الإسلامي للعلوم الاجتماعية». وكان مركز اهتمام هذه الجماعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي عَرَّفَتْ عملية التأصيل المنشودة بما يلي:

«تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصّية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها. وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية. ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية، وإنما المهم ألا تتعارض معها، ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم العام مع أي تقدم علمي وتطور منهجي لا يتناقض والمنهج الإسلامي على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم، وحثّ عليه».

أوصت لجنة التأصيل بضرورة تحقيق ما يلي:

ـ وضع تصور إسلامي متكامل عن الإنسان والمجتمع والثقافة، بحيث يمثل الإطار الفكري العام لدارسة القضايا والموضوعات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية.

ـ وضع فهم إسلامي متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامي (متميز) من تلك العلوم الاجتماعية، يبنى عليه قيام مدرسة متميزة في العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية.

ـ العودة إلى الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي القديم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.

ـ إبراز المبادئ والمسلّمات والمفاهيم والمنطلقات التي تعبّر عن التصوّر الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية في ضوء ذلك.

ـ عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصوّرات الصحيحة، فما انسجم معها قُبِلَ، وما تعارض معها رُفِضَ، وما كان جديداً لا يناقض الحقائق والمسلّمات الإسلامية قُبِلَ باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة.

عُبِّر عن عملية التأصيل أحياناً بالتوجيه الإسلامي أو الصياغة الإسلامية. وبُذلت محاولات مهمة حول شروط التأصيل الإسلامي. وأدى هذا إلى دراسة مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي قدمت في شكل مرحلتين، مرحلة ما قبل التأصيل، وتقوم على أساس:

ـ مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية.

ـ المدخل الدفاعي أو الاعتذاري.

ـ مدخل «الثقافة الإسلامية» بوصفه متطلباً جامعياً.

ـ مدخل العلوم الاجتماعية للباحثين المسلمين.

أما مداخل التأصيل الإسلامي الصحيحة والمطلوبة فهي:

ـ المدخل الجزئي أو القطاعي.

ـ المدخل الشامل.

نوقش كل مدخل بشكل تفصيلي ونقدي، لكن جهود التأصيل لم تتوقف عند هذه الحدود، فهناك من يرى أن المقصود بالأسلمة أن تكون الاهتمامات والقضايا المطروحة تهم

الإسلام والمسلمين، وأن تتم المعالجة عبر منظور يأخذ منظور الفهم والتفسير الذي يتمثله المسلمون أساساً للتحليل والدراسة. وأصحاب هذا المنظور لا يشترطون أن يكون الباحث مسلماً أو غير مسلم، طالما أن أسلوب المعالجة والمفاهيم التي يستخدمها وينطلق منها في تنظيره لا تتعارض مع تصوّر الإسلام للإنسان والحياة والثقافة والمجتمع. ويرى أن هناك ضرورة ملحّة لمثل هذه المنطلقات النظرية من أجل تقديم مساهمات ذات طبيعة علمية ومقبولة من الجميع. ويرى أصحاب هذا التوجه أن اختلاف المدارس الاجتماعية ونقد بعضها بعضاً إنما يقوم انطلاقاً من اختلافاتها الأيديولوجية والمفاهيم المؤسسة التي يرتكزون عليها. ومن ثم لما كانت «النظرة الإسلامية» متميزة، فإن بالإمكان قبول قيام مدرسة تأخذ موقفاً إسلامياً بشرياً قابلاً للنقد والفحص يشكّل معرفة اجتماعية. ولعل من كتابات غيلنر وغيرتس ما يشكل نماذج لذلك من خارج إطار المسلمين، وأعمال علي شريعتي وعلي الوردي وأكبر أحمد وإلياس بايونس، وغيرهم كثُر، تمثل هذا المنزع الذي ربما يوجد له منظّرون، مثل طلال أسد، قد يتبلور ويشكّل تياراً معرفياً، ومدرسة نظرية في العلوم الاجتماعية، وهذا يعتمد على أهمية إسهامات الأقاليم والمناطق الثقافية في إثراء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على المستوى العام، بدلاً من الارتهان لعلم الاجتماع الغربي بصورته الحالية، والذي يقدم نتائج التجربة الغربية، ويقف عند حدودها باعتبارها تمثل الخبرة والتجربة البشرية، الأمر الذي لا تصادق عليه البحوث الميدانية. وعلينا أن ننظر إلى دراسة بيرغر حول العولمة في أجزاء كبيرة من العالم لنرى كيف أنها اتخذت أبعاداً وأشكالاً من التأويل والتصور

مختلفة تثري الفهم العام لمفهوم العولمة على سبيل المثال، بدلاً من الارتهان لفهم التجربة في العالم الغربي، وتعميم ذلك الفهم على البشرية جمعاء.

من الدراسات التي انطلقت من هذه المفاهيم نتوقع الكثير الكثير في إثراء العلوم الاجتماعية، وفي فهم الأبعاد المتعددة لاستيعاب الظواهر الاجتماعية، وكيف أن السياقات الثقافية والتجارب التاريخية تلون هذه الأفهام وتشكلها.

أخيراً هناك توجهات محدودة ونادرة تحارب العلوم الاجتماعية، وترى أنها علوم مشبوهة ولدت في أحضان الاستعمار الغربي ولمصالحه، وأنها علوم غير دقيقة كلها أخطاء وقصور، وروّادها في أغلبيتهم ممن يكيدون للإسلام والمسلمين ويتربصون بهم، ومن ثمّ يجب علينا تجنّب هذه العلوم وعدم إضاعة أوقات المسلمين في العمل على فهمها واستيعابها. ولعل أحمد خضر هو أبرز دعاة هذا الاتجاه، وهي دعوة راديكالية تميل إلى تسطيح القضايا، بل إلى الخلط في فهم معظم قضايا علم الاجتماع ومناهجه. ولو أُخذ بها لخسر العالم الإسلامي حق الدفاع عن ثغوره التي تأتي من طرف هذه العلوم ودراساته الميدانية على الأقل، وفي الوقت ذاته قد تحرم علماء الاجتماع من المسلمين تقديم خدماتهم العلمية والمنهجية والفكرية والنظرية للعالم الإسلامي. وعلى أي حال، الثابت بالشواهد المحسوسة هو أن كثيراً من المجتمعات الإنسانية اليوم تستفيد من مفاهيم العلوم الاجتماعية ونظرياتها ومناهجها في معظم المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والفكرية والتقنية. وهذه العلوم يمكن أن تقدم خدمات جليلة إلى العالم الإسلامي إن أحسن استخدامها.

٣ ـ «الفقيه» (طالب العلم الشرعي) والعلوم الاجتماعية

يطيب لي في الختام أن أتساءل: هل بإمكان العلوم الاجتماعية بأشكالها ومفاهيمها ومدارسها النظرية ومناهجها أن تقدم شيئاً مفيداً لطالب العلم الشرعي؟ في نظرنا طرح الأمر بهذه الصيغة يجعله يتطلب إجابة محددة مقرونة بالأمثلة والبراهين الدالة على مجمل هذه العلوم الاجتماعية من ناحية وتقدم أمثلة ملموسة يمكن أن يفيد منها طالب العلم، هذا بشكل مباشر. وسنسعى في الإجابة عن هذا السؤال الكبير، وبشكل موجز، لأن نوضح جملة من الأمور الضرورية التي تجيب عن السؤال.

أولاً: حتى يمارس الفقيه عمله في تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع الحياتية لا بد له من معرفة تفصيلية بهذه الوقائع. وتتطلب هذه المعرفة، في كل عصر، استخدام الوسائل المتاحة لمعرفة الواقع الحياتي المعيشي. مثلاً، إذا ما أراد الفقيه تقديم فتاوى تخص حياة الأسرة المسلمة المعاصرة ـ بما يكفل جوهر التشريع الإسلامي، ويحقق مقاصد الشريعة ـ كان من الضروري أن تتوافر عنده معلومات تفصيلية عن الاتجاهات العامة التي تقوم عليها حياة الناس فعلاً في هذا المجتمع أو ذاك، بحيث يتمكن من إنزال النص الشرعي على ذلك الواقع. وما اختلاف فتاوى العلماء في النوازل، وفي ما بين المراحل التاريخية المختلفة أو الثقافات سوى تأكيد لما ذهبنا إليه.

تقدم الدراسات الاجتماعية الميدانية اليوم الكثير الكثير من المعلومات والمعطيات الميدانية التي تعرض وتوضّح ما يجري في المجتمع من زواج وطلاق ومشاكل اجتماعية في سياق الأسرة أو خارجها. ويمكن هذه المسوحات والدراسات الميدانية

أن توضح للفقيه ـ وبشكل تفصيلي قد لا يتوافر له عن طريق سواها ـ ما يمكّنه ليس فقط من معرفة ما يجري، وإنما ما يرشده أيضاً إلى فهم أفضل للنصوص الشرعية بحيث يقضي أو يفتي على بصيرة بما هو قائم في الواقع، ويتأكد كذلك أن قضاءه أو فتواه يحققان جوهر الشرع الكريم ومقصده من تحقيق العدل والصلاح والاستقامة. إن تضافر الجهود بين علماء الشريعة، وبالذات الفقهاء وعلماء الاقتصاد أو علماء الطب، أفاد كثيراً في توسيع رقعة تفصيل فقه الكثير من القضايا والمشاكل العصرية، ومن ثم فتحَ آفاقاً واسعة لفهم أفضل في الفتوى. واستناداً إلى ذلك، فإن الإفادة من الدراسات الاجتماعية الميدانية الجادة ستقدم الكثير الكثير مما يُعين الفقيه وطالب العلم الشرعي على الاستفادة منه في علومه الشرعية نفسها.

ثانياً: تقدّم العلوم الاجتماعية تصوّرات نظرية ومفاهيم لم تكن معروفة في الماضي. وهي تشكل إسهامات علمية في الفكر الإنساني، والحكمة الإسلامية توجهنا إلى الاستفادة دائماً من الإسهامات الإنسانية كلها نأخذ منها ما يفيدنا، وننتقد ونصلح ما يظهر أنه معوجّ خدمةً لديننا وانطلاقاً من رسالتنا. وحتى تكون انتقاداتنا انتقادات جادة يستمع لها الجميع، وتؤخذ مأخذ الجد يجب أن تكون منطلقة من فهم ما يدور من جدل وأفكار في الساحة الفكرية. وكما هو معروف تشكّل العلوم الاجتماعية اليوم ساحة مهمة وقوية في الجدل الفكري والثقافي الإنساني السائد. وكما أوضحنا، لا تزال الإسهامات المسلمة محدودة، ومن ثمّ فإن متطلبات قيامنا بدورنا «الشاهد» وضرورة أن تكون لنا مساهمات تخدم الإنسانية تفترض وجود فِرَق منا على دراية وعلم بهذا الجدل من أجل

تقديم النقد والدرس العميقين لهذه المدارس بما يقنع ويفيد.

ثالثاً: استخدام مناهج العلوم الاجتماعية لمعالجة موضوعات إسلامية بأساليب جديدة، بحيث يمكننا الإفادة من العديد من كتب تراثنا لو استخدمنا مناهج البحث العلمية التي طورتها لنا العلوم الاجتماعية. ولنأخذ أولاً المناهج الكمية، فمثلاً يمكننا عن طريق استخدامات الإمكانات الإحصائية الإجابة عن أسئلة عديدة مختلفة. لقد حاول مونتسكيو أن يعرف ما إذا كان تأسيس الفقه الإسلامي نتاج جهود إسلامية صرفة أم أنه نتاج عملية ثقافية وتلاقح فكري مع الفقه الروماني واليهودي وغيرهما من شرائع سابقة، فدرس إسهامات العرب والموالي في تأسيس الفقه الإسلامي كما وردت أسماء المساهمين في عملية التأسيس في طبقات الفقهاء المبكرة في مرحلة التأسيس. وخلص، وبشكل إحصائي بسيط، إلى أن عدد الفقهاء الذين يتحدّرون من أصول عربية هو الأكبر، أما الموالي فكانت أعدادهم أقل، وجلّهم من الفرس والأفارقة، وقلة صغيرة كانت من النصارى أو اليهود. وعندما درس الموالي وجد أنهم جميعاً ليسوا من الجيل الأول ممن اعتنقوا الإسلام، وإنما هم من الأبناء أو الأحفاد الذين تربوا وترعرعوا في أحضان الثقافة العربية المسلمة. وحتى من كان منهم من النصارى، فإنهم كانوا منفصلين عن ذويهم لأسباب سياسية وثقافية في قرون التأسيس. ودلّل بذلك، من خلال استخدامه جداولَ إحصائية بسيطة، على أن الفقه الإسلامي لا يمكن إلا أن يكون نتاج جهود علماء المسلمين الأوائل، وخرج هذا الفرع العلمي من احتياجات وجهود هذا المجتمع، وليس نقلاً عن أنظمة فقهية أجنبية.

وقدّمت دراسة أخرى، باستخدام بعض الأساليب الإحصائية، توزيعات المذاهب الفقهية في القرون الثلاثة الأولى لفهم كيفية

تأسيس المذاهب الفقهية السُنية في تلك القرون وتوزعها، وأثر ذلك في التوجهات السياسية والثقافية والاجتماعية. وهناك عشرات الدراسات الميدانية التي درس أصحابها وثائق المحاكم الشرعية، مستخدمين وسائل العلوم الاجتماعية الكمية ليخرجوا بدراسات ونتائج غاية في الطرافة والفائدة من ناحية، وتفتح مجالات جديدة لفهم أفضل لتراثنا الإسلامي.

