خطاب الثورة الإسلامية، مجلة فصلية محكمة
المجلد١* العدد ١* الرقم المسلسل للعدد ١* ربيع ٢٠٢٤* صص ١٢٥-١٥٠

المجتمع الإسلامي والتعامل الدولي في ضوء نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية في الفلسفة الإسلامية

سيد باقر سيد نجاد[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٠٣/١٦ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٧/٢٨

إن كانت الحياة الاجتماعية، المجال الأكثر عمومية في حياة الإنسان وهواجسه واهتماماته، فإنّ «حيثيات تكوين الشأن الاجتماعي»، و« آليات نشوء المجتمعات، والنشاط الاجتماعي وتطوره» لطالما كانت تشكّل أكبر تحدٍ أمام التنظير في فلسفة العلوم الاجتماعية. وعليه، فإن هذه الدراسة تسعى لتسليط الضوء على هذا الموضوع المتعدد الاختصاصات وتمركزاته من منظور إحدى أكثر النظريات إبداعاً، وأشدّها نزوعاً فلسفياً واجتماعياً في التراث العقل الإسلامي. وقد اعتمد الكاتب على المنهج الوصفي، التحليلي، الاجتهادي ضمن إطار هذه النظرية، بغية التوسّع في دلالات «الاعتباريات» بوصفها نظرية مُلهمة، والتوسّع في النشاط البشري وساحته الشعورية. يرى الكاتب أن هذه النظرية من شأنها أن تستوعب هذه المجالات وتُحدث تغييرات جذرية على أسس الدراسات والقراءات السائدة على ساحة الأنثربولوجيا والسوسيولوجيا، وتتضمّن بين طياتها مخرجات مهمة في النماذج العلمية في العلوم الإنسانية. يسعى الكاتب من خلال النظر إلى الموضوع من زاوية «فهم مراحل نشوء المجتمعات على ضوء نظرية الاعتباريات»، لتبيين آليات نشوء

١. أستاذ مساعد بكلية القانون و العلوم السياسيه، جامعة طهران، طهران.
sayyednejad@ut.ac.ir

المجتمعات، لكي يعرف في الخطوة التالية ومن خلال «مبدأ الاستخدام»، موقف هذه النظرية تجاه المجتمعات الإيمانية ومواقفها تجاه القضايا الهامة المتعلقة بالعلاقات الفردية والدولية. وفي السياق نفسه ومن خلال التطرّق إلى الموقف المنفعل، واستيلاء حالة الجمود والخمول على المجتمعات الدينية والإسلامية تجاه التيارات الفكرية السائدة في العالم، يسعى انطلاقاً من نظرية الاعتباريات، أن يثبت أنّ هوية المجتمعات الدينية ليست هوية ثابتة ومستقلة بذاتها، وإنما هي هوية تنزيلية واعتبارية. ولهذا، لا تتحوّل العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية وعلاقاتها الدولية، إلى منظومة مؤثرة في حياة الإنسان، إلا أذا تمكّنت هذه المجتمعات من خلق اعتبارات متقدمة ومتطوّرة مبنيّة على أسس العقلانية الاجتماعية. ويشير الباحث في نهاية البحث إلى الاعتباريات الإسلامية التي كسبتها في العالم المعاصر، ويؤكّد أن أيّ نوع تعامل ونشاط خلّاق، وإيجابي، ومؤثّر يمكن أن تقوم به المجتمعات الإسلامية على الساحة الدولية مرهون بمدى عقلانيته، واعتباراته التوحيدية القائمة على دعائم القسط والعدل.

الكلمات المفتاحية: المجتمع الإسلامي، نظرية الاعتباريات، العلامة الطباطبايي، العلاقات الإنسانية، نظريات الاعتبارية العامة.

إشكالية البحث

طُرحت النظرية الاعتبارية في الفلسفة الإسلامية المعروفة بنظرية «الاعتباريات» أو «الإدراكات الاعتبارية» التي تُعتبر نظرية حديثة في التراث العقلي الإسلامي، على يد العلامة الطباطبايي. فقد عُرف عن العلامة الطباطبايي تحرره الفكري وشخصيته العرفانية، وفضلاً عن ذلك، يُعتبر العلامة حكيماً متألّهاً ومن أبرز قامات الفكر الإسلامي المعاصر، وله التفسير المعروف بـ«الميزان في تفسير القرآن»، فهو يحظى

بمنزلة مرموقة في حرية الفكر، والفكر الإسلامي، والفلسفي في ساحة الفكر الإسلامي على مستوى العالم الإسلامي بوجه عام وفي إيران على وجه الخصوص. وتُعد نظريته حول الاعتباريات من أشهر النظريات الحديثة بما خلقت من تحدٍ فكري للمفكرين الإيرانيين. وبما أنّ هذه النظرية أكثر النظريات نزوعاً إجتماعياً في التراث العقلي الإسلامي، وبرغم أهميتها العلمية الكبيرة، إلّا أنها لم تُعط حقها في العالم الإسلامي والعربي ولم تحظ بالاهتمام الذي تستحقّه. لكنّ الباحث يسعى من خلال مراجعة قصيرة، لرصد أوجه الاختلاف بينها وبين النماذج العلمية السائدة في العلوم الاجتماعية. وما يزيد من أهمية هذه النظرية هو أنّها نظرية فلسفية، وتقدّم صورة متميّزة عن النظريات الاعتبارية والبنائية المتبنّاة في العلوم الاجتماعية في هذا العهد.

انّ طرح هذا البحث تحت عنوان «المجتمع الإسلامي والعلاقات الفردية والدولية» يتضمّن جوانب هامّة وبديعة في الدراسات المعاصرة؛ بتعبير آخر، فإنّ استخدام «نظرية الاعتباريات» على نطاق واسع في العلوم الاجتماعية ووظائفها الاجتماعية والمعرفية، من شأنه أن يقدم نظرية حديثة في التراث الفكري الإسلامي في مجالات محددة مثل الإنثربولوجيا والسوسيولوجيا، وتتميّز عن النماذج العلمية الوضعية، والهرمينوطيقا، والنظرية النقدية؛ بل من شأنها أن ترتقي إلى مستويات عالية وتُحدث بوصفها نظرية مُلهمة، تغييرات جذرية في الكثير من القراءات، والمسلمات القارّة المتبنّاة في العلوم الإنسانية بشكل عام وفي الإنثربولوجيا والسوسيولوجيا بشكل خاص؛ وهذا بدوره يؤثر على آليات التعاطي الاجتماعي والنشاط الاجتماعي ويوّجه هذه الأنماط نحو مسارات مختلفة تماماً. وعليه، فإنّ هذه النظرية وفي هذه الفضاءات، من شأنها أن تفتح آفاق جديدة نحو التعاملات الفردية والنشاط الإيجابي، وتؤثّر في العلاقات الفردية في المجتمعات الإيمانية، وتتحوّل اعتباریاتها إلى خطاب عالمي في عالم متعدد. وما يضاعف الآمال هو النزوع

الشديد إلى الإسلام والاهتمام به بشكل مضطرد، وهذا ما وضع الاعتباريات الإسلامية أمام فرصة ثمينة لزيادة الاهتمام بها.

