

المعرفة السوسولوجية وسوسولوجيا المعرفة بين العقل والتجربة الحضارية

د.دناقة أحمد / جامعة طاهري محمد، بشار، الجزائر.

ملخص:

نحاول من خلال هذا المقال تبيان الآليات التي جعلت العقلانية العربية تقلع حضاريا ابتداء وتنطلق من أسس جديدة لم تكن تعرفها سابقا وتنمو بتحرير العقل من النقل: (تحرير العقل الفلسفي من العقل اللاهوتي) وأخذت أربا بذلك تتفوق على العالم الإسلامي، وحصل بالتالي العقل على استقلالية ذاتية ظهرت في شكل ثورة انقلابية معروفة. وعلى العكس من ذلك نجد أن العقلانية العربية دورها ومطلبها الأساسي والحاسم نقل العلم والنظريات العلمية إلى ثقافة تعتبر فاقدة له وغير قادرة على إنتاج المعرفة العلمية أو على الأقل إعادة إنتاجها وفق خصوصيات تلك المجتمعات، والاكتفاء بمطابقة أفكارنا للعلم كما هو مجسد في نظم معرفية جاهزة

ففي مجال السوسولوجيا على سبيل المثال يتم نقل نظريات وجدت لتحل مشكلات ظهرت في بيئتها. على بيئة غير بيئتها دون مراعاة لخصوصية الواقع الجديد. ما أنتج تفسيرات مشوهة لا تستطيع تشخيص المشكلات التي يفرزها الواقع الاجتماعي العربي. جعلت العقل العربي عاجز على تحقيق القلاع الحضاري المنشود.

Abstract

We try through this article to show the mechanisms that made the Arabic nationality to stop starting from new foundations unknown previously and grow by freeing the mind (freeing the philosophical mind from god's mind) and created a relationship that outperform the Islamic world and this got the mind of self-independence that appeared in the form of a known revolution. On the contrary, we find that Arab rationalism has its role and its fundamental and crucial demand to transfer science and scientific theories to a welter that is considered deficient and is incapable of producing scientific knowledge or at least reproducing it according to the specifities of these societies and merely conforming our ideas to science as embodied in ready cognitive systems. In the field of sociology for example, theories are transferred to solve problems that encerged in their environment on without taking into account the privacy the new reality that grave birth to distorted explanations while cannotdiagnosize the problems of the actual social reality.

تمهيد:

لقد استطاع الفكر السوسولوجي أن يحقق توسعا كبيرا في الغرب في القرون الماضية، ليس على حساب المسيحية ولا ضدها، وإنما خارج إطار الكنيسة. فبقدر ما أصبح فكرا مفتوحا، وعبر عن حركة اجتماعية، أو عن حراك اجتماعي عميق وفعال أزاح الحواجز الثابتة بين المراتب الاجتماعية، وزادت إمكانية هذا التوسع مع ازدياد قوة الحضارة التي نشأت معه وبسببه، من صناعة ومكتسبات مادية وقانونية بحث أصبح للدنيوي أو العقلاني فعليا لا نظريا فقط التأثير الحاسم في رسم الظواهر الاجتماعية وتحديد أفعال ومصير الأفراد ومواقفهم بعد أن كانت القوى الخارجية، والخارجة عن إرادة الإنسان، هي العامل الحاسم في تحديد فائض الإنتاج، ورعاية النسق الاجتماعي وضمان مشروعية السلطة.

أولاً: المعرفة العلمية في الوعي الغربي والعربي

تم الانتقال في قضية النسق الاجتماعي من فكرة رسالية لاعقلانية إلى فكرة عقلانية وضعية دنيوية ليست تابعة لثقافة دون أخرى، إنما هي نتيجة لصعود العمران أو المدنية، وانعكاساً لنمو القدرة البشرية في المجتمع ولدور العقل في صنع عالمه الذي يعيش فيه، أو لظهور ما يسميه كارل بوبر: «العالم الناجم عن عمل الإنسان». وبذلك تحل المؤسسات محل الانتماء الجماعي والحماسي والاندماجي في تنظيم العلاقات الاجتماعية وكذا تنمية "التواصل الإنساني"*.

وهذا ما ساعد على ظهور الحروب الدينية المستمرة التي دمرت جزئياً أسس سلطة الكنيسة المعنوية وكسرت شوكتها، وكانت هذه الحملة تستفيد من التحولات العميقة في البنية الاجتماعية والاقتصادية وتعكس جزءاً من سيروية تاريخية واحدة ومتكاملة.

وبقدر ما استطاع هذا النسق الجديد الذي أفرزه الصراع أن يدمج في دائرة حضارته - أي دورة استهلاكه وإنتاجه - الجماهير الفلاحية والحرفية الخارجة من النسق القديم، ويفضي عليها شخصية السيد والحر والمستقل والمتساوي مع غيره. بقدر ما أعاد إنتاج وتشكيل البيروقراطية والنخب الاجتماعية القديمة الخاصة والحكومية، في طبقة جديدة ذات وعي بدورها القيادي وبمصالحتها وطموحاتها وكذا بوزنها الفكري والسياسي، أي بالدرجة التي نمت فيها البرجوازية كطبقة ذات مشروع اجتماعي اقتصادي إنساني (الصناعة)، ومطامح هيمنة قومية تدفعها إلى بلورة سياسات اجتماعية واقتصادية متوازنة، واستطاع أيضاً النسق الجديد أن يفرض نفسه كنظام سائد وأن يتسرب إلى الوعي التقليدي بكل عناصره، فيخلق حيزاً مستقلاً لوعي مشترك تتقاطع فيه المثل الروحية والعقلية القديمة والجديدة⁽¹⁾.

وعموماً بقي الفكر الأرسطي الحديث رغم كل ثوراته على القدم متمسكاً بفكرة العقل الكوني، متصوراً له على أنه القانون المطلق للعقل البشري، وسواء نظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو لا فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى نفسها، إنها المطابقة التي انعكست على اللغة واللغات الأرسطية ذات الأصل اللاتيني بالخصوص.

ويعتبر "الجابري" أن العقل والتجربة كلاهما شاهد على الآخر فإذا كان العقل البشري المنظم للتجربة والمشرع للطبيعة، ولكن بما فيه من مبادئ فطرية، بل بوصفه نفسه جملة من القوالب القبلية التي هي عبارة عن قوالب فارغة تملؤها الحدوس الحسية فتتحول إلى معرفة، هذه الحدوس التي تظل عمياء بدون هذه القوالب، وإذن فالمعرفة اليقينية وبالتالي التطابق بين العقل ونظام الطبيعة تتوقف على ما تعطيه التجربة للعقل وما يمد به العقل معطيات التجربة، فإذا كان العقل هو المشرع فإن التجربة هي المختبر⁽²⁾.

