکتبی «نام‌گرا» تلقی نمی‌شود. ازاین‌رو 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 هســت. زیرا ساخته شــدن یک نهاد در نفس این افراد به‌معنای اضافه شــدن یک هستی بر هستی‌های پیشــین در عالم مثال منفصل (یعنی عالم خارج از ذهن بشر) نیز هســت. 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

اجتماع مزبور نیز وجود دولت و نهادهای مدنی شـــکل گیرد و ســـپس میان این دو بخش از وجودِ توســـعه یافته آن‌ها تعادل برقرار شـــود. به این بیان هریک از اعضای اجتماع شـــامل فرمانروایان و فرمان‌برداران در وجودِ توســـعه‌یافته 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 می‌گیرد.

با توجه به آنچه که بیان شد لازم است یک بار دیگر به مفهوم «فرمانروایی» توجه شود. زیرا براساس مطالبی که بیان شـــد فرمانروایی تنها محدود به نهاد دولت نخواهد بود بلکه شـــامل نهادهای مدنی نیز خواهد شد. سیدمحمدحسین طباطبایی در تحلیل فرمانروایی آن را به اقتدار ارتباط می‌دهد و می‌نویسد:

«امر و خواســـتن کاری از دیگری چنانکه به تأمل به‌دست می‌آید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده اســـت به فعل دیگری، و چون به حسب واقع اراده هر فردِ مرید جز به فعل خود یعنی حرکات عضلانـــی خود تعلق نمی‌گیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز به اراده خودش به جای دیگر متعلق نمی‌شـــود ناچار تعلق دادن مرید، اراده خـــودش را به فعل غیر جز دعوی و اعتبار، صورت دیگری نخواهد داشـــت و ازاین‌روی همین اعتبار تعلق اراده، ارتباط مســـتقیم به اعتبار "ریاست" دارد که به‌معنای "توســـعه دادن وجود خود، و دیگران را جزء وجود خود نمودن" تفســـیر نمودیم و درنتیجه باید گفت که در مورد امر، شـــخص آمر، مأمور را جزء وجود خود و به‌منزله عضو فعال خود قرار می‌دهد» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۹۲، ج۶، ص۴۴۹).

به این بیان قدرت سیاسی از منظر علم سیاست وجودی ضمیمه کردن اراده دیگران به اراده خود در امر فرمانروایی اســـت. اما این مطلب تنها بخشی از سرشت قدرت سیاسی را توضیح می‌دهد و چنان‌که ابوالحســـن حسنی به‌درستی توضیح می‌دهد قدرت سیاسی یک نوع کمال اجتماعی نه‌تنها برای فرمانروایان بلکه برای همه اعضای یک اجتماع به‌شـــمار می‌رود. زیرا همان‌طور که می‌دانیم تأسیس اجتماع و فرمانروایی برای رسیدن انسان به بهزیستی می‌باشد و ازاین‌رو نمی‌تواند مانع برای تحقق برخی کمالات باشد (حسنی، ۱۳۹۰، ص۲۲۳-۲۲۲).

با توجه به نکته‌ای که حســـنی بدان اشاره می‌کند می‌توان گفت که هدف از تأسیس فرمانروایی رســـیدن همه اعضای اجتماع به بهزیســـتی بوده و مشخص اســـت که با اجبار نمی‌توان کسی را به نیک‌بختی رســـاند. بنابراین لازم اســـت 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 نشـــده و تداوم نمی‌یابد. این واقعیت نشان‌دهنده آن اســـت که از نظر علم سیاست وجودی قدرت و اقتدار سیاســـی معنایی وسیع‌تر از درک قدرت و اقتدار سیاسی به معنای متداول آن در علم سیاست دارد. ابوالحسن حسنی در این زمینه می‌نویسد:

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

«نظام اجتماعی باید با توافقی عمومی باشد که از الزام‌های درونی نشئت می‌گیرد؛ به‌عبارت‌دیگر، سیاست تابع حســن اختیار افراد اســت. بنابراین، نمی‌توان قدرت را با قهر معادل گرفت؛ اگرچه از طرف دیگر نمی‌توان به‌کلی آن را با قهر سازش‌ناپذیر دانست» (حسنی، ۱۳۹۰، ص۲۲۳).

