رؤية العالم ودورها في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية

د. الناجي محمد حامد *

المقدمة :

كثر الحديث حول "رؤية العالم" في العقود الأخيرة في جميع الدراسات والبحوث في مجالات الدين والفلسفة والعلوم، حتى أصبح مفهوماً مفتاحياً في فهم جوهر النشاط العلمي، إذ يقوم هذا المفهوم بدور حاسم في الممارسة العلمية، ويتداخل مفهوم رؤية العالم مع مختلف حقول المعرفة: في الدين، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية والطبيعية، والفنون، والعلوم التطبيقية. أما أصل هذا المصطلح فإنه يعود إلى "إيمانويل كانط" (1724-1804م)، إلا أنّ استخدامه بشكل مكثف وبصورة تشير إلى الدلالات المعاصرة ينسب إلى الألماني وليلهام دلتاي (1833-1911) Wilhelm Dilthey، فرؤية العالم مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية ليدل على مفهوم أساس مستخدم في هذه الفلسفة والابستمولوجيا المعرفية فهو يشير إلى طريقة " الإحساس وفهم العالم بأكمله " Wide World Perception ، بالتالي فهو يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد بتفسير العالم المحيط به ، والتفاعل معه ومع مكوناته[1]. بمعنى أن كل رؤية للعالم Worldview تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي انطولوجيا وإبستومولوجيا) فوظيفة رؤية العالم في الأساس هي تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كل شيء ، ونفهم أنفسنا أيضاً، وجعل فهمنا ضمن كلٍ موحد، فكلما حاولنا أن نكوّن فهماً معيناً ، أو نصوغ نظرية لتفسير شيء ما، فإننا بالضرورة وبطبيعة عمل العقل نستخدم رؤيتنا للعالم. ولذلك فإن وظيفة رؤية العالم هي وظيفة معرفية، وهي الأساس لأية نظرية معرفية وأيّ جهد لاكتسابها أو توظيفها[2].

دراسات رؤى العالم إذن تنتمي إلي مجال العلم الإنساني، أو الدراسات الإنسانية . وليس إلي مجال العلم الطبيعي سواء في النظرية أو المنهج أو أسلوب التفسير والتحليل، كما أنها لا تهدف إلى الوصول إلى تعميمات كلية تكون لها صفة القانون العلمي مثلما تحاول الأنثروبولوجيا البنائية الوظيفية لدى بعض علمائها على الأقل ، وإنما تهتم دراسات رؤى العالم بدلاً من ذلك بمحاولة (الفهم) العميق لطبائع الأشياء وداخلها. فالعلم بالمعنى الدقيق للكلمة – أي العلم الطبيعي – يدرس ظواهر الأشياء دون أن يهتم بداخلها إذ ليس للأشياء طبيعة (داخل) أو (باطن) وذلك بعكس الحال بالنسبة للإنسان الذي هو موضوع العلم الإنساني بالمعنى السابق ذكره ؛ والذي هو موضوع دراسات رؤى العالم حيث يمكن تطبيق مفهوم " رؤى العالم " عليه . ولذا فإن مفهوم " رؤى العالم " أو النظرة إلي العالم " يتعارض مع إمكان تطبيق منهج العلوم الطبيعية الصرفة الذي لا يصلح للظواهر والأحداث والأفكار الإنسانية أو التاريخية . فالعلم الطبيعي لا يفعل سوى أن يشرح الظواهر والأحداث

* أستاذ مساعد بمعهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة.

[1] عبد الرحمن حللي، رؤية العالم بين الكواكبي ومالك بن نبي، http://www.binnabi.net/?p=229، 2006.

[2] عبد الوهاب المسيري ،في أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد:20، السنة الخامسة ، 2000، ص.110.

عن طريق ربطها بغيرها من الظواهر التي تتلاءم مع القوانين العامة ؛ بحيث لايمكن أن يكشف لنا عن الطبيعة الداخلية لتلك الأشياء أو الظواهر التي يهتم بدراستها.

وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم "رؤية العالم" أو النظرة إلى العالم " مفهوم أنثروبولوجى أصيل، وكل الدراسات حول رؤى العالم في أي مجتمع من المجتمعات من هذا المنطلق هي دراسات سوسيولوجية تنتمي إلى حقل علم اجتماع المعرفة وحقل الانثروبولوجية المعرفية ؛ تعتمد على مناهج البحث الأنثروبولوجي وأساليبه وتقاليده التي تطلب الإقامة الطويلة في المجتمع موضوع الدراسة ؛ باستخدام أساليب الملاحظة بالمعايشة والاتصال الوثيق القائم على خلق علاقات حميمة مع الشخص ؛ أو الأشخاص الذين يركز الباحث عليهم بقصد الوصول في آخر الأمر إلي أنماط التفكير ، و القيم السائدة بين الناس في ذلك المجتمع[3]. وهي التي تشكل محور رؤاهم الكونية للموجودات التي تحيط بهم ، ونظرتهم وعلاقتهم بالمجتمعات الأخرى. فالسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام : إلى أي مدى يمكن أن يكون لمفهوم رؤية العالم دور في تفسير الظواهر الاجتماعية؟ وما هي المدركات والتصورات المحيطة بتشكيلها وتكوينها؟ هل يمكن التوقف عند مجال الثبات أم التغير حولها، هذا بحساب أنها مكون فردي ، وما يمكن للمؤثرات التي يعيشها الفرد أن تتبدى حاضرة في مواقفه وطريقة تفكيره؛ فيما يكون الكامن والداخلي حاضراً وفاعلاً، باعتبار أن حالة التشكل تقوم على الظرفية التي تحيط بالمرء باعتبارها مكون اجتماعي؟ .

مشكلة البحث:

يعالج هذا البحث دور مفهوم رؤية العالم في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية من حيث المنطلقات الفكرية والثقافية للنظريات السائدة في مجال علم اجتماع المعرفة والإنثروبولوجيا الاجتماعية . فالسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام :إلى أي مدى يمكن أن يكون لهذا المفهوم دور في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية ؟وماهي المدركات والتصورات المحيطة بتشكيلها وتكوينها ؟ وهل يمكن النظر إليها عند مجال الثبات أم التغير؟ هذا بحساب أنّ الظاهرة الاجتماعية فردية أم اجتماعية ، موضوعية أم ذاتية ؟ وإلى أية درجة يمكن أن تصبح المؤثرات التي يعيشها الفرد متبدية حاضرة في مواقفه ، وطريقة تفكيره ؛ فيما يكون الكامن والداخلي حاضراً وفاعلاً باعتبار أنّ حالة التشكل تقوم على الظرفية التي تحيط بالمرء ؛ باعتبارها مكوناً اجتماعياً . عليه فإنّ هذا البحث يسعى إلى معالجة قضية الموضوعية والذاتية في تناول الظواهر الاجتماعية؛ بمعنى: هل الظاهرة الاجتماعية هي ظاهرة فردية أم ظاهرة اجتماعية؟ وماهي المساهمات التأريخية للمدارس الفكرية في مجال علم الاجتماع في تطور الجدل الدائر حول هذه القضية المحورية؟ وماعلاقة هذا الموضوع بالتأريخ ، والثقافة الاجتماعية المحيطة بالبيئة التي تبلور في ضوئها هذا المفهوم؟ وما علاقة هذا المفهوم بحقل علم اجتماع المعرفة؟.

أهمية البحث :

تأتي أهمية هذا الموضوع من كونه يهتم بدراسة التغيرات التأريخية التي تطرأ على رؤى العالم في مختلف المجتمعات والثقافات. عليه فإنّ هذا البحث يسعى إلى تناول مفهوم رؤية العالم ودلالته في المدارس الفكرية المختلفة في ميادين علم

[3] موسوعة ويكيبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/)

الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية من حيث منهج التحليل والمنطلقات النظرية. تبدو رؤية العالم اليوم من الأهمية بمكان ؛ وذلك لاعتبارات الاستقطاب العالمي جراء التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في عصر العولمة. فمن أجل فهم مجتمعاتنا ، وصياغة مفاهيم ورؤى علمية تساعد على فهم قضاياها ؛ وحل مشكلاتها تبدو أهمية هذه الدراسة . وهي تهدف إلى الأتي:

-تناول مفهوم رؤية العالم من منظور مدارس علم الاجتماع القائمة .

-معرفة علاقة مفهوم الرؤية الكونية بحقل علم اجتماع المعرفة .

-كيف يساعد هذا المفهوم في فهم الظواهر الاجتماعية؟.

منهج البحث :

يسعى هذا البحث إلى تناول موضوعه من خلال منهج تحليلي وتأريخي مقارن من أجل الوصول إلى ماهية العلاقات الفكرية ، والثقافية بين المقاربات النظرية في مجال علم الاجتماع ، والأنثربولوجيا المعرفية ؛ من خلال مفهوم رؤية العالم ، ودوره في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية. كما سوف تعتمد هذه الدراسة على منهج تحليل المضمون وذلك بقراءة نصوص وأدبيات مفهوم رؤية العالم للوقوف على دوره في فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها.

مفهوم رؤية العالم "الرؤية الكونية" :

يعتبر مفهوم "رؤية العالم" أحد المفاهيم الأساسية التي شاع استخدامها في البحوث، والدراسات الأنثروبولوجية الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية في الخمسينيات من هذا القرن . إلا إن المفهوم عاد إلى الظل من جديد خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، وهجره العلماء ليعودوا إليه من جديد ؛ يستعينون به في تحليل المواد الأثنوغرافية المتعلقة بوجه خاص بالدين والسحر وعالم الأرواح وتصور الكون لدى الجماعات المختلفة - في منحي استعماري- بهدف السيطرة على مقدرات ، وثروات المجتمعات والشعوب التي وقفت في مرحلة متأخرة من التقدم العلمي والصناعي.

مصطلح رؤية العالم" هو ترجمة للمصطلح الألماني"Weltanschauung" ويقوم المفهوم في أساسه على دراسة مجموعة الأفكار التي يعتنقها أحد أفراد المجتمع عن ذاته هو، وعن الآخرين ، وعن العالم الذي يعيش فيه ؛ مما يعني تحديد هذه الأفكار داخل الثقافة ذاتها وليس من خارجها ؛ كما هو الشأن في الدراسات الأثنوغرافية والأنثروبولوجية التقليدية. والعادة أن يشار إلي ذلك الفرد في دراسات رؤى العالم بكلمة " الشخص" أو الذات self . وعلي ذلك فإن استخدام المفهوم يقتضي إبراز الذات في مواجهة الكون بأسره ، وبكل مشتملاته ومكوناته . وبتعبير آخر أبسط فإن مفهوم " رؤية العالم " هو الطريقة التي ينظر بها شخص ما أو مجتمع ما إلي الكون ككل ؛ والتي يرون من خلالها هذا الكون . والأساس الذي يقوم عليه مفهوم " رؤى العالم " في الفكر الألماني هو التمييز الذي أقامه الفيلسوف الاجتماعي الألماني وليلهام ديلتاى Wilhelm Dilthey وغيره من المفكرين الألمان أمثال: جورج زيميل وتونييز بين نوعين من (العلم) وهما : العلم بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ والذي يبحث عن القوانين ؛ ونعني بذلك العلم الطبيعي ، العلم الذي يهتم بما هو فردي ، ويتبع منهجاً وصفياً خالصاً

؛ ونعني بذلك العلم الإنساني. ويرجع هذا التمييز إلى اهتمام ديلتاي في المحل الأول بالعمليات الذهنية ؛ وبالفكر المجرد ؛ وهو ما يندرج تحت مقولة العلم الإنساني الذي يضم العلوم الاجتماعية والتأريخية[4] .

وقد انتقل مفهوم "رؤية العالم " من ديلتاي إلى علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين في أواخر القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الحين ارتبطت دراسات رؤى العالم ارتباطاً قوياً بالأنثروبولوجيا الأمريكية بينما ارتبط مفهوم البناء الاجتماعي ، والوظيفية الاجتماعية بالأنثروبولوجيا البريطانية مع وجود استثناءات على كلا الجانبين .

بالرغم من أنّ ديلتاى قد صاغ مصطلح"Weltanschannng" الذي يعنى "رؤية العالم" World View إلا أنّ الفضل في ترشيح ، وتوضيح ذلك المصطلح ، أو التصور ونشره ، و تقديم تصورات أخرى مماثلة يرجع إلى علماء الاجتماع و الانثروبولوجيا أمثال ماكس فيبر"Max Weber" في دراسته التحليلية النقدية ؛ التي أنجزها حول مفهوم رؤية العالم عند أصحاب المذهب البروتستانتي ؛ وهي دراسة رائدة في مجال العلوم الاجتماعية[5].