أما من الناحية الكيفية، فإن العديد من الباحثين، انطلاقاً من بعض المعطيات والبيانات الصادرة في شكل أحكام ومرافعات أمام المحاكم الشرعية، كان باستطاعتهم التعرف إلى كثير من أوضاع المسلمين والمجتمعات الإسلامية وأحوالها خلال الفترات التي صدرت فيها تلك الأحكام أو الفتاوى، ومن ثمّ ساهموا في فهم كيفية أعمال القضاة وجهودهم التي قاموا بها في تلك الفترات التاريخية المختلفة، بل إن بعضهم قام بالدراسات الأنثروبولوجية الميدانية في المحاكم الشرعية لتتضح لديهم ديناميات إجراءات التقاضي وحيويتها بشكل لم يكن معروفاً من قبل، وكيف أن الدراسة الموضوعية لما يقوم به الفقهاء يمكن أن توسع من أفهامنا لجهود هؤلاء العلماء من ناحية ولفهم أفضل للكيفية التي تتم بها ممارسة الإسلام عملياً وعلى مستوى المؤسسات القضائية. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فهناك دراسة لورنس عن إجراءات التقاضي وتحقيق العدالة في محاكم مدينة سلا والرباط بالمغرب. وتوضح هذه الدراسة أن هذه الإجراءات تستند إلى تراث فقهي قضائي فاعل تاريخياً، وأنه في كثير من الأحكام الصادرة يمكننا أن نشهد كيفية تحقيق العدالة ومقاصد الشريعة متجسدة في تلك الإجراءات المتبعة.

هناك عدد من الدراسات الفقهية التاريخية، مثل الدارسة التي

قدمها خالد فهمي حول استخدام التشريح في المحاكم المصرية، وكيف أن الفقهاء تمكنوا من تطوير استخدام هذه الأساليب الطبية العدلية من أجل الوصول إلى أحكام عادلة وموضوعية، من دون أن يكون ذلك متعارضاً مع متطلبات الشريعة، وليس بالضرورة تقليداً لأنظمة القضاء الغربية. وكيف أن الاستخدامات الحديثة في تحسين أداء القضاة يقبل عليها الفقهاء ومؤسسات القضاء انطلاقاً من وعي هؤلاء جميعاً بأن مثل هذه الوسائل، إن ثبت إمكان الاعتماد على صحتها وصدقيتها، لا تتعارض البتة مع التشريعات الإسلامية، ومن أمثال ذلك استخدام محددات علمية حديثة لإثبات النسب أو النوع (ذكورة أو أنوثة) ونحو ذلك.

وإن هناك عدداً من الدراسات التاريخية الاجتماعية الذي يدرس التطور الحضري في العديد من المدن الإسلامية لا يمكن أن يُفهم بمعزل عن النشاط القضائي والفقهي الذي كان قائماً فيها. ولعل من الأمثلة على ذلك الدراسات التي تناولت دَوْر الأوقاف والفقهاء والقضاة في تطور مدينة دمشق أو القاهرة أو حلب أو مدن شمال أفريقيا، كما يتضح ذلك بجلاء في دراسات عدد من المؤرخين الاجتماعيين الغربيين.

إن وقوف «الفقيه» وطالب العلم على مثل هذه الدراسات التي تستخدم العلوم الاجتماعية لا شك في أنه سيوسع من مداركه، ويفتح آفاقاً ليست متوافرة في الدراسات التقليدية. وبطبيعة الحال قد لا تخلو هذه الدراسات الاجتماعية الثقافية من هفوات وأخطاء، لكن معرفتها ونقدها وتصويبها أولاً، وربما الأهم القيام بدراسات مثيلة أو جديدة في موضوعات من هذا القبيل ستفتح إمكانات جديدة غير مسبوقة. ولعل الاعتماد على المصادر الإسلامية الحديثة مع استخدام أساليب السؤال الاجتماعية الحديثة لا يفتح

إمكانات جديدة، وإنما تمكننا بالإضافة إلى ذلك من فهم جديد لقضايا مهمة وملحة لتطوّرنا العلمي المعاصر. وسأضرب مثالاً من خلال بعض الدراسات الحديثة في مجال الفقه. الأمثلة الأولى حول كيف نشأت وتوزعت المذاهب الفقهية؟ ولماذا انتشر مذهب فقهي ما في رقعة جغرافية معينة وبين أقوام معينين؟ وهل فعلاً توقف باب الاجتهاد؟ ولماذا شاعت هذه المقولة؟

لن أجيب عن هذه الأسئلة، إذ تكفي الإحالة على مظانّ الإجابة عنها.

بإمكاننا كذلك الاطلاع على بعض الدراسات الحديثة التي تتناول موضوعات فقه النوازل وكتب الفتاوى، وكيف أن استخدام أساليب ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، عن طريق سياق دراسة الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية إجمالاً يمكّننا من فهم هذه المتون أو النصوص التراثية في سياق جديد وربما سنفهمها بشكل مختلف، وذلك لن يشجعنا فقط على معرفة تلك النصوص وإعادة قراءتها وتفسيرها، وإنما سيمكّننا أيضاً من أن نُعيد النظر في دوافع الفتوى، ومن ثم نضعها موضعها المناسب، وسيُمكّننا من فهم أسباب اختلاف الفقهاء وفتاويهم في العصر نفسه، أو في ما بين الفترات التاريخية المختلفة.

تقدم العلوم الاجتماعية مناهج ومفاهيم مذهلة لدراسة العلماء عبر العصور من خلال كتب التراجم والتواريخ، بحيث يمكننا عن طريق استخدام هذه المناهج الحديثة أن نطرح أسئلة لم يكن بالإمكان طرحها من قبل، والتوصل إلى بيانات ومعلومات لم تكن متوافرة بالصورة التي بالإمكان الوصول إليها اليوم. وهناك العديد من مثل هذه الدراسات.

ختاماً، قوة هذه العلوم الجدلية والتحليلية تعطي طالب العلم قدرات ومهارات تمكّنه من دراسة التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة والقديمة بشكل يجعله أكثر قدرة على سبر أغوارها ومعرفة أسرارها، ما سيُمكّنه أولاً من دراسة التيارات الفكرية سواء في التاريخ الإسلامي أو في التيارات الغربية الحديثة بدرجة عالية من الملكات النقدية، ومن ثمّ مراجعتها وتفكيكها بدلاً من الوقوف أمامها عاجزاً عن نقدها أو اختراقها، انطلاقاً من مفاهيمها أو صياغاتها، أو حتى محاكمتها علمياً بواسطة المناهج العلمية الرصينة التي توصّل العلماء إليها.

نرجو من خلال هذه العُجالة أن نكون قد قدّمنا إلى طلاب العلوم الشرعية ما يعطيهم صورة مكثفة موجزة عن العلوم الاجتماعية. وبطبيعة الحال لا تغني هذه العجالة عن الاطلاع على التفاصيل. وللوقوف على أمهات هذه القضايا في مظانها فإنني سأقدم في نهاية البحث مراجع عامة مقترحة بالعربية لبعض أهم القضايا التي تمّت الإشارة إليها هنا راجياً أن تسهم في مزيد من الفهم والاستيعاب. ولعلها تفتح آفاقاً جديدة مفيدة للقارئ الكريم.

المراجع

أولاً: للوقوف على فهم أفضل للتوجهات النظرية في العلوم الاجتماعية، سواء ما تعلق بالرواد أو المدارس النظرية، انظر:

إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (ندوة). بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

زايد، أحمد. **علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤.

عرابي، عبد القادر. **دراسات في علم الاجتماع العربي المعاصر**. الرياض: دار الخريجين للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

ـــــ. **النظريات الاجتماعية: رؤية نقدية**. الرياض: دار الخريجين للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.

ـــــ وعبيد العمري (معدّان). **إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة**. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ٢٠٠٢. (كتاب الرياض؛ ٩٩)

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧.

محمد، محمد علي. **مدارس علم الاجتماع**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.

ثانياً: في المناهج والأساليب الميدانية، انظر:

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**. الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣.

قنصوه، صلاح. **الموضوعية في العلوم الإنسانية: (عرض نقدي لمناهج البحث)**. بيروت: دار التنوير، ١٩٩٥.

محمد، محمد علي. **علم الاجتماع والمنهج العلمي: دراسة في طرائق البحث وأساليبه**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠. (علم الاجتماع المعاصر؛ ٣٠)

وهناك العديد من كتب المعالجة الإحصائية في العلوم الاجتماعية، انظر مثلاً:

سيد أحمد، غريب. **الإحصاء الاجتماعي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [د. ت.].

بالنسبة إلى مناهج الكيفية، انظر:

ستراوس، انسلم. **المنهج الكيفي في العلوم الاجتماعية**. ترجمة عبد الله خليفة. الرياض: معهد الإدارة، [د. ت.].

بالنسبة إلى قضايا التأصيل الإسلامي للمعرفة والعلوم الاجتماعية، انظر:

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. «مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.» مجلة **ثقافتنا للدراسات والبحوث** (طهران): العدد ١، ٢٠٠٣.

ثالثاً: بالنسبة إلى الدراسات التي تناولت الإسلام في التراث الأنثروبولوجي الاجتماعي الغربي، لنماذج منها، انظر:

باقادر، أبو بكر أحمد. **الإسلام والأنثروبولوجيا**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤.

ـــــ. **أنثروبولوجيا الإسلام**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥. ٣ ج. (فلسفة الدين والكلام الجديد)

غيلنر، إرنست. **مجتمع مسلم**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر؛ [مراجعة رضوان السيد]. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥.

رابعاً: بالنسبة إلى نقد المناهج الغربية وتفنيدها، انظر:

أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**. هيرندن (فيرجينيا): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

إشكالية التحيز. تقديم وتحرير عبد الوهاب المسيري. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

امزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٤)

بنعبد العالي، عبد السلام [وآخرون]. **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

مدخل إلى علم الأنثروبولوجيا ومدارسه

تأليف: معاذ قنبر.

ما هو علم الأنثروبولوجيا

مصطلح " الأنثروبولوجيا " يونانيّ مركّب من مقطعين هما : (أنثروس) و يعني إنسان ، و(لوجيا) ويعني علم . وبهذا المعنى فإن الأنثروبولوجيا تشير إلى علم الإنسان، أو المعرفة المنظمة عن الإنسان، وهي تجمع في صيغة واحدة الجوانب البيولوجية والاجتماعية والثقافية للإنسان، وميدان الدراسة الأساسي لها هو الجماعات أو المجتمعات التي تدعى "البدائية"، و إن كان هذا الميدان اتسع في الفترة الأخيرة بحيث أصبح يشمل دراسة المجتمعات العليا القديمة، وبتأثير المدرسة الثقافية الأميركية، ازداد المجال اتساعاً ليشمل مجتمعات أوروبية الأصل تعيش في ظروف تكنولوجية حديثة. وبالتالي أصبحت تدرس الأنماط الحضارية ذات الطابع المعاصر والقديم والأولي والمدني، كما تدرس المجتمعات الحديثة في الريف والمدينة وتأثير الهجرات في التركيبات الحضارية الثقافية المعاصرة.

ومن الناحية النظرية، هناك تصوران بخصوص هذا العلم:

التصور الأول: وهو التصور الأميركي، الذي ينظر للأنثروبولوجيا كعلم يهتمّ بدراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد سواء، فيستخدم الأميركيون مصطلح (الأنثروبولوجيا الجسمية أو الفيزيقية) للإشارة إلى دراسة الجانب العضوي التطوري الحيوي للإنسان، بينما يستخدمون مصطلح (الأنثروبولوجيا الثقافية) لمجموع التخصصات التي تدرس النواحي الثقافية والاجتماعية لحياة الإنسان، بما في ذلك الدراسات المتعلقة بالإنسان القديم (الأركولوجيا)، كذلك دراسة لغات الشعوب الأولية واللهجات المحلية، والتأثيرات المتبادلة بين اللغة والثقافة بصفة عامة، وذلك في إطار ما يعرف بعلم اللغة.

التصور الثاني: هو التصور الأوروبي، وهنا لا نجد نمط محدد متفق عليه في مواضيع هذا العلم، بل قد تختلف مجالات تسميته بين بلد وآخر، فحتى عهد الفيلسوف كانط، كان يقصد بالأنثروبولوجيا، دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان، ثم اتسع وتنوع مجال الأنثروبولوجيا

ليشمل الدراسات المقارنة بين الإنسان والحيوان، والمقارنة بين السلالات البشرية، بل وحتى الدراسة المقارنة بين الذكور والإناث وصلة ذلك بالأدوار الاجتماعية.

وقد أطلق الفرنسيون على الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الثقافية في أميركا) اسم (الأثنولوجيا) و(الأثنوغرافية) ودرسوها تحت مظلة علم الاجتماع.

أما الإنكليز فأسموها (الأنثروبولوجيا الاجتماعية) و تعاملوا معها كعلم قائم بذاته لا يدرج تحته أي من الأركولوجيا أو علم اللغويات، و هذا ما ساعدهم على وضع نماذج نظرية تشرح أبنية المجتمعات، و تفسّر الآليات و الوظائف التي تساعد على استمرارية الحياة الاجتماعية و تماسكها . بهذا خرج إلى الوجود ما يشار إليه مثلاً بأنثروبولوجيا القرابة، أو الدين، أو الاقتصاد، أو النظم السياسية... وغير ذلك مما يسير ضمن إطار الأنثروبولوجيا الاجتماعية.
فإذا كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في إنكلترا – وإلى حد ما في أميركا تحت اسم الأنثروبولوجيا الثقافية – استعملت للدلالة على فرع معيّن من الأنثروبولوجيا التي تعنى بدراسة الإنسان ثقافياً واجتماعياً. فإننا نرى في أوروبا أن القاموس اللفظي مختلف، فعندما يتحدث الأوروبيون عن (الأنثروبولوجيا) فإنهم يذهبون إلى ما يسميه الإنكليز (الأنثروبولوجيا الفيزيقية الحيوية). أما ما يسميه الإنكليز بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، يسمى في أوروبا (الأثنولوجيا أو الاجتماعيات).

