علم الاجتماع المعرفي



السنة الثانية

قسم علم الاجتماع

منشورات جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

علم الاجتماع المعرفي

الدكتورة أمل حمدي دكاك

أستاذ في قسم علم الاجتماع

جامعة دمشق ١٤٤٢ - ١٤٤٣هـ
٢٠٢٠ - ٢٠٢١ م

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

جدول المحتويات

المقدمة **٩**

الفصل الأول

علم الاجتماع المعرفي : النشأة، الموضوع، التطور **١٣**

أولاً. المعرفة:..... ١٥

١٠ مفهوم المعرفة ومصادرها الأساسية : ١٥

٢- نظرية المعرفة والإبستمولوجيا. ١٨

٣. مفهوم المعرفة في علم الاجتماع:..... ٢١

ثانياً : علم الاجتماع وميادينه : ٢٢

ثالثاً: علم الاجتماع المعرفي:..... ٢٥

١ . نشأة علم الاجتماع المعرفي :..... ٢٨

٢ . موضوع علم الاجتماع المعرفي: ٣٠

٣ - أهمية علم الاجتماع المعرفي : ٣٣

الفصل الثاني

علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بالعلوم الأخرى **٣٥**

أولاً- علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم اجتماع الأدب :..... ٣٧

ثانياً : علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع الديني..... ٤٣

ثالثا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع الثقافي. ٤٥

رابعا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم اجتماع القيم ٤٨

خامسا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم اجتماع الموسيقى. ٥٢

سادسا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع الإعلامي: ٥٥

سابعاً. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع التربوي: ٥٩

ثامناً. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع البصري:..... ٦٠

الفصل الثالث

منهجية البحث في علم الاجتماع المعرفي وطرائقه. ٦٣

أولا. طريقة تحليل المضمون..... ٦٦

ثانياً. طريقة المسح الاجتماعي: ٦٧

ثالثاً. الطريقة التاريخية. ٦٩

رابعا. طريقة دراسة الحالة: ٧١

خامسا. طريقة المقارنة:..... ٧٢

الفصل الرابع

المعارف الإنسانية في إطار الفلسفة اليونانية ٧٥

أولاً. أفلاطون..... ٧٧

ثانيا. أرسطو..... ٨٠

ثالثا. أبيقور..... ٨٣

الفصل الخامس

معالم من الفلسفة الإسلامية وموضوع المعرفة لدى المفكرين المسلمين ٨٧

أولاً. الفارابي:..... ٨٩

ثانيا. ابن سينا:..... ٩٢

ثالثا. عبد الرحمن بن خلدون..... ٩٥

الفصل السادس

معالم من الفلسفة الحديثة وقضايا المعرفة ٩٩

أولا. فرنسيس بيكون. ١٠١

ثانيا. جيامباتستا فيكو. ١٠٣

ثالثا. لابريدي مونتسكيو. ١٠٥

الفصل السابع

الرواد الأوائل لعلم الاجتماع وقضايا المعرفة ١٠٧

أولاً. أوغست كونت..... ١٠٩

ثانيا. كارل ماركس ١١٣

ثالثا. هربرت سبنسر ١٢٠

رابعا. لوسيان ليفي بريل ١٢١

خامسا. أميل دوركهايم ١٢٢

سادسا. ماكس فيبر..... ١٢٦

الفصل الثامن

علم الاجتماع المعاصر وقضايا المعرفة ١٢٩

أولا. ماكس شيلر ١٣١

ثانيا. بيترم سوركين..... ١٣٦

ثالثا. أنطونيو غرامشي..... ١٣٨

رابعا. كارل مانهايم ١٣٩

خامسا. جورج غروفيتش..... ١٤٢

الفصل التاسع

مجتمع المعرفة وقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية ١٤٩

أولا. التعريف بمفهوم مجتمع المعرفة..... ١٥٣

ثانيا. مجتمع المعرفة والتنمية المستدامة..... ١٥٧

ثالثا. مجتمع المعرفة واستخدام المعارف في المجالات المجتمعية. ١٦٣

مفاهيم أساسية في علم الاجتماع المعرفي ١٦٧

قائمة بثبت المصطلحات المستخدمة في الكتاب ١٨٤

أولا. بحسب اللغة العربية..... ١٨٤

ثانيا. بحسب اللغة الإنكليزية..... ١٨٩

المصادر الأساسية والمراجع المعتمدة في الكتاب ١٩٤

أولا– المراجع المستخدمة باللغة العربية ١٩٤

ثانيا المراجع المستخدمة باللغة الإنكليزية ٢٠٢

المقدمة

تبوأت المعرفة مكانة مهمة منذ أقدم العصور، وشغلت المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع على اختلاف انتماءاتهم وتنوع بيئاتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية، فالإنسان محب للاستطلاع، ولا يستطيع أن يحيا في بيئة لا يعرف ظواهرها، دون أن يُكّونَ لنفسه أفكاراً تساعده على تحديد سلوكه تجاهها ليتمكن من التغلب على المشكلات التي تعترض مسيرة حياته، فازدادت حصيلته المعرفية للكثير من الظواهر التي تحيط به.

ولا بد للإنسان أن يشعر بعناصر ثلاثة أولها العالم الخارجي المحيط به، والواقع من حوله، ووجود ذهن خاص له، أي معرفة، ولا بد من وجود علاقة معرفية بينه وبين العالم الذي يعيش فيه حتى يعيش بطمأنينة ورضا وتواؤم مع نفسه ومع العالم حتى يستمر بعطائه وعمله.

إن حضارة القرن الحادي والعشرين تتسم بسمات تختلف عما سبقتها، فقد أصبحت منابع المعرفة متعددة في عصر ثورة المعلومات ومجتمع المعلومات والتكنولوجية (التِّقَانة) الحديثة، ومجتمع المعرفة واقتصاد المعرفة، وما تعكسه كل هذه المفاهيم لدى المفكرين وعلماء الاجتماع والإعلام والسياسة والثقافة والاقتصاد، كل ذلك يؤكد ارتقاء أهمية المعرفة في المجتمع المعاصر، وما تخلفه من آثار على المجتمع والأسرة والجيل الجديد، ويؤكد ذلك كله أيضا أهمية علم الاجتماع المعرفي الذي يهتم بفهم وتفسير وكشف شكل وآليات التأثير المختلفة لهذه المعرفة على الإنسان، وانطلاقا من أهمية علم الاجتماع المعرفي في العصر الراهن، وتعدد منابع المعرفة التي لا غنى عنها، فالمعرفة تشكل أساس كل تقدم لأي مجتمع من المجتمعات، وإذا أسيء استخدام المعرفة فآثارها على الإنسان والمجتمع تحمل الخطورة، فلا بد من التنبيه إلى الاستخدام السليم لكل منابع المعرفة حفاظا على الإنسان ووجوده الاجتماعي وعلى الإنسانية جمعاء.

وانطلاقاً من أهمية المعرفة، وعلم الاجتماع المعرفي، وما يمكن أن يقوم به في عالم التفجر المعرفي، كان السعي لتقديم هذا الكتاب لطلبة قسم علم الاجتماع في كلية الآداب- جامعة دمشق، ويتضمن الكتاب تسعة فصول:

يختص الفصل الأول بعلم الاجتماع المعرفي، ويتناول المعرفة ومصادرها الأساسية ونظرية المعرفة، ومفهوم المعرفة في علم الاجتماع، ثم البحث في علم الاجتماع وميادينه وعلم الاجتماع المعرفي ونشأته وموضوعاته وأهميته. ويتناول الفصل الثاني علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بالعلوم الأخرى، منها علم اجتماع الأدب، وعلم الاجتماع الديني، وعلم اجتماع القيم، وعلم اجتماع الموسيقى، فعلم الاجتماع المعرفي يهتم بالمعرفة السائدة في المجتمعات بكل أنواعها، علمية، وفنية، ودينية، وثقافية، وأدبية.. الخ.

ويعرض الفصل الثالث منهجية علم الاجتماع المعرفي وطرائقه، فيستخدم هذا العلم الطرق المنهجية المستخدمة في علم الاجتماع، فطريقة تحليل المضمون تعد من أكثر طرائق البحث الاجتماعي استخداما في علم الاجتماع المعرفي، أما طريقة المسح الاجتماعي فتستخدم حيث يكون في مقدور الباحث أن يعبر عن آرائه وأفكاره دون خوف أو تردد، وحيث يكون في مقدوره أن يتحدث عن بحثه وأهدافه مع المعنيين به سواء أكانوا أفراداً أو جماعات أو مؤسسات، ويأتي استخدام الطريقة التاريخية في سياق تناول الباحث لموضوعات خاصة تتصف بالاستمرارية والتغير خلال فترات زمنية متباينة، كما تعد طريقة المقارنة من الطرائق الأساسية عندما يراد من خلالها تحليل أوجه التقارب أو التباعد بين تجربتين فكريتين خلال فترة زمنية واحدة، أو تحليل أوجه التقارب والتباعد في مسارات منظومة معرفية محددة بين فترتين زمنيتين مختلفتين، ويضاف إلى ذلك استخدام علم الاجتماع المعرفي لطريقة دراسة الحالة، التي تعنى بتحليل مظاهر التغير في مذهب فكري محدد أو تيار فكري خلال فترات زمنية محددة.

وفي الفصل الرابع مناقشة تحليلية لقضايا المعرفة الإنسانية ومشكلاتها في إطار

الفلسفة اليونانية، وتم تناول قضايا المعرفة ومشكلاتها في الفلسفة اليونانية من خلال أبرز مفكريها: أفلاطون، وأرسطو، وأبيقور، بينما يتضمن الفصل الخامس معالم من الفلسفة الإسلامية وموضوع المعرفة لدى المفكرين المسلمين، وتأتي أعمال الفارابي وابن سينا، وابن خلدون في مقدمة هذه الأعمال التي مازالت موضع اهتمام المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع.

أما الفصل السادس فمن خلاله تم البحث في معالم الفلسفة الحديثة وقضايا المعرفة من خلال أعمال كل من فرنسيس بيكون، وفيكو، ومونتسكيو، فقد أعطت أعمالهم لموضوعات المعرفة الإنسانية أبعاداً جديدةً مختلفة عما سبقها من أفكار ورؤى وتصورات.

ويختص الفصل السابع بالبحث في التوجهات الجديدة في معالجة قضايا المعرفة والمعارف الإنسانية مع الرواد الأوائل لعلم الاجتماع، والذين أسسوا لعلم الاجتماع المعرفي، أوغست كونت، وكارل ماركس، وهربرت سبنسر، وليفي بريل، وأميل دوركهايم، وماكس فيبر.

ويتناول الفصل الثامن موضوعات علم الاجتماع المعاصر وقضايا المعرفة من خلال الأعمال الرائدة لكل من ماكس شيلر، وبيتريم سوركين، وأنطونيو غرامشي، وكارل مانهايم، وأخيرا جورج غروفيتش.

وأخيرا يعالج الفصل التاسع موضوع مجتمع المعرفة وقضايا التنمية في المجتمعات الحديثة، وفيه شرح لمفهوم مجتمع المعرفة وخصائصه، وما يميزه عن المجتمعات السابقة عليه، بالإضافة إلى مناقشة صلة مجتمع المعرفة بالتنمية المستدامة التي باتت ركيزة أساسية من ركائز الفكر التنموي، كما يأخذ الفصل بتحليل المعارف الإنسانية وأشكال استخدامها في المجتمعات الإنسانية المختلفة.

ويجد الطالب في نهاية الكتاب مفاهيم أساسيّة في علم الاجتماع المعرفي، وقائمة

ثبت المصطلحات المستخدمة في الكتاب بحسب ترتيب أحرف اللغة العربية أولاً، وبحسب ترتيب أحرف اللغة الإنكليزية ثانياً، بالإضافة إلى المصادر الأساسية والمراجع المعتمدة في الكتاب.

آمل أن أقدم لأبنائي الدارسين والباحثين في علم الاجتماع المعرفي ما يحقق غاياتهم في فهم وتحليل قضايا علم الاجتماع المعرفي، وهذا الكتاب عمل متواضع يمكن أن يسهم في تطوير المكتبة العربية ذات الصلة بهذا الميدان الواسع من ميادين المعرفة وهو ميدان علم الاجتماع المعرفي وبالله التوفيق.

الدكتورة أمل حمدي دكاك

الفصل الأول

علم الاجتماع المعرفي : النشأة، الموضوع، التطور

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

أولاً. المعرفة:

يستحوذ مفهوم المعرفة بصورة عامة على اهتمام المفكرين والفلاسفة من زمن بعيد، فكانت مظاهر التباين في أشكال المعرفة ومستوياتها ومازالت موضع اهتمام مثير للجدل، وبخاصة عندما يتسع موضوعها إلى تناولها مصداقية المعرفة نفسها ومدى تطابقها مع الواقع المستقل عن الإنسان، ولا بد في هذا السياق التمييز بين ثلاثة موضوعات مرتبطة على نحو من الأنحاء بالمعرفة الإنسانية، هي: ماهية المعرفة وطبيعتها ومصادرها، ثم نظرية المعرفة والميادين الفكرية المرتبطة بها، وأخيرا مشكلة المعرفة في إطار دراسات علم الاجتماع، وعلم اجتماع المعرفي بشكل خاص.

١. مفهوم المعرفة ومصادرها الأساسية :

المعرفة Knowledge مجموعة المعاني والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحاولات متكررة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به. والمعرفة على أنواع فمنها الاستدلالية Discursive Knowledge والمعرفة التجريبية Empiric Knowledge والمعرفة الحسية Sensible Knowledge والمعرفة العامية Vulgar Knowledge (بدوي، ١٩٧٨، ٢٤٣).

كما يقال مدارك فنية Technical Knowledge للمدارك المتصلة بمزاولة أعمال ذات الصفة التكنولوجية، ومدارك مهنية Trade Knowledge للمدارك المتصلة بمزاولة مهنة معينة (بدوي، ١٩٧٨، ٢٣٤).

والمعرفة هي حصيلة إدراك الواقع وانعكاسه المثالي في وعي الإنسان في صيغة تصورات ومفاهيم وقضايا ونظريات، وهي إما عادية مستمدة من الخبرة الحياتية أو علمية، والمعرفة العلمية تكون إما تجريبية أو نظرية (يفريمونا، ١٩٩٢، ٢٠٤). وتعرف المعرفة بأنها مجموعة من المعاني والتصورات والمعتقدات والحقائق التي تتكون لدى

الإنسان نتيجة لمحاولاته المتكررة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به، ومفهوم المعرفة ليس مرادفاً لمفهوم العلم فالمعرفة تتضمن معارف علمية وأخرى غير علمية، فكل علم معرفة إلا أنه ليس بالضرورة أن تكون كل معرفة علماً (يفريمونا، ١٩٩٢، ٢٠٤).

ويأخذ الباحثون المعنيون بمشكلة المعرفة بتناول مصادرها الأساسية، وتظهر في هذا السياق مذاهب عديدة ونظريات فكرية عديدة تحاول رصد مصادر المعرفة لدى الإنسان، وأولوية هذه المصادر عند تناول مسألة التعدد فيها، وتأتي في مقدمة الاتجاهات النظرية المعنية بتحليل مصادر المعرفة المذهب العقلي، والمذهب التجريبي، والمذهب الحدسي، وغيرها، ويمكن إيجاز أهمها على النحو الآتي:

أ ـ المذهب العقلي Rationalism :

يشير المذهب العقلي في المعرفة على أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة ويفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية لا سبيل إلى المعرفة من دونها، وهذه المبادئ فطرية في العقل، ويعلمها ويوقن بصدقها، وينصرف من خلالها على العالم الخارجي، دون أن يكون للإحساس والتجربة شأن فيها.

وقد اتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية مشتركة بين الناس جميعاً وتصوروا بأن مبادئه لابد وأن تكون كلية ومشتركة لدى جميع الأذهان، وضرورية صادقة على جميع الأشياء وأولية سابقة على كل تجربة.

مثال: الكل أكبر من الجزء فهي مبادئ أولية، وهكذا يقوم مبدأ العقليين على التسليم بأن للعقل مبادئ جاهزة أو طرقاً فطرية للعمل هي التي تقوده إلى معرفة حقائق الأشياء.

ولذلك فإن الصورة المثلى للمعرفة عند العقليين هي تلك التي يمثلها البرهان الرياضي فمثل هذه البراهين تبدأ ببديهيات أو حقائق واضحة بنفسها وتصل عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة إلى نتائج منطقية ضرورية لا رجوع فيها.

وقد ظهر المذهب العقلي بمعناه الدقيق محاولةً لتحليل الخصائص المنطقية للصدق الرياضي والعلم الطبيعي الرياضي وعلى الرغم من أنه يمثل حركة تاريخية بلغت قِمّتَها في القرن السابع عشر مع ديكارت وسبينوزا، إلا أنه يمثل في الوقت ذاته اتجاهاً يمكن أن نجد له أمثلة في تفكير أي عصر (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ٢١٣).

ب ـ المذهب التجريبيّ Empiricism:

يقوم المذهب التجريبي في المعرفة على أساس أن التجربة هي المصدر النهائي لكل معرفة، وأن الحواس وحدها هي بوابة المعرفة، فليس في العقل شيء لم يمر بالحس أولاً وينكر التجريبيون أن يولد العقل مزوداً بأفكار فطرية كما يزعم العقليون ونقطة الخلاف الأساسية بين العقليين والتجريبيين هي أن التجريبية لا تستنبط الطابع العام والضروري للمعرفة من العقل وإنما من التجربة وتؤكد التجريبية الرأي القائل بأن المعرفة لا يمكن أن تتجاوز التجربة، وقد نشأ المذهب التجريبي الحديث بوصفه ردَّ فعلٍ للمذهب العقلي، وقام بتنميته مجموعة متعاقبة من الفلاسفة الإنجليز ومن أهمهم : لوك، باركلي (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ٢١٣).

ج ـ المذهب الحَدْسيّ : Intution

الحدس Intution : هو الإدراك المباشر للواقع أو الفهم الفوري للحقيقة، والمذهب الحدسي في نظرية المعرفة هو الذي يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس. ويرى أن الشعور المباشر الذي يتم بلا توسط ودون تفكير عقلي أو استدلال منطقي، هو أفضل مصدر للمعرفة، ويعتبر أن الإنسان لديه ملكة مستقلة تمكنه من فهم الحقيقة وإدراك الواقع مباشرة، وهذه الملكة ليست حسية ولا عقلية.

وإذا كان العقل هو مصدر المعرفة عند العقليين وكانت الحواس هي مصدر المعرفة عند التجريبين فإن مصدر المعرفة عند الحدسيين ليس هو العقل الذي يستنبط ويستدل وليست الحواس التي تلمس وتحس، وإنما هو الحدس الذي يدرك بغير وساطة

ويكشف الحقيقة مباشرة، ويقودنا إلى جوهر الحياة. وأفضل من يمثل المذهب الحدسي في المعرفة هو برجسون (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ٢١٣).

وهكذا تتنوع مصادر المعرفة عند المذاهب الثلاثة فالمذهب العقلي يستند إلى العقل، والمذهب التجريبي يعتمد على الحواس، والمذهب الحدسي ينطلق من الحدس، ولكل مذهب من هذه المذاهب اهتمامه بالعلوم ومجاله في المعرفة، فالمذهب العقلي يهتم بالعلوم الرياضية، ومجاله المعارف العقلية، والمذهب التجريبي يهتم بالعلوم الطبيعية ومجاله المعارف الحسية، والمذهب الحدسي يهتم بالعلوم الدينية والأخلاقية ومجاله المعارف الصوفية.

ولكل مصدر من هذه المصادر للمعرفة مجاله الخاص وإن هذه المصادر تتكامل جميعاً فيما بينها من أجل الوصول إلى المعرفة الحقيقية (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ٢١٦، ٢١٧).

٢. نظرية المعرفة والإبستمولوجيا.

تميزت الفلسفة الحديثة بوجود تيارات فكرية عديدة واتجاهات فلسفية كثيرة تدور كلها حول نظرية المعرفة، التي تعد المشكلة المركزية في العصر الحديث الذي يسمى (العصر الذهبي لنظرية المعرفة).

وإذا كانت نظرية المعرفة تختص فلسفياً بالبحث في أصل المعرفة، ومصدرها، وبطبيعتها وحدودها وقيمتها، فإن تصور المعرفة يرتبط ميتافيزيقياً بطبيعة الوجود ويتشكل اجتماعياً في إطار المجتمع ويتصف عقلياً بوصف أشغال النشاط العقلي ويرتبط منطقياً بقواعد الاستدلال الصحيح ويتعلق نفسياً بعملية تكوين المعرفة ويتحدد أخلاقياً بالالتزام بالحقيقة.

وإذا كان الإنسان هو مركز الدراسات الإنسانية ومحورها، فإن نظرية المعرفة هي أساس هذه الدراسات وجوهرها، حيث تتعلق دراستها بأهم أشكال الحياة الإنسانية،

وهي المعرفة البشرية، وإذا كان البشر جميعاً يسعون إلى المعرفة بحكم طبيعتهم فإن هذه المعرفة هي التي تحرر العقل من الوهم، وتحرر النفس من العزلة وتحرر السلوك من الخطأ، وتساعد على تمييز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ والخير من الشر ولن يتمكن الإنسان من العمل بحكمة دون أن يعرف ذاته، ويعرف عالمه، ويتخلص من عزلته، ويفتح باب التواصل مع الآخرين عن طريق اكتساب المعرفة وإذا كان الإنسان المتعلم هو الشخص الذي يكتسب المعرفة المرغوبة تربوياً ويتبنّى الاتجاهات المقبولة أخلاقياً، ويتقن المهارات المطلوبة اجتماعياً، فإن تحقيق النمو الإنساني في هذه المجالات إنما يعتمد أساساً على المعرفة، ولمّا كانت المعرفة أساسية في النمو الإنساني فإن نظرية المعرفة يجب أن تصبح جزءاً من أية فلسفة تربوية سليمة، لأنها تزودنا بالمعرفة اللازمة بالضرورة عن المعرفة كليّا.

وتبحث نظرية المعرفة Theory Of Knowledge في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك.

ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على معنيين أساسيين: الأول : الفعل العقلي الذي يتم به إدراك الظواهر الموضوعية، أي: عملية الإدراك، والثاني : الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن أي حاصل عملية الإدراك (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ٢٢٣).

وفي سياق تناول مشكلة المعرفة لدى الإنسان يستخدم الباحثون تعبير الإبستمولوجيا أيضا للتدليل على الموضوع، والأصل الاشتقاقي لهذا التعبير مركب من (إبستميه) Episteme ومعناه العلم ومن (لوجيا) Logiee وهي تدل على المقال أو علم، نقد نظرية، دراسة (شعيبي، ٢٠١٠، ٩).

وفي معجم العلوم الاجتماعية تعرف ب فلسفة العلوم Episte mology وتبحث فلسفة العلوم في أهداف العلوم وحدودها وعلاقتها بعضها ببعض والقوانين

التي تحكم تطورها، وفلسفة العلوم ليست جزءاً من العلم ذاته يوضع مع بقية الأجزاء وفي صعيد واحد، بل إن فلسفة العلم تجيء في صعيد وحدها، لأنها حديث عن العلم وتعليق عليه، فالقول عن علم الاجتماع بأنه عام وصفي وليس هو بالعلم الصوري لا يكون هذا القول من علم الاجتماع بل يكون قولاً عنه، ولذلك فهو داخل في فلسفة علم الاجتماع ولا يُعد من قضايا ذلك العلم (بدوي، ١٩٧٨، ١٣٦).

تختص نظرية المعرفة في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره وما إذا كانت المعرفة ممكنة وبالسؤال عن أدواتها وحدودها وقيمتها وتأسست في سياقها هنا عدة مذاهب منها : المذهب العقلي الذي يعتبر العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة وفيه تتأسس معرفة قبلية فطرية، والمذهب الحسي التجريبي الذي يحيل المعرفة إلى الحواس باعتبار العقل صفحة بيضاء والمذهب الحدسي الذي يحيل المعرفة إلى الحدس الذي لا يتوافق على تعريف صارم له.

وتبدو علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة ـ بشكل أولي ـ منها علاقة الجنس بالنوع، حيث إنَّ الإبستمولوجيا تقتصر على شكل وحيد من أشكال المعرفة، وهو المعرفة العلمية، وعلى الرغم من ذلك فإن التمييز سرعان ما يُمحى عندما نرجع النوع إلى هذا الجنس وحده، كما هي الحال لدى المؤلفين الذين يطلقون تعبير المعرفة على المعرفة العلمية وحدها ويرون أن كل ما عدا ذلك لعب لفظي خلو من أي مدى معرفي (شعيبي، ٢٠١٠، ١٥).

ومن حيث التشابه والاختلاف بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا تدرس كل من نظرية المعرفة والإبستمولوجيا المعرفة من حيث طبيعتها وماهيتها، ومن حيث مصادر الحصول عليها ووسائل إنتاجها، لكن نظرية المعرفة تدرس المعرفة بشكل عام دون تحديد نوع المعرفة، أما الإبستمولوجيا فتقتصر دراستها على نوع واحد من المعارف هو المعارف العلمية فقط، كما أن النتائج التي تقدمها الإبستمولوجيا ليست مطلقة بل نسبية (صيدناوي، ٢٠١٦، ١٩).

٣. مفهوم المعرفة في علم الاجتماع:

إن العنصر المهم في مفهوم المعرفة موضوعاً للدراسة في علم الاجتماع المعرفي، هو مضمون المعرفة ونتيجتها في السلوك الاجتماعي والآلية الاجتماعية لتشكلها، أي دور الظروف والعوامل الاجتماعية في تكوينها، أما الفعل الذهني أو الآلية الذهنية التي تتم بها فذلك موضوع قد تتقاسمه البيولوجيا وعلم النفس.

ويشير مفهوم المعرفة في علم الاجتماع إلى مجموعات من الأفكار السائدة في وسط اجتماعي أو في مجتمع ما، وتتضمن المعلومات والأفكار والحقائق والعلم والإيديولوجيا والحس العام والثقافة الشعبية والفن بأنواعه والأدب والفنون التشكيلية والموسيقا، ومجمل الأفكار المقبولة لدى أفراد الجماعة. بمعنى ما يتواصلون به وما هو معتبر بأنه صحيح بالنسبة لهم، وبذلك فإن علم الاجتماع المعرفي يدرس هذا الجزء من الظواهر الاجتماعية فهو لذلك فرع خاص من علم الاجتماع يتعامل مع الجزء مقابل تعامل علم الاجتماع مع الكل الاجتماعي.

إن علم الاجتماع المعرفي يتعلق بذلك الاهتمام من قبل علماء الاجتماع بدراسة المعرفة بأشكالها كافة، وتفسيرها من خلال ربطها بالظروف الاجتماعية التي تنشأ في إطارها، والتعرف إلى العوامل الاجتماعية وأثرها في أنماط المعرفة وأشكالها من جهة والتعرف إلى دور هذه الأنماط وأثرها في الواقع الاجتماعي من جهة ثانية.

ويبدو أنه من المؤكد أن المعرفة والمجتمع في تفاعل مستمر فأشكال المعرفة المختلفة ترتبط باستمرار بالمجتمع في أوجه متعددة وبصور معقدة ويبرز ذلك تاريخياً في:

- تغير وتعدد أشكال المعرفة مع تطور المجتمعات الإنسانية.
- تغير تراتب هذه الأشكال أو تغير مظاهرها في كل مرحلة.
- اختلاف هذا التراتب بين المجتمعات باختلاف مستوى تطورها التاريخي واختلاف أنماط الإنتاج السائدة في كل منها.

وإضافة إلى أن الأفكار والمعارف التي يحملها الأفراد تعكس ظروف وجودهم الاجتماعي فإنها من خلال تشكيلها لمنظومة المفاهيم والقيم التي تسهم في تكوين مواقفهم وتوجه سلوكهم، تؤثر في عملهم، وتساعد في تغيير هذه الظروف أو إعادة إنتاجها، كنوع المعارف التي تشكل مواقفنا تجاه المرأة مثلاً أو اتجاه الوقت والعمل والدين الخ..

ويقوم علم الاجتماع المعرفي على أسئلة ضمنية أساسية حول مدى وحدود تأثير المؤسسات الاجتماعية والثقافية على حياة الناس، وتشكيل رؤيتهم للعالم، أي نظرتهم للوجود، وأشكال هذا التأثير ووسائطه المختلفة ويمكن تقسيم وجهات النظر المنهجية والبحثية في هذا الحقل من حقول علم الاجتماع إلى رؤيتين متكاملتين.

١. التحديد الاجتماعي للمعرفة: أي الطرق والأشكال التي يؤثر فيها التنظيم الاجتماعي في معتقدات الناس وأفكارهم.
٢. البنية الاجتماعية للمعارف وأثرها ووظيفتها، حيث الحقيقة الاجتماعية أو المعرفة الاجتماعية هي نتاج اجتماعي منقول ومتداول وهي نفسها تشكل التنظيم الاجتماعي وتؤثر فيه.

ومن تكامل هاتين النظرتين فإن علم الاجتماع المعرفي يدرس الأصول الاجتماعية للأفكار والتأثيرات التي تمارسها الأفكار في المجتمع (حسن، ٢٠٠٧، ٧ ـ ٨).

ثانياً : علم الاجتماع وميادينه :

يهتم علم الاجتماع Sociology بدراسة المجتمع وما يسود فيه من ظواهر اجتماعية مختلفة دراسة تعتمد على أسس البحث العلمي بغية التوصل إلى قواعد وقوانين عامة تفصح عن الارتباطات المختلفة القائمة بينها (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٧٩)، وموضوع علم الاجتماع هو المجتمع الإنساني، وإن ما تطرحه الجماعات الإنسانية من ظواهر ووسائل اجتماعية في مجال الدراسات الاجتماعية. ويقوم علم

الاجتماع بدراسة تلك الجماعات من حيث هي مجموعات من الأفراد انضم بعضهم إلى بعض، بعلاقات اجتماعية تختلف عن الفئات الإحصائية التي تشير إلى أفراد لا رابط بينهم (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٧٩).

وعلم الاجتماع من هذا المنظور يسعى إلى معرفة الحياة الاجتماعية عن طريق الحصول على بيانات صادقة عن الواقع الاجتماعي بوسائل وأدوات تتطور مع تطور العلوم ذاتها فالعلم مجموعة من المعارف وطريقة للعمل على حدٍّ سواء، والظواهر الاجتماعية تخضع للبحث العلمي الدقيق إذا ما اتبع في دراستها منهج علمي يماثل في أسسه ومنطقه ما هو معتمد في مجالات علمية أخرى.

وهكذا يعالج الباحث في علم الاجتماع الأفعال الاجتماعية ذات المعاني المشتركة والأشكال التي تتخذها العلاقات المتبادلة في الحياة الاجتماعية بقصد البحث عن الظواهر والنظم الاجتماعية والكشف عن المبادئ التي تحدد طبائعها ليصل الباحث الاجتماعي إلى مقارنة البيانات الإحصائية من جوانبها المختلفة، وفي أوقات متعددة. وبذلك تتضح له معالم الحياة الاجتماعية والوقائع الاجتماعية، ويتعرف النظم السائدة فيمكنه ذلك من إصدار الأحكام والقواعد والقوانين العامة التي تخضع لها تلك الظواهر.

وتعتمد أصول البحث في علم الاجتماع على مبادئ أساسية مستمدة من النظرية العامة للمجتمع، وعلى منهج علمي في البحث مستقى من طرائق العلم في المعرفة وعلى طرائق وأدوات ووسائل في التحليل ترتبط بالتقدم العلمي والتقني (التكنولوجي)، وتتفاعل تلك العناصر فيما بينها لتولد نسقاً فكرياً وعلمياً يمكن من تعرف الواقع الاجتماعي في حقبة تاريخية معينة، وتتطور أصول المعرفة بتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وتتأثر بها، لذلك فإن المعرفة التي تتولد بالرجوع إلى تلك الأصول تبقى نسبية، ويجب أن تُمتحن في ضوء تلك التطورات.

ولقد وصل علم الاجتماع اليوم إلى قدر جيد من الاستقلال، فهو علم له

قضاياه وقوانينه ومناهجه وطرقه البحثية، ومع تطور علم الاجتماع اتسعت مباحثه لتشمل جميع أبعاد الحياة الاجتماعية فكان لابد لأي مجال من مجالات المعرفة العلمية من أن يتفرع إلى فروع وتظهر فيه تخصصات عديدة استجابة لتنوع علاقات وفعاليات البشر في المجتمع بحيث كما يرى انكيلس يمكن رؤية السوسيولوجيا كمجموعة من العلوم الفرعية تتناول مؤسسات وعمليات اجتماعية لا تدخل في نطاق مطالبة علوم أكثر تخصصاً (انكيلس ١٩٩٦، ٣٤).

وانسجاما مع اتجاه المعرفة العلمية الضروري إلى التخصص نتيجة التراكم والتنوع في المعارف الإنسانية حول الأبعاد المختلفة للوجود الاجتماعي للبشر، وتعذر الإحاطة بها جميعاً في آنٍ معاً بالنسبة لعقل واحد، فقد انقسم علم الاجتماع إلى عدد من علوم الاجتماع المتخصصة، كعلم الاجتماع الريفي وعلم الاجتماع الصناعي، وعلم الاجتماع العائلي وعلم الاجتماع السياسي... ومن هذه العلوم كان علم الاجتماع المعرفي، فالمعرفة ظاهرة من أهم الظواهر الاجتماعية، وبالتالي فهي تشكل موضوعاً مهماً لعلم الاجتماع.

ويشترك علم الاجتماع مع العلوم الاجتماعية الأخرى في دراسة المجتمع وما ينبثق عن تكويناته من مسائل اقتصادية واجتماعية وسياسية ولا سيما ما يتعلق منها بألوان النشاط الذي يمارسه الإنسان في علاقاته مع أبناء جنسه في المجتمع الواحد والمجتمعات المختلفة.

وتتعدد العلوم الاجتماعية بتعدد نشاطات الإنسان الذي يحيا في مجموعات بشرية تقيم فيما بينها علاقات متنوعة ومتعددة تعد في جوهرها موضوعات أساسية لتلك العلوم ومنها الاقتصاد والسياسة والأنثروبولوجيا والنفس والإحصاء والسكان وغيرها ويُدخِلُ بعضهم علم اللغة ضمن هذه المجموعة (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٢).

ويلاحظ أن علم الاجتماع تأثر كغيره من العلوم بظاهرة التخصص التي برزت بصورة واضحة مع انتشار الحركة الصناعية وتقدم البحث العلمي، فتشعبت اهتماماته،

وتعددت ميادينه، وأخذ كل منها يتناول جانباً من جوانب الحياة الاجتماعية، وتتحدد هـذه الميـادين تبعـاً لنـوع المتغـيرات الاجتماعيـة المطلـوب تحليلهـا، وتفسـير الظـواهر الاجتماعية المتنوعة والمتداخلة معها.

وأصبحت ميـادين علـم الاجتمـاع تنـوف على ثلاثـين ميـداناً، منهـا السياسـي والبدوي والحضري والريفي وغير ذلك، ويزداد التخصص في العلوم الاجتماعية عامة وفي نطـاق علـم الاجتمـاع بوجـه خـاص، نتيجـة الجهـود المبذولـة في تحليـل أطـر معينـة لبعض الظواهر الاجتماعية التي لها حركة خاصة بها إضافة إلى تفاعلها وحركتها ضمن المنظومة الاجتماعية.

وإذا كان التفريق بين ميادين المعرفة يتم عادة بالرجوع إلى المتغيرات الأصلية التي تستخدم في تحليل الظاهرة وتعليلها ضمن منهج العلوم الواحد، فإن التفريق بين ميادين علـم الاجتمـاع يـتم بالرجـوع إلى الموضـوعات الـتي تكـوّن محـور الدراسـة والطرائـق المستخدمة في تفسيرها (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٦).

واتسـعت تلـك الميـادين لتشـمل الحيـاة الاجتماعيـة بجوانبهـا المختلفـة (المتباينـة) والمجتمعات الإنسانية بمراحلها المختلفة ومن تلك الميادين. علم الاجتماع البدوي ـ علم الاجتمـاع التربـوي، علـم الاجتمـاع الجنـائي، علـم الاجتمـاع الـديني، علـم الاجتمـاع الحضري، علم الاجتماع الريفي، علم الاجتماع الإعلامي، علم اجتماع الأدب، علم الاجتمـاع الثقـافي، علـم اجتمـاع الفـن، علـم الاجتمـاع الصـناعي، علـم الاجتمـاع السياسي، علم اجتماع العائلة، علم اجتماع التنظيم والعمل، علم اجتماع المستقبل، علم اجتماع الشباب، علم اجتماع الطفولة، علم اجتماع الموسيقى، علم اجتماع القيم، وعلم الاجتماع المعرفي.

ثالثاً: علم الاجتماع المعرفي : Cognitive sociology

يسـتخدم البـاحثون في علـم الاجتمـاع مصـطلح علـم اجتمـاع المعرفـة

(**Sociology of knowledge**) تارة، وعلم الاجتماعي المعرفي (**Cognitive** sociology) تارة أخرى بمعنى واحد، وتفيد الدلالة اللغوية للمصطلحين بفروق بينهما، من حيث الرؤية إلى موضوعيهما، ففي حين يشكل اختلاف أشكال المعرفة بين مجتمع وآخر مركز الاهتمام الأول بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة، فإن اختلاف المجتمعات وما يترتب عليه من اختلاف في المعارف يشكل مركز الاهتمام بالنسبة لعلم الاجتماع المعرفي، فإذا ما انطلق الباحث من ظاهرة اختلاف المعارف وأخذ يتناول العوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى ذلك، فإنه يعالج موضوعاته في إطار علم اجتماع المعرفة، ذلك أن لكل معرفة وسطها الاجتماعي الذي يحدد خصائصها.

ويختلف الأمر عندما يأخذ الباحث بدراسة أشكال مختلفة من التنظيم الاجتماعي ليقرر بعدها أشكال المعارف المرتبطة بكل منها، وفي هذا السياق تأتي بحوث في إطار علم الاجتماع المعرفي، فإذا ما تناول الباحث مشكلة اختلاف مفهوم الديمقراطية بين المجتمعات فإنه يعالج موضوعه في سياق اجتماع المعرفة، لأن المعرفة بمفهوم الديمقراطية تعد مركز الثقل في الدراسة، ولكنه يصبح في إطار علم الاجتماع المعرفي عندما يأخذ بتحليل مظاهر الاختلاف في البنى الاجتماعية وتداعياتها على مفهوم الديمقراطية، فيصبح تحليل البنى الاجتماعية مركز الثقل في الدراسة.

على أن النتيجة التي يتوخاها كل من المصطلحين، إنما يكمن في توضيح طبيعة العلاقة بين الأبنية الاجتماعية السائدة في حين من الزمن، وأشكال المعارف المرافقة لها، وبالتالي فإن مظاهر الاختلاف بين المصطلحين سرعان ما تتلاشى مع التحليلات العلمية المركزة.

وفي هذا السياق يعرف معجم العلوم الاجتماعية علم اجتماع المعرفة بأنه العلم الذي يسعى إلى إيجاد العلاقات بين أنماط من الأفكار والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات، وبين الظروف الاجتماعية المختلفة التي تظهر فيها، وبذلك يؤكد ارتباط الاتجاهات الفكرية بأنواع معينة من الخبرات والتجارب البشرية، ولا يقبلها على علاتها

كما تبدو في مظهرها اللفظي العام.

كذلك يضع في نفس الإطار مضمون هذه الأفكار وفحواها، والقيمة التي تعطى لها ومدى امتدادها إلى عالم التطبيق والتجسيد في النظم والمؤسسات الاجتماعية (بدوي، ١٩٧٨، ٤٠٣).

وعلم اجتماع المعرفة يبحث في صحة التراكيب الفكرية السائدة في المجتمع مع اهتمام خاص بتفسيرها وربطها بالمعلومات التي توصل إليها علماء الاجتماع بطريق التجريب وعلى أساس ربطها بالظروف والمتغيرات الاجتماعية. ومن هذا المنطلق يصبح علم اجتماع المعرفة امتداداً لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا في الفلسفة) (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٩).

يهتم علم اجتماع المعرفة بدراسة ومشاهدة كيف وعلى أي نحو ترتبط الحياة العقلية في حقبة تاريخية بالقوى السياسية والاجتماعية إلا أنه يبتعد عن أية أحكام تقديرية سواء كانت سياسية أم اجتماعية ويخضع لمنطق الوقائع ويفسرها تفسيراً محايداً (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٩٠).

ويُعنى علم اجتماع المعرفة من خلال دراسته للتحولات الاجتماعية التي تعزز تلك المعارف بأسس التفكير المنطقية، وتتشابك المعرفة الإنسانية بالمعرفة العلمية وأوضح كثير من علماء الاجتماع أن المعرفة العلمية والإنسانية ترتبطان بالنمط التحليلي للحوادث الطبيعية والاجتماعية.

ولما كانت المعرفة الإنسانية تتوزع على المنطق والفلسفة (ومنها فلسفة العلم، ونظرية المعرفة)، وكذلك علم الاجتماع، وكان المنطق من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة ليس إلا طريقة أو طريقاً في التحليل، وكانت الفلسفة النظرة الشمولية للكون والمجتمع. ولما كانت هذه الجوانب الفكرية الثلاثة ترتبط بجذور اجتماعية كان القول : إن أي تحليل وظيفي أو بنائي للمجتمع لابد من أن يأخذ بالحسبان التحولات الاجتماعية

التي تسود في المرحلة المعينة. وقد ساد هذا النمط من التحليل الاجتماعي في علم اجتماع المعرفة في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية سواءً بسواء ولكن بوظائف متباينة (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٩٠).

لقد أصبح علم اجتماع المعرفة يحتل مكانة مهمة في مجال البحث السوسيولوجي يزداد تعزيزها يوماً بعد يوم، وذلك بفعل ما تشهده المجتمعات المعاصرة من تعاظم في الاعتماد على أشكال المعرفة المختلفة، خاصة العلمية والمهنية والتقنية، وبروز الدور الإشكالي للخبرة في الخطابات السياسية والتنموية، ويقول هولستر: إنه إذا كان علم اجتماع المعرفة هو في جوهره بحث نقدي في قدرة المجتمع على المعرفة والتعلم فإنه قد أصبح اليوم، بالنظر إلى الظروف الراهنة، ليس فقط مشروعاً نظرياً، بل أيضاً مشروعاً عملياً، لأن البحث في صياغة المعرفة وأساليب استخدامها هو في الأساس بحث في قدرة المجتمعات على التعامل مع المتغيرات المحيطة بها وتحقيق أقصى معدلات للتنمية (أبو العينين، ليلة ٢٠٠١، ١٦).

١. نشأة علم الاجتماع المعرفي:

يعتبر جورج غورفيتش أن علم الاجتماع المعرفي علم قديم قدم علم الاجتماع نفسه، انطلاقاً من أن جميع مؤسسي علم الاجتماع قد تناولوا هذا العلم بالدراسة (الجوهري، ١٩٧٥، ٤١٣).

وجاء في (كتاب اتجاهات جديدة في علم الاجتماع) أن علم الاجتماع المعرفي مدين بنشوئه إلى ثلاثة منظرين اجتماعيين رئيسيين هم كارل ماركس (١٨١٨ م) وإميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧ م) وكارل مانهايم (١٨٩٣ ـ ١٩٤٧ م) إذ كان يرى هؤلاء الرواد- وإن بأشكال مختلفة- أن المعرفة نتاج للبنى والتفاعلات الاجتماعية (هارالامبوس، ٢٠٠١).

أما بيتر برك فيرى في كتابه التاريخ الاجتماعي للمعرفة أن هناك ثلاثة مشاريع

علمية مسؤولة عن ظهور ونشأة علم اجتماع المعرفي وهي المشروع الفرنسي فقد حاول أوغست كونت تقديم تاريخ اجتماعي للمعرفة وقام دوركايم وأتباعه بدراسة الأصل الاجتماعي للمقولات الأولوية أو ما يسمى" التمثلات الجمعية" كما توجد في زمان ومكان محدد.

أما المشروع الألماني فقد اهتم الألمان بسوسيولوجيا الأفكار فأحياناً يتبعون خطى ماركس وأحياناً أخرى يناقضون أفكاره. وفي عام ١٩٠٤ قدم ماكس فيبر كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ووضع نسق القيم الدينية في سياق اجتماعي كما أنه وضع مقدمة نظرية عن نتائجها الاقتصادية وتعد نظريته في البيروقراطية أيضا من الإسهامات الكلاسيكية في سوسيولوجيا المعرفة، وفي أواخر العشرينيات من القرن العشرين تأسس فرع علم الاجتماع المعرفي ويرجع الفضل فيه إلى إسهامات (ماكس شيلر) و (كارل مانهايم) وقد ذهبا إلى أن الأفكار موجهة اجتماعياً وتتشكل برؤى العالم أو أساليب التفكير السائدة بين الأجيال أو الطبقات الاجتماعية، المشروع الأمريكي اهتم (ثورستين فابلن) بسوسيولوجيا المعرفة بصفة عامة.

إن هذا العلم هو مجالٌ معرفي علمي تخصصي مستقل في إطار علم الاجتماع لا يزال علماً حديث العهد نسبياً فإذا ماتم ربطه بظهور المصطلح العلمي التخصصي الذي يشير إليه (علم الاجتماع المعرفي) فعندئذٍ هو يعود إلى بدايات القرن العشرين. فقد استخدم الفيلسوف النمساوي" ويلهلم جيروزاليم" (١٨٥٤ ـ ١٩٢٣م) هذا التعبير لأول مرة مع أنه لم يقم بدراسة علمية للمعرفة بالمعنى الموضوعي الذي تعنيه كلمة (علم)، فهو لم يستخدم هذا المصطلح إلا كتسمية لنظرية جديدة في المعرفة حاول من خلالها التوفيق بين الكانتية الجديدة والوضعية. ويرى جيروزاليم أن المعرفة الإنسانية كانت في بداية الأمر جمعية، ولذلك كانت مقصورة على الإطارات الاجتماعية التي تتفق معها، ثم أصبحت المعرفة بعد ذلك لا هي جمعية ولا هي ذاتية، وإنما إنسانية فقط، إلى أن صار صدقها عاماً وشاملاً بفضل الحقيقة التي مؤداها أن

الجنس البشري في مجموعه أصبح بمثابة الإطار المرجعي لها (الجوهري، ١٩٧٥، ٤١٥-٤١٦).

ولكن من المعروف أن الدراسة العلمية في أي مجال في الطبيعة كما في المجتمع، لا تتوقف على ظهور المصطلح العلمي الذي يؤسس لها أو العلم المستقل الذي يحددها، بل تنشأ محاولات وتراكمات معرفية في أي مجال من مجالات الدراسة قبل أن تتبلور في علم مستقل له موضوعه المحدد، حيث يتكاثر عدد العلماء أو الباحثين في مجال معرفي جديد. ويبدأ بالتكون مجال جديد للدراسة، مشكلاً نوعاً من النموذج الإرشادي أو في الإطار المعرفي والمنهجي للبحث في ذلك المجال. هكذا تكونت تاريخياً جميع العلوم في سيرورة استقلالها عن الفلسفة، حيث يبدأ المجال المعرفي الجديد بمحاولات بسيطة وغير محددة منهجياً أو معرفياً، ثم يتكاثر عدد المهتمين بالموضوعات المتشابهة ويتعمقون في المجال الجديد ويطورون طرقهم المنهجية في البحث ويحددون موضوع العلم الذي كونوه تدريجياً، وذلك كان شأن علم الاجتماع نفسه، كما هو شأن موضوع علم الاجتماع المعرفي. لاشك أن الدراسة الاجتماعية للمعرفة هي أقدم من المصطلح التخصصي الذي تُنسب إليه اليوم. فنجد عند بعض الفلاسفة ومعظم مؤسسي علم الاجتماع ورواده في إطار اهتماماتهم بدراسة المجتمع والظواهر الاجتماعية، تناولاً للمعرفة من حيث صلتها بمختلف أشكالها ونماذجها بالجماعة التي تحملها وبالإطار الاجتماعي الذي توجد فيه (حسن، ٢٠٠٧، ١٦).

