UA6 -390- 65

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان

قسم الثقافة الشعبية
رقم الجرد 910
تاريخ الوصول 27/05/2006
تم ترتيب

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الثقافة الشعبية

دور النزعة القبلية في الانتخابات

رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا

إعداد الطالب :

ـ محمد خداوي

تحت إشراف :

ـ الأستاذ الدكتور محمد سعيدي

أعضاء لجنة المناقشة :

ـ الأستاذ الدكتور شايف عكاشة ـ أستاذ التعليم العالي ـ رئيسا .
ـ الدكتور محمد سعيدي ـ أستاذ محاضر ـ مشرفا ومقررا .
ـ الدكتور محمد رمضان ـ أستاذ محاضر ـ عضوا .
ـ الأستاذ الدكتور التجيني بن عيسى ـ أستاذ التعليم العالي ـ عضوا .
ـ الدكتور مزوار بلخضر ـ أستاذ محاضر ـ عضوا .

السنة الجامعية 2005-2006

شكر وعرفان

إن كل كلمات الشكر والامتنان عاجزة عن التعبير عن عرفاني للأستاذ

المشرف الدكتور محمد سعيدي على رعايته لهذا العمل المتواضع ،

فقد غمرني بقبوله الإشراف عليه ، ومنحني من وقته

وجهده الشيء الكثير ، وأفادني كثيرا بتوجيهاته

العلمية وملاحظاته القيمة وإرشاداته السديدة

أطال الله في عمره .

كما أتقدم بخالص الشكر وصادق امتنان لأساتذة قسم الثقافة الشعبية

الأفاضل : الدكتور شايف عكاشة ، الدكتور رمضان محمد،

الدكتور التجيني بن عيسى ، الدكتور مزوار بلخضر ،

الدكتور بشير، الدكتور بوزيدي .

كما أشكر شركة هوارية للإعلام الآلي وممثلتها الآنسة

بوكعبان زوبيدة على إخراج هذا العمل .

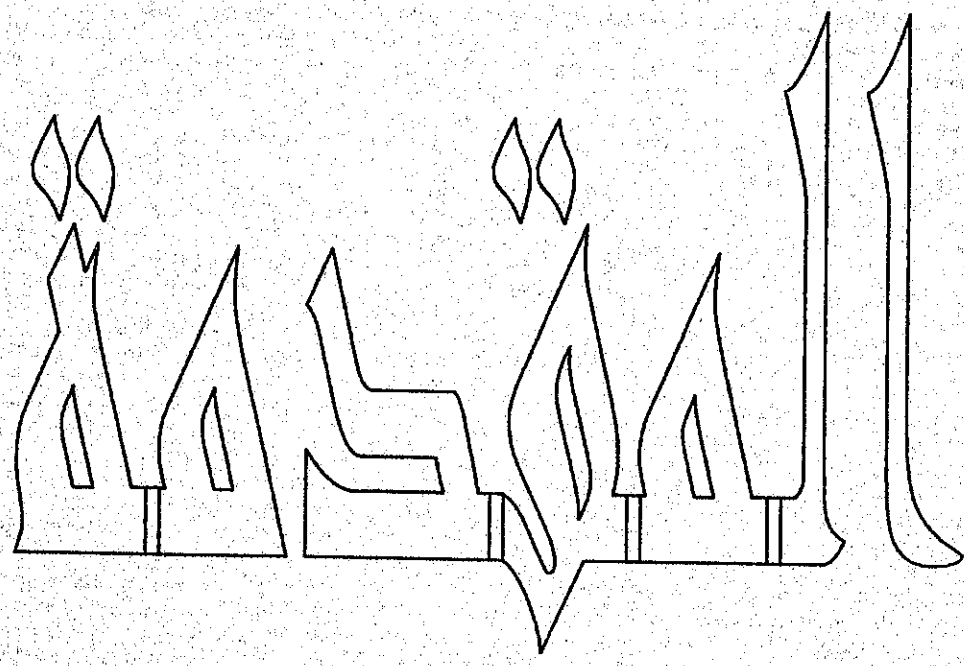
إهداء

- إلى روح والدي الطاهرة حاج قويدر رحمه الله .

- إلى روح أختـــي الحبيبـــة ، الغالية ، الوحيدة هوارية رحمها الله .

- إلى الوالدة الكريمة أطال الله في عمرها وأسبل علينا رضاها .

- إلـــى كـــل محـب للعلـم .



مقدمة :

إن المغامرة الأنثروبولوجية بدأت بالاهتمام بالمجتمعات البدائية لغرابة سماتها الثقافية مقارنة بثقافة المجتمع الغربي الذي ينتمي إليه أولئك الأنثروبولوجيون . ولو حصرت الأنثروبولوجيا نفسها في هذا الحقل لكانت حكمت على نفسها بالموت ، لكون المجتمعات البدائية بدأت تختفي مع تسارع العصرنة . ووجد الأنثروبولوجيون الغربيون متنفسا لهم تحت وقع توسع دولهم الإستعماري ، فحملوا على أكتافهم شطحات أنثروبولوجية شكلت فسيفساء تذبذبت بين نزعة عنصرية كانت ترى في الشعوب المستعمرة ومنها المجتمع العربي شعوبا متخلفة لأسباب عرقية أو ثقافية ، وبين خطاب رسمي إنساني يبرر الإستعمار على أساس أنه يمثل واجبا على الدول الاستعمارية تحمله بحكم تقدمها ، والمتمثل في العمل على تطوير وتقدم الشعوب المستعمرة . فراح الأنثروبولوجيون والإداريون والعسكريون والرحالة يجمعون كل المعلومات الإثنوغرافية الممكنة عن تلك الشعوب ويوظفونها ، وكان ذلك بداية بروز الأنثروبولوجية التطبيقية .

وأي كانت النية والأسباب فإن الاهتمام الأنثروبولوجي بهذه المجتمعات مس ثقافاتها بقطاعاتها المادية ، الفكرية والروحية ولكن أيضا اهتم بطبيعة بناءها الاجتماعي وسماته ، وطبيعي أن يعرف المجتمع العربي هذا الاهتمام ، وأن يتركز على السمة الأساسية له والمتمثلة في بناءه القبلي ودوره في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، السياسية والدينية .

إن التاريخ يؤكد على أن المجتمع العربي بني على أسس قبلية ، مثلت القرابة إسمنت بنيته الاجتماعية ، التي يتداخل فيها الديني والسياسي والاقتصادي ، وقد عملت الأطروحات الأنثروبولوجية الغربية على استغلال وتوظيف القبلية والطائفية والإثنية لخدمة مصالحها ، بل وعملت على تضخيم سلبياتها ، ولكن حقيقة بنية مجتمعنا العربي وتاريخه وموروثه الثقافي والحضاري يدفعنا إلى " المصالحة " مع واقعنا القبلي ، وإلى رفع الغمامة والحصار في وعينا الجمعي عن مفاهيم وتصورات كانت الأنثروبولوجيا الأوروبية الخاصة بواقع أوروبا تقمعنا فيها قمعا ، ويزيدها فشل بناء الدولة الوطنية في المجتمع العربي وإضفاء الشرعية عليها .

لذلك فإن البحث المقترح يهتم بسمة أساسية للبناء الاجتماعي في مجتمعنا العربي ، إنّه عبارة عن مقاربة أنثروبولوجية للنزعة القبلية ودورها في الإنتخابات ، نحاول من خلاله التعرف عن ما إذا كانت هذه النزعة لازالت تمثل سمة من سمات مجتمعنا وما مدى دورها على الحياة السياسية بصورة عامة – المشاركة السياسية – والإنتخابات بصورة خاصة .

لذلك سننطلق من قراءة سوسيو أنثروبولوجية للمجتمع ، نحاول الربط فيها بين أنماط الثقافة السياسية السائدة عموما وثقافة الإنتخاب خصوصا وبين مستويات النسق السياسي من منطلق :

- الاعتبار القبلي .
- اعتبار الدين والمقدس .
- اعتبار العادات والتقاليد .
- اعتبار متطلبات العصر .

يحتل النظام القرابي بصورة عامة والنظام القبلي بصورة خاصة مكانا هاما في الدراسات الأنثروبولوجية ، تفرضه واقعية المجتمعات الممثلة لميادين بحث أنثروبولوجية . فالمجتمعات التقليدية تنتظم حول القبيلة وتقيم مؤسساتها على أساسها وتجعلها مصدرا لكل السلطات بما فيها السلطة السياسية ، ففي هذه المجتمعات يترك مفهوم الوطن والأمة مكان الصدارة لمفهوم النسب ، فيدين الفرد بالولاء لقبيلته التي هي حصيلة النسب أو الأنساب ، وتعلو العلاقات القرابية القبلية فوق كل علاقة .

إن الإقليم والقرابة يحددان الحقل السياسي ويدعمان مركزهما بالدين والأسطورة والعادات والتقاليد ، وهذا ما يجعل القبلية تحتل مكان الصدارة ، بل وتشكل مصدر كل ارتقاء إلى مراكز القرار ، إذ لابد للمرشح إلى هذه المراكز من نسب صريح إلى الجماعة وانتماء إلى قرابة قوية بملكيتها وأفرادها وتحالفتها وولاءاتها ، فلا أشياع لمن لا قرابة له . لذلك يلعب النظام القبلي دور العامل المحدد في تعيين الحكام ، ويظهر ذلك بجلاء في مجتمعنا العربي وخصوصا على المستوى المحلي ، إذ رغم عمليات التحديث السياسي والعصرنة وأخذ الأنظمة العربية بالنماذج الغربية بإختلاف إيديولوجياتها ومشاربها ، إلا أن الهياكل التقليدية القبلية مازالت تلعب دورا فعالا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بل ونجد أنها دعمت مكانتها داخل النسق السياسي من خلال تأقلمها مع آليات التحديث ، وتبنيها تارة لها ، أو رفضها لها أو التصالح معها ظرفيا وتوظيفها .

ولكن بالمقابل أيضا فدراسة النزعة القبلية ودورها في الإنتخابات ، بما يقتضيه من ضرورة الإلمام بالسمات الثقافية للمجتمع وتحليل موروثه الثقافي ومحاولة مقاربته بالواقع ، خصوصا وأنه يمتاز بصفة التواتر الهدف منها المحافظة والاستمرارية ، قد يفضي إلى نتيجة مؤداها أن هذه الميزة تتنافى واللعبة الديمقراطية على الشاكلة الغربية ، لكون أنّ القبلية أو الدين أو الإقليمية قد تتحول إلى قاعدة للتحزب العنيف وربما لا تعبر عن التعددية الحزبية في مجتمع يمتاز بتلك السمات ، ولم يصل إلى التطور المطلوب ، مما قد يؤدي إلى تعميق ومأسسة التقسيمات الطائفية ، القبلية ، العرقية والإقليمية القائمة .

إن هذه الدراسة المتواضعة عبارة عن تساءل عما إذا كانت النزعة القبلية بتأثيرها على الإنتخابات في المجتمع العربي سمة إيجابية رغم الشوائب التي اعترتها ، يتوجب علينا نفض الغبار عليها والنهوض بها وتوظيفها من منطلق كونها خصوصية ثقافية لمجتمعنا ؟ أم أنّ متطلبات العصر بما تحمله من آثار ناجمة عن سهولة الاحتكاك بين المجتمعات وضرورات التنمية تفرض علينا الأخذ بآليات التحديث السياسي على النموذج الغربي الذي يتطلب التخلي عن الهياكل التقليدية المتآكلة ، والتي يعتبرها من المعوقات الحضارية ؟ .

البناء المنهجي للدراسة :

الإشكالية العامة :

من خلال المنطلقات الواردة في التقديم ستأتي الإشكالية العامة للبحث التي يمكن صياغتها في سؤال انطلاق رئيسي على النحو التالي :

هل النزعة القبلية مازالت تمثل خصوصية ثقافية في مجتمعنا ، وتؤثر على تشكيل الثقافة السياسية والانتخابات ؟

سيتم تفكيك هذا التساؤل الرئيسي المحدد لإشكالية البحث إلى ثلاث أسئلة فرعية يحاول كل واحد منها تغطية جانب أساسي من الإشكالية العامة .

السؤال الأول :

هل النزعة القبلية لازالت تمثل سمة أساسية في المجتمع العربي ؟ ماهي أسباب استمرارها ومظاهرها ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا أولا تناول البناء القبلي للمجتمع : طبيعته ونوعية العلاقات السائدة فيه .

وإذا كان مؤكدا تاريخيا أن القبلية سمة أساسية في المجتمع ، فهل مازالت كذلك حاليا ؟ وما هي عوامل استمرارها وصورها العلائقية ؟

هذا يعني معالجة البناء القبلي كجزء من نظام القرابة ، أشكاله المورفولوجية ، ووظائف هذه الأشكال . ومحاولة تشخيص صور النزعة القبلية ومظاهرها الثقافية ، والبحث عن الأسس والميكانيزمات الثقافية التي تسمح باستمرارها ، وطبيعة محددات هذا البناء . كما سيقتضي البحث عن الأسباب التي تجعل الفرد مازال متمسكا بانتمائه القبلي . والتساؤل عما إذا كان ولاءا فقط ، وعن الكيفية الثقافية التي تستطيع القبيلة من خلالها فرض الولاء لها ، وكيف يتقبله الفرد ؟ .

خصوصا وأن القانون (النصوص القانونية) لا يعترف بالتنظيم القبلي ولا بسلطته ، ولكن سلطة القبيلة حقيقية وواقعية حتى وإن كانت غير رسمية ، وهذا ما سيدفعنا إلى التساؤل عن مصادر مشروعيتها ، خصوصا وأن هذه النزعة تبلورت وتطورت وتكيفت مع متطلبات الحياة الحديثة في المجتمع العربي لتتحول إلى مفهوم " بني عم " وإلى " الجهوية " التي تعبر عن روح الانتماء لأبناء المنطقة .

السؤال الثاني :

- ما هو الدور السياسي للقبيلة ؟

للإجابة عن هذا التساؤل لن نخوض في تحاليل سياسية ، فذلك متروك للعلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي ، ولكن الهدف من وراء السؤال هو تسليط الضوء على الدلالات السياسية لدور القبيلة وأشكال هذا الدور وطبيعة الارتباط العلائقي بين البناء القبلي وآليات التحديث السياسي .

ولن تتوضح الصورة ما لم نخوض في الهوة التي تفصل بين البناء القبلي للمجتمع العربي بطابعه التقليدي وخصوصياته الثقافية ، ودوره الرائد في الحياة السياسية والاجتماعية العربية ، وبين النسق السياسي الغربي الذي استوردته الأنظمة العربية بآلياته ، مؤسساته وهياكله .

السؤال الثالث :

ما هي حقيقة ثقافة الإنتخاب في المجتمع العربي ؟

تتعدد الأهداف المتوخاة من هذا السؤال والتي يمكن إجمالها في النقطتين المواليتين :

* التعرف على آثار النزعة القبلية على الإنتخابات في المجتمع العربي ، والتعرف على من يحدد السلوك والممارسات السياسية عند الفرد (الاختيار) ، هل هو الانتماء القبلي أم القناعة الإيديولوجية الحزبية ؟

* التعرف على ما إذا كانت الثقافة الديمقراطية على الشاكلة الغربية والتي تجسدها حرية التعبير والتعددية الحزبية تتلاءم والخصوصيات الثقافية للمجتمع العربي محل الدراسة .

إن هذا يقتضي التعرض للصراع كتجسيد للمنافسة السياسية والتساؤل عما إذا كان يمثل فقط حلقة في اللعبة السياسية ؟ أم أن هنالك ثقافة للصراع ؟ وستتوضح الصورة أكثر عند محاولة معرفة ما إذا كان الصراع القبلي في الإنتخابات هو صراع إيديولوجي أم أنه صراع عرقي قبل كل شيء ؟ وهل سنتحدث عن انتخابات أم يجب أن نتحدث عن مبايعة ؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة تطرح تساؤلات أخرى كثيرة تتسارع في ذهني من بينها :

هل يتعارض النظام القبلي مع دولة القانون (من خلال استقراء الدساتير وقوانين الإنتخابات والأحزاب السياسية) ؟

وهل يمكن الحديث عن التعددية الحزبية في ظل النزعة القبلية ؟ خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار على أن أغلبية الأحزاب تنشأ في المراكز الحضرية الكبرى ، وهي بذلك تكون بعيدة نسبيا عن المجتمعات المحلية التي تمثل الإطار الطبيعي للنزعة القبلية . وهذا يعني التساؤل عن مدى التأثير الذي تمارسه تلك الأحـزاب على المجتمـع المحلي ؟ أي هل الحـزب هو الذي يتبنى المترشـح والمناضل (وبالتالي القبيلة التي ينتمي إليها) ؟ أم أن القبيلة هي التي تحتضن وتتبنى الحزب ؟

إن محاولة الإلمام بمجموع النقاط المطروحة في الأسئلة الثلاثة ينطلق من **الفرضيات التالية** :

- إن النزعة القبلية سمة في المجتمع العربي يجب الاعتراف بها ، بإيجابياتها وسلبياتها ، لها جذورها التاريخية في الحضارة العربية ، وتأصلها العادات والتقاليد الموروثة ، لذلك فطبيعي جدا أن يكون الصراع السياسي صراعا قبليا بالدرجة الأولى حتّى وإن لم يخلو من جوانبه الإيديولوجية ، وأنّه لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر .

- إنها تآكلت بفعل الموروث الاستعماري الذي حولها عن مسارها الطبيعي الحقيقي ، فأجج سلبياتها وقضى على إيجابياتها ، خصوصا وأنّ المجتمع العربي عرف هيمنة استعمارية طويلة يكفي ذكر العثمانية والفرنسيـة والإنجليزية منها ، واليوم يواجه الغزو الثقافي العالمي (العولمة) في أشكاله الجديدة .

- إن الديمقراطية وصورة التعددية الحزبية التي تجسدها هي مفهوم ونموذج غربي نمى ونجح في واقعه الطبيعي : أوروبا ، لكنه يتنافى وسمات مجتمعنا العربي الثقافية ، وأن محاولة تطبيقه عن طريق الانتخابات التعددية هو تغريب لن يؤدي إلا إلى التقاطب .

- إن التحولات والتغيرات التي تجري حولنا في المحيط الدولي ، قد تفرض معطيات جديدة على المجتمع العربي التكيف معها والتخلي عن سماته الثقافية التقليدية التي قد تمثل معوقا أمام تنميته . فمتطلبات عصر الألفية الثالثة قد تحتوينا وقد لا تترك لنا خيارا غير التعامل مع واقع الثقافة العالمية الذي يتناقض في الكثير من الأحوال مع سمات مجتمعنا مثل النزعة القبلية .

فالإنتخابات بصورة عامة أصبحت تجري بحكم العديد من العوامل تحت مراقبة دولية في أغلب الأحوال ، والسيل الديمقراطي الذي تنادي به الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها قد يجرف مقومات مجتمعنا العربي ، لأنها لا تتناسب والأنساق السياسية على النظرة الغربية .

وعليه سيتم تقسيم البحث إلى أربع فصول ، لكون أنّ سؤال الانطلاق الرئيسي والأسئلة المتفرعة عنه فرضت هذا الاختيار المنهجي ، يحاول كل فصل أن يغطي جانبا من جوانب المذكرة .

وسيخصص الفصل الأول لاستعراض جملة المفاهيم المرتبطة بمجال السياسي والأنثروبولوجيا السياسية ، نحاول من خلالـــه التقديم لموضوع البحث باستعراض الخطوط العريضة التي تشكل السياسي ، وتوضيح التداخل العلائقي الموجود بين السياسي ، الديني ، الأسطوري ونسق العادات والتقاليد . إن هذا الفصل الذي نرى أنّه ضروري ومدخلي سيتناول الأنثروبولوجيا السياسية والقضايا التي تهتم بها ، من منطلق أنّ ميدانها يتحدد ضمن الأنثروبولوجيا العامة ، وأنّها تركز على الإنسان ككائن سياسي ، وعلى أنظمة الحكم ، والمؤسسات التي تقوم عليها السلطة السياسية وتستمد منها مصادر شرعيتها ، فتدرس بنيتها وآلياتها والتمثلات التي يحملها الأفراد عنها . فهذا الفصل دحضا للفكرة القائلة بارتباط السياسي بوجود الدولة ، لأنّه مخصص لدراسة الإنسان ككائن سياسي منتج للمؤسسات السياسية ولأنظمة الحكم وللأفكار والرموز التي تؤسس القاعـدة للسلطة السياسية وتجعلها مقبولة من طرف المجتمع .

أما الفصل الثاني فهو عبارة عن إطلالة عامة على النظام القبلي ، استهلناها بتناول نظام القرابة وعلاقته بالسياسي من منطلق التداخل الموجود بينهما كمدخل لدراسة البناء القبلي ، مفهوم القبيلة الاصطلاحي ، ومفهومها في الفكر العربي والغربي ، أشكالها المورفولوجية وتركيباتها ، وحاولنا تتبع النزعة القبلية من خلال رصد وظائف النظام القبلي وسماته الثقافية والصور التي تجسدها الحياة القبلية ، وتظهر هنا ضرورة التعرف على الظروف التاريخية المشكلة للموروث الثقافي ، التي تساهم في استمرار نزعتها . وحاولنا تعقب محدداتها على مستوى المجتمع المحلي ، خصوصا وأن المحلي غير مفكر لدى السياسي إلا إذا كانت حدوده مرسومة وواضحة ، لكونه رمزا لأثر المقدس والتقاليد والتنظيم الاجتماعي .

ورصدنا الفصل الثالث لتناول الدور السياسي للقبيلة على ضوء المعطى التاريخي والثقافي ، انطلاقا من دلالات هذا الدور ، وحاولنا مقاربة القبيلة في المجتمع العربي بآليات التحديث السياسي : الدولة الحديثة ، الأحزاب ، الجماعات الضاغطة . وتبين لنا أنّ المؤسسات السياسية الحديثة المأخوذة بصورة أو بأخرى عن النماذج الغربية تتفاعل والمعطى الأنثروبولوجي للمجتمع ويتضح ذلك من خلال أشكال الدور السياسي للقبيلة .

بينما خصص الفصل الرابع لتناول ثقافة الإنتخاب التي تبرز بجلاء أثر النزعة القبلية على الانتخابات في المجتمع العربي ، من خلال تعقب نظرة الأنظمة العربية ولكن أيضا المجتمع لإشكالية الديمقراطية ، اللعبة الانتخابية في السوق السياسي ، أين يظهر أكثر دور هذه النزعة والميكانيزمات الثقافية التي تستخدمها القبيلة لفرض ولائها على الأفراد ، ومدى تفاعل هؤلاء الأفراد مع ذلك من خلال نسق القيم السياسية السائدة ، والتنشئة السياسية ، ولكن أيضا آليات ممارسة الدور السياسي من قبل القبيلة من خلال تبني أو احتواء آليات التحديث السياسي ومن خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي ينسجها البناء القبلي ، وصور الزبائنية السياسية .

وقد توصلنا إلى النتائج التالية :

- للإجابة على الفرضية الأولى تناولنا البناء القبلي في المجتمع العربي ، دلالاته التاريخية والثقافية وجذوره المغروسة حضاريا في نسق المقدس والعادات والتقاليد وتأكد لدينا حضور العلامة ابن خلدون الذي كان سابقا لعصره من خلال مفهوم العصبية ودورها في الملك . فالسمات الثقافية للمجتمع العربي تؤكد تجذر القبليـة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتعيد إنتاج نفسها من خلال آليات التنشئة ، لتحافظ القبيلة بل وتؤكد الدور السياسي الذي تلعبه على جميع المستويات .

- وفيما يخص الفرضية الثانية ، تأكد لدينا ثقل الإرث الاستعماري على المجتمع العربي خصوصا على مستوى تحويله للقبلية عن مسارها الإيجابي ، واستعمالها في بعض الأحيان كوسيلة لزرع التفرقة وبالتالي إحكام السيطرة على الأرض والشعب . خصوصا وأن النظام القبلي تصدى دوما للمستعمر ، وكانت النخوة القبلية وراء الكثير من الثورات والاضطرابات على المستعمر ، الذي عملا منه على إضعافها ، شجع فيها الجوانب السلبية وشوه صورتها ، جعلت البعض يعتبرها حاليا معوقا في وجه التنمية ، وأصبح يعتبر أن تنمية المجتمع العربي وتجسيد تحوله الديمقراطي لا يمكن أن يتم في غياب تحديث المجتمع الذي لن يتحقق في ظل غياب دولة عصرية تتخلى عن الهياكل التقليدية المتآكلة .

- أما الفرضية الثالثة والتي من خلالها استطعنا أن نلامس العمق الأنثروبولوجي للدور السياسي للقبيلة في المجتمع العربي ، لا يمكن رفضها ولا قبولها كما هي ، إذ أنه وبالرغم من كون الديمقراطية والتعددية الحزبية نماذج غربيـة لا تتماشى في صورتها الأصلية مع حقائق تاريخ وثقافة المجتمع العربي ، ولكن ذلك لا يمنع من تكييف قالبها العام والسمات الثقافية لمجتمعنا الذي لا يخلو تراثه من مفاهيم الشورى وأهل الحل والعقد والمبايعة ، وأن تبني القبلية لآليات التحديث السياسي أو توظيف هذه الأخيرة للعصبية لأهداف سياسوية من خلال صور شبكة العلاقات الاجتماعية والزبائنية السياسية ليست سمة الدول المتخلفة عامة والمجتمع العربي خاصة ، بل نجدها حتى في الدول المتقدمة الغربية ، العريقة في البناء الديمقراطي .

- بينما تضع الفرضية الرابعة مجتمعنا على المحك ، إذ أنّ معطيات الألفية الثالثة ، تصعب من مهمة النهوض بموروثنا الثقافي وتساعد الغزو الثقافي الغربي الذي يدفعنا إلى التغريب دفعا ، ويجعل أفراد مجتمعنا العربي يقزمون موروثهم الثقافي والحضاري ويعتبرون خصوصيات مجتمعهم تخلفا ويشعرون بضآلتهم أمام المجتمع الغربي ، وحتى يتخلصوا من هذه العقد ، يقلد الغالب المغلوب ، فتسلب شخصيته وتنهار مقوماته . لذلك فنحن مطالبون بالتصالح مع واقعنا العربي ، ونفض الغبار عن بنائنا الاجتماعي وتنقية قبليته من الشوائب التي كانت وراء مأسسة الانتماء القبلي . إنها وضعية تقاطب مأساوي بين تغريب جارف بأنواره وبريقه وبين ذاكرة مجتمع لازالت تحتفظ من خلال الرموز والدلائل والتصورات والطقوس والأنساق العامة بماضيها الذي تقدسه ، ذلك التقديس الذي يحاول اكتساح الحاضر فيجعله ماض ثاني ، فيلتقي ذلك الجموح التغريبي .

أسباب اختيار الموضوع :

هنالك مجموعة من الأسباب التي دفعتني إلى الاهتمام بموضوع النزعة القبلية وأثرها على الإنتخابات ، ويمكن ذكر البعض منها بصورة مختصرة من خلال النقاط التالية :

1- حالة اللاإستقرار السياسي والاجتماعي والطبيعة الاستبدادية لأنظمة الحكم ، الذين يطبعون الحياة في المجتمع العربي ، والتي أدت إلى انزلاقات منها العنف السياسي بجميع أشكاله ومصادره ، تحتم البحث عن مكامن الخلل ومحاولة تشخيص الداء والتساؤل عما إذا كان سببه طبيعة البناء الاجتماعي أو النماذج السياسية المطبقة .

2- إن إشكالية التخلف في مجتمعات العالم الثالث بصورة عامة والدول العربية بصورة خاصة لا يجب أن ننظر إليها بالمنظور الاقتصادي المادي التكنولوجي فقط ، بل هي في حقيقة الأمر إشكالية ثقافية يجب أن نعالجها من كل الجوانب ، ومن بين هذه الجوانب ثقافة الانتخاب لمراكز القرار في تسيير شؤون المجتمع ، ونعالج العوامل الثقافية التي تؤثر في العملية الانتخابية خصوصا على مستوى المجتمع المحلي أين ترتبط العملية التنموية بتركيبة السلطة .

3- حالة الانسداد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والإداري الذي تعرفه الدول العربية داخليا ولكن أيضا في علاقاتها فيما بينها وعجزها عن تحقيق وحدة عربية رغم القواسم المشتركة التي تجمعها ، وحدة مثلت طموح الشعوب العربية وأصبحت تشكل جزءا من مخيالها ، بل وأصبحت ضرورية في عصر تميزه التكتلات . وعجز الأنظمة العربية على بناء الدولة الوطنية العصرية التي تعكس الطموح الجماهيرية . مما يدفعنا كأنثروبولوجيون إلى التساؤل عن الأسباب التي تقف وراء عجز مراكز القرار في الدول العربية مركزيا ومحليا عن حل مشاكل المواطنين ، ولن يتحقق تشخيص الداء بدون الرجوع إلى مصادره ، ومنها الجو العام للانتخابات كآلية لاختيار أصحاب السلطة .

4- استخفاف بعض المثقفين وتقليلهم من أهمية النزعة القبلية ودورها في الحياة السياسية ، وفي ذلك تقزيم لحقيقة البناء الاجتماعي العربي ودور كل ما هو ديني ، أسطوري ، لا معقول (المخيال) في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع ، رغم كون هذه العوامل محركات تاريخية للصراع على السلطة .

5- عودة المقدس إلى الواجهة السياسية وتوظيف السلطة له لتدعيم شرعيتها بالصورة المكثفة التي نشهدها ، والعلاقة التاريخية الوطيدة الموجودة بين الديني والانتماء القبلي ، رغم أنّ الخطاب السياسي العربي يدعو إلى عدم توظيف وإقحام الدين في الحياة السياسية .

6- أضف إلى هذه الأسباب التي تشكل بالنسبة لي بوتقة انشغالات تتصهر فيها الكثير من التساؤلات ، هنالك سبب أكاديمي بحث متعلق باختصاصي الجامعي القاعدي في العلوم السياسية ، لذلك يتوجه اهتمامي نحو الأنثروبولوجيا السياسية عموما وثقافة الانتخاب بشكل خاص .

أهمية الموضوع وأهدافه :

إن الإنتخاب كتجسيد للديمقراطية ووسيلة للوصول إلى السلطة لا يأخذ في مجتمعات العربية نفس الأشكال المعروفة في المجتمعات الغربية ، فإذا كان من الناحية الشكلية (النظرية السياسية) يقوم في الكثير من الدول العربية على وجود أحزاب متعددة لها برامجها الإيديولوجية ، السياسية ، الاقتصادية والاجتماعية ، فإنه من الناحية العملية يعتمد على تلك العلاقة العضوية التي تربطه بالتركيبة القبلية السائدة ، والدور الذي تلعبه .

فبعد عقود من الزمن من إقامة الدولة الوطنية وإستراتيجيات التنمية السياسية الاجتماعية متباينة من دولة عربية إلى أخرى بل ومتناقضة ، نكتشف وضعها الكارثي وحالات الفوضى والتعفن والاستبداد والتخلف . نفيق من سباتنا فنكتشف وكأن الزمن لم يمضي وأن الصراع القبلي بسلبياته على أوجه ، وأن التعصب للانتماء إلى القبيلة استفحل وأصبح يأخذ أشكالا جديدة منها الجهوية وأبناء المنطقة . ونكتشف العودة الكاريكاتورية للطرق الدينية والعودة إلى الشرعية الإسلامية المعلنة كموضوع استهلاك عام ، رغم أن الخطاب السياسي العربي الرسمي يحمل مشعل الديمقراطية التي من المفروض أن تجسدها حرية الرأي والتعبير والتعددية الحزبية . ولكن هل يمكن الحديث عن التعددية الحزبية في ظل غلبة النزعة القبلية ؟ وهل يمكن الحديث عن الديمقراطية والانتماء القبلي يمثل ممارسة سياسية حاضرة غائبة ؟

ولذلك فإن بحثنا المتواضع تبرز أهميته من خلال محاولة تحقيق هدفين :

الهدف الأول أكاديمي : نحاول من خلاله توظيف المعارف الأنثروبولوجية التي تلقيناها لإثراء الدراسات الأنثروبولوجية السياسية العربية ، وذلك باستعمال الأسلوب المنهجي الأمثل الذي يسمح لنا بفهم أبعاد النزعة القبلية وعوامل استمرارها في ظل متطلبات العصر الحديث ، والتحقق من مدى ملائمة السلوك السياسي العشائري لمتطلبات التنمية الحديثة ، وتقديم عرض عام عن ثقافة الانتخاب عند العربي (المترشح والمصوت) .

والهدف الثاني عملي تطبيقي : يتمثل في المقاربة الأنثروبولوجية بين ثقافة المجتمع العربي بسماته الأساسية المتمثلة في الانتماء والولاء القبلي وبين الديمقراطية كنموذج غربي تجسده الانتخابات ، وسنحاول التعرف على الدلالات التي يعطيها العربي للديمقراطية والتعددية الحزبية .

وعليه رأينا أن نوظف المناهج التالية :

المنهج الوصفي : الذي سيسمح لنا بتقصي حقائق البناء الاجتماعي القبلي من خلال جمع المادة الأكاديمية المتوفرة في الدراسات التاريخية والاجتماعية ، ومقاربتها مع واقع المجتمع حاليا وهذا يعني بالضرورة تدعيم هذا الوصف بتحليل المادة الإثنوغرافية .

المنهج الوظيفي : إن وصف البناء الاجتماعي ، هياكله ومؤسساته وأشكاله المورفولوجية لن يكون كافيا ما لم يتم تدعيمه بدراسة وظائف ذلك البناء ، إنها محاولة لربط البناء بالوظيفة وتقليد مالينوفسكي خير جسر لذلك .

المنهج المقارن : إن طبيعة الموضوع التي تبدو لأول وهلة متناقضة بين بناء قبلي تقليدي وبين آلية سياسية حديثة (القبيلة والانتخاب) تفرض علينا استخدام أسلوب المقارنة بين المجتمع العربي التقليدي ببنائه القبلي وبين الانتخاب كأسلوب ديمقراطي غربي .

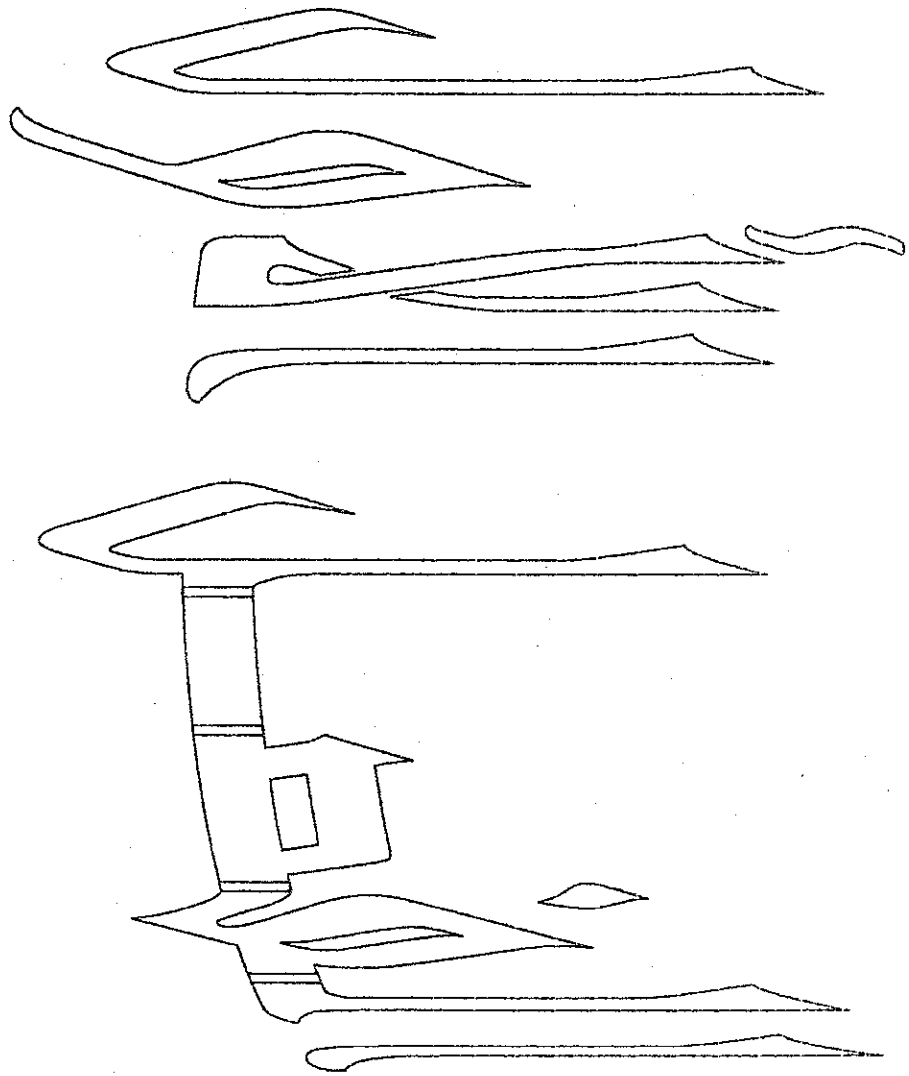
مكانة الموضوع في إطار الدراسات الأنثروبولوجية :

تهتم الأنثروبولوجيا السياسية في الوقت الحاضر بدراسة العمليات السياسية التي تعرف بالفعل السياسي ضمن الأنساق السياسية ، وبذلك فهي تهتم بدراسة العمليات التي تحدد الأهداف العامة للجماعة وطرق إستخدام أعضاء الجماعة للقوة لتحقيق هذه الأهداف ، خصوصا إذا علمنا أن السياسة شيء طبيعي أكثر من أن تكون لها صفة الخصوصية ، وهي تهتم دائما بالأهداف مما يثير المنافسة ، وما يصاحب ذلك من تباين في وسائل القوة (المادية والمعنوية) التي تستخدمها الجماعة من أجل تحقيق الضبط ، وبحث الجماعة عن إضفاء طابع المشروعية على سلطتها من خلال توظيف المقدس والدين والأسطورة والمخيال ، العادات والتقاليد ، ولكن أيضا من خلال أساليب ديمقراطية .

والمجتمع العربي لا يخرج عن هذا الإطار ، إذ يحاول إقامة دولة حديثة وتطبيق إستراتيجيات تنموية تحتاج إلى إندماج المحلي في الوطني ، ولكن العديد من القضايا تمثل عوائق لذلك منها مشروعية السلطة وتناقض الأنساق السياسية فيها ، بين المستحدثة التي خلقها الاستعمار وأنساق تقليدية تتسم بالكثافة التاريخية ، تناقض بين ثقافة سياسية تقليدية وبين متطلبات العصر ، تناقض بين الأسلوب السياسي الديمقراطي (كنموذج غربي) وبين ثقافة مجتمع محلي يقوم على ركائز قبلية ، دينية ، وتقاليد اجتماعية بعضها تقليدي وبعضها مستحدث . إنها وضعية أدت إلى فشل المشاريع التحديثية التنموية ، بل وأدت إلى أزمات مثل التي عرفتها الجزائر في عقدية التسعينات ولبنان والعراق حاليا .

لذلك فنحن في حاجة إلى دراسات أنثروبولوجية تسمح بإدراك أسباب ومظاهر تلك العوائق ، وتقارب بين السمات الثقافية للمجتمع العربي وخصوصا المحلي وبين محاولات التحديث (متطلبات العصر) ، وهذا النوع من الدراسات الأنثروبولوجية بإمكانه أن يخلق ديناميكية جديدة لجو تتكيف فيه الثقافة المحلية مع الثقافة العالمية (معطيات العولمة الثقافية خاصة والنظام الدولي الجديد ككل بصورة عامة) .

وموضوع بحثنا يمثل محاولة متواضعة تصب في هذا الإطار العام حتى وإن كانت تركز على جانب من بين جوانب النسق السياسي ، إذ سنحاول من خلال هذه المحاولة التعرف على دور البناء الاجتماعي المحلي في إضفاء المشروعية على السلطة من خلال الانتخابات ، مؤكدين على النزعة القبلية كسمة أساسية . إنها محاولة للإلمام بثقافة الانتخاب عند المرشح والمصوت العربي .



1- السياسي

2- المؤسسات السياسية

3- السياسي والأنثروبولوجيا

4- الأنثروبولوجيا السياسية تحدد السياسي

5- السلطة السياسية

5-1 - تنظيم السلطة

5-2- صور العلاقات السياسية

6- السياسي والمقدس

6-1- السلطة والدين

6-2- العلاقة التاريخية

6-3- السلطة المقدسة

6-4- طبيعة الارتباط

7- السلطة والأسطورة

7-1- الأسطورة السياسية

7-2- أسطرة السياسي

7-3- أسطورة الكاريزما

8- العادات والتقاليد والسياسي

8-1- المقاربة المؤسساتية

8-2- السلطة والمجتمعات التقليدية

إن أهمية أطروحات الأثروبولوجيا المعاصرة حول دور وطبيعة القرابة عامة والبناء القبلي خاصة ، تدفعنا إلى الاهتمام بتداخل السياسي بالديني / المقدس وبالعادات والتقاليد والأسطورة . فالنقلة التي عرفتها الأنثروبولوجيا التي كان روادها يهتمون في البداية بالمجتمعات البدائية . تبرز بجلاء في علاقات السياسي ودوره في النظام الاجتماعي وفي ديالكتيك السياسي والثقافي .

وحتى نستطيع التعرف على ما إذا كان السياسي مرتبط فقط بالمجتمعات التي تعرف قيام الدولة ، أم أن التجمع الإنساني يعني بالضرورة توافر السياسي كان من الضروري أن نخصص هذا الفصل للجانب النظري ، نرصد فيه مجموعة المفاهيم التي تشكل منطلقات الأنثروبولوجيا السياسية .

1- السياسي :

إن منشأ كلمة سياسة سواءا في اللغة العربية أو الفرنسية يوحي بأننا في شأن من الشؤون الذي يعني جميع الناس . فإصطلاحا هي فن الحكم وإدارة أعمال الدولة الداخلية والخارجية [1] ، والسياسة في كتاب لسان العرب من السوس بمعنى الرياسة ، وإذا رأسوه قيل سوسوه وأساسوه وساس الأمر سياسة أي قام به [2] . والسوس هو أيضا الطبع والخلق والسجية والسياسة هي القيام بالأمر بما يصلحه ، والمقصود بالأمر هنا هو أمر الناس ، فكلمة أمر شائعة الاستعمال في معنى حكم ودولة ، ونقول كذلك أولوا الأمر .

وكلمة Politique الفرنسية أصلها الكلمات اليونانية التالية [3] :

1)- polis é وتعنى الدولة أو المدينة أو الناحية أو اجتماع المواطنين الذين يؤلفون المدينة .

2)- polieteia é وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنية .

3)- ta politica وهي جمع de politicos وتعني الأشياء السياسية والأشياء المدينة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والسيادة .

4)- politice é وتعني الفن السياسي .

وقد عرفها معجم روبير " Robert " عام 1962 على أنها " فن حكم المجتمعات السياسية " .

1- منجد اللغة العربية والإعلام – الطبعة 31 - بيروت . دار المشرق –1991 ص 362 .

2- ابن منظور : لسان العرب – الجزء 6 بيروت . دار صادر 1992 ص 108 .

3- دكتور . حسن صعب : علم السياسة . بيروت . دار العلم للملايين . الطبعة الثامنة 1985 . ص 19-20 .

وقد اختلف المفكرون حول تعريفها فماكس فيبر M . WEBER يحددها بممارستها للعنف المشروع ، بينما يرى **تالكوت بارسنز** على أنها اللجوء إلى معيار وظيفي يهدف إلى تحقيق أهداف معينة ، بينما ينطلق دفيد إستون في تحديد مفهومها من القيم السلطوية ، أما **كارل ماركس** فإنها تمثل بالنسبة له البنية الفوقية للدولة .

إن محاولات المفكرين السياسيين في مختلف الأزمنة من خلال دراسة الظواهر السياسية لم تصل إلى تحديد تعريف مانع وجامع للسياسة ، وبقي التنظير لها يتضمن التجريد والتعميم ، وهذا دليل على نسبية تعريفها . ولكن بصفة عامة يتفق الجميع تقريبا على أنها تقوم بتنظيم وإدارة مجموعة إنسانية إقليمية في جميع المجالات ، يختص بها أفراد سانسون ، وتستلزم سلطة ومؤسسات بغض النظر عن طبيعة بنيتها سواءا كانت حديثة أو تقليدية ، فالسياسة إذن تميز أسمى مؤسسات المجتمعات .

ونحن إن تعمدنا التعرض لمفهومها فذلك لطبيعة موضوع دراستنا والمتعلق بدور النزعة القبلية في الإنتخابات ، فمن منطلق كون هذه الأخيرة آلية سياسية وقانونية للوصول إلى السلطة السياسية كان علينا أن نبدأ من مفهوم فن الحكم .

2- المؤسسات السياسية :

لقد كان **أميل دوركايم** أول من سعى إلى إعطاء كلمة مؤسسة معنى محددا ، إذ عرفها على أنها التعبير الكامل للنظام [1] .

وقد اختلفت التعاريف المعطاة للمؤسسات فكان منها ستاتيكية والتي ترى فيها " أشكال اجتماعية مجسدة " ، وكانت منها الميكانيكية التي تحددها على أساس أنها " السيرورة التي من خلالها ينتظم المجتمع " ، ولكن مهما يكن فهي تتكون من عنصر معنوي يتمثل في القوانين واللوائح ... بغرض تنظيمها وعنصر بشري .

ويذهب البعض إلى تعريفها على أنها أساليب للعمل والتفكير متبلورة ، ملزمة ومميزة لمجموعة إنسانية معينة ، أي انتقال الأفراد من حالة طبيعية إلى حالة اجتماعية ، يعترفون فيها بسلطة تكون خارج مصالحهم إلى جانب الميزة النظامية التي تشترك فيها كل المؤسسات [2] .

1-2- أنظر :

GRAWITZ . J. LOCA : traité des sciences politiques volume H . paris P.U.F 1985 . p 62-63 .

تتعدد المؤسسات بتنوع الأنظمة والأهداف التي تؤديها ومنها المؤسسات السياسية التي غالبا ما يُقصد بها مؤسسات الدولة التي يتجسد من خلالها النظام السياسي على مستوى القمة أو القاعدة كرئاسة الدولة ، الوزارات ، الولاية ، البلدية . ولكنها أيضا تعني الأجزاء الأخرى للنظام كالمنظمات ، الجمعيات والأحزاب .

ونحن إن تناولنا هذه الصورة المختصرة للمؤسسات السياسية ، فإن هدفنا في هذه الدراسة هو التساؤل عما إذا :

- كان بالإمكان اعتبار القبيلة من خلال دورها في الحياة السياسية نوعا من أنواع المؤسسات السياسية .
- كان من الممكن تصنيف القبيلة من خلال هذا الدور كشكل أولي (بدائي) للأحزاب السياسية (في مفهومها الحديث) .
- والدور الذي تلعبه باقي مؤسسات المجتمع مثل المؤسسة الدينية في الحياة السياسية له.

3- السياسي والأنثروبولوجيا :

إن دراسة الظاهرة السياسية يقتضي الإلمام بالجوانب الاجتماعية ، الاقتصادية ، الدينية ، الروحية ، القيمية ، الأخلاقية للمجتمع حتى نستطيع الإلمام بأسبابها ، أشكالها وصورها العلائقية والأهداف التي تعمل على تحقيقها . إن لها معاني متعددة ولكنها لا تعني :

- فقط الدولة مثل ما ذهب إليه **كارل ماركس ومارسال بريلو** ، لأن تعريف ما هو سياسي على أساس الدولة معناه أننا مازلنا في إطار نظرية أرسطو التي تعتبر الدولة المدينة " polis " المجتمع الرئيسي ذو الشأن المرتفع ، ولكن هل المجتمعات التي عاشت بدون دولة هي مجتمعات بدون سياسة ؟
- ولا تعني فقط السلطة ، لأن للسلطة أشكال ومجالات سنأتي على دراستها ، حتى وإن كان معظم المفكرون يربطون بين النشاط السياسي وفكرة السلطة Rymond Aron , Maurice duverger , George Burdeau , Lewell , Max weber , Robert Dahl

فالسلطة تظهر كوسيلة للسياسة والصراع من أجل السلطة لا يعبر إلا على جانب واحد من جوانب الحياة السياسية .

- أن ظاهرة السياسي لا تقتصر فقط على المؤسسات السياسية ونشاطاتها المتعددة ، بل تتعداها إلى ذلك الإرتباط العلائقي بكل ما هو مقدس وأسطوري .

لذلك لا يجب أن نركن إلى تفسير ما هو سياسي بالسياسي فقط ، وإذا فعلنا ذلك فإننا سنكون ضحية مأزق إبستمولوجي ، ويكون هذا النوع من التناول ضربا من ضروب العلوم السياسية ، ولكننا إذا اعتبرنا أن كل ما هو سياسي هو في نفس الوقت اجتماعي ثقافي ديني اقتصادي وأخلاقي [1] ، فإننا سنوسع من دائرة تفسير الوقائع وتتعدد لدينا حقول السياسي ، مما يدفعنا إلى الإستعانة بعلوم أخرى يفرضها حقل الدراسة منها الأنثروبولوجيا السياسية .

4- الأنثروبولوجيا السياسية تحدد السياسي :

في الأنثروبولوجيا السياسية :

لقد حملت التيارات الفلسفية منذ القدم في أحشائها بذور الأنثروبولوجيا السياسية ، فقد حاولت الإجابة عن الكثير من الأسئلة التي تدور حول السياسي : تاريخ الحضارات ، طرق الإنتقال من البدائي إلى التحضر ، أشكال الحكومات ، روح القوانين ، الحقوق ، واجبات الحاكم والمواطن وغيرها . حتى وإن كانت علمية الأنثروبولوجيا تقوم على القطيعة مع الخطاب الفلسفي وأدب الرحلات للقرن الثامن عشر . إلا أنه يجب الإعتراف بمساهمة نظريات الحق الطبيعي لكل من Rousseau , Locke , Hobbes , Pufendorf , Grotius في بروز مفهوم الدولة .

بيفندورف Samuel Pufendorf أشار إلى مصدر السلطة وهو في اتفاق الأفراد وليس في التكليف الإلاهي ، كما كانت تورده نظرية الحق الإلاهي التي كانت ترى أنّ الله خول سلطات للحاكم الذي لديه توكيل إلاهي للحكم ، وله كامل الحقوق ولا يقع على عاتقة أي إلتزام [2] .

أشار **توماس هوبز وجون جاك روسو** على أنّ الإتفاق والتعاقد أساس قيام السلطة وبالتالي بروز مفهوم الدولة كأساس للوحدة الاجتماعية والتنازل عن السيادة ، والإنتقال من الوضع الطبيعي إلى الحالة الاجتماعية للدولة ، حتى وإن كانت هذه النظرة طوباوية تعتمد أكثر على القصص الخيالية للمجتمعات البدائية التي كان يوردها الرحالة في القرن الثامن عشر .

1- إن هذا يذكرنا بالتعريف الذي قدمه إدوارد تيلور للثقافة في كتابه " الثقافة البدائية " على أنها : " ذلك الكل المركب . الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع " .

2- دكتور . يحي الجمل : الأنظمة السياسية المعاصرة . بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر .1969 . ص 77 .

وقد عارض مونتيسكيو منذ 1748 من خلال مؤلفه " روح القوانين " نظرية القانون الطبيعي ، وأسس مبدأ السلطات الثلاثة ، اختصاصاتها وضرورة الفصل بينها . وأشار إلى : " أن هنالك أشياء كثيرة تحكم الناس : المناخ ، الدين ، القوانين ، الحكومات ، أشياء الماضي ، التقاليد ... " .

وقد أعاب مارك أبلاس Marc Abèles على فلاسفة السياسة نظرتهم، لكون أن فكرة القانون الطبيعي لا يمكن التأكد تاريخيا من صحتها وهي فكرة مثالية ، الهدف منها فصل الدين عن الدولة من خلال محاربة نظرية الحق الإلاهي وإبعاد السياسي عن المعتقدات الدينية .

أضف إلى ذلك أن أصحاب نظرية الحق الطبيعي قد أخذوا بعين اعتبارهم مؤسسات المراحل الحضارية التي عايشوها ولا يوردوا أي فكرة عن الأنظمة القانونية والسياسية البدائية [1] .

لقد جاءنا مين Henry summer maine ولويس مرجان Louis morgan بأفكار ثورية عندما أشار إلى أن وحدة المجتمعات البدائية ترتكز على الروابط العائلية والقرابية ، بينما المجتمعات الحديثة ترتكز على الفرد ، وأن اجتماع القبائل يكوّن الدولة ، فتعوض العلاقات الإقليمية بذلك العلاقات القرابية وعليه يتعارض ما هو تقليدي مع ما هو حديث وتتعارض القرابة مع الإقليمية .

بينما فردريك إنجلز نظر إلى تطور المجتمعات من خلال المنطق الإقتصادي وملكية عناصر الإنتاج ، فربط بين بروز مفهوم الدولة وبالتالي ما هو سياسي بظهور الملكية الفردية وحاجاتها إلى سلطة تدافع عنها ، وهذه نظرة مادية أكدت الأحداث التاريخية نسبية صحتها .

ومهما يكن فقد توضحت معالم الأنثروبولوجيا السياسية مع جورج بلاندييه الذي اهتم بطابع العلاقة الموجودة بين العلمي والمقدس وبين كيف أن أية سلطة تكون محل معارضة ، وتقاوم الفوضى ، وكيف أن العلاقات العائلية القرابية الدينية والاقتصادية تشكل أسس السلطة وتعمل على تحقيق أهدافها السياسية .

1- أنظر في هذا الصدد :

ABÉLÉS MARC : Anthropologie de l'état . paris Edition Colin 1990. page 15 à 33 .

تحولت مع بلانديه الأنثروبولوجيا السياسية إلى علم السياسي الذي يتناول الإنسان من منطلق الفرد السياسي ويبحث في الخصائص المشتركة لكل التنظيمات السياسية بتنوعها واختلافاتها التاريخية والجغرافية . وأصبحت الأنثروبولوجيا السياسية ذلك الفرع الذي يهتم بدراسة الترابط العلائقي الموجود بين السلطة ، القرابة والاقتصاد والدين [1] .

إن الأنثروبولوجيا السياسية التي انبعث مشروع قديم جدا مرتكز على فكرة أرسطو التي تعتبر الإنسان كائن سياسي بالطبع ، أصبحت تبحث الأشكال السياسية المعروفة في تعدديتها التاريخية والجغرافية معتمدة على المقارنة والوصف وتحليل الأنظمة السياسية : منظمات ، ممارسات ، سيرورات ، تمثلات ... .

وبالرجوع إلى أبحاث جورج بلانديه يمكن حصر أهداف الأنثروبولوجيا السياسية [2] فيما يلي :

1)- الخروج من دائرة الدراسات الأنثروبولوجية الإستعمارية التي كانت تدرس المجتمعات من خلال نظرة الغرب ، وذلك بالقيام بدراسة مقارنة لضبط مختلف النظارات السياسية في كل المجتمعات بإختلافها وتنوعها .

2)- المساهمة في تحديد السياسي الذي تشترك فيه كل المجتمعات التاريخية سواءا تلك القديمة أو الحديثة ، تلك التي تتمتع بجهاز الدولة أولا .

3)- دراسة العوامل والعلائق التي تنتج السياسي في كل المجتمعات الإنسانية بغض النظر عن الزمان والمكان .

4)- فهم السياسي ليس فقط من خلال المؤسسات لكن في كل مكوناته : الرمزية ، الشعائرية ، الشفهية ، السيكولوجية ، المسرحية ، والمخيلات ، السيطرة ، السلطة .... الخ .

5)- التعرف على ديناميكيات السياسي وسيرورات تكوينه وتغيره ، مع الأخذ بعين الإعتبار الانتقالات الجديدة كالانتقال من حكم تقليدي إلى الدولة الحديثة ومن الأسطورة الإيديولوجية إلى المذهب السياسي .

1- أنظر :

CLAUDE RIVIÉRE : Anthropologie politigue . paris Armand colin 2000 . page 49–50 .

2- أنظر في هذا الصدد :

Encyclopédie universalis . volume 13 ed . paris 1972 p . 344

BALANDIER GEORGE:Anthropologie politique . paris PUF 1967. page 7 – 18 .

إن تحديد السياسي يتعارض في قطبان :

- تيار تكبيري Maximaliste ويتقدمه بولانسد الذي يرى أنه لا يوجد مجتمع بدون حكم أو " سياسي " اعتمادا على نظرية أرسطو التي تقول بكون الإنسان حيوان سياسي بالطبع .

- التيار التصغيري Minimaliste والذي ينفي وجود حكومات سياسية في المجتمعات " البدائية " التي لا تتمتع بجهاز الدولة ، ويبني هذا التيار علاقة تضاد بين المجتمعات القبلية المبنية على القرابة والمجتمعات التي لها حكومة مؤسسة ومعقلنة بوضوح .

لكن تبقى إشكالية " السياسي " قائمة ، ويبقى معها الغموض مخيما في طرق تحديد مفهوم " السياسي " لكونه يحمل العديد من المعاني :

- أنماط تنظيم حكم المجتمعات .
- نماذج الفعل والنشاط فيما يتصل بسير وإدارة المهام العمومية .
- الوعي والتنشئة السياسية والثقافة السياسية .
- الاستراتيجيات والعلاقات .

ومهما تكن الصعوبة ، فإنه يمكن الإستعانة بالأربع إجراءات استطاعت أن تحسم بانفصال أو إلتحام ميدان السياسي [1] .

1)- استعمال نماذج التنظيم الإقليمي : فكل نشاط سياسي يستلزم إقليم معين ومضبوط الحدود مثل ما فعل إيفانس برتيشارد E . Evens Pritchard وفورتس ماير Fortes meyer اللذان حددا الحقل السياسي من خلال التنظيم الإقليمي للمجتمعات الإفريقية .

2)- الاهتمام بالوظائف في تحديد ميدان " السياسي " كالتي تعمل على اندماج المجتمع أو الدفاع عنه ضد التهديدات الخارجية أي كان شكلها .

3)- الأفعال السياسية : فكل فعل اجتماعي يصبح سياسي عندما يبحث على مراقبة أو التأثير على القرارات المتعلقة بالعامة .

4)- استعمال التحاليل البنيوية من منطلق اعتبار السياسي الجانب الرئيسي في بنية مجتمع معين .

إننا سنعتمد في دراستنا هذه الإجراءات في تحديد العلاقة بين السياسي والقبلي .

1- خديجة الزاوي : النساء وطقوس الأولياء الصالحين دراسة سوسيوسياسية وأنثروبولوجية لمنطقة الأبيض س/ش . رسالة ماجستير في علم الاجتماع السياسي تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي . غير مطبوعة . معهد علم الاجتماع . جامعة وهران . السنة الجامعية 1998/1997 ص 31 .

إذا كان السياسي يستوجب بالضرورة وجود سلطة ، فإن وجود السلطة لا تعني بالضرورة السياسة ، لأن هنالك من السلطات ما هو عائلي ، اقتصادي ، و ديني [1] حتى وإن كانت له امتدادات مع السياسة ، لذلك فإنه من الأجدى تناول مفهوم السلطة العام قبل الحديث عن السلطة السياسية .

فالسلطة في المفهوم العام تعني القدرة وإمكانية القيام بالأعمال الفاعلة ، كما تعني القدرة على إنتاج الآثار المرغوب فيها سواءا على الأشياء أو الأشخاص ، وهذا النوع من السلطة طبيعي موجود عند الحيوانات (الكبش قائد القطيع) ، كما أنه مرتبط بشخص الفاعل ، فنقول فلان له قدرات كبيرة أو أن شخصا له القدرة على مداواة نوع خاص من الأمراض ، كما يظهر هذا النوع من السلطة في العلاقات الإنسانية مثل القدرة على إقناع الآخرين في موضوع ما .

كما ترتبط السلطة بطبيعة مجال النشاط الذي تمارس فيه ، فنتحدث مثلا عن سلطة كبير التجار في السوق ، وعن سلطة المدير في المصنع أو سلطة القاضي في المحكمة .

كما أن السلطة تتكثف وتزداد قوة أو العكس حسب درجة الطاعة لها ، كما أنها قد تنجم عن تحكم في قدرات من نوع خاص ، قد تكون بسيكولوجية أو اقتصادية أو ثقافية أو أبوية ، وبذلك فالسلطة تعني أيضا ضمنيا عمليات الاقتناع ، التراكم ، التوزيع أو تبذير الفوائد أو الإمتيازات .

وفي المفهوم الفيبيري تصور السلطة على أنها إمكانية إنجاح رغم المقاومة وجهة نظر أو إرادة فرد أو جماعة ضد فرد أو جماعة أخرى . فقد عرفها **ماكس فيبر**(السلطة)على أنها الإحتمالية بأن قيادة ما تطاع من قبل مجموعة محددة [2] .

وعليه فإن السلطة تكون عبارة عن علاقة تبادل غير متساوية أو أنها تقيد من حرية الغير فيكون هنالك فرق بين سلطة الإكراه المرتكزة على مبدأ العقاب وسلطة التأثير القادرة على اقتراح سلوك يثاب عليه بصورة رمزية (كالإحترام) وبصورة مادية (مثل البقشيش) ، ولكن الطاعة قد تنجم عن التأثر بشخص الزعيم .

1- CLAUDE RIVIÉRE : Op .Cit . page 12 .

2-دكتور . حسن ملحم : التحليل الاجتماعي للسلطة . الجزائر . منشورات دحلب 1993 ص 23 .

لقد ساهم التحليل الوظيفي في تبلور العديد من الوظائف بما فيها ، السلطة لكونه لم يكن يقوم على التساؤل عن أصل أي عنصر أو طبيعته أو سببه بقدر ما يجري عن الفائدة من وجوده وعن النتيجة لهذا الوجود أي وظيفته ، حيث أن مالينوفسكي كان يؤكد على أن الحوادث الاجتماعية إنما تعلل بوظائفها لذلك جرى البحث في وظائف السلطة .

فالسلوك الإنساني يتخذ طابعا بنائيا أو منظما ليغطي وظائف متعددة ومتكاملة ، فالعيش في جماعات اجتماعية هو إحدى خصائص الكائن الإنساني ، وهذه الجماعات الاجتماعية لا تمثل مجرد تجمعات مؤلفة من أفراد ولكنها تمتاز بعلاقات اجتماعية منظمة ، الهدف من ورائها هو العمل على بقاء الجماعة وتنظيم سلوك أعضائها . إن وظيفة النظام ليست عدم وجود أو منع الشغب أو حماية الأفراد من الإعتداءات أو حماية ممتلكاتهم من التهديدات واستيلاء الغير عليها أو تسوية مختلف النزاعات التي قد تنشا بين الأفراد والجماعات بطريقة منظمة . بل أن وظيفته تكمن في كونه يمثل سلوك الأفراد ويتم طبقا لتوقعات الأفراد الآخرين في المجتمع [1] الذي يفرض قيودا على السلوك الصادر عن أفراده وقد يخضع ذلك السلوك للملاحظة والمراقبة ، لكون أنّ الأفراد لا يدركون وجود بدائل للسلوك ، على أنّ الملاحظة والمراقبة المشار إليها تستلزم ضرورة وجود ضغوط وعادات تصور شكلا من أشكال السلطة .

لذلك لا غرابة أن يذهب جورج بلاندييه على إعطاء مفهوم واسعا للسلطة [2] ، إذ أنه يقول أنه يمكن أن نجد سلطة في كل مجتمع حتى ولو لم تكن واضحة المعالم وحتى ولو لم يكن هناك أي جهاز دائم يحتكر سلطة السيطرة لذاته ، وحتى ولو لم يكن هنالك فرد ما يعطي أوامر مع وجوب طاعته من قبل الأفراد .

إنّ هذه السلطة غير واضحة ، وهي شائعة وعامة وعبارة عن مجموعة من العادات والقواعد التقليدية التي يجب احترامها في كل وقت ومن قبل كل فرد ، بيد أنّ عصيانها لا يتميز بوجوب فرض عقوبة من قبل شخص ما أو سلطة ما ، بل أنّ العقوبة قد تتمثل في انتقام الأرواح أو الكواكب ، المهم في الأمر أن وظيفتها هي تحقيق الضبط والتنظيم الاجتماعي .

1- رالف . ل . بيلز وهاري هويجر : مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة ترجمة الدكتور . محمد محمود الجوهري . الدكتور السيد محمد الحسيني ويوسف ميخائيل أسعد . الجزء الثاني القاهرة دار النهضة مصر للطبع والنشر . 1977 ص 549 .

2- دكتور . حسن ملحم : مرجع سبق ذكره . ص 36 .

إن الفرد بقبوله العيش ضمن مجموعة ما سواءا كانت أسرة أو قبيلة أو محيط اقتصادي أو جماعة دينية أو غيرها ، لابد وأن يقر قواعد عامة للحياة يحترمها الجميع ويلتزمون بالحفاظ عليها . وأن وظيفة السهر على احترامها والحفاظ عليها يجب أن تعود إلى جهة معينة ضمن هذه المجموعة تدعى السلطة .

وعليه فقد توصل جورج بلانديه إلى تعريفها كما يلي :

" إن السلطة في كل مجتمع نتيجة الحاجة للكفاح ضد التفكك والانقسام الذي يهدده بالفوضى ، مثل من يهدد كل نظام " .

فكل نظام حسبه مهدد بالفوضى ، لذلك ومن أجل أن يبقى منظما يظل بحاجة إلى شيء ما .... هذا الذي يدعوه " سلطة " .

إن حاجة المجموعة (أي كان نوعها) إلى نظام وبالتالي إلى ذلك الشيء الذين ندعوه سلطة ، ينفي فكرة الماركسيين (أنجلز) التي كانت تقول بعدم وجود السلطة أي كان شكلها لانتفاء الملكية وسيطرة المشاعية البدائية . وهذا التنظيم أو النظام لا يمكن أن يكون تلقائيا بل فرضته ضرورة دفعت الأفراد إلى تأمين مصالحهم وانتمائهم إلى الجماعة ، وحتى ولو فرضنا التلائم ما بين الفرد والجماعة .

إلا أن هذا لا يمنع التضارب ما بين مصالح الفرد والفرد الآخر ، هذا التضارب الذي قد يؤدي إلى الانقسام ، فالصراع فالفوضى فالانهيار ، لذلك تكون الجماعة في حاجة إلى سلطة منظمة ، مانعة ، مانحة ، جامعة ولكن أيضا رادعة .

هذا هو المفهوم العام للسلطة ولكن ما يهمنا في بحوث الأنثروبولوجيا السياسية هو السلطة السياسية .

5- السلطة السياسية :

تختلف السلطة السياسية عن باقي أشكال السلطة ، لكونها ترتبط بعملية إعادة إنتاج السياسي وبالأدوار الاجتماعية التي عن طريقها يتم اتخاذ وتطبيق القرارات التي تتعهد بها المجموعة ويلتزم بها الغير بقوة الإكراه إن تطلب الأمر ذلك . فالسلطة السياسية تتحدد من خلال صفتها الجبرية ومن خلال حقها في استعمال القوة المادية كآخر حل ، وتمارس غالبا في مجال إقليمي محدد وتقوم على هياكل مؤسسية تمتاز بقدرة حركية وتعمل دوما على تأكيد شرعيتها بالفعل الاجتماعي ، وظائفها الأساسية تتمثل في الحفاظ على النظام العام وتسيير مصالح المجموعات المكونة للمجتمع .

لقد أكد تالكوت بارسنز على قدرة السلطة السياسية على التنسيق بين الوحدات الاجتماعية من أجل تحقيق الأهداف العامة [1] . إن هذا التنسيق الموضوع لتحقيق الصالح العام يتسم بصفتين التنظيم والتسلسل المراتبي .

إن السياسي يعني بالضرورة وجود علاقة قوة بين الأشخاص والمجموعات المتنافسة ، مما يفترض على أن هنالك ممارسة لسلطات متعددة في نفس الوقت سواءا بصورة منسجمة أو بصورة متناقضة . لذلك يرى النسقيون والوظيفيون الجوانب الإيجابية لممارسة السلطة كوسيلة تسيير متناسق للمجتمع ككل ، تهدف إلى الضبط والاندماج بين مطالب الشعب ، وتأييدات النظام وأنساق أخذ القرارات . ولكن الماركسيون يؤكدون على الجوانب السلبية من خلال كون السلطة السياسية أداة في يد طبقة للسيطرة على الطبقة المستضعفة باستعمال القوة والإستحواذ على عناصر الإنتاج ، وهم بذلك يولون أهمية للجانب الاقتصادي في تحديد مفهوم وأهداف السلطة السياسية .

إنهم حين يتحدثون عن السلطة في المجتمع الذي هو أصلا مجتمع رأسمالي يرون أن هدفها ووظيفتها إنما يتمثل في الحفاظ على اللا مساواة الاجتماعية وتأكيدها ، إذ بها يستمر الاستغلال وبها تتم المحافظة عليه .

وإذا كان جون جالبرايت John Galbraith يشير إلى الطابع الإنتشاري للسلطة وتوزيعها داخل المجتمع ، فإن رايت ميلز Wright mills يذهب إلى أن النخبة تنتج من الطبقة البورجوازية العليا ، بينما يرى بيار بورديو Pierre Bourdieu أن مصدرها في كبريات المدارس في فرنسا .

إن السلطة السياسية لصاحب أول الدراسات في الأنثروبولوجيا السياسية – جورج بلاندييه – إذا تم قبولها فذلك لكونها ضمان للنظام والأمن، بتمثلاتها بالمقدس حتى وإن كانت تحافظ على اللامساواة الاجتماعية (التي تحدث عنها الماركسيون) ، وفي هذه الحالة يكون السياسي نتاج للمجتمع ككل ، حيث تنظم السلطة السياسية العلاقات القائمة فيه عبر قواعد تحدد سلوكات الأفراد ولكنها تسير أيضا الصراعات القائمة فيه .

1- أنظر :

PARSONS TALCOTT : la configuration du systéme social . traduit par JEAN- CLAUDE LUGAN . France ISBN . 1972 . page 97 .

إن التناول الأنثروبولوجي للسلطة السياسية يفرق بين السياسي وبعض المفاهيم الأخرى حتى وإن كان هناك ترابط ، فتأثير المغني الشعبي لا يجب أن يأخذ صفة السياسي والتحفيز أو العقاب الجسماني لا يجب أن يربط دائما بالسياسي ، وسلطة الأب على عائلته لا تنتج السياسي حتى وإن كانت تؤثر على أفراد العائلة من خلال التنشئة . أضف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيا تفرق بين السياسي وبين السيطرة وإن كانت الحدود بينهما غير واضحة المعالم . إذ تربط السيطرة بالبناء الإجتماعي من خلال استخدام طبقة للقوة المادية قهرية كانت أم اقتصادية ضد طبقة أخرى ، بينما ترتبط السلطة بالجانب العلائقي حتى وإن كانت ممارستها قد تؤدي في بعض الأحيان إلى السيطرة .

إن طرق شرعنة السلطة السياسية تشكل أيضا ميدانا خصبا بالنسبة للأنثروبولوجيا السياسية ، وقد حدد **ماكس فيبر** ثلاث أنماط للشرعية [1] :

- النمط التقليدي : والذي يرتكز على الاعتقاد في القيمة العالية للعادات والتقاليد .
- النمط الكاريزمي : وهو مبني على قدرات ومواهب الزعيم .
- النمط العقلاني : ويستمد شرعيته من منطق قواعد القانون والكفاءات الشخصية للنخب ، وقد تحدد هذه القواعد القانونية بنصوص دستور .

إن الشرعية في المجتمعات التقليدية ولكن أيضا في المجتمعات الحديثة (بالتالي ركائز السلطة) ، كثيرا ما تتنوع من ركائزها ، فتمزج قواعد القانون بالتقاليد والأعراف وقدرات الزعيم بعلاقاته القرابية ، ومصادر الشرعية قد ترتبط بقوة سحرية ، أو بإرادة الآلهة أو الأجداد أو بحيازة الثروة ، أو بالكفاءة التقنية ، أو حيازة وسائل الإكراه ، أو بديكتاتورية البروليتاريا أو احترام وحب الفيرر ، أو أدلجة التفوق العرقي ...الخ .

والحديث عن السلطة السياسية هو أيضا حديث عن السيادة التي قد تكون ملك للأمة أو للملك ، أو لمجلس شيوخ القرية . والتناول الأنثروبولوجي لموضوع السيادة بعيد عن التناول الفقهي القانوني ، إذ يهتم بعلاقات القوة ، واستراتيجيات الفاعلين أو وسائل الإكراه التي تنظمها التقاليد .

ومهما يكن فإنه لا يمكن الحديث عن " السياسي " دون ممارسة للسلطة في مفهومها السياسي بتعدد مواردها ومنابعها ، ولعل أهم هذه المنابع :

1- دكتور . محمد السويدي : علم الإجتماع السياسي الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . 1990 ص 29-30 .

- القاعدة الإقليمية : تتلاقي دراسات الأنثروبولوجيا السياسية للسلطة مع اهتمامات رجال القانون والمؤرخين والجغرافيين ، إذ تهتم بدور الإقليم (والحديث هنا عن الإقليم هو حديث عن الأرض) كمنبع للسلطة السياسية ، حتى وإن كان من الممكن وجودها دون سيادة إقليمية مثل وضع الفاتيكان وإدارة موناكو .

- القرابة : تشكل العلاقات العائلية والقرابية مصدرا من مصادر السلطة السياسية ، ويشكل هذا المصدر جوهر دراستنا واهتمامنا الأكاديمي .

- الاقتصاد : إن امتلاك الثروة وحيازة الملكية بأشكالها وامتلاك عناصر الإنتاج يشكل رافد من روافد السلطة السياسية .

- الدين : إن تسييس الدين بل وتوظيفه لتحقيق أهداف سياسية يؤكد تلك العلاقة الحميمية الموجودة بين الديني والسياسي .

- اعتبار التقاليد : الذي كثيرا ما تنهل منه السلطة السياسية في المجتمعات التقليدية .

إن السلطة السياسية وآليات ممارستها تمثل لب العملية السياسية التي يعبر عنها بجملة الأنشطة التي تعبر عن سعي الأفراد داخل جماعاتهم من أجل الحصول على القوة أو التي تعبر عن ممارساتهم الفعلية لها من أجل تحقيق مصالحهم الشخصية ومصالح جماعاتهم . وبذلك تكون محصلة التفاعلات الرسمية وغير الرسمية التي تتم بين الفاعلين السياسيين في إطار الإيديولوجية والثقافة السياسية السائدة [1] .

1-5 تنظيم السلطة :

إن التناول الأنثروبولوجي لتنظيم السلطة السياسية لا يعني الإهتمام بالوظائف التي تؤديها (التشريعية والتنفيذية والقضائية) بقدر ما يعني دراسة تمركزها أو انتشارها ووسائل استخدامها والمحافظة عليها .

1- دكتور. علي الدين هلال ودكتور. نيفين مسعد : النظم السياسية العربية ، قضايا الاستمرار والتغير . بيروت مركز دراسات الوحدة العربية . الطبعة الثانية 2002 ص 148 .

إن الهدف من دراسة شكل وآليات السلطة السياسية هو التعرف على علاقاتها بالبناء الاجتماعي الذي تنشط في إطاره ، والإلمام بطرق تناول المدخلات وتحويلها إلى مخرجات من قبل النسق السياسي من جهة ، ومن جهة ثانية طريقة تعاملها مع سلم القيم السائدة في المجتمع من خلال اختياراتها الإستراتيجية في تسيير الشأن العام .

وهل تحاول تغيير ذلك المجال القيمي بما يخدم توجهاتها ؟ أم أنها تحاول التأقلم والتكيف معه بالصورة التي تجعلها تحافظ على شرعية وجودها ودوام بقائها ؟ لذلك فإن التعرف على تنظيم السلطة يقتضي تحليل أربع جوانب تشكل في وجهة نظرنا المتواضعة معايير لدراسة أي تنظيم سياسي وهي :

- مركزية أو لامركزية السلطة السياسية :

إذا كانت المركزية أو اللامركزية تشكل الشغل الشاغل بنسبة لفقهاء القانون الإداري واختصاصيي علم التنظيم (كفرع من فروع علم السياسة) ، فإن ما يهمنا فيها هو طبيعة ونوع العلاقة التي تربطها بالمجتمع المحلي ، خصوصا وأن دراستنا تتمركز حول دور القبيلة في الآليات السياسية بصورة عامة والانتخابات بصورة خاصة .

إن تبني المركزية كشكل من أشكال التنظيم السياسي يعني بالضرورة إنصهار المحلي في بوتقة الصالح العام للمجتمع ككل ، وقد يعني هذا الإنصهار التغاضي عن الخصوصيات الثقافية التي تميز المحلي ، أضف إلى ذلك أن الأخذ بالمركزية هو تشدد في التراتب الاجتماعي الذي يميز بين الجماعات على أساس الثروة ، السلطة والنفوذ والحضوة .

إن للتراتب الاجتماعي رمزية لا يمكن إغفالها فهو مرادف في الضمير الجمعي للنظام المقدس ، لذلك لا غرابة أن يستند في الكثير من الأحيان على الركيزة الدينية . وفي هذه الحالة تكون اللامساواة مشروعة وأمر طبيعي ، حتى وإن كانت هذه النظرة تتعارض ومفهوم الحرية والديمقراطية الحديثة .

لكن الذي يهم الدراسة الأنثروبولوجية لمركزية السلطة هو الأبعاد الثقافية والسياسية للتراتب الإجتماعي . إنها الحالة التي يصبح الإجتماعي فيها ربيبا للسياسي [1] .

1- دكتور . أحمد زايد ودكتور. عروس الزبير : النخب الاجتماعية حالة مصر والجزائر . قاهرة . مكتبة مدبولي 2005 . ص 13-14.

إن البيروقراطية كإمتداد طبيعي للمركزية من خلال كفاءتها التقنية العالية تفرض نفسها على كل أشكال التنظيم الأخرى (بما فيها الاجتماعي) وتعرض خصوصيات البناء الاجتماعي للمجتمع المحلي (القبلي) إلى الذوبان [1] ، إنها حالة الدولة الرعاية التي تسير المجتمع بأساليب من أعلى ولاسيما بصيغة تلتمس الزوال الحتمي (عن وعي أو بدون وعي) والضروري لتقاليد وخصوصيات المجتمعات التي تأثرت بمسارات التحديث ، وما البيروقراطية إلا صورة من صور هذا التحديث [2] .

إن المقاربة الأنثروبولوجية باهتمامها بمركزية السلطة السياسية تحاول التعرف على الآثار السلبية للسياسات التحديثية التي يتم تصورها من فوق والتي غالبا ما تنكر بشدة وجود المحلي .

أما إذا أخذ تنظيم السلطة السياسية شكل اللامركزية فإنه يعطي أكثر حرية للمجتمع المحلي في التعبير عن ذاتيته الثقافية من خلال اختياراته السياسية (التي قد تكون الإنتخابات شكلا للتعبير عنها) ، إلى درجة أنّ منظري الإنقسامية قد بالغوا في الحديث عن استقلالية القبائل وعدم خضوعها المباشر للسلطة المركزية .

ففي ظل اللامركزية يستطيع المحلي تغيير النسيج نحو حبكات مختارة وليست مفروضة ويسمح بوضع ديمقراطية حقيقية وإعادة تحديد السلطة لصالحه بإدماج أسس التضامن العريق في إدارة المؤسسات .

إن الأخذ بهذا الشكل من تنظيم السلطة السياسية يقضي على علاقات السيطرة التي تمارسها الدولة على الجماعات المحلية بحجة الضبط الإجتماعي ، موظفة التراتب الاجتماعي والتبعية للوصاية . فمثلا شهدنا ميلاد أحزاب سياسية بإيعاز من السلطة المركزية تنشط على مستوى المحلي ولكنها لا تخدم خصوصياته .

1- لقد درس ماكس فيبر البيروقراطية كأحد وظائف ولكن أيضا أشكال تنظيم السلطة ، أنظر في هذا المجال :

JEAN PIERRE COT et JEAN PIERRE MOUNIER : pour une sociologie politique tome1 paris éditions du seuil 1974. page 239 .

2- مقدمة للأستاذ محمد إبراهيم صالحي بعنوان : وقائع : ممثلون وتمثيلات المحلي بالجزائر . في إنسانيات عدد 16 جانفي / أفريل 2002 يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . الجزائر ص 3-5 .

لكن يجب الإشارة أيضا إلى أنّ الأخذ باللامركزية وترك المبادرة للمحلي قد يؤدي إلى انزلاقات ، يأخذ فيها الخاص (مصالح المحلي) الأولوية على العام ، وتظهر هذه الصورة السلبية بوضوح في حالة الأقليات التي تتميز بوجود شعور تضامني داخلي يوحدها في مواجهة الأغلبية (في مفهوم المصلحة العامة) . فيقضي هذا الشعور على إمكانيات الدمج الاجتماعي في نمط حياة واحد عصري ومتطور ، ويحل بذلك الصراع العصبوي أو الطائفي أو الأجناسي محل الصراع الطبقي ويتحول إلى آلية ذاتية للتدمير باسم اللامركزية [1] .

- درجة التخصص في الوظيفة السياسية :

إننا عندما نتناول موضوع السلطة السياسية ، فإن الكثير من الأسئلة تطرح نفسها وتتعلق بتنوع الأدوار السياسية وتعقد العلاقة بينها ، وهل هنالك شخص واحد أو أشخاص متعددة من صلاحياتها إعطاء الأمر وتسيير الشأن العام على محيط إقليمي معين ؟

ففي الكثير من المجتمعات الإفريقية يتمتع الشخص المركزي بنفوذ ديني وطقوسي معترف به ، لكن سلطته السياسية تتجسد على إقليم محدد وحتى على القرية ، فإن كل مجال يحتكره مختص بدون أن يكون مجبرا على الرجوع إلى السلطة المركزية .

فسلطة منظم الأسواق الأسبوعية ، تختلف عن سلطة موزع الأراضي والقائم عليها . كما أنها تختلف عن سلطة زعيم حرب عند اللوبي ببوركينافاسو مثلا ، فكلما كانت السلطة السياسية أكثر تطورا وحداثة ، كلما تعقد التفاعل بين الأدوار السياسية والتعددية الحزبية و المجموعات والطوائف المتنافسة عليها [2] .

- تجنيد النخب السلطوية وتعاقبها :

هل ولاية الشؤون السياسية العامة وراثي ؟ أو أنه يكتسب بالإنتخاب ؟ أم عن طريق تزاوج الطريقتين ؟ وكيف تنتقل السلطة السياسية ؟

1- دكتور . برهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات . بيروت . دار الطليعة للطباعة والنشر . الطبعة الأولى 1989 . ص 15-16 .

2- أنظر :

RIVIERE CLAUDE : Anthropologie politique Paris éditions Arnaud colin 2000 . page 25 .

إن انتقال السلطة من شخص إلى آخر يعني بالضرورة إنتقال الألقاب المرتبطة بها ، والمراتب والأدوار والمكانة من السلطة ورموزها (مثلا التاج في الملكية) . كما تتعدد تقنياته : فقد يكون عن طريق تعيين من مجلس القدماء ، أو الإنتخاب ، أو الإنتقال الأتوماتيكي عن طريق الوراثة ، أو بالإختيار القائم على نتائج باهرة محققة في القطاع الإقتصادي أو العسكري .

إن العلاقة القرابية تلعب دورا فعالا في انتقال السلطة في المجتمعات القبلية ، ولكن هذا لا يمنع من أن يلعب تحالف المصالح والعلاقات الزبونية وصراع الأجيال دوره في انتقالها من شخص لآخر وهذا حسب خصوصيات كل المجتمع .

وتعرف بعض الجماعات الإنسانية صورا أخرى من انتقال السلطة ، كإجراء القرعة عند بعض قبائل البربر في المغرب الأقصى بين مجموعة من المترشحين ، أو كالتعاقب الدوري للسلطة بين الجماعات ...

إن نقل السلطة ومدى شرعيته لا يخلو من نزاعات وأزمات إرث ، بل وحتى حركات تمرد قد تقود إلى الخلع وتقليد تلك السلطة إلى شخص آخر .

إن طرق تجديد النخبة التي تقوم بالأدوار السياسية وتعاقبها على السلطة يرتبط بصورة وثيقة بخصوصيات المجتمع ، حتى وإن كان ذلك لا يخرج عن أنماط الشرعية الذي حدده ماكس فيبر ، فمثلا المجتمع التقليدي الذي تعتمد شرعيته على الإعتقاد بقدسية التقاليد التي كانت موجودة سواءا كان لها أساس واقعي أو لم يكن تولي أهمية للعلاقات القرابية العرقية في إختيار النخب بالإضافة إلى المكانة المعطاة للولاء ، لأن أفراد المجتمع يعتقدون بوجود قواعد معينة لها قدسية أو قوة سحرية أو قوة دينية معينة ، بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الإلاهي أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي [1] .

كما أننا يمكن أن نضيف إلى هذه الثلاثة معايير معيار تمركز وتوزع السلطة على حدة ، أي أننا من الممكن أن نفصله عن تنظيم السلطة من منطلق المركزية واللامركزية .

1- دكتور . محمد السويدي : علم الإجتماع السياسي ميدانه وقضاياه . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . 1990 ص 31 .

2-5 صور العلاقات السياسية :

عندما تقوم سلطة سياسية في مجتمع من المجتمعات ، فإن المرحلة الموالية والمهمة هي توثيق العلاقات حول هذه السلطة وتوثيق علاقات الأفراد المشكلين لها . فطبيعة تنظيم السلطة هي التي تفرض في الحقيقة نوعية العلاقات القائمة ، ويكفي في هذه الدراسة المتواضعة أن نورد بعض الصور لهذه العلاقات :

- تنوع الولاء :

على الساحة السياسية تتداخل القوى المختلفة في المجتمع للحفاظ على شرعية سلطتها السياسية وتوظف من أجل ذلك ولاءات مختلفة ومتنوعة ، فقد تكون دينية أو طائفية أو قبلية عرقية أو تراتب تقليدية ، وقد تستغل العلاقات القرابية وتشعل نار العصبية للحفاظ على السلطة ، وقد ينفخ في روح النعارات الطائفية لتحقيق نفس الهدف ، ولكن قد يُلجأ إلى المقدس دينيا كان أم أسطوريا لتثبيتها .

ويكون الولاء في هذه الحالة أعمى متعصب قد لا يدرك الإنزلاقات التي يجر إليها ، لكون أن النخبة السياسية المسيطرة تعتمد على رصيد قرابي أو قبلي أو إقليمي جهوي لممارسة القوة وإعادة إنتاجها باستخدام تلك الولاءات . إنها علاقات تبعية سياسية وإجتماعية تحرص جماعات النخبة على إعادة إنتاجها .

وأكثر من ذلك فقد تلجأ جماعة النخبة المسيطرة إلى المؤسسات الدينية والجمعيات أو الزوايا أو حتى الإرتباط بعلاقات المصاهرة من أجل زيادة الولاء لرصيدها الإجتماعي [1] .

إن علاقات السلطة والعلاقات بالسلطة جد معقدة ومتشابكة ، فهي في نفس الوقت عقلانية وعاطفية ، لذلك يأتي الولاء لها مضرجا بكلتا الصفتين . فالولاء القائم على أسس العلاقة القرابية تمتن أواصره النعرة والعصبية ، فيأخذ صفة عاطفية . كما أن الولاء للسلطة قد يكون مصلحيا تجسده تلك العلاقات الزبونية التي يعطى فيها واجب الطاعة للسلطة مقابل مصالح غالبا ما تكون مادية ، وهنا نكون بصدد علاقة عقلية قائمة أساسا على الحسابات المصلحية . ولكن الولاء أيضا يكون ناجما عن الإحساس بقدسيته عندما يتبنى السياسي الديني ، وتصبح طاعة أولي الأمر من طاعة الله .

فعلاقات الولاء غالبا ما تكون مبهمة ، قائمة على أساس إتفاق غير رسمي ، لكن ذلك لا يمنعها من أن تكون متينة . فهي تجمع بين أفراد أو شبكات الأفراد ، في علاقات عمومية أكثر منها علاقات أفقية منظمة .

1- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 10-17 .

- علاقة التبعية أو الخضوع :

إن ممارسة السلطة تفترض وجود علاقة لا متساوية بين أطرافها ، علاقة التابع والمتبوع . إنها علاقة الممارس للسلطة والمتحكم في أداة القوة التي تفرضها وبين التابع لهذه السلطة ، الذي يعطيها واجب الطاعة سواءا كان عن امتعاض أو ولاء .