يرى فيبر أنّ رؤى العالم كان لها تأثير عميق في تأسيس مبادئ أصحاب المذهب البروتستانتي في أوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. حيث يرى أن رؤى العالم لدى أصحاب المذهب البروتستانتي، والتابعين للمبادئ الكلفينية "Calvinism" تفسر الأمور الدنيوية من خلال مضمون ديني، وهي تفسر الكون أو العالم ككل طبقاً للأطر والمبادئ التالية:

1- أن الكون قد خلقه إله متسام متعال.
2- أن الكون له معنى فقط من خلال علاقته بإرادة الله.
3- النظرة للإنسان على أنه أداة أو وسيلة تتأسس بها إرادة الله على الأرض.
4- الناس لديهم قابلية لارتكاب المعاصي طالما هم منغمسون في الملذات الحسية الدنيوية.
5- الإيمان بالقضاء والقدر واعتبار الخلاص منحة ، وعطاء من الله .

كما يرى فيبر أن سعي الفرد نحو الخلاص يعتمد بشكل أساس على رؤيته للكون، أو صورة العالم التي لديه ؛ فالخلاص يكون له معنى فقط عندما يعبر عن صورة متعلقة ومتسقة عن العالم " وعندما يمثل " وقفة في مواجهة العالم". وقد صنف فيبر تلك المقولة التي درس استنادًا إليها عدة ثقافات تأريخية في مستويين:

يتعلق المستوى الأول بما يطلق عليه دلتاي اسم "الصورة الكونية" التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات ، والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي والواقعي. والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، أو ما يعرف بروح الحضارة. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري الواعي، والإرادي الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية، أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضا من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية[6].

---

[4] موسوعة ويكبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/)

[5] Max Weber, Sociology of Religion (1964); H.Gerth, R. Mills; From Max Weber Essays in Sociology, 1980.

[6] رضوان السيد، الصراع على الإسلام،الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي – بيروت 2004، ص 125

يؤكد "فيبر" باستمرار أن "كل المفاهيم التي يقدمها لا تكفي في حد ذاتها، وإنما لابدّ من استخدامها في تجسيد النماذج المثالية لتفسير مشكلات اجتماعية ملموسة، بل الأكثر من ذلك أن هذه النماذج بدورها ليست غاية مطلقة ، ولكنها وسيلة للتفسير والتحليل المنطقي. وهي كذلك في حالة بناء وإعادة بناء دوماً. وبذلك يكون" ماكس فيبر" اعتمد منهجاً مغايراً لما كان سائداً في الدراسات الاجتماعية. وسمة هذا المنهج الأساسية هي اعتماد النسقية المركبة ، واكتشاف القوانين . وهو بذلك تجاوز النظر التجزيئي الذي لا يمكن أن يفسر الظاهرة الإنسانية إلى بناء النموذج المثالي حسب ما يرى "فيبر" هو : "التشديد على فكرة ما، أو عدة أفكار، أو على وجهة نظر ما، أو عدة وجهات نظر، واستخراج طائفة من الحوادث المعزولة، الغامضة والخفية، التي يكثر العثور عليها أحياناً أو يتضاءل وربطها بوجهات النظر المختارة من أجل أن ننشئ منها لوحة متجانسة تفسر وتفهم الفعل الانساني الاجتماعي، تلك الافعال التي تشكل رؤاهم وتصوراتهم لهذا العالم وموجوداته المادية والحسية.

ولقد نتج عن التوسع في استخدام مفهوم " رؤية العالم" أن ظهرت مصطلحات أخرى تتداخل معانيها في ذلك المفهوم أو تستخدم نفس المعنى ، ومن هذه المصطلحات "نظرة أو رؤية (Vision) وصورة (Image) وتوجيه معرفي (Cognitive orientation) ، ورؤية معرفية (Cognitive view) ومنظور رؤية العالم World view (Perspective) بمعنى أن علم اجتماع المعرفة أصبح يُعني بدراسة الطريقة التي تتحدد بها أنساق الفكر[7]. وحسب كلود برنار C. Bernard يمكن اللإنسان أن يرد جميع تعليلاته إلى معيارين: معيار داخلي يتصف بالوعي ويكون يقينا ومطلقا ومعيار داخلي غير واع وهو اختياري ونسبي. فعندما نتفكر بالموضوعات في الخارج ولكن في لحاظ ماتسببه لنا من متعة وبهجة أو من هم وغم أو في لحاظ حسناتها أو سيئاتها فإننا مانزال نمتلك في متن إحساساتنا معيارا داخليا يشكل رؤانا وتصوراتنا الكونية[8].

فنظرية الكون" رؤى العالم" هي معرفة غربية تنطلق من اتساقها بواقعها الثقافي الغربي فهي فكرة حضارية ارتبطت بسياق حضاري وليد رؤية للكون ومنهج ينطلق من ثوابت تلك الرؤية. فالفكر الغربي بإطاره المثالي العقلي الفرنسي وامتداداته وليد واقع إقطاعي ونظام فرداني بالمقابل و المنهج التجريبي الإنكليزي امتداداته وليدة الواقع الليبرالي ونظامه الملكي المقيد بسلطة القانون واندماج الاثنان بالرؤية النقدية الكانطية الالمانية وهي تعكس التداخل بين الواقعين وتحاول أن تجد خياراً مشتركاً يشكل بشكل عام محاولة جديدة إلي تأسيس أفق جديد لتفكير داخل أفق الإنسان، فالمعارف القائمة علي أساس التجربة مقيدة بقواعد العقل وكل ماهو خارج التجربة ميتافيزيقيا غير مجدية إلا في نطاق الأخلاق. بمعنى أن التجربة الليبرالية تتخذ من الإنسان العالم ومركز لهذا العالم بكل إبعاده فمصطلح الرؤية الكونية يعتبر نظرية معرفية أنتجت في رحم الثقافة الغربية وتشكل جزءاً من مستوي ما وصل إليه من معرفة علمية مرتبطة بالإطار الأيديولوجي الذي يوجه تلك المعرفة التي جعلت من الإنسان مركزاً جديداً للاهتمام وأقصت الميتافيزيقا منه. فالإنسان بما يملكه من معلومات تجريبية وعقلية منظمة للتجربة يشكل الكون على غرار ما يدرك من ذلك العالم أنها بهذا قطيعة ابستمولوجية وإيديولوجية مع العالم الوسيط.بل

---

[7] السيد عبدالعاطي السيد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 2001 ،ص.78- 79.

[8] موسوعة ويكيبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/

أن الأمر أصبح أكثر حده عندما هيمن العقل الذاتي"الاداتي" (أن النزعة العلموية التي سادت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تعلي كلها من شأن الحس والتجربة على حساب "العقل".

كما أنّ النقد الجذري الذي وجهه نيتشه للأخلاق والميتافيزيقا بصورة عامة ينطوي على "تحطيم العقل". وأخيرا حصرت الوضعية المنطقية المعرفة والمعنى في القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً. وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية العالم أو "الصورة الكونية" تستند إلى مستويين:

الأول يؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود.

ويتعلق المستوى **الثاني** بالسياق التصويري ـ الواعي والإرادي ـ الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. أن يعيش المرء في هذا العالم، فإنه من الطبيعي أن يتقمص فرضية قد يراها الأصلح والأهم، لكنها ليست السليمة والصحيحة دائما.فالبيئة والمحيط الاجتماعي والتنشئة والتربية الأسرية، تساهم في تشكيل الرؤية، لكن الناس وخلال تفاعلهم في المجتمع يغيب عنهم تحديد العوامل والمؤثرات التي ساهمت في تشكيل رؤيتهم، وعلى الرغم من التأثير الكبير الذي تلعبه على صعيد الصورة الكلية عن الذات والعالم، فإنها تبقى عرضة للتغير، باعتبار التأثيرات التي تبرز على صعيد تحولات الذات، أو التغيرات الكبرى على صعيد العالم.

مفهوم رؤية العالم World View أو ما يصطلح عليه أحياناً بالرؤية الكونية، يقوم على الوعي بموقع الرؤية، إنه (العالم كما يبدو - العالم في ذاته) كما قال إمانويل كانط. وهو تفسير العالم والتفاعل معه، كما أضاف دلتاي هذا باعتبار أن الرؤية تتضمن(أصلاً ومعرفة). وهو مايقتضي الوقوف عند الصورة الكلية تلك التي يتخذها المرء عبر موجهين: الذاتي والموضوعي، عن الذات والعالم فيما تبقى المحددات خا ضعة لتأثيرات[9] :

1. الصورة الكلية عن الذات والعالم.
2. زاوية النظر.
3. البيئة النفسية والاجتماعية .
4. المرجعيات الفكرية والتنشئة الاجتماعية .

ومن هذا فإنّ غالبية الناس لهم رؤيتهم للعالم وفقاً لظروف التنشئة الاجتماعية والسياق الحضاري الذي تمت فيه هذه التنشئة وتشكلت رؤاهم لمحيطهم الاجتماعي والعالم الخارجي الذي يتواصلون معه، ولكنهم يجهلون الوسيلة التي تم بها هذا التشكيل، إنها النشأة و أسلوب التعليم والثقافة الرائجة والمؤثرات القائمة التي تعمل على حفز الرؤى والتصورات، حتى تبرز

[9] إسماعيل نوري الربيعي،حول مفهوم رؤية العالم ،
http://imseer60.blogspot.com/2007_12_01_archive.htm

للعيان تلك الرؤية التي يتقمصها الفرد، ويعمل للدفاع عنها بوصفها أصلاً لا يمكن الحياد عنه، فيما تضيع فواصل الصحيح و الخاطئ، وسط سيادة قوة الهيمنة والتأثير الذي تمارسه على عقل المرء، باعتبار "الانحياز" الذي يتسلل في صميم الذات على الرغم من الإعلان والمجاهرة بنبذه واعتباره شراً مستطيراً، يجب الخلاص منه.إنها الرؤية التي تتخذ موقعها الراسخ في الذات، شاء المرء أم أبى. وعلى هذا الأساس يبدو مفهوم الرؤية الكونية أو رؤية العالم شبيه بمفهوم " الهابيتوس" الذي يعرفه بورديو بأنه [10] " نسق الاستعدادات المكتسبة وتصورات الإدراك والتقويم والفعل التي طبعها المحيط في لحظة محددة وحقل خاص". هو إذن موجه لسلوكيات الفرد اعتماداً على مرجعية معينة تقع في البنية الذهنية وبالتحديد فيما يسمى بعلم النفس بالأنا الأعلى، أي الذي يتحكم بإجمالي الممارسات والسلوكيات الناتجة عن الفرد بشكل لا شعوري. لذا يعتبر الهابيتوس من جانب آخر منتج الممارسات وأصل الإدراكات وعمليات التقويم والأعمال أو مجموعة القواعد المولدة للممارسات. أما موقعه فهو يتوسط بين العلاقات الموضوعية والسلوكيات الفردية، وهو في آن معاً ناتج عن استبطان الشروط الموضوعية مثلما هو الشرط اللازم للممارسات الفردية.

وفي صياغته الجديدة للنظرية البنيوية أو ما يعرف بما بعد البنيوية استفاد بيير بورديو من تراث كلود ليفي شتراوس وخاصة بحثه الشهير عن" البنى الأولية للقرابة 1949" الذي أظهر فيه البنى الاجتماعية في المجتمعات البدائية وهي تعج بالحراك على نحو مخالف للمألوف وكذلك من النظرية الماركسية ليبدع مفاهيم جديدة في علم الاجتماع قادرة على قراءة التمييز الاجتماعي في أعمق صوره مستعملا مفهوم "الرأسمال الرمزي" أي الرأسمال الثقافي الذي يبدو أشد وطأة من الرأسمال الاقتصادي في ترسيخ الفوارق الطبقية في المجتمع وتشريعها، فـ"الهابيتوس" هو ذلك المفهوم السحري عند بورديو والذي يشرّع كل التمايزات الاجتماعية التي يقبل بها الفرد بتلقائية باعتباره يمثل إجمالي القواعد المولدة للممارسات والسلوك الفردي والاجتماعي. إذ يبدو ظاهرياً أنّ الطالب الفقير والطالب الغني يتمتعان وفق القوانين والمعايير الاجتماعية بحظوظ متساوية في التعليم والنجاح في الامتحانات على قاعدة أنّ الجميع متساوون أمام الامتحان، ولكن لو استعملنا الرأسمال الثقافي كمعيار سنجد أنّ الطالب الغني يتفوق على نظيره الفقير في نفس المدرسة بالرصيد اللغوي والموضوعي الذي يأتي محملا به من الطبقة التي ينتمي إليها. ومن الواضح أن الرصيد الثقافي لكل منهما يميل لصالح الغني، والهابيتوس وحده هو التقنية التي تفسر هذا التمايز غير العادل وقبول كلا منهما بهذه النتيجة لأنّ الفرد والمجتمع يعملان بموجب نسق من الاستعدادات المكتسبة غير المتنبه إليها أو المشعور بخطورتها كما يرى بورديو فتلك رؤية كونية تفسيرية لحقل التعليم على سبيل المثال[11].