٢. موضوع علم الاجتماع المعرفي:

المعرفة هي موضوع هذا العلم، ولكن المعرفة ليست مفهوماً بسيطاً، بل هي مفهوم متعدد المعاني والأبعاد والمضامين والمجالات، لذلك لا بد من تحديد المقصود بالمعرفة باعتبارها موضوعاً للبحث في علم الاجتماع فما المعرفة ؟، والمعرفة عموماً هي إدراك الأشياء وتصورها في الذهن، ولكن هذا الإدراك يختلف في طبيعته وعمقه بين:

١. إدراك مظاهر الأشياء والظواهر أو صفاتها الثانوية وهو مستوى الإدراك الذي نتعامل على أساسه في حياتنا العادية اليومية العملية مع الأسرة والأصدقاء والناس العاديين وهي المعرفة العادية الكيفية المستخدمة في الحياة اليومية المشتركة بين الناس، فهي معرفة عادية يومية غير عميقة وهي ما تكوّن لغة الحياة اليومية.

٢. إدراك جوهرها أو صفاتها الأساسية وهو مستوى الإدراك الذي نتعامل به مع العلماء المتخصصين وفي مجالات البحث العلمي وهو مستوى الإدراك العميق للأشياء وتلك هي المعرفة العلمية.

ويمكن التمييز بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية من جهة :

١. مدى شمول المعرفة، فالمعرفة أشمل من العلم، فكل علم معرفة وليست كل معرفة علماً، إن إدراكنا لما تتطلبه التقاليد الاجتماعية منا في المجتمع الذي نعيش فيه هو معرفة دون ريب ولكنه ليس علماً، أما إدراكنا لنتيجة التفاعل بين عنصرين كيميائيين فهي معرفة علمية.

٢. المعرفة العادية إدراك للجزئي، للفردي المتأثر بميولنا وقيمنا وبإمكانات جهازنا الإدراكي، والمعرفة العلمية إدراك للكلي، بمعنى الجوهري والعام والمشترك والمجرد والموضوعي المتجاوز لاختلافاتنا الفردية.

٣. للعلم شروط لا تتوفر في كل معرفة، فالمعرفة أقل من العلم في درجة التنظيم والدقة والموضوعية والعمومية والشمول وللمعرفة أنماط عديدة (أسطورية، دينية، فلسفية علمية، فنية) تقابلها طرق مختلفة في اكتسابها وحيازتها، كما أنَّ للمعرفة عموماً بما في ذلك المعرفة العلمية معنيين أساسيين: الأول : هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية الخارجية، والثاني : هو إطلاق مفهوم المعرفة على نتيجة ذلك الفعل العقلي، أي على الصورة التي تتشكل في الذهن نتيجة ذلك الفعل. في هذا السياق تأتي نظرية المعرفة (حسن، ٢٠٠٧، ٣- ٤).

ويلاحظ أن هناك قرباً بين معنى العلم ومعنى المعرفة ذلك أنّ كلاً منهما يعتبر علاقة أو دلالة على شيء، وإن كانت المعرفة تدل على ما ارتفع من الشيء و المعرفة بمعنى المجازاة وإنما تتضمن العلم بحال المجازي وقدره، وفي المعرفة علم بسبب المجازاة والمعرفة فيها علم وعمل وفيها ارتفاع لقدر المعروف على العارف، ومن ثم كانت معرفة الله تعالى العلم اليقيني به وعمل ما يتناسب مع قدره سبحانه والمعرفة تشمل في معانيها الاعتراف والإقرار وهما علم وأدلة. وعلى الرغم من القرب بين معنى العلم والمعرفة إلا أنهما ليسا مترادفين، فالمعرفة أوسع حدوداً ومدلولاً وأكثر شمولاً وامتداداً من العلم. والمعرفة في شمولها تتضمن معارف علمية ومعارف غير علمية وتقوم التفرقة بين النوعين على أساس قواعد المنهج وأساليب التفكير التي تتبع في تحصيل المعارف، فإذا اتبع الباحث قواعد المنهج العلمي في التعرف على الأشياء، والكشف عن الظواهر فإن المعرفة حينئذٍ تصبح علمية.

ويفرق بعض الباحثين بين المعرفة والعلم بتعريفهم العلم بأنه المعرفة المصنعة أو المعرفة المنسقة، ويذهب فريق آخر إلى تعريف العلم أنه عملية منهجية لربط المعارف ومدى تطابقها مع الواقع، ويلاحظ أن التعريف الثاني أكثر دقة حيث إنه يضع في اعتباره موضوع العلم وكذلك المنهج الذي يستخدم في تحصيل المعارف (التابعي، البهنساوي ٢٠٠٧، ٦٣).

على أن هناك من يرى أن علم الاجتماع المعرفي يبحث في الأفكار والوقائع والمعايير السائدة في المجتمع والعوامل التي أدّت إلى وجودها ومدى مطابقة هذه الأفكار لمنطق التطور التاريخي في المجتمع، وفي هذه الحال تبقى للإبستمولوجية وظيفتها المستقلة.

ولكن مما يجعل موضوع علم الاجتماع المعرفي قريباً من نظرية المعرفة أنه يهتم بتحليل العلاقات الوظيفية المتبادلة بين التراكيب والعمليات الاجتماعية والعلمية وأنماط الحياة الفكرية بما في ذلك أنماط المعرفة أو الطريقة التي يتكون بها نسق التفكير عن

طريق الوقائع الاجتماعية والتفاعلات الحاصلة بين المتغيرات الاجتماعية في البنية الاجتماعية.

ويمكن في العصر الحاضر الوقوف عند جملة أمور يتحدد بها علم الاجتماع المعرفي منها : الموضوعية واستبعاد كل العناصر القيمية والمعيارية، وكذلك الأفكار الميتافيزيقية التي لا يوجد دليل واقعي على صحتها، لأن علم الاجتماع المعرفي الذي يراد به أن يكون علماً بالمعنى الصحيح، يجب أن يقوم على البحث العلمي السليم والدقيق لمسائله.

إن علم الاجتماع المعرفي يهتم أولاً وآخراً بالحياة الفكرية أو نسق التفكير على وجه العموم متضمناً نوع المعرفة أو طريق دراسة الحقائق الاجتماعية أو تجريبها واقعياً أو كشفها في مرحلة تاريخية معيّنة من فحص الجذور الاجتماعية للمعرفة الإنسانية التي تتباين ما بين مجتمع وآخر وكذلك في المجتمع الواحد على مر العصور (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٩٠).

٣. أهمية علم الاجتماع المعرفي :

تأتي أهمية علم الاجتماع المعرفي من خلال بحثه في الأفكار والوقائع السائدة في المجتمع والعوامل التي أدت إلى وجودها ومدى مطابقتها لمنطق التطور التاريخي ويمكن في العصر الحاضر الوقوف عند جملة أمور يتحدد بها منها: الموضوعية، واستبعاد كل العناصر القيمية والمعيارية، وكذلك الأفكار الميتافيزيقية التي لا يوجد دليل علمي على صحتها، لأن علم الاجتماع المعرفي الذي يراد له أن يكون علماً بالمعنى الصحيح يجب أن يقوم على البحث العلمي السليم والدقيق لمسائله (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٩٠).

وقد اتسع مجال هذا العلم وخاصة في عصر ثورة الاتصال والمعلومات والتكنولوجيا حيث تنوعت وسائل الاتصال الجماهيري والوسائل الالكترونية والحاسوب والإنترنت، فشكلت تنظيماً اجتماعياً وثقافياً واسعاً يمارس سلطته على المجتمعات.

فانتقالُ المعلومات السريع واختراق الخصوصيات الثقافية والمعرفية للمجتمع الإنساني له تأثيره البالغ، حتى لم يعد بالإمكان إيقاف هذا الانتقال المعلوماتي السريع.

إن وسائل الاتصال بكل تنوعها وأشكالها، (مطبوعة كانت أو الكترونية)،أو من خلال وسائل الاتصال الجماهيري، أصبحت مؤثرة في حياة الإنسان في كل مراحله العمرية. فعصر المعلومات ومجتمع المعلومات ومجتمع المعرفة الذي يطوّق المجتمعات الإنسانية من كل جانب واقتصاد المعرفة كل ذلك يعكس لدى المفكرين والعلماء على اختلاف اهتماماتهم وتخصصاتهم في الاجتماع والسياسة والثقافة والإعلام والتربية وغيرها، يبين ارتقاء أهمية المعرفة في المجتمع المعاصر إلى المرتبة الأولى.

ويبيّن أهمية علم الاجتماع المعرفي الذي يهتم بفهم وتفسير وكشف التأثيرات المختلفة لهذه المعرفة المنقولة عبر وسائل مختلفة وأدوارها ووظائفها المتصلة بحياة الإنسان من الطفولة وحتى الكبر، والتي تؤثر في حياته وسلوكه اليومي وتعامله مع الآخر، وكذلك التأثيرات التي تتركها هذه الوسائل على الأسرة بكاملها، وبالتالي على المجتمع. وفي مقدمة ذلك تأثيرها في التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية للإنسان، فقد أصبح الإنسان مستهلكاً ومتلقياً للمعرفة التي تمارس سلطتها على المجتمعات من خلال من يمتلكها، مما يجعل علم الاجتماع المعرفي يسعى إلى دراسة الآلية الاجتماعية التي تتشكل فيها المعرفة وكيف تؤثر في قيم الإنسان والمجتمع، والاستفادة من نتائج الدراسات والبحوث في مجال المعرفة لترشيح المعارف والأفكار والقيم الإيجابية في زمن أصبح العالم كله أمامه الإنسان يتلقى وينهل من كل المعارف بما فيها من إيجابيات وسلبيات تنعكس على المجتمع بأكمله.

الفصل الثاني

علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بالعلوم الأخرى

وقل رب زدني علما
Damascus University

تتنوع العلوم التي تتناول المعرفة الإنسانية بتنوع أنماط المعرفة ومجالاتها المتعددة. ويتناول علم الاجتماع المعرفي بالدراسة جميع أشكال الوعي الإنساني بالنظر إلى أصولها ووظائفها الاجتماعية.

ويهتم علم الاجتماع المعرفي بالمعرفة السائدة في المجتمعات بكل أنواعها : ثقافية، علمية، فنية، أدبية، دينية، الخ.. وبذلك فإن علم الاجتماع المعرفي يتداخل مع علوم اجتماعية أخرى جعلت كل جانب من جوانب المعرفة موضوعاً لها مثل اجتماع الأدب، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع الثقافي وغير ذلك من العلوم ويرتبط علم الاجتماع المعرفي بهذه العلوم وغيرها بصلة وثيقة فتشابك العلوم وتقاطعها في الواقعية الاجتماعية يجعلها مفتوحة بعضها على بعضٍ معرفياً ومنهجياً ولذلك يصعب تمييز الحدود بين هذه العلوم.

ولابد من التعرف إلى بعض هذه العلوم التي تختص بدراسة نوع من أنواع المعرفة التي يمكن اعتبارها فروعاً لعلم الاجتماع المعرفي وتعد مجاله المعرفي.

أولاً- علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم اجتماع الأدب :

يستخدم الباحثون والمفكرون عامة، وفي المجتمعات الغربية خاصة مفهوم الأدب **Literature** للإشارة إلى الآداب الجميلة أو الآداب المكتوبة أو المنطوقة، وتشمل الأغنية القصيدة الأسطورة ورواية أحداث التاريخ ثم شملت بعد ذلك أنواعاً أخرى مثل القصة والرواية والمسرحية والمقال والنقد وغيرها (غالب، ١٩٧٢، ١٠).

ولمّا كانت صنوف الأدب متنوعة وواسعة الحضور وأوثق صلة بالتفكير بمعناه المحدد فإن الدراسة الاجتماعية للنتاج الأدبي وبالتالي علم اجتماع الأدب هما الأقرب إلى التبلور والتحديد من الناحية المعرفية والمنهجية من علم اجتماع الفن المتعدد الأبعاد إضافة إلى ذلك فإن أهمية التخصص وتحديد الموضوع بالنسبة لتراكم المعرفة في أي علم، يجعل معالجة الأدب في إطار علم اجتماع الأدب كتخصص أضيق مجالاً وأكثر

تحديداً، هي الأكثر اقتراباً من الموضوع في هذا الإطار قد يُمّكن التحليل الاجتماعي للأدب من استشفاف صورة المجتمع أو المرحلة الاجتماعية التاريخية التي نشأ فيها.

يتناول علم اجتماع الأدب بالدراسة نتاجات الأدب في مجالاته المختلفة كالشعر والمسرح والقصة والرواية في إطار الشروط الاجتماعية لإنتاجها وانتشارها وتلقيها. وللأدب كما هو معروف وظيفة ودور في التغير الاجتماعي من خلال تأثيره في وجدان وأذهان الناس وتعديل بعض اتجاهاتهم وقيمهم بل تبديلها في بعض الأحيان. كما تقوم بعض الأصناف الأدبية المحددة بوظيفة التحريض والاستنهاض وتجييش المشاعر الاجتماعية والسياسية في مجتمعات محددة؛ كالخطابة والشعر في المجتمعات العربية مثلاً. فعلم اجتماع الأدب يدرس إضافة إلى البيئة الاجتماعية؛ التي ينشأ فيها النتاج الأدبي نوع المتلقين ونوع القراء وأذواقهم وتفضيلاتهم وأنماط استهوائهم واستقطابهم السياسي ومقدار ونوعية ما يقرؤون وآثار القراءة كما يحاول فهم وتفسير نشوء وتطور الأصناف والاتجاهات والمدارس الأدبية من خلال الظروف والتغيرات الاجتماعية؛ فالأدب إضافة إلى كونه نتاجاً فنياً جمالياً إبداعياً هو في الوقت نفسه خطاب اجتماعي ونمط من أنماط الاتصال الاجتماعي.

لقد ظهر ارتباط الأدب بالمجتمع منذ عام ١٨٠٠ وهو العام الذي أصدرت فيه مدام دوستال (١٧٦٦ ـ ١٨١٧ م) كتابها بعنوان: (الأدب في علاقاته بالمؤسسات الاجتماعية)، وقد مثل هذا الكتاب أولى محاولات دمج مفهومي الأدب والمجتمع في دراسة منهجية واحدة، وقد اعتبرت أن الأدب ما هو إلا صورة عن المجتمع (فضل الله، ٢٠١١، ٢١)، ولا شك أن نشأة علم اجتماع الأدب كميدان أساسي من ميادين علم الاجتماع ارتبطت بالفكرة القائلة: إن الأدب يصور لنا الحياة الاجتماعية في الفترة التاريخية التي كتب فيها ويعطينا صورة واضحة عن وقائع اجتماعية محددة (حسن، ٢٠٠٧).

ولابد لعالم الاجتماع من الاستعانة بأكثر من مصدر من مصادر المعرفة، وهذا

ما أكده "لويس كوزر" في مؤلفه علم الاجتماع من خلال الأدب، فقد أشار إلى ضرورة استعانة عالم الاجتماع بأكثر من مصدر من مصادر المعرفة والأدب من وجهة نظره يعد أحد المصادر الهامة (انظر البدوي، ٢٠٠١، ٨٩).

وعلماء الاجتماع الدارسون للأدب يقيمون في دراساتهم تلازماً بين العمل الإبداعي ومنتجه وجمهوره، وهذه الدراسة العلمية الاجتماعية للأدب قد تساهم في فهم أشكال التفاعل والعلاقات الاجتماعية وتكوّن المعايير والقيم الاجتماعية التي تعبر عنها ورصد أشكال التغير الاجتماعي التاريخي أو إرهاصاتها.

لذلك فإن عالم الاجتماع في الأدب ينظر إلى الأدب باعتباره مؤسسة اجتماعية وبالتالي فإن حقيقته هي حقيقة اجتماعية لا يمكن فهمها بمجرد ردها إلى الإبداع والخلق والإلهام فقط كما كان الأمر سائداً في السابق حين كانت دراسة الأدب ترتكز على تفسير وتحليل الأعمال الأدبية في ذاتها معتمدة في ذلك على الصور الفنية والاستعارات والرموز والأساطير وعبقرية المؤلف والموهبة الخ.. بل لابد من وضع النتاج الأدبي في إطار الظروف الاجتماعية التاريخية التي ينشأ فيها.

فالأدب يؤدي بوسائل وقوالب الإبداع الفني والجمالي وظائف تتصل بالإنسان والمجتمع وبالتالي يمكن أن يشكل موضوعاً للدراسة في علم الاجتماع، فهو لا يعيش ويتغذى بالمعايير الجمالية وحدها بل بالوجود المادي الاجتماعي وبأفكار العصر. ولذلك فإن دراسة نتاجات الإبداع الأدبي في صنوفها المختلفة في ضوء المعايير الجمالية السائدة أو الممكنة وحدها يحرم المعرفة الإنسانية من منظورات معرفية أخرى كدراسة الأدب في علاقاته الخاصة المعقدة بأوجه حياة المجتمع السياسية والاجتماعية والفلسفية والأخلاقية.

إن جوهر ما يتناوله علم اجتماع الأدب هو مسألة العلاقة بين العمل الأدبي والوسط الاجتماعي أو ما يسمى بنقاط الاستناد الاجتماعي للمعرفة، الذي تطورت الثقافة والأدب من داخله (خليل، ١٩٨٠، ٨).

إن دراسة المنشأ الاجتماعي للأدب ووظائفه الاجتماعية هي بعض من اهتمامات عالم الأدب والناقد الأدبي، ولكن هذه الاهتمامات هي من اهتمامات عالم الاجتماع ووسائله التحليلية المنهجية أيضا، حيث يمكن استخدام الأعمال الأدبية مصدراً للمعلومات عند دراسة ثقافة وقيم المجتمع من خلال ارتباط الأعمال الأدبية بالظروف الاجتماعية التاريخية لعصر من العصور دون أن يؤدي ذلك إلى تذويب الأدب في السوسيولوجيا أو في الحدث التاريخي الجاري.

ومع اتساع مجالات علم الاجتماع خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تنوعت مجالات اهتمامه بموضوعات عديدة، مما أدى إلى ظهور ميادين له لم تكن موجودة من قبل. ويعتبر ميدان علم اجتماع الأدب من أبرز هذه الميادين الجديدة الذي جعل من الأدب محوراً لاهتمامه الأساسي، منطلقاً من أن الأدب ظاهرة اجتماعية لا تقل أهمية عن باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى (البدوي ٢٠٠١، ٧)، كما أن العمل الأدبي يشكل في مجمله منظومة متكاملة بين العناصر المكونة لها، وتتشابك فيه مجالات معرفية مختلفة (فضل الله، ٢٠١٢، ٩)، مما يجعل تحليل الظاهرة الأدبية يستوجب مشاركة الكثير من الاختصاصات، ويأتي علم اجتماع الأدب في مقدمة الميادين المعنية بالظاهرة الأدبية، ويشترك في ذلك مع علم الاجتماع المعرفي.

ويولي علم الاجتماع أهمية للإبداع الأدبي لما يتضمنه العمل الأدبي من ارتباط وثيق بين شخصية الأديب العاقلة الشاعرة والبيئة الطبيعية الحاضنة له، ذلك أن الأدب ينبثق عن نفسٍ شاعرة، وعاقلة تتواصل مع الطبيعة ومحيطها وتتصل مع الآخرين من أبناء جنسها، فتتوجه إليهم بما تفيض به ذاتها من الفكر والمشاعر بما يجعلهم شركاء في هذا الفيض وبذلك يكتسب الأدب صفته الاجتماعية (فضل الله، ٢٠١٢، ١٣)، التي تجعل مضمونه مختلفا من بيئة إلى أخرى، ومن شروط اجتماعية سائدة في زمن إلى شروط اجتماعية سائدة في زمن آخر.

وينظر علم اجتماع الأدب إلى الأديب الذي يُعَدّ بالنسبة إليه، ذا طبيعة

اجتماعية يعيش في شروط مجتمعية محددة، وبيئة ثقافية يتواصل معها، ويستجيب للمؤثرات الاجتماعية والتيارات الفكرية السائدة فيها ويستمد مادته الأدبية من واقع هذه البيئة. ومن يتتبع تاريخ الفكر الاجتماعي يلحظ فكرة العلاقة بين الأدب والمجتمع عند رواد علم الاجتماع الأوائل، فأوغست كونت ذهب إلى أن المجتمعات تمر بثلاث مراحل أساسية، لكل مرحلة نمط فكري أو عقلي يجيء انعكاساً لهذه المرحلة، أما دوركهايم فقد أدرك العلاقة الوثيقة بين الأدب والمجتمع، فاهتم بدراسة الفنون والآداب في ضوء تاريخ الحضارة محاولاً وضع إطار نظري يفسر ظواهر المجتمع الفنية وتطورها خلال التاريخ، وتحديد الدور الذي يؤديه الأدب في الحياة الاجتماعية عن مختلف الشعوب والجماعات (انظر: البدوي، ٢٠٠١، ٧).

ويؤكد دوركهايم أيضا اجتماعية الظاهرة الأدبية، بقوله إن الأدب ظاهرة اجتماعية وإنه إنتاج نسبي يخضع لظروف الزمان والمكان، وهو عمل له أصول خاصة به وله مدارسه ولا يبنى على مخاطر العبقرية الفردية، وهو اجتماعي أيضا من ناحية أنه يتطلب جمهوراً يعجب به ويقدره (فيشر، ١٩٧٤، ٢١)، كما يتأثر العمل الأدبي بالأوضاع الاجتماعية السياسية، التاريخية، الاقتصادية السائدة، مما يجعله ظاهرة من ظواهر الوعي الاجتماعي لدى الناس، وهو يرتبط بشروط حياتهم، وظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويتغير بتغيرها (بوسبيلوف، ١٩٦٨، ٢٢١).

ويمكن لعلم اجتماع الأدب أن يأخذ بتحليل مشكلات المجتمع والتحديات التي تجابههم من خلال تحليل مسارات العمل الأدبي، فالأدب، كما هو معروف، مجال مهم من مجالات المعرفة البشرية، يعكس الخبرات والعواطف والمعاناة والأحلام والآمال الإنسانية بأشكال فنية إبداعية مختلفة المعايير، وبصور متفاوتة في التصعيد الوجداني، وهو نوع من أنواع الإبداع الفني في المجتمع، وتتنوع الأعمال الأدبية، من شعر قصة رواية، وهذه الأعمال تنقل أيضا عبر وسائل الإعلام. ويشمل أيضا الفنون الجميلة فالموسيقا والفنون المركبة كالرقص والمسرح والسينما والأوبرا، هذه الفنون تعبر بشكل من

الأشكال المباشرة أو غير المباشرة عن الجو الثقافي والاجتماعي العام في المجتمع وعن الفترة التاريخية التي تنشأ فيها.

وهكذا فإن علم اجتماع الأدب بوصفه دراسةً علمية لصنوف الإبداع الأدبي يتأسس مسعاه على محاولة فهم طبيعة الصلة بين الظاهرة الأدبية والمجتمع وتفسير الأدب في ضوء التغيرات الاجتماعية.

فمن خلال دراسة الأعمال الأدبية يمكن رصد العديد من القيم والعلاقات الاجتماعية الدالة على المرحلة اللصيقة بالتغير الاجتماعي ويمكن استدلال طبيعة المجتمع الذي أنتج الأعمال الأدبية وأنماط الحياة السائدة.

ويمكن أيضا دراسة مؤلف العمل الأدبي، باعتبار بنية شخصيته ووعيه هما نتاج مركب جدلي لجملة من الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها ومن خلال شخصيته يمكن التعرف على التغير الاجتماعي والثقافي. فإذا ما تمكن عالم الاجتماع من خلال معرفة الظروف الاجتماعية والثقافية التي عاش فيها الكاتب فإنه يستطيع فهم الرسالة التي يوجهها وتفسير سبب تركيزه على بعض القيم دون غيرها، فالأديب يتعامل مع الواقع من خلال مجموعة من القيم التي تعكس رؤيته لهذا الواقع كما أن هذه الرؤية نفسها هي نتاج اجتماعي ولذلك من الممكن اعتبار الأدب مصدراً أساسياً من مصادر المعلومات المتصلة بالبناء الاجتماعي وتغيراته.

وبصورة عامة يمكن القول إن جوهر الدراسة في علم اجتماع الأدب تساعد في فهم الإنتاج الإبداعي الأدبي، والذي يعد شكلا من أشكال المعرفة البشرية، فهماً علمياً موضوعياً بإنزاله من سماء الميتافيزيقيا، كما يقول الدكتور سمير حسن، إلى الواقع الاجتماعي، ويتجاوز التحليل النظري المجرد إلى التحليل الاجتماعي التاريخي، كما أن دراسة الأدب تكشف عن طبيعة التناقضات الاجتماعية السائدة، وفي ذلك تكمن الوشائج القوية بين علم الاجتماع المعرفي وعلم اجتماع الأدب كون علم اجتماع الأدب يتناول بالتحليل الاجتماعي جانباً مهماً وأساسياً من جوانب المعرفة البشرية.

فالعلاقة بين علم الاجتماع المعرفي وعلم اجتماع الأدب هي علاقة الجزء بالكل والخاص بالعام وهي علاقة تكامل يغني كل منهما الآخر من خلال دراساته معرفياً ومنهجياً (حسن، ٢٠٠٧، ٤٠).

ثانياً : علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع الديني

يعد علم الاجتماع الديني واحدا من ميادين علم الاجتماع الأساسية، ويتناول نظم الحياة الدينية، ووظيفة الدين الاجتماعية وتاريخ الأديان وفلسفتها في المجتمع (عرابي، العبد الله، ٢٠١١، ٣٤٣).

ويعرف الأخرس علم الاجتماع الديني بأنه ميدان في علم الاجتماع يبحث في نظم وأشكال ومظاهر الحياة الدينية في اختلاف تياراتها من جهة أثر العوامل والتغيرات الاجتماعية في تحديد شكل الأديان وبلورة وظائفها، ويستفيد خصوصاً من معطيات تاريخ الأديان وفلسفة الدين والأنثروبولوجيا) (الأخرس، ١٩٨٢، ١٥)، وهو يتناول بالتقصي والتحليل النظم والتيارات الدينية السائدة في المجتمعات الإنسانية على اختلاف العصور واختلاف البيئة الاجتماعية لمجتمع ما في نمط معيشته أو في طبيعة العلاقات الاجتماعية فيه على السواء.

ويأتي اهتمام علم الاجتماع الديني بالعوامل الاجتماعية المكونة للظاهرة الدينية انطلاقا من مبدأ أن المجتمع يعد بالنسبة إليه بمثابة البيئة الحاضنة للمسألة الدينية، مما يجعل أشكالها وأبعادها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع نفسه، فهو الذي يحدد شكل الأديان ووظائفها، لذا فإنه يعني تباين أثر العوامل الاجتماعية وارتباطها مع الدين بصفته ظاهرة لا يخلو منها أي مجتمع. وغالبا ما تأتي الطقوس الدينية في كل المجتمعات نتاجا لخصوصية التجربة التي عاشها هذا المجتمع أو ذاك، مما يفسر اختلافها من بيئة اجتماعية إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى غيره، ومثال ذلك اختلاف عادات الأعياد والزواج والوفاة والحداد وغيرها (الأخرس، ١٩٨٢، ١٤).

ويجد الأخرس أنه بتأثير النظريات الاجتماعية الحديثة، فإن الكثير من علماء الاجتماع لا يعيرون نشأة الدين اهتماماً كافياً، فأصحاب المدرسة الوظيفية ينظرون إلى الدين نظرة موضوعية ويحللون الوظائف الاجتماعية الدينية من الناحية العملية، ويخضعونها للدراسة العقلية والميدانية في إطار المنهج التكاملي الوظيفي (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٧).

لقد ظهر اهتمام الرواد الأوائل في علم الاجتماع بالمسألة الدينية منذ القرن التاسع عشر، ونالت دراسة الدين اهتماماً من علماء الاجتماع فكانت محوراً للتحليل الاجتماعي ومحوراً لأبحاثهم ومفاهيمهم عن الحياة الثقافية والاجتماعية، ويعد ماكس فيبر من رواد علم الاجتماع الذين أعطوا المسألة الدينية حيزاً كبيراً من اهتمامه، فالدين بالنسبة إليه يعد مفتاحاً لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب، كما أعطى دوركهايم الدين اهتماماً كبيراً في تحليلاته لما له من دور بوصفه عاملاً أساسياً في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي (عرابي، العبد الله، ٢٠١١، ٣٩٩).

أما المدرسة البنيوية فتُعنى بتتبع التنظيمات والمؤسسات والطوائف والفرق الدينية وتشعباتها من حيث هي وحدات اجتماعية فإن لها دورها ونشاطها في مظاهر النشاط الاجتماعي المختلفة سياسياً واجتماعياً وتربوياً واقتصادياً، ولقد كثرت الدراسات في هذا الميدان المهم من علم الاجتماع وتباينت، ومن الأمثلة على ذلك دراسات ماركس حول وظيفة الدين ومكانته في المجتمع، وبحوث دوركهايم حول نشأة الدين وتطوره، ووظيفته الاجتماعية وأثر العوامل الاجتماعية في تحديد بنيته وممارسة شعائره والأثر الكبير الذي خلفته دراسة ماكس فيبر عن الدين وعلاقته بالرأسمالية الصناعية والنقد الذي وجهه مكسيم رودنسون إلى هذه الدراسة الأخيرة في بحثه حول الدين والتخلف (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٨).

ومن الملاحظ أن علم الاجتماع الديني يتناول بالدراسة الاجتماعية المعرفة الدينية والسلوك الديني ويرتبط بعلم الاجتماع المعرفي بما يقدمه من معرفة دينية بعلم

الاجتماع الديني وانعكاس الدين على السلوك الإنساني والبيئة والمجتمع. من خلال ما تقدمه الديانات من معرفة وتعاليم دينية وقيمية ترتبط بالحياة والمجتمع والإنسان.

ثالثا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع الثقافي.

تعد المعارف الإنسانية مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة في كل المجتمعات، وهي في الوقت الذي تعد فيه عاملاً أساسياً من عوامل التطور الثقافي، يكون تطور المعارف مرهوناً أيضاً بالثقافات السائدة في المجتمعات الإنسانية، وبطبيعة هذه الثقافات، مما يجعل العلاقة بين المعارف الإنسانية والثقافات الاجتماعية السائدة علاقة عضوية متكاملة.

وعلى الرغم من الاستخدام الواسع لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية المتعددة، فإن الدلالات التي ينطوي عليها المفهوم تأخذ مسارات عديدة واتجاهات مختلفة، فقد جرى استخدام مفهوم الثقافة في البدايات على أنه تثقيف للعقل البشري، واتسع بعد ذلك ليشمل الفنون والآداب والموسيقا، ومع بداية القرن التاسع عشر أصبح مفهوم الثقافة يدل على الأشياء الرفيعة ذات القيمة في الحياة، وكل موروث من الماضي، وفي نهاية القرن التاسع عشر بات مفهوم الثقافة يعكس النمط الكامل للحياة، وجملة التجارب الإنسانية، ومع بداية القرن الحادي والعشرين أصبح مفهوم الثقافة يدل على كل ما هو كوني، وأنه يأخذ معنى شمولياً مما يعطي للمفهوم أوسع معانيه (الذوادي، ٢٠٠٥، ٢٣).

ويمكن تحليل العلاقة بين علم الاجتماع المعرفي وعلم الاجتماع الثقافي من خلال محورين أساسيين، يرتبط الأول بالتفسير الاجتماعي للمعرفة، كما هو واضح في كتابات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع، ويتعلق الثاني بطبيعة العلاقة بين الثقافة والمعرفة بوصفهما مكونين أساسيين من مكونات البيئة الاجتماعية.

فإذا كانت المعرفة بأشكالها الإنسانية المتعددة نتاجاً لعمليات اجتماعية عديدة،

كما يذهب إلى ذلك رواد علم الاجتماع، فإن أشكال الثقافة ومساراتها في المجتمع تأخذ المنحى ذاته، ولا يمكن تفسير مظاهر الاختلاف في أشكالها ومستوياتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية الحاضنة لها.

فالثقافة، من حيث النتيجة، كما يذهب إلى ذلك أصحاب المادية التاريخية، والتحليلات الماركسية، بنية أساسية من مكونات المجتمع، ولكنها مكون أساسي من مكونات البنية الفوقية التي تأتي أشكالها ونماذجها ومستوياتها متوافقة مع ما يسود المجتمع من صراعات اجتماعية وطبقية، وغالبا ما تتوافق مع مصالح القوى الأكثر نفوذاً وفعاليةً في المجتمع، ووفق هذا التصور فإن التعرف على نماذج الثقافات السائدة في مرحلة تاريخية محددة من تطور المجتمعات يوجب بالضرورة التعرف على خصائص الصراعات الاجتماعية والطبقية السائدة في حينها، والمرافقة لها في زمانها ومكانها.

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى التحليلات الماركسية لبنية المعارف وأشكالها ومستويات تطورها، فهي واحدة أيضا من مكونات البناء الفوقي، التي تحمل في مضمونها خصائص المجتمع من حيث الصراعات السائدة فيها، ومن حيث طبيعة العلاقات القائمة بين مكوناته، فلا يمكن تلمس وجود المفكر والأديب والشاعر والفيلسوف بشكل مستقل عن البيئة الاجتماعية التي يعيشونها، وسرعان ما يجدون أنفسهم منخرطين مع القوى الاجتماعية التي يرون مصالحهم فيها، مما يجعل إنتاجهم المعرفي متوافقاً مع مصالح القوى الأكثر سيطرة ونفوذا، وهي القوى المالكة لوسائل الإنتاج.

وتظهر مسألة العلاقة الارتباطية بين علم الاجتماع المعرفي وعلم الاجتماع الثقافي أيضا من خلال تحليلات نظرية التعاضد الاجتماعي، التي تعود في جذورها إلى أميل دوركهايم، وخلاصتها أن الإنسان الذي ينتج المعرفة أو الأديب والشاعر، والموسيقي إن هم من حيث النتيجة إلا أفراداً يشعرون بارتباطهم بالمجتمع، وكل ما ينتجونه من معارف وثقافة وفنون يأتي متوافقاً مع درجة ارتباطهم بالمجتمع، وبطبيعة هذا الارتباط،

فالمنتج المعرفي الذي يتوصل إليه العالم الذي يتحسس مشكلات الآخرين، ويحاول فهمها، ووضع الحلول المناسبة لها يعكس طبيعة العلاقة التي يقيمها هذا العالم مع مجتمعه، وبمستوى هذه العلاقة، ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى المنتجات الأدبية والثقافية التي ينتجها الأديب والشاعر والموسيقي والفنان وغيرهم، فهي تعكس أيضاً مستوى ارتباطه بالمجتمع وطبيعة هذا الارتباط.

إن العالم والفنان والشاعر، وفق هذا التصور يشعر بارتباطه بالمجتمع الذي يعيش فيه، وتتشكل مشاعره وأحاسيسه وعواطفه تبعا لمستوى هذا الارتباط وأشكاله، فإذا كان الفرد يشعر بانتماء قوي للجماعة التي يعيش فيها، سرعان ما تأتي منتجاته المعرفية والثقافية لتدلل على هذا الارتباط، وسرعان ما تعكس بنية العقل الجمعي السائد فيها، وكذا الحال عندما تكون ارتباطات الفرد سلبية مع المجتمع، فتظهر معالم العدائية نحوه في منتجاته المعرفية والثقافية في آن واحد.

إن علم الاجتماع المعرفي وعلم الاجتماع الثقافي، وفق هذا التصور، يشتركان إذاً في تفسيرهما لموضوعاتهما من خلال البنية الاجتماعية التي تشكل بالنسبة إليهما المرجعية التي يمكن تفسير المنتجات المعرفية والثقافية من خلالها.

أما علاقة علم الاجتماع المعرفي بعلم الاجتماع الثقافي من حيث العلاقة بين المعرفة والثقافة، تبعاً للمحور الثاني، فتظهر واضحة في أوجه الحياة الاجتماعية المختلفة، إذ تشكل بنية الثقافة السائدة في أية مرحلة تاريخية من تطور المجتمع بيئة حاضنة لإنتاج المعرفة، كما أن طبيعة المعارف السائدة تشكل الأساس في بنية الثقافة.

ففي المجتمعات القائمة على ثقافة السحر مثلاً، بوصفه عاملاً أساسياً مفسراً للقضايا والمشكلات الاجتماعية السائدة فيه، وحيث يتبوأ ذوو المعارف في هذا المجال بمكانة اجتماعية كبيرة، غالباً ما يأخذ طلبة المعرفة مساراتهم متأثرين بالبيئة الثقافية، ويجتهدون في تطوير معارفهم التي تتوافق مع ثقافة القناعة بالسحر، فتؤدي الثقافة في هذا الإطار دوراً كبيراً في إعادة إنتاج المعارف ذات الصلة بالسحر مرة أخرى، وتتجدد

مع استمرارية التفاعل بين الثقافة والمعرفة.

ويختلف الأمر عن ذلك في المجتمعات التي تتراجع فيها ثقافة السحر بوصفها مفسرة للمشكلات التي يعاني منها الناس، فيتراجع معها اهتمام طلبة المعرفة، وسرعان ما يتجهون إلى مسارات أخرى تعززها في وعيهم ثقافة مختلفة تماما، يمكن أن تكون الثقافة الدينية، أو الثقافة العلمية بحسب قوتها ومدى انتشارها في الوسط الاجتماعي.

وفي الوقت الذي تتأثر فيه المعارف الإنسانية بالبنى الثقافية السائدة، فإن الثقافة بحد ذاتها يمكن أن تتغير أيضا بتطور المعرفة الإنسانية ذاتها، فالفشل الذي يلاحق معالجة الأمراض بطريق السحر، إلى جانب اكتشاف علمي يعالج ذات الأمراض يؤسس لبينة ثقافية جديدة، ويسهم في تقويض دعائم ثقافية باتت غير قادرة على التوافق مع التطورات الجديدة، وبالتالي فعلى قدر ما تستطيع المعارف الجديدة معالجة مشكلات الناس وقضاياهم، تستطيع أن تسهم في تطوير الواقع الثقافي للمجتمع، وتحسن مستويات الثقافة فيه.

رابعا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم اجتماع القيم

يعد موضوع القيم مجالاً أساسياً من مجالات البحث في علم الاجتماع، لما للقيم من تأثير في السلوك الإنساني، وفي انتشار الظواهر الاجتماعية المختلفة، التي يمكن أن تسهم في تطوير المجتمع وتمكين أفراده من تحقيق طموحاتهم وتلبي حاجاتهم، ويمكن أن يكون لها دور سلبي أيضاً في تفتيت مصادر القوة الاجتماعية وبعثرة الطاقات الفردية والجماعية على حد سواء.

وتأتي أهمية البحث في مجال القيم من اتساع مظاهر التغير التي تشهدها القيم المحددة لأنماط السلوك بين حين وآخر في المجتمع الواحد، وبين المجتمعات الإنسانية المتعددة في الوقت الواحد، فقد شهدت المجتمعات الأوربية تغيرات واسعة في مجال القيم ذات الصلة بالعلاقات الجنسية خارج مؤسسة الأسرة، وما هو سائد اليوم من

شرعية المعاشرة الجنسية بدون زواج في هذه المجتمعات يناقض تماما القيم التي كانت سائدة في المجتمعات الأوربية نفسها طيلة العصور السابقة، كما أن القيم التي توجه العلاقات الحميمة بين الأفراد تطورت بشكل تدريجي وطبيعي مقارنة ما كانت عليه في فترات سابقة (غدنز، ٢٠٠٥، ٨٣).

وتظهر العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع المعرفي وعلم اجتماع القيم في نواحي عديدة، منها ما يرتبط بالتفسيرات الاجتماعية للمعارف الإنسانية وللقيم من جهة، ومنها ما يرتبط بطبيعة العلاقة بين المعرفة والقيم من جهة ثانية، وفي الوقت الذي تعد فيه مسألة التفسير الاجتماعي لأشكال المعرفة ومستوياتها ولأشكال القيم وطبيعتها موضوعا أساسيا من مواضيع البحث في علم الاجتماع، فإن مسألة العلاقة بين الجهود التي يبذلها علماء الاجتماع لإنتاج معارفهم واتجاهاتهم القيمية والأخلاقية تعد موضع اهتمام كبير من قبل علماء الاجتماع أنفسهم.

ففي سياق الموضوع الأول المرتبط بتفسير طبيعة المعارف الإنسانية يشترك علم الاجتماع المعرفي مع علم اجتماع القيم في معالجة القيم بوصفها منتجات اجتماعية لا تخرج في مجملها عن الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي تصف المجتمعات الإنسانية وتميز بعضها عن بعضٍ، وكما هو حال شأن المعارف الإنسانية في كونها نتاجاً للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي السائد في مرحلة تاريخية محددة، كذلك تعد القيم نتاجا للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يميز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات.

ففي الوقت الذي تأخذ فيه شريحة واسعة من علماء الاجتماع، وفي مقدمتهم علماء الاجتماع الماركسيون بتفسير مظاهر التغير في القيم الاجتماعية المحددة لأنماط السلوك بتغير أوسع يمس بنية المجتمع نتيجة الصراعات الاجتماعية والطبقية فيه، ترى شريحة أخرى من علماء الاجتماع، وخاصة أصحاب نظريات التعاضد الاجتماعي أن التغير في اتجاهات القيم الاجتماعية إنما يأتي نتيجة التغير في طبيعة البينة الاجتماعية

نفسها، وفي مظاهر التغير في أشكال التعاضد بين مكونات البنية الاجتماعية، التي يمكن التمييز في إطارها بين التعاضد الآلي، والتعاضد العضوي، حيث ينتج كل منهما نمطا من القيم الاجتماعية الذي يختلف في اتجاهاته ومساراته عن النمط الآخر.

وفي الوقت الذي تعد فيه القيم الاجتماعية، وكذلك المعارف الإنسانية نتاجاً لطبيعة الصراعات الاجتماعية والطبقية، كما تذهب إلى ذلك مدارس التحليل الماركسي، وتعد فيه أيضاً نتاجاً لبنية المجتمع وأشكال التعاضد الاجتماعي السائدة فيه بحسب رؤى أميل دوركهايم، فإن القيم تعد عاملاً أساسياً من عوامل التطور، ومن عوامل التغير الاجتماعي، كما يذهب إلى ذلك ماكس فيبر، ذلك أن مستويات التطور ومظاهره في المجتمعات الإنسانية المختلفة، إنما ترتبط بطبيعة القيم السائدة في هذه المجتمعات، ونموذجه في ذلك نموذج تفسير نشوء الرأسمالية وتطورها بالقيم الدينية التي كانت سائدة في حينها.

ويؤدي هذا التصور إلى تناول مسألة العلاقة بين القيم والمعارف الإنسانية، التي تأخذ منحيين مترابطين في وقت واحد، فالقيم الاجتماعية من منظور ماكس فيبر تحدد مسارات الفكر واتجاهاته، كما أنها تحدد أشكال الفعل التي يمارسها الإنسان على نطاق واسع، وتعد دراسته حول نشوء الرأسمالية الصناعية في أوربا الغربية من أبرز المعالم التي تميز كتاباته في علم الاجتماع.

وقد أراد ماكس فيبر في دراساته التأكيد على ضرورة الربط بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، لفهم نشوء النظام الرأسمالي وتطوره فيما بعد، ويجد فيبر في هذا السياق أن العامل الديني يحمل في مضامينه مجموعة كبيرة من القيم الاجتماعية والأخلاقية، هي التي تفسر الظواهر الاقتصادية، فالأخلاق البروتستانتية تحمل في مضامينها قيم احترام الوقت، واحترام الإنسان، واحترام المال، واحترام الثروة، وغير ذلك من القيم التي شكلت الأساس في نشوء النظام الرأسمالي وتطوره فيما بعد.

وفي هذا السياق تأخذ المنتجات المعرفية من علم وآداب وثقافة مسارات تتوافق

من خلالها مع مسارات القيم نفسها من جهة، ومع مسارات التطور الرأسمالي من جهة ثانية، وفي ذلك تكمن أهمية القيم في إنتاج المعارف، فالباحث والأديب والشاعر والموسيقي غالبا ما يتكيف نشاطهم مع القيم الاجتماعية التي يؤمنوا بها، ومع اتجاهات القيم المستقرة في وعيهم، فلا يمكن لأحد من هؤلاء أن يمارس نشاطاً مركزاً لفترات زمنية طويلة يتعلق بموضوعات ليست ذات قيمة، بل بالعكس يمكن أن يمضي شطراً كبيراً من حياته في معالجة موضوعات يؤمن بها، وعلى قناعة بمضمونها، حتى لو كانت ذات مردود مالي ضئيل.

وعلى طرف آخر، تشير مظاهر التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات الإنسانية المختلفة أن ما تقدمه المعارف الإنسانية والعلوم المختلفة من رؤى جديدة ومكتشفات تسهم في تطوير حياة الناس يمكن أن تؤدي إلى تغيير منظومات قيمية كبيرة، حتى لو بقيت مستقرة لعصور طويلة، فإذا ثبت بالتجربة بطلان معرفة سائدة في وعي الناس، وثبت زيفها سرعان ما تتغير القيم المعطاة لها، كما هو حال تقديس الكواكب والنجوم التي استقر عليها جزء كبير من تاريخ الفكر الإنساني، وكان يعطيها قيماً رمزية عالية الشأن، وعندما اكتشف الإنسان بطلان التصورات التقليدية للمكان، بفعل التطور المعرفي، سرعان ما أخذت تتراجع القيم المعطاة لهذه الكواكب، حتى أصبحت مكونات طبيعية في هذا الكون، لا تحمل في مضامينها أي شكل من أشكال القداسة، كما كانت في الفكر الإنساني السابق.

ويدل ذلك على أن العلاقة بين القيم الاجتماعية والمعارف الإنسانية إنما هي علاقة متبادلة، وأن التطور الحقيقي في أي منهما سرعان ما يمتد إلى الآخر، ولهذا فإن علم الاجتماع المعرفي، وعلم اجتماع القيم يشتركان بعضهما مع بعضٍ في تناول الكثير من الموضوعات التي يهتم بها علم الاجتماع المعاصر.

خامسا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم اجتماع الموسيقى.

تشكل الموسيقى في الحضارات الإنسانية المتعاقبة، مكوناً أساسياً من مكوناتها التي تتفاعل مع المكونات الأخرى، فتسهم في تطويرها بقدر ما تتأثر بها، وهي مكون أساسي من مكونات الثقافة الاجتماعية التي توجه مشاعر الناس وأحاسيسهم وعواطفهم، في الوقت الذي تعد فيه نتاجاً أيضا لطبيعة هذه العواطف والأحاسيس، ويعرف التطور البشري أشكالاً مختلفة من تطور الموسيقى، التي لا يخلو منها مجتمع إنساني في الماضي ولا في الحاضر.

وعلى الرغم من أن الإبداع الموسيقي يعبر عن مشاعر وأحاسيس الإنسان، من خلال لغة خاصة يستخدمها الموسيقي، وينتجها بعقله ومشاعره وأحاسيسه، فإن هذه اللغة سرعان ما تجد من يستجيب لها بعقله ومشاعره وأحاسيسه أيضا، فالموسيقى في صميمها كما يجدها حسين فوزي لغة خاصة يؤلفها الملحن بشعوره وعقله معاً، وينصت إليها السامع بشعوره وعقله على أنها فن لا حاجة به إلى الاستعارة من الفنون الأخرى وسائلها وأغراضها، ولا هي تعنى بتقليد الطبيعة مادامت تستطيع بوسائلها الخاصة أن تثير في نفوسنا وتحرك عقولنا بمثل ما يحركها الجزل من الشعر، والمنظر الجميل، أو صورته الفنية (فياض، ١٩٩٢، ٣).

والموسيقى كما يراها عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو أكثر الفنون روحانية، ويشكل حبها ضمانة روحية، ويمكن استحضار التغيرات التي لا تحصى على روح الموسيقى، كما أن عدم التأثر بها على نحو خاص هو شكل غير معلن من أشكال البربرية (بورديو، ٢٠١٢، ٢٥١).