لكنها تفترض أيضا علاقات موافقة متبادلة تجسدها العديد من الصور منها الاعتراف بشرعية تلك السلطة وبالتالي تقديم واجب الطاعة ، والخضوع والولاء لها ، ودمج مقدم الولاء في النسق العام لها من خلال إعطائه الفرصة للإستفادة بصورة أو بأخرى وذلك بالحصول على مقابل الولاء ماديا كان أو معنويا ونكون هنا بصدد الحديث عن فكرة العطاء والهبة " Le Don " كما أوردها **مارسيل موس** .

كما أن هنالك صورة أخرى توضح بجلاء علاقة التبعية المميزة لممارسة السلطة والمتمثلة في التحالف ، فالأحزاب مثلا في صراعها من أجل السلطة قد تلجأ إلى التحالف فيما بينها (مثلا لتكوين حكومة) سواءا كان عن إستراتيجية سياسية أو أنها كانت مرغمة على ذلك بحكم وضعها . ونفس مبدأ التحالف هذا يخضع له الأشخاص فتشهد ممارسة السلطة تحالف بين بعض ممثليها ضد الآخرين قصد تشديد التحكم في زمامها أو إبعاد الأشخاص غير المرغوب فيهم ، ونكون أمام تحالف مصالح وقوى .

إن علاقة التبعية هذه بين الحاكم والمحكوم ، بين حزب وآخر ، بين جماعة وأخرى ، بين طائفة وأخرى ، بين أشخاص من السلطة وآخرون تشكل جوهر شبكة العلاقات فيها . لذلك لا غرابة أن يهتم علم الأنثروبولوجيا بالسلطة ، لاعتباره الدولة كسلطة تتجاوز حدود الأجهزة المكونة لها (أي للدولة) وتفترض التركيز على الجانب العلائقي في ممارستها ، أي الإهتمام بسوسيولوجية السلطة [1] .

إن التصور الأنثروبولوجي لموضوع السلطة مبني على أساس أنها علاقة ولكن أيضا بنية ، فهي علاقة على مستوى العلاقات الإجتماعية ومنها علاقات التبعية ، ونتحدث عن مستوى بنيوي لها يختفي وراء هذه العلاقات .

إن الرصيد من العلاقات الإجتماعية يعبر بصدق عن علاقة التبعية التي تطبع العلاقات السياسية ، إذ تتحول علاقة التبعية إلى رأسمال يتم استغلاله في ممارسة السلطة ، وكما رأينا فإن الشبكة الثرية من العلاقات الاجتماعية تعبر عن جدلية التبعية / الولاء [2] .

1- عبد الناصر جابي : الانتخابات الدولة والمجتمع . الجزائر . دار القصبة للنشر 1998. ص 9 .

2- دكتور أحمد زايد ودكتور عروس الزبير : مرجع سبق ذكره ص 28-29 .

وكما أشرنا إليه سابقا فإنّ علاقة التبعية هذه تقوم أيضا من خلال تبادل رمزي بتحويل للموارد بين ممارسي السلطة فيما بينهم ولكن أيضا بين التابع والمتبوع . إن هذا التبادل الرمزي يسهل آليات التقاطع بين أطراف اللعبة السياسية ، إنها المهمة الاجتماعية التي يحرص فاعلوها على القيام بها بصبر وثبات ، تماما مثل " big man " الذي تحدث عنه " مارشال ساهلينس " أو " Strong man " الذي تحدث عنه " جوال ميغدال " [1] .

إن سياسة الطبقة الحاكمة (أو الأشخاص الحاكمين أو الحزب الحاكم) ، رغم أنها تصاغ وفقا لمصالحها ، تغلف بثوب شرعي وأخلاقي يشبع كما يرى " موسكا " حاجة اجتماعية ، وترضي مطلبا اجتماعيا عميق الإحساس بالمطلب البشري ، بأنّ يحكم الإنسان على أساس من المبادئ الأخلاقية وليس بمجرد القوة المادية ، إنّه خطاب حديث يشرعن علاقة التبعية والخضوع [2] .

ما يجب أن نؤكد عليه هو أنه إذا كانت علاقة التبعية قائمة على وجود التابع والمتبوع والامتياز المرغوب فيه ، وكأننا أمام علاقة رب عمل / عامل . إنها حالة العلاقات الزبونية الإثنية ، والعلاقات الزبونية الإنتخابية تأخذ شكل اتفاق ضمني ، بينما علاقة الخضوع كصورة أخرى للإرتباط العلائقي السياسي تقوم على اللا مساواة بين أطراف العلاقة . إنها علاقة المهمين / و المسيطر عليه ولكن في الكثير من الأحيان مع توفر الإمتياز المرغوب فيه .

- علاقة التفاوض :

عرف روبار دال Robert Dahl التفاوض على أنه : " سلطة الشخص " أ " على الشخص " ب " ، كما أنه قدرة " أ " على دفع " ب " على فعل شيء ما كان ليفعله لولا تدخل الشخص " أ " [3] . وبذلك فالتفاوض كصورة أخرى من العلاقات السياسية توحي أيضا بالتبعية والخضوع وقدرة طرف على طرف آخر على فعل شيء بما يخدم مصالح الطرف الأول . وترتبط علاقة التفاوض بـ :

- موضوع العلاقة : مفاوضة تأليف حكومة ، أو تحالف متعدد الأحزاب ، أو تقديم مرشح واحد بين حزبين في الإنتخابات (أو تقديم قائمة موحدة) .

1- دكتور أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 176 .

2- دكتور . علي محمد بيومي : دور السلطة في إتخاذ القرار السياسي . القاهرة . دار الكتاب الحديث . 2004 . ص 28 .

3- أنظر :

ROBERT DAHL : L'analyse politique Comtemporaine . Paris éditions Laffont 1970 . page 54.

- طبيعة القوة والقدرة التي تمكن طرفا من فرض شروطه واختياره على الآخر .

- إستراتيجية الفاعلين : هل مالك القدرة له إمكانية وإرادة استعمالها ؟ وما هي ردود فعل خصمه ؟

- حيثيات التنظيم : ونقصد بها الأهداف المعلنة أو الضمنية من التنظيم والمقبولة من قبل المشاركين في علاقة التفاوض وكذا قبولهم لقواعد اللعبة السياسية .

إن علاقة التفاوض تمثل جزء من السياسي له طقوسه ، رموزه وتمثلاته التي قد تأخذ طابعا أخلاقيا ضمنيا أو تأخذ شكل آداب الحديث ... الخ .

- المسار الإدماجي :

إن للدولة / السلطة وظائف دمج اجتماعي سياسي وهي نفس الوظائف الموجودة بصورة مصغرة عند الجماعة ، درسها **غابرييال ألموند وجون كولمن** خصوصا في دول العالم الثالث اعتمادا على المعلومات الإثنوغرافية .

فالدولة / السلطة تحاول دمج كل فرد ، كل جماعة اجتماعية ، كل فئة مهنية في الحياة السياسية للأمة بإعطائها وعيا سياسيا يخرج عن الدائرة التقليدية للقرية والجماعة الإثنية ويدخل في إطار سلم القيم للحياة اليومية ، إنها المحاولة المستمرة للترويض .

إن التعبير الطبيعي عن المصالح ينتج داخل المجموعات المتجانسة : مجتمع محلي ، عرقي أو على مستوى مؤسسات معينة (أماكن العبادة ، التعاونيات ، المؤسسة العسكرية) أو على مستوى مؤسسات متخصصة (نقابات عمالية ، نقابات أرباب العمل) . والدولة / السلطة في كل هذا عليها أن تسير ذلك الزخم الهائل من المصالح بما يتناسب والإمكانيات المتاحة ، ولكن أيضا يتناسب ومصالح الكل وممارسي السلطة ، إنه تناقض غريب الشكل .

التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح :

إن السياسي في حاجة إلى تجديد نفسه والهدف الجوهري من ممارسة السلطة هو الحفاظ على بقاءها واستمرار مكاسبها مادية كانت أو معنوية ، لذلك كان من الضروري الاستمرار في البحث الدائم عن القوة حتى تستطيع إعادة إنتاج نفسها ، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية دون استغلال شبكة العلاقات السياسية [1] ، التي تمدها بالناخب والمآزر ولكن أيضا بالنخب الجديدة .

1- GEORGE BALANDIER : L'anthropologie Politique Paris edition PUF 1967 . page 32 .

إن السلطة / الدولة تبحث عن تعيين أدوار سياسية لمواطنيها من منطلق حاجاتها إليهم ، ولكن أيضا من مواقعهم في البناء الاجتماعي ، فهي في حاجة إلى أن تستمد جزءا من ديمومتها من الناخب الذي تحتاج إليه لاكتساب أو تجديد شرعية وجودها من خلال الآلية الإنتخابية . لذلك لا تتوانى عن نسج علاقات مع الشعب السياسي [1] وتستعمل في سبيل تحقيق هذه الغاية وسائل متنوعة كتوظيف المقدس والديني أو استغلال العادات والتقاليد ، إنها تعمل على زيادة الولاء لها من خلال رفع إنتاجية الموروث الثقافي والمخيال ، كما أنها لا تتوانى عن المحافظة على وجودها من خلال تكثيف علاقاتها خصوصا القرابية والإقليمية .

أضف إلى ذلك أنّ السياسي كنسق عام يمتاز بالصيرورة والديمومة في حاجة إلى تجديد نفسه من خلال تدعيم ممارسي السلطة له عن طريق اجتذاب نخب جديدة تساهم في استمرار ودوام قيم ذلك النسق ، وتوظيف النخب الجديدة لتدعيم الصفوف قد يكون لكفاءاتها العالية في مجال تسيير الشأن العام ، ولكن أيضا قد يكون مرده إلى الزبانة السياسية أو إلى قاعدة العطاء التي تظهر أوضح تجلياتها في العلاقات القرابية .

إن السلطة من خلال هذا تعمل على دمج المواطنين في بوتقة وعي سياسي مرتبط بالنسق العام بدلا من الدلالات السياسية الضيقة السائدة على مستوى قرية أو الجماعة الإثنية . إنّه جهد الهدف منه هو دولنة الضمير السياسي ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه بدون الاهتمام بشبكة العلاقات .

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن شبكة العلاقات هو حديث عن المصالح المرتبطة بها ، إذ تتعدد وسائل التعبير عنها والمصادر التي تسعى لتحقيقها ، وهذه المصالح تعبر عنها الجماعات الطبيعية إقليمية كانت أو عرقية كما تعبر عنها بعض المؤسسات ذات الطابع الخاص كالمؤسسة الدينية أو المؤسسة العسكرية ... الخ .

ولكن أيضا في ظل هذا الإطار العلائقي وطريق التعبير عن المصالح المرتبطة به ، نجد أن الدول الحديثة وبواسطة الأحزاب السياسية المتواجدة على الساحة تحاول التكفل (عن نية صادقة أو مبيتة) بجزء من مصالح الأفراد ومصالح الجماعات المرتبطة بها ، لأهميته في تجديد قوتها وإعادة إنتاج شرعية وجودها .

1- أشار الكثير من فقهاء القانون الدستوري إلى الفرق الموجود بين الشعب السياسي والشعب الاجتماعي .

ومهما يكن فإن التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح المرتبطة به هو جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية السائدة في المجتمع والمعبرة عن روح ضميره الجمعي ، إنها المرآة العاكسة لطبيعة بنيات ذلك المجتمع . فإذا كان التعبير الديمقراطي عن الثقافة السياسية الغربية رغم حداثتها لا يخلو من تحديث النخب وتوظيف الآليات الديمقراطية بما يخدم مصالح طبقة أو حزب سياسي ، فإن مجتمعاتنا العربية ورغم الخطاب الديمقراطي الرسمي لا تتوانى السلطة فيها عن ربط السياسي بخصوصيات المجتمع التقليدي ، وعن شرعنة وجودها بما هو ديني أحيانا وإضفاء الطابع القانوني والعقلاني أحيانا أخرى ، وذلك لإدراكها أن بقاءها يتوقف على تنميتها السريعة لجهاز الغلبة الطبيعية : أي لقوة القهر المادية والروحية والعسكرية والثقافية [1] ، وتحقيق هذه التنمية لا يتم إلا من خلال تجديد النخب ضمن إطار شبكة العلاقات السياسية التي تعبر عن مصالح خاصة .

الاتصال السياسي :

إن عمل السلطة وبالتالي الدولة [2] على تحقيق الدمج وفي نفس الوقت الضبط الاجتماعي لا يتم ما لم يتوفر عنصر الاتصال والتبادل بين القمة والقاعدة ، فمن جهة تعبر القاعدة عن حاجاتها وكذا مؤزرتها للسلطة ، ومن جهة ثانية تتوضح القواعد الواجب تطبيقها أي ما تنتظره السلطة كمقابل لتلبية تلك الحاجات .

إن الهدف الأسمى للسياسة هو تحقيق دمج الفرد في مشروع المجتمع ، إنّه علاقة تبعية بين العناصر الوظيفية للنسق السياسي ، ولكن إمكانيات تحقيق هذا الهدف تتعدى بكثير إمكانيات الساحة السياسية وهذا لا يمنع من العمل على تطبيقه من خلال المبادئ تالية :

- وضع القواعد والتنظيمات التي تسمح بالتقليص من دائرة النزاعات وتسهيل العلاقات .
- تنظيم المصالح العامة مثل وسائل الاتصال ، البريد ، الصحة ، صك النقود وتنظيم سوقها ، وتسيير مصالح المجتمع .
- المساهمة في التنشئة السياسية للأجيال المتعاقبة عن طريق التعليم العام والتقني والمهني والدعاية السياسية .
- استعمال وسائل الضبط الاجتماعي (الإكراه الاجتماعي) مثل البوليس ، الدرك ، الجيش أو العدالة .

1- دكتور . برهان غليون : تعقيب حول مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت بعنوان " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " 1984 . ص 438 .

2- نستعمل مصطلح الدولة هنا للدلالة على السلطة السياسية وممارستها وليس للدلالة عليها كجهاز .

وما يلاحظ هنا هو أن الاتصال السياسي آلية من آليات ممارسة السلطة قد يأخذ أشكالا ضمنية ولكنه يعتمد على قواعد وتنظيمات تختلف من مجتمع إلى آخر رغم بعض الخصائص المشتركة .

إنّ الطريقة المثلى لتأكيد وتوطيد العلائق السياسية ولكنه في نفس الوقت مقياس مدى تقبل أفراد المجتمع للإطار التنظيمي له والمتمثل في القوانين التي تصدر ، خصوصا إذا علمنا أن جانبا كبيرا من القانون يؤدي دوره من خلال النسق السياسي ومنظماته وأنه من الصعب الفصل بين القانون (القواعد والتنظيمات) والتنظيم السياسي [1] .

إننا نخلص من ما أوردناه إلى أن السياسي مرتبط إلى أبعد الحدود بالمجتمع وأنه لا يمكن قصره على المجتمعات التي تعرف الدولة بل هو لصيق بالصفة الإنسانية ، فالسياسة شيء طبيعي ، لذلك كان ميدان الأنثروبولوجيا السياسية عبارة عن دراسة العمليات السياسية التي تحدد أهداف الجماعة وطرق استخدام أعضاء الجماعة للقوة من أجل تحقيقها .

إنّ الأنثروبولوجيا السياسية تهتم في الوقت الحاضر بدراسة العمليات السياسية المتمثلة في ممارسة السلطة والتي تعرف بالفعل السياسي (الأهداف العامة – استعمال القوة – التنافس) ، خصوصا إذا علمنا على أن ممارسة هذه السلطة يتطلب وضع قواعد تنظم السلوك ، وأن هذه القواعد لا تطاع تلقائيا وإنما يتمثل لها الناس بفعل القوة أو بطرق أخرى ، وأن المجتمعات تتميز بوجود صراعات داخلية وتنافس يحدث بين الأشخاص والجماعات بما يقتضي ضرورة السيطرة عليهم [2] . وأن نوع من أنواع هذا التنافس وهذه الصراعات يشكل موضوع دراستنا ، إنه التنافس والصراع في شكله السلمي الديمقراطي المتمثل في الإنتخابات كآلية من آليات الوصول إلى السلطة في المجتمع مثل المجتمع العربي ، ومدى تأثير البنية التقليدية والمتمثلة في القبلية في توجيه هذا التنافس السياسي ودورها في نتائجه .

إننا سنلاحظ على أن ممارسة السلطة السياسية في المجتمع العربي رغم الخصوصيات المرتبطة ببناءه لا يمكن أن تخرج عن الإطار النظري الوارد سابقا .

1- رالف . ل . بيلز وهاري هويجر : مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة . ترجمة دكتور . محمد محمود الجوهري ودكتور . السيد محمد الحسيني ويوسف ميخائيل أسعد الجزء الثاني . القاهرة دار نهضة مصر للطبع والنشر 1977 . ص 550-551 .

2- دكتور . محمد حسن غامري : مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة (علم الإنسان) . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . بدون تاريخ . ص 115-116 .

6- السياسي و المقدس :

حاولنا في ما سبق التأكيد على أنه من بين اهتمامات الأنثروبولوجيا السياسية فهم آليات التواطؤ الموجودة بين السياسي و المقدس ، وإدراك من يوظف الآخر ، وهل المقدس كاف وحده لشرعنة السياسي ؟ وهل علاقة التواطؤ هذه مؤقتة أو دائمة ؟ ماهي خصوصياتها ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تتطلب منا تعقب المسار التاريخي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي للارتباط العلائقي الموجود بين السياسي و المقدس ، لتتضح لنا أهداف إضفاء الطابع المقدس على السياسي وصور اللعبة التاريخية للتحالف و الصراع بين ما هو مقدس وبين السياسي .

إن تتبع تاريخ المجتمعات البشرية يؤكد على الارتباط بين الموروث الديني وبين السياسي ، وأن هذا الارتباط ينتقل من جيل إلى جيل حتى وإن كان يعتريه بعض التغير مع الزمن ، ونحن نحتضن هذا الارتباط لأننا ننشأ على أسسه ونأخذه عن الضمير الجمعي . ولعل " جود " يعبر عن ذلك بأسلوب سخرية عندما يقول [1] : " فكما أن الرجل العادي لا يبتدع ولا يبتكر دينا أو سياسة ، فكذلك لا يبتكر لنفسه قيمها وأخلاقيتها ، فالواقع أنه يأخذها جاهزة من المتجر الاجتماعي " .

إن المقدس صورا وأشكالا تعبر كلها عن معرفة الإنسان على أن قدرته محدودة وأنه لا يمكن أن يتحكم ، أن يفسر ويوجه كل ما يحيط به . إنه يعبر عن حاجة سيكولوجية عند الإنسان في الاعتقاد بالقوة الخارقة أو الغيبية لما تحققه له من أمن . فالإنسان وبغض النظر عن البيئة ، المجتمع والثقافة والزمان الذي ينتمي إليه كائن خائف ، يخاف من قوة الطبيعة (خوف الإنسان في الأزمنة الغابرة من بعض الظواهر الطبيعية) ، كما يخاف من بطش وقوة أخيه الإنسان ، ولكنه أيضا يخاف ما يوجد وراء ستار الموت ، ويخاف من المستقبل المجهول الذي يشكل بالنسبة إليه غابة أشجارها علامات استفهام . ولذلك بنى لنفسه صرحا من المعتقدات تجعله يشعر بالأمان .

إن المعتقدات الغيبية صاحبت الإنسان طوال مراحل حياته التاريخية ، فالشواهد الحفرية تؤكد أن الإنسان كان دائما مثلا يعتقد بوجود حياة بعد الموت (النقوش والرسومات) على جدران المعابد والرمزيات المادية والمخلفات الخفرية . إن هذه الرموز تدل على أن الإنسان طوال مراحل التاريخ لازمته المعتقدات الغيبية ، فهو يعتقد بوجود قوة عليا تسيطر وتوجه الأحداث ويحرص على الاتصال بها ، فكلما كثرت الظواهر الطبيعية التي تسود الكون كلما جعلت الإنسان يشعر بعجزه أمام التحكم فيها ، فظاهرة المرض أو الموت أيضا تجعله يشعر بنفس العجز في التنبؤ بها ،

1- دكتورة . فوزية ذياب : القيم والعادات الاجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر الطبعة الثانية 1980 . ص 48 .

والخوف من المستقبل والعين الشريرة ومن قوة الغرماء (في حالات التنافس) تجعله يلجأ إلى ذلك الصرح من المعتقدات ، الذي أصبح يشكل أحد النظم الثقافية التي تشتمل عليها ثقافته [1] .

إن نسق المعتقدات خصوصا الدينية ، السحرية والأسطورية يرتبط إلى حد ما بنسق القيم السائدة وخاصة المفاهيم الأخلاقية والتي تعطي الإنسان الأساس لصنع الأحكام والتمييز بين ما هو خير وما هو شرير، بين الخطأ والصواب ، بناء الآراء والأفعال . لذلك فدراسة العلاقة بين هذا النسق وبين النسق السياسي يسمح لنا بإلقاء الضوء على المفاهيم الأساسية لميكانيزمات الثقافة السياسية ، وعلاقة الفاعلين السياسيين فيما بينهم ومدى تسخير " القوى الخارقة " لخدمة السياسي خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن نسق المعتقدات يعكس الظروف والأوضاع الثقافية والإيكولوجية للمجتمع [2] ، فالقدرة على السيطرة أو الإقناع حسب الحالات – إنما يحدد درجة الاعتماد على القوى البشرية أو القوى الطبيعية أو غير البشرية ، أي يحدد درجة النظرة إلى العالم الخارجي . فكان التمسك بالديانات السماوية ، وكانت عبادة الأسلاف و الآلهة ، وكان اللجوء إلى العرافين المفترض فيهم نوع من التحكم الدنيوي ، وكان اللجوء إلى السحر وكانت ممارسة الطقوس والشعائر بهدف الإصلاح ، الاستشفاء ، جلب الحظ أو استرضاء النفس أو كبح وتقييد الآخرين ، وكان من الطبيعي أن يلجأ الفاعل السياسي وممارس السلطة إلى شكل أو أكثر من نسق المعتقدات هذا . بل ويستعمله لإعطاء السياسي طابع قداسة تخدم مصالحه ، ويطالب بإسمه الآخرين بالولاء ، ويكون الجسر الذي يمد به شبكة علاقاته الاجتماعية السياسية .

1-6 السلطة والدين :

عندما أوردنا الارتباط بين المعتقدات الغيبية التي صاحبت تاريخ المجتمع البشري وتطورت معه ، فإن ما يعنينا ونحن في هذا المقام من الدراسة هو ذلك الارتباط بين الديني وحياة الإنسان ، وللأسباب التي أوردناها فإنّ الإنسان في كل زمان ومكان كان في حاجة إلى أن يعتقد في وجود آلهة أو إله حسب الحالة . فالجماعات البدائية اعتقدت في وجود العالم الغيبي وقدرة الأرواح والآلهة ، وكانت الأديان السماوية نسق جديد بالنسبة للمجتمع البشري . ولكن في كل الحالات كان الاعتقاد الديني جزء من النسق الكلي الذي يشكل ثقافة المجتمعات [3] .

1- دكتور . محمد حسن غامري : مرجع سبق ذكره . ص 125 .

2- دكتور . فاروق إسماعيل : الأنثروبولوجيا الثقافية الجزء الأوّل . الإسكندرية – مصر . دار المعرفة الجامعية 1984 . ص 274-276 .

3- DENYS CUCHE : la notion de la culture dans les sciences sociales ALGER . editions CASBAH . 1998 page 16-19 .

إننا نترك دراسة ماهية الأديان وأصل نشأتها ودورها في الحياة الاجتماعية بصورة عامة لفروع خاصة من الأنثروبولوجيا كالدينية أو الاجتماعية . والسؤال الذي يهمنا الإجابة عنه هو الارتباط بين الديني والسياسي .

إن أول ملاحظة نرى أنه يجب تسجيلها هو تعايش الدين أي كان نوعه مع أنظمة سياسية مختلفة ، فالدين الإسلامي منتشر في مجتمعات متباينة ثقافيا وسياسيا ، فهو موجود في الدول الملكية والجمهورية ، الليبرالية والاشتراكية ، في الأنظمة الديمقراطية (على أقل نظريا) والديكتاتورية ، ونفس الملاحظة أيضا يمكننا أن نوردها على الأديان الأخرى ومنها المسيحية . فما هو سر هذا التعايش ؟ وكيف تستطيع أنظمة ودوّلا متباينة سياسيا أن تحتضن نفس الدين ؟

إن الدين صقل في كثير من الأحيان والمجتمعات البنية الاجتماعية مثل تبني المسيحية البروتستانتية للرأسمالية ، كما أن النسق السياسي كثيرا ما طور فكرة " دين الدولة " بل ووظفها . في حقيقة الأمر أن الارتباط بين السياسي والديني يأخذ أشكالا متعددة :

- ارتكاز السياسي على الديني : مثل الوضع الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي ، فالخلافة ترتكز على الدين الإسلامي ، وتأليه الحاكم ارتكزت عليه الملكية الأوروبية في العصور الوسطى ، وكانت التيوقراطية ترى أنّ الدولة من خلق الله وأن الملوك يستمدون سلطانهم منه ، فالدولة نشأت بإرادة الله وتستمد شرعيتها وقبولها من كونها أمرا مقدسا فرضه الله لتحقيق الغاية من الحياة الإجتماعية [1] .

- شرعنة الديني للسياسي : إذ تعمد السلطة السياسية والنخبة الحاكمة على توظيف الدائرة الدينية باعتبارها وسيلة لإضفاء الشرعية السياسية .

- يمد الديني السياسي بالمعتقدات والقيم والعادات التي يتلاعب بها المتنافسون على السلطة مثل وضع الولايات المتحدة الأمريكية (إعلان الاستقلال ، الدستور الأمريكي)

- هنالك فصل (أو محاولة فصل) بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية في الأنظمة اللائكية مثل فرنسا ، تركيا ، بلجيكا .

- كما حاولت أنظمة ديكتاتورية تكميم الدين مثل ما حدث في الاتحاد السوفياتي سابقا .

1- دكتور . ابراهيم أبو خزام : الوسيط في القانون الدستوري . الكتاب الأول : الدساتير والدولة ونظم الحكم . بيروت . دار الكتاب الجديد المتحدة . الطبعة الثانية 2002 . ص 164 .

إن الارتباط العلائقي الموجود بين الدين والسياسي يظهر بجلاء في المجتمعات التقليدية ، فالمقدس يضفي قوة وشرعية ويصبح باعا طويلا ونافذا يستخدمه الحاكم ، ويدعم بناءه السلطوي به ، إذ تلجأ بعض النظم العربية إلى نسبة حكامها إلى النسل النبوي الشريف وتقدم نفسها باعتبارها حارسة للقيم الإسلامية وتصطفي بعض علماء الدين الذين يبررون تصرفات الحكام بدعاوى دينية، فالملك في المملكـة العربية السعودية يقدم نفسه على أساس أنّه خادم الحرمين الشريفين [1].

إن تصفح تاريخ المجتمع الإنساني يؤكد الشراكة الوثيقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية / الاقتصادية ، فالدين يلعب دورا فعالا كقوة محافظة ولكن من جهة أخرى كثيرا ما تتوازى حركات التغيير الاجتماعي السياسي بحركات دينية ، تكون بوق دعايتها . لذا كثيرا ما يذهب البعض إلى تبرير آراء الماركسيين حول تسخير الطبقة المسيطرة اقتصاديا وبالتالي سياسيا للدين لتأكيد سيطرتها ويعتبرون على أن الدين أفيونا للشعوب ، يخدرها وينسي الطبقة المسيطر عليها أن تثور من أجل مصالحها . **وكارل ماركس** نفسه ورغم أنّه من عائلة يهودية ، فقد انتقد اليهودية وذهب إلى أن التحرير السياسي / الاجتماعي لليهود لا يكون إلا بتحرير المجتمع من الديانة اليهودية [2] .

2-6 العلاقة التاريخية :

إننا نعود إلى هذه النقطة لأهميتها ، فالديني مترسب في الضمير الجمعي ، يؤثر على الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، وينعكس على أفعاله وسلوكه الاجتماعي والسياسي . فالدين توحيديا كان أم إحيائيا يفرز طقوسه الخاصة به ويستخدمها رجاله استخدامات مختلفة ، منها السياسي .

إن الإنسان وبغض النظر عن الزمان والمكان معرضا من جهة لجملة من التحولات ومن جهة ثانية إلى عالم خارجي كان ولا زال يجهل عنه الشيء الكثير ، إنّه وضع مشوش ، ومربك بالنسبة له ، أنها وضعية قلق وجودي لا يمكن أن تخمد ناره إلا باللجوء إلى المقدس ، فيسعى هذا الإنسان عن طريق الطقوس الدينية للتقرب من العالم المقدس ، وإعادة توازنه الداخلي الذي تمزقه تلك التحولات وذلك بالاتصال به [3] . ولجوءه لهذه الطقوس يمس مختلف جوانب حياته بما فيها السياسي .

1- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : النظم السياسية العربية : قضايا الاستمرار والتغير . بيروت . مركز دراسات الوحدة العربية . الطبعة الثانية 2002 . ص 72 .

2- دكتور . حسن ملحم : التحليل الاجتماعي للسلطة . الجزائر . منشورات دحلب 1993 . ص 79 .

3- دكتور. نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات . ترجمة وجيه البعيني . بيروت . منشورات عويدات 1988 . ص 34- 38 .

إن السياسي والديني مرتبطان تاريخيا ، ففي المجتمعات القديمة كان زعيم الجماعة القرابية أو الإقليمية أيضا زعيما دينيا ، يفترض فيه أن يمتلك قوة خارقة وسحرية ، نفختها فيه الآلهة سواءا كانت تلك الآلهة رعدا أو برقا أو أرواح الأجداد والموتى ، إنه الجسر الرابط بين عالم الأحياء (أفراد الجماعة) وبين العالم الغيبي (عالم الآلهة والأرواح) . ولعل مثال الجماعات البدائية القبلية التي تسكن جزيرة إربان الغربية الواقعة في شمال أستراليا خير مثال على ذلك . فلرئيس القبيلة دور ديني يتمثل في المحافظة على شعائر التوتم وتفسير الأوامر والنواهي المتصلة به وغفران الذنوب التي يرتكبها أتباعه ضد التوتم بعد تقديم القرابين الخاصة بذلك (والتوتم يعني حيوان أو نبات أو جماد تتخذه القبيلة رمزا لها ، وبالتالي دينا تعبده من خلال رمزيته المقدسة) . إن رئيس القبيلة يعاقب الشخص الذي يخرج عن التقاليد الطوطمية عن طريق مجلس الشيوخ ، وله حق إعلان الحرب وإنهائها وتقسيم المحصول والغنائم الحربية ، وهذه وظائف نعتبرها سياسية [1] ، وعند شعب ساموا في بولينيزيا هنالك ألقابا تجعل من الشخص رئيسا مقدسا يشع قوة فوق طبيعية ضارة ، وأن هذه القوة تزيد بارتفاع مرتبة الرئيس ومن ثم نجد أن عامة الشعب لا يلمسونه أبدا ، كما يتوجب عليهم مخاطبته بلغة طقوسية خاصة ، فضلا عن ضرورة معاملته بحذر ، ويظل الرئيس المقدس صامتا أمام الناس ، بينما يسمح لخطيبه (متحدثه) أن يتكلم نيابة عنه حينما يكون ذلك ضروريا [2] .

إن الرهبان عند شعوب الأنكا في البيرو والمايا في المكسيك يتمتعون بقوة خارقة ومكانة اجتماعية هامة ولكن لم يكن لهم أي تأثير على المملكة وبالتالي على السياسي ، ولكن على خلاف ذلك فإنه عند موفي دياماري Mofu – Diamaré في شمال الكامرون قدسية الجبل هي ركيزة السلطة السياسية ، فالمسؤولية الدينية عندهم هي التي تنشأ سلطة الحاكم .

إننا نلمس نفس هذه العلاقة التاريخية في المجتمع العربي قبل الإسلام موضوع دراستنا ، إذ أن مركز الزعامة في الجزيرة العربية كان للقبائل القرشية التي كانت تحترف الرعي والتجارة وكان بناءها الاجتماعي يقوم على نظام القرابة ، ولتأكيد زعامتها السياسية في المنطقة (وأيضا تنشيط تجارتها) عمدت إلى الاتخاذ من الأصنام آلهة تتقرب بها من الله زلفى ، فوضعتها في الكعبة ، حتى يحج إليها العرب من جميع أنحاء الجزيرة ، إنه استغلال للدائرة الدينية في شرعنة الزعامة السياسية وتأكيدها من خلال الكعبة والأصنام / الآلهة .

1- عبد الحميد عبد الرحيم : الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) القاهرة . مكتبة غريب دار غريب للطباعة 1979 . ص 122- 123 .

2- رالف . ل . بيلز وهاري هوبجر : مرجع سبق ذكره . 564-565 .

إن الحضارات عبر مختلف العصور صنعت الحاكم في صور شتى ، فكان الحاكم / الساحر ، وكان الحاكم / الكاهن وكان الحاكم / الإله .

3-6 السلطة المقدسة :

إن الارتباط العلائقي بين السياسي والديني المقدس بدأ يتوثق أكثر ببروز الحضارات الأولى ، لكون الحضارة كانت تمثل نقلة للمجتمع البشري على مستويين :

- مستوى الثقافة المادية المجسدة بتطور الوسائل والتقنيات المستعملة في مختلف الميادين .

- مستوى التنظيم الاجتماعي ، إذ أن ظهور الحضارات تزامن مع تجمع الجماعات البشرية ونشأة عمران لم يعرفه الإنسان من قبل ، والحديث عن ارتفاع كثافة التجمع البشري وزيادة العمران – كما وقنا – يعني بالضرورة بروز قواعد للتنظيم الاجتماعي وتسيير الشأن العام والحاجة إلى من يسوس ذلك الشأن ، ومؤدى كل هذا ، زيادة الحاجة إلى السياسي . فماذا يمكننا أن نقوله عن تبلور الديني ؟

استمرت حاجة الناس عامة إلى الدين ، حتى وإن تواصل تباين نظم معتقداتهم وطرق ممارستها حسب تباين الثقافات . فإذا كانت بعض المجتمعات قد استمرت في الاعتقاد بالقوى فوق الطبيعية مثل مجتمع " الملايو " التي يرى فيها قوى غير الشخصية ويطلق عليها إصطلاح " المانا " وأن هذه القوى تعمل على تأثير في أي شيء يتجاوز قوة الناس العادية أو يخرج عن نطاق العمليات الطبيعية المشتركة ، ويعتقد الميلانيزيون أن هذه القوة تتواجد عند بعض الناس ولا تتواجد عند الآخرين .

ويستطيع الفرد الحصول على المانا عن طريق الإرث والناس الذين تتواجد عندهم هذه القوة هم الزعماء [1] . وتعمل " المانا " على تدرج الناس في نسق طبقي – تنظيم سياسي واجتماعي – تبعا لميلادهم وإنجازاتهم ، حيث يصنف الناس في طبقات اجتماعية تبدأ في قمة السلم الاجتماعي بالرئيس وأسرته ثم يلي ذلك مراتب وسيطة حتى تصل إلى أدنى السلم الاجتماعي . إن " المانا " في ضوء ذلك تفسر الوضع الاجتماعي [2] .

إن الحضارة الفرعونية التي تعود إلى 5000 سنة كانت تعتقد أن فرعون إله له قدرات خارقة وفي ذلك توثيق لرابطة السياسي بالديني ، ليس فحسب على الشاكلة التي تعرفها المجتمعات البدائية ، وإنما نلاحظ على أننا نتحدث عن امبراطورية دولة ،

1- إن مفهوم " المانا " عند الميلانيزيون ليس ببعيد عن مفهوم الكاريزما – الشخصية الكارزمية – المتداول في علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية .

2- دكتور. محمد حسن عامري : مرجع سبق ذكره . ص 129 .

فقد كان فرعون يلقب بلقب " ر ع " أي الإله ثم تدرج مع الأسرة السادسة وما بعدها إلى لقب ابن إله ، ونفس الوضع عرفته الهند القديمة والصين وفارس .

إنه تبلور في تعالي السياسي باسم الدين ازداد عقلنة مع تطور المجتمع البشري وأصبح الحق الإلاهي المقدس شكل جديد من أشكال المصالحة بين العقيدة المسيحية الجديدة آنذاك والسلطة الزمنية ، إذ كان آباء الكنيسة الأوائل ودعما منهم للأباطرة يدعمون فكرة أن الله وهو لا يحب لعباده الفوضى اختار لهم بإرادته " حكاما " أودعهم أمانة السلطة وفوض إليهم حكم رعاياه ومن ثم وجبت لهؤلاء الحكام على الرعية الطاعة . إنهم إنما يحكمون بمقتضى حق إلاهي مقدس وبمقتضى مشيئة إلهية ، إختارتهم للقيام بمهمة الحكم ومباشرة السلطة التي هي أصلا سلطة الله الذي أودعها هؤلاء الحكام [1] . إنه تكييف جديد نفى الطبيعة الإلهية عن الحكام وأعاد لهم اعتبارهم كبشر ولكنهم أصبحوا بشرا يتمتعون بسلطان من الله .

ويتطور الارتباط بين السياسي والديني بتطور الفكر البشري في كثير من المجتمعات ومنها الأوروبية خلال العصور الوسطى والتي أرادت فيها الكنيسة أن تستعيد نوعا من هيبتها ومكانا سياسيا ، وأصبح الخطاب الجديد يقول بأن الله لا يختار الحكام اختيارا مباشر وإنما يوجه الحوادث توجيها يختار بمقتضاه المسيحيون بأنفسهم حاكمهم ، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية فإنها لابد وأن ترضى عن هذا الإختيار وتباركه ، أنه التحالف بين الديني والسياسي في ضوء معطيات الحق الإلهي غير المباشر .

وعاصر المجتمع العربي الإسلامي هذا التوظيف للديني خدمة للسياسي ، إذ أنّ الخليفة كان يمثل الرسول عليه الصلاة والسلام وأنه خلفه في رعاية شؤون المسلمين ، وعليه وجب عليهم طاعته تطبيقا لقوله تعالى : " أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ " [2] ، بل ومازالت المؤشرات الدينية عاملا حاسما في شرعنة السلطة السياسية مثل وضع الجمهورية الإسلامية الإيرانية .

1- دكتور . يحيى الجمل : الأنظمة السياسية المعاصرة . بيروت . دار النهضة العربية الطباعة والنشر 1969 ص 72-73 .

2- الآية : 59 من سورة النساء .

4-6 طبيعة الارتباط :

إذا كان من المؤكد على أن هنالك ترابط بين الدين والسياسي وأنّ هذا الترابط لم يكن وليد الصدفة ولم تعرفه مرحلة واحدة ومعينة من مراحل المجتمع البشري . إنه جاء لأسباب ورد الحديث عنها ، وينطوي وظائف معينة في البناء والتنظيم الاجتماعي بالإضافة إلى وظائفه السيكولوجية على الفرد ، وأنّه ينشأ مع نشوء فكرة العالم الغيبي عند الإنسان وتبلور المجتمعات ونمو حضاراتها وثقافتها . فإن ما يهمنا في هذا المقام هو التعرف على طبيعة وماهية هذا الارتباط العلائقي ومحاولة التعرف على مدى تعالي أحدهما على الآخر ، ومدى الاختلاف بين المجتمعات في جوهر هذا الترابط .

إذا كان من المسلم به أن الحكومات التيوقراطية تقوم على أساس أولوية الديني على السياسي ، وأن هذا الأخير يرتكز في شرعيته على الأوّل ، لكون هذا النوع من الحكومات يتحكم فيه رجال الدين ، بل وهم ممارسوا السلطة السياسية . فما هو تأثير الدين على السياسي في الأنظمة السياسية الأخرى ؟

يأخذ تأثير الدين على السياسي في هذا النوع من الأنظمة ثلاثة أشكال أساسية :

الشكل الأوّل : وهو الإقراري ، لأنه يمد السلطة السياسية بالشرعية ، إنه محافظ هدفه تحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي ، لأنه يعمل على إدماج السياسي في القالب الديني المعمول به . إن السلطة الدينية في هذا الشكل قد تتحكم في الحاكم لانتماءاته الدينية وشعوره الديني القوي .

ولكنها أيضا قد تكون أداة في يد ممارسي السلطة السياسية يوظفونها ويتحكمونها فيها ، فنابليون بونابارت دعم الكاثوليكيين لخدمة أغراضه السياسية ، كما أنّ هنالك أحزاب سياسية كثيرا ما تستمد قوتها من خلال تصويت ديني مثل الحزب الديمقراطي الاشتراكي في ألمانيا الذي يعتمد على الناخبين البروتستانت .

الشكل الثاني : رافض لكل تيار تحديثي أو تغيير سياسي / اجتماعي ، خصوصا إذا كان رجال الدين يرون في ذلك التحديث مساسا بقيم وعادات وتقاليد المجتمع ونسقه الديني ، وأنه ضارا له ، ويمس هذا الرفض العديد من الجوانب مثل وضع المرأة السياسي في المجتمع (كحقها في الانتخاب أو الترشح) أو وضع الأقليات الإثنية والعرقية . ويبرز هذا الشكل بصورة جلية في المجتمعات التي عرفت الإستعمار وخصوصا العربية منها ، أين نلاحظ الدور الفعال والرافض الذي لعبه الدين في الحفاظ ليس فقط على شخصية المجتمع بل وثقافته ، وكان المحرك الأساسي في الثورة ضد الإستعمار ، ويكفي أن نورد في هذا المجال مثال الجزائر ودور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والقيادات السياسية الأخرى بما فيها جبهة التحرير الوطني التي صبغت الثورة بمفهوم ديني هو " الجهاد " . إنها حالة الرفض السياسي الذي يأخذ شكل الخطاب الديني ويتقمصه .

الشكل الثالث : المحتج ، إنه يجسد التحول من حالة الرفض إلى الثورة والاحتجاج في أبشع صوره ، كالصراع الدموي الذي عرفته إيرلندا بين الكاثوليك والبروتستانت على خلفيات سياسية ، والحرب الأهلية في لبنان (الصراع بين المسيحيين ، الشيعة والسنيين .... الخ) ، والأحداث الأخيرة التي تعرفها منطقة الخليج وبالتحديد العراق .

إن القناعات السياسية / الدينية لهذا التيار قد تدفع أصحابها إلى حدود خطيرة كالانتحار الجماعي (التضحية بالنفس حرقا) ، كما تدفعهم إلى حركات إحتجاجية ضد نوع من الثقافة الأدبية الملحدة أو التبرع بالدم أو الإجهاض أو إعطاء حق الإنتخاب للسود (إنها حالة بعض التيارات الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية أو جنوب إفريقيا) .

إن موقف الديني من السياسي والعكس يمثل شبحا ينتقل دون أن توقفه الحواجز ، فقد يشكل تداخلا بين الدين والدولة ، أو الصراع بينهما أو قد يأخذ شكل التسامح أو اللامبالاة ، إنّ تناول كل نوع من أنواع هذا الارتباط يقتضي الأخذ بعين الدراسة والاعتبار الزمان والمكان ونوع النظام السياسي وطبيعة العادات وتطورها [1] . إن الأمثلة كثيرة على هذه المواقف ويكفي أن نورد التحركات السياسية للجماعات الجهادية في الإيران والجزائر ، أو ضغط الكنيسة في كل أستونيا وليتوانيا ، والصراع الديني الدموي (المتسم بالصبغة العرقية) في جمهورية يوغسلافيا سابقا .

لقد اهتم أميل دوركايم بدراسة تلاعب رجال الدين بالنظام الاجتماعي والتجانس الموجود في الأبنية العرقية / الدينية والسياسية ، بينما تناول ماكس فيبر مظاهر الدين كوسيلة لفهم ، تفسير وتطوير الحضارات ، والحضارة لا ترقى دون تنظيم ذو طابع سياسي ، كما حاول تلامذته فيما بعد تفسير تركيبة النظام السياسي من خلال الدين كجزء من الثقافة السائدة . ومن هذا المنظور فإن الدين يؤثر على المؤسسات السوسيو سياسية وطرق " الشرعنة " . كما ذهب بعض الباحثين إلى دراسة بعض السلوكات الاجتماعية ذات طابع السياسي مثل الإنتخاب ، الحياة الجمعوية ، النقابات وغيرها من المنظور الديني الفردي السائد ، ويظهر هذا الالتزام السياسي مرتبطا إلى حد بعيد بعملية التنشئة ، وبطبيعة الحال تشكل التنشئة الدينية جزءا هاما لا يتجزأ من العملية ككل .

1- CLAUDE RIVIÉRE : Anthropologie politique . Paris éditions ARMAND Colin . 2000 page 146-157 .

إن الحديث عن طبيعة العلاقة الموجودة بين الدين والسياسي يجرنا أيضا إلى التأكيد على أن طبيعتها ترتبط في الكثير من الأحيان بتباين المصالح ، فإذا كانت النهضة السياسية في أوروبا قد بُنيت على ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة ، وكان أول من نادى بذلك جون لوك في القرن 18 م ، وأنّ الديمقراطية الغربية قد أرست قواعدها اعتمادا على المذهب الفردي الذي يمجد حرية الفرد (وأنّ الدولة ناجمة عن تعاقد واتفاق الأفراد الأحرار على ذلك) [1] . إنّ هذا لم يمنع البروتستانتية من أن تتبنى الفكر الرأسمالي وكان ذلك يعني بصورة غير مباشرة شراكة بين البروتستانتية والديمقراطية السياسية .

وحتى الكاثوليكية باشرت هذه الشراكة ، ونكتشف ذلك من خلال أنشطة الكثير من الجمعيات في أوروبا والتي في الكثير من الأحيان تكون أقمارا تحوم حول تيارات سياسية معينة مثل الأحزاب المسيحية الديمقراطية أو المسيحية الاجتماعية في ألمانيا ، النمسا ، بلجيكا ، إيطاليا ، هولندا . بينما يحتكر الكاثوليك في أمريكا اللاتينية النشاط النقابي .

بينما في مجتمعنا العربية موضوع دراستنا ، نشهد تباين في رؤية الدين للسياسي عن المجتمعات الأخرى ، فالإسلام لا يعترف بأن الله أناب الإنسان عنه في الأرض وأن الحاكم أو رجل القانون تلقى من الله هبة التشريع ، فواجب الحاكم هو تطبيق الشريعة [2] بما يحمي ويخدم مصالح المسلمين .

ولكن تعرض المجتمع العربي الإسلامي لكثير من الهزات منها الاستعمار ، واستيراد النماذج السياسية الغربية الجاهزة ، جعله يعيش تقاطب بين هذا التحديث المصطنع وبين ما ينص عليه الدين الإسلامي ويزداد الطين بلة عندما نضيف إلى ذلك العادات والتقاليد ، وحركات الصوفية والخوان ... .

إن السياسي أيضا يوظف الدين ، كمساهمة الدين في حركات التحرر التي عرفتها الكثير من دول العالم الثالث ، أو أنه يجعل من نفسه المدافع عن الدين كما هو الحال في السودان وموريتانيا ولكنه يوظفه أيضا لنسج شبكة تحالف مع التيار الديني ليزيد من شرعيته .

1- دكتور . إبراهيم أبو خزام : مرجع سبق ذكره . ص 194-195 .

2- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 140 .

إننا نخلص إلى أنه هنالك تداخلا بين السلطة السياسية وبين المقدس دينا كان أم سحرا ، فالوحدة التي تؤلف بين رموز المقدس والسلطة هي خير تعبير عن العلاقة التي كانت دائما موجودة بينهما والتي لم تقطعها مراحل التاريخ وإنما زادتها متانة وامتداد [1] ، كما أننا نخلص إلى أن دور المقدس الديني يأخذ أشكال ثلاثة [2] فالدين :

- إما يشكل القاعدة التي تقوم عليها ممارسة السلطة السياسية بوصفها مصدرها وهو ما يبرز في الأنظمة الثيوقراطية .

- أو أنه يستخدم لتبرير شرعية السلطة السياسية من طرف النخبة الحاكمة .

- أو أنه يستخدم لبناء أنساق ذهنية ومعتقدات وتقاليد يتسلح بها الطامحون إلى الوصول إلى السلطة السياسية .

7- السلطة والأسطورة :

عند تناوله للطقوس ، ذهب فان درلو Van der lew إلى أنها إحياء وتحيين لتجربة المقدس فهي كما يقول : " أساطير تتحرك . لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس ، فهي تسبقه وتضمن بقاءه ، والقيام بأي عمل تجديد لتجربته الأولى " [3] .

إن النظام الأسطوري يعبر عن البنية الاجتماعية سواءا أخذ شكل حكاية أو مجموعة من الرموز ، فهو يترسب في اللاشعور الجماعي ليصبح جزءا لا يتجزأ من ثقافة المجتمع التي تضم في طياتها الثقافة السياسية ، وهذا يعني قيام علاقة بين السلطة والأسطوري / المقدس ، والبدايات الأولى لهذه العلاقة رسمها زمن انبثاق الملك عن السحر والدين والأسطورة التي تؤكد تبعية البشر المزدوجة للآلهة والملوك قد لعبت دورا رئيسيا في تحديد أطر النسق السياسي .

1- جورج بلانديه : الأنثروبولوجيا السياسية ، ترجمة أبي صالح جورج . بيروت . المركز القومي للإنماء 1986 ص 83 .

2- الأستاذ مصطاوي محمد : القرابة والسلطة عند ابن خلدون ، البذور البنيوية لأنثروبولوجيا سياسية . بحث في ملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر . ديسمبر 22 إلى 24-11-1999 الجزائر . منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . الجزائر . ص 38 .

3- دكتور . نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتعبيرات ، ترجمة وجيه البعيني . بيروت . منشورات عويدات 1988 . ص 35 .

عرّف جورج سوريل الأسطورة على أنها مجموعة متماسكة من الصور المتحركة ، تشكل نظام إيماني اعتقادي يأخذ بنفس الإنسان رغم عدم عقلانيته . بينما صنفها برهان غليون ضمن " العقل السجالي " لكونها مفاهيم ، رموز ودلالات غير علمية ينطوي تنظيمها على منطق تحسين موقع المتكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري ، إنها – أي الأساطير – جزءا من البنيان الرمزي – الخيالي (المكون من لغة وآداب وفنون وأساطير) المرتبط ارتباطا وثيقا بالحياة اليومية للأفراد والجماعات والأكثر مقاومة للتحول والانتقال والتبادل ، فهذا اللاوعي هو أصل وقاعدة كل سلوك سياسي [1] .

إن الأساطير مثل الخرافات تشكل جزء لا يتجزأ من نظم المعتقدات الغيبية التي تصاحب الإنسان ، فهو دائم الاعتقاد بوجود قوة عليا تسيطر وتوجه الأحداث ، لذلك يحبك وينسج حولها الأساطير ، لذلك اهتم الأنثروبولوجيون بموضوع الأسطورة وتساءلوا عن أسباب وجودها في كل المجتمعات والثقافات على اختلاف وتباين أنماطها ، مكانها وزمانها .

ويكفي في هذا المقام أن نورد اهتمام البنائيون وعلى رأسهم كلود ليفي ستراوس بدراسة الأساطير ، الذي عمل لاكتشاف بنيتها ليؤكد وحدة مبادئ الفكر العقلي البشري ، فبقايا التفكير البدائي موجودة حتى في المجتمع الغربي رغم تقدمه وإن كان في صورة لا شعورية [2] . إن الأساطير تشكل نظم تحويل إذا تعرضنا لها من جانبها البنيوي ، فالموضوع الأسطوري يدرس لنفسه بقدر ما يدرس لمعرفة المكانة التي يشغلها في الخطاب وأثاره على سلوك أفراد المجتمع الذي أنتجه . لكون أن كل نظام أسطوري هو مرآة للبنية الاجتماعية . فدراسة الأساطير في مجتمع ما يسمح بفهم ترابط الحياة الاجتماعية سواءا تعلق الأمر بالتقنيات ، الفن ، المعتقدات الدينية ، الإقتصاد أو التنظيم السياسي . فبالنسبة لستراوس الأسطورة ليست تعبيرا عن الفكر البدائي اللا منطقي للإنسان ولكنها تعبيرا عن عمليات عقلية معقدة تعطي نماذج منطقية عن طريقها تبني المجتمعات التقليدية تصورها لنفسها وللعالم ، لذلك فهي جزء حيوي في الثقافة ، وإذا كانت كذلك فإنها تنتقل من جيل إلى جيل عبر عمليات التنشئة .

ويبقى السؤال الذي يهم دراستنا هو : ماهي العلاقة بين الأسطورة والسياسي ؟ وهل تلعب دورا في العملية السياسية ؟

1- دكتور . برهان غليون : اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية . بيروت . دار هوفه للنشر 1990 ص 44 وص 92-93 .

2- أنظر :

CLAUDE LEVIS STRAUSS : Anthropologie structurale Paris Edition PLON . 1958 . page 228 .

1-7 الأسطورة السياسية :

إننا إن سلمنا ببداهة أن الإنسان كائن سياسي وأنه وحده بين سائر الكائنات ذو تنظيم سياسي إرادي ، فإننا يجب أن نسلم ببروز صور التفكير السياسي لديه والمقرونة بممارسة السلطة مهما كانت بدائية ، حتى وإن كانت نشأتها المبكرة أسطورية [1] .

فمنذ القدم التبست ممارسة السلطة بالأسطورة والعقيدة ونلمس ذلك في تبلور الفكر الإنساني السياسي من الأسطورية إلى العلمية ، إذ تظهر في مجموعة من المدلولات السياسية التي تراوح استعمالها بين عصر وآخر وبين ثقافة وأخرى .

إن الأسطورة هي الصورة الفكرية الأولى التي حرر الإنسان بها نفسه من الواقع وجعلها مرآة لأفكاره حول العالم الخارجي طبيعيا كان أو اجتماعيا ، إنّ الأسطورة هي فلسفة الإنسان الأولى حتى وإن كانت خيالية ، إذ تدلنا أقدم أساطير شعوب الشرق الأدنى كالسومريين والبابليين والأشوريين والأرميين والفينيقيين والفراعنة على أنهم خلعوا مفاهيم الحكم والسلطة والصراع والتنازع والحرب والسلم والنظام والعدالة على آلهتهم ، ودخلت هذه المفاهيم عندهم في أساطير الخلق الكوني . واقترن ظهور الآلهة بالتنازع بينهم على السلطة ، إلى أن تمكن أحدهم من الآخرين ، واستطاع أن يفرض سلطانه على الجميع ، ثم خلقت الآلهة كمرحلة موالية الإنسان ليتحمل عنها أعباء ومشاق الأعمال التي يقومون بها والحروب التي يخوضونها . ولم يعد يكفي الإله أن يحكم في الملكوات الأعلى ، بل لم يكن له بد من أن يحكم الآلهة والبشر ليكون إلها حقيقيا [2] .

وتتضح صورة الأسطورة السياسية في العهد اليوناني ، فمحاورات أفلاطون الفلسفية مليئة بالأساطير كأسطورة العدالة التي يرويها في محاورة " بروتاجوراس " ، إذ تروي هذه الأسطورة أن الإله " زوس " لاحظ بعد أن خلق الإنسان ، وتجمع الناس في المدن ، إنهم عرضة للهلاك من قبل الحيوانات المفترسة ، ما لم يتعلموا فن الحكم ، فأرسل لهم " هرمس " يعلمهم الهيبة والعدالة ويوصيهم بأن يبنوا عليها مبادئ تنظيم المدن ويجعلوها ركائز الأخوة والتوافق .

1- يرى أوجست كونت أن تاريخ الفكر الإنساني عرف ثلاث أطوار أساسية : الطور الثيولوجي ، والطور الميتافيزيقي والطور العقلاني الإيجابي .

2- جورج سابين : تطور الفكر السياسي : ترجمة حسن جلال العروسي . مصر دار المعارف 1964 . ص 27 .

لذلك كان الإثنيون يتقبلون النقاش من أي أحد عند اجتماعهم لمناقشة الفضيلة السياسية التي لا يمكن أن تناقش إلا بالقسط والحكمة . لكونهم كانوا يؤمنون أن على كل إنسان أن يشارك في الفضيلة السياسية ويؤمنون بأن بقاء الدول رهن بهذه المشاركة [1] .

ومع تطور المجتمع البشري تأخذ الأسطورة السياسية معان جديدة وأهمها ما جاء به المفكر الفرنسي جورج سوريل George sorel (1857-1922) الذي كان يرى أنّ الأسطورة ضرورة من ضرورات العقيدة السياسية والفعالية السياسية ، ويشرح سوريل نظرته في الكتاب الذي أصدره عام 1908 في موضوع " أفكار حول العنف " ، إذ يؤكد فيه أنّ العالم الحديث يفتقر إلى الأساطير ، وأنّه في أمس الحاجة إلى أساطير ثورية تقابل الأساطير الليبيرالية حول التقدم والحرية والمساواة ، إذ يرى على أنّها وسائل للتأثير على الحاضر ، ولاستفزاز النضال السياسي لكونها نظام من الصور المتحركة تحرض على النضال والقتال ، وهو نظام كلي إيماني يأخذ بنفس الإنسان ، حتى وإن لم يكن نظاما عقلانيا .

وتتضح العلاقة بصورة أكثر جلاء بين الأسطورة والسلطة من خلال نظرة العالم مكييفر MC IVER الذي يعطي معنى أوسع للأسطورة السياسية في تكوين الدولة فيقول : " إنّ الأوامر الاجتماعية والبناء الاجتماعي ، بل أنّ الكينونة الاجتماعية بحد ذاتها لابد وأن تستند إلى الأسطورة كأداة للتأثير على الفعل السياسي . فالتغيرات الحادثة في بنية المجتمع تستوحى من تغيرات أسطورية وتوحي بمثل هذه التغييرات . فالمجتمع يتنفس الأسطورة كما يتنفس الهواء ... وتتخذ الأسطورة في مختلف المجتمعات أشكالا لا حد لها ، ولكن قوام كل المركبات الأسطورية مهما اختلفت أشكالها ، أسطورة القدرة أو الأسطورة السياسية " [2] .

إن اعتماد الأسطورة في تفسير السياسي ناجم عن الاعتقاد في عالم التصور الخيالي ، إنه استعمال لرموز عقلية للتأثير على السياسي لذلك لا يتوانى هذا الأخير عن توظيف ذلك النظام الخيالي المشكل من الرموز والصور المتحركة كآلية بسط للسلطة أو تأكيد شرعيتها أو زيادة شعبيتها ،

1- دكتور . حسن صعب : علم السياسة . بيروت دار العلم للملايين . الطبعة الثامنة 1985 . ص 41 إلى 44 .

2- روبرت مكييفر : تكوين الدولة . ترجمة دكتور . حسن صعب . بيروت دار العلم للملايين 1965 . ص 9 .

فيلجأ إلى طقوس تعمل على تحيين الحدث الذي حدث في زمن أسطوري للتذكير بالأسطورة وتأكيد استمرارها [1] .

إن عالمية الأسطورة والطقس تذكرنا بسيكولوجية التلاقي الحضاري التي يقترحها " **أرنولد** توينبي " Arnold Toynbee من خلال دراسته لخصائص التفاعل بين الحضارة الغربية وسائر حضارات العالم ، ويخص منها بالذكر الروسية والإسلامية والهندية وحضارات الشرق الأقصى ، إذ تبدو له تشابهات بين خصائص وعواقب التقاءات هذه الحضارات مع الحضارة الغربية ، تمكن من مقارنة خصائص الإلتقاءات الحضارية عبر العصور ، ويستخرج منها سيكولوجية عامة للتلاقي الحضاري [2] .

إن الأساطير في كل المجتمعات وفي كل المراحل التاريخية ودورها المزدوج الرمزي والوظيفي يؤكد وحدة اللاشعور العقلي الإنساني كما أورده البنائيون ، ويؤكد بصورة نسبية فكرة توينبي ، ولكن أكثر من ذلك يبرز بجلاء قدسية الأساطير عند كل الشعوب ، ودورها كرأسمال ثقافي .

2-7 <u>أسطرة السياسي</u> [3] :

إن تاريخ البشرية بأكمله يدل على التخصص الوظيفي المتزايد الذي يجعل من الإنتاج الرمزي (وهذا بالمقارنة مع الإنتاج المادي) قطاعا لا يختلف عن قطاعات النشاط الأخرى أو يكاد لا يختلف ، وما يهمنا في هذا الإنتاج هو الأسطورة التي تعتمد على وجود عناصر اجتماعية لتأدية المهام المتعددة التي تترتب عنها ، ومن بين هذه المهام الضبط الاجتماعي والمراقبة ، وهاتين العمليتين لا تتمان دون توفر القدرة والقوة المادية القهرية للحفاظ عليهما ، والمتمثلة في السياسي بصورة عامة ، لكن هذا الأخير قد يكون في حاجة إلى تقوية روحه وتغذية وجوده أو الإضفاء عليه أكثر شرعية ، وتتعدد الوسائل التي من الممكن له أن يستعملها ولكنها لن تكون بقدسية الديني والأسطوري [4] .

1- خديجة الزاوي : النساء وطقوس الأولياء الصالحين : دراسة سوسيو سياسية وأنثروبولوجية لمنطقة الأبيض سيدي الشيخ رسالة ماجستير في علم الاجتماع السياسي تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي . معهد علم الاجتماع جامعة وهران . السنة الجامعية 1997-1998 . ص 33-34 .

2- دكتور . حسن سعيد : مرجع سبق ذكره . ص 385-386 .

3- مصطلح أسطرة استعمله الأستاذ عروس الزبير في بحث بعنوان : " من الفقيه السياسي إلى السياسي الفقيه " في النخب الاجتماعية حالة الجزائر ومصر . مركز البحوث العربية والإفريقية القاهرة ومركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية الجزائر . مكتبة مدبولي 2005 ص 200 .

4- سغير ناجي : محاولات في التحليل الاجتماعي . ترجمة و . ع بن ناصر . الجزء الأول : التنمية والثقافة . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية 1989 . ص 80 .

إن المجتمعات البدائية ذات البنية القبلية اعتمدت في تنظيمها الاجتماعي والسياسي على الأساطير عبر قنوات الطقوس التي كانت تشكل دلالات على ارتباط اليومي بالمقدس ، إن البحث الدائم عن تحقيق الضبط الاجتماعي ومحاولة تفادي الصراعات ، بل واللجوء إلى حل النزاعات بأساليب عديدة منها الأسطوري ، يمثل القاسم المشترك بين هذه المجتمعات ، إذ لاشك أنّ البدايات الأولى كما أوردناه سابقا بين السلطة والمقدس قد رسمها زمن انبثاق الملك عن الأسطورة ، السحر والدين ، والتي تؤكد تبعية البشر المزدوجة للآلهة والملوك . وما كان التطور المادي والفكري للمجتمعات من أن يغير من تجليات الأسطوري ، الذي يكبر تأثيره على النفسيات بقدر ما يتسارع السياق التاريخي للتغير الاجتماعي [1] .

إن الذاكرة الجمعية في المجتمعات التقليدية والتي تشكل القسم الهام من المجتمع العربي ، تأخذ شكلين تاريخيين : ذاكرة إثنية وذاكرة أسرية وترتكز كل منهما على أمثولة الأصل والأسطورة . إن ماضي هذه المجتمعات حافل بأساطير الأبطال والأجداد المؤسسين يتناقلها الأفراد جيلا بعد جيل بهدف تأكيد هويتهم وتدعيم بناءهم الاجتماعي السياسي والاقتصادي ، لذلك تنظر القوى السياسية والاجتماعية للذاكرة الجمعية على أنها رهان هام تسعى إلى كسبه عبر الصراعات من أجل السلطة والنفوذ .

إن الذاكرة الأسطورية بالنسبة لأفراد هذه المجتمعات أقرب إلى الحقيقة لأنها " الواقع الحي " بينما ما عداها من جوانب التاريخ لا يسدوا أن يكون مجرد " ذاكرة مصطنعة " أو توظيفا لها . فالذاكرة الأسطورية نتاج اجتماعي يرتبط بالمخيال ويقوم على الانتقاء ، لذلك تعرضها المؤسسة السياسية والقوى الاجتماعية باستمرار إلى التوظيف .

رأينا على أن الأسطوري مصدر للإطمئنان لذلك نلاحظ الاختلاط بينه وبين الإنشغالات السياسية ، فالسياسي يكرس الوعي الغيبي ، ويتجسد ذلك من خلال دراسة مظاهر البؤس التي تخلق الرعب الذي يسود ملامح عديدة من الذهنية الشعبية ، لاعتقاد الناس اعتقادا راسخا أن هنالك أرواحا خفية فاعلة تهدد حياتهم وزرعهم وأموالهم بالفناء . فالواقع يلازم الخيال والمعقول اللامعقول ،

1- يؤكد دكتور . نور الدين طوالبي على العلاقة بين الانتقائية الثقافية وبين الطقس الأسطوري وبين الجوانب السيكولوجية للإنسان ، إذ يرى أن عملية الانتقاء ليست وليدة الصدفة ، إنما هي استجابة لحاجة التقاطب الدفاعية الكامنة في بعض التعبئة بعوامل الثقافة القديمة (الأسطورة) الأكثر إيحاءا بالإطمئنان . وارد في : دكتور . نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات . ترجمة وجيه البعيني . بيروت . منشورات عويدات 1988 . ص 249-250 .

ويتجه الناس إلى الأولياء يحتمون بكراماتهم ويلتمسون خوارقهم وهنا لا يتوانى السياسي من أن يتعاقد مع الأسطوري ، فيرعاه ويهيئ له الأرض الخصبة ليستفيد من تمثلاته في التذكير بقداسة مصدر السلطة ، ووجوب التمثل لها .

إن الشراكة بين الفعل السياسي والأسطوري تعمل على تأكيد شرعنة النظام الكلي ، لوعي السياسي بإحساس الأفراد العميق وخضوعهم للأسطوري واستصغار أنفسهم أمامه ، إنها القناة التي تجعل من الأفراد ينمون الإحساس نحو السلطة ، بل أن هذه الأخيرة لا تتوانى عن خلق أساطيرها الخاصة ، فتصبح محل فرجة مسرحية من خلال استعراضها لقوتها ، إذ يكفي أن نأخذ مثال حفلات اعتلاء العرش من قبل الملوك ، أو مراسيم القسم الدستوري في تنصيب رئيس الجمهورية أو تلقي أوراق إعتماد قنصل أو سفير لتأكيد عمل السلطة على أن تخلق لنفسها هالة أسطورية من خلال البروتوكولات المتبعة . ويمكن إضفاء نفس التفسير على المواكب الرئاسية والوزارية ، فالسيارات السوداء المحاطة بالشرطة والدرجات النارية ، هالة تلف السلطة ومن يمثلها بذلك الغشاء المبهم : إنها السلطة الأسطورية .

وحتى على المستوى المحلي نلمس ذلك البحث الدائب عن أسطرة السلطة من خلال رمزية عمليات تدشين المنجزات ، فرئيس البلدية (أو الوزير) يقطع بمقص شريط التدشين ، أو يضع حجر الأساس لمشروع ما ، إنها رمزية الفعل التي تحوله إلى أسطورة صغيرة تخدم السياسي .

فلمدة عقديات من الزمن استغلت الأنظمة السياسية العربية أسطورة إسرائيل الشبح الذي لا يقهر ، وأوهمت – بل ومازالت تفعل ذلك – بالمؤامرة الصهيونية التي يجب مواجهتها ، فضخمت إسرائيل الأسطورة لتبرير استعمال البطش والقوة ضد شعوبها بحجة محاكمة الخونة والجواسيس .

إن للأنظمة السياسية الحديثة أساطيرها التي توظفها لتدعيم وجودها وتقويته أو لشرعنة إستمرارها ، فالإيديولوجيا هي إحدى هذه الأساطير حديثة ، لذلك ترتكز عليها السلطة السياسية لكونها (الإيديولوجية) منظومة رمزية ذات طابع مهيمن تسمح بتغذية هيمنة تلك السلطة ، إنه تشكيل لأفاعيل المنظومة الإيديولوجية الرمزية من قبلها [1] .

1- أحمد كرومي : السلطة الإيديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر . رسالة ماجستير في علم الاجتماع تحت إشراف الدكتور . العلاوي أحمد محمد علم الاجتماع جامعة وهران غير مطبوعة . السنة الجامعية 1999 . ص 210 .

إن السياسي بما يتضمنه من تنافس ، صراع وحروب يبحث عن إحاطة نفسه بهالة ونظام من المعتقدات التي يحاول النضال السياسي أن يضفي عليها قدسية ونشهد ذلك في النضال الحزبي ، مفهوم الوطن ، الثورة ، الإنسانية ، السلام ، الجمهورية والتي تتطلب الاقتناع الأسطوري بفحواها والذود عنه : إنّها تتطلب التضامن والتضحية بالنفس والنفيس ، إننا أقرب مما نتصور من مفهوم القربان .

3-7 أسطورة الكاريزما :

إن العلاقة بين مختلف مستويات الوجود الطبيعي والكوني والبشري والفوق الطبيعي ، هي نفسها التي يستوجب على السلطة السياسية تجليتها بوصف الحاكم كائنا يضمن وجوده إعادة إنتاج نظام الكون مأخوذا بهذه الشمولية ، فالملك الإله في المجتمعات البدائية تكون به خصوبة الأرض وتكاثر القطيع ، وبه يكون تحقيق إرادة الله فيعاقب الفوضى بوصفه المؤتمن من الله على القوة الإلزامية ، إنّه يمتلك سلطة الأمر والنهي ، وله بذلك اليد الطولى على كون حركية المجتمع [1] ، إنها صورة حية للشراكة القائمة بين السلطة السياسية والأسطورة المقدسة . ورغم التطور الذي عرفته المجتمعات إلا أن استعمال نفس الوصفة مازال مستمرا ، ومازالت السلطة تعيد إنتاج الأسطوري وتلبسه الثوب المقدس ، حتى وإن كان باب التغير المفتوح يسمح بلفحة ريح أضفت حداثة على الأسطورة السياسية . إنّ الحاجة إلى إضفاء هالة مقدسة على السياسي عن طريق شخصنت السلطة يمد بالضرورة على أسطرة ممارسيها بهدف تدعيم وجودها ، وتأكيد استمرارها ، أو إضفاء المصداقية على رجالها .

لقد طور ماكس ڤيبر تيبولوجيا لتفسير السلطة قائمة على أساس [2]

- أنّ العلاقات السياسية علاقة سيطرة .
- أنّ السيطرة تعني السلطة .
- أنّ السياسة في الأساس جدلية بين السلطة والطاعة .
- وأن الدولة المعاصرة كتعبير عن النسق السياسي هي عبارة عن مجموعة إنسانية داخل حدود معينة تحتكر لحسابها الخاص حق إستعمال العنف الجسدي المشروع .

1- أنظر :

RIVIÉRE CLAUDE : op .cit . page 102 .

2- دكتور . حسن ملحم : التحليل الاجتماعي للسلطة . الجزائر منشورات دحلب . 1993 . ص 23-25 .

وقد حدد فيبر ثلاثة أنواع من السلطة ، يستمد كل منها على نوع من الشرعية أو لكل منها نوع معين من الإدعاء بالشرعية ، وما يهمنا من هذه الأنواع هي السلطة الكارزمية ، والمقصود بالكارزما هي القابليات والخصائص غير الاعتيادية أو التي يعتقد أنها غير عادية والتي يملكها الفرد سواءا كانت هذه الصفات الخارقة هي صفات حقيقية أم وهمية ، أم يفترض وجودها عند الشخص . إذا السلطة الكارزمية هي التي تقوم على أساس وجود شخص يملك صفات خارقة يعتقد بها الأفراد المحكومون ، أي أنهم يخضعون لحكم الحاكم أو الملك أو من في يده السلطة على أساس اعتقادهم بصفاته الخارقة أو السحرية وتفانيهم في الإخلاص لشخصه . إن الشرعية التي يتمتع بها حكم هؤلاء الأفراد تنبع من اعتقاد المحكومين بصفات الحاكم الخارقة التي لا يتمتع بها الأشخاص العاديون ، والتي قد تستمد جذورها من شيء غيبي أو سحري [1] .

إن فكرة الكارزما بمفهومها الوارد عند ماكس فيبر تقربنا من معاني " الرمزية " التي تحيط بالتصورات الطقسية ، الأساطير والشعائر والطقوس الدينية ، وما يتصل بها من خصائص تدور كلها حول تقديس " المقدس " ، إنها نفس الصورة التي قدمها أميل دوركايم بصدد معالجته للتصورات الدينية [2] . لذلك كان من منطقي ، في بحث السلطة الدائم والمستمر عن الشرعية ، أن توظف كل ما يمكنها من ذلك ، فنشهد أسطرة رجال السلطة ، ونشهد الإخراج المسرحي للسلطة هدفه إحاطة رجلها الأول (حاكما ، أو ملكا ، أو أميرا ، أو رئيسا) بهالة تحوله إلى أسطورة حية ، محبوبة عند الجماهير ، ومصدر رهبة أو إقناع أو اعتقاد غيبي ، ويصبح ذلك الحاكم هو القانون سواءا كان ذلك الحاكم حزبا أم شخصا أم قبيلة أم طائفة [3] ، إنه تحرك للسياسي نحو تفضيلات المستهلك في السوق السياسية . هذا المستهلك الذي يعتقد في القوى الخارقة ويؤمن في أسطورة المهدي المنتظر الذي سيخلص المجتمع مثلما يحدث في السوق السياسية العربية .

إن أسطرة الحاكم تعني الزعيم المنقذ ، إنها تعني نابليون بونابرت ، لينين وستالين ، أدولف هتلر ، ولكنها تعني أيضا في مجتمعاتنا جمال عبد الناصر ، هواري بومدين ، الحبيب بورقيبة (المجاهد الأكبر) وغيرهم .

1- دكتور . محمد السويدي : مرجع سبق ذكره . ص 31-32 .

2- دكتور . قباري محمد إسماعيل : الإتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع . مصر دار المعرفة الجامعية . بدون تاريخ ص 63 .

3- تعقيب برهان غليون : " مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية : في الندوة الفكرية بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت 1984 . ص 439 .

بل أن السلطة توظف المقدس لخلق الأسطورة وتوظيفها لتدعيم شرعيتها ، وتجسد الأحزاب الثورية هذا التيار من خلال ظاهرة إعادة نبش القبور وحفرها، إنها تترجم الرغبة في إحياء ماض أساسه تمجيد المجاهد والشهيد والمبالغة في أسطرته ، وباسم هذه الأسطورة استطاعت جبهة التحرير الوطني في الجزائر مثلا أن تحكم البلاد لثلاث عقديات من الزمن .

إن إعادة إنتاج الأسطوري من قبل السلطة يستغل انعدام التوازن الناجم عن حركات التغير الاجتماعي ، يستغل الذاكرة الجمعية التي تتبنى نسق المعتقدات الغيبية وتقدسها ، يستغل حالات الكبت والقلق المحتاجة لمصدر غيبي – فوق طبيعي - للإطمئنان ، فيقدم لها الزعيم الأسطوري المنتظر ، ويخاطبها بلغة أسطورة الأمة / الدولة ، ويزرع فيها إيديولوجية النخبة ، الطائفة ، العرق ، القبيلة ذات الأصل والتاريخ الشريف الخرافي ، المليء بذكريات النصر والفخر ... .

8- <u>العادات والتقاليد والسياسي</u> :

لقد تعددت التعاريف والصفات المعطاة للإنسان ، فذهب البعض إلى القول أنه كائن اجتماعي والبعض الآخر إلى أنه مدني بطبعه وآخرون إلى أنه كائن سياسي ، بينما يرى **باجوت** Bagehot على أن : " الإنسان حيوان صانع عادات ، فطبيعته كإنسان تحتم عليه أن يقيم صرحا من العادات والمعتقدات وهو إذ يفعل هذا إنما يرسي دعائم المجتمع ، وأن وسيلته إلى هذا هي الشعور بالحاجة إلى الإشباع والقوة الخفية وراء المحاكاة " [1] . والإنسان إن " يصنع " هذه العادات فذلك حتى تلعب دورها في الضبط والتنظيم ، وهذا الدور لا يقل شأنا عن دور القوانين الوضعية ، فإذا اعتبرنا هذه القوانين سلطة المجتمع المكتوبة والموضوعة ، فإننا نعتبر العادات والتقاليد سلطته غير المكتوبة ودستوره المحفوظ في الصدور ، ذلك الدستور الذي يوجه أفعال الناس ويسيطر عليها عبر مختلف العصور وفي مختلف الثقافات ، إنها كما يرى " **بيكن** " المدبر الأساسي لحياة الإنسان ، بينما يرى **جون لوك** على أنها قوة أعظم من الطبيعة [2] .

1- دكتورة . نوزية حنابه : القيم والعادات الاجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر الطبعة الثانية 1980 . ص 107 .

2- نفس المرجع . ص 109 .

إن العادات والتقاليد [1] تقوم بوظيفة ضبطية تنظيمية ، فهي توضح أساس العلاقات الاجتماعية وتقدم للمجتمع دستور التعامل بين أعضاءه وما يتضمنه هذا الدستور من معايير منبثقة من تجارب الجماعة ، إذ أنه دون هذا الدستور لا يوصى للحياة الاجتماعية أن تسير في مجراها الطبيعي وتكون النتيجة وقوف الأفراد مواقف متناقضة ، فتشيع بينهم الفوضى مما يهدد بتمزيق الجماعة ، لذلك كان من الطبيعي أن تحترم الجماعة عاداتها وتقاليدها وتتمسك بها ، وتلك علامة مؤكدة على مبلغ تضامن الجماعة وحرصها على تحقيق قوتها الذاتية . إن كل المجتمعات تتمسك بتقاليدها وعاداتها حتى وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة ، إذ يتوقف كيانها وبنيانها الاجتماعي على مدى ذلك التمسك .

إن العادات والتقاليد والقيم تشكل الشعور الجمعي للمجتمع ، إنها الوحدة السيكولوجية التي ينتج عنها علاقات مباشرة ، واستجابات عاطفية مشتركة واهتمامات مشتركة ، تجعل الفرد يشعر أنه يعيش في شعور الآخرين وأنه جزء لا يتجزأ من ذلك المجتمع ، إنها تشكل نسق عام يمتاز بالتواصل والتواتر والإلزام ، إنها القانون غير المكتوب ، إنها سلطان مطاع وسيد قدير تجسده سيطرتها وضغطها على الأفراد [2] .

إن سيطرة التقاليد والعادات الاجتماعية تزداد عند الاتصال بعناصر أسطورية وعناصر خرافية مثل حالة الاعتقاد في أنّ أرواح الأجداد والأسلاف تغضب أشد الغضب إن تغير العمل أو انقطع بالعادات الموروثة ، إذ لا يكاد يوجد مجتمع حتى في العصر الحالي يخلو من الخرافات ومن أنماط السلوك المتصل بالتفكير الخرافي برغم ما يبدو في هذا من تناقض مع ظروف العصر وما وصلت إليه العلوم من تقدم . لكن الخوف والتوجس (الذين أشرنا إليهما عندما تعرضنا للأسطورة) المستمرين أهم أسباب شيوع العادات الخرافية ، خاصة إذا اجتمع مع هذا الخوف الجهل والشعور بالضعف والعجز عن العمل الإيجابي ، لكون أنّ العادات الخرافية تستهدف زيادة على بعث الأمن والأمل والطمأنينة في النفس . مساعدة الإنسان على التهيؤ لمواجهة الأحداث والوقائع المستقبلية .

1- اصطلاحا التقاليد في القانون الروماني " Tradere " تعني ينتقل ويوصل ، لذلك فإن التقاليد والعادات في مفهومها الاجتماعي دلالة الوديعة ، وديعة تتناقلها الأجيال .

2- يجب الإشارة إلى أن هنالك اختلاف من الناحية الاصطلاحية ومن حيث الموضوع بين القيم والعادات والتقاليد والأعراف ، ولكننا في هذا المقام نعتبرها أكثر بكونها تمثل نسقا عاما يسيطر ويوجه سلوك أفراد المجتمع ويتحكم في اختياراتهم حتى وإن كان ذلك بصور متفاوتة .

لذلك فقدسية العرف الاجتماعي تستمد في الغالب من اتصاله الوثيق بالدين أو بالسحر أو بالأخلاق أو بهذه العناصر مجتمعة [1] .

يتبين لنا من هذا العرض الوجيز على أن العادات والتقاليد تسعى إلى تحقيق الضبط والنظام والتواصل الاجتماعي وأنها سيد مطاع يتلقاها الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، ونلاحظ على أن البحث عن الضبط والنظام الاجتماعي يمثل ماهية السلطة السياسية ، فما هي يا ترى العلاقة بين نسق العادات والتقاليد والأعراف والقيم وبين النسق السياسي ؟ .

1-8 المقاربة المؤسساتية :

لقد تناول فقهاء القانون إشكالية المؤسسات بخصوبة ، وحذى علماء السياسة حذوهم حتى وإن كان تناولهم ينصب أكثر على جانبها البنائي والتنظيمي ، ولكن ما هي حقيقة علاقات المؤسسات بالمجتمع ؟ وهل يمكن اعتبار نسق العادات والتقاليد والقيم والأعراف مؤسسة اجتماعية قائمة بذاتها ؟

إن المؤسسة حتى تكون كذلك يجب أن تكون نتاج الأفراد لتنظيم حياتهم ، إن هذه العملية بمعناها التأسيسي تدخل في جدلية المؤسس والمؤسس ، إنها أسرة فعالة تولد " ألفة مؤسسية " كما يقول مارسيل بيريلو وليست مجرد أشخاص معينون ومسجلون قانونيا ، إنها نتاج وممارسة على المحيط الاجتماعي في نفس الوقت . ونحن عندما نتحدث عن المؤسسات الشيئية (مؤسسات الأشياء) فإننا نقصد تلك التي تتميز بوجودها القانوني المرتبط بنظام مؤسسة المؤسسات " الدولة " مثل المنظمات ، الجمعيات والأحزاب السياسية ، بينما تندرج العادات والتقاليد والأعراف كنسق عام ضمن ما يسمى بـ " مؤسسات - جسم " لأنها مؤسسات حية ، معنوية رغم تأثيرها ، وسيطرتها وسلطانها [2] .

من منطلق هذه النظرة للمؤسسات اتجه بعض الأنثروبولوجيون مثل **مارك أبيلاس** Marc Abélés إلى دراسة ثقافة المؤسسات الأوروبية في بروكسيل ، وهذا يعني مقاربة أنثروبولوجية للمؤسسات السياسية من منطلق أنها تمثل بوتقة للمعايير الاجتماعية والقواعد القانونية التي تحكم الجماعة ، إثنية أو عرقية أو دولة ككل ، كما أنها تنظيم محدد ومتنوع . فهل هذه القواعد القانونية طبيعية أو أنها اتفاقية ؟ وما مصدر السلطات والجزاءات المفروضة على المخالفين ؟

1- دكتور . أحمد الخشاب : الضبط والتنظيم الاجتماعي . القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثة 1959 . ص 143 – 144

2- أنظر :

MADELAINE GERWITZ et JEAN . LOCA : traité de sciences politiques volume N° 04 paris P.U.F 1983 page 63-64 .

إنه من المسلم به على أنّ نسق العادات و الأعراف و التقاليد كان سابقا على النسق القانوني ، بل وحتى بعد ظهور القواعد القانونية المكتوبة (قوانين ، أوامر ودساتير) استمرت العادات و التقاليد في تسيير شؤون شرائح هامة في المجتمعات ، وأكثر من ذلك حتىّ فقهاء القانون يعترفون على أن الأعراف تمثل مصدرا من مصادر القانون . ويكفي أن نورد في هذا المجال مثال الطقوس الدبلوماسية المعروفة بالبروتوكول ، هي في حقيقة الأمر عادات ذات طابع إجرائي متعارف عليها في السياسة ((وهذا بالإضافة إلى جانبها الرمزي) .

وفي بعض الحالات شوهد تعارض بين العادات و التقاليد وبين النصوص القانونية ، وكانت الغلبة في الكثير من الأحيان للطرف الأول لصفته المقدسة التي يوليها له أفراد المجتمع ، مثل عادة الأخذ بالثأر في الصعيد المصري .

إن ما يضفي على التقاليد و العادات طابعها المؤسساتي هو :

- كونها نظام من القيم التي تفرض شعورا بالإلتزام و التمسك بها و الإعتقاد فيها .
- تمثل وديعة مقدسة لكونها تراث معنوي ، أدبي ، فني ، عسكري وديني تتناقلها الأجيال بأمانة .
- تشكل نوعا من السلطة من خلال الضغط الذي تمارسه على الأفراد .
- إنها امتداد لماضي مجتمع في حاضره .
- إنها رمز لوحدة وتجانس الجماعة في المكان و الزمان ، وهي رمز لهويته الجماعية .

وإذا كان السياسي يسبح في النسق المؤسساتي للعادات و التقاليد ، فهذا لا يمنع ممارسي السلطة وممثليها أو المتنافسين من أجل الحصول عليها من توظيف هذا النسق ، وحتى من جعله مصدرا من مصادر شرعية السلطة .

2-8 السلطة و المجتمعات التقليدية :

إن التصرف التقليدي لا يرافقه أي تفكير عقلاني ، فالفاعل يمتثل لإطاعة أوامر وأساليب أمليت عليه من الخارج (من المجتمع) بناءا على العادات و التقاليد السائدة ، إنها استجابة آلية أعتيد عليها ، فالتقاليد تحكم الثقافة و الاختيارات السياسية ، كما تفرض واجبات الطاعة و الخضوع للسلطة [1] .

---

1 – دكتور . حسن ملحم : مرجع سبق ذكره . ص 20 .

في المجتمعات التقليدية تشكل التقاليد والعادات دعائم السلطة وأسباب شرعنتها ، فطابعها المقدس والمتجسد في خضوع الأفراد لها توظفه السلطة بصورة أو بأخرى ، فتسود السلطة التقليدية في مجتمع محافظ يفكر بالأمس أكثر مما يفكر بالحاضر والمستقبل ، لذلك يتمسك بتقاليده ويستسلم للقائد الذي يحافظ عليها سواءا كان شيخ قبيلة أو ملكا [1] .

يشير ماكس فيبر إلى السلطة التقليدية التي تعتمد الشرعية فيها على الاعتقاد بقدسية التقاليد التي كانت موجودة (سواءا كان لها أساس واقعي أو لم يكن) ، تلك التقاليد التي تقر شرعية من هو في السلطة كسلطة شيخ القبيلة على أفراد عشيرته ، وسلطة الأمير أو الملك التقليدي على أفراد شعبه . إن الأساس الذي تستند عليه هذه السلطة هو اعتقاد الأفراد بوجود قواعد معينة لها قدسية أو قوة سحرية معينة بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الإلهي ، أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي [2] .

إن صفة التقليدي لا ترد على مجتمع إلا بعد القراءة الأنثروبولوجية لعاداته وتقاليده ، التي تمثل الروح بالنسبة لجسد مؤسساته السياسية ، الاجتماعية والاقتصادية والدينية ، هذه القراءة التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار موجة الحداثة التي تعرفها المجتمعات التقليدية ، والتي تؤدي إلى تفسخ أو تحول السلطة التقليدية وامتزاجها بمفاهيم الدولة والمؤسسات الحديثة البيروقراطية . ونشهد الأمثلة الحية على ذلك من خلال دول العالم الثالث المسماة " النامية " [3] والتي حاولت انطلاقا من وعيها بالفارق الذي يفصلها عن المجتمعات الغربية المتقدمة بنجاح نسبي تطوير أنظمة قيم خاصة بها تكون أدوات تقييم وإطلاع على العالم الحالي ، بالمقارنة مع أنظمتها القديمة وأنظمة الغرب في آن واحد [4] . لكن هذه المحاولات في رأينا أدت إلى بروز تقاليد معدلة بدلا من حداثة بأتم معنى الكلمة ، إنها إشكالية التحديثي والتقليدي ، التي تعرفها المجتمعات العربية والإسلامية موضوع دراستنا [5] .

1- دكتور . حسن صعب : مرجع سبق ذكره . ص 338 .

2- دكتور . محمد السويدي : مرجع سبق ذكره . ص 31 .

3- أنظر :

ABÉLES MARC et JEUDY HENRI – PIERRE : Anthropologie du politique . paris éditions ARMAND Colin 1997 page 42 .

4- سنير ناجي : مرجع سبق ذكره . ص 200 .