السؤال الذي تطرحه هذه الدراسة يتعلّق بموضع هذه الاعتباريات. فما هو موضع المجتمعات الإيمانية في مجال النشاطات الاجتماعية والعلاقات الفردية والدولية من منظور نظرية الاعتباريات. وما هي الآلية التي تعتمد عليها نظرية الاعتباريات في تحديد موقف النشاط الفردي في العلاقات الفردية والدولية؟ مايجعل هذا الموضوع يثير إهتمام كل مفكر، خاصة مفكري فلسفة العلوم الاجتماعية، هو طريقة الصياغة التنظير ونمذجة «الإدراكات الاعتبارية» في المجتمع – خاصة المجتمع الإسلامي– تجاه الموقف الفلسفي الحديث وفوق الديني. بتعبير آخر، تشرح هذه النظرية بروز الظواهر الاجتماعية مثل مبدأ الاستخدام على أساس أنطولوجي وغير ديني بحت. اما آليات وحيثيات، هذا الشرح والإيضاح فهي من أهم مرتكزات هذه الدراسة، بحيث تسعى للوصول إلى الآلية والمنهج الذي اعتمده العلامة ومن خلال منظومة النظرية الاعتبارية، لدراسة نشوء المجتمعات والآراء الاجتماعية للمفكرين الدينيين، وتقدم شرحاً لأوجه الفرق بين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية، وتطرح قراءتها حول قدرة هذه النظرية على ساحة النشاط الاجتماعي والعلاقات الدولية. وبما أنّ هذه القضية مع التأكيد على شرح وتحليل «المجتمعات الإسلامية» وإظهار قدراتها على صناعة الاعتبار – بوصفها من أكثر القضايا حساسية، وإثارة للجدل، وأكثر القضايا مصيرية في العالم الإسلامي– إلّا أنّها لم تحظ باهتمام الدارسين والباحثين، ولهذا الرد على هذه الأسئلة والإشكاليات يتمّ عبر المنهج الوصفي–التحليلي وأسلوب استنطاق نظريات تحظى بأهمية بالغة في مجال التنظير وحل القضايا العينية للمجتمعات، وتقدّم آلية معرفية جديدة لم تُستخدم سابقاً في أيّ من المناهج الفكرية.

التطورات المفاهيمية الاعتبارية

يُعتبر مفهوم الاعتبار والنزعة الاعتبارية من القضايا العقلية ومن المكوّنات الوجودية لكل إنسان، حيث أن تاريخ المعنى غير الإصطلاحي لهذا المفهوم طاعن في القدم ويعود إلى الزمن الذي تجاوز فيه الإنسان عالم المادة ودخل إلى عالم الانتزاعيات والأفكار، والهواجس، وما إلى ذلك مما يندرج ضمن الانتزاعيات. ومن هذا المنظور يُقال أنّ أولى بوادر الفلسفة الاعتبارية لاحت لأوّل مرّة في آفاق فلسفة المُثُل الأفلاطونية وقبلها في فلسفة «المُثُل النورية في إيران القديمة»، حيث تقوم الفلسفة على إصالة الوجود الروحية والمُثُل؛ فهي لا تضرب بجذورها في الوجود المادي فحسب، بل تتقدم عليه؛ وهذا الوجود المادي ما هو إلّا انعكاس لذلك الوجود الأصيل، والإنسان يتذكّر هذا الوجود أو يخلق منه وجوداً انتزاعياً واعتبارياً من خلال العقل.

يمكن رصد جذور الاعتبارية بمعناها المعرفي الفلسفي في عصر الشكوكية في اليونان القديمة. (Curtis & Petras, 1972: 66)، ففي بعض مراحل هذه الاعتبارية، يدعي أنصارها بإمكانية تقليل جميع المزاعم المتعلقة بالواقعية، إلى الإستبطانية البحتة. فأثارت الاعتبارية بمعنى التشكيك في الواقع المستقل عن العقل، نقاشات حادّة في تاريخ الفلسفة. وبغض النظر عن التوظيف الفلسفي للاعتبار والمُثُل في المصطلحات الأفلاطونية، تؤمن هذه الفلسفة وفي ظروف خاصة، بإمكان حصول المعرفة المباشرة من الواقع الخارجي (Rockmore, 2007: 201). ونجد جذور الوجه الآخر للاعتبارية في تلك الحقبة من اليونان القديمة، في أقوال مُثُلية للفيلسوف الإغريقي بروتاغوراس وهي قوله: «الإنسان مقياس كل شيء». يمكن صياغة هذه العبارة الشهيرة بأشكال مختلفة، لكن من منظور دلالتها الاعتبارية يمكن اعتبارها نقطة انطلاق تكوين «الإبستمولوجيا» في الفلسفة المعرفة. كما برزت على الساحة

المعرفية في التاريخ المعاصر تحت عنوان طبيعة المعرفة وظهور المدارس الفكرية المختلفة، وكان منعطف هذه المعرفة التشكيك الديكارتي القائم على ثنائية «الروح» و «الجسد» بوصفهما جوهران متمايزان ومختلفان تماماً. اما مدلول هذه الثنائيات الضدية فهو مبدأ الكوجيتو الشهير أو «أنا أفكّر إذن أنا موجود» (Descartes, 2008: 30)، الذي اكتسى دلالات فلسفية بحتة تتعلّق بإصالة العقل وإثبات «الذات المفكّرة».

انّ إعادة هذا الموضوع إلى الجذور الكانطية في فلسفة الغرب، يفتح المجال للقول أنّ كانط من خلال التمييز بين «الوجود» و «التجلّي»، يؤكد أنّ المعرفة النتاج المشترك للعقل ونفس الأمر للأشياء، بتعبير آخر، ما يتلقاه العقل بصورة تأثرات وانطباعات حسية، يصوغ له «صورة» في مخياله باقتضاء تكوينه المعرفي. ومُحصّلة ما قدّمه كانط من حلول معرفية لحل معضلة المعرفة، هي نتيجتان هامتان: الأولى: ثمة فرق بين ما نعرفه وما يقدّمه لنا العقل من معرفة، وبين نفس الأمر وما هو مستقل عن العقل والمعرفة؛ فيعرف الإنسان الأشياء كما تتجلّى له وليس كما هي موجودة بحدّ ذاتها، ولا يمكن للإنسان أن يعرف الأشياء والظواهر كما هي، ولا يمكنه فهم واستيعاب كُنه الأشياء وذواتها. اما النتيجة الثانية والأهم فتقول أنّ كل ما يرفض قبول العناصر الذهنية المسبقة ولا تندرج ضمن إطار الزمان والمكان، فهو خارج إطار المعرفة المعتبرة والصحيحة. فالقراءة التي قدّمها كانط من بنية العقل وآليات المعرفة، وبالتوازي مع «غموض النومينون الأبدي للإنسان»، اكتست الاعتبارية معنى بديعاً. ذلك لأنّ المثالية الإستعلائية لدى كانط وآراءه حول الفصل بين الفينومين/الظاهرية والنومينون/الباطنية، أفضت إلى الرفض البات لعينية الأشياء لدى المثاليين من بعده. وهو أول فيلسوف غربي معاصر نظّر لاعتبارية ماهية العلم الحديث على أساس الآراء الفلسفية الحديثة، وأعلن أنّ قوى