وتأتي أهمية البحث في علم اجتماع الموسيقى من كونه يتناول التطور الملحوظ في أشكال الإبداع الموسيقي، ومستوياته، في ارتباطه بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الإنسانية، فإذا كان الإبداع الموسيقي منتجاً إنسانياً فلا شك في كونه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الناس وقضاياهم ومشاعرهم وأحاسيسهم، وليس من

اليسير التفاعل مع الإبداع الموسيقي وكأنه نشاط مستقل ومنفصل عن المجتمع، أو أنه يعود إلى اعتبارات غيبية لا علاقة للمجتمع بها.

وعلى الرغم من أن للإبداع الموسيقي شروطاً خاصة تجعله يعتمد على موهبة الفنان، وما يتميز به من قدرات وكفاءات يندر وجودها لدى غيره من الموسيقيين، أو محبي الموسيقى، إلا أن البيئة الاجتماعية الحاضنة للفنان قادرة على تنمية مواهبه وجعلها فاعلة من خلال تحويلها من إبداع بالقوة إلى إبداع بالفعل، في الوقت الذي يمكن لهذه البيئة الاجتماعية أيضا أن تقوض دعائم المهارات والكفاءات التي يتمتع بها الموسيقي، وتؤدي بها إلى التلاشي، عندما لا توفر للموسيقي شروط إبداعه الفني.

وفي ذلك تكمن أهمية علم اجتماع الموسيقى الذي يأخذ بتحليل العلاقة بين الإنتاج الموسيقي، بما فيه من أشكال مختلفة للإبداع، وبين شروطه الاجتماعية التي تساعد في تطويره وتنميته، وشأن الإبداع الموسيقي وفق هذا التصور لا يختلف عن شأن الفعل الإنساني بأشكاله المختلفة، ذلك أن الفعل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشروط الموضوعية التي تؤدي إلى إنتاجه، وليس من اليسير فصل هذه المنتجات عن البيئات الاجتماعية الحاضنة لها، والتي توفر لها شروط تحققها في الواقع.

وعلى طرف آخر، يرصد الباحث الاجتماعي (في مجال علم اجتماع الموسيقى) مظاهر التغير في بنية الموسيقى نفسها، وارتباطها بالثقافات الإنسانية وبالتغيرات الاجتماعية التي تمر بها، ففي المجتمعات القبلية والعشائرية حيث تعتمد مصادر الحياة على تربية الحيوان، والاستفادة من موارد الطبيعة لتغذيته، تظهر أنماط من الإبداع الموسيقي التي يعبر من خلالها الإنسان عن مشكلاته وقضاياه، وعلى الرغم من بساطة الأدوات الموسيقية التي يستخدمها الإنسان، يستطيع الموسيقي أن يستقطب مشاعر الآخرين وعواطفهم ويؤثر فيهم، ويمتد تأثيره إلى الحيوان نفسه، حيث يصبح في مقدور الموسيقي توجيه الحيوانات التي يعمل على رعايتها بالوجهة التي يريد من خلال الموسيقى نفسها التي يبدعها.

وفي المجتمعات التي تعتمد حياة الأفراد فيها على الروابط ذات الطابع الديني يأخذ الإبداع الموسيقي شكلاً آخر، يتجاوب مع الشروط الاجتماعية والثقافية للحياة الجديدة، فتظهر مسارات للإبداع الموسيقي تشجع عليها الثقافة السائدة، ومسارات أخرى تحد من إبداعات موسيقية أخرى، ويمكن أن تظهر أدوات موسيقية أكثر تطوراً، ومن الملاحظ أن استخدام فنون الموسيقا تصبح ذات طابع قدسي في كثير من المجتمعات.

ويدل ذلك كله على أن الإبداع الموسيقي مرتبط أشد الارتباط بالبيئة الاجتماعية الحاضنة له، ويتناول علم اجتماع الموسيقى هذه الروابط بالتحليل والمعالجة خاصة أن للإبداع الموسيقي وظيفة حيوية بالنسبة للمجتمع، فيمكن أن يساعد في تنمية الأحاسيس العاطفية والوجدانية لدى الناس، ويمكن أن يحد من هذه المشاعر والأحاسيس أيضاً.

وإذا كان علم الاجتماع المعرفي يولي اهتمامه بارتباط المعارف الإنسانية بالشروط الاجتماعية المرافقة لها، فإنه يشترك مع علم اجتماع الموسيقى بتحليل بنية المجتمع، والشروط الحياتية التي يعيشها الناس بوصفها المقدمات الأساسية لمعارفهم من جهة، ولأشكال الإبداع الفني والموسيقي من جهة ثانية، ذلك أن الإنسان لا يتذوق النغم الموسيقي إلا من خلال الجماعة التي ينتمي إليها ويعيش معها، وكثيراً ما تصبح الألحان الموسيقية ذات دلالات اجتماعية عندما يقترن استماعها لأول مرة بموقف اجتماعي محدد، فيصبح اللحن رمزاً لموقف، وتعبيراً عن حالة اجتماعية معينة، مما يفسر اعتماد الديانات منذ القديم على ربط ممارسة طقوس العبادة بأنماط محددة من الألحان الموسيقية التي تصبح ذات بعد قدسي من جهة، في الوقت الذي تصبح ممارسة العبادة قادرة على استقطاب مشاعر المتعبدين وأحاسيسهم وعواطفهم ودمجها في البوتقة الاجتماعية، حتى تصبح المجموعة كأنها جسد واحد.

سادسا. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع الإعلامي:

يمكن تعريف علم الاجتماع الإعلامي بأنه فرع من فروع علم الاجتماع، وهو دراسة وصفية علمية تحليلية مقارنة لوسائل الإعلام من حيث وجودها في المجتمع الإنساني مؤثرة فيه ومتأثرة به (الشال، ٢٠٠١، ٣٤).

فعلم الاجتماع الإعلامي هو العلم الذي يدرس وسائل الإعلام بوصفها ظاهرة اجتماعية دراسة وصفية، بمعنى دراسة الواقع الفعلي لهذه الوسائل، أي دراسة ما هو كائن، وليس ما ينبغي أن يكون.

وعلم الاجتماع الإعلامي يدرس ما يبث من خلال وسائل الإعلام من رسائل موجهة إلى الجمهور بوصفها ظاهرة اجتماعية وتأتي أهمية هذا العلم من أهمية الإعلام الجماهيري ووظائفه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية وغيرها. ومن خلال تأثير وسائله المختلفة في الأفراد والجماعات. وتأثيره في التنشئة الاجتماعية للفرد وفي تكوين الاتجاهات الاجتماعية، وتعديلها عنده وكذلك تأثيرها في صناعة الرأي العام (دكاك وشاهين، ٢٠١٧، ١١).

فعلم الاجتماع الإعلامي بفضل منهجه الاجتماعي وطرائقه ومناهج بحثه السوسيولوجية قادر على التعرف على اتجاهات الجمهور وآرائه ومتطلباته، وعلى دراسة التأثيرات المختلفة لوسائل الإعلام وخصائصها وميزاتها النفسية والاجتماعية والتربوية والسياسية (عيون السود والعقاد، ١٩٩٣، ١١).

وتنبع أهمية علم الاجتماع الإعلامي أيضا من حاجة وسائل الإعلام المختلفة وحاجة رجال الأعمال ومخططي السياسة الإعلامية للمعارف والدراسات والأبحاث السوسيولوجية لبنية الجمهور وطبيعته واتجاهاته للمساعدة في تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية والثقافية وتطوير الفرد من جميع الجوانب والعمل على ترسيخ وعيه الاجتماعي والإسهام في تنمية المجتمع.

وفي عصر الإعلام والتكنولوجيا الحديثة للاتصال والتواصل يتسلح الإعلام

الجماهيري بتقنيات حديثة وبجهاز واسع لمعرفة آليات التأثير النفسي والاجتماعي المتبادل بين أفراد المجتمع (انظر: عيون السود والعقاد، ص١٠ – ١١).

يقول الباحث الألماني "غيورغ كلاوس" في هذا المجال: إن الاكتشافات التقنية والفيزيائية المعاصرة تحوّل بصورة متزايدة كرتنا الأرضية إلى مساحة إعلامية واحدة – فلا نقصد بالطبع جانب المضمون من السيل الإعلامي، بل الإمكانات التقنية للاتصال ومعالجة الأخبار ...إلخ.

ويجب أخذ هذه الناحية سواء في الدراسات النظرية المعرفية للعوامل المؤثرة في الإنسان أو في الدراسة المادية التاريخية والسوسيولوجية للوعي الاجتماعي.

كما يجب مراعاتها عند التنظيم الصحيح للإعلام والدعاية لأن المطبوعات والراديو والتلفزيون والسينما تتطور تطوراً عاصفاً في الفترة الأخيرة وتحوز أهمية كبيرة في التأثير الأيديولوجي والسياسي في الجماهير (انظر: عيون السود والعقاد، ١٩٩٣، ١١ – ١٢).

وفي الوقت الراهن تتزايد أهمية علم الاجتماع الإعلامي في عصر القنوات المفتوحة حيث يرى المشاهد العالمَ أمامَه وهو في بيته أو سيارته أو في أي مكان آخر وكذلك يرافقه عالم الانترنت والهاتف المحمول وغير ذلك من الأجهزة الحديثة.

ومن هنا تأتي أهمية علم الاجتماع الإعلامي لدراسة تأثير مضامين وسائل الإعلام في الإنسان بشكل خاص والمجتمع بشكل عام ومدى التغيرات التي تطرأ على القيم والاتجاهات نتيجة تسارع وسائل الاتصال والتواصل بين الناس وما تحتويه من مضامين مختلفة (دكاك وشاهين، ٢٠١٧، ١٢).

إن وسائل الإعلام المختلفة: التلفاز الإذاعة والسينما وغيرها تنقل معرفة متنوعة من خلال الفضاءات المفتوحة وخاصة في العصر الراهن زمن العولمة...

هذا وإنّ بعض ما نقل وينقل عبر هذه الوسائل قد يحمل قيماً اجتماعية

وإنسانية ووطنية تعزز قيم الأخلاق عند الجمهور المشاهد وقد تحمل عكس ذلك قيماً سلبية..

فالروايات التي نقلت عبر السينما أو التلفاز مثال: روايات نجيب محفوظ، إحسان عبد القدوس، توفيق الحكيم، محمد عبد الحليم، طه حسين. وغيرهم، نقلت إلى المشاهد تلك المرحلة التي عاشها هؤلاء الكتاب والمفكرون وعبّر كل منهم عن قيم المجتمع العربي عامةً والمصري خاصةً. ونقلت معارف مختلفة إلى المشاهد.

وفي رواية "سكوت العاصفة" عالج محمد عبد الحليم عبد الله بعض القضايا الاجتماعية ذات المغزى الأخلاقي وعلاقتها بالتفكك الأسري وعالج مشكلة العمل والتغيرات التي تطرأ على بناء المجتمع وانعكاسها على حياة الأفراد.

ولا شك أن بذور الفكر الاجتماعي بدأت مع أعمال طه حسين الروائية حيث استطاع أن يعرض العديد من المشكلات الاجتماعية في نموذج يجمع بين ثلاثة أركان أساسية وهي الشخصية والحدث والبيئة الاجتماعية وظهر هذا واضحاً في روايتي "دعاء الكروان" و"شجرة البؤس" (البدوي، ٢٠٠١، ٢٧٨).

ودعاء الكروان أُعدت فيلماً وهو من روائع السينما المصرية.

ثم تطور هذا الفكر عند "يوسف إدريس" حيث غلب على معالجاته الادبية الطابع الاجتماعي وتميز أسلوبه بالاتجاه الواقعي، والاهتمام بتقديم المعلومات عن المجتمع من خلال التفاعل بين الشخصية الروائية والمجتمع والبيئة الاجتماعية التي تتحرك فيها هذه الشخصية وتؤثر وتتأثر بها.

ولا شك أن يوسف إدريس عالج في أعماله الأدبية العديد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وسيطرت على أعماله ظاهرة الصراع بين الفرد والمجتمع حيث دارت هذه الأعمال حول الفرد الذي يحاول إثبات وجوده في المجتمع، فيواجه بالعديد من المشاكل الاجتماعية التي تكاد أن تقضي عليه، وفي الغالب يختم أعماله بشكل مأساوي.

وخلاصة القول: إن الفكر الاجتماعي قد ظهر في الروايات المصرية كافة ولكن بدرجات متباينة وأشكال متعددة كالرمزية والرومانسية والواقعية بأشكالها كافة...إلخ (البدوي، ٢٠٠١، ٢٧٩).

وحملت هذه الروايات المقدمة من خلال السينما أو التلفاز معرفة متنوعة في السياسة والاجتماع ونقلت مشاكل المجتمع وما يدور فيه من أحداث البيئة الاجتماعية.

ويلتقي علم الاجتماع الإعلامي مع علم الاجتماع المعرفي من خلال ما يقدمه المعرفي من ثقافة ومعارف مختلفة تُبث عبر وسائل الإعلام المختلفة وتُثير نقاشات اجتماعية مما يدفع إلى دراسة هذه الأعمال وتأثيرها على الجمهور المشاهد، ومن خلال العلمين يمكن التوصل إلى نتائج مهمة على صعيد المعرفة الاجتماعية والثقافية والعلمية والسياسية، وهي مرتبطة بالمراحل الزمنية لهذه المعارف والبيئة الاجتماعية الحاضنة لها. وظروف الكاتب أو الأديب، مما يؤثر تأثيراً مهماً في المجتمع وعلاقاته الإنسانية والمعرفية.

ومن ها هنا يأخذ علم الاجتماع الإعلامي بدراسة قضايا الاتصال والتواصل بين مكونات المجتمع الواحد، ويعمل على تحليل الظواهر الاجتماعية المرتبطة بعمليات الاتصال، من حيث كونها فاعلة فيه ومؤثرة في مساراته ومن حيث كونها نتاجاً له في وقت واحد، ففي الوقت الذي يلاحظ فيه أن لوسائل الاتصال دوراً كبير الأهمية في مسارات التطور الاجتماعي بما يوفره لها من عوامل نفسية واجتماعية وسياسية، يلاحظ أيضاً أن التطور الملحوظ في وسائل الاتصال نفسه يسهم في تطور المجتمع على المستويات المجتمعية المختلفة، الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية والمعرفية (الأصفر، ودكاك، ٢٠١٤، ٢).

ويؤكد أحمد الأصفر: أنه في الوقت الذي تتجه فيه جهود عدد كبير من الباحثين في علم الاجتماع الإعلامي نحو تأصيل المعرفة العلمية لهذا الميدان من ميادين

علم الاجتماع، يأخذ عدد آخر منهم بتحليل الدور الذي يمكن أن تؤديه وسائل الاتصال في تغيير اتجاهات الرأي العام وفي توجيهه والتحكم به، مما يجعل لعلم الاجتماع الإعلامي مسارين متكاملين من حيث النتيجة، يتجه الأول نحو التأصيل العلمي للمعرفة ويأخذ الثاني بالتطبيقات العملية للمعارف التي تم التحقق منها من خلال تحليل التجارب المجتمعية المختلفة (الأصفر ودكاك، ٢٠١٤، ٢).

سابعاً. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع التربوي:

علم الاجتماع التربوي هو فرع من فروع علم الاجتماع يهتم بالجوانب التربوية للظاهرة الاجتماعية التي يتناولها علم الاجتماع. وقد أسهم علم الاجتماع التربوي بدور فعال في النظر إلى التربية باعتبارها عملية اجتماعية وثقافية (عرابي ودكاك، ٢٠٠٦، ٢١).

وكمحصلة لتطور المجتمعات الإنسانية تقدم العلم والمعرفة في مختلف المجالات والمواضيع الإنسانية وكمحصلة لكل ذلك جاء علم الاجتماع التربوي علماً يصف ويفسر أثر الأنظمة وأثر العمليات والعلاقات الاجتماعية في شخصية الفرد (عرابي ودكاك، ٢٠٠٦، ٢٢).

وهذا العلم التطبيقي ظهر كفرع من فروع علم الاجتماع العام ليبحث في المؤسسات التربوية المختلفة والمدارس والمعاهد والكليات والجامعات داخل البناء الاجتماعي العام، ويهدف إلى الكشف عن العلاقات بين العمليات التربوية وإبراز أصل العملية التربوية كظاهرة اجتماعية لها وظيفة أساسية في المجتمع.

تركز التربية باعتبارها عملية اجتماعية على العمليات الثقافية التي تُشَكّل حياة الفرد كما يركز علم الاجتماع التربوي على التفاعل بين الفرد ومحيطه الثقافي بمكوناته المختلفة من أفراد وجماعات وأنماط سلوكية وأنظمة اجتماعية (عرابي ودكاك، ٢٠٠٦، ص٢٢).

من هنا تعتبر التربية العملية الواعية التي تؤدي إلى إحداث تغيير في سلوك الفرد عاملا من العوامل التي تسهم في تغيرات عديدة تمس حياة الجماعة التي ينتمي إليها، وهي عملية مستمرة ولذا يستمر تغير الفرد في مجتمعه طوال حياته، وبواسطتها تتم عملية التنمية وتصل الجماعة إلى أهدافها المنشودة لأن التربية في محتواها دائماً خيِّرة وهذا هو المفهوم الاجتماعي للتربية فهي لا تنحصر فقط في المدرسة والمنزل والأسرة مع أنهما مسؤولتان بصورة مباشرة عن التأثير في سلوك الأطفال والناشئين والشباب والشيوخ رجالاً ونساءً وأولاداً وبنات – بل إن التربية تمتد إلى المؤسسات الاجتماعية والتربوية الأخرى مثل أماكن العبادة والعمل والمؤسسات الترويحية بالإضافة إلى المؤسسات الاقتصادية والإعلامية والثقافية وغيرها...

فعملية التنشئة الاجتماعية والثقافية التي يكتسب فيها الفرد المواقف والقيم والسلوك والعادات والمهارات التي تنتقل إليه من خلال تفاعله مع البيئة المحيطة، يصبح الأطفال بموجب ذلك راشدين يسهمون في نشاط المجتمع الذي ينتمون إليه ويتمثلون مطالبه ويعملون على تطوره وإحداث تغيير فيما هو سائد (دكاك، ١٩٩١، ٢٤).

والمعرفة بمختلف أنواعها التي يتلقاها الفرد منذ طفولته وفي كل مراحل حياته تؤثر في شخصيته وسلوكه وانعكاسه على المجتمع من هنا يلتقي علم الاجتماع التربوي وعلم الاجتماع المعرفي في علاقة معرفية اجتماعية تربوية ويستفيد كل علم من نتائج أبحاث العلم الآخر، فالمعرفة والتربية عمليتان مستمرتان ومتجددتان بتجدد المعرفة والتربية.

ثامناً. علم الاجتماع المعرفي وعلاقته بعلم الاجتماع البصري:

ظهر كل من علم الاجتماع الحديث والتصوير في مطلع القرن التاسع عشر، وقد تجاهل علماء الاجتماع الصور البصرية لمدة طويلة قبل أن يظهر علم الاجتماع البصري.

والعادة أن يتبنى علم الاجتماع البصري واحداً من اتجاهين اثنين فالكثير من المؤلفات السوسيولوجية البصرية يستخدم الصور الفوتوغرافية (كما بدأ مؤخراً الاهتمام يتعاظم بفيلم الفيديو والفيلم السينمائي) أداة بحثية لتسهيل عملية جمع البيانات، وهناك استخدام يقوم على معاملة الصور البصرية كبيانات في حدّ ذاتها تستوجب البحث والتحليل، وهو ما يوجد عادة في دراسات علماء الاجتماع للثقافة، فالفيلم وغيره من المنتجات التي صنعها الإنسان محل تحليل بالاستعانة في الغالب بعلم السيميوطيقا.

ويرتبط علم الاجتماع البصري بعلم الاجتماع المعرفي بعلاقة تفاعلية، من خلال دراسة الصور دراسةً علمية وكذلك دراسة الفيديوهات وأفلام السينما وغيرها من الوسائل الإعلامية الحديثة وما يُبث خلالها من مواد إعلامية سياسية، ثقافية، معرفية، اجتماعية، وثائقية، ودراسة هذا المضمون المعرفي من خلال دراسة تحليل المضمون وبمنهج سوسيولوجي لمعرفة مضامين هذه الصور البصرية وتأثيرها في المشاهد. وبالتالي دراسة مضامينها المتنوعة المعرفية، الثقافية، الاجتماعية، السياسية...إلخ.

وقل رب زدني علما
Damascus University

الفصل الثالث

منهجية البحث في علم الاجتماع المعرفي وطرائقه.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

يأخذ علم الاجتماع المعرفي بدراسة موضوعاته وتحليلها في ضوء آليات التفاعل الاجتماعي التي تنتج من حيث النتيجة مجموعة المعارف السائدة في المجتمع، والتي تؤدي دورا فاعلاً وأساسياً في وحدة المجتمع وتماسكه من جهة، وتسهم في تعزيز القيم الاجتماعية والأخلاقية والمعايير الضابطة لهذه الآليات من جهة ثانية. فالمعارف الإنسانية، وفق هذا التصور لا ترتبط بالجهود الذاتية للفاعلين أو بقدراتهم العقلية فحسب، إنما بطبيعة العلاقة بين هذه الجهود والمجتمع المحيط بها أيضاً.

وتظهر خصوصية البحث في علم الاجتماع المعرفي بمنحيين أساسيين يرتبط الأول بالفرضيات التي تفسر قضايا المعرفة السائدة في المجتمع، ويتعلق الثاني بمنهجية البحث وطرائقه في تفسير بنية المعرفة وأشكالها ومساراتها.

أما فرضيات الأبحاث فلا بد من أن يستمدها من البيئة الاجتماعية ذاتها، ومن البنية الاجتماعية لهذه البيئة، ذلك أن ما يميز علم الاجتماع المعرفي عن العلوم ذات الصلة بالمعارف الإنسانية في معالجته لقضايا المعرفة يرتبط بالمقولات النظرية المفسِّرة لهذه القضايا. فإذا كان علم النفس (مثلاً) يعيد أشكال المعرفة الإنسانية إلى الاعتبارات النفسية المتصلة ببناء الشخصية، ومكوناتها، وطبيعتها. وإذا كان علم الاقتصاد يهتم أيضاً بالسلوك الإنساني من حيث الحاجة والمنفعة التي يشعر بها الناس فإن علم الاجتماع المعرفي يأخذ بتفسير أشكال المعرفة بعوامل اجتماعية مرتبطة بالأبنية الاجتماعية السائدة بحسب نظريات علم الاجتماع الأساسية.

كما تظهر خصوصيات علم الاجتماع المعرفي أيضا في الطرائق المنهجية التي يستخدمها في معالجة موضوعاته، فعلى الرغم من استخدامه الطرائق المتعارف عليها في العلوم الاجتماعية، كما هو الحال بالنسبة إلى طريقة تحليل المضمون، وطريقة دراسة الحالة، والطريقة التاريخية، والطريقة التجريبية، وغيرها من طرائق البحث، فإن طرق استخدامها تأخذ خصوصياتها من خصوصية مجتمع الدراسة نفسه، وما يوجبه ذلك من أدوات ووسائل قياس وغيرها.

ويستخدم علم الاجتماع المعرفي الطرق المنهجية المستخدمة في علم الاجتماع ذاتها، ويأتي اختلاف الطرق باختلاف الموضوعات التي تتم دراستها، وتتميز هذه الطرق بعضها من بعضٍ بجملة من السمات والخصائص التي تجعل هذه الطرق مناسبة للأغراض المختلفة التي يوجبها البحث من موضوعات كمية، أو كيفية. ويميز الباحثون في هذا المجال بين طريقة دراسة الحالة، وطريقة تحليل المضمون، وطريقة المسح الاجتماعي، وطريقة المقارنة، والطريقة التجريبية. ويستخدم علم الاجتماع المعرفي هذه الطرق بأشكال مختلفة تبعاً لغاياته، ولخصوصيات موضوع دراسته.

أولا. طريقة تحليل المضمون.

تعد من أكثر طرائق البحث الاجتماعي استخداما في دراسات علم الاجتماع المعرفي، إذ يستخدمها الباحثون في علم الاجتماع المعرفي لتحليل منظومات الفكر وطرق التفكير السائدة في المجتمع، والفرضية الأساسية التي تبنى عليها دراسات علم الاجتماع المعرفي أن طرق التفكير ومنظومات الفكر تأتي متوافقة مع الأبنية الاجتماعية السائدة بحسب نظريات علم الاجتماع المعرفي المفسرة للقضايا المعرفية، وتعتمد هذه الطريقة على تحديد مادة تحليل المضمون التي يمكن أن تكون فكرة، أو اتجاهاً في التفكير، أو عبارة لفظية يكثر استخدامها في ثقافة اجتماعية محددة، فإذا ما وجد الباحث نفسه معنياً بدراسة العلاقة بين طرق التفكير السائدة والبناء الاجتماعي مثلا، وجب عليه البحث في أنماط التفكير السائدة، وأنماط البناء الاجتماعي المتوقعة، كما هو الحال في المقارنة بين المجتمع العشائري، والمجتمع الحضري الحديث، فما إن يتعرض أي فرد من أفراد المجتمع العشائري لاعتداء من قبل الآخرين، حتى يتجه تفكيره مباشرة إلى طلب الثأر، وهذه طريقة في التفكير تفرض نفسها كلما ظهرت مشكلات تتعلق بالاعتداء على المال أو العرض أو الأرض. لكن هذه الطريقة في التفكير تختلف تماماً عما هي عليه في المجتمع الحضري الحديث الذي يجد فيه الأفراد أنفسهم مدفوعين إلى رجال الشرطة والقضاء لاستعادة حقوقهم التي تعرضت للاعتداء، وهذه طريقة في

التفكير أيضاً ينـدر وجودهـا في المجتمـع العشـائري، وتتوافـق مـع بنيـة المجتمـع والسـلطة القائمة في المجتمعات الحضرية.

ويتدرج استخدام طريقة تحليل المضمون من تحديد مظاهر الموضوع المدروس، (كما هو حال أنماط التفكير، من حيث اللجوء الى التفكير بالثأر)، حيث يرصد الباحث الحالات التي تبدو فيها حالات الاعتداء أو العدوان، وما يتبعها من سلوك واستجابة في المجتمع المدروس، فقد يجد الباحث أن الفرد الواحد يعيش في المجتمعات الحضرية، ويعمل فيها، ويتواصل مع أهلها، وما إن يتعرض لاعتداء ينتهك الحرمات الثلاث (الأرض، والشرف، والمال) حتى يأخذ بالتفكير بالثأر، وفي هذه الحالة فإن طريقة تفكيره عشائرية- وإن كان يعيش في المدينة والمناطق الحضرية- وقد يكون الأمر على خلاف ذلك، فيعيش الفرد في المناطق العشائرية ولكن طرق تفكيره حضرية، ويلجأ إلى رجال الشرطة ويستعين بالنظم القانونية والقضايا لاستعادة حقوقه.

ولطريقة تحليل المضمون خطوات منهجية وإجرائية تميزها عن غيرها، ومن ذلك تحديد مادة تحليل المضمون، وتوصيف مؤشراتها بحسب البنى الاجتماعية، ومن ثم رصد الحالات التي تظهر فيها، والتعرف على طبيعة العلاقة بين مادة تحليل المضمون التي سبقت الإشارة إليها من جهة، وطبيعة الأبنية الاجتماعية المرافقة لها من جهة ثانية، ويمكن للباحث الاجتماعي رصد نتائج بحثه في جداول تكرارية ومخططات بيانية توضح العلاقات المشار إليها توضيحا كمياً، وبذلك فإن أهمية طريقة تحليل المضمون إنما تأتي من قدرتها تحويل المعطيات الكيفية إلى معطيات كمية.

ثانياً. طريقة المسح الاجتماعي:

تستخدم هذه الطريقة حيث يكون في مقدور الباحث أن يعبر عن آرائه وأفكاره دون خوف أو تردد، وحيث يكون في مقدوره أن يتحدث عن بحثه وأهدافه مع المعنيين به، سواءٌ أكانوا أفراداً أو جماعات أو مؤسسات. كأن يهدف مثلاً إلى التعرف على

تصورات الأفراد في مجتمع محدد لقضية اجتماعية وصلتها بظروف المجتمع الذي يعيشون فيه، كما هو الحال في تحليل صورة المرأة في وعي الناس، أو مكانتها الاجتماعية أو ماهية حقوقها؛ ذلك أن صورة المرأة في وعي الناس تختلف باختلاف النظم الاجتماعية السائدة، فهي في المجتمعات العشائرية مختلفة تماماً عن صورتها في المجتمعات الدينية، ومختلفة أيضاً عما هي عليه في المجتمعات الحضرية الحديثة، أو في المجتمعات القائمة على مفهوم الدولة بالمعنى الحديث، وتكمن المشكلة عندما لا تتوافق الصورة السائدة مع شروط المجتمع الجديد، كما هو حال من تسيطر عليه مشاعر المجتمع القبلي أو الديني، وأحاسيسه وعواطفه، ويريد التواصل مع المرأة في المجتمعات الحضرية التي تتمتع باستقلالية أكبر وحرية أوسع، فغالبا ما تأتي طرق التواصل مشوهة، لأن الفرد يتعامل مع المرأة من خلال قيم واتجاهات ومشاعر مختلفة تماما عن الاتجاهات والمشاعر السائدة في المناطق الحضرية، ويمكن للباحث في علم الاجتماع المعرفي معالجة هذه المشكلة ليأخذ بتحليل الصورة العامة للمرأة كما هي في وعي الشباب مثلا من جهة، والبنى الاجتماعية التي يعيشون فيها من جهة ثانية، وما يمكن قوله في تحليل صورة المرأة في الوعي الاجتماعي، يندرج أيضا على الصور الكامنة في الوعي الاجتماعي لكل من الرجل والعامل الصناعي، والمزارع في الريف، ورجل الدين، والقاضي والأستاذ الجامعي، وغيرها من الصور التي يبني الناس علاقاتهم الاجتماعية بعضها مع بعض على أساس هذه الصور، التي تترتب على تناقضاتها مشكلات اجتماعية عديدة، يمكن أن تصل إلى مرحلة التناقض الاجتماعي.

وقد يأخذ الباحث في علم الاجتماع المعرفي بتحليل المعوقات الاجتماعية التي تحول دون إنتاج المعرفة في المجتمع، من خلال التعرف على اتجاهات المشتغلين بالمعرفة وبإنتاج المعرفة من علماء وأدباء وشعراء وموسيقيين وفنانين، ذلك أن المشكلات التي تحول دون الإنتاج الإبداعي لهؤلاء هي في حقيقتها مشكلات تحول دون إنتاج المعرفة في المجتمع، كما أن العوامل التي تساعد هؤلاء على إنتاج ما يتميزون به من نشاطات

وإبداعات هي العوامل التي تساعد على تطوير المعارف والعلوم في المجتمعات الإنسانية على اختلاف أنواعها.

وتعتمد طريقة المسح الاجتماعي ذات الخطوات المنهجية المعتمدة في البحث العلمي، من حيث تحديد مشكلة الدراسة، وإشكاليتها، والتساؤلات الرئيسية فيها، وتحديد المفاهيم، والمجتمع الأصلي وعينة الدراسة وغير ذلك من الخطوات العلمية التي يعتمدها البحث العلمي، كما أن الباحثين في علم الاجتماع المعرفي يعتمدون في استخدامهم لطريقة المسح على أدوات البحث العلمي التي تأتي في مقدمتها قائمة الاستبانة والمقابلة، وغيرها من الأدوات.

ثالثاً. الطريقة التاريخية.

يأتي استخدام الطريقة التاريخية في تناولها لموضوعات علم الاجتماع المعرفي في سياق موضوعات خاصة تتصف بالاستمرارية والتغير خلال فترات زمنية متباينة، كما هو الحال في دراسة تطور فكرة علمية محددة شهدت تغيرات مختلفة خلال فترات زمنية متقاربة أو متباعدة، ويريد الباحث من خلالها البرهنة على ارتباط تطور الفكرة بتطور الشروط المجتمعية المحيطة بها، كالقول مثلا بأن فكرة الديمقراطية أخذت أشكالاً مختلفة مع اختلاف الشروط المجتمعية المحيطة بها، ونشأت مع ظهور المجتمعات القائمة على مفهوم الدولة، ويوجب ذلك تحليل التطور التاريخي لمفهوم الديمقراطية من جهة، وتحليل التطور التاريخي للمجتمعات الحديثة التي يقوم الارتباط الاجتماعي فيها على أساس مفهوم الدولة.

ويمكن للباحث في علم الاجتماع المعرفي أيضاً أن يتناول مفهوماً علمياً محدداً، كمفهوم العلية، أو السببية، أو النسبية أو أي مفهوم آخر، ويأخذ بتحليل الشروط المجتمعية التي كانت وراء انتشار هذا المفهوم واستخداماته في التاريخ الاجتماعي، مما يوجب تحديد المفهوم واستخداماته والتطور التاريخي له، والتغيرات التي طرأت عليه،

وصلة كل ذلك بالأبنية الاجتماعية المرافقة لاستخدامات المفهوم وتطوراته، وبذلك تعتمد الطريقة التاريخية على التحليل التاريخي للمفهوم أو التصور، أو القضية موضوع البحث.

ففي سياق الاهتمام بتحليل مفهوم الدولة وكيفية تشكله في الوعي الاجتماعي وكيفية استخداماته في المجتمعات المختلفة يمكن تحليل التطور التاريخي لمفهوم الدولة، والشروط المجتمعية المرافقة لهذا التطور، للوقوف على العوامل التي تحول دون الأداء الوظيفي لمؤسسات الدولة بالشكل المناسب.

كما أن ظهور أفكار متناقضة في المجتمع، ورؤى مختلفة للقضايا التي يهتم بها الناس يمكن أن تشكل موضوعاً أساسياً من مواضيع علم الاجتماع المعرفي، وذلك بتحليل التطور التاريخي لكل فكرة، والتعرف على جذورها التاريخية والاجتماعية التي جعلتها فكرة مستقرة في هذا المجتمع أو ذاك، والعوامل التي جعلتها تناقض أفكاراً أخرى يمكن أن تكون أكثر أصالة وجذرية في المجتمع المدروس.

وتعتمد الطريقة التاريخية مجموعة من الخطوات العلمية التي تبدأ بتحديد موضوع الدراسة، ومشكلتها، وإشكاليتها، وضرورة اللجوء إلى الطريقة التاريخية لمعالجتها، كما أن العمل بهذه الطريقة يوجب أيضا تصنيف المراحل التاريخية للفكرة أو الظاهرة أو موضوع الدراسة، من حيث تصنيف الشروط المجتمعية التي تؤدي إلى المشكلة بحسب المراحل التاريخية من جهة، وتصنيف أنماط المشكلة وأشكالها من جهة ثانية، ذلك أن أنماط المشكلة الواحدة ومساراتها إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظروف نشأتها في البداية وتطوراتها اللاحقة فيما بعد.

ويمكن للباحث في علم الاجتماع المعرفي أن يستعين بالوثائق والصور وأفلام الفيديو التي تساعده في الكشف عن موضوع بحثه والارتباطات القائمة بين مكوناته، كما له أن يستعين بمقابلات مع مفكرين وعلماء وباحثين يمكن لهم أن يقدموا له بياناتٍ كافيةً لمعالجة موضوعه.

رابعا. طريقة دراسة الحالة:

يستخدم الباحثون في علم الاجتماع المعرفي هذه الطريقة عندما يأخذون بتحليل مظاهر التغير في مذهب فكري محدد أو تيار فكري خلال فترات زمنية معينة، أو مظاهر التغير في تطورات الفكر لدى عالم أو فقيه أو فيلسوف، على أن تكون الأطر التي تفسر مظاهر التغير المشار إليها مرتبطة بتغيرات البيئة الاجتماعية الحاضنة لهذه المدرسة أو تلك، أو لهذا العالم أو غيره.

وقد يستعين الباحث في علم الاجتماع المعرفي، عند استخدامه لطريقة دراسة الحالة بالطرائق البحثية الأخرى التي سبقت الإشارة إليها، كطريقة المسح الاجتماعي أو الطريقة التاريخية، وحتى طريقة تحليل المضمون، ذلك أن تحليل مظاهر التغير في مسارات مذهب فكري أو اجتماعي أو سياسي خلال فترات زمنية محددة توجب التعامل مع هذا التيار أو المذهب بوصفه منظومة فكرية ومعرفية متكاملة الأبعاد، ومترابطة بين مكوناتها المعرفية والفكرية، وخاصة في سياق ارتباطها مع التغيرات المجتمعية المحيطة بها.

ويوجب استخدام دراسة الحالة، في إطار علم الاجتماع المعرفي، تحديد الأطر الزمانية والمكانية والتاريخية للمنظومات الفكرية موضوع الدراسة، ففي سياق تحليل مظاهر التغير في الفكر القومي خلال فترة الأربعينيات من القرن العشرين، أو الخمسينيات، لابد للباحث من تحديد الأطر الزمانية والمكانية المجتمعية لموضوع بحثه، وله أن يستعين بتحليل مضمون الإنتاج الفكري القومي لتلك الفترة، وتطوراته التاريخية خلال فترة الدراسة، وصلة مظاهر التغير المدروسة مع التغيرات المجتمعية المرافقة لها في حدود زمانها ومكانها.

وما ينطبق على دراسة مظاهر التغير في الفكر القومي خلال فترة زمنية محددة، ينطبق أيضا على مظاهر التغير في مسارات فكر فلسفي أو اجتماعي أو سياسي محدد، كالحديث مثلاً عن مظاهر التغير لدى فكر المعتزلة، أو الفكر الصوفي، أو الفكر

العربي وغير ذلك من مسارات التفكير التي توجب على الباحث تحديد الأطر الزمانية والمكانية والمجتمعية لموضوع الدراسة، وتحديد ملامح التغير فيها، ومؤشراته الأساسية، والتغيرات المجتمعية المرافقة لها.

ويعتمد الباحث في علم الاجتماع المعرفي على خطوات الدراسة المعتمد في البحث العلمي من حيث تحديد موضوع الدراسة، وتساؤلاتها الرئيسية، وتحديد مجتمع البحث الأصلي، والأدوات التي يمكن استخدامها في جمع البيانات، من قوائم استبيان، ومقابلات شخصية وعلمية، وأدوات لتحليل المضمون- إن لزم الأمر- بالإضافة إلى إمكانية الاستعانة بالوثائق المادية والشفوية والاجتماعية وغيرها مما له صلة بموضوع الدراسة ويساعد في تحقيق أهدافها.

كما أن النتائج التي يتوصل إليها الباحث من خلال دراسة الحالة يمكن أن تكون ذات طابع نظري تحليلي يساعد في البرهنة على قضية نظرية محددة، مرتبطة بالنظريات الاجتماعية، ويمكن أن يكون لهذه النتائج أبعادٌ تطبيقية تساعد في تقييم واقع اجتماعي محدد وتصحيح مسارات محددة.

خامسا. طريقة المقارنة:

تعد طريقة المقارنة من الطرائق الأساسية في علم الاجتماع المعرفي، كما هو حالها بالنسبة إلى علم الاجتماع، وتظهر الحاجة إليها عندما يراد من خلالها تحليل أوجه التقارب أو التباعد بين تجربتين فكريتين خلال فترة زمنية واحدة، أو تحليل أوجه التقارب والتباعد في مسارات منظومة معرفية محددة بين فترتين زمنيتين مختلفتين، وفي مثل هذه الحالة تعد طريقة المقارنة هي الأفضل في هذا النوع من الأبحاث.

ففي الإطار الأول، يمكن تحليل العوامل الاجتماعية التي تفسر ظهور تيار فكري معين، كأن يكون تياراً اجتماعياً أو دينياً، أو سياسياً في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية محددة، إلى جانب تحليل العوامل الاجتماعية التي تفسر ظهور تيار فكري

آخر في شروط مجتمعية مختلفة، ففي سياق التحليلات الماركسية مثلا، يمكن للباحث البرهنة على أن الصراعات الاجتماعية الطبقية في تجربة تاريخية محددة كانت العامل الأساسي المفسر لظهور تيارات الفكر الاشتراكي، كما أن هذه الصراعات هي نفسها تعد العامل الذي يفسر ظهور تيارات الفكر الرأسمالي في تجربة تاريخية أخرى، فالفكرة الأساسية التي يذهب إليها أنصار المدرسة الماركسية هي دور الصراعات الاجتماعية الطبقية في إنتاج هذه المدرسة الفكرية أو تلك، والتي يمكن أن تكون ذات طابع اشتراكي، أو طابع رأسمالي، وتتيح طريقة المقارنة إمكانية التحقق من الفرضية الأساسية التي يأخذ بها أصحاب هذه النظرية.

وعلى طرف آخر يمكن للباحث في علم الاجتماع المعرفي أن يأخذ بتحليل مقارنة لمظاهر التطرف الديني في المجتمع الواحد بين فترتين زمنيتين متباعدتين بهدف البرهنة على أن مظاهر التطرف مرتبطة بشروطها الاجتماعية والسياسية المرافقة لها، مما يتيح له إمكانية تحليل مظاهر التطرف في الفترتين المشار إليها، في الوقت الذي يأخذ فيه أيضا بتحليل الشروط المجتمعية والسياسية التي أدت إلى إنتاج التطرف العقائدي أو الديني، وبذلك تكون طريقة المقارنة هي الأكثر توافقاً مع هذا النمط من البحوث التي تهدف إلى الإجابة عن تساؤلاتها والبرهنة على توجهاتها النظرية والتحليلية.

ولطريقة المقارنة خطواتها الإجرائية والعملية الخاصة بها، كما هو حال الطرائق الأخرى، فتأخذ بتحديد موضوع الدراسة من خلال توضيح مشكلة الدراسة العملية وإشكاليتها النظرية، وتحديد التساؤلات الرئيسية فيها، والأدوات المستخدمة في الدراسة، سواء كانت قوائم الاستبانة، أو المقابلات، وغيرها مما له صلة بالتحليل الكمي للظواهر، ويمكن أيضا الاعتماد على طرائق التحليل النوعي كتحليل الجماعات المركزة أو الجماعات البؤرية، واستخلاص النتائج الكيفية وتقديمها في سياق المعالجة الكمية لموضع الدراسة، ويستخدم الباحث في علم الاجتماع المعرفي تحليل الجماعات المركزة في هذا الإطار للإجابة عن تساؤلات بحثه الرئيسية، ويمكن أن يستخدم النتائج

التي يتوصل إليها في تقييم واقع تجربة فكرية محددة، ويستخلص منها دروسا نظرية وتحليلية تسهم في تطوير المعرفة في مجال اختصاصه، وإعادة إنتاج المعرفة العلمية نفسها من جديد.

الفصل الرابع

المعارف الإنسانية في إطار الفلسفة اليونانية

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

تعد قضايا المعرفة الإنسانية في الفلسفات اليونانية على اختلاف مذاهبها مكوّناً أساسياً من مكونات رؤيتها للكون وللطبيعة عامة، والطبيعة الإنسانية خاصة، ويستحوذ الإنسان فيها على موقع محوري ومفصلي، وعلى الرغم من أنها لا تحمل في مضامينها رؤى علم الاجتماع المعرفي كما هو متداول اليوم، فقد تناولت القضايا المعرفية في سياق اهتمامها بقضايا الإنسان نفسه، ووجدت أن هذه المعارف نسبية في معظمها، وتأخذ أشكالها تبعاً لأشكال تفاعل الإنسان مع مكونات الوجود الذي يعيشه على المستويات النفسية والاجتماعية والكونية، ويمكن تناول قضايا المعرفة ومشكلاتها في الفلسفة اليونانية من خلال أبرز مفكريها أفلاطون وارسطو وأبيقور.

أولاً. أفلاطون (٤٢٧- ٣٤٧ ق.م)

يعتمد أفلاطون في تحليله لموضوعات المعرفة وقضاياها جملة من التصورات المستمدة من فلسفته العامة القائمة على ثنائية العالم الذي يضم عالمين أساسيين هما: عالم المثل حيث الحقيقة المطلقة التي تنطوي على معايير الحق والخير والجمال في إطلاقها، ويسود فيه العدل المطلق. وعالم الواقع الذي يعيش فيه الناس ويتواصلون بعضهم مع بعضٍ، ويتبادلون التعاون بأشكال مختلفة، ويعتمدون في ذلك على حواسهم بشكل رئيسي (داود، ١٩٨٩، ٨).

ويعتقد أفلاطون أن النفس البشرية كانت متحدة مع عالم الحقيقة، مع عالم المثل، وكانت على معرفة بكل مجريات الأحداث، وكل تغيرات العالم، ولكنها انفصلت عن هذا العالم، واتحدت بعالم الطبيعة ومع انفصالها هذا واتحادها مع الجسد، عالم الطبيعة، فقدت كل معارفها التي كانت تحوزها في عالم المثل، فأصبحت لا تعرف شيئاً، وهي غير قادرة على فعل شيء. ولكنها تستطيع استذكار ما فقدته من خلال التجارب المستمرة، ومن خلال تحكيم العقل في هذه التجارب، فتكون عملية

الاستذكار تحويل قدرات النفس من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وعلى هذا الأساس يجد أفلاطون أن في كل نفس قوتين متقابلتين، بينهما تجاذب، فلكل إنسان حزن وفرح، لذة وأذى. وبينما ينظر إلى القوة الأولى على أنها قوة تمييزية، ينظر إلى الثانية على أنها قوة بهيمية.

وتأخذ كل قوة مساراً مختلفاً، ففي حين تعمل القوة الأولى وفق ما توجبه معايير عالم المثل، تتجه الثانية لتلبية حاجات الجسد المرتبطة بالواقع المادي، وفي ذلك يقول أفلاطون إن الإنسان مركب من عنصرين، هما النفس والطبيعة. أما الطبيعة فهي ينبوع الجور والبخل لامتلاكها ما تقوى عليه واستئثارها بما تظفر به، ولجوئها إلى النفس والقوى الروحانية في إنجاز أفعالها، وإنارة صورها، فإذا غلبت على شخص إنسان اضطرته إلى أن يأخذ ما منح له، ولا يترك إلا ما عجز عنه. أما النفس فإنها أحد ينابيع الجود، فإذا غلبت على الشخص جذبته إلى السماحة والعدل وبذل الخير (بدوي، ١٩٨٢، ١٩٨).

وتأسيساً على هذا التصور، يميز افلاطون بين ثلاثة أنواع من النفس البشرية، تتدرج في مكانتها. أما الأولى، وهي أشرفها، النفس الناطقة، وهي جوهر روحي طبيعته وحقيقته، غير معروفة تماماً، وتقع على عاتقها مسؤولية إدارة الجسم والعمل على رقيه من خلال التفكير، وتستقر هذه النفس في الرأس لعلو شرفها. لذلك نجد الإنسان منتصب القامة، يسير وهو رافع رأسه بخلاف الكائنات الحية الأخرى التي تفتقر إلى النفس الشريفة، وتأتي النفس الغضبية لتأخذ الموقع الثاني من الأهمية في الشرف والمكانة، ومع ذلك فهي مادية فانية، ومقرها الصدر، ولكنها تتصل بالنفس الأولى عن طريق العنق، وهي تخضع للنفس الناطقة أحيانا، وترفض هذا الخضوع أحيانا أخرى. ثم تأتي النفس الشهوانية، وهي مادية كسابقتها تماماً، غير أنها أقل شرفاً، وأحط مكانة. ومقر هذه النفس هو البطن، وترتبط بحاجات الأكل والشرب والتلذذ والتألم وغير ذلك. ويكمن انحطاطها في كونها محرومة من كل تفكير، ومع ذلك فهي مستعدة

لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها، وإلى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس (مرحبا، ١٩٨٣، ١٣٥).

