

نظریه حرکت جوهری: تبیین هستی‌شناسانه در علم سیاست^۱

محمد پزشکی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۶/۱۵

چکیده

مقاله حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا نظریه حرکت جوهری، ظرفیت تبیین پدیده‌های سیاسی را دارد؟ پاسخ مثبت به این پرسش می‌تواند نشان‌دهنده ارائه راه‌حل‌های جدید از سوی فلسفه اسلامی به برخی از دشواری‌های مهم در علم سیاست باشد. مدعای این نوشتار آن است که نظریه حرکت جوهری، ظرفیت بیشتری برای تبیین سرشت متحول پدیده‌های سیاسی نسبت به نظریه‌های رقیبش را دارد. برای بررسی مدعای مقاله، از روش اسنادی و استراتژی نگارش فرآیندی استفاده می‌شود. نتایج این پژوهش در صورت اثبات مدعای خود، آن است که دیدگاهی پویا و دینامیک به دشواری‌های علم سیاست می‌دهد که در نظریه‌های موجود علم سیاست به صورت ایستا پاسخ‌گویی شده‌اند. همچنین مدعای مقاله حاضر در صورت اثبات می‌تواند در قلمروی نظریه‌پردازی علم سیاست، تحولی اساسی ایجاد کند.

واژه‌های کلیدی:

حرکت جوهری، علم سیاست، فلسفه صدرایی.

سیاست متعالیه

- سال سوم
- شماره نهم
- تابستان ۹۴

نظریه حرکت
جوهری: تبیین
هستی‌شناسانه در
علم سیاست
(۲۵ تا ۴۰)

۱. مقاله حاضر، بخشی از پروژه‌ای با نام «درآمدی بر فلسفه علم سیاست بر اساس فلسفه اسلامی» است که برای پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام شده است
* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. mohammadpezeszki@isca.ac.ir

۱. مقدمه

سید محمد نقیب العطاس در مقاله «اسلام و فلسفه علم» (عطاس، ۱۳۷۴: ۹۳-۶۷) به بررسی مختصر بنیان‌های اساسی متافیزیک اسلامی می‌پردازد که به عقیده او برای صورت‌بندی فلسفه علم اسلامی ضرورت دارد. او در این نوشته مدعی است که گرچه فلسفه و علم جدید، سرشت اساسی پدیده‌ها را «فرآیند»ی بودن آن‌ها می‌دانند، اما هنوز دریافتی اصالت ماهیتی از جهان دارند؛ به گونه‌ای که پدیده‌ها را به صورت ماهیات ایستا ملاحظه می‌کنند. عطاس می‌نویسد:

آن‌ها [فلسفه غرب و علم جدید] در صورت‌بندی فلسفه علم، برخلاف این موضعشان که واقعیت در پس پرده پدیدارها فرایند است، هنوز درون جهان‌بینی مبتنی بر اصالت ماهیت سیر می‌کنند، جهان‌بینی‌یی که اشتغالاتش را «چیزهایی» با ماهیات مستقل و قائم به ذات، رخدادها، روابط، و مفاهیم مرتبط با آن چیزها تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، چیزها تنها امور واقعی می‌گردند، و به هیچ واقعیت دیگری که وراء آن‌ها باشد و هم شامل آن‌ها باشد و هم نباشد، نیازی ندارند. موضع ما این است که آنچه واقعاً مبین سرشت بنیادین پدیدارها به مثابه فرایند است، خود "وجود" است، زیرا وجود، به تنهایی، هم به معنای مفهومی و هم به معنای واقعی بودنش، اساسی‌ترین و کلی‌ترین هویتی است که می‌شناسیم. (عطاس، ۱۳۷۴: ۸۲)

به نظر می‌رسد منظور عطاس در اینجا نظریه «حرکت جوهری» (substantial motion) باشد و نه نظریه «اصالت وجود» (existence)؛ زیرا مفاد نظریه اخیر درباره «واقعیت» (reality) است و اینکه «واقعیت» متحقق و متقرر در جهان خارج چیست؛ نظریه اصالت وجود، واقعیت متقرر در جهان را «هستی» (being) و نه «سرشت» (entity) اشیا (نظریه اصالت ماهیت / quiddity) می‌داند. اما نظریه حرکت جوهری، مدعی است که گوهر و طبیعت موجودات، هر لحظه دگرگون می‌شود. به عقیده عطاس این ایده می‌تواند فرآیندی بودن سرشت بنیادین پدیده‌های جهان هستی را بهتر از نظریاتی تبیین کند که سرشت پدیدارها را ثابت تلقی می‌کنند و حرکت در آن‌ها را تنها به مقولات عرضی مانند کمیت، کیفیت، مکان و وضعیت‌شان محدود می‌سازند. مدعای این نوشته آن است که ادعای عطاس در قلمروی علم سیاست نیز قابل تسری است. اما برای ارزیابی سخن عطاس در زمینه علم سیاست لازم است که نخست ادعای او در مورد «پدیده‌های سیاسی» تطبیق و بررسی شود. زیرا پدیدارهای سیاسی دارای «هستی‌هایی اعتباری» (mental aspects) هستند و داشتن «جوهر» (substance) و «عرض» (accident) برای این نوع از هستی‌ها

متصور نیست. از این رو، فهم مدعای عطاس نیازمند تبیینی دو مرحله‌ای است: مرحله نخست، تبیین واقع‌نمایی و «حرکت جوهریه» (substantial motion) برای هستی‌های اعتباری و مرحله دوم، نشان دادن قدرت حل المسائلی بهتر نظریه حرکت جوهری در مسائل علم سیاست. اما پیش از این دو مرحله ضروری است که مفاهیم اصلی مورد اشاره در اینجا توضیح داده شود.