الوهم والعقل لدى الإنسان هي المرجع الأوّل والأخير للعلم، ويقول: « يتعامل الإنسان مع الأشياء عبر الحواس، وهذا الأمر بحدّ ذاته يؤدي إلى حصول بعض حالات الشهود لدى الإنسان. ويفهم الإنسان هذه الأشياء عن طريق القوى العاقلة، كما أنّ المفاهيم تستقي معانيها من هذه القوة العاقلة» (Kant, 1999: 25؛ Smith, 1929: 65؛ كانط، ١٩٦٥: ٣٣). هذا التركيز على العقل بوصفه القاسم المشترك بين جميع النظريات الاعتبارية في التراث الفكري، يتجلّى بصورة صور مسبقة، وبما أنّ القيم الأخلاقية لا تجد تجليات أنطولوجية في العالم الظاهراتي، يُحال اعتبارها إلى العقل العملي. ولَئن كانت مساعي الفلاسفة من بعده ومن بينهم الفيلسوف هوسرل في مجال فلسفة «الظاهراتية»، وهايدغر في مجال «الكينونة والزمان»، تهدف إلى القضاء على الثنائيات الضدية لدى ديكارت ومآلاتها (صانعي درّة بيدي، ١٣٧٦: ٤٨)، إلّا أنّ الفضل يعود إلى كانط حين أجرى دراسات موسعة في بنية الذات العارفة، لرسم حدود الظاهراتية (دارتيغ، ١٣٧٣: ٤). فعلى الرغم من أنّ الميتافيزيقا كانت تشكل الهاجس الأكبر لدى كانط (كانط، ٢٠٠٤: ٢٥٥)، بيد أنّه فَصَل بين الفينومين والنومين، وأضفى إلى الاعتبارية صراحة هائلة، بحيث أنّ شرح مفهوم الذاتية في الفلسفة الهيغلية، قلّص الأشياء إلى مجرّد مجموعة من العلاقات ضمن مفاهيم مطلقة، فأصبح العقل الشيء نفسه (كابلستون، ١٣٧٦: ١٧٤). وهذا المسار في النهاية وبعد الرفض البات للموضوعية، آل إلى النزعة الاعتبارية لدى الفيتغنشتاينية اللاحقة. فالنزعة الاعتبارية التي تطورت معنى واصطلاحاً في مثل هذه البيئة الفكرية، توحي بـ«اللاواقعية» وإصالة العقل؛ سواء العقل الحسي، أو الخيالي، والعقلاني. وانحازت هذه النزعة منذ القرن العشرين فصاعداً إلى تبنّي هذه التعاليم والمفاهيم في الأعمال الفلسفية والنظرية، وارتفع تبنّي هذه الأفكار بشكل مضطرد فحوّلت النزعة

الاعتبارية إلى إحدى أكثر تيارات العلوم الاجتماعية نفوذاً وسيطرةً على الساحة الفكرية. ففي الواقع، هذا التطور الذي أشرنا إليه والذي انتهى إلى أفكار فيتغنشتاين اللاحق القائلة بالبنية اللغوية للواقع، وقيام العلم على أساس لامقياسية النماذج العلمية لدى كوهين، ورفض وجود النسق العلمي الثابت لدى فايراباند، وأفكار فوكو و جاك دريدا الراديكالية القائلة بخطابية المعرفة، كلها عززت النزعة الاعتبارية في العلوم الاجتماعية. ولئن كانت هذه المواقف في هذه النظريات مثل النظرية البنائية، تتعرض لتعديلات جذرية، بيد أنّ أنطولوجية هذه المواقف تبقى أنطولوجيا عقلية واعتبارية بحتة، وأنّ مدلولوها من المنظور المعرفي/الإبستمولوجي يأخذ منحى «لاواقعياً»، «نسبياً»، وتنفي سوسيولوجية المعرفة وتجلّيها في العالم الواقع.

المجلد ١ * العدد ١ * الرقم المسلسل للعدد ١ * ربيع ٢٠٢٤

نظرية الاعتباريات أو الإدراكات الاعتبارية

نظرية «الإدراكات الاعتبارية» عنوان نظرية بلورها العلامة الطباطبايي في الكثير من آثاره الفكرية مثل رسالة «الاعتباريات»، و«أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، و «رسالة الإنسان في الدنيا»، و «نهاية الحكمة»، و«الرسائل السبعة»، و«رسالة الولاية»، وتفسير «الميزان». وقد خصص العلامة الطباطبايي باباً من هذه النظرية للطبيعة الفلسفية واللااعتبارية للعلوم الاعتبارية وعملية تكوين الاعتبار في العقل والقضايا العقلية، وبنظره الثاقب بلوَرَ تمايزاً إبستمولوجياً ومعرفياً بين «الإدراكات الواقعية» و «الإدراكات الاعتبارية».

وبناء على التمييز بين الأفكار ومعلومات الإنسان، يرى العلامة أنّ التغيير والتطور في الأفكار يتعلّق بمجموعة من المعلومات والإدراكات، ويعتقد أنّ تجلياتها الخارجية هي الظواهر الاجتماعية التي يخلقها الإنسان؛ ولهذا كلما طرأت تغييرات على الظروف الاجتماعية، فإنّ هذه التغييرات لابد أن تطرأ على الإدراكات؛ فهذه علاقة جدلية بين الإدراك والظاهرة الاجتماعية. لكن ثمّة إدراكات لا تتجلى

ظواهرها في المجتمع وهي خارج إطار الظرف الاجتماعي، وأنّ وجود وعدم الحيوان المدرك (الذات العارفة) سواء بالنسبة لهذه الإدراكات، وأنّها لا تتغيّر بتغيير البيئة الاجتماعية، والظواهر والتلقيات الاجتماعية (الطباطبايي، ١٣٨٩: ١٣٨ – ١٣٩).

المقصود بالاعتباريات في هذا المضمار هي «الاعتباريات بالمعنى الأخص» أو الاعتباريات بوصفها تدفقات وعاء العقل البشري؛ وهذا الاصطلاح الأخير يتضمن بين طياته المقولات الاجتماعية، ويُعتبر في منظومة العلامة الفلسفية ضرورة نشاط القوى الفاعلة لدى الإنسان. فمعرفة هذه الإدراكات والعلوم، وتمييزها عن الإدراكات والمعرفة الحقيقية تحظى بأهمية بالغة. هذا لأنّ الحياة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية حافلة بالاعتباريات، وأنّ تعدد هذه الاعتباريات – خلافاً للإدراكات الحقيقية – لاتضرب بجذورها في الإرجاعات الخارجية وليست لها صلة بهذه الإرجاعات. وإنما هي بمثابة افتراضات خلقها العقل خلال عملية خاصة، بغية استجابة الحاجات الحيوية ولهذا تكتسي طابعاً وضعياً. لكن لا ينبغي أن نتخيّل أنّ المفاهيم الاعتبارية مفاهيم افتراضية وعَقَدية وليس لها تجليات خارجية، وإنما هي افتراضيات وأنّ العقل خلقها بفضل قوته الإبداعية وأضفى عليها معان خاصة؛ لأنّ القوة المدركة تفتقر إلى هذه القوة أساساً حتى تبادر بخلق صور من تلقاء نفسها. وكما أنّ الإيماء والإيحاء، والحاجات، والأغراض والمطالب، لها تجليات حقيقية في عالم الإنسان والمجتمع، فإنّ المجتمعات تقوم بخلق هذه الاعتباريات بحسب الحاجة والغرض لكل منها. ولهذا فإنّ أيّ من الإدراكات الاعتبارية، لا تتضمن عناصر جديدة أو مفاهيم حديثة إزاء الإدراكات الواقعية التي يتعامل معها العقل، وإنما أيّ من هذه المفاهيم الاعتبارية تقوم على أساس حقيقة؛ بتعبير آخر، لديها مصداق حقيقي وقائم بذاته، وهي حقيقة بالنسبة إلى ذلك