و إذا ما حاولنا تجاوز هذا الخلاف و التحدث بلغة متوافقة بينهما، نجد أن الأنثروبولوجيا تقسم منهجياً إلى تخصصين رئيسيين يتشعب عنهما مجموعة كبيرة من الفروع الأخرى:

التخصص الأول هو الأنثروبولوجيا الحيوية، أو الفيزيقية، أو الطبيعية: وهي فرع قديم ظهر في أواخر القرن الثامن عشر، تحت تأثير الأفكار الداروينية، يهتم بدراسة الإنسان من حيث سماته الجسمية والتشريحية، كشكل الجمجمة وطول القامة، كما يدرس الإنسان في نشأته الأولى، وفي أي تطوره عن الرئيسيات، وفي كيفية اكتسابه السمات والخصائص السلالية التي تميزه عن غيره من الأجناس والأنواع الحيوانية.

التخصص الثاني هو الأنثروبولوجيا الثقافية (بشقيها الاجتماعي والثقافي) : وهي تهتم بدراسة منتجات الإنسان الثقافية، على اعتبار أنه نوع يتميز عن بقية الأنواع الحيوانية بالثقافة، وهنا يمكن الحديث عن تيارين أساسيين هما : الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية، الأولى تهتم بدراسة المجتمعات البسيطة الصغيرة التي يمكن فيها فهم دراسة العلاقة بين النظم الاجتماعية جميعاً، لذلك يدرس هذا التيار المجتمعات الأولية صغيرة الحجم ذات النسيج الاجتماعي المحدود والمتكامل، والذي يمتاز ببساطة الفنون والآلية الاقتصادية وقلة التخصص في الوظائف الاجتماعية، وقد ساد هذا الاتجاه في إنكلترا بشكل خاص.

أما الأنثروبولوجيا الثقافية: فهي تهتم بشكل خاص بالسلوك التقليدي للبشر في السياق الاجتماعي، حيث تدرس أنساق الحكم والسلوك لدى الجماعات، بدءًا من المجتمعات الأولية ذات التكنولوجيا البسيطة، وصولاً إلى المجتمعات الأكثر تنظيماً. فإذا كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية قد نظرت للإنسان الشامل من خلال نتاجاته المادية، فإن نظيرتها الثقافية نظرت للإنسان انطلاقاً من تصوراته، وإذا كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تركز على العنصر البشري – كالعلاقات الشخصية والعلاقات القائمة بين البشر داخل الجماعات – فإن نظيرتها الثقافية تركز على الإنجاز الخلاّق والأهداف والأفكار التي يتم توضيحها ونقلها من جيل لآخر. وقد ساد هذا التيار في الولايات المتحدة الأميركية.

وقد كان لهذا التخصص تفرعات واسعة حيث تندرج تحته مجموعة من المباحث الأساسية مثل : علم اللغويات الأنثروبولوجية :التي تقوم بدراسة اللغات و تاريخها دراسة بحثية وصفية بغية تحديد أصول اللغات الإنسانية.

والأنثروبولوجيا الاجتماعية :التي تنقسم بدورها إلى عدة فروع سياسية وقانونية واقتصادية ودينية ... الخ.

ثم هناك علم الآثار، و ما قبل التاريخ :الذي يحاول دراسة أسلوب تطور تفكير الإنسان القديم من خلال مخلفاته الأثرية المختلفة وطرق تطويرها.

ومن منظور المدرسة الأوروبية تقسم الأنثروبولوجيا، كتخصص اجتماعي، إلى فرعين أساسين هما "الأثنوغرافية" و"الأثنولوجيا"

الإثنوغرافية :كلمة تعود إلى المؤرخ الألماني (ب . ج . نيبور) عام 1810، وتعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة أو مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة. أما الإثنولوجيا : فهي كلمة ظهرت سنة 1787 على يد عالم الأخلاق (دوشوفان) وتهتم بالدراسة التحليلية والمقارنة للمادة الإثنوغرافية، بهدف الوصول إلى تصورات نظرية وتعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الإنسانية. وبهذا تكون الإثنولوجيا هي نظرية الإثنوغرافية، فإذا كانت الإثنوغرافية مثل "التاريخ" تعتمد على الاستقصاء وصياغة المواد، فإن الإثنولوجيا مثل "علم الاجتماع " تحلل وتبرز النماذج المقامة على أساس الوثائق الإثنوغرافية، هادفة القيام بتركيب ثلاثي : الأول بيئي يقارن مكانياً بين الجماعات السكانية المتجاورة. والثاني تاريخي زماني يضع الحوادث الرئيسية الخاصة بجماعة معينة في ديمومة الزمان. والثالث منهجيّ يتوصل من خلاله إلى تفسير نمط من التقنيات والمؤسسات أو المواقف المتعلقة بجماعة ما.

فتكون الأنثروبولوجيا وفقاً لذلك، هي العلم الذي يقود إلى درجة أعلى من التعميم، لأنها تطمح إلى تحقيق المعرفة الشاملة عن الإنسان منذ بداياته حتى الوقت الحالي، وهكذا تغدو علاقة الإثنوغرافية بالإثنولوجيا هي نفس العلاقة بين الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، حيث ترتبط الأولى بالطابع الميداني التحليلي، والثانية بالطابع النظري التوثيقي التركيبي، أما الثالثة فهي أعم، تشمل الاثنين معاً لتقدم نظرة شاملة وعمومية، بحيث لا يمكننا اليوم التحدث عن بحث أنثروبولوجي بالمعنى الأكاديمي دون أن يكون قد مرّ بتلك المراحل الثلاث.

مدارس علم الأنثروبولوجيا

وفق الترتيب التاريخي يمكننا التحدث عن المدارس التالية:

1. ***المدرسة التطورية:*** وهي أقدم وأول المدارس الأنثروبولوجية، يغلب على روادها الطابع النظري المحض، الذي لا يرافقه البحث الميداني المطلوب في العمل الأنثروبولوجي. وتعود

نشأة هذه المدرسة إلى كتابات مفكري القرن الثامن عشر، لا سيما كتاب مونتسيكو (روح الشرائع)، الذي يعتبر أول بحث أنثروبولوجي يقوم على أساس المقارنة بين الشعوب بحسب مواقعها الجغرافية والمناخية المختلفة، إذ يؤكد على فكرة أن التغيير الذي لا يأخذ بعين الاعتبار عادات وتقاليد الجماعة الموروثة، لا بد وأن يفشل، وأن الإصلاح لا يكون إلا بغرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشوئها وتطورها. ويمكن التحدث أيضاً عن دراسات – جان جاك روسو – التي شكلت ركيزة هامة في تاريخ الأنثروبولوجيا، نظراً لما تتضمنه من تناول للمادة الإثنوغرافية عن الشعوب المكتشفة في إطار المقارنة بينها وبين المجتمعات الأوروبية، حيث استطاع أن يخلص نفسه من التحيز الثقافي لمجتمعه، منتقداً قيمه ومشيداً بطرق حياة الشعوب في المجتمعات الأخرى.

وفي القرن التاسع عشر ظهرت الأنثروبولوجيا كعلم تخصصي أكثر وضوحاً، مع كتّاب أمثال دالمبير، وكوندروسه ، وتورغو ، ثم سان سيمون، وتلميذه أوجست كونت. ففي مؤلفات هؤلاء نجد الأسس النظرية لعلم الأنثروبولوجيا كما صيغت فيما بعد، بحيث يمكن اعتبارهم بمثابة الآباء المؤسسين لأول مفهوم نظري للأنثروبولوجيا الذي تبنته المدرسة التطورية.

أما المدرسة التطورية ذاتها، فقد ساهم في تكونها مجموعة كبيرة من الباحثين الذين نشروا الكتب الإثنولوجية تباعاً في كل من فرنسا وألمانيا وإنكلترا وأميركا، منها كتاب (المدينة القديمة) للفرنسي فوستيل دو كولين سنة 1864، ثم كتاب الإنكليزي إدوارد تايلور (الثقافة البدائية) عام 1871، ثم كتاب (المجتمع القديم) للأميركي لويس مورجان سنة 1877، ثم كتاب (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) للألماني فريدريك أنجلز سنة 1884، وأخيراً وليس آخراً نذكر الكتاب الشهير (الغصن الذهبي) للإنكليزي جيمس فريزر الذي ظهر جزءه الأول في العام 1890.

جميع تلك المؤلفات تعكس اهتماما مركّزاً حول اتجاه فكري معين ساد إبان هذه الفترة ودفع بالأنثروبولوجيا إلى التركيز على الدراسات الإثنولوجية، حيث نشأ مفهوم (التطورية الثقافية) كمرادف لمفهوم (التطورية الطبيعية) التي جاء بها داروين في كتابه الشهير (أصل الأنواع)

سنة 1859، وعليه فإن الفكرة الأساسية لتلك المدرسة تقوم على مفهوم التطور الثقافي، على أساس أنه لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا بربطة بالتاريخ، الذي من خلاله فقط يمكن فهم الحياة الإنسانية والوصول إلى القوانين التي تحكم مسارها، فتاريخ البشر واحد، بسبب وحدة الفكر الإنساني، وقد عرّف تايلور الثقافة قائلاً : "الثقافة أو الحضارة، موضوعة في معناها الإثنولوجي الأكثر اتساعاً، هي الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع". وبالتالي تعبر الثقافة وفق هذا التعريف عن كلية الحياة الاجتماعية، وتتميز ببعدها الجماعي، وهي مكتسبة و لا تتصل بالوراثة البيولوجية، كما أن اكتسابها غالباً ما يتصل ببعد لاواع" . أما الفروقات الثقافية، فهي وليدة ظروف تاريخية معينة، وعليه تكوّن المجتمعات وجودا متجانسا ومتواصلا مؤلفا من طبقات تطورية وأقسام متوازية يسير فيها التطور حتماً وفق خط مستقيم، لا بد على جميع المجتمعات أن تمر به. فالتاريخ يسير في مسار خطّي، وله شكل موحد في نشأته وتجاربه وتقدمه، وهو ينتقل وفق درجات متتالية للتطور بحيث تكون كل درجة وليدة سابقتها، ومساهمة في تشكيل تاريخ ما بعدها، ويفترض هذا بالطبع وجود وحدة سيكولوجية بين جميع البشر على اختلاف ثقافاتهم، وقد تحدث مورجان قائلاً : "يتحدد الذكاء بالاختراع والاكتشاف وتطور القانون الاجتماعي ومفهوم الأسرة والملكية ، ويكون التطور بمقدار عملية إنتاج أو تطور إنتاج شروط حياة الإنسان المادية والذهنية."

وطالما أن الفكرة المحورية التي انطلقت منها هذه المدرسة هي فكرة التطور الثقافي، فمن الطبيعي أن تقول بحتمية نهاية العصور القديمة لصالح العصور الأحدث، فهناك قطيعة بين الثقافات الأولية، والثقافات العلمية. والثقافات البدائية تدرك نظرياً بالتحليل على اعتبارها بقايا أو عقلنه ميتة، وبالتالي يجب أن تختفي من الحياة العملية والممارسة، وذلك لارتباطها – وفق تايلور – مع المراحل المتدنية من تاريخ البشر العقلي". تصوّر قاد بدورة إلى إيديولوجيا قوامها مفهوم "التماثل" الذي نادت به وروجت له تلك المدرسة، وهو مصطلح يعني ضرورة أن تماثل الشعوب البدائية، أو الأقل تحضراً، الشعوب المتمدنة والحضارية،

ويكون ذلك من خلال نشر لواء المدنية لدى تلك الشعوب، من خلال القضاء على إرثها "المتخلف" وحملها على الرقيّ المدنيّ الذي يوحّد مفهوم التطور البشريّ.