لقد نشأت العقلانية الأرسطية وأفلحت حضارياً ابتداءً من القرن 16 و 17، وراحت تنطلق من أسس جديدة لم تكن تعرفها سابقاً ونمت بقدر ما كانت سياسة تحرير العقل من النقل: (تحرير العقل الفلسفي من العقل اللاهوتي) وتحرير المعرفة من هيمنة النظام اللاهوتي المسيحي الذي نظم احتكارها من قبل فئة محدودة ومنعها على الأغلبية من المجتمع وبدأ هذا الاحتكار أمراً لا مشروعاً وحرماناً من الإنسانية، وأخذت أرباباً بذلك تتفوق على العالم الإسلامي، وراح التحرير الكبير للعقل والروح يحصل تدريجياً، وحصل بالتالي العقل على استقلالية ذاتية ظهرت في شكل ثورة انقلابية خلصته من براثن العقل اللاهوتي القروسطي*،

وأصبحت بذلك البشرية - في هذه البلدان - هي التي تبلور الأخلاق وقواعد السلوك، وتنظم النسق المجتمعي على مسؤوليتها الخاصة.

وكذلك فإن أربا الآن تنتقل من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيّات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار، من أجل تصحيح مساره أو حتى تعديله إذا لزم الأمر، وهو ما يدعوه البعض بعقل: ما بعد الحداثة**، أي عقل أكثر تواضعا ولكن أكثر دقة وحركية في آن واحد. ورغم ذلك هذا العقل الجديد لا يتراجع عن فكرة بلورة المعرفة أو الإيمان بإمكانية التقدم، فهو يقوم ببلورة المعارف الجديدة وهو يعرف أنه لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة، انه يحصل على معرفة نسبية مؤقتة قد تدوم طويلا ولكن حتما لا تدوم أبدا⁽³⁾.

وعلى خلاف ما سبق تجعل العقلانية العربية دورها ومطلبها الأساسي والحاسم نقل العلم والنظرة العلمية إلى ثقافة تعتبر فاقدة له وغير قادرة على إنتاج المعرفة العلمية، والاكتفاء بمطابقة أفكارنا للعلم كما هو مجسد في نظم معرفية جاهزة.

إن التساؤل عن مصدر يقينية المعرفة العلمية هو نفسه الذي أدى إلى تطور العلم كثمرة لفلسفة ما قبل علمية مؤسسة للعلم ذاته كمفهوم، إن هذه المسألة تقول عمليا أن أصل المعرفة يقينية (العلم) هو العلم نفسه، وبذلك فهي لا تحرم نفسها من التفكير في هذا العلم والتحقق من المسعى العلمي في كل مرة يسعى فيها الباحث إلى إدراك الواقع وتحليله، وإنما تضفي أيضا على المعرفة صفة الحقيقة المطلقة والمنزلة التي تشكل في ذاتها المبتدأ والمنتهى. وهي بذلك عاجزة أن تفسر نشأة العلم، وأقل من ذلك عن تطوير التجربة العلمية، وتضع نفسها في وضع المترجم الدائم والناقل للعلوم أي تخرج من المسعى العلمي في الوقت الذي تقدس فيه العلم كثمرة وكإنتاج جاهز للعقل. إنها تجعل من العلم معرفة لاهوتية مفصولة عن الواقع الذي استمدت منه وعن المجتمع الذي ظهرت فيه وعن الذات التي أنشأته وعن المطلب الذي وضع له.

فقد نشأ العلم في الغرب عندما بدأ الباحثون يشككون في صحة المعارف اليقينية والنظرة الجاهزة واستبدلوا المعرفة اليقينية المطلقة بمفهوم المعرفة الموضوعية، التي تأخذ بعين الاعتبار مجموع الشروط المكونة للفعل المعرفي مع استبعاد الذاتية قدر المستطاع. وما كان للعلم الحديث أن ينشأ لو استمر الغربيون في استناد معلوماتهم إلى النظم المعرفية التي ورثوها عن سبقتهم، بل الأصل في ظهور العلم هو الفكرة التي تقول بأن الكافل لصحة معلوماتنا أو معارفنا عن الواقع لا يمكن أن يوجد في هذه المعلومات أو المعارف. إنما في التجربة فالتجربة هي معيار صحة المعارف التي لدينا ولا يمكن إلى - حد الآن - أن يكون هناك معيار آخر يفوقها أو على الأقل يحل محلها، وكان هذا الموقف الجوهري قد فتح آفاقا لا تنتهي أمام العقل، أمام مراجعة وتحسين التراكيب النظرية وضبطها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم في صورة ما نطلق عليه بالعلم⁽⁴⁾.

ونجد أن العقلانية العربية قامت بمصادرة التجربة بدل أن تجعل من الانخراط فيها مبدءا أساسيا، واكتفت بالاستهلاك العلمي بدل ممارسة الفعل العلمي الحقيقي الذي يشتمل على الأقل على إنتاج معارف جديدة نابعة من خصوصية العقل المنتج لهذه المعارف وبالتالي تحمل انشغال المجتمع الذي ولدت فيه. وأنى لها ذلك طالما أنها انطلقت من كون الواقع الذي تعيش فيه واقعا وهميا لا معقولا لا مقبولا رافضة التفكير فيه والانطلاق منه.

ثانيا: تطور دلالات المفاهيم السوسولوجية ومسألة الموضوعية:

يحدث ضمن هذا الجانب من الاستقصاء الخاص بمساهمة المقاربة الإبيستيمولوجية في العملية التعليمية، (أي في تبليغ المحتوى المعرفي) تقاطع كبير بين الإبيستيمولوجيا وتاريخ العلوم (Histoires des sciences).

وفي هذا الصدد، يمكن للمقاربة التاريخية أن تقدم عوناً بالغ الأهمية، بفضل إعطائها للمتلقي (أو المتعلم) (L'apprenant) خلفية واسعة حول صيرورة تشكل وتطور دلالات المفاهيم؛ وعن أبعاد تبلور مختلف مضامين المعرفة العلمية، وعلاوة على ذلك، فهي تلقي الضوء على السياق العام لمختلف الإضافات العلمية، وكذا الظروف التي رصدت فيها هذه الإضافات؛ وتُثبِت في سجل العلوم.

ويجدر بنا أن نذكر بأن التقاطع الحاصل بين مؤرخ العلوم والباحث في المجال الإبيستيمولوجي لا يعني بأي حال من الأحوال حصول تداخل كلي بينهما، فالباحث في الإبيستيمولوجيا ينطلق من تصور خاص لمسيرة المعرفة العلمية⁽⁵⁾. فهو يطرح القضية من منطلق "العقبات الإبيستيمولوجية" (Les obstacles épistémologique).