وفي محاولة من أفلاطون للاستفادة من تحليلاته النظرية في مجال التطبيق العملي، يعتقد أن أول ما يجب العناية به، بالنسبة إلى الإنسان هو أمر النفس، وإكرامها، لأن إهانتها أمر قبيح، والكرامة هي حق الأمور الإلهية، ويجب تكريم النفس الشريفة. غير أن إكرام النفس ليس في إعطائها شهواتها، إنما منعها هذه الشهوات، ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان من الواجب أن يعطى الصبي شهواته، وكذلك الجاهل. فهؤلاء يظنون أن إرضاء شهواتهم مدعاة للسعادة أو الهناء، وفي حقيقة الأمر يكمن في إرضاء هذه الشهوات ضرر كبير. لذلك يرى أفلاطون أن كرامة النفس تكمن في تأديبها ومنعها من شهواتها إلا ما تسمح به الشرائع وإن كان في ذلك أذى في عاجل الحال (بدوي، ١٩٨٢، ٦٢)، فالكد والتعب الذي تأمر به الشرائع حق، وفي غاية الصواب لما يتلوه من الراحة والفضيلة، شأنه في ذلك شأن من يشعر بالأذى من شرب الأدوية الكريهة الطعم، إذ يعد ذلك محموداً لما يترتب عليه من خير وراحة وصحة (بدوي، ١٩٨٢، ٤٤)، وعلى هذا، فمن واجب الآباء أن يأمروا أنفسهم بترك الأفعال الخارجة عن الاعتدال مثل الفرح الدائم، والضحك المفرط، والحزن الشديد، والجزع المفرط، وما أشبه بذلك (بدوي، ١٩٨٢، ٦٣).

وعلى هذا يجد أفلاطون أن المعارف التي يكتسبها الإنسان في حياته إنما تأتي على أشكال عنايته بالنفس وإكرامها الإكرام الصحيح، وتدريبها على منعها الشهوات المادية، مما يجعل النفس الناطقة تأخذ موقعها الصحيح، وبدون ذلك سرعان ما تسيطر النفس الأدنى، النفس الشهوانية، وهي الأقل مرتبة، فتنحط أشكال السلوك وتزداد الحجب التي تحول دون الوصول إلى المعارف الإنسانية الحقيقية.

ثانيا. أرسطو (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م).

تظهر معالم التفكير بثنائية النفس البشرية وأثرها في المعارف التي يكونها الإنسان عن الأشياء المحيطة به لدى أرسطو مرة أخرى، ولكن بطريقة مختلفة عما هي عليه لدى أفلاطون، ذلك أن ارسطو يقيم ثنائية النفس على أساس تصوره للعلاقة بين الصورة والهيولى، وهو التصور الذي يعد عنصراً أساسياً من عناصر فلسفته. وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس، فهو يرى أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. فهناك نفس وبدن في آن واحد. فإذا كان كل شيء يتألف من مادة وصورة، كذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان حيث يقوم البدن مقام الهيولى، بينما تقوم النفس مقام الصورة (مرحبا، ١٩٨٣، ١٧٨).

وينطوي مفهوم النفس عند ارسطو على معنى واسع نسبياً، فهو يتصل بمفهوم الحياة بصورة عامة، فللنبات، كما للحيوان "نفس" لأنه يتصف بالحياة، ويمكن على هذا الأساس ترتيب الكائنات الحية وفقاً لدرجة تعقد قواها. فبعض الكائنات الحية، ـ ومثال ذلك النبات ـ ليس له إلا قوة التغذي والتناسل. بينما يمتلك الحيوان قوة الحس والاشتهاء والحركة، وهي خصائص لا توجد في النبات، لذلك فالنفس هنا أكثر تعقيدا. أما أفراد الجنس البشري فلهم علاوة على ذلك قوة التفكير، والتحليل، والتصور، وهي خصائص تميز النفس البشرية التي تعد أكثر أشكال النفس شرفاً (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٣٨).

وتؤدي النفس وظيفة حيوية بالنسبة إلى البدن، كما يرى ذلك أرسطو، فهي التي تمنحه القدرة على القيام بالتفكير واكتساب المعارف، والقيام بالأفعال وغير ذلك من الفعاليات والنشاطات.. فإذا ما فقدها البدن آل إلى الموت، وفقد كل مقومات الحياة، وفقد الإنسان كل المقومات التي تجعل منه إنساناً. فيصبح إنساناً بالشكل لا بالحقيقة. والإنسان الميت هو بدن بلا نفس، وليس إنساناً بالمعنى الدقيق لأنه تنقصه القوى التي تتحدد بتوفرها ماهية الإنسان. إن علاقة النفس بالبدن هي علاقة الصورة

بالهيولى. فالنفس صورة البدن كما أن البصر صورة العين، فإذا ما انقطع الإبصار عن العين كفت العين عن أن تكون عينا إلا بالاسم، وليس عيناً بالحقيقة. ومثال ذلك عين التمثال التي لا يمكن عدّها في عداد العيون (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٣٨).

ويعتقد أرسطو أنّ النفس ـ ولأنها تشكل مصدر القوة لحياة البدن، وتماشياً مع اعتقاده بالعلاقة بين الصورة والهيولى ـ لا يمكن أن توجد في أي بدن، فهي تبحث دائماً عن بدن يناسبها، فإذا لم تكن أعضاء البدن منسجمة مع النفس لم يحدث الاتحاد، ومتى حدث هذا الانسجام يصبح البدن حي بالقوة، على شكل نبات أو حيوان أو إنسان إلى أن تتحد معه النفس فتكون هي التحقق بالفعل لهذا البدن (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٣٩).

ويقترب أرسطو من أفلاطون في توصيفه للنفس في أنواع وأشكال تقوم على تراتب مستوياتها واختلافها باختلاف الكائنات التي تتوافق مع هذه الأنفس، فقد أشار ارسطو إلى مظاهر وجود هذه الأنواع في الكائنات المختلفة، ولم يقتصر على مظاهر وجودها في الإنسان فقط. فالنفس النباتية توجد في جميع الأحياء، وهي أبسط أشكال النفس، وتكمن وظيفتها الرئيسة في التغذي والنمو وتوليد المثيل، والنفس الثانية، هي النفس الحساسة أو الحيوانية، وتوجد في جميع الحيوانات، وتكمن وظيفتها بالاتصال المباشر مع العالم الخارجي، ونقل صورته إلى الداخل، وتبدأ هذه النفس بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات، ثم حاسة الذوق، فالشم، والسمع، والبصر. ولكل منها وظيفة خاصة بها لا يشاركها بها أحد، أما النفس الناطقة، وهي أشرف الأنفس فيختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات. فهو يتميز بقوة النطق والعقل، وهي القوة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان (مرحبا، ١٩٨٣، ١٨١).

وكما هو الحال لدى أفلاطون، يعتقد أرسطو أن طبيعة المعارف التي يكتسبها الإنسان، وأنماط السلوك التي يمارسها، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة العلاقة بين

النفس والبدن، ويبدو ذلك واضحاً من خلال تمييزه للحياة الجيدة عن الحياة غير الجيدة، ولأشكال الفضيلة ذات القيمة الأخلاقية العالية، فالحياة الجيدة بتقديره هي حياة الإنسان الذي يؤدي وظائفه أداءً ممتازاً، وتكون حياته هي الحياة الخيّرة. ذلك أن الجودة ليست اسماً لصفة واحدة، فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأسباب مختلفة، كالفأس الذي يوصف بالجودة لأنه يقطع على نحو فعّال، أي يؤدي وظيفته بشكل جيد. ولما كان الإنسان يمتاز على غيره من الحيوانات بقدرته على التفكير فإنه سيكون على خير إذا ما أدى هذه الوظيفة أحسن أداء، وعلى نحو إيجابي وفعّال (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٤٠).

وفي سياق تأكيد أرسطو على طبيعة العلاقة بين الشكل والمضمون، أو بين الصورة والهيولى، يأخذ بتوصيف الفضيلة التي سبقت الإشارة إليها، ويميز بين شكلين أساسيين لها، هما الفضيلة الخلقية، والفضيلة العقلية، أما الفضيلة الخلقية ففيها يبرز أثر تربية النفس وتهذيبها، فالفضائل الخلقية تُكتسب بالمران والتدريب. والرجل يصبح كريماً إذا ما تعوّد، وعوّد نفسه على إتيان فعل الكرم عن رغبة وشوق، وأخذ يمارس الإكرام عن طيب خاطر وهو مسرور به، ودون حافز يأتيه من الخارج. أما إذا انتاب المرءَ شيء من الصراع الداخلي بين ممارسة الفعل وعدم الممارسة ففي ذلك دلالة على النقص في الشخصية، حتى لو اقترن ذلك بوجود الحاجة إلى قهر الرغبات. غير أن ذلك لا يعني بالضرورة مقاومة حاجات البدن على نحو مطلق، لأن الفضيلة الخلقية تعنى بالمشاعر والأفعال. ومن هذه ما يكون فيه تفريط أو إفراط. والفضيلة أن يسلك المرء مسلكاً وسطاً بين الضدين، فالكرم وسط بين الشح والتبذير(جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٤١).

وإلى جانب ذلك يتناول أرسطو موضوع الفضيلة العقلية، والتي من خلالها تتحقق المعارف الإنسانية، وهو الموضوع الذي يتجلى في مظهرين أساسيين هما: الحكمة العملية، والحكمة النظرية. ويقصد بالأولى الحكمة التي تمكن الإنسان من

الحصول على الإجابات الصحيحة لمشكلات السلوك العملية، وهي تتضمن المهارة بالتروي في الوقت الذي نفترض فيه توفر الفضيلة الخلقية، بينما يقصد بالثانية الحكمة النظرية "مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته" وهي تتضمن معرفة حدسية ببديهيات لا تحتاج إلى البرهان (من مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانيه بما يترتب عليها. وتعد هذه الفضيلة من أسمى الفضائل، لأنها تتعلق بأسمى الموضوعات، فهي تمثل الجانب الإلهي في نفس الإنسان؛ لأنه ليس هناك من فاعلية يمكن أن تنسب إلى الله سوى التفكير الخالص (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٤٢)، وإذا كان ارسطو قد بدأ بالسؤال عن طبيعة الإنسان ووظيفته، من حيث هو كذلك، فإنه انتهى إلى أن أسمى فاعلية للإنسان وأجدرها هي (محاكاة الله) محاكاة يتوسل إليها بممارسة التفكير الخالص، وهو قبس من الإلهية فيه (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ٤٢).

إن المعارف الإنسانية، وفق تصور ارسطو إنما تأتي من طبيعة التفاعل بين الفضيلة الخلقية، والفضيلة العقلية، ذلك أن الفضيلة الخلقية توفر للإنسان شروطاً نفسية وصحية تمكنه من اكتساب المعارف العقلية بطريقة تختلف باختلاف مستواها، فإذا اتصفت النفس بفضيلة أخلاقية عالية، وظهرت معالم أدائها الجيد في حياة الإنسان، استطاعت الفضيلة العقلية أن تأخذ أبعادها على نحو صحيح، وتساعد الإنسان في اكتساب المعارف الصحيحة، ولكن الأمر يختلف عندما تظهر معالم الخلل في وجه من وجوه الفضيلة مما يؤثر سلباً في قدرة النفس على اكتساب المعارف، وفي طبيعة هذه المعارف أيضاً.

ثالثا. أبيقور(٣٤١- ٢٧٠ ق.م).

يأخذ أبيقور مساراً مختلفاً تماماً عن سابقيه، فعالم الحس بالنسبة إليه يشكل الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها في تحليلاته، ومساراته الفكرية، وهو العالم الذي يتحقق من خلاله الشعور بالسعادة، وبالتالي فالمعرفة الحقيقية إنما هي المعرفة التي تؤدي

بالإنسان إلى الشعور بالسعادة المرتبطة بعالم الحس، وعالم التواصل مع الأشياء المادية المباشرة، أما موضوعات النفس والروح والعقل والجسد وغيرها، فلم تحظ بالاهتمام الكافي بالنسبة إليه لأنها مبنية على افتراضات بعيدة عن الواقع.

وتشكل المعارف الإنسانية التي تؤدي إلى السعادة موضع الاهتمام الكبير الذي برز في أعمال أبيقور، ذلك أن المهمة الأساسية للفلسفة برأيه هي رسم الأخلاق والسلوك الذي يؤدي إلى السعادة. ويعتمد في ذلك على مقولات المذهب الحسي، ويعمل على تطويره. فما يحس به الإنسان هو صادق بالضرورة، والحواس لا تخدعه أبدا. إنما يأتي الخطأ من الأحكام التي نصدرها على معطيات الحواس، لذلك يوجه أبيقور نقداً لاذعاً لما يسميه بالأوهام والخرافات الدينية التي يرى فيها امتهانا للكرامة الإنسانية. فإذا كانت الأخلاق تهدف إلى السعادة، وإذا كانت سعادة الإنسان مرتبطة في تحقيق اللذة، فإنَّ في اللذة خيراً، وفي كل ما يؤدي إليها كذلك. وعلى طرف مقابل، فإنَّ في الألم شراً، وفي كل ما يؤدي إلى ذلك أيضا. ولهذا السبب فإن تحصيل السعادة وتحقيقها يستدعي إزالة جميع العوائق التي تحد من الملذات، ومن جملة عوائق الخوف من تدخل الآلهة في حياة البشر، والجزع من الموت، وتهيّب الحياة الآخرة.. فهذه الأشياء جميعاً ليست صحيحة ولا أساس لها، وكثيراً ما تعيق تحقيق السعادة الحقيقية. فإذا كان هناك ثمة خوف من بقاء النفس في حقيقتها ـ كما يرى أبيقور ـ فانية، شأنها في ذلك شأن الجسد تماماً، ذلك أنها اتحاد مؤقت للذرات، وسينحل مع انحلال الجسد، وستفنى النفس مع فنائه، لذلك لا مسوّغ منطقي للخوف من المستقبل (جماعة من الأساتذة السوفيت، ١٩٨٩، ٨٢).

وفي موقع آخر يحدد أبيقور بدقة أكثر أشكال اللذة التي يدعو إلى تحقيقها، وفي ذلك يقول في رسالة له: إننا حين نرى أن اللذة هي غاية فلسنا نعني لذة المتهتكين، ولا اللّذات التي قوامها الشهوة الحسية.. إنما نعني التحرر من ألم البدن ومما يعكِّر صفو العقل، لأن اللذة ليست هي إدمان الشراب، ولا هي إتباع الشهوات ... لكنها هي

تفكير الصحو حينما تنقص الدواعي التي تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض، لذلك إن آلام العقل أهم بكثير من آلام البدن. وتكمن أهميتها في أننا قد نستطيع تحملها وإلا قد تؤدي بنا إلى الموت. ومع ذلك فالموت ليس شراً، ولا هو خيراً أيضا، وما يمكن أن يوصف بذلك هو اللذة والألم فقط (جوناثان، وأرمسون، ٢٠١٣، ١٣).

ويأخذ أبيقور بتوضيح كيفية اختيار ما هو جدير من اللذات، وما هو غير جدير، في محاولة منه لتجنب تعميم مفهوم اللذة، والألم ويعتمد في ذلك شرح ما يسميه بالحكمة العملية أو الروحية. فلا حياة سعيدة بدون روية، وفي ذلك يقول نقصد باللذة خلو الجسم من الألم، وخلو النفس من الاضطراب. إن كؤوس الشراب والمرح واللذة الجنسية وأطايب المائدة.. لا تضمن لنا حياة سعيدة، ولذيذة. إنما الذي يضمن مثل هذه الحياة يتوقف على التفكير السليم والهادئ. وتعد العقائد من أكثر العوامل التي تسبب الاضطرابات في النفس. ويربط أبيقور بين الحياة السعيدة أو اللذة، وبين حياة الروية وحياة الشرف والعدالة، ويتعذر وجود أحد العنصرين دون الآخر (متى، ١٩٨٨، ٣٢).

وفي هذا الإطار يميز أبيقور بين ثلاثة أنواع من اللّذات هي: اللذات الطبيعية الضرورية للحياة كلذة الطعام، والشراب، وهي من اللّذات التي لا يمكن الاستغناء عنها لضرورة استمرارية الكائن الحي من خلالها، واللذات الطبيعية غير ضرورية كلذة الأغذية المترفة. إذ يستطيع المرء الاستغناء عنها دون أن يؤدي ذلك إلى ضرر مادي يلحق به، واللذات غير الطبيعية، وغير الضرورية، كلذة المال، والكرامات الاجتماعية، وهي اللذات التي يمكن الاستغناء عنها تماما، والحكيم برأي أبيقور هو الذي يأخذ بتحقيق اللّذات من النوع الأول، وينصرف عن الباقي ليعيش حياة راضية مطمئنة (جماعة من الأساتذة السوفيت، ١٩٨٩، ٨٢).

إن المعارف الإنسانية، وكل أنماط السلوك التي يمارسها الإنسان، وفق تصورات

أبيقور تأتي نتيجة لمستويات وعيه، ولإدراكه الموقع الصحيح الذي يحتله في العالم. فإذا كان الموت حقيقة واقعة ومؤكدة، فالاعتراف بها وتقبلها هو شكل من الانسجام مع القدر بشكل طوعي، الأمر الذي يجعل للتضحية معنى إنسانياً تكمن أهميتها فيما تعززه من قيم لمصلحة المجتمع. ومن قيم تتوافق مع غريزة حب البقاء التي تسمو عند الفاعل إلى درجة تدفعه إلى ذلك. أما الأشكال الأخرى من الفعل فلا بد أن تتوافق مع مستوى الوعي، ومع كيفية الانسياق مع أحكام الضرورة للعالم (الأصفر، ٢٠٠٢، ٣٨).

الفصل الخامس

معالم من الفلسفة الإسلامية وموضوع المعرفة

لدى المفكرين المسلمين


وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

ترتبط قضايا المعرفة في الفلسفة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بجهود الفلاسفة التي اتجهت منذ وقت مبكر إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ونشطت هذه الجهود بشكل كبير إثر عمليات الترجمة التي تبعت الفتوحات الإسلامية وأخذت تنقل للعربية المنتجات الفكرية للحضارات الأخرى، وفي مقدمتها الفلسفات اليونانية التي تناولت قضايا لم تكن موضع اهتمام المفكرين المسلمين من قبل، فتلمس عدد منهم مظاهر للتناقض بين الدين والفلسفة، بينما اتجه عدد آخر إلى عمليات التوفيق بين الأبعاد العقلية والفكرية للفلسفات القديمة، والأبعاد الإيمانية التي تقوم على أساسها العقيدة الدينية، وتأتي أعمال كل من الفارابي وابن سينا في مقدمة هذه الأعمال، التي توجها فيما بعد ابن خلدون بفلسفة مختلفة بدرجة كبيرة، عالج من خلالها الكثير من قضايا علم الاجتماع المعرفي التي مازالت موضع اهتمام المفكرين وعلماء الاجتماع حتى اليوم.

أولاً. الفارابي (٨٧٤- ٩٥٠ م):

تأتي معالجة أبي النصر الفارابي للقضايا الفلسفية عامة، ولقضايا المعرفة الإنسانية خاصة، نتاجاً لتفاعل ما تمت ترجمته من فلسفات يونانية قديمة إلى اللغة العربية، وتطورات الحضارة العربية الإسلامية نفسها، وتقوم معالجة أبي النصر الفارابي لقضايا المعرفة، على نظريته الأشمل المرتبطة بمفهوم العقل، وذات الصلة بنظرية الفيض التي استمدها عدد كبير من الفلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية من قبل، ويلاحظ أن موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين استحوذ على اهتمام الفارابي وسيطر على مجمل أعماله، لذلك جاء مفهوم العقل ليحتل في فلسفته مكاناً متميزاً يشبه إلى حد كبير مكانة النفس عن افلاطون وأرسطو فيما سبق، وعند الشيخ الرئيس فيما بعد.

وإذا كان الإنسان مؤلفاً من مادة هي جسده، وصورة هي نفسه، فإن وجود النفس متوقف على وجود الجسد. وليس لها كيان مستقل بذاتها. أما ماله كيان مستقل فهو العقل. ذلك أن النفس فاضت عن العقل الفعّال عندما أصبحت مادة الجسد

مستعدة لتقبلها، وهي مجموعة من القوى التي تنتظم في أنواع أساسية هي : القوى الحياتية، وهي التي يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان. والقوى النزوعية، وهي قوى شهوانية ويشترك فيها الإنسان والحيوان فقط. وأخيراً القوى المدركة، وهي القوى الحاسة والمتخيلة، وهي للإنسان والحيوان. والقوى الناطقة التي هي للإنسان فقط. ومع ذلك فالنفس قوة واحدة لا تتجزأ وإن تعددت وظائفها، كما أنها مرتبطة بالجسد ارتباطاً وثيقاً (الجابري، ١٩٨٥، ١٠٣)، ومن قوى النفس المتعددة، يجد الفارابي أن القوة الناطقة التي هي في حقيقتها العقل تأخذ ثلاث مراتب أساسية هي: العقل الهيولاني، ويسميه أيضا العقل بالقوة، وهو نفس ما أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، معدَّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها، دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها. والعقل بالفعل، وهو العقل الهيولاني نفسه بعد أن تحصل فيه المعقولات المنتزعة من المواد، فتصبح معقولات بالفعل بعد أن تكون معقولات بالقوة. وأخيراً العقل المستفاد، وهو العقل بالفعل الذي يستطيع إدراك المعقولات المجردة البريئة من المادة أصلا. وهو أرقى مرتبة يستطيع العقل البشري الوصول إليها. فهي المرتبة التي لا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر، فيصبح مؤهلا لتلقي المعقولات منه مباشرة (الجابري، ١٩٨٥، ١٠٣).

ويعتقد الفارابي أن المرتبة الأخيرة من مراتب العقل هي مرتبة الفيلسوف التي توازي مرتبة النبوة، أو تزيد عليها؛ لأن الإنسان الذي يبلغ مرحلة العقل المستفاد، وهو الفيلسوف، يستطيع أن يتلقى مباشرة من العقل الفعّال بحكم سموِّ مرتبة عقله. أما النبي فهو يتلقى بمخيلته. وبذلك يكون الله عز وجلّ يوحي إليه (إلى الفيلسوف) بتوسط العقل الفعّال إلى عقله المنفعل، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام. وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات

بوجود يعقل به الإلهي. وهذا الإنسان هو في أعلى مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة (الجابري، ١٩٨٥، ١٠٣). التي تصل برأي الفارابي النفس إلى مرحلة الكمال التي تستغني فيها عن المادة في قوامها، وتصبح عقلا نظريا كاملا. عندئذ تصبح قادرة على إدراك المعقولات دون صور، ودون أعضاء تستخدمها كأدوات، ودون أجسام تكون كالمادة للصور التي يراد إدراكها (الجابري، ١٩٨٥، ١٠٤).

والفيلسوف أو النبي هو المؤهل ليكون رئيس المدينة الفاضلة الذي يعد بالنسبة إليها، كنسبة القلب إلى البدن. فإن توقف عمل القلب توقفت حياة الإنسان، وتعطل كل أجزائه عن العمل، وكذلك الرئيس الذي ينظم العلاقة بين أفراد المجتمع ضمن المدينة الواحدة. فإذا غاب الرئيس المؤهل وجب أن يجتمع أشخاص عديدون تتوافر فيهم الصفات المطلوبة لتحقيق سعادة المدينة الفاضلة. إن كل واحد من الناس، كما يقول الفارابي، مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده... لذلك لا يمكن للإنسان أن ينال الكمال.. إلا باجتماع جماعة كبيرة من الناس وهم متعاونون.. ويعد الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها إلا بالاجتماع (الجابري، ١٩٨٥، ١٠٥).

وتأخذ ضرورة الاجتماع شكلين أساسيين هما: اجتماعات كاملة، واجتماعات غير كاملة تقتضي وجود رئيس لها. هو الفيلسوف الذي لابد أن تتوافر فيه الشروط التي تجعله قادرا على إدارة المدينة. وهي الشروط المرتبطة أيضا بالفيلسوف أو النبي أو الإمام المعصوم. ومن هذه الشروط العديدة يمكن الإشارة إلى: أن يكون تام الأعضاء، وجيد الفهم والتصور، وجيد الحفظ لما يراه ويسمعه، وجيد الفطنة ذكيا، وحسن العبارة، ومحباً للعلم ومنقاداً له، وغير شره إلى المأكول والمشروب والمنكوح، ومحباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب، وكبير النفس محبا للكرامة وطلب الرفعة، ومحبا للعدل وأهله، وقوي العزيمة، وأن يتساوى عنده الدرهم والدينار، وسائر أعراض الدنيا (نصر الله، ١٤٠٧هـ، ١٧).

إن الفارابي، كما هو ملاحظ، يولي الصفات والخصائص الواجب توفرها في الرئيس، الذي هو فيلسوف أو نبي اهتماما كبيرا. وهي خصائص تؤهله لأن يكون قادرا على الإدارة. فكفاءة الفعل مرهونة بطبيعة الخصائص، وإذا لم يكن في المدينة نبي أو فيلسوف يجمع الصفات المذكورة يمكن الاعتماد على رئيس آخر تتوافر فيه شروط أخرى ليأخذ بالشرائع التي سنّها رئيس سابق، ويعمل على تطبيقها. وهذه الصفات هي الحكمة، والعلم، وحفظ الشرائع، وجودة الاستنباط، وجودة الروية، وجودة الإرشاد، وغيرها. وفي هذا المستوى لا يجوز للرئيس أن يبدل الشرائع والسنن التي اعتمدها رئيس سابق. إنما يجوز له العمل على هديها فقط. ومع ذلك فإن الفارابي يفترض إمكانية عدم وجود لهذا الرئيس الذي تتوافر فيه الصفات الستة، وفي هذه الحالة يمكن أن يستعين اثنان أو أكثر ممن تتوفر بينهم هذه الصفات على إدارة المدينة وتوزيع أعمالهم بينهم، بحيث يكون لرئيسهم صفة الحكمة التي تعد من أكثر الخصائص أهمية لقيام الدولة واستمراريتها (نصر الله، ١٤٠٧هـ، ١٨)

ثانيا. ابن سينا (٩٣٠-١٠٣٧ م):

تتمحور جهود ابن سينا ذات الصلة بالفلسفة عموماً، وبقضايا المعرفة خاصة، حول قضية التوفيق بين الفلسفة والدين بشكل أساسي، كما هو الحال عند الفارابي، ولدى عدد آخر من الفلاسفة المسلمين، وأن كمال المعرفة لدى الإنسان إنما يأتي من كمال سيطرة العقل على شهوات النفس التي تحد من اكتساب المعرفة، وتحد من إمكانية عودة النفس إلى باريها، فالنفس البشرية، كما يتصور ابن سينا، هبطت من عالم الأرواح العلوي وصدرت عن العقل الفعّال واهب الصور فأخذت موقعاً وسطاً بين العقل الأول والمادة. واجتهد ابن سينا لتأكيد استقلالية النفس وخلودها، وبرز ذلك في أعماله المتعددة، ومن أهمها الشفاء، والنفس (الراشد، ١٩٨٥، ١٦٨).

ويعد ابن سينا من القائلين بحرية الإرادة بالنسبة إلى الإنسان، فهو يسلِّم بأن

للعبد إرادةً وفعلاً. ومع ذلك فإن فوقها إرادة الله التي صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال، مما يؤدي به إلى القول بشكل من أشكال وحدة الوجود. فالإرادة الإنسانية تتحرك ضمن النسق الكوني الكبير دون أن تخرج عن قوانينه. وبمقدار ما يتصف المرء بالعقلانية، يحقق تطلعه إلى الله. ولهذا فللإدراك العقلي مراتب هي العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل القدسي الذي يتمتع به الفلاسفة والعارفون أو من يملكون قدرة فائقة على الحدس أو ما نسميه اليوم بالحاسة السادسة، أو الإشراف أو الإلهام، وهؤلاء يتلقون المعرفه عن العقل الفعال مباشرة دون حاجة إلى وسيط. وهو أعلى درجات النبوة. ويؤكد ابن سينا أن هذا العقل القدسي هو أعلى مراتب المعرفة (الراشد، ١٩٨٥، ١٧١).

ويؤكد ابن سينا على أن حقيقة الإنسان ليست في جسده المحسوس، بل هي في نفسه التي يشير إليها كل واحد من أبناء البشر بتعبير (أنا)، وأن هذه (الأنا) ليست جسماً إنما هي جوهر روحاني فاض على العقل، واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره، ويصير عارفاً بربه، عالما بحقائق معلوماته، فيستعد للرجوع إلى حضرته ملكاً من ملائكته في سعادة لانهاية لها، ويمكن تلخيص العناصر الأساسية في فلسفة ابن سينا في أن النفس البشرية تأخذ البدن آلة لاستكمال حقيقتها والرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تعيش في سعادة أبدية (الجابري، ١٩٨٥، ١١١)، ومع ذلك يولي (ابن سينا) موضوع الإحساس، الذي يعد صلة الوصل بين الإنسان والعالم اهتماماً كبيراً. فيميز بين نوعين من الإحساس، الإحساس الظاهر، والإحساس الباطن. أما الإحساس الظاهر فيحدث عن طريق الحواس الخمس البصر، والشم، والسمع، والذوق، واللمس. بينما يحدث الإحساس الباطن بالحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، والقوة الوهمية، والذاكرة، والحافظة. ولكل من هذه الحواس وظيفتها التي تختص بها دون غيرها، ويشكل الإدراك الحسي بالنسبة إلى ابن سينا مرحلة ضرورية لا غنى عنها لتحقيق المعرفة. فهو يهيئ النفس

للإدراك العقلي لإدراك المعقولات التي لا صور مادية لها، مما يجعل النفس قادرة على تلقي الفيوضات الإلهية والمعارف بطريقة الفيض والإلهام (داود، ١٩٨٩، ١٥).

ويميز ابن سينا بين نوعين من المحسوسات الظاهرة، فمنها المحسوسات المدركة بالذات، ومنها المحسوسات المدركة بالعرض. أما النوع الأول فهو خاص بالمحسوسات التي تؤثر بالحواس الظاهرة. وتظهر في شكلين، يرتبط الأول بمحسوسات الحواس الخمس كل منها على انفراد، كاللون للبصر، والصوت للسمع، واللمس لليد.. ويتعلق الثاني بالمحسوسات المشتركة بين جميع الحواس كإدراك الأشكال والأعداد والمقادير وغيرها (داود، ١٩٨٩، ١٤).

ويتمثل النوع الثاني من الإحساس الظاهر، وهو المحسوسات المدركة بالعرض، وبالمعاني التي يدركها الحس، وبالدلالات التي تنطوي عليها الإحساسات. فالأبيض مثلا محسوس للبصر بالذات. أما كون البياض صفة لشيء ما فهو أمر محسوس بالعرض، لأن البصر لا ينفصل عنه من حيث هو الشيء المعني، إنما من حيث هو ذو لون أبيض فقط، فالدلالة التي تسقطها على اللون هي شكل من أشكال المحسوسات المدركة بالعرض (داود، ١٩٨٩، ١٤).

إن مستويات المعرفة الإنسانية وأشكالها، وكذلك مظاهر السلوك الإنساني ترتبط وفق تصورات ابن سينا بالموقع الذي تشغله النفس في سلم رقيها وتحررها من الجسد. فكلما كانت قريبة من المادة، وتسيطر عليها الرغبة في تلبية حاجة الجسد اختلفت مظاهر السلوك وأشكال الفعل الذي قد تشغله النفس إذا ما اقتربت من عالم الحقائق المجردة، عالم العقول المستقل عن المادة وأشكالها. وبذلك يكون ابن سينا بعد الفارابي واحدا من الذين أشادوا بناءً حقيقياً لفلسفة التصوف الإسلامي التي أخذت بالانتشار منذ ذلك الحين، وعلى نطاق واسع (الأصفر، ٢٠٠٢، ٥٠).

ثالثا. عبد الرحمن بن خلدون (١٣٢٢- ١٤٠٦ م).

يعد عبد الرحمن بن خلدون من المفكرين العرب والمسلمين الذين أولوا اهتمامهم بقضايا علم الاجتماع المعرفي في وقت لم يكن فيه هذا الميدان من ميادين العلم معروفا بين الباحثين والفلاسفة، ولم تكن تسميته واضحة كما هو الحال في تطوراته اللاحقة، فقد ساد الاهتمام بقضايا المعرفة في حينه من حيث كونها هدفا بحد ذاته، بينما جاء ابن خلدون وأخذ بمعالجة القضايا المعرفية في ضوء شروطها الزمانية والمكانية، وبالتحديد في ضوء شروطها الاجتماعية، ويظهر ذلك بوضوح في معالجته لطبيعة العلاقة بين مظاهر التحضر وتطور العلوم.

وتأتي تحليلات ابن خلدون لقضايا المجتمع الإنساني وما يعترضه من تطور وتغير في مقدمته المشهورة "مقدمة ابن خلدون"، وهي مقدمه لكتاب أوسع جاء بعنوان "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" أما المقدمة، فقد جاءت لتبين فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها، بينما يتناول الكتاب الأول طبيعة العمران في الخليقة وما يغلب فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب، ويعالج الكتاب الثاني أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلى عصره الذي عاش فيه، وفيه توضيح لبعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس ويني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والفرنجة، كما يشكل الكتاب الثالث أخبار البربر وذكر أوليتهم وأجيالهم، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول (أبو العينين، وليلة، ٢٠٠١، ٢٢٨).

ويميز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من المعارف الإنسانية هي المعرفة العقلية، والمعرفة الغيبية، ومعرفة العقل والنقل (أبو عليان، ٢٠١٥، ٤٨)، أما المعرفة العقلية فهي التي تميز الإنسان عن الحيوان، وللعقل عند ابن خلدون ثلاث مراتب هي العقل

التمييزي الذي يتصف به الإنسان، ومن خلاله يستطيع أن يميز بين الأشياء، والعقل التجريبي الذي يمنح الإنسان القدرة على الاستفاده من التجارب التي يمر بها،، والعقل النظري الذي هو عبارة عن تصورات نظرية للأشياء في الجانبين الحسي والغيبي (أبو عليان، ٢٠١٥، ٤٨).

وعلى الرغم من أن ابن خلدون يذهب إلى القول بتعارض الفلسفة مع الدين، فإنه يشدد في هذا المجال على الجانب الميتافيزيقي من الفلسفة، ذلك أن العقل البشري، ومن خلال أدواته التي يستخدمها لعالم الحس، غير قادر على فهم عالم الغيب (أبو عليان، ٢٠١٥، ٤٩) لاعتبار عدم أهلية العقل لمثل هذه الموضوعات من جهة، وحتمية عدم القدرة للوصول إلى نتائج مقنعة من جهة ثانية، والإضرار بالعقيدة الدينية من جهة ثالثة.

أما النوع الثالث من المعارف، فيتمثل بتغليب النقل على العقل في الكثير من القضايا الدينية والفقهية، ولا يمكن اعتماد المقياس العقلي للحكم على صلاحية ما يقره النقل، ما يوجب تغليب النقل على العقل في الكثير من الأمور الدينية والفقهية (أبو عليان، ٢٠١٥، ٤٩).

ويظهر اهتمام ابن خلدون أيضاً بالقضايا التي يهتم بها علم الاجتماع المعرفي اليوم، في مقدمة كتابه، من خلال معالجته لمسألة صدق المعرفة، ومشكلة الوقوع في الأخطاء التي تحول دون الوصول إلى معرفة الظواهر والقضايا الاجتماعية معرفة حقيقية، ومن ذلك على سبيل المثال مشكلة التحيز لدى الباحث الذي يعالج هذه الظاهرة أو تلك، أو هذه المشكلة أو غيرها، فإذا كان الهدف الحقيقي لعلم التاريخ، كما يرى ابن خلدون، معرفة بواطن الأمور فمن واجب المؤرخ أن يتجنب الوقوع في الأخطاء وأن يجمع في منهجه بين أمرين الأول تمحيص الأخبار، والثاني تعليلها وتفسيرها (زيود، ١٩٩٢، ١٧).

ومن مظاهر الوقوع في الأخطاء ومشكلات الوصول إلى المعرفة الحقيقية يشير

ابن خلدون إلى مشكلة التشيع للأفكار والآراء والمذاهب السياسية والفكرية على اختلاف أنواعها، وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته: إنه إذا كانت نفسية المؤرخ في حال الاعتدال في عواطفه ومشاعره نحو الخبر أو القضية، أعطى الموضوع حقه من التمحيص والتدقيق حتى يتبين صدق الخبر من كذبه، أما إذا كانت نفسية المؤرخ في تعاطف مع هذا الخبر أو ذاك، وكانت في حالة تشيع لهذا الرأي أو غيره، فإنه سرعان ما تميل إلى قبول ما يتوافق مع حالتها هذه للوهلة الأولى، فيصبح هذا الميل وهذا التشيع بمثابة الغطاء الذي يحجب بصيرة المؤرخ عن معرفة الحقيقة، ويحول ذلك دون قدرته على التمحيص والتدقيق في قبول الخبر أو معالجة القضية (زيود، ١٩٩٢، ١٧).

وفي سياق اهتمامه بقضايا علم الاجتماع المعرفي، يؤكد ابن خلدون تلازم التقدم العمراني والحضري للمجتمع مع التقدم العلمي والمعرفي، فذهب إلى القول بان العلوم إنما تكثر في المجتمع الحضري، حيث كثرة العمران وتقدم الحضارة، بينما تتراجع العلوم في المجتمع البدوي حيث تنخفض مستويات التطور العمراني والحضري معا (التابعي والبهنساوي، ٢٠٠٧، ٢٤٧).

ويضاف إلى ذلك أن ابن خلدون يعالج في مقدمته مسألة ظهور العلماء والمفكرين في المجتمع، والعوامل المؤدية للتطور العلمي في فترة زمنية محددة دون غيرها، وهو المعالجة التي تكشف بعمق عن اهتمامه بقضايا علم الاجتماع المعرفي، كما هي في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، فيأخذ بتحليل الأسس الاجتماعية لظهور العلماء الأجانب في البلدان العربية، حيث تؤدي الشروط المجتمعية دوراً أساسياً في ظهور هؤلاء العلماء، وفي تطور العلوم أو تحد من هذا التطور.

وفي هذا السياق يجد ابن خلدون أن معظم العلماء الأجانب، كانوا ينتمون في عصورهم إلى بيئات مدنية متحضرة في حينها، وكانت شروط حياتهم تسمح لهم بتطوير علومهم، وبعد أن أخذت تنمو في المجتمع العربي، بعد الفتوحات الإسلامية مظاهر العمران الحضري، ظهرت الحاجة إلى المعارف والعلوم التي تناسبها، مما دفع بالجماعات

الإسلامية إلى الاستعانة بالعلماء الأجانب أنفسهم، فأوكلت إليهم أعمال الترجمة إلى العربية أولا، ومن ثم متابعة أبحاثهم باللغة العربية (معتوق، ١٩٨٢، ١٤)، فظهرت ملامح العدوى الإرادية بما كانت عليه المدينة الفارسية سابقا باتجاه ما ستصبح عليه المدينة الإسلامية لاحقاً، ويأخذ ابن خلدون بتحليل عناصر هذه العملية التي تعد شكلاً من أشكال علم الاجتماع المعرفي وإن لم يسميها هو كذلك.

كما يلاحظ ابن خلدون أن التحضر في المدن الكبرى يهيئ الشروط الموضوعية المناسبة لنشوء المعارف والعلوم وتطورها، وفي هذه الظروف يكمن التفسير الحقيقي لازدهار العلوم في العواصم الأساسية لبلاد المشرق العربي كما هو حال بغداد والبصرة والكوفة والقاهرة، وتخلفها في عواصم أخرى ومدن أقل في تطورها الحضري، ويشير ابن خلدون إلى أن تدهور الحياة الحضرية يترك آثاراً سلبيةً على تطور العلوم أيضا كما هو الحال في الأندلس التي شهدت تراجعاً كبيراً في العلوم والمهن بعد رحيل العرب منها، ذلك أنه بعد رحيلهم حدث انقطاع في حركة المدنية وانقطاع مشابه في حركة العلوم والمهن (معتوق، ١٩٨٢، ١٥).

ويشير ف. معتوق في سياق تناوله لموضوع علم الاجتماع المعرفي عند ابن خلدون إلى جانب مهم من جوانب التفكير عند ابن خلدون، فاختلاف مستويات الشكل الاجتماعي يولد اختلافاً في الأرضية الثقافية للأشكال الاجتماعية الملاحظة، واختلاف مستويات القدرة على استيعاب العلوم، وقد أدرك ابن خلون، كما يشير إلى ذلك معتوق، ارتباط المعرفة بالقدرة على استيعابها، حيث أن المعرفة ليست إستاتيكية ولا جامدة، فلا حدود لها بالمطلق، أما حدودها الموضوعية فهي حدود حامليها (معتوق، ١٩٨٢، ١٨).

الفصل السادس

معالم من الفلسفة الحديثة وقضايا المعرفة


وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

ظهرت مع البدايات الأولى للفكر الفلسفي الحديث اتجاهات جديدة في تناول القضايا الفلسفية والاجتماعية عامة، سرعان ما اتسعت ملامحها لتشمل قضايا المعرفة أيضا، والتي أصبحت لها مجالات متنوعة وميادين مختلفة، فمع هذه الفترة أخذت تظهر ملامح الفكر العلمي الجديد المبني على منهجية الاستقراء، والتي أسست لقطيعة معرفية مع منظومات فكرية وفلسفية قديمة لا تجد لنفسها موقعاً في بنية الفكر الفلسفي المعاصر، وتعد أعمال كل من فرنسيس بيكون، وفيكو، ومونتسكيو في مقدمة هذه الأعمال الفلسفية التي أعطت لموضوعات المعرفة الإنسانية أبعاداً جديدة مختلفة عما سبقها من أفكار ورؤى وتصورات.

أولا. فرنسيس بيكون (١٥٦١- ١٦٢٦ م).

يعد فرنسيس بيكون واحداً من الفلاسفة الذين وجدوا الضرورة ملحة لبناء المعرفة الإنسانية على مبادئ منهج الاستقراء والعلوم التجريبية، وضرورة التحرر من المنهج الاستدلالي الذي ساد خلال الفترات الزمنية السابقة، ويعتقد بيكون أن العلماء والمكتشفين الذين أخذوا بمنهج الاستقراء كما هو حال كوبر نيكوس (١٤٧٣- ١٥٤٣)، وجاليليه (١٥٦٤- ١٦٤٢)، وغيرهم قد أسسوا لعالم جديد بما قدموه من معارف جديدة، وان هذا العالم يحتاج إلى فلسفة جديدة أيضا تقوم على أساس الملاحظة والتجربة، (بدوي، ١٩٨٤، ٣٩٤)، وهي منفصلة تماما عن فلسفة العصور الوسطى القائمة على الاستدلال.

ويأتي كتاب فرنسيس بيكون (الاورغانون الجديد Novum Organun) في سياق نقضه للمنطق الأرسطي القائم على الاستدلال، ويريد من خلاله التأكيد على أن المنطق التجريبي الجديد هو المنطق السليم الذي يستطيع الإنسان من خلاله بناء المعرفة الصحيحة المرتبطة بالعالم الذي يعيش فيه، ومعرفة العلاقات القائمة بين مكوناته، وبفضل هذا المنطق استطاع الإنسان في العصر الحديث، ومن خلال عدد

كبير من العلماء الذين عاشوا فيه، أن يكتشف مراكز عن معرفته الإنسان طيلة العصور القديمة.

وتكمن عملية إصلاح المنهج المستخدم لإنتاج المعرفة الصحيحة في استخدام منهج الاستقراء القائم على التجريب، أما العقبات التي تحول دون استخدام الآلة الجديدة (الاستقراء والتجريب) للكشف عن حقيقة العالم ومعرفته، وتعد هذه العقبات نتاجاً لتراكمية التجربة الإنسانية خلال الفترات الزمنية السابقة، وباتت تسيطر على العقل الإنساني، ويسمي بيكون هذه العقبات بالأصنام، ويريد بذلك مجموعة الأفكار والمعارف التي استقرت في الوعي الإنساني، حتى أصبحت بالنسبة إليه مسلمات يصعب عليه تجاوزها، بل يخضع لها، ويستسلم لمتطلباتها، وتظهر هذه العقبات بشكل أساسي من خلال ما يسميه بيكون أصنام القبيلة، وأصنام الكهف، وأصنام السوق، وأصنام المسرح. (ابو العينين وليلة، ٢٠٠١، ٨١).

ويريد بتعبير أصنام القبيلة Idols of Tribe مجموعة الأفكار التي تجعل الإنسان يميل إلى الاعتقاد بأن حواسه صادقة وتعبر عن حقيقة الأشياء المحيطة به، مما يجعلها مصدر معرفته الأساسي، غير أن هذه المجموعة من الأفكار، كما يراها بيكون غير صحيحة، وهي نسبية، ذلك أن إدراك الحواس والعقول إنما هي نسبية وتحدث وفقاً لطبيعة الإنسان نفسه، وليست وفقا لطبيعة الكون، وليس من اليسير أن يحرر الإنسان نفسه من هذه الفكرة، مما يجعلها تحول دون قدرة الإنسان على استخدام المنطق التجريبي في معرفة الاشياء.

أما أصنام الكهف، Idols of the Cave فالمقصود فيها خصوصية التجارب الذاتية التي يعيشها الفرد، والتي تدل على أن لكل فرد في هذا العالم تجربته الذاتية التي تختلف في طبيعتها ومكوناتها عن التجارب الذاتية التي يعيش فيها الآخرون، ويلاحظ أن العقل الإنساني في حالاته الفردية متغير وغير ثابت، وما يمكن أن يستقر عليه في مرحلة من مراحل حياته، يتغير في مرحلة أخرى، وما هو مرفوض في لحظة من

اللحظات، يمكن أن يصبح مُسلّماً به في لحظات اخرى، فلكل فرد تجربته الشخصية التي يمكن تشكيلها عقبة أساسية تحول بينه وبين المعرفة الحقيقية للأشياء.

ويدل تعبير أصنام السوق Idols of Market على جملة الأفكار والمعارف التي ينتجها تواصل الفرد مع الآخرين من أبناء جنسه، فالتواصل الإنساني يعتمد بشكل أساسي على مجموعة كبيرة من المعاني والدلالات التي تحملها الأشياء بالنسبة اليهم، لكن هذه المعاني والدلالات مبنية على تجاربهم الذاتية، وليست صحيحة في ذاتها، بينما يتعامل معها الناس وكأنها حقائق في طبيعتها مما يجعلها تعيق تكوين المعرفة الحقيقية.

ويستخدم بيكون أخيراً تعبير أصنام المسرح Idols of theater للدلالة على ما يستقر في الوعي الإنساني من معارف وتصورات تنتجها المدارس الفلسفية والفكرية التي تسود في كل عصر وفي كل زمان، سواء جاءت هذه المعارف في سياق المنظومات الفلسفية التي عرفها الإنسان خلال الفترات الزمنية السابقة، أو في سياق الخرافات والأوهام التي تشكلت في الوعي الإنساني أيضا، وهذا النوع من المعارف الإنسانية يشكل أيضا عقبة أساسية تحول دون وصول الإنسان للمعرفة الحقيقية، وتحول دون قدرته على استخدام المنهج التجريبي للوصول إلى الحقيقة.

لقد كان فرنسيس بيكون اختبارياً في معالجته للقضايا التي أخذ بمعالجتها، ويقوم المنطق الاستقرائي بالنسبة إليه على اعتبارين أساسيين، تراكم البراهين والتعميم من جهة، واختبار الفرضيات المعاكسة من جهة ثانية، كما أن تقدم العلوم يحتاج إلى دعم سياسي يوفر شروطه بالقدر الذي يحتاج فيه أيضا إلى تطوير المنهج المناسب للتحقق من الأفكار والفرضيات التي يعالجها الباحث (مجموعة من المؤلفين، ١٩٩٤، ١٣٩).

ثانيا. جيامباتستا فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤ م).

جاءت تحليلات فيكو للمعارف الإنسانية في ضوء الشروط الاجتماعية المحيطة بها من خلال نقده للتيارات التي تجعل المعارف التي توصلت إليها وكأنها معارف

مطلقة وثابتة، ومن ذلك نقده للتوجه القائم على اعتبار أن الطبيعة ذات تأثير حتمي في حياة الإنسان، كما ذهب إلى ذلك توماس هوبز، وجون لوك، وغيرهما، وكذلك نقده للتوجه العقلاني الديكارتي الذي يجد أن المعارف الصحيحة هي التي يستمد الباحثون مضامينها من الرياضيات والعلوم الفيزيائية، في ضوء استخدام المنهج الاستدلالي، أي المنهج الذي يعتمد على تطبيق القواعد الكلية على الجزئيات العينية.