---

[10] بيير نصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة ، ترجمة نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، بيروت 1992.ص. 29.

[11] بيير انصار ، المرجع السابق، ص.94 – 99. عن، Pierre Bourdieu, et J. – C.Passeron, La Reproduction , Paris , Ed, de Minuit, 1970

اتجاهات ومحاور مفهوم رؤى العالم:-

وفقاً لهذا الطرح السابق فإنّ اتجاهات التفسير في مفهوم الرؤية الكونية تنقسم إلى محورين:

المحور الأول : هو إدراك الذات (self) لذاتها بكل مقوماتها الفيزيقية والذهنية والعاطفية والانفعالية، وعلاقتها بالآخرين من أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها الشخص أو الذات وتحديد أوجه الشبه والإختلاف بينه وبين الآخرين من ناحية، وبين الآخرين بعضهم البعض من ناحية أخري، وأسباب هذه التشابهات أو الاختلافات من وجهة نظره هو (وليس من وجهة نظر الباحث).

المحور الثاني : هو نظرة الشخص أو الذات موضوع الدراسة إلي نفسه من حيث هو جزء من الطبيعة مع إحساسه في الوقت نفسه بأنه يؤلف كيانا متميزا وقائما بذاته وخارجا عن هذه الطبيعة، وإن كان ذلك لا يمنع أن تكون له اهتمامات معينة وأفكار وآراء خاصة عنها وعن مظاهرها ومكوناتها، وأساليب محددة للتعبير عن هذه الآراء والأفكار والتصورات وتفسيرات لهذه المظاهر والظواهر الطبيعية والكونية قد تتفق مع الحقائق العلمية أو تختلف عنها اختلافا جذرياً.

وإلي جانب هذين المحورين الأساسيين تتطرق دراسات وبحوث " رؤي العالم " إلى العديد من الميادين والجوانب المكملة مثل إدراك الذات للكائنات والموجودات غير البشرية من نبات وحيوان وجماد والعلاقات القائمة بينها وبينها وبين الذات أو الشخص بما في ذلك الكائنات غير المحسوسة وغير المرئية والقوي الخفية وما إليها، كما تتطرق دراسات رؤى العالم أيضا إلى عنصري الزمان والمكان في حياة الشخص أو الناس وذلك على اعتبار أن الكون له امتداد فيزيقي أو مكاني وامتداد زماني معين تختلف آراء الناس فيه.

مكونات مفهوم رؤية العالم:-

يرجع الفضل لروبرت ردفيلد"Ropert Redfield" في بلورة تصور أو مفهوم "رؤية العالم" وتحديد معناه وخصائصه ، وهو يضع الإطار النظري العام لمكوناته وعناصره "رؤى العالم" وهي :

1-الذات self وهي تعتبر محور رؤى العالم التي من خلالها يمكن ملاحظة العالم أو الكون .

2-غير الذات ويشمل هذا العنصر

أ- سائر البشر أو الآخرين من الناس

ب-غير البشر ويشمل ذلك الله والطبيعة.

3- المكان

4- الزمان

وهنا نحن إزاء منهج يعتمد لاهوتاً خاصا في تعامله المباشر مع العالم والإنسان يمنح هذا اللاهوت الأصالة للإنسان، ويؤكد مركزيته عبر رؤية خاصة لله والإنسان والعالم.وينقسم هذا المنهج إلى بعدين: فردي وجماعي، وقد افرز نظامين متغايرين،بنى النظام الليبرالي على البعد الأول فيما بنى النظام الشمولي على البعد الثاني.لم يتوقف علم الاجتماع عند هذا

الحد في تصديه لتفسير الظواهر الكلية والجزئية وتفحص المجتمع من شتى نواحيه بل أن الفرد نفسه بات معنيا بتشكيل الظاهرة الاجتماعية وصناعتها بوعي أو بدون وعي. فلما غدت الحرية الفردية والخصوصية والاستقلالية أو الأنَوِيَّة إحدى مميزات المجتمعات المنظمة سارع ريمون بودن عالم الاجتماع الفرنسي إلى اقتراح نظرية جديدة في علم الاجتماع تعرف بـ" الفردوية المنهجية " والتي ترى في الظاهرة الاجتماعية مجموع سلوكات الأفراد ليس إلا[12].

إنّ الحديث عن الرؤية الكونية يعني الحديث عن مفهوم له انتماء تداولي وتأريخ معرفي حضاري؛ بمعنى أنه مفهوم ينتمي إلي الحقل التداولي الغربي وعلى وجه الخصوص الفلسفة الحديثة ابتدأ بالقطيعة التي أحدثها الفكر الغربي مع أفكار العصور الوسطي على الصعيد الأيديولوجي والابستمولوجي، بين الفلسفة المسيحية الوسيطة والفلسفة الحديثة قطيعة ابستمولوجية ولكن هذا لا يعني غياب التواصل والتطور المتصل. فإن القديم " الفكر الوسيط " لم يغيب تأثيره وهذا واضح في الخطاب العقلي والخطاب التجريبي معاً ورغم ذلك فان القطيعة واضحة المعالم في بعدين: الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي، وهذا ما يدخل ضمن وحدة إشكالية تتمثل في منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكلات عديدة مترابطة.

ومن هنا فإنّ اشكالية " الرؤية الكونية المعرفية في الفكر الغربي الحديث يمكن إرجاعها إلى الحقل المعرفي: أي الجهاز التفكيري من مفاهيم وتصورات ومنطلقات منضوية تحت منهج ورؤية حيث هيمن المنهج الذي يعتمد العقل والتجربة باعتبارها مقياس لليقين في ظل رؤية ذات بعد مادي نضجت في أكمل صورة لها مع أوجست كونت، أما المضمون الايديولوجي أي الوظيفة الإيديولوجية: السياسية والاجتماعية في ظل هيمنة سلطة الدولة وتوجهها العلماني الذي يحاول التأسيس لانفصال تام عن سلطة الكنيسة وافقها اللاهوتي في ظل تصور جديد كان للتوجه الليبرالي الذي يتخذ من الفرد مصدر اهتمام أول في ظل مجتمع يصنع تأريخه بعيداً عن التعالي الميتافيزيقي وعلى هذا الأساس فإنّ النقل الميكانيكي للمفهوم من حقل معرفي " الثقافة الغربية الحديثة " إلى " الثقافة الإسلامية " عمل غير مشروع من الناحية المعرفية لأنه يطوع الموضوع " الثقافة الإسلامية " لصالح مفهوم نظرية المعرفة، وبالتالي يؤدي إلى تشويه الواقع، وهذا ما نجده في كثير من القراءات العربية المعاصرة التي لا تفصل بين الجذور فإنّ النقل الذي يتعرض له المفهوم يجب أن يكون خاضعاً لتبيئة المفهوم أي ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضوياً عبر جدلية الاطلاع على مرجعيته الأصلية وهذا يعني أيضا كشف الإطار الإيديولوجي لانّ النقل أحياناً يقود إلي نقل الإطار الإيديولوجي وهو تصور وليد السلطة السياسية والثقافية والسلطة المعرفية وليست ملزمة بطبيعة الحال إلي الثقافة المنقول لها بل التبيئة تجعله قادراً علي أن يعيش ضمن الفضاء الجديد. بحيث لا تبدو استعارة منحازة سلفا بل لابد وأنّ تتفق والموضوع المدروس[13].

الدراسات السوسيولوجية والانثربولوجية في مجال تصور رؤية العالم:-

يعتبر كليفورد جيرتز"Clifford Geertz". من علماء الأنثروبولوجيا الرمزية الذين أسهموا إسهاماً كبيراً سواء من خلال دراساته في تأصيل وتدعيم تصور "رؤية العالم". يميز جيرتز بين تصور "رؤية العالم " ومفهوم "روح الثقافة

---

[12] السيد عبد العاطي السيد، مرجع سبق ذكره ، ص.140- 149.

[13] موسوعة ويكبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/

Ethos" فالمفهوم الأول يرتبط بالجوانب المعرفية والوجودية، بينما المفهوم الثاني –روح الثقافة- يرتبط بالمكونات الأخلاقية والقيمية والجمالية. واهتم جيرتز بدراسة التغيرات التاريخية التي تطرأ على رؤى العالم في المجتمعات الإنسانية واختص بالدراسة مجتمعين إسلاميين تعرضت رؤى العالم فيهما لنوع من التغير. وذهب جيرتز إلى أن رؤى العالم التقليدية في كل من أندونيسيا والمغرب قد تحولت وتغيرت نتيجة للاحتكاك الثقافي والاتصال بالحضارة الغربية نتيجة للتقدم في رؤى العالم القائمة على التفسير العلمي، وكذلك تغيرت رؤى كالعالم في هذين المجتمعين وتحولت من الاعتقاد والإيمان بالوحي والإلهام والممارسات غير الواعية للمعتقدات والشعائر الدينية إلى الاتجاه نحو الاختيار والفحص والتقييم الفكري النقدي لتلك المعتقدات والممارسات ، والنظر في أهميتها في حياة الناس.كما أجريت دراسات عدة لسلوك المجتمعات متعددة ومتفاوتة المستويات الاقتصادية والعلمية والتقنية تستهدف البحث في تأثير رؤيتها للعالم على سلوكها وأفعالها، ولازال المفهوم يمثل زخماً حقيقياً للعديد من الدراسات والبحوث التي يمكن إجراؤها حول معاني مستقبل رؤية العالم[14].

وتبدو عملية البحث في دراسة مفهوم رؤية العالم من خلال حقل دراسات علم اجتماع المعرفة بالأهمية بمكان وعليه سوف نحاول في هذا الجزء من البحث تناول تطور علم اجتماع المعرفة وكذلك علاقة مفهوم رؤية العالم بحقل علم اجتماع المعرفة ودوره في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية.

تطور علم اجتماع المعرفة: من ابن خلدون إلى جورج غورفيتش

علم اجتماع المعرفة هو ذاك العلم الذي يعمل على تقويم المعرفة على أساس سوسيولوجي هكذا كانت البداية الأولى أو الاستعمال الأول لهذه الكلمة. ولكن بعد انتقادات عديدة أصبح هذا العلم يعني "محاولة كشف ارتباط المعرفة، ككيان ذهني يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة، بالمسار الاجتماعي العام ". فالمعرفة وإن كانت من ثوابت الحياة البشرية، تبقى مرتبطة دون شك بالإطار الاجتماعي الذي تنشأ وتتحرك فيه. ومهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسة هي معرفة مدى ارتباط أشكالها بالإطار الاجتماعي. الفرضية التي ينطلق منها هذا العلم ليست حصر المعرفة في قفص بعض المعادلات الاجتماعية أو الاقتصادية "بل أنها تقضي بمتابعة تطور المعرفة وفق الأطر الاجتماعية المختلفة التي تجد نفسها فيها أو الوصول إذا أمكن إلى توضيح مسالة انتقال المعارف وتطور الحضارات حسب سياق الرؤية الكونية لهذه الحضارات[15]. فقد اهتم ثورستين فبلن "Vablen" بسوسيولوجيا المعرفة بصفة عامة وكان مهتما بشكل خاص بالعلاقة بين المعرفة الخاصة بجماعات اجتماعية والمؤسسات التي تضم هذه الجماعات ، كما تعتبر إسهاماته في ذات الوقت من الإسهامات الأولية في سوسيولوجيا المعرفة العلمية . ففي عام 1906 قدم فبلن دراسة عن دور العلم في الحضارة الحديثة ، وفي 1919 درس تفوق المفكرين والعلماء اليهود في أوروبا الحديثة ولاحظ أن هذا التفوق بدأ في القرن التاسع عشر في الوقت الذي أصبح فيه هؤلاء اليهود أكثر تمثلا واستيعابا للثقافة المسيحية وأصبحوا في وضع خارج الثقافتين اليهودية والمسيحية ، وهذا الوضع هو الذي شجعهم على أن يصبحوا مجددين

[14] موسوعة ويكبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/)

[15] فريدريك معتوق ، تطور علم اجتماع المعرفة ، دار الطليعة، بيروت ،1982،ص.23.