كما يقول "غاستون باشلار" (Gaston Bachelard): «فإننا عندما نبحث عن الشروط النفسانية لتقدم العلوم، سرعان ما نتوصل إلى هذا الاقتناع، بأنه ينبغي طرح مسألة المعرفة العلمية بعبارات العقبات⁽⁶⁾». ويكمن الفرق بين تاريخ العلم والإبيستيمولوجيا حسب "باشلار" في أن: (مؤرخ العلوم مُطالب بدراسة الأفكار بوصفها "وقائع" (Des faits)، أما الإبيستيمولوجيا فهي ملزمة بدراسة الوقائع بوصفها أفكاراً (Des idées)، ثم تدمجها في نظام تفكير معين... فالواقعة المفسرة خطأ في أي عصر تبقى مجرد واقعة بالنسبة للمؤرخ. هذا في حين تُسمي في عين الإبيستيمولوجيا عبارة عن عقبات، أي أنها تشكل فكراً مضاداً⁽⁷⁾ (Une contre-pensée).

وعند استعراض قضايا ومضامين علم الاجتماع، يتضح بأنه ليس فقط أبواب ومسائل هذا العلم قد كانت موضوعاً للتدافع بين التفكير العلمي وبين التفكير ما قبل العلمي، بل أن موضوع هذا العلم ذاته قد كان عرضة لتنقيحات مستمرة، عبرت بوضوح عن حجم الإشكال المعرفي الذي يكتنف علم دراسة المجتمع، كما كشف في كثير من الأحيان عن أزمة مشروعية قيام هذا العلم ذاته⁽⁸⁾.

ولعل ذلك ما يفسر لماذا تعتبر المشروعية (Légitimité)، هي أول إشكال يعترض أستاذ علم الاجتماع، عند شروعه في التواصل مع المتعلمين (Les apprenants)، بل يلاحظ أن هذا الأمر غالباً ما يستمر مع أساتذة التخصص طيلة مسيرة تدريس هذا العلم، حيث نجدهم، يبدؤون من النقطة ذاتها التي شهدت انطلاق مسيرة تأسيس مشروعية هذا العلم، أي من اللحظة التي بدأ فيها يحاول شق طريقه الخاص بين دروب الفلسفة والتاريخ وعلم النفس، وطفق فيها في حل مشاكله "الحدودية" مع الفروع العلمية والمعرفية الأخرى، والتدليل على استقلالية "الواقعة الاجتماعية".

ويستمر الأمر عبر تخصصات علم الاجتماع المختلفة، ففي علم الاجتماع الحضري، على سبيل المثال، تعتبر قضية بناء النظرية من أهم معضلات هذا الأخير، الذي يحكم دراسته لمجتمع المدينة، يجد نفسه في حلبة التدافع الإبيستيمولوجي على الحدود، جنباً إلى جنب مع الجغرافية والعمارة والأنثروبولوجية وعلم الديموغرافيا... الخ.

ومن الناحية العملية، يمكن الاستشهاد بالجهود التي قام بها "دوركاييم" في "قواعد المنهج في علم الاجتماع" من أجل تخلص أرضية هذا العلم من كل أشكال التداخل مع مواضيع العلوم الأخرى وتحديد "خصائص الواقعة الاجتماعية" باعتبارها نتاج الحياة الاجتماعية وبوصفها مستقلة عن ذوات الأفراد، وبوصفها: «تتخصص في ضروب السلوك والتفكير التي يمكن تمييزها عن غيرها بالعلامة الخاصة الآتية، وهي أنها تستطيع التأثير في شعور الأفراد تأثيراً قهرياً»⁽⁹⁾.

إذ يقول "دوركاييم" في هذا السياق: «إن الظاهرة الاجتماعية هي: كل ضرب من السلوك. ثابتاً كان أم غير ثابت، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجي على الأفراد، أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية»⁽¹⁰⁾.

يلاحظ من خلال هذه النصوص التأسيسية لعلم الاجتماع المعاصر أن التفسير السيكولوجي كان أشد عقبة إبستمولوجية اعترضت استقلالية هذا العلم، وهي تعتبر في أي وقت أهم العقبات التي تثير الالتباس في أذهان طلاب العلم، ولذلك فمن المفيد الاستفادة من التجربة الدوركايمية التي استطاعت التمييز بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة النفسية، بين الوعي كحقيقة نفسية، وبين الوعي الجمعي كحقيقة اجتماعية.

وكما يقول أحد المنشغلين بعلم الاجتماع في الجزائر، مبينا إسهام "دوركاييم" في تأسيس علم الاجتماع: «إن رسالة عالم الاجتماع هي تفسير كيف أن "البنى الاجتماعية" (Structures Sociales) توجه سلوكات الأفراد. لماذا معدلات الانتحار، المركبة من أفعال فردية، هي متباينة في المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة؟ لماذا تتزايد مع التصنيع؟ لماذا بعض المؤسسات تثير الاحترام أو الرهبة؟ لماذا بعض التصرفات تستوحي التقدير وبعضها الآخر يثير الاستهجان؟ ولماذا، بصورة عامة، المشاعر الأخلاقية التي تثيرها أصناف من السلوكات تختلف حسب المجتمعات؟»⁽¹¹⁾.

ومن النصائح البالغة الأهمية لـ: "دوركاييم" في هذا الصدد قوله: «لا يجوز لعالم الاجتماع، وبحال ما، أن يستعير من علم النفس بعض قضاياها لكي يطبقها دون تحوير، على الظواهر الاجتماعية، بل لابد له من دراسة التفكير الاجتماعي برمته، أي شكلاً وموضوعاً، في ذاته و لذاته ولا بد عليه أن يشعر خلال ذلك بما ينطوي عليه هذا التفكير من صفات خاصة به»⁽¹²⁾.

غير أن الاستفادة من هذه النصائح لا يجب أن تجرنا إلى المبالغة في ذلك، لأن التمييز الذي قدمه "دوركاييم" قد أدى - كما يقول: "غي روشي" (Guy Rocher) - إلى ظهور مسافة أكبر مما قبلها اليوم بين النفسي والاجتماعي⁽¹³⁾، على اعتبار أن المقاربات الحديثة والدراسات الميدانية أثبتت نجاعة التفسير متعدد التخصصات للظواهر.

أما فيما يخص، الإشكال الناجم عن تحديد نطاق العلم والبحث السوسيولوجي لشتى تخصصاته، فيفضل تتبع تطور دلالات مفاهيمها وتبلور المدارس المختلفة، بقصد استخلاص الطرق الناجعة لتفهم المتلقين أسباب وأبعاد هذا الإشكال معرفياً ونظرياً ومنهجياً، وكذا التحذير العملي من الانزلاقات المعرفية، زيادة على إشراك المتلقي في الجهد الرامي لتأسيس بناء نظري متكامل فيها.