ويقوم الاعتراض الأساسي عند فيكو على التوجهات النظرية المشار إليها على مُسلَّمة فكرية أساسية من مسلمات نظريته، تكمن في دور العامل الإنساني في إنتاج المعرفة، ذلك أن الإنسان هو الذي أنتج النظريات المشار إليها، فهو الذي بنى التوجه القائل بتأثير الطبيعة على المجتمعات الإنسانية، دون أن يأخذ بالاعتبار الدور الذي يؤديه الإنسان نفسه في إنتاج نموه الاجتماعي، كما أن الإنسان نفسه هو من بنى منظومات العقل الرياضية والمنطقية، ومن ثمّ أخذ يجعلها مقياساً لصحة الأشياء الأخرى، ولا يعني ذلك أنه يقلل من شأن المعرفة الرياضية إنما يرفض القول بأن اليقين الرياضي هو معيار الوضوح والبداهة، وبالتالي معيار الحقيقة، كما يرفض فيكو فكرة أن الرياضيات تسمو فوق التناقض لأنها، بحسب ما يذهب فيكو تصورات واصطلاحات تحكمها قواعد ورموز هي من صنع البشر (عطيات، ١٩٨٥، ٢٠).

ويأخذ فيكو في كتابه "العلم الجديد Scienza Nuova" بتحليل موسع لتاريخ الثقافة الإنسانية ويعالج فيه القضايا المرتبطة بنشأة الملكية والدين وتطور اللغة والفن والأدب، وهو شبيه بكتاب (روح القوانين) لمونتسكيو، حيث يمثل الكتابان أولى المحاولات الرئيسية لفهم المجتمع بوصفه كُلّاً عضوياً، وفيهما تظهر محاولات الربط بين ما يسود المجتمع من ثقافات متنوعة وقيم ونظم وبين مرحلة محددة من التطور التاريخي (ابو العينين وليلة،٢٠٠١، ٨٦).

وفي سياق اهتمامه بالعلم الجديد الذي يستطيع من خلاله الكشف عن الطبيعة البشرية، يجد فيكو أن التنظيمات الاجتماعية تنشأ نشأة طبيعية فطرية مع البشر، على

الرغم من اختلافها في تفاصيل تلك النشأة بحسب سياقاتها الزمانية والمكانية، وأن خصائص كل التنظيمات الاجتماعية إنما تعود بشكل رئيسي إلى أسلوب نشأتها وظروف هذه النشأة وزمانها ومكانها (عطيات، ١٩٨٥، ٣٧).

ثالثا. لابريدي مونتسكيو (١٦٨٩- ١٧٥٥ م).

يعد مونتسكيو من أوائل المفكرين والفلاسفة الذين حرروا أنفسهم من سيطرة تراث العصور الوسطى، إذ وجه اهتمامه بشكل رئيسي إلى معالجة القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية بصورة تتوافق مع ما كان سائداً من تصورات في ذلك الحين، وتتضمن الثورة على ما توارثته الشعوب من أفكار مستمدة من العصور الوسطى، وكان هدفه الأساسي الكشف عن قوانين التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكان على قناعة بأن الوقائع لا يمكن تناولها لذاتها، إنما لمعرفة الاتجاهات العامة والأشكال المختلفة للقوانين التي تتجلى تلك الوقائع من خلالها (أبو العينين وليلة، ٢٠٠١، ٩٠).

ويبدو المجتمع للوهلة الأولى، كما يتصور مونتسكيو، مجموعة من الظواهر المتناثرة والمبعثرة والمتنوعة، غير أن بنية حقيقة تكمن وراء تلك الظواهر تشتمل على القوانين الناظمة للأنماط السلوكية الظاهرة، وفي كل مجتمع تكون العمليات والنظم الاجتماعية القائمة نتاجاً لظروف مادية محددة يمكن الكشف عنها عن طريق التحليل التاريخي والإمبيريقي (أبو العينين وليلة، ٢٠٠١، ٩٠).

وتظهر اهتمامات مونتسكيو بقضايا علم الاجتماع المعرفي من خلال توصيفه لطبيعة الحكومات وما يرافقها من تصورات للبنى المعرفية والقيم والاتجاهات التي تسود فيها، فيأخذ مونتسكيو بتصنيف الدولة في ثلاثة أنماط أساسية هي الجمهوريات، والملكيات، والدول المستبدة، ولكل نمط من الأنماط مبدأ يتوافق معه، ومجموعة من التشكيلات الوجدانية التي تؤلف في مجملها النسق المعياري الأساسي للمبدأ الذي تقوم عليه، ويشمل النسق المعياري غالبا القيم السائدة في المجتمع وما يدركه أفراده على

أنه معرفة (أبو العينين وليلة، ٢٠٠١، ٩١).

وتأتي الأنماط السلوكية التي يمارسها الأفراد في حياتهم الاجتماعية منسجمة مع النسق المعياري العام السائد، فيعترفون بشرعية السلطة أو القوة التي تفرض وجودها، إن القيم والمعارف المنبثقة عن النسق المعياري العام تقدم للأفراد ولأعضاء المجتمع إيديولوجيا يتمثلونها في وعيهم ومشاعرهم ويؤمنون بها وتصبح موجهة لأفعالهم.

ويظهر ارتباط النسق المعياري العام السائد في المجتمع مع نمط الدولة، بحسب مونتسكيو، بأن كل نمط من أنماط الدولة يقوم على مبدأ يتجلى في حياة الناس، وفي أفعالهم وتصوراتهم حتى أفكارهم، ففي الدولة ذات النمط الجمهوري يسود النسق المعياري القائم على الفضيلة المدنية، التي تحمل في مضامينها الاعتراف بالحرية والمساواة بين أفراد المجتمع، وفي الدولة الملكية يسود النمط المعياري القائم على مفهوم الشرف، الذي ينطوي على الإذعان والولاء، وفي النمط الأخير من أنماط الدولة وهو الاستبدادي يسود النمط المعياري القائم على مبدأ الخوف، ذلك أن الطبيعة الفاسدة للدولة لا تقوم إلا على مبدأ الخوف (أبو العينين وليلة، ٢٠٠١، ٩٢).

وتترتب على ذلك حقيقة أن الفعاليات الاجتماعية، بما في ذلك منظومات الفكر، والقيم والاتجاهات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنسق المعياري السائدة في ظل هذا النوع من أنواع الدولة أو ذاك، وليس من اليسير على المفكرين والعلماء ومنتجي الفكر أن يجتهدوا في إنتاج معرفة لا تتوافق والنسق المعياري السائد لاعتبار أن طبيعة الدولة لا تسمح بذلك من جهة، كما أن الرأي يرفض ما لا يتوافق مع معاييره من جهة أخرى، ومن حيث النتيجة، تصبح المعارف والاتجاهات والقيم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأشكال الدولة وطبيعتها.

الفصل السابع

الرواد الأوائل لعلم الاجتماع وقضايا المعرفة


وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

ظهرت توجهات جديدة في معالجة قضايا المعرفة والمعارف الإنسانية، مع الرواد الأوائل لعلم الاجتماع، الذين أسسوا لعلم الاجتماع المعرفي ووضعوا معالمه الأساسية في وقت مبكر، وجاءت تصورات الرواد الأوائل لقضايا علم الاجتماع وقضايا علم الاجتماع المعرفي مبنية في أساسها على الرؤى الفلسفية الحديثة التي تجعل من الواقع الحياتي للإنسان مصدر معارفه الأساسي، مع اختلاف توجهاتها ومذاهبها في هذا الشأن، والتي تتجلى في اختلاف رؤيتها للأشكال الناظمة لمكونات الواقع الاجتماعي.

ويعد كل من أوغست كونت، وكارل ماركس، وهربرت سبنسر، وليفي بريل، وأميل دوركهايم، وماكس فيبر، من الرواد الأساسيين لعلم الاجتماع عامة، ولعلم الاجتماع المعرفي خاصة، فقد أسهم كل منهم برؤية علمية تميزه عن غيره من المفكرين، وأصبحت إسهاماتهم بمثابة الأطر التي بنيت عليها تفسيرات علم الاجتماع المعرفي لموضوعاتها فيما بعد.

أولاً. أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧ م)

يعد أوغست كونت أول من أشار إلى ضرورة تفسير تغير المعارف الإنسانية والقيم الاجتماعية من منظور اجتماعي، فالفكر الإنساني لا يأتي من مصادر خارجة عن البيئة الزمانية والمكانية الحاضنة له، إنما يتشكل في سياق تفاعل الإنسان مع الشروط الموضوعية المحيطة به، وغالباً ما تأخذ هذه الأفكار واتجاهات القيم أشكالها ومضامينها تبعاً لخصوصيات الواقع الذي نشأت في ظله، مما يفسر برأي كونت اختلاف المعارف الإنسانية بين حين وآخر، وبين مكان وغيره، فكل معرفة يمكن تلمس خصائصها وأبعادها تحمل في مضمونها خصائص المرحلة الاجتماعية التي نشأت فيها.

وينطبق ذلك تمام الانطباق على القضايا ذات الصلة بالنماذج الأخلاقية والقيمة السائدة في الأوقات المختلفة، فالأخلاق الاجتماعية من حيث النتيجة إنما هي

نتاج عمليات معقدة تكونها آليات التفاعل بين الإنسان والبيئة المحيطة به، ويرفض كونت ـ بناء على ذلك ـ الفلسفات الأخلاقية والقيمة التقليدية التي تجعل من الأخلاق والقيم كيانات مستقلة عما هو اجتماعي، أو تعيد مصادرها إلى قوى غيبية خارجة عن الطبيعة والمجتمع.

إن الفلسفات التقليدية التي تفسر المنظومات الأخلاقية ومنظومات القيم بعوامل غيبية وخارجة عما هو اجتماعي إنما جاءت في مراحل سبقت نشوء علم الاجتماع، ويمكن فهمها في سياق الشروط الزمانية والمكانية لها، أما مع الرؤية الجديدة المستمدة من علم الاجتماع فلم يعد بالإمكان قبول مثل هذه التفسيرات، فقد قامت هذه الفلسفات دون سند من علم وتكونت قبل أن يصبح علم الاجتماع علماً وضعياً، كما أنها لا تتفق مع المعالجة الوضعية لها، ولا تتسق مع معاييرها، فمعالجة القيم والاخلاق ودراستها من منظور علم الاجتماع تستند على شواهد ثابتة وقابلة للملاحظة وتتعامل مع اخلاق واقعية تعبر عن نفسها في دائرة الواقع ولا تقوم على الخيال (التابعي، والبهنساوي، ٢٠٠٧، ١٥٠).

ويقود التحليل الاجتماعي لبنية المعرفة لدى كونت إلى القول بنسبية المعارف الإنسانية، والمعارف الأخلاقية والقيم، وهو الأمر الذي ترفضه التفسيرات التقليدية لمنظومات القيم، وتبدو الطبيعة النسبية للقيم وللمنظومات الأخلاقية في اختلاف مظاهرها من مجتمع إلى آخر، وتباينها حتى في المجتمع الواحد بين حين وآخر، وعليه فيعالج علم الاخلاق الوضعي عند كونت الظواهر الأخلاقية الإنسانية كما هي قائمة بالفعل في دائرة الواقع ويعالج المشكلات الأخلاقية والدينية بدلا من تناوله للأخلاق الفلسفية وميتافيريقا الدين، وبذلك تحل النسبية والتجربة في الدراسة الوضعية محل العقل المطلق أو الاحكام المطلقة في الفلسفات الأخلاقية التقليدية (التابعي والبهنساوي، ٢٠٠٧، ١٥١).

وتقوم الرؤية الوضعية للمنظومات المعرفية والأخلاقية والقيمية لدى كونت على

مبدأ أن هذه الظواهر تشبه في آليات تكوينها كل آليات تكون الظواهر الطبيعية الأخرى، فهي نتاج الشروط الموضوعية المحيطة بها، فكما استطاع التفكير العلمي فهم ظواهر الطبيعية من خلال التفاعلات التي تتم بين مكوناتها، كذلك يستطيع علم الاجتماع فهم الظواهر المعرفية والأخلاقية والقيمية من خلال التفاعلات التي تتم بين مكوناته أيضا، ولا يحتاج الفكر الإنساني، في سياق التفكير الوضعي، إلى تفسير الظواهر الاجتماعية بقوى غيبية خارجة عن دائرة ما هو اجتماعي، وبذلك يرفض كونت التفسيرات الدينية والميتافيزيقية للظواهر المعرفية والاجتماعية والأخلاقية والقيمية.

ويتميز أوغست كونت، كما يرى ريمون بودون بخاصية مزدوجة، فهو من جهة أولى أكد خصوصية الاجتماعي ووطد أولوية علم الاجتماع على فروع المعرفة الأخرى، ومن جهة ثانية أكد مفهوم التوافق في سياق تناوله المفهوم الاجتماعي، فيظهر التوافق واضحاً في مظاهر التناغم بين الأعضاء التي تؤلف في مجملها بنية الكائن الحي، ويعبر كونت عن العلاقة بين الكائن الحي وشروط وجوده بما يسميه شروط وجوده (بودون، ٢٠٠٧، ٢٢٥).

ويشرح قانون الحالات الثلاث عمليات الانتقال التي تقود المعارف الإنسانية والمؤسسات المختلفة من العصر اللاهوتي إلى العصر الميتافيزيقي، إلى المرحلة الوضعية الراهنة، مع الإشارة إلى ترتيب هذه المراحل لا ينطوي على اتصافها بالسمة التطورية، كما يشير إلى ذلك ريمون بودون (بودون، ٢٠٠٧، ٢٣٧).

إن كل مرحلة من مراحل تاريخ الإنسانية تنتج المنظومات الفكرية التي تتوافق مع شروطها، فقد أنتجت المرحلة الدينية المنظومات الفكرية التي تناسب شروطها في حينها، وبخاصة ما يتعلق بوجود آلهة قادرة على التحكم بحياة البشر، والتحكم بالكائنات المختلفة، وصولاً إلى الاعتقاد بالإله الواحد، كما أن المرحلة الميتافزيقية انتجت أيضا تفسيراتها المختلفة للمعارف والأخلاق والقيم، فراحت تبحث في الجوهر

والعَرَض والبسيط والمركب، وغير ذلك من تفسيرات غيبية لا صلة لها بالواقع، ويختلف الأمر بالنسبة إلى المرحلة الوضعية التي تأخذ بتحليل الظواهر المعرفية والأخلاقية والقيمية تبعاً لشروط الواقع نفسه، دون العودة إلى قوى خارجة عن الطبيعة الاجتماعية، أو خارجة عن حياة الإنسان وشروط وجوده الطبيعية.

كما وجد أوغست كونت أن تقسيم العمل إنما هو مؤشر دلالي لمستوى تعقد الحياة الاجتماعية بين الأفراد، فتقسيم العمل القائم على التخصص الوظيفي يدفع إلى ضرورة التضامن وتوحيد الجهود للوصول إلى حالة الإشباع والتوازن والاستقرار داخل المجتمع الذي يتكون من ثلاثة عناصر أساسية هي الفرد، والعائلة، والدولة، ولكن الفرد في حد ذاته لا يعد عنصراً اجتماعياً مستقلاً، لأن القوة الاجتماعية تستمد حقيقتها من تضامن الأفراد ومشاركتهم في توزيع الوظائف، فيما بينهم (بن صويلح، ٢٠١٦، ٦)

لقد أتت المرحلة الوضعية بتطور العلوم قاطبة، والتي أخذت تستقل شيئاً فشيئاً عن التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية السابقة، وهي علوم تتمايز بمستويات التجريد والارتباط بالواقع، فالرياضيات مثلاً أكثر العلوم تجريداً، ولكنها أقل ملامسة للواقع بشكل مباشر، أما علم الاجتماع فقد يكون أقل تجريداً من الرياضات، ولكنه على اتصال مباشر مع الحياة الواقعية التي يعيشها الناس.

ومنظومة العلم لدى كونت، كما يصفها ريمون بودون، هي ضرب من التدرج لفروع العلوم التي تمضي من المعارف الأكثر تجريداً، والأكثر بساطة، كالرياضيات وعلم الفلك، نحو المعارف الأكثر تعقيدا والأكثر تشخيصا كما هو حال البيولوجيا وعلم الاجتماع، ذلك أن لكل علم مجاله الخاص الذي يميزه بدرجة محددة من البساطة أو التعقيد في آن واحد، والتي تكون أكثر أو أقل قياسا للعلم الذي سبقه، أو العلم الذي يليه، وعلم الاجتماع وفق هذا التصور هو القادر على أن يشرح الطريقة التي تكونت بها العلوم التي نشأت قبله، وهو تتويج لها (بودون، ٢٠٠٧، ٢٣٨).

وبصورة عامة، إن كل أشكال المعرفة الإنسانية، وكل المنظومات الأخلاقية والقيمية التي يعرفها الإنسان، إنما جاءت نتاج تفاعل الإنسان مع البيئة المحيطة به، ولا يمكن تصور أي شكل من أشكال المعارف وهو مستقل عن الشروط الاجتماعية التي أنتجته.

ثانيا. كارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣ م).

تعد المعارف والتصورات التي يكونها الإنسان عن الأشياء الخارجة عن ذاته انعكاساً لما يلمسه من ظواهر خارجية يتأثر حين تفاعله معها، ويعد ماركس المؤسس الفعلي لتحليلات المادية الجدلية التي لا تجد في التصورات والمعارف التي يملكها الإنسان إلا انعكاسات لما حوله من شروط مادية واجتماعية؛ فمصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالإنسان الذي يتأثر بالعالم المحيط به، وتظهر لديه بمشاعره وتصوراته عنها، وبالمفاهيم التي تتشكل في وعيه بعد ذلك، فالإنسان يرى الغابات والحقول والجبال، ويستقبل حرارة الشمس ونورها ويسمع غناء الطيور ويشم عطر الزهور، فإذا لم تؤثر هذه الاشياء الموجودة خارج وعيه فيه فإنه لن يحصل على أي تصور عنها، ولا يستطيع امتلاك أية معرفة عنها (العمر، ١٩٩١، ٤٤).

ويشكل مفهوم صراع الطبقات الاجتماعية المحور الرئيسي الذي ترتكز عليه تحليلات كارل ماركس لبنية المعارف والعلوم التي يأخذ الإنسان بتطويرها عبر مراحل تطوره التاريخي، ففي كل مرحلة تاريخية يعيشها المجتمع تنتظم مكوناته في صراعات اجتماعية طبقية قوامها طبقة اجتماعية مالكة لوسائل الإنتاج الرئيسية تتحكم بمصادر الثروات والمنافع، إلى جانب طبقة تملك قوة عملها، ولكنها غير قادرة على الاستفادة من الخبرات والمنافع التي تنتجها بفضل عملها، مما يجعلها تعيش حالة من الفقر والبؤس، على الرغم من أن عملها هو مصدر إنتاج الثروة، في الوقت الذي تعيش الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج حالة من الرفاهية والترف، مع أنها لا تساهم في بنية العمل الذي يشكل مصدر الإنتاج، وتتصف العلاقة بين الطبقتين بأنها ذات طبيعة

صراعية، وتاريخ المجتمعات الإنسانية، كما يقول ماركس في البيان الشيوعي، إن هو إلا تاريخ صراع الطبقات فيها (ماركس وانجلز، د.ت، ١٩).

ويأخذ كارل ماركس بتفسير مظاهر التغير الاجتماعي، بما في ذلك طرق التفكير وآلياته وطبيعة المعارف الإنسانية التي تميز كل مرحلة تاريخية بالصراعات الاجتماعية الطبقية السائدة فيها، ذلك أن السيطرة الاقتصادية والاجتماعية للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج لا تكتمل إلا بسيطرتها على مجالات الفكر والمعارف التي تعيد إنتاجها بالطريقة التي تمكنها من تحقيق السيطرة على الموارد الاقتصادية بشكل أفضل، وبالتالي فإن كل المعارف والعلوم التي تنتجها مرحلة تاريخية محددة إنما تخدم على نحو من الأنحاء سيطرة الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج على العملية الإنتاجية في كليتها.

ويعد مفهوم العمل ركيزة أساسية في التحليل الماركسي، فهو العامل الأساسي لتوليد الإنتاج، ومصدر الخيرات، فمن خلاله يستطيع الإنسان الوفاء بضرورات الحياة، وإشباع حاجاته الأساسية، وله قيمة محورية في الحياة، وشرط أساسي لوجود المجتمع، فضلاً على أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على العمل وخلق أدوات الإنتاج واستخدامها لما يملكه من الخبرة والمهارات التي تتراكم لدية (التابعي والبهنساوي، ٢٠٠٧، ١٦٩)

وحتى تتضح أبعاد التحليل الاجتماعي الماركسي لبنية المعارف الإنسانية من الضروري التمييز بين مكونات البناء الاجتماعي، كما يراها ماركس، والعلاقات القائمة بين هذه المكونات، من جهة، والعلاقة القائمة بين مكونات البنية الواحدة في ذاتها من جهة ثانية.

إن المجتمع، كما يراه ماركس، مؤلف من مستويات عديدة تتفاوت في اتساعها، وتأخذ ترتيباً عمودياً، وتوصف كل منها بأنها بنية تحتية لما فوقها، وبنية فوقية لما دونها وفي حين تشكل البنية الاقتصادية القاعدة التي يتأسس عليها المجتمع، فإن الثقافة تعد الإطار الذي يشكل هوية المجتمع، وهو البناء الفوقي الكلي في كل المجتمعات، وتندرج

مستويات البناء الاجتماعي من البنية الاقتصادية التي تشكل الأساس، إلى البنية التشريعية، والدولة، والتنظيمات الاجتماعية والسياسية، إلى البناء الاجتماعي والعادات والتقاليد، والبنية المعرفية، والفكرية والثقافية.

أما العلاقات القائمة بين مستويات البناء الاجتماعي فتكمن في أن كل مستوى من هذه المستويات يشكل بنية تحتية لما فوقه، وبنية فوقية لما دونه، فالمصالح الاقتصادية للقوى الاجتماعية المشاركة في الصراعات الاجتماعية تشكل الأساس المادي لقوة الدولة، التي تعمل على تنظيم العلاقة بين الأقوياء من خلال ما تفرضه عليهم من سلطة للقانون، أما الدولة ـ بحد ذاتها ـ فهي نتاج للصراعات الاجتماعية، وبناء فوقي يأخذ أشكاله واتجاهاته تبعاً لمعايير القوة بين الطبقات الاجتماعية، وتبعاً لطبيعة ملكية وسائل الإنتاج ومستوياتها.

ولكن الدولة تشكل، من زاوية أخرى، بناء تحتّياً تنتظم من خلاله القوانين والتشريعات الاجتماعية والاقتصادية التي تحدد أوجه العلاقة بين الحقوق والواجبات بالنسبة للأفراد والجماعات تبعاً لارتباطهم بالطلبات الاجتماعية المالكة لوسائل الإنتاج، فتصبح القوانين وفلسفتها والأطر المعرفية التي تستند عليها بناءً فوقياً يعلو الدولة، ويجتهد المفكرون والعلماء لتطويره بما يتوافق مع مصالح القوى الكبرى فاعلية في التنظيم الاجتماعي، ولصالح الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج التي تسيطر على مؤسسات الدولة نفسها.

غير أن استقرار التشريعات القانونية والحقوقية التي تناسب الطبقات الاجتماعية الأكثر قوة في صراعاتها الاجتماعية مع الطبقات الأخرى يحتاج إلى أطر فكرية وفلسفية ومعرفية مختلفة تعمل الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج نفسها على ترويج ما يناسبها من هذه الأفكار والرؤى والفلسفات، وتعمل الدولة بمؤسساتها المختلفة على تطوير منظومات فكرية وقيمية تناسب هذا التوجه، وسرعان ما تصبح الدولة، التي كانت فيما سبق بناءً فوقياً لحال الصراع الاجتماعي الطبقي، بمثابة البناء التحتي

للمنظومات التشريعية والقانونية والفلسفية والفكرية الذي يرسخ سيطرة الدولة بما تحمله من قيم وأفكار واتجاهات تعزز هيمنة الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج، وتعيد إنتاج المجتمع وفقاً لهذه المسارات.

ويمتد الأمر إلى الفلسفات الفكرية والدينية والثقافية في المجتمع، ذلك أن رجال الفكر والفلسفة والثقافة عموماً، بما في ذلك رجال الدين، والأدباء والشعراء والفنانون، وكل من له صلة بإنتاج المعرفة وتجديد الفكر، حريصون على تقديم ما يرضي القوى الفاعلة في المجتمع، ويرضي مؤسسات الدولة لضمان المنافع التي تعود عليهم، والتي يرونها من استحقاقهم، وبدون ذلك غالباً ما يجد رجال الثقافة أنفسهم منعزلين عن المجتمع وغير قادرين على تأمين متطلبات عيشهم، مما يجعل أعمالهم تتجه نحو خدمة الأقوياء من الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج، وتعيد إنتاج المعارف بما يعزز هيمنة الطبقات المتنفذة.

وعلى طرف آخر يساعد تحليل العلاقة بين مكونات البنية الاجتماعية الواحدة في فهم آليات تأثيرها في البنى الأخرى، فالبنية الاقتصادية، مثلا، أو ما يمكن تسميته بنمط الإنتاج، تشكل الأساس في عملية التطور، مؤلفة من بنيتين فرعيتين يسود بينها تناقض دائم، ومن خلال هذا التناقض يحدث التغير، ومن ثم التطور.

أما البنية الأولى، فهي ما يسميه ماركس بنية قوى الإنتاج، والتي تضم المكونات المادية التي يتم الاعتماد عليها في إنتاج السلع والحاجات، كما هو حال الأرض والمحراث، وحيوانات الجر في البيئة الزراعية والنظام الإقطاعي، أو الآلة والمادة الأولوية ومصادر الطاقة في المصانع والمجتمعات الرأسمالية، فلا يمكن تصور الإنتاج الزراعي بمعزل عن الأرض أو المحراث في أية مرحلة تاريخية، مع الإشارة إلى إمكانية تطور هذه الأدوات في المراحل المختلفة من تاريخ المجتمعات الإنسانية، كما لا يمكن تصور الإنتاج الصناعي بدون الآلات والأدوات التي يتم الاعتماد عليها، وينطبق الأمر على كل عمليات الإنتاج في القطاعات الأخرى، فكل عملية إنتاج تستوجب بالضرورة

وجود منظومة قوى الإنتاج، أو بنية قوى الإنتاج.

وتعد بنية علاقات الإنتاج بمثابة المكون الثاني الأساسي للبنية الاقتصادية في المجتمع، ويراد بها نمط الملكية الشرعية التي يقرها المجتمع لأدوات العمل، ولها شكلان أساسيان، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والملكية العامة، أما الملكية الخاصة فهي أن يعطي المجتمع شرعية اجتماعية وقانونية لتملك فئة من الناس لهذه الأدوات والتحكم بها دون أن يكون مشاركين حقيقيين في عملية الإنتاج، في الوقت الذي يجيز المجتمع إمكانية أن تعمل فئات العاملين غير المالكين لوسائل الإنتاج لدى الفئة الأولى ضمن الشروط التي ترتضيها، من حيث الأجور والتعويضات والخدمات التي يحتاج إليها أفراد الفئة الثانية، ويترتب على ذلك ظهور تباين كبير في توزيع المنتج من الأرباح، حيث يتحكم أفراد الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج بالقسم الكبير. من العائدات المالية، على الرغم من انخفاض عددهم، بينما يعود الجزء البسيط من العائدات إلى العاملين المنتجين الحقيقيين على الرغم من ارتفاع عددهم.

ومع نمو الثروة المالية للطبقات المالكة لوسائل الإنتاج يأخذ أفراد الطبقة المالكة بإعادة توظيف رأسمالهم مرة أخرى من خلال تطوير وسائل العمل وأدواته، أي تطوير قوى الإنتاج ووسائله وأدواته، وسرعان ما يؤدي ذلك إلى المزيد من نمو ثرواتهم المالية وجني الأرباح بدرجات أكبر، وتتسع مظاهر سيطرتهم على العاملين الذين تزداد مظاهر فقرهم أيضاً.

وفي مرحلة متقدمة من تطور قوى الإنتاج التي تنمو على نحو تراكمي تظهر معالم عدم توافقها مع علاقات الإنتاج السائدة، وتدخل في حالة تناقض معها، ففي الوقت الذي يحاول فيه نمو قوى الإنتاج فرض علاقات إنتاجية جديدة تتوافق معه، تسعى علاقات الإنتاج السائدة للمحافظة على واقع قوى الإنتاج كما هو لتوافقه مع شروطها، ولما كان تطور قوى الإنتاج هو الأكثر فاعلية وقوة، وفي وقت متأخر من تطورها تتحطم علاقات الإنتاج السابقة وتظهر أنماط جديدة من علاقات الإنتاج

تتوافق مع المستوى الجديد لتطور قوى الإنتاج، وبذلك تكون البنية الاقتصادية للمجتمع قد دخلت مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعي.

وتظهر معالم التناقض مرة أخرى بين البنية الاقتصادية التي باتت في مرحلة متطورة نسبياً مقارنه مع سابقتها، مع أشكال النظم السياسية وبنية الدولة، والتي تتوافق مع بنية اقتصادية سابقة وأقل تطوراً، الأمر الذي يوجب مرة أخرى تغيراً جديداً في بنية الدولة ومؤسساتها بما يتوافق مع البنية الاقتصادية الجديدة التي فرضها تطور قوى الإنتاج، لمؤسسات الدولة في ظل النظام الرأسمالي وتشريعاتها، والقوانين النافذة فيها تختلف تماماً عن بنية الدولة ومؤسساتها وتشريعاتها في النظام الإقطاعي، ويعود ذلك إلى أن البنية الاقتصادية للنظام الإقطاعي تقوم على قوى إنتاج وعلاقات انتاج مختلفة تماما عما هي عليه في النظام الرأسمالي، ففي حين تعد الأرض والمحراث هما أدوات العمل الأساسية في النظم الإقطاعية، يعد المصنع والآلة المصدر الأساسي لتوليد الإنتاج في النظام الإقطاعي، على الرغم من أن كلا النظامين يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

كما أن طبيعة نمط الإنتاج السائد في مرحلة النظام الإقطاعي ترسم بدرجة كبيرة ملامح العلاقة بين الفلاحين والإقطاعيين، التي تظهر بتبعية الفلاحين لمالكي الأرض وأدوات العمل، فحرية الفلاح ضعيفة للغاية، وهو بحاجة ماسة إلى الإقطاعي لضعف الخيارات المتاحة أمامه، ولكن الأمر يختلف في النظام الرأسمالي حيث تكون خيارات العامل أوسع، على الرغم من حاجته الماسة إلى الرأسمالي صاحب المعمل، ولكن في مقدوره الانتقال من معمل إلى غيره، ومن العمل لدى صاحب عمل إلى غيره، وفي مثل هذه الشروط تتغير العلاقات القانونية بين مالكي وسائل الإنتاج والطبقات المالكة لقوة عملها، وفي مثل هذه الشروط يصبح مبدأ التصويت الانتخابي ممكنا، بعد أن كان مستحيلاً في النظام العبودي (التابعي، والبهنساوي، ٢٠٠٧، ١٧٠).

ومع دخول الدولة مرحلة التطور الجديدة، تظهر أمامها تناقضات جديدة تتمثل

في تناقضها مع المنظومات الفكرية والمعرفية السائدة، التي كانت لفترة سابقة نتاج مرحلة سابقة من مراحل تطور المجتمع، وتطور الدولة في الوعي الاجتماعي مرتبطة دائما بالمنظومات الفكرية والمعرفية السائدة، وما إن تصبح الدولة في مرحلة تطور جديد حتى تأخذ بتطوير المعارف والعلوم واتجاهات الفكر بما يتوافق والشروط المجتمعية الجديدة التي أنتجتها.

ويستخدم ماركس تعبير "الإيديولوجيا" للدلالة على منظومة الأفكار والتصورات والآراء التي تنظم فيما بينها لصالح هذه الطبقة أو تلك، وغالباً ما تكون عامل تضليل للفكر، وتحول دون قدرة الفرد للوصول إلى الحقيقة المعرفية، فهي جائرة وتحمل طابع التضليل، وتؤدي إلى الشعور بالاغتراب لدى العامل، عن ذاته وعن مجتمعه وأدوات عمله، ولأنها تجسد من حيث النتيجة مصالح الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج فهي لا تجسد مصالح الأفراد الذين يؤمنون بها في مشاعرهم وأحاسيسهم وعواطفهم، ويعتقدون أنهم يجدون فيها ذاتهم، ولكنها تشكل العامل الأساسي في ضياعهم (لوفيفر،١٩٧١، ٨١).

ويظهر ذلك جلياً في تطور مجالات الأدب والشعر والفن والموسيقا، ذلك أن الأدباء والشعراء والفنانين وكل من له صلة بإنتاج الأفكار والمعارف والعلوم يجد نفسه أمام شروط مجتمعية جديدة، وقوة اجتماعية جديدة حاضنة له، مما يدفعه إلى جعل موضوعات فكره واتجاهاته وأنماط تفكيره مرتبطةً بالشروط الجديدة، في الوقت الذي تأخذ فيه القوى الاجتماعية الطبقية جذب أصحاب القلم للعمل في مداراتها، ولخدمة مصالحها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويشمل ذلك الطبقات الرأسمالية والقوى الجماعية التي تدخل في صراعاتٍ بعضها مع بعض، كما يشمل الطبقات التي تملك قوة عملها، وليست لديها أية ملكية لوسائل الإنتاج، إذ تتمكن هذه الطبقات أيضا من استقطاب مجموعة من رجال الفكر المعنيين بإنتاج المعارف، الذين يعملون بدورهم في فلك الطبقات الفقيرة ويدافعون عنها، وينادون من المعارف والأفكار ما يساعدهم

على تحقيق أغراضهم، وبذلك تصبح كل المعارف والأفكار التي ينتجها الإنسان مرتبطة بشروطها الاجتماعية، ومستويات الصراعات الطبقية السائدة في حينها.

ثالثا. هربرت سبنسر (١٨٣٠- ١٩٠٣ م).

يعد مفهوم التطور بالنسبة إلى هربرت سبنسر الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها في معالجته لقضايا المجتمع بصورة عامة، بما في ذلك القضايا المرتبطة بعلاقة الفكر بالمجتمع، أما مفهوم التطور (Evolution)، كما يرى سبنسر يشكل الأساس في فهم العالم بكامله، وهو الركيزة الأساسية لكل العلوم، وهو القانون السامي لكل الموجودات، فهو برأي سبنسر، سنة الوجود وقانونه الحاكم، فالطبيعة تتضمن أنماطاً مختلفة من الحياة، وتخضع جميعها لعمليات التطور المستمر، وكل نمط من أنماط الحياة النباتية أو الكائنات العضوية أو في مجال المجتمع الإنساني، يخضع لعمليات التطور الذي يتجه نحو التقدم، فتسعى كل الموجودات عبر تطورها إلى تحقيق وضعية من الاستقرار والتوازن والعلاقات الثابتة والمستقرة، سواء على مستوى الأجزاء والعناصر المكونة لها، أو على مستوى علاقات هذه المكونات مع البيئة المحيطة بها (شلبي، ٢٠١٢، ٧٥).

والعقل الإنساني عند سبنسر مبني على التراكم المعرفي بعيد المدى؛ فالمخ كما يراه يشكل مركز النظام العصبي يمثل عدداً لامتناهي من التجارب التي يتلقاها على التوالي أثناء تطور الحياة، بمعنى أن المبادئ العقلية تكون على نحو من الأنحاء فطرية لدى الفرد بوصفه فرداً، ولكنها مكتسبة عن طريق النوع أثناء تجاربه التدريجية على مر العصور، وهي متنقلة بوساطة الوراثة، والعقل ليس سوى غريزة حقيقية سائرة عن طرق التقدم المطرد في الإنسانية، ومن ثم فإن علائق العقل الداخلية تتطابق مع العلائق الخارجية على صورة صاعدة عن طريق الضبط صعودا متواصلا (العمر، ١٩٩١، ٤٦).

رابعا. لوسيان ليفي بريل (١٨٥٧- ١٩٣٩ م)

تأتي أعمال ليفي بريل بخصوص تفسيراته للمعارف الإنسانية منسجمة بصورة عامة مع التيارات الاجتماعية التي تجعل من الواقع الاجتماعي مصدراً للمعارف، فهو يؤكد ارتباط المعارف بالأنماط الاجتماعية الحاضنة لها، وكل مظهر من مظاهر المعرفة ينطوي في ثناياه على منطق محدد يبقى صحيحا في حدود النمط الاجتماعي الذي نشأ فيه، فقانون المنطق الشكلي مثلاً، الذي تعرفه المجتمعات الغربية يقابله في المجتمعات البدائية ما يسمى بالمعرفة الصوفية (هولنز، ١٩٨٣، ٨١)، وتَبعاً لهذا التصور فإن المعارف الصوفية تبدو غريبة وغير منطقية في المجتمعات الغربية المعاصرة، بينما تعد المعرفة العقلية القائمة على المنطق الشكلي غريبة في المجتمعات التي نشأت فيها هذه المعرفة وتطورت بفعل شروطها الاجتماعية والثقافية التي أنتجتها.

غير أن ليفي بريل كان يريد البرهنة على وجود اختلافات جوهرية بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الأخرى، مما جعل نظريته في حينها منسجمة مع التصورات الفكرية التي تسوغ العمليات الاستعمارية القائمة على مبدأ تفوق الإنسان الغربي، فلكل نمط من أنماط التفكير محاور ينتظم من خلالها، وتعد الغيبية واحدة من مظاهر العقلية البدائية، ومن خلالها يأخذ البدائي بتفسير ظواهر العالم، ويعزو كل حادثة يتلمس وجودها إلى أصل غيبي، فيسرع إلى البحث عن السبب الغيبي الذي يفسرها، دون النظر إلى ما يسمى في العلوم الوضعية العلاقة بين الأسباب والنتائج، فإذا كان العقل لدى الوضعيين في الحضارة الحديثة يوجب تسيير الأمور وفق قواعد منطقية تغيب عنها الذاتية، فإن العقلية البدائية قلما تحلل أو تجرد، ولذلك فهي تكوّن أحكاما عن القيمة، لتعبر من خلالها عن ظروف حبها أو بغضها، وعواطفها بصورة عامة.

ويريد بريل في مقارنته لبنية الذهنية الغربية مع بنية الذهنية لدى المجتمعات البدائية البرهنة على خطأ مقولة انتشرت بقوة في زمانه، تكمن في الاعتقاد بوحدة النفس البشرية التي تؤدي إلى عمومية الأفكار والمشاعر والأحاسيس عند الإنسان

ووحدتها، بصرف النظر عن زمانه ومكانه، ذلك أن الإنسان واحد في طبيعته بين مختلف المجتمعات، ومختلف الأزمنة، أما الاختلافات الملحوظة بين أفراد البشر في هذه المظاهر فإنما تعود إلى اختلاف شروطهم الاجتماعية والثقافية، أما ليفي بريل فيأخذ بنقض هذه النظرية ويجد أن مفهوم العمومية في الطبيعة الإنسانية هو في الأساس مفهوم مغلوط، وأن الطرق التي يأخذ بها العلماء لدراسة المجتمعات البدائية هي طرائق مغلوطة أيضاً (معتوق، ١٩٨٢، ٣٤)، وينتهي من خلال المقارنة إلى تسويغ نظرية التفوق الغربي على سائر الشعوب.

خامسا. أميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧ م)

تأتي تفسيرات دوركهايم للمعارف الإنسانية بصورة عامة منسجمة مع تصورات مبادئ الرؤية الوضعية التي أشار إليها أوغست كونت من جهة، ومستمدة من رؤيته العامة لمفهوم التعاضد الاجتماعي من جهة ثانية، ففي الوقت الذي يحاول فيه فهم آليات تكوين المعارف من خلال تحليل شروطها الاجتماعية والبيئية المحيطة بها والخاضعة لها، الأمر الذي يجعلها متوافقة مع الرؤية الوضعية التي أشار إليها أوغست كونت. وهو في الوقت نفسه يجد في أشكال التعاضد الاجتماعي التي تميز المجتمعات الإنسانية بعضها عن بعض عاملاً أساسياً من عوامل تشكل المعارف على هذا النمط أو ذاك.

ويشكل العقل الجمعي للجماعة الواحدة مصدر توليد معارفها وإعادة إنتاج هذه المعارف، فهو الذي يقدم للأفراد طرق تفكيرهم وأشكال تفاعلهم بعضهم مع بعض من جهة، ومع غيرهم من الجماعات الأخرى من جهة ثانية من خلال ما يرسخون في وعيهم من قيم ومعايير اجتماعية وأخلاقية تحدد أنماط السلوك المرغوب فيها، والأنماط غير المرغوب بها، ويمتد تأثير العقل الجمعي إلى أشكال تفاعل الجماعة مع البيئة الطبيعية أيضا، فلا يملك الإنسان في ذاته أية معارف مسبقة يمكن أن تأتيه من خارج البيئة الاجتماعية والطبيعية التي يعيش فيها.

إن العيش المشترك بين أبناء الجماعة الواحدة يسهم في تكوين تجارب مشتركة بينهم، ينتجون من خلالها أنماطاً مختلفة من القيم والمعايير الضابطة لسلوكهم، ومن خلال التجارب التي تعيشها الجماعة سرعان ما تنشأ بينهم معايير التفاضل والقيم الأخلاقية التي تعطي للشخصيات الفاعلة في تاريخ الجماعة، والتواريخ التي مرت بها، والأحداث التي شهدتها قيماً متفاوتة بحسب أهميتها بالنسبة إلى الجماعة، وغالباً ما يتعرض الفرد الذي يخرج عن هذه المعايير إلى النقد والذم، ويمكن أن يصل الأمر به إلى الطرد من حياة الجماعة، والنفي إلى خارجها، مما يجعل الأفراد حريصين على الالتزام بمبادئ الجماعة والمحافظة عليها، لأن في ذلك تكمن قدرتهم على استمرارية العيش فيها.

إن الفرد الواحد لا يأتي إلى هذا العالم إلا من خلال الجماعة التي ينتمي إليها، وسرعان ما يجد نفسه يتشرب مبادئها ومعاييرها التي يحكم من خلالها على الأشياء المحيطة به، ويتفاعل معها، وهو يعرف جيّداً أنه لم يكن سبباً في إنتاجها، فالأفراد كما يقول دوركهايم إنما يجدون أنفسهم أمام نوع من المعايير والأحكام، وسلم من القيم يقوم على درجة عالية من التجريد الذي يعلو على التقديرات الشخصية، وهو ليس من صنعهم بوصفهم أفرادا (دوركهايم، ١٩٦٦، ١٤٧).

ويصبح العقل الجمعي مصدراً لأنماط التفكير وطرقه في الجماعة الواحدة، فما إن يتعرض الفرد لخطر يهدده حتى يأخذ بالاستجابة لهذا الخطر تبعا لما يمليه عليه تمثله للعقل الجمعي، وما إن يفكر بقضية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية حتى يسلك في تفكيره الطرق التي يوفرها له العقل الجمعي، وما إن يأخذ بتقييم الأشياء حتى يأخذ بتقييمها تبعا للمعايير التي ينتجها العقل الجمعي أيضا من خلال تفاعل الجماعة مع ظروفها التاريخية خلال الفترات السابقة.

ولا تخرج القضايا التي يشتغل بها الفكر عن هذا المسار، فالأدب والشعر والموسيقى والفن حتى موضوعات العلم التي تشغل بال العلماء إنما تأتي من خلال

القيم التي يعطيها العقل الجمعي لهذه الاشياء، فلا يولي الفرد اهتمامه بأي موضوع إلا عندما تكون له قيمة اجتماعية بالنسبة إليه، فالرواية التي يكتبها الأديب تستمد عناصرها من الحياة التي يعيشها، وتحمل في مضامينها قيم المجتمع، والشاعر يرصد في شعره قضايا مجتمعه، وتحمل همومه، والموسيقي يتفاعل مع الوجدان الاجتماعي وأحاسيس الناس ومشاعرهم، والباحث العلمي يرصد ما يعانيه الناس من مشكلات وتحديات مختلفة، فكل هؤلاء لا يبدعون في أعمالهم إلا من خلال ارتباطهم مع العقل الجمعي السائد، دون أن يكونوا على وعي به، أو احساس مباشر بارتباطهم به، فهم يتمثلونه في وعيهم وأحاسيسهم ومشاعرهم، دون الوصول إلى مرحلة الإحساس المباشر بوجوده المستقل نسبيا عنهم.

وتبعا لهذا التصور، يعطي دوركهايم أبعاداً اجتماعية لمفاهيم فلسفية عديدة كمفاهيم الزمان والمكان المطلق، كما يعطي أبعاداً اجتماعية مماثلة لما هو مقدس ومدنس، فالزمان ما ارتبط بالتسلسل الزمني للحوادث التي مرت على حياة الجماعة، والتي من خلالها تؤرخ الجماعة لتاريخها، وتاريخ الحوادث فيها، وتتميز أبعاد المكان بالمواقع التي تحمل في مضامينها معاني اجتماعية بالنسبة للجماعة، كأن تكون مواقع قد جرت فيها حوادث مشهورة، أو استقرت فيها شخصيات مرجعية بالنسبة للجماعة، وبالتالي فإن مقاييس الزمان والمكان هي مقاييس اجتماعية مرتبطة بالعقل الجمعي الذي يتكون بفعل خصوصية التجارب التي يعرفها المجتمع.

ويمتد الأمر بالنسبة لدوركهايم إلى القضايا ذات الصلة بالمقدس والمدنس، فتاريخ الجماعة يحمل في مضامينه حوادث مختلفة كان لها الأثر الإيجابي في حياتها، وتظهر أهمية هذه الحوادث من خلال أحداث مهمة في تاريخ الجماعة، أو تواريخ مهمة، أو من خلال شخصيات ذات دور إيجابي، ومن خلال احتواء العقل الجمعي لها، يمكن أن تصبح ذات طبيعة مقدسة في مراحلها اللاحقة، ويمكن لهذه الأحداث والمعالم أن تكون ذات تأثير سلبي، مما يجعلها ذات طبيعة مدنسة، وعلى الرغم من

الارتباط العضوي بين الأبعاد الاجتماعية لهذه المعالم، وطبيعتها المقدسة أو المدنسة بالنسبة للعقل الجمعي، غير أن هذا الارتباط لا يكون واضحاً بالضرورة بالنسبة إلى الأفراد، لأنهم يتمثلونه في وعيهم لما يؤديه من وظيفة حيوية معاصرة لحياتهم، وليس لعوامل تشكله في الماضي.

ويستمد الزمان امتداده لدى دوركهايم من الذاكرة الاجتماعية، ويتمثل عمقه بالتجارب السالفة، أما الاتي في المستقبل فهو غير موجود لأنه لم يتحمل تجارب اجتماعية بعد، وبالتالي فالزمان ليس هو الماضي والحاضر والمستقبل إنما هو الديمومة الكلية المطلقة الكامنة في حياة الجماعات (إسماعيل، ١٩٧٦، ١٢٢).

أما المكان في المجتمعات البدائية فهو ما يشغله البدائي، وليس كما يتصوره، ذلك أن عقل البدائي هو عقلي فعلي واقعي، وليس عقل تجريدي، وتكمن حدود معرفته في حدود تفاعلاته، ولهذا فهو لا يخلق أطره بشكل اصطناعي، بل يجدها في نفسه (دوفينو، ١٩٧٨، ١٢١).

وفي الوقت الذي يعد فيه الدين مصدراً للمعارف والأفكار والرؤى في المجتمعات القديمة، فإنه يأتي أيضا في مقدمة ما ينتجه العقل الجمعي، فتتم من خلاله عملية التمييز بين المقدس والمدنس، وما الطقوس التي تقترن بالتفكير الديني والممارسات الدينية إلا نماذج للأفعال والأنماط السلوكية التي ينبغي ممارستها بالنسبة إلى الإنسان إزاء الأشياء المقدسة (إسماعيل، ١٩٧٦، ٢٢٥).