۲. مفاهیم اصلی

مهم‌ترین این مفاهیم، چهار مفهوم اصالت وجود و مفهوم مقابل آن اصالت ماهیت، وحدت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهریه است. اساساً مسئله‌ای به نام «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» از آنجا ناشی می‌شود که انسان وقتی به هر پدیده خارجی نگاه می‌کند، در ذهن خود، آن را به دو چیز تقسیم می‌کند: نخست، هستی آن چیز و پرسش از اینکه آیا آن چیز واقعاً در خارج از ذهن او وجود دارد یا نه و دوم، چیستی آن پدیده و اینکه پدیده مزبور چیست. به این بیان، آدمی یک پدیده خارجی را در ذهن خود به دو چیز تقسیم می‌کند: در حالی که قطعاً تنها یکی از این دو چیز ذهنی در خارج از ذهن او وجود دارند و دیگری ساخته و پرداخته ذهن است؛ به طوری که در برابر آن، چیزی در خارج به عنوان واقعیت وجود ندارد. اینجاست که این پرسش پیش می‌آید که کدامیک از این دو چیز، اصیل و واقعی است و در خارج از ذهن وجود دارد و کدام یک امری ذهنی است و در خارج از ذهن وجود خارجی ندارد. مسئله «اصالت وجود» و «اصالت ماهیت» در اینجا مطرح می‌شود. هواداران نظریه نخست معتقدند که این هستی پدیده‌هاست که در خارج از ذهن وجود دارد و سرشت پدیده‌ها را ذهن بر اساس هستی آن‌ها ایجاد می‌کند؛ در صورتی که مدعای هواداران نظریه اصالت ماهیت، عکس مطلب فوق است. با ملاحظه تاریخ فلسفه اسلامی آشکار می‌شود که این پرسش را برای اولین بار فیلسوفی به نام «میرداماد» مطرح کرده است. هر چند که ریشه‌های بحث (که مربوط به مسئله وجود کلی طبیعی در خارج از ذهن و مسئله اعتبارات عقلیه است) به وسیله فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و شهاب‌الدین سهروردی از مدت‌ها پیش مورد توجه قرار گرفته است. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۰) به این بیان بر اساس نظریه اصالت وجود فلسفه که دانش سخن گفتن از واقعیات جهان است، به «هستی» به مثابه یک امر واقعی و به ماهیت به عنوان یک امر ذهنی و تصویری از واقعیت نگاه می‌کند. در حالی که بنابه نظریه اصالت ماهیت، داستان برعکس است و هستی‌ها تصویر سرشت پدیده‌ها قلمداد می‌شوند.

دومین مفهوم اساسی در اینجا نظریه «تشکیک وجود» (existential gradation) است. جهان پر از پدیده‌های گوناگون است؛ به طوری که یکی از ویژگی‌های این جهان، تنوع و تکثر این پدیده‌ها می‌باشد. اما با وجود این تنوع و کثرت، پدیده‌های مزبور از جهاتی نیز به یکدیگر شبیه هستند. بنابراین هر پدیده‌ای نسبت به پدیده دیگر از جهاتی شباهت داشته و از جهاتی دیگر تفاوت دارد. اما اگر تفاوت پدیده‌ها نسبت به یکدیگر به مواردی از قبیل کمال و نقص، شدت و ضعف، کمی و زیادی، بزرگی و کوچکی یا تقدم و تأخر باشد، در آن صورت، تفاوت دو پدیده مزبور، «تشکیکی» خواهد بود. برای مثال گرچه کاغذ کاهی و کاغذ معمولی هر دو سفید رنگ هستند، اما این دو کاغذ در سفید بودن با یکدیگر به صورت تشکیکی تفاوت دارند؛ زیرا یکی از دیگری زیادتر سفید است. بنابراین، «تشکیک» در اینجا به معنی تفاوت و تشابه شدید و ضعیف پدیده‌ها نسبت به یکدیگر است. یکی از چیزهایی که پدیده‌ها نسبت به آن با یکدیگر شدت و ضعف می‌یابند، «هستی» داشتن آن‌ها است. به عبارت دیگر، پدیده‌هایی که در جهان مشاهده می‌شوند، به دلیل بودنشان در این جهان از «هستی» برخوردارند و از این جهت، همگی به هم شباهت دارند، اما پدیده‌های مزبور در همین هستی داشتن، یک‌دست نیستند، بلکه برخی در آفرینش، کامل‌تر از دیگری هستند (مانند گیاهان نسبت به جمادات) یا نسبت به دیگران جان سخت‌تر هستند (یعنی در وجود داشتن شدیدتر از دیگرانند) یا به صورت‌های دیگر در هستی از دیگران برتری دارند. به همین دلیل در فلسفه اسلامی گفته می‌شود که واقعیت «هستی» واقعی تشکیکی است. در واقع، نظریه تشکیک وجود به چنین معنایی اشاره می‌کند.

سومین مفهومی که در اینجا نیازمند توضیح است، مفهوم «وحدت وجود» (existential unity) می‌باشد. همان‌طور که بیان شد، بر اساس نظریه تشکیک وجود، همه پدیده‌های جهان در «هستی» داشتن با یکدیگر مشترک می‌باشند و تفاوت میان آن‌ها تنها در «تشکیکی» بودن هستی‌شان است. مراد از پدیده در این نظریه، همه موجودات جهان هستی؛ شامل موجودات مادی و غیرمادی است و در نهایت به «هستی نخستین» که هستی بخش دیگر هستی‌هاست، نیز می‌رسد. بنابراین، همه هستی‌ها در هستی داشتن با هستی نخستین شریک می‌باشند و تنها به لحاظ شدت و ضعف هستی‌ها از هستی نخستین از یک سو و از دیگر هستی‌ها از طرف دیگر با یکدیگر متفاوت می‌شوند. به عبارت دیگر، تمامی موجودات (شامل جمادات، گیاهان، حیوانات، انسان، موجودات غیرمادی و واجب‌الوجود) در واقع همگی یک وجود هستند و آن وجود واجب‌الوجود است و دیگر موجودات، هستی خود را از آن هستی نخستین گرفته‌اند. این مطلب در فلسفه اسلامی با دو مفهوم

دیگر نیز مورد اشاره می‌گیرد. نخست با مفهوم «واجب بالذات» (necessary by itself) که اشاره به هستی نخستین است؛ همان هستی‌ای که هستی آن از آن خودش می‌باشد و دوم با مفهوم «واجب بالغیر» (necessary by the other) که برای اشاره به دیگر موجودات آفرینش به کار می‌رود؛ موجوداتی که هستی‌شان را از هستی نخستین می‌گیرند و به همین دلیل دارای «فقر ذاتی» (essential need) نسبت به او می‌باشند. بنابراین، مفهوم «وحدت وجودی» در فلسفه اسلامی بیانگر تسری یک هستی در تمام موجودات آفرینش است و از این جهت، همه آفریدگان از یک هستی برخوردارند. به عبارت دیگر، همگی هستی خود را از هستی نخستین گرفته‌اند؛ گرچه در میزان هستی‌شان با هستی نخستین و با یکدیگر متفاوت می‌باشند.