لأنهم لا يدينون بأية معتقدات راسخة تعيق تفكيرهم من داخل الثقافتين .وفي ألمانيا : اهتم الألمان بسوسيولوجيا الأفكار فأحياناً يتبعون خطى ماركس وأحيانا يناقضون أفكاره ، وفي عام1904 قدم فيبر " الأخلاق البروتستانتية " ووضع نسق القيم الدينية في سياق اجتماعي ، كما أنه وضع مقدمة نظرية عن نتائجها الاقتصادية، وتعتبر نظريته في البيروقراطية أيضاً من الإسهامات الكلاسيكية في سوسيولوجيا المعرفة . وفي أواخر العشرينيات تأسس فرع علم اجتماع المعرفة ويرجع الفضل فيه إلى إسهامات ماكس شيلر ، وكارل مانهايم ، وقد ذهبا إلى أنّ الأفكار موجهة اجتماعياً وتتشكل برؤى العالم أو أساليب التفكير السائدة بين الأجيال أو الطبقات الاجتماعية .والمشكلة الأساسية في علم اجتماع المعرفة ، أنه لم ينمو ويتطور مثل باقي فروع علم الاجتماع ، ولكنه مر بعد التأسيس مباشرة بمرحلة ركود كبيرة في الفترة من أواخر الثلاثينيات وحتى منتصف الستينيات ، ولا يذكر في هذه الفترة أي إسهام حقيقي في ميدان سوسيولوجيا المعرفة إلا إسهام زنانيكي الذي قدم " الدور الاجتماعي لإنسان المعرفة " عام 1940.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، ظهرت إسهامات ميرتون وغورفيتش ، فقد حاول غورفتش أن ينهض بسوسيولوجيا المعرفة مرة أخرى ، ولكنه توفى قبل أن يستطيع ذلك وخلف لنا الخطوط العامة لمشروعه في كتابه " الأطر الاجتماعية للمعرفة" عام 1966 . واستطاع ميرتون أن يقدم مجموعة أعمال تدخل في إطار علم اجتماع المعرفة ، كما يرجع له الفضل في تأسيس علم اجتماع العلم . كما تعتبر إسهامات الأمريكي بيتر برجر والاسترالي توماس لوكمان أحد النقاط المهمة في سوسيولوجيا المعرفة ولكنها محاولات لم تستثمر ولم يتم تدعيمها بدراسات امبيريقية تتخذ من مدخل سوسيولوجيا المعرفة كأساس نظري لها [16]. ومن أبرز دعاة التوفيق بين المعرفة وعلم الاجتماع في ذلك الحين كان الألماني ماكس شيللر(Max Scheler) [17] الذي رفض تفسير تطور المعرفة من خلال المعادلات الوضعية السائدة آنذاك والذي حارب التفسير الإيديولوجي المنبثق عن النظرية الماركسية وكان طرح شيللر فينومنولوجيا يعطي لظاهرة المعرفة استقلاليتها باعتبار أن المعرفة واكبت وعي البشرية منذ نشأتها، غير إنها انسجمت في أشكالها ونماذجها مع نمط الحياة الاقتصادية التي عرفتها المجتمعات البشرية . وقد حاول شيلر أن يحدد أشكال المعرفة الأساسية إلاّ أنه كان تحديداً ينحو منحى فلسفياً أكثر منه سوسيولوجي حيث حددها كالأتي[18]:

1/ معرفة القدرة والجدارة

2/ المعرفة الثقافية

3/ معرفة التحرير "تحرير الإنسان" التي تؤدي به في نهاية المطاف إلى الحكمة.

لم يتفق كارل مانهايم مع شيللر وحاول أن يكون أكثر منه دقه وواقعية وأقل تفلسفاً، غير أنه بقى في الاطار النظري العام. ثم أتى بعد كارل مانهايم الفرنسي جورج غورفيش الذي أعطى تحديداً نظرياً أكثر دقة وأكثر منهجية في كتاب شهير أكد فيه بأن التجريبية النسبية هي الجهاز المفاهيمي لعلم اجتماع المعرفة . إلاّ أن جورفيش ومانهايم إكتفوا بالتحديد النظري

---

[16] موسوعة ويكبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/

[17] السيد عبدالعاطي السيد، مرجع سبق ذكره ، ص.45.

[18] فريدريك معتوق، مرجع سابق ص.28

دون الالتزام بالتجريبية كما حاول "لوسيان ليفي- بروهل وإميل دوركايم وبيتريم سوروكين" معالجة بعض المسائل المعرفية دون التمكن من استخلاص ثوابت هذا العلم بشموليته. وتعتبر تجارب ابن خلدون والفرنسي ميشال دي مونتين بمثابة الإدراك الأول لأطر علم اجتماع المعرفة. فالاثنان يحاولان إلقاء نظرة سوسيولوجية على ظاهرة المعرفة كما عرفتها أزمنة كل منها . إلاّ أن النظرة كانت ذات طابع فلسفي تأملي أساساً.

أما الباعث الحقيقي لنهضة سوسيولوجيا المعرفة في الوقت الراهن فقد جاءها من ميدان الانثربولوجيا عن طريق كلود ليفي ستروس ، وتوماس كون ، وفوكو. فقد أعاد ليفي ستروس الاهتمام مرة أخرى بالتصنيف في دراسته عن التوتمية والفكر الوحشي. وكان ميشيل فوكو على دراية جيدة بتأريخ العلم إلى جانب أنه فيلسوف ، واستطاع أن يبتكر عدة مصطلحات ليقدم نظريته ، واستخدمها لمناقشة العلاقة بين المعرفة والقوة على مختلف المستويات . وبفضل إسهامات هؤلاء العلماء ، تغير مفهوم سوسيولوجيا المعرفة وتغيرت اهتماماته ، وظهرت الحاجة إلى البحث في المعرفة العلمية .ويمكن تلخيص عدد من الفوارق التي تميز المرحلة الجديدة لسوسيولوجيا المعرفة عن مرحلة التأسيس . وأهمها : تحول التأكيد والتركيز من عمليات اكتساب وانتقال المعرفة إلى التركيز على بنيتها ، وشروط إنتاجها ، أو حتى صناعتها ، بعد أن كانت سوسيولوجيا المعرفة في مرحلة التأسيس تولي اهتماما أكبر بالمبدعين .كذلك كان التركيز في مرحلة التأسيس على المعرفة الرسمية ، وعلى المبدعين ، والآن اتسع نطاق الاهتمام ليشمل البحث في المعارف غير الرسمية ، أو معرفة الحس المشترك والحياة اليومية . ومن الناحية المنهجية ، أصبح نطاق البحث محدوداً ، يحاول الكشف عن العلاقات والتفاعلات اليومية في مجالات المعرفة المختلفة ، وعلاقات القوة داخل جماعة المفكرين ، والدوائر والشبكات التي تضمهم.

فالمعرفة يختلف تحديدها من مؤلف إلى آخر ولم يقع الإتفاق على تحديد موحد لها. بيد أن قاسمها المشترك عند جميع المؤلفين هو أنها تتكون من مجموعة الأحكام أو الأفكار والتصورات التي تحكم أذهان مجموعة بشرية أو عدة مجموعات بشرية تعيش في إطار اقتصادي وسياسي محدد. ومهمة علم اجتماع المعرفة هي دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعضها البعض أو جميع هذه المستويات. ولا يمكن اختصار المعرفة بتأثير العناصر الاقتصادية أو الاجتماعية على وعي الانسان فقط، كما في النظرية الماركسية ولا يمكن اعتبارها نسبية في تفاعلاتها وتحولاتها بالرغم من ثبوت عناصرها الأساسية كما عند غورفيتش. فمجتمعات البلدان النامية – ونحن جزء منها – في حاجة إلى معرفة ذاتها ورؤاها الكونية حول نفسها وعن الآخرين.

علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون وميشال دي مونتين:

يعتبر ابن خلدون أول مفكر شعر بضرورة التفكير الجدي حول ظاهرة المعرفة في المجتمع وقد أعطى ابن خلدون الفكر اتجاهاً عمودياً. حيث يعتبر أن الصلة القائمة بين العلم " أي كل معرفة علمية " والمدينة هي صلة موضوعية حيث يقول " العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة"[19]. إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية

[19] أنظر عبد الرحمن بن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار الجيل ، بيروت ، الجزء الأول كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، بدون تاريخ، كذلك عبد الحليم عويس التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون ، سلسلة كتاب الأمة، العدد 50، 1996.

ولفهم تقدم كل علم يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكليته. وقد طرح ابن خلدون على نفسه بعض الأسئلة: لماذا ناقلوا العلوم في الإسلام معظمهم من غير العرب؟

وكان الجواب الذي قدمه مفسراً هذه الظاهرة في اتجاهين: من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المبتذل والبدوي حيث أن البدو لا هَمْ لهم في احتراف المهن والعلوم ولإدخال العلوم والمهن في صلب حياتهم اليومية يجب أن يتمدنوا.فحسب صاحب المقدمة كان البدو الرُّحل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مدني.ولقد دفعت انطلاقة الإسلام وفتوحاته السياسية بالجماعة الإسلامية التي تبحث أكثر فأكثر عن التحضر إلى الاستعانة بالعلوم مولدة ووليدة الحياة العمرانية فابن خلدون لا يجد مهيناً للعرب من أن تكون النخبة المتعلمة من أصل غير عربي وبالنسبة له لا يمكن أن يحصل غير ذلك ، لأن العرب الذين اسلموا كانوا قبائل بدوية لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة وفنون الحرب.كان لا بد لحصول التمدن والتحضر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لردم هوة الجهل في المهن والعلوم. فبالنسبة لابن خلدون حيث يكون التواصل في المدينة يوجد بشكل مواز نمو في العلوم والمهن. هذه الملاحظة تؤكد أن كل تدهور في الحياة الحضرية يعكس أثاراً سيئة على نمو العلوم والمهن ويعطي ابن خلدون مثالاً على ذلك الأندلس. فالعلم والمعرفة عند ابن خلدون يعيدان ديناميكية المجتمع التاريخية. فإن الواقع هو الذي يقرر مصير الفكر وليس العكس. إن المجتمع هو العنصر المحرك الأولي ، أنه الشرارة التي تولد الحركة في آلة المعرفة وبالمقابل تحدث المعرفة في حركتها ردود فعل ، وبذلك تؤثر في المدينة والحضارة التي ولدتها وتؤدي إلى ازدهارها.

والسؤال الثاني لماذا سكان البلاد العربية الشرقية "في زمانه" أكثر استعداداً لاستيعاب العلوم والمعارف من سكان المغرب العربي؟

ويأتي جواب ابن خلدون على أن الاختلاف في درجة تحضر البيئة الاجتماعية يعمل على صعيدين على صعيد المعرفة بالذات؛ وعلى صعيد استعدادات أفراد المجتمع بالنسبة للمعرفة.إن ما يهمنا في فهم ابن خلدون هو أنه يوصلنا إلى السمة الأكثر أهمية أي شكلها الجدلي. وهكذا فإن المعرفة التي يفيدها ابن خلدون ثمرة شكل اجتماعي معين ، تؤثر بدورها على الشكل الاجتماعي المولد لها. فالمعرفة إذا توجد في الزمان وليس خارجة عنه، فهي تتسم بطابع تأريخي ضروري. بالنسبة "لميشال دي مونتين" يعتبر أن مصدر الوعي عند الإنسان هو في الأساس وعي اجتماع ، حيث يقول "تتولد قوانين الوعي من التقاليد وليس كما يقال من الطبيعة".إن الوعي هو وليد الحياة الاجتماعية ووليد نظام سياسي اجتماعي محدد. تختلف المجتمعات في نظر مونتين على صعيد أشكال معارفها ، لكن طبيعة هذه المعرفة هي واحدة عند الجميع . وتتسم الحضارة في نظر مونتين بطابع النسبية "إن تقدم الحضارة يقوم على غناها على صعيد التجارب وليس على ثرواتها الفكرية في المطلق"[20].

" لوسيان ليفي –بروهل " الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى:

أولى خطوات "ليفي بروهل " النقدية تتجه نحو تحطيم مفهوم ساد الغرب طويلاً هذا المفهوم هو عمومية الافكار والمشاعر عند الانسان، حيث يرى أن الحياة الذهنية للفرد في هذه المجتمعات السفلى مكيفه اجتماعياً بشكل قوي جداً.