والدين برأي دوركهايم هو منشأ مقولات الفكر الرئيسية في المجتمعات البدائية، فحياة الأفراد تدور في مجملها على الدين، مما يجعل مشاعرهم وأحاسيسهم مرتبطة أشد الارتباط بما هو ديني، وتصبح معايير سلوكهم مبنية على ما هو مقدس وغير مقدس، مما يجعل أشكال تفكيرهم مرتبطة بهذه المعايير، فكل الموضوعات التي يشتغل بها الفكر تصبح مبنية على التفكير الديني، ولهذا فالدين عند دوركهايم، كما يجد ذلك قباري محمد إسماعيل منشأ مقولات الفكر الأساسية (إسماعيل، ١٩٧٦، ١١٨).

ويتصف العقل الجمعي بالنسبية الاجتماعية، لأن الجماعات الإنسانية تختلف بعضها عن بعض في تجاربها التاريخية، وتختلف أيضاً بما تحمله تجاربها من قيم اجتماعية وثقافية وما هو مستساغ ومقبول في تجربة اجتماعية معينة يمكن أن يكون مرفوضاً في تجربة اجتماعية أخرى، فالعقل الجمعي الذي يتكون في جماعة إنسانية معينة يختلف بالضرورة عن العقل الجمعي لدى جماعة إنسانية أخرى.

غير أن العقل الجمعي الذي يعد المصدر الأساسي للأفكار والتصورات السائدة في مرحلة تاريخية محددة، يرتبط أيضاً بطبيعة التماسك أو التعاضد الاجتماعي السائد، ويميز دوركهايم في هذا الصدد بين نوعين من أنواع التعاضد الاجتماعي، يسمي الأول بالتعاضد الآلي القائم على أساس التشابه في الجنس أو اللون أو العرق، أو الانتماء للقبيلة والعشيرة وغيرها، ويسمي الثاني بالتعاضد العضوي القائم على تقسيم العمل، حيث يصبح موقع الفرد ضمن الجماعة مرتبطا بالعمل الذي يؤديه، وبارتباط هذا العمل بمجموعة الأعمال الأخرى، مما يجعل ارتباط الجماعة عضوياً وغير قابل للتجزئة، وكل نمط من نمطي التعاضد المشار إليها ينتج منظومة للعقل الجمعي تختلف عن تلك التي ينتجها نمط آخر من أنماط التعاضد.

سادسا. ماكس فيبر(١٨٦٤- ١٩٢٠ م).

تأتي أهمية مساهمة ماكس فيبر في علم الاجتماع المعرفي من خلال تأكيده على دور القيم في إنتاج المعرفة، ويتضح ذلك في كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" الذي أراد من خلاله توضيح الدور الذي تؤديه القيم في فهم الوقائع التي يعيشها الناس، وفي تكوين المعارف التي تنشأ عن هذا الفهم، فالناس كما يعتقد فيبر يستمدون من القيم الراسخة في وعيهم مبادئ أخلاقية وعملية يسعون إلى تطبيقها في حياتهم اليومية، وتأتي أهمية الكتاب المشار إليه في تتبعه لما قامت به الأخلاق البروتستانتية من دور في تدعيم الاتجاه نحو بناء الرأسمالية والمجتمع الرأسمالي في الغرب، غير أن ذلك لا يعني أن القيم هي التي توجه مباشرة للتراكم الرأسمالي، إنما يراد منه

القول بأن ما نتج عن هذه القيم من أفكار وتصورات وممارسات حياتيه كان لها دور أساسي في عملية التراكم الرأسمالي المشار إليها (ابو العينين وليلة، ١٩٩١، ٢٠٢).

ويذهب فيبر إلى الاعتقاد بأن السلوك الديني غالباً ما يمتد بتأثيرات على الأنماط الأخرى من السلوك التي يمارسها الإنسان، بما في ذلك أنماط السلوك ذات الصلة بالنشاطات الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبهذا المعنى يصبح علم اجتماع الدين هو نفسه علم الاجتماع الاقتصادي وعلم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الأخلاقي، وبهذا المعنى يقول ماكس فيبر: ليس من الضروري التأكيد على ما كان يجري تعليمه نظرياً ورسمياً في كتب اللاهوت الأخلاقي، إنما الضرورة تدعو إلى اكتشاف الحوافز النفسية التي تمتد جذورها إلى المعتقدات الدينية التي ترسم للفرد سلوكه بصورة عامة (زكريا، ٢٠١١، ١٣٦)

وفي سياق اهتمامه بالمسألة الدينية، ودور الدين في حياة المجتمعات، يأخذ ماكس فيبر بتحليل شخصية النبي في الديانات السماوية، فيذهب إلى أن شخصية النبي هي شخصية قيادية (كاريزمية)، يبشر بأوامر السماء أو بعقيدة دينية تشكل الأساس لرسالته المكلف بها، وهو محط العناية الإلهية فيبلغ باسمها الأوامر والعقائد، وعلى البشر التوافق معه باعتبار ذلك واجب أخلاقي، ويسمي فيبر ذلك بالنبوة الأخلاقية (Ethical Prophecy) التي يدخل في إطارها كل الرسل الذين بشروا برسالات جاءت من السماء، منهم موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام (ابو العينين وليلة، ١٩٩١، ٣٧).

ويدعو ماكس فيبر إلى ما يسمى بالمنهج التأويلي الذي يريد من خلاله فهم الظواهر والأحداث من خلال عملية التعقل أو الفهم الذي يعد بالنسبة إليه الأسلوب الوحيد الذي يساعد الباحثين على فهم السلوك، وتأسيساً على ذلك يدعو إلى علم اجتماع قائم على الفهم، مع الإقرار بأن العوامل المؤثرة في تكوين الظاهرة الواحدة هي غالباً عوامل متعددة، ولكن لا يمكن اعتبار أي منها بمثابة العامل الوحيد الذي يؤثر في

العوامل الأخرى (فروند، ١٩٧٦، ٩٧).

ويعتمد المنهج التأويلي في دراسة الظواهر الاجتماعية على مبدأ دراستها من خلال فهم المعاني والدلالات التي تحملها هذه الظواهر في وعي الفاعلين الاجتماعيين، ذلك أن البنى والتشكيلات الاجتماعية التي يرصدها علماء الاجتماع إنما هي نتاج لما يحدث من تفاعل اجتماعي بين هؤلاء الفاعلين، وكأن ماكس فيبر يريد القول بأن وعي الناس ومشاعرهم وأحاسيسهم هو الذي يحدد أشكل وجودهم الاجتماعي.

ويذهب ماكس فيبر إلى تعريف الفعل الاجتماعي بأنه سلوك إنساني ظاهر ومستمر، ويمنحه الفاعل معنى ذاتيا، والسلوك الذي يخلو من المعنى لا يمكن النظر إليه على أنه موضوع للبحث في علم الاجتماع، لأن كل سلوك هو من حيث النتيجة يتجه نحو تحقيق هدف معين في ضوء قاعدة سلوكية يقرها المجتمع، ويقر الوسائل المشروعة لتحقيقها، ويميز فيبر بين أربعة أنواع من الفعل الاجتماعي هي الفعل العقلاني، والفعل العقلاني القيمي، والفعل العاطفي، والفعل التقليدي (الطاهر، ٢٠١٨، ١٨)

وبناء على هذه التصورات يشكل مفهوم الفعل الاجتماعي بالنسبة إلى فيبر الركيزة الأساسية لعلم الاجتماع، فكل النشاطات والفعاليات التي يقوم بها الإنسان، إنما تأخذ شكل الفعل الذي ينطوي في ثناياه على معاني واضحة في وعي الفاعلين، بالإضافة إلى ما تحمله من أهداف وغايات، وما تركز عليه من مبادئ وقيم واتجاهات، فكل ممارسة يقوم بها الفرد، وكل فعل يصدر عنه، إنما يحمل في وعي الفاعل معنىً ما، وقيمة محددة، ولكل الفاعلين اتجاهات محددة نحو الأفعال التي يقومون بها، ويمكن أن تكون إيجابية ويمكن أن تكون سلبية أيضا، وعلى الرغم من أن هذه المعاني والاتجاهات والمشاعر لا تخرج عما ألفه الفرد في مجتمعه، ولا تنفصل عن العادات والتقاليد السائدة، ولا حتى عن الصراعات الاجتماعية، لكن ذلك كله لا يحول دون ضرورة فهم العالم الداخلي للفعل الإنساني، وما يتميز به من خصائص وأبعاد.

الفصل الثامن

علم الاجتماع المعاصر وقضايا المعرفة

Damascus University


وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

على الرغم من أن الدراسات اللاحقة لعلم الاجتماع بنت منظوماتها الفكرية والتحليلية، في تناولها لقضايا علم الاجتماع المعرفي على مبادئ علم الاجتماع الأساسية، القائمة على اعتبار الواقع الاجتماعي بمثابة البيئة الحاضنة لنمو الفكر وتطوراته اللاحقة، غير أنها اختصت بقضايا المعرفة بدرجة أساسية، بينما جاءت تحليلات الرواد الأوائل للموضوعات نفسها في سياق اهتماماتهم بأن الواقع الاجتماعي هو البيئة الحاضنة للفكر وللفعل في الوقت نفسه، وهو أيضاً البيئة الحاضنة لأشكال التنظيم الاجتماعي المختلفة، فكانت قضايا الفكر جزءاً أساسياً من مكونات النظرية بالنسبة إلى كل منهم، فقد كانت تعالج موضوعات أوسع وأشمل.

أما التحليلات اللاحقة لعلم الاجتماع المعرفي فقد وجدت في موضوع المعرفة الإنسانية موضوعاً قائماً بذاته، وجعلته محور اهتمامها الرئيسي، دون أي شكل من أشكال انفصالها عن علم الاجتماع، ودون أية قطيعة مع نظرياته الأساسية ومبادئه التي كانت القاسم المشترك لرواد علم الاجتماع الأوائل، وتعد أعمال كل من ماكس شيلر، وبيترم سوركين، وغرامشي، وكارل مانهايم وجورج غروفيتش، من الأعمال الرائدة في علم الاجتماع، جعلت موضوع المعرفة الإنسانية محور اهتمامها.

أولا. ماكس شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨ م)

تعد المعارف والعلوم والأفكار بالنسبة إلى ماكس شيلر منتجات اجتماعية بالدرجة الأولى، شأنه في ذلك شأن الاتجاه الوضعي العام في علم الاجتماع، وتمتد مهام العلم الجديد، كما ينظر اليه، من الكشف عن القوانين التي تفسر طبيعة المعارف الإنسانية الطبيعية وتطورها، إلى الكشف عن القوانين التي تفسر أنماط التفكير الأخرى كالأوهام والخرافات وغيرها من أشكال التفكير التي عرفها الإنسان في ماضيه (Mannheim, 1940, 299).

وفي الوقت الذي تعد فيه العمليات العقلية من تذكر وحفظ واسترجاع

للمعلومات، شرطا أساسيا لتكوين المعارف عند الإنسان، فإن البيئة الاجتماعية بما تحمله من شروط موضوعية، وقيم واتجاهات تشكل البيئة الحاضنة لتلك العمليات، وتسبغ عليها طابعها الخاص، فالموضوعات التي يفكر بها الإنسان لا تخرج أبدا عن الموضوعات التي يعيشها في حياته، مما يوجب التمييز بين آليات التفكير وموضوعاته، فقد تكون آليات التفكير وقوانينه واحدة بين بني البشر، ولكن موضوعات التفكير مبعثرة ومتنوعة بحكم اختلاف الشروط المجتمعية.

أ. الشروط الاجتماعية للفكر

إن الأفكار، وفق تصورات ماكس شيلر، ليست ذات طبيعة ثابتة أو مستقلة، بل تختلف باختلاف الوضعية التاريخية للمجتمعات الإنسانية، ففي المجتمعات التي لم تعرف الكتابة كانت روابط الدم بمثابة العوامل المستقلة التي تؤثر في طبيعة الأفكار، لكن الأمر يختلف تماماً في المجتمع الحديث، حيث يعد العامل الاقتصادي بمثابة العامل المستقل الذي يؤثر في بنية الأفكار، وفي طبيعتها، وعلى هذا فإن الأفكار برأي شيلر، نسبية وذاتية، ولا تعبر عن الحقيقة، لأنها تتصف بالانحياز، ومحملة بميول الباحث وأهوائه (Mannheim, 1985, 194).

وفي سياق اهتمامه بعلم الاجتماع المعرفي، يميز ماكس شيلر بين مبدأين أساسيين لهذا العلم ينبغي أخذهما بالاعتبار، يكمن الأول في أن العمليات المعرفية التي يمارسها الإنسان، والمبنية على أنماط التفكير والحدس والإدراك كلها مرتبطة على نحو من الأنحاء بالشروط الاجتماعية، وبخاصة بالمصالح الاجتماعية السائدة، ويظهر الثاني في التأكيد على أن العمليات العقلية والصور الذهنية التي تُبنى عليها المعارف الإنسانية إنما تأتي نتاج لما هو اجتماعي أيضاً (Manfreds, 1980, 23).

ب. بديهيات علم الاجتماع المعرفي عند ماكس شيلر.

يميز ماكس شيلر بين ثلاث مجموعات من المعارف التي يعتقد أنها شاملة

لتصنيفات المعرفة، وتشمل هذه المجموعات معرفة العالم الذي نعيش فيه، وهي المعارف المتعلقة بالطبيعة المادية، ومعرفة الإنسان، ومعرفة الله، وبحسب توصيف جورج غروفيتش يمكن توصيف المعارف عند شيلر. بثلاث سلاسل معرفية أساسية، تضم السلسة الأولى مجموعة المعارف المهيمنة، والفاعلة في الحياة الاجتماعية، وهي تسمح بأحداث تغيرات في البيئة وخاصة الطبيعية منها، وتوحيد هذه المعارف في معرفة العالم الخارجي، من خلال المعارف التقنية، والمعارف العلمية، بينما تشمل السلسلة الثانية مجموعة المعارف الثقافية التي تخص معرفة الآخرين وتسمح في إحداث تغيرات في الأشخاص جماعات وأفراد، وتوحيد هذه المعارف بشكل خاص بالمعارف الفلسفية. أما السلسلة الأخيرة فتضم المعارف المطلقة، والتي تقود إلى السعادة، أو إلى الحكمة، وتتجسد هذه المعارف بالمعرفة الالهية (غروفيتش، ١٩٨١، ٦٧)، والى جانب ذلك يبني ماكس شيلر على هذه السلاسل ستة أنواع من المعارف الإنسانية، هي المعرفة الإلهية، والمعرفية الفلسفية، والمعرفة الغيرية، ومعرفة العالم الخارجي، والمعرفة التقنية، والمعرفة العلمية (غروفيتش، ١٩٨١، ٦٨).

ويظهر اعتقاد ماكس شيلر بالتوجه الوضعي للمعارف من خلال توصيفه للمعارف الإنسانية التي ينبغي أخذها بالاعتبار بالنسبة لعلم الاجتماع المعرفي، الأمر الذي يدل على أن للمعارف الإنسانية أسساً اجتماعية لا يمكن تجاهلها، وهي لا تأتي من معارف غيبية، أو تصورات مستقلة عن الواقع المجتمعي، أما خصائص المعرفة الإنسانية والتي تعد بديهيات لعلم الاجتماع المعرفي، فتتمثل بالمبادئ الرئيسية الاتية (خليل، ٢٠٠٢، ٣١١):

- إن المعرفة الإنسانية، بصورة عامة، هي معرفة قبلية، وليست تجريبية بالمعنى العلمي، غير أن إطارها المرجعي ليس غيبياً، ولا هو خارج البيئة الاجتماعية، إنما هو من المجتمع نفسه، فكل فرد هو بالنتيجة عضو في تنظيم اجتماعي، والمعرفة الاجتماعية السائدة في أي تنظيم تسبق الوعي الذاتي، وكل وعي فردي

إنما يحمل في مضامينه خصائص الكل الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

- إن المشاركة الاجتماعية التي يعيشها كل فرد مع أقرانه، تحقق ذاتها في شخصيته بأشكال مختلفة، ولكنها مرتبطة بطبيعة البنية الاجتماعية للجماعة التي ينتمي إليها الفرد، مما يجعل علم الاجتماع المعرفي معني بفهم عقل الجماعة، ومعني بتتبع القوانين التي تحكم إنتاج المعارف وانتشارها، بين الأفراد والجماعات والمستويات المختلفة، والقوانين التي تحد من انتشار هذه المعارف أو تلك.
- من الضروري التعرف على القانون الأساسي الذي يحدد صلة المعرفة بالواقع، من حيث إنتاج المعرفة، ونموها، وانتشارها، وعلاقة ذلك بالمعارف الثابتة في الوعي الإنساني، وصلة تطور المعارف بهذا الوعي، ذلك أن المعارف تأتي نتاجاً لتفاعل التفضيلات القيمية السائدة في المجتمع، والمصالح المتبادلة بين الأفراد والجماعات المرتبطة بالبيئة المحيطة بالجماعة.

وإذا كان العامل الاجتماعي يؤثر في شكل المعارف وصورها، فإن علم الاجتماع المعرفي، كما يذهب إلى ذلك ماكس شيلر، هو الذي يكشف عن العلاقة المحورية بين المعرفة والمجتمع، وهو المختص بهذه المعرفة وبجزئياتها، وهو أول من استخدم تعبير علم الاجتماع المعرفي الذي عدّه علماً قائماً بذاته، وموضوعه العلائق بين أنماط الحياة وأقسام المعرفة (جعفري، ٢٠١١، ١٣٥).

ويميز ماكس شيلر بين ثلاثة أنماط من المعارف الإنسانية كما سبق بيانه، وتتمثل هذه المعارف بالدينية، والميتافيزيقية، والعلمية، ولكل منها خصائصها التي تميزها، وأبعادها التي تجعلها مختلفة عن غيرها، أما موضوعات التمييز بين هذه الأنواع فتظهر في ستة مجالات هي: الدوافع الأساسية التي تكمن وراء كل منها، والفعل العقلي المترتب عليها، والهدف منها، وأشكالها الاجتماعية، واتجاه حركتها، وأخيراً نماذجها الاجتماعية (بدوي، ١٩٩٩، ٤٥).

الفروق الأساسية بين موضوعات التمييز بحسب طبيعة المعارف،

كما يراها ماكس شيلر

موضوعات التمييز	طبيعة المعرفة	المعرفة الدينية
الدافع الأساسي لها	المعرفة الدينية	الصيانة الروحية للذات
	المعرفة الميتافيزيقية	تعجب ودهشة وممكن
	المعرفة العلمية	توجيه الطبيعة والمجتمع والنفس
الفعل العقلي	المعرفة الدينية	الاعتراف بالنقص والتوجه للكمال
	المعرفة الميتافيزيقية	معرفة الجواهر بالتخيل والتأمل
	المعرفة العلمية	الاستقراء والاستنباط والتجربة
الهدف من المعرفة	المعرفة الدينية	الخلاص
	المعرفة الميتافيزيقية	تطوير الشخصية بالحكمة
	المعرفة العلمية	الاعتناء بالرموز والعلاقات الوظيفية بين الظواهر
الأشكال الاجتماعية للمعرفة	المعرفة الدينية	الكنيسة والطوائف
	المعرفة الميتافيزيقية	المدرسة الفكرية
	المعرفة العلمية	مجتمعات علمية وجامعات ومراكز بحوث
اتجاه حركة المعرفة	المعرفة الدينية	استراجعية
	المعرفة الميتافيزيقية	ابداعية فردية
	المعرفة العلمية	لا شخص تراكمي تقدمي
نماذج اجتماعية لها	المعرفة الدينية	القديس والقائد الملهم
	المعرفة الميتافيزيقية	الفيلسوف والرجل الحكيم
	المعرفة العلمية	الباحث العلمي

ففي حين يظهر الفعل المترتب على المعرفة الدينية مثلاً في الاعتراف بالنقص والتوجه نحو الكمال، فإن الفعل الرئيسي للمعرفة الميتافيزيقية يتجلى في السعي لمعرفة الجواهر بالتخيل والتأمل، وفي مجال المعرفة العلمية فإن الفعل يظهر بشكل واضح في عمليات الاستقراء والاستنباط التي يمارسها الفكر في سياق البحث عن الحقيقة، ويتضمن الجدول السابق توضيحاً بمجالات المعرفة الأساسية لدى شيلر، وما يتميز كل منها عن غيره.

ثانيا. بيترم سوركين (١٨٨٩-١٩٦٨ م).

تظهر معالم التفكير الاجتماعي في تفسير أشكال المعرفة لدى بيترم سوركين من خلال تركيزه على طبيعة العلاقة بين الثقافة والبيئة الاجتماعية المنتجة لها، وتكمن خصوصية رؤيته في أن الأفكار التي يتداولها الناس إن هي في حقيقة الأمر إلّا نتاج للبيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها، ولشروط هذه البيئة وطبيعتها، غير أن هذه الأفكار سرعان ما تشكل في ترابطها بنية ثقافية يحدد أفراد المجتمع من خلالها رؤيتهم للأشياء ويرتبون لها قيما تتفاوت بحسب شروط تكوينها، ثم تأخذ هذه الثقافة بالاستقلال عن البيئة الاجتماعية التي أنتجتها، ويصبح الواقع الاجتماعي الجديد غير قادر على التغيير في بنية الثقافة أو تغيير معالمها، مما يجعل للثقافة عموماً تأثيراً واسعاً يمتد لفترات طويلة من الزمن.

ويعد التفاعل بالنسبة إلى بيترم سوركين بمثابة وحدة التحليل الأساسية التي ينبغي الاعتماد عليها في الدراسات الاجتماعية، ففي كل واقعة اجتماعية يلاحظ تأثير واضح ينتقل من الفاعل إلى الطرف الآخر، غير أن سوركين لا يولي اهتمامه بالتفاعل على المستوى الفردي بقدر اهتمامه بالتفاعل على المستوى الاجتماعي والثقافي، ويجد أنه في كل عملية تفاعل تتضمن ثلاثة مكونات أساسية هي الشخصية التي تعد موضوع التفاعل، والمجتمع الذي يتكون من مجموع الشخصيات المتفاعلة بعضها مع بعض، بالإضافة إلى مكون الثقافة التي هي مجموعة القيم والمعاني والمعايير التي تتكون

لدى الشخصيات المتفاعلة، بالإضافة إلى الوسائل والأدوات التي تجعل هذه المعاني مقبولة اجتماعيا (شاهين، ٢٠٠٨، ٢٢٦)

ويذهب بيترم سوركين إلى أن الظواهر الاجتماعية وما يشهده المجتمع من تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية تبدو للوهلة الأولى كأنها ظواهر مبعثرة، مشتتة لا رابط بينها، لكن الأمر في الحقيقة مختلف تماماً، فكل مجتمع من المجتمعات الإنسانية وكل حضارة من الحضارات تنظم في داخلها وفق مبادئ ومعايير تميزها عن غيرها، وتجعل منها كلّاً مختلفاً نوعياً عن غيرها، ومن خلال هذه المعايير يمكن فهم التغيرات التي تمس هذا المجتمع أو ذاك.

ويعد كتابه "ديناميات التحولات الاجتماعية والثقافية" من أشهر كتبه في هذا السياق، فقد قام بيترم سوركين، وبالتعاون مع فريق من مساعديه بتحليل الكتابات الفلسفية والعلمية والوثائق التاريخية والقانونية والآثار واللوحات والأعمال الفنية التي أنتجتها الحضارة الغربية على مدى ٢٥٠٠ عام، وأخذ بتتبع التحولات الثقافية الكبرى التي تناوبت على المجتمعات الغربية مقارنة مع غيرها من حضارات المنطقة العربية، وحضارات الصين، والهند واليابان وغيرها (رجب، ٢٠٠٢، الموقع).

ويخلص سوركين إلى القول بأن الثقافة أو الحضارة ليست مجموعة متباعدة في مكوناتها، ولا هي أجزاء مبعثرة والمتجاورة في المكان الواحد، إنما هي كل متكامل تنتظم فيما بينها حول مبدأ أساسي يتغلل في كل مكونات هذه الثقافة أو تلك، ويعطيها معناها ومغزاها الحقيقي، وغالباً ما يعتمد هذا المبدأ على قيمة أولية محورية تحدد نظرة هذه الثقافة للوجود وتحدد فلسفة المجتمع ورؤيته للكون، ويميز سوركين في هذا الإطار بين نماذج لهذه المبادئ والقيم، منها الثقافة المادية التي تقوم عليها الحضارة الغربية، وتجد في الحياة التي يعيشها الإنسان حقيقة الوجود، والثقافة المعنوية الزهدية التي تجد أن الحقيقة الوجودية تسمو على الحياة الدنيا، وأن الله هو الحقيقة المطلقة لهذا الوجود، وأخيراً الثقافة المثالية التي تعطي للوجود المادي حقيقة غير مادية، والحقيقة في

هذا النمط الثقافي متعددة الجوانب تضم في وئام وتكامل ما هو حسي مع ما هو متجاوز للحواس، وينظر إلى العالم الذي نعيش فيه على أنه نتيجة للتفاعل بين الجوانب المادية والروحية (رجب، ٢٠٠٢، الموقع).

ثالثا. أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧ م)

تأتي أهمية أنطونيو غرامشي في مجال علم الاجتماع المعرفي من معالجته لقضايا الثقافة والمثقفين، وارتباطها بالبنية الاجتماعية، وفي تمييزه بين نمطين من المثقفين هما المثقف العضوي، والمثقف التقليدي، وما يترتب على اختلافهما من إنتاج للثقافة والمعارف التي تأخذ بالانتشار في هذا الوسط الاجتماعي أو ذاك تبعاً لشروط اجتماعية ومجتمعية عديدة، خاصة وأنه يعطي للمثقف دوراً أساسياً يكمن في كونه صلة الاتصال بين البنية التحتية، وما تنطوي عليه من شروط العمل والإنتاج، والبنية الفوقية بما تحمله من أفكار واتجاهات وقيم سياسية واجتماعية واقتصادية، فما البنى الفكرية السائدة في كل زمان من حيث النتيجة إلا نتاج لعمل المثقفين الذين يعبرون من خلاله عن مواقفهم الطبقية.

وفي سياق اهتمامه بقضايا الثقافة والمثقفين، يميز غرامشي بين الثقافة بوصفها بُعداً من أبعاد الشخصية الإنسانية، وبين الثقافة بوصفها فعلاً وممارسة، فكل الناس، كما يرى غرامشي، مثقفون، ولكنهم لا يمارسون وظيفة الثقافة التي تعني إنتاج الثقافة والعلم وإعادة هذا الإنتاج، عن طريق النشر وإعادة النشر بالوسائل المتاحة، عبر الجامعات، أو قنوات الاتصال المختلفة، والمسارح ودور السينما وغيرها (محمدا، ٢٠١٩، ٥٦).

وبالنظر إلى ما تتميز به مؤلفات غرامشي من تأكيد على الارتباطات العضوية للمثقف بالطبقات والشرائح التي ينتمي إليها، فقد اتسعت تأثيراته لتشمل أغلب المجتمعات التي تجد نفسها في موقع الصراع مع الاستعمار بأشكاله المختلفة، حيث أخذ عدد كبير من المثقفين باعتماد فكر غرامشي ونظريته، وإلى ذلك يشير البشير

العربي فقد كان فكر غرامشي برأيه الرائد العام لكل الإيديولوجيات المناهضة للاستعمار والفاشية والامبريالية، خاصة بعد أن انتشرت في العالم خلال فترة السبعينيات من القرن العشرين تحركات طلابية اجتاحت معظم مختلف البلدان، وصار الربط بين الحركات الثورية والحزبية والمثقفين يأخذ مساراً تحررياً، فبات لأعمال غرامشي انتشار واسع في عدد كبير من البلدان، وفي مقدمتها تونس والمغرب ومصر وغيرها (العربي، ٢٠٠٦، ٢٧).

رابعا. كارل مانهايم (١٨٩٣-١٩٤٧ م).

تأتي أعمال كارل مانهايم المتعلقة بعلم الاجتماع المعرفي متممة للتوجه العام القادم على ضرورة فهم البنى المعرفية التي تتشكل في حياة الإنسان في ضوء الشروط الاجتماعية التي يعيش فيها، مع اختلاف التفاصيل التي تأخذ بتوضيح هذه العلاقة، ويتضمن كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا"، شرحاً مفصلاً للنظرية التي جاءت مختلفة عن نظريات من سبقه من المفكرين الاجتماعيين، وعلى الرغم من أن مفهوم علم الاجتماع المعرفي يعود إلى غيره من العلماء إلا أنه كان من المفكرين الذين تناولوا موضوعات هذا العلم بتفصيل واسع.

وتشكل مسألة أن الفكر ما هو إلا انعكاس للوجود المادي الفرضية الأساسية التي بنى عليها مانهايم تحليلاته لبنية المجتمع وارتباطها بالشروط الاجتماعية المرافقة لها، أما مظاهر عدم التطابق بين المعرفة (الفكر) والوجود والتي أطلق عليها تعبير الوعي الزائف، فهي إيديولوجيات قائمة على قيم المصلحة والتبرير، وإذا ما تمكن الإنسان من الأبعاد الإيديولوجية من منظومات الفكر، ففي ذلك تأسيس حقيقي للمعرفة الموضوعية (بن جيلالي، ٢٠١٧، ٢٣٥).

وتأسيسا على هذا التصور يقوم مانهايم بتنسيب كل الإيديولوجيات (أي جعلها نسبية)، داخل الأطر الاجتماعية للمعرفة، فكل معرفة هي من حيث النتيجة وضعية نسبية مرتبطة بجملة من العوامل الاجتماعية والملابسات التاريخية (Socio-

Historical)، ويتطور كل عصر من العصور ضمن نمط خاص من الفكر وليس من اليسير إجراء المقارنات بين هذه الأنماط نظرا لاتساع الاختلافات الجذرية بينها، وينتهي مانهايم إلى ضرورة التمييز بين الوعي الزائف، والحقيقة، والأمر الواقع (بن جيلالي، ٢٠١٧، ٢٣٦).

وينطلق مانهايم بتحليلاته لموضوعات علم الاجتماع المعرفي من مفهوم الإيديولوجيا، الذي تناول من خلاله ما يسمى بالمنظومات الاجتماعية المعتقدات والأفكار، وكان يعتقد أنه إذا استطاع الإنسان أن يعرف بطريقة صحيحة كيف تؤثر الحياة الاجتماعية التي يعيشها أبناء البشر في طريقة تفكيرهم التي يمارسونها في حياتهم، فإنهم يصبحون قادرين على إدارة المجتمع إدارة سليمة وفعالة، وبالتالي يمكن الاستفادة من علم الاجتماع المعرفي واستخدامه لأهداف عملية، ويمكن توظيف نتائجه لما يفيد في التوجيه العملي للحياة السياسية (هارالامبوس، ٢٠٠١، ٥٨٦).

يميز مانهايم بين نوعين من الأفكار الاجتماعية هما الإيديولوجيا، واليوتوبيا، أما الأولى (الإيديولوجيا) فيريد بها مجموعة الأفكار التي تعكس مصالح الفئات الاجتماعية المسيطِرة ومن شأنها أن تحافظ على الوضع الراهن، أما المفهوم الثاني (اليوتوبيا)، فيريد به مجموعة الأفكار التي تمثل رؤى الفئات الاجتماعية المسيطر عليها، والتي تدعو إلى تغيير الواقع الراهن، حتى لو جاء ذلك بالطرق الثورية، وغالباً ما تعمل الفئات الاجتماعية المعارضة على تعزيز هذا النوع من الأفكار.

ويتسع مفهوم الإيديولوجيا عند مانهايم ليشمل الأعمال الثقافية والمذاهب السياسية والمواقف الاجتماعية والفكرية، ويميز بين الإيديولوجيا بالمعنى الجزئي، والإيديولوجيا بالمعنى الكلي، أما المفهوم بالمعنى الجزئي فيريد به تصورات الفرد أو الجماعة عن الآخرين، وخاصة الخصوم منهم، وغالباً ما يندفع الفرد أو الجماعة إلى نقد الآخرين واتهامهم بتزوير الحقائق وتشويهها لغايات متنوعة، بينما يريد بمفهوم الإيديولوجيا بمعناها الكلي الخصوصية التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تميز جماعة

من الجماعات عن غيرها (سبيلا وبنعبد العالي، ٢٠٠٦، ١٠).

وعلى الرغم من أن لكل فئة من الفئات الاجتماعية، أو إذا جاز التعبير لكل طبقة اجتماعية مثقفوها الذين يعملون على ترويج أفكارها، غير أن مجموعة الصفوة من المثقفين يمكن لها أن تحرر نفسها من ارتباطاتها الاجتماعية، للوصول إلى فهم حقيقي لمظاهر الصراع، إلا الارتباط الاجتماعي هو المؤثر الأكثر فعالية في إمكانية هذا التحرر.

وإلى جانب ذلك يأخذ مانهايم أيضاً بالحديث عن المثقف اللامنتمي الذي يتصف بسمتين أساسيتين، بالنسبة إليه، فهو من جهة يتوسط في موقعه بين الطبقات، ولا ينتمي إلى أي منها بشكل مباشر، ولكنه قادر من جهة ثانية، على تجاوز الحدود الطبقية، والانتقال بين الطبقات الاجتماعية بيسر وسهولة، بحكم أن مصالح هذه المجموعة من المثقفين هي التي تحدد مسارات حياتهم، فينتقلون بين الطبقات الاجتماعية بحسب مصالهم، وليس بحسب مستويات وعيهم، على الرغم من أن مانهايم يستبعد في موقع آخر دور المصالح الشخصية الفردية في موقف المثقفين من القضايا الاجتماعية التي تعد أكثر أهمية (دريعي، ٢٠٠٢).

ويلاحظ أن القضية الأساسية التي شغلت كارل مانهايم إنما تكمن في كيفية تأثير البيئة الاجتماعية في منظومات الفكر المرافقة لها، بما في ذلك ظهور علم الاجتماع المعرفي نفسه، فهو يأخذ بشرح العوامل المجتمعية التي كان لها الفضل في ظهور علم الاجتماع عامة، وعلم الاجتماع المعرفي بشكل خاص، فلم يكن في مقدور الإنسان أن يكتشف ماهية هذا العلم وطبيعته في المراحل التاريخية السابقة، لأن الشروط المجتمعية لم تكن مناسبة لتطور هذا العلم، والملاحظة التي يمكن أن تؤخذ على تحليلات مانهايم هي أن المعرفة الاجتماعية وفق هذا التصور يمكن أن تتغير أيضاً مع تغير الشروط المجتمعية المحيطة بها، الأمر الذي يمكن أن يقلل من مصداقيتها المعرفية، ويجعل منها نسبية كما هو حال المعارف الأخرى، ويمكن أن ينقسم علماء الاجتماع بين مفكرين

إيديولوجيين، ومفكرين يوتوبيين في الوقت نفسه، ويسعى كل منهم لتعزيز ما يستخلصه من أفكار ورؤى هي في النهاية نتاج لشرط حياته المجتمعية.

خامسا. جورج غروفيتش (١٨٩٤- ١٩٦٥ م).

يظهر ارتباط المعارف الإنسانية بطبيعة البنى الاجتماعية الحاضنة لها من منظور جورج غروفيتش من خلال تحليله لمفهوم البنية الاجتماعية التي ينبغي أن تعمل على تطوير ذاتها من خلال تفاعله مع البيئة المحيطة بها، ومع تطور البنية سرعان ما تأخذ المعارف الإنسانية بالتطور أيضاً تبعا لأشكال البنى ومستويات تطورها.

وتبدو المعارف الإنسانية، كما يراها جورج غروفيتش للوهلة الأولى من بين كل الأعمال الحضارية هي الأكثر انقطاعاً عن الواقع، لأنها تعتمد بشكل أساس على الوعي الفردي، على الرغم من أن الدين والحياة الأخلاقية للناس والتربية، والفنون وغيرها، تقيم ارتباطات متينة مع الأطر الاجتماعية، (مناصرية وبدوي، ٢٠١٤، ٧١)، كما أن الناس برأي غروفيتش يكّونون دائماً صوراً غير حقيقية عن أنفسهم، مما يدفعه إلى القول بأن الإيديولوجيا إن هي من حيث النتيجة إلا الصورة الكاذبة التي يرسمها الناس عن أنفسهم (العبودي والحمداني، ٢٠١٦، ١٤٢).

ويأخذ جورج غروفيتش بتصنيف المجتمعات الإنسانية في أشكال عديدة ونماذج مختلفة، لكل واحد منها طريقته في التفكير، وأسلوبه في تكوين معارفه، وتتسع تصنيفات غروفيتش للمجتمعات الإنسانية لما يزيد على ستين تصنيفا، تم التمييز بينها على أساس خمسة عشر معياراً، هي معايير المحتوى، والاتساع، والمدة، والوتيرة، ومدى الانتشار، وأساس التكوين، وطريقة الدخول، ودرجة التجسد، والوظائف، والتوجهات، وطريقة الاختراق، ودرجة الملاءمة بين المجتمعات، وطريقة الإكراه، والمبدأ الذي يحكم المنظمة، ودرجة الوحدة بين مكونات المجتمع (دوفرجيه، ١٩٩١، ٤٠).

ويريد غروفيتش بمعيار المحتوى التمييز بين المجتمعات على أساس وظيفتها، فيميز بين المجتمعات أحادية الوظيفة، كالفرق الرياضية والنقابات، والتجمعات متعددة

الوظائف كما هو حال البلدات والمناطق. والتجمعات فوق الوظيفية، كما هو حال الأقليات الاثنية، والطوائف الروحية والطبقات الاجتماعية.

ويميز معيار الاتساع بين الجماعات بحسب عدد المشاركين فيها، فثمة فرق كبير بين التجمعات الصغيرة، والتجمعات المتوسطة، والتجمعات الكبيرة، ويميز معيار المدة بين المجتمعات بحسب قدرتها على الاستمرار، بينما يريد غروفيتش بمعيار الوتيرة التمييز بين الأزمنة الاجتماعية، فالزمن يمر في بعض التجمعات بوتيرة أعلى مما هو عليه في مجتمعات أخرى، وعلى هذا توجد مجتمعات ذات وتيرة عالية ومتسارعة في حياتها، ومجتمعات أخرى ذات وتيرة بطيئة.

ويميز معيار مدى الانتشار بين المجتمعات على أساس مدى انتشارها، فالمجتمعات ذات المدى الواسع تضم الكنائس والدول والطبقات، بينما تضم المجتمعات المصطنعة، ذات المدى الأقل والمجتمعات ذات المدى الضعيف القائم على اللقاءات الدورية كما هو حال الأحزاب والشركات المساهمة وغيرها.

ويقوم المعيار السادس على أساس التكوين، التي يميز فيها غروفيتش بين التجمعات التي يشترك فيها أعضاؤها دون انتماء صريح، كما هو حال التجمعات الإثنية، والطبقات الاجتماعية، وجماعات المستهلكين، وبين الجماعات القائمة على الانتماءات الإرادية، كما هو حال الأحزاب والجمعيات والنقابات وما شابهها، والجماعات القائمة على الانتماءات المفروضة، والتجمعات المهنية، والجماعات الدينية.

ويبني غروفيتش المعيار السابع على أساس طريقة الدخول التي تؤدي إلى التمييز بين التجمعات المغلقة، كما هو حال الارتباطات العشائرية، والنوادي المغلقة، والتجمعات المفتوحة كما هو حال الجماهير، والمظاهرات، والمدارس الابتدائية وما شابهها من تجمعات غير محددة الأفراد المنتمين إليها.

ويضع المعيار الثامن، طريقة للتمييز بين التجمعات المنظمة وليست لها بنية،

كما هو حال العاطلين عن العمل، وجماعات المستهلكين، والمنتجين، والجماعات ذات البنية المنظمة كما هو حال الأقليات الدينية والقومية، والطبقات الاجتماعية.

ويصف المعيار التاسع الجماعات الإنسانية على أساس الوظائف التي تتميز بها، فهناك تجمعات القرابة، وتجمعات التعاطف الأخوي، وجماعات النشاطات غير النفعية، والجماعات الصوفية، وغيرها من الجماعات التي تتميز عن بعضها بالوظيفة التي تؤديها.

ويقوم المعيار العاشر على أساس التوجه الذي يميز بينها، فهناك الجماعات ذات التوجه الصراعي، كما هو حال الفئات الاقتصادية، والأحزاب، والنقابات، والجماعات ذات التوجه التوافقي، كما هو حال جماعات العاملين في المصانع، والمؤسسات التجارية، والتجمعات الخيرية. كما يقوم المعيار الحادي عشر على أساس طريقة الاختراق من قبل المجتمع الكلي، حيث يميز بين الجماعات التي تجد نفسها محرومة من المزايا التي كانت تتمتع بها من قبل، كما هو حال النبلاء بعد الثورة الفرنسية، والعاطلين عن العمل، والأحزاب السياسية التي تجاوزها الزمن، وبين الجماعات التي تجد نفسها مقبولة نسبياً في المجتمع، كما هو حال تجمعات القرابة، والتعاطف الأخوي، والتجمعات المحلية، وأخيراً التجمعات التي تجد نفسها خاضعة كلياً للاختراق من قبل المجتمع المحلي، كما هو حال الجمعيات العلمية، والفنية، والجامعات، والثانويات، والمدارس وما شابهها.

كما يميز المعيار الثاني عشر بين المجتمعات بحسب درجة الملاءمة بينها وفيه خمس مجموعات، الأولى هي المجموعات المختلفة الأنواع المتباينة فيما بينها والثانية التجمعات من النوع الواحد المتباينة تماماً فيما بينها، والشركات العلمية، والتعاونيات، والجامعات، والثالثة هي التجمعات من النوع الواحد المنسجمة فيما بينها بصورة خاصة، كما هو حال النقابات والمصانع، والرابعة هي التجمعات من النوع نفسه ولكنها غير المتوافقة فيما بينها، كما هو حال الفئات القائمة على اختلاف الجنس

والسن والطوائف والمنظمات الدينية، والمجموعات الخامسة هي التجمعات الحصرية التي تمنع على أعضائها المشاركة في تجمعات أخرى كالدول التوتاليتارية، وبعض المنظمات الرهبانية، وخلايا السجن، وما شابهها.

ويأخذ المعيار الثالث عشر بالتمييز بين الجماعات على أساس طريقة الإكراه، وفيه يلاحظ التمييز بين الجماعات التي تملك إكراها مشروطا لأعضائها إذا ما قرروا في الانسحاب منها، والجماعات التي تملك إكراها غير مشروط كالتجمعات المحلية والعائلية، التي لا يستطيع الأعضاء فيها الانسحاب منها للتخلص من جزاءاتها.

ويميز المعيار الرابع عشر المجتمعات على أساس المبدأ الذي يحكم المنظمة، فهو يميز بين تجمعات التعاون ذات السمة الديمقراطية، وتجمعات الهيمنة ذات السمة الاستبدادية، كما يميز المعيار الخامس عشر المجتمعات على أساس درجة الوحدة، الذي يؤدي إلى التمييز بين التجمعات التوحيدية القائمة على رجحان مجموعة مركزية على تجمعات ثانوية، والتجمعات الفيدرالية التي تقوم على أساس تركيب التجمعات الثانوية.

وعلى الرغم من اتساع تصنيف الجماعات الذي يشير إليه غروفيتش، ويبني على كل منها طريقة في التفكير، التي تختلف بين الجماعات بحسب تكوينها، غير أن هذا التصنيف متداخل إلى حدٍ كبير، ويمكن النظر إلى كل تجمع من التجمعات المشار إليها من زوايا مختلفة، فدراسة الطبقات الاجتماعية على أساس معيار الانتشار مثلاً، يختلف عن دراسة الطبقات الاجتماعية نفسها في ضوء معيار درجة التجسد، أو في ضوء معيار درجة الاختراق، وبالتالي يمكن تناول أي نوع من هذه الجماعات في ضوء أكثر من معيار، مما يجعل الصعوبة كبيرة في تحليل بنية الجماعات في ضوء هذه المعايير.

وإلى جانب ذلك، يلاحظ أيضاً ان التصنيفات المشار إليها التي يأخذ بها غروفيتش تماثل بين الجماعات مع اتساع الفروق بينها، فهو يماثل بين التجمعات الدينية والطائفية والدول والطبقات والمهن في تحليله لمعيار مدى الانتشار، فهذه

التكوينات ليست متشابهة أساساً، وقد يؤدي الحديث عن التشابه بينهما وفق هذا المعيار أو ذاك إلى نتائج غير دقيقة؛ لان السياقات الاجتماعية والثقافية لكل منها مختلفة تماما.

والى جانب محاولته لتصنيف المجتمعات، يحاول غروفيتش أن يقيم تصنيفاً للمعارف والعلوم، ويجد ذلك في سبعة أنواع أساسية، مع احتمال ظهور أنواع أخرى في المستقبل، فالمعرفة كما يراها نتاج جدلي لأنماط الحياة الاجتماعية، (بدوي، ١٩٩٥، ٨٨)، ولما كانت الحياة الاجتماعية في تجدد مستمر، فمن المتوقع أن تظهر أنماط أخرى من التفكير أيضاً، أما الأنواع السبعة من المعارف فيمكن توصيفها على النحو الاتي:

١. المعرفة الإدراكية الخارجية، ويراد بها مجموعة التصورات والأفكار التي يكونها الإنسان عن العالم الخارجي، ويتم تعيينها في سياقات زمانية ومكانية مختلفة، ويتم التعبير عنها أيضا من خلال مفاهيم ومعايير كمية، وغالباً ما تكون هذه المعارف ذات طابع جمعي تشترك فيه مجموعات واسعة من الناس.
٢. معرفة الآخر، وهي أشبه ما تكون بالمعارف الاجتماعية التي تتضح من خلالها مظاهر التمييز بين الأنا والآخر بين الجماعات من خلال مفاهيم مثل: نحن، وهم، وما شابه، فتتجلى من خلال هذه المعارف أشكال الوعي بما يميز الجماعة الواحدة عن الجماعات الأخرى.
٣. معرفة الحس المشترك، وهي مجموعة المعارف التي تتكون في سياق الحياة الاجتماعية للناس، حيث يصبح كل فرد من أفراد المجتمع قادراً على معرفة ما يحس به الآخرون، من خلال معاناته هو، لمعاناة الفرد بالجوع مثلا تدفعه إلى معرفة حالة الجوع عند الآخرين، وبالتالي يصبح الإحساس بالجوع معرفة مشتركة.
٤. المعرفة التقنية، وهي مجموعة المعارف التي تنمو مع تطور الحياة الاجتماعية

للناس، ويستطيعون من خلالها تطوير أدوات العمل والإنتاج، فما من مجتمع في التاريخ الإنساني إلا وفيه مستوى من التطور المعرفي الخاص بأدوات الإنتاج، وأدوات السيطرة على الطبيعة، وتطوير آليات العمل.

٠٥ المعرفة السياسية، وتشمل المعارف ذات الصلة بالقوى الاجتماعية التي تسعى إلى السيطرة على القرار وتحقيق المنافع، وتدخل بعضها مع بعض في صراعات سياسية، فتتحالف تارة، وتفترق تارة أخرى، والمعرفة السياسة هي التي تساعد في رسم صورة هذه القوى والصراعات بينها.

٠٦ المعرفة العلمية، وهي المعارف التي تسعى إلى اكتشاف القوانين الناظمة للطبيعة والحياة، وتميل إلى التجرد، وتعتمد على عمليات التنظيم والتراكم، كما أنها تسعى لتحقيق التوازن بين العقلي والتجريبي، ولا شك في أن تطور المجتمعات الإنسانية مرتبط أشد الارتباط بتطور هذه المعارف.

٠٧ المعرفة الفلسفية، وهي المعرفة التي تسمو على الأنواع السابقة، وغالباً ما تأخذ طابعاً فردياً، وهي بطبيعتها تمزج بين الملاحظ من وقائع وفهمه وتفسيراته في إطار شمولي، وهي تختلف عن المعرفة الاجتماعية، والمعرفة السياسية والمعرفة التقنية.