چهارمین مفهوم اساسی در این مسئله، مفهوم «حرکت جوهری» (change in substance) است. برای روشن شدن این مفهوم لازم است توضیح داده شود که فیلسوفانی مانند هراکلیت و امپدوکلوس یونانی، تمام جهان را متحرک می‌دانستند و از این رو معتقد بودند که اتم‌ها (به عنوان کوچکترین ذرات جهان هستی) همواره در حال حرکت هستند. اما با آمدن ارسطو تغییری پارادایمی در نظام فلسفی یونانی به وجود آمد. او توجه فیلسوفان را از اتم به ماده و صورت جلب کرد و به این ترتیب، موجب پیدایش جهان‌بینی جدیدی درباره مسئله پیدایش موجودات شد. به این ترتیب، تحول و دگرگونی موجودات طبیعی در طول حیاتشان به وسیله تبدیل ویژگی‌های بالقوه به ویژگی‌های بالفعل توجیه شد. از نظر ارسطو ماده موجودات (اشیایی که مرکب از ماده و صورت فرض می‌شدند)، استعداد است و توان دگرگونی و حرکت دارد؛ در حالی که صورت موجودات، بخش ثابت وجود آنهاست و بنابراین، موجودات همواره از وضعیت بالقوه به وضعیت بالفعل در حرکت و تکامل هستند. اما در جهان اسلام و پیش از پیدایش مفهوم «حرکت جوهری»، تصور فیلسوفان مسلمان آن بود که حرکت در موجودات، تنها در چهار مقوله عرضی (یعنی مقدار، چگونگی، مکان و وضعیت) روی می‌دهد. در واقع، موجودات دارای ذاتی ثابت و عوارضی متغیر هستند. اما محمد شیرازی (ملاصدرا) اثبات کرد که موجودات هستی در ذات و گوهر خود در حرکت و سیلان هستند. (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۷۰-۲۶۸) در پرتوی نظریه «حرکت جوهری» هر جسمی در دنیا حتی جماداتی که به ظاهر ثابت و ساکن به نظر می‌رسند، در حال تغییر و دگرگونی در ذات خود هستند. این به آن معناست که کوهی که ثابت و استوار به نظر می‌رسد، در هر لحظه، کوهی متفاوت از کوهی خواهد بود که پیش و پس از این دیده شده و می‌شود. بر اساس این آموزه شیرازی، کوه قبلی زایل شده و کوهی دیگر

به جای آن ایجاد شده است و این زوال و ایجاد، لحظه به لحظه جریان دارد. منظور از جریان داشتن موجودات در این نظریه، آن است که کوهی که ما می‌بینیم، یک پدیده پیوسته و متصل است که تمامی آن غیرممکن است که در لحظه‌ای از لحظات موجود باشد، بلکه هر جزئی از این کوه، تنها در بخشی از یک «لحظه» وجود دارد و با از بین رفتن لحظه آن جزء کوه هم از بین می‌رود و با آمدن «لحظه» ای دیگر، جزء دیگری از کوه ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر، اجزای کوه نیز مانند لحظات زمان بدون وقفه در حال آمدن و رفتن هستند. به این ترتیب بر اساس آموزه «حرکت جوهری»، کل یک کوه، تنها در کل مدت وجودش موجود می‌شود. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۱۰-۳۰۹)

۳. تبیین واقع‌نمایی و حرکت جوهری برای اعتباریات سیاسی

پس از بیان مفاهیم اساسی موضوع مورد بحث، مرحله نخست برای تطبیق مدعای عطاس بر پدیده‌های سیاسی، تبیین واقع‌نمایی و نظریه حرکت جوهری در این نوع از پدیده‌هاست. از منظر فلسفه اسلامی، هستی‌های اعتباری (constitutional facts) (از جمله امور سیاسی) نه در زمره حقایق (reality) هستی (مانند پدیده‌های طبیعی) می‌باشند و نه از آن‌ها انتزاع (abstract objects) می‌شوند (مانند مفاهیم بالایی و پایینی)، بلکه مفاهیمی حقوقی و اجتماعی برای تنظیم زندگی آدمی هستند. (حائری، ۱۳۶۱: ۵۸-۵۷) از این رو، «اعتباریات» (conventions) واقع‌نما نمی‌باشند و از «واقعیت» (event) خبر نمی‌دهند؛ بلکه متغیرهای اجتماعی هستند که فرهنگ‌ها، شرایط زندگی، ادیان، سنت‌ها و در یک کلام، نیازهای زندگی آن‌ها را تعیین می‌کنند. بنابراین نه در قلمروی نظریه اصالت وجود قرار می‌گیرند (زیرا نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت درباره واقعیت متحقق در جهان است؛ در حالی که پدیدارهای سیاسی اصلاً واقعیت متقرر خارجی ندارند) و نه در قلمروی نظریه حرکت جوهری (زیرا - چنان‌که گذشت - نزاع این نظریه با نظریه حرکت عرضی درباره متحرک بودن ذات یا مقولات عرضی پدیدارهاست. در صورتی که اعتباریات فاقد جوهر و عرض هستند.) اما با وجود این می‌توان ادعا کرد که هستی‌های اعتباری هم از نوعی «واقع‌نمایی» برخوردارند و هم دارای شکلی از «حرکت» هستند. نخست آنکه هستی‌های اعتباری برای رفع نیازهای واقعی فردی و اجتماعی به شیوه استعاره اعتبار می‌شوند. این بدان معنی است که مبدأ اعتبار هستی‌های اعتباری، فرد بالذات (individual by itself) یا فرد منتشر (unspecified individual) هستی‌های حقیقی هستند که برای هستی‌های سیاسی به عاریت گرفته شده‌اند. این فرد اعتباری، تنها فرد بالذات یا فرد منتشر در هستی اعتباری سیاسی است که اعتبار شده است تا یک یا چند نیاز از

نیازهای واقعی فرد یا جامعه را برطرف کند. (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۵۸-۵۷) بنابراین، واقعیت هستی‌های حقیقی از طریق فرد بالذات یا فرد منتشر آن هستی‌ها برای فرد اعتباری سیاسی به عاریت گرفته می‌شود و هستی‌های اعتباری سیاسی بدین صورت بهره‌ای از واقع‌نمایی می‌یابند. به عبارت ساده‌تر، واقع‌نمایی مفاهیم سیاسی و اجتماعی بر حسب نیازهای زندگی انسانی است؛ نیازهایی که موجب تأسیس مفاهیم و واقعیات سیاسی و اجتماعی می‌شود.