[20] فريدريك معتوق، مرجع سبق ذكره، ص.33

فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. في حين أن الفرد في الغرب يستطيع بكل سهولة فصل تصوراته الخاصة عن التصورات الجماعية.

ويعتبر أن الذاكرة هي أساس المعرفة البدائية وليست وسيلة كما هو الحال عند الفكر الوضعي الذي يعتمد على الجهد حول عمليات الاستقراء والاستنتاج المنطقي. إذ تقترن الذهنية الوضعية بالقدرة على التجريد لقلة لجوئها إلى الذاكرة ولكثرة لجوئها إلى التحليل. ومرد هذا إلى البنية الاجتماعية السائدة التي ترى في الماضي المثال الأوحد للتجارب الشئ الذي لا يفسح المجال أمام تعديل التصورات الجماعية الموروثة عن الماضي.

إنّ الخلاصة التي يصل إليها لوسيان ليفى بروهل هي أن المجتمعات البدائية لا تملك نظرية في المعرفة وعلى حسب رأيه تكمن المعرفة في القدرة على الفصل بين العنصر الموضوعي والعنصر الذاتي. لقد نقد جان دفينيو أطروحة ليفى بروهل بالقول أن للمجتمعات البدائية فعلاً نظام تصورات معقد جداً وغير خاضع للتحليل المنطقي، غير أن هذه الميزة ليست ميزة سلبية. لذا يجب إحترام هذه النوعية من المعرفة لدلالتها الإنسانية والاجتماعية والاعتراف باختلافها وبحقها في أن تكون مختلفة عن التصورات السائدة[21].

مفهوم الايديولوجيا عند كارل ماركس :

ما هي علاقة هذا المفهوم بعلم إجتماع المعرفة؟

يعتبر كارل ماركس أول منظر اجتماعي يقترح مدخلاً منظماً لتحليل إنتاج الفكر ، ولتحليل علاقة أشكال المعرفة للأنماط المختلفة للمجتمعات. ففي كتابه الايديولوجيا الألمانية "The German Ideology" طرح ماركس نموذجاً ميكانيكياً آلياً للإنتاج الاجتماعي للافكار فيه تقوم مصالح الطبقة ونمط الانتاج بتحديد بنية الفكر داخل المراحل التاريخية المختلفة[22]. تشكل الأيديولوجيا في نظر ماركس وإنجلز مفهوماً جراحياً أى أنه يسمح بتشريح كل مجموعة تصورات أو أفكار تبرز في المجتمع الطبقي لذا تخضع جميع أنواع وأشكال المعارف في المجتمع الطبقي الى التحليل الأيديولوجي. إن كل معرفة هي معرفة ايديولوجية. وبالتالي فإنّ كل نوع أو كل شكل من المعرفة لا يمكن تفسيره إلاّ بربطه بالبنية الاقتصادية التي يتواجد فيها. وانطلاقاً من نظريته المادية التأريخية فإنّ تأريخ المعرفة عند الإنسان هو نفسه تاريخ الأيديولوجيات. والأيدولوجيا عنده تعني مجموعة القيم التي تنتظم التفاعل الاجتماعي والتي يعمل وفقاً لأفكارها نسق السلطة المتدرج. ووفقاً كذلك للظروف الاجتماعية التي يقع في إطارها نشاط الأفراد وتحدد طبيعة إدراكهم للعالم الذي يعيشون في نطاقه[23]. فالأيديولوجيا مجموعة من التمثلات المشوهة عن العلاقات الاجتماعية، تنتجها فئة أو طبقة لتحقق من خلالها مشروعية صريحة لممارساتها[24] .

---

[21] فريدريك معتوق ، مرجع سبق ذكره ، 34.

[22] السيد عبدالعاطي السيد، مرجع سبق ذكره، ص.100.

[23] نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة وآخرون ، دار المعرفة الجامعية، 1999.ص.164 كذلك السيد عبد المعطي السيد، مرجع سبق ذكره ، ص. 106- 107.

[24] بيير انصار مرجع سبق ذكره، ص.170.

إنّ إنتاج الافكار والتصورات والوعي مختلط بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر ، فلا مجال للحياة خارج بنية الإنتاج القائمة ، حيث إن التصورات والأفكار تشكل في إطار هذه البنية الاقتصادية بالذات وما يصح بالنسبة للبشر يصح أيضاً بالنسبة لمعارفهم ، فلا معرفة في المطلق أو خارج شروط تكوين هذه المعرفة المادية فالمعرفة تتطور مع التطور التاريخي للبشرية ، متزامنة في أشكالها ومضامينها مع علاقات الإنتاج المتغيرة بفعل تحول الظرف الموضوعي فأولى مسلمات النظرية الماركسية هي النزعة الحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الاقتصادي هو المحدد الأساس لبناء المجتمع وتطوره. وتتصل المسلمة الثانية في علم الاجتماع الماركسي بميكانيزمات التغير في كل شئ بما في ذلك المجتمع نفسه الذي يمر وفقاً لضرورة جدلية الاثبات والنفي بحتمية التغير[25]. فالحقيقة الاجتماعية لدى المدرسة الماركسية طابعها شمولي ومن خصائص هذه الكلية ضرورة قيام نوع من الترابط بين جزئيات الوجود وذاته بحيث إن التغير في أي من أجزاء هذا الكل إنما تكمن أسبابه في هذا الكل أو في أي من أجزائه . وأن تغيره إنما هو تطور نحو اكتمال هذا الكل[26]. فهي كلية تسعى إلى الكمال عن طريق التفاعل الجدلي بين العناصر والأجزاء والتي عند بلوغها الكمال سوف ينتهي التفاعل النقضي ، فهي إلى جانب كونها كلية ماهو كائن وتعايشه فهي كذلك كلية الممكن والمرغوب الذي تسعى اليه والواضح أن الكلية بهذا البعد المستقبلي يجعلها تختلف عن الكلية الدوركايمية والتي تبحث عن تزاوج بين الوضعية والاتجاه العضوي في المدرسة الوظيفية والبنائية الوظيفية[27]. فالمعرفة أيضاً هي ديناميكية وجدلية. وحسب التوجه الماركسي، فإنّ الظاهرة المعرفية تتميز أينما وجدت بعمق تأريخي أكيد وما ينطبق على التاريخ ينطبق أيضاً على المعرفة، فالمعرفة مؤدلجة ولا جود بالتالي للمعرفة في المطلق فلكل معرفة دور في البنية التي هي فيها ووظيفة هذه المعرفة هي مواكبة النشاط الفعلي الذي يحدث في الواقع والتناغم معه.

علم اجتماع المعرفة عند ماكس شيللر:

إنّ علم اجتماع المعرفة عند شيللر ليس "تأريخا للأفكار في سياقها الاجتماعي" وليس تعبيراً عن " الحتمية الاجتماعية للفكر " وليس سيطرة " الثقافة المادية على اللامادية" أو شئ من هذا القبيل. إنه تحليل للعلاقات الوظيفية المتبادلة والمتداخلة بين العمليات الاجتماعية من جانب، وأنماط الحياة الفكرية والعقلية مشتملة على نماذج المعرفة من جانب آخر، دونما أولوية أو أسبقية منطقية تعزى إلى المجتمع أو إلى العقل[28]. لقد كان هناك أكثر من هدف سيطر على مدخل شيللر الخاص بعلم اجتماع المعرفة منها:

أولاً: لقد كان يقصد أن يوضح أنه ليس هناك أشكال ولا مبادئ للاستدلال مطلقة ودائمة من الناحية التاريخية. لذلك كانت فلسفة كانط في نظره مجرد فلسفة ممثلة للفكر الأوربي أكثر من كونها مقولات تصدق لكل الناس وخاصة الشعوب البدائية التي لاتعرف الكتابة.

ثانياً: أراد شيللر أن يكتشف اتجاه تطور المعرفة وأشكالها المتميزة التي ظهرت خلال التاريخ الإنساني.

---

[25] على ليلة النظرية الاجتماعية المعاصرة ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة، 1991، 85
[26] علي ليلة، نفس المرجع ، ص. 126
[27] علي ليلة ،نفس المرجع السابق، ص. 126
[28] السيد عبدالعاطي السيد، مرجع سبق ذكره، ص.137.

ثالثاً: أراد شيللر أن يقهر كل أشكال التصوف والروحانيات Mysticism والظلامية Obscurantism والوضعية والمذاهب الاعتقادية للكنائس المنظمة.

رابعاً :أراد شيللر أن يحدد عوامل العلية التأريخية ، وأن يقهر خصوصية النظريات الطبيعية للتأريخ (كالماركسية في تأكيدها على الحتمية الاقتصادية، إلى جانب التصورات والنظريات الأيديولوجية مثل الهيجيلية والنظريات العلمية أو العقلية مثل نظرية المراحل الثلاث عند كونت).

خامساً: اهتم شيللر بربط المعرفة النافعة في العالم المادي بالمعرفة التي تصنع الرجل المثقف بوجه عام . وتمثل هدفه في تركيب النظرية الأحادية التكنولوجية البراجماتية للعالم التي تبنتها الثقافة الغربية وبين الثقافة الروحية للشرق[29].

لقد كان أساس تحليل شيللر للعلاقات الاجتماعية المتبادلة يتمثل في التمييز الذي أقامه فيرديناند تونيز F. Tonnies بين المجتمع Society والمجتمع المحلي Community .إن المجتمع كما تصوره تونيز ليس رابطة إنسانية في عمومه كما يستخدم اليوم على نحو شائع ، بل عبارة عن نماذج من التجمعات التي تتماسك مع بعضها البعض بروابط موضوعية بنائية تنظيمية وحتى بيروقراطية ذات طابع تعاقدي في الأصل. أما المجتمع المحلي فهو جماعة إنسانية تتماسك مع بعضها البعض بأعلى درجات روابط التضامن ذاتية ووعياً[30]. وعليه فإن علم اجتماع المعرفة عند شيللر يصف الشروط الاجتماعية التي تحدد من ناحية مكونات المعرفة بالنسبة للجماعة من ناحية، والقوانين التي عن طريقها توزع المعرفة ذاتها داخل هذه الجماعة من ناحية أخرى. فعلم اجتماع المعرفة من وجهة نظر شيللر يبحث في التفكير المشترك للجماعة عبر الظواهر القيمية . وهنا رتب شيللر خمسة مجالات او رتب للقيم : ففي القاعدة يوجد مجال القيم الحسية "Sensible Values" التي تتدرج من قيم يمكن الاتفاق عليها Agreeable إلى أخرى غير قابلة للاتفاق "Disagreeable" أو من القيم الداعية إلى المتعة والسرور "Pleasurable" إلى أخرى داعية إلى الألم "Painful". يلي ذلك مجال أو مستوى قيم المنفعة "Utility" التي تتدرج من القيم النافعة إلى القيم عديمة النفع وتشتمل على القيم العملية والاقتصادية وقيم الكفاءة.أما المستوى الثالث فيمثل مجال قيم الحياة البيولوجية التي تتدرج من القيم النبيلة "Noble" إلى القيم البذيئة " Vulgar"وتشتمل على الصحة والمرض والقوة والضعف. وفي المستوى الرابع نجد مجال القيم الروحية "Spiritual" وتشتمل على القيم الجمالية Aesthetic " بمعنى الحسن والجمال "Beauty "وقيم العدالة ممثلة في مشاعر الصواب والخطأ. وقيم المعرفة الخالصة للحقيقة ممثلة في ماتبحث عنه الفلسفة. ثم أخيراً هناك مستوى القيم المطلقة أو مجال المطلق الذي يتدرج من المقدس"Holy" إلى غير المقدس "Unholy". لقد توصل شيللر إلى هذا الترتيب الهرمي للقيم من خلال تحليله الفينومونولوجي لأفعال أخلاقية مشخصة وملموسة، بمعنى أن نظام القيم يكشف لنا عن ذاته في تلك الأفعال أكثر مما يكشف نفسه في التفكير العقلاني[31].

---

[29] المرجع السابق، ص. 138.

[30] نفس المرجع السابق، ص.138- 144.

[31] نفس المرجع السابق ، ص. 148- 149.

الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر:

يعتبر مفهوم الفعل الاجتماعي من المفاهيم الرئيسة التي أسهم بها فيبر في بناء نموذجه المثالي لتفسير الظواهر الاجتماعية . فالفعل الاجتماعي هو الذي يجمع بين الدوافع الاجتماعية والسلوك ، ذلك يعني أن السلوك في حد ذاته يعتبر وحدة تحليلة غير مكتملة وتكتمل حينما يرتبط الدافع السيكولوجي بالسلوك الفردي ويصبح هذا الفعل اجتماعياً اذا كانت الدوافع أو الغايات ذات طبيعة اجتماعية أساساً[32]. وعليه فإن تصنيف ماكس فيبر لنماذج الفعل الاجتماعي ينبغي النظر اليها من خلال الاعتبارات التالية[33]:

1. إن الفعل الاجتماعي وإن كانت منطلقاته ودوافعه شخصية فإنه يقع من خلال النسق الاجتماعي في معظم الاحيان. وبالتالي فإن الفعل الاجتماعي عملية تقع في المجال الاجتماعي ضمن الرؤية الكونية لذالك المجتمع وهو يخضع لعدة شروط موضوعية تكسبه طابعه الاجتماعي المحدد وفق سياق معين.
2. كذلك فإن الفعل الاجتماعي يحدد وفقاً لطبيعة عناصره الأساسية الغالبة عليه.
3. كما أن الفعل العاطفي " التأثري " على خلاف الفعل العقلاني.
4. كذلك يجب عدم الحذر الشديد من الخلط بين النموذج المثالي للفعل والتشكل الواقعي الملموس لذات الفعل.

عليه فإن التوجه الفيبري يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويفهم ويفسر الظواهر الاجتماعية المنجرة عنها من خلال طبيعة العلاقات بين الأنا والآخر من حيث ماهية طبيعتها أي من حيث كونها ذات طبيعة تعاونية أو تنافسية أو صراعية أو تتعلق بعلاقات الخضوع والسيطرة . وفي هذا الإطار نخلص إلى أن فيبر جعل من العلاقات الاجتماعية والأفكار الاجتماعية المتضمنة لها أساساً لعمليات اجتماعية ذات صلة بجوهر الوجود النسقي المعين[34]. ولكي يوضح فيبر هذه النظرة نجده يقارن حالة الإنسان في المجتمع الغربي الحديث بالإنسان في المجتمع الصيني الذي لم يفلح في تأسيس النظام الرأسمالي في إطار هذه الحضارات العريقة ويرجع ذلك إلى عدة عوامل[35]:

-الكونفوشية كنسق أخلاقي ودورها في صياغة وجهة نظر الفاعل الصيني وخاصة ذلك الذي ينتمي إلى طبقة الماندارين وهي الطبقة المؤهلة لكي تقود تطوراً رأسمالياً.

-أما فيما يتعلق بالبناء القيمي للكونفوشية كرؤية كونية فإنّ فيبر يجده هو الآخر غير ملائم لنمو النظام الرأسمالي في إطار المجتمع الصيني القديم.

-افتقاد الانسان في الحضارة الصينية القديمة لإراديته بالنظر إلى قوة التنظيمات النسقية المحيطة به وتأثيرها على سلوكه ورؤاه الكونية التي تحدد ذلك السلوك وتفسره.

---

[32] على ليلة ، نفس المرجع السابق، ص. 408

[33] على ليلة ، المرجع السابق، ص. 411

[34] علي ليلة مرجع سابق، ص.412

[35] نفس المرج السابق، ص.ص. 416.417.

النزعة النسبية عند كارل مانهايم:

يتبنى كارل مانهايم الفكرة القائلة بأن علم اجتماع المعرفة يحاول تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود ... وتوضيح كيف أن الهياكل المعرفية والفكرية المتخصصة ، كعلم الاخلاق والانساق الفلسفية والعقائد الدينية والسياسية تتأثر بالسياقات الثقافية والاجتماعية التي تحيط بنشأتها وتطورها[36]. النزعة النسبية هي التي دفعت تحاليل كارل مانهايم إلى القول بنسبية المعرفة أما النسبية التي يقصدها مانهايم هي النسبية الاجتماعية فصراع الطبقات الحاد هو الذي انعكس جدلياً على صعيد حركة الأفكار وأدى إلى تبلور الفكر العقلاني "منتزع الأقنعة". كان هم العقلانية أن تكشف الاساس الاجتماعي للافكار وأن تكشف وظيفة الافكار الموروثة عن الفكر المثالي. كما أن كشف الطابع الشمولي الذي تتميز به الافكار هو تكريس للنزعة النسبية.

والخلاصة التي توصل إليها مانهايم هي أن المعرفة نسبية بين العارف والمعروف هناك ثلاث خطوات مهمة ينبغي اتباعها عند الشروع في الابحاث في إطار هذا العلم :

1/ ينبغي التعرف على الوظيفة التي يقوم بها وإلا استحال فهم هذا الانتاج.

2/ اعتبار أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل ديناميكية.

3/ إدراك أن الشرائح الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً في تغيير مضمون المفاهيم والافكار ويجب درس مراحل التبدل والتزامن هذه مع مراحل التطور الاجتماعي.

علم اجتماع المعرفة عند اميل دوركايم:-

إنّ الفرضية الإساسية التي ينطلق منها دوركايم هي أن انبثاق الفلسفة والعلم الحديث من الفكر الديني حيث يقول إذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين فذلك لأن الدين قد شكل أول فلسفة وأول علم".فالمعرفة بالنسبة لدروكايم هي موجودة في المجتمع ولا تنفصل عنه لا في عناصرها ولا في مقاييسها. فالمعرفة ليست شيئاً بحد ذاته بل هي معرفة اجتماعية وبشرية تتسم بالموضوعية.

بالنسبة لدوركايم فإنه يرفض الطرح المثالي والطرح الجدلي معاً إذ لا يعترف بغير ما توحي له تجارب الواقع ويعتبر دوركايم أن المخرج من مأزق كلا الطرحين هو الطرح العقلاني والعقلانية تعني النهج الثابت الذي من خلاله نتخطى الواقع والأفكار معاً للوصول إلى خلاصة جدلية تدمج عناصر الواقع وعناصر الأفكار في إطار خلاصة توحيدية فلسفية شاملة والمبدأ الذي ينطلق منه النهج العقلاني أن الوحدة تسود الكائن الاجتماعي وبالتالي تسود منجزاته فالانسان كائن اجتماعي فهو فكر ومادة.

فالفكر الديني هو نقطة الإنطلاق للعمليات المعرفية برمتها كما أن هذه التصورات الجماعية التي يعسكها محتوى الفكر الديني في الواقع لا بد أن تكون اجتماعية. وعليه فإن اسهامات دوركايم في مجال علم اجتماع المعرفة تتمثل في :

1. الأصل الاجتماعي للدين في كتابه " الصور الأولية للحياة الدينية والذي انتهى من تحليله فيه بأن الدين يعتبر شيئاً اجتماعياً ، فهو بالتالي مجموعة من المعتقدات والممارسات في نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة والمقدسة .

---

[36] السيد عبدالعاطي السيد، مرجع سبق ذكره، ص.79.

كما أن الشعور الديني شعور جمعي وليس شعوراً فردياً ، بل إنّ الوظيفة الأساسية للدين هي خلق وتدعيم قيم التضامن الاجتماعي ولذللك فلن يبقى الدين إلا ببقاء المجتمع.

2. التصورات الفكرية الجمعية بمعنى أن العقل وما يتضمنه من فكر ومن صور لمقولات تصدر جميعها عن أصل اجتماعي.

وخلص من ذلك إلى أن المبدأ الكامن وراء هذا المنهج هو أن الدين والتشريع والأخلاق والوقائع الاقتصادية يجب أن تعامل بطريقة تتلائم وطبيعتها الخاصة كونها كوقائع اجتماعية . سواء حاولنا وصفها أو تفسيرها فإنه يتعين علينا أن نربطها تتلاءم ببيئة اجتماعية خاصة ، أي بنمط محدد للمجتمع. وهنا يظهرمضمون مفهوم الرؤية الكونية في جوهر تحليل دوركايم للظواهر الاجتماعية. وعليه فإن دوركايم يذهب إلى القول بأن الأفكار وغيرها من التصورات تختلف من جماعة لأخرى بل تختلف داخل الجماعة الواحدة نفسها من فترة زمنية إلى فترة أخرى[37].

النهج التعددي مع جورج غورفيتش:

يقول غورفيتش لكي تثمر العلوم يجب أن يتميز التوجه الجدلي فيها بعدم الثبات . لذا ينبغي تحرير الجدلية من السلاسل التي تكبلها عن طريق الجدلية نفسها ". هذا يعني أن كل تفسير لا يمكنه الطموح إلاّ إلى أن يكون محاولة تفسير لظاهرة معينة في ظرف معين ، لكنها سرعان ما تتبدل مع تغيير أساسها الاجتماعي.وميزة الواقع الاجتماعي أنه يتصف بعدة وجوه تعطي للتفسير عدة إمكانيات للتحليل.والجدلية ليست سوى حركة المواكبة الفكرية التي تلازم حركة الجماعات والطبقات والمجتمعات والحضارات بشكل بنيوي موحد.

يقول غورفيتش في هذا المجال لا يجوز أبداً لعلم إجتماع المعرفة أن يطرح مسألة صلاحية أو قيمة الاشارات والرموز والمدارك والأفكار والأحكام التي يصادفها في الواقع الإجتماعي المدروس. فللواقع الاجتماعي الاسبقية في تفسير الظاهرة الفكرية . إن مهمة علم اجتماع المعرفة كشف الجامع المشترك الاجتماعي الذي يميز الأنظمة المعرفية بصفة عامة وهنا يمكن الاستفادة من مفهوم رؤية العالم لكشف الجامع المشترك وذلك لتفسير الظواهر الاجتماعية وفقا للانظمة المعرفية والأنساق التي نشأت في ظلها.

يعتبر غورفيتش أن الانظمة المعرفية ترتبط كلها بجامع مشترك وهو الأطر الاجتماعية التي تنبثق منها وتتجلى فيها. غير أن هذا الجامع المشترك يختلف من تشكيلة اجتماعية لأخرى ونلاحظ هنا تاكيده على نسبية المعرفة الاجتماعية.

ولكن ما هو علم اجتماع المعرفة حسب غورفيتش ؟ يقول "إنه دراسة الترابطات الوظيفية التي يمكن قيامها بين الانواع المختلفة، بين الدقائق المختلفة الأشكال داخل هذه الأنواع المختلفة وشتى المنظومات المعرفية من جهة والأطر الاجتماعية من جهة ثانية أى المجتمعات الشمولية ورؤاهم الكونية حولها ، الطبقات الاجتماعية التجمعات الخاصة وشتى التجليات الاجتماعية.

---

[37] السيد عبد العاطي السيد، علم اجتماع المعرفة، ص. 271

وفي هذا التعريف تأكيد منذ البداية على أن عصب المعرفة يكمن في وظائفها، فأنواع وأشكال المعرفة تتحرك في بحر من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية . غير أن هذه الترابطات الوظيفية هي التي تسبب تحرك المعرفة وتناسقها وذلك داخل الإطار الموضوعي العام ويتجسد هذا الاطار في الأطر والأنساق الاجتماعية للمعرفة. هذه الأنساق والأطر الاجتماعية تتحدد بشكل عام في الطبقات والحضارات والعائلة والطائفة والقبيلة والدولة وجميع تجليات المجتمعات الشاملة.

ويحدد غورفيتش Gurvitch سبعة أنواع من المعرفة على الشكل التالي[38]:

1- المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي .

2- معرفة المظاهر الاجتماعية للواقع الاجتماعي.

3- معرفة الاحساس العام.

4- المعرفة التقنية.

5- المعرفة السياسية.

6- المعرفة العلمية.

7- المعرفة الفلسفية.

ويضيف أنه يمكن في المستقبل أن تظهر أنواع جديدة من المعرفة النوع الأول من المعرفة تبرز أهميته في المجتمع الاقطاعي باعتباره مجتمعاً منغلقاً على ذاته تحل فيه المعرفة الادراكية للعالم الخارجي.النوع الثاني ويرى غورفيش أن هذا النوع من المعرفة لا يطول في المجتمعات نظراً لأنه لا يعتبر أيّاً منهما بمثابة آخر "كالغريب والعبد". ومعرفة الحس السليم فهى لمعرفة الآخر والـ(نحن) والمعرفة الإدراكية للعالم الخارجي ومنها تقنيات الجسم واللياقة ومظاهر التحضر. أما المعرفة التقنية أو الفنية فهي تختلف عن مجرد معرفة الوسائل التي تستخدم لبلوغ أهداف مثالية. فهي معرفة كل الاستعمالات الفعالة للتقنية، التي تنزع إلى الاستقلال وإلى استمرار قيمتها وهي استعمالات دقيقة قابلة للتناقل، مبتكرة ومصدر معرفتها هو الرغبة في السيطرة على عالم الطبيعة والانسان والمجتمع.المعرفة السياسية وهي ليست العلم السياسي وهي تشمل إتجاهين:

1- إستراتيجية الفعل الاجتماعي

2- المعرفة الفطرية والمرويّة(الشفوية) معاً، التي توجه هذه الإستراتيجية.