ثالثاً: سوسيولوجيا المعرفة والآثار الاجتماعية للمعرفة:

تعتبر سوسيولوجيا المعرفة: دراسة تتعلق بالأصول والآثار الاجتماعية للأفكار، في إطار المفهوم العام وقد حضني هذا العلم بالأهمية على مدى تاريخ علم الاجتماع خصوصاً في نظرية "كارل ماركس" (Karl Marx)، عن الايدولوجيا، وفي دراسات "دوركايم" عن المقولات الأساسية للفكر البشري التي ضمنها في كتابه: (الأشكال الأولية للحياة الدينية 1912)، و (التصنيف البدائي 1903)، و قدم "ماكس شيلر": (أول بيان نسقي عن سوسيولوجيا المعرفة 1924)، الذي يميز فيه بين ثلاث أنواع من المعرفة: «المعرفة من أجل العمل أو السيطرة، المعرفة الثقافية، ثم معرفة الخلاص». ولقد تأثر هذا النوع الأخير بالتقسيم الثاني الذي وضعه: "هابرماس" (Habermas) للمصطلح الذي تسترشد بالمعرفة، وجاءت مقالات: "كارل مانهايم" (Karl Manheim) في هذا المجال وعمله الرئيسي: (الايدولوجيا واليوتوبيا 1929) بمثابة عودة لتوضيح العلاقة بين الأفكار، خصوصاً الأفكار الفلسفية والسياسية وقاعدتها الاجتماعية، وإلى المدلولات النسبية المحتملة التي تحملها هذه العلاقة وظلت أفكار "مانهايم" في تركيزه على انساق تشكيل الأفكار والقضايا الفلسفية الناجمة عن محاولة تحليلها تشكل السمة المميزة لسوسيولوجيا المعرفة⁽¹⁴⁾.

واقع الحال أن هذا العلم اهتم بصفة أساسية في بداياته الأولى بإشكالية العلاقة بين الواقع والوعي، والتي تعتبر مسألة قديمة، تعود بجذورها إلى الفكر الفلسفي اليوناني، حيث كان الصراع محتدماً بين المذهبين الحسّي والعقلي، وأيضاً بين مذهبي الثبات والتغير، وكان الموضوع الأساسي لهذا الصراع هو الصور المختلفة للإجابة على تلك الأسئلة المعرفية الثلاث التي صاغها لاحقاً "كانط" والتي تدور كلها حول: العلاقة بين الوعي والواقع، والتي حددها أفلاطون ب: كيف يمكن التفريق بين $2+2=4$ (المعرفة العقلية) و الثلج أبيض (المعرفة الحسيّة)؟. وكان علينا أن ننتظر مجيء المفكرين المسلمين في العصر الوسيط حتى نرى دخول المجتمع والظواهر الاجتماعية في إطار مفهوم الواقع أي أن مفهوم الواقع بات يشير إلى كل من الواقع الطبيعي والواقع الاجتماعي على حد سواء. ومع دخول الواقع الاجتماعي في معادلة نظرية المعرفة، ظهرت مجموعة من المفاهيم المتصلة بالعلاقة بين الوعي والواقع الاجتماعي بالذات، ولعل مفهوم الموضوعية (Objectivité)، كان من أبرز المفاهيم الإشكالية في هذه العلاقة.

وتمثل كل من نظرية المعرفة عند "أرسطو"، التي حاولت التوفيق بين أحادية الإحساس عند "بروتاغوراس" وأحادية العقل عند "أفلاطون"، ومتابعة "الفارابي" لهذه النظرية الأرسطية في الربط بين العقل والإحساس والتجارب، وكذلك محاولة "ابن رشد" التوفيق بين الحكمة والشرعية⁽¹⁵⁾.

ونجد أن: "ابن سينا" تكلم عن المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها: «لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال ومنه انقسمت إلى قوتين إحدهما مبدأ: محرك البدن، وهي النفس العاملة والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية، الأولى: تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، والثانية: تتجه إلى الأعلى إلى المبادئ العليا (الصورة المجردة)⁽¹⁶⁾. ووجهة نظر "ابن سينا" من خلال انتقال القوة النظرية من حال العقل "الهيولاني"، إلى حال العقل بالملكة، إلى حال العقل بالفعل، إلى حال العقل المستفاد، علماً أن كل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، وإن ما بالقوة إنما يخرج للفعل بتأثير قوة أخرى هي بالفعل في مقام العارفون إذ ذلك أن النفس حسب ابن سينا إذا اشتغلت بالبدن والمحسوسات والشهوات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات والاتصال بالعقل

الفعال والحاصلون عن الكمال حسبهم هم: العارفون المنتزهون الذين بلغو دراية العقل المستفاد. وبذلك: «خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا»⁽¹⁷⁾.

تمثل هذه النظريات خطوة كبيرة وهامة في الانتقال بنظرية المعرفة من التأمل الميتافيزيقي إلى الحالة العلمية، وهذا ما نلمس دلالاته في: "علم العمران الخلدوني"، الذي كان الأساس لكثير من العلوم الاجتماعية، ومن بينها علم اجتماع المعرفة.

وسوف نورد بعض الشواهد من "مقدمة ابن خلدون" والتي قد تصب في طاحونة سوسيولوجيا المعرفة⁽¹⁸⁾: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، هو أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال بذاته وبمقتضى طبعه».

«وإذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه».

«لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها، فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات»⁽¹⁹⁾.

«وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية، تزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضافة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس... فيزداد بذلك كيساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية... ألا ترى إلى أهل الحضرة مع أهل البدو، كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء، ممتلئاً من الكيس حتى أن البدوي ليظنه أنه قد فاتحفي حقيقة إنسانيته وعقله وليس كذلك. وما ذلك إلا لإجادته من ملكات الصنائع والآداب، في العوائد والأحوال الحضرية مالا يعرفه البدوي» -⁽²⁰⁾.

«إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة...».

يتبين من مجمل هذه النصوص، ونصوص أخرى كثيرة غيرها، أن ابن خلدون قد ربط بين: «الفكر والوعي والمجتمع»، ربطاً محكماً من خلال سلسلة الأفكار المترابطة التالية:

✓ تميز الإنسان عن سائر الحيوانات بالفكر، وتنشأ عن هذا الفكر العلوم والصنائع، وتنشأ داخل المجتمع بين العلوم

والصنائع من جهة، والفكر من جهة أخرى، علاقة جدلية يؤثر من خلالها كل طرف بالآخر ويتأثر به.

✓ ويتطور المجتمع البشري في ظل هذه العملية الجدلية منتقلاً بصورة متواصلة من حالة البداوة إلى حالة الحضارة، إذ تختلف

المستويات المعرفية بين الشعوب والمجتمعات باختلاف المستويات الحضارية لهذه الشعوب والمجتمعات.

إن هذا يعني أن نظرية المعرفة عند ابن خلدون تقوم على الربط الجدلي بين مثلث: «الفكر، العلوم والصنائع، مستوى

التحضر»، أو بشكل أدق، بين: «الوعي والظروف الاجتماعية المحيطة به "الواقع"».