دومین مدعا در اینجا وجود نوعی «حرکت» در هستی‌های اعتباری سیاسی است. فلسفه اسلامی، نوعی حرکت به سوی کمال را برای «نفس» (self) اثبات می‌کند. حرکت (همان‌طور که بیان شد) به معنای بیرون آمدن از استعداد به فعلیت است؛ در مورد نفس آدمی، سخن از «حرکت اشتدادی» (intensifying motion) به میان می‌آید. حرکت اشتدادی به این معنی است که نفس، واقعیتی در سیلان تلقی می‌شود که پیوسته اجزای فرضی آن حادث می‌شوند؛ به طوری که حدوث هر یک متوقف بر زوال جزء قبلی بوده و با زوال جزء پیشین جزء کامل‌تری پدید می‌آید. در این تلقی، نفس با فعلیت یافتن قوا و استعدادهای ذاتیش هر چه بیشتر و بیشتر به فعلیت و تحقق ذاتی می‌رسد. اما نفس انسانی، حرکت استکمالی خود را با اراده و از روی آگاهی طی می‌کند و به این ترتیب، مراحل سه گانه حسی، خیالی و عقلی را طی می‌نماید و از موجودی مادی تبدیل به موجودی مجرد می‌گردد. انسان موجودی است که می‌تواند تمام حدود جهان هستی را طی کند. از این رو ملاصدرا معتقد است که در میان موجودات هستی در حالی که دیگر موجودات حدّ معینی دارند، این تنها انسان است که تمام حدود جهان هستی را در خود دارد (که ملاصدرا از آن به کون جامع بودن انسان تعبیر می‌کند). (شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۷۳-۲۶۴) و به این ترتیب، جهان مشهود و محسوس را به جهان غیب و معقول مرتبط می‌سازد. انسان در زندگی اجتماعی خود نیز به طور مدام، ظرفیت بالقوه خویش را فعلیت می‌بخشد. بخش عمده‌ای از این امر در قلمروی سیاست و جامعه از طریق هستی‌های اعتباری صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، انسان برای فعلیت بخشیدن به ظرفیت‌های بالقوه خود می‌تواند نظام‌های متنوعی از نیازها را طراحی و اجرا کند که هر یک از این نظام‌ها با شیوه خاصی از زندگی ملازم است. بنابراین، نظام‌های متنوع نیازها، ملازم با شیوه‌های متنوع زندگی و انواع مختلفی از نظام‌های سیاسی و اجتماعی خواهد بود که اعتبار و تأسیس آن‌ها براساس نیازهای واقعی انسان، یعنی نیازهایی است که ظرفیت‌های بالقوه او را فعلیت می‌بخشند. به این بیان، نوعی رابطه میان هستی‌های اعتباری سیاسی و اجتماعی با نیازهای متحول انسانی برقرار می‌شود و به دلیل سیر نیازهای انسانی از نیازهای اولیه و پست به سوی نیازهای ثانویه و والا، نظام‌های اجتماعی و سیاسی متناسب با آن‌ها نیز اعتبار و تأسیس می‌گردد. (یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۸: ج ۱، ۲۶۱-۲۲۳) بنابراین،

تحول در هستی‌های اعتباری سیاسی و اجتماعی در پاسخ به تحول نیازهای انسانی از نیازهای اولیه به نیازهای برتر انجام می‌گیرد.

خلاصه آنکه نظریه حرکت جوهریه ملاصدرا قابل تطبیق بر اعتباریات سیاسی می‌باشد؛ زیرا از سویی این نظریه به گونه‌ای از واقع‌نمایی برخوردار است. از طرف دیگر، هستی‌های سیاسی متناسب با تحول ذاتی انسانی دگرگون می‌شوند؛ زیرا آدمی نه تنها در کلیت زندگی خویش، بلکه در خصوص زندگی اجتماعی و سیاسی خود نیز ظرفیت فعلیت‌بخشی به ابعاد وجودی خویش را دارد. این ظرفیت‌بخشی در زندگی اجتماعی به کمک هستی‌های سیاسی و اجتماعی صورت می‌گیرد که به منظور تعالی و کمال زندگی آدمی در جهان مادی تأسیس می‌شوند.

۴. توان حل المسائلی نظریه حرکت جوهری در علم سیاست

دومین مرحله برای تطبیق مدعای عطاس (مبنی بر ظرفیت بیشتر نظریه «حرکت جوهری» برای تبیین سرشت متحول پدیده‌های هستی) بر اعتباریات سیاسی، بررسی توان حل المسائلی بالاتر این نظریه در علم سیاست است. بنابراین، لازم است که توان تبیینی برتر این نظریه را در برخی از دشواره‌های علم سیاست آزمود. در اینجا تلاش می‌شود به عنوان یک نمونه مطالعاتی (case study)، ظرفیت حل دشواره «عدالت توزیعی» در نیمه دوم سده بیستم مورد توجه قرار گیرد. از این رو ابتدا دشواره مزبور توضیح داده می‌شود و راه‌حل لیبرالی و مارکسیستی - سوسیالیستی تحت عنوان نظریه «نظام سیاسی» و نظریه «دولت» ارائه می‌گردد و در نهایت تلاش می‌شود راه حلی متخذ از «حکمت مدنی» (civic philosophy) تحت عنوان نظریه «اعتباریات» تبیین شود تا امکان مقایسه سه راه‌حل برای دشواره عدالت توزیعی فراهم گردد.

دشواره «عدالت توزیعی» (distributive justice)، یکی از دشواره‌های فراروی اندیشمندان اجتماعی در نیمه دوم سده بیستم است. در شرایط پس از جنگ دوم جهانی، کارکردهای «دولت سرمایه‌داری» برای کشورهای پیشرفته صنعتی، خطر نفوذ و گسترش افکار سوسیالیستی و مارکسیستی را فراهم می‌کرد. در واقع، الگوی دولت شبگرد دیگر نمی‌توانست مانع از وقوع انقلاب‌های کارگری در سراسر نظام سرمایه‌داری گردد و از این رو، پیدایش نظریه «دولت رفاه» (welfare state) / به عنوان نظریه جایگزین، پاسخی به مشکلاتی بود که دولت‌های شبگرد از جهت تأمین عدالت و رفاه ایجاد می‌کردند. دولت‌های سرمایه‌داری از آن جهت شبگرد نامیده می‌شدند که وظایف بسیار محدودی را برای خود قائل بودند که عمدتاً به تأمین امنیت شهروندان محدود می‌شد و از این رو، بیشتر