والمعرفة العلمية هي نوع ينزع إلى التجرد والانفتاح والتراكم والانتظام والوصول للتوازن بين الإدراك والتجربة. وهو يعتبرها مجموع تجليات الفكر المادي في الميدان العلمي. والمعرفة الفلسفية هي معرفة من نوع آخر ميزتها أنها تتلاقح مع معارف أخرى سابقة الاكتمال وتسعى لاستيعاب تجلياتها الجزئية في كليات لا متناهية.

يعتبر غورفيتش أن كل نوع من هذه الانواع يقترن بشكل من المعرفة محدد يشكل خلفية لفهم واستيعاب هذا النوع من المعرفة، فالمعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل الروحاني هي غير المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل العقلاني لذا يطرح غورفيتش الأزواج الخمسة التي يجدها الباحث داخل كل نوع من أنواع المعرفة .

1- المعرفة الروحية والمعرفة العقلية .

[38] طه عبد العاطي نجم، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، 1996. ص. 20- 21.

2- المعرفة التجريبية والمعرفة النظرية.

3- المعرفة الوضعية والمعرفة المناسبة.

4- المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية.

أما عن المعرفة بحد ذاتها فغورفيتش يقول: إنها "تنسيق جدلى من التجارب والأحكام".ولعل وصف "ألان تورين" بالغ الدلالة في هذا المجال إذ يقول: إن فكرة الحداثة اليوم مقترنة بتحرير الرغبات وتلبية الطلبات أكثر من اتحادها بسيادة العقل.هذا النبذ للقيود الاجتماعية والممنوعات الدينية والسياسية، وحرية الرأي والتعبير طلبات أساسية تنبذ جميع أشكال التنظيم الاجتماعي والثقافي ثم تجاوزها.

على خلفية السياسة الدولية النازعة نحو تصفية الاستعمار بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية نشط جورج بالانديه في دراسة المستعمرات السابقة في أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا مقدماً أول نقد صارم للأطروحات الاستعمارية التي روجها الإثنولوجيون والأنثروبولوجيون ومفادها أنّ هذه المجتمعات فارغة أو بلا تأريخ لتشريع العمليات الكولونيالية فيها بدعوى التمدن والتحضر. لاحظ بالأنديه أنّ لهذه المجتمعات تأريخية قبل الاستعمار وبعده وإنها في حراك دائم وليس صحيحا إنها مجتمعات جامدة أو ساكنة لا حراك فيها[1].

كانت أطروحات بالأنديه بلا شك مدخلاً لنظرية أوسع نطاقاً وأشد فاعلية قادها ألن تورين وفريقه مستفيداً من خبرته في أمريكا واطلاعه على أعمال مايور وتايلور في علم اجتماع العمل والتنظيمات، حيث لاحظ مجتمعاً جديداً هو المجتمع الصناعي المبرمج والمنظم وأن تقدمه منوط باختياراته الذاتية، والأهم من ذلك قدرة ألن تورين على تعميم نظريته على جميع المجتمعات المتقدمة والمتأخرة، فكل مجتمع هو وليد تأريخانية معينة من اختياره ولم يعد ممكناً الحديث في ظل التطور العلمي والتكنولوجي وانفجار المعلومات الحديث عن مجتمع قيمي أو أيديولوجي أو اشتراكي أو وضعي بل عن مجتمع مسؤول مسؤولية مباشرة عن أفعاله واختياراته من خلال نسق عمل تأريخي محدد. فكان مفهوم التأريخية ومنظومة العمل التأريخي من أكثر المفاهيم رواجا في علم الاجتماع الدينامي ومن أقوى ما أبدعه ألن تورين من مفاهيم وفي ضوئهما نشطت ابحاثه حول الحركات الاجتماعية والقبائل والمجتمعات في غرب افريقيا[39].

المساهمات العربية والاسلامية في مجال رؤية العالم:

ومن أهم المحاولات السوسيولوجية في المحيط العربي والإسلامي في ميدان بحوث رؤية العالم نذكر السيد يس في آخر كتاب صدر له "الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي"من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعرفة الذي قسم فيه رحلته الفكرية إلى مرحلتين بدأت الأولي عام 1957 وحتى عام 1990 وركز فيها على مجال البحث في العلم الاجتماعي وفروعه المتعددة بلور خلالها منهجا علميا أطلق عليه منهج التأريخ النقدي المقارن أما النقلة الكيفية في مشروعه العلمي كانت مع منهج التحليل الثقافي، تلك النظرة المنهجية التي تابعت وحللت التحولات التي حدثت في بنية المجتمع العالمي منذ بداية التسعينات نود أن نتوقف عند احد اكتشافاته الرئيسة وهو منهج التحليل الثقافي لفهم ما يسميه نص العالم المعقد بعد أن تبين

[1] بيير أنصار، سبق ذكره ،ص 46.
[39] بيير أنصار ، سبق ذكره ،ص236.

له عجز المناهج السياسية والاقتصادية السائدة ليس فقط عن التنبؤ بمصير النظام القديم وإنما أيضا عن تفسير الظواهر المصاحبة لانهياره.

والمنهج الجديد الذي انتهي اليه «السيد يس» هو منهج التحليل الثقافي وتركيزه على نظم الأفكار ، نشوءها ، وتحولها ، وتغيرها ، واعتبار هذا المنهج مدخلاً أساسياً لفهم ما حدث للرأسمالية والماركسية. ويعتبر الأستاذ «السيد يس» في تعريفه لمنهج التحليل الثقافي أنه يركز على رؤية العالم السائدة في مجتمع معين وتحليل الإدراكات والتطورات والصور النمطية عن النفس والآخرين وعلى القيم السائدة وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع. من هذا المدخل الثقافي نجده يقترب من القضايا المحورية والتحولات التي جرت وتجري في العالم والأسئلة الكبيرة التي تثيرها وميادين الصراع حول تشكيل النظام الدولي الجديد، بل والقرن الجديد ومن أبرز القضايا التي تعرض لها والتي صاحبت عملية التغير التي حدثت في العالم الثورة الكونية والتي سيتشكل حولها وبتأثيرها مجتمع عالمي جديد يتخطى المجتمع الصناعي وتداولها بما تحدثه من ثورة فكرية تتجاوز الحدود القومية والجغرافية. الأمر الذي يشكل الوعي الكوني وما يصاحبه وينشره من قيم إنسانية عامة. وحسب السيد يس فإن الثورة الكونية من منظور التحليل الثقافي ليست ثورة ذات بعد واحد ولكنها متعددة الإبعاد والجوانب فهي:

أولاً : ثورة سياسية تشمل النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء وجوهرها هو التحول من الشمولية والسلطوية إلى الليبرالية.

ثانياً : ثورة في القيم نتيجة ما حدث في بيئة المجتمعات الصناعية المتقدمة من ثورة هادئة تتطلع إلى الجوانب المعنوية والبحث عن المعنى والإشباع الروحي.

ثالثاً: هي ثورة معرفية تتلخص في الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة التي يعتبر منظروها أنّ أهم ملامح المرحلة الراهنة للمعرفة الإنسانية هو سقوط النظريات والنماذج الكبرى والتي عجزت بانغلاقها وجمودها عن قراءة العالم وسقوط فكرة حتمية التطور التأريخي من مرحلة لأخرى.

رابعاً: التداخل بين الرأسمالية والماركسية: أما القضية المحورية التي يرصدها«السيد يس» والتي صاحبت عملية تغيير العالم فهي تتعلق بهذه المناظرة الكبرى التي احتدمت على مدى الحقب الأربع الماضية بين الرأسمالية والماركسية وحسمها سقوط النظام السوفيتي.

غير أنّ السؤال الرئيس الذي يناقشه في هذا السياق فهو يدور حول ما إذا كان انتصار وصعود الرأسمالية يعني انتصاراً حاسماً ونهائياً للرأسمالية واختفاء وهزيمة مطلقة للماركسية وبالنسبة «للسيد يس» فإنه يميز بين الشمولية والماركسية بمضمونها الاجتماعي والفكري والقيمي، وينبه إلى أن عدداً من مفاهيم وأفكار الماركسية قد تداخلت مع الرأسمالية وكانت من الأدوات التي استخدمتها لتجديد نفسها، ومثل هذه العملية البطيئة والمعقدة من التداخل بين النظم والأفكار هي التي تبرر وتستدعي منهج التحليل الثقافي لهما. ومن هذا المنظور لا يرى «السيد يس» في صعود الرأسمالية وسقوط الماركسية المحطة الأخيرة في هذه العملية الطويلة، فمنهج التحليل الثقافي يوحي بأنّ ثمة تفاعلات تجري وستكون محصلتها النهائية عملية

تأليف خلاقة بين الرأسمالية والماركسية تصنع نموذجاً عالمياً جديداً يتسم بالتوفيق بين عناصر فلسفية وثقافية وسياسية كانت تبدو من قبل متناقضة. مثل هذا التحليل يقود «السيد يس» إلى مفهوم الطريق أو البديل الثالث. إنّ فكرة أو فلسفة البديل الثالث قد ارتبطت بشخصيات أمريكية وأوروبية مثل «بيل كلينتون» و«توني بلير»، و«جوسبان» و«ايرهارد شرويدر» ورؤساء وزراء ايطاليا والبرتغال حين بدأت مبادرتهم وحديثهم عن الطريق الثالث كايديولوجية في اجتماعات قمة الدول السبع الكبرى في 1997،فضلا عن المساهمات الفكرية في هذا المفهوم مثل مساهمات عالم الاقتصاد التشيكي «اوتا سيك»، والاشتراكيون الديمقراطيون السويديون ثم تبلور مفهوم نظرية الطريق الثالث عند عالم الاجتماع الانجليزي «انطوني جيدز» في كتابه الذي اصدره 1998 تحت عنوان « الطريق الثالث »[40].أما القضية الرئيسة التي شغلت «السيد يس» فهي مستقبل الحوار التقليدي بين الحضارات والثقافات وتنبيهه الي أن حصاد الحوار بين الحضارات في القرن القادم. وهي الكونية، التعددية، القومية ومن وجهة النظر الثقافية فإن أهم معاني الكونية هي الوعي الكوني الذي سيشكله مجتمع المعلومات وحول هذا الوعي تدور معركة بدأت منذ أن بشرت الولايات المتحدة بالنظام العالمي الجديد وبدأت حملتها الايديولوجية لكي تشكله وفقاً لقيمها وتصوراتها وهو ما يفرض في رأي «السيد يس» علي ممثلي الحضارات الأخرى مهمة عاجلة لكي تقود حملة فكرية بهدف تحقيق مشاركة عالمية في بناء عالم جديد بعيداً عن الهيمنة السياسية الحضارية لقوة واحدة. إنه باختصار بحث البشرية عن قضية مشتركة بين التقاليد المكونة لمجتمع عالمي جديد يعكس قيم حضارات وثقافات العالم بشكل لا تنفرد به حضارة واحدة. على أية حال، فإن «السيد يس» بمنهجه في التحليل الثقافي وإخضاعه للتحولات التي حدثت في العالم للرؤية الثقافية قد نبه إلي احد المناهج الضرورية لفهم العالم خاصة مع تعقد المناخ الفكري والظواهر العالمية وبروز قضايا وقُوى جديدة ستساهم في رسم الخريطة الكونية المقبلة إلا أننا نتصور أن بناء «السيد يس» دفاعه عن مناهج التحليل الثقافي -على قصور وفشل المناهج وادوات التحليل السياسية والاقتصادية في التنبؤ وفهم التحولات التي حدثت في البنية الدولية - لا يعني استبعاد هذه المناهج في محاولاتنا في فهم وتحليل ظواهر عالم جديد والاقتصار في ذلك علي منهج التحليل الثقافي الذي أقر «السيد يس» نفسه بأنه سوف يدخلنا شئنا أم لم نشأ في عالم نظري معقد مازالت تتصارع فيه تياراته المنهجية. ولذا نتصور أن يكون منهج التحليل الثقافي هو احد أدواتنا في تحليل الظواهر في العالم المعاصر، وبشكل يضمن، مع المناهج الاخرى، رؤية هذه الظواهر من منظور أكثر شمولا وتكاملا.