5- يتحدث الأستاذ بسام الطيبي في بحث له بعنوان : " البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية " عن تفسيخ تحديثي لبنيات تقليدية . وارد في : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي . ندوة فكرية لمركز دراسات الوحدة العربية . بيروت 1984 . ص 111

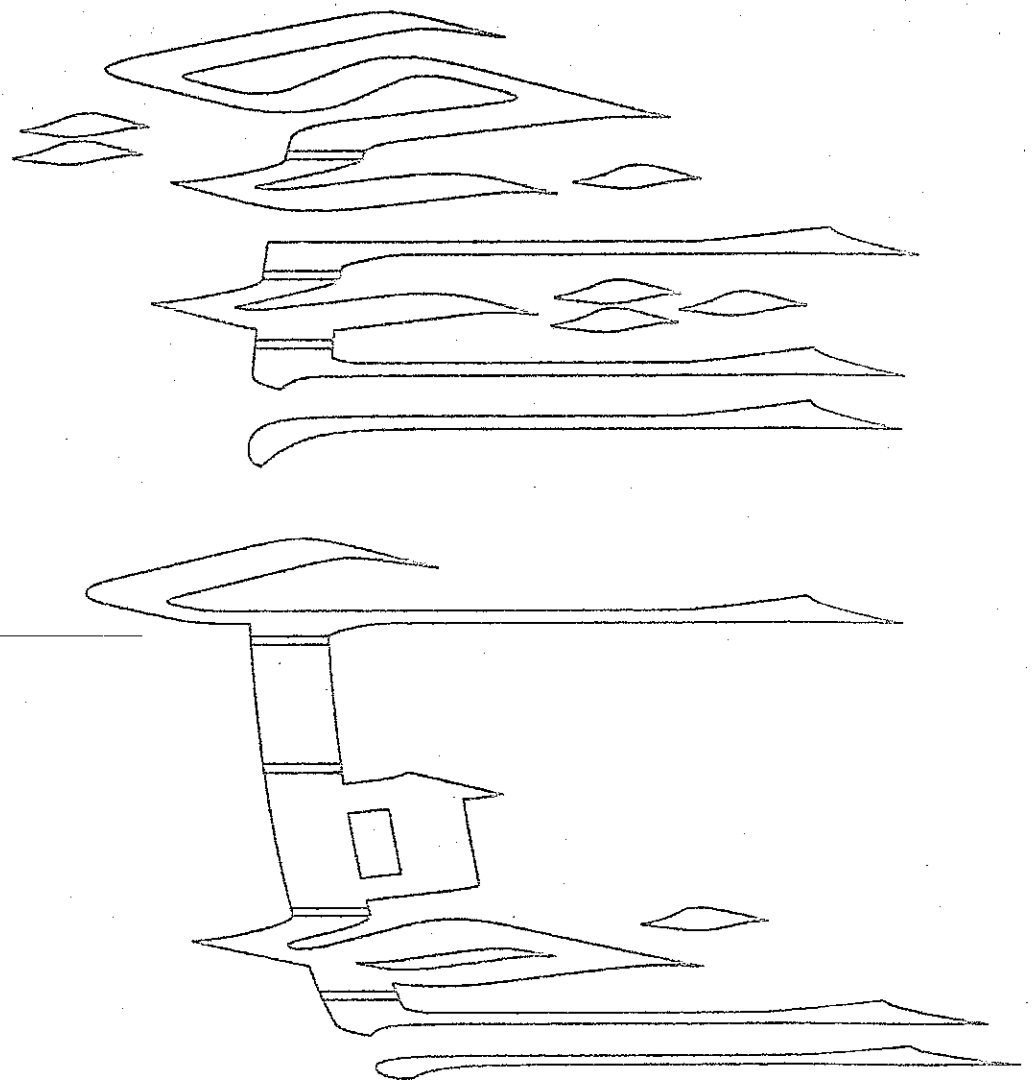
إن الموروث السياسي للمجتمع العربي الإسلامي يشير إلى أن الحاكم كان دائما يتمتع بسلطات واسعة ، تقابلها مسؤوليات كبيرة ناجمة عن وضع المجتمع ، كما أن الموروث الاجتماعي يمثل مصدر ذلك الموروث السياسي ، إذ أنه يوحي من خلال نسق التقاليد والعادات السائدة ، إلى أن هنالك تناغم بين الحاكم والمحكوم ، أكثر مما يبرز الصراع والتوتر ، حيث وظفت آليات وقنوات عديدة لإنتاج التواصل بين الحاكم والهياكل الاجتماعية (الطبقية ، الإثنية ، القبلية والجهوية) .

ومهما يكن من الأمر فإن الذي يهمنا في هذا المقام هو أنّ السلطة في الأنظمة السياسية العربية ، حتىّ وإن نوعت من مصادر شرعيتها ، فإنها في أغلبها تعتمد على المصدر التقليدي والمتمثل في مجموعة التقاليد الدينية والأعراف القبلية والعشائرية في تحقيق رضا المحكومين من خلال احترامها لها إيمانا بتجدر دور الدين والتقاليد في الوعي العربي ، إنها تؤكد شرعية سلطتها من خلال تطوير آليات العمل السياسي وحل النزاعات المستندة إلى قواعد العرف والتقاليد ، إنها حالة الملكيات العربية ، وجمهورية السودان وحتى النظام العراقي بإيديولوجيته العلمانية

إن الخطاب السياسي للسلطة في كل مجتمع يعتمد في تقوية تواجده وتأكيد شرعيته على معايير موضوعية وأخرى ذاتية ، وتختلف الأنظمة السياسية في درجة المزج ومرونته بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي ، لكنها تشترك كلها في اعتبار النسق السياسي متداخل مع ما هو اجتماعي ثقافي ، اقتصادي ، ديني ، أخلاقي وروحي .

والمجتمع العربي لا يخرج عن هذه القاعدة ، حتىّ وإن كنا سنرى من خلال الفصول القادمة لهذه الدراسة على أن السلطة فيه طورت خطابا سياسيا يقوم أكثر على التقليدي والمقدس والديني ، وأن اللعبة السياسية فيه لها جانب شكلي تجسده آليات مثل الإنتخابات والنصوص القانونية والدستورية ، ولكن ممارسة السلطة فيه تعتمد على خطاب غير مباشر ، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن . بل يمارسها في واقع آخر ، واقع يخضع لمنطق الخوف والرغبة ، الخوف من العقاب ، الخوف من المقدس ، الخوف من غضب الأجداد ، والرغبة في الثواب عن طريق الطاعة والانصياع .

خلاصة القول هو أنّ الكثير من المجتمعات في العالم الثالث ، بما فيها المجتمع التّربي تعيد إنتاج ماضيها بصورة مستمرة في ممارسة السلطة السياسية ، وتعمل عن حسن نية أو سوءه على المحافظة على التداخل بين التقليدي والسياسي ، بين السياسي والمقدس ، بين السياسي والأسطوري . وحتى نتمكن من تحليل طبيعة ذلك التداخل ، أسبابه ووظائفه علينا أن نتناول بالدراسة البناء الاجتماعي لهذه المجتمعات مركزين على المجتمع العربي موضوع دراستنا .



1- القرابة

1-1- التسلسل القرابي الأبوي

1-2 التسلسل القرابي الأمي

1-3- التسلسل القرابي الثنائي الإختياري

1-4- التسلسل القرابي الثنائي الإجباري

2- القرابة والسياسي

3- مفهوم القبيلة

3-1- مفهوم القبيلة في الفكر العربي

3-1-1- مفهوم القبيلة الاصطلاحي

3-1-2- مفهوم أحمد النويري

3-1-3- القبيلة في المفهوم الخلدوني

3-2- الرؤية السوسيولوجية الاستعمارية للقبيلة

3-3- مفهوم القبيلة من منظور النظرية الانقسامية

4- الأشكال المورفولوجية للبناء القبلي

4-1- الأسرة

4-1-1- الأسرة الزواجية في البناء القبلي العربي

4-1-2- الأسرة المركبة في البناء القبلي العربي

4-2- البدنة

4-3- العشيرة

4-4- القبيلة

5- وظائف النظام القبلي

5-1- التضامن الاجتماعي

5-2- تأمين الأمن الداخلي والخارجي

5-3- تنظيم علاقات الزواج

5-4- تنظيم النشاط الاقتصادي

5-5- إجراء الطقوس الدينية

5-6- تنظيم النشاط السياسي

6- محددات البناء القبلي

6-1- الوضع الإقليمي

6-2- المحدد الجنسي

6-3- محدد طبقات العمر

7- السمات الثقافية للقبيلة العربية

7-1- العائلة

7-2- البنية الانقسامية

7-3- العصبية

7-4- الطابع الريفي البدوي

7-5- التدين وقدسية التقاليد

7-6- المخيال

7-7- الموروث الاستعماري

7-8- الموروث الحضاري

شكلت دراسة البناء الاجتماعي أهم مواضيع الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وقد اختلف الأنثروبولوجيون في تقديم تعريف مانع وجامع له ، إلا أن ما يتفق عليه أن البناء الاجتماعي هو ذلك النسيج المتكون من العلاقات التي تربط بين أعضاء مجتمع ما . وقد ضمنه العلامة راد كليف براون ثلاثة مجموعات من الظواهر الاجتماعية وهي [1] :

1)- الأشكال المورفولوجية للمجتمع الإنساني ، وتمثل أشكال تكتل الإنسان في وحدات اجتماعية مختلفة من حيث الحجم والوظيفة ، أي أنها الجماعات الاجتماعية المستمرة في الوجود لفترة كافية من الزمن .

2)- نظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الفرد والفرد ، والفرد والجماعة داخل المجتمع الإنساني .

3)- ظواهر التنوع بين أفراد وجماعات مجتمع ما ، وتحدد تلك الظواهر الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد . وتنتمي كل مجموعة من الأدوار الاجتماعية إلى مراكز اجتماعية يحددها المجتمع ويشغلها الأفراد والجماعات حسب شروط معينة .

إن تطبيق مفهوم البناء الاجتماعي كما ورد عند راد كليف براون على موضوع مذكرتنا يعني بالضرورة الاهتمام بنظم القرابة القائمة في المجتمع ، سواءا من حيث شكلها المورفولوجي أو من حيث طبيعة العلاقات القائمة فيما بينها ، لكون أن الحديث عن القرابة هو حديث عن روابط الدم والمصاهرة التي تجمع أفراد جماعة إنسانية ، وأن هذه الروابط تنشأ بالضرورة علاقات تمس قطاعات وأنشطة عدة متداخلة ومتشابكة ، ولكنها في نفس الوقت متكاملة . وأن العلاقات أي كانت طبيعتها (سياسية ، اجتماعية ، إقتصادية ، ثقافية ، أخلاقية) لا يمكن أن تنشأ بمعزل – ولا يمكن فصلها – عن الأدوار التي يؤديها الأفراد والجماعات على حد سواء . فبينما تتكون المادة الأولية للبناء الاجتماعي من العلاقات الاجتماعية الواقعية المجسدة ، فإن البناء ذاته يتكون من أنماط تتبلور حولها العلاقات الاجتماعية . وهذه الأنماط والعناصر تتفاعل وتتصهر في ذلك الكل .

ونحن إن تعرضنا للبناء الاجتماعي ، فذلك لاهتمامنا بأحد أشكاله المورفولوجية والمتمثلة في البناء القبلي الذي يعبر عن نظام قرابة له أثره على أنشطة الأفراد والجماعات المشكلة له ، سواءا كانت تلك الأنشطة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها ، بل ويوجه تلك الأنشطة في معظم الحالات ، وهذا ما سيظهر لنا من خلال هذا الفصل الذي سنتعرض فيه للنظام القبلي خصوصا في المجتمع العربي ، حتى وإن كنا في هذا الفصل سنقتصر على الدراسة الوصفية . لكن ذلك لن يمنعنا من محاولة تحليل مظاهر وسمات هذا النظام في مجتمعنا .

1- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الاجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1971 . ص 83-84 .

1- نظام القرابة :

يهتم الأنثروبولوجيون بدراسة النظم القرابية لأنها تكشف عن العلاقات الاجتماعية التي يندرج من خلالها الشخص طوال حياته ، كما توضح طريقة انتقال المراكز والملكية من جيل إلى الجيل الموالي ، كما تعمل القرابة في بعض المجتمعات على تكوين جماعات اجتماعية ذات تأثير على الحياة الاجتماعية والسياسية ، ففي المجتمعات البسيطة أو الصغيرة يحرص كل فرد على أن يكون عضوا في جماعة تعاونية ، أي جماعة من الناس تكون منغلقة ومترابطة اجتماعيا وهذا ما نلاحظه في البناء القبلي . إذ يعتمد عليها في المساعدة وممارسة الأنشطة الحيوية اقتصادية كانت أم سياسية أم عسكرية ، ومن خلال اعتماد ذلك الفرد على الجماعة المتعاونة يستطيع أن يحقق ذاته ويضمن استقرار بقاءه . فما هو مفهوم الجماعة القرابية ؟

الجماعة القرابية هي عبارة عن اتحاد جماعة إنسانية عن طريق روابط الدم أو الزواج ، وتعتبر غالبية الجماعات القرابية جماعة متصلة عن طريق قرابة النسب ، فالقرابة هي علاقة اجتماعية تقوم على ارتباط أسري محدد ثقافيا ، فثقافة المجتمع هي التي تحدد أشكال العلاقات الأسرية والتي تعتبر ذات أهمية خاصة ، وكذلك الحقوق والالتزامات التي تنص على كامل عدد من الأشخاص الأقارب (الأدوار الاجتماعية) وصور التنظيم الموجودة بينهم ، ومنه فإن القرابة نظاما اجتماعيا وثقافيا [1] .

إن القرابة بالنسبة للأنثروبولوجيين تشير إلى علاقات القرابة والزواج وهي تقوم على أساس العلاقة الأصلية بين الأب والأم والطفل التي تقيم على أساسها مختلف الثقافات عددا هاما من العلاقات العائلية ، ولكن يجب التمييز بين :

- القرابة الدموية : وهي القائمة على علاقات الدم كالقرابة بيم الأب والابن ونميز فيها بين القرابة الدموية المباشرة وهي التي توجد بين كل من الأب والأم والأبناء والأحفاد ، والقرابة الدموية الجانبية وهي التي توجد في صيغة العم والعمة والخال والخالة وأبناء العمومة وأبناء الخؤولة . كما نميز في القرابة الدموية بين القريب المباشر والقريب غير المباشر ، فالأقارب المباشرون هم السلف المباشر والخلف المباشر للفرد ، كالوالدين والأجداد وأجداد الأجداد والأبناء وأبناء الأحفاد ، بينما الأقارب غير المباشرون هم خلف آخر لنفس القريب المباشر ، كإخوة الوالدين والعمات والخالات والأعمام .

1- دكتور . محمد حسن عامري : محاضرة في الأنتروبولوجيا العامة (علم الإنسان) . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . بدون تاريخ . ص 86-87 .

- **قرابة النسب والمصاهرة** : وهي القائمة على علاقات للزواج بين العائلات أو العشائر أو القبائل . وتكون في أغلب المجتمعات علاقات قرابة بالدرجة الثانية في السلم التراتيبي القرابي بعد قرابة الدم . ويميز الأنثروبولوجيون بين ثلاثة أنساق من نطاق القرابة .

- النسق الأول : نسق القرابة الضيق

يتحدد فيه عدد الأقارب ويعرف الشخص نفسه EGO هؤلاء أقارب وأنماط السلوك التي تسود بينهم ، وطبيعة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها هؤلاء الأقارب .

- النسق الثاني : نسق القرابة المتسع

ويمكن للفرد فيه أن يتعرف على خمس أبعاد قرابية ، ويفرض على أعضاء نسق القرابة المتسع بعض الواجبات مثل الاشتراك في دفع الدية إذا قتل أحد أعضاء الوحدة القرابية شخصا آخر .

- النسق الثالث : نسق القرابة ذو المدى الكبير

ويتواجد في المجتمعات البدائية أو القبلية حيث يعرف الشخص مئات من الأقارب ويعرف نوع السلوك الذي يتحدد لكل منهم نحو الآخر حسب نوع وطبيعة العلاقة .

إن النظام القرابي نظاما عالميا ، إذ يوجد في كل مجتمع إنساني وكل حضارة ، في كل زمان وفي كل مكان ، والمجتمع العربي موضوع الدراسة يعرف نفس النظام كما نستعرض له لاحقا بشيء من التفصيل ، وتعرف الجماعات الإنسانية التي تقوم على أساس الصلات القرابية بإصطلاح " الجماعات القرابية " .

كما يطلق على القواعد التي تحدد أعضاء الجماعة القرابية الدموية لمجتمع ما إصطلاح " قواعد التسلسل القرابي " ، وهي قواعد من وضع المجتمع ، إنها نتاج ثقافي وتتمثل في أربع نماذج أساسية [1] .

1-1 التسلسل القرابي الأبوي :

ويطلق على العلاقات التي يمكن تتبعها عن طريق الأب ، إنها العلاقات الأبوية في حظ الأب ، إذ ينسب الأولاد إلى آباءهم ، وتتركز القرابة في المجتمع العربي على هذه القاعدة ، إذ ينتمي المولود إلى نسب أبيه وقبيلته . لذلك تعرف أسره بالأسر الأبوسية .

1- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الاجتماعية . مرجع سبق ذكره . ص 117-119 .

1-2- التسلسل القرابي الأمي :

يمثل العلاقات التي يمكن تتبعها عن طريق الأم ، إنها العلاقات القرابية الأمومية والأسر فيه تعرف بالأسر الأمومية ، لأن خط القرابة يتسلسل عن طريق الإناث وليس الذكور ، وكان هيرودت أول من أشار إلى هذا النوع من التسلسل القرابي عند بعض قبائل أسيا الصغرى ، كما أن بعض قبائل الهنود الحمر مثل " إيروكوا " " والشيروكي " تعرف هذا التسلسل .

1-3 التسلسل القرابي الثنائي الاختياري :

إنها القاعدة التي ينتمي المولود بموجبها إلى بعض أهل أبيه وليس كلهم وكذلك إلى بعض أهل أمه وليس كل أهلها ، إن هذا النظام يحدد التسلسل القرابي بالأقارب القريبين مثل العم والخال والجد سواءا كان ذلك من ناحية الأم أو الأب ، وتأخذ المجتمعات الأوروبية بهذا النظام .

1-4 التسلسل القرابي الثنائي الإجباري :

تتكون الجماعة القرابية فيه من تجمع الجماعة القرابية الأبوية والجماعة القرابية الأمية .

وفي الأخير ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ أهم تلك القواعد وأكثرها انتشارا في المجتمعات هي التسلسل القرابي الأبوي ، إذ أنّ 123 من مجتمعات عينة " ميردوك " من بين 238 عينة ـ تطبق هذه القاعدة ، وكل المجتمعات العربية تقوم في تحديد أنسابها على أساس هذه القاعدة [1] . فالتسلسل القرابي فيها أبوي ، وتعقب النسب فيها يكون بتعقب الأجداد من الأب . وبذلك تكون له دلالات اجتماعية تجعل من العائلة العربية تميل إلى نسبها الأبوي وتشعر بإنتماءها إلى نفس الشجرة الدموية . إنّه الانتماء القبلي الذي يربط الجماعة العائلية ذات النسب المشترك ــ الجد المشترك ـ .

يذهب المؤرخون إلى أن الجماعات السامية القديمة التي يعود لها المجتمع العربي منسوبة إلى سام بن نوح [2] ، وأنها تطلق على مجموعة من اللغات تتميز بخصائص معينة في الألفاظ والنحو ، ولما كانت هذه اللغات قد تكلمت بها قبائل عاشت في منطقة الجزيرة العربية وما حولها ، فقد أصبح من الممكن أن نتكلم عن الجماعات باعتبارها تمتاز بسمة استعمال بعض من هذه اللغات ، وهي قبائل عاشت قديما جدا في شبه الجزيرة العربية وكانت قبائل بدوية متنقلة ، في بحث دائم عن الماء والكلأ ،

1- دكتور عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الاجتماعية . مرجع سبق ذكره . ص 119 .

2- دكتور . عبد الحميد عبد الرحيم : الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) . القاهرة . دار غريب للطباعة . 1979 . ص 123-124 .

كانت عيشتها قاسيـــة بسبب جذب الطبيعة من جهة وبسبب الغارات والحروب المتكررة بين القبائل ، وحدتها الاجتماعية هي العشيرة ، إذ أنها كانت أهم وحدة سياسية في المجتمعات السامية القديمة ، وكانت القبيلة تتكون من عدد من العشائر أو ما في حكمها كالعمائر والأفخاذ والبطون . إنّ العشيرة تمثل محور الحياة وخصوصا السياسية ونتيجة جملة من الظروف من بينها اتحاد بعض العشائر عن طريق الحرب أو الانضواء الاختياري تكون النظام القبلي . فما هي العلاقة بين النظام القرابي والسياسي ؟

2- القرابة والسياسي :

لقد لاحظ ماير فورتس Meyer Fortes أنّ دراسة العلاقات الاجتماعية والجماعات من منظور القرابة ، تكون أكثر ثراءا إذا تناولناها من زاوية التنظيم السياسي ، ولكن هذا لا يعني على أن وظائف القرابة تقتصر على السياسي ، وإنما يعني أن القرابة تلعب جملة من الأدوار وتطور شبكة من العلاقات ، فيها ما هو سياسي من خلال آليات التحالف والتبادل التي تظهر بأكثر وضوح في المجتمعات المسماة " مجتمعات تقليدية " [1] .

بينما ذهب كارل ماركس إلى أنّ اختفاء روابط الدم وراء ظهور السياسي ، ولكن الحقائق التاريخية تؤكد على أن نظم القرابة تمثل الإطار الأمثل للسياسي ، فالعلاقات السياسية في المجتمعات البسيطة والبدائية تذوب في نظام القرابة في الكثير من المجتمعات الإفريقية أين يرتبط دور رئيس القرية أو مجلس شيوخها أو زعيمها الحربي بنظامها القبلي والعشائري .

وإذا كان مبدأ النسب كركيزة نظام القرابة يلعب دورا حيويا في الحياة المجتمعية ، فإننا سنكتشف من خلال هذه الدراسة على أن نظام القرابة والمجال المكاني يلعبان نفس الدور في تحديد مجال السياسي . بل حتى في المجتمعات الحديثة والمتطورة نكتشف ثقل وزن المنظومة العائلية على الساحة السياسية ويكفي أن نورد مثال عائلة كنيدى في الولايات المتحدة الأمريكية وعائلة كارنوت في فرنسا .

وكثيرا ما نجد في المجتمعات التقليدية أسطرة للأصل القبلي أو العشائري للحاكم ، كوسيلة للبناء السياسي وشرعنة سلطته ، ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى بعض الملكيات العربية التي تقول بانتسابها لنسل الرسول عليه الصلاة والسلام .

1- أنظر :

BALANDIER GEORGES : op . cit . page 61- 62 .

لكن القرابة قد تكون أيضا وراء النزاعات التي تدور حول السيطرة على السلطة ، فالحاكم عند الأزندي يبني إستراتيجيته السياسية على أساس إبعاد أمراء الدم عن الإدارة والسلطة وتعويضهم بأتباع لا ينتمون للعائلة الحاكمة ولكنهم يولون الطاعة له .

وكأن الثقافة السياسية تلزم الطبيعي في العائلة وترتبط به ، فنجد الكثير من الألقاب ذات الصبغة العائلية ترتبط ببعض الحكام ، فالشعب السوفياتي كان يضن أن ستالين هو " الأب الصغير للشعب " ويلقب ميتران في فرنسا بـ " عمو " " Tonton " بل أن بعض المجتمعات تعطي دلالات لمصطلحات القرابة مثل Tio الذي يعني العم في اللغة الإسبانية وهو مشتق من مصطلح اليوناني " Theos " الذي يعني " الله " [1] .

ونلاحظ على المستوى المحلي أنّ منصب رئيس البلدية تسيطر عليه عائلة أو قبيلة واحدة لمدة من الزمن نتيجة قوتها أو نتيجة تحالفها مع عائلة (أو قبيلة) أخرى ، إذ تسيطر أولى سياسيا بينما تسيطر الثانية على الموارد الاقتصادية .

إن التنظيم الاجتماعي كنسق عام يمثل الغاية التي تعمل على تحقيقها كل جماعة إنسانية وهذه الغاية لا يمكن تحقيقها بدون الحفاظ على توازن الأنظمة المختلفة (السياسية ، الاجتماعية ، الاقتصادية ، الدينية ، الأخلاقية ....) المكونة للبناء الاجتماعي وتلاءم العلاقات القائمة على أساسها ، فمختلف هذه الأنساق المكونة للكل يجب أن تحافظ على حدود تواجدها داخل النسق العام وتتكيف معه وتتكامل فيما بينها حتى تتفادى التوترات الداخلية

إن عمليات إنجاز هذا الهدف والتكيف بمثابة مناشط أدائية ، ولكن لا تقوم للتنظيم الاجتماعي قائمة ، ولن يكون له أساس في الوجود دون نظم القرابة ، فعلاقات القرابة بمثابة القلب النابض للتنظيم الاجتماعي ، فهي تحكم بصورة أو بأخرى مختلف العلاقات بما فيها السياسي الذي يهمنا خصوصا إذا علمنا أن لب التنظيم الاجتماعي هو النظام السياسي السائد في المجتمع ، إنها صورة أخرى لاستخدامات تالكوت بارسنز في وصف الفعل من حيث حركته وتمايزه بنائيا ووظيفيا . والفعل السياسي لا يخرج عن هذه الديناميكية [2] .

1- أنظر :

RIVIERE CLAUDE : op . cit . page 76 .

2- دكتور . علي عبد الرزاق جلبي : قضايا علم الاجتماع المعاصر . بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1984 . ص 124-125 .

إن النظام القبلي يتكون من أشكال مورفولوجية يمثل كل منها جزءا من الكل وقبل أن نتعرض لهذه الأشكال ، بودنا أن نتناول المفهوم الاصطلاحي للقبيلة وبعض التفسيرات الواردة من ثلاث مدارس نظرية جعلت من القبيلة المرتكز الرئيسي في تحليلها للبناء الاجتماعي والتحولات الاجتماعية السياسية .

3- مفهوم القبيلة :

إن البناء القبلي ليس خاصية يمتاز بها المجتمع العربي فحسب ، فالكثير من المجتمعات تعرف هذا النوع من البناء ، ولكن ذلك لا يعني تشابه هذه الخاصية . لذلك تختلف الرؤى لمفهوم القبيلة .

3-1 مفهوم القبيلة في الفكر العربي :

إذا كان المجتمع العربي قد بني منذ القدم على أسس قبلية واستمر هذا الموروث الحضاري والثقافي عبر قرون من الزمن ، فإنه من الضروري التعرف على دلالته الاصطلاحية وعلى البحوث التي وردت حوله .

3-1-1 مفهوم القبيلة الاصطلاحي :

إن القبيل حسب ما ورد في صحاح الجوهري هو " الكفيل والعريف " [1] وفي هذا دلالة على التضامن والتكافل والتعاون ، وحسب ما ورد في لسان العرب لجمال الدين ابن منظور فإن القبيلة هي مفرد قبائل وقبائل الرأس هي أطباقه ، وهي أربع قطع مشعوب بعضها إلى بعض ، ويقال قبائل القدح والجفنة إذا كانت على قطعتين أو ثلاث قطع ، وقبيلة الرأس كل فلقة قد قوبلت بالأخرى [2] . " القبيلة " واحد قبائل الرأس وهي القطع المشعوب بعضها إلى بعض تصل بها الشؤون وبها سميت قبائل العرب ، والواحدة القبيلة وهي بنو أب واحد [3] . وقبائل الرجل أخلاطه المشعوب بعضها إلى بعض ، وقبائل الشجرة أغصانها ، وكل قطعة من الجلد قبيلة .

والقبيلة صخرة تكون على رأس البئر ، والقبيلة في الناس بنو أبي واحد ، والقبيلة من قبائل العرب وسائرهم من الناس . والقبيلة من ولد إسماعيل عليه السلام ، كالسبط من ولد إسحاق عليه السلام ، سموا بذلك ليفرق بينهما . ومعنى القبيلة من ولد إسماعيل معنى الجماعة ،

1- إسماعيل بن حماد الجوهري : الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية . تحقيق أحمد عبد الغفور عطار . الجزء الخامس . بيروت . دار العلم للملايين . الطبعة الرابعة 1987 . ص 1797 .

2- الإمام العلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الإفريقي المصري : لسان العرب . تحقيق عامر أحمد حيدر . الجزء 11 . بيروت . دار إحياء التراث العربي 1992 . ص 22 .

3- إسماعيل بن حماد الجوهري : مرجع سبق ذكره . ص 1797 .

ويقال لكل جماعة من واحد قبيلة ويقال لكل جمع من شيء واحد قبيل ، وقبائل الطير هي الأصناف وكل صنف قبيلة ، وكل جيل من الجن والناس قبيل ، والقبيلة اسم فرس سميت بذلك على التفاؤل كأنها إنما تحمل قبيلة [1] ، والقبيل الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى ، كالزنج والروم والعرب ، وقد يكونون من نحو واحد ، وقد يكون القبيل من أب واحد كالقبيلة وجمع القبيل قبل .

إن ما يمكن استقراءه من خلال هذا التفسير الاصطلاحي هو أنّ كلمة قبيلة سواءا صُبّت على الشيء أو على الحيوان تعني في دلالتها التفرع والتشعب ، ولكن في نفس الوقت تعني التكامل ، إنها تحمل من خلال معنى التفرع دلالة التضامن والأصل الواحد .

2-1-3 مفهوم أحمد النويري :

في تناوله للمضمون البناء القبلي للمجتمع العربي ، قسم محمد النويري طبقات أنساب العرب في مؤلفه " نهاية الأرب في فنون الأدب " إلى ست طبقات هي [2] :

- الطبقة الأولى : الشعب وتمثل النسب الأبعد مثل عدنان عند العرب ، وقد سمي شعبا لأن القبائل تتشعب وتتفرع منه .

- الطبقة الثانية : القبيلة وسميت كذلك لتقابل الأنساب فيها بعضها ببعض واستوائها في العدد .

- الطبقة الثالثة : العمارة – جمع العمائر – وهي ما انقسم فيه أنساب القبيلة أي أنها تفرع للقبيلة مثل قريش .

- الطبقة الرابعة : البطن – جمع بطون – وهي ما انقسم فيه أقسام العمارة مثل بني عبد المناف من قريش .

الطبقة الخامسة : الفخذ – جمع أفخاذ – وهي ما انقسم فيه البطن مثل بني هاشم بن عبد المناف من قريش .

الطبقة السادسة : الفصيلة – جمع فصائل – وهي ما انقسم فيه أقسام الفخذ مثل بني العباس بن هاشم بن عبد المناف من قريش .

1- ابن منظور : المصدر نفسه . الجزء 11 . ص 22 .

2- أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب . تحقيق إبراهيم الأبياري . بيروت . دار الكتاب اللبناني . الطبعة الثانية 1982 . ص 14-15 .

وبحسب هذا التقسيم فإن الشعب يجمع القبائل ، والقبيلة تجمع العمائر ، والعمارة تجمع البطون ، والبطن يجمع الأفخاذ ، والفخذ يجمع الفصائل . كما أن محمد النويري أشار في مؤلفه إلى أنّ المجموعات البشرية تتحدر من الجزم إلى الجمهور إلى الشعب إلى القبيلة ، إلى العمائر ثم البطون فالأفخاذ ، فالعشائر والفصائل وأخيرا الرهط [1] .

3-1-3 القبيلة في المفهوم الخلدوني :

إن دراسة الظاهرة القبلية كغيرها من الظواهر الإنسانية والاجتماعية ، ليست ممكنة بالاعتماد على المنهج ذي المنهج ذي الاتجاه الواحد ، إذ بات من الضروري الاعتماد على المنهج المتعدد الذي فرضه تداخل وتواصل وتفاعل مختلف الحقول المعرفية ، بعد أن تم التخلص من نزعة التخصص الضيق . وقد كان ابن خلدون [2] سباقا إلى هذا التوجه ، فكان تناوله للظاهرة القبلية ضمن دراساته المتعلقة بالتاريخ والعمران البشري التي كانت مكملة بعضها لبعض .

1- أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النويري : مرجع سبق ذكره . ص 16.

2- هو أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون ولد سنة 1332 الموافق لـ 733 هجرية بتونس ، ينتمي جده خالد جنوب شبه الجزيرة العربية في القرن الثاني للهجرة – التاسع ميلادي – ليستقر بإسبانيا المسلمة ، وتحولت من سلالة خالد أسرة مثقفة تنتمي إلى الوسط الأوستقراطي الإشبيلي . حاجرته أسرته إلى تونس في القرن السابع هجري – الثالث عشر ميلادي – .

إن مجالو حياة ابن خلدون كثيرة ، فتتميز بالوفرة عند بعضها . كان خدينا للأمالة يعارس عملا سياسية متنوعة ، فإن بدور الوساطة بين الأسر الحاكمة وبين المرتزقة ، أظهر براعة مدهشة في الانتقال من معسكر لآخر بما يقتضيه ذلك من تغيير في خطة ، وبراعة تنبئ عن حذق المؤرخ الفطن وحساسية السياسي الماهر . اتخذه السلطان أبو إسحاق إبراهيم المريني خطاطا وهو ما يزال في سن العشرين . تقلد سنة 755 هـ مهمة الكتابة لدى السلطان أبي عنان المريني . وكان للاضطرابات أثرها عليه ، وأنتهت به أن يقتضي أياما في السجن قبل أن يغادر فاس قاصدا الأندلس حيث أصبح سفيرا لملك غرناطة ، وبعدها التحق ببجاية سنة 766 هـ – 1365 م ليتقلد منصب وزير . عند بلوغه الأربعين . قرر الانسلاخ عن الحياة السياسية فانعزل بقلعة بنو سلامة في نواحي وهران (الجزائر) وعكف على تحرير المقدمة . دامت الخلوة أربع سنوات ، عاد بعدها إلى الأمصار ، حيث ذهب إلى القاهرة أين أصبح مدرسا ، ثم قاضيا على المذهب المالكي . توجه بعدها إلى مكة لأداء فريضة الحج وعاد بعدها إلى مصر حيث شارك في حملة سلطان مصر ضد تيمورلنك بسوريا ، أين وقع سجينا ، لكنه تغلب على الوضع بلباقة دبلوماسية ، مما أبهر الغازي التتاري ، توفي سنة 808 هـ الموافق لـ 19 مارس 1406 بالقاهرة .

ورأى : " أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم فإن ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات ... يشبه سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال " [1] . ورأى أن المواد التي يدرسها العمران من النواحي السياسية هي [2] :

- غاية العصبية الملك .
- التنافس من أشد مفاسد الملك وأكبر أخطاءه .
- الملك والغلبة تتبع العصبية وما كان منها أشد وأقوى .

لقد تكلم ابن خلدون عن " السياسة " وركز في بحثه على الدولة ومضمونها ، فرأى أن العصبية تلعب دورا هاما في النضال السياسي ، الذي وصفه بدور المغالبة والممانعة ، إذ أن الدولة لا تقوم على الإكراه بل على التنافس بين الأطراف التي تُستقد أمل إستلام الحكم . إنه يجعل من العصبية محرك الحياة المجتمعية والسياسية : إنه يرجع إليها جميع الأسباب التي تدفع بالعمران ليعمل ويرقى ويتحرك .

فبدون عصبية تفقد الدولة أكبر عامل لتحريك أثرها في الاجتماع البشري ، لأن العصبية هي مصدر كل آثار قوة الدولة سواءا من ناحيتها المادية أو المعنوية ، وخاصة من الناحية السياسية ، وقوة الدولة وعظمتها ، وسبب ذلك أن العصبية لا تقف عند وجود الدولة بل تتابع عمليتها للقوة التي ترتكز عليها تلك الدولة [3] . فما هو مفهوم العصبية التي تمثل محور الفكر الخلدوني عن السلطة ؟

إن العصبية رابطة معنوية تربط في الأصل ذوي القربى والأرحام ، ودلت الكلمة في اللغة العربية على ذوي القربى بإسم " العصبية " ، واشتقاقها من كلمة " العصب " بمعنى الشد والربط ، وكلمة " العصابة " بمعنى الرابطة . وتعني كلمة " العصبية " الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك من تعاضد وتشيع [4] وبذلك يريد بلفظ العصبية الروابط الدينامية أي " الروح العشائرية " القائمة على لحمة الدم [5] .

1- عبد الرحمن ابن خلدون : مقدمة الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . بيروت . دار الكتاب العربي الطبعة الخامسة 1971. ص 35 .

2- نفس المرجع . ص 154 .

3- دكتور. سعيد محمد رعد : العمران في مقدمة ابن خلدون . دمشق ملاس للدراسات والترجمة والنشر . 1985 . ص 175 .

4- نفس المرجع . ص 292 .

5- دكتور . محمد عزيز العبابي : ابن خلدون معاصرا . ترجمة دكتورة . فاطمة الجامعي العبابي . بيروت . دار الصداقة للطباعة والنشر والتوزيع 1984 . ص 37 .

إن العصبيـة تمثل المقولة الاجتماعيـة الرئيسية التي يستعملها ابن خلدون في دراسته للدولة ، إنها صلة رحم طبيعية في البشـر يحصل بها بين أبناء النسب القريب التناصر والإتحاد والالتحام وذلك في قوله : " إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم ، وأن الشفعة والنعرة على ذوي الأرحام والقربى موجودة في طبائع البشر ، وبها يكون التعاضد والتفاخر " [1] .

وغاية هذه العصبية الملك أي التغلب والحكم بالقهر . والدول عنده صنفان رئيسيان : الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع ، والملك الذي لا يخلو من الشرع ولكن السيادة فيه للعصبيـة ، ومنشأ الصنفين معا الحاجة إلى الوازع الذي يحول دون تقاتل الناس ، ولكن هذا الوازع يكون في دولـة الشرع ذاتيا أي اقناعيا ، بينما يظل في دولة العصبية خارجيا أي قهريا [2] .

ويشير ابن خلدون في الفصل السابع من مقدمته إلى أن القبائل هم أصل العصبية ، ويورد مثال الدفاع عن النفس الذي يرى أنّه أمر ضروري لأهل الحضر وأهل البدو ، فأما الحضر فيدفع عنهم العدوان الحكام والدولة ، أما أحياء البدو فيذوذ عنهم فتيانهم ولا يصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لأن الله ركب في طبائع البشر الخير والشر ، أقرب الخلال إليه ، إذا أهمل تعويذه للخيـر ، ولهذا فالعدوان موجود في طبيعة الأحوال سواء كان في البدو أو في الحضر ، وهذه الخصلة أو الصفة التي يسميها ابن خلدون " العصبية " تكفي عند وجودها للذوذ عن حياض المواطـن ، وفي ذات الوقت تصلح كأساس يقسم بموجبها إلى فريقيـن : بدو وحضر [3] . إننا نلمس من خلال كل ما ورد على أنّ الموضوع الرئيسي لعلم العمران الخلدوني هو القرابة والسلطة . فما هي دلالات وتمثلات هذه العلاقة ؟

تظهر العلاقة بين القرابة والسلطة منذ أن يبدأ تعصب الجماعة القبلية لدفع العدوان الخارجي الذي يهددها أو لجلب منفعة من الغير بالهجوم والمغالبة ، ويكون التحام أفراد القبيلة أولا على مستوى القرابات المكونة لها . ذلك أن التعصب إنما يكون أولا داخل القرابة ، ثم ينطلق منها ليشمل جماعات أخرى خارج الأقارب ، إن التعصب يشتد أو يخف حسب درجة القرابة ، إذ أنّه يشتد كلما كانت الصلة ظاهرة لكون النسـب قريبا ، والنسـب القريـب يشكـل قاعدة النسب البعيد ، ويقوم على أساس ذلك الحلف والولاء .

1- عبد الرحمان ابن خلدون : المقدمة . الجزء الأوّل : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . بيروت . دار الكتاب العربي . الطبعة الخامسة 1971 . ص 43 .

2- دكتور . حسن صعب : مرجع سبق ذكره . ص 318-319 .

3- دكتور . سعيد محمد رعد : مرجع سبق ذكره . ص 238 .

قد يبدو بعد النسب عصبية ضعيفة غير قادرة على المدافعة ، لكن هذه العصبية قابلة للاشتداد بالدعوة الدينية التي تخدم مصالح الجماعة المكونة من أقارب بعيدين أو ملف أو ولاء ، وبذلك فإن القوة التاريخية للعصبية مضافا إليها العامل الديني تعمل على المدافعة وخدمة مصلحة الجماعة .

إن القرابة هي قاعدة العصبية الخاصة التي تمثلها الجماعة القبلية وتكون مطابقة لها ، وإلا فإنها أيضا مكونة من قرابات لابد فيها من قرابة أقوى ماديا وبشريا تلتف حولها الأنساب وتكون منها الرئاسة على القبيلة بوصفها حسب التعبير الحديث : السلطة المحلية . فإذا اجتمعت للقبيلة العصبية والرئاسة كان توقانها إلى السيطرة على العصبيات الأخرى كبيرا وكانت الغاية القصوى التي تعمل على تحقيقها هي التحول إلى عصبية عامة تكون بحكمها الدولة ، بتحول السلطة المحلية إلى سلطة مركزية [1] .

إن السلطة في البداية تكون محلية في يد مشايخ القبائل والمعتمدة على استنفار فتيان القبيلة عند المدافعة أو المطالبة كممثلين للقرابة ، فإنها تتحول إلى يد تبطش ، غايتها الملك ، فتتحول إلى سلطة مركزية بعد أن تشتد شوكتها .

إن منصب الرئاسة لا يفوز به على المستوى القبلي إلا من كان ذا نسب صريح وذا حسب شريف وذا أتباع وأشياع ، أي ذا قرابة دموية قوية ، وهنا نكتشف أن مفهوم السلطة لا يحمل صفة مادية أو طبقية بقدر ما يحمل صفة ثقافية اجتماعية [2] ، لكون أن النسب القبلي حتى يكون صريحا ومؤكدا ، لابد من أن تكون هذه القرابة ممتدة خلال أجيال من الزمن ، مما لا يدع شك لدى أفراد القبيلة في أن المؤهل للرئاسة مرتبط بالقبيلة أبا عن جد وأن مورفولوجيا القبيلة ذاتها تقدم من خلال أضرحة أمواتها الأدلة القاطعة على ذلك . فالحسب الشريف لا يقتضي فقط خدمة الصالح العام للقبيلة ، بل يتطلب الدفاع عن مصلحة الأقارب قبل أي مصلحة أخرى ، بإيعاز من التقاليد القبلية والأحكام الدينية ، لأن الأقارب يمثلون الأشياع والأتباع الذين يدفعون الشيخ إلى الرئاسة . فالأقارب الأكثر عددا والأسهل التحاما هم السباقون إلى الدفاع عن المصلحة أو المطالبة بها ، فلا يبقى من بد غير الإلتحام بهم فتكون العصبية ، فإن اتسع نطاقها وأخضعت غيرها لسلطانها قويت شوكتها بما ضمت من عصبيات لها ، فتحولت الرياسة كسلطة محلية إلى الدولة كسلطة مركزية ، أي تتحول العصبية من خاصة إلى عامة . وفي ذلك تعبير عن حركية القبيلة وديناميكية عصبيتها .

1- حمداوي محمد : القرابة والسلطة عند ابن خلدون : المحور البنيوية للأنثروبولوجيا السياسية . بحث ألقي في وقائع ملتقى " أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر " بتيميمون بين 22-24 نوفمبر 1999 . الجزائر منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . 2002 ص 43-44 .

2- دكتور . حسن ملحم : التحليل الاجتماعي للسلطة . الجزائر . منشورات دحلب 1993 . ص 224 .

إن الشوط الذي تقطعه القبيلة بين تكونها كعصبية وتحولها إلى دولة ، إذ يستتبع العصبيات الأخرى إنما يحصل كإمتداد في المكان وخلال فترة زمنية تمتد هي الأخرى من وقت تكونها إلى وقت سقوطها ، وليست الدولة غير حكم العصبية الغالبة التي طالت مواقع جغرافية محددة واستغرقت سنين معينة ، وحتى يستتب الأمر للعصبية الغالبة لابد أن تعرف صراعات كثيرة ومعاهدات شتى واتفاقات وأحلاف وولاءات ، فخصم اليوم يصبح غدا نصيرا على خصوم جدد ، وأن مصالح القبيلة التي تجعلها اليوم تدافع عنها ضد مصالح قبيلة أخرى تتحد جميعا لتصبح مطالبة به عند قبيلة أخرى ...

ولا ينتهي تضارب المصالح والصراع إلا بسيطرة عصبية غالبة تسلمها العصبيات المغلوبة أمرها وتخولها الدفاع عن مصالحها بالسلطة التي تمثلها داخل العصبية الغالبة الأسرة (أو القرابة) الحاكمة [1] . وعندما تتصدع في مكان ما روح العصبية من جراء هدم الدولة وفسادها الناتجين عما تصل إليه الحضارة من بذخ وراحة ودعة ، توجد في مكان آخر عصبية فتية تنفث دما جديدا في العمران ، وتظهر على صرح التاريخ حاملة معها فضائل العمران البدوي ، وتتميز العصبية الجديدة بحماس مجدد ومتجدد لدى الجيل الذي يؤسس الدولة ويتجلى في تكوين نخبة تباشر تجربة جديدة فتشحن الدينامية المجتمعية بقوة أخرى [2] .

فخلاصة القول أن مصدر العصبية هي القرابة الدموية بالدرجة الأولى ، وعلاقات الولاء والتحالف بالدرجة الثانية [3] وأن المجتمع القبلي يمثل انطلاقة تلك العصبية التي تشتد لتقوى وتغلب على العصبيات الأخرى ، فتتحول السلطة المحلية إلى سلطة مركزية (من القبيلة إلى الدولة) وأن بقاء الدولة يدوم أربعة أجيال ، إذ أن ابن خلدون في بحثه عمر الدولة يرجع إلى نظرية الحسب واتصال الجاه بالنسب ، وذلك أن المجد يبتدئ بالباني ، الذي عانى من بناءه مشقة فيحافظ على كونه وبقاءه ويأتي بعده ابنه مباشرة فهو يعمل على محافظته بقدر ما استطاع ، وهو مقصر ، ثم يأتي الثالث وحظه الاقتفاء والتقليد فيقتصر عن الثاني ، ثم يأتي الرابع فيقصر عنهم كلهم ويضيع جميع الخلال المحافظة لبناء المجد [4] .

1- حمداوي محمد : مرجع سبق ذكره . ص 45-46 .

2- محمد عزيز العرابي : مرجع سبق ذكره . ص 121-122 .

3- التحالف عصبية قد تنشأ عن صلة المصاهرة أو على صلة الولاء أو على صلة الجوار أو على صلة الاصطناع المتمثلة في العتق .

4- دكتور . سعيد محمد رعد : مرجع سبق ذكره . ص 296 .

2-3 الرؤية السوسيولوجية الاستعمارية للقبيلة :

إذا كانت الأنثروبولوجيا في بدايتها قد اهتمت بالمجتمعات البدائية والقديمة ، فإنّ الدراسات الأنثروبولوجية لاحقا وظفت لخدمة أهداف استعمارية ، إذ أنها نظرت بعين تفوق المجتمعات الغربية على المجتمعات التقليدية المدروسة .

إن النظام الكولونيالي الذي عرفته بعض المجتمعات العربية (وكذلك الكثير من الدول المستعمرة الأخرى) لم يكن هدفه جلب الخيرات المادية من الدول التي استعمرها ، أو تأمين الطرق البرية والبحرية لتجارته فحسب بل كان هدفه توسعيا استيطانيا . لذلك اعتمد في سوسيولوجيا الاستعمار التي طبقها على المعلومات التي كان يجمعها العسكريون والرحالة عن المجتمعات التقليدية القبلية ، بغية فهم طبيعة بناء هذه المجتمعات وتوظيف المعلومات التي تم جمعها في كسر شوكة القبائل التي كانت تثور ضده .

إن الرؤية السوسيولوجية الاستعمارية للنظام القبلي تنطلق من نظريات غربية قائمة على النزعة التطورية الإنتشارية التي تحاول تفسير المجتمع في علاقته وتأثره بالثقافة الأوروبية .

إن الاهتمام السوسيولوجي الاستعماري بالبناء القبلي ومحاولة فهم نظمه العقائدية ، الإلمام بعاداته وتقاليده ، الهدف من وراءه هو تحديد الإستراتيجية المثلى التي تحقق عملية مسخ شاملة ، فتصير القبيلة جسما فارغا وهيكلا عظميا تتصدع فيه الهوية ويعاد تركيبها كي تصبح صالحة في قالب وسيلة للتغلغل الاستعماري ، إن جمع المعلومات الأنثروبولوجية حول النظام القبلي هدفه تذويب مصادر قوة البناء القبلي وتضخيم مصادر ضعفه .

إن الرؤية الأنثروبولوجية من هذا المنظور مبنية على العلاقة بين القوي والضعيف ، والتي تمت أدلجتها بالعلاقة بين البدائي والمتقدم لخدمة الاستعمار وتحولت فيما بعد إلى علاقة بين المتقدم والنامي [1] .

فالتنظيم القبلي قبل الإحتلال كان يترجم وجود سلطة محلية ، وكان النسيج القبلي يمثل خلايا حقيقية تعكس انتماء السكان لمجتمعات بشرية متجانسة ومتمسكة بالإقليم ، هذا الأخير الذي كان نظام الملكية فيه في أغلب الأحيان قائما على الملكية العائلية القبلية غير القابلة للانقسام لارتباطها بالنظام القبلي السائد ، الذي يخضع لقواعد الأعراف المتأصلة في المجتمع ،

1- أنظر :

PHILLIPPE LUCA . JEAN CLAUDE VATIN : L'algerie des Anthropologues Paris Editions François maspéro 1979 page 30 .

لذلك عمل النظام الكولونيالي على اقتلاع جذور البناء القبلي تحت غطاء تحديثه وإدخاله عالم الحضارة وحدث للبناء القبلي العربي ما حدث للهنود الحمر في أمريكا ، أين تم وضعهم في مناطق محروسة باسم الجمهورية ، حتى يتخلوا عن سماتهم الثقافية ويتبنون حضارة الكوكاكولا [1] .

إن المستعمر يبحث عن وسيلة يصبح معها الاستعمار مشروعا ويبحث في نفس الوقت على أن يتم الاعتراف به . فالسيد يحتاج إلى عبد لكي يحقق ذاته ضمن لعبة الثقافة العالمية ، حيث تبلورت صناعة لغة من نوع خاص ، لغة مجتمعات بدائية ما فتئت تبحث عن حقل تجريبي لها يستقبل ولو على مضض مضاعفات وإنتاجات المعرفة الغربية كمعرفة لها تاريخها الخاص [2] .

إن إستراتيجية الاستعمار في تعامله مع القبيلة كما وردت في السوسيولوجيا الكولونيالية ارتكزت على جمع المادة الإثنوغرافية والتي تسمح بإظهار التكوين الاجتماعي للنظام القبلي وكأنه من دون تاريخ ، مما يجعله يتسم بالجمود ، فلا يعرف ديناميكية ولا حراك ، وبالتالي يمكن السيطرة على مجتمعاته المحلية . لكن القبائل العربية في أغلبها أعطت دروسا للإدارة الاستعمارية بثوراتها المتكررة ، وبرفضها الانصياع لأوامرها ، بناءا على ما تحمله من تراث ضارب في القدم يعبر عن الانتماء إلى ثقافة وحضارة كانت مصدر تقدم المستعمر ، الذي كان عليه ألا يتعامل معها بأسلوب التجاهل والتهميش . فالنظام الاستعماري لم يكن ليذوق طعم الاستقرار طوال مدة وجوده على الأقطار العربية .

3-3 مفهوم القبيلة من منظور النظرية الانقسامية [3] :

ترى هذه النظرية أن المجتمعات الانقسامية هي المجتمعات التي تنشطر بصفة لا متناهية ، والأجزاء الناتجة عن هذا الإنشطار تتشابه فيما بينها ويعاد إنتاجها بإستمرار ، وأكثر من ذلك فهذه المجتمعات لا تنشطر فحسب ، بل هي قادرة على الانصهار والاتحاد بغرض خلق مجموعات ذات مستوى أكبر . فعمليتا الانشطار والإتحاد تولدان بدافع التنافس حول عدة أهداف وتنتجان مسلسل مستمر للتوازن . إن ما يميز هذا النموذج الاجتماعي هو طابع عدم تمركز السلطة .

1- أنظر :

RIVIÉRE CLAUDE : OP . Cit . page 106 .

2- لبيض سالم : من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي . بحث في المستقبل العربي العدد 261 لشهر نوفمبر 2000 . بيروت . مركز دراسات الوحدة العربية . ص 69 .

3- إن النعت الانقسامي مأخوذ من مصطلحات علم الحيوان zoologie . فالحيوانات المسماة انقسامية مكونة تكوينا يمكن معه للحيوان أن ينقسم على نفسه إلى شطرين ، مخرجا للوجود حيوانين منفصلين قادرين على الحياة .

إن جذور النظرية الانقسامية تعود إلى أعمال عالم الاجتماع الفرنسي " **أميل دوركايم** " حول التقسيم الاجتماعي للعمل والذي لاحظ أنّ المجتمعات البشرية تنتقل بالتدرج في صيرورتها التاريخية من أشكال التضامن الآلي إلى أشكال التضامن العضوي ، أي من أشكال التضامن القائم على أساس التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع إلى نوع آخر من التضامن الذي يفرض الاختلاف والتكامل كنتيجة لتقسيم العمل . إن أشكال التضامن العضوي هي التي تسود أوروبا المعاصرة في حين أنّ مجتمعات التضامن الآلي تتمثل في مجتمعات العشائر والتكتلات البسيطة المتميزة بإنقساميتها . ولقد أطلق **دوركايم** اسم العشيرة على الجماعة القطيعية La Horde التي تشكل منطلق كل أنماط الاجتماع الإنساني مبرزا ما يجمع بين أعضائها من تجانس وتشابه ، إنها تصبح جزءا من جماعة أوسع عند انصهارها ضمن جماعات تتجاوزها من حيث الحجم والسعة ، فتسمح بظهور المجتمع الانقسامي كمجتمع متكون من مجموعة من العشائر المتشابهة .

يعرف **دوركايم** المجتمعات الانقسامية على أنها مبنية على تعاقب تكتلات تتشابه فيما بينها مثل الحلقات المتتالية ، ويمكن تسمية الكتلة عشيرة بإعتبار أنّ هذه الصيغة تعبر عن طبيعة مزدوجة عائلية وسياسية في آن واحد ، والواقع أن هناك قرابة دم تجمع بين جل أفراد العشيرة ، الشيء الذي يخلق بينهم شعورا بروابط القرابة [1] .

وعرف **غلنر** الانقسامية قائلا : " إن النظام القبلي المعتمد نموذج البنى الانقسامية هو في العموم نظام المعارضات المتوازنة . فهو لا يسمح بوجود سلطة مركزية في قبيلة معينة ، إن السلطة موزعة في كل نقطة من البنية القبيلة ، والسلطة السياسية هي سلطة محدودة وتشترك فيها القسمة بأكملها أو القبيلة ، فلا يمكن مثلا للسلطة أن تتمركز في يد شيخ واحد من شيوخ القبيلة ، خاصة أن المبدأ الأساسي لدى القبائل هو معارضة القسمات بعضها ببعض " [2] . وبناءا عليه فإن المجتمع الانقسامي يتكون من فئات متداخلة في ما بينها . فالقبيلة تشمل سلالات (عروش) ترتبط فيما بينها ،

1- أنظر :

DE BELLAING . LOUIS MOREAU et POUSSIN DEDIER : Sociologie : définitions – champs - démarche . France éditions ASH 2002 . page 13 .

2- لبيض سالم: مرجع سبق ذكره . ص 75.

ويكـــون مجموعها وحدة اجتماعية – سياسية تتمتع بقدر من الاستقلالية ، وتشكل كل قسمة من هذه السلالات وحدة اجتماعية وتتدرج هذه الأخيرة تحت نسب يحدد من دون أي التباس نوعية العلاقات الموجودة سواءا بين الفئات أو بين الأفراد ، ويتم تحديد هوية الفئات بالإستناد إلى مجموعة من الأجداد صعودا إلى أعلى مستوى ، حيث تلتقي جميع الأنساب عند جد موحد تعرف به القبيلة الواحدة أو الحلف القبلي .

تشكل القسمات المتداخلة بنية متفرعة على صورة شجرة تمتد فروعها انطلاقا من القمة وتتفرع أكثر نحو القاعدة ، وتنتج مختلف التفرعات في كل مستوى وحدات تحول دون تسرب عناصر خارجية وتتكامل في ما بينها في الوقت نفسه ، وهكذا تنحدر فروع مختلفة من أبناء الجد الموحد ، تتولد منها فروع جديدة ، ويستمر التسلسل على هذا النحو إلى أدنى مستوى وهو مستوى الأسرة . فكل جيل من الأجداد يشكل في آن واحد رابطة ونقطة انفصال ، فهو نقطة انفصال لأنه يحدد قسمات جديدة ، كل جيل من الأجداد يمثل مستوى من الانقسام والتداخل ، فالمستوى الأول قد يكون مثلا هو القبيلة ، والثاني فرع قبلي والثالث السلالة وهكذا إلى أدنى مستوى والذي يمثل كما قلنا الأسرة .

أخذ بريتشارد فكرة الانقسامية عن دوركايم وطبقها على قبائل النوير السودانية ولاحظ أنها تتسم بتداخل الوحدات القبلية بعضها في البعض الآخر انطلاقا من الفرد حتى القبيلة ، وهي نفس حالة قبائل التيق [1] . إن الوحدات القبلية تنزع إلى التعارض باستمرار كما تنزع إلى التحالف فيما بينها كلما هددها خطر خارجي ، وهذا ما ينفي وجود نظام سياسي واضح المعالم عند النوير . ويقوم فيها الرئيس " فروة الفهد " بالحفاظ على التوازن بين القسمات من خلال عمليات المصالحة والفصل في النزاعات التي تحصل بين العشائر والأفراد .

وقد عثر بريتشارد على نفس الآليات الانقسامية عند دراسته للقبائل المشكلة للحركة السنوسية بمنطقة برقة بليبيا ، ولاحظ نفس أنماط التنظيم الانقسامي الذي سبق وأن عاينه لدى النوير والقائم على أنه :

- لكل قبيلة وطن يشتمل على أراضي زراعية (مجال جغرافي) .
- كل قبيلة تنتسب لجد مشترك يشتق منه اسم المجموعة على العموم .
- كل قبيلة تنقسم إلى مجموعة من القبائل الفرعية لكل واحدة منطقة ترابية خاصة بها ، وتنحدر كل واحدة من جد يكون في أغلب الأحيان ابنا للجد المؤسس .

1- دكتور . فاروق إسماعيل : الأنثروبولوجيا الثقافية . دراسات حقلية في الثقافات الفرعية . الجزء الأول . الأسكندرية . دار المعرفة الجامعية . 1984 . ص 257 .

- القسمات القبلية هي في نفس الوقت فرعا من فروع النسب وتمثل فصيلة سياسية .
- كل قبيلة فرعية تنقسم إلى مجموعة من العروش أو البيوت التي تمثل وحدات قاعدية أي سلالات صغيرة أو عائلات موسعة .

ورغم الانتقادات الموجهة لأعمال **بريتشارد** إلا أن دراسات أخرى أجريت بداية من سنة 1959 [1] على القبائل العربية أكدت على أن للقبائل العربية الخصائص الأساسية نفسها التي تميز كل المجتمعات ذات النمط الانقسامي والمتمثلة في :

- نظام سلالي أحادي أبوي .
- تنظيم يعتمد على هرمية القبائل / العشائر / السلالات / العائلات .
- تجلي هذا التنظيم على المستوى الترابي .
- انكشاف مستويات التنظيم بصورة أوضح في حالة النزاع .
- حالة الانصهار والإنشطار .
- بروز أهمية الرؤساء في أوقات الصراع بصورة خاصة .

وفي الختام نرى أنّه من الأجدر الإشارة إلى ملاحظتين نراهما أساسيتين :

الملاحظة الأولى : إن المفهوم الانقسامي للبناء القبلي العربي لا يختلف في خطوطه العريضة عن تفسير **أحمد بن عبد الوهاب النويري** في تصنيفه لطبقات أنساب العرب .

الملاحظة الثانية : إن الانقسامية الدوركايمية وتطبيقاتها الأنثروبولوجية تغافلت عن بعض خصائص وسمات المجتمع العربي الإسلامي حين تجاهلت أهمية قانون العقود الإسلامي ، وكذلك وجود الملكية الخاصة إلى جانب الملكية القبلية الجماعية .

ونخلص في الأخير إلى أنّ القبيلة عبارة عن نسق من التنظيم الاجتماعي ، يشمل جماعة من الناس ، يعلنون أنهم ينحدرون من جد أو سلف مشترك ، وأن هذا التنظيم يشمل عدة جماعات محلية مثل : قرى ، بدنات وعشائر ، وتقطن القبيلة إقليما مشتركا . وتتحدث لغة واحدة ، وتسود بينها ثقافة مشتركة وترتكز على مجموعة من العواطف الأولية (البدائية) . إنها جماعة قرابية ، تخضع لزعيم تقليدي [2] .

1- لبيض سالم : مرجع سبق ذكره . ص 75-76 .

2- دكتور . علي محمد بيومي : دور العصبة في اتخاذ القرار السياسي . القاهرة دار الكتاب الحديث 2004 ص 102 .

4- الأشكال المورفولوجية للبناء القبلي :

إننا نقصد بالأشكال المرفولوجية أنماط الوحدات الاجتماعية التي يتكون منها المجتمع القبلي ، ويعود سبب اهتمامنا بهذه الأنماط إلى كونها من منطلق تركيبتها وسماتها الثقافية تحدد طبيعة العلاقات السائدة فيما بينها ، كما أنها ستمكننا من التعرف على الكيفية التي يتم بها تنشئة الفرد على الولاء القبلي ، وبطبيعة الحال فإن اهتمامنا بهذه الوحدات سينصب على المجتمعات العربية .

لقد تعرضنا فيما سبق إلى أن القبيلة تشكل وحدة اجتماعية ، وسواءا حللنا هذه الوحدة من التناول النويري أو النموذج الانقسامي . فإن القبيلة عبارة عن شجرة تتفرع فروعها من الأعلى إلى القاعدة فقاعدتها هي الأسرة ، ومجموع الأسر تشكل الفصيلة ومجموع الفصائل تشكل الفخذ، والأفخاذ تشكل البطن والبطون تشكل العمارة ، والعمائر تشكل القبيلة [1] .

ولكن وللأسباب أكاديمية تفرضها طبيعة الموضوع فإننا سنكتفي بما أخذ به الكثير من الأنثروبولوجيين ، الذين رأوا أن الإنسان في المجتمع التقليدي القبلي ينتمي إلى وحدتين أساسيتين، الوحدة الأولى القاعدية تمثلها الأسرة ، والوحدة الثانية هي المجتمع المحلي والمتمثلة في القبيلة المكونة من عدة عشائر وتمثل البناء الاجتماعي الذي يدل على القطاع الاجتماعي للثقافة [2] . وعليه فقد رأينا أن نبدأ تناولنا من القاعدة ، فنتعرض بأسهاب للأسرة ثم العشيرة والقبيلة ، على أن نعرج بصورة جد مختصرة على البدنة والبطن .

4-1 الأسرة :

إنها ظاهرة اجتماعية عالمية عرفها " ميردوك " على أنها جماعة اجتماعية تتميز بمكان إقامة مشترك وتعاون اقتصادي ووظفية تكاثرية ، ويوجد بين اثنين من أعضاءها على الأقل علاقة جنسية يعترف بها المجتمع [3] . ومن خلال هذا التعريف يمكننا أن نحدد الوظائف الأربعة التي تقوم بها الأسرة والمتمثلة في الوظيفة الجنسية ، والوظيفة التكاثرية ، والوظيفة الاقتصادية ، والوظيفة التربوية . فالنظام الأسري كأي نظام اجتماعي هو تنظيم يتواضع عليه المجتمع ،

1- إن صفتي الإنشطار والإنصهار الواردة أعلاه تتضح بصورة جلية من خلال تصفح تاريخ القبائل العربية والتي تعتز كثيرا بأنسابها ، ولكن هذا لا يعني أن القبلية هي خاصية عربية فقط .

2- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1971. ص 161- 162 .

3- دكتور. عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الاجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1971. ص 91.

لذلك تختلف المجتمعات حسب اختلاف الثقافات في القواعد التي تحدده ولكنها لا تختلف في كونه يعين المجتمع على تأدية وظائف هامة وحيوية للحياة الاجتماعية ، وينطبق هذا بصورة أو بأخرى على الأسرة العربية ، وعليه يمكن تناول وظائف النظام الأسري بالمنوال التالي :

1)- يسمح النظام الأسري بتكاثر المجتمع واستمرار بقاءه ، وهذه الوظيفة لها من الأهمية في المجتمع التقليدي العربي ، فإزدياد عدد أفراد الأسر زيادة في قوة القبيلة ، أن عددهم يدل على قوة عصبيتها وحميتها . لذلك يلاحظ على أنه رغم تقدم الخدمات الطبية وحملات التوعية الصحية التحسيسية في مجال تحديد النسل في الكثير من الدول العربية لم تؤدي في أغلب الأحوال النتائج المرجوة منها ، وذلك يعود لنظام المعتقدات التي تبدأ بأهمية العصيبة من خلال زيادة وكثرة عدد أفراد العائلة ، إنها عصبية اقتصادية واجتماعية ، والتي يدعمها ويرسخها العامل الديني ، فالمواطن العربي فخورا بعدد أولاده ، لأن لذلك دلالة على رجولته ولكنه أيضا دلالة على عزوته ، إنها شراكة راسخة بين اعتقاد اجتماعي واعتقاد ديني ، ويكفي للدلالة على ذلك ترديد الآية الكريمة : " وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ " [1] .

2)- تنظيم إشباع الدافع الجنسي بشكل يبقى على المجتمع كيانه ومعاييره وقيمه ، والمجتمع العربي مثل الكثير من المجتمعات نظم هذا الإشباع وأخذ بنظام المحارم ويعتقد في قداسة النيف والعرض والشرف ، وأحاط هذا الإشباع بطقوس تعطيه نوعا من القدسية لأهمية الأسرة في البناء الاجتماعي .

3)- رعاية الأبناء وهي وظيفة تربوية تبدؤها الأسرة لصفة الاعتزاز والجموح العصبي الذي تحدثنا عنه ، فالأسرة العربية كغيرها من الأسر الإنسانية ، تنفخ في الطفل روح الولاء والطاعة ، إنها تقوم بدور التنشئة الاجتماعية من خلال دورها الأساسي في تلقين ثقافة المجتمع المحلي لأفرادها . إنها تحولهم من كائنات عضوية إلى كائنات اجتماعية ، تأخذ بما يأخذ به المجتمع ، وتعتقد فيما يعتقده المجتمع .

4)- الرقابة الاجتماعية على أفراد الأسرة ، إنها الجماعة الأولية ، جماعة الوجه للوجه ، إنها توفر جو الضبط الاجتماعي غير الرسمي الذي يعتمد على رقابة الأفراد على سلوك بعضهم رقابة وثيقة فعالة ، والأسرة لا تقتصر رقابتها على أفرادها في سلوكهم داخل الأسرة فحسب بل تتعداه إلى الرقابة على سلوك أفرادها في جماعاتهم الخارجية [2] .

1- الآية : 31 من سورة الإسراء .

2- دكتور . علي فؤاد أحمد : علم الاجتماع الريفي . بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1981 . ص 123 .

5)- توفر الأسرة الحاجات النفسية لأفرادها . فالفرد في حاجة إلى أن يحب ويحب ، وأن يعترف به وأن يستجاب له وأن يشعر بالأمن والطمأنينة ، والأسرة توفر له كل هذا ، إنها صورة من بين صور التضامن الاجتماعي ، إنها المعاشرة كما ترد في المجتمع العربي .

6)- تساهم الأسرة في الحاجات الاقتصادية لأفرادها ، عن طريق الكثير من الصور مثل التقسيم الاجتماعي للعمل بين المرأة والرجل والقائم أساسا على الاختلاف الفيزيولوجي ولكن أيضا الأعباء الملقاة على كل منها . وما يلاحظ هو أن المجتمع العربي طور نظرة خاصة لوظائف الأسرة الاقتصادية ، نابعة من نظم معتقداته وثقافته الخاصة ، إنها جدلية التقليدي والعصري . فمازال المجتمع العربي ينظر بشيء من الريبة إلى المرأة العاملة ، ريبة لا تؤدي بالضرورة إلى الشك ، ولكنها تمثل بقايا راسخة .

كما أنّ الوظيفة الاقتصادية تأخذ طابع التعاون الاقتصادي الذي يظهر بشكل واضح وجلي في المجتمعات التقليدية ومنها العربية ، إنها التعاون على بناء المستقبل العائلي ، التعاون على تحسين الوضع المادي للأسرة ، التعاون على أسباب الكسب والمعاش ، وهذا النوع من التعاون يؤدي إلى تقوية العلاقات الاجتماعية بين أفراد العائلة ، بين الآباء والأبناء وبين الأخوة والأخوات [1] .

وما تجدر الإشارة إليه في الباب الاصطلاحي هو أن اللغة العربية تدل على هذه الوحدة الاجتماعية بمصطلحين هما : الأسرة والعائلة ، وهذه الصفة لا تتوافر في الكثير من اللغات الأخرى ، فهل هنالك فرق بين المصطلحين ؟

في حقيقة الأمر يستعمل الأنثروبولوجيون المصطلحين للدلالة نفسها ، حتى وإن كنا نرى على أن الأسرة دلالة على الأسر لذلك نتحدث في ثقافتنا عن الزواج بأنه دخول إلى القفص الذهبي ، ودلالة الأسر هنا لا تعني القيود بقدر ما تعني ذلك الاتفاق الضمني على تلقي الحقوق والوفاء بالالتزامات ، بينما نستقرأ روح العصبية والحمية في مصطلح العائلة المستقى من فعل عال يعول ، إنها دلالة على ثقافة تحمل الواجب والعبء ، ولكنها تحمل بشرف وعزة .

1- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا اجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1971 . ص 94 .

فمصطلح العائلة ذو دلالة أنثروبولوجية وثقافية أعمق في المجتمع العربي من مصطلح الأسرة . فمثلا مصطلح الأسرة La famille في اللغة الفرنسية أكثر قانونية وشخصانية له وأكثر حركية ، بينما في العربية يخبيء في ثناياه القيم المقدسة وليس قيما حقوقية ، أنها علاقات دم وتشخيص لعلاقات الفرد بهذه القيم والارتباطات [1] .

إن إنشاء أسرة يتطلب المرور بطقس الزواج ، إذ توجد علاقة وثيقة بينهما ، فكلاهما مكمل للآخر ولا يوجد بدونه فالأسرة كجماعة اجتماعية تبرز كنتيجة للزواج الذي يعتبر أحد النظم الاجتماعية ، فهو مجموعة من العادات تحدد صورا لعلاقات بين شخصين بالغين مباح بينهما الاتصال الجنسي ، أنّه ظاهرة اجتماعية معقدة ويرجع ذلك التعقيد إلى اختلاف صوره وعناصره ونظمه بدرجة تصل إلى حد التناقص ، ويمثل اللبنة الأولى لإنشاء الأسرة العربية ، إذ أنّه في الكثير من المجتمعات العربية يمثل عقدا بين جماعة قرابية معينة وجماعة قرابية أخرى . وأهميته في هذه المجتمعات تبرز من خلال :

- أن الزواج كعقد بين جماعتين قرابيتين يزيد من قوة العصبية والحمية ، ويؤكد المكانة الاجتماعية لهما ، بل ويشكل في بعض الأحوال صورة للتحالف الذي يقوي من العصبية ، إنه كنظام اجتماعي يعمل على تقوية الروابط والعلاقات الاجتماعية بين الجماعات القرابية .

- إن الزواج في المجتمع العربي ذو الغالبية المسلمة استجابة لقيمة دينية عملا بقول الرسول عليه السلام : " يا معشر الشباب من إستطاع منكم الباءة فليتزوج " وتجنبا للمحرمات بتحليل إشباع الدافع الجنسي .

- يجسد ذلك البحث الدائم والمستمر عن الطمأنينة والسكينة ، إنه يمثل بالنسبة للفرد العربي الاستقرار الاجتماعي . كما أنه يحمل في طياته شعائر مرور من مرحلة إلى أخرى . إنه تعبير عن جدلية السيكولوجي والاجتماعي .

- إنه بوتقة تنصهر فيها مجموعة من الطقوس التفاخرية التي تؤكد دور الزواج في تقوية العصبية والحمية سواءا كانت الدموية – أي الزواج داخل الجماعة القرابية الواحدة – أو بالتحالف عن طريق المصاهرة .

إن هذه الطقوس التفاخرية تلعب من جهة دورا اجتماعيا ومن جهة ثانية توظف سياسيا ، لكوننا قد تناولنا توظيف السياسي لشبكة العلاقات العائلية .

1- مصطفى بوتفنوشت : العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة . ترجمة : دحو أحمد . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية 1984 . ص 38 .

- كما أنه وسيلة في المجتمعات التقليدية لتحقيق التعاون الاقتصادي ، فإنجاب الأولاد استثمارا في المستقبل من خلال مساهماتهم في تحقيق الرفاه المستقبلي للعائلة من جهة ومن جهة ثانية يشكلون سندا لحياة الوالدين عند شيخوختهما . لذلك يلاحظ الاختلاف بين النمط الأسري الغربي والعربي في هذا المجال .

وإذا كانت هذه عبارة عن بعض نقاط أهمية النظام الأسري في المجتمع العربي ، فما هي أشكال الأسرة فيه ؟

يعرف المجتمع القبلي العربي تواجد للأسرة الزواجية جنبا إلى جنب مع الأسرة الممتدة والمركبة ، وفيما يلي سنحاول تناول كل منهما بصورة جد مختصرة :

4-1-1 الأسرة الزواجية في البناء القبلي العربي :

يفضل بعض الأنثروبولوجيون استعمال مصطلح الأسرة النووية [1] بينما يفضل البعض الآخر الأسرة الزواجية وفريق ثالث يفضل الأسرة الأولية أو الأسرة الصغيرة . وهي النواة أو الخلية الأولى للمجتمع وتتكون من زوج واحد وزوجة واحدة وأطفالهما إن كانا قد أنجبا ، كما يمكن أن تتكون منزوج واحد أو عدة زوجات والأطفال ، وقد يحدث أن يقطن معهم أفراد آخرون بصفة مؤقتة .

4-1-2 الأسرة المركبة في البناء القبلي العربي :

إن الأسر المركبة أكثر انتشارا كوحدة أساسية في المجتمعات الإنسانية ، والمجتمع العربي لا يخرج عن هذه القاعدة إذ يأخذ بنمطين من الأسرة المركبة : الأول هو الأسرة المتعددة الزوجات والثاني هو الأسرة الممتدة .

يبنى النوع الأول على تكون الأسرة من زوج واحد وعدة زوجات وأطفالهم . مع ميل الى هذا النمط من الأسر عند الريفيين والبدو ، وحتى وإن كان للتطور التقني وانعكاس الثقافة العالمية في صورته غير المباشرة ، له أثره في التخفيف وتقليص تواجد هذا النمط الثاني ، إلا أنّ ذلك لا يمنع من انتشاره خصوصا في الأوساط التي أوردناها ، علما على أن النظام العقائدي الديني (خصوصا الشريعة الإسلامية) يبيح ذلك ، وأن نظم العادات والتقاليد والأعراف تربط بين رجولة الرجل في مجتمعاتنا العربية خصوصا الريفية وبين عدد زوجاته وأولاده .

1- دكتور عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية . مرجع سبق ذكره . ص 165 .

كما أنّ العامل الاقتصادي كثيرا ما كان وراء انتشار هذه الظاهرة والمتمثل في تعاون أعضاء الأسرة على المعيشة خصوصا إذا ربطنا ذلك بالظروف القاسية لحياة الريفيين والبدو ، ومع ذلك نلاحظ تواجد للعائلات المتعددة الزوجات حتى في المدن وبالتحديد في الأوساط الشعبية.

ونحن إن نربط نظام الزواج بمرحلة تقدم الثقافة فهذا لا يعني الفصل الميكانيكي بين المجتمعات المتمدنة والريفية ، فحتى عند دراسة مجموع المجتمعات الإنسانية ، تبين على أن الكثير من المجتمعات التقليدية قد تأخذ بنظام وحدانية الزوج والزوجة (25%) بينما الباقي يأخذ إما بنظام تعدد الزوجات وهو وضع المجتمع القبلي العربي وتعدد الأزواج – وهي حالات قليلة – [1].

أما الأسرة الممتدة فهي تتكون من عائلتين زواجيتين أو مركبتين أو أكثر ، تتوافر بين أعضاءها رابطة القرابة الدموية الأولية . يعيش أفراد الأسرة الممتدة في وحدة سكنية واحدة ويسود بينهم تعاون اقتصادي ورباط اجتماعي وثيق ، ومن صورها أب وزوجته وأبناءه الذكور وعائلاتهم وبناته . وما يلاحظ هو أن هذا النمط الأسري يتكون من ثلاث أجيال وأكثر ، وأنها تستمر في الوجود على أساس أن الوالدين يعيشان مع أطفالهم الذين يكبرون ويتزوجون ، بطبيعة الحال فإن صفة الاستمرار هذه مشروطة باستمرار عملية التناسل وضرورة السكنى في وحدة سكينة مشتركة [2] أن الأسرة الممتدة تشكل وحدة اقتصادية متعاونة ، يكون مؤسسها رئيس ومسير تلك الوحدة ، وابنه الأكبر وريثه الروحي ، لذلك يطلق على هذا النوع من الأسرة بالأسرة الأبوية الكبيرة ، لكون الأب هو الذي يقوم بإدارة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية للأسرة .

إن هذا النوع من الأسر يمثل سمة ثقافية في المجتمع العربي وخصوصا التقليدي منه وذلك يعود لأسباب نورد بعضها فيما يلي :

1)- <u>وقع المقدس</u> : إن الفضاء الديني يمثل التربة الخصبة لنمو الأسر الممتدة في المجتمع المحلي العربي ، فالدين الإسلامي بتعاليمه السمحة يوصي بصلة الرحم والقرابة ، وبطاعة الوالدين ورعايتهما عند الكبر ، أنه فضاء يتحول فيه الديني إلى التقليدي ، فالمجتمع القبلي لا يعرف ظاهرة وضع الوالدين المسنين في دار العجزة ، والمجتمع العربي في رمته ينظر إلى من يقوم بهذا السلوك بنوع من الازدراء والاحتقار .

1- دكتور عاطف وصفي الأنثروبولوجيا الثقافية . ص 175 .

2- جرى العرف في الدراسات الأنثروبولوجية أن نولي اهتماما إلى قاعدة السكنى في دراسة الأسرة كنظام قرابة . ولكننا فضلنا الإشارة إليه فقط حتى لا يكون الإسهاب فيه على حساب الموضوع .

2)- وطأة الاقتصادي : إن طبيعة المعيشة ونوع أسباب الكسب وقساوة الحياة القبيلة يفرض الأخذ بشكل الأسرة الممتدة ، فالمجتمع القبلي ريفيا كان أم بدويا لا يمكنه توفير أسباب العيش إلا بتعاون أعضاء الأسرة [1] سواءا كان ذلك في رعي الماشية ، الأبقار أو الجمال أو في المجال الفلاحي ، خصوصا إذا علمنا أنّ استعمال التقنيات الحديثة المتطورة غير منتشر بصورة كبيرة ، وتأتي الوضعية القانونية للملكية العقارية لتسهل استمرار وجود هذه الأسر .

3)- العادات والتقاليد : يلعب معطى العادات والتقاليد دورا في استمرار وجود الأسرة الممتدة في المجتمع القبلي رغم معطيات العصر الحديث . إن" **إدوارد سابير** " عندما يعرف العادة الاجتماعية يقول :" إنها مصطلح يستعمل للدلالة على مجموع الأنماط السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وتترسمها تقليديا وهذا يميزها عن النشاطات الشخصية التي يمارسها الفرد " [2] .

ولو قاربنا بين هذا التعريف وبين المجتمع القبلي العربي ، لتأكدنا من أن هذا الأخير يتصل بالماضي ويهتدي بهديه عن طريق العادات التقليدية في اعتبار الأسرة الممتدة والمحافظة على استمرارها واجبا مقدسا ، فبقاء الأبناء عند كبرهم وتزوجهم مع والديهم ورغم أهدافه ووظائفه عادة جمعية يصنفها **رالف لنتون** ضمن عموميات الثقافة ، والتي لا مفر من مراعاتها ويصعب جدا مخالفتها نظرا لشيوعها العريض وارتباطها بعواطف القوم العميقة الجذور ، وقد يصل جزاء مخالفة هذه العادات الجمعية حد تضحية الجماعة بالفرد الذي يخرج عن عرفها ، مثل نظام " الخلع " عند القبائل العربية في الجاهلية [3] . وتتحول هذه العادات إلى سلطان قوي وسيد قطاع عندما تقترن بالمقدس .

2-4 البدنة :

ترتبط الأسر بعضها ببعض من خلال سلف مشترك أبعد من الأب ، ويطلق على هذه الرابطة القرابية اسم " البدنة " Linuage ، وهي تشكل جزءا من العشيرة ، ولا تشترط الإقامة المشتركة ، وإنما يشترط فيها الاعتراف بوجود سلف مشترك .

وتنظم البدنات في المجتمعات المحلية العربية على أساس الانتماء إلى الأب وتختلف عن البدنات عند القبائل غير العربية التي قد يكون الانتماء فيها إلى الأم .

1- خص العلامة ابن خلدون كتابه الأول من مقدمته لدراسة طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب .

2- دكتورة . فوزية ذياب : مرجع سبق ذكره . ص 106.

3- نفس المرجع . ص 198 و 209 .

إن البدنة في القبيلة العربية جزءا من العشيرة ، وصورة مكبرة عن التركيبة الأسرية العربية ، فهي تحمل نفس الخصائص و السمات الثقافية التي تحملها الأسر. مع الإشارة إلى القرب في درجات القرابة بين أعضاء البدنة بالمقارنة مع الأفراد المكونين للعشيرة ككل .

كما يلاحظ على أن البدنة في القبيلة العربية ليست إلامجرد حلقة لتحديد درجة القرابة بين أفراد القبيلة ، وأن العصبية تزداد بالإعتداد بالعشيرة والقبيلة.

3-4 العشيرة [1] :

إن العشيرة وحدة اجتماعية تعتبر امتداد للأسرة عرفها **ميردوك** على أنها : " جماعة تتميز بقيامها على أساس تسلسل قرابي واحد ، من جانب الأب أي أبوي ، أو من جانب الأم ، وتتميز بتوافر وحدة مكانية لأفراد العشيرة ، أي أن يعيش أفرادها في مكان واحد ، ولذلك لابد أن تكون القاعدة السكنية التي تتبعها العشيرة متوافقة مع قاعدة التسلسل القرابي ، ويشترط أيضا وجود تماسك اجتماعي قوي بين أفراد العشيرة " [2] . وتنتمي العشيرة العربية إلى الشكل الأكثر انتشارا وهو العشيرة الأبوية لتجمع هذه الجماعة الأبوية حول أعضاءها الذكور عن طريق السكنى مع والد الزوج ، فهي تجمع كل الذكور والإناث غير المتزوجات للجماعة الأبوية وكذلك زوجات الذكور المتزوجين ، وعندما تتزوج المرأة فإنها تترك عشيرتها لتلتحق بعشيرة زوجها تبعا لقاعدة السكنى .

وإذا كان الأنثروبولوجيون يذهبون إلى أن العشيرة تعرف بكونها جماعة اغترابية [3] . فالزواج يتم من خارج الإتحاد العشائري ، إلا أن القاعدة لا تصدق على القبائل العربية ، بل بالعكس فإن هنالك اتجاه إلى الزواج من داخل الجماعة القرابية القريبة أو من العشيرة كحالة الزواج من بنت العم .

1- اصطلاح يرد في لسان العرب لابن منظور أن العشيرة من العشرة التي تعني المخالطة وعشيرة الرجل : بنو أبيه الأدنون والعشير : القريب والصديق ، وعشير المرأة : زوجها لأنه يعاشرها ، ومعشر الرجل أهله ورهطه ، وكل هذه المعاني تجمع في فحواها القرابة والمعاشرة . أنظر لسان العرب لابن منظور : مرجع سبق ذكره ج 4 . ص 660 .

2- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الاجتماعية .مرجع سبق ذكره . ص 107 .

3- دكتور . عبده محجوب : طرق البحث الأنثروبولوجي – النسق القرابي . الإسكندرية . دار المعرفة الجامعية 1985 . ص 51.

وإذا كانت الكثير من العشائر في المجتمعات البدائية تعتقد على أنها تنحدر من جد مشترك خرافيا مثل قبائل . " داهومي " بغرب إفريقيا التي يعتقد أفرادها أن مؤسس عشيرتهم هو ابن حصان وأفراد عشيرة أخرى يعتقدون أنهم من نسل أبناء أنثى بشرية وخنزير ، وأن سكان أستراليا الأصليون يعتقدون في انحدارهم من الطوطم سواءا كان حيوانا أو نباتا . لذلك غالبا ما يأخذ هذا النوع من العشائر اسم ذلك الحيوان يعاملونه بطرق خاصة تأخذ شكل الطقوس ، فيكون ماضيهم عبارة عن أساطير . فإن العشائر العربية تعتمد في تحديد أصولها من جد حقيقي ذكر . لذلك فإن ابن خلدون عند تفسيره للتماسك الاجتماعي حدده على مستوى العشيرة ، فصاغ مفهوم العصبية بصورة محكمة بواسطة مجموعة المفاهيم المتداركة ذات العلاقة المباشرة مع المجتمع المحلي مثل النسب ، الالتحام والتماسك ، الشرف ، الحسب ، الخلف ، الولاء ، البيت والرياسة [1] .

فالعشيرة في النظام القبلي العربي لا تعبر فقط عن نظام القرابة بقدر ما تستعمله للحفاظ على تماسك أعضاءها ، إنها مؤسسة اجتماعية وخلقية تدين بقيم تستعملها في التأثير على سلوك أعضاءها ، من خلال لجوئها للتنشئة الاجتماعية ، فتروض أفرادها منذ نعومة أظافرهم على تقبل العادة القبلية ، وتلجأ في تثبيت تلك العادة إلى مساندتها بالقيم وربطها بالمصالح النفعية وتزويدها بعناصر جزائية مختلفة . إنها تعمل على خلق تلك الرغبة في التمسك بالعادات الاجتماعية ، والعشيرة إن تسعى إلى ذلك فإن هدفها الأسمى هو تأكيد فضيلة سامية والمتمثلة في الولاء للجماعة القرابية ، فالأنماط والنماذج الاجتماعية التي تأخذ بها تعمل بصورة أو بأخرى على تساوي الأفراد في ضرورة الخضوع للسن والأوضاع الاجتماعية وفي أن يتمثلوا في جميع تصرفاتهم بتجارب الجماعة [2] ، لذلك نلاحظ نسقا من القيم العشائرية العربية التي يجسد هذا التوجه والتي تتمثل في الزواج المبكر ، زواج الأقارب ، التفاخر بالنسب والعصبية ، احترام السن ، احترام الدين ، الاعتقاد في السحر ، طاعة الوالدين ، الرغبة في خلف الأطفال ، التعاون ، المبالغة في إظهار المشاعر ... وتتكفل العائلة بتلقين الفرد هذا النسق القيمي العشائري بأن تنمي فيه حب المعاشرة ، وذلك بتوجيه الفرد منذ طفولته نحو الأشخاص أكثر مما توجهه نحو الأشياء ،

1- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 44 وص 54 .

2- دكتور . مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه . الكتاب الثاني : المدخل إلى علم الاجتماع القاهرة مطبعة لجنة البيان العربي . الطبعة الثانية 1958 ص 191 .

لذلك فإن أول تدريب يتلقاه الطفل العربي هو فن المعاشرة " قل مرحبا لعمك " وذلك بإشتراكه في الحديث وفي الحفلات والمناسبات الاجتماعية ، وكلما كبر ذلك الطفل زاد تدريبه على تمثيل الأدوار الاجتماعية المرتبطة بالتركيبة العشائرية ، إنه يعتاد قبول نفسه دون انقطاع كفرد من الجماعة . إنه تدريب على المسايرة التي تعني أن يسير المرء مع الآخر ويرافقه ويتلاءم معه ، وبذلك تكون هذه المسايرة من حيث كونها فن التلاؤم والتسوية ذات وظيفة اجتماعية تؤدي إلى تخفيض توتر التفاعل الاجتماعي ، إن وجهها الإيجابي هو تلك الدماثة والضيافة التي يتصف بها المجتمع العشائري العربي [1] .