شبهه پاسبانان و شبگردانی بودند که تنها کالای خدماتی آن‌ها ارائه «امنیت» بود. این امر موجب می‌شد که «اقتصاد» (The economy) به عهده نهادهای سرمایه‌داری واگذار شود و تنها قواعد نظام سرمایه‌داری و تجارت آزاد، متکفل این بخش از زندگی اجتماعی گردد. نتیجه چنین امری گرچه از سویی پیشرفت و توسعه اقتصادی بود، اما به دنبال خود، شکاف بین غنی و فقیر و تعارضات طبقاتی را پیش می‌آورد که به نوبه خود، اصل نظام سرمایه‌داری را به چالش می‌کشید. به این ترتیب، نظریه «دولت رفاه» پاسخی به دشواره «عدالت توزیعی» در نظام‌های اروپای غربی و آمریکای شمالی بود. اما دشواره «دولت» برای اندیشمندان سوسیالیست و مارکسیست آن بود که پیدایش دولت‌های رفاهی در نظام سرمایه‌داری موجب افزایش نقش اساسی دخالت دولتی در حفظ ثبات نظام سرمایه‌داری می‌شد؛ از این رو لازم بود که ساخت و پویایی دولت سرمایه‌داری مورد بررسی قرار گیرد. به این ترتیب، موضوع دولت و رابطه آن با طبقات اجتماعی در کانون توجه مارکسیست‌های ساخت‌گرا قرار گرفت؛ در حالی که پیش از این، نظریه‌پردازان مارکسیست تحت تأثیر جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی، بیشتر به موضوع «انقلاب» و شرایط پیدایش آن می‌اندیشیدند. از این رو، نظریه «دولت» برای این نظریه‌پردازان، پاسخی برای حل دشواره فقدان نیروهای کارگر انقلابی - تاریخی و تلاش برای تطبیق مارکسیسم و سوسیالیسم با شرایط سیاسی - تاریخی نیمه دوم قرن بیستم بود. (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۷۹-۲۷۶)

بنابراین دشواره مشترک میان لیبرالیسم و مارکسیسم - سوسیالیسم در نیمه دوم سده بیستم، موضوع «عدالت توزیعی» در نظام سرمایه‌داری است که دو دسته پاسخ متفاوت بدان داده شده است. نظریه «نظام سیاسی» (political system) به وسیله گابریل آلموند (Gabriel Almond) از جمله پاسخ‌های لیبرالی برای این دشواره است و نظریه «دولت» (state) نیکوس پولانتزاس (Nicos Poulantzas) از پاسخ‌های مارکسیستی به آن که در ادامه سخن بدان پرداخته می‌شود.

نخستین نظریه‌ای که به عنوان راه حل دشواره عدالت توزیعی در اینجا بررسی می‌شود، نظریه «نظام سیاسی» گابریل آلموند است. این نظریه به جای بررسی مفاهیمی مانند: نهاد (institution)، سازمان (organization) و گروه (group) توجه خود را بر دو مفهوم «نقش» (role) و «ساختار» (structure) معطوف کرده است. نقش‌ها عبارت از واحدهایی هستند که در درون نظام‌های سیاسی با یکدیگر در کنش هستند و ساختارها الگوهای کنش متقابل در این نظام‌ها می‌باشند. نظریه نظام سیاسی آلموند، چهار ویژگی عمومی برای نظام‌های سیاسی ارائه می‌دهد که به دلیل عمومیت آن‌ها امکان مطالعه مقایسه‌ای میان نظام‌های سیاسی گوناگون را فراهم می‌کند. این ویژگی‌ها به صورت چهار گزاره بیان

می‌شوند: نخست آنکه همه نظام‌های سیاسی، ساختارهای سیاسی دارند؛ دوم اینکه در همه نظام‌های سیاسی، کارکردهای مشابهی یافت می‌شود؛ سوم آنکه همه ساختارهای سیاسی چند عملکردی می‌باشند و در نهایت اینکه همه نظام‌های سیاسی آمیختگی فرهنگی دارند. (چیکوت، ۱۳۷۷: ۲۶۱) به عقیده او هر نظام سیاسی دارای چهار کارکرد در قسمت درون‌داد خود و سه کارکرد در بخش برون‌دادی‌اش است. آلموند از کارکردهای جامعه‌پذیری (socialization) و استخدام سیاسی (political recruitment)، بیان منافع (interest articulation)، تلفیق منافع (interest aggregation) و ارتباطات سیاسی (political communication) به عنوان کارکردهای درون‌دادی نظام‌های سیاسی سخن می‌گوید و کارکردهای برون‌دادی نظام‌های سیاسی را وضع قانون، اجرای قانون و قضاوت بر اساس آن می‌داند. کارکردهای چهارگانه نخست به اقتباس از الگوی سیستمی دیوید ایستون، کارکردهای درون‌دادی و سه کارکرد دوم، کارکردهای برون‌دادی نامیده شده‌اند. در نهایت، او نظریه سیستمی خود را در سه سطح بسط می‌دهد: نخست، سطح نظام، دوم، سطح فرایند و سوم، سطح سیاست‌گذاری. منظور آلموند از سطح سیستم، عملکردهایی است که نظام سیاسی برای حفظ بقا و تداوم خود انجام می‌دهد که شامل کارکردهای صیانت (maintenance) و سازگاری (adaption) شامل جامعه‌پذیری سیاسی و ارتباطات سیاسی می‌گردد. سطح فرآیند، اشاره به کارکردهای درون‌داد و برون‌دادی نظام‌های سیاسی است که منجر به تبدیل تقاضا و حمایت‌های ورودی به نظام سیاسی به مجموعه‌ای از قوانین و عملکردهای دولتی و قضایی می‌گردد و سرانجام، سطح سیاست‌گذاری که مربوط به توانایی‌های نظام‌های سیاسی در محیط داخلی و خارجی‌شان می‌گردد. این توانایی‌ها عبارتند از: توانایی استخراج (extraction)، تنظیم (regulation) و توزیع (distribution). منظور از توان استخراجی نظام‌های سیاسی، قدرت اخذ مالیات و سربازگیری و ... است که به منزله مواد اولیه برای نظام سیاسی برای فعالیت آن تلقی می‌شود. توان تنظیمی، اشاره به توان تنظیم مقررات برای کنترل رفتار افراد در بخش‌های مختلف نظام سیاسی است و سرانجام توان توزیعی به توزیع امکانات و دستاوردهای نظام‌های سیاسی در بین بخش‌های مختلف نظام سیاسی و جمعیت‌ها اشاره دارد. (چیکوت، ۱۳۷۷: ۲۶۷-۲۵۸)

خلاصه آنکه در نظریه «نظام سیاسی» آلموند، توجه به دشواره عدالت توزیعی و راه‌حل آن به چند شیوه حل شده است: نخست آنکه این نظریه کوشیده است تا به نوسازی مفاهیم سیاسی دست بزند. در نظریه آلموند به جای مفاهیمی مانند «دولت» و دستگاه‌های نهادی و قانونی، «کارکرد» به جای مفهوم «قدرت»، مفهوم «نقش»، به جای مفهوم «نهاد»، «ساختار» به کار می‌رود و دشواره «دولت» تبدیل به موضوع «نظام سیاسی» می‌گردد.