ويبدو أن هذه الرؤية المنهجية الكونية قد تعمقت بشكل كبير عند عبد الوهاب المسيري، فكانت إسهاماته الأساسية في مجالات الفكر الاسلامي تكمن أساساً في توظيف النماذج التفسيرية الفيبرية باعتبارها أدواتٍ تحليليةً، وهي إضافة منهجية ونوعية أنتجت عملا فكرياً متكاملاً في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وفي أعمال أخرى تتوزع على حقول معرفية مختلفة ومترابطة في الآن نفسه، فهو "يربط بين دوائر فكره المختلفة ربطاً مركبا عبر نماذج تحليلية، فلا يرى القارئ في الحقيقة غرابة في أن يكتب المسيري في اليهودية والصهيونية، وفي نقد الشعر وفي نقد الحداثة وفي العلمانية كنموذج معرفي

---

40 أنظر انطوني جيدنز ، الطريق الثالث، دار الآفاق الجديدة ، 2001 وكذلك السيد يس ،الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي. عبد الوهاب المسيري ، اليهودية والصهيونية .

وفي التحيز الأكاديمي العلمي الغربي وضد نهاية التأريخ وفي الخطاب الإسلامي الجديد. عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفاً تفسيرها، فإنه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما، فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، وعندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها لأنه يعتقد أنها لا دلالة لها "من وجهة نظره" ويستبقي البعض الآخر "وهذا هو التجريد" وتأتي بعد ذلك خطوة الربط بين العلاقات والوقائع والحقائق التي أبقاها فينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح حسب تصوره مماثلة للواقع، أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة يسمى "النموذج" فهو بناء يماثل الواقع لكنه افتراضي، أي متخيل ومع هذا تشبه العلاقات بين عناصره العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع." وبعد، فإن النموذج التفسيري يتأسس وَفْقًا لعمليات التجريد والتنسيق وهي عمليات تدخل ضمن اختصاصات العقل التوليدي، ومعنى هذا أن العقل ليس آلة فوتوغرافية صماء دورها الأساسي تسجيل الصورة ونقلها كما هي بدعوى الموضوعية، بدون أدنى عمليات التنسيق والربط. بل إن للعقل دورا فعالا في عملية إدراك الواقع. وبالتالي فهم الظاهرة في حالتها الكلية، وذلك عبر مرحلتين أساسيتين : مرحلة الوصف، وتتحقق عبر تفكيك الظاهرة إلى مفاهيمها الأساسية. ثم، مرحلة التركيب، أي تركيب المفاهيم وكشف متغيرات الظاهرة وتفاعلاتها عبر الزمن. وتكون بذلك خلاصة هذه العملية اكتشاف النموذج الأكثر قدرة على التفسير .

ولعل مصطلح "رؤية العالم" من أهم المصطلحات التي تعين الناقد على إجراء المقاربة من منظور سوسيولوجي أدبي، فنجد من الذين وظفوا هذا المصطلح في دراساتهم التونسي الطاهر لبيب في كتابه سوسيولوجيا الغزل في الشعر العربي وليس ناقداً أدبياً وقد درس ظاهرة الغزل في الشعر العذري "في العصر الأموي" من ناحية تعبيرها عن رؤية العالم لفئة اجتماعية وهم الشعراء العذريون، حاول أن يقيم علاقة بين هذه الظاهرة " الغزل العذري" في الفترة الأموية من ناحية،وطبيعة الأبنية الاجتماعية والاقتصادية لهؤلاء الشعراء من ناحية أخرى ومدى نجاحهم في تقديمهم رؤية للعالم تعبر عن واقعهم[41].

وخلاصة القول أنّ الدراسات السوسيولوجية في مجال رؤية العالم من دالتي مروراً بالفيبرية والماركسية والرؤية الانثربولوجية الامريكية والبينيوية جاءت جل مساعيها:

-من أجل فهم العالم:

باعتبار حالة التأثير التي تتركها المعتقدات السائدة في بيئة ما على نمط التفكير من واقع تفاعل الفرد مع محيطه، تتبلور طريقة التفسير الخاصة، وبالتالي تتضح معالم الصورة اللا نهائية للعالم، إنه الإطار الوظيفي الذي يسعى نحو تقديم الفهم العام لكل شيء، من خلال التفسير والفهم، سعياً إلى استخدامه في رسم مسار طريقة النظر إلى العالم، وهو التفعيل للمسلمات والبدهيات والمعتقدات السائدة، والحث لمجال الإرادة والوعي، فيما يبقى هذا الوعي مرهوناً بجملة من المحددات،

---

[41] صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر، إفريقيا الشرق ، بيروت- لبنان ، 2002 ص51.

إن كان على صعيد الخفي و المعلن، أو طبيعة الوعي السائد، والنظام الفكري الذي يتفاعل فيه الفرد والمجتمع والعالم. إنه التعدد في الرؤى والذي يكون تبعا لاختلاف الأفراد والثقافات والأزمان والحضارات.

-من أجل تفسير الظواهر الاجتماعية:

واختلاف الرأي لا يفسد للود قضية، لكن الخلافات بين الناس كلها تقوم على وظيفة التفسير والتحديد، ذلك الذي يكون بمثابة البوابة المشرعة نحو الصدام بين الأفراد والجماعات، إنه الوعي المختلف وأهمية ترصده، عبر منهج رؤية العالم، من خلال الاستناد إلى عملية التحليل للأفراد والمجتمعات والمواقف والأفكار. و دراسة جوهر الممارسة العلمية، الساعية نحو فرز المشكلة، ورصد القيم الخاصة بالرضا والقبول على صعيد مختلف الحقول المعرفية، سعيا للوصول إلى سؤال الهدف والغاية الذي ظل ويبقى يشغل الأفراد والمجتمعات في مختلف حقول المعرفة.فرؤية العالم تقوم على الرؤية الكلية الساعية إلى دراسة التفاصيل، من خلال تحديد الدلالات والعمل على ترسيخ مجال العقل عبر تمييز ملامح العلاقة بين الفعل ورد الفعل.هذا بحساب أن الرؤية لا يمكن لها تقوم على طرفية محددة، بقدر ما تبرز أهمية العمل على توسيع المجال، انطلاقا من التعددية وتنوع الموجهات الثقافية والمؤثرات العقلية، والاختلاف المعرفي، والتقاطعات في القيم والأخلاق بين المجتمعات، باعتبار النسبية التي تقوم عليها من أجل تفسير الظواهر الاجتماعية الكونية.

-فهم دلالات الوعي المجتمعي:

رؤية العالم ما هي إلا تمثيل للنشاط الجمعي، ولكن بوعي فردي، إنها الفرز المعمق والدقيق للتفاصيل التي يزخر بها الواقع، إن كان على صعيد وعي الأفراد ونشاط الجماعة، ولعل السؤال الأكثر حضورا يبقى كامنا في الطريقة التي يمكن التوفيق فيها بين الرؤية الفردية والرؤية الجماعية للعالم؟ فنسق التسلط يجعل من حضورية فاضحة لثنائية المعلن والمسكوت عنه، باعتبار التفاعل القائم داخل بنية الإنتاج والتبادل، فالمرء وعلى الرغم من قناعاته الخاصة، إلا أنه يبقى محكوما للخضوع لهيمنة النسق السائد، وإلا فإنه يقع في دوامة من الصدام الذي يؤول في النهاية إلى خذلان و تراجع، باعتبار فقدان الانسجام مع المحيط السائد.

-من أجل بناء النماذج المثالية الفكرية:

تتجه رؤية العالم للبحث عن القواسم المشتركة، نحو خلق مجال مشترك يتفق عليه الجميع، لكن هذا الإجماع لا يمكنه الإفلات من تقمصات المركزية، مما يخلق بيئة مهيمنة جديدة، تسعى نحو فرض قيمها وتوجهاتها، باعتبار التوزع المباشر بين الصحيح والخطأ. وإذا كان التحفظ يتوقف عن الطبيعة المركزية التي تتبدى فيها رؤية العالم، إلا أنها تبقى ذات محتوى توافقي قوامه السعي نحو التنمية وتقديم قيمة الإنسان بوصفه الغاية الأصل، والاعتراف بالتعددية والتركيز على أخلاقيات الحوار، فيما تبقى الصراعات ناشبة وعلى مختلف الأبعاد السياسية والقيمية وفقا لمتغيري المكان واللحظة التأريخية. وهي بالتالي نظرة نسبية دينامية مرتبطة بالثقافة المحلية للمجتمع المعين دون أن تنفصل كلياً عن العلاقة بالآخر.

الخلاصة:

لقد اختلفت التعريفات التي حددت طبيعة علم اجتماع المعرفة ومجاله حقاً . ومع ذلك كان هناك اتفاق شبه عام على أن علم اجتماع المعرفة يعنى بتحليل العلاقة بين الفكر الانساني وبين السياق الاجتماعي الذي ينشأ داخله . ولذلك يقال: إنّ علم اجتماع المعرفة يشكل المحور والركيزة السوسيولوجية للمشكلة الأكثر عمومية، والتي تتمثل في التحديد الوجودي للفكر ذاته. وعليه فإن مفهوم رؤية العالم من المفاهيم المركزية في حقل علم اجتماع المعرفة ، ذلك الحقل الذي يهتم بتحليل العلاقة بين الفكر الانساني والسياق الاجتماعي الذي ينشأ داخله وهو مايمثل جوهر مفهوم الرؤية الكونية وهو الركيزة الأساسية لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية الكونية في مختلف الحضارات والشعوب.بمعنى أن الظاهرة الاجتماعية تفهم وتفسر وفقاً للسياق الاجتماعي الذي تنشأ فيه فماهو ظاهرة إيجابية في مجتمع قد تكون ظاهرة سلبية في مجتمع آخر وماهو سلبي في نفس المجتمع قد يكون ايجابياً في زمان آخر. أما ما نحن في حاجة إليه اليوم هو ما خلص إليه غورفيتش عند ما تكلم عن التجريبية النسبية. فالبلدان العربية والاسلامية هي في حاجة إلى علم اجتماع يركز اهتمامه على قضايا المعرفة الخاصة بمجتمعاتنا. وهو الانطلاق من الواقع الميداني ،واقع مجتمعاتنا الاقتصادي والاجتماعي والثقافي معاً لكي نصل فيما بعد إلى خلاصات نظرية. فالنظرية ليست سوى مجموعة التجارب التي تضبط في إطار أحكام وفقاً لثوابت وقوانين قبل أن تربط في إطار نظرية محددة. وعليه تخلص هذه الورقة إلى أن فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية في مجتمعاتنا وفقا لمرجعية الوحي والكون المستمدة من القرآن الكريم ومقاصد الشريعة والسنة النبوية ،هنا يمكن جوهر الرؤية الكونية أو رؤية العالم من المنظور الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إسماعيل نوري الربيعي، حول مفهوم رؤية العالم،
http://imseer60.blogspot.com/2007_12_01_archive.htm
2. انطوني جيدنز ، الطريق الثالث، دار الآفاق الجديدة ، 2001.
3. بيير أنصار العلوم الاجتماعية المعاصرة ، ترجمة نخلة فريفر ، المركز الثقافي العربي ، بيروت1992.
4. بيير بورديو وآخرون ، حرفة عالم الاجتماع، ترجمة نظير جاهل ، دار الحقيقة ، بيروت ، لبنان 1993.
5. رضوان السيد، الصراع على الإسلام، ط:1 دار الكتاب العربي – بيروت 2004.
6. السيد عبد العاطي السيد، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ،الاسكندرية، 2001.
7. صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر، المعاصر إفريقيا الشرق ، بيروت- لبنان ، 2002.
8. عبد الحليم عويس التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون ، سلسلة كتاب الأمة، العدد 50، 1996.
9. عبد الرحمن حللي رؤية العالم بين الكواكبي ومالك بن نبي
info@almultaka.net. http://www.binnabi.net/?p=229.2006 ،
10. عبد الرحمن ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار الجيل ، بيروت ، الجزء الأول كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، بدون تأريخ،
11. عبد الوهاب المسيري ،في أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد:20، السنة الخامسة ،2000.
12. على ليلة النظرية الاجتماعية المعاصرة ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة، 1991.
13. طه عبد العاطي نجم، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، 1996
14. فريدريك معتوق ، تطور علم اجتماع المعرفة ، دار الطليعة، بيروت 1982.
15. موسوعة ويكبيديا على الانترنت (http://ar.wikipedia.org/).
16. نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع ، طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة وآخرون ، دار المعرفة الجامعية، 1999.

17Max Weber, Sociology of Religion (1964); H.Gerth, R. Mills; From Max . Weber .Essays in Sociology (1980)

18Pierre Bourdieu, et J. – C.Passeron, La Reproduction , Paris , Ed, de Minuit, 1970