بــه نظر نگارنده این حالت نــه «قهر کامل» و نه «فقدان قهر به‌طور کامل» به‌معنای ســریان و جریان قدرت اجتماعی در سراســر اجتماع است. زیرا همان‌طور که فرمانروایان توان ضمیمه کردن اراده دیگران بــه اراده خود را دارند به همین صورت فرمان‌برداران نیز تــوان تحمیل اراده خود را بر فرمانروایان دارند. حسنی خود نیز به این امر به‌صراحت اشاره کرده و نوشته است که: «توزیع قدرت سیاســی، مساوق با ســاختارمندی آن اســت؛ به این معنا که قدرت اعتباری در شبکه روابط میان انســانی با محوری منحصربه‌فرد تشخص یافت و جهت‌مند به‌سوی کمال متعالیه است» (حسنی، ۱۳۹۰، ص۲۲۴). درواقــع این نوع نگاه به قدرت سیاســی که آن را حقیقتــی قائم به روابط میان انسان‌ها می‌داند، قدرت سیاســی را واقعیتی تفسیر می‌کند که در سراسر اجتماع انسانی نفوذ کرده و فراگرفته است.

با توجه به آنچه که گفته شــد معنای تعادل‌بخشــی عدالت اجتماعی در علم سیاست وجودی مشــخص می‌گردد. براساس ایده هدایت عمومی، انســان موجودی است که به سمت کمال خود در حرکت اســت و بخشی از حرکت او به‌ســوی کمال در زندگی دنیوی می‌باشد. ازاین‌رو رسیدن بــه کمال وجودی در گروی بهزیســتی و نیک‌بختی او در اجتماع می‌باشــد؛ اجتماعی که از روی ناچاری برای زندگی دنیوی تأسیس شده است. به این بیان، برساخت 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» اســت که از یک جهت مصداق مفهوم «عمل سیاسی» و از جهت دیگر مصداق مفهوم «نهاد سیاسی» می‌باشد. ازاین‌رو نهادهای سیاسی خاستگاهی هستی‌شناختی می‌یابند. در بررســی این مدعا ابتدا معنای «نهاد» از منظر علم سیاست وجودی با یاری گرفتن از مفهوم «تجســم اعمال» عینیت و تحقق کنش انسانی در عرصه زندگی اجتماعی تعریف شد و بیان گشــت 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 مجســم می‌شوند خاستگاه ایجاد نهادهای اجتماعی از منظر علم سیاست وجودی هستند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

در ادامه بررســی مدعای فوق بیان شــد که علم سیاست وجودی در توضیح انتقال از ویژگی‌ها و خصوصیــات از فرد فرمانروا به مقام نهاد فرمانروایی نیز دیدگاهی هستی‌شــناختی ارایه 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 گشــت که فرمانروایی نامیده شــد. برخلاف روند تبدیل خصوصیات فردی به ویژگی‌های منصب فرمانروایی در تمدن مســیحی-اروپایی که از طریق آموزه‌های کلیساشناسی و حقوقی اتفاق افتاد اما در علم سیاســت وجودی این روند از نوع هستی‌شــناختی روی داد. جریان قاعده جســمانی الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس در روند تکاملی اجتماعات انســانی در طول تاریخ بیانگر آن اســت که برساخت‌های فرمانروایی در اجتماعات ابتدایی بشری به تعیین شخص فرمانروا محدود بود؛ اما به‌تدریج 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. به‌این‌ترتیب ویژگی‌های مورد اشــاره جای خصوصیات فردی را گرفت و ویژگی‌های غیرفردی برای انتخاب فرمانروا پدیدار گشــت. به این بیان با مشخص شدن معیارهای مزبور گامی در جهت نهادینه شدن فرمانروایی برداشته شد.