این امر موجب می‌شود که تصور رایج از «سیاست» به منزله موضوع قدرت به امری «مدیریتی» تقلیل یابد و دشواره عدالت بیشتر به صورت مسئله‌ای تکنیکی (و نه سیاسی) جلوه کند. دومین اینکه در نظریه آلموند به سطح سیستمی توجه شده است. او نخستین کارکرد هر سیستمی (و از جمله نظام سیاسی) را استمرار حیات می‌داند و برای این منظور تأکید زیادی بر صیانت و سازگاری از طریق جامعه‌پذیری تمامی اعضای جامعه و استخدام آن‌ها در بدنه سیستم می‌کند. به این ترتیب با جامعه‌پذیری و جذب افراد به درون نظام از سویی بخشی از دشواره عدالت توزیعی حل می‌گردد و از طرف دیگر، مسئله عدالت تبدیل به انتظاری اجتماعی می‌گردد و نه تقاضایی سیاسی. سرانجام اینکه این نظریه برای حل مشکله عدالت توزیعی به ارائه سطح توانایی‌های نظام‌های سیاسی پرداخته است. نظام‌های سیاسی با گسترش کارکردهای سیستمی خود از خدمات امنیتی به خدمات تنظیمی (مانند تدوین قوانین و مقررات مناسب) و خدمات توزیعی (توزیع دستاوردهای سیستمی به سطح و عمق بیشتر بخش‌های سیستم) به تأمین امنیت و رفاه بیشتر برای افراد پرداخته است و از این طریق ضمن گسترش عدالت اجتماعی و توزیعی، رضایت آن‌ها را از نظام سیاسی به دست می‌آورد.

دومین نظریه مورد بررسی در اینجا برای حل دشواره عدالت توزیعی، «نظریه دولت» نیکوس پولانزاس است. انتخاب پولانزاس در اینجا از آن رو صورت گرفته که مفاد نظریه دولت او مانند نظریه نظام سیاسی آلموند، توضیح و تبیین نظری دگرگونی صورت‌بندی اجتماعی و دشواره عدالت توزیعی طی این فرآیند است. او نظریه خود را در دو کتاب «قدرت سیاسی و طبقه اجتماعی» (poulantzas, 1974) و «دولت، قدرت، سوسیالیسم» (poulantzas, 1980) ارائه کرده است. اما نظریه دولت او در کتاب نخست، آشکارا ساخت‌گرایانه است؛ در حالی که در کتاب دوم، تأکید بیشتری بر نقش نیروهای اجتماعی می‌کند. پولانزاس بر اساس کتاب نخست معتقد است که دولت، درون ساخت‌ها و منازعات طبقاتی جا دارد و به تداوم ساخت‌های زیربنایی می‌پردازد. به این ترتیب از سویی کارکرد دولت، بازتولید ساختار طبقاتی جامعه است و از طرف دیگر، ساخت اقتصادی و روابط طبقاتی، تعیین‌کننده شکل و ماهیت و کارکرد دولت هستند. این بدان معناست که هر ساخت اقتصادی، دولت ویژه خود را تولید می‌کند، اما با وجود این او برای دولت استقلال نسبی قائل بود؛ زیرا معتقد است دولت، نیازمند میزانی از استقلال از منازعات طبقاتی می‌باشد تا بتواند (به عنوان یک دستگاه طبقاتی) ساخت تولیدی را بازتولید کند و تداوم آن را تضمین نمایند. خلاصه آنکه گروه حاکمه از دولت برای سازمان‌دهی و وحدت طبقه حاکم استفاده می‌کند، اما مبارزات طبقات اجتماعی تحت سلطه گرچه بر

ساخت دولت اثر می‌گذارد، این اثرگذاری به وسیله روابط طبقاتی کلی در حوزه تولید است و نه از درون دولت. این بدین معناست که دولت سرمایه‌داری، نقش فعالی در حفظ نابرابری اجتماعی و عدم برقراری عدالت توزیعی در جامعه ایفا می‌کند. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۳۱۵-۳۱۶)

اما پولانزاس در کتاب دوم خود، اهمیت بیشتری به منازعات طبقاتی می‌دهد و دولت را عرصه مبارزه طبقاتی معرفی می‌کند و نه جایگاه سلطه. او در این کتاب معتقد است که دولت در جریان مداخله در منازعات طبقاتی و نمایندگی منافع طبقات مسلط، این منازعات را به درون خود می‌کشد و به این ترتیب، مبارزات طبقاتی در درون ساختار دولت هم تداوم می‌یابد. بنابراین در صورتی که بخش‌هایی از طبقات تحت سلطه بتوانند قدرت سیاسی را به دست گیرند، در آن صورت می‌توانند در بازتولید سلطه طبقات مسلط به وسیله دولت اختلال کنند و حتی در صورت تداوم مبارزه طبقاتی به دگرگونی روابط تولید در جامعه مدنی پردازد. به رغم تغییر موضع پولانزاس در این کتاب، آثار متأخر او نظریه‌ای از دولت ارائه می‌دهد که در آن دولت هم به عنوان محصول و هم به منزله عرصه مبارزات طبقاتی عرضه شده است. به این ترتیب، دولت، مجموعه‌ای از سازمان‌های نگه‌دارنده همبستگی نظام اجتماعی و بازتولید کننده روابط سلطه طبقاتی به تصویر کشیده شده است. نکته اصلی درباره عدالت توزیعی آن است که بر اساس هر دو نظریه پولانزاس، نابرابری اجتماعی بازتولید می‌شود، اما در این بازتولید از سوی دولت به عنوان یک دستگاه مستقل از جامعه مدنی و از طرف دیگر به مثابه بخشی از صحنه منازعات طبقاتی تلقی می‌شود. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۳۲۱-۳۲۳)