ومن جهة أخرى، يعلق رواد تلك المدرسة أهمية كبيرة على ما كان يسميه تايلور "الرواسب الاجتماعية" التي تقارن بالأعضاء النافلة عند بعض الكائنات الحية، أو الحروف الخرساء في بعض الكلمات، فهذه الرواسب لا تلعب أي دور أو وظيفة أساسية، وإن كان لها وظيفة فهي ثانوية ومختلفة كل الاختلاف عن الوظيفة الأساسية، وهي رواسب لا تعدو أن تكون بقايا زمن منصرم، وبالتالي فإنها تقدّم الدليل على أن هذه السلسلة من المراحل الاجتماعية كانت في الواقع سلسلة تاريخية، وإذا ما تمكنا من تحديد النسق الذي تم بموجبه تتابع تلك المراحل، يبقى علينا أن نسعى إلى تحديد المؤثرات التي ولدّت الانتقال من مرحلة إلى أخرى، فهذا مورغان يدّعي أن النظام التصنيفي لقاموس ألفاظ القربى (التي تطلق لفظ أبي على من هو من جيل أبيه، وكذلك كلمة أمي على من هم من جيل أمه) تدل على أن أعضاء تلك الجماعات الغابرة كانوا قد عاشوا قبل ذلك في حالة من الاختلاط الجنسي، أو حالة شبيهة بها، كذلك أدخل مكلينان – وهو من رواد تلك المدرسة – مفاهيم الزواج والطقوس المرافقة له، كرواسب تشير إلى مرحلة مبكرة من التطور، وهي نظرة كان قد عبّر عنها الفيلسوف الاجتماعي (هربرت سبنسر) الذي كان أول من أدخل التصور الداروينى على المجتمع – مع فارق بسيط هو تأكيده على أن التطور الاجتماعي ناتج عن وراثة قدرات مكتسبة لا عن الانتخاب الطبيعي -. كذلك تحدث كونت في قانونه عن الحالات الثلاث عن تحولات البشرية التطوري (الحالة اللاهوتية، فالحالة الميتافيزيقية، فالحالة الوضعية) التي تصاحب كل المجتمعات البشرية، وهو ما يتقاطع إلى حد ما مع ما عبّر عنه مورغان وأنجلز بالمراحل الثلاث للتطور البشري (الوحشية ، فالبربرية ، فالحضارة) وكذلك فريزر عندما قسم تاريخ الفكر وفق ثلاث مراحل (السحر – الدين – العلم). وبمثل هذا المنهج الداروينى، سعى باحثو تلك الفترة إلى دراسة كافة مفاهيم المجتمع الإنساني المختلفة من دين وفن وعلم وأدب وسياسة....

لقد وقعت هذه المدرسة في الواقع – كأي نظرية مؤسسة – في مجموعة من الأخطاء جعلت الكثير من الباحثين ينتقدونها بشدة، وقد وجه إليها الكثير من التحفظات والانتقادات، إذ وضع موضع الشك مبدؤها القائل بالتقدم وفق المسار الخطي وحيد الاتجاه من المجتمع البدائي البسيط، إلى المجتمع العصري المعقّد، دون الأخذ بعين الاعتبار عوامل الزمان والمكان الهامة جداً في دراسة ديناميكية الثقافة، فتطور الإنسان ليس مسألة علم حياة وحسب، بل هو ترابط خصائص الإنسان الفيزيائية والثقافية حيث تؤثر كل واحدة بالأخرى، والمنظور الإنساني لا يكف عن كونه جدلا مستمرا بين البيولوجيا والثقافة ، وقد تحطمت في الواقع فيما بعد فكرة الثقافة وحيدة الاتجاه، على أيدي أقطاب المدرسة الأميركية في الأنثروبولوجيا الثقافية أمثال "بنديكت" و"هرسكوفيتز" فتساءل هرسكوفيتز قائلاً :"كيف يمكن إطلاق أحكام قيم على هذه الثقافة أو تلك ما دامت هذه الأحكام مؤسسة على التجربة، وما دام كل فرد يؤول التجربة في حدود تثقيفه الخاص."

وقد كانت المشكلة الأساسية هي اعتماد التطوريين على مزيج من المعلومات الخاطئة وغير الدقيقة التي جمعها الرحالة والمبشرون و التجار، وبالتالي كان اعتمادهم بشكل أساسي على معارف نقلوها عن أشخاص غير مختصين ، فكان تحليلهم يعتمد على التاريخ الظنّي والتخميني بحيث لم يستطيعوا تقديم تفسير واضح عن فكرة التطور الموازي للثقافة، فكيف يمكن تفسير التطور غير المتوازي بين الشعوب والثقافات؟ وإذا افترضنا بصحة الفكرة القائلة بوحدة التكوين الفيزيولوجي السيكولوجي للإنسان، فهل يمكن القول أن مجتمع الاسكيمو قد انتقل من مرحلة الصيد إلى الزراعة المنظمة على النحو الذي نجده في مصر والشرق الأوسط؟ إن الأساس الإثنولوجي لهذه المدرسة لم يكن متيناً، ولم يجمعه أثنولوجيون مختصون

وقد حاول أصحاب مدرسة ما يسمى (التطورية الجديدة) إعادة إحياء المدرسة الكلاسيكية بتصورات جديدة، من خلال مجموعة من الإثنولوجيين بعد الحرب العالمية الثانية يتقدمهم (ليزي هوايت) و(جوليان ستيوارد). وعلى الرغم من أن تساؤلاتهم جاءت متشابهة إلى حد كبير مع الخطوط العريضة والأساسية لأفكار سابقيهم، إلا أنهم أضافوا إليها بعض التعديلات

المتعلقة بميكانيزمات التغيير وآلياته، فهوايت مثلاً : تحدث عن مراحل تطور الثقافة كما لو كانت مراحل كلية عامة تميزها الخبرة الإنسانية المتراكمة، فيرى أن الثقافة تنمو وترقى وفقاً لازدياد كمية الطاقة وفق المعادلة التالية $P=E*T$: حيث E هي الطاقة و Tالتكنولوجيا و Pالنظم الأساسية للثقافة، وعليه فإن المضمون التكنولوجي في ثقافة ما، هو الذي يحدد الكيان الاجتماعي والاتجاهات التكنولوجية لها، ويستدل هوايت أنه في المجتمعات التي يستخدم أفرادها قدراً محدوداً من الطاقة، تنشأ عندهم نظم سياسية ودينية واقتصادية أقل وأكثر بساطة من تلك المجتمعات التي تتنوع وتكثر فيها استخدامات الطاقة. وقد مهدت تلك الأبحاث إلى ظهور تخصص جديد في الإثنولوجيا يتناول العلاقة المتبادلة بين البيئة والثقافة عرف باسم (الإيكولوجيا الثقافية). ومع ذلك لم تخل هذه المحاولة من انتقاد لا سيما من قطب المدرسة البنيوية (ليفي شتراوس) الذي انتقد نظرية هوايت قائلاً : "يبدو أن التطورية الجديدة التي ذهب إليها هوايت عاجزة هي الأخرى عن تذليل الصعوبات التي تعترض التطورية الكلاسيكية عموماً، فإذا كان المعيار الضابط الذي اقترحه هو معدل الطاقة المتوفرة للفرد الواحد لكل مجتمع، يستجيب لمثال من المثل قد يبدو مقبولاً في بعض مراحل الحضارة الغربية وفي عدد من جوانبها، فإن المرء لا يرى كيف يمكن تطبيق هذا العامل المحدد على الأغلبية الساحقة من المجتمعات البشرية، حيث تبدو هذه المقولة المقترحة لا تتخذ فوق ذلك أية دلالة على الإطلاق، فالأسكيمو يعتبرون من كبار التقنيين، ومع ذلك هم من صغار الاجتماعيين، على العكس من سكان أستراليا الأصليين الذين يعتبرون من كبار الاجتماعيين وصغار التقنيين."

في ختام حديثنا المقتضب عن هذه المدرسة وبالرغم مما يمكن أن يؤخذ عليها، إلا أنها استطاعت في المقابل أن تقدم مفهومات هامة ساهمت ودعمت فيما بعد إرساء أسس الأنثروبولوجيا، فيعتبر باحثين أمثال مكلينان، وتايلور، ومورجان، من أوائل من نظروا إلى دراسة المجتمعات الأولية كموضوع جدي يمكن للعلماء أن يقصروا عليه اهتمامهم، كما كانوا شديدي الرغبة بتخليص دراسة النظم الاجتماعية من التفكير النظري، رغم عدم ابتعاد معظمهم عن ذلك النمط من التفكير. كما أسهموا في إدخال الكثير من الدراسات والموضوعات إلى المجال العام للأنثروبولوجيا، إدخال الدراسة المقارنة لنظم القرابة على يد

مورجان، ودور النظام الأمومي والطوطمية على يد ماكلينان، وعمومية المعتقدات السحرية من خلال جمع العديد من الأمثلة عن النظام الإلهي والمقدس على يد فريزر، وعمومية المعتقدات الحيوية إلى المصطلحات الأنثروبولوجية على يد تايلور.

2- المدرسة الانتشارية: على خلاف التطورية، انطلقت هذه المدرسة من فكرة أن الثقافة كثيراً ما تكون مستعارة، حيث تنشأ في مركز واحد أساسي، تنتقل بعدها إلى المراكز الأخرى عبر مجموعة من العوامل، ويضيف أصحاب هذه المدرسة، أنه إذا ما دققنا في المسألة وجدنا أنه لم يكن هناك إلا عدد محدود من المراكز الهامة التي عملت على تنمية الثقافة ونشرها، كما أن المواصفات المنتشرة قد تخضع خلال عملية الاستعارة والاستيعاب إلى تغييرات وتبدلات كثيرة، وبالتالي فإن مفهوم الصدفة التاريخي في انتشار المساهمات الحضارية يلعب دوراً فعّالاً ومواجهاً لمفهوم الامتداد الطبيعي والحتمي للمؤسسات الاجتماعية المرافق لأفكار التطوريين.

وهناك ثلاث وجهات أساسية عبرت عن تلك المدرسة:

أولها إنكليزية: ومؤسسها هو (غرافتون إليوت سميث) عالم التشريح الشهير، الذي انكب خلال إحدى فترات حياته على دراسة المومياء المصرية، وهذا قاده إلى الإقامة في مصر حيث أدهشته حضارتها، فأخذ يلاحظ أن الثقافة المصرية القديمة تضم عناصر كثيرة يبدو أن لها ما يوازيها في ثقافات بقاع أخرى من العالم، فقلبت نظريته الاعتبارات التقليدية للزمان والمكان، فلم يقتصر على القول بأن العناصر الثقافية المتشابهة في حوض البحر المتوسط، وإفريقيا، والشرق الأدنى، والهند ذات أصل مصري وحسب، بل ذهب للقول أن العناصر المماثلة في ثقافات إندونيسية، وبولينيزيا، والأمريكيتين، تتبع نفس المصدر أيضاً، فالحضارة المصرية بدأت على ضفاف النيل قبل 5 آلاف عام، وبعد أن بدأت الاتصالات بين الجماعات والشعوب، انتقلت بعض مظاهر تلك الحضارة إلى بقية العالم. بذلك يجعل سميث من الاقتباس الوسيلة الوحيدة تقريباً التي يمكن من خلالها أن تتم عملية التغير الثقافي، وهذا يعني أن مقدرة الإنسان على الاختراع معدومة تقريباً، وينجم عن ذلك رفض فكرة تعدد الأصول. ويتوقف الكثير من براهين سميث على تأويل المعلومات بطريقة المقارنة مع المركز، كمثال

نجده ينطلق من مبدأ بناء الأهرامات، متى يكون الأهرام أهراما حقاً بالمعنى الحصري؟ هل الهرم المستخدم كقاعدة تبنى فوق المعبد،كما هو الحال في المكسيك، هو عنصر ثقافي مماثل للمبنى الهرمي الذي أنشئ كنصب لملك متوفى وخصص لكي يضم رفاته للأبد؟ وإذا افترضنا وحدة أصل جميع الأهرامات، فإن هذه الفرضية ستطبق على حالات أصغر فأصغر إلى الحد الذي تعتبر معه المصاطب الحجرية، والتلول الأرضية، في وادي الأوهايو ، هي بقايا أو أشكالاً هامشية من الأهرامات. إن تلك النظرة المتطرفة السطحية التي تهمل عناصر المكان والزمان، وتلغي قدرات الإنسان المبدعة جاعلة من الاقتباس المبدأ الوحيد للتغيير الثقافي، ساهمت في أفول تلك النظرية بحيث لم تتعدَ إنكلترا موطن منشئها.

أما الوجهة الثانية فهي ألمانية نمساوية : وهي نظرة أكثر عمقاً من التي سبقتها، ومن أبرز مؤسسيها (وولهم شميدث) و (فريتر جرايبنور)، وقد رفضوا فكرة المنشأ الواحد للحضارة، وافترضوا وجود عدة مراكز حضارية أساسية في العالم، نشأ عن التقائها نوع من الدوائر الثقافية حيث حصلت بعض عمليات الانصهار والتشكيلات المختلفة.

أما وجهة النظر الثالثة فهي أميركية : عبر عنها (فرانز بواس) الذي أكد أن المسألة الأساسية التي يجب أن تعالج في دراسة الثقافة ليست حادثة الاحتكاك الثقافي بين شيئين، بقدر معرفة ما هي نتائج هذا الاحتكاك الديناميكية المؤدية للتغير الثقافي، فاقتصرت تلك النظرة بالتأكيد على صفة الوقائع الدينامية للثقافة، أكثر من إعادة تركيبها تركيباً وصفياً، وبذلك رفض هذا الاتجاه الزعم بعدم إمكانية التطور المستقل، وبأن الناس بطبيعتهم غير مبتكرين، إذ يؤكد بواس على أن تسجيل العناصر المتماثلة في ثقافات متباينة لا يمكن له أن يشكل بحد ذاته برهاناً مناسباً عن الاحتكاك التاريخي، بل يجب أن تتضمن التشابهات عناصر متماثلة مرتبطة فيما بينها بصورة متماثلة لكي تعتبر دليلاً على الانتشار، زد على ذلك أن هذا يجب أن يكون ضمن منطقة محدودة فقط، حيث لا يصعب افتراض قيام الاتصال بين المقتبسين والمقتبس عنهم. لذلك أكد هذا الاتجاه على ضرورة دراسة الثقافات اللاكتابية، وإتباع طرق البحث الميداني ذي المعايير الدقيقة، وذلك من وجهة نظر أعضاء الجماعة المدروسة، لا من وجهة نظر الإثنوغرافي بحيث شجع على دراسة اللغات الوطنية واستعمالها بالبحث، وبهذا

الاتجاه حصل دفع بخصوص أهمية الدراسة الميدانية للأنثروبولوجيا دفعاً جديداً. كما دفع البحث الأنثروبولوجي إلى تأكيد دراسة المجتمعات الأولية لذاتها، لا كما نراها نحن، وهذا شجع على ظهور اتجاه جديد في الأنثروبولوجيا قائم على إدخال الآليات النفسية في الدراسات الأنثروبولوجية ممثلاً بالمدرسة التاريخية النفسية.