ويولي جورج غروفيتش اهتماماً بالغاً بمسألة العلاقة بين علم الاجتماع المعرفي ونظرية المعرفة، ويجد قاسماً مشتركاً بينهما، يتألف من الموضوعات التي يتناولها كل منهما بطريقة مختلفة، ولكنهما ينتهيان إلى التلاقي ببنهما، ويمكن أن يثمر هذا التلاقي حدوثَ مساهمات متبادلة بين الطرفين (نظرية المعرفة، وعلم الاجتماع المعرفي)، وقد تأتي هذه المساهمات سلبيةً وإيجابيةً على حدّ سواء، ويمكن أن يؤدي التلاقي بينهما المشار إليه إلى تطور كل منهما في وقت واحد (التابعي، والبهنساوي، ٢٧٠).

ويظهر التعاون المثمر بين علم الاجتماع المعرفي، ونظرية المعرفة، كما يذهب إلى ذلك جورج غروفيتش في مظهرين أساسيين (التابعي، والبهنساوي، ٢٧١) يتجلى

الأول في إمكانية مساهمة نظرية المعرفة في تطوير علم الاجتماع المعرفي من خلال مساهمتها في الإحاطة بالمعرفة بوصفها واقعة اجتماعية مميزة عن الوقائع الاجتماعية الأخرى، ومن خلال مساعدتها على وضع المعرفة من منظور سوسيولوجي، وأخيراً تفتح نظرية المعرفة الطريق أمام تفسيرات سوسيولوجية لاتجاهات المعرفة (التابعي، والبهنساوي، ٢٧١).

وعلى طرف آخر، يمكن للباحث في علم الاجتماع المعرفي أن يساهم في تطوير نظرية المعرفة من حيث كونه كنزاً من الأدوات الملموسة والتجارب المتراكمة التي يمكن وضعها تحت تصرف نظرية المعرفة، ومن خلال ما يطرحه الباحثون في علم الاجتماع المعرفي من مشكلات ينبغي على نظرية المعرفة معالجتها وفهمها، وأخيراً من خلال ما يتوصل إليه من نتائج تساعد نظرية المعرفة على تجاوز الحلول التقليدية للمسائل المعرفية والتوجيه نحو فهم أعمق للدور الفعلي في الأنماط الاجتماعية المختلفة (التابعي والبهنساوي، ٢٧١).

ويشير غروفيتش إلى مجموعة من الموضوعات التي ينبغي أن يهتم بها علم الاجتماع، والتي تأتي في مقدمتها الموضوعات دور المعرفة وممثليها في أنماط لمجتمعات وأشكالها المختلفة، وكل أشكال التعبير والتعميم كالفكر والأدب والدين، بالإضافة إلى الحالات الخاصة بالتباين بين الأطر الاجتماعية المتعددة والمعارف المرتبطة بها، التي توجب البحث فيما يسمى بالسببية الجدلية التي تبين أن المعرفة نتاجٌ للشروط الاجتماعية تارة، وفاعلة فيها تارة أخرى (غروفيتش، ١٩٨١، ٢٣).

الفصل التاسع

مجتمع المعرفة وقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية


وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

تعد المعارف الإنسانية بمثابة العامل الأساسي لمسارات التطور الاقتصادي والاجتماعي في البلدان المختلفة، وإذا كان العالم المعاصر يشهد تطورات متلاحقة وسريعة بفضل تطور معارفه، منذ بدايات القرن التاسع عشر، فإنه يشهد اليوم قفزاتٍ مختلفةً في مجال التطور على مستوى النوعية وعلى مستوى الحجم في الوقت نفسه، وبفضل تطور معارفه أيضاً.

وعلى الرغم من أن السوك الإنساني، والنشاطات التي يمارسها الإنسان، ومنظومات الفعل الذي يقوم بها بأشكالها المختلفة ترتبط بالمعارف التي يملكها، فإن نوعية المعارف التي يملكها تسهم في صلاحية المسارات التي يقطعها، أو انحرافها عن الأغراض التي يتوخاها الإنسان في مساراته المختلفة.

فالمشكلة إذن ليست في أن يمتلك الإنسان المعارف التي تحدد مساراته، وترسم له توجهاته، ولا هي في السرعة التي يقطعها في مساراته هذه أو تلك، إنما تكمن المشكلة في نوعية من المعارف التي ينبغي امتلاكها، ومدى تطابقها مع حقيقة الأشياء في الواقع الحياتي الذي يعيشه.

والملاحظ أن القرارات التي يتخذها الإنسان لتحقيق أهدافه وغاياته، إنما تأتي دائما على شكل محدد من أشكال المعرفة، التي يمكن أن تكون صحيحة، ويمكن أن تكون مشوهة، وتشوه المعارف غالباً هو الذي يؤدي إلى المشكلات والتناقضات وعدم القدرة على تحقيق الأهداف، بل يمكن أن يكون العامل الأساسي في مظاهر الفشل.

ويمكن أن تمتد مظاهر الفشل إلى أوجه الحياة المختلفة، فيتخبط الفرد في سلوكه وخياراته، فيميل إلى اتخاذ قراراته في اتجاه محدد تارة، ثم يميل إلى اتخاذ قراراته في اتجاهات مختلفة تارة أخرى، ومن حيث النتيجة يحافظ على تردده، وعدم قدرته على اتخاذ القرار الصحيح عندما تغيب عنه إمكانية التعرف على حقيقة الأشياء، وتصبح معارفه مشوهة وغير مطابقة للواقع.

والمشكلة الأكبر عندما تمتد هذه الحالة إلى واقع المجتمع في كليته، فيخضع بصورة غير إرادية لثقافة مشوهة لا تساعده في اكتشاف الأشياء على حقيقتها، وسرعان ما تنتظم في وعيه مجموعة كبيرة من المعارف المغلوطة التي يؤدي تطبيقها إلى مزيد من الانحراف والبعد عن إمكانية تحقيق الأهداف.

ويمكن أن لهذه المعارف أن تكون دينية، أو اجتماعية، أو سياسية، ذلك أن نوعية المعارف لا تعني بالضرورة مصداقيتها، فقد يفتي رجل دين بقضية اجتماعية، ويفتي رجل دين آخر بذات القضية، ولكن بطريقة مختلفة، وتاريخ الثقافات الدينية حافل بالفتاوي المتناقضة في كثير من الأحيان، مما يشير إلى أن كون المعرفة ذات طابع ديني فهذا لا يعصمها من الخطأ، ويمكن أن تكون مبنية على معلومات مشوهة تؤدي بالضرورة إلى معارف مشوهة، وأحكام مغلوطة أيضاً.

وما ينطبق على المعرفة الدينة ينطبق أيضاً على المعارف الاجتماعية فالمعارف بالحقوق والواجبات التي يفرضها المجتمع القبلي تعد معارف مضللة إذا ما تم استخدامها في المجتمع الديني، أو المجتمع الحضري، وبالتالي فكون المعارف ذات طابع اجتماعي قبلي أو عشائري، أو ريفي لا يعصمها من الخطأ، ويمكن أن تكون عاملاً أساسياً من عوامل تخلف المجتمع في الوقت كانت فيه لحين من الزمن عوامل تطور.

وينطبق الأمر أيضاً، ولكن بدرجات مختلفة على المعارف العلمية، فالتشخيص السريري، والتحليلي، والمخبري الذي ينتهي إليه طبيب لمرض محدد، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً عن تشخيص يصل إليه طبيب آخر، في البيئة الاجتماعية نفسها أو في بيئة أخرى، مما يدل أيضاً على أن المعرفة المبنية على التطبيقات العلمية لا تعني بالضرورة أنها معرفة يقينية وصحيحة، لأنها منتج إنساني يحمل في جوانبه وخصائصه قدراً كبيراً من الأخطاء المحتملة.

وعلى الرغم من ذلك يجد المفكرون والعلماء والباحثون أن المعارف العلمية هي الأقل في نسبة الأخطاء مقارنة مع المعارف الأخرى، ولكنها تتميز بأنها وضعت

الإنسان في المسار الصحيح لاكتشاف الصحيح والمناسب من القضايا الفكرية والعقلية التي تشغل اهتماماته، ويمكن له تقويم المعوج منها مع تطور البحث العلمي ومساراته التي تختلف باختلاف الموضوعات التي يعالجها.

ويدل التطور الواسع الذي يعرفه الإنسان في الوقت الراهن على أن طريق المعرفة العلمية هو الأكثر كفاءة لاكتشاف الحقائق الموضوعية واتخاذ القرارات الحياتية المناسبة، بدلالة اتساع تطبيقاته، فلم يعد حلماً، ولا هو من قبيل الوهم أن يتحدث الناس بعضهم مع بعض بالصوت والصورة وهم على آلاف الأميال من التباعد المكاني بينهم، ولم تعد رواية خيالية أن يتنقل الإنسان بين دول مختلفة وبلدان متباعدة خلال أيام قليلة، كما بات من مسلمات التطور أن يأخذ العلماء بتقدير كمية المياه الجوفية الكامنة في أعماق الأرض باستخدام تقانات الاستشعار عن بعد والأقمار الصناعية، وفي مجالات العلوم الإنسانية باتت هذه العلوم جزءاً لا يتجزأ من العلوم العسكرية التي يجري استخدامها بقوة تزيد على استخدام السلاح التقليدي والعتاد العسكري، ويلاحظ أن الدول الأكثر تقدماً في هذه المجالات هي الأكثر قوة في السيطرة على الدول الأخرى، وأقوى نفوذا في اختراقها.

ويبين ذلك كله أهمية ما جرت تسميته منذ نهايات القرن العشرين بمجتمع المعرفة، وهو المجتمع الذي تعد فيه المعارف العلمية بمثابة الركيزة الأساسية لنشاطاته.

أولا. التعريف بمفهوم مجتمع المعرفة.

يعود استخدام مفهوم "مجتمع المعرفة" إلى الستينيات من القرن العشرين، حيث اشتغل المفكرون والباحثون عامة، وفي العلوم الإنسانية خاصة بمستقبل المجتمعات الإنسانية، فقد كانت الدراسات الاشتراكية والشيوعية تؤكد على مفهوم "المجتمع الاشتراكي"، ومن ثم المجتمع "الشيوعي" بوصفه النتيجة الحتمية لمسارات التطور الاقتصادي والاجتماعي المقرونة بصراعات طبقية حادة على المستويين الداخلي في كل دولة، والخارجي بين مجموعات الدول، وقد استحوذت مؤلفات لينين على اهتمام

العدد الكبير من المفكرين الاشتراكيين على مستوى العالم في تلك الأثناء.

وعلى طرف آخر ظهرت مجموعة أخرى من الدراسات التي أخذت تعتمد على مفاهيم مختلفة نسبياً، ولكنها تأخذ بقضية مستقبل المجتمعات الإنسانية على نحو مختلف، فقد ساد مفهوم المجتمع الصناعي، والمجتمع ما بعد الصناعي الذي يحمل في مضامينه نقداً كبيراً لمفهوم المجتمع الاشتراكي، ويقوم على مفهوم التقارب في مستقبل المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية في كونهما يعتمدان بالدرجة الأولى على الصناعة ركيزةً أساسية للتطور الاقتصادي، ويعد ريمون آرون من رواد هذه النظرية في ذلك الحين.

وإلى جانب ذلك ظهرت أيضاً مفاهيم تقترب في غايتها من المضمون السابق نفسه، ولكنها تختلف في المفاهيم المستخدمة، ومثال ذلك مفهوم المجتمع ما بعد الصناعي لعالم الاجتماع الآن تورين، والمجتمع العمراني لهنري لوفيفر، وغيرهما من علماء الاجتماع الذين حاولوا تقديم رؤية مناقضة لمفهوم المجتمع الاشتراكي ولكنها تقوم على أساس ما هو المشترك بين المجتمعات المستقبلية المتطورة.

ويأتي مفهوم مجتمع المعلومات الذي استخدمه عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل في السبعينيات في سياق هذا التصور، ذلك أن المجتمع ما بعد الصناعي، أو مجتمع المعلومات كما يسميه هو مجتمع بلا أيديولوجيا، ويملك المعرفة النظرية التي يتم استخدامها في خدمة الاقتصاد الجديد، وهو المجتمع الذي يركز على الخدمات أساساً اقتصادياً تقاس من خلاله نوعية الحياة المتمثلة بالصحة والتعليم والترفيه والفنون (المسعودي، ٢٠١٥، ١٤).

وسرعان ما أصبح تعبير "مجتمع المعرفة" هو الأكثر انتشاراً من التعابير المشابهة له في استخداماتها، حتى أصبح المفهوم مجالاً من مجالات البحث في علم الاجتماع المعرفي، ويجتهد الباحثون والدارسون في العلوم الاجتماعية لتطوير الأسس التي يقوم عليها مجتمع المعرفة، وتوضيح أهميته والدور الذي يمكن أن يؤديه في سياق عمليات التنمية والتطوير الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات على اختلاف أنواعها.

وفي هذا السياق، يستخدم برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام ٢٠٠٣ تعبير مجتمع المعرفة للدلالة على ذلك المجتمع الذي يقوم أساساً على نشر المعرفة وإنتاجها وتوزيعها في جميع مجالات النشاط المجتمعي، كالاقتصاد والمجتمع المدني والسياسة والحياة الخاصة وصولاً إلى ترقية الحالة الإنسانية باطراد أي إقامة التنمية الإنسانية (برنامج الأمم المتحدة، ٢٠٠٣، ٢)

وعلى طرف آخر تأخذ فتحية السعيدي بتعريف مجتمع المعرفة بأنه يعني الاستثمار في مجالات الذكاء الاصطناعي وتكييفه وفق مختلف الحاجات الآنية والمستقبلية، لذلك فإن هذا المجتمع، وبالدرجة الأولى مجتمع المعلومات، أي تطوير تقنيات الاتصال بشكل مكثف ودقيق في اتجاه اختراق كافة المجالات التي تساهم في إنتاج المعلومة والاستفادة منها، وتأتي أهمية المعلومة، وفق تصور السعيدي، من سرعة انتقالها وسرعة الاستفادة منها وتطويرها، لذلك فإن مجتمع المعرفة هو مجتمع التكنولوجيا المتطورة ومجتمع مفتوح لا يعرف الحواجز والحدود (لبيب، ٢٠٠٧، ٢٠٩). كما يعرف فالندوس (Valenduc) مجتمع المعرفة بأنه المجتمع الذي تقوم فيه المعرفة بالدور الحاسم في تشكيل ثروته وتكريس رفاهيته (حروش وطوالبية، ٢٠١٧، ٢)

إن إنتاج المعرفة وتطويرها، وجعلها مركز الثقل في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لحياة الناس يشكل الأساس في مجتمع المعرفة، كما هو واضح، الأمر الذي يوجب الإشارة إلى ضرورة ما يسمى بالإبداع المعرفي الذي يحمل في مضمونه، كما يرى هشام مكي، معنى القدرة على توليد أفكار أو وسائل غاية في التفرد، وتحمل قيمة مضافة نتيجة الاستعدادات العقلية لجمع المعلومات وتوليفها شعوريا أو لا شعوريا، وإيجاد العلاقات والارتباطات الجديدة بين المتغيرات (مكي، ٢٠١٣، ٥).

وفي سياق مناقشتهما لموضوع مجتمع المعرفة يميز كل من لامية حروش، ومحمد طوالبية بين أربعة أبعاد أساسية هي البعد الاقتصادي، والبعد الاجتماعي، والبعد

التكنولوجي، والبعد السياسي (حروش وطوالبية، ٢٠١٧، ٣)، أما البعد الاقتصادي فيراد به أن تكون المعرفة هي المصدر الأساسي للقيمة المضافة وتوفير فرص العمل وترشيد الاقتصاد، بمعنى أن المجتمع الذي ينتج المعلومة ويستعملها في مختلف شرايين اقتصاده، ونشاطاته المختلفة هو المجتمع الذي يستطيع أن ينافس، ويستطيع فرض نفسه (حروش وطوالبية، ٢٠١٧، ٣).

ويدل تعبير "البعد الاجتماعي لمجتمع المعرفة" على انتشار درجة معينة من الثقافة المعلوماتية في المجتمع وزيادة مستوى الوعي بتكنولوجيا المعلومات وأهمية المعلومة ودورها في الحياة اليومية للإنسان والمجتمع، الأمر الذي يوجب توفير الوسائط والمعلومات الضرورية من حيث الكم والكيف ومعدل التجدد وسرعة التطور بالنسبة إلى الفرد (حروش وطوالبية، ٢٠١٧، ٣).

كما يشير البعد السياسي لمجتمع المعرفة إلى إشراك الجماهير في اتخاذ القرارات بطريقة رشيدة أي مبنية على استعمال المعلومة، ويستوجب ذلك أيضا توسيع حرية تداول المعلومات، وتوفير مناخ سياسي مبني على الديمقراطية والعدالة والمساواة وإقحام الجماهير في عمليات اتخاذ القرار والمشاركة السياسية (حروش وطوالبية، ٢٠١٧، ٣).

وتميز بويحياوي صبرينة بين ثلاث مقومات أساسية لمجتمع المعرفة تأتي في مقدمتها إعداد الرأسمال البشري، واستخدام التكنولوجيا، والاعتماد على اقتصاد المعرفة (بويحياوي، ٢٠١٦، ٥٢٩).

ففي مجال إعداد الرأسمال البشري، تجد بويحياوي أن الاستثمار في الطاقة البشرية من خلال تطوير منظومة التعليم والتكوين يعد السبيل الأمثل لامتلاك المعرفة، مع العمل على خلق وتطوير الرأسمال البشري كما ونوعا، وعليه تسعى دول العالم المختلفة إلى توفير المناخ المناسب لإنتاج المعرفة وتجديدها (بويحياوي، ٢٠١٦، ٥٣٠).

وفي مجال استخدام التكنولوجيا تجد الباحثة أيضا أن العالم يشهد ثورة كبيرة في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وتسارعت خطى التقدم التكنولوجي التي

طورت الأنشطة الاقتصادية أمام اتساع مظاهر عولمتها، ويرجع ذلك، كما ترى الباحثة، إلى عاملين أساسيين: هما ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي أدت إلى تلاشي الحدود الجغرافية من جهة، وإلى التخفيف من القيود التجارية على المستويين الوطني والدولي التي عززت من التنافسية الاقتصادية المعرفية من جهة ثانية، ويدعو ذلك كله إلى أن استخدامات التكنولوجيا المتطورة باتت مقوماً أساسياً من مقومات مجتمع المعرفة (بويحياوي، ٢٠١٦، ٥٣٢)

وإلى جانب ذلك تجد الباحثة بويحياوي صبرينة أن تبنّي مقومات الاقتصاد المعرفية تأتي متممة لمقومات مجتمع المعرفة، ويراد بهذا المفهوم أن تكون المعرفة هي المورد الأساسي للنمو الاقتصادي المبني على الكفاءة والمهارة، ذلك أن اقتصاد المعرفة يعتمد على توفر تكنولوجيا الإعلام والاتصال واستخدام الابتكار والرقمنة واليد العاملة ذات المهارات العالية، فهي أكثر الأصول قيمة للنمو الجديد انطلاقا من استخدام المعلومات كمورد اقتصادي، حيث تعمل المؤسسات والشركات على استغلال المعلومات والانتفاع بها في زيادة إنتاجها وكفاءتها (بويحياوي، ٢٠١٦، ٥٣٥).

ثانيا. مجتمع المعرفة والتنمية المستدامة

تعد بلدان المجتمع العربي، في معظمها من الدول الأكثر تخلفاً في العالم، بما في ذلك الدول العربية التي تبدو فيها مظاهر التطور المادي واسعة، ذلك أن التطور المجتمعي الحقيقي يستوجب القدرة على استمراريته حتى مع زوال مصادر قوته الخارجية التي تأتي من القوى الاجتماعية والسياسية صاحبة المصلحة في هذا التطور الشكلي، مما يوجب التمييز بين مفهوم التنمية بتجلياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كما تبدو للعِيان في مظاهرها الخارجية وبين التنمية المستقرة الكامنة في المجتمع، وفي قدرته على الاحتفاظ بعوامل وحدته وتعاضده، حتى مع زوال القوى الخارجية التي توحده لاعتبارات سياسية بالدرجة الأولى.

ويرصد عبد الحسن الحسيني مجوعة كبيرة من المؤشرات الدالة على مظاهر

التخلف في المجتمع العربي على الرغم من مظاهر تطوره المادية في جوانب عديدة، وعلى الرغم من أن البيانات التي يستخدمها تعود لفترات زمنية مختلفة، والنتائج التي يتوصل إليها مرتبطة بدراسات متنوعة أيضا، لكن الصورة العامة لمظاهر التخلف قائمة ولم يحقق المجتمع العربي قفزات واضحة في مساراته التنموية خلال العقدين الماضيين بدلالة اتساع مظاهر التناقض الاجتماعي في أغلب مكونات المجتمع العربي، وما مظاهر الفوضى الخلاقة التي انتشرت بقوة منذ العام ٢٠١١، وساهمت في إنتاجها دول عربية عديدة لاعتبارات سياسية إلا دليلٌ على مظاهر التخلف، الواسعة المنتشرة في هذا المجتمع، والتي تستوجب الحديث عن تنمية مستدامة شاملة، وليس على مظاهر تنمية مبعثرة في هذا البلد أو ذاك، وتشمل جوانب دون أخرى، ويمكن أن تكون هي العامل الأساسي في مظاهر تخلف عديدة أخرى، في مواقع أخرى من المجتمع العربي، مما يدفع إلى القول: إن التنمية المستدامة باتت ضرورة كل بلدان المجتمع العربي، ولا يمكن النظر إلى مظاهر التنمية في ميادين إلا على أنها عوامل للتخلف في ميادين أخرى.

ومن المظاهر الأساسية للتخلف في المجتمع العربي، والتي يرصد أبعادها عبد الحسن الحسيني في كتابه "التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة" تظهر مؤشرات التنمية البشرية، حيث تعد الأمية مشكلة أساسية، ويصل عدد الأميين إلى نحو (٧٠) مليون أمي، منهم حوالي (٤٥) مليون بين طفل وامرأة، ويعيش معظمهم في مصر والسودان واليمن والمغرب وجيبوتي (الحسيني، ٢٠٠٨، ١٣)، وفي مجال التعليم الذي يتباين في دول المجتمع العربي، وحيث يتم صرف الملايين من الدولارات على بنية التعليم وتطوير الجامعات لا توجد جامعة عربية واحدة تعد من الجامعات الرائدة في العالم (الحسيني، ٢٠٠٨، ١٤).

وفي مجال البحث العملي تعد الدول العربية هي الأكثر تخلفاً في مجال البحوث العلمية، ففي الوقت الذي يصل متوسط الإنفاق على البحث العلمي لحده الأعلى

(٠,٦%) من إجمالي الناتج المحلي، فإن هذا المعدل يصل على المستوى العالمي إلى نحو (١,٦%)، ولا تزيد نسبة المقالات العلمية المحكمة عن (١%) من مجمل المقالات العلمية التي تنشرها المؤسسات العلمية في العالم (الحسيني، ٢٠٠٨، ١٤). وفي مجال الأمن القومي، مازالت الدول العربية في معظمها تشعر بمصادر خطر تهددها، وترصد اجزاء كبيرة من موازناتها المالية للتسليح تصل الى نحو (١٥%) من الناتج المحلي السنوي (الحسيني، ٢٠٠٨، ١٤)، في الوقت الذي تعد هذه النفقات استهلاكية وغير منتجة على أي نحو من الأنحاء. وفي مجال الأمن الغذائي، فمازال المجتمع العربي مستوراداً للسلع الأساسية (القمح والذرة والحبوب)، وبعيداً عن مستوى الاكتفاء الذاتي، مما يجعل استقراره الاقتصادي ضعيفاً، وعُرْضة للتقلب، ومصدراً للاضطرابات الاجتماعية والسياسية، وعاملاً من عوامل انتشار الفقر، وسبباً رئيسياً من أسباب الجوع (الحسيني، ٢٠٠٨، ١٥)، مع إمكانية أن يصبح الضعف في الأمن الغذائي واحداً من عوامل الهيمنة والسيطرة الخارجية، والاختراق السياسي للدولة ذات المصلحة في السيطرة السياسية على الدول العربية.

وتدل هذه المؤشرات في مجملها على أن مسارات التنمية في المجتمع العربي مازالت مسارات مبعثرة ومشتتة، وتسهم في إعادة إنتاج مظاهر التخلف على الرغم مما تحمله من تطور مادي في مظاهرها البراقة، والفاقدة لكل مضمون.

وتدفع هذه المؤشرات الدالة على فشل المسارات التنموية التقليدية القائمة على أحادية الرؤية، وتركيزها على جوانب دون أخرى، إلى ضرورة البحث في التنمية المستدامة التي بات موضع اهتمام الباحثين والمفكرين في العلوم التنموية على مستوى تجارب المجتمع العربي، وعلى مستوى تجارب الدول النامية بصورة عامة.

لقد جاء تعبير التنمية المستدامة إثر تعدد التجارب التنموية التي شهدتها البلدان النامية في النصف الثاني من القرن العشرين، والتي انتهت إلى تحقيق نجاحات كبيرة في مجالات حياتية عديدة، ولكنها انتهت إلى مظاهر إخفاق عديدة في جوانب حياتية

أخرى أيضاً، مما دفع بالباحثين والمفكرين إلى طرح مفهوم التنمية المستدامة الذي من شأنه أن يساعد المجتمع على تحقيق تنمية مستمرة تأخذ بالاعتبار جوانبها المتعددة ومجالاتها المختلفة.

على أنَّ هذا التوجه جاء يحمل في مضامينه اختلافات فكرية واسعة بين مستخدميه، فقد يحمل في مضامينه توجهات أخلاقية أو توجهات نفعية، أو كلاهما معا، وتقدم بويحياوي صبرينة تعريفا لمفهوم التنمية المستدامة بأنها التنمية المتوازنة التي تشمل مختلف أنشطة المجتمع، باستخدام وسائل مدروسة لتحقيق الاستثمار الأمثل للموارد المادية والبشرية في العمليات التنموية، واعتماد مبادئ العدالة في الإنتاج والاستهلاك عند توزيع العوائد لتحقيق الرفاهية لجميع أفراد المجتمع، دون أن يحصل ضرر بالطبيعة أو بمصالح الأجيال القادمة، كونها مشروعاً للسلام يتضمن في طياته مقومات بموجبها يتم تحقيق الرفاهية لجميع أفراد المجتمع، والقضاء على الفقر وإحداث مصالحة شاملة بين شتى الجوانب والضوابط التنموية بمختلف أبعادها، مع بلوغ مسار إنمائي يكون الإنسان محوره وجوهره ومنصفاً لمصالح الأجيال القادمة (بويحياوي، وصبرينه، ٢٠١٦، ٥٢٦).

والتنمية المستدامة وفق هذا التصور، هي التنمية التي تأخذ بالاعتبار الجوانب المختلفة في تكوين البناء الاجتماعي، من عوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية مختلفة، ذلك أن الوظائف التي يؤديها أي مكون من هذه المكونات يمكن أن تساهم في عمليات التطور المجتمعي، ويمكن أن تساهم في تعزيز مظاهر التخلف أيضاً.

وتأتي مظاهر الصراع الاجتماعي والتناقضات بين مكونات المجتمع في مقدمة العوامل الاجتماعية التي تحول دون تحقيق التنمية المستدامة في المجتمع العربي، خاصة وأن الدول صاحبة المصلحة في استمرارية تخلف المجتمع العربي تسعى للمحافظة على هذه التناقضات، وتستعين بقوى اجتماعية وسياسية منتشرة داخل المجتمع العربي، وتحظى بمواقع نفوذ اجتماعية، وسيطرة قوية على الرأي العام، ويمكن لها أن تستقطب

مئات الآلاف من الشباب لحروب داخلية طائفية تارة، وقبلية عشائرية تارة أخرى، لاستنزاف موارد الدولة وتشتيت مصادر قوتها.

لقد اجتهدت المؤسسات العلمية ذات الصلة بقضايا التنمية بوضع مؤشرات أساسية لهذا المفهوم، بالنظر إلى شمولية المؤشرات المتعلقة بمفهوم التنمية المستدامة، وضرورة استيعابها لمكونات المجتمع المختلفة، ومن ذلك ما قدمته اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، والتابعة لهيئة الأمم المتحدة، والتي تناولت في مشروعها مجموعة أبعاد للتنمية المستدامة، والتي تم توزيعها في أربعة أبعاد هي المؤشرات الاقتصادية، والمؤشرات الاجتماعية والسكانية، والمؤشرات البيئية، وأخيراً المؤشرات الأساسية، ولكل واحد من هذه الأبعاد مؤشرات فرعية، ولكل مؤشرات من المؤشرات الفرعية مؤشرات ثانوية أيضا، وهي التي يبينها الجدول المرفق.

مجموعة المؤشرات الأساسية للتنمية المستدامة

كما هي بالنسبة للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا

المؤشرات الاقتصادية	
التعاون الدولي لتعجيل التنمية المستدامة	نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي
	حصة الاستثمار الثابت الإجمالي في الناتج المحلي الإجمالي
	صادرات السلع والخدمات/ واردات السلع والخدمات
تغيير أنماط الاستهلاك	نصيب الفرد السنوي من استهلاك الطاقة
الموارد والآليات المالية	رصيد الحساب الجاري كنسبة مؤية من الإنتاج المحلي الإجمالي
	الدين/ الناتج المحلي الإجمالي
	مجموع المساعدات الإنمائية الرسمية المقدمة أو المتلقية

المؤشرات الاجتماعية	
مكافحة الفقر	معدل البطالة
	مؤشر الفقر البشري
	عدد السكان الذين يعيشون تحت خط الفقر
الديناميكية الديمغرافية أو الاستدامة	معدل النمو السكاني
تعزيز التعليم والوعي لعام والتدريب	معدل الإلمام بالقراءة والكتابة بين البالغين
	النسبة الإجمالية لمعدل الالتحاق بالثانوية
حماية صحة الإنسان وتعزيزها	متوسط العمر المتوقع عند الولادة
	عدد السكان الذين لا يحصلون على المياه المأمونة
	عدد السكان الذين لا يحصلون على الخدمات الصحية
	عدد السكان الذين لا يحصلون على المرافق الصحية
تعزيز التنمية المستدامة للمستوطنات البشرية	نسبة السكان في المناطق الحضرية

المؤشرات البيئية	
حماية نوعية موارد المياه العذبة وامداداتها	الموارد المتجددة
	استخدام المياه/ الاحتياطات المتجددة
النهوض بالزراعة والتنمية الريفية المستدامة	نصيب الفرد من الأراضي الزراعية
	نصيب الفرد من الأراضي الصالحة للزراعة والأراضي المزروعة
	استخدام الأسمدة
مكافحة إزالة الغابات والتصحر	التغير في مساحة الغابات
	نسبة الأراضي المتضررة بالتصحر

المؤشرات الأساسية	
الحصول على المعلومات	عدد أجهزة التلفزيون والراديو لكل ١٠٠٠ نسمة
	عدد الصحف اليومية لكل ١٠٠٠ نسمة
	عدد الحواسيب الشخصية لكل ١٠٠٠ نسمة
	عدد خطوط الهاتف الرئيسية لكل ١٠٠٠ نسمة
العلم والتكنولوجيا	عدد العلماء والمهندسين العاملين في البحث والتطوير لكل مليون نسمة
	الانفاق على البحث والتطوير كنسبة مؤية من الناتج القومي الإجمالي

وعلى الرغم من أهمية هذه المؤشرات وشمولها غير أنها تأخذ بالظاهر من مكونات المجتمع وجوانب الحياة الاجتماعية فيه، ولا تولي اهتمامها بالقضايا الأكثر خطورة، والمتعلق بالتكوينات الاجتماعية وماهية العلاقات بينها، من تقارب وتباعد، أو توافق واختلاف فقوة المجتمع لا تأتي من مكوناته، إنما من الأشكال التي تنتظم فيها هذه المكونات.

ثالثا. مجتمع المعرفة واستخدام المعارف في المجالات المجتمعية.

تقوم المجتمعات الإنسانية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها على المعارف الإنسانية بأنواعها المختلفة، ولكن مفهوم المعرفة في سياق تعبير "مجتمع المعرفة" يختلف عما هو عليه خارج هذا السياق، ذلك أن المعرفة الإنسانية تأخذ أشكالاً مختلفة في تاريخ الإنسان، منها المعرفة الدينية، والمعرفة الاجتماعية، والمعرفة السياسية، وغيرها من المعارف، ففي المجتمعات العشائرية كانت تسيطر المعارف الاجتماعية ذات الصلة بالقبائل والأنساب وآليات الإنتاج الرعوي، وما له صلة بحياة الناس العشائرية والقبلية بما فيها معارف تتعلق بالتحالفات القبلية والعشائرية، وغالباً يتمتع من يملك هذه المعارف بمواقع اجتماعية متميزة، ويصبح قريباً من ذوي النفوذ العشائري، أو القبلي.

ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة إلى المجتمعات الدينية، فمن يملك المعرفة الدينية، ويستطيع اتخاذ القرارات بخصوص التحليل والتحريم، يتمتع بموقع اجتماعي مرموق

غالباً، ويصبح على مقربة من ذوي السلطة والنفوذ، لاعتبارات كثيرة، منها: قدرته في السيطرة على الرأي العام، وقدرته على استقطاب الناس لصالح هذه الفئة الاجتماعية أو تلك.

وإذا كان الناس في المجتمعات العشائرية بحاجة إلى المعارف القبلية والعشائرية مما يجعل أصحاب المعرفة في مواقع اجتماعية متميزة، وإذا كان رجال الدين يستحوذون على مواقع اجتماعية لحاجة الناس إليهم، فإن الأمر نفسه يظهر مع نظرائهم فيما يسمى بمجتمع المعرفة، مع أن مفهوم المعرفة في هذا التعبير يأخذ منحى مختلفاً عن معاني في السياقات الأخرى.

إن مفهوم المعرفة في سياق تعبير "مجتمع المعرفة" يقوم على أساس المعرفة العلمية المستمدة من التجارب الإنسانية المختلفة، في المجالات العلمية المتعددة، فهو قائم على نوع محدد من المعارف هي المعارف العلمية، فإذا كان المجتمع الديني هو مجتمع معرفة أيضا، فالمعرفة فيه هي المعرفة الدينية حصرا، كما أن المجتمع العشائري هو مجتمع معرفة أيضا، والمعرفة فيه محددة بالمعارف القبلية والعشائرية، وهذا يعني باختصار أن تعبير مجتمع المعرفة يستخدم للدلالة على المجتمع الذي يعتمد المعارف العلمية المستنبطة من التجارب الإنسانية، وليس على أساس المعارف الدينية، أو الاجتماعية، ولا المعارف السياسية والاقتصادية وما شابهها.

ويؤدي ذلك بالضرورة إلى ضرورة البحث في المعارف ذات الطابع العلمي المرتبطة بجوانب الحياة المختلفة، في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حتى الثقافية والفنون والآداب، ففي كل ميدان من هذه الميادين معارف علمية ومعارف غير علمية، وإذا تم الأخذ بمفهوم "مجتمع المعرفة" فإن الأمر بتطلب جعل المعارف العلمية مركز الثقل في النشاطات والفعاليات الاجتماعية ذات الصلة بهذا الميدان أو ذاك، ففي مجال مشكلات الأسرة مثلاً، يمكن الاستعانة بمعارف مختلفة لمعالجة هذه المشكلات، ولكن عند الأخذ بمبدأ "مجتمع المعرفة" فإن الأمر يتطلب البحث في المعارف العلمية التي يمكن أن تساعد في معالجة هذه المشكلات، دون الأخذ بالمعارف غير العلمية التي

يمكن أن تكون عاملاً أساسياً من عوامل تفاقم المشكلات.

ففي مجال تمكين القوى البشرية واستقطاب الكفاءات العلمية والمهنية التي تؤدي دوراً كبيرَ الأهميةِ في عمليات التطوير الاقتصادي والاجتماعي، ومسارات التنمية المستدامة، فإن المعارف العلمية في مجال التنمية البشرية تؤكد على ضرورة تكافؤ الفرص ورعاية الإبداع، فإن من شأن ذلك أن يحافظ على تنمية الكفاءات والمحافظة عليها، وهو أدعى إلى ما يسمى بالتنمية المستدامة، في الوقت الذي يلاحظ فيه أن المعارف الاجتماعية، غير العلمية، يمكن أن تعطي الأفضليات في اتخاذ القرار لاعتبارات مختلفة، لا صلة لها بالكفاءات والمهارات، وما يقال في الأخطار المترتبة على استخدام المعرفة السياسية في المجتمع، يقال أيضاً في استخدام المعارف الاجتماعية والدينية الأخرى التي تقوم في طبيعتها على عقيدة الاصطفاء التي تجعل القرارات المتخذة تخدم شريحة محددة من الناس دون غيرهم، مما يؤدي بالضرورة إلى استبعاد مهارات وكفاءات وطنية، وقد يدفع بهذه الكفاءات إلى البحث عن عوامل استقرارها وعيشها خارج موطنها الأصلي، وبصرف النظر عن النتائج الفردية المترتبة على هجرة الكفاءات فإن النتائج المترتبة على مستوى المجتمع هي كارثية بالضرورة، ولكن على المدى البعيد الذي لا يدركه محدودي الإدراك من متخذي القرارات في معظم الدول النامية.

وكما هو حال استخدام المعارف العلمية في مجال تنمية الموارد البشرية، وعدم استخدامها، تظهر المسألة أيضا في مجالات التعليم والتأهيل والتدريب، وفي مجالات الإنتاج والصناعة والزراعة والاستثمار وفي مجالات البناء والعمران، وفي مجالات السياحة والثقافة والفنون والآداب.

وفي ضوء هذا التصور فإن ما يراد من استخدام تعبير "مجتمع المعرفة" هو العمل على تطبيق المعارف العلمية التي ثبتت مصداقيتها في برامج كثيرة، وتجارب عديدة، على الفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة، والتحرر من هيمنة المعارف القائمة على الاعتبارات الاجتماعية، التي من شأنها أن تقود المجتمع إلى المزيد من الخراب والبعثرة والتشتت.

وقل رب زدني علما
جامعة دمشق
Damascus University

مفاهيم أساسية في علم الاجتماع المعرفي

٠١ الاتصال الجماهيري Mass communication

العملية التي يتم بها الاتصال بالجماهير وتزويدها بالأنباء والمعلومات والآراء وعادة يكون التأثير على الأفكار ضمنياً. وتختلف رقابة الحكومة على الاتصال الجماهيري من بلد إلى آخر فبينما تتوفر في بلد ما حرية الاتصال تخضع في بلد آخر لرقابة شديدة.

ويلعب الاتصال الجماهيري دوراً كبيراً في نمو السلوك الجماهيري بتوفير نوع من الاتصال بين الأفراد الذين يوجد بينهم اتصال شخصي أو روابط مشتركة، ويتضمن السلوك الجماهيري أنواعاً مختلفة من السلوك والمعتقدات والمصالح تبدأ من الحركات السياسية الحديثة حتى التقاليد والأزياء والأغاني والرقصات الشعبية (بدوي، ١٩٧٨، ٢٥٩).

٠٢ الأنثروبولوجيا: Anthropology

علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي ويتفرع من هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصة في دراسة الإنسان كالأنثروبولوجيا الفيزيقية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية (بدوي، ١٩٧٨، ٢١).

٠٣ الأنثروبولوجيا الفيزيقية: Physical Anthropology

تعنى بدراسة وتشريح البناء الجسماني والهيكل الفيزيقي للنوع الإنساني وتتبع التطور التاريخي للتكوين العضوي والخصائص المميزة للسلالات البشرية والتي بمقتضاها يصنف العلماء الأجناس إلى سلالات وعلاقات بشرية مختلفة (بدوي، ١٩٧٨، ٢١)

٠٤ الأنثروبولوجيا الثقافية: CULTURAL Anthropology

تدرس الإنسان كائناً حضارياً يعيش في ثقافة معينة فتبحث في مختلف ثقافات

الإنسان البدائي وعاداته وتقاليده، ويستخدمون هذا الاصطلاح في الولايات المتحدة الأمريكية بمعنى الأنثروبولوجيا الاجتماعية وهو الاصطلاح المستخدم في إنجلترا (بدوي، ١٩٧٨، ٢١)

٠٥ الأنثروبولوجيا الاجتماعية: Social Anthropology

تهتم بدراسة الأشكال الأولية البسيطة للمجتمعات الإنسانية في المراحل البدائية من تطورها الذي يظهر فيها بوضوح تكامل وحدة البناء، فهي لا تشمل إذن المراحل الأكثر تطوراً وتركيباً في نمو هذه المجتمعات. وتعتبر إلى حد ما جزءاً من الأنثروبولوجيا الثقافية (بدوي، ١٩٧٨، ٢١)

٠٦ التراث الثقافي: Culture heritage

مجموعة من النماذج الثقافية التي يتلقاها الفرد من الجماعات المختلفة التي هو عضو فيها، ويتضمن هذا التراث العادات والتقاليد والعقائد التي ورثها الفرد (بدوي، ١٩٧٨، ٥٣)

٠٧ التغير الثقافي: Culture change

كل تغير يحدث في الجوانب المادية وغير المادية للثقافة بما في ذلك العلوم والفنون والفلسفة والتكنولوجيا والأذواق الخاصة بالمأكل والمشرب واللغة، هذا بالإضافة إلى التغيرات التي تحدث في بنيان المجتمع ووظائفه، وعلى هذا فمفهوم التغير الثقافي أوسع حدوداً ومدلولاً وأكثر شمولاً وامتداداً من مفهوم التغير الاجتماعي، لأن كل تغير ثقافي يتضمن بالضرورة تغيراً اجتماعياً (بدوي، ١٩٧٨، ٩٢).

٠٨ التقدّم الاجتماعي: Social progress

يُقصد بالتقدم الاجتماعي التغير الاجتماعي في اتجاه الأهداف المقررة، ولا يعني مجرد التغير حتى لو اتخذ صفة ثورية أن ينطوي بالضرورة على التقدم. (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٣)

٠٩ التنشئة الاجتماعية: Socialization

هي العملية التي يكتسب فيها الفرد المواقف والقيم والسلوك والعادات والمهارات التي تنتقل إليه من خلال تفاعله مع البيئة المحيطة، يصبح الأطفال بموجب ذلك راشدين يسهمون في نشاط المجتمع الذي ينتمون إليه ويتمثلون مطالبه ويعملون على تطوره وإحداث تغيير فيما هو سائد (**دكاك، ١٩٩١، ٢٤**).

١٠ التنشئة الثقافية: Enculturation

عملية اكتساب التقاليد الثقافية للمجتمع. وقد ينحصر هذا الاصطلاح أحياناً في اكتساب الفرد الراشد الأنماط الثقافية الجديدة، ويتعلم كيف يحتل مكانته ويقوم بدوره (بدوي، ١٩٧٨، ١٣٣).

١١ التنشئة السياسية: Political socialization

يعرف هربرت هايمان التنشئة السياسية بأنها تعلم الفرد لأنماط اجتماعية عن طريق مختلف مؤسسات المجتمع التي تساعده على أن يتعايش مع هذا المجتمع سلوكيا ونفسيا (إسماعيل، ١٩٩٧، ٢٢)، بينما يعرفها محمد علي محمد بأنها عملية مستمرة ودائمة، ولا تتوقف عند مرحلة الطفولة أو المدرسة، فالخبرات السياسية المختلفة للفرد مع الحكومة أو الحزب، وإدراك الأفراد لدور رجال السياسة كلها عوامل هامة في تحقيق التنشئة السياسية، كما أنها العملية التي يصبح الفرد من خلالها واعيا بالنسق السياسي والثقافة ومدركا لهما (إسماعيل، ١٩٩٧، ٢٢).

والتنشئة السياسية هي العملية التي يتشرب بوساطتها الفرد ثقافة مجتمعه السياسية التي هي عبارة عن مجموعة القيم والمعتقدات الأساسية السائدة التي تربطه إلى نظام اجتماعي سياسي معين مواطناً وعضواً أساسياً في المجتمع إلا انها تعمل في الوقت ذاته على تغيير ما هو سائد ذلك أن التنشئة هي عملية تفاعل متبادل التأثير، ويبرز تأثير المواطن عندما يصبح في موقع مسؤولية (دكاك، ١٩٩١، ٣٤)

١٢ التنمية المستدامة

ظهر أول استخدام لمفهوم التنمية المستدامة في أواسط الثمانينيات من القرن العشرين، ليشير إلى ضرورة المحافظة على البيئة والموارد البشرية القابلة للنضوب، والعمل على إيجاد بيئة متوازنة والتوصل إلى قوانين تحكم الأنظمة البيئية، وقد انتشر هذا المفهوم بسبب كثرة حوادث الإساءة للبيئة، وارتفاع درجة التلوث عالميا، وبسبب تعثر السياسيات التنموية في دول العالم الثالث، وتردي الإنتاج بصورة عامة، والإنتاج الصناعي بصورة خاصة، والتخلف الاجتماعي، والمجاعة ونقص التغذية، كل ذلك أدى إلى تفاقم حالة التأخر والتراجع في عدد كبير من المجتمعات الإنسانية، وخاصة في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية (الطائي، وفلاحي، ٢٠٠٦، ٢٧).

١٣ الثقافة الاجتماعية: Social culture

تعرف الثقافة في علم الاجتماع بأنها البيئة التي خلقها الإنسان بما فيها المنتجات المادية وغير المادية التي تنتقل من جيل إلى آخر، فهي بذلك تتضمن الأنماط الظاهرة والباطنة للسلوك المكتسب عن طريق الرموز والذي يتكون من مجتمع من علوم ومعتقدات وفنون وقيم وقوانين وعادات وغير ذلك (بدوي، ١٩٧٨، ٩٢).

١٤ الثقافة الجماهيرية: Mass culture

عناصر الثقافة التي تنمو في مجتمع كبير غير متجانس كنتيجة للتعرض لوسائل الاتصال الجماهيرية فالأغاني والرقصات الشعبية وظهور الثقافة الجماهيرية جزء من عملية نحو التوحيد المشترك للقيم والاتجاهات الثقافية بين أعداد السكان في الوحدات الاجتماعية القومية (بدوي، ١٩٧٨، ٢٥٩).

١٥ الرأي العام: Public opinion

هو الحكم الاجتماعي لجماعة ذات وعي على موضوع ذي أهمية بعد مناقشة عامة مقبولة، وهو ظاهرة اجتماعية وسياسية تتأثر بالنظام الاجتماعي الذي يسود

المجتمع، ويتشكل الرأي العام بطريقة عرضية بوساطة المؤسسات أو المنظمات أو الجمعيات أو النقابات المهنية أو الطبقية، كما يتشكل عضوياً بخبرة الناس العملية وبما لديهم من أعراف وتقاليد وعقائد مؤيدة أو معارضة (عرابي، العبد الله، ٣٩١).

١٦ الظواهر الاجتماعية: Social phenomena

عبارة عن نماذجَ من العمل والتفكير والإحساس التي تسود مجتمعاً من المجتمعات يجد الأفراد أنفسهم مجبرين على اتباعها في عملهم وتفكيرهم (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٢).

١٧ العلاقات الاجتماعية: Social relations

أي نمط متكرر للتفاعل الاجتماعي يمكن تحديده ويرتبط الأفراد في المجتمع بعلاقات وروابط لا حصر لها قد تنشأ من طبيعة اجتماعهم ومن تفاعل رغباتهم ومن احتكاك بعضهم بالبعض الآخر، وهذا التفاعل والاحتكاك عبارة عن عمليات اجتماعية وتتضمن العمليات الاجتماعية الأساسية الصراع والمنافسة والتمثيل والتوافق والتكيف والتعاون والتخصص والتمايز والتدرج الطبقي، ويرى كثير من علماء الاجتماع أن علم الاجتماع يدرس التفاعل الاجتماعي ويتناول بالتالي دراسة العملية الاجتماعية (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٣)

١٨ علم اجتماع الأدب: Sociology of literature

يدرس البيئة التي يظهر فيها الإنتاج الأدبي وصفات القرّاء ومقدار ما يقرؤون وماذا يقرؤون وآثار القراءة، كما يدرس العلاقة بين المجتمع ككل والبناء الطابقي وكيف ينظر إلى العالم (بدوي، ١٩٧٨، ٤٠٣).