المصداق، ولهذا فإنّ تبلور ذلك المفهوم في العقل يكون عبر ذلك المصداق الحقيقي الذي يعبّر عنه، لكننا لكي نصل إلى مقاصدنا العلمية في وعاء الوهم (بمعناه الفلسفي) نتخيّل مفاهيم أخرى كمصداق ذلك المفهوم، فهذا المصداق لن يكون مصداق ذلك المفهوم إلّا في وعاء وهمنا. بناء على ما سلف، يتضح أن الاعتبار هو منح حدود أو أحكام مفهوم إلى مفهوم آخر، فتعتبر المفهوم الثاني كالمفهوم الأوّل من حيث المعنى ونستخدمه بنفس المعنى والمقصود. إذن صناعة الاعتبار شأن من شؤون الوهم والعقل البشري. ويكون الاعتبار بين عالمين واقعيين. عالم الواقع الأول يتجلّى في الحاجات الحيوية مثل الحاجة إلى الماء، وعالم الواقع الثاني عمل واقعي مثل شرب الماء. فلا يمكن القيام بشرب الماء من دون وساطة الاعتبار. ويمكن سحب هذا المثال على الملكية والرئاسة. فالرئاسة اعتبارية، لكن لها فعل واقعي وهو الأمر والنهي؛ وهذا يصدق على الملكية، فهي أيضاً مفهوم اعتباري، لكن لها فعل حقيقي وهو السلطة وحق التصرف (الطباطبايي، ١٤٢٨ق: ٣٤٧-٣٤٩).

يتضح مما سبق أنّ الفعل العقلي الخاص (الاعتبار)، هو توسّع دلالي يقوم به العقل عبر عوامل وأسباب شعورية ودواعي حيوية في مفاهيم واقعية؛ وهذا بحد ذاته نوع من النشاط الذي يقوم به العقل بواسطة عناصر إدراكية. اما الفرق بين هذا النشاط العقلي وبين النشاط العقلي الذي يقوم به العقل عبر الإدراكات الواقعية، هو أنّ هذا النشاط يُقام به تحت تأثير الرغبات النفسية والحاجات الحيوية (سواء إرادية أو لا إرادية)، ولهذا يتغيّر النشاط بتغيير الرغبات؛ خلافاً لتلك التصرفات التي لا تتأثّر بتأثير هذه العوامل. إذن، المفاهيم الاعتبارية مستقاة من المفاهيم الواقعية، وكما لم يكن في عالم الواقع خطأ مطلق، ولابد أن يتضمن الخطأ جانباً من الصحة، وأن الخطأ وُجد من الصحيح، كذلك لم يكن هناك اعتبار أو افتراض مطلق؛ وجميع المفاهيم الاعتبارية مستقاة من المفاهيم الواقعية الحسية أو

الانتزاعية (الطباطبايي، ١٣٨٩: ١٦٦و١٦٧). إنّ الإدراكات الاعتبارية، كما سبق القول، تتضمّن صفات شرحها العلامة بالتفصيل المُسهب، مثل قوله: «الاعتباريات مجموعة من الوعي أو معان وهمية أُفرغت في وعاء «الوهم» ولها مصداق في هذا الوهم وليس لها مصداق خارجه» (الطباطبايي، ١٣٨٩: ١٦٣ – ١٧٠).

انّ الاعتباريات بمعناها الذي سلف ذكره، تُقسّم إلى عدّة أقسام؛ ويستدل العلامة أنّ الاعتباريات إما أن تُعزى إلى الإنسان وعلاقته بالمادة الواقعية، وإما أن تُعزى إلى المجتمع. وبناء على هذا التقسيم تتجلّى الاعتباريات قبل الاجتماع (الاعتباريات السابقة)، وبعد الاجتماع (الاعتباريات اللاحقة). إلّا أنّ هذان الجزءان يتطابقان مع بعضهما؛ بتعبير آخر، الاعتباريات إما عامة وقبل الاجتماع، وإما خاصة وبعد الاجتماع. والجزء الأول ثابت والجزء الثاني متحوّل. ومن المنظور الفلسفي يمكن تصوّر الحالتين لشرح وتبيين اعتبارات وإدراكات الإنسان. ففي الحالة الأولى نتخيّل الإنسان بمعزل عن المجتمع، وفي الحالة الثانية نتخيّل الإنسان ضمن المجتمع. وثمّة اعتبارات وإدراكات لا تظهر الحاجة إليها إلا في المجتمع، ولا يشعر الإنسان بالحاجة إليها عندما يكون وحيداً، ومن أبرزها «الكلام»، لكن هناك اعتبارات يشعر الإنسان بالحاجة إليها حتى إذا كان وحيداً في الكينونة بأسرها، مثل المبدأ الاعتباري القائل بـ«إختيار الأخف والأسهل» الذي يقول أنّ الإنسان دأب دائماً على اختيار السبيل الأخف والأسهل لقضاء حاجته ونيل مقاصده بأبسط صورة متاحة، وهذا المبدأ لا يستوجب الحياة الاجتماعية. وعلى أساس هذا المبدأ يستدل العلامة أن الإدراكات والاعتباريات قبل الاجتماع (الاعتباريات السابقة) عامة ومعظمها ثابت، وأنّ هذه الإدراكات تقوم على الفردية، اما الإدراكات والاعتباريات ما بعد الاجتماع (الاعتباريات اللاحقة) اعتباريات خاصة ومتحوّلة، بمعنى أنّها محدودة بعنصري الزمان والمكان (نوريان، ١٣٨٨: ١٠٠).

بناء على ما سلف ذكره يتضح أنّ الإنسان يكتسب هويةً قبل الدخول في العلاقات الاجتماعية (هوية مسبقة)؛ هذا لا يعني أنّ له كينونة منغلقة على نفسها تماماً، وإنما يكتسب صفة إجتماعية عندما يفكّر ويكسب العلم والمعرفة؛ هذا ما يسمح لنا بالقول في نهاية المطاف أنّ نظرية الاعتباريات تقول أنّ: «الإنسان إجتماعي الحدوث و فرداني البقاء» (سيد نجاد، ١٣٩٢: ٣٧). مثل هذه الحالة تحول دون فقدان الإنسان إستقلاله الكامل في المجتمع، وتحافظ على حيّز من إستقلاله الفردي. ويؤكد العلامة في الوقت نفسه، على أنّ الإنسان في مجال النشاط والتعامل الاجتماعي، يتعامل مع الآخر من منطلق الاعتبار، والاعتباريات تؤدي دوراً محورياً في رسم ملامح نشاطه.