إن العشائر العربية تمد جذورها في أغوار الماضي لتستلهم فيه روحها ، وتتوارث الأجيال ذلك التراث دون أن يعتريه تغيير جذري يمس جوهره ، فقد كان العرب يعرفون العشيرة على أنّ أهلها يتعاقلون إلى أربعة آباء ، فيشبهونها بأنّها بمنزلة الساقين من الجسم ، وكانوا يعتبرون أن الرهط والأسرة والفصيلة هي أصغر وحدة في حياتهم الاجتماعية ، إذ كلها بمعنى واحد وكل منها يدل على أهل بيت الرجل ، والفرق بينها في الاختلاف في الحجم ، فالرهط ما دون العشيرة والأسرة ما فوق ذلك والفصيلة أكثر من كل منهما . ونلاحظ على أنّ السنين والقرون وتعاقب التطورات والاحتكاك السلبي أو الإيجابي بالحضارات لم يغير تغييرا جوهريا من أساس البناء العشائري العربي .

كانت العشيرة تسمى " بالحي " فكلمة الحي في الأصل تدل على ذوي القربى ، أي الجماعة التي يرتبط أفرادها بصلة الدم ، فقد اشتقت من الحياة ، لكون العرب كانوا يعتقدون أنهم جميعا مشتركون في حياة واحدة ، إذ يجري في عروقهم دم واحد . وتستعمل حاليا كلمة حي في التنظيم العمراني للمدن ، ولذلك الاستعمال دلالة أنثروبولوجية تاريخية . تؤكد التمسك بالماضي ومحاولة إعادة إنتاجه على الأقل على المستوى الاصطلاحي [2] .

إن العشيرة العربية على غرار التنظيمات الاجتماعية تقوم بمجموعة من الوظائف تؤكد ضرورتها ، وتبرر استمرارها ، وسنتعرض لهذه الوظائف عند الحديث عن وظائف النظام القبلي العربي .

1- هشام شاربي : مقدمات لدراسة المجتمع العربي .بيروت الأهلية للنشر والتوزيع . الطبعة الثالثة 1980 . ص 42-43 .

2- دكتور . عبد المجيد عبد الرحيم : مرجع سبق ذكره . ص 124.

4-4 القبيلـــة :

إن النسق القرابي يمتد ليشتمل على جماعة اجتماعية أكبر من العشيرة وهي القبيلة ، التي تعرف على أنها وحدة اجتماعية تجمع عدة عشائر أو مجتمعات محلية [1] .

كما عرفها قاموس " أكسفورد " على أنها " جماعة من الناس يشكلون مجتمعا ، ويعلنون أنهم ينحدرون من جد أو سلف مشترك " . ويذهب قاموس العلوم الاجتماعية إلى تعريفها بأنها عبارة عن " نسق من التنظيم الاجتماعي ، يشمل عدة جماعات محلية ، مثل : القوى والبدنات والعشائر ، وتقطن القبيلة إقليما مشتركا ، وتتحدث لغة واحدة ، وتسود بينها ثقافة مشتركة وترتكز على مجموعة من العواطف الأولية (البدائية) .

ويذهب تعريف آخر إلى القول على أن القبيلة هي : " جماعة قرابية ، تخضع لزعيم تقليدي وتقطن إقليما معينا ، ولها نظامها السياسي " [2] .

إننا لن نعود إلى تبسيط مفهوم القبيلة ، فقد حاولنا تناول ذلك في بداية هذا الفصل ، ولكن ما يهمنا في هذا المقام هو التعرف عليها كشكل مورفولوجي يعتبر امتدادا للعائلة والعشيرة وتناول ميزاتها الأساسية مركزين في ذلك على القبيلة العربية . إن التعاريف الواردة للقبيلة تحمل في طياتها مميزات النظام القبلي ككل وتتمثل فيما يلي [3] :

1)- وحدة اللغة والثقافة : يشترك أعضاء القبيلة في لغة واحدة وثقافة واحدة وقد يشتركون في مكان إقامة واحد وتشترك كل الأبنية القبلية في ذلك إذ أن اجتماع العناصر الواردة الذكر يكون القبيلة ، فنقول قبيلة الشكوك ، الأشانتي ، هايدا ، ماساي وقبيلة البجة وقبيلة النوير ... وتصلح هذه الميزة في القبائل العربيـــة ، بل وتظهـر بوضوح ليـس فقط في تكويـــن قبيلـــة عربيـــة واحـــدة ، بل أنّ فئـــات القبائـل العربية تشترك في وحـــدة اللغـــة والثقافة والديـــن . وهـــذه الخاصيـــة قلمـا تجتمع في أكثر من قبيلتين في أي مكان أخـر في العالم ، فجميـــع القبائـــل العربية سواءا في المشـرق أو المغـــرب العـــربي تشتـــرك في اللغـــة والانتمـــاء الحضـاري والثقـــافي بل وأغلبهـــا تديـــن بالديـــن الإسلامي ،

1- دكتور . محمد حسن الغامري : مرجع سبق ذكره . ص 91 .

2- دكتور . علي محمد بيومي : مرجع سبق ذكره . ص 102 .

3- سنعود إلى تناول هذه النقطة بإسهاب عند دراسة السمات الثقافية للبناء القبلي العربي .

لذلك يذهب الكثير من الباحثين في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد إلى أن اجتماع هذه العناصر في المجتمع العربي (المشكل من فئات القبائل) كان من المفروض أن يكون عاملا حاسما في إقامة الوحدة العربية المنشودة ، بدل الشقاق والنزاع المنتشر بين دولها .

2)- الملكية العقارية : يشغل أفراد المجتمعات المحلية التي تتكون منها القبيلة قطعة أرض مشتركة . يرتبطون بها ليس فقط كمحل إقامة ولكن أيضا تعبر عن استقلاليتهم في إعادة إنتاج تنظيمهم الاجتماعي بعيدا عن كل إكراه مؤسساتي وحكومي وتدخلات الدول الحديثة ، فالقبيلة تتبنى آليات خاصة في مجال البنية العقارية ونظام الملكية فيها ، الهدف منها إضفاء صفة عدم الانقسام التي تتسم بها الأراضي بغية الحفاظ على الترابط والتضامن الاجتماعي من جهة ، ومن جهة ثانية منع انتقال ملكية تلك الأراضي للأغراب .

إن أغلبية أراضي القبائل العربية في نظام ملكيتها تعرف صفة اللاإنقسام ، وتتكون من أراضي " العرش " أو أراضي " الملك " التي تمثل وضعية عقارية قانونية خاصة ، عمل الكثير من المشرعين في الدول العربية على الحفاظ عليها .

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى الدور الذي لعبته الفتوحات الإسلامية في اكتساب القبائل العربية أقاليم جديدة ، فقد ارتحلت العديد من القبائل العربية من موطنها الأصلي في اليمن وشبه الجزيرة العربية ، لتقيم في مناطق أخرى من المشرق وشمال إفريقيا .

3)- وجود تنظيمات شكلية في القبيلة تعمل على تأكيد وحدتها وتماسكها الاجتماعي وبالتالي تحافظ على كيانها واستمرار وجودها . من بين هذه التنظيمات : التنظيم السياسي . فرئيس القبيلة يحظى باحترام الجميع ويشاركه في رعاية شؤون القبيلة مجلس يسمى " مجلس القبيلة " متكون غالبا من رؤساء العشائر [1] .

5- وظائف النظام القبلي :

لقد ساد الاعتقاد لفترة طويلة على أن البناء العشائري القبلي لا يؤدي إلا وظائف اجتماعية ، لكن تعدد وتنوع الدراسات الأنثروبولوجية أكد إلمام هذا التنظيم الاجتماعي لمختلف المجالات الحياتية لأعضاء القبيلة ، من اجتماعية واقتصادية ، ثقافية ودينية تربوية ، وسياسية ، وسنحاول أن نورد بصورة مختصرة بعض وظائف القبيلة مؤكدين على القبيلة العربية :

1- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية . مرجع سبق ذكره . ص 196.

5-1التضامن الاجتماعي :

إن القبيلة وحدة اجتماعية يسودها التماسك والتضامن الاجتماعي ، لذلك يسارع جميع أفرادها إلى مساعدة العضو الذي يحتاج إلى العون ، إن التضامن الاجتماعي هو شعور أفراد القبيلة بارتباط وثيق يشدهم إلى بعضهم وينفخ فيهم الأمن والاستقرار ، إنّه شعور أقوى من الذي يسود الأسرة الواحدة ، لكون القبيلة أكبر حجما وأكثر قوة من الأسرة . إن البحث عن الحفاظ على النسق الاجتماعي والتأكد من استمراره يستوجب تكامل الوحدات الاجتماعية – الأسر - المشكلة للبناء القبلي ، وتضامنها يقلل من حدة التوترات الداخلية التي من الممكن أن يتعرض لها .

إن ذلك التكامل ضروري بين الأنساق المشكلة للنظام الاجتماعي القبلي ، لأنه تغلب الاهتمام بالبناء الكلي القبلي كبناء مؤسساتي على الاهتمام بالأفراد ، فكيسلة المجتمع التقليدي القبلي مؤسسيا ضرورة حتمية لاستقراره والمحافظة على تكامله [1] .

5-2 تأمين الأمن الداخلي والخارجي :

إن البناء القبلي يعمل على تحقيق الضبط الاجتماعي وتوفير الأمن الداخلي لأعضائه ، ويتم ذلك عن طريق قيام رئيس القبيلة ورؤساء العشائر بالإشراف على تطبيق القانون المتمثل في مجموعة القيم والتقاليد والعادات والأعراف التي تمتاز بصفة القداسة والإلزام لكونها تمس الدين والأخلاق وتشكل ما يسمى بالقانون العرفي [2] ، كما يتم الإشراف على تنفيذ العقاب ماديا وجسديا كان أم معنويا ، على من يخالف تلك التقاليد والأعراف .

ويعد عقاب النفي من أشد العقوبات في النظام القبلي وقد عرفت القبائل العربية " نظام الخلع " فيما قبل . كما أن القبيلة تعمل على تحقيق الأمن والطمأنينة لأعضائها وممتلكاتهم من كل اعتداء خارجي ، فتعمل على تحقيق أمن أعضاؤها الخارجي وحمايتهم من الغارات والاعتداءات والغزوات . ويكفي أن ندلل في هنا المقام بمثال " الأخذ بالثأر " السائد في القبائل العربية مثلا في مصر .

ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام ، وفي إطار هذه الوظيفة الإشارة إلى الدور الكبير الذي لعبته القبائل العربية في رد الغزات الخارجيين في عقبات كثيرة من التاريخ ، أخرها كان الإستعمار الفرنسي الذي تعرض لمقاومات شرسة من القبائل العربية سواءا في شمال إفريقيا أو في المشرق العربي ،

1- دكتور. قباري محمد إسماعيل : الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع . بيروت . دار المعرفة الجامعية . بدون تاريخ . ص 132 .

2- دكتورة . فوزية دياب : مرجع سبق ذكره . ص 92.

ونفس المصير عرفه الإستعمار الإنجليزي . لذلك فإن تنظيم شؤون الدفاع والحرب يعتبر من أهم وظائف القبيلة . ففي حالة الخطر يظهر بوضوح تماسك القبيلة كوحدة اجتماعية ، إذ يترتب على قوة الشعور الجماعي بوحدة القبيلة أن يسرع كل أعضاء القبيلة للدفاع ، خصوصا إذا امتزج هذا الشعور بالوازع العقائدي .

3-5 تنظيم علاقات الزواج :

إذ أن ما يهم في هذه النقطة ليس الجانب الإجرائي للزواج بقدر ما يهم الهدف الاجتماعي والسياسي المتوخى فيه ، فإذا كان الزواج يوفر الإشباع الجنسي والتكاثر بالنسبة لأعضاء القبيلة ، فإنه في حالة القبيلة العربية يدعم حميتها وعصبيتها ، ويكون سببا من أسباب الولاء لها . لذلك نلاحظ تفضيل الزواج من أبناء وبنات العمومة منتشرا كثيرا في المجتمع العربي التقليدي ، وبطبيعة الحال فإن الحديث عن تنظيم الزواج يكون أيضا " حديثا "عن الطقوس التفاخرية التي تؤكد المكانة العائلية في القبيلة ، كما أنه حديث عن شكليات مستلهمة من النظام العقائدي والديني الهدف منها زيادة التماسك والتضامن القبلي .

4-5 تنظيم النشاط الاقتصادي :

من منطلق الطبيعة القانونية للملكية العقارية التي تجعل من العشيرة هي المالكة للأرض التي تعيش عليها ، فإن رئيسها يقوم بتوزيع العمل عن طريق تقسيم الأرض إلى اقسام بين العائلات بغرض استغلالها للزراعة أو كمراعي . وتمتد هذه الوظيفة لتشمل الجوانب التضامنية التي تعرفها القبائل العربية مثل " التويزة " سواءا تعلق الأمر بالأنشطة الاقتصادية وخصوصا الزراعية منها ، أو إنشاء المساكن وأماكن العبادات [1] .

5-5 إجراء الطقوس الدينية :

نجد في الكثير من الأنساق القبلية تلك الثنائية التي تضم الزعامات السياسية والزعامة الدينية [2] فرئيس العشيرة أو القبيلة هو الزعيم الديني في نفس الوقت ، إذ ينظر إليه على أنه الواسطة بين أعضاء النسق القرابي وبين العالم الغيبي لذلك يتصدر الاحتفالات والطقوس الدينية التي تحضرها القبيلة . ويراقب مدى احترام أعضاء القبيلة لتلك الطقوس . وما يجسد تلك الصورة هي " الزوايا " في المغرب العربي أو الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية .

1- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الاجتماعية مرجع سبق ذكره . ص 112 .

2- دكتور . عبده محجوب : مرجع سبق ذكره . ص 170 .

إن الدين الإسلامي وتطبيق شعائره كان المحور الذي التفت حوله القبائل العربية وتوحدت من خلاله لتشكيل الدولة الإسلامية وتطور استراتيجياتها ومذاهبها [1] ، إذ لولا العامل الديني لما تمكنت التركيبة القبلية العربية من أن تصنع الحضارة العربية الإسلامية ، وأن تحافظ على لغتها وثقافتها وعاداتها .

6-5 تنظيم النشاط السياسي :

يظهر النشاط السياسي بصورة جلية عند تجمع مجموعة من العشائر في قبيلة . إذ يسمح ذلك بتجمع مجلس القبيلة المكون من رؤساء العشائر ليقوم بتنظيم النشاط السياسي وفي الكثير من الأحيان تصبح عشيرة رئيس القبيلة هي العشيرة الملكية كما حدث مثلا في المملكة العربية السعودية عند استلام آل سعود السلطة . إن النشاط السياسي يمثل أهم وظائف النظام القبلي وأشدها ارتباطا بتركيبته [2] . لذلك فإننا ولطبيعة موضوع مذكرتنا رأينا أن نخصص فصلا كاملا نتناول فيه الدور السياسي للقبيلة.

إن الوظائف التي أوردناها جاءت على سبيل المثال وليس الحصر ، لكون أن دور القبيلة يتشعب بتشعب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية والأخلاقية ... هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإن القبيلة كشكل مرفولوجي تعد امتداد للعائلة وللعشيرة العربية ، فهي الكل الذي يشمل تلك الأجزاء لذلك فإن الإمعان في النظام القبلي وخصوصا العربي فيه يؤكد أدوارا أخرى تلعبها الأسرة والعشيرة مثل التنشئة الاجتماعية والسياسية كوظيفة تربوية . هذا بالإضافة إلى الوظيفة القضائية المتمثلة في حل النزاعات الممكن أن تنشب بين العشائر أو أعضاء القبيلة والمرتبطة بدورها في التنظيم والضبط الاجتماعي .

6- محددات البناء القبلي :

إن المحلي غير مفكر فيه لدى السياسي إلا إذا كانت حدوده مرسومة وواضحة لكونه رمزا لأثر التقاليد وللتنظيم الاجتماعي ودراسة بناءه الاجتماعي لن تكون مكتملة ما لم نحدد الركائز التي يقوم عليها المجتمع المحلي ، وبطبيعة الحال فإن الحديث عن المحلي هو حديث عن البنية القبلية .

1- أنظر :

BURHAN GHALIOUN : le malaise arabe : etat contre nation . ALGER collection SAD . éditions ENAG 1991 . page 15 .

2- دكتور . عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية مرجع سبق ذكره . ص 194 .

لذلك رأينا على أنه من الضروري أن نبرز الخصائص و الركائز التي لا تقوم للقبيلة بدونها قائمة ويرتبط وجودها و استمرارها بها ، لذلك كان من الطبيعي أن تتحدد البنية الاجتماعية القبلية بجملة من الصور التي يتجمع فيها الأفراد لأغراض اجتماعية معينة ، في مكان معين وفي فترة زمنية معينة ، و التي تنعكس على أنشطة الأفراد في مختلف المجالات ، وعلى سلوكهم تجاه بعضهم البعض ، و اتجاه القبيلة التي ينتمون إليها . فما هي صور هذه المحددات ؟ وهل تخرج القبيلة العربية عن صيغة الصور العامة ؟ . يمكن إبراز هذه المحددات من خلال النقاط التالية :

1-6 الوضع الإقليمي :

يهتم علماء الأنثروبولوجيا بالعلاقة الوطيدة الموجودة بين الإقليم و السياسي ، إذ أولت الدراسات الأنثروبولوجية السياسية أهمية خاصة لمسألة الإقليم وذلك يعود لسببين أساسيين :

السبب الأول : والمتمثل في تبني غالبية المهتمين بحقل الأنثروبولوجيا السياسية لتعريف **ماكس فيبر** للدولة والتي يمكن إيجازه في الكلمات التالية : هي " احتكار استعمال القوة المشروعة " ، فالسلطة السياسية لا يمكن أن تمارس تلك القوة المشروعة إلا في حدود إقليم معين [1] ، واعتبار أن ما يهم في النسق السياسي هو صور اتخاذ القرار السياسي هو اعتبار خاطئ نسبيا ما لم يتم ربط ذلك النسق بالتنظيم السياسي السائد على إقليم معين . وهذا ما يبرر الاهتمام بالعلاقة بين المجال المكاني و السياسي .

السبب الثاني : ويكمن في كون المجال المحلي هو ماله علاقة بالمكان ، وخاصة ما يتعلق بالبعد المحلي للمسائل الاجتماعية السياسية ، الاقتصادية . إن المجال المحلي هو المكان الأساسي للمجال الجغرافي [2] . فالمكان يحمل مبدئيا اسمه لتعريفه و إعطاءه دلالة وبعدا رمزيا يترجم انسجاما داخليا ، ويساهم في تكوين إقليمية تنجم عن نظام ثلاثي البعد : المجتمع ، المجال ، الزمان ، وتؤدي إلى التملك و الشعور بالانتماء إلى الجماعة .

1- أنظر :

MARC ABÉLES : l'anthropologie et le politique . dans l'homme 97-98 . Janvier – Juin 1986 . XXVI page 192 .

2- حسني بوكرزازة وعبد الحميد بوعناية : الجبال التلية الشرقية : مقاربة أحادية لمجال محلي . في دورية إنسانيات مجلة الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية الصادرة عن مركز البحوث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC عدد 16 . جانفي / أفريل 2002 . ص 29 .

إن العلاقات السياسية تقوم في نظام إقليمي معين بين أفراد وجماعات تعيش في مجال مكاني محدد ، لذلك فإن الاهتمام بالنظام القبلي يعني بالضرورة الاهتمام بالمجال المكاني الذي يوجد فيه ، وهذا الاهتمام قد يأخذ شكلان أساسيان : الشكل الأول ويمثله الجانب الطبيعي للإقليم بما يمنحه من فرص أنشطة اقتصادية للمقيمين فيه وموارد يمكن استغلالها ، وبيئة يجب التكيف معها والعيش وفقا لما تقتضيه ، وشكل ثاني يتمثل في انعكاس ذلك المجال الإقليمي على الثقافة المادية للجماعة القبلية من خلال الإنتاجات المختلفة ، ولكن أيضا انعكاسها على نظم المعتقدات السائدة .

لقد سبق علم الاجتماع السياسي ، والجغرافيا وعلم السياسة وغيرها من العلوم الاهتمام بدور وتأثير المجال الإقليمي على الجماعة الإنسانية ، ولكن الأنثروبولوجيا تداركت تأخرها في ربطها الإنتاجات الثقافية والعناصر المركبة لها بالإقليم . فماذا يمكننا أن نقول على هذا المحدد في البنية القبلية العربية ؟.

لا تخرج القبيلة العربية عن القاعدة المذكورة أنفا ، فهي موجودة في إطار ذلك المجال المكاني ، ومجبرة على التكيف معه والتأقلم مع ظروفه ، لقد كانت البدايات الأولى للقبائل العربية في مناطق صحراوية وواحات ، ولكنها سرعان ما عرفت حركة هجرة واسعة نحو الشام والعراق ثم مصر وجميع شمال إفريقيا ، وقد قادتها حتى نحو إسبانيا . وحتى وإن كانت حركة الهجرة هذه قد بدأت قبل ظهور الإسلام ، إلا أن ما يجب التأكيد عليه هو دور العامل الديني والمتمثل في الفتوحات الإسلامية في انتشار القبائل العربية في الأقطار التي تم فتحها ، وبالتالي تنوع الأقاليم الطبيعية التي أصبحوا يسكنوها ، وتعرفهم على بيئات مناخية تختلف عن بيئتهم المناخية الأصلية . ولقد كان لذلك أثره ليس فحسب على الأنشطة الاقتصادية التي أصبحوا يعرفونها بل وانعكس على إنتاجاتهم الثقافية المادية [1] فاتسع نشاطهم الزراعي بعد أن كانت كلها قبائل تعتمد أساسا على الرعي ، وكان لبروز الحضارة العربية الإسلامية أثره في ظهور وتطور الحرف والصنائع ، ولكن ذلك الأثر امتد ليمس العلاقات الاجتماعية والسياسية ويثري نظم العادات والتقاليد والأعراف القبلية ، فالنشاط القبلي يمثل دورة ثابتة وفقا للظروف الإيكولوجية ، فأصبحت الكثير من القبائل العربية لا تكتفي بالرعي وتربية الماشية بل اتجهت إلى بيع الإنتاج والزراعة الموسمية والصيد . أي أن القبائل أصبحت لها دورة اقتصادية متكاملة لها جوانبها المتعددة وتستهدف جميعها إلى تحقيق الكفاية الاقتصادية ، وأصبحت الأنشطة الاجتماعية والسياسية تدور في فلك المحيط الإيكولوجي .

1- دكتور . فاروق إسماعيل : مرجع سبق ذكره . ص 168-169 .

والحديث عن المحدد الإقليمي في البناء القبلي العربي لا ينحصر فيما أوردناه بل يمتد ليشمل ما يسميه الأنثروبولوجيون بالوحدة السكنية والتي تمثل أصغر التجمعات السكنية الإقليمية ، ورغم الاختلاف الملاحظ في الوحدة السكنية من قبيلة إلى أخرى فقد تكون مأوى مؤقت أو خيمة أو كوخ منفصل أو مهجع أو مسكن من غرفة أو عدة غرف ، فإنها ترتبط إلى حد كبير بالحياة الاقتصادية للقبيلة .

وفي أغلب الحالات فإن الوحدات السكنية المكونة للقبيلة تكون في شكل تجمع يكون قرية تقوم على وجود علاقات قرابية تربط أهالي القرية (في غالبيتهم العظمى) ، لذلك يمكن تعريف القرية على أنها تجمعا إقليميا متمايزا من الوحدات السكنية التي تكون وحدة منفصلة ذات حجم يسمح لكل سكانها بأن يعرف كل منهم الآخر معرفة شخصية .

وقد تتجمع الوحدات السكنية في وحدات إقليمية أكبر من القرية ، حيث يتسع المدى الإقليمي وحجم السكان في المجتمع المحلي ، وبحيث تتمايز الجماعات التي يعرف أعضائها بعضهم بعضا في الجماعة المحلية الواحدة فيما يعرف بالبلدة أو المركز الحضري [1] .

إن القرية أو البلدة هي الوجه الآخر للعملة القبلية تتمتع بالديمومة والاستمرار النسبي حتى وإن كانت المتطلبات الاقتصادية تفرض على القبائل العربية التي تمتهن الرعي والقنص الترحال والهجرة الموسمية سعيا وراء الأرض والمرعى ، ولكن حتى بالنسبة لهذه القبائل البدوية وإن لم تكن لها مساكن دائمة ، فإنها وإن تعتاد التحرك معا إلا أنها تميل للارتباط بصورة أو بأخرى بإقليم معين يكون " وطنها " الذي ترجع إليه . وقد تدعي العشيرة حقوقا مشتركة على منطقة معينة بذاتها يتحدد فيها تجوالها وتنقلها .

ويطرح المحدد الإقليمي من زاوية أخرى بالنسبة للقبائل العربية الريفية التي تمتهن الفلاحة ، ويكون أغلب أعضائها مزارعين ، فالإقليم في هذه الحالة ينظر إليه من زاوية الوضع القانوني للملكية العقارية التي تكون في أغلب الأحوال ملكية مشتركة لا تقبل الانقسام – ملكية في المشاع – كأراضي " الملك " وأراضي " العرش " [2] .

ولكن الفصل الميكانيكي بين ما هو بدوي وما هو ريفي لا يمكن التحقق منه في أغلب القبائل العربية ، إذ أنّ هذه الأخيرة في الكثير من الأحيان ما تنوع من نشاطها الاقتصادي فتزاول الفلاحة جنبا إلى جنب مع الرعي والقنص . ولكن مهما يكن الحال فإن المجتمع العربي في غالبيته هو مجتمعا ريفيا بدويا يقوم على أساس قبلي عشائري في إطار محدد إقليمي ، يعتبر فيه الأرض جزءا من شرفه وعرضه ، وتلعب فيه الملكية دورا في تحديد ممارسة السلطة السياسية كما سنرى ذلك لاحقا .

1- دكتور . عبده محجوبه : مرجع سبق ذكره . ص 14 .

2- حمدي باشا : نقل الملكية العقارية . الجزائر . دار هومة 2000 . ص 37 .

إن الوحدات السكينة للقبائل العربية خصوصا في المجتمع المحلي الريفي مرتبة طبقا لنظام خاص ، فالدار كمجال سكني تعكس النظرة للعالم التي شخصتها الجماعة انطلاقا من ثقافتها القبلية الخاصة ، هذه الثقافة التي تعمل عناصرها على تعزيز العلاقات وتقوية الروابط بين الأجيال ، بل بينهم وبين أرواح الأرض : أرواح الأجداد وغيرهم من الكائنات الخفية التي ترتبط بالمجال فتحبه ، وتنقل حبه إلى الأجيال المتعاقبة بالاستمرار . فنجد السكن التقليدي العربي ، مع بعض الاختلافات من منطقة إلى أخرى ، غالبا ما يكون واسعا ، تمثله دار أو مجموعة من الديار ، تكون فيه لكل أسرة نووية دارها المندمجة في مركب من الديار الأخرى ، الأمر الذي يضفي حميمية واستقلالية على الخلايا النووية من جهة ، ويضمن قربا كبيرا من السلطة الأبوية من جهة أخرى ، تفتح الغرف جميعها على مجال واحد يسمى " حوشا " أو " وسط الدار " ويكتسي هذا المجال أهمية خاصة لكونه يعبر في المجتمع العربي التقليدي عن نمط ثقافي غريب على المدنية الحديثة على الشاكلة الأوروبية [1] ، إن المجال السكني العائلي يعكس المعتقدات الاجتماعية السائدة بل ويحدد وظائف هذا المجال وتوجه سلوك الجماعة عند استغلاله وهذا ضمن حضور الدائم لعالم روحاني تجسده أرواح الأجداد في الذاكرة الجماعية . إنه فضاء للتبادل بين جماعتين أحدهما اجتماعية والأخرى روحانية وتولد " عشرة " جديدة تستأنف الأسرة فيها بهدوء إعادة إنتاج وجودها الاجتماعي وارتباطها القبلي غير بعيد عن الأجداد وأرواح الأجداد . والقرية متصورة بنفس الصورة للدار وتؤدي الوظائف نفسها على سلم اجتماعي أوسع . فكل من الدار والقرية تعكسان ثقافة الجماعة القبلية ونظرتها إلى العالم .

إن هذه الميزة للمجال المكاني للنزعة القبلية العربية نكتشفه حتى في المدن الكبيرة والصغيرة العربية ، أين تستمر الروابط العشائرية في تنظيم العائلة وعلاقاتها من خلال لجوء عدد من العائلات العربية ذات الأصل القبلي الواحد إلى السكن بحي معين بذاته ، إنها صورة أخرى لإعادة إنتاج القبلي حتى خارج محيطه الإقليمي الطبيعي في المراكز الحضرية .

2-6 المحدد الجنسي :

اهتم الأنثروبولوجيون بالتمايز الاجتماعي بين الرجال والنساء ، لكونه قد يمتد ليشمل بعض الحالات أو كل المجالات الحياة ، فحاولوا دراسة مظاهره فيما يتعلق بالأشياء كالملابس والزينة والحديث وآداب السلوك وطرق الترويح عن النفس ، وحرية الحركة وتقسيم العمل وملكية عناصر الثروة ،

1- محمد حمداوي : المجال السكني العائلي في وسط الريفي التقليدي . في إنسانيات المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية . الجزائر عدد 7 جانفي / أفريل 1999 . مجلد III ، I . ص 26 .

والمشاركة في الحياة السياسية سواءا في التصويت أو الترشح للإنتخابات أو تولي المراكز القيادية والشؤون العامة والمساهمة في النشاطات الاجتماعية والمشاركة في إقامة الطقوس والممارسات السحرية ، وحقوق [1] المشاركة في التجمعات الخاصة مثل النوادي والجمعيات الأخرى .

فما هي مظاهر هذا المحدد في المجتمع القبلي العربي ؟

إن المجتمع العربي القبلي مجتمع رجال ، فمن الناحية الكمية ذلك غير صحيح ، ولكنّه صحيح من الناحية الاجتماعية ، فهو يستمد روحه من طبيعة العائلة العربية والتي تعتبر عائلة بطريقيه أبوية [2] ، يعتمد على الانفصال بين الجنسين لأسباب دينية . ولكن أيضا اجتماعية ، حيث تعزل النساء عن الرجال ولا يسمح لهن بالاتصال بالعالم الخارجي إلا تحت ظل مجموعة من القيود . فمثلا لا يسمح لجميع الذكور من القبيلة بالدخول على النساء في المجال المخصص لهن إلا الأقارب الأقربين .

ويكفي أن ندلل على هذا الفصل بين الجنسين في النظام العشائري العربي على حقوق الميراث التي تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية ، فللذكر حظ الأنثيين وهذا ليس انتقاصا من قيمة المرأة بقدر ماله حكمه قد تتعلق بمسؤولية وأعباء الرجل في المجتمع الإسلامي . وقد تتعلق بالحفاظ على مبدأ اللانقسام في الملكية العائلية القبلية . فالوضع النسبي للجنسين ينعكس بالتأكيد في حقوقهما القانونية ، وقدرة كل جنس على تولي المراكز الاجتماعية وفي أسلوب المعاملة التي يتلقاها أبناء كل جنس في القبيلة منذ الطفولة ، كما ينعكس في نوع العمل الذي يقومون به ، فالمجتمع القبلي العربي حدد خصائص سيكولوجية مقبولة ثقافيا بالنسبة لكل جنس تختلف عن الأنماط العالمية الأخرى وخصوصا الأوروبية للذكورة والأنوثة ، فلا يعقل أن تتولى المرأة ليس فحسب في القبيلة العربية بل وحتى في المجتمع الإسلامي الإمامة ، وشيخ القبيلة لا يمكن إلا أن يكون رجلا حتى وإن كانت الذاكرة الجمعية تحتفظ ببعض الأدوار القيادية للنساء – مثال شجرة الدر – ولكنها تبقى حالات شاذة .

إن المرأة في المجتمع العربي التقليدي قد لا تمثل في الحياة العامة سوى دورا محدودا ، ولكن أثرها الخفي في العائلة ، وفي علاقاتها مع الرجل كزوجة أو أم أو شقيقة أو جدة أثر عميق [3]

1- دكتور . عبده مجدوبه : مرجع سبق ذكره . ص 18 .

2- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 76 .

3- هشام شرابي : مرجع سبق ذكره . ص 34 .

وهذا حتى وإن كانت بعض الدراسات التي قام بها **ج. تيون وف. مرابط وبيار بورديو** تؤكد على أن 70% من النساء المدنيات و85% من الريفيات مستبعدات جذريا من الحياة الاجتماعية في مفهومها الواسع ويكتفين من قبل المجموعة الذكرية بالنشاطات المنزلية فقط [1].

ولكن مهما يكن فإن للمرأة في البناء القبلي مكانتها ، إذ ترتبط بشرف القبيلة وعرضها والقبائل العربية تولي أهمية بالغة لذلك . أضف إلى ذلك تلك الصورة الكاريكاتورية للأم الحماة والتي تتخذ موقفا تملكيا وعدائيا ، اتجاه الذين يريدون أخذ الإبن ، يرى البعض على أنه نوع من انتقام الأم على العاطفة الجماعية عن طريق العطف الفردي الخاص [2].

وترتفع مكانة المرأة أكثر ويزداد احترامها في المجتمع العربي عندما تكبر وتزوج أولادها ولكن هذا لا يمنع من أن المجتمع القبلي مجتمعا رجاليا ينظر بشيء من الريبة إلى المرأة التي تقبل على الحياة السياسية ويرى في ذلك خروجا عن العرف ، فالقبلية لا تقبل في مجلس رؤساء العشائر تمثيل المرأة ، بل وبعض الدول العربية لم تمنح المرأة بعد حق الانتخاب والترشح للمناصب السياسية ، وحتى التي منحتها ذلك فعلته تقليدا للغرب أكثر مما هو نابع عن قناعة وثقافة عقائدية أصيلة . ويكفي للتدليل على ذلك أن أغلبية قوانين الجنسية العربية لا تخول للمرأة حق نقل جنسيتها لزوجها وأولادها [3].

3-6 محدد طبقات العمر :

يمتد التمايز والتدرج إلى فئات طبقات العمر ، وهو من الأمور المقررة في كل المجتمعات البشرية . فنتحدث عن تصنيفات لأفراد المجتمع بناءا على العمر مثل القول بمرحلة الطفولة والمراهقة والبلوغ والكهولة فالشيخوخة . والباحث الإنثروبولوجي عندما يهتم بهذه التمايز فذلك لارتباط كل مرحلة من العمر بأدوار اجتماعية معينة ونماذج سلوك مميزة لها ، كما أن لكل مرحلة ملابسها ووظائفها ومجالات الترويج الخاصة بها . كما يهتم بالممارسات الطقسية التي يشارك فيها أعضاء الجماعة . عند انتقال الفرد من مستوى عمري إلى آخر ، ونمط الاعتراف الرسمي بهذا الانتقال ، وحتى دراسات نظم القرابة نجدها تهتم بالأقارب الذين ينتمون إلى أجيال مختلفة ، إذ نلاحظ ذلك الاتفاق والاجماع عند كل المجتمعات الإنسانية على تمييز أقارب كل جيل باصطلاحات قرابية خاصة مثل : الجد ، الأب ، الابن والحفيد وابن الحفيد .

1- دكتور . نور الدين طواليبي : مرجع سبق ذكره . ص 166 .

2- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 261 .

3- عدا بعض الاستثناءات مثل قانون الجنسية الجزائرية الصادر بموجب الأمر رقم 02/05 بتاريخ 27 فبراير 2005.

ففي كل المجتمعات نجد الأشخاص من نفس الجنس و العمر يكونون طبقة أو فئة خاصة ، لكون طبقة العمر جماعة منمطة رسميا من الأقران في العمر ، لها مركزها ووضعها المميز شعائريا و عسكريا و اقتصاديا وسياسيا .

ويعرف البناء القبلي العربي هذا التمايز في طبقات العمر ويتضمن التكوين الرسمي لطبقة العمر تكريسا شعائريا وطقوسيا مصحوبا بتلقين خاص بالقانون القبلي و العرف ، فمثلا ينتشر فيها تكريسا فيزيقيا يتمثل في " الختان " الذي يعتبر مناسبة لوليمة عائلية ودينية كبرى ، فأساسهُ ديني ومغزاه اجتماعي . فالختان يفرق بين الجنسين إنه بروز للطفل الشاب في القبيلة و انمحاء للطفلة الشابة ، فالطفل يختلط ويعاشر أبناء عمه و أبناء عماته ويخرج إلى العالم الخارجي بينما تنمحي المرأة وتنطوي على عالمها الداخلي في الدار العائلية ، ولكن هذا لا يمنع اتصالها مع بنات عمها و أخوالها وجاراتها وصديقاتها .

إن الطفل المختون رمزا وشعورا " باللحم والدم " إذ يمثل مرحلة انتماء الابن لعالم أبيه ، ويظهر الطفل اعتزازه بدمه واحترامه لسلطة أبيه وتبدأ مرحلة تلقينه القيم العائلية التقليدية التي سيبرهن من خلالها على أنه ابن عائلة ويدافع عن شرفها ، إنّ الختان بهذه الصورة يكون نفخا في روح العصبية القبلية وبداية – لبنة أولى – لمرحلة أهم بالنسبة للعائلة والمتمثلة في تزويجه [1] .

إن البناء القبلي العربي قائم على أساس تكريس النظام التراتيبي لطبقات العمر ، والنظام العقائدي المقدس دينيا كان أم عادات وتقاليد يجسد ذلك التكريس من خلال الاحترام بل والخضوع التام لطبقة كبار السن ، إنهم يمثلون في الغالب مجلس القبيلة ، ولهم حق الحل والربط في كل الأمور التي تخصها ، بل ونلاحظ ذلك حتى في نظام الزواج إذ غالبا ما يتقدم كبار السن لخطبة والد العروس ، ولن يرضى هذا الأخير ما لم يكن من بين الخاطبين أشخاصا ينتمون إلى هذه الطبقة من العمر .

إن تراتبية طبقات العمر تلعب دورا هاما في الحياة الاجتماعية للقبيلة ، إنها وسيلة للتنظيم الاجتماعي من خلال الأوضاع ، الوظائف ، الحقوق والواجبات . فهذا النظام التراتبي يحدد الأوقات الحاسمة في حياة الأفراد ، مناسبات التكريس ، ويصنف الأفراد حسب الطبقات العمرية التي ينتمون إليها ، بل يعتمد أسلوب تسيير الشأن السياسي العام عن طريق مجلس الشيوخ [2] .

1- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 84 .

2-أنظر :

- ABELES MARC et COLLARD CHANTAL . Age , pouvoir et société en Afrique Noir . paris Karthala . 1985 page 35-37.

الواقع أن الروابط التي تنشأ بين الأقران في العمر قد توحد طبقات الرجال في الوحدة القبلية ، حيث تتقاطع وتتعدى طبقات العمر حدود التمايز بين الأقسام القبلية (البدنات والعشائر) ، لذلك كان التنظيم القبلي العربي يقوم على أساس العمر . فالطبقات الصغرى مثلا تمثل مدارس يتعلم فيها الشبان التحكم في دوافعهم والانضباط مع العرف القبلي ، وتكون الطبقات المركزية القوة العاملة والحربية في آن واحد ، بينما تكون الطبقات العليا القوة الإدارية والسياسية في الوحدة القبلية ، لذلك يظهر نوع من التشابه بين نظام طبقات العمر والجماعات السرية ، فطقوس التكريس في طبقات العمر هي عادة طقوس سرية أضف إلى ذلك أن الخاصية الجوهرية التي تميز نسق طبقات العمر في مقارنته بالجماعات السرية تتمثل في أن الأولى تقوم على المساواة بين أعضاء الطبقة .

إن طبقات العمر في المجتمع التقليدي العربي ليست مجرد تصنيف إستاتيكي لفئات سن بقدر ما هو تحديد لأدوار اجتماعية معينة للأفراد داخل النظام القبلي ، وتحديد لطقوس وشعائر الانضمام إلى طبقة عمر وشروط ذلك . إنها صورة لمجتمع محافظ يتميز بدرجة عالية من الثبات ليس بالهين إختراقها من قبل النظم الحديثة .

7- السمات الثقافية للقبيلة العربية :

إن الوحدة الأساسية في الثقافة هي العنصر الثقافي وهو أبسط عنصر لثقافة مجتمع ما بقطاعاتها الثلاثة : الفكري ، المادي والاجتماعي ، وتتمركز كل مجموعة من العناصر الثقافية المختلفة في مركب ثقافي والذي يشكل الكل المكون من تلك العناصر الثقافية التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطا وظيفيا ، أين يتداخل كل عنصر مع العناصر الأخرى ، وتشكل المركبات الثقافية المختلفة ما يعرف بالنظام الثقافي الذي يمثل السمة الأساسية في المجتمع . فالنظام الثقافي يتشكل من عملية تراكمية تنتقل من جيل إلى جيل ، يطلق عليها اصطلاح التراث الثقافي الذي يختلف باختلاف المجتمعات سواءا من حيث الكم أو الكيف [1] فما هي أهم خصائص التراث الثقافي للبناء القبلي العربي ؟

إن حديثنا عن سمات الأساسية الثقافية للبناء العربي لن يعني تناول كل العناصر الثقافية المشكلة له ، إنما سيكون عبارة فقط عن استعادة لجملة من السمات التي تم استعراضها فيما سبق ، كما أنّ الإشارة إلى الثقافة في هذا الباب جاء في المعنى الشامل والواسع – الأنثروبولوجي - للثقافة وليس في معناها الضيق . ويمكن أن نورد أهم السمات الثقافية للبناء القبلي في النقاط التالية :

1- دكتور . عاطف وصفي : الأنثربولوجيا الثقافية . مرجع سبق ذكره . ص 76-78 .

1-7 العائلة :

عند دراستنا لنظم القرابة في المجتمع القبلي ، رأينا على أن العائلة فيه وعلى غرار معظم المجتمعات الإنسانية ، تشكل نواة التنظيم الاجتماعي ومركز النشاطات الاقتصادية ، إذ تتمحور حولها حياة الناس ، فهي الوسيط بين الفرد والمجتمع والمؤسسات التي يتوارث فيها الأفراد والجماعات انتماءاتهم الدينية والطبيعية الثقافية والسياسية ، ورأينا على أنّ الشكل السائد هو العائلة الكبيرة أو الممتدة الأكناتية البطريقية [1] حتى وإن كانت لا تسكن دائما دارا واحدة ، فمثلا في المراكز الحضرية الصغيرة أو الكبيرة نجد أنّ هذه العائلة قد تعيش في حي واحد أو قد تتوزع على عدة أحياء ، وأن الصفة المميزة للعائلة في هذه الحالة هي إستمرار الأنماط الأساسية للروابط العشائرية في تنظيمها وعلاقاتها ، أين تمثل سيطرة الأب رغم فقدانها لشدتها تحت وطء الحداثة ، السمة الأساسية ، وأين يجري الزواج في معظم الأحيان في إطار القرابة العائلية .

ويكفي للتدليل على ذلك أن نورد مثال العائلات الكبرى من الطبقة الوسطى في سوريا ولبنان أين تنعكس البنية العشائرية [2] . إن العائلة في خصائصها المصغرة صورة عن المجتمع القبلي ، فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع أحيانا هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة ، فالنزاع والتباين هي عوامل تميز العلاقات بين أعضاء المجتمع كما تميز العلاقات بين أعضاء العائلات ، كذلك فإن بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة .

كما أن التعاون العائلي واقع يشكل ظاهرة اجتماعية معروفة في البنية التقليدية القبلية ، إنه تعبيرا عن الروح الجماعية وروح العادات من " التويزة " الكلاسيكية في الأعمال الفلاحية في الأوساط الريفية ، وحتى في الأوساط الحضرية في تنظيم حفلات الزواج الشعبية ، مرورا بالتعاون أو الإعانة في لحظات معينة والموجهة إلى أحد أفراد العائلة الموجودة في ضيق ، أو إسكان الأيتام ، إعانة الأرامل والمرضى ، إعانة العائلات الفقيرة وغيرها من أشكال التعاضد الاجتماعي المنتشرة في البنيات التقليدية [3] .

1- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 37-38 .

2- هشام شرابي : مرجع سبق ذكره . ص 30 .

3- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 120 .

وتتأكد السمة في العائلة القبلية عند دراسة مصطلحات القرابة وبالتحديد المرجعية في اختيار اسم المولود في العائلة . فالاسم يعبر عن منظومة اجتماعية وثقافية وعقائدية ليس للعائلة فحسب بل والمجتمع المحلي ككل [1] ، وبغض النظر عن استعماله الإداري فإن ما يهمنا في هذا المقام هو الدلالات الأنثروبولوجية للاسم في المجتمع العربي القبلي .

ففي دراسة للأستاذ الدكتور محمد سعيدي لدلالات الاسم ومرجعيته على المجتمع المحلي التلمساني ، والتي يمكن تعميمها – مع بعض الاختلافات من منطقة إلى أخرى – على المجتمع العربي فإن مرجعية الاسم تعود إلى :

* النسبة أو النسب إذ يستعمل الاسم للدلالة على الانتماء والقرابة العائلية والعشائرية والطائفية أو الجغرافية أو الحرفية .

* وقع المقدس الذي بقدر ما يثير من الخشوع وبالغ الاحترام ، بقدر ما تحيط به الخشية والرهبة ، لذلك تندفع العائلات في بحثها عن الشرعية العقائدية وعن الانتماء الديني من خلال اختيارها لأسماء أبناءها من الفضاء المقدس من أسماء الله الحسنى ، ثم من أسماء الرسول عليه السلام . أو اختيار اسم ولي صالح .

* تخليد اسم الجد كضرورة عائلية ملحة ، حيث لا تتريث العائلة في إعادة إحياء اسم الجد عنوانا وإعترافا بالأصالة العائلية (وكذلك اسم العم الذي مات مثلا) . إن تخليد اسم الجد ، عملية تكاد تكون قيمة ثابتة في العائلات العربية وخاصة في تسمية المولود الذكر الأول الذي يأخذ اسم جده حفاظا لذكره في العائلة وهذه القاعدة متبعة قل من يسد عنها . إن تخليد اسم الجد يترجم أصالة الانتماء العائلي وبالتالي القبلي .

ويخلص الأستاذ الدكتور محمد سعيدي إلى أن نظام التسمية في نطاق الأسرة التقليدية نظام موسوم بالأبوية حيث يفضل إسم الجد ، العم ، الأخ ... وفي ذلك إبراز للنظام الأبوي وترسيخ لفلسفته الاجتماعية والعقائدية وتخليدا لرموزه ومآثره وشخصياته واحتقار النظام الأموسي والعمل على إقصاءه ونفيه والتنكر له من خلال إقصاء اسم الخال وكل ما له علاقة بعائلة الأم الأصيلة .

1- الأستاذ الدكتور . محمد سعيدي : الاسم دلالته ومرجعيته . مقاربة أنثروبولوجية . في وقائع الملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر ؟ تيميمون 22-24 . نوفمبر 1999 . الجزائر منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . ص 115 .

2-7 البنية الانقسامية :

تقوم كل قسمة بوظيفة خاصة ، فمثلا تتولى العائلة الواسعة استغلال الميراث العائلي بينما تشرف السلالات داخل القرية على قضايا توزيع الأرض والماء ، أما المشاكل المرتبطة بالعلاقات الخارجية مثل ضبط الحدود والمراعي ، وتنظيم السوق فهي من اختصاص القبيلة باعتبارها المحكمة العليا والنهائية ، وعلى الرغم من اختلاف الوظائف ، تخضع مختلف القسمات الاجتماعية لنموذج تنظيمي موحد ، حيث أنّ البنية نفسها تتكرر في مختلف المستويات ، وهكذا تبدو السلالة وكأنها قبيلة مصغرة ، فالبنية الانقسامية تتميز بالإنغلاق [1] .

كما توجد سمة أخرى تميز البنية الانقسامية والمتمثلة في الفئات الاجتماعية المتنازعة في مستوى معين تتحالف في مستوى أعلى بصورة تلقائية . إنّ النزاع القائم بين سلالتين حول مشاكل تتعلق بالماء أو الأرض لا يمنعها من التحالف داخل قسمة لمعارضة قسمة أخرى منافسة داخل القبيلة .

وإذا ما تعلق الأمر بمحاربة قبيلة معادية داخل اتحادية واسعة ، تتحالف قسمتان بصورة تلقائية داخل القبيلة نفسها . ويتجسد ذلك من خلال المثال العربي الذي اعتبره بعض منظري الانقسامية نموذجا للتوازن والتعارض في المجتمع الانقسامي وهذا مثال هو التالي :

- أنا ضد إخوتي . عندما يقع نزاع حول الإرث في صلب العائلة الواحدة .
- أنا وإخوتي ضد أعمامي الموازين المباشرين – مثلا بسبب إستعمال قناة ري بين حقول كل من الطرفين .
- أنا وأعمامي الموازون المباشرون وإخواتي ضد الموازين الأبعدين .
- نحن جميعا ضد العشيرة الغريم في المجموعة بسبب تسوية نزاع .
- المجموعة بأكملها ضد المجموعة المجاورة بسبب استعمال المراعي .

فالمجتمعات الانقسامية مثل المجتمع العربي القبلي تتميز باعتمادها على تداخل القسمات وعلى ما يطبعها من تعارض وتكامل كمبدأ واحد للتنظيم والتسيير ، فعلى المستوى السياسي مثلا تظل سلطة الرؤساء ضعيفة ومحدودة ، فالمبدأ الذي تتفق عليه القسمات بحسب **غلنر** GELLNER هو " تجزأ لكي لا تحكم " [2] .

1- لبيض سالم : مرجع سبق ذكره . ص 73 .

2- المصدر نفسه . ص 73 .

3-7 العصبية :

ينتظم المجتمع القبلي العربي حول القرابة ، فيقيم مؤسساته على أساسها ويجعلها مصدرا لكل السلطات بما فيها السلطة السياسية ، إذ يترك مفهوم الوطن مكانه لمفهوم النسب ، حيث يدين الفرد فيه لقبيلته التي هي حصيلة النسب أو الأنساب قبل ولائه للدولة والوطن ، وتعلو العلاقات القرابية فوق كل علاقة .

ويبدأ تعصب الجماعة القبلية من دفع خطر خارجي يهددها إلى جلب منفعة من الغير بالهجوم والمطالبة ، ويكون التحام أفراد القبيلة أولا على مستوى القرابات التي تكونها ، ذلك " أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتها النعرة على ذوي القربة وأهل الأرحام أن يناله ضيم أو يصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدى عليه ويود لو يحول بينه وبينما يصله من المعاطب والمهالك أنها نزعة طبيعية في البشر من كانوا " [1] .

إنها نزعة عند القبائل العربية ، بل ويرى **ابن خلدون** أنها طبيعية في البشر ، لأنها تحمل الأفراد على التعاضد والتناصر وتسهل استماتة كل واحد دون صاحبه ، فالتعصب يكون أولا داخل القرابة إذ تستند إلى وحدة النسب في الدرجة الأولى ، ثم ينطلق منها ليشمل جماعات أخرى خارج الأقارب ليشمل الانتساب الحلف والولاء والدخالة ، لهذا يوسع ابن خلدون مفهوم النسب من معناه الضيق الدارج ويشمله بالحلف والولاء ، حتى كان يعبر عنه بنسب الولاء مقياسا على نسب الولادة [2] .

إن البناء القبلي العربي يعبر بصدق على العصبية القائمة على الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة والمعاشرة لها وربط مصالحها بها والدفاع عنها وجلب المنافع ، وواضح أن النسب مهما كان بعيدا فإنه يضم النسب القريب ويجعل العصبية الخاصة كفعالية ونشاط للجماعة المكونة من الأقارب قابلة إلى التحول إلى عصبية عامة قائمة على النسب البعيد . فالجماعة القبلية كنظام قرابة تمثل قاعدة العصبية الخاصة ومنها تكون الرئاسة للقبيلة بوصفها حسب تعبيرنا اليوم تمثل السلطة المحلية .

والصور الحية التي تجسد العصبية كثيرة ومتعددة في المجتمع العربي ، يكفي أن نورد منها عادة الأخذ بالثأر التي مازالت موجودة في الكثير من المجتمعات القبلية العربية في العراق واليمن وصعيد مصر ، وصورة الالتفاف حول مرشح القبيلة في الانتخابات ، والصراعات حول الملكية العقارية .

1- ابن خلدون : مقدمة العلامة ابن خلدون . مصدر سبق ذكره . ص 89 .

2- دكتور . سعيد محمد رعد : العمران في مقدمة ابن خلدون . دمشق طلاس للدراسات والترجمة والنشر . الطبعة الأولى 1985 . ص 293 .

إن ما يجعل العصبية سمة في البناء القبلي العربي هي كون الوحدة التقليدية الموروثة مبنية أساسا على الانتماء الجماعي إلى مثال أعلى واحد ومشترك هو الذي يحدد وسائل وأساليب الكلام والعمل ، وعلى الذين لا يتفقون في اعتقادهم مع هذا المثال أو لا يوافقون عليه أن يخرجوا من الجماعة أو أن يخضعوا لقوانينها ، أي لقانون الأغلبية ، والأغلبية هنا ليست عددية سياسية وإنما أغلبية قرابية مدعومة دينيا ، ثابتة وغير قابلة للتغيير [1] .

إن العصبية كسمة هي قضية انتماء وهوية ، ونقصد بالانتماء تلك العلاقة النفسية في المقام الأول التي تجسد الشعور بمفهوم " النحن " وتنبثق عن ذلك العلاقة بين " النحن " و" الهم " . فالانتماء هو شعور الفرد بالانخراط في جماعة بشرية واعتناقه لرموزها وتقاليدها ، هذا الشعور الذي يعطيه ذاتية ثقافية وخصوصية ما . ولهذا الانتماء مستويات متعددة منها الأسرة الممتدة ، ومستوى العشيرة والقبيلة ومستوى الجماعة الدينية أو الطائفية ومستوى الأمة والوطن . وفي مجتمعنا العربي نجد أن الولاءات التحتية القبلية تكون من القوة بحيث تنافس الولاءات الفوقية للدولة ويبرز ذلك بوضوح في المجتمعات التعددية مثل المجتمع اللبناني ، حيث يعرف الفرد نفسه من منطلق الطائفة التي ينتمي إليها كشيعي أو سني ، كدرزي أو ماروني ، وشعور ذلك الفرد بعدم الأمان خارج أسوار طائفته [2] .

7-4 الطابع الريفي البدوي :

لقد كان العلامة عبد الرحمن ابن خلدون السباق إلى القول بوجود مجتمع البدو ومجتمع الحضر ، والبدو عنده بداية والحضر غاية ، وكلاهما أجيال طبيعية في الخليقة ، إذ لابد للإنسان في اجتماعه وتعاونه في هذه الحياة من أن ينتمي إلى واحد منهما . وأن أكثر العرب في الأجيال الغابرة كانوا يعيشون على الإبل ، فكانوا بدوا أو أشد بداوة من غيرهم ، فالبدو أقدم من الحضر وسابقون عليه ، وأن البادية أصل العمران والأمصار ومددا لها .

1- دكتور . برهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات . بيروت . دار الطليعة للطباعة والنشر 1989 . ص 26 .

2- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد: مرجع سبق ذكره . ص 125-126 .

لذلك فإن المجتمع التقليدي العربي ببنيته العشائرية القبلية هو مجتمع ريفي في أغلبه ، يتسم كما ذهب إلى ذلك **أميل دوركايم** في نظرته إلى العلاقات الاجتماعية بعلاقة تماسك ميكانيكية ، حيث يتعامل أفراده تلقائيا ويستجيبون لبعضهم ميكانيكيا ، إذ يمثل جماعة أولية تتصف بسيادة علاقة الوجه بالوجه كما ذهب إلى ذلك **تشارلز كولي** [1] .

وهذا المجتمع المحلي الريفي يمتاز بصغر حجمه سواءا من حيث مساحة الإقليم أو عدد سكانه بالمقارنة بالمراكز الحضرية ، يمتهن النشاط الفلاحي (الزراعة والرعي) وفي بعض الحالات ينوع نشاطه بالصيد – البري والبحري – وهو محدود الاتصال والحياة فيه بسيطة ، العلاقات بين الأفراد فيه وطيدة فهي علاقة الوجه بالوجه ، يشتد فيه التدين والتمسك بالتقاليد ، يكون الضبط الاجتماعي فيه داخليا فيعتمد على رقابة الفرد بنفسه على سلوكه وتصرفاته وخارجي يقوم على رقابة الأخرين لسلوكه ومنعه عن الانحراف ... .

إن العلاقة وطيدة بين المجتمع الريفي والقبلية ، فالأول يتسم بالطابع القبلي منذ عهود بعيدة ، إنّ التاريخ السوسيولوجي للمجتمع العربي كما يقول **ولف** Wolf كان موسوما ببنيته القبلية وذلك منذ عهود الفاطميين والموحدين والمرينين ، بل وقبلهم بكثير [2] . يقوم المجتمع الريفي بتركيبته القبلية بتدبير نفسه على الصعيد الاقتصادي ، وعلى الصعيد الاجتماعي والسياسي وتقوم الجماعة الريفية بإيجاد ميكانيزمات وآليات تضامن وفض النزاعات .

وحتى حركات التحديث وتوسع المدن والمراكز الحضرية التي عرفتها الكثير من المجتمعات والدول العربية لم تغير من أصل هذه السمة الثقافية ، إذ أن الريفي العربي الذي يحس بذلك الانتماء الشديد لقبيلته وطائفته ، حتى عندما ينتقل للعيش في المدينة فإنه ينقل في أمتعته ثقافته الريفية ، تقاليدهُ وعاداته ، بل وانتماءه القبلي . لذلك كثيرا ما نتحدث عن ترييف المدينة العربية ، فالتوسع الحضري لم ولن يكون قطيعة مع الوسط الأصلي الريفي ، إنها مواصلة لنمط حياة الريف في المدن .

1- دكتور . علي فؤاد أحمد : علم الاجتماع الريفي . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1981. ص37-38 .

2- مصطفى مرضي : المجتمع الريفي : من الاستقلالية إلى التبعية : معالم ودلالات . بحث في إنسانيات . المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية والعلوم الاجتماعية . الجزائر عدد 7 جانفي / أفريل 1999 مجلد III . I مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية . ص 19-20 .

5-7 التدين وقدسية التقاليد :

إن ما يجعل البناء القبلي العربي مجتمعا تقليديا هو ذلك التمسك الشديد إلى درجة التعصب بنسق العادات والتقاليد التي تمثل في أغلب الحالات دلالات على استمرار أرواح الأجداد بين جيل الأحياء ، وينطبق على المجتمع القبلي العربي ما ذهب إليه " ديوي " و" همبر " من أن كل أفراده محكومون في سلوكهم وأعمالهم بالمظهر العرفي للضبط أي بالسنن أو الأعراف الآمرة ، أكثر من كونهم محكومين بالمظهر الشكلي الظاهري للضبط الاجتماعي أي القانون [1] وهذا يعني سيادة العرف القبلي على القانون .

فنلاحظ قيم بارزة في النظام القبلي العربي تحولت إلى عادات وتقاليد مثل : الزواج المبكر ، زواج الأقارب ، التفاخر بالنسب والعصبية ، احترام السن ، احترام الدين ، الاعتقاد في السحر والقوى الغيبية ، المحافظة على العرض والشرف ، سيطرة الرجل على المرأة ، خضوع المرأة وطاعتها للرجل ، طاعة الوالدين ، الرغبة في خلف الأطفال ، تفضيل الذكور على الإناث لأن في ذلك عزوة وزيادة للعصبية ، التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعي ، المبالغة في إظهار المشاعر ، سلطة الوالدين وخصوصا الأبوية شبه المطلقة والتطبيب بالسحر والرقية والوصفات الطبية الشعبية ... الخ .

كما أن المجتمع القبلي مجتمعا شديد التدين ، فحياة الأفراد فيه تتحرك تحت وقع المقدس الذي يثير الخشوع ، الاحترام ، الرهبة والخشية ، فالمتدين كما يقول الدكتور محمد سعيدي ينجذب إعجابا بالذات الإلهية وينتابه الخوف منها في آن واحد وهو لا يسارع إلى التقديس إلا وهو مندفع إلى الابتعاد عن التدنيس الذي هو لغة التلطخ بمكروه أو قبيح قد لا يصيب فردا واحدا فقط بل القبيلة بأجمعها . لذلك تتمسك القبيلة العربية بالدين الإسلامي وتجعله عنوانا لهويتها وأساسا لحياتها ونبراسا لوجودها .

إن المقاربة الريفية القبلية من المقدس هي مقاربة توليفية يشكل فيها السحري جزءا كاملا من الدين فهو طابع كل شيء في الوسط القبلي ، ونلاحظ ذلك الارتباط العلائقي بين شدة التدين والتمسك بالتقاليد ، فهذه الأخيرة لا تتركز في ذلك الوسط بصورة جذرية إلا لأنها تعبر عن الدين تعبيرا حيا ويوميا ، لذلك لا يمكننا أن نتهجم على التقاليد دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى تداعي المقدس الذي يرتبط به التوازن العام بكامله [2] . إن ثبات المجتمع مرتبط بجهد جماعي في تكرار الماضي الممثل برمزية فاعلة : الدين والتقاليد .

1- دكتورة . فوزية دياب : مرجع سبق ذكره . ص 188 .

2- دكتور . نور الدين طوالبي : مرجع سبق ذكره . ص 269 .

فالتقاليد كمجموع المقاييس و القيم و المؤسسات و الممارسات التي تحظى بالإجماع داخل القبيلة وفق شرعيتها التاريخية ، تفهم كتعبير ملموس عن المسار التاريخي الذي يربط الفرد بأصله وبمختلف المراحل اللاحقة التي تتشكل فيها هويته الثقافية ، سواءا كانت هذه الأصول وهذه المراحل اللاحقة حقيقية أم خرافية . المهم أن يتبناها الضمير الجمعي و أن يعطيها معنى موجها نحو فرض شخصيته تدريجيا بكافة مميزاتها واختلافها عن الشخصيات الأخرى [1] .

6-7 المخيـــال :

إن محاولات أسطرة التاريخ في الكثير من البلدان العربية ليست في حقيقة الأمر إلا تعبيرا عن تلك الرغبة في أسطرة الماضي من قبل الضمير الجمعي ، وما تمسك القبيلة العربية بنظم معتقداتها إلا إعادة لإنتاج الماضي و الحفاظ على أرواح الأجداد و أسطرتهم ، وفي هذه القراءة تجلية للمخيال الذي يربط الفرد بقبيلته ، و المخيال الذي يربط القبيلة بماضيها ، أين ينطوي العنف المعنوي و المادي على قيمة الفضيلة في المخيـال السياسي للبنـاء القبلـي العربـي . لـذلك نـشهد استثمار القبائل العربيـة منـذ الماضـي للنعـارات و النزاعات للاستئثار ببعض الخيرات المادية .

إن قوة المخيال فضلا على أنها تنتج الهوية و الاقتصاد و الرباط الاجتماعي ، فإنها تشجع أيضا على إعادة كتابة التاريخ بل و أسطرته من خلال إضفاء الأهمية على مكانة العنف و الصراع في تكوين الدولة وممارسات فواعلها ، و الذي يستلهم مرجعياته من " المخيال الإسلامي " و الذي من شأنه الإبانة عن جميع أوضاع الصدام و العنف في دول العالم العربي كما يقول **محمد أركون** : " يجب ها هنا الحديث ثانية عن المخيال ، لأن التوق العارم للمدينة الفاضلة منذ تجربة المدينة المنورة ، التي صيغت وسارت على هدى التعاليم التي طبقها الرسول قد تعاظم بتعاظم إخفاقات التاريخ الحقيقي للخلافة و السلطة .

إن التعارض بين المطالبة بحكومة مثالية مطابقة لمقتضيات الشريعة و الأنظمة التي فرضت نفسها في كل مكان بالقوة يشهد في زماننا انتعاشا بينا ، وقد عمل القائمون على التجنيد الإسلاموي على تحيين هذا المخيال الذي من شأنه و هذا وفقا للسياقات و الظروف السياسية و الاجتماعية استثارة الحماس [2] .

1- سفير ناجي : مرجع سبق ذكره . ص 202 .

2- أنظر :

ARKOUN MOHAMED : l'islam , morale et politique .paris . Deslée de Brouwer 1986 . page 121 .

ويضيف في تقديره من الوجهة الأنثروبولوجية السياسية للصلات بين الدين والدولة على أنه : " يجب اعتماد متغير جديد لتقدير الصلات بين الإسلام والدولة حق قدرها . إنها العصبيات القديمة السابقة للشعارات " الإسلاموية " والفاعلة دوما في مسار الفتح وممارسة كل سلطة . لقد كانت البنى البدائية للقرابة واستراتيجيات التحالف بين الأسر والعشائر والقبائل والطموحات من أجل مراقبة الدولة دائما أكبر تأثيرا من الشعارات الإسلامية التي لا تخشى القوى والأولويات العتيقة والمطردة دائما للإستيلاء على السلطة إلا بحجاب مقدس متين إن قليلا أو كثيرا " [1] .

ولعل أحسن صورة تجسد أثر هذا المخيال هو شعور الفرد بعدم الأمان خارج أسوار طائفته وارتباط ذلك بالحرب وظاهرة تشكيل الميليشيات الطائفية التي تعبر عن هشاشة كيان الدولة العربية ، وعن الشعور بالتعارض في ما بين الولاءات المختلفة . إنه تعبير عن قناعة البنية القبلية العربية عن استحالة إنبجاس دولة عربية على الشاكلة التي يصورها المخيال ، والعجز المحلي عن إنتاج السياسي ، ولا أدل على ذلك مما حدث في لبنان خلال الحرب الأهلية ، وما حدث في مصر وفي الجزائر في العشرية السوداء ، وما يحدث حاليا في العراق ...

7-7 الموروث الإستعماري :

لقد عرفت كل الأقطار العربية تقريبا الظاهرة الاستعمارية سواءا في شكلها المباشر أو في شكلها غير المباشر ، وقد تركت هذه الظاهرة آثارها السلبية على المجتمع العربي عامة وبناءه القبلي خاصة ، ونحن إن نتحدث عن الظاهرة الاستعمارية فإننا لا نقصد جعلها سمة ثقافية في حد ذاتها للقبائل العربية ، ولكن موروث هذه الظاهرة يمثل عاملا مشتركا بين القبائل في الأقطار العربية سواءا من حيث خضوعها للإستعمار أو من حيث ممارسات المسخ الثقافي الذي تعرضت له .

إن الإمبريالية الاستعمارية تقوم على العلاقة بين القوي والضعيف والموسومة عند الحاجة بعلاقة المتحضر بالبدائي ، وطور هذا المنطق فيما بعد إلى علاقة العالم المتقدم بالدول النامية ليس فقط على المستوى التقني والإنتاجي والتبادلي ولكن أيضا على مستوى الثقافات [2] .

1- مارتيناز لويس : العربي الأهلية في الجزائر . ترجمة محمد يحياتن . الجزائر منشورات فرسي . بدون تاريخ . ص 26 .

2- أنظر :

PHILLIPPE LUCAS . JEAN CLAUDE VATIN . op.cit . page 30 .

لذلك وظفت الأنثروبولوجيا الاستعمارية لتجعل من العربي نسخة من المواطن الغربي ولكن بدرجة أقل ، ويكفي أن نورد مثال محاولات فرنسة النظام القانوني لدول المغرب العربي ، الهادفة إلى تغيير نظام الملكية العقارية ، والاستئثار بالخيرات المادية . وربما غرس كل من صدمة السيطرة الكولونيالية والخطاب الأحادي الذي حمله إيديولوجيو الاستعمار في المستعمر فكرة أن على الممارسة التاريخية أن تقلد منوال الخصم ، ولو أدى إلى إنتاج خطاب مضاد تعارض به الآخر ، ليصبح هذا الخطاب بعد بناء الدولة الوطنية وسيلة لإضفاء الشرعية على السلطة السياسية .

لقد كان المجتمع القبلي ببنياته المادية وتنظيمه الاجتماعي والسياسي والثقافي محافظا على كيانه رغم سلبياته ، فلم يمس لا في استقلالية إعادة إنتاجه ولا في منطقه الداخلي ، وكان يجب انتظار الفترة الكولونيالية ليشهد تحولات عميقة في ظروف استقلاليته المادية وفي بنيته القبلية والسياسية ، إذ عمل المستعمر بواسطة ميكانيزمات إلغاء صفة عدم الانقسام التي كانت تتسم بها أراضي العرش والأراضي العائلية على إضعاف مجموع العلاقات والروابط القبلية التي كانت تتأسس على الطابع العرشي والقبلي للملكية الزراعية مثلا [1] .

7-8 الموروث الحضاري :

إن الحضارة ظاهرة اجتماعية شاملة ومستوعبة لكافة الطبقات والشرائح ، ينتعش فيها كل فرد وكلمة حضارة وإن كانت في الشكل واللفظ عربية ، إلا أنّ المعنى المتقلب والمتحرك ضئيل الحجم فيها ، فهو من الحضور والسكن في الحاضرة مقابل البادية ، لذلك فالمعنى المتداول لها ليس مخلوقا عربيا إسلاميا وإنما غربيا .

وقد عرفها الأستاذ مالك بن نابي على أنها : " جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتحقيق تقدم الفرد ، تصبح موضوعية وذلك بأن تتحول إلى سياسة وتشريع فيمثلان عالم الأفكار في هذا المجتمع على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي تمثيلا مباشرا " [2] .

1- مصطفى عرضي : مرجع سبق ذكره . ص 16 .

2- زكي ميلاد : مالك بن نبي ومشكلات الحضارة . دمشق . دار الفكر 1998 . ص 26 .

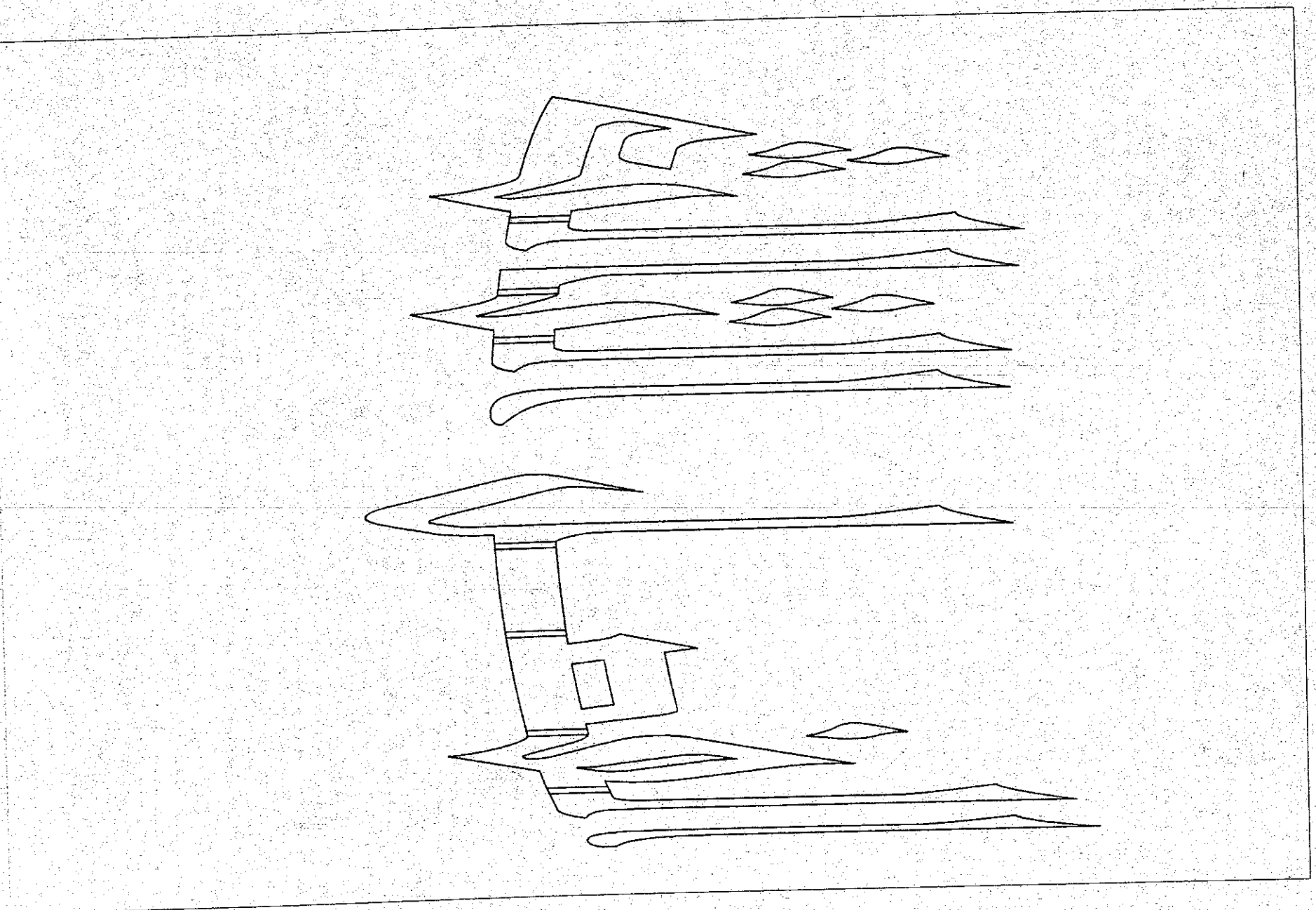
إن النظام القبلي في المجتمع العربي يستمد مرجعيته من التراث الحضاري العربي الإسلامي ، فعوامل كاللغة العربية والدين الإسلامي والتاريخ المشترك تصقل عبر القرون المادة الفكرية التي يبرز البناء منها . كما أنها تشكل روابط تضمن الوحدة ، فأي محاولة معاصرة (مثل محاولات الاستعمار ، أو حركات التحديث) لن تقطع حبل التاريخ وتزيل آثار الماضي دون خطر [1] ، بل بالعكس فإنها لا تضع كافة خطوط التطور والتنمية في صفها إلا إذا اندرجت في إشكالية استمرارية تاريخية حية ، خصوصا وأن البناء القبلي شديد التمسك بنظم معتقداته .

لذلك فإن توتر علاقات السلطة بالمجتمع وتنامي مظاهر عجزها ، أدى إلى عودة المجتمع العربي ببنيته القبلية والعشائرية إلى الإسلام باعتباره أقرب مرجعية ثقافية إليه ، وكان ذلك أحد أسباب تنامي الحركات الأصولية ، ثم ما لبث أن تبنى المرجعيات المحلية الأخرى وفي مقدمتها العشيرة والقبيلة (مثال : الجزائر ، ليبيا ، اليمن ، العراق ....) ، وعمل على إحياء الثقافة التقليدية في كليتها أو أجزاء منها وهذا ما يؤكد استمرار ثقافة التمرد .

وهنالك مجموعة أخرى من السمات الثقافية التي يتصف بها البناء القبلي العربي نذكر منها التضامن الاجتماعي والتعاون العائلي ، كما أن **رالف لنتون** أشار إلى درجة ملحوظة من التجانس في السمات الجسمية لأعضاء البناء القبلي والعرقي ، يرافقه تجانس في السمات السلوكية التي تتأثر بعامل الوراثة . ويعتبر أنّ مجتمعا كهذا هو في الواقع عائلة موسعة ، وإذا استمر التزاوج محصورا ضمن نطاق هذا المجتمع (يعتبر الزواج في إطار ضيق سمة أخرى لهذا البناء) ، فليس من المستبعد أن يكون الشبه بين أعضاءه من الناحيتين الجسمية والسلوكية أشد منه حتى بين أعضاء العائلة الكبيرة العادية ، وانطلاقا من هذا ، فإنه يستنتج على أننا أمام ضرب من السيكولوجية العرقية [2] .

1- سفير ناجي : مرجع سبق ذكره . ص 84 .

2- رالف لنتون : الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث . ترجمة عبد المالك الناشف . صيدا لبنان . المكتبة العصرية 1967 ص 121 – 122 .



1- دلالات الدور السياسي للقبيلة

1-1- دلالات المتغير الجغرافي

1-2- الإطار السياسي لدور القبيلة

1-3- المحدد الثقافي لدور القبيلة السياسي

1-4- القبيلة كقوة عسكرية

2- القبلية والتحديث السياسي

2-1- القبيلة ، الشعب الاجتماعي والشعب السياسي

2-2- القبيلة والدولة

2-3- القبيلة والتنظيم الحزبي

2-4- القبيلة والجماعات الضاغطة

3- أشكال الدور السياسي للقبيلة وصوره

3-1- النخبة ، الصفوة والزعامة القبلية

3-2- من المجلس القبلي إلى المجلس البلدي

3-3- النزوح الريفي وقبلنة المدينة

إن المجتمع في غالبيته مجتمعا قبليا طائفيا ، لعبت القبائل في تاريخه السياسي دورا حاسما واحتلت مرتبة الصدارة في صنع الأحداث السياسية في مختلف مراحل الحضارة العربية الإسلامية ، فالذاكرة الجمعية والشعبية مازالت تحتفظ بحكايات سيرة بني هلال وعبس وذوبيان وملاحم عنترة ابن شداد ، والدين الإسلامي بزغ بين ظهراني بني عبد المناف ، والفتوحات كثرت وتوسعت على عهد بني أمية ، والحضارة والتطور العلمي تأكد على عهد بني العباس . ولعبت القبائل نفس الدور السياسي على عهد الفاطميين والمرابطين والمرينيين ... فالماضي السياسي لمجتمعنا حافل بأساطير الأبطال والأجداد المؤسسين والتاريخ فيه يقتصر على الأنساب : أنساب الأسر الكبيرة والدور السياسي للقبائل والتي يتناقلها الأفراد جيلا بعد جيل بهدف تأكيد هويتهم وتدعيم بناهم الاجتماعية ، السياسية والاقتصادية ، إنها ذاكرة أثنية وأسرية تحاول إعادة إنتاج نفسها إلى مالا نهاية .

وقد تأكد الدور السياسي للقبائل في الكثير من الدول العربية التي عرفت الاستعمار الذي شكل بالنسبة للمجتمع القبلي العربي صدمة لا مثيل لها في العنف لا تزال محسوسة وبقوة [1] ، لقد كانت صدمة اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ودينية ، لأنه كان من المستحيل على المستعمر أن يكتفي بالذريعة الاقتصادية نظرا لوقوعه في فخ إعلاناته الإيديولوجية حول المهمة الحضارية ولتأدية هذه المهمة على أحسن وجه كان عليه تحطيم مختلف المؤسسات التي تتجلى فيها الثقافة " الأهلية " لكونها كانت تشكل حواجز أمام تحقيق أهدافه ، ويورد الأستاذ مصطفى الأشرف الثمن الكارثي الذي دفعه المجتمع العربي عامة والجزائري خاصة خلال الحقبة الاستعمارية في عمليات الانحلال وتفكك البنى الثقافية المرتبطة بالمجتمع الزراعي – الذي يمثل غالبية المجتمع القبلي – إذ أصبح هذا المجتمع كنظام هارب من الكارثة الإثنوسيدية ، إنه يجسد اقتصاد الكفاف والمعاش ، إذ أضاع كل وسائله ومستلزماته الضرورية لمعيشته المستقرة أو الرعوية ، ولم يستطع تعويضها ببنى حديثة ، كما أن الإسلام والقيم الروحية التي كانت تشكل أساس ثقافته المعنوية تكلست في شظايا إيمان ديني أصبح صنميا ومرابطيا . فتشتت ثقافة انقطعت عن رحم سياقاتها السوسيو – تاريخية وأصبحت طفيلية ، إنها نتاج التثقيف الاستعماري الذي نال من المجتمع القبلي العربي [2] .

1- سفير ناجي : مرجع سبق ذكره . ص 87 .

2- أنظر :

- MUSTAFA LACHREF : Algérie nation et société . ALGER sned 2 eme editions 1978 page 313 .

وقد وظف الاستعمار الأنثروبولوجيا لخدمة إستراتيجيته ، ولكن النظام القبلي العربي قاوم ذلك ، لقد كان يحس بالحاجة الملحة للإتصال بالمقدس وحتى للاتحاد معه لحماية الذات من حالات القلق التي كان يسببها وجود الاستعمار وتعلق بعبادة الأجداد وتمجيد مآثرهم وبالأحياء المستمر للطقوس ، إنها وسائل جماعية لمقاومة المتسلط ، وقد شكلت القبيلة نواة المقاومة ضد المستعمر مستلهمة قوتها من وازعها الديني الروحي ، فوظفت الحركات الثورية في مختلف الدول العربية ذلك الشعور الديني القوي جدا في مختلف تعابيره الطقسية والثقافية .

إن الاستعمار أي كانت جنسيته وأي كانت الرقعة العربية التي حل بها ، وأي كانت الفترة التي قضاها بتلك المنطقة طبق إستراتيجية هدفها الأساسي وليس الوحيد هو خلق حركة إستغراب [1] ، لا تلبث أن تتحول إلى حركة تغريب وتقليد للأنماط الغربية في التفكير والسلوك والمنهج ، وارتكزت تلك الإستراتيجية على ثلاث محاور رئيسية :

- المحور الأول : تمثله ازدواجية الخطاب والممارسة الاستعمارية الذي مثلها من جانب ضرب للبنى القبلية ، وفي نفس الوقت العمل على الحفاظ على توازن ميزان القوى القبلي وذلك باللعب على وتر نعارات القبائل لإضعافها .

- المحور الثاني : عمل الاستعمار على ضرب القاعدة العقارية والزراعية للمجتمع القبلي عن طريق تغيير الطابع العرفي للملكية وإخضاعه لجملة من القوانين الزراعية مثل قانون سناتوس – كونسولت وقانون وارنية ، وكان الهدف الإستراتيجي من هذا التغيير تقليص القاعدة المادية للجماعات الريفية والتي تمثل الغالبية من البناء القبلي العربي ، وفي نفس الوقت إنشاء القاعدة المادية للمجتمع الكولونيالي وذلك بإستعمال ميكانيزمات تعمل على إلغاء صفة عدم الانقسام التي كانت تتسم بها أراضي العرش والأراضي القبلية والعائلية وإخضاعها لعمليات المضاربة والمتاجرة بين الكولون والملاك الجزائريين . وبالتالي إضعاف مجموع العلاقات والروابط القبلية التي كانت تتأسس على الطابع العرشي والقبلي للملكية الزراعية [2] .

1- المصطلح للأستاذ مالك بن نابي . ورد في مؤلف زكي ميلاد : مرجع سبق ذكره . ص 51 .

2- حمدي باشا عمر : حماية الملكية العقارية الخاصة . الجزائر . دار هومة للطباعة والنشر 2003 . ص 27 .

المحور الثالث : محاولة الاستعمار بداية من القرن التاسع عشر إحلال الممارسات الإدارية الغربية الأجنبية محل نظم الرعاية القبلية والعشائرية التي كانت تؤدي وظائفها جيدا [1].

إن التأكيد على إستراتيجية الاستعمار ومحاولاته طمس الهوية العربية والإسلامية وحربه الشعواء على المقومات الثقافية للنظام القبلي وشحذه لجوانبه السلبية ، تبرره الآثار التي مازالت باقية في مجتمعاتنا إلى حد الآن .

ومهما يكن فإن القبائل والعشائر كانت في ثورة دائمة على الحركات الاستعمارية التي عرفتها المجتمعات العربية ، ومثلت هذه الثورات لبنات الدور السياسي القبلي ، فهل استمر هذا الدور بعد استقلال جميع الدول العربية ؟

1- دلالات الدور السياسي للقبيلة :

إن الإلمام بجوانب الدور السياسي للبناء القبلي في المجتمع العربي يقتضي تناول دلالاته المرتبطة بالإقليم والإطار السياسي العام والمحدد الثقافي ومكانة القبيلة في البناء الاجتماعي العام كقوة عسكرية ومركز نفوذ ، لكون هذه الركائز الأربعة تمثل دعائم النفوذ السياسي للقبيلة ، وتسمح بفهم الارتباط العلائقي الموجود بين القبيلة والدولة من جهة ، ولكن أيضا بين القبيلة والمؤسسات السياسية التي ترمز إلى التحديث السياسي . وبطبيعة الحال فإن هذه الدلالات تسبح في فضاء هواءه المقدس والموروث التاريخي والحضاري .

1-1 دلالات المتغير الجغرافي :

إن المكان يمثل مجالا حياتيا حاملا لدلالات وممارسات اقتصادية واجتماعية أحاطت به في الزمان ، وفي هذه الحالة تكون العودة إلى التاريخ مسعا لا يمكن تجاوزه عند قياس مدلول الممارسات المهيكلة للمكان عند النظام القبلي في الزمان ، إنه تفاعل بين الإنسان والطبيعة وإلتصاق للقبيلة كبناء اجتماعي بمجالها الجغرافي إلتصاقا يكاد يكون ميكانيكيا .

ويمكن أن نلمس دلالات المتغير الجغرافي وإسهامه كمحدد في تنامي الدور السياسي للقبيلة في المجتمع العربي من خلال :

1- روبرت كابلان : هل كانت الديمقراطية مجرد لحظة ؟ ترجمة : أحمد لخضر ، مقال في : الثقافة العالمية العدد 93 مارس / أفريل 1999 . دورية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت . ص 13 .

النظام القانوني للملكية العقارية :

رغم حركات التحديث التي عرفتها الكثير من الدول العربية والتي جسدتها عمليات التصنيع وعصرنة البنيات التحتية والهياكل القاعدية وتنامي دور وحجم المراكز الحضرية والمدن الكبرى وما يرافق ذلك من تحسن في مستوى المعيشة الاقتصادية والاجتماعية والصحية ورغم التطور الذي حققه القطاع العلمي ، إلا أن الدراسات الاجتماعية أكدت على أنّ المجتمع العربي بقي في غالبيته العظمى مجتمعا ريفيا بدويا ، بل وأصبحت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية والسياسية في المجتمع العربي تتحدث عن ترييف المدينة .

وإذا كان هذا هو حال التركيبة الاجتماعية العربية ، فما يجب أن نعرفه هوَ الأهمية القصوى التي يعطيها المجتمع الريفي وبالتالي الأكثر تمسكا بقبليته لمجاله الجغرافي ، من خلال إضفاء الطابع المقدس على الأرض ، إنها عرض الريفي العربي . وهذا المقدس لا يأتي فقط من خلال تلك الحاجة الاقتصادية المعيشية التي تلبيها الملكية العقارية ، ولكن أيضا من خلال العلاقات التي تقيمها ، والمراكز القانونية التي تنشئها [1] . فالملكية العقارية في الكثير من المجتمعات القبلية تقوم على إلغاء صفة الانقسام ، فتجعل من الأرض ملكية مشاعة بين أفراد العائلة الكبيرة أو العشيرة أو القبيلة مثل النظام القانوني لأراضي العرش والملك في المغرب العربي [2] . إن هذه الصفة موروث تاريخي حضاري تعمل نظم المعتقدات على الحفاظ عليه ، لكون المجال الجغرافي بالنسبة للقبيلة لا يمثل فقط المورد الاقتصادي المعاشي بل رمزا حيا للحرية بكل تمثلاته .

المجال الجغرافي في علاقات القبائل بالسلطة المركزية :

إنّ السلطة المركزية مهما قويت شوكتها وزاد نفوذها لا يمكن أن تسيطر كل السيطرة على الأقاليم المؤتمرة بأمرها [3] ويظهر ذلك جليا في حالة الدول العربية لذلك يسهم المجال الجغرافي في تنامي الدور السياسي للقبيلة من خلال :

1- دكتور . عبد المنعم فرج الصده : الملكية في قوانين البلاد العربية . بيروت . دار الفكر العربي 1986 . ص 18 .

2- نفس المرجع . ص 53 .

3- دكتور . علي محمد بيومي : مرجع سبق ذكره . ص 102-103 .

* عدم قدرة السلطة المركزية على السيطرة – أو صعوبة ذلك – على الكثير من القبائل خصوصا منها القاطنة في الحصون والجبال العالية والمناطق النائية ، وهذا يسهل من إمكانية قيام حالات التمرد القبلي وبالتالي تمكن القبائل في الكثير من الأحيان من فرض مطالبها على السلطة المركزية في إطار قواعد اللعبة السياسية ، وصفحات التاريخ تسخر بما يمكن تسميته بظاهرة الانتفاضات والتمردات القبلية ، سواءا تعلق الأمر باليمن أو السعودية أو العراق أو أقطار المغرب العربي . وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن أهم الصعوبات التي واجهها الاستعمار في الوطن العربي لم تكن المطالب السياسية للأحزاب التي كان مسموح بها في المراكز الحضرية بقدر ما كانت حالات التمرد والانتفاضات القبلية تمثل ذلك .