خلاصه آنکه پاسخ نظریه دولت پولانزاس به عنوان بخشی از اندیشه‌های مارکسیستی-سوسیالیستی به دشواره عدالت توزیعی آن است که دولت سرمایه‌داری چه مستقل از صورت‌بندی اجتماعی ملاحظه شود و چه به منزله ابزار سیاسی سلطه طبقه مسلط، در هر صورت به بازتولید نابرابری اجتماعی و عدم عدالت توزیعی می‌انجامد. بنابراین برخلاف نظریه نظام سیاسی آلموند که راه‌حل این دشواره را راه‌حلی تکنیکی و از نوع مدیریت ساختارها و کارکردهای نظام سیاسی می‌دانست، نظریه دولت پولانزاس، راه‌حل دشواره عدالت توزیعی را از سنخ راه‌حلی اجتماعی-سیاسی دانسته و معتقد است که صورت‌بندی اجتماعی نظام سرمایه‌داری ذاتاً چنین نابرابری‌هایی را ایجاد می‌کند و راه‌حل کوتاه‌مدت آن، تشکیل دولت‌های سوسیالیستی و راه‌حل قاطع، از بین رفتن نظام طبقاتی است. سومین نظریه‌ای که به دشواره عدالت توزیعی می‌پردازد، نظریه «اعتبارات» محمد حسین طباطبایی است. به عقیده طباطبایی، آدمی مورد سه عنایت خاص خداوند قرار گرفته

است: نخست، اعطای نیروی فکر و ادراک، دوم، قدرت کنترل موجودات به سود خویش و سوم، توان تدوین دانش‌هایی که به یاری آن‌ها می‌تواند طبیعت، موجودات و دیگر آدمیان را تحت کنترل خویش در آورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ۱۱۴) کارویژه دانش‌های اخیر آن است که با کاربست آن‌ها رابطه آدمی با محیط طبیعی و اجتماعی اطرافش تنظیم می‌گردد. از این رو، طباطبایی این دانش‌ها را دانش‌های عملی می‌نامد. دانش‌های عملی به آدمی کمک می‌کنند تا به حیات خویش از طریق صنعت، کشاورزی و... ادامه دهد. حفظ خویشتن در نظریه اعتباریات طباطبایی، نخستین سائقه فعال انسانی است که مطرح می‌شود و موجب می‌گردد که علاوه بر بهره‌وری از گیاهان و حیوانات برای ادامه حیات، از نیروی هم‌نوعان خود نیز یاری جوید و آن‌ها را به «استخدام» خود در آورد. به این ترتیب، نیاز او به توان دیگران و نیز نیاز دیگران به توان او برای ادامه حیات موجب تأسیس «اجتماع» می‌شود؛ اما تداوم زندگی اجتماعی منوط به استقرار «عدالت اجتماعی» است تا هر کس به حق خویش از روابط و مناسبات اجتماعی برسد. به این ترتیب، نهادی مانند اجتماع و حقیقتی به نام عدالت به وسیله دانش عملی آدمی ایجاد می‌شود. اما طباطبایی اذعان می‌کند که رکون آدمی به تأسیس اجتماع و برقراری مناسبات عدالت از روی اضطرار است؛ به گونه‌ای که اگر چنین ضرورتی نبود، هیچ‌گاه آدمی تن به محدود کردن اختیارات و آزادی خود نمی‌داد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ۱۱۷) از این رو، نیاز به تأسیس نهاد دیگری به نام «دولت» و کارگزاران حکومتی پیش می‌آید تا زندگی اجتماعی آدمی را تنظیم کند. (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۲۴۴-۲۴۳) بنابراین، دشواره عدالت توزیعی در نظریه اعتباریات بر اساس ارضای غریزه حفظ حیات حل می‌شود؛ به این معنا که آدمی به یاری عقل دریافته است که صیانت از زندگی فردی او به برقراری روابط اجتماعی عادلانه و حفظ آن به وسیله دولت و حکومت ارتباط دارد.

در نظریه اعتباریات، دشواره عدالت توزیعی از طریق پاسخ‌گویی به غریزه صیانت ذات حل می‌شود و نیاز به چنین صیانتی، نیازی ثابت و همیشگی است. از این رو، مناسبات و روابط برآورنده آن مانند مناسبات استخدام، جامعه و عدالت اجتماعی، نهادها و روابط ثابت و پیشااجتماعی هستند. در صورتی که نهادی مانند دولت و حکومت و روابط فرمانروایی و شهروندی (برخلاف روابط و نهادهای پیشین)، نهادها و روابطی پساجتماعی و بنابراین، تابع شرایط اجتماعی و متغیر و تاریخ‌مند می‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۶، ۴۵۱-۴۳۰) این امر بدان معناست که در نظریه اعتباریات (برخلاف دو نظریه نظام سیاسی آلموند و نظریه نقد دولت سرمایه‌داری پولانزاس)، دشواره عدالت توزیعی در مرتبه‌ای پیش از کارکردهای نظام سیاسی و دولت ایجاد می‌شود و از این رو لازم است که راه‌حل آن را در مرحله ماقبل نظام

سیاسی و دولت جست. پس بر اساس این نظریه، راه‌حل دشواره عدالت توزیعی، توجه دادن افراد یک جامعه به صیانت ذات خویش است و این که این صیانت نه در کمکش طبقاتی و نه در مدیریت چنین کشمکش‌های حل نمی‌شود، بلکه صیانت ذات، مقتضی همکاری و همیاری برای حفظ مناسبات، ساختارها و روابطی است که به منظور چنین صیانتی تأسیس شده‌اند. بنابراین، نظریه اعتباریات، راه‌حل دشواره عدالت توزیعی را راه‌حلی وجودی می‌داند که در صورت حل نشدن آن، به هستی افراد صدمه وارد می‌کند. بنابر نظریه اعتباریات، نظریه‌پردازی درباره مناسبات دولت، نظام سیاسی و منازعات طبقاتی نمی‌تواند مشکله عدالت توزیعی را حل کند.