١٩ علم اجتماع الفن: Sociology of art

العلم الذي يهتم بتعريف وتصنيف وتفسير الأعمال الفنية والفنيين من حيث ثرهم على المجتمع ومن حيث أثر المجتمع عليهم (بدوي، ١٩٧٨، ٤٠٣).

٢٠ علم اجتماع اللغة: Sociology of language

دراسة الأبعاد الاجتماعية للغة وانعكاس الفوارق الاجتماعية والطبقية والمهنية فيها، وانعكاس العوامل الاجتماعية في التغيرات التي تحدث فيها، والوظائف الاجتماعية للغة ودورها في الضبط الاجتماعي والاتصال الجماهيري وتمايز اللغات (اللهجات) تبعاً للتمايز الاجتماعي (عرابي، عبد الله، ٢٠١١، ٣٧٧).

٢١ علم الاجتماع الإعلامي: Sociology of mass media

فرع من فروع علم الاجتماع، هو دراسة وصفية علمية تحليلية مقارنة لوسائل الإعلام من حيث وجودها في المجتمع مؤثرة فيه ومتأثرة به تأتي أهمية علم الاجتماع الإعلامي من أهمية الإعلام الجماهيري ووظائفه الاجتماعية والسياسية والتثقيفية والترفيهية والتربوية والاقتصادية والنفسية وغيرها، ومن خلال تأثير وسائله المختلفة في الأفراد والجماعات، وتأثيره في التنشئة الاجتماعية وفي تكوين الاتجاهات وتعديلها وفي تكوين الرأي العام (دكاك، شاهين، ٢٠١٧، ١٠ – ١١).

٢٢ علم الاجتماع التربوي: Sociology of education

ميدان من ميادين علم الاجتماع يهتم بدراسة الظاهرة التربوية والتنشئة الاجتماعية وما يرتبط بها من نظم وتنظيمات اجتماعية ودراسة المشكلات التربوية دراسة علمية وصفية وتحليلية. بغرض فهم الظاهرة الاجتماعية التربوية ومشكلاتها، في نشأتها وتطورها وأدائها لوظيفتها (عرابي، دكاك، ٢٠٠٦، ١٥).

٢٣ علم الاجتماع الثقافي Sociology of culture

فرع من فروع علم الاجتماع، يتخذ من موضوعي الثقافة والمجتمع ميداناً لدراسته النظرية والتطبيقية. إن علم الاجتماع الثقافي يتعامل من النتاج الفكري كمعرفة مرتبطة ببنية اجتماعية اقتصادية محددة بعد أن ظل هذا التعامل مع هذه الفكرة مرتبطاً بالتأمل الفلسفي لفترة طويلة، وعلم الاجتماع الثقافي ذو صلة بعلم الاجتماع المعرفي لأنه

يتناول بالدراسة مجمل العناصر المعرفية المكونة لهذه الثقافة والتي يشكل كل منها موضوعاً من مواضيع علم الاجتماع المعرفي.

٢٤ علم الاجتماع الديني Sociology of religion

يتناول علم الاجتماع الديني بالبحث النظم والتيارات الدينية السائدة في المجتمعات الإنسانية على اختلاف العصور واختلاف البنية الاجتماعية لمجتمع ما، ولأن علم الاجتماع الديني يرى في المجتمع العوامل التي تحدد شكل الأديان ووظائفها لذا فإنه يُعنى في تباين أثر العوامل الاجتماعية وارتباطها مع الدين كظاهرة لا يخلو منها أي مجتمع (الأخرس، ١٩٨٢، ١٤).

٢٥ علم الاجتماع السياسي Political sociology

يهتم بأثر المتغيرات الاجتماعية في تكوين بنية السلطة السياسية وتطور أنظمة الحكم في المجتمع. فالنظم الاجتماعية من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي ليست إلا عوامل متغيرة (متحولات) أو عوامل مسببة، وما أمور السياسة وشؤونها غير عوامل تابعة تتأثر بالعوامل الاجتماعية، وتتغير بتغيرها. وعلى هذا فإن أي فهم دقيق للنظم والمؤسسات السياسية يتطلب تحليلاً لمرتكزاتها الاجتماعية ورصداً لعناصر التغير في المجتمع.

إن علم الاجتماع السياسي يُعنى بتوضيح الأساس الاجتماعي للنظريات السياسية مقابل الأساس الاجتماعي، كما يهتم بتوضيح جملة مشكلات تتعلق بالحياة السياسية، ويهتم علم الاجتماع السياسي بأثر العامل الاجتماعي والتغير الاجتماعي في تكوين بنية السلطة والدولة والحكم والسياسة وتفسيرها (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٨).

٢٦ علم الاجتماع الصناعي Sociology of industrial

يُعنى بالبناء الاجتماعي للتنظيمات الصناعية من جهة وبالعلاقات والتفاعلات

الحادثة بين هذه التنظيمات والبناء الاجتماعي الكلي من جهة أخرى. ويهتم علم الاجتماع الصناعي بكيفية ارتباط نسق اجتماع فرعي بالأنساق الفرعية الأخرى (أي النظم الاجتماعية الأخرى). وكذلك بالكيفية التي يبنى بها النسق الاجتماعي الفرعي، وبالكيفية التي يصبح بها الأشخاص مناسبين للأدوار التي يقومون بها ويشتمل النسق الاجتماعي في هذه الحالة على الأنساق الاجتماعية الفرعية الأسرية والسياسية والدينية والتربوية والقيمية والطبقية وغيرها من الأنساق الفرعية الأخرى التي ترتبط بالنسق الاجتماعي الاقتصادي الصناعي الفرعي وعلى هذا يمكن تعريف علم الاجتماع الصناعي بأنه العلم الذي يدرس العلاقات الاجتماعية في محيط الصناعة وتنظيماتها والطبيعة الاجتماعية للعمل والظواهر الاجتماعية المرتبطة بها كالفراغ والتقاعد والبطالة ويحلل البناء الحرفي المهني ويبحث في كل حرفة، وكل مهنة بحثاً اجتماعياً شاملاً متكاملاً، ويتقصى علاقات البناء الحرفي والمهني بالبناء الاجتماعي العام (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٨٨ – ٣٨٩).

٢٧ علم اجتماع التنظيم Sociology of organization

يعد علم اجتماع التنظيم والعمل أخد الفروع المتخصصة في علم الاجتماع الحديث، اهتم به علماء الاجتماع في إطار اهتمامهم بدراسة العمل بوصفه نشاطاً إنسانيا يمتد تواجده إلى التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية كافة، وبذلك اقترن العمل في العصر الحديث بالتنظيمات البيروقراطية التي استحوذت دراستها اهتمام الكثير من المفكرين والباحثين، خصوصا مع تزايد مشكلات التنظيم وتنوعها، فظهرت أبحاث عديدة ونظريات أثرت المجال البحثي في مجال علم اجتماع التنظيم من خلال تطرقها للسلوك التنظيمي في مؤسسات العمل من حيث محدداته وتأثيرات البيئة الداخلية والخارجية فيه وثقافة المنظمة وإدارة الصراع التنظيمي بهدف الوصول إلى مستويات عالية من جودة النتاج وتحقيق التكيف والمواءمة مع مستجدات البيئة الخارجية (بن صويلح، ٢٠١٦، ١).

وعلم اجتماع التنظيم هو من العلوم الحديثة نسبياً، ارتبط في نشأته ارتباطاً وثيقاً بعلم الاجتماع الصناعي، الذي ظهر الاهتمام به أيضاً مع نمو الدور الذي كان يؤديه المصنع في الحياة الاجتماعية، ومع اتساع حركة التصنيع Industrialization. لقد شكلت الثورة الصناعية التي ظهرت مع أواخر القرن الثامن عشر، والبدايات الأولى للقرن التاسع عشر في أوربا الغربية، ثم انتشرت في العديد من الدول الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية، نقطة تحول جذرية غيرت ملامح الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، نتيجة ظهور المصنع، كمؤسسة تختلف وظيفتها في الحياة الاقتصادية عما كانت عليه المؤسسات الإنتاجية في العصور الوسطى، حيث كانت تنتشر الحرف الصغيرة، والتي لم تكن وصلت بعد إلى حجم المصنع الذي أدى إلى تغيير في شكل العلاقات الاجتماعية والمهنية داخل الحياة العامة (بن صويلح، ٢٠١٦، ٨).

٢٨ علم الاجتماع المعرفي Cognitive sociology

يبحث في الأفكار والوقائع والمعايير السائدة في المجتمع والعوامل التي أدت إلى وجودها ومدى مطابقة هذه الأفكار لمنطق التطور التاريخي في المجتمع، ويهتم علم الاجتماع المعرفي بالحياة الفكرية متضمناً نوع المعرفة أو طريق دراسة الحقائق الاجتماعية أو تجريبها واقعياً أو كشفها في مرحلة تاريخية معينة من فحص الجذور الاجتماعية للمعرفة الإنسانية التي تتباين ما بين مجتمع وآخر وكذلك في المجتمع الواحد على مرّ العصور.

وهو يُعنى بأسس التفكير المنطقية من خلال دراسته للتحولات الاجتماعية التي تعزز تلك المعارف والأسس إذ تتشابك المعرفة الإنسانية بالمعرفة العلمية. ولقد أوضح كثير من علماء الاجتماع أن المعرفة العلمية والإنسانية ترتبطان بالنمط التحليلي للحوادث الطبيعية والاجتماعية (الأخرس، ١٩٩٨، ٣٩٠).

ويمكن اعتبار علم الاجتماع المعرفي بحثاً في صحة التراكيب الفكرية السائدة في المجتمع مع اهتمام خاص بتفسيرها وربطها بالمعلومات التي توصل إليها علماء

الاجتماع عن طريق التجربة وعلى أساس ربطها بالظروف والمتغيرات الاجتماعية.

من هذا المنطلق يصبح علم الاجتماع المعرفي امتداداً للأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة في الفلسفة، كما يهتم بدراسة ومشاهدة كيف وعلى أي نحو ترتبط الحياة العقلية في فترة تاريخية ما بالقوى السياسية والاجتماعية إلا أنه يبتعد عن أية احكام تقديرية سواءً كانت سياسية أو اجتماعية، بل ويخضع لمنطق الوقائع ويفسرها تفسيراً محايداً ويمكننا في العصر الحاضر اعتبار جملة أمور يتحدد بها علم الاجتماع المعرفي منها الموضوعية الصرفة واستبعاد كل العناصر القيمية والمعيارية (الأخرس، ١٩٨٢، ٢٤ – ٢٥).

٢٩ علم اجتماع المعرفة Sociology of knowledge

هو دراسة للعلاقات الوظيفية التي تنشأ بين أنواع المعرفة وأشكالها وأنساقها من جانب والأطر الاجتماعية والمجتمعات والطبقات الاجتماعية والجماعات والعلاقات الميكروسوسيولوجية من الجانب الآخر، ومن هنا فإن سوسيولوجيا المعرفة ما هي إلا عملية فحص مستمر للمواقف الاجتماعية التي يخلقها الأفراد من أجل جعل المعرفة ممكنة فهي تعكس لنا الاهتمامات الاجتماعية والتصورات الرمزية للبناء الاجتماعي، وهي تهتم بدراسة الحياة الفكرية والسلوك العاطفي الفكري والنتاج العقلي والثقافي للإنسان مثل العلم والتكنولوجيا والتفكير السياسي والنسق الأخلاقي والقانون والفلسفة وغيرها (السيد عمر، ناديا وآخرون، ١٩٩٥، ١٥ – ١٦).

٣٠ علم النفس الاجتماعي: Social psychology

يشمل دراسة خصائص السلوك الاجتماعي، أيّ دراسة سلوك الأفراد والجماعات كما يشكل من خلال المواقف الاجتماعية المختلفة، كما يعني العلاقة المتبادلة بين الفرد والجماعة التي تعيش فيها، وبدراسة ديناميات الجماعة وأثر هذه الديناميات في سلوك الفرد والجماعة (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٣).

٣١ العلم: Sciences

مجموعة المعارف المتكاملة والمبادئ والكليات العامة المتعلقة بحقيقة ظاهرة معينة، ويقوم العلم على أساس الملاحظة والتجربة، ولا يستند إلى الميول الفردية أو الآراء الشخصية وأهم الخصائص التي يجب أن تتوافر في التفكير العلمي هي دقة المفاهيم والتعميم وإمكان اختبار الصدق وثبات الصدق والبناء النسقي والموضوعية (بدوي، ١٩٧٨، ٣٦٨).

٣٢ العلوم الاجتماعية: Social sciences

مجموعة الدراسات التي تستخدم المنهج العلمي في دراسة مظاهر النشاط المختلفة التي تصدر عن الإنسان كفرد أو جماعة أو مجتمع وهي بهذا تضم مجموعة فروع علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفروع علم النفس (أي علم سلوك الفرد) والاقتصاد وبعض فروع دراسات اللغة والتاريخ والقانون (بدوي، ١٩٧٨، ٣٦٨).

٣٣ الفلسفة الاجتماعية: Social philosophy

هي تفسير وتقدير الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر علم الأخلاق والقيم المقررة، كما تتناول البحث بنوع خاص في المفاهيم المتصلة بعلم الاجتماعي وبالدراسة التركيبية (Synthesis)للمعرفة العلمية التي تصل إليها العلوم الاجتماعية (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٢).

٣٤ القيم الاجتماعية: Social values

هي الصفات التي يفضلها أو يرغب فيها الناس في ثقافة معينة وتتخذ صفة العمومية بالنسبة لجميع الأفراد، كما تصبح من موجهات السلوك أو تعتبر أهدافاً له (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٨).

٣٥ المذهب التجريبي: Empiricism/Empirical

المذهب الذي يقيم المعرفة على التجربة المباشرة والملاحظة التي تقوم على ما

تدركه الحواس وحدها وأن كل قول لا يمكن فحصه عن طريق الحواس لا معنى له، كما ينكر هذا المذهب وجود حقائق عقلية سابقة على الخبرة الحسية وغير معتمدة عليها. فليس هناك سوى الجزئيات الحسية فاللفظ الكلي مجرد اسم أطلقناه على مجموعة الجزئيات المتشابهة التي تكون نوعاً. أي أنه لا وجود لمعانٍ كلية مجردة مستقلة عن وجود الجزئيات التي تدركها الحواس والمذهب ينكر وجود معرفة يقينية فما دامت المعرفة مستمدة من الخبرة الحسية فهي احتمالية بدرجات متفاوتة. ومما يؤخذ على هذا المذهب عدم تقديره لدور التجريدات العلمية والدور الفعال والاستقلال النسبي للفكر. ويقابله المذهب العقلي (Rationalism) الذي يقرر صدور المبادئ والقوانين عن العقل (بدوي، ١٩٧٨، ١٢٣).

٣٦ مذهب التصوّف: Mysticism

المذهب القائل أن الحقيقة النهائية تبلغ عن طريق الحدس لا عن طريق العقل أو التجربة الحسية المعتادة، وبأن المعرفة المباشرة بالله أو بالحقيقة الروحية يمكن أن تتم للمرء عن طريق التأمل أو الرؤيا أو الشعور الباطني، وبطريقة تختلف عن الإدراك الحسي العادي أو اصطناع التفكير المنطقي.

ويمارس التصوف عن طريق التقشف والزهد، والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل لتزكي النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى (بدوي، ١٩٧٨، ٢٧٧).

٣٧ المذهب الحدسيّ: Intuition doctrine

الحدس (Intuition): هو الإدراك المباشر للواقع، أو الفهم الفوري للحقيقة والمذهب الحدسي في نظرية المعرفة هو الذي يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس. ويرى أن الشعور المباشر الذي يتم بلا توسط، دون تفكير عقلي أو استدلال منطقي، هو أفضل مصدر للمعرفة، ويعتبر أن الإنسان لديه ملكة مستقلة تمكنه من فهم

الحقيقة وإدراك الواقع مباشرة، وهذه الملكة ليست حسية ولا عقلية، وإذا كان العقل هو مصدر المعرفة عند العقليين وكانت الحواس هي مصدر المعرفة عند التجريبيين، فإن مصدر المعرفة عند الحدسيين ليس هو العقل، الذي يستنبط ويستدل، وليست الحواس التي تلمس وتحس، وإنما هو الحدس الذي يدرك بغير وساطة، ويكشف الحقيقة مباشرة ويقودنا إلى جوهر الحياة. وأفضل من يمثل المذهب الحدسي في المعرفة هو هنري برجسون (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ص٢١٣ – ٢١٤).

٣٨ مذهب السعادة العقلية: Eudaemonism

المذهب الذي يقرر أن السعادة هي الخير الأعلى وهي غاية العمل الإنساني سواءٌ كانت خاصة بالفرد أم بالمجتمع، ومذهب السعادة بهذا المعنى يقابله مذهب السعادة الحسية (hedonism) الذي يقرر بأن اللذة هي الخير الأعلى (بدوي، ١٩٧٨، ١٤١).

٣٩ المذهب العقلي: Rationalism

يقصد بالمدلول العام لهذا الاصطلاح (intellectualism) أي كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية، والرأي القائل بأن المعرفة كلها مستمدة من التفكير وحده الذي يجب أن يكون له الأولوية بين مظاهر السلوك الإنساني ويدل الاصطلاح في علم النفس على النظرية التي ترجع كل المظاهر إلى العمليات العقلية (بدوي، ١٩٧٨، ص٢٢٢- ص٣٤٦)

٤٠ المذهب المثالي: Idealism

يرى أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهنٍ يعيها. ويعد المذهب المثالي من أكثر المذاهب شيوعاً في الحضارة الغربية لارتباطه بالسلطة، واعتباره من التراث الأرستقراطي في الفلسفة.

وعلى الرغم من اختلاف الفلاسفة المثاليين فيما بينهم إلا أنهم يتفقون جميعاً في

تصورهم لطبيعة المعرفة، وفي اتجاههم العام نحو النظر إلى الأشياء الطبيعية باعتبارها غير مستقلة بنفسها، ولا تقوم بذاتها وإنما تعتمد في وجودها على العقل أو الذهن.

ويقوم المذهب المثالي في المعرفة على أساس أننا إذا أردنا أن نعرف الواقع أكثر ونفهم طبيعته ونتبصر حقيقته، فلن يكون ذلك بالبحث في العلوم الفيزيائية، وبما فيها من اهتمام بالمادة والحركة والقوة، وإنما يكون بالاتجاه نحو الفكر والعقل والالتزام بكل القيم الروحية لدى الجنس البشري.

ويرى المذهب المثالي أن الصورة التي يقدمها لنا العلم الطبيعي عن العالم ليست صورة كاملة، وإنما هي صورة مشوهة لطبيعة الأشياء لأنها تحذف "القيم وتتجاهل الشخصية وتتجنب الذات التي تعد شرطاً لكل معرفة، وأصلاً لكل قيمة ومصدراً لكل وجود (التابعي، البهنساوي، ٢٠٠٧، ٢١٧).

٤١ المذهب الواقعي: Realism

المذهب الذي يجعل للواقع المادي المحسوس الاعتبار الأول ويرى أن المفاهيم المجردة ليس لها وجود حقيقي، وفي علم الاجتماع يقترن هذا المذهب بالاتجاه الذي يرى أن المفاهيم المختلفة فالمجتمع والثقافة والجماعة والقيمة...إلخ تشير إلى كيان موجود ويمكن فحصه من الناحية الواقعية (بدوي، ١٩٧٨، ٣٤٧).

٤٢ المعايير الاجتماعية: Social norms

هي الاتجاهات والعادات والقيم المشتركة التي توجه استجابات أعضاء الجماعة وتحقق التطابق في التصرفات البسيطة أو في الأحكام الخلقية المعقدة مما يزيد من وحدة الجماعة فهي تعتبر بمثابة إطار يرجع إليها الفرد كي يكون مرشداً له لما ينبغي أن يكون عليه سلوكه (بدوي، ١٩٧٨، ٢٨٧)

٤٣ المعرفة الأدبية Literary knowledge

تعتبر نموذجاً من المعرفة التي ابتدعها الإنسان لكي يتكيف بواسطتها مع إطاره

الاجتماعي والطبيعي المحيط.

وتعبر المعرفة الأدبية عن طبيعة العلاقة بين الذات الإنسانية والسياق المحيط وعن التفاعلات بينها فيظهر نمطاً معيناً من الفن والأدب وتقدم المعرفة الأدبية صورة لعصرها التي ظهرت فيه ومن ثَمَّ تظل هي شاهدة عليه. ويمكن من خلال قراءة الآثار الأدبية أو الفنية لأي مرحلة من المراحل التاريخية نتعرف على طبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع من خلال هذه الفترة التاريخية، حيث يعكس التراث الأدبي والفني روح المرحلة (أبو العينين، ليلة، ٢٠٠١، ص٤٦ – ٤٩).

٤٤ المعرفة: Knowledge

مجموعة المعاني والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحاولات متكررة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به والمعرفة على أنواع منها المعرفة الاستدلالية Discursive (بدوي، ١٩٧٨، ٢٣٤)

٤٥ المعرفة: Knowledge

هي مجمل ما يتكون في أذهان مجموعة محددة من الناس من أفكار وتصورات ومعاني وأحكام حول الأشياء (المادية وغير المادية) والأشخاص والكيانات والأحداث الحاضرة والماضية، والمعرفة بهذا المعنى تتشكل بوصفها خلاصة وعي الناس بمحيطهم الذي يعيشون فيه بكل ما يحتوي عليه من مؤثرات؛ ذلك أن أية جماعة أو طبقة اجتماعية لا تحيا في فراغ أو في المطلق بل في سياق تاريخي محدد وفي ظل شروط حياتية (اقتصادية، اجتماعية، ثقافية، سياسية) معينة ومن خلال علاقة الأفراد بعضهم ببعض وقيامهم بأدوارهم في الحياة الاجتماعية، وتفاعلهم، وعبر العمليات الاجتماعية (كالتنشئة الاجتماعية، والتعلم، والصراع، والتعاون، والثقافة...إلخ) تتكون إدراكات الناس لواقعهم وتتشكل رؤاهم للعالم، ويصاغ وعيهم بموقفهم إزاء الجماعات الأخرى وموقف تلك الجماعات منهم، كما تتشكل صورة الذات الجماعية والفردية لديهم،

هذه المدركات والرؤى وأشكال الوعي تكمن في ممارسات الناس وعاداتهم الاجتماعية وتبطن معتقداتهم وتقف وراء سلوكهم اللفظي والفعلي وتتبدى في حالة المفكرين ومنتجي الثقافة في الأعمال الإبداعية التي تتخذ شكل النظريات أو الأعمال الأدبية والفنية أو الأفكار والفلسفات.

إن التعريف السابق للمعرفة يبرز الطابع الاجتماعي للمعرفة ويشير إلى تعدد المركبات التي تتألف منها المعرفة ويساعد أي باحث في صياغة تعريف إجرائي، ويأخذ في اعتباره ما تتسم به المعرفة من ديناميكية أي تغير عبر الزمان والمكان ومن جماعة إلى أخرى. ويربط بين المعرفة شكلاً ومحتوى وبين الحياة العملية للناس الذين يحملون المعرفة (أبو العينين، ليلة، ٢٠٠١، ١٠ – ١١).

٤٦ النظم الاجتماعية: Institutions

هي الأوضاع التي يصطلح عليها المجتمع لتنظيم العلاقات بين الأفراد في مختلف شؤونهم، وهي طرق التفكير والعمل السابقة في نشأتها وقيامها على وجود الأفراد بوصفهم أفراداً يخلقها المجتمع ويلتزم نحوها الأفراد بالخضوع والطاعة لأنها من مقومات تراثهم الاجتماعي، ومن ذلك نظم الزواج والتربية والتعليم والحكم والاقتصاد...إلخ (بدوي، ١٩٧٨، ٢٢٠)

٤٧ الوجود الاجتماعي: Social existence

يشتمل مجال الوجود الاجتماعي على الحياة المادية للمجتمع، وقبل كل شيء نشاط الناس الإنتاجي؛ أي: تلك العلاقات الاقتصادية التي تتشكل بين الناس في سياق الإنتاج (أفاناسييف، ١٩٨٥، ١٩٢).

٤٨ وسائل الاتصال الجماهيرية: Mass media

الطرق التي يمكن بها إيصال فكرة أو رأي إلى عدد كبير من الأفراد المنتشرين في أماكن بعيدة ومتفرقة كالجرائد والراديو والتلفزيون والسينما... ولكل وسيلة من هذه

الوسائل استخداماتها المعينة. كما أن لكل منها مزاياها الخاصة. كذلك فإن كل وسيلة تختلف عن الأخرى فيما يتعلق بالجمهور الذي تتصل به وفي حمل نوع معين من الرسائل وأيضاً في خلق تأثيرات معينة إعلامية أو تثقيفية أو ترفيهية (بدوي، ١٩٧٨، ٢٥٩).

٤٩ وسائل الإنتاج: Means of production

هي مجموع وسائل العمل ومواضيعه التي يستعملها الناس في عملية إنتاج الخيرات المادية، وتشمل مواضيع العمل جميع ما يتعرض للتحويل في عملية الإنتاج وينصب عليه عمل الإنسان أن الدور المحدد في وسائل الإنتاج هو لأدوات الإنتاج (الآلات، التجهيزات...إلخ) والأرض التي تعتبر موضوعاً هاماً للعمل هي أيضاً إحدى وسائل الإنتاج.

إن مستوى ودرجة تطور أدوات الإنتاج دليل على سيطرة الإنسان على الطبيعة، وإلى جانب تطور الناس وتطور تجارهم ومعارفهم تتطور أدوات الإنتاج باستمرار (الدباس، د.ت، ٥٨١)

٥٠ الوعي الاجتماعي: Social awareness

اتجاه الأفراد نحو تحمل مسؤولية حلّ المشاكل الاجتماعية أو تحسين الأحوال الاجتماعية، ويقوم على الوعي بهذه الأحوال وأسبابها الاقتصادية والاجتماعية والإيمان بتنفيذها أو حلّها (بدوي، ١٩٧٨، ٣٩٠).

قائمة بثبت المصطلحات المستخدمة في الكتاب

أولا. بحسب اللغة العربية

Epistemology	الإبستمولوجيا
Social trend	الاتجاه الاجتماعي
Mass communication	الاتصال الجماهيري
Social statistics	الاحصاءات الاجتماعية
Social administration	الإدارة الاجتماعية
Social stability	الاستقرار الاجتماعي
Social reform	الإصلاح الاجتماعي
Alienation	الاغتراب
Social acts	الأفعال الاجتماعية
Knowledge economy	اقتصاد المعرفة
Feudalism	الإقطاع
Social Anthropology	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
Cultural Anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
Social ecology	الأيكولوجيا الاجتماعية
Social research	البحث الاجتماعي
Cultural alternatives	البدائل الثقافية
Bourgeoisie	البرجوازية
Proletariat	البروليتاريا
Social structure	البناء الاجتماعي
Social structure	البنيان الاجتماعي
Cultural homogeneity	التجانس الثقافي

Social transformations	التحولات الاجتماعية
Culture heritage	التراث الثقافي
Social evolution	التطور الاجتماعي
Cultural pluralism	التعدد الثقافي
Cultural change	التغير الثقافي
Technology	التكنولوجيا
Socialization	التنشئة الاجتماعية
Enculturation	التنشئة الثقافية
Political upbringing	التنشئة السياسية
Social organization	التنظيم الاجتماعي
Social transmission	التواصل الاجتماعي
Social culture	الثقافة الاجتماعية
Social reality	الحقيقة الاجتماعية
Social life	الحياة الاجتماعية
Capitalism	الرأسمالية
Public opinion	الرأي العام
Social power	السلطة الاجتماعية
Human behavior	السلوك الإنساني
Cultural trait	السمة الثقافية
Social conflict	الصراع الاجتماعي
Social control	الضبط الاجتماعي
Social classes	الطبقات الاجتماعية
Social phenomena	الظواهر الاجتماعية
Social relations	العلاقات الاجتماعية

Sociology of Education	علم اجتماع التربية
Sociology of culture	علم اجتماع الثقافة
Sociology of religion	علم اجتماع الدين
Sociology of industrial	علم اجتماع الصناعة
Sociology of art	علم اجتماع الفن
Sociology of values	علم اجتماع القيم
Sociology of Language	علم اجتماع اللغة
Sociology of knowledge	علم اجتماع المعرفة
Sociology	علم الاجتماع
Political sociology	علم الاجتماع السياسي
Cognitive sociology	علم الاجتماع المعرفي
Social psychology	علم النفس الاجتماعي
Social sciences	العلوم الاجتماعية
Social thought	الفكر الاجتماعي
Social philosophy	الفلسفة الاجتماعية
Epistemology	فلسفة العلوم
Social values	القيم الاجتماعية
Value	القيمة
Social space	المجال الاجتماعي
Society	المجتمع
Human society	المجتمع الإنساني
Technical Knowledge	مدارك فنية
Trade Knowledge	مدارك مهنية
Empirical empiricism	المذهب التجريبي

Mysticism	مذهب التصوّف
Intuition doctrine	المذهب الحدسي
Eudemonism	مذهب السعادة العقلية
Rationalism	المذهب العقلي
Materialism	المذهب المادي
Idealism	المذهب المثالي
Realism	المذهب الواقعي
Social norms	المعايير الاجتماعية
Knowledge	المعرفة
Literary knowledge	المعرفة الأدبية
Empire Knowledge	المعرفة التجريبية
Cultural knowledge	المعرفة الثقافية
Sensible Knowledge	المعرفة الحسية
Religious knowledge	المعرفة الدينية
Vulgar Knowledge	المعرفة العامية
Scientific knowledge	المعرفة العلمية
Technical knowledge	المعرفة الفنية
The social system	المنظومة الاجتماعية
Social institution	المؤسسة الاجتماعية
Music	الموسيقى
Mythology	الميثوولوجيا
Elite	النخبة
Societal system	النظام المجتمعي
Social Theory	النظرية الاجتماعية

Theory of knowledge	نظرية المعرفة
Social institutions	النظم الاجتماعية
Cultural pattern	النمط الثقافي
Social existence	الوجود الاجتماعي
Social media	وسائل الاتصال الجماهيرية
Means of production	وسائل الإنتاج
Social awareness	الوعي الاجتماعي

Damascus University

ثانيا. بحسب اللغة الإنكليزية

Alienation	الاغتراب
Bourgeoisie	البرجوازية
Capitalism	الرأسمالية
Cognitive sociology	علم الاجتماع المعرفي
Cultural alternatives	البدائل الثقافية
Cultural Anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
Cultural change	التغير الثقافي
Cultural homogeneity	التجانس الثقافي
Cultural knowledge	المعرفة الثقافية
Cultural pattern	النمط الثقافي
Cultural pluralism	التعدد الثقافي
Cultural trait	السمة الثقافية
Culture heritage	التراث الثقافي
Elite	النخبة
Empire Knowledge	المعرفة التجريبية
Empirical empiricism	المذهب التجريبي
Enculturation	التنشئة الثقافية
Epistemology	الإبستمولوجيا
Epistemology	فلسفة العلوم
Eudemonism	مذهب السعادة العقلية
Feudalism	الإقطاع
Human behavior	السلوك الإنساني
Human society	المجتمع الإنساني

Idealism	المذهب المثالي
Intuition doctrine	المذهب الحدسي
Knowledge	المعرفة
Knowledge economy	اقتصاد المعرفة
Literary knowledge	المعرفة الأدبية
Mass communication	الاتصال الجماهيري
Materialism	المذهب المادي
Means of production	وسائل الإنتاج
Music	الموسيقى
Mysticism	مذهب التصوّف
Mythology	الميثوولوجيا
Political sociology	علم الاجتماع السياسي
Political upbringing	التنشئة السياسية
Proletariat	البروليتاريا
Public opinion	الرأي العام
Rationalism	المذهب العقلي
Realism	المذهب الواقعي
Religious knowledge	المعرفة الدينية
Scientific knowledge	المعرفة العلمية
Sensible Knowledge	المعرفة الحسية
Social acts	الأفعال الاجتماعية
Social administration	الإدارة الاجتماعية
Social Anthropology	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
Social awareness	الوعي الاجتماعي

Social classes	الطبقات الاجتماعية
Social conflict	الصراع الاجتماعي
Social control	الضبط الاجتماعي
Social culture	الثقافة الاجتماعية
Social ecology	الأيكولوجيا الاجتماعية
Social evolution	التطور الاجتماعي
Social existence	الوجود الاجتماعي
Social institution	المؤسسة الاجتماعية
Social institutions	النظم الاجتماعية
Social life	الحياة الاجتماعية
Social media	وسائل الاتصال الجماهيرية
Social norms	المعايير الاجتماعية
Social organization	التنظيم الاجتماعي
Social phenomena	الظواهر الاجتماعية
Social philosophy	الفلسفة الاجتماعية
Social power	السلطة الاجتماعية
Social psychology	علم النفس الاجتماعي
Social reality	الحقيقة الاجتماعية
Social reform	الإصلاح الاجتماعي
Social relations	العلاقات الاجتماعية
Social research	البحث الاجتماعي
Social sciences	العلوم الاجتماعية
Social space	المجال الاجتماعي
Social stability	الاستقرار الاجتماعي

Social statistics	الاحصاءات الاجتماعية
Social structure	البناء الاجتماعي
Social structure	البنيان الاجتماعي
Social Theory	النظرية الاجتماعية
Social thought	الفكر الاجتماعي
Social transformations	التحولات الاجتماعية
Social transmission	التواصل الاجتماعي
Social trend	الاتجاه الاجتماعي
Social values	القيم الاجتماعية
Socialization	التنشئة الاجتماعية
Societal system	النظام المجتمعي
Society	المجتمع
Sociology	علم الاجتماع
Sociology of art	علم اجتماع الفن
Sociology of culture	علم اجتماع الثقافة
Sociology of Education	علم اجتماع التربية
Sociology of industrial	علم اجتماع الصناعة
Sociology of knowledge	علم اجتماع المعرفة
Sociology of Language	علم اجتماع اللغة
Sociology of religion	علم اجتماع الدين
Sociology of values	علم اجتماع القيم
Technical Knowledge	مدارك فنية
Technical knowledge	المعرفة الفنية
Technology	التكنولوجيا

The social system	المنظومة الاجتماعية
Theory of knowledge	نظرية المعرفة
Trade Knowledge	مدارك مهنية
Value	القيمة
Vulgar Knowledge	المعرفة العامية

Damascus University

المصادر الأساسية والمراجع المعتمدة في الكتاب

أولا- المراجع المستخدمة باللغة العربية

١. أبو العينين، فتحي، وعلي ليلة (٢٠٠١ م)، علم اجتماع المعرفة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، برنامج التعليم المفتوح.

٢. أبو عليان، بسام محمد (٢٠١٥ م)، محاضرات في علم اجتماع المعرفة، قسم علم الاجتماع، جامعة الأقصى.

٣. الأخرس، محمد صفوح (١٩٨٢ م)، ميادين علم الاجتماع، منشورات جامعة دمشق، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٤. الأخرس، محمد صفوح (١٩٩٨ م)، علم الاجتماع، الموسوعة العربية، المجلد الأول، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٥. إسماعيل، محمود حسن (١٩٩٧ م)، التنشئة السياسية، دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٦. إسماعيل، قباري محمد (١٩٧٦ م)، أميل دوركهايم، منشاة المعارف بالإسكندرية، جمهورية مصر العربية.

٧. الأصفر، أحمد (٢٠٠٢ م)، علم الاجتماع ودراسة الفعل الإنساني، موقع دراسات معاصرة في علم الاجتماع، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٨. الأصفر، أحمد، وأمل حمدي دكاك، (٢٠١٤ م)، علم الاجتماع الإعلامي، الجامعة الافتراضية، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٩. أفاناسييف، ب.ر (١٩٨٥ م)، أسس المعارف الفلسفية، دار التقدم، موسكو.

١٠. الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي أسيا (٢٠٠٠ م)، تطبيق مؤشرات التنمية المستدامة في بلدان الإسكوا، تحليل النتائج، نيويورك.

١١. انكيلس، أليكس (١٩٩٦ م)، ما السوسيولوجيا، مدخل إلى العلم والمهنة، ترجمة عيسى عثمان، وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
١٢. بدوي، أحمد زكي (١٩٧٨ م)، معجم العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
١٣. بدوي، أحمد موسى (١٩٩٩ م)، علم اجتماع المعرفة في أعمال المفكر الألماني ماكس شيلر، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع.
١٤. بدوي، عبد الرحمن (١٩٨٤ م)، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
١٥. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٨٢ م)، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان
١٦. بدوي، فاطمة (١٩٩٥ م)، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، دار جروس برس، طرابلس لبنان.
١٧. البدوي، محمد علي (٢٠٠١ م)، علم اجتماع الأدب، دار المعرفة الجامعية، بيروت، لبنان.
١٨. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، (٢٠٠٣ م)، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣ م، نحو إقامة مجتمع المعرفة، عمان، المكتب الإقليمي للدول العربية.
١٩. بن جيلالي، محمد أمين (٢٠١٧ م)، الإيديولوجيا واليوتوبيا في فكر مانهايم تأصيلات نظرية في الممارسة السياسية، مجلة الاستغراب، شتاء ٢٠١٧.
٢٠. بن صويلح، ليليا (٢٠١٦ م)، مدخل لعلم اجتماع التنظيم والعمل، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة ٨ ماي ١٩٤٨، قالمة، الجزائر.

٢١. بودون، ريمون وفرانسوا بوريكو (٢٠٠٧ م)٠، ترجمة وجيه أسعد، المعجم النقدي في علم الاجتماع، الجزء الثاني، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٢٢. بورديو، بيير (٢٠١٢ م)، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والسياحة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

٢٣. بوسبيلوف، ع.ن (١٩٦٨ م)، نظرية الفن في روسيا والمدرسة الجمالية الجديدة، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٢٤. بويحياوي، صبرينة (٢٠١٦ م)، المعالم الأساسية لمجتمع المعرفة في ظل التنمية المستدامة، مجلة الفكر، العدد (١١)، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، بسكرة الجزائر.

٢٥. التابعي، كمال، وليلى البهنساوي (٢٠٠٧ م)، مقدمة في علم اجتماع المعرفة، الدار الدولية للاستشارات الثقافية، القاهرة، جمهورية مصر العربية

٢٦. الجابري، محمد عابد (١٩٨٥ م). نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، لبنان.

٢٧. الجبوري، شفيق إبراهيم، (٢٠١٢ م) علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، دراسة نظرية تحليلية، المنهل،

٢٨. جعفري، محمد (٢٠١١ م)، سوسيولوجيا المعرفة، جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع.

٢٩. جماعة من الأساتذة السوفيت (١٩٨٩ م)، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان.

٣٠. جوناثان، ري، و وج أرمسون (٢٠١٣ م)، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، المركز القومي للترجمة، والهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٣١. الجوهري، محمد وآخرون (١٩٧٥ م)، دراسة علم الاجتماع، دار المعارف، مصر، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٣٢. حروش، لامية، ومحمد طوالبية (٢٠١٧ م)، دور مجتمع المعرفة في تحقيق التنمية المستدامة في الجزائر، مجلة دراسات في التنمية والمجتمع، العدد السابع،

٣٣. حسن، سمير (٢٠٠٧ م)، مدخل إلى علم اجتماع المعرفة، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٣٤. الحسيني، عبد الحسن (٢٠٠٨ م)، التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان.

٣٥. خليل، أحمد خليل (١٩٨٠ م)، علم الاجتماع وإشكاليات الثقافة والأدب، مجلة الفكر العربي، نيسان (١٩٨٠).

٣٦. خليل، بكري (٢٠٠٢ م)، الإيديولوجيا والمعرفة، دار الشروق، عمان، الأردن.

٣٧. داود، ليلى (١٩٨٩ م)، مبادئ علم النفس الاجتماعي، قسم علم الاجتماع، جامعة دمشق، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٣٨. دريعي، روعة الحاج (٢٠٠٢ م)، المثقف اللامنتمي اجتماعيا وتجلياتها في الثقافة العربية المعاصرة، (رسالة ماجستير)، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة دمشق، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٣٩. دكاك، أمل حمدي (١٩٩١ م)، دور التلفاز في تنشئة الأطفال سياسيا، منشورات وزارة الإعلام، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٤٠. دكاك، أمل حمدي، وعزت شاهين (٢٠١٧ م)، علم الاجتماع الإعلامي، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الانسانية، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٤١. دوركهايم، أميل (١٩٦٦ م)، علم الاجتماع والفلسفة، ترجمة حسن أنيس، مكتبة الانكلو- مصرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية.
٤٢. دوفرجيه، موريس (١٩٩١ م)، علم اجتماع السياسة، مبادئ علم السياسة، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٤٣. دوفينو، جاك (١٩٧٨ م)، دوركهايم، ترجمة مسعود الخوند، وسليم مكسور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
٤٤. الذوادي، محمود (٢٠٠٥ م)، الثقافة ميدان تنظير وممارسة مستقل بذاته، مجلة العلوم الإنسانية، العدد (١٠)، صيف ٢٠٠٥.
٤٥. الراشد، محمد (١٩٨٥ م)، وحدة الوجود في الفكر العربي: الله والإنسان والعالم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٤٦. رجب، إبراهيم (٢٠٠٢ م)، الشباب والقيم الروحية في عصر العولمة، مجلة المسلم المعاصر، (مجلة علمية محكمة) العدد (١٠٤)، القاهرة، جمهورية مصر العربية. (https://almuslimalmuaser.org/2002/06/01)
٤٧. زكريا، براق (٢٠١١ م)، ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل الرأسمالية، مجلة التفاهم، العدد (٣٤)، مسقط، عمان.
٤٨. زيود، محمد حمد (١٩٩٢ م)، ابن خلدون، حياته وعصره وتأثيره في الفكر العربي والعالمي، مجلة جامعة دمشق، العددان (٢٩- ٣٠)، جامعة دمشق، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٤٩. سبيلا، محمد وعبد السلام بنعبد العالي (٢٠٠٦ م)، الإيديولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب العربي.
٥٠. الشال، انشراح (٢٠٠١ م)، دراسات في علم الاجتماع الإعلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٥١. شاهين، عزت (٢٠٠٨ م) بيترم سوركين، الموسوعة العربية، المجلد الحادي عشر، (الموسوعة)، دمشق، الجمهورية العربية السورية
٥٢. شعيبي، عماد فوزي (٢٠١٠ م)، الإبستمولوجيا وبعض مسائلها، منشورات جامعة دمشق، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٥٣. شلبي، عبد الله (٢٠١٢ م)، علم الاجتماع، الاتجاهات النظرية والاستراتيجيات البحثية، توزيع مكتبة الأنكلوالمصرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية.
٥٤. صيدناوي، مريم (٢٠١٦ م)، الأساس الاجتماعي للمعرفة عند كل من كارل ماركس وكارل مانهايم (دراسة نظرية مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم علم الاجتماع.
٥٥. الطاهر، مزروع (٢٠١٨ م)، مدخل إلى علم الاجتماع، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية، جامعة فرحات عباس، الجزائر.
٥٦. الطائي، إيمان وحسن الفلاحي (٢٠٠٦ م)، التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة، مجلة البحوث التربوية والنفسية، العدد الحادي عشر، جامعة بغداد، العراق.
٥٧. العبودي، ضياء، وعبد الوهاب الحمداني (٢٠١٦ م)، إيديولوجيا الصنم في الشعر الجاهلي، مجلة العميد (فصلية محكمة)، المجلد (٥) العدد (١٩).
٥٨. عرابي، بلال، وأمل دكاك (٢٠٠٦ م)، علم الاجتماع التربوي، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٥٩. عرابي، بلال، ومحمد العبد الله (٢٠١١ م)، علم الاجتماع العام، منشورات جامعة دمشق، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٦٠. العربي، البشير (٢٠٠٦ م)، المثقف العربي الإسلامي بين ثقافة السلم وثقافة

الحرب، مكتبة علاء الدين للنشر، صفاقس، تونس.

٦١. عطيات، محمد أبو السعود (١٩٨٥ م)، فلسفة التاريخ عند فيكو، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٦٢. العقاد، ليلى، ونزار عيون السود (١٩٩٣ م)، علم الاجتماع الإعلامي ومناهج البحث الإعلامي، منشورات جامعة دمشق، دمشق الجمهورية العربية السورية.

٦٣. العمر، معن (١٩٩١ م)، علم اجتماع المعرفة، جامعة بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، الجمهورية العراقية.

٦٤. غالب، محمد كمال (١٩٧٢ م)، الأدب والمجتمع، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٦٥. غدنز، أنتوني (٢٠٠٥ م)، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، بيروت، لبنان.

٦٦. غورفيتش، جورج (١٩٨١ م)، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٦٧. فروند، جوليان (١٩٧٦ م). علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٦٨. فضل الله، إبراهيم (٢٠١٢ م)، علم اجتماع الأدب، مناهج وتطبيقات، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان.

٦٩. فياض، ليلى مليحة (١٩٩٢ م)، موسوعة أعلام الموسيقا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٠. فيشر، ارنست (١٩٧٤ م)، ضرورة الفن، ترجمة أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

٧١. لبيب، الطاهر(محرر)، (٢٠٠٧ م)، الموسوعة العربية للمعرفة من أجل التنمية المستدامة، المجلد الثالث، الدار العربية للناشرين، بيروت، لبنان.
٧٢. لوفيفر، هنري (١٩٧١ م)، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٧٣. ماركس، كارل، وفريدريك انجلز (د.ت)، البيان الشيوعي، روافد للنشر والتوزيع.
٧٤. متى، كريم (١٩٨٨ م). "الأبيقورية"، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان.
٧٥. مجموعة من الأساتذة السوفيت (د.ت)، موجز القاموس الاقتصادي، تعريب مصطفى الدباس، دار الجماهير.
٧٦. مجموعة من المؤلفين (١٩٩٤ م)، قاموس الفكر السياسي، ترجمة أنطون حمصي، الجزء الأول، وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية.
٧٧. محمدا، دادي (٢٠١٩ م)، محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري، دراسة ميدانية، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، وهران، الجزائر.
٧٨. مرحبا، محمد عبد الرحمن (١٩٨٣ م). من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، والبحر المتوسط، بيروت، باريس.
٧٩. المسعودي، وليد (٢٠١٥ م)، مجتمع المعرفة بين ثنائية الإبداع والخطر، مجلة رؤى تربوية، العدد (٤٦- ٤٧).
٨٠. معتوق، فريدريك (١٩٨٢ م)، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٨١. مكي، هشام (٢٠١٣ م)، الإبداع المعرفي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة في الاتحاد الأوربي، ورقة عمل مقدمة إلى ملتقى اقتصاديات المعرفة والإبداع، الممارسة والتحديات، البليدة، الجزائر.

٨٢. مناصرية، ميمونة، وأم الخير بدوي (٢٠١٤ م)، دور الأطر الاجتماعية في تشكيل المضامين المعرفية المدرسية، مجلة العلوم الإنسانية، (جامعة محمد خيضر بسكرة)، العدد (٣٣).

٨٣. نصرالله، حسن (١٤٠٧ هـ) هـ. الفارابي الموسوعي، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد (١٠)، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٨٤. هارا لامبوس، ميشيل (٢٠٠١ م)، اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، بيت الحكمة، بغداد، العراق.

٨٥. هولنز، هانس هاينز (١٩٨٣ م)، أحاديث مع جورج لوكاتش، تعريب أنطون شاهين، وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية.

٨٦. يفريمونا، ناتاليا، وتوفيق سلوم (١٩٩٢ م)، معجم العلوم الاجتماعية، دار التقدم، موسكو.

ثانيا المراجع المستخدمة باللغة الإنكليزية

1. Mannheim, K, (1940), Man and society in age of reconstruction.
2. Mannheim, K, (1985), Ideology and utopia n,y, harvest book.
3. Manfreds, frings (1980), Introduction in Max Sheller, problems of sociology of Knowledge, Routledge and Regan Paul, London, boaton.

اللجنة العلمية

أ.د. أحمد الأصفر الشهير باللحام

أ.د. عماد فوزي شعيبي

أ.د. أسعد ملي

المدقق اللغوي

أ.م. د. أيمن الشوا

حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة لمديرية الكتب والمطبوعات