3- المدرسة التاريخية النفسية: جاءت كرد فعل على المدرسة الانتشارية والوظيفية، فانطلقت من مبدأ إمكانية فهم الثقافة عن طريق التاريخ إلى جانب الاستعانة ببعض مفاهيم علم النفس، وبشكل خاص تقنيات التحليل النفسي، فوسعت (روث بيندكت) – وهي من رواد هذه المدرسة – المفهوم التاريخي بتطبيق مبادئ علم النفس، بحيث غدت أي سمة من السمات الثقافية تضم مزيجاً عن النشاط السيكولوجي والثقافي بالنسبة لعينة معينة من الجماعات. فالتاريخ عند بينديكت لا يكفي وحده لتفسير الثقافة، لكون الثقافة مسألة معقدة تجمع بين التجربة التي اكتسبت عبر الزمن، بالإضافة إلى التجارب والمكتسبات النفسية. و ربما كان من أهم الموضوعات التي ركز عليها أصحاب تلك المدرسة، هي دراسة التميز بين الجماعات والثقافات تبعاً للخصائص النفسية السائدة فيها، وظهر نتيجة لذلك عدة دراسات عالجت موضوع الطابع القومي للشخصية التي تهدف إلى تحليل وتفسير المقومات النفسية الرئيسة التي يتميز بها شعب دون آخر، أو ثقافة دون أخرى، ومن أهم الممارسات التطبيقية في هذا المجال كانت دراسة بنديكت في العام 1946 بعنوان (زهرة الكيزتنم والسيف) ، وهي تمثل دراسة للشخصية اليابانية، وقد كان لهذه الدراسة أهمية كبيرة في بلورة السياسة الأميركية نحو استسلام الجنود اليابانيون في نهاية الحرب العالمية الثانية في المحيط الهادي، فبناء على ما أوضحته الدراسة عن أهمية شخصية الإمبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية، واحترام الجنود الشديد للسلطة الحاكمة في شخص الإمبراطور، أبقت الحكومة الأميركية على مركز الإمبراطور وطلبت منه أن يصدر تعليمات لجنوده بالاستسلام، وهو ما تم وبه حقن الكثير من الدماء.

كما يرجع الفضل لهذه المدرسة في طرح فكرة تعدد الثقافات، وكسر فكرة الاحتكار الثقافي لشعب من الشعوب، أو مركز من المراكز، وعن طريقها نشأ مفهوم "النسبية الثقافية"، الذي

لاقى رواجاً وقبولاً واسعاً في عصر سيطرت فيه نسبية أينشتاين في الفيزياء وجذبت الاهتمام النظري والاستخدام العملي في العلوم الطبيعية. وهذا ساعد على ترسيخ الأساس الميداني البحثي المباشر للجماعات المدروسة التي عبرت عنه بشكل واضح المدرسة الوظيفية.

4- المدرسة البنائية الوظيفية: تعود جذور هذه المدرسة لعالم الاجتماع الفرنسي (إميل دوركهايم) الذي أكد على الدور الوظيفي لبعض المفاهيم الاجتماعية، كالانتحار والدين. كما وقف موقفاً معارضاً للنظرية التطورية الثقافية، التي تنظر للثقافة باعتبارها نموّا تطوريا واحدا يشمل البشرية بأسرها. فتبنى ما يسمى "النسبية الثقافية" مؤكداً على أنه ما من دافع للاعتقاد أن مختلف أنواع الشعوب تتبع الاتجاه ذاته، فمنها من يتخذ لنفسه سبل أكثر تنوعاً، وبالتالي علينا أن نرسم التطور الإنساني لا على شكل خط تتنضد على مساره المجتمعات بعضها خلف بعض كما لو كان الأكثر تقدماً ليس إلا تكملة للأكثر بدائية. بل على هيئة شجرة متعددة أغصانها ومتفرعة، ويرى أنه ما من دليل على أن حضارة الغد لن تكون إلا امتداداً للحضارة التي يُظن اليوم أنها الأرقى، فمن المحتمل، على العكس من ذلك، أن يكون بناتها شعوباً نعتبرها أدنى من غيرها. وبالتالي لا يوجد تصور موحد لثقافة واحدة، بل تنوعات ثقافية حضارية تفرضها النماذج الجمعية (الوظيفية) الخاصة بكل جماعة والمتعالية على الأفراد.

وعبر هذه المدرسة انتقل الأنثروبولوجي من المنظر إلى الباحث الميداني فأصبح الباحث والمنظر شخصا واحدا، وغدا الباحث يحيا قيم الجماعة المدروسة ويعيش عاداتها وتقاليدها ويحترمها بغير تحيز. هذه كانت حال مؤسسي تلك المدرسة أمثال (مالينوفسكي) و(راد كليف براون) اللذين رفضا منطلق المدرسة التطورية القائم على الدراسات النظرية الإثنولوجية دون الميدانية، فأخذوا مثلاً على فريزر – واضع الأحد عشر مجلداً عن الطوطمية – حينما أجاب عن سؤال مفاده هل ذهب إلى المتوحشين؟ فأجاب (لقد جنبني الله ذلك). وعلى عكس هذا الموقف، ركزت الوظيفية على دراسة الثقافات كل على حدة في وقتها و زمانها الحالي، فرفضت المفهوم التاريخي، الموجود في المدرسة التاريخية، والسبب من وجهة نظرهم أن العلم لا يهتم بتاريخ الظاهرة التي يبحثها، قدر تركيزه على الكشف عن العلاقات القائمة

بالفعل بين عناصر تلك الظاهرة ككل وعلاقتها بغيرها من الظواهر الأخرى، ما يؤدي في النهاية إلى الوصول للقوانين التي تحكم الظاهرة المدروسة من ناحية تكوينها وأدائها لوظيفتها. فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه عن طريق إعادة تكوين نشأته أو انتشاره، بل من خلال وظيفته العملية الآنية، وعليه يترتب دراسة ثقافات الشعوب كل على حدة، في إطار وضعها الحالي لا كما كانت عليه. بذلك اتسمت هذه المدرسة بالاتجاه اللاتاريخي، اللاتطوري، فالمجتمعات عبارة عن أنظمة طبيعية كل أجزاءها مترابطة العلاقات فيما بينها، كما أن كل جزء يقوم بوظيفته داخل شبكة متراصة من العلاقات التي لا بد منها للحفاظ على الكل الاجتماعي، وهذه الحياة الاجتماعية يمكن أن تصاغ بلغة قوانين علمية تسمح باستباق الأحداث وتداركها. حيث يقول براون :"إن مفهوم الوظيفية في تطبيقه على المجتمعات البشرية، مبني على التماثل القائم بين الحياة الاجتماعية والعضوية، والوظيفة هي ما يقدمه نشاط جزئي من مساهمة في النشاط الكلي، وبالتالي فإن وظيفة العرف المجتمعي المعين، تحدد في مساهماته التي يقدمها للحياة المجتمعية بأسرها". كما يصف مالينوفسكي الوظيفية بأنها :"تهدف إلى تفسير الوقائع الأنثروبولوجية في جميع مستويات تطورها بالوظيفة التي تؤديها، والدور الذي تلعبه في منظومة الثقافة بأكملها، وكيفية ارتباطها ببعضها داخل المنظومة، وكيفية ارتباط هذه المنظومة بالمحيط الطبيعي."

ومن جهة أخرى، تؤكد الوظيفية على مفهوم "البناء الاجتماعي"، الذي وصفه براون بأنه يشتمل على ثلاث مجموعات من الظواهر الاجتماعية هي:

- الجماعات الاجتماعية المستمرة في الوجود لفترة معينة من الزمن.
- كل العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الأولية.
- ظواهر التنوع بين أفراد وجماعات ما حيث تحدد تلك الظواهر الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الجماعات والجماعات في المجتمع الواحد.

كما عرفه (إيفانز بريتشارد) بأنه الجماعات الاجتماعية المستمرة في الوجود لوقت كاف بحيث تستطيع الاحتفاظ بكيانها كجماعات، رغم التغييرات التي تحدث للأفراد الذين يكونون

تلك الجماعات". ويمكننا تقسيم البناء الاجتماعي العام إلى مجموعة من الأنساق الفرعية التي تتجلى فيها مجموعة من النظم.

ومن المتفق عليه حالياً بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين، أن بنية البناء الاجتماعي تتألف من أربعة أنساق أساسية هي : النسق الاقتصادي (نظام التبادل – نظم الملكية – نظم تقسيم العمل). والنسق السياسي (نظم الزعامة – نظم السلطة – نظم الجزاء – نظم القانون). والنسق القرابي (نظم الميراث – نظم الزواج و المصاهرة – نظم القرابة). والنسق الديني (نظم السحر والعرافة – نظم الدين والمعتقدات). حيث ركزت الوظيفية على جانب التوازن بين هذه الأنساق في المجتمع، فأغفلت عوامل الصراع أو دراسة التغيير وعمليات الاتصال الثقافي، وحتى في معالجتهم للتغيير والتحديث نجدهم يركزون على التنافر الموجود مسبقاً، والذي يتحول بمرور الزمن إلى تجانس وانسجام، لذلك نجدهم يتجهون لدراسة المجتمع أكثر من اتجاههم لدراسة الثقافة، فهم لا يسعون مثلاً إلى اكتشاف دلالة هذه القواعد بالنسبة للعلاقات القائمة بين الجماعات، ولا ينظرون إلى عنصر اجتماعي معين إلا من خلال أداؤه لوظيفته، وهذا ما عبر عنه مالينوفسكي، عندما رأى أن النظام الاجتماعي عبارة عن شبكة من التجريدات.

و لعل مما يؤخذ على الوظيفية هو إهمالها لدور التاريخ، حيث معرفة ماضي المجتمعات يظل عنصراً أساسياً يساعدنا على فهم أفضل لطبيعة حياته الاجتماعية الراهنة، وإغفالها أن التاريخ لا يقتصر على دراسة تتابع الأحداث، بل يمثل أيضاً عملية نمائية حيث أن الماضي يظل مستوعباً في الحاضر الذي يستوعب بدوره المستقبل. لذلك غلب عليها الطابع السكوني في النظرة إلى المجتمعات إذ مزجت بين الظاهرات الاجتماعية والظاهرات الطبيعية، ونفت إمكانيات التغيّر بشكل عام.

5- المدرسة البنيوية: وتعود إلى الأنثروبولوجي الفرنسي (كلود ليفي شتراوس) الذي أكد على دور العقلانية العلمية في تأسيس الظاهرة الاجتماعية، بوصفها واقعة علمية تقبل التحليل والصياغة الرياضية الدقيقة، وقد عرف الثقافة بأنها : مجموع أنساق (بنى) رمزية تتصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين، وهي أنساق

تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والاجتماعية، كما تهدف إلى التعبير عن العلاقات التي ترتبط بها الأنساق الرمزية ذاتها مع بعضها البعض. وبالتالي أعطى الثقافة طابع البنية المجردة الكامنة وراء الأنساق الاجتماعية الواقعية الملاحظة.

وعلى الرغم من التشابه العام الذي يجمع البنيوية بالوظيفية من حيث الشكل، إلا أن هناك فارقا أساسيا بينهما، هذا الفارق قائم على مفهوم "البنية الاجتماعية". فالبنية عند شتراوس، لا تؤخذ من الواقع التجريبي المباشر، على نحو ما تؤكده الوظيفية، بل من النموذج العقلي الذي تكونه من الواقع المعاش، أي أن البنية ليست كامنة في الموضوع، بل ماثلة في صميم المطلب العقلي الذي يريد إدخال الكثرة التجريبية تحت نظام أو نسق، فالبنية لا تمثل الواقع التجريبي الذي تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة، بل الواقع العملي غير الظاهر، والذي لا بد من الكشف عنه فيما وراء المعطيات المباشرة.