كما يميز "ابن خلدون" بين ثلاث مراتب أو درجات في العقل الإنساني والمعرفة المستندة إليه هناك أولاً: العقل التمييزي، وهو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة، إن المعرفة الحاصلة بهذا العقل هي معرفة حسية، تستند أساساً على ما تنقله إلينا الحواس، ثم يأتي العقل التجريبي أو المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة الاجتماعية بالخصوص، فالإنسان كائن اجتماعي لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وهو في حياته الاجتماعية لا يفتأ يقيم علاقات مع

غيره، فيكتسب فوائد وتحارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية، وفوق مرتبة العقل التجريبي هناك مرتبة العقل النظري: وهو تصورات وتصديقات تنظم على شروط خاصة، وغايته تصور الوجود على ما هو عليه بأسبابه وعقله، فيكتمل ذلك العقل على حقيقته ويصبح عقلا محضا ونفسا مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية⁽²¹⁾.

وليس علم اجتماع المعرفة الحديث سوى العلم الذي يقبل بهذه النتيجة المنطقية، ويسعى بالتالي إلى الكشف عن القوانين والسنن السوسولوجية التي تحكم علاقة الوعي بالواقع بصورة عامة، وبالواقع الاجتماعي على وجه التحديد. إن الموضوع الأساسي لسوسولوجيا المعرفة هو دراسة الأصول الاجتماعية للأفكار، والكشف عن كيفية ارتباط هذه الأفكار بالجوانب المختلفة للواقع الاجتماعي (كالبنيتين التحتية والفوقية) في فترة تاريخية محددة زمانا ومكانا، وكيف تؤثر هذه الأفكار بدورها في ذلك الواقع (العلاقة الجدلية بين البنية الاجتماعية والطبيعية والاقتصادية للمجتمع المعني، والوعي الفكري الأيديولوجي المرتبط بهذه البنية سلبا وإيجابا).

وإذا ما استثنينا الأهمية الريادية التي يكتسبها "ابن خلدون" في هذا المجال، فإن الأسماء الأكثر بروزا المرتبطة بنظرية المعرفة نجد⁽²²⁾: «كارل ماركس، إميل دوركهايم، كارل مانهايم، جورج غورفيتش».

يقول "كارل ماركس" في كتابه "مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي": «وكان أول عمل قمت به من أجل فض الشكوك التي كانت تهاجمني، إجراء مراجعة نقدية لفلسفة القانون عند "هيغل"... ووصلت في أبحاثي إلى النتيجة التالية: لا تستطيع الأحوال القانونية والأشكال السياسية أن تفسر نفسها بنفسها ولا عن طريق ما يدعى التطور العام للعقل البشري. إن أساسها بالعكس، هو في ظروف الحياة المادية التي يطلق عليها "هيغل"، وهو يحذو حذو الإنجليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر اسما من نوع خاص هو "المجتمع المدني"، ويجب أن نبحث في الاقتصاد السياسي عن تشريح المجتمع المدني فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم... إذا لم يكن بالإمكان الحكم على فرد طبقا لما يراه هو عن نفسه، فلن يكون بالإمكان الحكم على حقبة مشابهة من الثورة على أساس وعيها بنفسها، وإنما بالعكس يجب تفسير هذا الوعي بمتناقضات الحياة المادية، أي بالصراع القائم بين القوى الإنتاجية الاجتماعية وأحوال الإنتاج»⁽²³⁾.

كما شدد "إميل دوركهايم" بدوره على دور المجتمع في صياغة الفرد، ودور الوعي الاجتماعي في صياغة الوعي الفردي. حيث يقول: «إن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا، وإنما تأتينا من الخارج»⁽²⁴⁾. ويتابع: «ولكن إذا نحن الفرد جانبا، لن نجد أماننا سوى المجتمع وحيث لا بد لنا من الاتجاه إلى طبيعة المجتمع لكي نبحث فيها عن تفسير الحياة الاجتماعية... ففي الواقع لما كان المجتمع يفوق الفرد من حيث الزمان والمكان إلى الملائمة له، فإننا نرى أن في استطاعته أن يفرض عليه ضروبا من التفكير وأن يخلق على هذه الضروب طابعا من القداسة»⁽²⁵⁾.

وأيا كانت أهمية مساهمات "ابن خلدون" و"ماركس" و"دوركهايم" في التمهيد لعلم الاجتماع المعرفة فإن النقلة النوعية التي أدت إلى ظهور هذا الفرع الخاص من فروع علم الاجتماع العام، إنما جاءت مع "كارل مانهايم" في كتابه: الأيديولوجيا واليوتوبيا (Ideologie und Utopie) الذي ظهرت طبعته الأولى عام (1929) والذي تضمن فصلا خاصا بعنوان: "سوسولوجيا

المعرفة"، و"جورج غورفتش" في كتابه: "الأطر الاجتماعية للمعرفة"، وذلك بغض النظر عن التفسيرات غير المقنعة - من وجهة نظر بعض فلاسفة العلم - للعلاقة بين الوعي والواقع الاجتماعي، وللحلول المقترحة لحل إشكالية الموضوعية في العلوم الاجتماعية التي تنطوي عليها نظرية كل من هذين العالمين.

إن تحول مجموعة من المعارف المبعثرة حول المجتمع والظواهر الاجتماعية إلى "علم"، إنما يعني تحويل المعرفة العفوية إلى محاولة "منظمة" لسبر الواقع واكتشاف الترابطات الضرورية والجوهرية التي تمتلك قدرا كبيرا من الثبات والاستمرارية بين عناصر هذا الواقع المختلفة (الطبيعة، المجتمع، الفكر) من جهة، وبين الجوانب المختلفة للظاهرة الاجتماعية نفسها (الجانب الاقتصادي، والجانب السياسي والجانب الثقافي) من جهة أخرى. فالعلم لا يبدأ - كما يرى ماركس - بحق: "إلا حيث ينتهي التأمل الميتافيزيقي في الحياة الواقعية".

إن إشكالية الموضوعية (Objectivité)، تظل هي الإشكالية الجوهرية في مجال العلوم الاجتماعية عامة فالباحث الذي يقوم بتحليل البنية التطبيقية أو عملية التغير الاجتماعي في مجتمع من المجتمعات لا يمكن أن يكون موضوعيا إلا بصورة نسبية، وذلك لأن الباحث هنا، هو نفسه جزء من المشهد الاجتماعي الذي يقوم بدراسته، أي أنه يمثل في واقع الحال، كلا من الخصم والحكم في آن واحد. إننا هنا أمام إشكالية معرفية حقيقية، هي إشكالية "الموضوعية".