* حاجة السلطات المركزية في الكثير من الدول العربية في بحث أنظمتها السياسية عن الاستقرار واستتباب الوضع السياسي إلى استرضاء القبائل خصوصا ذات المواقع الجغرافية الهامة أو ذات القوة العسكرية والاقتصادية ، وخاصة عند مواجهة الدولة لأزمات وعدوان خارجي ، لذلك تسعى السلطة السياسية المركزية لتلبية بعض مطالب هذه القبائل وإشراكها في صنع القرار السياسي والمؤشر الواضح على ذلك هو مجلس الأعيان في مصر ، واللجان الشعبية في ليبيا الموكلة لشيوخ القبائل ، وقيام السلطة في الجمهورية اليمنية في 1962 بإنشاء " المجلس الأعلى للدفاع " الذي ضم أكثر من مائة وثمانين شيخا قبليا ، أوكلت إليهم مهمة حراسة الحدود مع المملكة العربية السعودية ، ومنح فيها كل شيخ عضو في هذا المجلس رتبة وزير ، ويتقاضى بموجب ذلك ما يعادل مرتب وزير .

* تنامي أهمية القبائل المحادية لدول الجوار الجغرافي ، إذ تسعى الدول المتجاورة إلى إرضاء واستمالة بعض هذه القبائل إلى صفها عن طريق الإغراءات المادية والإشراك السياسي ومنح الإمتيازات ، ومحاولة استخدامها كورقة سياسية لتنفيذ مخططاتها وأهدافها ، وهذا ما يوسع من هامش المناورة السياسية لزعماء هذه القبائل ويزيد من دورها وثقلها السياسي خصوصا في الجو العام الذي يسود الساحة العربية منذ عقود من الزمن والمتسم بالنزاعات الحدودية الدائمة مثل ما تعرفه الحدود اليمنية السعودية ، العراقية السورية ، الجزائرية المغربية ، المصرية الليبية ....

تفاعل القبيلة مع مجالها الجغرافي .

إن القراءة الوصفية الأولية للمجال الجغرافي للبلدان العربية تؤكد تنوع هذا المجال الطبيعي من أراضي سهلية منبسطة ، وتلال وأراضي جبلية ، ومناطق ساحلية ولكن أيضا مساحات صحراوية شاسعة ، وأراضي رعوية منبسطة ، وهذا يدفع إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين هذا التنوع الجغرافي والتنوع الملازم للسلوك الاقتصادي والذي يجمع بالنسبة لقسم هام من السكان بين النشاط الفلاحي والنشاط الرعوي . إن القراءة الإيكولوجية تبرز بوضوح دور المجال الجغرافي في تمسك النظام القبلي

بنظم معتقداته ، أي تمسكه بالإرث الثقافي وعمله على تجسيده في الحياة اليومية ، وهذا ما يبرر ذلك الالتصاق الميكانيكي للبناء العشائري بالمجال الجغرافي ، ومحاولته استنفاذ إمكانيته إلى أقصى حد .

ومن جهة أخرى فإن الموقع الجغرافي للقبائل يطرح تساؤلات عديدة حول حقيقة الخريطة السياسية للدول العربية ، ومدى الدور الذي من الممكن أن يلعبه البناء القبلي في رسم حدود هذه الخريطة أو تغيير أفاقها ، وطبيعة الولاء القبلي لها في زمن معين وفي ظل ظروف معينة .

2-1 الإطار السياسي لدور القبيلة :

إن بروز المجتمع المحلي على الساحة السياسية وإرادته في أن لا يكون مجرد متفرج بل شريكا مكتمل الحقوق ، هو الحدث الحاسم من بين التحولات الحديثة ، إذ أنه يحمل دلالة تاريخية أكبر ، بل ويتضمن بعدا أنثروبولوجيا حقيقيا بفعل إثارته لحوار بين البنيات الاجتماعية من جهة ومن جهة ثانية بين الحضارات ، إن هذا الحوار يعيد للإنسان جزءا من كيانه طالما حرم منه .

وقد شكل المطلب الثقافي بابا بأتم معنى الكلمة ولج منه المجتمع المحلي معترك الكفاح السياسي والذي كان وسيلة تعبيره على صعيد المؤسسات ، وهاجسه الأساسي والرئيسي في ذلك هو ضرورة تكييف سلوكه بناءا على المعطيات والمستجدات الجديدة ، وصولا إلى إيجاد مصادر موارد إعادة إنتاج نفسه من مال وشغل ، وحرصه على أن لا يبقى متخلفا عن ركب الآخرين ، إنه حرص غير شعوري ، يعمل على الإبقاء على الوضع القبلي مع تغيير نشاطه ، وتحويل شرفه وسمعته العريقة وعصبيته إلى وسيلة للظفر بمختلف الخدمات التي توزعها الدولة أو تحويل الأموال إلى مكانة اجتماعية جديدة بسمعتها وهيبتها ، وتحويل الأبناء إلى وسيلة عيش والبنات كضمان للتحالفات والقرابة إلى أدوات دعم والعلاقات الاقتصادية أو السياسية إلى قرابة جديدة .

إن إرادة المجتمع القبلي في أن يكون فاعلا سياسيا نلمسها في الدول العربية سواءا تعلق الأمر بالإستراتيجيات المطبقة في الانتخابات والهادفة إلى الوصول إلى السلطة أو في أسباب ومظاهر النزاعات القائمة هنا أو هناك ، حتى وإن اكتست هذه الإرادة صفة جديدة ، وتوشحت بأثواب التحديث السياسي ، خصوصا إذا علمنا أن الأنظمة العربية ولأسباب عديدة تعمل على تدعيم وجودها أو شرعيتها من خلال توظيف النزعة القبلية ، لذلك فقد تنامى الدور السياسي للقبيلة مستغلا في ذلك التربة السياسية الخصبة والتي تتسم بالصفات التالية :

1)- شخصانية السلطة السياسية : عرفت الأنظمة العربية اختزالا لمفهوم الدولة والنظام السياسي في شخص الحاكم الفرد وقلة من أتباعه ، إذ أنها ارتباط للسياسي بالأشخاص بذاوتهم ، بحيث يكون غيابهم سبب في الانتكاس والعدول عن النمط ، ويكفي أن نورد على سبيل المثال الإشتراكية الناصرية في مصر أو حكم الرئيس هواري بومدين في الجزائر ، وتتحول في هذا المضمار المؤسسات السياسية إلى هياكل بلا قيمة ، إذ تتشخصن البنيات السياسية وتخلع النظم السلطوية على نفسها إيديولوجيات ذات طابع شعبوي ، تبدو بمقتضاه وكأنها تعبر عن القوى الاجتماعية كافة ، وتعتبر الخروج عن هذه الإيديولوجية خروجا عن المصلحة العامة وخيانة ، ويكفي للتدليل على شخصانية السلطة إعطاء الأمثلة عن تلك الطقوس السياسية التي شاهدناها ونشاهدها بكثرة في الدول العربية ، حيث نرى رئيس الدولة أو الملك يدشن أي شيء وكل شيء ، وتشاهده يتقدم الجمع في كل المناسبات ، فتوظف بعض المظاهر لأغراض سياسية (مثلا الرئيس العراقي صدام حسين وهو يطلق البندقية من على الشرفة) .

إن شخصانية السلطة السياسية في بعض الدول العربية أبدعت أسر ملكية جديدة في أغلفة جمهورية ، تعتمد على وضع الأقارب في المراكز الإستراتيجية الحساسة (المناصب العسكرية أو الأمن مثلا) يشغلها أشقاء الحاكم أو أبناء عمومته ، أي أقارب الدم المباشرون وهذا رغم وجود حزب طلائعي عقائدي أو لجان شعبية ... وإدعاء الحاكم أنه من الشعب وإلى الشعب ، ورغم وجود هياكل مؤسسية ودستورية ، ولكن الحاكم في قرارة نفسه لا يثق في كل هذا ، ولا يركن حتى لرفاق سنوات النضال ، فالوحيدون الذين يثق فيهم هم أفراد الأسرة وأبناء العشيرة أو الطائفة ، إنها صورة لقبلنة الدولة [1] .

2)- خطر قيام المؤسسات السياسية أو محاصرتها : تعرف الأنظمة العربية سواءا الملكية منها أو الجمهورية حظرا على قيام المؤسسات السياسية الحديثة ، أو تغييبا لدورها إن وجدت ، خاصة الجماعات البسيطة التي يفترض في قيامها تجميع للمصالح وتعبيرا عنها خصوصا الأحزاب السياسية بوصفها قنوات للمشاركة السياسية وأدوات لبلورة الخيارات والبدائل أمام صانعي القرار ومؤسسات المجتمع المدني كأطر لتفعيل المشاركة الشعبية وأداء سياسي مكمل وأحيانا بديلا لدور الدولة في مجال الرعاية الاجتماعية وتوفير الخدمات .

1- سعد الدين إبراهيم : مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، بحث مقدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " . 1984 . ص 427-426 .

والأنظمة العربية تتذبذب من حيث موقفها من المؤسسات السياسية الحديثة وخصوصا منها الآلية الحزبية ، فمنها الأنظمة اللاحزبية ومنها من أخذت أو تأخذ بنظام الحزب الواحد ومنها من تبنت التعددية الحزبية . ولكن مهما كانت النوعية فالسمة والقاسم المشترك بين الأنظمة العربية هي الدور الشكلي والمغيب للأحزاب إن وجدت مما يوحي بأنها أجساد فارغة لا تؤدي الوظائف المرجوة منها ، فيكون وجودها صورة ليس إلا ، توهم بوجود الديمقراطية واحترام مبادئها وتدعي الإيمان بالمشاركة السياسية والتداول على السلطة ، ويكون ذلك مجرد خطاب موجه إلى الاستهلاك الداخلي أو الخارجي حسب الحالة ، ولكنها في حقيقة الأمر تغيب دور المؤسسات السياسية وتعتبر وجود الأحزاب ضربا من التحزب ضد الله والمصلحة العامة ونوعا من الخيانة ، أو تحاصرها وتضيق عليها أن وجدت أو تجعل منها مجرد ألعوبة على مسرح الساحة السياسية ، بينما تتمسك وتوظف القنوات والجماعات الوسيطة التي كانت توجد بين الحاكم والمحكومين في المجتمع التقليدي مثل المجالس القبلية والعشائرية والملية وهيئات المشايخ الدينيين والتجار والأعيان ، إنها أوعية ذات صلة روحية واجتماعية وثيقة ، تشعر الطرفين بالألفة ، فيتخاطبان فيها بيسر وببساطة ويحسون فيها بالطمأنينة النفسية . إنه تفضيل لدور القبيلة السياسي على المؤسسات السياسية الحديثة ، ويظهر هذا التفضيل على مستويين :

المستوى الأول سياسي : يمكن أن تجسده ثلاث تيارات أساسية ، التيار الأول تجمع قياداته السياسية على رفض قيام الأحزاب السياسية ورفض فكرة العمل الحزبي وسندها أنّ الأحزاب تشق وحدة الأمة وأنه ليس هنالك من تمايز يبرر تكوين الهياكل الحزبية ، لدرجة أنّ بعض الرؤساء والملوك (مثال اليمن والسعودية) يقرن الحزبية بالعمالة ، وترفضها لأنها تقوم على أساس عمالات خارجية ، وأنها تعني التشرذم . وفي غياب هذه الهياكل فإن القبلية تكون الجسر الوحيد الرابط بين الحاكم والمحكوم وهذا ما يزيد من وزنها ودورها السياسي . أما التيار الثاني فتجسده تلك الدول العربية التي أخذت قياداتها بنظام الحزب الواحد الطلائعي ، الذي لا يمثل هيكلا سياسيا حقيقيا بقدر ما يمثل جهاز تعبئة جماهيري يهدف إلى إضفاء الشرعية على نظام الحكم من خلال الخطاب الإيديولوجي الشعبوي ، وعرفت الجزائر هذا النظام لثلاث عقديات من الزمن مع جبهة التحرير الوطني ، وحزب البعث في سوريا والعراق . وما يمكن ملاحظته هو ظاهرة التحزب داخل الحزب إذ تتحول كوالبسه إلى شبكة للعلاقات القرابية العشائرية هدف من ينسجها توطيد مركز نفوذه ، وتكون هنا أمام قبلنة لهذا الحزب .

أما التيار لثالث فتمثله تلك الأنظمة العربية التي أخذت بالتعددية الحزبية مثل المغرب ولبنان ولكن التحزب فيها أيضا يخضع للانتماءات العشائرية ، القبلية ، الطائفية ، أضف إلى ذلك أن هذه الأحزاب مجهرية وظيفتها تزيين الساحة السياسية و إيهام الملاحظ بأن قواعد اللعبة الديمقراطية محتومة .

المستوى الثاني دستوري : ويظهر في صورتان أساسيتان الصورة الأولى تمثلها الدول التي تفرض دستوريا وجود الأحزاب كآلية للتمثيل السياسي ، مثل الدستور اليمني ، أو حتى المملكة العربية السعودية التي ترفض وجود الأحزاب بل وليس لها دستور أصلا ، وتعتبر أن القرآن هو دستورها ، إنه توظيف للمقدس لخدمة السياسي . والصورة الثانية تجسدها الحكومات العربية التي تعترف دستوريا للمواطن بالحقوق السياسية ومنها حق الانتخاب في إطار دستور يحدد قواعد تكوين وممارسة السلطة ، ولكن هذه المبادئ تبقى شكلية وغير معمول بها جديا ، فالسلطة وحتى الشعوب لا تعتبر هذه المبادئ مقدسة ، وتظل الدساتير حبرا على ورق والانتخابات حفلات لتدعيم الحاكم [1] ، وفي هذه الأجواء يغيب القانون ويسود الولاء العشائري ، فتصبح حقيقة نظام الحكم (وليس الصورة المقدمة للاستهلاك) نظاما عشائريا ، لا يقوم على أسس وحدود دستورية وقانونية واضحة ، وإنما يقوم على نوع من العلاقات والروابط البدائية والقرابية .

3)- هامشية المشاركة السياسية بمفهومها الحديث وعدم فاعليتها : إن الخطر أو المحاصرة التي تفرضها الأنظمة على الهياكل الحزبية ، والدور الثانوي لهذه الأخيرة مقرونا بإحجام الجماهير عن العمل الحزبي جعل من المشاركة السياسية مجرد جسد بدون روح لا فعالية مرجوة من حركيته ، وهي هامشية لأنها تتصف بالشكلية والموسمية وعدم الفعالية ، فالقرارات السياسية عادة ما تتخذ من قبل النخب الحاكمة وتترك للجماهير العربية مهمة إضفاء الشرعية الصورية عليها من خلال مسرحية انتخابات معلومة النتائج مسبقا . فالمشاركة السياسية بهذه الصورة وإن إعتبرناها كذلك فهي متقطعة لا تتخذ شكلا منظما ، بمعنى أنها ترتبط أكثر بعملية التعبئة الاجتماعية أثناء الأزمات منها بالمبادرات الفردية ، بحيث يعود المواطن بعدها إلى سلبيته وبخاصة مع تواضع دور المعارضة الفعالة أو انعدامه ، إن ضعف الهياكل الحزبية أو انعدامها جعل المواطن العربي يحجم عن الإسهام السياسي ،

1- سمير أمين : ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي . بحث مقدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " نوفمبر 1984 . ص 311 .

ويعزف عن الثقة في هياكل الدولة والمؤسسات السياسية ، ويربط مصيره ومصالحه بجماعته القبلية والعشائرية ، أن الولاء لهذه الأخيرة قبل الولاء للدولة وفي ذلك تدعيم لتواجدها واسترجاع لقوتها .

4)- فشل الأنظمة الحاكمة في القيام بمهامها الأساسية : فالسلطات الحاكمة في الأنظمة العربية عجزت عن تلبية الكثير من المطالب والحاجات المادية والمعنوية لغالبية أفراد المجتمع في مقابل نجاحها الباهر ومبالغتها في تأدية وظائف الردع والقهر والتخويف ، وفشلها في بناء الدولة الوطنية التي من الممكن أن تجمع الشمل من خلال بناء إيديولوجي وتعبئة شاملة للقوى الاجتماعية في إطار مشروع واحد يهدف إلى تنمية وتحديث المجتمع . إن عجز السلطات الحاكمة في الدول العربية هو عجز للدولة عن إعادة إنتاج السياسي والمادي للمجتمع [1] وشرعنة وجودها بالقوة المنظمة المجسدة في الجيش ومصالح الاستعلامات والأمن ، فتتحول وسائل الدولة إلى لعب في يد النخبة الحاكمة تستعملها في الحفاظ على تواجدها واستقرارها .

وفي ظل هذا المناخ لا يجد المواطن العربي من منطقة آمنة له ومؤمنة لمصالحه ومدافعة عنه من عصبيته القبلية ، فيعيد إنتاج البنى التقليدية بل ويعمل على عصرنة شكلها ومظهرها الخارجي دون المساس بالمبادئ التي تحكمها والركائز التي يقوم عليها نسقها ، وتصبح الجماعة القبلية بحكم الضرورة والوضع الشريك الوحيد الذي يمكن بل ويجب مخاطبته بل ومغازلته لتأمين الاستقرار السياسي .

إن السمات الأربعة السابقة الذكر جعلت السلطات الحاكمة في الدول العربية بشكل أو بآخر بمنأى عن الشرعية السياسية التي تآكلت مع الزمن وتحت وطأة الظروف ، وأفقدت الحكام ثقة المحكومين في مقابل استمرار الشرعية القبلية وتزايد دورها [2] . ومن العوامل التي عززت دور القبيلة السياسي في اليمن ، الجزائر ، العراق ، السعودية ، الكويت ، المغرب ، ليبيا ... يمكن أن نذكر على سبيل المثال وليس الحصر :

- قيام القبيلة بتجميع المصالح والتعبير والدفاع عن الكثير من مطالب أفرادها في إطار وظيفتي التضامن الاجتماعي والتنظيم السياسي المناطتان بها . إنها تقوم بأداء الكثير مما سماه عالما السياسة " **قابريال ألموند** " و " **بول** " بقدرات النظام السياسي وخاصة تلك القدرات التنظيمية والتوزيعية والاستجابية .

1- أنظر :

-BURHAN GHALIOUN : op.cit . page 90 .

2- دكتور . علي محمد بيومي : مرجع سبق ذكره . ص 104 .

وهي في أدائها لهذه الوظائف ليست بالضرورة في حاجة إلى إطار سياسي يجب توفيره في المؤسسات السياسية الحديثة مثل الأحزاب ، كالبرنامج السياسي والقاعدة الإيديولوجية ، إنها تعتمد في أدائها لوظائفها على ذلك التلاحم الطبيعي والرابطة العصبية التي تجمع أفرادها وتشكل نواة قدراتها التنظيمية ، فالتعبئة الاجتماعية والسياسية على مستوى القبيلة سهلة التحقيق والولاء لها مقدس من قبل أفرادها .

- امتلاك البناء القبلي في الدول العربية لآليات فاعلة تمكنها من التخفيف أو ضحد مخاطر العنف المنتظم ودرء الأفعال القهرية والقمعية ، التي قد تبالغ في ممارستها السلطات الحاكمة تجاه أفراد القبيلة ، وذلك من خلال قوة هذه القبيلة وشبكة علاقاتها وتوجد أفرادها داخل أجهزة الدولة والأمن والجيش نفسه . كما أن قداسة الدم وصلة الرحم تلعب دورها في حشد همة أفراد القبيلة لدرء الخطر عن أنفسهم .

- وإذا كانت العصبية وقداسة رابطة الدم عامل حاسم في تجميع ولاء الأفراد لقبيلتهم ، فإن نجاح القبيلة في تأدية الوظائف الإشباعية تجاه أفرادها يزيد من قوة ذلك الولاء ويؤكده ، إذ أنه يؤهلها لاحتكار رضاهم ويضمن لها تجدر شرعيتها وتنامي دورها السياسي على حساب تآكل شرعية الأنظمة الحاكمة وضعف المؤسسات السياسية الحديثة . لذلك ليس غريب أن نشهد زيادة دور القبيلة في اليمن ، واللجان الشعبية في ليبيا ، وثقل حركة العروش في الجزائر ... .

1-3 المحدد الثقافي لدور القبيلة السياسي :

مازالت الثقافة القبلية من أهم مكونات وروافد الثقافة العامة للمجتمع العربي ، فالعصبية القبلية والوعي العصبي والولاء لها ، وما ينشأ عنهم من تعاون وتضامن وتلاحم بين الفرد وقبيلته ، ما برح يشكل مرجعا أوليا ومحددا هاما للكثير إن لم نقل لأغلب آراء وأفعال وسلوك أفراد القبائل .

فقيم ومفاهيم النزعة الاستقلالية ، وعدم الخضوع للسلطة المركزية وتمحور الشعور بالولاء والانتماء للقبيلة والالتفاف حول زعيمها في إطار الأعراف القبلية ، وقدرة حشد وتجميع الجهود للمعارضة السياسية ورفض القهر والظلم ، والعمل على مد شبكات العلاقات الاجتماعية واستغلالها كرأسمال اجتماعي لتوطيد الدور السياسي للقبيلة وخدمة مصالحها الاقتصادية ، مازالت تعد من أهم مكونات الثقافة السياسية للنظام القبلي العربي .

فمجموعة القيم والمعتقدات والأعراف والتقاليد القبلية تشكل المحدد الثقافي لدور القبيلة السياسي وتسهم في تحديد السلوك السياسي لأفرادها . إنها محصلة تفاعل الخبرة التاريخية والوضع الجغرافي والمعتقدات الدينية والظروف الاجتماعية والاقتصادية مع نظام القرابة ، وهذا ما يدعم فكرة أنّ ممارسة المشاركة السياسية تقاليد لا تستورد ، بل تنبع من واقع المجتمع ، والمجتمع العربي قائم على أساس التكوين العشائري والطائفي ، وبنية الثقافة التقليدية تظل قابعة في سيكولوجيا المواطن العربي المقهور ،

وهذا رغم الضعف الذي عرفته البنية القبلية بفعل سياسة التدمير التي مارسها الاستعمار الغربي والتي أدت إلى هدم نظام الملكية وتدمير جزء كبير من البنية الاقتصادية والاجتماعية [1] ولكن المفارقة الجديرة بالتحليل السياسي والأنثروبولوجي هي تلك العودة إلى إنتاج الماضي ، فبدل تفتت البناء التقليدي القبلي بفعل الاستعمار ولكن أيضا بفعل الحداثة وتطور التعليم ووسائل الاتصال والتكنولوجيا والصناعة والتجارة وبروز المدن ودمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية نسبيا وبروز مفهوم المجتمع المدني ، فإن الثقافة القبلية العربية لم تستطع هضم هذه الحداثة على الأقل في مضامينها الثقافية والحضارية ولم تعمل على صهر ودمج البنى التقليدية في مشروع ثقافي حديث وشامل .

ولذلك فإن المحدد الثقافي يساهم بشكل مباشر في تمكين القبيلة من القيام بدور سياسي يزداد فعالية ويتزامن مع ضعف وتآكل الثقة في الدولة الوطنية والمؤسسات السياسية الحديثة ، ورغم تعدد العوامل الثقافية التي تساهم في استمرارية وديمومة المؤسسة القبلية في المجتمع العربي وتعمل على تحقيق تماسكها الداخلي ، فإنه يمكن الاقتصار على أهم عاملين :

- فاعلية البناء القبلي في المجتمع العربي في المحافظة على نسق الاعتقاد القبلي ونجاحه في الحفاظ على بقائه عبر تنشئة سياسية فاعلة تعتمد أول ما تعتمد على دور الأسرة العربية وهذا في غياب فاعلية وسائل التنشئة الحديثة (المدرسة ، الجامعة ، وسائل الإعلام ...) ، وقدرته على غرس وتكوين والمحافظة على قيم التماسك والتضامن بين أعضائه في إطار الثقافة القبلية العامة والتي تستمد جوهرها من الأعراف والعادات والتقاليد القبلية .

- استمرار " الوعي العصبي " لمضامينه التعاونية والتعاضدية المتبادلة بين الفرد وقبيلته ، بل وتوقده عند القبائل وتبلور رغبة سياسية في إعادة أهلية الثقافة الأصلية وتغلغلها في مختلف التعابير السياسية ، فالوعي العصبي يمثل للفرد نموذج لقراءة ماضيه وحاضره ومستقبله ، إنه مرآة عقلانية المجتمع القبلي التي لا تنطبق على عالم الأشياء أولا ولكن على عالم الدم والانتماء ، فثقافة الحياة فيه تجعل الفرد في مرتبة ثانية بالنسبة للجماعة ، حتى وإن كان البعض يرى في الولاء انقياد وتشابك وجبر في الحياة الاجتماعية للفرد داخل قبيلته وكأن هذه الأخيرة تخنق الحياة الشخصية له ، إلا أنه في الحقيقة لا يحس هذا الضغط كإرغام قاهر من حيث المحافظة على التضامن الاجتماعي ، الذي يسمو ليكون مبدأ حيوي يبرر ما دونه ،

1- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 196 .

ولم يتمكن التحديث الذي عرفته مختلف مجالات الحياة ولا العصرنة ولا التطور التقني والعمراني من إخماد نار العصبية وكأنها ميراث ينتقل عبر الجينات من جيل إلى جيل ، ولن يتمكن أي حزب مهما حسنت إيديولوجيته وارتقى برنامجه السياسي من حشد الولاء الذي تعبئه القبيلة وتحصده من أفرادها فنداء الدم أهم في ظل هذه الثقافة من النداءات السياسية الإيديولوجية .

وإذا كانت الأعراف والقيم القبلية تحقق التماسك الداخلي للقبيلة من خلال تعبئتها وحشدها لولاء الأعضاء فيها ، فالسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو : ماهي أسباب استمرار أعضاء القبيلة بالتمسك بتلك الأعراف ؟

يمكن إجمال هذه الأسباب في النقاط التالية :

1)- إن هذه القيم والأعراف القبلية موروث تاريخي أخذ مع الوقت طابعا مقدسا يجعل من الصعب على الفرد العربي التنصل منه ، بل ومحاولته تلك تقابل من قبل الجماعة بالازدراء والتهكم إن لم تكن بالنبذ .

2)- قدرة تلك القيم والأعراف القبلية على حماية أعضاء القبيلة وتنظيم حياتهم الاجتماعية والسياسية ، خصوصا في فترات الاضطرابات والحروب وما أكثر هذه الفترات في حياة المجتمع العربي وفي حالات غياب أو ضعف السلطة المركزية (الدولة) ، بالإضافة إلى تنوع تلك القيم والأعراف بالصورة التي تجعلها تنظم كل صغيرة وكبيرة وتشبعها بالعامل الديني الذي يضفي عليها طابع القداسة ويحبب أو يرغم الأفراد على الامتثال لها .

3)- استجابة هذه القيم والأعراف القبلية وتلبيتها للكثير من متطلبات أفراد القبيلة ، وعملها على إشباع حاجاتهم المادية والمعنوية مثل المأكل ، المأوى ، الأمن والاطمئنان النفسي .

4)- فاعلية وكفاءة القيم والأعراف القبلية في تحقيق الحد الأدنى على الأقل ، من المصالح المشتركة " لجميع " أعضاء القبيلة وفاعليتها في درء الظلم والخطر الخارجي عنهم أي كان مصدره ، وعملها على نصرة ضعيفهم ومحاولة نشر العدل والتعامل بالإحسان .

لقد إستطاع البناء القبلي في المجتمع العربي غرس وتكوين والمحافظة على ثقافة سياسية موالية لبقاء واستمرار وتنامي الدور السياسي للقبيلة كمؤسسة اجتماعية وسياسية ، ما لبثت تمارس تأثيرا كبيرا على أفرادها حتى أولئك القاطنين خارج مجالها الجغرافي ، إذ تزودهم بقيمتها وأعرافها منذ نعومة أظافرهم وتعمل على غرس الطاعة والولاء السياسيين بغية تشكيل وتوجيه سلوكهم سياسي والذي يظهر بصورة جلية في الصراعات الانتخابية ، بما يتفق وأهدافها وتطلعاتها في لعب دور سياسي فاعل ودائم في الدولة .

وما يساهم في تنامي هذا الدور السياسي ما يلي :

1)- نجاح القبائل العربية بصور متفاوتة في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية لأعضائها وضمان الولاء لها وقدرتها على حشدهم وتعبئتهم عند الحاجة ، وفي المقابل يلاحظ عجز وقصور آليات وأدوات التنشئة المجتمعية الرسمية الأخرى والتي يتولاها النظام السياسي بل ويتخذ منها أبواق للدعاية له وروافد لتأكيد شرعيته مثل المؤسسات التعليمية ومختلف وسائل الإعلام والأحزاب أو الحزب الموجود في السلطة والجمعيات المهنية التي تدور في فلك النظام ، والتي تعتبر معدومة أو قليلة التأثير على المواطن العربي ، بصورة لا يمكن من خلالها ضمان ولائه للدولة بصورة مستمرة وعقائدية .

2)- إن القبيلة كتنظيم سياسي تمتاز بسهولة وسير الاتصال السياسي فيها بين الزعيم (الشيخ) القبلي وأفراد القبيلة ، دون الحاجة إلى تلك القنوات المعقدة والبروتوكولات السياسية والإجراءات الإدارية التي يخضع لها الاتصال السياسي داخل هياكل المؤسسات السياسية الحديثة . وهذه السهولة في الاتصال داخل البناء القبلي تؤكد علاقات الولاء [1] ، التي حتى وإن كانت مبهمة إلا إنها علاقات قائمة على أساس اتفاق غير رسمي يستمد روحه من القيم والأعراف القبلية ، لكن هذا لا يمنعها من أن تكون متينة .

إنها تجمع بين أفراد القبيلة أو شبكات الأفراد في علاقات عمودية أكثر منها علاقات أفقية منظمة ذلك التنظيم الهيكلي الذي تتصف به آليات التحديث السياسي ، لذلك لا غرابة أن تقول الثقافة القبلية بنجاعة العلاقات الشخصية أكثر من القوانين ، إنها عقلية المواطن العربي ذو الانتماء القبلي .

3)- طبيعة الثقافة السياسية القبلية [2] والتي تتسم أساسا بما يلي :

أ)- طاعة أعضاء القبيلة واحترامهم لزعيمهم مشروطة بإحتكامه إلى قيم وأعراف قبلية لا تعرف التغيير المفاجئ ولا التعديل الجذري الذي تتسم به النصوص القانونية في معظم الدول العربية وعلى رأسها الدساتير .

ب)- إن ثقافة عضو القبيلة ووعيه السياسي محورها الولاء للقبيلة عبر الولاء لزعيمها ، وآليات التحديث السياسي في الدول العربية لا يمكنها أن تضمن مثل هذا الولاء ، والعصبية السياسية لا يمكنها أن تفوق أو تعوض العصبية العرقية التي يمتاز بها النظام القبلي العربي .

4)- كفاءة وقدرة الأعراف والمجالس في حل الكثير من النزاعات والمشكلات القبلية مقارنة بضعف وعدم فاعلية المحاكم الرسمية في المجتمع العربي ، إن لم نقل سوءها الناجم عن تفشي والبيروقراطية والبطء .

1- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 180 .

2- سيتم تناولها بشيء من التفصيل في الفصل الرابع من المذكرة .

وهذه الكفاءة مردها للطابع المقدس للأعراف نفسها والتي تؤيد بالدين وطاعة واحترام الأعضاء لمجلس القبيلة ، ناهيك عن تفادي هذا الأخير لمساوئ البيروقراطية ومحاولته العدل في الأحكام التي يصدرها .

4-1 القبيلة كقوة عسكرية :

إن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي عاشتها أغلب القبائل العربية خلقت جوا ثقافيا يدفعها إلى تمجيد كل ما يتصل بقيم الحرب والقتال ، بحيث غدت قيمتا الحرب والغزو من أهم مصادر الإنتاج لدى معظم أبناء هذه القبائل ، فقد جعلوا في فترة ما أرزاقهم في رماحهم وسيوفهم ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم ، فالتاريخ الطويل للقبائل العربية يؤكد على أنها عاشت حياة شبه حربية ، متأهبة دائما للحرب ومواجهة الأخطار المحتملة ، إلى درجة أن بعض الآراء تتجه إلى القول بأنّ الحرب والغزو قد شكلا نمطا إنتاجيا ، ومصدرا رئيسيا لثروة الجماعات القبلية ، التي كانت تتجند عند أقل طلب لها ، إنه الاستئثار بالحرب والجهاد ومن ثم الامتيازات المتأتية من اقتصاد الحرب كالجباية ، فهل ينطوي العنف على قيمة الفضيلة في المخيال السياسي للقبائل ؟

إن الحرب عند القبائل العربية تنتج الهوية والاقتصاد والرباط الاجتماعي ولكنها تشجع أيضا على كتابة التاريخ ، إنها إعادة لتأويل الذاكرة المشتركة وهذا ما يؤكد فرضية وجود مخيال للحرب مشترك بين القبائل العربية يساهم في جعل العنف وسيلة لتكديس الثروات والصيت ، ولكن أيضا لتأكيد المكانة السياسية والاجتماعية ، فالعنف يبنى ويعاد بناؤه في المخيال وفي صلب التفاعل الحاصل في ثقافة سلفية تصارعت فيها القبائل فيما بينها قبل الإسلام ، وحملت فضيلة الجهاد أثناء الفتوحات الإسلامية ، وصارعت التاريخ الاستعماري وأعادت إنتاج التاريخ الوطني الذي يعاد ابتداعه في تراث الجهاد (الحركات الإسلاموية التي تعرفها البلدان العربية) .

إن إيمان القبائل بفضائل العنف كطريقة لجمع الموارد والصيت ، على طول تاريخها يميز انخراط أعضائها في إستراتيجيات الترقية أو الصعود الاجتماعي عن طريق السلم العسكري . وهذا المسار من الترقية سجل العنف في " السجل الثقافي للترقية الاجتماعية " ولكن هذا لا يعني بتاتا تجذر ثقافة للحرب بمفهومها السلبي ، ولكنه نوع من تكوين النبالة الحربية أكدتها الفتوحات الإسلامية ، فحروب الإستعمار [1] .

1- أفرزت حروب الاستعمار علاقات اقتصادية جديدة إذ أعادت توزيع الثروات وإدماج عناصر في القوات الاستعمارية سماها مصطفى الأشرف بإقطاعيات مرتزقة سلالية . أنظر :

-MUSTAFA LACHEREF : op. cit . page 24 .

إن الحرب والانتماء العسكري الذي يجسدها يمكن أن تكون موضوع " حساب رأس المال " ، فضلا عن كونها تشكل " أداة سياسية " ونشاطا مزودا بتوجه اقتصادي ، ومن حيث ديناميكيتها فهي تغير السلوكات السياسية والعلاقات الاقتصادية وهذا رغم المآسي الإنسانية الناتجة عنها [1] . لذلك لا غرابة أن نجد تاريخ القبائل العربية يعطي الأسبقية للقيم الحربية مثل الشجاعة ، الصبر ، الاستشراف والحيلة ، بل وتمجدها الثقافة الشفوية عبر التراث الذي تتناقله الأجيال ويكفي تذكر بطولات عنتر ابن شداد وسيف بن ذي يزن وسيرة بني هلال . ولكن يبقى الغموض باقيا في العلاقة بين القبيلة والجيش .

تبدأ هذه العلاقة من أهمية القوة العددية الكبيرة للقبائل والتي تتعاظم عند التعرض للعدوان الخارجي ولوحظ ذلك من خلال مساهمة القبائل في مواجهة وصد القوات الاستعمارية هنا وهنالك في الدول العربية . كما أن هذه القوة العددية تظهر أهميتها في علاقاتها بالدولة الوطنية وخصوصا في الناحية السياسية ، فناهيك عن استعانة الدولة بالقوات القبلية والاستعانة بها في حالات صد العدوان الخارجي أو إخماد المعارضة الداخلية ، فإن هذه القوة العددية تظهر أيضا في الصراعات السياسية على السلطة في شكلها السلمي الانتخابي ، إذ كثيرا ما تحتكر قبائل معينة دوائر انتخابية لمدة طويلة من الزمن وتزداد هذه الأهمية السياسية عندما تشكل القوات القبلية ذاتها ، قوة معارضة عسكرية وسياسية ضد الدولة أو السلطة الحاكمة تحديدا .

إن الدور السياسي للقبيلة يتأثر قوة أو ضعفا صحيح بقدراتها الاقتصادية وشساعة ملكيتها ولكن أيضا بمكانتها الحربية وقدرتها وكفاءاتها القتالية . وهذا ما يفسر عدم تفرقة الكثير من القبائل العربية ولمدة طويلة من الزمن بين المصادر الطبيعية للرزق وبين عائدات الغزوات والحروب [2] خصوصا في حالات فقر وجذب المناطق القبلية أو الاضطرابات والحروب الأهلية والصراعات السياسية . لذلك لا يجب الإستهانة بالقوة القبلية كقوة عسكرية . وتشمل الإمكانيات الحربية للقبائل العربية : إمكانيات بشرية وأخرى مادية .

1- لويس هارتينار ، مرجع سبق ذكره . ص 35-36 .

2- ALAIN GRESH – DOMINIQUE VIDAL : GOLFE clefs pour une guerre annoncée paris . le monde éditions 1991 . page 28 .

إن المقصود بالإمكانات البشرية هو ذلك المحدد العددي لدور القبيلة السياسي والذي سبقت الإشارة إليه . ويكفي أن نشير إلى أنّ المجتمع العربي مجتمعا قبليا ، ومهما كثرت وسائل القوة والقهر المنظمة في يد السلطة (الجيش والبوليس ...) فلن تكون بتلك الكثرة العددية للقبائل ، ويظهر مؤشر القوة البشرية للقبائل بصورة جلية عندما تشكل جيشا شعبيا مثلما هو في اليمن أو لجانا شعبية في ليبيا .

فالقوة العددية للقبائل تشكل جيشا موازيا ورديفا للجيش الحكومي ، ولا تحتاج إلى جهد كبير لاستنفاره والاستماتة في الدفاع عن نفسه ، بل وترابطه أشد وأقوى بحكم عامل العصبية القبلية [1] .

أما المقصود بالإمكانيات المادية ، فهي تمسك جل القبائل العربية بمبدأ امتلاك أنواع متعددة من الأسلحة والتي تختلف في قوتها وتطورها باختلاف الدول العربية وحتى وإن كانت أسلحة خفيفة ، إلا أن دلالاتها ذات أهمية ، **فابن خلدون** يقرر في تعليله لبعض سمات وسجايا القبائل العربية على أن أسباب شجاعة القبائل (أهل البدو) مقارنة بأهل المدن (أهل الحضر) تنشئهم القبلية التي تمجد قيم الحرب وامتلاك وحمل السلاح والتمسك به وعدم الركون إلى حماية الغير كما يفعل أهل المدن [2] وبعد سبع قرون مازال المجتمع القبلي العربي معبرا عن هذه الرؤية الخلدونية حول الوعي القبلي بأهمية السلاح والتمسك به ، إلى درجة الاعتزاز بذلك خصوصا عند الريفيين وسواءا كان ذلك في اليمن ، أو صعيد مصر أو في الجزائر أو المغرب أو بلاد الشام فإن امتلاك السلاح له دلالات رمزية تعبر عن الرجولة والنخوة والقدرة ولكن أيضا عن المكانة الاجتماعية . ومهما يكن وبغض النظر عن هذه الجوانب الرمزية والنفسية فإن تمسك القبائل العربية بامتلاك الأسلحة له دلالات سياسية تؤكد تمسكها بالقيم الحربية وتدعم دورها السياسي ومنها :

1)- تنشئة أبناء القبيلة العربية على القيم القتالية وأهمية السلاح ورمزيته ، وهذا ما يمنحها آلية فعالة لمواجهة عسف وظلم السلطات الحاكمة أي كان انتماءها .

2)- تسلح القبائل العربية بفعل المعارضة المجتمعية يدفع بالدولة لتحقيق الحد الأدنى من وظائفها تجاه المجتمع ومحاولة تلبية مطالبه .

3)- إن تسلح القبائل يحد من احتكار السلطة الحاكمة للقوة العسكرية وأدوات القهر الأخرى ، فالدولة في مجتمعات مثل اليمن وقطر لا تمتلك حق احتكار استخدام القوة ، بل تشاركها في هذا الحق القبائل .

1- محمد الطاهري ، الدور السياسي للقبيلة في اليمن . القاهرة مكتبة مدبولي . الطبعة الأولى 1996 ص 74-75 .

2- دكتور . سعيد محمد رعد : مرجع سبق ذكره . ص 236-237 .

4)- إن هذه القوة الحربية (البشرية والمادية) للقبائل عامل موازن وضمان فاعل للحد من سطوة وخطورة تحول المؤسسة العسكرية للدولة من مدافعة عن أمن المواطن وحماية الوطن إلى قهر المواطن والتفريط بالوطن ، فحتى في حالات الانقلابات العسكرية صورها تظهر أكثر في المراكز الحضرية والمدن الكبرى منه في الريف ، المكان الطبيعي للقبائل .

وإذا كانت هذه هي الصورة الكلاسيكية للقوة العسكرية للقبائل في تأكيد وزيادة فاعلية دورها السياسي ، فإن الارتباط العلائقي الموجود بين المؤسسة العسكرية والنظام القبلي أيضا يدعم هذا الدور السياسي [1] .

إن أول ملاحظة يمكن إدراجها في هذا المقام والتي تنطبق على عدد هام من الدول العربية الجمهورية منها والملكية (مثل الأردن) هي أن قمة هرم السلطة السياسية يسيطر عليها الجيش فالرئيس رجل عسكري في الجزائر ، سوريا ، العراق ، ليبيا ، مصر أو تقلد (أو يقلد نفسه) مراتب عسكرية مثل العاهل الأردني ، وهذا العسكري بطبيعة الحال يمثل مصالح الفئة العسكرية التي تربطها علاقات تاريخية تبلورت عبر الحركات التحريرية أو قبلها ، كما أنه ينتمي إلى بناء اجتماعي تمثله قبيلة أو منطقة معينة ، ومن منطلق عدم ثقة السلطة الحاكمة في من حولها فإنه يوكل المناصب الحساسة لأعضاء فئته العسكرية وأبناء منطقته (جهته الجغرافية أو قبيلته) وهذا حتى يحافظ على تواجده في هرم السلطة .

ومن جهة ثانية فإن إنشاء الدولة الوطنية في المجتمع العربي ، فتح باب الصراع على السلطة على مصرعيه ، وكان العسكر في الوضع الأحسن الذي يسمح بالإستيلاء عليها ، وبأنه طريق العسكري إلى السياسي [2] وما كان هذا الوضع ليخف على الكثير من القبائل العربية التي تتمسك بمخيال الحرب وتمجد القيم الحربية ، وهذا ما جعل المهنة العسكرية (بالإضافة إلى أسباب أخرى) تستهوي شباب القبائل ، فينخرطون في صفوفها ، محملين بتراثهم القبلي ، ومفعمين بعصبيتهم القبلية ، فلا يلبث ذلك العسكري سواءا من خلال العلاقات الزبونية التي يقيمها أو باستثماره لرأسماله الاجتماعي أن يعمل على الاستفادة من مكانته القبلية ولكن أيضا من خدمة أبناء منطقته وقبيلته ، أنها الصورة الحية لمبدأ العطاء ورد العطاء ، وقد يؤدي ذلك إلى استيلاء أبناء منطقة أو قبيلة أو طائفة على مقاليد السلطة . أو تكوين حاشية سياسية من بطانتهم القبلية .

1- دكتور . علي محمد بيومي : مرجع سبق ذكره . ص 110 .

2- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 23 .

كما أن استشراء ثقافة العنف وتقاليدها ، خصوصا مع زيادة حدة العنف السياسي في الكثير من الدول العربية في العقديات الأخيرة تحت تأثير الحركات الإسلاموية ، حتّى وإن كان هذا الاتجاه في جوهره محصلة للعديد من المتغيرات السابقة ، إلا أن تأثر البناء القبلي بالعامل الديني خصوصا في المناطق الريفية أين تشتد جذوره يجعل منه وعاءا يغذي نار الحركات الجهادية وصحوة الجماعات الأثنية ، فيقدم للعنف السياسي أسبابه ودوافعه ويهيئ له محاوره ، ولعل أحد أهم هذه المحاور التي يدور فيه العنف هو محور الدين / الدولة ، ولعل ما يحدث في الآونة الأخيرة في العراق من صراعات طائفية ، أثنية ومذهبية وعشائرية ، والمتوشحة بالرداء السياسي لخير دليل على ذلك (كذلك ما شهدته لبنان خلال حربها الأهلية) ، وهنا تمكن المشكلة الحقيقية حيث تصبح القبلية أو الدين أو الإقليمية قاعدة للتحزب العنيف .

ولعل ما يمكن أن يصور لنا بجلاء أهمية القيم الحربية ، وعمق جذور ثقافة العنف في البناء القبلي ، هي صورة " الغول " [1] الواردة في التراث الشعبي في المغرب العربي مثلما ترد في المشرق العربي (من الممكن أن تكون بمصطلحات تختلف من منطقة عربية إلى أخرى) إنها صورة توحي في تداعي أفكار الذاكرة الجمعية إلى عالم الظلام الذي يجب مقاتلته لأنه يمثل الخطر المحدق ... .

2- القبلية والتحديث السياسي :

إذا كانت الأنثروبولوجيا السياسية اهتمت في بدايتها الأولى بمحاولة معرفة مدى توفر المجتمعات البدائية على تنظيم سياسي ، فإنها مع التطور المنهجي الذي عرفته أصبحت تهتم بدراسة الثقل السياسي للمجتمع المحلي ، وآليات عمله السياسي ، وبذلك أصبح البناء القبلي الحقل الخصب لها ليس من جانبه الثقافي الشامل ولكن في دلالاته السياسية .

وإذا كانت القبيلة تنظيم اجتماعي سياسي يمتد في أصوله التاريخية إلى قرون خلت من الزمن ، فإن المؤسسات السياسية في مفهومها الحديث مقترنة بتطور نظرية الدولة ، حتّى وإن كانت الأبحاث في نشأة الدولة ترجعها إلى عهود سابقة كما سيتم تناول ذلك لاحقا ، ونحن عندما نتحدث عن المؤسسات السياسية [2] فإننا نقصد من ورائها تلك التي تساهم بصورة أو بأخرى في اللعبة السياسية والتنافس على السلطة مثل الأحزاب والجماعات الضاغطة . فما مدى تكيف النظام القبلي العربي مع التحديث السياسي ؟

1- أنظر :

LUCAS PHILIPPE et VATIN JEAN CLAUDE : op . cit . page 211 .

2- المقصود بالمؤسسات السياسية في هذا المضمار ليس المعنى نفسه المعطى للنظم السياسية في الفقه الدستوري والمتمثلة في نظام الحكم والسلطات الثلاثة : التشريعية ، التنفيذية والقضائية .

إن مصطلح الحداثة غالبا ما يتم تناوله كمصطلح أدبي أو فلسفي ، ويقصد به التطورات التي حدثت في الاقتصاد والاجتماع والسياسية والتكنولوجيا والاختراعات ويرتبط بالنمو الذي عرفه المجتمع الغربي خلال الأربعمائة سنة الأخيرة والذي صاحبه صعود الرأسمالية ، فظهور الاشتراكية ، وكذا النمو الحضري وبروز المدن الكبرى (الميتروبوليتان) في أوروبا وأمريكا ، وبذلك فالحداثة مثلت دائما البحث عن الجديد أو عن البديل وإنما انقلبت ضد نفسها وتجمدت . لذلك فالحداثة نسق وإنتاج غربي وخط ارتبط في ظهوره وتطوره بالظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفها المجتمع الغربي (أوروبا وأمريكا) ، حتى وإن كانت هذه الحداثة ، حسب ما أورده **أرنولد توينبي** في كتابه المتعدد الأجزاء " دراسة التاريخ " قد أدت إلى حربين عالميتين ، ويتوجب حسبه الحديث عن عصر ما بعد الحداثة الذي يعد نتيجة للثورة على رشاد الحداثة ، وأن أصواتا رافضة بدأت تتعالى من خلال خطاب فكرى لثوار ضد الحداثة أمثال : **جاك دريدا** ، **جاك لاكان** ، و**ميشيل فوكو** . وأن المحافظون الجدد يرون في الحداثة هدما للنظرة الشمولية للكون ، ويطمحون من خلال ما بعد الحداثة إلى العودة إلى الماضي واستمداد القيم منه [1] فهم يرون في الماضي نموذجا لاصلاح الثقافة المعاصرة وتحقيق الانسجام في المجتمع .

وما يهم دراستنا من الحداثة هو جانبها السياسي ، إذ أن أوروبا وأمريكا بفعل معطياتها بلورت أساليب عمل وتنظيم سياسي تتطلبه عصرنة الدولة وممارسة السلطة السياسية مثل الأخذ بالديمقراطية النيابية والتعددية الحزبية وآلية الانتخابات كوسيلة للوصول إلى السلطة ، والاتفاق على التداول عليها بصورة مشروعة وممارستها بصورة دستورية وقانونية ... .

إنه تحديث سياسي لأنظمة ملكية أوروبية قديمة تعسفت في استعمال السلطة ، فهل يمكن تطبيق آليات التحديث هذه على المجتمع العربي ذي البناء القبلي ؟ وهل يمكن تكييف النظام القبلي مع متطلبات هذا التحديث ؟ أم يجب نقد النظام القبلي وتنظيمه السياسي والعمل على التقليل من دوره السياسي لصالح هذه الحداثة ؟ أم يجب أن نحذر من هذا التحديث الذي يمكن أن يتحول إلى تغريب كما يذكر الأستاذ مالك بن نابي ويصبح شكلا جديدا من أشكال الغزو الثقافي السياسي ، أي استعمار جديد ؟ .

لا يمكن تقديم أجوبة دقيقة على هذه الأسئلة ، ولكن بالإمكان القيام بمقاربات بين البناء القبلي وبين آليات التحديث السياسي في إطار المعطى الأنثروبولوجي للقبائل العربية .

1- دكتور . نصر محمد عارف : إبستمولوجيا السياسة المقارنة . بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2002 . ص 292-293 .

2-1 القبيلة ، الشعب الاجتماعي و الشعب السياسي :

عند تناول فقهاء القانون الدستوري لأركان الدولة فإنهم يوردون الشعب كأول وأهم هذه الأركان ، إذ أنهم يتصوروا الكرة الأرضية جرما من الأجرام السماوية غير مؤهولة بالسكان ، فلا معنى لمفهوم الدولة ولا لوجوده ، ولكنهم في آن واحد يفرقون بين مفهومي الشعب الاجتماعي والشعب السياسي كتعبيران عن الحداثة السياسية .

فالشعب الاجتماعي يمثل مجموع الأفراد الذين يقطنون إقليم الدولة المتمتعة بالسيادة والسلطة على ذلك الإقليم ، وهذا الشعب تختلط فيه الفئات العمرية ، والجنسية والأدوار الإجتماعية التي يقوم بها ، إنه مجموع كل الأفراد المتمتعون بجنسية تلك الدولة دون استثناء على أن تجمعهم روابط تختلف من دولة إلى أخرى ولكنها لا تخرج عن الدائرة الكلاسيكية مثل اللغة والدين والثقافة والتراث التاريخي ، ولكن هذه الروابط لا تمنع من وجود دول تتعدد فيها اللغات المستعملة مثل الهند أو القوميات مثل الاتحاد السوفياتي أو الدين مثل يوغسلافيا سابقا أو الثقافة والتراث التاريخي مثل الولايات المتحدة الأمريكية .

أما الشعب السياسي فإنه يشكل جزء من الشعب الاجتماعي ، إنه ذلك الجزء من الكل ، المتمتع بما يعرف في الفقه الدستوري والعلوم السياسية بالحقوق السياسية ، وينحصر في أفراد الشعب الاجتماعي البالغين سن الرشد (عادة واحد وعشرون سنة) والذين يحق لهم ممارسة حق الانتخاب والترشح للمناصب السياسية النيابية وغير ذلك من الحقوق السياسية .

إنّ المقارنة البسيطة بين الشعب الاجتماعي والسياسي تبين مدى الإجحاف وعدم الإنصاف المتمثل في إقصاء جزء هام من التركيبة السكانية للدولة من ممارسة الحقوق السياسية حتى وإن كانت تمثل جزءا هاما من مفهوم الشعب ككل واحد وكركن من أركان الدولة خصوصا في الدول التي تمتاز تركيبتها السكانية بالعدد الهام من الشباب الأقل من سن الرشد . وإذا كانت هذه الحالة لا تنطبق على الدولة الأوروبية الحديثة لكونها مجتمع مكون في قسم هام من المسنين (مجتمع يشيخ) ، فإن الوضع يختلف في الدول العربية التي ترتفع فيها نسبة المواليد ، وتتسم عائلته خصوصا في المحيط الريفي بالعدد الهام من الأطفال والشباب دون سن الرشد . فما هو موقف البناء القبلي العربي من هذا التقسيم كآلية تحديث سياسي ؟

للإلمام بوضع النظام القبلي العربي من باب المفهوم السياسي والاجتماعي للشعب يجب أن نعود إلى أفكار المدرسة البنائية الوظيفية في الأنثروبولوجيا [1] وإسهامها في نظرية النظم في علم السياسة . وبالتحديد نموذج **دافيد إيستون** الذي يعتبر النظام في التحليل السياسي نسقا أو مجموعة من المتغيرات المعتمدة على بعضها البعض والمتفاعلة فيما بينها ، يتم من خلالها التخصيص السلطوي للقيم في المجتمع [2] . ودراستنا للجماعة القبلية العربية يؤكد تصرف تلك الجماعة كوحدة ونسق واحد يزيد من متانته شعور أعضائها بتلك الوحدة لرابط العصبية ، ورغم وجود التمايز والتدرج في طبقات العمر في البناء القبلي إلى أن هذا التكوين الرسمي لها في معظم الأحوال يهدف إلى تلقين خاص بالقانون القبلي والعرف وتعليمات بشأن الحياة الاجتماعية ، إنه تكريسا شعائريا وطقوسيا ، ولا يعني في أي حال من الأحوال الإقصاء والتهميش لأي شريحة اجتماعية .

فرابطة العصبية التي يتسم بها البناء القبلي العربي تقتضي صلة الرحم بكل أبناء العمومة – النظام القبلي – والدفاع عنهم وعن مصالحهم ، إنها صورة لنظرية الجماعة ، ولا فوق بين أعضاء هذه الجماعة سواءا كانوا شبابا أو شيوخا .

أضف إلى ذلك أنه لا يوجد الفصل الميكانيكي بين الحقوق السياسية والحقوق المدنية الاجتماعية والاقتصادية ، فعضو القبيلة يتمتع بالحقوق كلها دون تجزئة ولكن هذا لا يعني في أي حال من الأحوال انعدام وجود الأدوار الاجتماعية والتقسيم الاجتماعي لمفهوم العمل . وإنما يؤسس لفكرة تداخل المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للقبيلة ، وارتباط أجزاء بنائها بالصورة التي تجعل من السياسي جزءا لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ، ولا يمكن أن يخرج في أي حال من الأحوال عن نسق المعتقدات التي تحكم الحياة الاجتماعية للقبيلة .

كما أن المكانة التي يتمتع بها الأطفال في القبيلة العربية تؤكد انعدام ذلك الفصل في الحقوق ، خصوصا وأن حب الإنجاب وكثرته وقيام العصبية على الأنساب يمثلا سمة ثقافية للمجتمع القبلي العربي ، وهذه السمة قالما نجدها في المجتمعات الأخرى .

1- أنظر :

COT JEAN PIERRE et MOUNIER JEAN PIERRE : pour une sociologie politique tome 2 paris . éditions du seuil 1974 . page 13 .

2- دكتور . نصر محمد عارف : مرجع سبق ذكره . ص 263 .

2-2 القبيلة والدولة :

إذا كانت رابطة القرابة تمثل قوة الشعور بالوحدة والتماسك وإنها ضرورية وأساسية لقيام حياة سياسية ، فهذا يعني بالضرورة أن التنظيم السياسي المستند إلى هذه الرابطة سابقا على وجود الدولة في مفهومها الحديث ، وأنه نتيجة لجملة من الظروف وعلى رأسها الحروب والاختلافات الناشئة بين مختلف الطبقات الاجتماعية وانتشار الملكية والفروق الاقتصادية .

فقد تطورت المنظمات السياسية بسرعة وسيطرت على بقية المنظمات الاجتماعية الأخرى تدريجيا ، ومن ثم كانت الدولة كمنظمة كبرى تضم المنظمات الأخرى [1] واجتمع فيها الأفراد والهيئات التي تقع في نطاق إقليمها [2] .

إن هذا التحليل الذي أخذ به علماء علم الاجتماع السياسي يفسر نشأة الدولة على أساس تطوري للجماعة البشرية من الأسرة إلى القبيلة فالدولة ، ويؤكد التاريخ والقانون الدستوري هذه النظرة .

فهذا الأخير في تناوله لأصل نشأة الدولة وضع مجموعة من النظريات [3] من بينها نظرية التطور العائلي والتي تذهب إلى أن الخلية الاجتماعية الأولى هي الأسرة التي بدأت منتمية إلى الأم ثم انتقلت إلى الانتماء إلى الأب ، وقامت على أساس التقاء أب وأم وإنجاب عدد من الأطفال قل أو كثر ، وكان طبيعيا أن تتعدد الأسر وأن يقوم بين الأسر التي تجمع بينها وحدة الدم صلة معينة ورابطة هي القبيلة ، وكان أيضا طبيعيا أن تستقر القبيلة أو مجموعة القبائل في مكان معين وأن تقوم بين أفرادها من الصلات ما تفرضه ضرورات الحياة ، لكون أن الإنسان لا يستطيع أن يشبع سائر حاجاته البيولوجية والنفسية دون الحاجة إلى أقرانه ، هذه حاجات التي تتعدد وتتزايد بتطور الحياة . فقيام الأسرة ثم مجموعة الأسر ومن ثم العشيرة فالقبيلة أمر تفرضه طبيعة الإنسان لكونه مدني بطبعه ، وافتراض أن الأب هو ممثل السلطة داخل الأسرة فإن شيخ القبيلة أو شيوخ القبائل هم الذين تتجمع لديهم السلطة عندما تستقر القبائل على أرض معنية قد تكون قرية أو مدينة التي بالتطور تشكل ما يعرف بالدولة [4] .

1- يصفها **موريس هوريو** على أنها منظمة المنظمات بوصفها المنظمة العليا والتي ليس لأية منظمة اتجاهها سلطة تماثل ما لسلطتها من شمول ، إنها منظمة مركبة .

2- دكتور . محمد السويدي : مرجع سبق ذكره . ص 36 .

3- هنالك النظريات الغيبية وتضم النظريات الدينية والنظريات التعاقدية (لوبز ولوك وروسو) وهنالك النظريات العلمية التي تضم نظرية التطور العائلي ونظرية القوة ، والنظرية الماركسية ونظرية التطور التاريخي .

4- دكتور . بحي الجمل : مرجع سبق ذكره . ص 87-88 .

وبذلك فالدولة هي مرحلة من مراحل تطور الاجتماع الإنساني ، وأنّ القبيلة حلقة من الأهمية في هذا التطور ، وكان **أرسطو** المؤسس الأول لهذه النظرية .

وعلى الرغم من الانتقادات الموجهة إليها [1] ، ولكن فيها الكثير من الواقعية التقريرية ، فبالعودة إلى التاريخ ، وبدون أن نغوص في طياته ، يمكن الاكتفاء بالقول على أنّ الخلافة الإسلامية العربية بدأت بإسلام القبائل القرشية واجتماعها لتكوين الدولة وهذا يؤكد ذلك الارتباط التاريخي الموجود بين الدولة والقبيلة .

فما هي طبيعة هذا الارتباط حاليا ؟

لكي تتضح صورة الارتباط من الجدير تناول الإطار العام للدولة العربية الحديثة كمؤسسة سياسية وكتعبير عن السلطة السياسية .

يجسد الباحث المغربي **عبد الله العروي** الفكر العربي المهتم بموضوع الدولة ، فهو يستعين بأفكار **ابن خلدون وفيبر وغرامشي** ، ليعرفها على أنها تعني المجتمع السياسي مبنية على أدلجة وعلى جهاز ، تجسد فيها الأدلجة مفهومي الشرعية والاجماع ، ويتكون الجهاز من البيروقراطية المدنية التي يمثلها القلم والبيروقراطية العسكرية الممثلة لسيف . فهذا التعريف يحمل دلالات بنائية وأخرى وظيفة يعكسها تبلور مفهوم الدولة عبر التاريخ العربي ، والذي بنيت شرعيته لأكثر من 12 قرنا على أسس تقليدية واضمحل هذا الوجود مع الحركات الاستعمارية التي عرفها الوطن العربي .

وتبدأ بعد استقلال المجتمعات العربية مرحلة بناء الدولة الوطنية التي أخذت شكلان سياسيان أساسيان :

- أنظمة جمهورية في غالبيتها ذات مسحة يسارية عرفت حركة انقلابات عسكرية وصل بموجبها إلى دفة الحكم عسكريين مازالت المسحة الريفية ملتصقة بهم مثل ما حدث في سوريا ، مصر ، ليبيا ، الجزائر ، العراق ، اليمن ، السودان وأخذت غالبيتها بنظام الحزب الواحد [2] ، ويلعب الجيش في هذه الأنظمة دورا سياسيا ، فقد أقامت تنظيمات عسكرية أو شبه عسكرية من العناصر الموالية لها وعهدت إليها بمهمة سياسية تتمثل في تأمين وجودها وإستمرارها .

1- دكتور . إبراهيم أبو خزام: مرجع سبق ذكره . ص 167 .

2- أنظر :

BURHAN GHALIOUN : op . cit . page 77

- أنظمة ملكية في السعودية ، قطر ، البحرين ، عمان ، الإمارات العربية المتحدة ، الأردن ، الكويت والمغرب يغلب عليها الطابع العشائري ويبرز وجوده بأكثر جلاء من الأنظمة الجمهورية ، وبذلك تعتمد أكثر في شرعيتها على المصادر التقليدية [1] التي تنطوي على بعد ديني إسلامي وبعد قبلي . فعلى سبيل المثال يستمد النظام المغربي والأردني شرعيتهما التقليدية من صفة نسبهما إلى أهل بيت رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ويستمد آخران شرعيتهما التقليدية من مذهبين دينيين وهما النظام السعودي - المذهب الحنبلي / الوهابي - بينما النظام العماني من المذهب الخارجي الإباظي ، وتستمد الأنظمة الخليجية الأربعة الأخرى شرعيتها من مصدر قبلي ، وما يلاحظ هو ذلك القرب بين هذه الأنظمة الملكية والغرب .

أضف إليه تكليفها للجيش بنفس الدور السياسي الذي يقوم به في الأنظمة الجمهورية من خلال التنظيمات العسكرية أو شبه العسكرية مثل الحرس الوطني في المملكة العربية السعودية وجيش البادية في الأردن .

وبغض النظر عن الموروث الثقافي الحضاري والموروث الاستعماري السياسي ، فإن الدولة الوطنية في الأنظمة العربية وحفاظا على وجودها ودعما لشرعيتها طورت خطاب يرتكز على :

- خطاب شعبوي موجه للاستهلاك الداخلي يوظف فيه المقدس بذلك الشكل الذي يسمح بتحقيق تعبئة وحشد جماهيري ، يعتمد على الرعاية الحزبية وتلعب فيه الشرعية الثورية دور المحرك لظهور الحكم الكاريزمي ، وقد عرفت مصر والجزائر ذلك والعراق بشكل أقل . ورموزه تتمثل في نبش القبور دلالة على مجاهدي الاستعمار ، رفاق الطريق وأحقية خلفهم في تولي مقاليد الحكم . وتدعم هذه الشرعية بتضخيم الإنجازات خدمة للكاريزما مثل تأميم قناة السويس والسد العالي في مصر ، عمارة المسجد الحرام في المملكة العربية السعودية وتأميم المحروقات ونموذج الصناعات المصنعة (الصناعة الثقيلة) في الجزائر ، أو معاداة الإمبريالية بذلك الشكل الصارخ والصريح في ليبيا معمر القذافي ، ولا تتوانى الأنظمة للزيادة في شعبية الحاكم في ظل هذه الأنظمة من مد شبكة التحالف مع القبائل القوية ، والتقرب من المذاهب والطرق الدينية (مثل الزوايا في الجزائر) . وما يلاحظ في هذا النوع من الخطابات هو مزجه للشرعيتين التقليدية والعقلانية القانونية .

---

1 - سعد الدين إبراهيم : مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، بحث في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " نوفمبر 1984 ص 418 .

- خطاب تقليدي في ظل الأنظمة الخليجية يستمد شرعيته من الأعراف القبلية والعشائرية ويعتمد فيه النظام لتدعيم وجوده على قوة ونسب قبيلة أو مجموعة من القبائل مثل ما يحدث في الكويت ، الإمارات العربية المتحدة ، عمان وقطر . وتمزج تلك الشرعية بمجموعة من التقاليد الدينية ، فيستمد الحاكم بذلك رضا المحكومين من خلال إيمان القيادة السياسية بتجذر دور الدين والتقاليد في الوعي العربي .

- تحديد هوية الدولة بالإشارة إلى مكونها القومي العربي ، فالدساتير العربية كلها تتعامل مع اللغة العربية بوصفها اللغة الرسمية ومصدر الانتماء ، وتعتبر الإسلام دين الدولة ، إنها صورة لمصادرة مقومات الهوية للمجتمع العربي ، فتبنى هذه المقومات بفرض الشرعية وبالتالي طاعة أولوا الأمر .

- إظهار بعض الدول لمساحة من الديمقراطية والتسامح مع الآخر ولكنها شكلية مثال المجتمعات العربية التي تعترف للمرأة بحق الترشح للإنتخابات ، فإن هي ترشحت أسقطها المجتمع مستجيبا بذلك للأعراف والتقاليد

- محاولة الدولة الوطنية بكثير من الجهد والعناء والبراغماتية ، صياغة خطاب سياسي حول الثقافة العربية الإسلامية كدلالة تفاخرية تؤكد الشرعية ، هذا الخطاب بحوصل شتات ثقافة تقليدية وجهود عصرنة في نسق إيديولوجي وطني اجماعي موحد وتحديثي يرتكز على ثلاث ثوابت أساسية والمتمثلة في ارتباط الثقافة باللغة والأصالة ، وثانيها : ارتباط الثقافة بالتغيير والثورة ، يلغي استعادة التراث بنزعة ماضوية وأخلاقية . وثالث هذه الثوابت يتمثل في وطنية الثقافة كمشروع مستقبلي .

وتستمر الأنظمة العربية في تداول خطاب المباهاة بقوة الثقافة العربية القديمة وعظمتها وفي ذلك عدم اعتراف بالأزمة الحقيقية والعميقة التي تمر بها ولن يعني في أي حال من الأحوال نجاحها في مواجهة الغزو الفكري الأجنبي ، بل هو الطريق الرئيسي لتوسيع مجال هذا الغزو ، إنه جسر المطابقة بين الحضارة والاستلاب ، وكأن نية الأنظمة العربية مبيتة في ذلك [1] .

- تطبيق الدولة الوطنية لمخططات تنموية محكوم عليها مسبقا بالفشل لأسباب عديدة متعلقة بذاتية المجتمع العربي ولكن أيضا لطبيعة ذلك النشاط التنموي ووجهته ، وبناء الاقتصاد العربي على أساس ريعي متأتي من عائدات النفط ، وتتحول هذه الهبة والنعمة الإلاهية إلى نقمة على الجماهير العربية ، ونشهد هنا وهنالك استثمار لهذه العائدات في أوجه نشاطا لا تمس في الكثير من الأحيان بصلة لحاجات المجتمع ولتراثه الثقافي ، ولكن هذا النشاط التنموي الذي كان مقصودا به من الدولة الوطنية تدعيم الشرعية

1- دكتور . برهان غليون : اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية . الجزائر سلسلة صاد . 1990 . ص 157 .

سيتحول إلى إحباط عند المجتمع وانفصاله عن تلك الدولة ، أو تحول إلى ذلك فعلا مثلما حدث في الجزائر .

إن الأنظمة العربية في اعتمادها على المصادر التقليدية لشرعنة وجودها ترتبط بصلات وثيقة بالبناء القبلي ويتجسد ذلك البناء من خلال :

* استخدام النظام السياسي العربي وبغض النظر عن اختلافه من دولة إلى أخرى ، لتوليفة من أساليب الترغيب والمنح من ناحية وأساليب المنع والتقييد من ناحية أخرى بغرض إدماج البنى القبائلية والعشائرية وتقريب القبائل الموالية منه والمتوافقة مع توجهاته السياسية .

* حرص الأنظمة العربية على أن تبقى لها اليد العليا المسيطرة على جميع شؤون والإبقاء على الهياكل التقليدية القبلية كإطار يُستمد منه الشرعية مع محاولة منعها من أن تكون لها سلطة فعلية في الحياة السياسية اللهم إلا التعبئة لدعم الأنظمة التي لم تسمح بوجود معارضة نظامية قادرة على منافسته ومساءلته ، وحرصه على إدماج عناصر هوية ضمن البرامج التنموية ومصادرة هذه المقومات على اعتبارها الرأسمال الرمزي للمجتمع .

* مركزة السلطة إلى أقصى الحدود وتحاشي مواجهة التحديات التي تواجه العالم العربي والتي تتمثل في خمس تحديات نعتبرها بمثابة أزمات : وهي أزمة الهوية ، أزمة الشرعية ، أزمة المشاركة ، أزمة إدماج ، أزمة توزيع . مما لا يسمح بخلق محيط سياسي واجتماعي مواتي لرقي الأنظمة في حد ذاتها ، وانغلاقها على نفسها والاستماتة في الدفاع عن وجودها بجميع الوسائل بما فيها أخذ يد الأجنبي .

* وسواءا كانت الشرعية السياسية مستمدة من القيم التقليدية (خصوصا بالنسبة للملكيات) أو كان عمادها القيادة الكارزمية الملهمة أو الإيديولوجية ونظام الحزب الطليعي الذي يحكم بنفسه مثل ما هو عليه الحال في الأنظمة الجمهورية ، فإنها في الحقيقة لا تفضي إلا إلى تأزيم الوضع في الوطن العربي ، والذي يكمن في أمرين : الأول هو انتقاء الشرعية الفعلية أو تقزيمها والثاني يتمثل في ازدواجية الحكم أو التناقص بين شكل الحكم وحقيقته [1] .

---

1 - تعقيب لعلي أبو هليل ورد في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " نوفمبر 1984 . ص 551 .

* إن حركة التغيير والتحولات الاجتماعية التي شهدتها مثلا دول الخليج وجسدها ذلك النمو المطرد في " الظاهرة الحضرية " بكل ما ترتب عنه من تغيير في أسس العلاقات الاجتماعية وتغير دور الروابط القبلية والعشائرية ونوعية النشاط الاقتصادي (التصنيع والخدمات) وفي تراتيبية القيم السياسية . مثل هذا الوضع عبر عنه الباحث **محمود جواد رضا** بأنه يمثل : " المخاض الطويل من القبيلة إلى الدولة " [1].

* إذا كان قيام الدولة الحديثة حسب تعريف الأستاذ عبد الله العروي [2] يقتضي وجود إيديولوجية والتي تعني وجود مجموعة من المبادئ والأفكار والمعتقدات التي تشكل نسقا فكريا ، يتضمن تقديرا لماضي الأمة وتحليلا للأوضاع الراهنة وانتقادا لها ، مع رسم صورة لمجتمع أفضل وتحديد وسائل انتقاله استنادا لقيما معينة تشكل دليلا لتوجهات ذلك المجتمع وسلوك أفراده ، فالأنظمة العربية طورت خطابا إيديولوجيا تفاخريا بماضي الأمة العربية في المناسبات وموظفا للمقدس والتقاليد ورابطا نفسه بشبكة من العلاقات القبلية والعشائرية ، ولكن ذلك الخطاب يبقى عاقرا ، عجزت من خلاله الدولة الوطنية عن إعادة إنتاج السياسي ونفخ روحها في الهياكل التقليدية التي تشكل غالبية الإطار المجتمعي . فالدين الإسلامي الذي يمثل مقوم هوية يستعمل كسندا إيديولوجيا ، تارة كأساس لشرعية النظام السياسي كما هو الحال عليه في السعودية والمغرب ، وتارة أخرى يمثل ملجأ للنظام لمواجهة أزمة بذاتها يتعرض لها كما حدث في مصر والعراق . ولكن هذا الخطاب الإيديولوجي المستند إلى الدين عجز عن إعادة إنتاج المدينة الفاضلة (المنورة) التي أنشأها الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه الراشدين من بعده .

* سيطرة مجموعة قبلية وعشائرية على مقاليد الحكم في ملكيات عربية ، وتغلغلها في هياكل الدولة الرسمية في دول أخرى . إذ أن الروح القبلية التي تطور عصبية سياسية واجتماعية متواجدة ليس فقط على مستوى المحلي (مجالها الجغرافي) ولكن أيضا على مستوى الهياكل السياسية المركزية ومراكز النفوذ مثل الجيش والوزارات والإدارات النافذة وحتى في الهياكل الحزبية ، وتواجد مثل هذه الروح يعني بالضرورة نسج شبكة علاقات مصلحية وزبائنية ولكن أيضا صلة للرحم القبلي . وتأكيدا للدور السياسي للقبيلة ليس فقط على المستوى المحلي ولكن أيضا على مستوى السلطة السياسية المركزية ، إنها بداية مرحلة قبلنة الدولة [3].

1- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 56 .

2- نفس المرجع . ص 149-152 .

3- دكتورة . رحمة بورقية : الدولة والسلطة والمجتمع . بيروت . دار الطليعة للطباعة والنشر 1991 . ص 162 .

* عمل الأنظمة العربية على تغييب الوعي أو استلابه والذي يؤدي إلى حالة إحباط عند الفرد العربي الذي يتقوقع على نفسه ويستعيد ماضيه القبلي ويعود إلى التمسك به ، فتغييب الوعي يحول كل صراع اجتماعي إلى حرب ساخنة بل ويحدد شروطها ، والعالم العربي يعيش هذه الحرب المعلنة والخفية : حرب العقل والدين ، الساسة والوجهاء ، الفقر والغنى ، وما حدث في لبنان وما يحدث حاليا في العراق يجسد هذه الحرب [1].

وعلى خلفية فشل الدولة الوطنية في مشروعها التنموي تبرز علاقات شاذة بين الدولة والمواطن في المجتمع العربي (مقارنة بالمجتمع الغربي) ، لا تنظر فيها الدولة للشعب إلا كمجرد أرقام انتخابية ولا ترى فيه مواطنا محملا بحقوق وحريات عامة سياسية وإقتصادية واجتماعية . كما أن المواطن العربي لا يقيم أي قيمة لفكرة المصلحة العامة ويصبح خطابه اليومي التنديد والطعن في مؤسسات الدولة التي لا يرغب في الاعتراف بها ، لذلك نفهم أن الولاء في الغالبية العظمى من البلاد العربية هو للعشيرة أو القبيلة أو الطائفة قبل الولاء للدولة ، لسقوط وقارها باعتبارها جهاز السلطة العامة المنظمة في المجتمع ، وتظهر على حقيقتها في صورتها البغيضة والبشعة كأداة في يد أو ليغاركية سلالية أو دينية عائلية أو عسكرية ، تتحدى واجب التنمية ، وتتآخى مع الاختراق الأجنبي في كل المجالات والذي يتم عادة بالتنسيق ومشاركة أجهزتها . فنشهد تلك العودة إلى الثقافة الإثنية والقبلية على حساب الإيديولوجيات العقلية [2].

إن العودة إلى القبائل والعشائر في مراحل أزمات النظم السياسية والاجتماعية العربية هو حرص على إعادة توظيفها لمواجهة حالات الإخفاق والعجز وخاصة عجز النظم السياسية وما يجري في العراق حاليا من حرب أهلية دليل على ذلك . وحركة العروش في الجزائر واحتجاجاتها دليلا آخر . هذا العجز الذي يجسدهُ فشل المشاريع التنموية . وحالات التقهقر المادي والمعنوي وانتفاء المواطنة وفق معناها الإيجابي وفراغ الشباب سياسيا وروحيا واستشراء الإحباط العام ، كلها عناصر ساعدت على تسييس المراجع الثقافية والدينية وعلى ما يسميه البعض بالارتداد الذهني والمرجعي إلى بنى اجتماعية قاعدية دنيا مثل القبيلة والعشيرة [3] تضعف معها علاقة انتماء المواطن بالدولة لوعيه بضخامة تهميشه ،

1- دكتور . برهان غليون : اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية . الجزائر سلسلة صاد 1990 . ص 39-40 .

2- أنظر :

BURAN GHALUON : Op . cit . page 85 .

3- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 208 .

وتلجأ بذلك الفئات الشعبية إلى عملية إضفاء طابع قيمي وأخلاقي كبير على وضعيتها الاقتصادية والاجتماعية مع معارضة جذرية حتى للخطاب الذي يتحدث عن الحريات وحقوق الإنسان والمجتمع المدني ، وتفضل هذه الفئات العودة المرجعية إلى البنى التقليدية التي تجسدها العشيرة والقبيلة لوعيها وثقتها بأن الدم لا يمكن أن يتحول إلى ماء ، والعودة إلى الخطاب الديني المحمل بقيمة الأخوية المبنية على العدل وخضوع الفرد لقوى إلهية .

وما يزيد الطين بلة هو الأزمات الاقتصادية التي تعيشها الكثير من البلدان العربية والتي دفعتها إلى تبني مخططات إعادة هيكلة مفروضة عليها من القوى الأجنبية عبر جسر مؤسسات بروتن وودز (البنك العالمي وصندوق النقد الدولي) فيتزامن معها العرقية والقبلية والأصولية الدينية على المستوى السياسي والثقافي .

ومما ورد يمكن أن نخلص إلى القول بأنّ هنالك شراكة من نوع خاص بين الأنظمة السياسية العربية (في مفهوم السلطة) وبين التنظيم القبلي ، إذ أن الأولى تستمد في الكثير من الأحيان شرعيتها وقوتها ، بل وأسباب استمرارها من الثانية التي يتدعم وجودها ودورها السياسي ليس فقط على المستوى المحلي – مجالها الجغرافي – بل أيضا على مستوى السلطة المركزية ، لكون ممثليها مدنيين كانوا أو عسكريين لا يمكن أن ينسوا أصولهم اجتماعية وينسلخون عن تراثهم الثقافي الراسب في لا شعورهم ، بل ويعملون على نسج شبكة علاقات مصلحية وزبائنية يكون للقرابة فيها الدور الفعال .

3-2 القبيلة والتنظيم الحزبي :

إن الأحزاب السياسية حلقة وصل بين المواطن والحكومة ، فهي تتولى تحويل الفكر الاجتماعي في المجتمع وترجمته إلى سلوك سياسي ملموس ، وذلك حينما تجعل منه برامج منظمة تطالب الحكومة بتنفيذها ، إنها إحدى آليات التحديث السياسي وميلادها في المجتمع البشري لا يتعدى في أكبر تقدير المائة وسبعين سنة ، إنّها نتاج غربي وثمرة تطور تاريخي ، حضاري عرفته أوروبا وانتشر إلى أمريكا ، ثم أخذت به الكثير من الدول في العالم ، فما هو التعريف الذي يمكن أن نقدمه للحزب ؟

عرفه عالم الاجتماع الأمريكي " **روبرت ماكيفر** " على أنّه عبارة عن هيئة منظمة تسعى إلى مساندة بعض المبادئ أو تدعيمها ، أو هيئة سياسية تحاول من خلال القنوات والوسائل الدستورية الشرعية أن يكون لها دور مؤثر وفعال في النشاط الحكومي ، فبدون التنظيم الحزبي لن يتحقق وجود مجموعة المبادئ المتكاملة ، ولن يتحقق تطور السياسة بصورة منظمة ، بالإضافة إلى أن عدم وجود تنظيم حزبي لن يعطي الفرصة لتكوين نظم معروفة وثابتة ، يستطيع الحزب من خلالها اكتساب القوة والمحافظة عليها .

أما الركيزة الرابعة فتجسدها وحدة القيادة الناجحة والقادرة على توجيه أعضائه الوجهة السليمة والتي أنشئ من أجلها ويرتبط الحزب بقدرات قيادته ، لذلك تعتبر وحدة القيادة ضرورية لكون مهمة توزيع وتنظيم السلطة داخل الجماعة الحزبية منوطة بها . وتتمثل الركيزة الخامسة في الهدف الأساسي للنشاط الحزبي والمتمثل في الوصول إلى السلطة ، والتي تشكل طبيعة الأحزاب السياسية ، فكل حزب يقع عليه واجب التطلع إلى السلطة لكونها تمده بالمساعدة والقوة في تحقيق برامجه ومبادئه التي نادى بها ووعد الشعب في الحملة الانتخابية بتحقيقها .

وإذا كان هدف الأحزاب السياسية هو الوصول إلى السلطة بالوسائل المشروعة والقانونية التي تعتبر صناديق الانتخاب ونتائجها أحسن تعبيرا عنها ، فإن وظائفها تتمثل أساسا في وظيفة الإعلام من منطلق كونها وسيط بين الحكام والمحكومين ، فهي تحلل وتبرز الأحداث بالاعتماد على مطالبها وما تتطلع إليه وتعد المواطنين وتجعلهم في حالة تعبئة ضد أي قرار سياسي لا يتلاءم ومصالحهم . وتتعدى وظيفة الإعلام مستوى الناخبين إلى المنتخبين والحكام ، إذ أنها تضعهم في مستوى مختلف متغيرات الجسم الانتخابي وتنقل إليهم مطالب المواطنين الذين يترقبون أصواتهم الانتخابية .

لذلك فدورها تواصلي ومزدوج . وتتمثل الوظيفة الثانية في التكوين السياسي للزعماء والمواطنين على حد سواء وذلك بتأطيرهم وترتيبهم وتوجيههم سياسيا وإيديولوجيا ، فتأطير الناخبين هو في الأساس عملية إيديولوجية تهدف إلى تعليم الأفراد السياسة التي يرغبون اتباعها مع ممثليهم في الحكم ، وإكسابهم المزيد من الوعي السياسي . وتكتمل وظيفة التأطير هذه بوظيفة التثقيف إذ أنها تجعل المواطن يتخطى مصالحه الشخصية الآنية ويركز على المصلحة العامة ، وعلى هذا فالأحزاب مراكز للتدريب على ممارسة السلطة السياسية ، كما أنهم تهيئ للأفراد السبيل للتعبير عن آرائهم بطريقة منظمة ، وعملها التكويني يجعل من الشعب المراقب والمحاسب للحكومة على أعمالها .

وقد صنف **موريس دوفرجيه** الأحزاب إلى أحزاب الأطر وأحزاب جماهرية ، وهو بذلك يقصي تلك الأحزاب العقائدية والعسكرية . بينما يذهب البعض الآخر في تصنيف حديث إلى القول بوجود أحزاب أعيان وأحزاب مناضلين وأحزاب تجمع .

إننا إذا سلمنا ببداهة أنّ الأحزاب السياسية كآلية تحديث سياسي أمرا ضروريا للممارسة السياسية الديمقراطية التي تقتضي الرأي والرأي الآخر ، وشرعية ممارسة السلطة والقبول بمبدأ التداول عليها ،

وسلمنا ببداهة أنّ نشأتها ارتبطت بظروف تاريخية ، سياسية واجتماعية ودينية وثقافية خاصة بأوروبا وأنها أصبحت مع مر الزمن تقليدا ديمقراطيا فيها وإن تعثر في فترات من الزمن (مثل عهد النازية والفاشية) ، فهل هذه الآلية صالحة للمجتمع العربي ؟ وما هي علاقاتها بالتنظيم القبلي العربي ؟ وقبل ذلك ما هو واقع الأحزاب والعمل الحزبي في المجتمع العربي ؟ .

إذ كان انتظام التعبير عن الرأي في إطار الأحزاب السياسية في العالم ظاهرة مستجدة في القرن العشرين ، فهو في البلاد العربية تقليد دخيل على طابع العلاقات بين الشعب والسلطة ، وارتبط ظهورها في الكثير منها بفترة النضال من أجل تحقيق الاستقلال السياسي ، وكانت تصدر في مدة نضالها عن منظومة القيم الأخلاقية العامة والمفاهيم الحضارية المشتركة ، تكتفي بها عنوانا على النضال ، وإمارات على طريق المستقبل ، وكانت القيادات الحزبية العربية تفسر ذلك الفقر المذهبي بحرصها على أن تتجنب جميع دواعي التمايز وكل عوامل التفرقة التي لا تخدم الجهد النضالي من أجل الاستقلال . فبروزها كانت ثمرة عاملين ، الأول يتعلق بدور الصحوة العربية التي بدأت ملامح بروزها الجنينية تظهر مع نهاية القرن التاسع عشر على يد مفكرين مسلمين وعرب ، والثاني يتمثل في الاحتكاك بالغرب ونقل المثقفين العرب لأفكاره السياسية واستخدامها كقاعدة نضالية ضد الاستعمار الفرنسي والإنجليزي في المغرب والمشرق العربيين .

جاء في لسان العرب لابن منظور أن " الحزب " يعني الصنف من الناس أو الجماعة أو الطائفة ولغويا يعني قسم أو جزء ، أي أنّه يحتوي مجموعة من الناس ، وتدل كلمة " السياسي " فيه على التعلق بالسلطة ، وهذا التفسير اللغوي هو أساس اختلاف الأنظمة العربية في نظرتها لنجاعة العمل الحزبي كآلية للتحديث السياسي ، بالإضافة إلى اختلافها في نوعية العمل الحزبي .

فهنالك النظم اللاحزبية التي ترفض فكرة العمل الحزبي ، وسندها في ذلك أنّ الأحزاب تشق وحدة الأمة وتفكك تكاملها ، وأنّه ليس هناك من التمايزات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية ما يبرز تكوين الهياكل الحزبية وتدعم خطابها اللاحزبي بحجج دينية وسوابق تاريخية قائمة أساسا على اقتران وجود الأحزاب بتفرق جماعة المؤمنين وأنّه من الناحية الدينية لا يوجد إلا حزبان ، حزب الله وحزب الشيطان [1] . وتتجه اتجاها كليا نحو الحضارة التقليدية مثل الموقف الوهابي في المملكة العربية السعودية والتي ترى أن الشرع الإسلامي هو حزبها وهو شرع كلي [2] .

1- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 69 .

2- دكتور . حسن صعب : مرجع سبق ذكره . ص 397 .

وهنالك الدول العربية التي أخذت لمدة طويلة بنظام الحزب الواحد مثل الجزائر أين قاد فيها الحزب الحركة التحريرية واعتبر نفسه السليل الشرعي والوارث لمقاليد الحكم ، ويلاحظ في ظل هذا النظام تحالف متوازن بين القوات المسلحة (الجيش) والنخبة المدنية في تسلم السلطة ، إنه حزب النظام الحاكم الذي عرفته في أغلب الأحيان الأجنحة العسكرية عندما شعرت بحاجتها إلى قاعدة شعبية منظمة ، فتدرجت إيديولوجيته بين الإصلاحية والثورية وارتبط بالنظام بحكم نشأته وعارض نظامه المنافسة الحزبية ، وما يلاحظ هو تمتع نظام الحزب الواحد بدرجة متوسطة من الالتزام بمبادئه وتجنيد قياداته من الضباط في الطبقتين الوسطى والدنيا والموظفين وبعض المهنيين ، ويعتمد عادة على الشخصية القوية للقائد الكارزيمي [1] .

أما الفئة الثالثة من الأنظمة العربية فهي التي أخذت بالتعددية الحزبية [2] مثل لبنان ، المغرب وتونس . ولكن ما يلاحظ هو تقييد التشريع لهذه التعددية بحيث اشترط عدم تعبيرها عن جماعة دينية أو طائفية أو عرقية أو جهوية .

لذلك كانت هذه التعددية مقيدة ، باستثناء لبنان حيث لا ترد أية قيود على تشكيل الأحزاب السياسية رغم كون معظمها أقرب إلى الصيغة العائلية والطائفية منه إلى الصيغة الحزبية المطلقة .

إن هذه التعددية مجرد شكل خارجي موجه للاستهلاك الداخلي والأجنبي فالنظم العربية لا تعترف من الناحية الفعلية بالتنظيمات الحزبية كطرف وشريك فعلي في العملية السياسية ، لذلك بقي العمل الحزبي بحكم التقييد المباشر أو المقنع دون أثر سياسي فعلي ، بل وكانت هذه التعددية في الكثير من الأحيان وسيلة الأنظمة لتفريق جهود كل معارضة سياسية حتى تستطيع الاستمرار في السواد .