با توجه به مســیری که اجتماعات بشــری در طول تاریخ حیات خود گذرانده‌اند می‌توان گفت که به مقتضای قاعده حرکت جوهری برســاخت‌های فرمانروایی به مرور زمان از ســادگی ابتدایی خود به‌ســمت پیچیدگی تحول پیدا کرده‌اند و این خود نشــان دهنده ارتقــای وجودی نفس آدمی در مرحله مثالی آن اســت. همچنین براســاس قاعده «جســمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودنِ» نفس، برســاخت‌های مورد بحث در مرحله ابتدایی آن به تعیین شــخص فرمانروا محدود بود اما به‌تدریج با ارتقای وجودی افراد اجتماع علت اســتحقاق فرمانروایی یک شخص جست‌وجو شد؛ در ایــن مرحله ویژگی‌هایی مانند قدرت بدنی، قوت تفکر و دیگر خصوصیات به‌عنوان دلایل موجه فرمانروایی یک شــخص (محمد در مثال ما) مطرح شد. به‌این‌ترتیب ویژگی‌های مورد اشاره جای خصوصیات فردی را گرفت و ویژگی‌های غیرفردی برای انتخاب فرمانروا پدیدار گشت. به این بیان با مشــخص شــدن معیارهای مزبور گامی در جهت نهادینه شدن فرمانروایی برداشته شد. به مرور زمان و با ارتقای وجودی فرمانروایی مشــخص شــد که در مواردی همه ویژگی‌ها در یک شخص یافت نمی‌شود؛ ازاین‌رو در کنار فرمانروایی فردی ایده فرمانروایی گروهی مطرح شد. در این مرحله ما شاهد پیدایی برساخت‌هایی از فرمانروایی هســتیم که قائم بر یک شخص نیست بلکه تعدادی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

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

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

با توجه به آنچه که بیان شـــد مشخص می‌شود که سرشـــت نهادهای سیاسی در علم سیاست وجودی سرشتی هستی‌شـــناختی اســـت و این نهادها در طول حیات خود و تکاملی که پشت سر گذرانده‌اند تابع دو قاعده حرکت جوهری و حدوث جســـمانی 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

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. پزشگی، محمد. ۱۳۹۷. «مبانی فلسفی نظم اجتماعی در فلسفه اسلامی». **مطالعات راهبردی ناجا**. س۳، ش ۴(۱۰)، صص۴۵-۲۳.

۳. چاندرا، نیرا. ۱۳۷۷. **جامعهٔ مدنی و دولت: کاوش‌هایی در نظریهٔ 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.** ج۱. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۶. دوورژه، موریس. ۱۳۷۶. **جامعه‌شناسی سیاسی**. ترجمه ابوالفضل قاضی. چ۴. تهران: دانشگاه تهران.

۷. الشیرازی، محمد. ۱۳۶۶. **تفسیر القران الکریم.** تحقیق محمد خواجوی. چ ۲. ج۷. قم: بیدار.

۸. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۶. **درآمدی به نظام حکمت صدرائی.** ج۲. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۹. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۹۱. **درآمدی به نظام حکمت صدرایی: انسان‌شناسی**. ج۳. 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.** چ۴. تهران: نگاه معاصر.

۱۳. الطباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۴۱۷ ق. **المیزان فی تفسیر القرآن.** ج۳. ط۵. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین و مرتضی مطهری. ۱۳۹۲. **مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم**. چ ۱۶. ج۶. تهران: صدرا.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]

۱۵. طوسی، سـیدخلیل‌الرحمان. ۱۳۹۲. **درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. وینسنت، اندرو. ۱۳۷۶. **نظریه‌های دولت**. ترجمه حسین بشیریه. چ۲. تهران: نی.
۱۷. همتی، محبوبه و محمد تقی قزلسفلی. ۱۴۰۱. «رویکردی نظری به گذار در مفهوم حکمرانی در اندیشه سیاسی معاصر». **مطالعات راهبردی**. س۲۵، ش۱(۹۵)، صص ۲۲۶-۲۰۵.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-04]