إنه أيا كان الخلاف أو الاتفاق حول المنهج العلمي والعلم، وعلم اجتماع المعرفة خاصة، وتتماهى هذه الإشكالية هنا مع إشكالية أخرى هي إشكالية الأيديولوجيا التي قد تمثل الشر الذي لا مفر منه في العلوم الاجتماعية، وهي تنجم أساسا عن:

- كون العلم - الباحث هو نفسه جزء من المشهد الاجتماعي، كما سبق وذكرناه أعلاه.
- التداخل بين ماهو ذاتي وما هو موضوعي في تكوين أو تفسير الظواهر الاجتماعية، إذ لا يمكن النظر إلى هذه الظواهر كما لو كانت "أشياء" كما أراد لها "دوركهائم"، ذلك أن كلا من الذات والموضوع يمثلان وجهها الميدانية وظهرها، إذ أن المأزق الذي ينجم عن هذه الإشكالية هو كيف يمكن عمليا الجمع بين "التحيز الأيديولوجي" المفروض، وما تفترضه الموضوعية في البحث من النزاهة والحياد؟، وكذلك مسألة التعدد الأيديولوجي التي تعكس ظاهرة التباين بين الأقوام والأديان والطوائف والطبقات الاجتماعية، وما يترتب عليها من اختلاف المصالح والمواقف.

هذا وللموضوعية في العلم أكثر من دلالة، فهناك أولا: دلالتها القيمية، التي تعني النزاهة في القصد والتجرد من العواطف الذاتية، وهناك ثانيا: دلالتها المعرفية، التي تشير إلى أن تكون "الفكرة" انعكاسا صادقا وأميناً للواقع، حيث ينبغي للباحث أن يفسح المجال للحقائق الواقعية أن تفصح عن مكنوناتها، وتقول كل ما عندها. إن هذا لا يعني بطبيعة الحال، أن الحقائق العلمية يمكن أن تكون "نسخة طبق الأصل" عن الواقع، أو أن هذه الحقائق هي حقائق مطلقة ونهائية، فالحقيقة العلمية تظل بالنتيجة ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. فالعلم حسب "أينشتاين" هو: «إعادة بناء لاحق للواقع إنه نظريات وتصورات تدنو من الحقيقة شيئا فشيئا، ولكنها لن تصل إليها أبدا». والمهم في نظر: "بوان كاريه"، هو: «أن يكون العلمي والموضوعي تصورا مشتركا لأذهان كثيرة، ويمكن بالتالي نقله من واحد إلى آخر». لقد كان مفهوم العلم ومسألة الموضوعية في نظرية الانعكاس (انعكاس الواقع في الوعي)، مثار جدل وتعدد في الاتجاهات الفلسفية والسوسيولوجية.

فلقد كان "بن خلدون" أكثر شمولية وقرباً من تشخيص هذه الإشكالية. يقول: «ولما كان الكذب متطرفاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب... ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً، الثقة بالناقلين ومنها الذهول عن المقاصد... ومنها توهم الصدق... ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها... ومنها تقرب الناس في الأكثر لصاحب التجلة والمراتب بالثناء والمدح... ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ماتقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث إذا كان أو فعلاً، لابد له من طبعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض» - (26).

ولقد سلم "فرنسيس بيكون" بإمكانية المرء بلوغ المعرفة الصحيحة، ولكنه كان يرى أنه ينبغي إصلاح منهج اكتساب هذه المعرفة.

ويتعين أن تكون الخطوة الأولى في هذا الإصلاح تطهير العقل من المفاهيم المسبقة والأحكام المبتسرة والتي أطلق عليها (الأوثان) التي تهدد (العقل) بشكل مستمر. وترجع بعض هذه الأوهام إلى عادات العقل التي تميز الجنس البشري ككل، ويرجع بعضها الآخر إلى عادات العقل التي تميز باحثاً أو باحثين بعينهم، وبعض آخر ناشئ عن نقص أو عدم دقة اللغة، وأخيراً إلى القبول الأعمى للآراء (27).

رابعاً: المضامين الأيديولوجية هل تعيق تطور سوسيولوجيا المعرفة:

في كل نظرية اجتماعية توجد افتراضات أو مسلمات تعتبر محورياً أساسياً تدور حولها النظرية وقد يخضعها صاحب النظرية للمناقشة ويقدم أدلة عليها أو قد يقدمها على أنها مسلمات لا تقبل الشك، وقد تكون هذه الأفكار المحورية ظاهرة ومعبّراً عنها بوضوح في النظرية وبالتالي يسهل مناقشتها أو تكون كامنة أو خافية وبالتالي يصبح علينا أن نبذل جهداً في استنتاجها من خلال النظرية (28). وعادة ما تعكس هذه الافتراضات التوجه الأيديولوجي لصاحب النظرية وانحيازاته الاجتماعية.

ولا شك إن علم الاجتماع لا يستطيع أن يؤدي مهامه بنجاح دون التزام أيديولوجي محدد وواضح ذلك إن مثل هذا الالتزام هو القادر على رسم معالم هذا العلم سواء على مستوى النظرية أو المنهج أو النتائج (29). لقد هبطت الأيديولوجيا إلى مرتبة متدنية بسبب زعم الوضعيين المحدثين بأن الالتزام الفكري يقيد حركة البحث الاجتماعي ويتعارض مع متطلبات الموضوعية إن عكس ذلك هو الصحيح تماماً فالعلم الأيديولوجي والجن الأخلاقي كان من أسباب تخلف علم الاجتماع الوضعي الحديث عن فهم المشكلات الحقيقية للإنسان المعاصر.

وقد تبلورت العلاقة بين الأيديولوجيا وعلم الاجتماع في إجتاهين:

الاتجاه الأول: يؤكد أن الأيديولوجيا لها صلة أساسية بالنظرية السوسيولوجية بل أنها هي التي أدت إلى نشأة النظرية السوسيولوجية ومن رواد هذا الاتجاه: (أرفنج زايتمان - الفن جولدنر) فقد طرح "زايتمان" في كتابه الأيديولوجية ونشأة النظرية الاجتماعية (Ideology and the development of sociological theory)، كيف أدت الأيديولوجيات إلى نشأة النظرية السوسيولوجية؟.

وكذلك يوضح "جولدنر" أن النظرية الاجتماعية هي أيديولوجيا ذات تحيز محافظ وتزييف للواقع بل إنه هاجم مناهج علم الاجتماع وأدواته متهما إياها بالتحيز الأيديولوجي أيضا.

الاتجاه الثاني : يرى في علم الاجتماع وسيلة لفهم العالم وذلك تمهيدا لتحقيق ظروف أكثر ملائمة يمكن أن يعيشها الإنسان ويؤكد هذا الاتجاه أن العلم علم وأن هذه العلاقة المدعاة بين الأيديولوجيا والعلم علاقة زائفة ولا سند لها من الحقيقة ورواد هذا الاتجاه: (مارتندال - ريمون آرون).