إن الأحزاب كمؤسسات ومنظمات سياسية حديثة يفترض فيها التغلغل في الوسط الاجتماعي ، والعمل على تعبئته ، فهدفها في سباقها إلى السلطة هو تحقيق برامجها ، وبرامجها ترتبط في أقصى الحدود بمصالح المواطنين ، ناهيك عن ضرورة ارتباط تلك البرامج وفعالية تحقيقها بمصلحة الحزب ذاته ، إذ أنه حتى يستطيع أن يصل بصورة مشروعة إلى السلطة ، أو يبقى في ذمة الحكم إذا كان فيه أن يكون فعالا في تحقيق الوعود التي قدمها للناخبين إبان الحملة الانتخابية . فهل هذا الإطار النظري يتحقق في العمل الحزبي العربي ؟ وإذا كان المجتمع العربي في غالبيته ذو بنية تقليدية ،

1- حالة الاتحاد الاشتراكي في مصر في عهد الرئيس جمال عبد الناصر .

2- ميز غابرييل الموند بين نوعين من التعددية : الأول أطلق عليه التعددية النشطة ويتميز بالاعتدال والاستقرار وتجسده الدول الأسكندنافية والثاني سماه التعددية السلبية ويتميز بالتشتت والانقسام الإيديولوجي ويجسده النموذج الإيطالي والدول العربية التي أخذت بالتعددية الحزبية تصنف كلها ضمن الصنف الثاني .

فما هي طبيعة العلاقة الموجودة بين القبيلة والحزب ؟.

إن الإجابة على هذين السؤالين تقتضي تناول ميزات العمل الحزبي في الأنظمة العربية ، بغض النظر عن النمط الذي تأخذ به ، ويمكن إجمالها في النقاط التالية :

1)- تجييش العمل الحزبي العربي باعتباره النموذج الأمثل للممارسة السياسية وهذا ما يمثله حزب البعث في سوريا والعراق ، والاتحاد الاشتراكي في مصر وجبهة التحرير الوطني في الجزائر خلال عقديات من الزمن ، إذ أن هذه الأحزاب اعتبرت نفسها أحزاب ثورية ، فقامت بنقل التنظيم الحزبي إلى مجال العمل الحزبي ، ولم تكتف بالجانب التنظيمي بل أنها اعتمدت على إشتراك العسكريين في صفوفها خصوصا في المراكز القيادية .

2)- شيوع ظاهرة التحزب على حساب الظاهرة الحزبية ، التي ترتبط بالتعبير عن روح التكامل من خلال الاتفاق على تقسيم العمل السياسي بين حزب يمثل الأغلبية ويمارس الحكم ومجموعة أحزاب تمثل المعارضة ، فمثل هذا التصور للعمل الحزبي يفترض بداية الانطلاق من فكرة القبول بوجود الآخر ، وهذه الفكرة غير متجذرة في الممارسة السياسية العربية .

3)- شخصنة الأحزاب ، إذ ترتبط نشأة الحزب واستمراره بشخص مؤسسه في الدول العربية ويكفي أن نورد مثال حزب الكتائب اللبناني وبيار الجميل ، وحزب الوطنيين الأحرار وكميل شمعون في لبنان ، وفي المغرب ارتباط حزب الاستقلال بعلال الفاسي ، وحزب الاصلاح الوطني بعبد الخالق الطوريس ، وفي سوريا حزب البعث بميشيل عفلق وصلاح البيطار ، وفي مصر الحزب الوطني بمصطفى كامل وحزب الوفد بسعد زغلول . وخطورة هذه السمة تتمثل في ارتباط العضو أو المؤيد يكون بشخص رئيس الحزب أو مؤسسه أكثر من ارتباطه بأهداف الحزب وبرنامجه ، وبذلك يكون الحزب مجرد غطاء للتكتلات الشخصية التي لا تتعدى جذورها القشرة العليا للمجتمع [1] ، وفي داخل تلك القشرة يكون الحزب مجرد أداة لذوي النفوذ والنخب الصغيرة لخدمة مصالحهم الشخصية أو الزبائنية الطائفية .

4)- أغلب العمل السياسي للحزب العربي في المدينة أين توجد قيادته ويهمل الريف الذي يمثل سكانه 85% من المجتمع العربي [2] ، واهتمام القيادات السياسية الحزبية بالعمل السياسي في المدن وخصوصا العواصم منها من منطلق كونها مركز الثقل والضغط السياسي قد أدى إلى نتائج سلبية ،

1- أسامة الغزالي : الأحزاب السياسية في العالم الثالث . بحث صدر في الثقافة العالمية دورية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . عدد ماي / جوان 1987 ص 99 .

2- علي الدين هلال ودكتور نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 177 .

منها ترييف المدن بدل تحضر الريف ، وضعف القدرة على التعبئة وحشد الجماهير ، وهذا الضعف في الحقيقة سمة أخرى في الأحزاب العربية نابعة ومترتبة عن السمات السابقة ، إذ أن ضعف مصداقية الأحزاب السياسية ، والتصاقها بأشخاص مكونيها ، وطعنها في بعضها البعض بدل التنافس الشرعي ، وانقسامها على نفسها يفقدها جانبا كبيرا من قدراتها على تحريك الجماهير لذلك تكتفي مثلا العديد من الأحزاب بترشيح عدد من الأعضاء محدود في الانتخابات العامة لشكها في قدرتها على حشد الأصوات المطلوبة للفوز .

5)- تكون الكثير من الأحزاب السياسية العربية على أسس طائفية أو عشائرية بالرغم من الأسماء العصرية التي أطلقت عليها ، ويعكس هذا النوع من الأحزاب مصالح الجماعات الإثنية أو القبلية ، وحتى الأحزاب التي تدعي تجاوز الطائفية والعشائرية وتطرح نفسها على أساس سياسي وعقلاني ، كثيرا ما تكتشف أن عضويتها تأتي أساسا من الطوائف أو العشائر ، والأحزاب الطائفية وأحزاب الأقليات تظهر للدفاع عن مصالح أبناءها وعادة ما تتبنى إيديولوجية محافظة ، وهي تجند نخبها أساسا من العائلات العريقة في الطبقة العليا ثم من أبناء الطبقة الوسطى وترتكز شعبيتها أساسا بين العناصر التي تمثلها ، تعتمد على الأساليب التقليدية من حيث حشد الرموز والقيم المشتركة بين أفراد الجماعة وقد تستعين ببعض التنظيمات المحكمة مثل الميليشيات ، وهذا النوع من الأحزاب كثيرا مثل حزب الكتائب في لبنان ، الحزب الديمقراطي الكردستاني والإتحاد الوطني الكردستاني ، وحزب السني في العراق ، الحركة الشعبية في المغرب ، التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية في الجزائر [1] .

6)- توظيف الأحزاب العربية للمقدس مثل الأحزاب ذات التوجه الإسلامي الموجودة بشكل مكثف في الدول العربية ، فمثلا هنالك 16 حزبا يمثل التيار الإسلامي في الجزائر واعتمادها على نسق التقاليد والأعراف القبلية وتوظيفها للرموز والقيم الثقافية لخدمة أهداف سياسوية بدل الاهتمام بوضع برامج إيديولوجية .

7)- اهتمامها بنسج شبكة علاقات تعتمدها وتعتبرها رأسمال رمزي تقوم باستثماره في الحملات الإنتخابية ، وذلك بتحويل خيوط تلك الشبكة إلى أصوات لصالحها .

8)- اعتماد ظاهرة المرشح الواحد بشكل واسع الانتشار كواقع عربي محض ، وذلك حتى في إطار النظم العربية التي تأخذ بالتعددية الحزبية ، إذ يستأثر حزب الحكومة عادة بكل الضمانات الكفيلة بتحقيق النسب المطلوبة في الانتخابات ويقوم بممارسة الضغوط على الناخبين .

1- يستقل زهاء 19 حزب في لبنان لتمثيل الطوائف اللبنانية وثلاث أحزاب لتمثيل الأرمن .

إن واقع الساحة السياسية العربية وسمات الأحزاب السياسية فيها يؤكد الارتباط العلائقي الموجود بين الحزب كآلية تحديث سياسي وبين النظام القبلي ويظهر هذا الارتباط على ثلاث مستويات :

المستوى الأول للارتباط : ويتمثل في بروز الأحزاب الطائفية والعشائرية كما أشرنا إليه سابقا ، بل وظهور الزعامة من نوع جديد تتمثل في تطبيق حديث للعشائرية في بعض الأحزاب التي شهدتها الساحة العربية ، فالعشيرة تأتمر بأمر شيخها ، ولدينا أحزاب توحدت في شخص زعيمها بحيث أصبح قوله لا يرد ومشيئته إرادة الحزب [1] ، وما يحدث في العراق حاليا خير دليل على ذلك .

المستوى الثاني : علاقة التبني المتبادلة بين الحزب والقبيلة في كل الأنظمة العربية ، والقائمة على العلاقة المصلحية ، فتارة القبيلة هي التي تتبنى الحزب لكونها ترى فيه وسيلتها لتأكيد دورها السياسي ، فالانتماء إلى حزب ما ليست له قيمة كبيرة ، ولا يتعدى كونه مجرد وسيلة تسمح بالاقتراب من مراكز السلطة من أجل تحقيق المنافع ويبقى البعد الإيديولوجي ثانوي في العضوية ، وتارة الحزب هو الذي يتبنى القبيلة بحكم قوتها ونفوذها في المنطقة ، عند تحضير قوائم مرشحة إذ يختار مرشحيه الحزبي من بين أعضاء القبيلة الأكثر قوة وجاها في المنطقة .

المستوى الثالث : ونستقرئه من المستوى الثاني ويتمثل في الإستراتيجية الحزبية المبنية على المعطى الأنثروبولوجي والذي يؤخذ صور متعددة ومتنوعة تبدأ بتبني الحزب في برنامجه لنسق المعتقدات والقيم السائدة في محيطه ، ومصادرته لعناصر الهوية التي من المفروض أن تكون ميراثا مشتركا بين جميع أفراد المجتمع ، وتختم بتمركز الحزب في المناطق التي يرى أنه من الممكن أن يحقق فيها الحشد اللازم والتجنيد الحزبي المطلوب له ، وتجنيده لنخبه من التركيبة الاجتماعية التي من الممكن أن تحقق له الدعم السياسي في سياقه نحو السلطة .

إن هذا الواقع السياسي العربي ، وطبيعة العلاقة بين الهياكل الحزبية والنظام القبلي في المجتمع خلق مجموعة من الظواهر السلبية التي أدت إلى نفور المواطن العربي من العمل الحزبي وعزوفه عن المشاركة السياسية الإيجابية ويمكن إجمال هذه الظواهر في النقاط التالية :

1- إسماعيل صبري عبد الله : الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها . بحث قدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، بعنوان " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " نوفمبر 1984. ص 470 .

1)- انتشار صدى الأحزاب ذات النزعة الدينية الإسلاموية ، واستغلالها لمقوم الدين الإسلامي في سباقها نحو السلطة ، فتوظيفها للمقدس في تدعيم قاعدتها الشعبية يتناقض وقناعتها الحزبية ، فهذه الأحزاب لا تؤمن بالديمقراطية والتناوب الشرعي على السلطة ولا حتى بوجود وتعدد الأحزاب ، ولكنها تستغل المبادئ الديمقراطية في بروزها وتأكيد وجودها وزيادة شعبيتها .

2)- ضعف قدرات الأحزاب العلمانية وخصوصا اليسارية منها وقلة تواجدها إن لم نقل انعدامه على مستوى المجتمع المحلي القبلي وذلك لتناقض إيديولوجيتها العلمانية اليسارية والمقومات الثقافية لذلك المجتمع ، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتفاع نسبة الأمية وضعف الثقافة السياسية في أوساط هذا المجتمع ، الذي يعتبر الإيديولوجية الاشتراكية والشيوعية كفرا لا يتناسب وقداسة اعتقاده الديني .

3)- عيش المجتمع العربي وسط ثنائية واقعية تهيمن على الحياة السياسية وتغلفها بهالة من الضباب ، وتلك الثنائية هي تجسيد لممارسة ازدواجية بين الحزب الحاكم والواقف وراء هياكل الدولة وبين القيادة المدنية ذات الطابع العشائري أو العسكرية المباشرة للمسؤولية في صلب هذه الهياكل .

4)- اقتران نظام الحزب الواحد – لمدة طويلة من الزمن – في الكثير من الأنظمة العربية مثل الجزائر ، مصر ، سوريا ، العراق وغيرها ، بمنطق الاستبداد في الرأي والسلطة وكبت الآراء الخارجة عن الخط الرسمي ، واعتبار كل اختلاف مروقا عن الشرعية وإضعافا للوحدة الوطنية وعداءا للنظام القائم وخروجا عن الجماعة ، بل وأسطرة للشخصيات الحزبية الحاكمة من خلال تضخيم منجزات النظام الحاكم ، والإضفاء عليها هالة أسطورية من خلال طقوس مسرحية ، وعمل بعض الدول العربية على أن تضطلع أنظمة خاضعة للمذهبية الدينية بالحكم .

5)- شعور المواطن العربي أي كان موقعه بفقدانه لحقوقه الديمقراطية ونظام الحزب الواحد مسؤولا عن ذلك ، ولكن هذه الحقوق أيضا مفقودة في بلدان التي تأخذ بمبدأ التعددية الحزبية ، وهذا يعني بالضرورة على أنّ الديمقراطية ليست قضية تنظيمة هيكلية [1] .

6)- في غياب الديمقراطية الحقيقية والعمل الحزبي الفعال ، وأمام إحباط المواطن العربي وكنوع من التعويض يلاحظ إقبال على تأسيس الأندية والروابط العائلية والجمعيات العشائرية وجمعيات الأحياء والمحافظات والقرى والجمعيات الدينية ويأتي ذلك غالبا بقيادة عناصر ذات تجربة حزبية وممن يحملون شهادات علمية .

1- مصطفى الهيلالي : الديمقراطية وتجربة الحزب الواحد في الوطن العربي (اختبارات نظرية) بحث مقدم في ندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت بعنوان : "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " 1984 . ص 757 .

7)- عجز الأحزاب السياسية العربية أي كان اتجاهها السياسي عن إعادة إنتاج نفسها سياسيا . فالحزب هو الأعضاء وليس القيادات ، والأحزاب الكبرى الجديرة بالوجود هي التي تتجاوز وتجدد قيادتها مع الاستمرار في دعم عضويتها واستمرار نفوذها بين الجماهير . والأحزاب العربية تولد النتيجة العكسية إذ لا تولي أهمية لتجديد نفسها من خلال الأعضاء وتستمر نفس القيادات على رأسها ، مما يجعلها مجرد هياكل ربعية بدون حقيقة وتواجد سياسي جماهيري .

فلا غرابة أن نعاصر احتواءا للأحزاب من قبل الأنظمة القبلية كلما تطلبت مصالح القبائل ذلك ، وزيادة الدور السياسي للنظام القبلي على حساب الآلية الحزبية ، بل واستحداث أنماط جديدة للمشاركة السياسية غير الحزبية مثل المجالس القبلية وعشائرية وهيئات الشوري أو صيغة المؤتمرات واللجان الشعبية [1].

لقد فشلت الأنظمة الحزبية والعسكرية والمحافظة في كسب ولاء الجماهير العربية وعجزت عن إقامة الدولة الوطنية الحديثة التي يتساوى فيها جميع المواطنين أمام القانون ويتمتعون بالحريات العامة والفردية ، وتوفير الفرص المتساوية أمامهم ، لذلك نشهد العودة الكاريكاتورية للمخيال والمقدس كإيديولوجيا ، وإلى العشائر والطوائف كإنتماء ، ويقوى الولاء للعشيرة والقبيلة والطائفة والمذهب على الولاء للحزب والدولة .

2-4 القبيلة والجماعات الضاغطة :

إن تعاظم الدور السياسي للقبيلة في الأنظمة العربية ، بل وتشابك وجودها مع النظام السياسي في حد ذاته ، وتحول العمل السياسي العربي إلى شبكة علاقات شخصية مبنية على الرابطة العصبية (الدم أو الولاء) ، والقناعة بأن البناء القبلي معطى أنثروبولوجي واقعي للمجتمع العربي ولكنه ليس حزبا ، يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن اعتبار القبيلة العربية جماعة ضغط بالمفهوم الذي تعطيه العلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي لهذه الأخيرة .

عرف **جون مينو** [2] الجماعة الضاغطة بقوله : " لا توجد جماعات المصلحة في شكل تنظيم للضغط ، إلا ابتداءا من اللحظة التي يبدأ فيها المسؤولون عنها في استخدام التأثير على الجهاز الحكومي ، من أجل تحقيق مطالبها أو مطامحها . فنقابة المنتخبين توجد في شكل جماعة مصلحة ،

1- حركة العروش في الجزائر خير تعبير عن المجالس القبلية ، وهيئات الشورى في المملكة العربية السعودية ، وكذا مثال اللجان الشعبية في ليبيا ، والمجالس القبلية في اليمن وموريتانيا .

2- أنظر :

MEYNOUD JÉAN : les groupes de pression . paris PUF. 1969 page 21 .

إذ تأسست وأصبحت تراقب بوسائلها الخاصة توزيع الزبائن بين أعضائها ، ولكنها تصبح جماعة ضغط عندما يهدف نشاطها الوصول إلى السلطة " .

وعرفها **إبراهيم أبو الغار** على أنها : " فئة تضم قطاعا من الأنشطة لجماعات المصلحة ، فهي ترتكز على تحليل هذه الأنشطة من زاوية محددة هي زاوية المصلحة الخاصة بها أولا وأخيرا إنها تمثل جماعة تعرف بالذكاء والقدرة على التحرك في كل مكان ومناسبة بهدف تحقيق مكاسبها ، من خلال ربط علاقات للصداقة ، أو استخدام التأثير بالمال ، إنها تستعمل الترغيب كورقة ضغط سياسي " [1] .

ومن خلال هذا التعريف ، يمكن اعتبار الحركات الاجتماعية جماعة ضغط وذلك من خلال التأكيد على زاوية محددة للحركات الاجتماعية أو لجماعات المصلحة خصوصا إذا كانت أهم وظائفها هي الضغط على السلطة الحاكمة . ولكن جماعة الضغط قد تشكل خطرا يهدد المصلحة العامة في المجتمع لكونها تضع نصب عينها مصلحتها الخاصة فقط ، أضف إلى افتقادها إلى الأسلوب الديمقراطي .

وقد صنفها **جون مينو** إلى فئتين كبيرتين ، وذلك بحسب طبيعتها ووفقا لأهدافها :

1)- المنظمات المهنية : لأن هدفها الأساسي هو الكفاح من أجل الحصول على المنافع المادية لأعضائها أو حماية المكاسب المحصل عليها ، وعملها على تدعيم رفاهية الفئة التي تمثلها وتضم الاتحادات العمالية ، ونقابات أرباب العمل ، والنقابات المهنية ، وتعاونيات الإنتاج واتحادات المستهلكين وجمعيات المستأجرين وكل أنواع الرابطات ... .

2)- التجمعات ذات النزعة الإيديولوجية : تعمل من خلال مواقف فكرية أو أخلاقية على حماية ودعم المصلحة مثل الجماعات الدينية واللادينية والجماعات الأخلاقية ، والتحررية والوطنية والقومية والعالمية والطبيعية (حماية البيئة) والتبشيرية وجمعيات حقوق الإنسان والجمعيات النسائية ، وجمعيات الرفق بالحيوان .... وقد قسمها الدكتور **محمد سويدي** [2] إلى الأنواع التالية :

- الجماعات الضاغطة السياسية : والتي تنحصر مصلحتها في الأنشطة السياسية فقط ويطلق عليها " اللوبي " .

- الجماعات الضاغطة شبه السياسية : وتتمثل في النقابات العمالية واتحادات أصحاب الأعمال ، ورغم أن نشاط هذه الجماعات لا ينحصر في المجالات السياسية فقط ، إلا أنها لا تستطيع تحقيق أهدافها بدون ممارستها للنشاط السياسي .

1- إبراهيم أبو الغار : علم الاجتماع السياسي . القاهرة . دار الثقافة للطباعة والنشر . 1979 . ص 176 .

2- دكتور . محمد السويدي : مرجع سبق ذكره . ص 115-116 .

- الجماعات الضاغطة الإنسانية : مثل جمعيات حماية الطفولة والجمعيات الخيرية ، وهي لا تهتم بالأمور السياسية ولا تمارس ضغطا على السلطة السياسية الحاكمة إلا في حالات طلب المساعدات المالية .

- الجماعات الضاغطة ذات الهدف : وهي جماعات المبادئ والبرامج ، تعمل على تحقيق أهداف قومية مثل " جماعة الوحدة الأوروبية " .

- الجماعات الضاغطة المهتمة بالدفاع عن مصالح الدول الأجنبية داخل الدولة : وهي موجودة بصفة خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية .

وترتبط فعالية هذه الجماعات الضاغطة بشروط هي :

- عدد الأعضاء .
- الكفاءة المالية .
- التنظيم (البناء القوي) .
- المركز الاجتماعي .

إن الجماعات الضاغطة قد تعتمد على مجموعة من الوسائل للضغط على السلطة الحاكمة من أجل تحقيق مطالبها ومن بين هذه الوسائل قوة الإقناع بواسطة مذكرات أو نشرات أو إلتماسات موجهة إلى الحكومة كما تستخدم وسائل الإعلام كقوة إقناع أو وسيلة تأثير ، وقد تلجأ إلى التهديدات كالمقاطعة أو الإضراب وحتى إلى العنف الجسدي ، كما تستعمل المال كوسيلة إغراء لاكتساب بعض رجال السياسة ولعل أهم الصور التي تجسد استعمال المال هي تمويل الحملات الانتخابية وتقديم الهدايا والهبات والعطايا لرجال السياسة أو إلى أحزابهم ، كما قد تلجأ إلى عرقلة أعمال الحكومة من خلال رفض التعاون مع السلطات العامة أو رفض دفع الضرائب أو مقاطعة بعض مشروعات الحكومة . وقد تلجأ للعنف والعمل المباشر من خلال الاضطرابات والدفع إلى مظاهرات جماهيرية وبث الفوضى في القطاعات العمومية .

ففعالية الجماعات الضاغطة والوسائل التي تستخدمها حقيقة يجب التعامل معها حتى وإن كان من غير الممكن قياس مدى قوتها وتأثيرها بالضبط ، فالبعض يرى على أنها آلة قوية للقضاء على الديمقراطية ، والبعض الآخر يرى أنه حكما مبالغا فيه عليها ، ويعتبرها جزءا لا يتجزأ من الرأي العام .

إن إدراج الجماعات الضاغطة [1] ضمن آليات التحديث السياسي المعاصرة ، لا يعني أن بروزها حديث ، فوجودها مقترن بتطور الحركات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية لكل المجتمعات ، وهي قديمة قدم اللعبة السياسية ، إلا أن ما يبرر إدراجها في آليات التحديث السياسي هو شرعية وقانونية تأسيسها ، إذ أن الجمعيات المهنية والنقابات والنوادي ، والجمعيات الخيرية ... تنشأ في إطار قانوني وتحصل على اعتمادات حكومية لممارسة أنشطتها ضمن النصوص التشريعية التي تحدد كيفية تأسيس الجمعيات والاتحادات أي كان نوعها .

والأنظمة العربية لا تخرج عن هذه القاعدة في شرعية وقانونية الجماعات الضاغطة ، فلكل دولة عربية مجموعة من النصوص القانونية التي تنظم إنشاء النقابات والجمعيات الخيرية وجمعيات حماية البيئة والرفق بالحيوان ، والاتحادات المهنية ، ومنظمات حقوق الإنسان . بل ونلاحظ على أنه تحت تأثير مجموعة من المعطيات الداخلية الخاصة بهذه الدول العربية ، والمعطيات الخارجية المتعلقة بالنظام الدولي الجديد ، يلاحظ على أن حركة إنشاء هذا النوع من الجماعات قد نشطت بقوة مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين ، إن شعارات دمقرطة الأنظمة العربية وموضات المجتمع المدني غزت المجتمع العربي وأصبحت دوله تشهد حركة غير عادية للجماعات الضاغطة .

لقد استغلت الأنظمة العربية كلها لمدة عقديات من الزمن الجماعات الضاغطة على شاكلة النقابات والجمعيات الدينية والخيرية ، لتدعيم وجودها وحشد التعبئة الجماهيرية اللازمة لها ، وتدعيم شرعية حكمها ، فكانت النقابات أدوات تحلق في محيط الحزب الحاكم ومرتبطة به إلى أقصى الدرجات سواءا من خلال العلاقات الإيديولوجية أو العلاقات الشخصية ويكفي أن نورد علاقة الاتحاد العام للعمال الجزائريين بجبهة التحرير الوطني في الجزائر ، وعلاقة الجمعيات الخيرية الدينية بنظام الحكم في المملكة العربية السعودية .

فالنقابات المهنية تشمل جميع ميادين العمل الصناعي والتجاري والخدماتي والزراعي وهي من الجماعات الضاغطة الأكثر عددا وقوة وتأثيرا لدورها الفعال في المجتمع وقربها من الأحزاب الجماهيرية على اختلاف مشاربها ، ورغم أن دورها ينصب أساسا على تأمين المصالح الاقتصادية والاجتماعية لأعضائها ، إلا أن هذا الدور ينعكس على عملية اتخاذ القرار في الدولة من خلال التدخل المباشر في الحياة السياسية .

---

1 - يمكن التمييز بين جماعات الضغط والأحزاب السياسية من حيث الهدف ، الوسيلة ، التنظيم ، المسؤولية والرقابة (نظريا الحزب يخضع للرقابة الشعبية عند عرض برنامجه في الانتخابات ، بينما جماعة الضغط لا تخضع لهذه الرقابة) .

كما تمارس الجماعات الدينية تأثيرا كبيرا على اتجاه السياسة وممارسة السلطة في الدول العربية ، إلى درجة تدفع بالقول أن السلطة الدينية بقيت تؤثر ومنذ زمن بعيد في السلطة السياسية . ورغم فتور هذا الدور إلا أنه عاد إلى الواجهة السياسية مع بروز التيارات السياسية الإسلاموية في الكثير من الدول العربية كالجزائر ومصر والمغرب وتونس ودول الخليج والعراق .

بل وأنها أصبحت في الكثير من الأحيان أكثر جماعات الضغط تأثيرا بحكم توظيفها للمقدس ، ويكفي أن نورد في هذا المجال عودة " الزوايا " إلى الواجهة ليس فقط الدينية بل السياسية في الجزائر [1] ، إذ تحولت هذه الزوايا من حاملة للإسلام التقليدي إلى الإسلام الاصلاحي ، وفي ذلك بعدا أنثروبولوجيا جديدا لعلاقة ذلك بمصير تقاليد ثقافية ودينية قديمة تميز المناطق الداخلية للبلاد .

كما يلعب الجيش في الأنظمة العربية دور جماعة ضاغطة ، مما يجعله قوة من الطراز الأول في التأثير على مسار ممارسة السلطة السياسية لتداخله معها مصلحيا ، وأخذه لمقاليد الحكم في الكثير منها سواءا بالانقلاب العسكري أو بالطرق السلمية .

وما يلاحظ هو أن الجماعات الضاغطة أي كان نوعها وأي كانت أهدافها مؤلفة من أعضاء ينتمون إلى المجتمع الذي تنشط فيه ، ومن منطلق أن المجتمع العربي بنائيا في غالبيته مجتمعا قبليا ، فهذا قد يعني بالضرورة تداخل بين النظام القبلي والجماعات الضاغطة . فما هي طبيعة العلاقة بينهما ؟ وهل الجماعة الضاغطة تحتوي البناء القبلي أم أن القبيلة هي التي تحتوي الجماعات الضاغطة ؟ وفي هذه الحالة هل يمكن اعتبار القبيلة بحكم دورها السياسي جماعة ضاغطة ؟

إذا كان الفرق واضحا بين القبيلة العربية كبناء اجتماعي والحزب كهيكل سياسي حديث ، من خلال الإطار الإيديولوجي ، والتركيبة البشرية ، ونوعية الولاء ، فإن ذلك لا يعني فصلا ميكانيكيا بينهما ، بل أن القبيلة في إطار الدفاع عن مصالحها وتدعيما لدورها السياسي قد تتبنى حزبا ، وأن هنالك تيارا جديدا لإنشاء أحزاب سياسية على أساس عشائري وطائفي ، كما أن الأحزاب السياسية وفي إطار إستراتيجياتها تأخذ بعين الاعتبار المعطى الأنثروبولوجي . فإن الصورة ليست بنفس الوضوح عند مقاربة القبيلة العربية بالجماعات الضاغطة ، ولكن يمكن قياس ذلك التقارب من خلال النقاط التالية .

1- إلى درجة أنه في 1992 تم تكوين جمعية وطنية للزوايا . ويظهر تأثيرها على الساحة السياسية في الجزائر من خلال تعيين بوعبد الله غلام الله وزيرا للشؤون الدينية سنة 2000 وهو قريب من الزوايا .

1)- إن الجماعة الضاغطة مكونة أساسا من أعضاء ، ولهؤلاء الأعضاء انتماءات قبلية وعشائرية ، فالجماعة الضاغطة نقابة عمالية كانت أو جمعية دينية ، أو هيئة لحقوق الإنسان أو جمعية للدفاع عن حقوق المرأة أو نقابة للمحامين أو الأطباء أو جيشا تعكس تركيبتها الاجتماعية تواجدا قبليا وعشائريا وطائفيا ، قد يزداد أو ينقص لصالح قبيلة أو طائفة على حساب باقي العشائر والطوائف ، لذلك لا يجب أن نستغرب سيطرة قبيلة قوية على مقاليد نقابة عمالية أو جمعية دينية (مثال الزوايا) [1] أو هيئة عسكرية واستعمالها كوسيلة وأداة سياسية تضرب بها على يد السلطة الحاكمة لتحقيق مصالحها ، وتدعيم مكاسبها وتأكيد مركزها السياسي .

2)- يظهر أيضا تأثير القبيلة على الجماعات الضاغطة خصوصا على مستوى المجتمع المحلي ، فإتخاذ المحلي لنقابة مهنية معينة قد تسيطر عليه قبيلة بذاتها وتدعمها بالإمكانيات المادية والمالية اللازمة لاستعمالها عند الحاجة . وفي هذه الحالة يصعب التفريق بين الولاء للجماعة الضاغطة والولاء للقبيلة ، بل أنه من الأجدر أن نقول أن الولاء في هذه الحالة الأولى يعني الولاء للثانية .

3)- يزداد التداخل بين الجماعة الضاغطة وبين القبيلة في حالة الجمعيات الدينية ، إذ تعمد التيارات الإسلامية إلى تدعيم وجودها ليس فقط من خلال علاقات القرابة ولكن أيضا من خلال قدسية الدين الإسلامي وتجسد حركة الأخوة المسلمين في مصر هذا التوجه العائلي القبلي الديني ، من خلال العلاقة بين حسن البنا وعبد الرحمن البنا (شقيق حسن) وعبد الحكيم عابدين (زوج شقيقة حسن البنا) وسعيد رمضان (زوج ابنة حسن البنا)وأسعد حكيم (شقيق زوجة عبد الرحمن البنا) وكلهم أعضاء في مكتب الإرشاد الذي تسيطر عائلة البنا على أكثر من 30% من أصواته البالغة إثنا عشر صوتا [2] .

خلاصة القول أنه إذا كانت معالم الجماعات الضاغطة قد حددتها العلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي ، فإن الواقع العربي يفسح المجال للأنثروبولوجيا السياسية لاعتبار النظام القبلي والعشائري والطائفي جماعات ضغط مع كل التحفظات .

1- أنظر :

BOURDIEU PIERRE : Algerie 60 . paris Editions de minuit . 1981 page 90 .

2- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 255 .

3- أشكال الدور السياسي للقبيلة وصوره :

إن القبلية موروثا ثقافيا وحضاريا واجتماعيا في الوطن العربي لابد من التعامل معه ، رغم السلبيات والانحرافات الناجمة عن التفرقة التي تنتجها في المجتمع والناجمة في حقيقة الأمر عن آثار الاستعمار الذي استغل سلبياتها من جهة وعمل من جهة ثانية على طمس إيجابياتها محاولة منه تدمير الهياكل التقليدية التي حملت المجتمع العربي على أكتافها لمدة قرون من الزمن .

إن هذا الموروث مثل سمة المجتمع العربي في عصور الجاهلية ، وتعامل معه الإسلام كحقيقة وواقع جسده كون محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام ينتمي إلى أشرف قبيلة قريشية ، حتى وإن كان خفف من وطأة عصبيته وحول العصبية إلى الله .

وقد لعبت القبائل دور الحامي للتراث العربي الإسلامي ، والثائر على القوى الإستعمارية في جميع الأقطار العربية [1] ، ويكفي أن نورد مثال ثورة الأمير عبد القادر والمقراني وقبائل أولاد سيدي الشيخ في الجزائر .

وقد خفت حدة القبلية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين بصورة جلية تحت وقع الأصوات المنادية بالوحدة العربية والإيديولوجيا القومية ، ولكن الإحباط الناجم عن تحقيق هذه الوحدة ممزوج بفشل الأنظمة العربية بمختلف مشاريعها في تجسيد المشروع التحديثي ، أعاد النزعة القبلية والطائفية والأثنية إلى واجهة الحياة السياسية بصورة لم شهدها من قبل مستغلة لتأكيد أدوارها السياسية ضعف الأنظمة العربية ، وقوة ولاء المواطن العربي للبنية التقليدية ، وموجة الدمقرطة التي تعصف بالأنظمة .

ويبرز هذا الدور السياسي للنزعة القبلية من خلال ما أوردناه عن محددات هذا الدور ومن خلال العلاقات القبيلة / الدولة ، القبيلة / الحزب والقبيلة / الجماعة الضاغطة ، ولتوضيح هذا الدور أكثر ، يمكن أن نورد بعض صوره وأشكاله التي لا تخرج عن دائرة ما ورد سابقا ولكن تظهرها في صورة جلية .

3-1 النخبة ، الصفوة والزعامة القبلية :

إن المشيخة القبلية كلاسكيا يعبر عنها زعيم (شيخ) القبيلة وهو رئيسها وحاكمها الفعلي ، وأهم مصادر قوتها السياسية ، جرى العرف والتقليد القبلي على وجوب توفر خصائص فيه فيه نذكر من بينها :

1- أنظر :

GHALIOUN BURHAN . OP . cit . page 160 .

- النسب الاجتماعي .
- الحكمة . والكفاءة والاقتدار على حل مشاكل القبيلة .
- الشجاعة .
- الصبر .
- الكرم .
- التواضع .
- حسن السلوك والوفاء بالعهد .
- المعرفة الجيدة بالأعراف والتقاليد القبلية .
- التدين والانتماء إلى رابطة أو زاوية دينية .

فشيخ القبيلة يقترب من الشخصية الكاريزمية لأنه يجمع بين القدرات والكفاءة وبين الانتماء الاجتماعي والديني وحسن السيرة وطيب الأخلاق ، وهذا ما يوهله لمثل هذه المسؤولية التي تلقى على عاتقه مجموعة من الواجبات منها :

- العمل على تحقيق تماسك القبيلة باعتباره رمز وحدتها وزعامتها السياسية .
- العمل على الأخذ برأي القبيلة عبر مجلسها واستشارتها .
- قيادة القبيلة وتمثيلها خارجيا ، والدفاع عنها والسعي لتحقيق مطالبها وحقوقها ، والتعبير عن مصالح كل عضو فيها ، وتحمل المسؤولية الكاملة عنها أمام القبائل أخرى وأمام الدولة .

إن واجبه الأول إذا هو ممارسة السلطة باسم الجماعة – أفراد القبيلة كلهم - . وهذه الصورة لشيخ القبيلة لم تتغير في حقيقة الأمر إلا نسبيا عبر الزمن ، وتاريخ المجتمع العربي الإسلامي مليء بهذه الصورة السياسية من حكم بني أمية ، إلى بني العباس إلى الفاطميين ....

وقد استمر هذا الموروث الثقافي ، الحضاري ، القبلي إلى غاية يومنا هذا ، ويكفي أن نورد مثال الخليج العربي الذي تتقاسمه إثنا عشر دولة تعود في أصلها كلها إلى قبيلة عنزة [1] أنها مثال عن الصفوة الحاكمة في المجتمع العربي ، وصورة عن النخبة السياسية المتقلدة للحكم في الأنظمة العربية فما هو مفهوم الصفوة ؟ وهل يمكن الحديث عن نخبة قبلية ؟

---

1 – أنظر :

GHALIOUN BURHAN : op . cit . page 121 .

إن الصفوة هي أية جماعة من الأفراد معروفة اجتماعيا ، ولها خصائص وسمات ذات قيمة معينة ، كالقدرة العقلية أو الوضع الإداري المرموق أو القوة العسكرية ، وهذه الخصائص ترتبط بدرجة عالية من الهيمنة والنفوذ . أنها أقلية داخل التجمع الاجتماعي مثل المجتمع والدولة والحزب السياسي ، إنها أية جماعة تمارس نفوذا متفوقا داخل المجتمع ، وهي ما نسميه الصفوة السياسية أو الصفوة الحاكمة .

اهتم علماء مثل **موسكا وميلز وباريتو** بدراسة الصفوة ، فقد عرفها **باريتو** : " تتكون الصفوة من أولئك الأشخاص الذين يظهرون نوعا من الاستعدادات العالمية في ميدانهم أو في أنشطة أخرى ، أي أن لهم صفات خاصة ، ويدخل في نطاق الصفوة كل من عن طريق عمله أو مواهبه الطبيعية يستطيع تحقيق نجاحا بارزا لبقية الناس " [1] . بينما يذهب عالم الاجتماع الإيطالي .

ج- موسكا إلى أنّ الصفوة تتكون من " أقلية من الأشخاص الذين يمسكون بالسلطة في المجتمع" هذه الأقلية تتمثل في طبقة اجتماعية حاكمة أو مسيطرة تسمح لها قوتها باعتلاء السلطة بفضل تنظيمها وطبيعة بنائها ، وأعضاء الصفوة المسيطرة تربط بينهم علاقات قرابية أو مصلحية أو ثقافية ... مما يضمن لها وحدة التفكير والالتحام في جماعات كطبقة متميزة .

وقد ميز الصفويين بين مستويين داخل الصفوة ذاتها ، مستويات عليا ومستويات دنيا ، ويكمن الاختلاف في درجة ونمط النفوذ الذي يكون لكل عضو من أعضاء الصفوة . وتلعب الشريحة الدنيا منها على المستوى المحلي دور المعبر أو الوسيط بين متخذي القرار وبقية المجتمع ، إنّها الوسط بين المحكومين والحكام (الصفوة العليا) .

إن الصفوة الحاكمة إن كانت تتكون من أشخاص ترقى بهم مناصبهم إلى مركز أعلى من المحيط العادي الذي يعيش فيه أقرانهم ، وهم من مركزهم هذا وبحكمه مؤهلون لإصدار القرارات الهامة ، بيد أنّ الأهم في قيامهم بإصدار مثل هذه القرارات هو وجودهم في الموقع الذي يسمح لهم بذلك ، ومن ثم فإن عجزهم عن إصدار قرار ما ، هو في حد ذاته نوع من التصرف قد يرتب آثارا أشد خطورة مما لو أصدروا قرارا بالفعل ، فإن هذه الوضعية للنخبة تنطبق إلى أبعد الحدود على الصفوة الحاكمة في الأنظمة العربية .

1- أنظر :

PARETO VILFREDO : traité de sociologie générale . Geneve . Edition Droz . 1968 page 61 .

وقد تعددت التصنيفات للصفوة ، ومنها الست أنواع التالية [1] :

- الصفوات التقليدية .
- الصفوة التكنوقراطية .
- الصفوة الكاريزمية .
- الصفوات الإيديولوجية .
- الصفوات الرمزية .
- الصفوات العسكرية .
- الصفوات المثقفة .

فما هو موقع الزعامة القبلية من هذا التصنيف للصفوات ؟

في حقيقة الأمر ، من الصعب جدا الإكتفاء بجدولة الزعامة القبلية ضمن أحد أنواع هذه الصفوات ، وذلك لأنّ نفوذ القبيلة مستمد من مصادر عديدة مرتبطة ببنائها الاجتماعي وتكوينها البشري وقدراتها المادية ، المالية والعسكرية ، وقد يتسم شيخ القبيلة بصفات ترقى به إلى وضع كاريزمي ، وقد يجمع من القدرات العلمية والثقافية ، وقد يكون عسكريا ، لذلك من الصعب تصنيف الزعامة ضمن أحد الأنواع من الصفوات ، ولكن يمكن أن نورد الصفة الغالبة التي لا تنفي باقي الصفات ، والتي يمكن أن تسمح بالقول بأن الزعامة القبلية صفوة تقليدية مع جمعها لصفات الأنواع الأخرى من الصفوات .

الصفوة التقليدية تتمتع بسلطة انبثقت من عقائد دينية أو من أبنية اجتماعية تعود جذورها إلى ماضي سحيق وتدعمها أفكار عميقة ، إنها صفوة ذات طبيعة أرستقراطية ، فرئيس القبيلة له سلطة قوية على أفراد قبيلته ويستمدها من نسبه ونسق المعتقدات السائد فيها .

وإذا كان النظام القبلي اعتمد لمدة طويلة من الزمن على الزعامة والمشيخة القبلية كتجسيد للصفوة التقليدية ، فإنّ عصرنة الحياة السياسية عكس نفسه على النظام القبلي العربي الذي نوع من طبيعة صفوته وكثف من علاقاته ، فمد خيوطها ، وتعددت مشاربها لتصب في بوتقة واحدة تخدم مصالح القبيلة وتنمي من دورها السياسي . ويظهر هذا التنوع من خلال الصور التالية :

1- دكتور . محمد السويدي : مرجع سبق ذكره . ص 73-77 .

- الصفوة الدينية : وهي صفوة تقليدية ، سلطتها تقوم على احترام المقدس الشائع بين الناس ، مكونة من علماء الدين وشيوخ الطرق الدينية وممثلي المذاهب الدينية ، وتعمل الأنظمة العربية على التقرب من هذه الصفوات واصطفائها ، علها تدعم بذلك شرعيتها ، ويكفي أن نورد مثال مغازلة النظام الأردني للتيار الإسلامي ، وتقرب النظام الجزائري من حركة الزوايا ، ناهيك عن دور الشيعة في العراق ، والملاحظ هو أن الصفوة الدينية قد تمثل الإسلام الإصلاحي أو التقليدي على حد سواء .

- الصفوة التكنوقراطية والثقافية : إن تكنوقراطي ومثقفي الأنظمة العربية ليسوا غرباء عن المجتمع ، فبقدر كفاءتهم الفنية وقدراتهم الثقافية ، هم ينتسبون لتركيبة اجتماعية قبلية وعشائرية ، ورغم درجاتهم العلمية والفنية ، فإنهم لا يتخلون عن ولاءهم القبلي ، لذلك تعتمد الأحزاب السياسية في الوطن العربي في إطار المعطى الأنثروبولوجي لإستراتيجيتها الحزبية على إقحام أبناء القبائل النافذة على مستوى المحلي في قوائم مرشحيها ، وتعمد إلى اختيارهم من بين المثقفين والفنيين عاليي الكفاءات .

- الصفوة العسكرية : إن للجيش تركيبة اجتماعية لا يمكن التغاضي عنها ، فالعسكري وبغض النظر عن إنتمائه إلى الجيش كهيئة منظمة لا ينسى ولائه إلى جماعته الاجتماعية القبلية ، فيعمل على رعاية علاقاته في إطار قرابي ، ولا ينسى أبدا تقديم الخدمات لأبناء منطقته .

وخلاصة القول أن القبيلة العربية لا تكتفي بالزعامة القبلية لتأكيد نفوذها وتدعيم دورها السياسي ، بل تعمل على تنويع صور ذلك الدور من خلال تجنيدها لنخبتها الدينية ، الثقافية ، العسكرية والتكنوقراطية تحت غطاء واحد هو الولاء القبلي ، الذي يجعلها نافذة على الساحة السياسية المحلية والمركزية [1] .

2-3 من المجلس القبلي إلى المجلس البلدي :

يرتبط تداول السلطة بشرعية اللعبة السياسية ومدى الاحترام المعطى للقواعد الديمقراطية ، فهي تقليد ديمقراطي ولكنها أيضا إلتزام بالشرعية القانونية وتشترط الثنائية الحزبية أو التعددية [2] . إنها صورة حية للمنافسة السياسية المشروعة على السلطة ، وقبول بالرأي والرأي الآخر ، وتكون كقاعدة ديمقراطية على المستوى المحلي والمركزي على حد سواء .

1- يلاحظ الاختلاف بين مفهوم الصفوة عند باريتو وطبيعة الصفوة القبلية في المجتمع العربي ، ففكرة باريتو عن المجتمع تتمثل في أنه : " صفوي غير أرستقراطي " وأن دورتها ليست وراثية .

2- أنظر :

QUERMONE JEAN – LOUIS : L'alternance au Pouvoir . Alger . Edions CASBAH 1998 page 10.

وبحكم ما ورد إلى حد الآن عن الأنظمة السياسية العربية ، يمكن أن نخلص إلى نتيجة مردها ، أنّ هذه الأنظمة لا تعترف بهذه القاعدة الديمقراطية عمليا حتّى وإن كانت تنادي بها في الخطاب السياسي على سبيل ترديد الموضة ، فالأنظمة الملكية في الخليج العربي والمملكة المغربية وراثية ، وحتى وإن خلعت على نفسها ثوبا ديمقراطيا من خلال التداول على الحقائب الوزارية ، فإن السلطة الحقيقية يمارسها الملك أو الأمير أو السلطان . أما الأنظمة العربية الأخرى فرغم طابعها الجمهوري ، إلا أنّها أيضا لا تقبل هذا التداول إلا كإطار شكلي فارغ وعديم الفعالية ، فالسلطة وإن كانت دستوريا جمهورية فهي في الواقع الممارس ملكية ، ففي سوريا انتقل الحكم من حافظ الأسد إلى ابنه بشار ، وفي مصر يحضر حسني مبارك ابنه جمال لخلافته ، وفي ليبيا أيضا نلاحظ تقلد نجل معمر القذافي للكثير من المسؤوليات .

وهذا ليس نقدا سياسيا ، بقدر ما هو اعترافا بتجذر البناء القبلي بكل سماته ومنه انتقال الزعامة بالصورة الوراثية .

إذا كانت هذه هي الحالة على مستوى السلطة المركزية ، فهل الأمر يتغير عندما يتعلق بالمحلي وهو المجال الطبيعي للبناء القبلي ؟

يحمل المحلي في المجتمع العربي دلالة التاريخ والدين والتقاليد والارتباط بالأرض والأصل ، إنه يبرز بإعتباره رمزا يحمل في طياته تناقض بينه وبين المركزي ، بين الريفي والحضري ، إنه اختلافا وبناءا تاريخيا . فالمجال المحلي هو ماله علاقة بالمكان ، وخاصة ما يتعلق بالبعد المحلي للمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، إنّه المكان الأساسي للمجال الجغرافي . فالمكان يحمل مبدئيا اسمهُ لتعريفه وإعطائه دلالة وبعدا رمزيا يترجم انسجاما داخليا للمجال المعيش ، وتساهم التسمية في تكوين إقليمية تنجم عن نظام ثلاثي البعد : " مجتمع ، مجال ، زمن " وتؤدي إلى التملك والشعور بالانتماء إلى جماعة ما [1] .

إن الحديث عن المحلي هو بالضرورة حديث عن المكان الذي لا يمكن تصوره إلا معمورا ، إنه إدراك حسي للمحيط وانسجاما معه ، كما أن المحلي يعبر عن دخول في علاقات مع الأشخاص والأشياء إنّه يعني رسم حدود تشكل نطاقات لممارسة السلطة التي تؤسس فيها تبادلات وعلاقات داخلية وخارجية ، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية .

1- حسني بوكرزازة وعبد الحميد بوغابة : الجبال التلية الشرقية : مقاربة أحادية لمجال محلي . بحث صادر في إنسانيات عدد 16 . جانفي / أفريل 2002 . الجزائر الصادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . ص 29 .

وإذا كان المحلي يؤدي بالضرورة إلى ممارسة سلطة ، فمن كان يمارس هذه السلطة على المستوى المحلي في المجتمع العربي ؟

لمدة طويلة من الزمن كان التنظيم القبلي يترجم وجود سلطة محلية ، وكان النسيج القبلي لعدة قرون من الزمن يمثل خلايا حقيقية تعكس انتماء السكان لمجتمعات بشرية متجانسة ومتمسكة بالإقليم ، لكن الاستعمار الفرنسي والإنجليزي (مع وجود اختلاف بينهما في الأسلوب) حاول تدمير الهياكل التقليدية ، فمحا الحدود القديمة ، وكسر النظام الإقليمي الأصلي وفرض نسيجا جديدا بمستويات مختلفة أصبح فيها المركز والمحافظة والدوار والبلدية يمثلون المستوى المحلي للانتماء الترابي .

وبعد إستقلال الدول العربية أصبحت الدولة الوطنية في ظل مجموعة من الظروف هي الفاعل الإقليمي المميز والجماعات المحلية من محافظات أو مقاطعات أو ولايات أو بلديات تنوب عنها ، وبين هذه وتلك يصعب الحديث عن الحياة المحلية التي يعبر عنها من خلال السلطة التقليدية للمجتمع القبلي ، بل ويصعب تمييزها في ظل العصرنة التي نعيشها ، ولكن هذا لا يمنع تواجدها خصوصا في المناطق الريفية ، الجبلية والصحراوية .

إن الحديث عن المحلي كفضاء اجتماعي ثقافي اقتصادي وسياسي يتعدى الطرح المادي والرسمي ، فهو يتعدى الطرح المادي الذي يريده أن يكون مجرد مقاطعات إدارية تخضع لتسيير مركزي أو غير مركزي . ويتعدى الطرح الرسمي الذي يفرض مجموعة من الإجراءات الإدارية الواجب اتباعها في كل ما يمس حياة المحلي ، ويعوض العرف القبلي بالقانون المدني ومجلس القبيلة بالمجلس البلدي .

وإذا كان صحيحا أن المحافظ أو الوالي أو الأمير المحلي أو أي تسمية أخرى تبعا للأسماء الوظيفية المتبعة في كل دولة عربية معينة ، ينتمي إلى منطقة غير المنطقة التي عين فيها ، تبعا لحركات النقل التي يعرفها سلك الموظفين والتي تعتبر عرفا إداريا ، فإن الموظفين والفنيين والتقنيين المحيطين به على مستوى الإدارة المحلية ، ينتمون في غالبيتهم العظمى إلى المنطقة الإدارية ذاتها ، وهذا ما ييسر مهام شبكة العلاقات القرابية القبلية ، ويحكم بصورة مباشرة أو غير مباشرة قبضة قبيلة أو طائفة بعينها على المنطقة . أضف إلى هذه السيطرة القبلية غير الرسمية على مجال المحلي على مستوى الإدارات والهيئات ، تلك الممارسة في شكلها الديمقراطي من خلال المجالس المنتخبة محليا ، إذ أن الأحزاب عند خوضها للمغامرة الانتخابية على المستوى المحلي وللأسباب موضوعية وذاتية تفضل إقحام أبناء أكثر القبائل قوة ونفوذا على مستوى المنطقة في قوائم مرشحيها .

وكأن التحديث السياسي والعصرنة الحضرية لم تغير من واقع التأثير القبلي وكما عبر عنها **ب . بورديو** عن الجزائر بقوله : " إن ما يترك الملاحظ مشدوها هو دوام واستقرار البنية الاجتماعية القبلية عبر اختلاف أنماط الحياة لسكان الجزائر " [1] ، إذ تحتفظ الجماعة بقيمتها الاجتماعية الأكيدة ويستمر مجلس الشيوخ موجودا دائما لحل المشاكل التي لا تريد الجماعة جعلها رسمية ويستمر هذا المجلس في القيام بدور الحاكم في النزاعات وفي ضبط وتنظيم الرأي العام ، إنها إعادة تشكيل للبنيات الاجتماعية التقليدية فوق جسور التحديث السياسي ، ويمكن أن نورد الأمثلة التالية على ذلك :

- <u>العمودية في مصر</u> :

إن العمودية تمثل مجلس القرية في مصر (الدوار) وتعبر بصدق عن استمرار البنية التقليدية في المجتمع الريفي المصري [2] ، فهي صورة إنتاج للتفاعلات التي تحدث بين " ما يأتي من الخارج " من السلطة المركزية ، وبين استراتيجيات الفاعلين بالداخل ، ريفيين يعتزون بأنسابهم وانتماءاتهم العائلية والقبلية .

إن العمدة رمزا للسلطة في المحلي ، ولكنه أيضا رمزا لاستمرار ودوام البناء القبلي في الوسط الريفي المصري ، إذ أن العمودية كثيرا ما تعود إلى عائلة معينة بذاتها ، تنتمي إلى قبيلة معروفة بقوتها المادية والمعنوية وملكيتها العقارية على المستوى المحلي وسطوتها ونخوتها ، وتؤول إلى الابن عن الأب رغم أن الوراثة فيها أصبحت ممنوعة قانون بعد ثورة 23 يوليو .

- <u>المجلس الشعبي البلدي في الجزائر</u> :

إن الكثير من بلديات المناطق الداخلية لازالت محتفظة بكثير من الاعتزاز والأنفة ببنائها القبلي ، ويظهر هذا الاستمرار والدوام للقبيلة من خلال انتخابات المجالس الشعبية البلدية ، وبالرغم من أنها ظاهريا عبارة عن تنافس بين مرشحين في عهد الحزب الواحد ، وبين أحزاب سياسية منذ ولوج الجزائر مرحلة التعددية ، إلا أنه في حقيقة الأمر تنافسا عروشيا – أي بين العروش والقبائل – إنها الصورة الحية لتلاحم العصري / التقليدي في الحياة السياسية ، وشراكة غير طبيعية بين الأحزاب السياسية كآلية سياسية حديثة وبين القبائل كبناء تقليدي تلعب فيها المصلحة الدور الأساسي ،

1- أنظر :

BOURDIEU- PIERRE : sociologie de L'Algerie . Paris PUF . que sais-je ? 1961 . page 59 .

2- دكتور علي فؤاد أحمد : علم الاجتماع الريفي . بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر . 1981 . ص 209 .

فالحزب بإختياره لمرشحين ينتمون إلى قبائل قوية على رأس قائمته يضمن حصوله على مقاعد في المجلس ، وبالتالي استمرار تواجده على المستوى المحلي واستمرار حصوله على الاعتمادات المالية من الدولة والإشتراكات من المناضلين ، والقبيلة بتبنيها لحزب تلعب دور الجماعة الضاغطة التي تستطيع من خلال ذلك تحقيق مصالحها المادية والمعنوية وتأكيد سيطرتها على المحلي وبالتالي لعب الأدوار السياسية الأولى في حياة المجتمع مما سيزيد من مكاسبها .

مجلس المحافظة بالعراق :

إن المجتمع العراقي في أغلبه مجتمع عشائري ، تطغى عليه الحياة القبلية بكل مظاهرها وتظهر فيه بجلاء علاقة الإنسان بالطبيعة وسيطرت شخصيات الشيخ والمومن والسيد [1] ، فالأول هو حاكم القبيلة وصاحب نسب قبلي صريح فيها وذو أملاك ، والمومن هو رجل الدين المثقف أما السيد فهو من كان نسبه يعود إلى الرسول عليه السلام . وتمتاز القبيلة بوجود مؤسسة من نوع خاص هي " المضيف " وهو بيت مادة بنائه الأساسية القصب ذو حجم كبير ، أين يجتمع رجال القبيلة بحضور الشيخ والمومن والسيد ليتدارسون أحوال القبيلة ويُنظمون شؤونها ويتخذون بشأنها القرارات الهامة اقتصادية كانت أم سياسية أو اجتماعية ، بينما تكتفي المحافظة وهي مؤسسة إدارية ناجمة عن التقسيم الإداري للعراق – عراق النظام السابق لصدام حسين – بتمثيل الدولة وحفظ الأمن العام ، وتمثيل مجموع قبائل المنطقة أمام السلطة المركزية ، وفي هذه الحالة نلاحظ أن المحلي تسيطر عليه القبيلة وتسير جميع شؤونه بالتعاون مع الهيئة الإدارية الممثلة للنظام الحاكم .

إن الناظم القبلي الذي يسير مجال المحلي لمدة قرون من الزمن في المجتمع العربي ، عاود إنتاج نفسه ، وتكيف مع العصرنة السياسية ، لقد تخلى نوعا ما عن تلك الطرق التقليدية التي كانت تمثلها " الجماعة " أو مجلس القبيلة في تسيير شؤون القبيلة ، لكونه اقتحم الحياة السياسية والمدنية على المستوى المحلي ، وأصبحت المجالس البلدية أو القروية أو الحضرية مكان تواجده . أن تنافس القبائل في الحصول على مقاعد في هذه المجالس المحلية منتكر في زي منافسة سياسية حزبية .

---

1 - أنظر :

THESIGER WILFRED : les arabes des marais – tigre et euphrate – troduit par Pauline verdum . paris plon . 1983 page 259-261 .

3-3 النزوح الريفي وقبلنة المدينة :

اهتمت الكثير من الدراسات بظاهرة النزوح الريفي في العالم العربي من جميع جوانبها الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، واعتبرتها من أهم معوقات التنمية ، وكأن الدول المتقدمة مثل أوروبا وأمريكا لم تعرف هذه الظاهرة ، ولكنها لم تكن أبدا عاملا من عوامل تأخرها . ولذلك وحتى نتمكن من الاقتراب من فهم التزوج الريفي علينا أن نبدأ بطرحه من جوانبه الثقافية الكلية ونستعين بالأنثروبولوجيا التاريخية خصوصا وأن الذي يهمنا في هذه الظاهرة هو المقاربة الأنثروبولوجية .

صحيح أن الحركة الاستعمارية من خلال سياسات متعددة كتدمير البنى التقليدية وسياسة الأرض المحروقة ، ونزع الملكية كانت وراء نزوح القبائل نحو المراكز الحضرية ، وصحيح أن تسارع وتيرة التنمية التي استغلت مداخيل الطاقة وعصرنة الحياة والرفاه الذي ترمز إليه المدينة ، كان أيضا وراء جذب أعداد هامة من النازحين ، ولكن هذه الظاهرة لم تبدأ لا مع الاستعمار ولا مع العصرنة والتحديث ، ويجب أن نقتفي أثرها في القرون الماضية .

إنّ القبائل العربية التي تقطن مختلف الدول العربية تعود في أصولها إلى شبه الجزيرة العربية ويكفي أن نورد أمثلة عنزة ، بكر وتميم . فالبداوة العربية كطابع أساسي للحياة شهدت في القرن السابق للإسلام ازدهارا وحرية ، ورغم الاختلاف بين الشمال والجنوب للجزيرة العربية من الناحية البشرية والسياسية . فإنّ القبائل استغلت عامل الطرق التجارية وتنامي الزراعة ، وتحولت مكة من صعيد محلي إلى مدينة كبيرة نسبيا (أم القرى) وصعدت مع الإسلام يثرب إلى مكانة عاصمة الخلافة الإسلامية وسميت بالمدينة المنورة والتي كان يؤمها الآلاف من المسلمين الجدد ، وتوفرت شروط جديدة أساسية لاستمرار الحياة الاجتماعية حتى وإن بقيت القبلية البدوية والقبلية الحضرية هي الأساس في التنظيم الاجتماعي السائد .

لقد رأى القرآن أن الوضع الاجتماعي الذي كان سائدا عشية الدعوة في الجزيرة ، هو وضع فاسد ، لكن فساده لا يعود إلى فساد " الإطار " الاجتماعي القبلي ، وإنما إلى فساد الديناميكيات الداخلية في الوحدة الاجتماعية (القبيلة والعشيرة) ، أما الوحدة الاجتماعية العصبية فهي عادية وطبيعية ، لذلك جاء المقصود بالقبائل في القرآن . العرب بشكل عام في شمال وجنوب الجزيرة ورأى الحازمي أن المقصود بالشعب في القرآن العجم (غير العرب كالفرس والبيزنطيين) إذ أنهم لا يكادون ينتسبون إلى أب قديم مثل القبائل العربية ، بل كانوا يكتفون بالانتساب إلى الأماكن والصنائع [1] .

1- رضوان السيد : الأمة والجماعة والسلطة . بيروت . دار إقرأ . الطبعة الثانية 1986 . ص 33-34

فالقرآن يرى ضرورة انتماء الرسول إلى قوم معينين وثقافة معينة ، فلابد للدعوة أن تنطلق من موقع معين ولهذا الموقع ثقافته وانتمائته القبلية ، ولكي يستطيع الرسول أن يكسب قومه لابد له أن يتحدث بلسانهم (ثقافتهم) وأن يحس بالانتماء إليهم ، ويستمر هذا الإحساس قرون من الزمن في المجتمع العربي ، ليضفي عليه الإسلام طابعا مقدسا ، ليعني الالتزام الشعوري والأخلاقي بالانتماء إلى قوم ، إلى قبيلة ، إلى طائفة [1] .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فهذه القبائل في أغلبها قبائل بدو وريفيين ، إذ يكفي أن نشير إلى أن 85% من سكان العالم العربي ينتمون لأصول بدوية أو ريفية . وهذا يعني بالضرورة سواد ثقافة البادية (والريف) كما ترد في الرؤية الخلدونية ، بمعتقداتها وتقاليدها ونظرتها للمقدس والمخيال ... لذلك لا ينبغي في المقاربة الأنثروبولوجية فهم رهان التحديث من حيث الشكل وإنما يجب أن يتم ضمن العلاقة تقاليد / حداثة . فتقدم التكنولوجيا وإنشاء الهياكل القاعدية العصرية ، واستعمال وسائل المواصلات الحديثة والتحديث السياسي ، وتطور مستوى المعيشة الناجم عن الريع البترولي في مناطق من العالم العربي ، لا يعني بالضرورة انسلاخ المواطن العربي عن ثقافته الأصلية .

فالمجتمع العربي كمتلقي للعصرنة على الشاكلة الغربية لن يقبل بقيم التحديث دون مشاكل ، لكونها ستزرع في مجال فاض ، بل ستجد نفسها في مواجهة قيم محلية راسخة في وسطها الطبيعي ، وقد لعبت دورا رئيسيا كحافز لنبذ تلك القيم ولمسارات التحرر السياسي .

ولا يقف الأمر عند حد عالم القيم في الاختلاف بين المجتمع العربي والغربي ، بل أيضا على مستوى العلاقة بين المدينة والريف ، ففي المجتمعات الغربية ترتبط هذه العلاقة بنوع من تقسيم العمل بين المجال الحضري والمجال الريفي ، لكون الريف يتخصص عادة في الإنتاج الفلاحي والمدينة في الإنتاج الصناعي وتكون العلاقة بذلك علاقة تبادل اقتصادي ، ولكن هذه الثنائية المدينة / الريف في المجتمع العربي لم تأت نتيجة لهذا التقسيم ، لكون القبائل تعتمد أساسا على اقتصاد الاكتفاء الذاتي والإنتاج المحلي في جل المجالات . ولكن هذا لا يعني انعدام التبادل ولكنه من نوع خاص يميزه عن نظيره في الغرب .

1- رضوان السيد : مرجع سبق ذكره . 38 .

أنه نوع من التفتح على الآخر ، وقد حاول الاستعمار أن يفرض الشكل الغربي للتبادل وبالتالي للعلاقة مدينة / ريف [1] ولكن ذلك ما كان ليغير طبيعة إنشاء المدن في المناطق الداخلية بالشكل الذي يجعلها محاطة بالريف لفاعلية ذلك .

وصفة التبادل الاقتصادي التي تمتد إلى الاجتماعي تقضي بالضرورة إلى ارتباط المجال الحضري بالريفي ، فقيم الأول وما تفرزه تخترق حدود ذلك المجال لتصل إلى المناطق شبه الحضرية وإلى الريف ، وهذا الأخير بدوره يخضع لجاذبية المدينة وما تقدمه من إمكانيات مادية .

إن طابع نظام الملكية العقارية الفلاحية الذي يغلب عليه نظام " العرش " حدد أطر السوق العقارية وجعل مجمل أنشطتها تتم في المدينة وتخضع لقواعد المضاربة بين الحضر ، ولم يكن ارتباط الريف إلا من خلال الجباية العقارية " الخراج " التي كانت تدفع عينا . لذلك فإن الموروث التاريخي الحضاري ومنظومة القيم وطبيعة التبادل بين المدينة والريف أضف إليها نظام الملكية العقارية الفلاحية ، ونوع التركيبة الاجتماعية الريفية ، كلها عوامل حددت على مدى قرون من الزمن العلاقة مدينة/ ريف ، ولكن محاولة الاستعمار – الفرنسي والإنجليزي – الإستيلاء على الملكية العقارية الفلاحية ، وهدم البنى التقليدية للمجتمع العربي ، وفيما بعد تطور سبل المعيشة ، وتنامي أسباب الرفاه في المدينة وعوامل أخرى ليس المجال لذكرها ، كانت وراء تنقل موجات ريفية نحو المدينة ... .

ورغم سلبيات موجة نزوح السكان الريفيين نحو المدن ، وبغض النظر عن أسبابها ، إلا أنه يجب أن نعود إلى التأكيد على أن الدول المتقدمة في حد ذاتها عرفت هذه الظاهرة ولكنها لم تشكل معوقا أمام تقدمها ، بينما أصبحت عائقا في وجه تنمية المجتمع العربي لعلاقة ذلك بالمعطى الأنثروبولوجي . ويمكن أن نلمس هذه الدلالة الأنثروبولوجية لظاهرة النزوح الريفي وآثارها من خلال النقاط التالية :

- احتفاظ أغلب سكان المدن بأصولهم الريفية ، إذ ينطبق عليهم النقد الموجه من العلامة ابن خلدون لتصرفات المدنيين (الحضر) ، الذين بهرهم ترف الحياة والأذواق الجمالية والنفقات الخيالية ، ولكن ذلك لا يمنع من كونهم حضريين جدد ، بقيت منظومة القيم والمعايير التقليدية فاعلة في حياتهم الاجتماعية ومرجعا في تكيفهم أمام الأوضاع المستجدة والطارئة . فالمجتمع الريفي يعد مرجعية لأغلب هؤلاء الحضريين الجدد . فانتقال الفرد للعمل والعيش في المدينة لا يعني الانفصال عن مجتمعه الأصلي وإنما ينقل معه ممتلكاته السوسيو ثقافية ، أي أنه ينقل فيما ينقل نزعته القبلية .

---

1 – دكتورة. رحمة بورقية : مرجع سبق ذكره . ص 136 .

وكما يعبر عن ذلك سعيد شيخي بقوله : " العامل الجزائري هو إنسان هجين ، ذو جسم عامل ورأس فلاح " [1] .

- إن غالبية العظمى من المدن في الوطن العربي تعبر تعبيرا صارخا عن الانفتاح على النماذج الغربية سواءا من حيث تنظيم المجال الجغرافي أو نوع النسيج العمراني وحتى في طبيعة الحركة الثقافية والاجتماعية وما يصاحبها من صخب الحياة الحديثة ، وهذا يتزامن وبقاء بل وانتشار الخصائص السوسيو ثقافية للمجتمع التقليدي العربي ، ويكفي أن نورد مثال الممارسة المطلقة وحتى التفاخرية للطقوس الدينية والاجتماعية بما تحمله من دلالات مرتبطة أساسا بالمجتمع القبلي .

- إن المحصلات الكلية للتغير الاجتماعي في الوطن العربي ، وخصوصا التطور العمراني والتصنيع السريع والذي كان خيارا ذا أولوية في الكثير منها وما يتطلبه من عمالة ، أدى بالضرورة إلى انفتاح واسع النطاق على الثقافة الغربية وأدى إلى آثار صحيح غير مرغوب فيها ، من بينها إغراق القيم التقليدية بالنماذج الغربية ، مما يدفع إن لم يكن إلى وضع ذي أزمة ثقافية ، فعلى الأقل إلى جو عام من " التشوش الثقافي " [2] ويخلق نسقا ثقافيا تقاطبيا . فالتقاطب هو الصفة المشتركة بين كل مظاهر الانسلاخ الثقافي . إنه يعبر عن علاقات مع الحاضر ، مصدره الغرب وارتباط مع الماضي صورته المجتمع التقليدي القبلي ، إنه نهج تربوي أو تحديد باتولوجي [3] ، ويؤدي ذلك بالضرورة إلى تصادم بين النماذج الثقافية القديمة ونماذج جديدة عصرية ، إنها جدلية الأصالة / التحديث . والتي تؤدي بالضرورة إلى إحدى الصورتين : صورة المجتمع المحروم الذي يستسلم لسيطرة عالم الأشياء التي حرم منها وصورة المجتمع المكتظ الذي يتمرد على سيطرتها . إن الانسلاخ والصراع الثقافي يماحك أعماق شخصية الفرد العربي ، لما يفرضه التعقيد الدائم والتناقض المستمر لمرجعين ثقافيين متناقضين الأول تقليدي والثاني حديث غربي ، فالشعور بالتخلي عن القديم والرغبة بالتحديث الثقافي يولد بالضرورة شعور بالذنب والقلق ، إنه سقوط في شرك لعبة التقاطب المعقدة .

1- مراد مولاي الحاج : الأصول الريفية للعامل الصناعي في الجزائر . بحث في دورية " إنسانيات . العدد 7 . جانفي / أفريل 1999 مجلد III – I . الصادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية . الجزائر . ص 41 .

2- دكتور. نور الدين طوالبي : مرجع سبق ذكره . ص 24 .

3- تعريف للتقاطب من م . ريشال M . Richelle وارد في كتاب دكتور . نور الدين طوالبي مرجع سبق ذكره . ص 22 .

إن العداوة المعلنة في الكثير من الأحيان إزاء التقاليد وخصوصا ما يرتبط منها بالبناء القبلي في المراكز الحضرية العربية ، هي عداوة وهمية وافتراضية ، إذ يكفي أدنى المؤشرات للعودة إلى الارتباط القبلي ، فالفرد العربي في المدن لا يتأثر كثيرا ببرامج الأحزاب وبالإيديولوجيات السياسية ، ولا يستمع إلى الخطاب السياسي الرسمي إلا بإذن وبحذر شديد : مثلا في حالة الانتخابات بقدر ما تؤثر عليه فكرة " بني العم " .

إن إجتياح الريفيين للكثير من الأسباب للمدن في الوطن العربي يعود لأسباب عديدة ولكنه يطرح التساؤل عن نتيجته : فهل يتأقلم الريفي مع الحياة الحضرية ، وتؤثر الحياة العصرية على الريف ، فيتحضر ؟ أم أنه كما قلنا سابقا ينقل معه ممتلكاته السوسيو ثقافية ويتمسك بها في المدينة ، ويؤدي ذلك إلى تريفها ، وقولنا بترييف المدينة يعني بالضرورة في المجتمع العربي قبلنتها ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تطرح علينا ضرورة التعرض ولو ببضع سطور لإشكالية التحديث وإستراتيجية العصرنة في الوطن العربي ، فهل التصنيع السريع والتطور المسجل في المجال العمراني التكنولوجي ، الرفاهي هو اختيار إستراتيجي للسلطات السياسية في الوطن العربي ، أم أنه نابع من منطق الخطاب الشعبوي الاستهلاكي ؟

بغض النظر عن الأسباب والمسببات للجهود المبذولة هنا وهنالك في الوطن العربي ، وبمقارنة الإمكانيات المتاحة والنتائج المحققة ميدانيا على الصعيد السياسي ، الاجتماعي والاقتصادي وحتى التربوي ، فإننا نلاحظ ميل واضح من السلطة السياسية إلى العمل على إحياء المجتمع القبلي التقليدي وإعادة تأهيل هياكله الاجتماعية والثقافية وذلك للأسباب التالية التي نذكر من بينها :

1)- تمسك الأنظمة السياسية بالتقاليد القبلية كمصدر من مصادر الشرعية ويظهر ذلك بصورة جلية مثلا في دول الخليج .

2)- الأصول الريفية للنخبة السياسية في جمهوريات الوطن العربي ، والانتماء والولاء القبلي مترسب بل ومتحجر في وعيها ، ناهيك عن حاجة هذه النخب إلى محيط تأمن له ، وليس أأمن من ابن العم .

3)- رسوخ الثقافة والقيم البدوية في المجتمع العربي :

لذلك نلاحظ عملا على إعادة تأهيل الهياكل الاجتماعية والثقافية للمجتمع القبلي التقليدي في إطار إستراتيجية أشمل هي بدونة المجتمع مثلما هو الشأن في الجزائر وموريتانيا ، وليبيا والخليج العربي ، إنه العودة بقوة للدور السياسي للمعطى القبلي . فالبدونة تعفي السلطة من تحقيق التحديث الجذري والحقيقي ، السياسي والاجتماعي ، ومن تمكين المجتمع من البنية المؤسساتية الضرورية ، بحكم أنها تبني علاقة زبونية مباشرة بين السلطة والمجتمع خصوصا في المدينة أين ينتشر من المفروض الوعي السياسي ،

ويكون في هذه العلاقة الولاء مجال مقايضة مادية [1] (مثال برنامج الدعم الفلاحي و الإنعاش الاقتصادي في الجزائر (2000 – 2004) . كما أنّ البدونة تعفي السلطة من دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية بصورة فعلية وليس كمجرد إطار شكلي . وتمكن الأنظمة من حرية كبيرة في تسيير وتصريف شؤون الريع النفطي دون محاسبة ، إضافة بطبيعة الحال إلى التحكم في المجتمع من خلال أقرب هياكله وبناه ، وهكذا يصبح المجتمع المحلي جزءا من العمل السياسي ، إلى حد يمكن معه الحديث عن حالة من الاندماغ بين السلطة والمجتمع [2] .

والحديث عن بدونة المجتمع هو حديث عن ترييف المدينة ، فالحضريون الجدد لم يتخلوا عن أصولهم الريفية ، وسياسات التقليل من الفوارق الجهوية بين الريف والمدينة أدت إلى نوع من التجانس بين المجال الحضري والريفي ، فساد المنطق القروي على كل المجالات في المدينة وأحكم بخصوصياته التقليدية قبضته عليها وعكسته صورة ظاهرة عودة التقاليد التي أصبح معها صعبا جدا القيام بأي عمل تحديثي ، خصوصا وأن النخبة التي من المفروض أن تسهر على هذا العمل التحديثي في حد ذاتها من أصول ريفية .

كما أنّ الحديث عن ترييف المدينة العربية هو تأكيد للمعطى الأنثروبولوجي القائل باستمرار وجود نزعة قبلية ، وعودة للهياكل التقليدية العشائرية بقوة في المجتمع العربي ، وإلا فكيف تتحول المراكز الحضرية إلى تعبير صادق عن سواد منطق الريف ؟ فمن المفروض أن يتحول الريفي بعد نزوحه إلى المدينة إلى حضري ، يتشبع بقيم التحديث ، لكننا نشهد تمسكا بالقيم التقليدية ، بل وسوادها على كل جهد تحديثي ، لذلك يجب أن نفهم تعقيد العلاقة : عصرنة / تقليد ، ونفهم أكثر أن فتور النزعة القبلية وقلة التمسك بالتقاليد وثقافة الأجداد وهم ، وثقافة " بني عم " و" العرش " والجهوية صور حية لذلك .

إن الدور السياسي للبناء القبلي يؤكد الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي ، ويطبع كل علاقاته من قضايا التحديث بصورة عامة والسياسي بصورة خاصة ، فأصبح من المؤكد تقريبا أنّ الحاضر لا يمكن أن يلغي الماضي ، والمصطنع لا يمكن أن يطرد الطبيعي ، وتقليد النموذج الغربي لا يمكن أن يلغي الموروث الثقافي والحضاري للمجتمع العربي .

1- دكتور . أحمد زايد ودكتور . عروس الزبير : مرجع سبق ذكره . ص 198 .

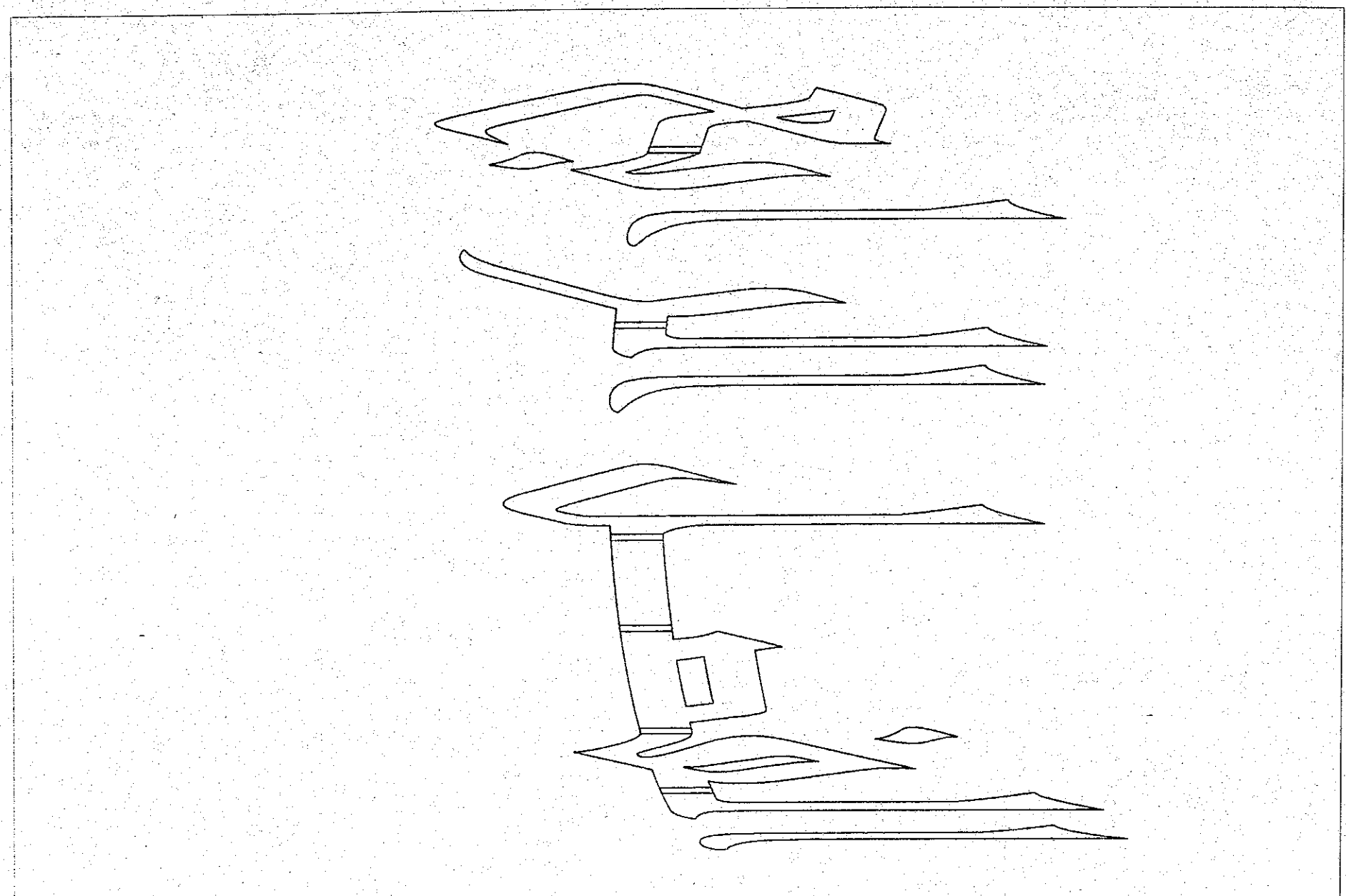
2- أنظر :

GRESH . ALAIN et VIDAL DOMINIQUE : op . cit page 81-82 .

فالمؤسسات السياسية الحديثة كالأحزاب والاتحادات والتنظيم الإداري للدولة الحديثة ... رغم تأثيرها وضروريتها السياسية ، قد فشلت في تحطيم المؤسسات التقليدية كالقبيلة ، وفشلت أيضا في أن تكون بديلا وظيفيا لها ، لكون التقليدي أثبت أنه أكثر فاعلية وتجذرا في المجتمع . كما أن التحديث أو العصرية لا تلغى الانتماءات الأولية بل تنميها . لذلك ألا يجب أن نبحث عن سبل التنشئة التي لا تلغي الإنتماءات القبلية بل توظفها للصالح العام ؟

ورغم أن الأنظمة السياسية العربية شوهت مفهوم التحديث من خلال التطبيقات العرجاء وغير الناجعة ، وشوهت مؤسساته (مثل الأحزاب) ، فزودت الثقافة الشعبية بتلك الشحنة الطاردة لمؤسسات المجتمع المدني الحديث ، لكن أيضا بالمقابل وخصوصا على مستوى المجتمع المحلي نشهد قبول القبائل بوجود الأحزاب السياسية وهياكل الدولة الحديثة وتعايشها معها ، بل واشترك أفرادها وشيوخها في عضوية هذه المؤسسات السياسية الحديثة أو تبنتها أو عملت على تحويلها إلى أداة لخدمة المصلحة ... .

كل ما ورد لا يعني أيضا أن النظام القبلي العربي يرفض فكرة وقيم التحديث السياسي بشكل مطلق أو يأخذه كما هو بإطلاقيته ، وأنه ليس المتسبب الأول والوحيد كما يظن الكثير في غياب وتهميش مؤسسات المجتمع المدني ، فالكثير من دوّل العالم وخصوصا المتخلفة التي ينعدم فيها وجود ودور النظام القبلي أيضا تعاني من غياب وهامشية مؤسسات المجتمع المدني الحديثة .



1- الديمقراطية و البناء القبلي .
1-1- النهج الديمقراطي ، من مجلس القبيلة إلى المجلس البلدي .
1-2- الديمقراطية التعددية .
1-3- الديمقراطية و المجتمع المدني .
2 – الإنتخاب
2-1- المفهوم للإنتخاب الإصطلاحي .
2-2- مفهوم السياسي للإنتخاب .
2-3- مفهوم القانوني للإنتخاب .
2-4- مفهوم الإجتماعي للإنتخاب .
2-5- الرؤية الأنثروبولوجية للانتخاب .
2-6- سمات الثقافية للإنتخاب .
2-7- مظاهر الثقافة الإنتخاب .
3-الثقافة السياسية
3-1-القيم السياسية .
3-2- التنشئة السياسية .
4- شبكة العلاقات
4-1- المنتخب كواكل الإجتماعية .
4-2- العطاء ورد العطاء .
4-3- قبلنة الحياة السيسية .
5 – الزبائنية السياسية .
5 - 1- السوق السياسي .
5- 2- المقاول السياسي .

إن الهدف المتوخى من هذا الفصل ليس تحليل الانتخابات في المجتمع العربي كظاهرة سياسة / دستورية والإلمام بتقنياتها ، ولكن ما نسعى إليه هو محاولة توضيح العناصر الثقافية التي تحيط وتؤثر في العملية الانتخابية وتدخل في سيرورتها ، فتوجه سلوك الناخب والمنتخب على حد سواء ، في إطار علاقة دلالاتها الأنثروبولوجية أعمق بكثير وأهم من تصاميمها الدستورية والقانونية .

لهذا سنحاول من خلال هذا الفصل أن نبين على أن هنالك عناصر ثقافية تحدد مصير العملية الانتخابية أكثر مما تحدده البرامج السياسية للأحزاب والسلطة ، بل أن هذه الأخيرة تلجأ كما ورد في فصول سابقة إلى توظيف هذه العناصر لاكتساب الشرعية والمحافظة على بقائها واستمرارها ، ولاكتساب أصوات وبالتالي مقاعد إنتخابية بالنسبة للأحزاب . ومهما يكن فإن هذه العناصر الثقافية تمثل سمات أساسية للمجتمع المحلي العربي في كل دوله وأقطاره لم يستطع الاستعمار من قبل القضاء عليها رغم محاولته ، ولم تتمكن أجهزة السلطة والتحديث السياسي حاليا من تخطيها والتغلب عليها .

إذا كان المغلوب مولع بتقليد الغالب [1] ، والأنظمة العربية مغلوبة على أمرها وتحاول بشتى الوسائل والطرق تقليد الغرب ، فهل كان التقليد صائبا ؟ [2] ، ويمكن أن يعطي نفس الثمار التي أعطاها في الغرب ، رغم اختلاف البنى الأنثروبولوجية ؟ وهل يغلب التطبع الطبع ؟

فصحيح أنه لدينا مؤسسات مجتمع مدني ، لكنها لازالت في طور النمو ولم تقف على قدميها لإلغاء دور المؤسسات التقليدية فهل يوجد تناقض بين الحالتين ؟ وهل يوجد تناقض بين السلوك الديمقراطي الواعي وبين البنى الاجتماعية التقليدية في المجتمع العربي ؟ وهنا هل يمكن للبنى العشائرية والقبلية أن تكون الإناء الذي يحتوي الديمقراطية والسلوك الديمقراطي القويم ؟

وبذلك يمكن الحديث عن " ديمقراطية عشائرية " ؟ أم أن التنظيم القبلي أصبح ماض يجب الاحتفاظ به في المتاحف وأنه على مجتمعاتنا الأخذ بأسباب العصرنة ؟

كل الدلائل تشير إلى أن التنظيم القبلي ازدادت تأثيراته على الساحة السياسية وتزامن مع الإحباط الذي مس أفراد المجتمع العربي من جراء ممارسات هيئات التحديث السياسي ، وزيادة هذا التأثير لا يؤكد فقط طابعه كسمة ثقافية ، بل ويؤكد ضرورة التعامل معه كمعطى سوسيو أنثروبولوجي له ثقله في الحياة السياسية للمجتمع ، ويبقى الإشكال في مدى توافق خصائص هذا البناء مع الآليات السياسية الحديثة .

1- عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة . مرجع سبق ذكره . ص 147 .

2- ميلاد زكي : مرجع سبق ذكره . ص 49 .

فالسلوك السياسي للفرد العربي مزيج أنثروبولوجي له نكهته الخاصة التي تختلف عن السلوك السياسي للغربي ، حتّى وإن كانت الحياة السياسية العربية قد أخذت نسبيا بأسباب التحديث وأصبحت تطبق قواعده ، إلا أن ذلك التطبيق ليس إلا مجرد إطار شكلي وبرواز يعمل على تحقيق هدفين أساسيين : الأول ويتمثل في حفظ ماء الوجه على المستوى الدولي خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات الساحة العالمية ، والهدف الثاني هو توظيف ذلك التحديث السياسي لشرعنة الأنظمة القائمة والحفاظ على تواجدها ودوام بقائها . وأمام هذا الوضع يتأقلم سلوك الفرد العربي المشدود لانتمائه القبلي التقليدي والمضطر للعديد من الأسباب للأخذ بوسائل العصرنة ، وتكون بذلك ثقافته السياسية عبارة عن فسيفساء قالما نشهد تلونها في مجتمعات أخرى ، ثقافة سياسية تستمد مصادرها من الوسط التقليدي ويتم تطبيقها على اللعبة السياسية الحديثة . ويظهر ذلك جليا خلال العملية الإنتخابية ، والتي وإن كانت نظريا تعبر عن اختيار إيديولوجي شعبي للنخبة التي يريد أن يقلدها زمام السلطة السياسية ، إلا أنها من الناحية العملية تأكيد لثقل الحياة القبلية ومتانة الانتماء القبلي للفرد العربي .

لذلك سنخصص هذا الفصل لتناول ثقافة الانتخاب في المجتمع العربي على ضوء معطيات بنائه القبلي من خلال التعرض لرؤية المواطن العربي لآليات التناوب على السلطة والمظاهر التي تجسد هذه الرؤية . وكيف تكون اللعبة الإنتخابية بوتقة ينصهر فيها المقدس باللامعقول ، والديني بالسياسي ليعبروا عن روح الانتماء الاجتماعي القبلي . فالانتخاب هو الجسر الذي يقود إلى الديمقراطية التي لا يمكن أن نتحدث عنها دون صورتها الحية المتمثلة في قبول فكرة التناوب على السلطة والتعبير عن الرأي وحرية الاختيار بإنتخابات نزيهة وشريفة .

إن الممارسة الديمقراطية التي تعتبر الانتخابات أحد صورها الحية تستمد قوتها من مجموعة من المصادر أهمها الثقافة السياسية التي تنشأ ليس فقط من الموروث وإنما أيضا من التنشئة السياسية والعلاقات التي يقيمها الفرد ، بالإضافة إلى التيار الإيديولوجي الذي يختاره الفرد عبر القنوات الحزبية ، لكن هذه المصادر ثانوية في المجتمع العربي الذي تقوم ممارسته للعمل الإنتخابي على شبكة العلاقات الاجتماعية والوساطة الزبائنية أكثر من قيامها على الاختيارات الإيديولوجية ، وهذا يعني تفعيل إضافي لدور الولاء القبلي ، كما يعني قبلنة الحياة السياسية . ونكون في هذا الصدد أمام أفاعيل الولاء القبلي في الجسم الاجتماعي والسياسي .