اصل الاستخدام بوصفه مبدأ جميع الاعتباريات الاجتماعية

تعتقد الفلسفة الاجتماعية في التراث الفكري الإسلامي، أنّ الشأن الاجتماعي والمجتمع، والنشاط الإنساني لم يكن من باب الصدفة ولا تحدث هذه الأمور صدفةً. فقد تشرح نظرية الاعتباريات بإسهاب حيثيات وتفاصيل حدوث هذه الشؤون من خلال آليات اعتبارية. بحيث لا يقوم الإنسان بأيّ تصرف أو تعامل من دون هذه الاعتباريات. هذا يوحي لنا أنّ العلامة الطباطبايي يقول أنّ جنوح الإنسان إلى الحياة الاجتماعية ثم العدالة الاجتماعية وسنّ قوانين عادلة ومدنية، من باب الإجبار والإضطرار. بتعبير آخر، لو لم يُجبر الإنسان على تقليص دائرة حرياته واختياره، لما فعل ذلك بالمرّة. إذن أُكره الإنسان على إنصياع إلى القوانين الاجتماعية التي تحدّ من حريته. لأنّ غريزة الإنسان تدفعه نحو استغلال جميع الشؤون لصالحه. ففي واقع الأمر، يجنح الإنسان إلى الحريّة المطلقة بسبب اهتمامه بالمصلحة الفردية وبسبب طبيعته وغريزته، ويميل إلى استغلال الآخر ويسعى لتكون المصلحة حكراً عليه، لهذا يستعمل هذا الاستخدام لفرض هيمنته على الآخر

والإستيلاء عليه. هذه هي طبيعة الإنسان الأوليّة وتلائم إقتضاءاته الأوليّة البدائية. لكن في الوقت نفسه، ثمّة دوافع غريزية تدفع الإنسان نحو الحياة الاجتماعية. وما يترجم هذه الدوافع الغريزية إلى أرض الواقع ويُقحم الإنسان في ساحة العمل والنشاط، ويحوّل الميول الطبيعية إلى فعل بشري، هي الحقائق الموضوعية ومنحها الاعتبار بواسطة الإنسان. فقد يرى الإنسان أنّ الاستخدام الأحادي الجانب لا يفضي إلى الإستغلال، والهيمنة الدائمة فحسب، وإنما يؤول الأمر إلى الفوضى الاجتماعية ونسف الإستقرار، فتتحوّل جميع المصالح إلى أضرار ولم تؤمّن المصلحة بشقيها الفردي والاجتماعي. كل هذه الأمور حمّلت الإنسان على التراجع وأجبرته على التغاضي عن المصلحة والإقبال على العدالة الاجتماعية، والقانون، والمدنية. نلاحظ أنّ غريزة الإنسان وطبيعته لا تحدوه نحو الحياة الاجتماعية؛ وإنما تدفعه نحو الاستخدام (الطباطبايي، ١٣٨٩: ١٧٦). إذن تؤدي الاعتباريات دور الوسيط؛ وهي وساطة لابد أن يلجأ إليها الإنسان للوصول إلى الحياة الاجتماعية باقتضاء جوهره وكينونته البشرية؛ فلم تكن في طبيعته وإنما لجأ إليها الإنسان باقتضاء ضرورة الحياة الاجتماعية (الطباطبايي، ١٣٨٩: ١٩٨).

وفي حصاد هذا البحث تجدر الإشارة إلى أربع قضايا طرحها العلامة في شرحه لأصل الاستخدام والاجتماع، وتبيين علل إقبال الإنسان على التشريع والعلاقات العادلة والمتكافئة، وهي:

١- الاستخدام إقتضاء طبيعة الإنسان ومن غرائزه؛ فطبيعة الإنسان تحدوه نحو الاستخدام والإنسان يرى في الاستخدام اعتباراً.

٢- فكرة الاجتماع وسنّ القوانين تفرّعت على الاستخدام وهي نتاج ظهور إتفاق إستخدامين من قبل طرفين متنافسين، فلم تكن فكرة إنشاء الاجتماع وسنّ القوانين من مخرجات طبيعة الإنسان وفطرته مباشرة. بتعبير آخر، فطرة الإنسان

لم‌تحدوه نحو إنشاء المجتمع، وإنما رأت إنشاء المجتمع ضرورة فانصاعت إليها.

٣- دأب الإنسان في كل الأحوال على كسب مصلحته الفردية (اعتبار الاستخدام)، ولكي يحصل على مصلحته، يطالب بمصلحة الآخر (اعتبار الاجتماع)، كما يطالب بالعدالة الاجتماعية لضمان مصلحة الآخر (اعتبار حُسن العدالة وقبح الظلم). بتعبير آخر، الإنسان مفطور على حبّ الذات فيرى الآخر كنفسه، ولهذا ينمو في نفسه الشعور بالإستئناس إلى الآخر فيحثّه على التقرّب إلى الآخر وإنشاء علاقة معه، وهكذا تتكوّن الاجتماعات البشرية (التقارب والاجتماع).

٤- لا ينبغي إساءة استغلال مصطلح الاستخدام وتحميله معان وتفاسير لا تمتّ إليه بصلة. فنحن لا نريد القول أنّ يميل إلى الاستغلال والاحتكار بطبيعته. فالطبيعة دفعت الإنسان أولاً نحو اعتبار الاستخدام، ثم اعتبار الاجتماع (الطباطبايي، ١٣٩٠، ٢٠٤-٢٠٨).

تأسيس المجتمع الإسلامي بوصفه وجوداً اعتبارياً و وجوداً إجتماعياً

بناء على ما قيل عن الاعتباريات، يتضح أنّ المجتمع من منظور نظرية الاعتباريات، له ماهية حيوية وحياتية، قبل أن تكون له ماهية معرفية؛ والطابع الحياتي يغلب على الطابع المعرفي؛ وكل مجتمع بشري يُعتبر مجموعة تصنع الاعتباريات. بتعبير آخر، الشأن الاجتماعي والاعتباري لكل مجتمع، يتضمّن شأناً حيوياً وحياتياً. ومن هذا المنظور، يمكن القول أنّ الفرق بين المجتمعات وآليات تصنيفها يعود إلى فرق الاعتباريات وتصنيفها؛ فهناك علاقة جدلية بين الاعتباريات والمجتمعات في رسم ملامح كل منهما. إذن، لو كان المجتمع قبل ظهور العقل الاجتماعي والقانون المدني، مجتمعاً بدائياً في الحالة الطبيعية وتسوده الغرائز والطبيعة البشرية وحصته من الاعتباريات ضئيلة جداً، ولا يضع اعتباراً إلّا لاستخدام واستعمال أحادي الجانب لبسط سيطرته على الآخر وتبرير الظلم

والعسف الذي يمارسه على الآخر، فإنّ المجتمعات المعاصرة وباعتبارات مختلفة، يمكن أن تكون مختلفة، بل متعارضة كالمجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الإسلامية. ولهذا تستطيع المجتمعات توسيع نطاق ساحتها الإنسانية على مرّ العصور والأزمان. وبناء على نظرية الاعتباريات، تقترب المجتمعات من المدنية أو تبتعد عنها بقدر توسيع نطاق هذه الاعتباريات والإلتزام بها. بتعبير آخر، الاعتباريات معيار يحدد مدى قرب المجتمع من المدنية وبُعده عنها. ولهذا لن تنال المجتمعات الكمال ولن ترتقي سلّم الفضائل إلّا عندما يرسم العقل الجماعي اعتباريات هذا المجتمع. ومن هذا المنظور، المجتمع الإسلامي ليس ذلك المجتمع الملتزم بالشعائر الدينية وظواهر الشريعة، فلا يُتّخذ هذا الالتزام معياراً للكمال، وليس المجتمع الذي يعمل على إضعاف العقلانية الاجتماعية؛ المجتمع الإسلامي ليس ذلك المجتمع الذي تحول منظومته الاعتبارية دون إمكان خلق وتوسيع نطاق الاعتباريات التوحيدية من خلال تقليص الالتزامات، أو عدم الإلتزام بمواعيدها تجاه الآخر المختلف (كالمجتمعات الليبرالية). إذن، «اعتباريات» المجتمع الميّال إلى تكفير، واستغلال الآخر وممارسة الإستبداد عليه، لن يمكن أن يكون مجتمعاً إسلامياً متقدماً وإن أظهر التزاماً صارماً بظواهر الشريعة. لإنّ الالتزام بالشعائر لا يعني بالضرورة نضوج المجتمع عقليا وفكرياً.