إذ يؤكد: "دون مارتندال" أن قضية أن علم الاجتماع كان جزءا من أيديولوجية محافظة ليس هجوما أو دفاعا عن علم الاجتماع، وذلك أنه طالما يقال على نطاق ما أنه أيديولوجيا، فإن هذا النطاق يحرم من صفه كونه علما ذلك لأن طبيعة العلم تؤكد أن الموافقة النهائية لأي تعميم تركز على المحكات الموضوعية، ويؤكد أن علم الاجتماع يستطيع أن ينمو ويبقى فقط إلى الدرجة التي يتمكن فيها من صياغة معايير علمية ومهنية.

أما "ريمون آرون" فيرى أنه من الضروري أن نميز بين النظرية والمنهج العلمي المتصل بالواقع عن الأيديولوجيات أو التصورات الخاطئة والتميزة والناجمة عن المواقف الطبقة التي تحرم الإنسان من رؤية الحقيقة، بل أن من الضروري أن نقيم فواصل بين أنماط التفسيرات العقلية المختلفة وأن ندرس علاقتها بالواقع الاجتماعي، فالفكر الإنساني يمكن أن يصل إلى الحقيقة الصادقة للجميع وليست الحقيقة الصادقة لطبقة واحدة⁽³⁰⁾.

وقد أسهمت الماركسية في أواخر العقد الخامس من القرن التاسع عشر في بلورة مفهوم الأيديولوجيا*، فكان أول تعريف قدمه "ماركس" و"إنجلز" في كتابهما (الأيديولوجيا الألمانية) أن الأيديولوجيا عبارة عن نظام للأفكار الباطلة التي يمكن اعتبارها ثانوية وغير متصلة بحقيقة ثابتة (لأنها مجرد امتداد للبناء العلوي للطبقة الحاكمة) وأنها مجرد محاولة لتبرير السيطرة الطبقة، وأفكار الطبقة الحاكمة، هي في كل زمن الأفكار الغالبة والمسيطرة ولذلك فإن الطبقة التي تمثل القوة المادية المسيطرة في المجتمع، هي دائما، وفي نفس الوقت القوة الفكرية المسيطرة، وعلى ذلك فإن الأيديولوجية هي تشويه للحقائق بقصد تبرير موقف الطبقة الحاكمة وقد لقبها "إنجلز" بأنها (وعي كاذب).

وهناك دلالة أخرى لمفهوم الأيديولوجيا عند: "ماركس" و"إنجلز" هي أنها وليدة مجموعة معينة من المصالح الاقتصادية لطبقة معينة أو جماعة معينة بصرف النظر عن كونها حاكمة أولا. كما ربط "لينين" فكرة ارتباط الأيديولوجيا بمصالح طبقية معينة، فالأيديولوجيا تأتي نتيجة التفاعل بين العناصر الواعية في طبقة ما ومصالحها⁽³¹⁾.

وفي نقده للأيديولوجية الألمانية، أعاد "كارل ماركس" عدم توصل من سبقه من الفلاسفة الألمان إلى المعرفة العلمية، إلى أنه: «لم يخطر على بال أحد من هؤلاء الفلاسفة أن يبحث في علاقة الفلسفة الألمانية بالواقع الألماني، في علاقة نقدهم بالخيال الألماني الذي يعيشون فيه».

وجاء كارل مانتهايم (K. Mannheim) لينظر إلى مسألة الأيديولوجيا من زاوية جديدة تتقاطع مع الفهم الماركسي للمسألة، ولكنها لا تتطابق معه. إنه يقبل أن المصلحة الطبقة تمثل جرثومة سامة في نظرية المعرفة، ولكنه يرى أن هذا النقص أو الخلل ينطبق على كافة الطبقات الاجتماعية بما في ذلك البروليتاريا التي برأت الماركسية ساحتها. وإذن فإنه لا توجد أيديولوجيا علمية

وأخرى غير علمية، وإنما توجد أيديولوجيا واحدة تمثل رؤى وأفكار الطبقة المسيطرة، سواء أكانت البرجوازية أم الطبقة العاملة، وذلك في مقابل رؤى وأفكار الفئات غير المسيطرة (المعارضة). ولما كانت أفكار المعارضة غالبا غير واقعية، فقد نعتها "مانهايم" بالطوباوية. إن هذا يعني أن كلا من الفئات المسيطرة والمعارضة عاجز عن تقديم معرفة علمية وموضوعية لأن كلا منهما ينظر إلى الظاهرة الاجتماعية من الزاوية التي هو متواجد فيها، ومن الطبيعي أن تختلف صورة الشيء باختلاف زاوية النظر.

وقد حاول "مانهايم" الخروج من هذا المأزق المعرفي، باعتماده مقولة "المثقف الحر" المتحرر من الانتماءات الأيديولوجية والطوباوية معا، وبالتالي من التحيز الطبقي. إن لجوء "مانهايم" إلى مقولة المثقف اللامنتمي، هو كالمستجير من الرمضاء بالنار! إذ أين يمكن إيجاد مثل هذا المثقف المنزه عن المصلحة من أي نوع كانت؟.

ويعتبر: "أنطونيو غرامشي": (قضايا المادية التاريخية) أكثر قربا من الواقع ومن الحقيقة حين دعا إلى مقولة "المثقف العضوي" أي الغارق حتى شحمة أذنيه في قضايا وهموم الناس والمجتمع، ولا سيما قضايا وهموم الطبقات الفقيرة والمحرومة، وهو ما يمثل رأيا نقيضا لرأي "مانهايم". بل إن: "تالكوت بارسونز" في دعوته الباحث إلى العمل على ترك "مسافة عقلية" بينه وبين الموضوع الذي يبحثه والذي يقرب "بارسونز" من مقولة: "شيئية الظواهر الاجتماعية" الدوركهائية، يعتبر أقرب إلى الموضوعية من "كارل مانهايم"⁽³²⁾. إن نظرية "كارل مانهايم" حول "المثقف الحر" تلتقي عمليا مع نظرية "ماكس فيبر" في "التحرر من القيم"، وكلاهما بعيدا نوعا ما عن الواقع.

خلاصة:

حاولنا من خلال هذا المقال التعبير عن الممارسة السوسيولوجية كونها وعيا ابستمولوجيا باعتبار هذا الوعي لا يتحرك إلا من خلال السؤال السوسيولوجي الذي ينبثق عنه الفكر العلمي من خلال البحث عن الأسباب الموضوعية والذاتية للظواهر الاجتماعية والتاريخية، وهو نفسه الشيء الذي أدى إلى ظهور علم الاجتماع في الغرب ونجاحه في الإجابة على مشكلات الواقع الاجتماعي هناك. وقد عبر عن ذلك صراحة الرواد الغربيين لعلم الاجتماع حين أعلنوا أن علم الاجتماع هو المعبر عن الواقع الاجتماعي.