إن أساس البحث عند شتراوس هو فيما وراء العلاقات اليقينية، أي البحث عن تلك البنية اللاشعورية، التي لا يمكن الوصول إليها إلا بفضل عملية بناء استنباطي لبعض النماذج المجرّدة، وهذا ما جعله ينتقد النزعة الوظيفية التي اقتصرت على النظرة الواقعية الصرفة للنظم الاجتماعية لإبراز ما فيها من جوانب وظيفية، دون الاهتمام ببناء فكرة عقلية تتكفل بتفسير البنية الكامنة خلف المظهر السطحي للظواهر. ويبرهن شتراوس على أهمية للنموذج اللاشعوري، على اعتبار أن النماذج الشعورية، التي تسمى عادة بالمعايير، تعد من أفقر النماذج بسبب وظيفتها القائمة على تخليد المعتقدات والعادات بدلاً من تبيان دوافعها.
واللاشعور عند شتراوس مختلف عن اللاشعور عند فرويد، فهو عند الأول لا يمثل القطب المضاد للشعور، بل هو يكون ماهية الواقع الاجتماعي من حيث هو تبادل وتواصل متخذاً بصورة مباشرة طابع النظام الرمزي، بما له من مقومات لا شخصية ولا زمانية. وبالتالي يتحول المجتمع من جهاز عضوي متكامل في الوظيفية، إلى مجموعة من العلاقات الرياضية المجردة في البنيوية، إذ تعبّر الثقافة -كمفهوم -عن مجموعة من الشبكات الرمزية (الواعية واللاواعية ، الجمعية والفردية) التي يخضع لها الفرد. وتحليل تلك الشبكات الرمزية لا يحتاج إلى علم تجريبي (فقط) يؤطرها في قوانين كلية عامة وحتمية، بل إلى علم تأويلي

يبحث عن معنى .وعليه فإن مفهوم البنية الاجتماعية لا يستند عند شتراوس إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج النظرية الموضوعة بمقتضى هذا الواقع، ومن خلال ذلك توصل إلى مبدأين أساسيين : أولهما، أن ما نسميه باسم المجتمعات البدائية، إنما هي في الحقيقة بالغة التعقيد. وثانيهما، أن ليس ثمة إنسان طبيعي، فمن طبيعة الإنسان دائماً أن يتمثل الطبيعة على شكل ثقافة، وليست هناك ثقافة إلا بعد تجاوز الطبيعة، لذلك فالمهم هو التجاوز والمرور من الطبيعة إلى الثقافة. ووسائل المرور كثيرة ومتنوعة أهمها اللغة كوسيلة للتواصل، إذ أصبح العامل البيولوجي شيئاً ثانوياً بالنسبة إلى علم الثقافة. ولعل أوضح مثال بنيوي لهذا المرور من الطبيعة إلى الثقافة، هو مثال المثلث الطبخي الذي قدمه ليفي شتراوس في كتابه (النيئ والمطبوخ)، كنموذج ينتقل فيه النيئ إما إلى مطبوخ ثقافياً، وإما إلى متعفن طبيعياً، وبالتالي تمثل عملية الطبخ نشاطاً وسيطاً بين الطبيعي والثقافي. وحالما ننظر إلى السلوك البشري على أنه عمل رمزي، وهو عمل مثله في ذلك مثل إصدار الأصوات في الكلام، والتلوين في الرسم والخط في الكتابة، والتنغيم في الموسيقى، فإن التساؤل حول ما إذا كانت الثقافة عبارة عن سلوك منمّط، أو حالة عقلية، أو مزيج من الاثنين بطريقة ما، يفقد مغزاه، حيث يتحول السؤال هنا إلى عن ماذا نكون نعبر عندما نقوم بهذه الأشياء[1].ومن جهة أخرى، فإن الظواهر الرمزية في المنظومة الاجتماعية لا توجد بمعزل عن بعضها البعض، بل هي متحدة داخل منظومات جامعة من الرموز. وتترابد الكيانات الرمزية المختلفة مع بعضها بعضاً بوسائل تتحدد داخل المملكة الرمزية. مثال ذلك أن المحرمات المتعلقة بالطعام يمكن أن تكون ذات علاقة بمفاهيم طوطمية مرتبطة بهياكل اجتماعية محددة ثقافياً، ويمكن أن تظاهرها تفسيرات أسطورية وتدعمها وترسخها شعائر وطقوس. وليس معنى هذا أن جميع هذه المنظومات الرمزية هي بالضرورة إما متسقة داخلياً أو مستقرة ضمن طبيعة جبلية. ولكن النقيض قد يكون صحيحاً، خاصة في أزمان التوتر الاجتماعي والتغير الثقافي. ومع هذا فإن أي تغير في جزء من منظومة الرمز ستكون له أصداؤه في مكان ما داخل المنظومة. وبالتالي ليس أمعن بالخطأ من التوحيد بين العقلية البدائية وعقلية الطفل، وأصل تعدد الثقافات إنما يعود إلى ما يمتلكه العقل من قدرة كبيرة على التأليف والتركيب والتحول انطلاقا من مبادئ وعلاقات ضرورية محددة، على غرار ما هو عليه الأمر في اللغة التي

أعطاها شتراوس أهمية بالغة، واعتبرها أحد الأركان الأساسية للأنثروبولوجيا، فاللغة هي الخاصية الرئيسية التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية، وعن طريقها يمكن فهم كل صور الحياة الاجتماعية، لذلك نراه يعطي الكلمة، أو الدال، في تحليله للثقافات أكثر مما يعطي للشيء المعني، أو المدلول، خاصة وإن الدال الواحد قد يكون له مدلولات مختلفة.

ويرفض شتراوس تماماً مبدأ التاريخية، رافضاً فكرة تكون العقل البشري الارتقائي ما دام من شأن هذه الفكرة أن تستلزم القول بمرور العقل البشري عبر مراحل تطورية متعاقبة، وحدوث تغييرات جذرية أو انقلابات حاسمة في طريقة إدراك الفكر للعالم، فالعقل البشري عند شتراوس واحداً عبر تاريخه، وهو في الواقع لا يرفض فكرة التقدم، لكنه يتصوره على شكل طفرات منفصلة يقول عنها أنها ليست ضرورية ولا مستمرة، بل هي أشبه ما تكون بتراكمات لضربات الحظ السعيد، وبالتالي يغدو التطور أشبه بمجموعة من ألعاب الحظ، وكأن المسألة هي تجمع عدد كبير من المعطيات التي بزيادة تراكمها، يزداد احتمال حدوث عدد أكبر من الصدف السعيدة، أما الرابح فهو مجموع البشرية، لأنها تزداد غنى وثراء. وقد قام بمحاولات حثيثة محاولاً التقريب بين السحر والعلم، إلا أن طروحاته ظلت ضمن الإطار الافتراضي، دون أن يكون باستطاعته الزعم أنها وليدة تحقيق علمي محض. والواقع إن ولع شتراوس بالرياضيات الوصفية، واستعماله لتقنيات علم اللغة، والرفض القاطع للتطورية، وتحليله مفهوم العقل البدائي بدقة غير معهودة من قبله، جعله يخطو خطوة هامة من خطوات البحث الأنثروبولوجي، ومما لا يمكن نكرانه حالياً أنه لا يمكن الحديث عن الأساطير أو أنظمة القرابة دون الرجوع إليه ونظرته البنيوية العميقة.

خاتمة:

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه اللمحة السريعة والمجملة، كيف استطاعت الأنثروبولوجيا كعلم تهذيب نظرتنا للآخر، وهي وإن بدأت بشكل مثير للريبة، إلا أنها ما لبثت أن تجاوزت عوامل نشأتها، لتنظر للإنسان كإنسان، دون النظر إلى أي اعتبار آخر، والرسالة التي تنقلها إلينا تقول: أن خطأنا في رفض الآخر، لا يقل عن خطأ رفض الآخر إلينا . بقول شتراوس:"إن الأنثروبولوجيا تبحث عن إلهامها داخل أشد المجتمعات تواضعاً

وعرضة للازدراء، وهي تؤكد على عدم وجود شيء مما هو بشري يمكن أن يكون غريباً عن الإنسان، وهي إذ تجند مناهج وتقنيات مستمدة من جميع العلوم لوضعها في خدمة معرفة الإنسان، تدعو إلى مصالحة بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الطبيعة في أنسية معممة."

******

[1]كليفوردغيرتز : تأويل الثقافات – ترجمة: محمد بدوي – المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 92.

مراجع للاستزادة

1. قصة الأنثروبولوجيا: حسين فهيم، عالم المعرفة الكويتية، عدد 98 1986.
2. نظرية الثقافة: مجموعة من المؤلفين – ترجمة : علي سيد الصاوي، عالم المعرفة الكويتية ، عدد 223، 1997.
3. الأنثروبولوجيا و الاستعمار: جيرار ليكلرك – ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982.
4. الإناسة المجتمعية: إيفانز بريتشارد، ترجمة: حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1986.
5. الأنثروبولوجيا وتنمية المجتمعات المحلية: محمد صفوح الأخرس، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2001.
6. أصول علم الإنسان (الأنثروبولوجيا): يحيى مرسي عيد بدر، مكتبة الإشعاع، مصر، ط1، 2000.
7. أسس الأنثروبولوجيا الثقافية: مليفيل هرسكوفيتز – ترجمة: رباح النفاخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1973.
8. الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث: رالف لينتون – ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت، 1967.
9. الأنثروبولوجيا البنيوية ج1 – ج2: كلود ليفي شتراوس – ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1973.
10. مقالات في الإناسة: كلود ليفي شتراوس: ترجمة: حسن قبيسي، دار التنوير، بيروت،

من الكتاب السابق : ص 69.

الفصل الحادي عشر

المفاهيم الأوّلية لعلم الاقتصاد

ياسر أمين(*)

مقدمة

يهدف هذا العمل إلى تبسيط مفاهيم علم الاقتصاد الأوّلية، وشرح ما يكثر تداوله من مصطلحات اقتصادية قد لا تكون واضحة بعض الشيء للقارئ غير المتخصص. وراعينا في كتابة هذا العمل عرض الحد الأدنى من المفاهيم الاقتصادية الكلية التي تجعل القارئ الكريم يخرج بعد قراءة هذا العمل راضياً إلى حد ما عن معلوماته الاقتصادية، والله نسأل أن نكون قد وُفّقنا في تقديم هذا العمل كما يجب.

أولاً: التعريف بعلم الاقتصاد

ظهر تعريف علم الاقتصاد باعتباره علماً مستقلاً له كيانه الخاص في الفترة ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث عرّفه آدم سميث بأنه ذلك العلم الذي يسعى إلى تحقيق

(*) باحث عربي.

الثراء للشعب والدولة. وتعددت بعد ذلك التعريفات، حتى وضع اللورد روبنز أفضل تعريف له، حيث عرّفه بأنه العلم الذي يدرس السلوك الإنساني باعتباره علاقة بين حاجات متنوعة ووسائل نادرة ذات استعمالات بديلة.

الهدف من دراسة علم الاقتصاد هو إبراز أدوات التحليل الأساسية التي تُساعد في تفسير نشاط الإنسان الإنتاجي والاستهلاكي بصورة منطقية بالشكل الذي يجعل عملية المُفاضلة بين الحاجات المتعددة والموارد المتاحة (النادرة ندرة نسبية) أكثر يسراً بهدف الوصول إلى أفضل إشباع ممكن.

المشكلة الاقتصادية التي يعالجها علم الاقتصاد هي تعدد الحاجات البشرية وتكراريتها أو دوريتها، سواء أكانت هذه الحاجات ضرورية أم كمالية، وندرة الموارد المتاحة؛

بمعنى، هل يمكن الاقتصاد أن يلبي الحاجات الإنسانية بحدود الموارد المتوافرة له؟

تجدر الإشارة إلى أن هذه الندرة ندرة نسبية وليست مطلقة، فنسبية تعني وجود موارد، لكنها لا تكفي لإشباع الحاجات المتعدّدة. أما المطلقة، فتعني عدم توافر الموارد أساساً، وعلم الاقتصاد لا يهتمّ إلا بالموارد النادرة نسبياً.

إن جوهر المشكلة الاقتصادية يكمن في أن كل مجتمع يسعى إلى تحقيق الرفاهية لأفراده، ويحاول الاقتصاديون في هذه المجتمعات تحقيق تلك الرفاهية عن طريق التخفيف من حدّة المشكلة الاقتصادية، وذلك عن طريق الإجابة عن تساؤلات ثلاثة أساسية متصلة بالخيارات الاقتصادية المتوافرة لديه. هذه التساؤلات هي:

أولاً، ماذا يجب أن ينتج من سلع وخدمات، وكم ينتج؟ أي كيف تُوزّع الموارد بين إنتاج السلع المختلفة في المجتمع، وما هي المقادير التي يجب أن تنتج من كل سلعة.

ثانياً، كيف تنتج هذه السلع والخدمات؟ أي من الذي سيقوم بإنتاج هذه السلع؟ وما هو الفن الإنتاجي المستخدم؟

ثالثاً، لمن ستنتج هذه السلع والخدمات؟ أي كيف سيتم توزيع الناتج بين الأفراد؟

تلك التساؤلات الثلاثة لم تطرح إلا لوجود الموارد بشكل نادر، والإجابة عنها يجعل من التحكم بالمشكلة أمراً أكثر يسراً.

ثانياً: المدارس الاقتصادية

مرّ الفكر الاقتصادي بثلاث مراحل رئيسة هي:

١ ـ مرحلة الفكر الاقتصادي القديم

سيطرة الدين والأخلاق والمُثل العليا على الفكر الاقتصادي، وتشمل هذه المرحلة خمس مدارس، هي:

أ ـ الفكر الاقتصادي اليوناني (اقتصاد عائلي)

وينسب هذا الفكر إلى الفلاسفة اليونانيين، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو. إذ وضع أفلاطون الأساس الاقتصادي لقيام الدولة في كتابه **الجمهورية**، ووضع للدولة حجماً أمثل من أجل إشباع حاجات الأفراد على أحسن وجه، كما وضع نظاماً شيوعياً للدولة، وحبذ الملكية العامة، ولم يُحبّذ الملكية الفردية والدوافع الشخصية.

أرسطو دافع عن نظام الملكية الفردية، وركز بشدة على إمكانية التوفيق بين المصالح الفردية والمصلحة العامة، كما فسر العديد من الظواهر الاقتصادية، ووضع تحليلاً للنقود، وإن لم تخرج أفكاره الاقتصادية عن الفلسفة الأخلاقية، دافع عن فكرة الثمن العادل، وأدان ثمن الاحتكار من منطلق أخلاقي، كما عارض سعر الفائدة باعتباره كسباً غير طبيعي.