يؤكد العلامة الطباطبايي في "تفسير الميزان" على ضرورة الكمال باعتباره الهدف الأسمى والأهم للحياة، ويعلّل في مواضع مختلفة أنّ نيل هذا الهدف والسير إلى الكمال، أوّلاً: لا يمكن إلّا بالحريّة التامّة؛ ثانياً: ضرورة هذا السير نحو الكمال هو السير من الطبائع والغرائز الأولية باتجاه الطبائع الثانوية؛ ثالثاً: لا تسير المجتمعات نحو الكمال إلّا بتكوين منظومة متكاملة من الاعتباريات (الطباطبايي، ١٣٧٣: ١٧٤). يرى العلامة الطباطبايي أنّ الاستخدام أحادي الجانب و الاستغلال،

والهيمنة، كان الركن الأساس للشرك وعبادة الأصنام والسبب الأهم في بعثة الأنبياء والرسل (الطباطبايي، ١٣٧٣، ج٤: ٩٢). هذا لأنّ الاستخدام في الفكر البشري، أحدث تغييراً اعتبارياً؛ بمعنى أنّ الاستخدام خلق من الغالب والمُهيمن إلهاً وعمل على تأليهه وحوّل العلاقة البشرية إلى علاقة الإله بالعباد. أيّ خلق من ثنائية الغالب والمغلوب ثنائية الإله والعباد؛ فآل الأمر إلى الاستبداد والهيمنة وخلق بيئة مواتية لعبادة الأصنام في المجتمعات البشرية البدائية (المصدر نفسه، ج٤: ٩٣). المنطق الإستدلالي الذي يقدّمه لنا العلامة يؤكد أنّ الإستبداد هو استبداد مهما اختلفت أنواعه ومصادره، وسواء صدر من الظالم أو المظلوم. ولهذا لا ينبغي أن يحلّ المغلوب محلّ الغالب والظالم؛ وإنما علاج هذا الداء الاجتماعي هو العودة إلى المدنية، وحكومة القانون، وإنشاء علاقات متكافئة تقطع الطريق أمام الظلم، والقهر، والعسف (المصدر نفسه، ج١٦: ١٩٢).

اذن، تلقي العلامة الطباطبايي المتسلسل، والتسلسل نحو نشوء المجتمعات، ثم ظهور الشأن الاجتماعي، لا يمكّن الباحث من فهم صفات المجتمع الإسلامي من غير الإسلامي فحسب، وإنما يثبت لنا الاعتباريات والاهتمام بمظاهر الحياة والعالم، وحاجات الإنسان والمجتمعات، تمكننا من النظر إلى العالم بوصفه آية من آيات الحق، والخالق وعظمته. وأنّ التأكيد على حدود الاعتباريات هو تأكيد على فكرةٍ حوّلت التلقي السائد من المجتمع الإسلامي والمجتمعات الدينية على مرّ العصور والأزمان، وتحول دون استزاف الشخصيات الاجتماعية في المجتمعات. بتعبير آخر، المجتمع الإسلامي لا يُصاب بحالة الجمود والتخشّب والانغلاق، بل يتطور من دون أن تضمحل ملامحه الأساسية. خلافاً للتلقي الثابت من المجتمع الإسلامي الذي يعزو صفة «الإسلامي» لهذا المجتمع إلى الظواهر، والشعائر، والأحكام الثابتة، ليس إلّا. تقدّم لنا هذه النظرية فقهاً جديداً قائماً على سنّة التغيير والتحوّل. فقه

يتجدد ويتطور باستمرار، وقوامه الإجتهاد والإبداع، لكي يتمكن من تحديث المجتمع الإسلامي ويساعد المجتمع على مواكبة العصر وتطوراته والسير في ركب المدنية والإبداع القائم على الاعتباريات المنبثقة من العقلانية الحديثة. النظر إلى التراث الفكري والنظر إلى التلقي السائد من التديّن في المجتمع الديني، يقول لنا أنّ أيّ قراءة حديثة من الدين تواجه المقاومة الشرسة وتُتهم بالبدعة والهرطقة. هذا في حين أنّ التراث الفكري الإسلامي المعقول بشكل عام، والأسفار الأربعة على وجه الخصوص يُدلّل ويُعلل أنّ البشر سواسي ولن تجد فرداً أفضل من غيره في كُنهه وجوهره، وما يفضّل الفرد على غيره هو مدى فهم الأفراد من العلاقة والتعلّق الذاتي بينهم وبين المبدأ الفاعل. وأنّ الشعور بالمسؤولية تجاه الآخر نابع من قوّة الإدراك والمنظومة الاعتبارية لدى كل منهم؛ فهذا الشعور بالمسؤولية يساعد على تكوين المجتمع الديني ودرجاته المختلفة.

لم تكن هذه الساحات الاعتبارية في نظرية العلامة الطباطبايي، ساحات مطلقة ومنغلقة؛ بتعبير آخر، لا يُقدّس المجتمع الإسلامي جميع اعتباریاته ويعتبرها اعتباريات مطلقة. وأنّ هوية المجتمع الإسلامي لم تكن هوية ثابتة ومستقلة بحدّ ذاتها، وإنما هي هوية تنزيلية واعتبارية، والمجتمع الديني كجميع المجالات الاعتبارية في المجتمع البشري، قابل تتطور والتحوّل، والتبدّل، والتأثير على المجتمعات الأخرى والأجيال الأخرى والتأثّر منها؛ وهذه القضية بالغة الأهمية؛ لأنّ المجتمع الإسلامي يمكن أن يتحوّل إلى مجتمع رأسمالي والعكس صحيح. وإن كان هذا الأمر يتطلّب الكثير من الوقت بسبب آليات وحيثيات تكوين الاعتباريات وتفاصيل نشوءها. هذا الأمر يؤكد لنا أنّ المجتمع الديني وبواسطة اعتباریاته يمكن أن يقترب من الحق أو يبتعد عنه، ويحيد عن الحق أو يسير على خطاه. انّ تلقي نظرية الاعتباريات من الصياغة الاجتماعية لكل مجتمع، تُخرجها من حالة الإنغلاق والطابع الإستعلائي،

وفي الوقت نفسه تُثبت أنّ هذه الاعتباريات في المجتمع الإسلامي لم تكن اعتباطية أو تأتي من فراغ؛ وإنما الإسلام هو البوصلة التي تحدد مسار الخطاب الديني كخطاب العدالة الاجتماعية وترسم صياغته وملامحه في المجتمع الإسلامي.

تساعد المجتمعات الإسلامية المندرجة في التعريف أعلاه، من خلال اعتبار العدالة والعلاقات المتكافئة كقيمة، على بناء المدنية وتأسيس نظام إجتماعي عادل، وتساعد في التمهيد للحوكمة الإسلامية العادلة في العالم.

وإمعان النظر في اهتمام تفسير "الميزان" بهذه القضايا يكشف لنا أنّ العلامة كان يعتقد أنّ الله تعالى ينهى عن الاعتبار القائم على الحتمية الثقافية والتاريخية، ويحذر المؤمنين من النأي بالنفس والإعتزال للعبادة، ويدعوهم إلى المشاركة في العمل الاجتماعي والاهتمام بالقضايا الاجتماعية. ولهذا نرى القرآن يُكثر من دعوة المؤمنين إلى التواصل مع غيرهم والتواصل مع العالم والصمود في هذا الطريق. ومن قوله تعالى في هذا الشأن: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل‌عمران/ ٢٠٠).