وبالتالي يصبح الوعي ابستمولوجي تلك العلاقة التي يصنعها الباحث مع موضوعه، بمعنى الوعي بموضوع الممارسة دون التجرد من الموضوعية حتى تصبح سوسيولوجيا علم الاجتماع كمبدأ أساسي لابستمولوجية علم الاجتماع. وما ينتج عن ذلك من وعي الذي يتشكل لدى الفاعلين السوسيولوجيين كباحثين ممارسين للسوسيولوجيا بما يحقق حلقة الوصل التي تربط الممارسة السوسيولوجية كما هي موجودة انطلاقا من تراكماتها وخبراتها أي التنظير الذي هو في الأصل منشؤها من المجتمعات الغربية، وبين توجه تلك الممارسة إلى المشكلات الاجتماعية التي أنتجها واقع غير الواقع الذي أنتج الممارسة المنتجة في نفس الواقع الذي أنتج الظاهرة، لذلك نرجو أن يكون هذا العمل لبنة تضاف إليها لبنات أخرى لبداية خلق فضاء رحب للغوص في حضارتنا وإنتاج معرفة سوسيولوجية تتماشى مع خصوصية عالمنا العربي والإسلامي وتستجيب للمشكلات الاجتماعية التي يفرزها واقعنا فاسحة المجال بذلك للانبعاث الحضاري الواعد.

هوامش:

* هذا المصطلح نخته هابرماس من خلال نظريته النشاط التواصلية، متخذاً له كمسلك للتحرر من فلسفة الذات والانفلات من عقلانية المؤسسات الحديثة، التي ترهن الجسد - حسبه - في مجال عمومي يضفي عليه العقل شرعية مشكوكا في إنسانية قوانينها وتشريعاتها، واعتبره مجال عمومي يسجن الجسد داخل نسق صارم وفي عقلانية تمسخ الفردية الحقيقية، ولا توفر شروط إقامة أرضية صالحة للتفاهم بين الذات،، وطرح هابرماس في هذا الخصوص السؤال الجوهرية: ما هي العلاقة بين الحداثة في مختلف مظاهرها وبين التواصل في مختلف أشكاله الرمزية؟.

(1) برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والطائفية، المركز الثقافي العربي، 2004، ط3، ص 208-210.

(2) محمد عابد الجابري، العقل عبر التاريخ، دفا تر فلسفية: العقل والعقلانية، ص 12.

* مصطلح يستخدمه "الجابري" اختصاراً لمرحلة القرون الوسطى.

** مابعد الحداثة Post Structuralisme: نقد للحداثة وللمبادئ الكلية المطلقة، ورفض فكرة وجود أصل أو غاية نهائية أو ما يسمى "بالسرد الفوقي". طرح الأسئلة حول نظرية المعرفة التي اعتمدتها الحداثة القائمة على التمييز بين الذات والموضوع، والنظر إلى التكنولوجيا على أنها تركز على إعادة الإنتاج.

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 316-317. نقلاً عن: المرجع السابق، ص 12.

(4) برهان غليون مرجع سابق، 186-188.

(5) غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي "مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية"، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 12.

(6) المرجع نفسه، ص 13.

(7) Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, in : Madeleine Grawitz, *Méthode des sciences sociales*, 5^e éditions, Ed Dalloz, Paris, 1981, p55.

(8) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، دار موف للنشر، القاهرة، 1985، ص 25.

(9) نفس المرجع، ص 26.

(10) نفس المرجع السابق، ص 57.

(11) المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، مرجع سابق، نقلاً عن: بو بكر بوخرينة، "المعرفة السوسولوجية، المشاكل الإستمولوجية لعلم الاجتماع"، دراسات عربية، العدد 8، يونيو 1990، دار الطليعة، بيروت.

(12) إميل دوركايم، مرجع سابق، ص 25.

(13) Guy Rocher, *Op Cit*, p33.

(14) ميشيل مال، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة: عادل مختار الهواري، سعيد عبد العزيز مصلوم، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص 358.

(15) أنظر كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(16) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ت، ص 30. نقلاً عن: محمد عابد الجابري، بنية

العقل العربي، مرجع سابق، ص 468.

(17) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 4، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة،

1958، ص 68.

(18) عبد الرحمان أبو زيد ولي الدين بن خلدون، المقدمة ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر

للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2007، ص 441، 442.

(19) نفس المرجع السابق، ص 442.

(20) نفس المرجع السابق، ص 442.

(21) نفس المرجع، ص 71.

- (22) فريدريك مونتوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، بيروت، دار الطليعة 1982.
- (23) كارل ماركس، نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط1، 1969، ص 6، 7.
- (24) إميل دوركايم، مرجع سابق، ص 54.
- (25) المرجع نفسه، ص 211، 212.
- (26) عبد الرحمان بن خلدون، مرجع سابق ص 58.
- (27) إشراف روزنتال ويودن، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981، ص 100.
- (28) سمير نعيم احمد، النظرية في علم الاجتماع، مكتبة سعيد رأفت، لبنان، ط5، 1981، ص 55.
- (29) سيد عويس، علم الاجتماع في المجتمعات النامية بين التبعية والاستقلال، ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1984.
- (30) على ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص 7-20.
- * أول من وضع مفهوم الأيديولوجيا هو الفيلسوف الفرنسي ديتوت دي تراسي TracyDe 1754 - 1836. وكلمة أيديولوجيا Ideology كلمة يونانية تتكون من مقطعين، المقطع الأول Idea ويعني الفكرة والمقطع الثاني Logos يعني العلم فتكون الترجمة الحرفية (علم الأفكار)، وقد استخدم دي تراسي كلمة أيديولوجية بمفهوم أوسع وأشمل باعتبارها علم دراسة الأفكار والمعاني كما هي في الواقع المحدد تاريخياً، ليست الأفكار في ذاتها، بل لذاتها في معانيها وفي تعبيراتها وأساليبها وتظاهراتها واستخداماتها ودلالاتها في مجتمع معين وفي مواقف اجتماعية محددة وفي سياق حضاري ثقافي محدد. وقد عرفها بارسونز بأنها نسق من الأفكار الموجهة التي لها أصل أميريقي تلك التي تمنح الإنسان تفسيراً للطبيعة الامبيريقية للجماعة والمواقف التي تقف فيها والعمليات التي تمت بها حتى حالتها الراهنة ثم الأهداف التي يتوجه إليها الأعضاء جماعياً وعلاقتهم بمسار الأحداث في المستقبل. ويعرفها جي روشيه بأنها نسق من الأفكار والأحكام ظاهر ومنظم عموماً يستخدم ليصف ويفسر ويشرح أو يبرر وضع مجموعة أو جماعة من الناس، والذي يستوحي من مفاهيم القيم بشكل عام، ويحدد اتجاه الفعل التاريخي لهذه المجموعة أو لجماعة من الناس.
- (31) نبيل رمزي، سوسيولوجيا المعرفة، جدل الوعي والوجود الاجتماعي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2001، ص 18.
- (32) نفس المرجع السابق، ص 20.