ب ـ الفكر الاقتصادي الروماني (اقتصاد زراعي)

تميز هذا الفكر بأمور عدة، أهمها: أن الزراعة هي مصدر الثروة والسلطة، كما أنها الحِرفة النبيلة في المجتمع، وأن الصناعة والتجارة هما في مرتبة أدنى، لكن هذا الفكر لم يقدم الكثير لتفسير الظواهر الاقتصادية، أو يقدّم حلولاً لعدد من المشاكل.

ج ـ الفكر الاقتصادي الإسلامي (لا ضرر ولا ضِرار)

ظهر هذا الفكر في ما يسمى بـ «العصور الوسطى»، أو عصور الظلام التي شملت أوروبا. والحقيقة أن الشرق والعالم الإسلامي يمكن استثناؤهما من هذه الحقبة التي شهدت ازدهار الحضارة فيهما، والتي ارتبطت بمفكرين عرب ومسلمين. ومن أبرز المفكرين الاقتصاديين الإسلاميين ابن خلدون، أبو علم الاجتماع الذي ناقش نظرية القيمة، وتحدث عن تطور النمو الاقتصادي والعمراني في مقدمة كتابه **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**. ومن أعلام هذا الفكر أيضاً أبو يوسف الذي وضع أساس اقتصاديات المالية العامة. وبصفة عامة هاجم الفكر الإسلامي الربا، ونادى بالعدالة، وحرّم اكتناز النقود، وشجع الإنفاق على الاستهلاك والاستثمار، ووقف مع الملكية العامة والخاصة معاً.

د ـ الفكر الاقتصادي المسيحي (توفيق بين أفكار أرسطو والمسيحية)

صدر هذا الفكر بصفة أساسية عن رجال الدين المسيحي، حيث حاولت الكنيسة التوفيق بين الأفكار الاقتصادية التي نادى بها أرسطو، والتعاليم الدينية المسيحية. ومن أعلام هذا الفكر سان توما الأكويني الذي رأى أن الملكية الفردية تنسجم مع النظام الطبيعي ولا تتعارض مع شيوع الملكية التي هي مفروضة بحكم النظام الطبيعي، كما دافع عن فكرة تحريم الربا، ووقف ضد سعر الفائدة، متضامناً مع أرسطو.

هـ ـ التجاريون (العمل على زيادة قوة الدولة وثروتها النقدية)

ظهرت أفكار التجاريين في الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، واعتبروا التجارة هي النشاط الاقتصادي الرئيس، ولكي تتم، لا بد من الحصول على المعدنين النفيسين (الذهب والفضة) اللذين هما مصدر الثروة. ويتطلب الحصول عليهما زيادة الصادرات من أجل تحقيق فائض في الميزان التجاري، كما فى حالة إنكلترا، أو الحفاظ على ما تحصل عليه الدولة من معدن نفيس من مستعمراتها، والعمل على تراكمه، وعدم السماح بخروجه خارج الدولة، كما في حالتي إسبانيا والبرتغال.

٢ ـ مرحلة المدارس الاقتصادية الليبرالية

هي مدارس تدافع عن الحرية الاقتصادية وعدم تدخّل الدولة فى الحياة الاقتصادية.

أ ـ المدرسة الطبيعية (فرنسا)

تطلق على مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها الاقتصاديون الفرنسيون، وعلى رأسهم فرانسوا كيناي، مؤسس هذا الفكر الذي وضع كتاب **الجدول الاقتصادي** في عام ١٧٥٨م، وترتكز هذه المدرسة على أسس عديدة، أهمها:

ـ تخليص العلوم الإنسانية، ومن بينها الاقتصاد، من الأخلاق والدين لتُصبح علاقات وضعية وتفسيرية.

ـ تناقض مبادئها مع الفكر التجاري في كل شيء، حيث اعتبرت الزراعة مصدرَ الثروة، لا المعدن النفيس، وأنها النشاط الاقتصادي الوحيد المنتج، لا التجارة.

ـ قسّم كيناي المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة منتجة وهم الزرّاع، وطبقة عقيمة وهم الصنّاع والتجار، وطبقة لا منتجة ولا عقيمة وهم مُلاك الأراضي.

ب ـ المدرسة الكلاسيكية (ركزت على العرض) (إنكلترا)

تُطلق على مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها الاقتصاديون الإنكليز، وعلى رأسهم آدم سميث صاحب الكتاب الشهير **ثروة الأمم** في عام ١٧٧٦، ومنهم أيضاً جون ستيوارت مِلّ وريكاردو ومالتوس.

ـ ناقضوا التجاريين الذين كانوا ينظرون إلى ثروة الدولة باعتبارها مقدار ما تحصل عليه من ذهب وفضة من خلال تجارتها الخارجية، حيث عرّفوا ثروة الدولة بأنها زيادة الإنتاج من السلع والخدمات داخلها.

ـ انشغل هذا الفكر بالحرية الاقتصادية وإقرار مبدأ حرية التجارة الخارجية، ورفع يد الدولة عن النشاط الاقتصادي.

ـ أقر فكرة الانسجام التلقائي بين المصلحة الخاصة والعامة، حيث إن المصلحة العامة ما هي إلا تجميع للمصالح الفردية مجتمعة، ومن هنا ظهرت فكرة اليد الخفية التي تدفع الأفراد نحو المصلحة العامة انطلاقاً من مصلحتهم الخاصة، كأن يشتري الفرد الموادّ الخام من الدولة، ويوظف عمالاً، ويدفع أجوراً لإدارة مصلحته الخاصة التي تصبّ ضمنياً في المصلحة العامة.

قانون ساي للمنافذ: رأى الاقتصادي جون باتيست ساي أن العرض يخلق الطلب المساوي له عند كل مستوى من مستويات التشغيل، وهذا يعني: أن العرض الكلي هو المتغير المستقل، والطلب الكلي هو المتغير التابع، بحيث يتحدّد الطلب الكلي بمجرد تحديد العرض الكلي.

ج ـ المدرسة النيوكلاسيكية (ركزت على الطلب) (التحليل الحدي)

ـ تعتبر هذه المدرسة امتداداً للمدرسة الكلاسيكية بأفكارها كلها.

ـ فسّرت قيمة المبادلة اعتماداً على نظرية المنفعة؛ أي عن طريق الطلب، وتحديد المنفعة باعتبارها أساساً للقيمة، يعني أن قيمة السلعة تتوقف على مقدار المنفعة التي يحصل عليها الفرد في سبيل إشباع حاجاته، وهو ما يحدّد الطلب.

ـ أرست هذه المدرسة قواعد نظرية التوازن العام باستخدام التحليل الجزئي الذي يبحث ظاهرة معينة مع افتراض ثبات الأشياء الأخرى على حالها.

ـ اعتمدت على نموذج الرشادة الاقتصادية؛ أي إن الفرد رجل رشيد يتخذ قراراته بناءً على مصلحته الفردية وسلوكه الذاتي ووعيه بهذا.

التحليل الحدّي: وضعت هذه المدرسة ما يُسمى بالتحليل الحدي الذي يقول إن السلوك الاقتصادي يتحدد عندما تتم المقارنة بين العائد والتكلفة عند الحد؛ بمعنى أن كفاءة اختيار حجم الإنتاج أو الاستهلاك تتوقف على تساوى العائد الحدي مع التكلفة الحدية؛ أي عندما يصبح الفارق بينهما صفراً.

د ـ المدرسة النقدية (ركزت على النقود)

ـ اعتبرت أن عرض النقود هو المحدد الرئيس لمستويات الناتج والتوظف في الأجل القصير، والمستوى العام للأسعار في الأجل الطويل.

ـ اعتبرت أن الزيادة في عرض النقود تؤدي إلى زيادة فى الإنفاق على الأصول الحقيقية والمالية من جانب وعلى الاستهلاك والاستثمار من جانب آخر.

ـ رأت بأن النقود ذات أهمية كبيرة في تحديد مستوى الطلب الكُلّي.

٣ ـ مرحلة المدارس الاقتصادية الحديثة (المدارس التدخلية)

ـ هي مجموعة مدارس تقرّ فكرة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وترفض مبدأ الحرية الاقتصادية، وفكرة اليد الخفية، وتتخلّى عن فكرة التوازن التلقائي.

ـ تتناقض مع المدارس الليبرالية في مجمل أفكارها.

أ ـ المدرسة الماركسية (العمل أصل القيمة)

ـ هي مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها كارل ماركس، والداعية إلى السيطرة الكاملة للدولة على النشاط الاقتصادي، وإلغاء دور جهاز الثمن التلقائي الذي يتميز به اقتصاد السوق الحرة.

ـ لعل أهم ما تقوم عليه هذه المدرسة هو التفسير المادي للتاريخ بعيداً من أي تفسيرات ميتافيزيقية أو غيبية مثل الأديان، أو تفسيرات جغرافية، فهو يرى أن القوى المُحرّكة الأولى والأساسية عبر التاريخ هي نظام الإنتاج الاقتصادي، فسعي الأفراد إلى الإنتاج يؤدي إلى قيام علاقات متبادلة بينهم، وبناء شكل هذه العلاقات ووضعها في أطر معنية؛ وهو ما يُسميه بقوى الإنتاج.

ـ على ذلك يمكن القول إن التاريخ عند ماركس يدور في فلك الإنتاج الاقتصادي، وإن أشكال الجهد الاجتماعي المبذول كلها تُكيّف نفسها وفقاً لاحتياجات هذا النظام (مثل القانون والتشريع بصفة عامة، والسياسة، والفلسفة).

ـ لا يفوتنا أن نذكر أن من أهم القضايا الاقتصادية التي تناولها ماركس هي نظرية القيمة أو فائض القيمة التي عرضها فى كتابه الشهير **رأس المال** الذي صدر الجزء الأول منه في عام ١٨٦٧.

ب ـ المدرسة الكينزية (تحارب البطالة والكساد)

هي مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها الاقتصادي الإنكليزي كينز في كتابه الشهير **النظرية العامة للتوظف والفائدة**

والنقود في عام ١٩٣٦، والتي تنادي بتدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي بالقدر الذي يقضي على البطالة، ويرتفع بالطلب الفاعل إلى مستوى التوظف الكامل. ويعدّ كتاب كينز ونظريته بمنزلة انقلاب في عالم الفكر الاقتصادي، إذ يتوقف الفكر الاقتصادي عند كينز، بمعنى أن ما قبله مرحلة وما بعده مرحلة أخرى في أسلوب معالجة المشكلات الاقتصادية، فظهر كنتاج لنظريته ما يُعرف بالحسابات القومية.

لعل ما يتسم به تحليل كينز الاقتصادي أنه تحليل نقدي وفي الأجل القصير، كما أنه تحليل كلي إجمالي لا يناقش السلوك الفردي أو الجزئي، إذ تهتم دراسة الاقتصاد الكلي بدراسة السلوك الاقتصادي العامّ والكليات الاقتصادية العريضة، أما دراسة الاقتصاد الجزئي فتهتم بدراسة السلوك الاقتصادي الفردي كالمنتج والمستهلك، ويبحث في أمور جزئية مثل كيف يوزع المستهلك دخله وكيف يتوازن، أو تحديد حجم الإنتاج الذي يعظّم الربح للمنتج.

ثالثاً: السياسات والأدوات الاقتصادية التي تضبط النشاط الاقتصادي

تلجأ الحكومات إلى التدخل في النشاط الاقتصادي بغرض إحداث تأثيرات في مسيرته، وتوجيهه بما يؤدي إلى إعادة توزيع الدخل على نحو أفضل، فاستخدام السياسات الاقتصادية بشكل فاعل من جانب الدولة أسهم في تطوير الرأسمالية وإدخالها في مرحلة جديدة تميزت بالفاعلية والقدرة على التطور. وأصبحت الرأسمالية الحرة رأسمالية موجهة لكن

بدرجات وبصور مختلفة بحسب الدول ومرونة التطبيقات في كل دولة من وقت إلى آخر.

تتدخل الحكومات لضبط أداء النشاط الاقتصادي مستخدمة لتحقيق ذلك سياسات أو أدوات اقتصادية منفردة، أو مزيجاً من هذه السياسات حسبما يرى الاقتصاديون. ويمكن عرض هذه السياسات بشيء من التفصيل في ما يلي:

١ ـ السياسات النقدية (رقابة البنك المركزي على النشاط المصرفي)

تتضمن الرقابة العامة على وسائل الدفع عن طريق الجهاز المصرفي بهدف الوقاية من الزيادة المفرطة فى كمية النقود بالنسبة إلى عرض السلع والخدمات وهو ما يعرف بالتضخم أو تصحيحها، حيث تزداد كمية النقود مع الأفراد بشكل أكبر من الزيادة في السلع المنتَجَة، ما يؤدي إلى ارتفاع تلقائي في الأسعار لامتصاص هذه الزيادة والاستقرار عند مستويات التشغيل السائدة. كذلك تهدف السياسات النقدية إلى الوقاية من نقص السيولة التي يمكن أن تحد من الطلب أو تصحيحها، وتؤدي إلى ركود أو كساد في النشاط الاقتصادي.

لذلك، فإن الهدف الرئيس من السياسات النقدية هو تحقيق الاستقرار الاقتصادي والتوظيف الكامل لعوامل الإنتاج؛ وبالتالي النمو الاقتصادي.

ـ وإذا كان هناك نقص في مستوى التشغيل، فإن دور السياسة النقدية هو العمل على رفع مستوى التشغيل وزيادة الناتج في اتجاه الحد الأقصى.

ـ أما إذا كان الطلب الكلي في مستوى أعلى من قدرة الإنتاج على الرد عليه فينشأ حينئذٍ الضغط التضخمي، ويكون هدف السياسة النقدية هو الحد من الطلب الكلي.