هذه الدعوة هي الطرف النقيض للحالة الطبيعية والاعتباريات التي تدعو المجتمعات إلى الاستخدام أحادي الجانب والظلم، والسعف، والقهر، والإستغلال اللامحدود؛ ولهذا يدعو المؤمنين إلى مواجهة الظلم، والإستبداد، والاعتبار من القيم العليا مثل العدالة الاجتماعية، والعلاقات المتكافئة، والنظام السياسي والاجتماعي العادل. ومن قوله تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(سورة الحديد/٢٥).

تؤكد هذه الآية على أنّ العدالة يجب أن تكون هاجس كل الأمم وتدعوهم للإهتمام بها. وفضلا عن تحديد غاية المجتمع الإسلامي، حدّدت مسار المجتمع الإسلامي بشكل مثير للإعجاب؛ في حين أنّ موضوع تحديد هدف المجتمع الإسلامي

ظل مهمّشاً في معظم الأبحاث والدراسات الاجتماعية ولم يحظ بالاهتمام اللازم. إنّ قوله تعالى: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط»، يضع موضوع القسط والعدل في مركز الاهتمام ومحور القضايا الاجتماعية، ويحدد آليات تنظيم الاعتباريات الاجتماعية ويرسم مسارها، ويرسم ملامح مسؤوليات لا يمكن القيام بها إلّا عن طريق الاعتباريات الاجتماعية والمجتمعات ذات النزعة الدينية والروحية العالية، والمؤسسات والتنظيمات النابعة من حكومة الشعب والأنظمة العادلة. فالمجتمع الإسلامي بوصفه النموذج الأمثل، يقدم بيئة مواتية لظهور أعلى مراتب ودرجات الاعتباريات التي تتحقق بفضل العقل الجماعي وفي مشاركة اجتماعية شاملة؛ إنها تجربة رائعة تمهّد لمشاركة فاعلة وذات حركية كبيرة تقوم على أسس الإبداع والتوجّه الديني والإيماني الكبير، كما يخلق بيئة مواتية للشأن السياسي ويضعه في مسار الحضارة والعدالة بصورة بنيوية ومؤسساتية، ويفتح الطريق أمام الشعب للمشاركة في صناعة القرار في بيئة عادلة ومتكافئة بناء على مستوى وعي المواطن ومعرفته بالقضايا السياسية.

إنّ قوله تعالى لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط يوحي بأنّ المجتمع الإسلامي، مجتمع ميّال إلى العدالة وهذا يتسنّى بفضل الحكمة الجماعية وبناء منظومة اعتباريات متلائمة مع العدالة الاجتماعية، وهذه الاعتباريات الاجتماعية، الركن الركين للعدالة الاجتماعية والمخوّلة بتنفيذها بكل حذافيرها في بيئة يسودها العقل الجماعي والحكمة والمعرفة. كما أنّ قوله تعالى لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط يوحي لنا أنّ الإلتزام بالعدالة وتنفيذها والعمل على أساسها يجب أن يكون بناء على آليات إجتماعية قوامها العقلانية الاعتبارية والاجتماعية (Sayyid Nejad, 2022: 102–104).

ومن الرسائل الأخرى التي يحملها قوله لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط، هي علاقة الحرية بالعدالة. بتعبير آخر، العمل بالعدالة لا يمكن إلّا في بيئة حرّة، وتوفير الحرية

الاجتماعية. فيرى التفكير الإسلامي أنّ الحرية هي الشرط الأساس للمجتمع المثالي. فالإمام علي بن أبي طالب (ع) الذي تربى في كنف القرآن والرسول الأكرم يقول في حديث له: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه (ص) يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَتَعْتِعٍ» (سيدرضى، ١٣٧٤: نامه ٥٣). يقول هذا الحديث المجتمع الذي لا يوفّر الأمن للضعيف لأخذ حقّه من دون خوف أو حرج، ويخشى الضعيف من مآلات مطالبته حقه، لن ينال القداسة والكمال المرجو في الإسلام.

المخرجات والدلالات التعاملية

من أهم سمات الاعتباريات والمجالات المتعلقة بالشعور البشري، هي أنّ الاعتباريات لها تأثير حقيقي في المجال الأفعال البشرية. فالاعتباريات ليس لها تأثير واقعي فحسب، بل كما سبقت الإشارة، هذا التأثير الواقعي، يُثبت أنّ الاعتبار نفسه واقعي؛ فعندما نضيف معان إلى المظاهر الخارجية من خلال التزييف والتزوير، فإنّ هذه الظواهر لم تكن في ذاتها تحمل هذه المعان والاعتبارات، وإنما حمّلناها عليها تحميلاً. وبهذا يتحوّل الاعتبار وتزوير المعنى إلى حقيقة في مجالات المعنى والواقع. وعلى هذا الأساس، فإنّ المعاني في المجال البشري لا تتضمّن المعاني الموجودة في ذات الإنسان (الموطن الأول)، وفي مرحلة الفعل المتصل بها (الموطن الثاني)، وفي مرحلة الفعل المنفصل والمُخرجات البشرية (الموطن الثالث)، والظواهر الموجودة في العالم الخارجي –من دون تصرف الإنسان فيها (الموطن الرابع)، لا تتضمن كل هذه المعان فحسب، وإنما تلجأ إلى التوسع الدلالي لتتوسع في معان الظواهر في العالم الخارجي، لتشملها وتضمّها بين دفّتيها. إذن، عند الحديث عن معنى الفعل يجب أن نعلم بأننا أمام مجال واسع النطاق عنوانه مجال المعنى (يزدان بناه، ١٤٠١: ١٧٨ – ١٧٩).

وما يبدو مهماً في هذا النطاق هو المهمة الاجتماعية والمعرفية لهذه القضايا الاعتبارية التي تعتبر متلائمة للحاجات والضرورات العملية والاجتماعية؛ إنّ نظرية الاعتباريات من خلال الإشارة إلى قدرات الدين الاجتماعية، وإضفاء الاعتبار إلى مفاهيمه وخطاباته، توفّر مناخاً جديداً للأفراد الملتزمين بالدين وذوي النزعة الدينية القوية، والمؤمنين بالخطاب الديني، للقيام بالنشاط الفردي والاجتماعي وأداء أدوار إجتماعية مؤثرة في مستوى الفرد والمجتمع الإسلامي، والمستوى الدولي. انّ نشاط ذوي النزعة الروحية والدينية ونشاط المجتمعات الدينية في فضاء هذه النظرية قائم على أساس العنصر المدني المسالم ونبذ العنف؛ ويتضمّن دلالات حركية واضحة تشير إلى النشاط والحركية وسيرورة الحياة وصيرورتها المستمرة، وترسم صورة واضحة الملامح من المسؤوليات المترتبة على الإيمان بإصالة الاعتباريات وصياغة المنظومة العقلية لأنصار هذه النظرية. كما أنّ هذا المنظور يُظهر لنا القضايا والأمور التي كان يمكن تفاديها وصناعة عالم إجتماعي أروع وأجمل مما هو عليه الآن. فالنقطة الهامة في هذا المجال هي أنّ الاعتباريات تصبح عينية وموضوعية عندما تحظى بالقبول في مجال الوعي الاجتماعي والدولي. فقبول هذه الاعتباريات في مجال العلاقات الدولية، يعني أنّ إرادة التعامل وإنشاء العلاقة إرادة حقيقية. ومن هذا المنظور، إتصاف العلاقات والنشاطات المتعلقة بالعلاقات الدولية بالصفة الإسلامية مرهون بمدى إتساع نطاق وقبول الاعتباريات الإسلامية في الخطاب الدولي والعكس صحيح. ولا حاجة للتأكيد على أنّ هذه العلاقات والتعاملات تتغيّر بشكل مضطرد.