1- الديمقراطية والبناء القبلي :

عندما نتحدث عن الديمقراطية فإننا نقصد ذلك المذهب السياسي والقانوني الذي تفجرت عنه ثورات القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية والذي أصبح في أساسه ، رغم ما ناله من تطور ، هو قاعدة الحكم في العديد من بلدان العالم ، وهي وليدة تطور طويل منذ أن تحدث عنها **أفلاطون وأرسطو** وطبقتها عملا بعض المدن اليونانية قبل الميلاد ببضعة قرون ، فيما عرف بالديمقراطية المباشرة [1] .

وهذا يعني أن الممارسة الديمقراطية حديثة العهد بالمقارنة مع ظاهرة الدولة ، فالدول لم تقم في الماضي على أسس ديمقراطية ولم تشكلها الإنتخابات وإنما شكلت من خلال الجغرافيا ونماذج الاستقرار وصعود الطبقات المنظمة ولكن الأمر المأسوي في ذلك أنها تشكلت أيضا من خلال الحروب والتطهير العرقي ، ولكن مفهوم الدولة الحديثة في الألفية الثالثة أصبح مرتبطا إلى أبعد الحدود بالممارسة الديمقراطية .

إن الديمقراطية نسق خاص لتنظيم العلاقات الإنسانية ، له هياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتي تفترض لوجودها بنيات معينة ودرجة محددة من التطور المجتمعي ، إنها تعظم المساواة بين البشر في فرص الحياة في كل المجالات ، وتسمح للإنسان بتطوير إمكاناته وإطلاق قواه الكامنة لتحقيق الذات ، إنها دعوة إلى المساواة وليست مجرد مفهوما سياسيا ولا يمكن أن تكون كذلك إلا في التعريف الليبرالي والخطابات الشعبوية .

كما يمكن القول أنها إفراز تاريخي ، حتمية تاريخية ، تتحقق في شرط معين نتيجة لنمط البنى السائدة في المجتمع وديناميكية حركيتها ، ونقصد البنى الثقافية والاقتصادية والاجتماعية ، إنها البنى الفيزيقية والميتافيزيقية لذلك المجتمع معا ، ولا يمكن تناول مشكل الديمقراطية إلا في إطار ممارسة السلطة ، ليس السلطة السياسية فحسب ، بل السلطة في جميع تجلياتها ، وضمن الوحدات الاجتماعية المختلفة ، بدءا بالعائلة فالعشيرة ، فالمدرسة والجامعة والمصنع والنادي وانتهاءا بسلطة الدولة . لذلك فهي إفراز للبنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية القائمة في المجتمع أكثر من كونها نسيج إيديولوجي يتشكل بإطلاق على مستوى التفكير الرغبوي [2] . فالعبرة بالمصدر وليس بالتفكير المجرد ،

1- اصطلاحا كلمة الديمقراطية تعني " حكم الشعب " فكلمة Demos تعني الشعب وCratos تعني الحكم .

2- كمال أبو الديب : تعقيب حول مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث . قدمه في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت تحت عنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " . 1984 . ص 149 .

بالممارسة وليس بالنصوص الدستورية والقانونية ، لذلك كان مفهوم الممارسة الديمقراطية لا يقتصر فقط على علاقة الحاكم بالمحكوم ، بل يغطي سلوك المجتمع والمواطنين في كل شكل تنظيمي يجمع عددا منهم .

إن روح مفهومها لا يمكن حصره فقط على الجانب السياسي ولا يمكن أن نتوقف في دلالاتها على ما يتعلق بالجوانب السلطوية ، بل أن الديمقراطية السياسية تتطلب الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية ، إنها قدرة الإنسان في المجتمع أن يقول ما يريد ، أن يعمل ما يريد وأن يتعلم ما يريد شريطة عدم المساس بالآخرين ، بدون خوف أو تضليل ، هذا هو الأساس الأول للديمقراطية ، وذلك قبل أن تصبح تنظيما للاستفتاء والإنتخاب ومجالس قد تنعقد وتناقش وتنفض .

فالديمقراطية الحقة هي تلك التي تبزغ بنجاح فقط عندما تكون ذروة لإنجازات اقتصادية واجتماعية وثقافية ، وقد أكد على ذلك **توكفيل** في كتابه " الديمقراطية في أمريكا " [1] عندما أشار إلى أنها تطورت في الغرب كونها لم تكن ذلك النوع من الإجازة الأخلاقية التي تحاول اليوم الدول المتقدمة فرضها على سائر أنحاء العالم ، ولكن لأنها نتاج عضوي للتطور الذي مس مختلف المجالات . وهذا ما يدفع إلى القول بمنطقية الارتباط بين النمط السياسي وبين الخصوصيات الثقافية للمجتمع . فهل الديمقراطية في شكلها الغربي تصلح لجميع المجتمعات ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب التمعن في ماهية الدولة الحديثة بمؤسساتها القانونية والسياسية ، والتي فرضت نفسها على جميع المجتمعات من أعلى وبقوة وعادة كان ذلك من جانب القوى الإستعمارية الحديثة ، التي تحاول في الألفية الثالثة إعادة إنتاج نفسها في قالب جديد من خلال محاولة دمقرطة جميع المجتمعات . فالدولة في هذا النموذج في حقيقة الأمر لا تعبر عن خصوصية ثقافية ، ولا عن تطور تاريخي طبيعي ، ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية [2] ، ودمقرطة نظامها السياسي لن يكون نابعا من المجتمع ، فالحجج التاريخية والاجتماعية هي الداعمة للديمقراطية وليست الحجج الأخلاقية وتصدير الخطابات الإيديولوجية .

1- روبرت كابلان : هل كانت الديمقراطية مجرد لحظة ؟ ترجمة أحمد خضر . مقال صادر في دورية الثقافة العالمية العدد 93 مارس / أفريل 1999 الصادرة بالكويت عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . ص 12 .

2- علي الدين هلال : مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث . بحث في الندوة الفكرية بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت 1984 . ص 48 .

فتاريخيا ولدت في الغرب الليبرالية [1] أولا ثم " تدمقرطت " بعد ذلك ، أي أنه تم توسيع الحقوق والحريات التي دافعت عنها لتشمل كل المواطنين . فلما لا يصلح هذا المنطق التاريخي لباقي المجتمعات ؟

لا يمكن تكريس الديمقراطية في باقي المجتمعات وخصوصا النامية منها (بما فيها العربية) ما لم يرتبط ذلك بمسألة العدالة الاجتماعية ، فلا يمكن حث الجماهير فيها على المشاركة السياسية والانخراط في المؤسسات السياسية والاجتماعية ، إذا لم ترتبط الحركة الديمقراطية بالمطالب الاقتصادية والاجتماعية لهم . فمسألة الديمقراطية قد لا تكون الشغل الأول لهم اليوم بالمقارنة مع حاجتهم للخروج من دائرة **الحرمان المادي الذي عاشوه لمدة من الزمن ، فالمجتمع المحروم يستسلم لسيطرة عالم الأشياء** [2] **ويعتبر** أن صناديق الاقتراع والمنافسة السياسية ضربا من ضروب الهوايات البورجوازية والليبرالية . ولكن هذا لا يعني الأخذ بذلك المفهوم القاصر الذي تتم الدعاية له ، والقائم على الفصل بين ركني الديمقراطية : السياسي والاجتماعي – الاقتصادي .

لقد تطورت الديمقراطية في أوروبا وفق ظروف تاريخية ، اجتماعية واقتصادية وسياسية ، إلى أن أصبحت جزءا لا يتجزأ من الثقافة الغربية وسمة من سمات العمل السياسي فيها ، ترتبط بخصوصيات المجتمع الغربي وتعتبر أحد دعائمه ، وأصبحت قائمة على أساس قبول تلقائي للتنوع السياسي والإيديولوجي ، تتيح المنافسة السليمة والبناءة بين الأحزاب المختلفة ، وتوفر ضمانات دستورية حقيقية لإمكانية تداول السلطة بأساليب شرعية ، إنها نتاج كفاح طويل ومرير ، عرف الكثير من الإنزلاقات ، ودفعت الشعوب الغربية فيه ثمنا غاليا ، إلى أن وصلت إلى الوضع الديمقراطي الذي تعيشه : مشاركة سياسية فاعلة ، مجتمع مدني غير مرتبط بالضرورة بالسلطة يلعب دوره ، وتنشئة سياسية تقبل الرأي والرأي الآخر . لذلك فإن الديمقراطية كنموذج ارتبط بخصوصيات المجتمع الغربي وبتطوره التاريخي . فهل يمكن لنا استيراد هذا النموذج وتطبيقه على الواقع العربي ببنائه القبلي ؟ أم يجب اعتبار ذلك تقليد وتغريب وولوع مغلوب بتقليد غالب ؟

إن المجتمع العربي وبالرغم من بعض الاختلافات التي تشوبه من قطر إلى آخر مجتمع تقليدي ، مازالت البنى العشائرية والقبلية تلعب فيه دور المحرك الأساسي للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وأن هذه البنى يُدعمها نسق العادات والتقاليد كموروث ثقافي .

1- يتحدث فقهاء القانون الدستوري عن المذهب الفردي كمصدر لليبرالية والديمقراطية .

2- مالك بن نبي : المسلم في عالم الاقتصاد . الجزائر . دار الفكر . الطبعة الثالثة 1987 . ص 36 .

ولكن أيضا تستمد قوتها الروحية من العامل الديني ، ولما كان هذا وضعه وحاله ، هل يمكن الحديث عن – الديمقراطية العربية ؟ وفي حالة وجود أزمة للديمقراطية فيه هل يكمن إشكالها – والوضع كذلك – في المجتمع العربي أم في النموذج في حد ذاته ؟

إذا كان من غير الممكن الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني أو بين النظام السياسي والبنى الاجتماعية القائمة ، وأن استقرار الأشكال السياسية ينبع من استنادها إلى بنى اجتماعية وقيم ثقافية موجودة ، فإن طبيعة النظام الديمقراطي في ثوبه الغربي لا يمكن أن تتطابق وواقع المجتمع العربي ، وأن الأنظمة السياسية العربية في شكلها الماضي والحاضر لا يمكن أن تكون ديمقراطية على الشاكلة الغربية . فهل يجب تغيير الأنظمة أم البنى المستوردة ؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات تقتضي منا العودة مرة أخرى إلى سمات المجتمع العربي التي كونت ماضيه وتشكل حاضره . فالمجتمع العربي مجتمع مكتمل التكوين ، تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك وطويل ، انتقل بالناس فيها من الطور القبلي إلى الشعبوي إلى الطور القومي ، وأنّ ما يسمى ببناء الأمة [1] هو في حقيقة الأمر تحطيم لمكونات المجتمع وللتكوينات الاجتماعية والثقافية القائمة لحساب هوية افتراضية هي نتاج حدود واسم لدول خلقها الاستعمار ، لا تعبر عن حقائق التاريخ أو الجغرافيا أو علم الاجتماع . فمعايير تكوين الأمة مجتمعة في المجتمع العربي منذ قرون (العرق ، اللغة ، الدين والتاريخ المشترك) ، وهو ليس في حاجة لأنظمة سياسية تتشدق بخطاب سياسي يريد تجزئة هذه الأمة وتكوين أمم إفتراضية منها . وهذه الأمة أنشأت إمبراطورية وحضارة عريقة دون الحاجة إلى إستيراد نموذج للدولة أو النظام السياسي . فهل عرفت هذه الأمة الديمقراطية ؟

إن المفاهيم السياسية الإسلامية العربية تضع مفهوم الأمة في صدر كل نسق سياسي ، وتعتبر في الكثير من الأحيان أن مفهوم الديمقراطية دخيل عليها ، إذ يقول **يوسف القرضاوي** في " الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا " أن انتشار الفكر الديمقراطي في الوطن العربي كان أحد أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي ، ومنه تصبح محاربة الغزو الفكري محاربة للديمقراطية الدخيلة . فالقرضاوي ككل رجال الدين يفرق بين مفهوم الشورى ومفهوم الديمقراطية من حيث أن الشورى مقيدة في ما ليس فيه نص .

1- يكثر الحديث واستعمال مصطلح الأمة ، فيقال الأمة الجزائرية ، والمصرية ، والسورية ، والتونسية ... الخ ونسمع الحديث عن بناء الأمة الجزائرية مثلا ، وفي الحقيقة هذا الخطاب بقايا لموروث استعماري مغرض .

لقد كان العرب يستعملون مصطلحات أخرى حين يتحدثون عن قضية الديمقراطية ، فكانوا تارة يشيرون إلى مصطلح " الشورى " ، ومصطلح " أهل الحل والعقد " ، ومصطلح " العدل والإنصاف " . إلى درجة أن **رفاعة الطهطاوي** أشار في كتابه : " تخليص الإبريز في تلخيص **باريز** " أنّ ما يسميه الفرنسيون الحرية ويرغبون فيه : " هو ما يطلق عليه عند العرب " العدل والإنصاف " ، وذلك لأن معنى الحرية بالحكم هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة " [1] .

واصطلاحا استعار العرب كلمة " الديمقراطية " من الغرب ، فجاء لفظها يعبر عن " أهل الحل والعقد " ، والاختيار والبيعة هو نوع من العقد ، وأن العهد ليس تولية بل ترشيحا ، وأنّ التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها . إنها صورة تتفق شكلا مع مضمون الديمقراطية الغربية [2] ، وعرفها العرب قرونا قبل أن تطبق في الغرب خصوصا حالة اختيار أهل الحل والعقد الممثلون للأمة . ولكنها عمليا تختلف عن الديمقراطية الغربية من منطلق أنها مخضبة بالثقافة العربية الإسلامية ، أين يمتزج المقدس / الديني بواجب المواطنة والولاء القبلي والأصل والحسب والنسب وواجب الطاعة لولي الأمر . إن الديمقراطية تأخذ في المجتمع العربي شكل فسيفساء غريبة يختلط فيها التقليدي بالموروث الديني ، ويعلو فيها الولاء للقبيلة والمنطقة والجهة عن الدستور والقوانين .

إن الديمقراطية في شرعيتها لا تختلف جوهريا عن ما ذهبت إليه الحركات الإصلاحية الإسلامية عندما قامت مثل الوهابية والسنوسية ، فقد حرصت على أن تحكم الشورى تنظيماتها ، وكان هذا واضحا في النظام " الزوايا " الذي اعتمدته الحركة السنوسية ، فالموروث السياسي للمجتمع العربي ذو البناء القبلي ، والذي نلاحظ استمرارية النسق السياسي للحكم فيه عبر آلاف السنين أعطى صلاحيات كبيرة للإمام أو الحاكم ، ولكنّه في المقابل وفر عددا من المؤسسات الموازنة تحاصر هذه الصلاحيات ، وتسمح بالتالي بصيغة ديمقراطية معينة في إدارة النسق ، وهذه المؤسسات : منها ما هو ديني / فقهي ومنها السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

1- رفاعة رافع الطهطاوي : الأعمال الكاملة . الجزء الثاني . دراسة وتحقيق محمد عمارة . بيروت . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . 1973 . ص 172 .

2- تتفق شكلا مع الانتخاب من الدرجة الثانية الذي يعرفه النظام الرئاسي في الولايات المتحدة الأمريكية في الانتخابات الرئاسية فيما يعرف بالناخبين الكبار .

كما أنّ الموروث الاجتماعي – الاقتصادي يفرض التعامل مع مكوناته في أي طرح ديمقراطي ، تعامل مع علاقات الملكية في المجتمع العربي ولكن أكثر من ذلك تعامل مع تكوينه الطائفي والقبلي . فالتجارب الماضية للأنظمة العربية تجاهلت هذا الموروث في ممارستها للسلطة وحتى في استيرادها للديمقراطية في نموذجها الغربي ، ففقزت الأنظمة على هذا الموروث وتعالت عليه وزعمت الغلبة على هذه التكوينات ، بل وأن انتشار التربية والتعليم ووسائل الإتصال والإنتاج الحديثة كفيلة بتجاوز هذه التركة . لكن النتيجة أثبتت بطلان هذا الزعم ، وزاد تمسك المواطن العربي بموروثه ، وأدى ذلك التجاهل إلى مجرد تعميق التناقضات داخل المجتمعات العربية . فالتعامل مع هذا الموروث يبدأ من الاعتراف به والقبول بنتائجه الحتمية في البناء السياسي وفي أسلوب ممارسة الديمقراطية ، فقوة الدولة الحديثة المركزية سواءا كانت تقدمية أو محافظة [1] يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ، لا الازدراء العلني والتقزيم الرسمي للقبائل والعصبيات ودورها في المجتمع العربي ، فأسلوب الديمقراطية حتى ينجح لابد وأن يتسق مع مكونات المجتمع وظروفه ، ولا يمكن أن ينعزل عنه .

إن استيراد النموذج الديمقراطي الغربي وتطبيق تقنياته وآلياته ميكانيكيا ودون الأخذ بعين الاعتبار مكونات وسمات المجتمع العربي ، جعل من الأنظمة السياسية العربية أنظمة لقيطة لا نسب لها ، فهي ليست غربية لأنها لا تحترم الممارسة الديمقراطية كما يحدث ذلك في الغرب ، وهي ليست عربية للفجوة التي تفصل خطابها السياسي عن المواطن العربي ، فتظل دساتيرها حبرا على ورق ، وإنتخاباتها حفلات لتدعيم الحكم .

إن تجربة الديمقراطية ليست بشكل خاص أزمة نصوص وهياكل ، بل هي تتعدى هذا الطرح ، وقد عبر عن ذلك الفيلسوف **جون ديوي** في كتابه " الحرية والثقافة " : " إن التهديد الخطير الذي يواجه ديمقراطيتنا ليس هو وجود دولة خارجية تسلطية ، بل أن التهديد نابع من داخل مواقفنا الشخصية وداخل مؤسساتنا ، لذلك فإن ساحة المعركة هي هنا داخل أنفسنا نحن " [2] . وفعلا فإن الممارسة الديمقراطية يمكن أن نلمسها في مجلس القبيلة الذي يجمع المشايخ في كل المشاورات وقضايا القبيلة ، والأدوات المستعملة هي السماع وتبادل الرأي والأخذ برأي الأغلبية في نطاق الصالح العام للقبيلة .

1- بعض الأنظمة العربية تدعي أنها تقدمية مثل مصر ، العراق ، سوريا ، الجزائر ، بينما الأنظمة الخليجية هي أنظمة تقليدية لذلك تصنف على أساس أنها محافظة .

2- محمد الرميحي : تجربة المشاركة السياسية في الكويت 1962- 1981 بحث قدمه في الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي . نوفمبر 1984 ص 661 .

وقالما نشهد حالات يستبد فيها زعيم القبيلة برأي في غير صالحها . بل حتى فكرة الحل والعقد وتجسيداتها في الاختيار والبيعة والولاء تعبر عن روح ديمقراطية لم تكن في حاجة إلى نصوص قانونية ولا مؤسسات وأدوات تحديث سياسي لتأكدها .

وتذهب بعض الآراء إلى إيجاد أعذار للممارسة الديمقراطية في الوطن العربي ، إذ ترى على أن عمليتها مازالت تمر بمرحلة طفولة وفوضى لكون أن النخبات التقليدية والعصرية منها عاجزة عن الولوج في المجتمع المدني وأن الأحداث أثبتت ضعف قدرتها على تحويل الجانب المعرفي إلى ممارسة داخل المجتمع المدني المتخم بالمؤسسات حيث المسجد والأوقاف والقبيلة والنقابات والجمعيات والأحزاب .

فعالم السياسة الأمريكي **مايكل هدسون** يرى أن المجتمعات العربية تفتقر للبنيات الضرورية لممارسة الديمقراطية بمعنى المشاركة في القرارات السياسية ، وهي بهذا تفتقر إلى الشرعية ، لأنها لا تقوم على الإستناد على قبولها من قبل المحكومين . ويؤكد البعض الآخر على أن التأخر الاقتصادي – الاجتماعي الذي تعاني منه المجتمعات العربية المعاصرة هو السبب الرئيسي لغياب الديمقراطية من تاريخها السياسي ، أي لأسباب هيكلية وأخرى ثقافية – حضارية .

فغياب الأسس الاقتصادية – الاجتماعية لا يسمح بقيام مؤسسات سياسية تمكن من ممارسة المفاهيم الديمقراطية . أضف إلى ذلك تزييف مفاهيم الحرية التي ظهرت مع الإسلام (الشورى ، العدالة ، الاختيار ...). ويذهب البعض الآخر إلى اعتبار البنى التقليدية القبلية والعشائرية العربية معوقا أمام الممارسة الديمقراطية ، لكون تنظيمها ينعكس على معظم الأحزاب السياسية والمؤسسات الاجتماعية ، وذلك ما يعيق الإبداع والتطور الذاتي لشرائح المجتمعات العربية ، أضف إليه سيطرة السلطة على كل المجالات الاجتماعية . لذلك فهذه المجتمعات ليست بحاجة إلى إصلاحات دستورية وإدارية فحسب ولا حتى تغيير النظام الحكومي والأشخاص الحاكمين ، ولكن أيضا إلى قدر كبير من التحول الاقتصادي والاجتماعي الشامل .

رغم صحة بعض الجوانب من هذه الآراء ، إلا أنه فيها إجحافا في حق مكونات البناء الاجتماعي العربي ، إنها تتغاضى عن مأساة الديمقراطية الليبرالية وتقبل بالتفسير النخبوي الديمقراطي ، بل وتريد الأخذ به . والعشائرية في مجتمعاتنا لم تكن عقبة في سبيل الديمقراطية ، بل أن هذه العقلية العائلية القبلية نفتقدها في بعض الأحيان في زخم العولمة ، لأنها كانت صمام الأمان ووقفت عقبة في سبيل الكثير من التجاوزات ، فالتعذيب لم يكن منتشرا في مجتمعاتنا التي تسيطر عليها العقلية والتركيبة العشائرية ، وكان الحكام التقليديون أقل جرأة في الاعتداء على الحريات الفردية .

والمأساة هو أن التطبيق السيء للممارسة الديمقراطية أدى في الكثير من الأحيان إلى أحداث رهيبة (مثل التي عرفتها لبنان في حربها الأهلية ، أو أحداث الجزائر بعد 1991) .

وتكفي العودة إلى طرق ممارسة الشأن العام وتنظيم الحياة عند القبائل والعشائر العربية لاكتشاف أنه ونظرا :

- للنظام التراتيبي لطبقات العمر والقائم أساسا على الاحترام الذي يكنه أفراد القبيلة للفئة المسنة ليس فقط من منطلق سنها ، ولكن أيضا من منطلق الاعتقاد الديني والعادات والتقاليد ، والحكمة التي جمعتها عن تجربة والتي تجعلها مؤهلة لتحمل مسؤولية تسيير شؤون القبيلة من خلال مجلسها .

- للشروط والصفات المرتبطة بشخص زعيم القبيلة والتي وردت في الفصل الثاني ، إن هذه الزعامة تثمن الجانب الأخلاقي ، ولكن أيضا نبل النسب والانضباط الديني والاجتماعي ، وأيضا الكفاءة الشخصية المؤكدة ، إنها صفات لا ترد في خطاب دعائي في حملة إنتخابية ، إنما يتأكد منها أفراد القبيلة من خلال سيرة حياة ذلك الزعيم ومعاشرته وهو طفلا وشابا . فالشجاعة والكرم [1] وحسن الخلق ، والحكمة ، والتواضع وحسن السلوك والوفاء بالعهد ، كلها صفات تؤهله ليس فقط إلى تحمل مسؤولية الشأن العام للقبيلة ، وإنما تبعد كل إمكانية الاستبداد والديكتاتورية ، أولا يمثل ذلك صورة ديمقراطية حية ؟

- إن العصبية لا يجب أن تأخذ في مفهومها الشائع عند الجمهور العام ذلك الطابع السلبي ، بل هي كنظرية في علم الاجتماع السياسي (كما وردت عند **ابن خلدون**) وفي علم السياسة (كما وردت عند **غابريال ألموند**) تمثل ذلك الولاء القبلي غير المشروط والمقيد إيديولوجيا ، والذي لا يخضع لتقلبات الأهواء ورياح الأدلجة ، وإنما تحكمه القرابة ورابطة الدم والمصاهرة ، إنه العهد الممضى بدماء أفراد القبيلة ، الذي يعني الخروج عنه بمثابة الفعل الشائن والمقابل بالعقاب الجمعي وبكل شدة ، فذلك الولاء تعبيرا عن احترام المقدس لأن فيه صلة للرحم ، واحترام للتقاليد والعادات ، لأن فيه تعاضد وتضامن ، فالدم لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يتحول إلى ماء .

- تبادل الرأي والإستشارات والتعرف على وجهات النظر ومحاولة تقريبها التي تميز جميع المناسبات الاجتماعية في حياة القبيلة ، فحفل الزواج ليس مجرد فرحة لعقد قران ، بل هو أيضا مناسبة لفض النزاعات والتخفيف من حدة الضغائن . والوعدة والزردة ليست مجرد مناسبة دينية وطقس تفاخري

1- أنظر :

- LUCAS . PHILLIPPE et VATIN JEAN CLAUDE . L'algérie des Anthropologues . PARIS . Edition FRANCOIS MASPERO . Année 1979 . page 37 .

بل تلعب دورا سياسيا من خلال كون اجتماع أفراد القبيلة خلالها آلية تسمح بالتعرف على وجهات النظر والتعرف على اتجاه الرأي العام فيها ، على مدخلات الحياة القبلية الاجتماعية والسياسية ومحاولة الإستجابة لها على شكل مخرجات .

لهذه الأسباب وغيرها فإن مجلس شيوخ القبيلة يمثل اجتماع لسلطة تنفيذية وقضائية يتم فيه تناول جميع القضايا التي تهم مصلحة القبيلة وأفرادها إنها صورة كلاسيكية للتمثيل النيابي وممارسة الديمقراطية . صحيح أن هذا المجلس غير مخول له سلطة التشريع [1] ، لكونها متروكة للعادات والتقاليد والمقدس (الدين) ، وصحيح على أنه لا يعرف ذلك التداول الدوري على السلطة الذي يشكل دعامة النظام الديمقراطي في الغرب ، لكون أن العضوية في مجلس القبيلة غالبا ما تكون لمدى الحياة ، ولكننا رغم ذلك نعتبر على أن هذا المجلس يمثل صورة من صور الممارسة الديمقراطية في شكل كلاسيكي حتى وإن كان يختلف عن الممارسة الغربية ، لكون أن روح الديمقراطية هي التعبير عن إرادة الشعب ، وحكم الشعب لنفسه ، دفاعا عن مصالحه التي تمثل المصلحة العامة ، والمجلس القبلي أيضا يمثل جميع أفراد القبيلة ومطالب أن يدافع عن مصالحها ككل ، وقالما خرج مجلس قبلي وحاد عن هذه الغاية . إنها صورة لموروث له إيجابياته حتى وإن كانت له بعض السلبيات التي حاولت السياسات الاستعمارية الكولونيالية تعميقها ، وحملها الخطاب الرسمي للكثير من الأنظمة السياسية العربية المعاصرة على أكتافه ، وحملها كل الأوزار والخطايا ...

إن قيام النظام الديمقراطي الغربي الحديث على أسس المذهب الفردي ، واعتماده في صوره السياسية على الركائز الاقتصادية والاجتماعية ، جعله يقدس المبادرة الفردية ويدعو لحماية حرية الفرد ، وهو بذلك تطبيقيا يتعارض والمعطى الأنثروبولوجي القبلي الذي رأينا على أنه يتسم بذلك البحث الدائب على التضامن والتعاضد بين أفراد القبيلة ، ويجعل مصلحة هذه الأخيرة قبل مصلحة الفرد . وذلك يدعونا إلى التساؤل عن مدى ملائمة الديمقراطية الغربية للواقع القبلي العربي ، خصوصا وأن المواطن العربي يحس بعمق ولاءه لقبيلته وعشيرته أكثر من إحساسه بولاء للدولة . ويدعوننا إلى البحث

1- محاولة مقاربة تنظيم السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية في الأنظمة السياسية المعاصرة مع النظام القبلي : وإذا كانت الممارسة الديمقراطية في الأنظمة الغربية تتجه إلى نوع من فصل السلطات كما نادى به مونتيسكيو ، فإننا نلاحظ تداخلا بين السلطة التنفيذية والقضائية في النظام القبلي .

عن أشكال أخرى من الممكن أن تعبر عن الاختيار الديمقراطي غير تلك المعروفة في أوروبا وأمريكا [1] ، فالموروث الحضاري والثقافي لمجتمعنا يورد البيعة ويثمن دور أهل الحل والعقد خصوصا إذا كان ذلك مرتبط بالوازع الديني والأخلاقي . بل ويذهب البعض إلى احتمال استغلال الوسائل التكنولوجية الحديثة مثل الأنترنت للمبايعة [2] .

1-1 النهج الديمقراطي ، من مجلس القبيلة إلى المجلس البلدي :

إن مختلف الخطابات السياسية للأنظمة العربية المعاصرة حملت شعار الديمقراطية مشعلا لها وبغض النظر عن طبيعتها ، فإن ذلك الخطاب ما كان ليعرف طريقه إلى التطبيق بل كان مجرد شعارات وكلمات على اسم بعض الدول (مثل الجمهورية الديمقراطية الشعبية ...) موجه للاستهلاك العام ، فالديمقراطية بالنسبة لها موضة ، بل مخدر أكثر من كونها قناعة وقبولا للرأي الآخر ، لذلك لا يجب أن نستغرب تمسك المواطن العربي بذهنيته التقليدية رغم العصرنة وولاءه الطبيعي وغير المشروط لجهته وأبناء منطقته وعشيرته أكثر من ولاءه للانتماء الحزبي والقناعة العقائدية الإيديولوجية وللدولة كممثل للشعب ، إنه يحس طبيعيا بانتمائه لقبيلته ، ولكنه لا يحس بأنه جزءا من تلك الدولة إلا على فترات وحسب المناسبات .

فالمواطن العربي لا يحس تلقائيا بانتمائه الدولاتي ولا يثق في الوزير كرمزا للسلطة إلا إذا كان ابن قبيلته أو منطقته ، وهذا يؤكد ذلك الرباط الطبيعي ، إنه يؤكد رواسب العصبية في الضمير الجمعي ، ولعل فشل الأنظمة في التعبير عن مصالح مواطنيها والإستجابة لمطالبهم زاد من تعميق الهوة التي تفصل المواطن عن النظام . وأكثر من ذلك فهو لا يهتم بالشأن السياسي إلا إذا كان يمسه أو يمس مصلحته كشخص . ولكن ذلك الاهتمام يأخذ طابعا آخر على المستوى المحلي .

1- يرى الدكتور فؤاد زكريا في كتابه : " العرب والنموذج الأمريكي " على أن هذا النموذج كشكل من أشكال الديمقراطية لا يتماشى وواقع المجتمع العربي ، بل ويوضح سلبياته والآثار التي من الممكن أن تنجم عن الأخذ به .

2- محمد مصطفى القباج : في تعقيب له قدمه في الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " نوفمبر 1984 . ص 679 ، اقترح القيام ولو لمدة بانتهاج الديمقراطية المباشرة (عن طريق الكمبيوتر) .

لقد انعكس التحديث السياسي والتنظيم الإداري الحديث على ممارسة السلطة على المستوى المحلي ، فبعد أن كانت الجماعة أو مجلس الشيوخ يمثل أساس التنظيم السياسي بحيث تتكفل بتوزيع الأشغال واستقبال الضيوف ومباركة الزواج وإعلان الطلاق ومعاقبة المخالفين وفض النزاعات ... مستندة في ذلك على نظام القيم والعادات والقواعد الإسلامية وأقوال الأسلاف ، وكان أفراد القبيلة والعرش يخضعون لحكمها لنفس الركائز ويعدون الولاء لذلك ، فإنه باسم إدخال الديمقراطية والتحديث السياسي في تسيير المحلي تكونت المجالس البلدية كتشكيل إداري مأخوذ عن الغرب وأخذت تلعب دورا هاما وأكثر وضوحا وتستعمل أساليب إدارية تختلف عن أساليب الجماعة التقليدية [1] ، وتستند في أداء وظائف إدارية واقتصادية وسياسية على قواعد قانونية تصدرها في أغلب الدول العربية السلطة التشريعية (البرلمان) ومراسيم تنظيمية تقوم بإعدادها السلطة التنفيذية (الحكومة) . ويشكل الانتخاب كتعبير عن الديمقراطية الجسر الناقل إلى هذا المجلس البلدي ، فهل هذا يعني أن مجلس القبيلة – الجماعة – فقد أهميته ودوره في ممارسة السلطة على المستوى المحلي لصالح المجلس البلدي ؟

في حقيقة الأمر لم تفقد الجماعة تأثيرها على المحلي ، كل ما هنالك هو أنها تأقلمت مع عصرنة ممارسة السلطة ، وامتطت آليات التحديث السياسي للحفاظ على ثقلها حتى وإن كان يبدو لأول وهلة أن الآليات هي التي تستفيد أكثر . ويبدو ذلك جليا على الأقل من جانبين :

الأول ويتمثل في حفاظ الجماعة ومجلس القبيلة على قيمة اجتماعية أكيدة . فهي موجودة دائما لحل المشاكل التي لا تريد الجماعة أن تكتسي طابعا رسميا ، كما يستمر مجلس الشيوخ في القيام بدور الحاكم في النزاعات ولعب دورا مهما في ضبط وتنظيم وتوجيه الرأي العام ، حتى وإن كان لا يخضع دائما في ذلك للقوانين الأساسية للبلاد ، مع العلم أن معظم الأنظمة السياسية العربية لا تعترف رسميا في دساتيرها ونصوصها القانونية بالنظام القبلي ، ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون القبلية واقعا حيا في مجتمعاتنا .

والثاني يتمثل في حقيقة الدور الذي تلعبه القبلية في اللعبة الديمقراطية ، فإذا كانت الكثير من الأنظمة العربية قد استوردت سواءا مكرهة أو عن اختيار النموذج الديمقراطي الغربي وحاولت تطبيقه ، وبغض النظر عن الأهداف الحقيقية للأنظمة من وراء خطابها الرسمي الديمقراطي ، وبدون أن نخوض في هذا المقام في واقع الديمقراطية في الوطن العربي ، فإن اللعبة الديمقراطية في معظم المجتمعات العربية لا تتم بمنأى عن النظام القبلي ، وأن إنتخاب المجلس البلدي على المستوى المحلي مثلا ، وحتى وإن توشح بالأثواب الحزبية الإيديولوجية ، يخضع لتأثير النزعة القبلية التي تتأجج نارها على هذا المستوى

---

1 – مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 223 .

خصوصا ، فإذا كان المرشحون ينتمون لتنظيمات حزبية ، فهذا لا يمنع كونهم أولا وقبل كل شيء ينتمون إلى بناء قبلي ويحسون بواجب الولاء له ، ويعتمدون في تزكية ترشيحهم على شيوخ وأعيان القبيلة لحصد أكبر عدد من الأصوات الانتخابية . إن كبار القبيلة يحتفظون باحترام أفرادها وتحتفظ الجماعة بدورها في تنظيم وتوجيه الرأي العام .

2-1 الديمقراطية والتعددية :

إن تناول الظاهرة الديمقراطية في الوطن العربي وتشريحها ومحاولة الإمساك بجوهرها يحتم تبيين مختلف المواقف من العديد من المفاهيم التي تدخل ضمن المنظومة التي يشير إليها الجوهر الديمقراطي : الهوية ، تنصيب السلطة والتداول عليها ، صنع القرار ، الشرعية ، التعددية ، حقوق الإنسان ، الأغلبية ، الرقابة ، الحزبية ، الآليات الديمقراطية ... ويتبين أن الأنظمة العربية تعمل على تدبيج السلطة " التنين " وتكريس عناصر الأسطورة فيها ، فتبقى الديمقراطية في عرفها كل ما يحفظ للسلطة استقرارها وأمنها واستمرارها ، وأن الحديث عن التعددية الحزبية يصبح مجرد سجادة فارسية منمقة تزين الحائط السياسي ، إذ أنها لا تعبر عن تعدد في الرأي واختلاف في البرنامج الإيديولوجي وإستراتيجية التنمية ، بقدر ما تعبر عن رغبات نخبوية تستخدمها السلطة عند الحاجة ، وهي لا تعبر عن معارضة سياسية حقيقية بقدر ما تعبر عن جوارح تريد نصيبها من الغنيمة الريعية التي وفرتها الموارد الطاقوية .

ولكن ما يهمنا في هذا المقام هو تكون عدد كبير من الأحزاب السياسية العربية (في الجزائر ، لبنان ، مصر ...) على أسس طائفية أو عشائرية بالرغم من الأسماء العصرية التي أطلقها مؤسسو تلك الأحزاب عليها ، وحتى التي تحاول تجاوز تلك العشائرية والطائفية وتطرح نفسها على أساس سياسي وعقلاني ، كثيرا ما تكتشف أن عضوبتها تأتي أساسا من الطوائف أو العشائر وهذا ما يؤكد النزعة القبلية كسمة للتعددية الحزبية العربية . مما يعني بالضرورة على أن الديمقراطية التي تكون التعددية أو تحاول أن تكون تعبيرا لها تخضع بالضرورة لتلك النزعة القبلية .

إن التعددية الحزبية والسياسية لا تعبر عن المواطن العربي بحق ، لكونه أصبح يحس بشرخ يفصله عن الدولة والمجتمع وكل ما يدل على ذلك ، فالإحباطات المستمرة جعلته يزيد من ثقته وولاءه لقبيلته وعشيرته ، ويعتبر ماعدا ذلك شيئا غريبا عنه ، لا يقترب منه ويظهر له الود والولاء إلا إذا اقتضت المصلحة الأنية ذلك .

كما أن التعددية الحزبية كثيرا ما أدت إلى مأسسة الديمقراطية في بعض الأقطار العربية ، حيث تحولت القبلية أو الدين أو الإقليمية إلى قاعدة للتحزب العنيف مثل ما حدث في لبنان والجزائر ويحدث حاليا في العراق ، ويلاحظ على أننا نتحدث عن تحزب عنيف وليس عن نشاط حزبي سياسي سلمي .

لذلك فإن نظام التعددية الحزبية في مجتمع لم يصل إلى مستوى التطور الذي وصفه **توكوفيل** ، ولا يأخذ بعين الاعتبار حقيقة المكون الاجتماعي الحضاري والثقافي للمجتمع بدل استغلاله لأغراض سياسوية سيؤدي فقط إلى تعميق ومأسسة التقسيمات العرقية والإقليمية القائمة .

1-3 الديمقراطية والمجتمع المدني :

يدرج **غرامشي** المجتمع المدني ضمن البنيات الفوقية معتبرا أن ما يحدث فيه يكون لحظة مجردة للتطور التاريخي ، ومن ثم لا يكون المجتمع المدني مجرد بنية تحتية تعكس وعيا في البنيات الفوقية ، بل هو مجال لتبلور وعي إيديولوجي معين يكشف لنا عن الإيديولوجية الضمنية التي توجد وتتبلور خارج المجتمع السياسي أي خارج الدولة ، ثم تؤثر في توجيهها وفي تعديل العلائق بينهما [1] .

ومن هذا المنطق فإن المجتمع المدني يعتبر الرحم المولد لمحددات الدولة من جهة ومن جهة ثانية للعناصر القادرة على مناهضتها ومنازعتها في شرعيتها ، وحالة الدول العربية تشير إلى ذلك الانفصام الواضح للدولة عن المجتمع المدني . أضف إلى ذلك على أن الموروث التاريخي لمجتمعاتنا العربية يؤكد انحصار المجتمع المدني في الجمعيات ذات الطابع الديني الخيري التي تظهر هنا وهنالك بأعداد كبيرة لتقدم الدعم وتعبر عن التكافل الاجتماعي ذو الطابع الديني وهي بذلك تخلو من كل نفحة إيديولوجية سياسية في المفهوم الحديث للمجتمع المدني .

إن وجود مجتمع مدني في المفهوم الغربي يقتضي وجود نخبة متحررة ذات تكوين إيديولوجي وسياسي غير مصطبغ بأي طابع حزبي أو سلطوي تعمل على الدفاع عن مصالح كل الطبقات الاجتماعية بدون فوارق عن وعي وإدراك سياسي منها ، وهذه النظرة الغربية للمجتمع المدني تختلف عن طبيعة التركيبة الاجتماعية للمجتمع العربي وخصوصا على المستوى المحلي والمتسمة بالقبلية والعشائرية ، وأين ينحصر النشاط المجتمعي في الجمعيات الخيرية . لذلك يختزل هنا أيضا مفهوم الديمقراطية التي تستمد من حركية المجتمع المدني إلى الأنشطة المحصورة ، ولكن ذات القيمة الاجتماعية ، على المستوى المحلي .

1- محمد برادة : تعقيب في الندوة الفكرية التي نظمها مركز الدراسات الوحدة العربية ببيروت حول موضوع :

" أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " نوفمبر 1984 . ص 453 .

أضف إلى ذلك على أنه إذا كان المجتمع المدني في الدول الغربية مكون من الجمعيات الخيرية الإنسانية والإيكولوجية والنوادي الثقافية .... وغيرها ، فما المانع من اعتبار التكوين القبلي العشائري في الوطن العربي مصدرا للمجتمع المدني ؟ ، وما الذي يمنع من اعتبار القبيلة جزءا لا يتجزأ من المجتمع المدني ؟ ، مما يضفي على هذا الأخير في الدولة العربية خصوصية . فلما تتوفر في المجتمعات الأخرى ، ويصبح المجتمع المدني العربي يعبر بصدق عن الجمعيات الخيرية الإنسانية ولكن أيضا عن اجتماع القبائل والعشائر . بل أنّ المعطى الأنثروبولوجي القبلي لمجتمعنا يفرض اعتبار القبلية جزء من المجتمع القبلي .

2- الإنتخاب :

اهتمت الكثير من الفروع العلمية بدراسة ظاهرة الإنتخابات مثل علم السياسة لعلاقتها بالأحزاب ، والقانون الدستوري ، وعلم الاجتماع الذي طور فرعا خاصا هو علم اجتماع الإنتخابات الذي يهتم بمقارنة نتائج الإنتخابات المحصل عليها من مناطق مختلفة ، وذلك من حيث البناء الاجتماعي ومحاولة وضع ترابطات بين مختلف دلالات السلوك الإنتخابي ودلالات المميزات الاجتماعية الثقافية لهذه المناطق [1] وكانت أبوة هذا الفرع للفرنسي **أندريه سيجفريد** .

إن ما يهمنا في هذه الدراسة الأكاديمية المتواضعة هو محاولة التعرف على المحددات الثقافية المرتبطة بظاهرة الإنتخاب وعلاقتها بالقبلية والعشائرية ، لذلك لن نخوض في تقنيات الانتخاب [2] بقدر ما سنحاول الاهتمام بعلاقته بالبناء الاجتماعي والمحددات الثقافية التي توجه سلوك الناخب .

إن الإنتخاب آلية سياسية قانونية دستورية حديثة تستعمل في اختيار التمثيل السياسي ، إنها الوسيلة الأكثر انتشارا في العالم رغم الاختلاف في الطبيعة والنوع ، والمستعملة لاختيار ممارسي السلطة بغض النظر عن الطابع الذي يتبناه نظام الحكم ، ويزداد العمل بهذه الوسيلة على المستوى المحلي في اختيار ممثلي المجالس المحلية تبعا للتنظيم الإداري المعمول به .

1- دكتور محمد السويدي : مرجع سبق ذكره . ص 151 .

2- يهتم القانون الدستوري وعلم السياسة بالانتخاب من نواحيه السياسية والتقنية ويقسمه إلى إنتخاب مباشر وغير مباشر ، سري وعلني ، وعلى درجة واحدة أو درجتين وكذلك الانتخاب بالأغلبية المطلقة ، أو بالأغلبية النسبية ، والانتخاب بالقوائم أو بالأسماء ... الخ .

إن الديمقراطية كأسلوب حكم ولكن أيضا كطريقة عيش تعني حكم الشعب لنفسه وتقتضي وعي ذلك الشعب بحقوقه وتحمله للالتزامات التي تقع على عاتقه ، وهذا يعني شعور أفراد ذلك الشعب بانتمائهم للجماعة وارتباط مصالحهم الخاصة بمصلحة الجماعة التي لا غنى لهم عنها ، إنه يعني تطابق الثقافة الواقعية مع الثقافة المثالية ، ويعني رؤى فردية تعبر عن إلتزام الفرد بأهداف الجماعة وإقتناعه بمشروعيتها وعمله على تجسيد هذه القناعة من خلال خياراته السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعبر عن تجذر في أعماق الفرد والشعور الجمعي على حد سواء من خلال تنشئة سياسية ، يكون أساسها ذلك الشعور بالوحدة والتضامن الجماعي الذي يقوم على وحدة المصلحة والهدف ووحدة الرؤى الإيديولوجية ، إنه ولاء للمصلحة العامة وللدولة التي يعتبر الفرد نفسه جزءا منها ، وحتى تترجم هذه القواسم المشتركة إلى أرض الواقع أخذت الكثير من المجتمعات وأولها الأوروبية منها بالنمط الديمقراطي في تسيير الشأن العام ، وهذا النمط يقتضي الاعتماد على آليات على مستوى الترشيح لمراكز القرار ، وعلى مستوى عملية اتخاذ القرار في حد ذاتها ، وعلى مستوى الاختيار الشعبي للمرشحين لتسيير الشأن العام . إنها آلية دواليبها مترابطة فيما بينها تستمد قوتها ولكن أيضا شرعيتها من خلال ثقافة سياسية زرعت بذورها بدءا من التنشئة الأولى ، ولا يمكن للدعاية وأدوات التعبئة التي لا تعتبر إلا مكملات أن تعوضها . لذلك فإن الأخذ بالنمط الديمقراطي لا يمكن أن يكون مجرد ثوب ينوشحه الخطاب السياسي ، بل يجب أن تترجمه ثقافة سياسية متجذرة .

إن الرؤى الشعبية – ثقافة الجمهور العام – كثيرا ما تربط بصورة مباشرة وتلقائية بين الديمقراطية كأسلوب حكم وبين التعددية الحزبية وهذا يعني بالضرورة :

- اعتبار التعددية حجر الزاوية في البناء الديمقراطي ، وإن كانت هذه النظرة صحيحة بالنسبة للمجتمعات الأوروبية التي شكلت مهدا للديمقراطية التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من موروثها السياسي ولكن أيضا الثقافي لارتباطها بفلسفة الأنوار ، فإن هذا الاعتبار كثيرا ما كان مصدرا لمأسسة الحياة السياسية والاجتماعية في دول العالم الثالث ومنها الدول العربية ، إذ أن التعددية أدت إلى التحزب العنيف بدل الحزبية الديمقراطية ، وإلى حالات فوضى وعنف سياسي مثل ما حدث في لبنان والجزائر ومصر والعراق حاليا .

- إقصاءا للأنظمة التي تأخذ بنظام الحزب الواحد من كل تعبير ديمقراطي ، وإن كان هذا صحيح لأنه طور أنظمة شمولية ديكتاتورية ، عملت على شرعنة العنف والإكراه السياسي . إلا أنه يجب أيضا الاعتراف على أنها في بعض دول العالم الثالث كانت وراء الاستقرار السياسي ومثال الشيلي الذي أصبح مجتمعا مستقرا عماده الطبقة الوسطى ، تقارن معدلات النمو فيه بمثيلاتها في جزر الباسيفيكي المزدهرة وكذلك البيرو ، وكذا الصين التي رغم أنها لم تأخذ بالتعددية ورغم كل المعوقات ، تعتبر مجتمعا مستقرا وحققت معدلات نمو عالية .

- اعتبار الديمقراطية مرادف لإنتخابات تعددية بدون أن نأخذ بعين الاعتبار طبيعة مكونات البنى الاجتماعيـة والسياسيـة والاقتصادية وأثر الموروث السياسي ، فهو اعتبارا قد يصـدق على الدول الغربية ، ولكنه اعتبارا زائفا في دول العالم الثالث التي مازالت الطائفية والعشائرية تشكل أساسي بناءها الاجتماعي ، ففي عام 1985 أطاحت الجماهير السودانية بالنظام العسكري ونصبت بدلا منه حكومة جديدة أجرت في العام الموالي إنتخابات حرة ونزيهة ، غير أن الديمقراطية السودانية المنتخبة الجديدة قادت إلى الفور إلى الفوضى التي قادت بدورها إلى واحـد من أكثر الأنظمة الإستبدادية والوحشية في تاريخ السودان ، وفي الجزائر أخفقت التجربة الديمقراطية الأولى بعد الإنتخابات التعددية لسنة 1992 ، وفي البوسنة منحت الديمقراطية المشروعية لأسوأ جرائم الحرب في أوروبا منذ العهد النازي وفي بعض الدول الإفريقية تم التلاعب بالإنتخابات لاستعادة الديكتاتورية ، وقادت الإنتخابات في سيراليون والكونغو إلى الفوضى [1] .

إن الديمقراطية كنظام حكم تعني أخذ الشعب لزمام الأمور ، وتحمله مسؤولية تسيير الشأن العام ، فهي تعني ثقافة سلمية تقوم على استعمال الوسائل المشروعة والقانونية من أجل تحقيق الصالح العام دون أن يشوبها انحراف أو تبدل ، وتعتمد على آليات سياسية من أجل تجسيد رؤى الشعب ولعل أهم هذه الآليات هي الحق في إنشاء الأحزاب السياسية التي تعبر عن انتظام جماعة من الناس داخل إطار مؤسساتي إيديولوجي تهدف إلى الوصول إلى السلطة ، ولا يتم لها ذلك دون المرور بجسر الإنتخاب لذلك نعتبر هـذا الأخير الرسول الأمين لإرادة الشعب في اختيار ممثليه الذين ستوكل لهم مهمة تسيير الشأن العام .

فهل هذا الاختيار يخضع لقناعة إيديولوجية أم لعوامل أخرى ؟ وما هي حقيقة الإنتخاب في الأنظمة العربية والمجتمعات العربية على حد سواءا ؟

1- روبرت كابلان ، مرجع سبق ذكره . ص 10 .

إن الإجابة عن هذا التساؤل تقتضي منا التعرض أولا لمفهوم الإنتخاب كجزء لا يتجزأ من النسق السياسي .

2-1 مفهوم الإنتخاب الإصطلاحي :

إن الانتخاب آلية من آليات الديمقراطية الأساسية ، وهو يعني اصطلاحا الإختيار والانتقاء والحديث عن الإختيار يعني بالضرورة وجود البدائل التي يتوجب الإختيار بينها . وظهوره الإصطلاحي قديم قدم وجود التجمعات الإنسانية ، وبروز فكرة التنظيم الاجتماعي فيها ، وحاجة الإنسان الدائم إلى الإنتقاء من بين الخيارات المطروحة بين يديه ، فهو يختار ما يأكل حسب ما يشتهي ولكن أيضا حسب ما هو متوفر لديه ، وهو ينتقي ما يلبسه حسب ما هو متوفر ولكن أيضا حسب الحاجة التي تفرضها العوامل الإيكولوجية التي يعيش في إطارها ، والفرد له أن يختار الزوج التي يركن إليها ، والأصدقاء الذين يجتمع معهم ، كما يحق له – ويمكن أن تفرض عليه الظروف ذلك – موطن إقامته والوحدة السكنية التي تضمنه (من حيث الشكل) ، كما له أيضا أن يختار من يمثله أمام جماعة أخرى ... وكلها حالات نلاحظ فيها الحاجة الدائمة والمستمرة للإنسان في الإختيار بين البدائل المطروحة بين يديه ، بل وكثيرا ما تذهب الأدبيات العرقية إلى القول بأهمية عنصر الإنتخاب الطبيعي بين الأجناس وذلك لتبرير مقولات البقاء للأقوى .

فالإنتخاب كمفهوم يعني الإختيار ، وهذا ما يجعل منه خاصية إنسانية شبه بحتة ، لأن فيها تعبيرا مباشرا أو غيـر مباشر عن إرادة الفرد أو الجماعة في تفضيل هذا البديل على ذلك ، أو هذا النوع على ذلك ، أو ذاك الشيء عن آخر ، أو شخص عن شخصا أو أشخاصا آخرين .

ولو تصفحنا التاريخ لتأكد لنا تبلور المفهوم السياسي للإنتخاب وتطوره بتطور الحضارات والأزمنة ، رغم الإختلافات التي تعتريه من مجتمع لآخر ، فقد كان البابليون والأشوريون يختارون ممثلي الصنائع ، ومفوضيهم لدى السلطة عند الحاجة ، وعرفت الحضارة اليونانية مفهوم الاختيار لمجلس شيوخها ، حتى وإن كان ذلك الإختيار حكرا على طبقة من المجتمع يمثلها الأثنيون الأحرار . وكان التجار حسب نوع التجارة يختارون شيخ تجارتهم بحسب مؤهلات شخصية ومهنية مطلوبة ...

إننا من خلال ما ورد نخلص إلى أنه إصطلاحا الإنتخاب يعني الإختيار والانتقاء ولكن فرصة الإختيار لن تكون ممنوحة ما لم تتوفر بدائل يتم من بينها اختيار البديل الأحسن ، وأن عملية الانتقاء هذه مرتبطة بالدرجة الأولى وقبل القيام بها بتوفر تلك البدائل وترشيحها على أن نكون محل اختيار وانتخاب .

كما أن هذا الأخير صفة إنسانية لكونها تتطلب توافر الوعي والإدراك والعقل الذي يميز بين الصالح والطالح وبين الصالح والأصلح منه وبين الطالح وما هو أسوأ منه . كما أن عملية الاختيار هذه تتصف بالاستمرارية والدورية ، إذ أنها ليست عملية استثنائية يقوم بها الإنسان مرة واحدة في حياته ، وإنما يختار ويعود إلى الاختيار ثانية وثالثة ورابعة . وصفة الدوام هذه تكون لدى الفرد تجربة وخبرة يستفيد منها عند إقباله على عملية اختيار جديدة ، إنه ينشأ تراكم يجوز أن نورده كجزء من ثقافته وتجربته الحياتية ، والتي لا يكتفي بالإستفادة منها شخصيا وإنما يعمل على إفادة الآخرين بها سواءا بالنصح أو الأمثال أو القصص التي يمكن للأفراد توارثها .

2-2 المفهوم السياسي للإنتخاب :

يعرف الإنتخاب في علم السياسة على أنه الصورة الحية التي تعبر عن إرادة الشعب ، فالعملية الإنتخابية تشغل مكانا أساسيا في الحياة السياسية الديمقراطية ، وأنه ليس من المبالغة التأكيد بأن سلامة الديمقراطية ونجاحها يتوقفان على سلامة العملية الإنتخابية ونجاحها وأنه ليس من المبالغة أيضا القول بأنه بالإمكان التعرف على الكيفية التي يحكم الشعب نفسه بنفسه إذا عرفنا كيف ينتخب حكامه .

كما يؤكد علم السياسة على أن مبدأ الإنتخاب يعني حلول أوراق الإقتراع محل طلقات الرصاص والقوة في إختيار الحكام وأن هذا المبدأ ظهر في صورته الحديثة في الديمقراطية الأوروبية ، وانتشر منها إلى سائر أنحاء العالم ، ويتخذ اعتماده في دول العالم الثالث أهمية خاصة ، لأن العملية الإنتخابية لا يمكن أن تجري فيها على نفس الوجه الذي تجري عليه في أوروبا ، ولذلك أصبح من المواضيع الرئيسية في الدراسات الإنتخابية المقارنة ملاحظة كيفية تصدير الأنظمة الإنتخابية من الدول الأوروبية إلى الدول الإفريقية والأسيوية (ومنها العربية) وملاحظة كيفية إستيرادها في هذه البلاد [1] . وهذا يعني تصدير وإستيراد الديمقراطية السياسية ، لكون الإنتخاب آلية ديمقراطية ، ولا ريب أن عمليتي التصدير والإستيراد يجعلان العملية الإنتخابية في الدول المستوردة غير ما كانت عليه في الدول المصدرة [2] وهذا يدفع إلى التساؤل عن الأسباب التي تكمن وراء هذا التغير ؟

1- دكتور حسن صعب : مرجع سبق ذكره . ص 354-355 .

2- نفس المرجع . ص 356 .

ولعل ما يشد الإنتباه في المفهوم السياسي للإنتخاب هو اهتمام النزعة السلوكية BEHAVIORISME في علم السياسة في إعطاء الأولوية في فهم الظاهرة السياسية لفهم السلوك الإنتخابي ، لذلك حاول السلوكيون أن يضعوا نماذج لمقارنة السلوك الإنتخابي داخل بلد واحد أو بين بلد وآخر ، ويفترض في هذه النماذج أن الناخب الفرد لابد أن يتأثر في اختياره لمرشحه بإعتبارات فئوية أو طبقية أو مهنية أو إقليمية [1] ، فيلاحظ في الولايات المتحدة الأمريكية " التصويت اليهودي " و" التصويت الكاثوليكي " وتصويت الزنوج وتصويت المزارعين والتصويت العمالي و" التصويت الجنوبي " و" التصويت الشمالي " . ولكل نموذج من هذه النماذج خصائص يحاول الباحثون أن يستخرجوا منها المؤثرات التي تؤثر في تصويت كل فئة ، وأن يستخلصوا منها قوانين ، يتخذونها أساسا لتوقع نتائج الإنتخابات .

3-2 المفهوم القانوني للإنتخاب :

اهتم فقهاء القانون الدستوري بدراسة نظم الإنتخابات ليس من منطلق كونها ظاهرة سياسية / اجتماعية وإنما من منطلق قانوني ، إذ يتركز اهتمامهم على جانبين أساسيين :

الجانب الأول دستوري يتعلق بالطبيعة القانونية للأنظمة السياسية وتقسيمها إلى أنظمة ديمقراطية برلمانية ، رئاسة ومجلسية وأخرى ديكتاتورية وأخرى ماركسية ويتعرضون إلى التوزيع القانوني للسلطات الثلاث ، التشريعية التنفيذية والقضائية ومدى الفصل أو التداخل بينها ، والأسس الدستورية التي على أساسها يتم اختيار من يتولى هذه السلطات ، طبيعة الوظائف المنوطة به ، وكيفية ممارستها ، والتخلي عنها .

أما الجانب الثاني فيتعلق بالقوانين العضوية التي تنظم العملية الإنتخابية ، أو فيما يعرف بقانون الإنتخاب ، إذ يهتم رجال القانون بالكيفية القانونية التي يتم بها اختيار نظام الإنتخاب : مثلا هل هو على درجة أو درجتين ؟ الإنتخاب بالقوائم أو بالأسماء ، الاقتراع العام المباشر أو الإنتخاب السري غير المباشر ، الإنتخاب بالأغلبية المطلقة أو بالأغلبية النسبية ...

وما نلاحظه هو قيام الفقهاء بتشريح الظاهرة الإنتخابية انطلاقا من الدستور والنصوص القانونية ومدى مشروعية العملية في حد ذاتها ومشروعية نتائجها ، ومدى مطابقة الظاهرة الإنتخابية عمليا لروح الدستور والقانون ، وحقيقتها في الواقع .

1- ما يلاحظ هو أن هذه الاعتبارات التي يأخذ بها السلوكيون ليست غريبة ولا بعيدة عن المعطى الأنثروبولوجي .

لذلك جاء المفهوم القانوني للإنتخاب مفهوما فقهيا كثيرا ما تقيد بما يرد كتابيا في الدساتير والنصوص القانونية وجاءت دراسته للأنظمة الإنتخابية المقارنة في جلها عبارة عن مقاربة بين العملية الإنتخابية في دوّل العالم الثالث – ومنها الدول العربية – والأنظمة الشمولية وبين الديمقراطيات التقليدية الغربية ، على أساس أن هذه الأخيرة تجسد المثال الذي يجب الاقتياد به والأخذ منه لكونه يضمن الحريات الفردية والجماعية .

4-2 المفهوم الإجتماعي للإنتخاب :

طور علماء الإجتماع اهتماما خاصا بالعوامل المفسرة للسلوك الإنتخابي وربطوا بين جغرافية الإنتخابات والجغرافية البشرية ، فلاحظ **أندريه سيجفريد** على أن آراء الناخبين تخضع إلى توزيع جغرافي معين ، أي أنّه يوجد مناخ سياسي كما يوجد مناخ طبيعي ، وكان ذلك إعلانا عن ميلاد علم إجتماع الإنتخابات [1] ، فدراسة أنظمة الإنتخابات وتأثيرها على شكل وتكوين الأحزاب وضعت علم الإجتماع في مفترق الطرق بين مختلف الطرق وبين مختلف المؤسسات والحياة السياسية البحتة ، إذ يركز علم اجتماع الإنتخابات إهتمامه على الناخبين " الموصوتين " ويدرس الظروف التي تعمل من خلالها مختلف المؤسسات في سبيل مشاركة المواطنين في عملية إختيار حكامهم ، واتجاه الناخب عند اختيار المرشحين ، كما يهتم بظاهرة التغيب عن التصويت وحاول تحليل التركيبة الاجتماعية لأعضاء مختلف الأحزاب ، إنه دراسة اجتماعية للسلوك الإنتخابي وبذلك فهو صورة لجغرافية الرأي العام السياسي ، ويعبر **بيري هوارد** P . HOWARD الأمريكي عن ذلك بقوله : " إن الهدف من هذا النوع من الدراسة هو الكشف عن الإتجاهات السياسية الأساسية المتأصلة في بناء المجتمع ، والمستمرة عبر فترات زمنية طويلة ... كما تهدف إلى تفسير التحولات التي تطرأ على الإتجاهات السياسي ، وظهور إتجاهات جديدة وفي كلتا الحالتين فإننا نسلم بأن السلوك السياسي يمكن أن يفسر منطقيا ، بعبارة " المنافع " وهي منافع قد تكون اقتصادية أو مرتبطة بقيم دينية أو أخلاقية ، وهي المنافع الخاصة بهيمنة الطبقة الحاكمة " [2] .

1- دكتور . محمد السويدي ، مرجع سبق ذكره . ص 149 .

2- نفس المرجع . ص 151 .

وقد اعتمد علماء الاجتماع على مقارنة نتائج الإنتخابات المحصل عليها من مناطق مختلفة ، وذلك من حيث البناء الإجتماعي ومحاولة وضع ترابطات بين مختلف دلالات السلوك الإنتخابي ودلالات المميزات الاجتماعية والثقافية لهذه المناطق . واعتمد جل الباحثين على الإحصائيات الإنتخابية كمعطيات أساسية ومقارنة توزيع هذه الإحصائيات الخاصة بنتائج الإنتخابات بتوزيعات إحصائية أخرى ذات طابع اجتماعي ومهني وديموغرافي وإثني وديني واقتصادي ، دون إعطاء أهمية خاصة للتمركز في المكان .

من خلال هذا الاستعراض الموجز لمفهوم الإنتخاب ، ندرك على أنّ هنالك اهتماما خاصا بالعملية الإنتخابية كجزء من الحياة السياسية ، لذلك كان من المنطقي أن يهتم به علم السياسة ، كما أن هنالك اهتماما بالإنتخاب كإطار قانوني يؤكد دستورية الحقوق الفردية والجماعية ، وحق الشعب في اختيار حكامه ، وقداسة هذا الحق الدستوري ، لذلك كان أيضا منطقي أن يهتم به فقهاء القانوني الدستوري ، كما أن هنالك اهتماما بالإنتخاب كظاهرة اجتماعية ، لارتباطها بسلوك الأفراد وبثقافتهم القيمية ، لذلك كان منطقي أن يهتم به علماء الاجتماع ، ونلاحظ على أن كل علم إهتم بعملية الإنتخاب حسب اختصاصه ، وبجانب من جوانبه ، فما هي النظرة الأنثروبولوجية للعملية الإنتخابية ؟

5-2 الرؤية الأنثروبولوجية للإنتخاب :

لقد ربط **رادكليف براون** بين السياسي والتنظيم واعتبر أنّ النسق السياسي جزء لا يتجزأ من التنظيم الكلي الذي يهتم بحفظ وتوكيد النظام الاجتماعي ضمن إطار إقليمي محدد وذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر عن طريق اللجوء إلى القوة الفيزيقية وتكون السياسة بذلك نسقا من الأنساق المكونة للبناء الاجتماعي ، له وظائف محددة أهمها حفظ وتوطيد النظام الاجتماعي ، وهذا التوكيد وإن كان يعني الحفاظ على الاستقرار ، فإنه يعني أيضا البحث عن الأحسن ، وذلك عن طريق الاختيار بين البدائل ، ويشكل الإنتخاب الصورة المثلى والحديثة للأنساق السياسية الحديثة للإختيار .

فكان طبيعيا أن تهتم الأنثروبولوجيا بظاهرة الإنتخاب ليس كظاهرة سياسية ودستورية ولكن اهتمامها ينصب على العناصر الثقافية التي تحيط بالعملية الإنتخابية وتدخل في سيرورتها ، فتوجه سلوك الناخب والمنتخب على حد سواءا ، وتقرنها بمدى فاعلية البرامج السياسية للأحزاب والسلطة .

فالحياة السياسية الحديثة تقوم على أساس الدور الفعال لمجموعة من المؤسسات مثل الدولة والأحزاب ، هذه الأخيرة التي تتداول على السلطة بالطرق المشروعة ، أين تشكل صناديق الاقتراع العنصر الحاسم لممارسة السلطة ، فالديمقراطية الغربية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بنيت على هذا الأساس ، وكانت نتاج لمسار تاريخي شكل المعطى الاجتماعي والسياسي والإقتصادي بدوره الأولى .

وأصبح تسابق الأحزاب على السلطة ، وبحثها على حصد أكبر عدد من أصوات الناخبين لتحقيق ذلك الهدف ، يقوم على أسس إيديولوجية ويعتمد على مدى مصداقية برامجها وإهتمام المواطنين بالحياة السياسية الناجم عن وعيهم بأهمية المشاركة في صنع مصيرهم ، وتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني . بينما نلاحظ فشل الأحزاب في المجتمع العربي وفشل تفعيل دور الإنتخابات في الحياة العامة وذلك يعود إلى عدة عوامل أهمها تدني درجة المؤسسية للأحزاب وعدم الإنتشار الجغرافي الاجتماعي لها ، وشخصانية الأحزاب العربية وضعف برامجها ، وعدم وضوح الرؤية للتحديات والقضايا التي تواجه الدولة والمجتمع على حد سواء ، وعدم قدرة الأحزاب على ربط المواطن بالدولة وضعف العلاقة بين وحدات الحزب على المستوى الوطني والمحلي وضعف الكفاءات وقلة التمويل وانعدام رغبة النظام السياسي في تسريع التحويل وتفعيل دور آليات التحديث السياسي ، ناهيك عن ضعف الوعي السياسي للمواطن العربي الناجم عن ضعف إحساسه بالولاء للدولة والمصلحة العامة .

إن الدول العربية التي أخذت بنظام التعددية الحزبية ، شهدت ميلاد أعداد هامة من الأحزاب بشتى أنواعها وألوانها فكان منها الدينية والعلمائية ، اليسارية واليمينية ، الطائفية والقومية ، ولكن رغم هذا التعدد والتنوع إلا أنها فشلت في تحقيق الغاية الحزبية والمتمثلة في قاعدة متينة من المناضلين وبالتالي من المنتخبين لصالح برامجها وذلك يعود أساسا للأسباب التي أوردناها سالفا ، ولكن أيضا لضعف الرابطة بين الحزب والمواطن ، فهذه الأحزاب تنشأ في المراكز الحضرية الكبرى ، ويقل تواجدها إن لم نقل ينعدم على مستوى باقي الأقاليم العربية ، وإذا عرفنا على أن المجتمع العربي هو مجتمعا ريفيا في أغلبه ، وقرنا ذلك بضعف تواجد هذه الأحزاب على المستوى المحلي ، فإننا سنفهم أسباب تدعم تواجد البنيات التقليدية كالنظام العشائري القبلي في ظل غياب آليات التحديث السياسي (الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني الحديثة) .

إن الدول العربية سواءا أخذت بالنظام الحزبي أو لم تأخذ به ، وسواءا أخذت بنظام الحزب الواحد أو بالتعددية الحزبية ، فشلت في جعل الإنتخابات أداة فعالة في تسيير الشأن العام وفي التعبير عن رغبات ومطامح جماهيرها العريضة ، وأصبحت تلك الإنتخابات في أغلبها حفلات لتدعيم الحكام ، ووسيلة لشرعنة السلطة ، وإطار شكليا فارغا من الروح الديمقراطية التي يحملها مبدأ الإنتخاب .

وأصبح المواطن العربي يحس نفسه غريبا في دولته ، لأنه تحول إلى إنسان في حالة ثورية ، لا ثورة مسلحة ولا ثورة فكرية ، وإنما ثورة رفض عميق مطلق ، رفض للهزائم ورفض للظلم ورفض للتناقضات ورفض للقيادات ورفض للفساد ولغياب الرقابة ، ورفض للترف الفكري سلفيا كان أم تحديثيا [1] ، وعاد إلى التمسك بالبنيات التقليدية للمجتمع وتأكيد ولائه لها .

لا يمر شهرا ولا سنة إلا ونشهد القيام بإنتخابات (رئاسية ، تشريعية أو محلية) هنا وهنالك في أقطار الوطن العربي ، ولكن هذه الإنتخابات وإن تغير ثوبها وشكلها الخارجي ، إلا أنها لم تؤدي إلى دمقرطة الحياة السياسية في أي مجتمع عربي ، بل ونجد أنها إذا كانت تعبيرا إيديولوجيا عن النظرة الحزبية والاختيار السياسي الحر في الدول الغربية ، فهي تعبر عن ثقافة سياسية خاصة بالمجتمع العربي ، لها سمات تتميز عن سمات باقي المجتمعات . فما هي خصائص ، أبعاد وركائز ثقافة الإنتخاب في المجتمع العربي ؟ .

يشكل الحديث عن ثقافة الإنتخاب محور اهتمامنا الأنثروبولوجي ، لكوننا قد أكدنا على أن الإهتمام بالإنتخابات لن يكون سياسيا ولا دستوريا ، وإنما سينصب على الإطار العام الذي يشكل الثقافة السياسية عامة وثقافة الإنتخاب خاصة . لذلك فإن الرؤية الأنثروبولوجية للإنتخابات خصوصا في المجتمع العربي تهتم أساسا بـ :

- اعتبار البناء القبلي .
- اعتبار الدين والمقدس .
- اعتبار التقاليد والعادات
- ليأتي الاعتبار السياسي الإيديولوجي في آخر المطاف .

إن أي تغيير في السلطة حتى ولو كان ثوريا حقيقيا ، لا يغير بين عشية وضحاها كل سلوك المجتمع ، ذلك أن هذا الأخير كالفرد لا يقرر عن وعي وتفكير إلا عددا محدودا مما يأتيه من أفعال في حياته ، ويبقى الجزء الأكبر مستمدا من تربية سابقة وعادات غدت طبيعة ثانية . لذلك لا يجب أن ننتظر تغير في العملية الإنتخابية بمجرد التغني بالخطاب الديمقراطي ، وشرعنة النشاط الحزبي ، ولا يجب أن نتوقع تصويت قائم على الإختيارات الإيديولوجية والموازنة بين برامج الأحزاب ، لأن المصوت العربي يعمد إلى تفعيل ولاءاته القديمة عند الاختيار ، فيسمع إلى لا شعوره الثقافي وحسه الاجتماعي .

1- حمد الفرحان : تعقيب مقدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان : " أزمة الديمقراطية في الوطن العربي " . بيروت . نوفمبر 1984 . ص 108 .

ورغم أنه يردد خطاب ينمي عن حس مدني وطني وعن ثقافة سياسية نسبية إلا أنه عندما يقدم على المشاركة في الإنتخاب وخصوصا على المستوى المحلي فإنه لا يتردد في التصويت لصالح ابن عمه ، ابن قبيلته وابن جهته لأسباب عديدة سنتناول البعض منها لاحقا .

وبدل القناعة الإيديولوجية والبرنامج الحزبي أو المصلحة العامة ، فإن العائلة والقبيلة والمذهب هم الذين يلعبون دورا أساسيا في تعزيز أو إضعاف فرصة المرشح للفوز بمقعده ، ويدعم العامل الاقتصادي والعلاقات الشخصية هذا الدور بصورة أقل باتجاه فوزه ، وبطبيعة الحال فإن المرشح سيسلك الطريق الذي يعزز من فرصته بالفوز ، وبذلك تعتمد إستراتيجية حملته الإنتخابية على الوسائل التقليدية كالنفوذ العائلي والولاء القبلي أو الانتساب لمنصب معين أو تنظيم اجتماعي محدد .

6-2 سمات الإنتخاب الثقافية :

إذا كان الإنتخاب تعبيرا عن مدى تمسك المجتمع بنهجه الديمقراطي وآلية حديثة تسمح للمواطنين بممارسة السلطة عن طريق نوابهم ، فإن هذه الصورة تصدق على الدول الغربية ، وتكون السمة الأساسية للإنتخاب فيها التعبير الصادق عن الإحساس والسلوك الديمقراطي ، بينما في مجتمعنا العربي ، فإن للإنتخاب تعابير ثقافية أخرى لا تأخذ بعين الاعتبار الاختيار الديمقراطي على الشاكلة الغربية إلا في مرتبة ثانية ، إذ أنه صورة حية وصادقة عن تمسك الفرد العربي ببناه التقليدية ، فيعمد المواطن العربي إلى اختيار المرشح على حسب قناعة ثقافية أكثر منها إيديولوجية وسياسية .

القاعدة تريد أن تكون الإنتخابات عبارة عن الآليات التي تطورها الأنساق السياسية المفتوحة لاختيار أفضل العناصر للقيادة ، معتمدة في ذلك على قدرات مالية وإعلامية ، لكون الإنتخابات في حاجة إلى دعاية وإلى عمليات إقناع من جانب المرشحين ، لا يقدر عليها إلا من يمتلك قدرات مالية وشخصية وقناعة وقاعدة حزبية تمكنه من أن يسخر لنفسه أدوات الإعلام والتعبئة [1] ، فإن هذه القاعدة تبقى نظرية ولا تصدق في شموليتها على ظاهرة الإنتخاب في المجتمع العربي لسببين أساسيين :

السبب الأول : يتمثل في كون الإنتخاب تعبيرا عن الظاهرة الثقافية أكثر منه آلية سياسية ودستورية ، فهو كثيرا ما يجسد الولاء للقبيلة والطائفة والمذهب أكثر مما يجسد الولاء الحزبي أو للدولة ، ويتخذ جسورا لها ممارسات طقسية تختلف عن الوسائل والأدوات المستعملة في المجتمعات الأوروبية .

1- أحمد زايد وعروس الزبير : النخب السياسية والاجتماعية . حالة الجزائر ومصر . القاهرة . مكتبة مدبولي 2005 . ص 45 .

السبب الثاني : ويربط بفاعلية البنى التقليدية واستمرار تأثيرها رغم جهود التحديث ، فاعلية وتأثير نشهدهم على الجسم الاجتماعي والسياسي ، فلا يترك لآليات التحديث السياسي الحزبية أي فرصة لممارسة دعايتها وإقناعها على الأفراد ، وما يزيد هذه البنى التقليدية قوة هو ضعف البنى الحزبية التي من المفروض أن تحمل مشعل الديمقراطية والتنافس الشريف والمشروع على ممارسة السلطة ، أضف إلى ذلك تأثرها هي في حد ذاتها بتلك البنى التقليدية .

لذلك فإن الإنتخاب يحمل دلالات ثقافية خاصة في المجتمع العربي ، قد تختلف بعض الشيء من منطقة لأخرى لكنها تتلاقى في سماتها الأساسية التي نورد البعض منها على سبيل المثال وليس الحصر [1] :

1- إذا كان الإنتخاب صراع وتنافس على السلطة ووسيلة مشروعة للتداول عليها ، فهذا يعني أنه صراع إيديولوجي بين مرشحين أو أحزاب سياسية تمثل تيارات مختلفة وتحمل برامج سياسية واقتصادية واجتماعية قد تكون متناقضة ومتعارضة . إلا أنه في المجتمع العربي وخصوصا على المستوى المحلي هو صراع عشائري بين قبائل على مراكز نفوذ وتمثيل يؤكد قوتها ويزيد منها ويقصي المنافسة الإيديولوجية إلى الأدوار الثانوية ، توظف فيه العصبية والمقدس ويخضع لممارسات طقسية مختلفة تماما عن تلك التي تعتمد عليها الدعاية الإنتخابية في الدول الغربية .

2- تعتمد التعبئة الإنتخابية والدعاية للمرشحين على الدور النشط للأحزاب السياسية التي تقوم بعرض برامجها وتحاول إقناع المصوتين إيديولوجيا في الدول الغربية ، بينما يبقى ذلك مجرد ممارسة شكلية عديمة الفعالية في الدول العربية ، إذ أنه عندها ترتكز التعبئة على التنشئة السياسية والولاء القرابي الذي تعتبره جزءا لا يتجزأ من عادات وتقاليد الأجداد التي يجب احترامها والخضوع لها وعدم الخروج عنها . فإستراتيجية الدعاية الإنتخابية فيها تقوم على شبكة العلاقات القرابية والشخصية ، أين يصبح الولاء واجبا ، والتضامن حقا مقدسا ، أين تتيح هذه العلاقات الفعالية القائمة على الولاء بشقيه القبلي والشخصي من حيث هو النمط الذي ينتظم التبادل الاجتماعي وفقه ، والأداة الأنجع لنقل المطالب الاجتماعية .

1- تظهر هذه السمات بشكل جلي في الإنتخابات التشريعية والمحلية عند اختيار نواب الشعب أكثر مما تظهر في الإنتخابات الرئاسية بالنسبة للجمهوريات العربية . لكون أن تأثير البنى القبلية والعشائرية أكثر وضوحا على مستوى المجتمع المحلي .

3- تأثر التصويت بالتركيبة العائلية في المجتمع العربي ، إذ يصوت الفرد على ابن قبيلته أو عشيرته أو ابن جهته ومنطقته لكونه لازال يعيش في إطار بناء عائلي يعتبر أن ابن العم أو العمة أو الخال أو الخالة أخا أو تقريبا كالأخ ويضعونه في مرتبة أحد أفراد العائلة مع كل ما يستوجب عليه من حقوق وواجبات [1] . لذلك إذا كان المرشح أحد أفراد العشيرة، فإن عامل التضامن والوحدة يوجب على الأفراد التوجه نحو صناديق الاقتراع والإدلاء بأصواتهم لصالحه من منطلق القناعة العائلية، وليس لذلك أي علاقة بالوعي السياسي والمشاركة في الحياة السياسية. وحتى وإن تقمص ذلك المرشح لرداء حزبي معين ، فإن إدلاء أفراد القبيلة بأصواتهم سيكون لصالح المرشح وليس الحزب . إنه التأثير السياسي لدائرة " البني عم " الواسعة المميزة للمجتمع العربي .

4- الإختلاط بين التقليدي والحديث : حيث لا يوجد نسق حديث بصورة كاملة ، ولا يوجد نسق تقليدي بصورة كاملة ، بل جميع الأنظمة يوجد بها الأبنية الحديثة مختلطة مع الأبنية التقليدية ، فالإنتخاب آلية ديمقراطية حديثة ، والأحزاب التي تتسابق من خلالها كذلك حديثة تشكل الإطار الخارجي والشكلي للسياسي في المجتمع العربي ، لكن ثقافة الإنتخاب فيه والآليات التطبيقية له تعتمد على البنى التقليدية [2] بذلك قدم **الموند وكولمان** صياغة للإقتراب الوظيفي في هذا الاختلاط بحيث تم تقسيم وظائف النظام السياسي القائم عليه إلى مجموعتين : أولى وظائف المدخلات وتتمثل في التنشئة السياسية والتجنيد السياسي والاتصال السياسي والتعبير عن المصالح وتعميمها ، وهذه المدخلات تجد في القنوات التقليدية وسيلتها للتعبير عن نفسها ، فتلعب التركيبة العائلية والولاء القبلي وثقافة العادات والتقاليد دورها في تشكيل جسم الثقافة السياسية ، حتى وإن كانت تلبس في بعض الأحيان ثوبا تحديثيا .

أما المجموعة الثانية فتضم وظائف المخرجات وهي صنع القاعدة وتنفيذها والتقاضي بموجبها ، ويلعب البناء العشائري دورا فعالا في تجميع المصالح المادية الاقتصادية والاجتماعية لأفراده والمطالبة بها بصورة أو بأخرى ، وهو أن يفعل ذلك فإنه يدعم في نفس الوقت دوره السياسي .

1- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 129 .

2- دكتور . نصر محمد عارف : إبستمولوجيا السياسة المقارنة . بيروت . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . 2002 . ص 275 .

5- أهمية نسق العادات والتقاليد في تدعيم الممارسات السياسية في الكثير من المجتمعات بما فيها المجتمع العربي ، فهذا النسق عبارة عن تمثلات لأرواح الأجداد التي لا يجب الخروج عنها . وهو يشكل دعامة هامة في ثقافة الإنتخاب ، لكونها تتجسد من خلال ممارسات تقليدية تزهر العملية الإنتخابية ، وتعتبر مجلس الجماعة تقليدا لا يمكن الخروج عنه ، ومباركة الجماعة لترشيح فرد من القبيلة مباركة الإلهية قدسية لا يمكن مخالفتها ، تعرض من يفعل ذلك لغضب أرواح الأجداد وللعقاب الإلاهي . فالموروث التاريخي للمجتمع العربي يقتضي بالضرورة إحساس الفرد بانتمائه إلى جماعة قرابية ، هذا الإنتماء الذي يجعله عضوا من بين أعضاء جسم هذه القرابة ، وإن صلة هذه القرابة عادة وتقليدا ولكن أيضا قداسة يجب توارثها والحفاظ عليها . والإدلاء بالصوت الإنتخابي لصالح مرشح الجماعة القبلية تعبيرا عن تقديس تلك العادات والتقاليد .

6- تناقض الموقف السياسي للفرد العربي بين الإقبال والإحجام عن المشاركة السياسية ، إذ من جهة نلاحظ انتشار ظاهرة السلبية السياسية في الوطن العربي ، بحيث أنها لا تقتصر على جماعة بذاتها ، فهي تنتشر بين الأغنياء والفقراء ، المتعلمين وغير المتعلمين ، بحيث يظل الفارق بين مجتمع وآخر أو بين شريحة وأخرى فارقا في الدرجة لا في النوع ، لذلك تحجم الجماهير عن المشاركة في الإنتخابات شعورا منها بعدم جدواها . وفي المقابل هنالك إقبال وحماسة في المشاركة في إنتخابات أخرى ، وهذه المشاركة ليست تعبيرا عن نوع من الوعي السياسي ، وإنما لكون أن المرشحين ينتمون إلى نفس البناء الاجتماعي القبلي ، وأنّ هذه المشاركة تعبيرا عن الولاء القبلي وانتظارا لمقابل تلقيها خدمات معينة من المرشحين ، وفي هذه الحالة تصبح المشاركة بمثابة تزييف للوعي السياسي .

7- ضعف المؤسسات الحزبية ، فالدول العربية التي أخذت بالنظام الحزبي (وبالتعددية الحزبية) تعرف نموا مطردا لعدد الأحزاب فمثلا هنالك ثلاثون حزبا بالأردن و46 حزبا بالجزائر و13 حزب بتونس و11 حزبا بمصر في إحصائيات لجامعة الدول العربية سنة 2003 ، ولكن رغم هذا العدد الهام من الأحزاب ، إلا أنها عديمة الفعالية لثلاث أسباب رئيسية : السبب الأول يتمثل في تمركز وجود تلك الأحزاب في كبريات المراكز الحضرية . وقلة اتصالها بالمناطق الداخلية للدول العربية ، أو أن ذلك الاتصال لا يكون إلا ظرفيا ومؤقتا وفي حالات محدودة أهمها الحملات الإنتخابية . وخريطة الجغرافيا البشرية تؤكد على أن ما يزيد عن 87% من الشعوب العربية موجودة بالأقاليم الداخلية والمناطق الريفية والصحراوية ، أي أنها بعيدة عن كل تأثير حزبي .

والسبب الثاني : هو أن عددا هاما من هذه الأحزاب يشكل ما يعرف بالأحزاب المجهرية ، عديمة التأثير على الساحة السياسية ، وتنشأ في ظروف معينة ، ويقتصر نشاطها على الظهور في بعض المناسبات ، وقد تكون الأنظمة الحاكمة وراء إنشائها ، أو تكون النخبة الحاكمة وراء ذلك . لذلك فهذا النوع من الأحزاب لا يعبر عن معارضة سياسية حقيقية ، ولا يمثل حقيقة المؤسسة الحزبية .

والسبب الثالث : ضعف الرؤية الإيديولوجية عند عدد هام من هذه الأحزاب وانعدام القناعات السياسية عند كوادرها ، وشخصانية هذه الأحزاب من منطلق تعويض البرنامج الإيديولوجي السياسي الاقتصادي والاجتماعي الواجب توفره عند كل حزب ، بشخص الزعيم المؤسس لذلك الحزب واعتبار أفكاره وقناعاته وسلوكه أدلجة يجب تقديسها ، ويكفي أن يختفي ذلك الزعيم المؤسس ليدب الشقاق في صفوف الحزب ، وانفصال جزء آخر من تلك الأحزاب عن واقع الجماهير العربية وتحولها إلى أبواق دعاية لإيديولوجيات غريبة عن الموروث الحضاري للمجتمع العربي [1] .

أضف إلى كل هذا فإن قسما هاما من المجتمع العربي لا ينتسب إلى أي حزب وليست له أي قناعة حزبية وإيديولوجية ، وإحجامه عن الإنتساب إلى أي تيار حزبي لأسباب عديدة منها ماله علاقة بعدم ثقة المواطن العربي في المؤسسات الحزبية ، ومنها ما هو ديني يعتبر أن التحزب لغير حزب الله أمرا غير شرعيا وخروجا عن قواعد الدين الإسلامي . ففي بحث ميداني أجري عام 1987 في قريتين مصريتين [2] إحداهما في الوجه القبلي والأخرى في الوجه البحري تبين أنّ 43 % من أفراد العينة لا يشاركون في العمليات الإنتخابية إطلاقا ، وأنّ 88,7% منهم لم يلتحقوا بأي حزب سياسي من الأحزاب القائمة ، وأنّ 61% ليست لديهم أية اهتمامات بالسياسة . كما أفادت دراسة سابقة أجريت عام 1984 أنّ 18% فقط من الفلاحين المصريين هم الذين يشاركون بإنتظام في الإنتخابات وأنّ 96% ليسوا أعضاء في أي حزب ولا ينوون الانضمام لأي حزب ، وأنّ 67% يتجنبون الدخول في مناقشات سياسية .

8- إن الطبيعة التقليدية للنظم العربية وتفشي الأمية في مجتمعاتنا ، يجعلها لا تثمن دور المدرسة أو وسائل الاتصال الجماهيري المكتوبة (الصحف ، الكتب ، المجلات) في عملية التثقيف السياسي ، وتعتبر أي محاولة في هذا الاتجاه إنقلابا عليها وتمردا على وجودها ، خصوصا وأنّ الأحزاب السياسية في أغلبها لا تمارس كما قلنا دورا مهما في هذا الخصوص بالنظر إلى ضعف تغلغلها بين الجماهير أو لعدم وجودها أصلا .

1- مثلا في الأوساط الريفية والبدوية التي تشكل غالبية الشعب العربي ، تعتبر الإشتراكية والشيوعية كفرا ، وتعتبر كل إشتراكي وشيوعي كافرا يجب نبذه لخروجه عن نسق الدين والعادات والتقاليد الإسلامية .

2- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 128-129 .

وهنا يبرز دور الأسرة بإعتبارها الخلية أو النواة الأساسية لتشكيل قيم الفرد ومعتقداته اتجاه السلطة ، التي تمثل الآخر ، الغريب ، المتحكم ، ربيب الاستعمار ...

9- ضعف القدرة على التعبئة وحشد الجماهير ، وهي سمة تتبع من السمات السابقة وتترتب عليها ، إذ أنّ ضعف مصداقية الأحزاب السياسية بسبب إلتصاقها بأشخاص مكونيها وطعنها بعضها في البعض الآخر وانقسامها على نفسها يفقدها جانبا كبيرا من قدرتها على تحريك الجماهير

فالعديد من الأحزاب تكتفي بترشيح عدد من الأعضاء محدود في الإنتخابات العامة لشكها في قدرتها على حشد التأييد لهم ، وهذا ما يفسح المجال أمام البنى التقليدية القبلية للعب الدور السياسي الأول خصوصا في الإنتخابات .