٢ ـ السياسات المالية (إنفاق عام/ ضرائب)

تتلخص السياسات المالية باستخدام عناصر الميزانية العامة للدولة؛ أي الإيرادات والنفقات وفائض، أو عجز، الميزانية في التأثير في سير النشاط الاقتصادي.

أهداف السياسات المالية:

أ ـ تحقيق الاستقرار الاقتصادي والعمالة والنمو الاقتصادي

ـ لما كانت زيادة النفقات العامة هي بمنزلة حَقْن في دائرة النشاط الاقتصادي، بينما تُعتبر زيادة الضرائب بمنزلة تسرّب من هذه الدائرة، فإن إحداث الاستقرار الاقتصادي يقتضي في حالة دورة انكماشية زيادة الحقن عن طريق زيادة الإنفاق العام أو تخفيض التسرب عن طريق تخفيض الضرائب أو كليهما معاً.

ـ أما في حالة دورة توسعية أو تضخمية فيقتضي الأمر، على العكس، تخفيض الإنفاق العام أو زيادة الضرائب أو كليهما معاً، وبهذا يمكن امتصاص الفجوة الانكماشية أو الفجوة التضخمية، تلك الفجوات التي تحدث بين الطلب الأمثل (المحتمل) عند مستوى التوظف الكامل، والطلب الفعلي الذي يصدر عن المستهلكين والمستثمرين.

ب ـ تخصيص الموارد الاقتصادية

يقصد بذلك تدخّل الدولة عن طريق ميزانيتها في توزيع

الموارد بين مختلف الأغراض، ومختلف القطاعات (سواء عامة أم خاصة).

ج ـ إعادة توزيع الدخول

تهدف إلى تصحيح أوضاع التفاوت الشديد في الدخول، تلك الأوضاع الناشئة عن ميكانيكية السوق الحرة في النظام الرأسمالي، ويكون ذلك عن طريق فرض الضرائب على المواطنين على أساس قدرة كل منهم على الدفع، واستخدام جزء من حصيلة هذه الضرائب في تقديم تحويلات نقدية أو عينية إلى ذوي الدخول المنخفضة. وتتضمن المدفوعات التحويلية أيضاً تلك التي تُدفع إلى المنتجين في شكل إعانات إنتاج.

٣ ـ السياسات المباشرة

تلجأ الدولة إلى التدخل في النشاط الاقتصادي عن طريق السياسات المباشرة بهدف التأثير في هياكل الجهاز الإنتاجي، وفي ميكانيكيات السوق. من حيث المبدأ يقوم جهاز السوق في النظام الرأسمالي بتحقيق التوازن في الأسواق وتخصيص الموارد وتوزيع الدخول على أفضل وجه، لكن الواقع العملي يشير إلى قصور ميكانيكيات السوق عن تحقيق هذه الأهداف بصورة مُرضية، ما يؤدي إلى وجود أوضاع من عدم التوازن تضرّ بفاعلية الاقتصاد، وتضر بالعدالة الاجتماعية، حينئذٍ تتدخل الدولة مباشرة للتأثير في الميكانيكيات الاقتصادية. ويمكن بوجه عام إبراز ثلاثة مجالات لهذا التدخل المباشر:

أ ـ تنظيم هياكل الإنتاج والتبادل عن طريق

ـ التدخل عن طريق التشريع والقواعد المنظمة للإنتاج والتبادل.

ـ التدخل عن طريق الاتفاقات التي تعقدها الدولة مع المشروعات الوطنية في ما يتعلق بالتوظف والاستثمار والتمويل والأسعار وغير ذلك.

ـ التدخل عن طريق الجهاز المصرفي أو مؤسسات عامة تمويلية لتنظيم العلاقة بين الوحدات الاقتصادية والوسطاء الماليين، ومعالجة مشكلة نقص الائتمان في بعض المجالات مثل تمويل بناء المساكن، وتمويل التجهيزات الإنتاجية للمشروعات المتوسطة والصغيرة.

ـ دخول الدولة بنفسها في مجال إنتاج السلع والخدمات، لكن في الأغلب يكون إنتاج الحكومة في مجالات محدودة، ويكون معظمها خارج نطاق إمكانية القطاع الخاص، وإن كان ذلك لا يُلغي فكرة توسع القطاع العام ودخوله في مجالات يمكن القطاع الخاص أن يضطلع بها.

ب ـ التدخل في الأسواق

يأخذ هذا التدخل صورتين: التدخل في أسواق المنتجات، والتدخل في سوق العمل.

ـ بالنسبة إلى التدخل في سوق المنتجات، يأخذ صوراً عديدة، منها:

● التأثير في الكميات المنتجة (مثل استخدام سياسات التخزين بهدف انتظام أسعار بعض المواد مثل النفط).

● الرقابة على المبادلات الخارجية بهدف تحديد الكميات المتبادلة (سواء مباشرة كما هي الحال في نظام الحصص أم عن طريق الرسوم الجمركية).

● الرقابة على حركات رؤوس الأموال.

● التدخل لتخفيف حدة، أو منع، الاحتكار وإتاحة المنافسة وتوجيهها توجيهاً بنّاءً.

● التدخل عن طريق سياسات الأسعار لحماية المستهلكين والتأثير في مستوى الأسعار وكبح جماح التضخم، علاوة على حماية بعض المنتجين، وبخاصة في القطاع الزراعي.

ـ أما بالنسبة إلى التدخل في سوق العمل فيهدف إلى:

● علاج الاختلال في سوق العمل بصفة عامة.

● خلق مزيد من الوظائف لتخفيف حدة البطالة.

● تسهيل سيولة العمالة، والتنسيق بين احتياجات العمل والتأهيل والتدريب وغير ذلك.

ج ـ سياسات الدخول

في الدول الرأسمالية يرتبط نمو دخول أصحاب المرتبات والأجور بزيادة إنتاجية العمل، وهو ما يحقق النمو بالأجر وتحقيق العدالة في الوقت نفسه. أما الدخول من غير مرتبات، فإن معظمها يأتي عن طريق الربح. وعلى الرغم من صعوبة فرض قاعدة عامة للتحكم بالأرباح، فإن بعض الدول تحاول التحكم بها بطريقة غير مباشرة عن طريق تنظيم أسعار البيع، إلا أن كثيراً من الدول تقترب من هذه الوسيلة بحذر خوفاً من الحدّ من معدل تكوين رأس المال.

خلاصة

لا تلجأ الدول عادة إلى وسيلة واحدة للتدخل في النشاط الاقتصادي، وإنما قد تستخدم وسائل عديدة بدرجات متفاوتة، أو تستخدمها كلها مجتمعة. ولا توجد دولة تستطيع الاستغناء عن التدخل الحكومي في النشاط الاقتصادي بأي صورة كانت، وأن تقتصر مهامها على الوظائف التقليدية للدولة، وترفع يدها تماماً عن النشاط الاقتصادي، بل تلجأ الدولة إلى التدخل مستخدمة السياسات السالفة الذكر، أو بالتخطيط التأشيري (التوجيهي) النابع من اعتبارات عملية واقتصادية بحتة.

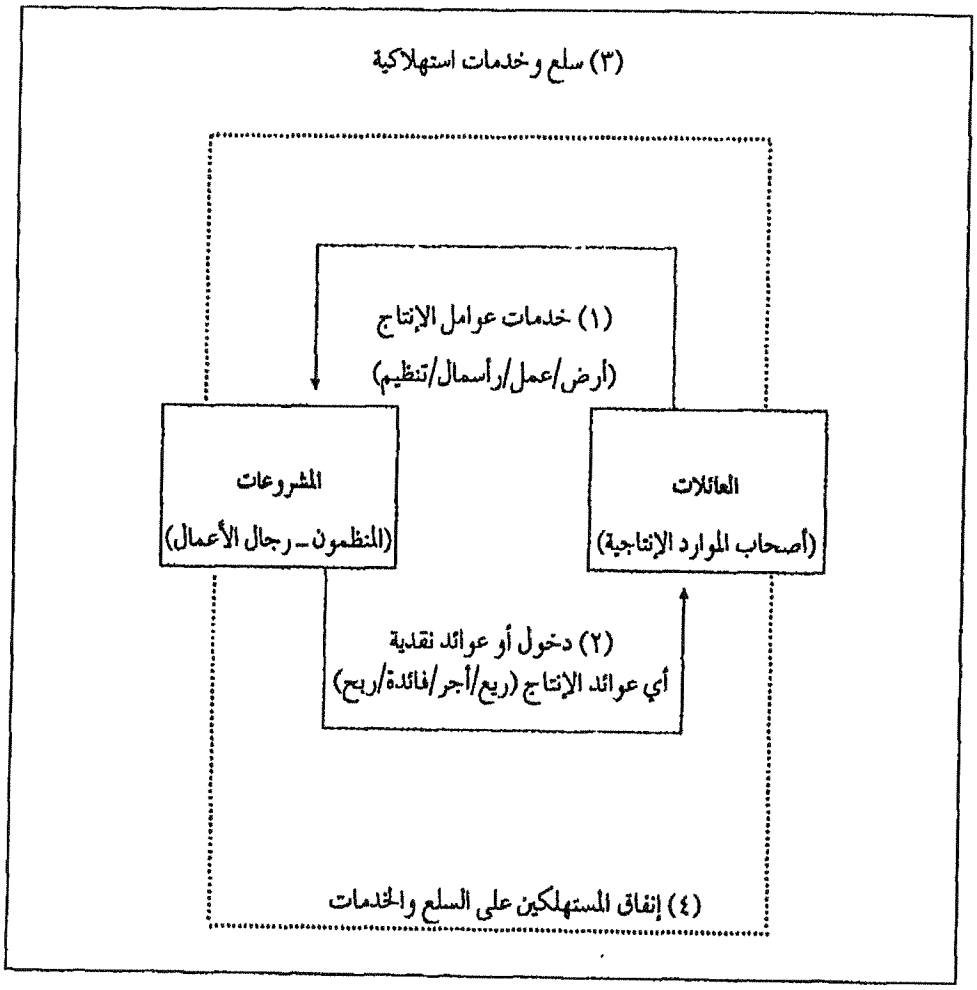
رابعاً: دورة النشاط الاقتصادي (عجلة الثروة)

هي دورة تعكس مسارات العمليات الحقيقية والنقدية التي يقوم بها أفراد المجتمع بصفتهم منتجين للسلع والخدمات أو مستهلكين لها. وبشكل مبسط نفترض أن الاقتصاد الوطني يتكوّن فقط من مجموعتين من الوحدات، مجموعة المشروعات (ويمثلها المنظمون؛ أي رجال الأعمال)؛ ومجموعة العائلات (وهم أصحاب الموارد الإنتاجية؛ أي ملّاك الأراضي والعمال وأصحاب رؤوس الأموال). والاقتصاد الوطني هو اقتصاد مغلق، ليست له علاقات مع الخارج، كما نفترض أن العمليات تقتصر فقط على الإنتاج والاستهلاك ولا تأخذ بالاعتبار الادخار والاستثمار، وعلى هذا، يبيع أصحاب الموارد الإنتاجية خدمات مواردهم إلى المنظمين مقابل عوائد نقدية (عوائد عوامل الإنتاج) في صورة ريع عن خدمات الأرض، وأجور عن خدمات العمل، وفوائد عن خدمات رأس المال، ثم ينفقون هذه الدخول

النقدية ثانية «بوصفهم مستهلكين» على شراء منتجات المنظمين. وعلى هذا نجد انسياباً من المستهلكين إلى المنظمين فى أسواق السلع الاستهلاكية، وانسياباً من المنظمين إلى هؤلاء المستهلكين في أسواق الخدمات الإنتاجية، وتتكرر هذه العملية إلى ما لا نهاية، وتسمى بدورة النشاط الاقتصادي. ويمكن التعبير عنها بالشكل الرقم (١٠ ـ ١):

الشكل الرقم (١٠ ـ ١)

دورة النشاط الاقتصادي المبسطة في اقتصاد نقدي



هذه التدفقات الأربعة التي تشكل الدورة المزدوجة تنقسم إلى:

تدفقات حقيقية:

ـ يمثلها التدفق رقم (١)، وهي الخدمات الإنتاجية التي تقدّمها العائلات إلى المشروعات (عوامل الإنتاج).

ـ يمثلها أيضاً التدفق رقم (٣)، وهو تدفق السلع والخدمات الاستهلاكية من المشروعات إلى العائلات (القيمة الكلية للإنتاج أو الناتج القومي).

تدفقات نقدية:

ـ يمثلها التدفق رقم (٢)، وهو تدفق الدخول التي تدفعها المشروعات مقابل الحصول على عوامل الإنتاج (الدخل القومي).

ـ يمثلها أيضاً التدفق رقم (٤)، وهو تدفق إنفاق العائلات مقابل شراء الإنتاج (الإنفاق القومي)، أي إن العائلات تنفق الدخل القومي على شراء الناتج القومي.

ـ هذا، وتؤدي بنا العلاقة التبادلية الكاملة بين هذه التدفقات إلى القول إن الدورة قد أغلقت أو تمت، وأي خلل في هذه العلاقة يؤدي إلى خلل في دورة النشاط الاقتصادي، ويحدث أوضاعاً من عدم التوازن في الاقتصاد القومي، فإذا ما تغلّبت التدفقات الحقيقية على التدفقات النقدية فسيحدث خلل في دورة النشاط الاقتصادي بما يعرضه لخطر الركود والانكماش (حيث إنه من الضروري ألا يكون تحت تصرف الوحدات الاقتصادية حجم من النقود أكبر بكثير من اللازم،