اینک پس از بیان دشواره «عدالت توزیعی» و سه نظریه «نظام سیاسی»، «دولت» و «اعتباریات»، نوبت آن است که توان تبیینی نظریه «اعتباریات» نسبت به دو نظریه دیگر سنجیده شود تا روشن شود که آیا این نظریه، نسبت به دو رقیب خود، دشواره عدالت توزیعی را به صورت بنیادی‌تری حل می‌کند و در نتیجه می‌تواند تغییری پارادایمی در حل این دشواره ارائه کند یا نه. در پاسخ به این پرسش لازم است یادآوری شود که همان‌طور که پیش از این عطاس بیان کرده است، فلسفه و علم معاصر نشان داده‌اند که جهان آفرینش همواره در حال حرکت بوده و رو به کمال می‌رود. این واقعیت به وسیله فلسفه اسلامی نیز مورد تأیید قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۶، ۸۳۴-۸۳۲) اما با این وجود، گویا دو نظریه نظام سیاسی آلموند و نظریه دولت پولانزاس، قانون عمومی حرکت را در نظریه‌پردازی خود نادیده گرفته‌اند؛ به طوری که تعیین‌کنندگی دولت رفاهی (در نظریه آلموند) و ساختارهای دولتی (در نظریه پولانزاس) برای رسیدن به عدالت توزیعی ثابت فرض شده است. در واقع این دو نظریه‌پرداز، قانون حرکت عمومی را از قلمروی زندگی سیاسی آدمی استثنا کرده‌اند؛ در صورتی که تحولات دهه ۱۹۸۰ ناکارآمدی نظریه آلموند و جایگزینی آن با نظریات نولیبرالی (و به خصوص نظریه فریدمن) از یک سو و جایگزینی نظریات ساختاری با نظریات پساساختاری را از طرف دیگر نشان داد. اما نظریه «اعتباریات» برخلاف دو نظریه پیشین با اذعان به نیاز دائمی آدمی به بهره‌برداری از توان هم‌نوعان (استخدام) برای رفع نیازهای زندگی، ضرورت اجتماع و ضرورت برقراری عدالت به منظور صیانت ذات و حفظ اجتماع، معتقد است که شکل نهادی و نظامات سازمانی برآورنده آن‌ها می‌تواند به لحاظ شرایط متفاوت زمانی و مکانی تغییر کند. از این رو، نظریه اعتباریات، ظرفیت لازم را جهت هماهنگی با شرایط متفاوت زندگی اجتماعی دارد؛ به گونه‌ای که از این نظریه هم می‌توان برای تبیین شرایط دهه ۱۹۶۰ و دوره نیاز به دولت‌های رفاهی بهره جست و هم برای شرایط متفاوت دهه ۱۹۸۰ که نیاز به خروج از

حالت رکود- تومی احساس می‌شد. بنابراین، نظریه اعتباریات (برخلاف دو نظریه رقیب خود)، توان تبیینی پدیده‌های انسانی را بر اساس قانون عمومی حرکت دارد.

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شده است تا مدعای عطاس مبنی بر ظرفیت بیشتر نظریه «حرکت جوهری» برای تبیین سرشت متحول پدیده‌های جهان هستی به پدیده‌های سیاسی تسری داده شده و مورد ارزیابی قرار گیرد. برای این منظور، نخست چگونگی کاربست نظریه حرکت جوهری در امور سیاسی توضیح داده شده و تلاش شده است تا بر اساس آموزه‌های فلسفه اسلامی، سازوکار تطبیق این نظریه بر پدیده‌های سیاسی نشان داده شود. سپس با در نظر گرفتن دشواره «عدالت توزیعی» به عنوان یک مورد مطالعاتی، ظرفیت حل المسائلی این نظریه در قالب نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در مقایسه با دو نظریه گابریل آلموند و نیکوس پولانزاس مقایسه شود. نوآوری نظریه حرکت جوهری نسبت به دو نظریه رقیب در آن است که هنگامی که آن دو نظریه، تبیین‌های ایستایی از دشواره عدالت توزیعی ارائه می‌دهند، این نظریه قادر است مسئله عدالت توزیعی را بر اساس قانون حرکت عمومی طبیعت تبیین کند که فلسفه و علم جدید بدان معترفند. درست به دلیل تبیین ایستای دو نظریه مزبور است که نظریه گابریل آلموند و نیکوس پولانزاس، تنها می‌توانند عدالت توزیعی را در قالب دولت رفاهی و شرایط دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی طراحی کنند؛ در صورتی که نظریه اعتباریات با تأکید بر اعتباریات ثابت و ماقبل اجتماعی استخدام، اجتماع و عدالت اجتماعی می‌تواند ضرورت و معنای ثابتی برای عدالت توزیعی ارائه کرده و صورت‌های متفاوتی از آن را به یاری اعتباریات متغیر و مابعد اجتماعی (بسته به شرایط و نیازهای متغیر آدمی) تبیین کند. به این ترتیب، فلسفه اسلامی دست کم با ارائه سه نظریه اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، ابزار تبیینی لازم برای تحلیل حرکت عمومی جهان را ارائه می‌کند که در علوم انسانی به صورت سلسله مراتب نیازهای وجودی و توان نظریه‌پردازی آدمی جهت سیر حرکت کمالی وجودی به منصفه ظهور می‌رسد. از این روست که عطاس به صراحت می‌گوید: «موضع ما این است که آنچه واقعا مبین سرشت بنیادین پدیدارها به مثابه فرایند است، خود "وجود" است، زیرا وجود، به تنهایی، هم به معنای مفهومی و هم به معنای واقعی بودنش، اساسی‌ترین و کلی‌ترین هویتی است که می‌شناسیم.» (عطاس، ۱۳۷۴: ۸۲)

سیاست متعالیه

- سال سوم
 - شماره نهم
 - تابستان ۹۴
- نظریه حرکت جوهری: تبیین هستی‌شناسانه در علم سیاست (۲۵ تا ۴۰)

منابع

۱. بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نشر نی، ج ۱، ج ۵.
۲. چیلکوت، رونالد (۱۳۷۷)، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، کاوشهای عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، حکمت سیاسی متعالیه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیرکبیر.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه، ج ۱، ط ۵.
۸. طباطبایی، محمدحسین و مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، تهران، نشر صدرا، ج ۶، ج ۴.
۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
۱۰. عطاس، سیدمحمدتقیب (۱۳۷۴)، «اسلام و فلسفه علم» در درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، زیر نظر دکتر مهدی محقق و سید محمدتقیب العطاس، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، نشر موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک).
۱۱. یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۸۸)، «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری» در سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: مجموعه مقالات، به اهتمام شریف لکزایی، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۱.
12. Poulantzas, Nicos (1974), Political Power and Social Classes, London: NLB.
13. ————— (1980), State, Power, Socialism, London: NLB.