نظراً لرأي العلامة الطباطبايي الذي يؤمن بعدم ذاتية، وكلية، وضرورة الاعتباريات الاجتماعية، فإنّه يمكن استخدامها في السمة الخاصة في العلوم الإنسانية وهي قابلية التغيير المستمر التي تتميّز بها العلوم الإنسانية. فتقول نظرية قابلية

الخطأ أنّ السنّة، والثقافة، واللغة، التاريخ تتغيّر، وتغيّر الودائع، والمآثر، والأغراض والغايات (بور حسين، ١٣٩٢: ٦٨).

النتائج

نظرية الاعتباريات صياغة حديثة من النظريات الفلسفية في الفلسفة الإسلامية، وتختلف عن منطلقات، وصفات، وخصائص النظريات البنائية، ولها دلالات ومهام مختلفة في المجال المعرفي والاجتماعي. ففضلا عن الجانب الإيجابي، والإبداعي، وقوام المنظومة النظرية للاعتباريات، فإنها من الجانب السلبي تسعى لحل الإشكاليات المعرفية الناجمة عن إقصاء بديل الاعتباريات ورفض أيّ نوع تعيّن في العالم الخارجي في النماذج البنائية في خطاب العلوم الاجتماعية من جانب، وتولي إهتماماً بالغاً بتأثّر العالم الإسلامي وانسياقه وراء ثقافة الآخر؛ بتعبير آخر تهتم بحالة الجمود والتخشّب العقلي والفكري الذي يخر المجتمعات الدينية والإسلامية وانسياقها وراء الخطاب الفكري السائد على الساحة الدولية. نلاحظ أنّ هذه النظرية تُقيم علاقة وثيقة بين الدين وحياة المؤمنين وذوي النزعة الدينية؛ بحيث أنّ هذه النظرية فضلا عن الجانب التوضيحي، تقدم وعياً إجتماعياً يقول أنّ العلاقات الاجتماعية لا تتحوّل إلى أنظمة الحياة المؤثرة، إلّا إذا كان المجتمع قادراً على خلق اعتباريات مؤثرة وقوية. ففي ظل خلق مثل هذه الاعتباريات وتوظيفها والإلتزام بها، تتعزز أواصر المجتمع والبنى الاجتماعية. بتعبير آخر، كلما توسّع نطاق اعتباريات المجتمع وارتفعت قدراته وطاقاته، إنعكس هذا التوسع وارتفاع القدرات على قوّة النشاط وقوة المناورة في العلاقات الفردية والدولية، والعكس صحيح. ومن النتائج الأخرى التي حصلت عليها الدراسة في هذا الشأن تتعلّق بضرورة تأسيس منظومة فقهية ذات حركية هائلة تقوم على قوانين وسنن التغيير والتحوّل. وبناء على مخرجات

هذه الدراسة واستنتاج هذا الدرس من هذا البحث يؤكد الباحث وبكل ما يملك من قوّة، أنّ المجتمع بحاجة إلى إبداع في الإجتهاد الاجتماعي لحفظ نشاطه وحركيته وفاعليته، وكل ما يدفع عجلة التغيير نحو الأمام لكي يعزّز قدراته في مواكبة العصر ويستجيب للتطورات الاجتماعية على الصعيدين الداخلي والدولي.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. بور حسن، قاسم (١٣٩٢) الإعتباريات الاجتماعية ومآلاتها المعرفية، مجلة: حكمت و فلسفه، العدد٤، صص٤٧ – ٧٠.

٣. دارتيغ، آندره، (١٣٧٣): «ما هي الظاهراتية؟»، المترجم: محمود نوالى، طهران: سمت.

٤. سيدرضى، محمدحسين(١٣٧٤ش)، نهج البلاغة، ضبط نصه و ابتكر فهارسه العلميه: صبحي الصالح، قم: مركز البحوث الإسلامية.

٥. سيد نجاد، سيد باقر، (١٣٩٢)؛ الميثانظرية البنائية في بوتقة نقد الحكمة الإلهية، دراسات سياسية معاصرة، س٤، العدد١، صص٢٣ – ٤٢.

٦. صانعى دره بيدى، منوتشهر، (١٣٧٦)؛ فلسفة ديكارت، طهران: منشورات الهدى الدولية.

٧. الطباطبايى، محمد حسين (١٣٧٣ش)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مطبعة اسماعيليان.

٨. ــــــــــــــــــــــــ (١٤٠٢ق)، ترجمة تفسيرالميزان، السيد محمدباقر موسوى همداني، المجلدات٢، ٣، ٤، قم: مكتب المنشورات الإسلامية.

٩. ــــــــــــــــــــــــ، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، المجلد٢، قم: صدرا

١٠. ــــــــــــــــــــــــ (١٣٨٩الف)، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، المجلد٢، قم: صدرا.

١١. ـــــــــــــــــــــــــ (١٣٨٩ب)، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، المجلد٣، قم: صدرا

١٢. ـــــــــــــــــــــــــ (١٤٢٨ق)، مجموعة الرسائل السبعة، تحقيق: صباح الربيعي، قم: شارع معلم.

١٣. كابلستون، فردريك (١٣٦٧)، من فيخته إلى نيتشة، المترجم: داريوش آشورى، شركة المنشورات العلمية والثقافية.

١٤. نوريان، اردشير، (١٣٨٨)، «نظرية الإدراكات الإعتباري»، مجلة: العلوم السياسية، ش٤٥، صص٨٥ تا ١١٠.

١٥. يزدان‌پناه، سيد يدالله (١٤٠١)، ماهية الثقافية وآليات نشوءها، قم: منشورات: كتاب فردا.

16. Curtis, J.E. and Petras, J. W. (1972), “The Sociology of Knowledge” New York: Prager.
17. Descartes, Rene (2008) “Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences”, translated by John Veitch. New York:Cosimo Classics.
18. Griffiths, Martin (1999). Fifty Key Thinkers in International Relations, London and New York:Routledge.
19. Griffiths, Martin (2007). International Relations Theory for the Twenty-First Century, New York: Routledge.
20. Kant, Immanuel (1965) “Critique of Pure Reason” Translated by N.K. Smith, New York: St. Martins.
21. Kant, Immanuel (1999)Critique of Pure Reason, Translated by Werner S. Pluhar, Cambridge: Hackett Publishing.
22. Kant, Immanuel (2004) “Prolegomena to Any Future Metaphysics: That Will Be Able to Come Forward as Science With Selections from the Critique of Pure Reason”, Edited and translated by Gary Hatfield, Cambridge University Press
23. Rockmore, Tom (2007) “Kant and Idealism”, New Haven and London: Yale University Press.
24. Reus-Smit, Cristian (2005) "Constructivism". In Scott Burchill et al. Theories of International Relations. Third Edition. New York: Palgrave Macmillan. 188-212.
25. Sayyid Nejad, Sayyid Baqer (2022) Emphasis is placed on recreating the

infrastructures for the realization of the civilization of religion, *Contemporary* Researches on the Islamic Revolution, No 10.
26. Smith, Steve. (2000) “Wendt's world”. Review of International Relations, Vol 26, pp 151-163.
27. Smith, Norman Kemp, (1929): “Immanuel Kant's Critique of Pure Reason”, London: Macmillan.