7-2 مظاهر ثقافة الإنتخاب :

إن الجهود التنموية التحديثية التي قامت بها الكثير من البلدان العربية (ومجتمعات العالم الثالث) لم تؤثر على ديناميكية البنى التقليدية ، وبقي المجتمع محافظا على قبليته وعشائريته ، بل وكان لضعف حراك آليات التحديث السياسي أثره في زيادة تفعيل الدور السياسي لهذه البنى ، وأصبح المجتمع العربي يعرف خليطا بين ما هو تقليدي وما هو حديث . ونلمس ذلك بصورة جلية في العملية الإنتخابية المجسدة للحداثة وبين الصراع العشائري فيها الذي يعوض الصراع الإيديولوجي ، ويمكن اقتفاء صور النزعة القبلية في الإنتخابات من خلال المظاهر التالية :

1- تمثلات المواطن العربي لواقعه ومدى تقبله للتغيير الاجتماعي :

إن المعطى الأنثروبولوجي يؤكد على أن المواطن العربي إنسان هجين فهو ذو جسم حديث ورأس تقليدي ، إذ أنه يأخذ بأسباب الحداثة في ميادين شتى من حياته سواءا تعلق الأمر بنشاطه الاقتصادي وأسباب عيشه أو حتى بملبسه وأكله – نسبيا – أو بطريقة كلامه التي يلاحظ فيها استعمال اللغة العربية مع خليطا من اللغات الأجنبية الأخرى مثل الفرنسية والإنجليزية والإسبانية وذلك يعود للموروث الاستعماري ، ويعطي لأول وهلة من خلال خطاباته وأحاديثه صورة على إنسان استقل قطار الحداثة ، ولكن يكفيه نداء قبلي بسيط ، ليبرز من داخله ولائه لعشيرته وطائفته ، وتبرز معه نزعته القبلية ويُجسدها في علاقاته وسلوكه بدءا من الحياة الاجتماعية ، فهو حين يريد أن يزوج ابنه أو ابنته يفضل أن يأخذ له ابنة عمه أو ابن عمها ، ابنة خاله أو ابن خالها ، وهو إن يحاول الثقة في شخص فإن الأقربون أولى بالمعروف ، وحتى في الحياة السياسية فهو إن ينقد الجهوية ومنطق " البني عم " والعشائرية والطائفية ويعتبرها تخلفا فإنه عندما يقبل على الإنتخاب ، فإن يدلي بصوته لابن قبيلته لأسباب قد تتعلق بالولاء ، أو بالعطاء ورد العطاء أو بالتضامن والوحدة العشائرية ...

2- التناقض بين الثقافة المثالية والثقافة الواقعية [1] :

يذهب الكثير إلى اعتبار الفرد في المجتمع العربي إنسانا من الدرجة الثانية ، لأميته وقلة وعيه وتخلفه ، وهذا إن صدق فإن صدقه نسبيا ، لكون أن الفرد في مجتمعنا سليل موروث حضاري وثقافي لا يمكن في أي حال من الأحوال إغفال أهميته حتى وإن كثرت سلبياته ، فالمواطن العربي متذمر من وضعه ، متذمر من رجعية الأنظمة العربية ، ثائرا على تخلفه وأميته ، ساخطا على تبعية دوله إلى الدول الغربية ، واعيا بعمق التناقضات الاجتماعية والسياسية التي يعيشها ، لذلك تكون خطاباته مضرجة بثقافة مثالية تحمل مشعل المواطنة والوعي والجدارة في تحمل المسؤولية والحاجة إلى الخروج من دائرة التخلف ، وتنقل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية على حد سواء . وينطبق هذا الخطاب للفرد العربي على الإنتخاب ، فتجده يتحدث عن ضرورة اختيار الأجدر والأكثر كفاءة ونزاهة وينتقد النواب الذين تم اختيارهم فيما سبق لأسباب ذاتية ، ويدعو إلى المشاركة المكثفة في الإنتخابات لأن الإنتخاب وإن كان حقا إلا أنه أيضا واجب المواطنة . ويقارن بين ماضي مجتمعه الزاهر وبين حاضره الباهت ومستقبله الغامض . ولكن ذلك يبقى على مستوى الخطاب ، لذلك نتحدث عن ثقافة مثالية . بينما واقع سلوك ذلك الفرد وعلاقاته يتناقض تماما ومستوى خطابه ، فهو يتصرف تبعا لما تمليه عليه العادات والتقاليد ويخضع لإرادتها وسلطانها إن اختيارا أو جبرا ، ويقدم ولاءه لعشيرته وطائفته على ولائه للأمة والدولة ، ويظهر ذلك بجلاء في الإنتخاب ، إذ أن نفس الفرد ينسى كل ما كان ينادي به عند الإقبال على التصويت ، ويكون ولاءه مرشح قبيلته ، وإقباله على الإنتخاب في حد ذاته مرتبط بالضرورة بعامل معنوي (هو التضامن القبلي) أو بمصلحة مادية ينتظرها .

3- ظاهرة عائلية السلطة [2] :

إن هذه الظاهرة تمثل بعدا آخر لامتداد النزعة القبلية في النسق السياسي وتجسدها قضية الخلافة في النظم الجمهورية العربية ، إذ أدت إلى ظهور ما يسمى بظاهرة (الأبناء) ، فهي ظاهرة تفيد إعداد أبناء الرؤساء لخلافة أبائهم وتظفي طابعا عائليا وقبليا على السلطة ،

1- يذكرنا هذا بما ذهب إليه وليام إيجبرن على أن فكرة التخلف الثقافي ناجمة أساسا عن تخلف الثقافة اللامادية عن الثقافة المادية ، وهذا يمثل هوة وعائقا أمام تطور المجتمع .

2- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 186 .

فحسني مبارك في مصر يحضر ابنه جمال لخلافته ، وبشار الأسد خلف أباه حافظ الأسد على رئاسة سوريا ، ومعمر القذافي في ليبيا يحضر ابنه إسلام لخلافته ... ولا تقف عائلية السلطة على رئاسة الجمهورية بل تمس بصورة مباشرة التنظيمات الحزبية والنقابية في الدول العربية ، وإذا كانت قضية الخلافة تؤكد الطابع العائلي وبالتالي القبلي للتداول على السلطة في الكثير من الأنظمة الجمهورية العربية (لكون الخلافة في الأنظمة الملكية محسومة بالوراثة) ، فهذا لا يمنع لجوء هذه الأنظمة للإنتخابات حتى يؤكد شعبية ذلك الإختيار ، وهي شعبية مزيفة ، إذ يلجأ النظام فيها إلى تزييف نتائج الإنتخابات بما يخدم مصالحه . فخلافة الابن لأبيه على رأس الدولة أو الحزب وإن كان تم التحضير له من قبل ، إلا أنها في حاجة لشرعنة ذلك من خلال الإعداد لعملية إنتخابية ، مفادها مباركة الشعب لتلك الخلافة .

ونحن إن نتحدث عن خلافة الابن لأبيه ، فذلك يعني بقاء السلطة في يد عائلة واحدة ، والحديث عن هذه العائلة واحتكارها للسلطة يعني بالضرورة الحديث عن العشيرة أو القبيلة التي تنتمي إليها تلك العائلة ، فالابن سيسلك نفس سلوك والده في ممارسته للسلطة ، إذ سيولي مراكز القرار والنفوذ لأفراد عائلته وقبيلته لعدم ثقته في الآخرين ، وعملا منه على الحفاظ على سلطته وتدعيمها .

وبذلك تشترك الأنظمة العربية الجمهورية والأنظمة الملكية في طريقة التناوب على السلطة من خلال ظاهرة عائلية السلطة ، وهي إن كانت شرعية إلى حد ما في الأنظمة الملكية ، فإنه يمكن اعتبارها انقلابا في الأنظمة الجمهورية ، وهذا إن يدل على شيء إنما يدل على ذاتية ممارسة السلطة ، وعمل النخب على قبلنة توراث السلطة والتداول عليها ، فالحفاظ عليها داخل العائلة هو حفاظا على نفوذ العشيرة التي تنتمي إليها هذه العائلة ، وهذا يؤكد تغلغل القبلية في الحياة السياسية للمجتمعات العربية .

4- إضفاء الطابع الفلكلوري على الدعاية الإنتخابية :

إنّ الحملة الإنتخابية في المجتمعات العربية تتسم بطابع خاص يميزها عن ما عرف من تقاليد دعائية في المجتمعات الديمقراطية الغربية ، ورغم بعض الإختلافات من منطقة عربية إلى أخرى إلا أنّ القاسم المشترك بينها يتمثل في توظيف الفلكلور أو ما يسمى بالتراث الشعبي خلال الحملات الإنتخابية ، بل وفي كل مراحل التنشئة الاجتماعية والسياسية للفرد ، إذ تزرع في كيانه منذ نعومته عصبية الانتماء القبلي وضرورة التمسك بذلك الانتماء وتقديسه ، وتقديم مصلحة ذلك الانتماء على المصلحة الشخصية ، وتكفي الإشارة إلى الأمثال الشعبية التي تردد أمام الفرد العربي طيلة حياته إلى درجة تصبح معه تلك الأمثال نبراسا يسلك دروب حياته على هداه .

فالتراث الشعبي من خلال الأمثال والأدب الشعبي ينقل لنا صورة واضحة عن الثقافة السياسية للمجتمع المحلي العربي ، وعن العلاقة بين الانتماء القبلي والانتماء السياسي ، وعن واجب التماسك والتعاون بين أفراد القبيلة الواحدة ، وعن أهمية احترام كبير القوم وإحترام إختياراته ، وعن التقسيم الطبقي والقبلي للمجتمع المحلي وعن واجب الطاعة والخضوع السياسيين ويكفي أن نورد بعض الأمثلة [1] .

- ما تعلاش العين على الحاجب .
- عمر الدم ما يرجع ميا [2] .
- الأولاد أولاد ولو حكموا البلاد .
- سافر تعرف الناس وكبير القوم طيعوا .
  كبير الكرش والراس بنص فرنك بيعوا .
- اللي خذاتو يماك ، هذاك هو باباك .
- العرس يبغي الدويلة والخيل تبغي المشالي .
- واللي خرج من القبيلة يرخص إذا كان غالي .

ويتداول المجتمع عبارات " فلان طيب الأصل " للدلالة على حسبه ، وتأكيد شرفه ، وبالتالي الحاجة إلى مساعدته في حالة ما إذا كان مرشحا بإدلاء الأصوات الإنتخابية لصالحه . وقد توجه الدعاية الإنتخابية وجهة دينية مقدسة بحيث يشار إلى نسبه الشريف وانحداره من أهل البيت ، أو انتمائه إلى طريقة أو زاوية وهذا تأكيدا لشرفه ونزاهته وتدينه وبالتالي كونه أحسن المرشحين الذي يجب أن يحصد الأصوات الإنتخابية .

5- عصبية المجتمع المحلي :

يظهر أثر النزعة القبلية بصورة جلية في الإنتخابات المحلية ، وذلك يعود لطبيعة التركيبة الاجتماعية للمجتمع المحلي ، ففي الإنتخابات البلدية ، حيث يكون عدد البلديات الريفية هاما جدا بالمقارنة مع عدد بلديات المراكز الحضرية الكبرى ، وهذا وضع تعرفه جميع الدول العربية ، تظهر القيمة الكبرى للعصبية عند الريفيين بصورة خاصة ، لكون القروي يجد الأمان والإطمئنان في التمسك بالعصبية . خصوصا وأن مجتمع القرية مجتمع محدود ، يرجع في الغالب إلى أصل واحد ،

1- دكتور أحمد بن نعمان : نفسية الشعب الجزائري . الجزائر . شركة دار الأمة 1994 . ص 163-164 .

2- ميا : مصطلح يستعمل في المشرق العربي لدلالة على الماء .

إذ قد تجمعه صلة الدم أو صلة النسب أو المصاهرة ، وهذه الصلات تلون العلاقات بين الأفراد باللون غير الرسمي [1] ، فكل فرد في القرية معروف من حيث عائلته وحسبه ونسبه وأصله وممتلكاته . إن هذه العلاقات تلعب دورا حاسما في الحملات الإنتخابية ، إذ تختفي المنافسة السياسية الإيديولوجية لتترك مكانها لتنافس قبلي تغذيه العصبية خصوصا وأن المراكز الإنتخابية والمقاعد الموكلة لها غالبا ما تجمع قريتين أو أكثر ، وهذا يعني تصارع قريتين على المقعد الإنتخابي ، وهذا الصراع هو عشائري قبل أن يكون إيديولوجي .

فالفرد المصوت في هذه الحالة بدافع من العصبية والتضامن القبلي يدلي بصوته للمرشح الذي ينتمي لنفس القبيلة ، ويعتبر الصراع صراع شرف قبلي وليست دلالاته السياسية سوى شيئا ثانويا . وتفسير ذلك مرتبط بطبيعة ثقافة القرية وطبيعة بنائها الاجتماعي القبلي اللذان يجعلانها لا تعترف بالقيم الفردية ولا تشجع على تنميتها ، فهي لا تشجع الفرد على إبراز شخصيته والاحتفاظ بفرديته وتنمية استقلاله في سلوكه وحريته في اختياراته . إن ثقافة القرية لا تقيم وزنا إلا للقيم الجمعية التي يحددها مجتمعها والتي تنعكس في قيم الأسرة الممتدة التي تشكل أساس البناء العشائري [2] .

6- ثقافة الصراع :

إن الصراع ينطوي على قيمة الفضيلة في المخيال العربي ، فالموروث التاريخي يؤكد أنّ القبائل العربية اعتمدت في أسباب عيشها وطرق كسبها على الغزوات والغارات التي كانت تقوم بها ، وقد مارست هذا النشاط لمدة طويلة من الزمن ، وتحولت الصورة مع الوقت إلى الاستئثار بالجهاد والإمتيازات المتأتية من اقتصاد الحرب كالجباية الثورية ، وهذا يجرنا بالضرورة إلى الحديث عن التفاسير الثقافية لتكوين الدولة والتي لا تغفل مكانة العنف والصراع في تكوينها ومن ثم ممارسات الفواعل وتحليل سلوكهم وإستراتيجياتهم وغاياتهم وبخاصة التفاوت والهوة بين إستراتيجياتهم والواقع والمخيال [3] .

إن الصراع يبنى ويعاد بناءه في المخيال وفي الفعل في صلب التفاعل الحاصل في ثقافة سلفية صارعت التاريخ الاستعماري والتاريخ الوطني الذي يعاد ابتداعه في تراث ذلك الصراع ، إنه تجذر لثقافة الصراع التي تأقلمت مع الحداثة وتغيرت مع معطيات العصر ، وأصبحت تلك الثقافة تعيد إنتاج نفسها من خلال الساحة السياسية عامة والحملات الإنتخابية خاصة .

1- دكتور علي أحمد عيسى : المجتمع العربي . القاهرة . دار المعارف . 1961 . ص 62 .

2- دكتورة . فوزية ذياب : مرجع سبق ذكره . ص 253-254 .

3- لويس مارتيناز : مرجع سبق ذكره . ص 23 .

هذه الأخيرة التي تحولت إلى حلبة صراع بين قبائل متنافسة هدفها تأكيد نفوذها ودورها السياسي ، وأسلحتها في ذلك العصبية والديني / المقدس ونسق العادات والتقاليد والولاء اللامشروط للأفراد . وتصبح المنافسة السياسية الإيديولوجية مجرد برواز فارغ . إن ثقافة الصراع تمحي المنافسة السياسية بين الأحزاب والمترشحين على أساس البرامج ، لتترك المجال فسيحا لصراع العشائر والقبائل – التي ينتمي إليها المترشحون – على أساس الأنساب والشرف والقوة المادية والعددية والمراكز الاجتماعية ...

إن تأصل ثقافة الصراع في البناء القبلي ، يحول كل المناسبات إلى حلبة يدور عليها صراع القبائل ، ولا يوجد أحسن من الإنتخابات لتشكل ساحة ذلك الصراع لما توفره من شرعية ولكن أيضا لما توفره من قوة سياسية وإمتيازات مادية للفائز بها [1] .

7- وشاح المقدس على الولاء القبلي :

لقد سبق وتناولنا الارتباط العلائقي الموجود بين السياسي والمقدس ، وحاولنا من خلال ذلك تقريب فكرة الشراكة القائمة بينهما ، إذ يوظف كل منهما الآخر حسب الحاجة والحالة ، وسير العملية الإنتخابية خصوصا في مرحلتها الأولى الدعائية يعطينا صورة أخرى عن تلك العلاقة .

لقد لعبت الحركات الدينية مثل الوهابية والسنوسية ، وهي حركات صحيح دينية ولكنها قامت على أسس قبلية وحافظت على تلك الأسس ، دورا فعالا في توطيد أركان الحكم مثلا في السعودية ، وكذا الطرق الصوفية والزوايا ، ومازالت تسدي نفس الخدمات في صور أخرى ، ومن بين هذه الصور وضع بعض الأحزاب على رأس قوائمها مرشح ينتمي لهذه الحركات أو الطرق ، إذ توظف هذه الأخيرة لتدعيم فرص المرشح وبالتالي الحزب الذي يمثله ، في الحصول على أكبر عدد من أصوات الناخبين خصوصا من أبناء طريقته أو حركته أو زاويته .

كما يكفي أن نورد صورة أخرى لوشاح المقدس على النزعة القبلية وتتمثل تلك الصورة في قراءة سورة الفاتحة عند نهاية أي جلسة تنعقد على مستوى القرية أو عند أحد الأعيان لتناول وجبة دسمة وفي نفس الوقت ممارسة الدعاية للمرشح للإنتخابات ، فقراءة الفاتحة دلالتها توثيق الولاء لذلك المرشح بوثاق المقدس .

1- أنظر في هذا الصدد :

MICHEL CROZIER et ERHARD FRIEDBERG : L'acteur et le système . paris . Editions du seuil . 1977 . page 181-182 .

8- الممارسات الطقسية لثقافة الإنتخاب :

إن الإنتخاب كوسيلة ديمقراطية للتعبير عن إرادة الشعب سواءا شكليا أو من حيث تقنياته هو نتاجا غربيا ، والأنظمة العربية وإن استوردته ، وطبقت تقنياته وعملت على تجسيد شكله الغربي في ممارساتها السياسية ، إلا أنها لم ولن تستطع تطبيق روحه المرتبطة بمجتمعه الأصلي الأوروبي وذلك يعود لطبيعة الثقافة السياسية والبناء الاجتماعي للمجتمع العربي .

إن الأنظمة العربية عندما تقر إجراء إنتخابات فإنها صحيح تختار نوع الإقتراع الذي سيجري من خلال قانونا عضويا ، وحددت الدوائر الإنتخابية ، وأعدت ماديا لهذه العملية ، ولكنها لا تستطيع – ولا تريد ذلك – أن تخضع الدعاية الإنتخابية لنفس الممارسات التي تجري في أوروبا وأمريكا . فالدعاية في هذه الأخيرة تقوم على الإجتماعات les Meetings وتوزيع النشرات والومضات الإشهارية في مختلف وسائل الإعلام والملصقات ... والمجتمعات العربية عندما تخوض أحزابها أو مرشحيهم إنتخابات فهم وإن كانوا يستعملون هذه الأدوات أو بعضا منها ، إلا أنهم لا يعتمدون ولا يثقون في فعاليتها بل يلجؤون إلى ممارسات أخرى . ممارسات تأخذ طابعا طقسيا يضفي عليها هالة مقدسة يتأكد من خلالها الولاء للمرشح ، ومن بين هذه الممارسات : الزردة أو الوعدة أو الوليمة وقد تسمى بتسميات أخرى حسب اختلاف مناطق المجتمع العربي .

فعملا بالمثل القائل " أطعم البطن تستحي العين " فإن الحملات الإنتخابية يصاحبها عددا هاما من الولائم هدفها ليس فقط إطعام المدعوين ولكن هدفها الأول الدعاية للمرشح وجمع الولاءات له .

فالزردة ممارسة ترسي السعادة في المخيلة الجماعية وتعمل على إضعاف قوى الكون المعادية ، إنها احتفالا جماعيا وغالبا ما تقرن الوليمة بقبيلة معينة وبقيمة دينية ، لكونها إكراما لولي صالح الذي جعله تدنيه وسيطا بينهم وبين الله في التمثلات الشعبية . إنها إثارة لسلوكات تقليدية نشهد عودتها اليوم بقوة [1] . فكلمة " وعدة " تشتق في اللغة العربية من فعل وعد الذي يعني : تعهد بشيء ما ، وأخذ على عاتقه شيئا ما . هذه الدلالة السوسيو أنثروبولوجية لممارسة الوعدة أو الوليمة تعتمد كآلية دعائية لها من الأثر مالا تعرفه المجتمعات الغربية ، ففيها يتم الجمع بين الطقس التقليدي وبين الحاجة إلى دعاية إنتخابية ، إنها كتراث طقسي يتم توظيفها في الصور التالية :

1- دكتور . نور الدين طوالبي : مرجع سبق ذكره . ص 123-133 .

أ)- إن لكل قبيلة تقريبا وليها ورجلها الصالح ، الذي نظرا لشدة تدينه وكراماته يعتبر من قبل أفراد تلك القبيلة رمزا لشرفهم ووسيطهم عند الله ، وحافظهم من كل شر دنيوي من الممكن أن يحدق بهم ، خصوصا وأن صفة الولي في الممارسة الإسلامية مقرونة بصفة الشريف ، فالكلام عن أحدهما يعني بالضرورة الكلام عن الآخر ، وهذا ما يمكن اعتباره إقرارا شعبيا نصف تاريخي بعبادة الأولياء كمسلمة دينية ، هذه العبادة التي تستقر في كل كبيرة وصغيرة في حياة القبيلة وأفرادها ، تلعب نفس الدور في الحملات الإنتخابية وفي توجيه سلوك الناخب ، إذ أن انتماء مرشح ما لقبيلة معينة يعني بالضرورة انحداره من نسب ولي تلك القبيلة ، مما يدعم من صفاته الشخصية في ميزان الحراك الإنتخابي . فيعوض أصله الشريف انعدام برنامج إنتخابي ، خصوصا إذا علمنا على أن الذاكرة الجمعية للمجتمعات المحلية تعتبر الشرفاء أصفياء الله لأنه طهرهم كليا وأبعدهم عن القذارة ، منهم كائنات خاصة ، مما يؤكد نزاهة المرشح وقدرته وكفاءتـه على تحمل المسؤولية وبالتالي يجـب على المصوتين الثقة فيه والإدلاء بأصواتهم لصالحه ، فإذا كانت العصبية والولاء القبلي الناجم عن ضرورة التضامن غير كافيان ، فإن المكانة المقدسة المعطاة للأولياء كفيلة بدرء أي تردد .

ب)- إن كسكس (وقد يكون أكلة شعبية أخرى حسب المنطقة) البركة رمزيا جدا وذو مهمة تقديسية ، فتناوله بتلك الصورة الجماعية في غذاء أو وليمة الحملة الإنتخابية له دلالة تظهر على مستويين : الأول ويتعلـق بمباركـة الحلف والولاء والتعهد بالتصويت لصالـح مرشـح القبيلـة (والحزب) بحيث يكون بين المدعوون والمرشح " ملح " وعهد قد يعود سلبا على كل من يخونه . والمستوى الثاني يظهر في ارتباط تناول الوجبة بالبركة التي تحل على المرشح وتنتقل إلى المدعوون .

وفي هذا المنوال فإنه من الضروري الإشارة إلى التنافس التفاخري في هذا النوع من الولائم ، وهذا التفاخر المادي لا يكون بين عائلتين أو جماعتين ، بل هو بين قريتين وقبيلتين ، يبرز من خلالها النفوذ القبلي بقدر ما يترافق بالطقس ويظهر من خلالها التسابق الاجتماعي الذي يحكم هذا التفاخر ، ويتبادر لذهن الجاهل بحقيقـة هذه البنى القبليـة على أنه أمام كوميديا اجتماعية .

ج)- لا يكتفي المترشح وقبيلته الحامية بالممارسة الطقسية السالفة الذكر ، ولا يكتفي بالعزوة والحمية التي توفرها العصبية له ، بل يعمل على إزالة العقد ، بالبحث الصدفوي عن المعجزة التي ستحقق له الإزدهار والنجاح في الإنتخابات من خلال إقامة حوار مع العالم غير المرئي بهدف ترويض قواه المؤذية ، فيلجأ إلى الطالب والمنجم عله يقدم له تعويذة تجعل النجاح حليفه ، إنه اللجوء إلى السحر والإعتقاد في قدرات الساحر الخارقة في بلبلة فكر المنافس ، ودفع المصوتين للإدلاء بأصواتهم لصالحه .

ونلاحظ في هذه الحالة على أن المرشح وحاشيته القبلية لا يكتفوا بالممارسات الاجتماعية ، ولكنهم يدركون أثر السمة المعيارية للممارسات الطقسية على محيطهم حيث تشكل البدعة كلا متجانسا مع نسق التقاليد وذلك بسبب التصور التوافقي التقليدي لما هو ديني .

9- تبني القبائل للأحزاب :

لقد تناولنا وضع الأحزاب في المجتمع العربي ، ولاحظنا ضعفها المؤسسي ، وتمركزها في المراكز الحضرية وتغييبها وتجاهلها المقصود أو الناجم عن ضعفها لشرائح هامة وكثيرة تشكل المجتمع المحلي ، ناهيك عن طابع الشخصانية المرتبط بإنشائها وهيكلها التنظيمي ، وغياب الرؤية الإيديولوجية الواضحة والبرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية الناجعة والكفيلة بأن تكون وسائل إقناع ، أضف إلى كل هذا أنّ عدد هام من هذه الأحزاب يعبر عن حقيقة البناء الاجتماعي ، فهي قد تكون أحزابا طائفية وإثنية ومذهبية ، أو أنها تتسم بالطابع القبلي في عضويتها ونوعية العلاقات القائمة في هياكلها .

ولما كان هذا هو وضع الأحزاب السياسية في الوطن العربي ، ولما كان الهدف الأوّل والأساسي لقيام الأحزاب هو الوصول إلى السلطة ، كانت مساهمتها في الإنتخابات ضرورية لتحقيق ذلك الهدف أو على الأقل الحفاظ على نوع من التواجد على الساحة السياسية ، فجاءت إستراتيجيات الكثير من هذه الأحزاب مبنيــة على المعطى الأنثروبولوجي للمجتمع ، من خلال مشاركتها في الإنتخابات بقوائم مرشحين .

إن ضعف تواجد هذه الأحزاب على المستوى المحلي إن لم يكن انعدامه ، وحاجتها للمشاركة في الإنتخابات خصوصا المحلية منها يدفعها لوضع معايير خاصة وشروط مميزة يجب توفرها في من يريد الترشح ضمن قوئمها ، وهذه الشروط الواجب توفرها تتغاضى في الكثير من الأحيان عن العضوية المستمرة والقديمة في الحزب وعن القناعة الإيديولوجية لمن يتقدم إلى الترشح ضمن قوائمها وكفاءاتها العلمية وخبراته ، لتؤكد على انتماءه القبلي ونسبه ، لأن ذلك سيضمن حصده لعدد هام من الأصوات .

إنّ هذا الوضع الشائع في كل الدوّل العربية يدفع إلى استنتاج مؤداه أن القبيلة العربية على المستوى المحلي تتبنى الحزب ، بحكم حاجة هذا الأخير إليها .

كما أن استقراء الكثير من القوانين العضوية العربية للإنتخابات يدفع إلى القول على أنّ الأنظمة العربية ونخبها تشجع النزعة القبلية بصورة غير رسمية من خلال تقسيمها للدوائر الإنتخابية ، إذ نلاحظ على أن الدول العربية تخلق عددا هاما من الدوائر الإنتخابية [1] في المناطق الريفية والداخلية ذات الإنتشار الواسع للعشائرية وذلك على حساب المراكز الحضرية الكبيرة والأهلة بالسكان ، ويظهر تأثير مثل هذا التقسيم في حالات الإنتخابات التشريعية (البرلمان) إذ تحصد أغلبية المقاعد من قبل المناطق الريفية والداخلية ، وإذا كان الخطاب الرسمي للأنظمة يبرر ذلك التقسيم بخلق التوازن ومحو للفوارق الجهوية وتنمية الريف والمناطق الداخلية وإعطاء الفرصة لأبنائهم للمشاركة في الحياة السياسية ، فإن حقيقة الأمر مرتبطة بإرتفاع مستوى التعليم والوعي السياسي ، وقلة تأثير القبلية (إننا نتحدث عن قلة تأثيرها بالمقارنة مع الريف ، وليس انعدامها) في المدن الكبرى ، وهذا في حد ذاته يشكل خطرا على استقرار تلك الأنظمة .

إن هذه المظاهر الثقافية للإنتخاب في مجتمعنا العربي ذا البناء العشائري تدفعنا إلى التساؤل عن مدى التعارض بين النزعة القبلية ودولة القانون . فالنصوص القانونية المعمول بها في كل الأنظمة العربية لا تعترف بهذه النزعة ، بل وتغيب الطابع العشائري للتركيبة الاجتماعية فيها ، فنصوصها الدستورية رغم إشارتها لعناصر الهوية التي تحتكرها ، إلا أنها تكتفي بالإشارة إلى اللغة والدين والتاريخ المشترك والانتماء الإقليمي ، ولا تعتبر الطابع العشائري أهم تلك الخصوصيات ، ولا تقيم وزنا لدوره في النسق السياسي على الأقل على مستوى الخطاب الرسمي ، فديباجات تلك الدساتير تحتوي كلها على تمجيد الأمة والوطن على حساب المعطى السوسيو أنثروبولوجي لحقيقة البنية الاجتماعية للمجتمع العربي ، والقوانين العضوية للأحزاب السياسية وللإنتخابات تحدد الأطر التقنية والشروط ومقومات إنشاء الأحزاب وأنظمة الإنتخاب المعمول بها ، بل وتمنع تأسيسها على أسس دينية أو مذهبية أو طائفية أو إثنية ، إلا أننا لاحظنا غير ذلك على أرض الواقع ، بل وحتى التركيبة البشرية وطرق تجديد النخب في الهياكل الحزبية تحتكم للعشائرية ، وثقافة الإنتخاب تقوم أول ما تقوم على النزعة القبلية .

1- مثال الجزائر التي حاولت السلطات فيها أن تحقق فوز جبهة التحرير الوطني عن طريق سن قانون إنتخابي في مارس 1991 يعتمد الدوائر الإنتخابية حتى يكثر من تلك المتوقع أن تنحاز للحزب الحاكم ، ومن ثم تضاعف عدد مقاعد البرلمان من 295 إلى 542 مقعدا .

هذا من جهة ومن جهة ثانية فقد أشرنا فيما سبق إلى استمرار خضوع الأفراد لنسق العادات والتقاليد ، فالعرف مازال ذا تأثيرا كبيرا على الحياة المجتمعية ، والقانون المدني لم يستطع أن يحل محل القانون العرفي بصورة كلية بما يتوافق وروح العصر ، فالأوساط الريفية التي تشكل غالبية سكان الوطن العربي مازالت تلجأ إلى مجالس القبائل والعشائر ومشايخ القرية لحل النزاعات التي تنشب ، والكثير من الأنشطة التجارية والاجتماعية لازالت تسيرها الأعراف ، لذلك حق لنا أن نقول على أنّ العرف سيدا مطاعا ، ويكفي للتدليل على أهمية القانون العرفي الإشارة إلى أن جل فقهاء القانون في الدول العربية رغم اختلاف طبيعة أنظمتها السياسية يقرون بكون العرف مصدرا من مصادر القانون .

إن في ذلك اعترافا ضمنيا ، غير مباشر وغير صريح بالمعطى الأنثروبولوجي القبلي لواقع المجتمع العربي ، وتغييب هذا المعطى ومحاولات طمسه بالتحديث العشوائي لن يؤدي إلا إلى مأسسة الواقع العربي أكثر فأكثر .

إن دمقرطة الأنظمة السياسية العربية لا يمكن أن يتم بدون اعتماد مصداقية للإنتخابات ، لكون هذه الأخيرة وسلية الشعب لحكم نفسه بنفسه سواءا كان ذلك على المستوى المحلي أو المركزي ، واعتماد هذه الوسيلة لا يعني بالضرورة إستيراد نظامها ووسائلها الدعائية من الغرب كما هي ، وإلا فإن ذلك يستوجب أيضا إما إستيراد الشعب السياسي المصوت معها ، أو تحقيق تغيير جذري في ذهنية المواطن العربي ، مما سيشكل قطيعة ثقافية مع موروثه الحضاري . إن المنطق يجبرنا على التصالح مع المكونات الثقافية والاجتماعية لمجتمعنا ، وهذا يعني دمقرطة الحياة السياسية بما يتوافق والثقافة السياسية له .

فما هو واقع الثقافة السياسية لمجتمعنا العربي ؟

3- <u>الثقافة السياسية</u> :

ترجع الجذور الفكرية للبحث في الثقافة السياسية إلى كتابات الأنثروبولوجيين أمثال **روث بنيدكت وماجريت ميد** حول ما يعرف " بالطابع القومي " ، والتي عنيت بالكشف عن نسق القيم والمعتقدات والممارسات الفريدة التي تميز ثقافة ما وآثارها على تسيير الشأن العام . وقد تطور هذا المفهوم على يد **ألموند وفيربا** ALMOND / VERBA ليشيرا به إلى ذلك النمط الخاص من التوجهات للأحداث والسلوكات السياسية في أي نظام سياسي محكم [1] .

1- دكتور هلال علي الدين وآخرون : معجم المصطلحات السياسية . تحرير دكتور . نيفين مسعد القاهرة . جامعة القاهرة . كلية الاقتصاد والعلوم السياسية . مركز البحوث والدراسات السياسية 1994 . ص 205.

وقد عرف معجم المصطلحات السياسية الثقافة السياسية على أنها : " مجموعة المعتقدات التي تخص الحكم والسياسة ، وهي نتاج للتجربة التاريخية للمجتمع ككل من جهة وخبرات التنشئة التي تعرض لها الأفراد من جهة أخرى " [1] . إنها ما يتعلمه الفرد من معلومات بهدف تنمية المفاهيم السياسية عن مجتمعه المحلي والقومي والعالمي ، ومعرفة الحقوق والواجبات والقيم والمعايير والتوجهات الضرورية للتكيف مع المجتمع والنظام السياسي . ولو حاولنا تحليل ذلك التعريف إلى عناصر فرعية فإننا يمكن تحديدها فيما يلي :

- معطى سوسيو أنثروبولوجي للثقافة السياسية من خلال كونها جزءا من الكل الممثل بنسق المعتقدات والقيم والممارسات الخاصة بالحكم والسياسة .
- تمثل الثقافة السياسية جزءا من الموروث التاريخي للمجتمع ونتاجا له من منطلق كونها مجموعة الخبرات المتراكمة لديه عبر الأجيال من خلال الممارسات السياسية للسلطة والحكم .
- خاصية النقل والتوارث من جيل إلى جيل عن طريق التلقين والتعليم .
- إنها توجه سلوك الفرد واختياراته السياسية وتحدد تعرفه على مجموعة الحقوق والواجبات التي يتمتع بها في إطار منظومة القيم والمعايير السائدة في المجتمع .

فالثقافة السياسية تمثل المادة الخام التي تشكل الوعي السياسي الذي يطبع فهم وإدراك الأفراد للواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي لمجتمعهم ، وقدرتهم على التصور الكلي للواقع المحيط بهم مما يساعدهم على بلورت اتجاهات سياسية ويدفعهم إلى المشاركة السياسية . وهذا يعني ارتباط المشاركة السياسية العلائقي بالثقافة السياسية من خلال درجة وعي الأفراد السياسي ، لكون أن المشاركة تبرز من خلال الجهود الشعبية التطوعية المنظمة التي تتصل بعمليات اختيار القيادات السياسية ووضع السياسات والخطط وتنفيذ البرامج والمشروعات سواءا على المستوى الخدمي أو على المستوى الإنتخابي ، المستوى المحلي أو الوطني ، على أن تتضمن تلك المشاركة معاني التعضيد والمساندة الشعبية وإضفاء الشرعية عليها من أجل العمل السياسي .

1- دكتور سمير خطابه : التنشئة السياسية والقيم . القاهرة . إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع . 2004 . ص 42 .

فإذا كانت المشاركة السياسية الدالة عن الثقافة من وجهة نظر علم السياسة بمعناها الواسع تتصل بإعطاء الحق الديمقراطي الدستوري لكافة أفراد المجتمع البالغين العاقلين في الإشتراك بصورة منظمة في صنع القرارات السياسية المتصلة بحياتهم معا في المجتمع ، على أن لا يتوقف ذلك على نصه في الدستور ، لكنها ممارسة فعلية بعيدا عن عوامل الضغط والإجبار والإلزام . وإذا كانت من وجهة نظر علم الاجتماع هي تلك العملية التي يمكن من خلالها أن يقوم الفرد بدور في الحياة السياسية لمجتمعه بقصد تحقيق أهداف التنمية الاجتماعية والاقتصادية ، على أن تتاح الفرصة لكل مواطن بأن يسهم في وضع الأهداف والأساليب لتحقيقها ، فإنها من منظور الأنثروبولوجيا السياسية نتاج الارتباط العلائقي الموجود بين آليات ممارسة السلطة ونسق المعتقدات والعادات والتقاليد ، وآثار ذلك على الفرد في توجيه سلوكه واختياراته واتجاهه السياسي ، إنها انعكاس للثقافة الشاملة غير القابلة للتجزئة التي يتشبع بها الفرد طيلة مراحل حياته ، فهي نتاج خصوصيات البناء الاجتماعي وسمات أشكاله المورفولوجية ، إنها موروث ثقافي وحضاري يتم زرعه في أفراد الجماعة على أنّ يخضعوا ويحترموا ذلك الموروث وأن يلتزموا بما لقنه لهم .

فإذا كان المنظور السياسي يركز في الثقافة السياسية على محتواها الإيديولوجي وتوجيهها للأفراد نحو اعتناق مبادئ هذا النظام أو ذاك ، والإنضمام إلى هذا الحزب أو آخر . فإن التناول الأنثروبولوجي يضفي عليها مسحة أكثر إنسانية وشمولية لأنه يربطها بنسق الحياة المجتمعية في جميع المجالات .

لذلك يؤثر **الموند** المقولة الثقافية معتمدا على رأي **بارسن وشيلز** بشأن مقومات الإتجاه السياسي وهي الإدراك والتفضيل والتقييم ، والمقصود بالإدراك معرفة الأشياء والأحداث والأعمال والقضايا ، والتفضيل تزويد تلك الأشياء أو الأحداث أو الأعمال أو القضايا بمعنى عاطفي ، والمقصود بالتقييم هو الطريقة التي يتبعها الأفراد لتنظيم واختيار مدركاتهم وتفضيلاتهم وقيمهم ، والملاحظ أن مصدر هذه المقومات هو المجتمع الذي يرى الفرد ويدرك ويفضل ويقوم من خلال ما زرعه فيه [1] .

لذلك تنظر الأنثروبولوجيا إلى الثقافة السياسية على أنها محصلة تفاعل الخبرة التاريخية والوضع الجغرافي والمعتقدات الدينية والظروف الاجتماعية والاقتصادية ، إنها تتأثر بالرأي العام بمعنى أنه إذا إتسم هذا الأخير اتجاه قضية محددة بالثبات لفترة طويلة نسبيا . يمكن لقيمهُ أن تتحول إلى جزء من نسق القيم والمعتقدات التي تشتمل عليها الثقافة السياسية .

1- دكتور . حسن معتب : مرجع سبق ذكره . ص 357 .

إن الثقافة السياسية غير ممنهجة وتتضمن الغث والسمين ويمثل التراث الشعبي أبرز عناصرها التكوينية وتشتمل على مجموعة قيم يتكامل بعضها ويتناقض بعضها الآخر ، على حين أن الإيديولوجيا مثلا ممنهجة تتمتع بدرجة أكبر من الإنتقائية والتجانس القيمي . كما أنّ الثقافة السياسية عبارة عن فرع من فروع الثقافة العامة للمجتمع ، لكنها بدورها تتضمن العديد من الثقافات السياسية الفرعية المختلفة بإختلاف مناطق المجتمع المحلي ، ولكن أيضا بإختلاف الأجيال والبيئات والمهن ، فثقافة الشباب تختلف عن الشيوخ ، وثقافة الصفوة تختلف عن ثقافة الجماهير ، وثقافة الحضر تختلف عن ثقافة البدو والقرى .

ومهما يكن تتفق الآراء على تصنيف الثقافات السياسية إلى ثلاث أنواع :

* ثقافة سياسية ضيقة : وتكون كذلك إذا كان الأفراد لا يملكون حدا أدنى من المعرفة أو القدرة أو الرغبة في إصدار الأحكام .

* ثقافة سياسية تابعة : وهي تلك التي تعرفها المجتمعات التي تعاني من تواضع مساهمة المواطنين في المدخلات السياسية رغم معرفتهم التامة بالنظام السياسي ومخرجاته وقواعد اللعبة السياسية ، ولكن ينبع عزوفهم عن المشاركة السياسية من إدراكهم بعدم جدواها .

* ثقافة سياسية مشاركة : وتتطلب وعيا وحسا سياسيا عالي عند الأفراد ، بالصورة التي تجعلهم يقدرون قداسة واجباتهم وحقوقهم كمواطنين ، ولكن أيضا كأفراد متشبعون بقدر كافيي من العلم والدراية الإيديولوجية ، تدفعهم لاعتبار مساهمتهم حقا وواجبا في نفس الوقت .

إن المجتمع الغربي الذي يعتبر مهد ظهور الديمقراطية كنظام سياسي ووراء تبلورها الحديث ، فذلك لكونه يعرف نمط " للمواطنة المشاركة " [1] ، أين يهتم المواطن الديمقراطي بالسياسة ويشارك في شؤونها ، فهو قارئ ومستمع لوسائل الإعلام ، ويمتلك القدرة على المناقشة السياسية وممارستها ويتمتع بالدافع القوي لتلك المشاركة . كما يمتلك " المعرفة " التي تفترض فيه الإلمام بالمسائل السياسية : موضوعاتها وتاريخها ووقائعها ومواقف القوي المتباينة (الأحزاب) منها والنتائج المحتملة [2] .

وإذا كان ذلك حال المجتمعات المتقدمة الأوروبية والأمريكية فإن الوضع يختلف تماما في المجتمع العربي الذي تتصف الثقافة السياسية السائدة فيه بـ :

1- لقد اهتم كل من الموند وفيربا بدراسة نمط " المواطنة المشاركة " وركزا على : الاهتمام – المناقشة – الدافع .

2- دكتور . عبد الهادي الجوهري : علم الاجتماع السياسي – مجاله وتطوره . دراسات في علم الإجتماع والأنثروبولوجيا . القاهرة دار المعارف بمصر 1975 . ص 291-293 .

- عدم ثقة المواطنين وشكهم السياسي وما لذلك من تأثير على نفوسهم وإحساسهم بالإحباط وتأكدهم من أنهم غير متحكمين في عالمهم مما يزيد من إثارة المخاوف وعدم الأمان عندهم وشكهم في كون الشعارات والوعود السياسية المقدمة من قبل القادة والنخبة هدفها زيادة السيطرة عليهم .

- الريبة في السلطة التي تمثل الآخر ، فالشعب العربي عرف لفترة طويلة من الزمن الحكم المطلق الذي شكل موروثه السياسي ، وعرف الإستعمار كموروث كولونيالي طالما استغله ، وأصبحت السلطة حتى الوطنية تمثل في اللاشعور الجماعي المستغل ، المستفيد من كل شيء ، المحتال ، العدو .

- تشبع الثقافة السياسية بالمعتقدات الدينية والغيبيات وقوى ما وراء الطبيعية ، واختلاط المقدس فيها بالسياسي ، فيتحول المسجد إلى منبر سياسي وتتحول المنابر السياسية إلى مصادر لتغذية ثقافة العنف والصراع بجميع أشكاله .

- شعور الفرد بقدسية ولائه لعشيرته وقبيلته وأولوية هذا الولاء على الولاء للأمة ، وحتى للوطن والدولة ، خصوصا إذا عرفنا أنّ الدول الوطنية المولدة لأمم مختلفة في حقيقة الأمر تخترع أمما إفتراضية ، فالبعد الثقافي عند العربي يقوم أولا على قبيلته ثم في المرتبة الثانية قوميته ، ففكرة القومية تعد من مكونات الثقافة السياسية العربية (العصبية القومية) .

- إن الشريحة الوسطى – بين 15 و65 سنة – هي الفئة الناشطة اقتصاديا ، ترتفع فيها نسبة الأمية على مستوى الوطن العربي فقد بلغت سنة 1990 40,4% [1] ، وهذا يعني بالضرورة ضيق دائرة تأثير وسائل الإعلام واتساع دائرة الشعوذة السياسية .

- تشبع الثقافة السياسية للمواطن العربي بقدسية الأعراف والتقاليد والعادات القبلية وخضوعه لها واحترامه لمبادئها أكثر من خضوعه واحترامه للقانون ، والتزامه بتعاليم الأعراف العشائرية التي تطالبه بالتضامن الاجتماعي ، وقناعة الفرد على أن عرف القبيلة (وهو قانون وأخلاق) هو أول قاعدة ظهرت للصواب والخطأ ، وأنه أصل القانون ومنبعه ، لذلك يحس كل أفراد القبيلة بضرورة توافق جميع سلوكاتهم بما فيها السياسية مع العرف .

- إذا سلمنا ببداهة أن الأوساط القروية الريفية تمثل غالبية المجتمع العربي ، فذلك يعني التسليم بطبيعة ثقافة الريف التي لا تعترف كما قلنا فيما سبق بالقيم الفردية ولا تدفع الفرد إلى تنمية فرديته ، لكنها تقيم وزنا للقيم الجمعية التي تمثل الموروث الثقافي / التاريخي ، إنها روح الأجداد . فالفرد كفرد لا قيمة له إلا في العائلة ، فقيمه التي يقرها المجتمع المحلي هي القيم العائلية ، فالفرد يعمل من أجل العائلة ويتزوج من أجل العائلة ، وينجب من أجلها ، ويختار من ينوب عنه في ممارسة السلطة لأجلها .

1- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 107 .

- إذا كانت الثقافة السياسية تمثل مجموعة القيم المستقرة التي تتعلق بنظرة المواطن إلى السلطة التي تعد مسؤولة إلى حد بعيد عن درجة شرعية النظام القائم ، وأنّ الثقافة السياسية تؤثر في علاقة المواطن بالسلطة من حيث تحديد الأدوار والأنشطة المتوقعة من السلطة ومن حيث طبيعة الواجبات التي يتعين على المواطن القيام بها ، فإن ذلك يعني بالضرورة سواد ثقافة سياسية عند الفرد العربي تنظر إلى السلطة بصورة مريبة ، ولكنه ينتظر منها كل شيء ، كما أن ثقافته المشبعة بقناعات التقاليد والأعراف والمعتقدات الدينية تغذي شرعية تلك السلطة .

- إن الثقافة السياسية السائدة في الكثير من المجتمعات العربية أفرزتها التجربة التاريخية [1] التي مرت بها تلك المجتمعات سواءا الإستعمارية ولكن أيضا الرؤية الثورية المعادية للإنتخابات (التي كانت مزيفة إبان الحقب الإستغمارية) والتي كانت ترى في العنف الثوري وسيلتها لاقتلاع الظاهرة الإستعمارية ، هذا الاتجاه الثوري الذي تبلور بعد الاستقلال وطور خطابا معاديا للحزبية والإنتخابات وقد ساهمت المنظومة التعليمية ووسائل الإعلام الرسمية بإعادة إنتاج هذه الصورة وتوسيعها من خلال عملية إفقار واضح للصراعات الفكرية والسياسية .

- رفض الثقافة السياسية القبلية لقيم التنافس بين الأفراد والمجموعات ، فالترقية الاجتماعية أو الحصول على امتيازات مادية / إقتصادية لابد أن يكون جماعيا في إطار مبدأ العطاء.ورد العطاء .

- فقر الحياة السياسية بسبب السيطرة الكاملة للسلطة على الحقل السياسي إضافة إلى أن الممارسة السياسية ذاتها لا تحظى بنظرة إيجابية بين الناس عموما والمثقفين خصوصا ، لكونهم يعتبرونها ممارسة تفتقر إلى أبسط القواعد الأخلاقية [2] .

- غموض العلاقة بين الدين والدولة وبين الفرد والدولة ، وعدم ثقة الفرد في علاقته بالدولة / السلطة لقناعته بأن العلاقة التي تربطه بها هي علاقة إفتراضية وهمية ، بل يقول أنها إدارية ، ويكون ذلك لحساب علاقته بالقبيلة . فهي علاقة قرابة دموية تغذيها العصبية .

- نفور المواطن العربي من الظاهرة الحزبية ، وإحجامه عن الإنتساب إلى التيارات الحزبية اللهم إلا إذا إقتضت مصلحة ظرفية ذلك ، ويكفي في هذا المجال إعطاء مثال الأوساط الريفية في الجزائر التي تحولت من نضالها في صفوف حزب جبهة التحرير إلى الحزب الجديد للسلطة وهو التجمع الوطني الديمقراطي ونجاح هذا الأخير في إنتخابات 1997 دون أن يكون لذلك أي ركائز إيديولوجية ، فالمجتمع العربي يغفر للفرد تغيير إيديولوجيته أو إنتمائه الحزبي ، ولكن يقابل أي مخالفة للعرف والتقليد القبلي بأشد العقاب .

1- عبد الناصر جابي : الإنتخابات الدولة والمجتمع . الجزائر . دار القصبة للنشر 1998 . ص 66-68 .

2- لقد فرق الأستاذ هالله بن نابي بين مفهومي " السياسة " والبوليتيك .

لقد ساهم سوء التسيير السياسي وأسلوب فرز النخب والعلاقات التي تقيمها فيما بينها وضعف الدولة الوطنية وسرعة فقدانها لشرعيتها التي كانت تاريخيا ضعيفة في تدعيم الثقافة السياسية التي تستمد غذائها من البناء القبلي ، وعلاقة القرابة الدموية كانت معيارا مساندا لذلك البناء في تعويض الفراغ السياسي للدولة / الوطن .

لذلك كانت الحركات الاجتماعية العربية في غالبيتها معادية وجذرية في مطالبها اتجاه السلطة (وهي تنهل ذلك من ثقافة سياسية شعبية قبلية) ، مستغلة في ذلك ضعف هذه الأخيرة وانقسام نخبها عن نفسها وتناحرها فيما بينها ، مما أثر سلبا على أداء الدولة لمهامها على الأقل الضرورية .

ومهما يكن من سمات الثقافة السياسية العربية فإنها تصنف ضمن الثقافة السياسية الضيقة من منطلق إنحصار قناعاتها على المجتمع المحلي (العشائري) ، وارتفاع نسبة الأمية في الأوساط العربية وخصوصا الريفية منها ، وعدم امتلاك الأفراد لحد أدنى من المعرفة أو القدرة أو الرغبة في إصدار الأحكام ، فيعوض اللجوء إلى سحر الإيتراتيجيات الدعائية الإنتخابية ، وتعوض الدعوات والبركات البرامج السياسية في المنافسة الإنتخابية ، ويعوض النسب والحسب والإنتماء القبلي الكفاءة الشخصية للمرشح .

وخلاصة القول أن الثقافة السياسية مرتبطة بسمات الشخصية وطبيعة مكونات البناء الاجتماعي للمجتمع ، إنها مجموعة القيم الموروثة للأفراد والتي نالت إقتناعهم وأصبحت توجه سلوكهم واختياراتهم .

فما هي ماهية القيم السياسية ؟

3-1 القيم السياسية :

إنّ القيم ليست فطرية بل هي مكتسبة ، إنها عبارة عن تمثلات معرفية لحاجات الأفراد ، فهي تشير إلى كل ما هو جدير بالإحترام والتقدير من الفرد أو الجماعة في البيئة الاجتماعية . وترى **كارين أوينز OWENS** أن القيم هي أفكار معيارية توجه السلوك وتزوده بمعايير خارجية وداخلية على نحو ما يكافح اناس من اجله وتزوده السلوك الأخلاقي . لذلك كانت القيم السياسية تلك القيم التي يحاول النظام السياسي في أي مجتمع بثها وتأكيدها في نفوس أفراده لإبراز هوية المجتمع وتحقيق الإستقرار بين مختلف فئاته [1] .

1- دكتور . سمير خطايبة : مرجع سبق ذكره . ص 62-63 .

وقد يقصد بها اهتمام الفرد وسبله للحصول على القوة ، لأن الفرد يهدف دوما إلى السيطرة والتحكم في الأشياء والأشخاص ، ولكن هذا لا يعني أن الذين يمتازون بهذه القيم يكونون من رجال السياسة أو الحرب ، فبعضهم قادة من نواحي الحياة المختلفة (وشيخ القبيلة قائد) يتصفون بقدرتهم على توجيه غيرهم والتحكم في مصائرهم [1] . فمن المفروض أن لكل فرد سلم من القيم ، تترتب فيه ترتيبا هرميا ، فنجد قيمة ما تهيمن على باقي القيم عنده وقد تكون القيم السياسية [2] .

إن القيم متداخلة التركيب في نسيج الثقافة ، وأن كل ثقافة تتملك أنماطا متسقة من القيم خاصة بها وحدها ، وهي تنسجم مع الأنماط والنماذج الثقافية الأخرى السائدة في هذه الثقافة . لذلك يتوجب النظر إلى صلاحية القيم من منطلق إنتمائها للثقافة الخاصة التي تنبثق منها ، وصلاتها وعلاقاتها بعناصر ومركبات هذه الثقافة وليس بمنظور غيرها من قيم الثقافات الأخرى ، فنحك لحكم على القيم هو الدور الذي تقوم به في حفظ التوازن بين السمات والمركبات الثقافية الأخرى المرتبطة بها والتي يتكون منها " كل " الثقافة ، فالولاء القبلي كقيمة سياسية واجتماعية مرتبطة بالثقافة العربية تاريخيا وحضاريا ، ويجب النظر لأليه والحكم عليه من منظور الدور والصلات التي تربطه بباقي مركبات الثقافة العربية ، وليس من منظور أنثروبولوجي غربي . لذلك وجهتا الدعوة إلى التصالح مع واقعنا ونفض التراب عن قيمنا ، بتحسين الصالح منها تبعا لمكونات مجتمعنا وعناصر ثقافته ، واستبعاد القيم الهجينة عنهم .

وعن أهمية القيم في دراسة الثقافات يقول **ليفي ستراوس** : " إذا كان قد بد من العلوم الاجتماعية بشيء من العزوف أو التردد أو التقصير والتباطؤ في معالجة القيم ، فمرد ذلك إلى أنّه عندما نتكلم عن القيم ، إنما نتكلم عن الإنفعالات والعواطف والظواهر غير المنطقية ، وبما أن مهمة أي علم هي أن يعبر عن الظاهرة بأسلوب منطقي ، فإننا نخشى أن يفضي الكلام – علميا – عن القيم إلى التناقض الحادث من تفسير بيانات غير منطقية بعبارات منطقية ، فهذا من شأنه أن يهدم هذه البيانات ويشوه طبيعة القيم " [3] .

1- دكتورة . فوزية دياب : مرجع سبق ذكره . ص 75 .

2- صنفت سبرنجر SPRANGER ستة أنماط من القيم : النظرية – الاقتصادية – الجمالية – الاجتماعية – السياسية – الدينية .

3- نفس المرجع . ص 17 .

لذلك كانت القيمة حقيقية سيكولوجية ، ليست قابلة للقياس بأي وسيلة من وسائل القياس المعروفة ، فحقيقتها تمكن في العقل البشري لا في الشيء الخارجي نفسه ، إنها مسألة اعتقاد ، ولذلك يذهب منظور التحليل النفس إلى اعتبار القيم ذلك الجزء من التراث الثقافي الذي يختزل في الجزء المثالي من الشخصية ، فالآنا الأعلى يعكس معايير المجتمع ويناضل من أجل حمايتها ضد رغبات الآنا .

فشخصية الفرد ترث قيم المجتمع ، فتصبح هذه الأخيرة جزءا منها ، ويؤكد **دوركايم** ذلك بقوله : " نحن نعرف تماما أننا لسنا سادة تقويمنا ، فنحن في هذا معتدون وملزمون ومجبرون ، والذي يقيدنا ويلزمنا ويجبرنا هو الضمير الاجتماعي ... إنّ رأي المجتمع يتناول باللوم والفقد والسخرية كل تقويم ، فيقوم على أسس أو معايير غير الأسس والمعايير التي ينص عليها ويصفها " [1] .

ولما كان المجتمع هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر إلى الأشياء ، وهو الذي يعلمه كيف يحكم عليها ، كان من الطبيعي على مستوى النسق السياسي (كغيره من الأنساق) أن يلقنه ثقافة سياسية مشبعة بقيم سياسية مرتبطة بالثقافة " الكل " ، تمثل إطارا فكريا مثاليا للمعرفة يغلف ماهية ممارسة السلطة السياسية وأهدافها ، والتي يناط بها الحفاظ على تماسك المجتمع واستقراره والتي تنبع من تراث المجتمع الديني والأخلاقي والاجتماعي والعقائدي والاقتصادي وهي غالبا ما تتراوح بين قيم تفضيلية وأخرى طوباوية [2] .

ولا يخرج المجتمع العربي عن المصادر العامة المشكلة لثقافته السياسية التي جاءت تحمل مجموعة من القيم السياسية المرتبطة من جهة بالواقع اليومي للفرد العربي ، ومن جهة ثانية بموروثه الثقافي الذي يشكله نسق العادات والتقاليد والمقدس ومن جهة ثالثة آثار النظام السياسي المباشرة وغير المباشرة ، ولو حاولنا أن نعطي بعض الأمثلة عن القيم السياسية السائدة في المجتمع العربي لتأكدنا من ارتباطها بمكونات التركيبة الاجتماعية له ، ومنها :

- <u>العصبية السياسية</u> :

لقد أصبحت هذه القيمة السياسية تشكل أساس نظرية سياسية [3] هي نظرية العصبية التي أستمدت من علم الإنسان ، وتؤكد تضامن الفرد مع جماعته ضد الجماعات الأخرى بحيث تصبح العلاقة " نحن وهم " طبقا لهذه النظرية ، إنه كلما تعلق الفرد بجماعته ، زاد ميله إلى استعمال القوة ضد الغرباء ، وتعتمد هذه النظرية على ركيزتي قيمة هما :

1- دكتورة. فوزية ذياب . مرجع سبق ذكره . ص 47 .

2- دكتور . سمير خطاب : مرجع سبق ذكره . ص 76 .

3- دكتور . علي محمد بيومي : مرجع سبق ذكره . ص 46 .

أ)- الارتباط بالقومية : حيث ينتمي الفرد إلى دولته دون غيرها ، وينظر إلى العالم من خلال منظار بلاده ، وبهذا تتصهر شخصيته في بوتقة بلاده .

ب)- المثالية المنبثقة عن الحضارة والثقافة : حيث تقوم على تعزيز وتصدير قيم بلاده التي يعتبرها متفوقة على حضارات وقيم الآخرين .

وبتطبيق هذه النظرية على الواقع العربي نلاحظ ذلك الاختلاف الطفيفي الوارد على الركيزتين ، إذ أن ارتباط العربي يكون أولا لجماعته القرابية وأنه يعتبر نسق قبيلته القيمي متفوق على كل الأنساق الأخرى ولو خير بين عاداته وقيمه وبين قيم أخرى لاعتبر الأولى أحسن القيم . فالإنسان العربي يعتبر الولاء لعائلته وقبيلته قيمة ممتازة وتفضيلية وشيئا طبيعيا ، لذلك فإن ولاءه لقبيلته وعائلته طبيعي ولا تستطيع أية أدلجة تغييره ، ويكفي أن نشير إلى محافظة العربي عموما على عاداته وتقاليده واتصاله الدوري بعائلته حتى وإن كان في دولة غربية . إنه حين يهاجر يضمن حقيبة أمتعته ثقافته المحلية ، ولم يتمكن التحديث والعصرنة من تغيير تلك العقلية . وهذا يفسر لنا جزئيا الدوافع القوية لتفضيل زواج الأقارب ، إنها صحيح الخشية من خروج الميراث إلى الغرباء ولكنها أيضا بسبب الرغبة في المحافظة على التماسك العائلي والاعتداد بالعصبية الأسرية .

- غياب تقاليد تقديس المجتمع المدني في التراث العربي الإسلامي [1] :

إن خضوع المواطن العربي للحكم المطلق لمدة طويلة من الزمن ، ممزوجا بطبيعة تركيبة مجتمعه ونوعية الأنشطة التي يمارسها ، جعلت فكرة المجتمع المدني تنحصر في الجمعيات الخيرية والدينية وهذا ما يحصر من دائرة تفتحه على الحركة الجمعوية ، ناهيك عن كون هذه الحركة إن وجدت تتسم بالطابع الإحتجاجي المطالب ، أكثر من كونها حركة جمعوية تعبر عن روح وحس المواطنة ، لذلك كان مبدأ قداسة " المجتمع المدني " إزاء الدولة مبدأ مجهولا .

- ضعف علاقة انتماء المواطن بالدولة :

إن المواطن العربي لا يحس بوثاقة رباطه مع الدولة ، وهذا ما يشكل مظهرا من مظاهر أزمة الهوية ، فعلاقته بعشيرته أوثق منها بدولته ، بل أن بعض الجماعات القبلية (مثال اليمن ، السودان ، موريتانيا) ترفض حدود الدولة الوطنية وتتجه غالبا بإنتمائها إلى نطاق أضيق هو العشيرة .

1- أنظر في هذا الصدد :

- BURHAN GHALIOUN : le malaise Arabe : état contre nation . ALGER . collection SAD éditions ENAG . 1991 . page 147 .

وفي بعض الحالات إلى نطاق أوسع سواءا كان قوميا (عربيا) أو أمميا (إسلاميا) ، وحتى عند الانتماء إلى هذا النطاق الواسع ، فإننا نلاحظ أن مصادره لا تخرج عن الثقافة القبلية .

ونحن إن نورد ذلك فهذا لا يعني أنه يوجد بالضرورة ما يحتم التصادم بين هذه الانتماءات والولاءات وبعضها ببعض ، فليس هنالك ما يمنع من أن يعزز المواطن العربي انتمائه إلى جماعته القرابية القبلية والمذهبية أو اللغوية على أن لا يكون الانتماء محل خيار ومفاضله .

- عدم الثقة في الممارسة السياسية :

إن المجتمع العربي ينظر بشك وريبة للممارسة السياسية ، ويقرنها بالكذب والخداع والخيانة ، ويعتبرها ممارسة لا تتناسب والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع ، ويصنف كل من يمتهن السياسة في طائفة الأشرار ، لكن هذه النظرة تختلف عندما يمارسها شخص من القبيلة ، فالانتماء القرابي يغطي تلك النظرة السلبية لممارسة السياسة ، لأن القريب ، ابن العم ، ابن القبيلة معروفا لدى أفرادها من جهة ومن جهة ثانية يتغاضى هؤلاء الأفراد عن نظرتهم القيمية السلبية للسياسة في مقابل حصولهم على عطاءات معنوية أو مادية أو حصولهم على خدمات .

- الريبة في الإطار القانوني :

إن الخطاب السياسي لجميع الأنظمة العربية يجمع على أن المواطنون متساوون أمام القانون ، لكن الممارسة تكشف في أحيان كثيرة عن فجوة بين الحقيقة وبين النصوص القانونية من خلال احتكار أقليات سياسية أو حزبية أو سلالية للسلطة ، وممارسة التمييز ضد بعض الفئات الاجتماعية والأقليات أو التعارض مع الدستور ، لذلك يعمل المواطن العربي العادي على حماية نفسه بعصبته ، وذلك بتدعيم الدور السياسي لجماعته القرابية ، ودفع المرشح للإنتخابات من أبناء القبيلة إلى تبوء منصب يدعم مركز نفوذ هذه الأخيرة ويحمي ويساعد أفرادها .

- الوعي السياسي :

يمكن تصور مفهوم الوعي السياسي على أنه يتبلور من خلال معرفة مدى فهم وإدراك الأفراد للواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي لمجتمعهم وقدراتهم على التصور الكلي للواقع المحيط بهم ، بحيث تساعدهم على بلورة اتجاهات سياسية وتدفعهم إلى المشاركة السياسية . ولكن واقع العربي في الكثير من الأحيان يتوقف على محيطه العائلي والقرابي لذلك كان وعيه بحاجاتهم وما ينتظرونه منه أكثر من حسه بانتماء أوسع ، وهو أن يفعل ذلك إنما يعيد إنتاج قيمه العائلية وبالتالي العشائرية .

وإذا قرنا ذلك بإرتفاع مستوى الأمية خصوصا بين الأوساط الشعبية وضعف تغلغل وسائل الإعلام ، لفهمنا على أن المحيط القرابي المباشر هو الذي يصقل الوعي السياسي للفرد العربي .

- القيم السياسية العائلية القبلية :

إن العائلة تمثل النواة الاجتماعية الأولى وتلعب دورا فعالا في التنشئة الاجتماعية والسياسية للفرد ، وحتى في الدول المتقدمة الغربية يلاحظ دور العائلة في تكوين الثقافة السياسية له وهذا رغم الإنفتاح والحداثة التي تعرفها ، وتشجيعها لفردية الإنسان ، بينما العائلية العربية كما تناولناها فيما سبق تصقل شخصية الفرد فيها بالصورة التي تجعله يحس أنه جزءا لا يتجزأ منها وأن قيمته تتحدد من خلالها ، إنها تثمن الثقافة والقيم الجماعية ، وتجعل مصلحة الجماعة فوق مصلحة الفرد ، لذلك نتحدث عن العائلية العربيـة الأنطاكية . فالعائلـة مرتبطة بالمجتمع المحلي (القبلي) في علاقة جدلية " ديالبتيكية " فهي تدعم ذلك المجتمع وتناهضه في آن واحد ، فإذا اتفق وجود مطالب اجتماعية وعائلية متناقضة فمن السهل على الفرد أن يوافق بين الجهتين بالقيام بواجبه تجاه العائلة والمجتمع المحلي .

إن العائلة تنقل قيمها وقناعاتها ومعتقداتها إلى أعضائها ، الذين يرون في ذلك ميراثا مقدسا قالما يدنس بالرفض ، فالبنية القبلية للمجتمع تريد منه أن يكون منغلقا على العالم الخارجي وحذرا من كل ما يأتيه منه ، ويكفي أن نأخذ مثال هندسة الوحدات السكنية في القرية المفتوحة على الداخل والمنغلقة على الخارج ، والأحياء الشعبية في المراكز الحضرية التي تمتاز بنفس الإنغلاق الذي يجسده ضيق الممرات وإلتصاق المساكن بعضها ببعض ، وكأن العوائل تغار على قيمها من التشتت . لذلك ليس غريبا أن نجد الأبناء لهم نفس القناعات والقيم السياسية وحتى الانتماء الحزبي لأبائهم .

- الشعب الناهب المنهوب :

إن الريبة والشك والحذر من كل ما هو سياسي لا يمثل قيمة فحسب بل أصبح سمة ، فالأنظمة العربية بدون استثناء فشلت في بناء الدولة الوطنية وفشلت مجهوداتها التنموية أو أن سوء التسيير السياسي كان وراء تعفن الأوضاع ، وفشلت في تلبية مطالب المواطن الذي كان ينتظر منها كل شيء ، وهو طبيعي بالنسبة للمحروم ، وأصبح هذا الأخير ينظر إلى السلطة على أنها تنين يبتلع كل شيء ، ولا تعمل إلا لخدمة مصالحها . فساوم قبوله لها بما يمكن أن تقدمه له من امتيازات ، وهو إن يفعل ذلك فإنه لا يساوم بولائه ، وإنما هو قبول الممتعض ، فولاءه السياسي يبقى للقربى التي من الممكن أن تخدمه حتى وإن لم يطلب ذلك ، وحتى وإن لم تخدمه . وبفعل زيادة مداخيل الريع الطاقوي ، يتحول الشعب العربي المنهوب إلى ناهب ، ناهب لكل الإمتيازات والمصالح التي يستطيع الحصول عليها من النظام / السلطة مقابل سكوته ، ويصبح السكوت وعدم الإكتراث بالشأن العام والمصلحة الوطنية قيمة سياسية .

إن الثقافة السياسية لمجتمعاتنا تمتاز أيضا باختلاط قيم الثقافة السياسية التقليدية والثقافة السياسية الغربية ، وقد يؤدي الصراع بينهما إلى ظهور نوع ثالث من الثقافة السياسية التي يدعوها **ماكس فيبر** الثقافة الرسولية [1] ، ذلك أن تفاهمت الثقافة التقليدية تحت وطأة الثقافة الحديثة يخلق جوا من التوتر النفسي تنبثق منه عصبية حادة أو نزعة رسولية جامحة .

إنها بعض القيم السياسية التي تشكل لب الثقافة السياسية للمجتمع العربي عامة وتركيبته القبلية خاصة ، فكيف يتم نقل هذه القيم بين الأجيال ؟ وكيف يتم الحفاظ عليها ؟

2-3 التنشئة السياسية :

إن التنشئة بمعناها الشامل هي عملية نقل الإرث الاجتماعي والثقافي للمجتمع من جيل إلى جيل ، وبناء شخصية الأفراد في ضوء أهداف المجتمع وعاداته وتقاليده وقيمه ومعاييره . ولعل أهم وأخطر وظائف التنشئة في عصرنا الحالي هو الحفاظ على الهوية والملامح المميزة للمجتمع العربي ، بما تعكسها من تراث حضاري ثقافي يمثل البناء الأساسي للشخصية . فهي تحبك غزل وغرس القيم في نفوس الناس ونسيج حياتهم بشكل لا يمكن معه أن تنتزع باللوائح والقوانين ، وينطبق هذا على البناء القبلي .

والتنشئة السياسية جزءا من التنشئة الاجتماعية ولا تنفصل عنها والمتتبع لتاريخ الفكر الإنساني يلمس اهتماما واضحا بالتنشئة السياسية كإحدى العمليات التي يقوم بها المجتمع في ثنايا عملية التنشئة الاجتماعية ، **فهربرت هايمان** H . HYMAN وهو باحث في التنشئة السياسية يعرفها على أنها العملية التي تعني مجموعة الأنماط الاجتماعية التي يتعلمها الفرد من مؤسسات المجتمع وتساعده على التعايش معه [2] ، إنها عملية من شأنها إكتساب الفرد (الطفل) معارف وقيم واتجاهات سياسية ، فتساعد على تغيير أو دعم الثقافة السياسية السائدة ، وهي مستمرة طوال حياة الفرد ، تقوم بها مؤسسات التنشئة في المجتمع بداية بالعائلة ، فالمدرسة ، فالجامعة ، فالنوادي ، ووسائل الإعلام ... الخ . لذلك صح أن نقول أنّ اكتساب الثقافة السياسية من قبل الأفراد في المراحل المبكرة من العمر يتم عبر عملية التنشئة .

وإذا كانت الدول الغربية المتقدمة تستغل حداثتها في عملية التنشئة الاجتماعية عامة والسياسية خاصة ، وتلعب وسائل الإعلام دورا فعالا في تشكيل الرأي العام عبر قنوات مساهمتها في التنشئة السياسية للأفراد ، فإن الواقع العربي (والعالم الثالث عموما) يختلف تماما بحكم :

1- دكتور . حسن صعب : مرجع سبق ذكره . ص 359 .

2- دكتور سمير خطاب : مرجع سبق ذكره . ص 38 .

- طبيعة البناء العائلي العشائري (دور العائلة) .
- الموروث الحضاري الثقافي .
- ارتفاع نسب الأمية والجهل .
- ضعف مستوى المعيشة في بعض الدول خصوصا عند الأوساط الشعبية التي تشكل الشرائح العريضة من المجتمع .
- ضعف وسائل الإعلام وقلة تغلغلها في أوساط الشعب وقلة مصداقيتها وخضوعها للسلطة التي توجهها .
- التبعية السياسية للأنظمة العربية الناجمة عن التبعية الاقتصادية .

لذلك أخذت التنشئة صفة " السلطوية " وهي الوجه الآخر للطابع الرعوي للثقافة السياسية العربية ، فقد شبه البعض في هذا الإطار علاقات النخب الحاكمة بالجماهير العربية بعلاقة الراعي بالتابع أو الرعية ، على اعتبار أن الحاكم هو المسؤول والحامي والمدافع عن رعيته ، أي يقوم بالمبادرة (بالتلقين) ، بينما يقتصر دور الرعية على القيام برد الفعل . مثل هذه العلاقة الرعوية تجد تعبيرات عنها في شعارات مثل " رب الأسرة " ، على اعتبار أن الأسرة تجسد المؤسسة الاجتماعية الأولى التي يمكن أن تعزز هذا النمط من العلاقات ، لذلك كانت العائلة أهم عناصر التنشئة الاجتماعية عامة والسياسية بصفة خاصة ، إنها تعمل على تشكيل الأنا وبداية نمو الضمير أو الأنا الأعلى [1] عبر أساليب التنشئة الوالدية والملاحظة والتقليد مما يساهم في إدماج القيم والمعايير والاتجاهات التي تتميز بها الثقافة الفرعية السياسية التي ينتمي إليها الآباء في شخصية الأبناء . لذلك يميلون عادة إلى التأثر بالسلوك السياسي للآباء ، فيتوحدون معهم في انتماءهم الحزبي أو آرائهم وقيمهم السياسية ، وهذا دورا نلاحظه حتى في العائلة الغربية (مثال عائلة كنيدي ، عائلة بوش في الولايات المتحدة الأمريكية) .

ويكاد يكون التشابه كاملا بين الآباء والأبناء وبنو العمومة في البناء القبلي العربي في المعرفة السياسية وحتى في الاختيار الحزبي ، فالعائلة تنقل لأفرادها قدسية الولاء للقرابة ، وضرورة التضامن العشائري ، وقناعة ارتباط مركز الفرد بمركز قبيلته ، وأولوية مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، كما تنقل له قداسة الرابطة الدموية التي تجعل أبناء العم يعتبرون أنفسهم إخوة ، وأن ابن العم أولى بابنة عمه ، وتنمي فيه حب المعاشرة ، إذ تدفعه دفعا نحو الأشخاص أكثر مما تدفعه نحو الأشياء .

1- هذا مبحثا حسبا للأنثروبولوجيا النفسية وعلم النفس .

لذلك كان التلقين هو الشكل الأكثر تنظيما من أشكال فرض السلطة [1] وتثبيتها ، فهو يجمع بين العقاب والتشريب وهدفه هو نقل قيم المجتمع المحلي وعاداته الثابتة في مواجهة العالم إلى صميم التركيب الذهني في الفرد ، فالفرد في العشيرة يتلقى نماذجا متكاملة ، فيحولها إلى نمط سلوكي دونما تفهم أو نقد .

وتحاول الأنظمة العربية عبر وسائل التنشئة الحديثة مثل المدرسة والجامعة ، وعبر وسائل الإعلام نقل القيم السياسية التي تثبت شرعية ممارستها للسلطة من خلال صور الدولة الوطنية ، والهوية الوطنية ، والأفكار المعادية لكل من يعارضها ، ووجوب التحديث والعصرنة ، وتحاول أن تصنع لنفسها ذاكرة تاريخية . فيها مزيج بين الأسطوري والمقدس .

4- شبكة العلاقات :

تعيش الأنظمة العربية حاليا تناقضات جوهرية : تناقض بين طبيعتها التقليدية المتمثلة في اعتماد الأنساق التقليدية كمصدرا للشرعية وتوظيفها في ممارسة السلطة ، وفي إنفراد الزعيم بالحكم والرأي وإخضاع الجميع (خصائص العائلة الأنطاكية) ، وصولا إلى استخدام العنف والتصفية الجسدية لفرض الهيمنة ، مما يؤدي لظهور ردود أفعال مماثلة لمقاومة الإستبداد الفردي بالسلطة . وفي المقابل نلاحظ المظهر العصري الذي تجسده ممارسات شكلانية وطقوسية مثل الإنتخاب ، الإقتراع العام ، اعتماد طرق عمل بيروقراطية حديثة .

والتناقض الثاني تجسده الهوة الموجودة بين الطبيعة العشائرية لممارسة السلطة وسيطرة المصالح الفئوية الضيقة التي تشكل مضمونه الاجتماعي وقاعدته الموضوعية ، والاعتماد في استمراره على ثروة ريعية توزع على شكل هبات وإقطاعيات تبعا لمعايير الولاء والطاعة والتبعية للزعيم وجماعته في النظام ، وفي المقابل نجد خطابا شعبويا ينفي التمايز ويؤكد التجانس ووحدة المصير والمصالح التي تربط مختلف القوى المكونة للمجتمع [2] .

1- هشام شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي . بيروت . الأهلية للنشر والتوزيع . الطبعة الثالثة 1980 . ص 40 .

2- أنظر في هذا الصدد :

- BURHAN GHALIOUN : le malaise Arabe : état contre nation . ALGER . collection SAD éditions ENAG . 1991 . page 57 .

والتناقض الثالث الناجم عن الأولين ، إذ يتمثل في صعوبة معادلة جدلية التقليدي / العصري في ممارسة السلطة ، فإذا كانت قواعد اللعبة السياسية في الغرب تبنت النمط الديمقراطي ، واستخدمت بفعالية آليات التحديث السياسي ، فإن المجتمع العربي رغم أنه أخذ شكليا بهذه الممارسات السياسية التحديثية – مثل الإنتخاب – إلا أنه بقي تقليديا حتى النخاع ، ويعمل بصور مباشرة أو غير مباشرة ، شعوريا أو لا شعوريا على الحفاظ على نمط التنظيم السياسي والاجتماعي التقليدي القائم على ممارسة العرف والعادات والتصرفات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية المستقاة من نظام قائم على احترام ما قاله أو فعله الأجداد ، فمازالت مثلا العائلة العربية عموما تفضل الزواج اللحمي وتكثر من الإنجاب والإحتفالات مع إحترام القواعد التقليدية وممارسة الطقوس التفاخرية ، وتقديس الديني ... وبالموازاة تأخذ بالكثير أيضا من أسباب الحداثة . ورغم هذا فإن التنظيم التقليدي والتنظيم العقلاني بدل من أن يتنافسا بضراوة فإنهما يتعايشان وينشطان معا .

وما يؤكد هذا التناقض الذي تعرفه الأنظمة والمجتمع على حد سواء هو مكونات البنية الاجتماعية ، فالدوار والفرقة والعرش والقبيلة والسلف المسمى به ، والتاريخ الأسطوري للعائلة ، كلها مفاهيم حية في نفوس الأفراد حتى الذين تخلو أو هاجروا ترابهم العائلي . وتبدو مفاهيم الانتماء هذه كبطاقة التعريف [1] ليست مدنية ولكنها اجتماعية تنم عن حبك شبكة العلاقات .

إن نسق الثقافة الكلي يعتمد ويروج لشبكة العلاقات في آن واحد ، إنها إلحاق لمصطلح التماسك بالعصبية ، تعبر فيه الجماعة وترمز من خلاله إلى السلطة السياسية . كما أنها تعبر عن الوحدة الاجتماعية – الجغرافية - للجماعة القرابية ذات الأصل المشترك ، فتعني القبيلة في الضمير الجمعي لأعضائها الشيء الذي لازالوا ينتمون إليه عن طريق الدم والتحالف أو العقد وهو الشيء الذي هم في استعداد للإستماتة من أجله ، وتقديم أكبر التضحيات لضمان بقاءه ، إنّها العصبية .

ويلعب التراث العائلي القبلي العربي دورا فعالا في مد خيوط شبكة العلاقات ، العائلة والقبيلة ليست فقط الأساس المادي والإنساني للكونفيدرالية – التي يمكن أن تصبح قوة هامة – ولكن أيضا الأساس السياسي الاقتصادي الديني لكامل البنيـة الاجتماعية التي تندرج فيها . وفي خضم العلاقات التي تقوم داخلها ، فإنّ المهم لأطرافها هو الحفاظ على التراث وروح البركة وقرنه بمفهوم النيف (الشرف) .

1- مصطفى بوتفنوشت : مرجع سبق ذكره . ص 219 .

لذلك جعل فن الحياة في المجتمع العربي الشخص في المرتبة الثانية بالنسبة للجماعة وحتى وإن كان يبدو لأوّل وهلة على أن فن الحياة هذا يخنق الفرد ، إلا أن هذا الأخير لا يحس هذا الضغط كإرغام قاهر ولكنه وسيلته للحفاظ على التضامن الاجتماعي من جهة ، وتدعيم مركزه في الجماعة من جهة ثانية ، وذلك :

- لاعتبار الدين والمقدس الذي يدعوه إلى صلة الرحم ، فلا يؤمن المسلم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ولن يسلم ذلك الفرد ما لم تكن له عزوة تذوذ عنه .

- لاعتبار العادات والتقاليد القبلية ، فالأصل يطبع المولود الجديد منذ أول يوم ، وهي التي تجعل من الابن الوارث الروحي للأب أمام الجماعة ، وهي التي تطور نظام القيم الذي سيحكم حياة الأفراد بمفهوم " البني – عم " بكل معانيه ، وتعطي للقرابة نوع من الإلتزام غير الصريح لكنه موجود وفعال ، فالفرد يحتفظ بذكرى طيبة عن أعمامه وأولاد عمه من خط موازي ، لأن العلاقات مجردة من البروتوكول وتتميز بمظهر تقبل الحوار والتفاهم المتبادل والمساعدة المعنوية أو المادية . كما أن بعض العادات مثل تفضيل الزواج اللحمي يزيد من متانة شبكة العلاقات القرابية القبلية .

- الممارسات الطقسية التفاخرية المعروفة في المجتمع القبلي تدفع الفرد إلى أن يمتن من علاقاته بأقربائه ليتفاخر بهم من جهة ومن جهة ثانية فإن طبيعة هذه الممارسات بمناسباتها الاجتماعية والدينية ونوعية طقوسها تزيد من متانة العلاقات القرابية ، لذلك يسود في المجتمع القروي مبدأ البلدة / الوطن .

- الالتزام الأخلاقي بدائرة البني عم الكبيرة (القبيلة) ، وهو التزام يفرضه نظام القيم كما قلنا ، اتجاه الأشخاص المنتمين إلى نفس المنطقة أي أهل " البلد " والذين ينتمون إلى نفس الإتحاد الترابي ، إنه أثر من آثار البنية التقليدية .

إن شبكة العلاقات هذه والمتميزة بسيطرة بني قديمة تعتمد على علاقات القرابة ، الجهوية ، الزبونية وتشكل لب الثقافة السياسية القبلية ، يعمل الأفراد والجماعة على المحافظة عليها وإن اقتضى الأمر استخدام العنف الرمزي والمادي ، لذلك يغيب مفهوم المواطنة كقيمة وممارسة ، ويعوضه مفهوم البني – عم وأهل " البلد " .

وإذا كان الفرد لا يستطيع أو لا يريد التحرر من شبكة العلاقات التقليدية التي تربط وجوده كفرد بوجود الجماعة ، وتنفي وجوده المستقل عن الأطر التي تحددها تلك العلاقات ، فالغريب أن مؤسسات الدولة وأدوات التحديث السياسي تتعامل معه بنفس المنطق ، أي بإعتباره عضو في قبيلة أو عشيرة ، أو طائفة [1] .

وعليه فإن شبكة العلاقات القائمة تلعب دورا فعالا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ولكنه يظهر بأكثر وضوحا وجلاءا في الحياة السياسية بصورة عامة ويشكل بصورة خاصة قيمة سياسية عالية في ثقافة الإنتخاب ، ويكفي لتأكيد ذلك أن نورد صورتين :

الأولى وتتمثل في مصادر تجنيد النخب العربية وهي أربع [2] مايهمنا منها في هذا المقام هو مصدر العلاقات الشخصية المباشرة المستقاة من الخبرات المشتركة (تعليمية ، مهنية ، حزبية) وعلاقات النسب والقرابة ، وكذا الانتماء الإقليمي حيث تقوم بعض المناطق (مدن أو أقاليم) بدور أساسي في تقديم النخب الحاكمة ، لذلك يمكننا القول على أن شبكة العلاقات تشكل مصدرا أساسيا في تجنيد وتجديد النخب .

والثانية تتمثل في اعتماد المرشح في دعايته الإنتخابية ، ولكن أيضا في الأصوات المحتمل الحصول عليها على شبكة علاقاته ، فهذه الأخيرة تبدأ بتزكية ترشيحه ليس فقط بجمع التوقيعات مثلا من المقربين بل أيضا تدعيم مركزه إذا كان ذلك المرشح يمثل حزبا ، وتعمل بالطرق التي تناولناها فيما سبق على الدعاية له ، ثم تتحول في مرحلة أخيرة إلى قاعدة إنتخابية له .

إن أهمية شبكة العلاقات في ثقافة الإنتخاب خصوصا على المستوى المحلي في المجتمع القبلي تفسر لنا لجوء الأحزاب إلى أبناء القبائل قوية النفوذ ، وهذا ما دفعنا فيما سبق إلى القول بأن القبيلة تتبنى الحزب ، ويلعب هذا المعيار الدور الأساسي في اختيار المرشح قبل القناعة الإيديولوجية وقدم الانتماء الحزبي والكفاءة الشخصية له .

ويكفي لتأكيد ذلك أن نورد مثال السياسي الجزائري – بما فيهم رؤساء الحكومات – الذي يفضل الترشح في قريته أو مدينته مثل عبد السلام بلعيد – مقداد سيفي – علي بن فليس – أحمد أويحيى وغيرهم ، فأهمية شبكة العلاقات كقيمة سياسية في ثقافة الإنتخاب تعطينا صورة واضحة عن منطق التوليفية الجهوية للسلطة .

1- إن تعامل الدولة مع الفرد العربي بهذا المنطق يشكل صورة من صور أفاعيل السلطة السياسية في الجسم الإجتماعي .

2- دكتور . علي الدين هلال ودكتور . نيفين مسعد : مرجع سبق ذكره . ص 167 .

4-1 المنتخب كوكيل اجتماعي :

تندمج اللعبة السياسية في اللعبة الاجتماعية لكون أن الدولة والمجتمع منتظمان بنيويا ، وتجسد الثقافة السياسية للانتخاب بالقيم التي تحملها هذا الاندماج من خلال الدور المنوط بالمرشح والمنتخب بصفته جسر العبور بين السلطة وبين المجتمع ، فهو التعبير المادي لهذه الثقافة لكونه يبرز عقليات التوجيه والتضامنات التي يثيرها فاعلو اللعبة الاجتماعية في وضعية انتخابية ، كما أنه يعطينا صورة واضحة تسمح لنا بفهم مستويات تمفصل عقد التشابك بين الدولة والنظام السياسي وفاعلي المجتمع من خلال العروض الانتخابية وموقف دور الفاعليين الاجتماعيين فيها .

إن التحليل السوسيو أنتروبولوجي للانتخاب يمكن من الوقوف على ما يعتمل في أحشاء المجتمع عند إجراء العملية الانتخابية ، إذ يطلعنا على صيغ التضامن ، القديمة منها والجديدة ، ومنطلقات الانتماء وغيرها من الصيغ المتعلقة بالتفويض بشأن خدمة المصالح وجلب النفوذ . فتتلاقى وتتداخل العملية السياسية بالعملية الاجتماعية من خلال صفقة الانتخاب المبرمة في خضم العملية السياسية بمناسبة كل استحقاق انتخابي ما بين وكلاء اجتماعيين : قبائل ، أجهزة حزبية ، مترشحين ، سماسرة ووسطاء انتخابيين ، هيئات شكلية أو غير شكلية ، سلطات محلية ومركزية بخصوص رهان التمثيل النيابي [1] .

فالبعد الثقافي والاجتماعي للعبة الانتخابية يعكس طبيعة العلاقات بين المجتمع والدولة والأشكال الممكنة للمشاركة السياسية وطبيعة دور الفاعلين الاجتماعيين ، وهي لا يمكن أن تعتمد فقط على المسلمات التقليدية التي تأخذ الدولة على أنها انعكاس مباشر للقوى الاجتماعية ، وأن الحكومة من منظور النمط التعبوي سلاح تنظيمي هدفه إعادة تنظيم المجتمع وتغيير بنيته ، بل يجب تناول دورها من منطلق علاقة السياسي بالاجتماعي والديني والمعتقداتي ومن نظام الولاءات ومركبات الثقافة السياسية كإطار معياري يحول الأحزاب والدولة بمؤسساتها إلى أدوات تعبير ونفوذ للمجتمع المحلي [2] .

1- محمد حشماوي : التمثيل السياسي في الجزائر : بين علاقات الزبونية والنسب 1997-2002 . ترجمة : محمد هناد . الصادر في مجلـــة الدراسات والنقد الاجتماعي الجزائري . العدد 20/19 خريف / شتاء 2004 المعنون بـ : السياسة في ميزان الفكر النقدي . ص 32

2- Michel Crozier. Erhard Friedberg : op .cit page 68-69 .

وفي خضم هذه العلاقة المعقدة / المبهمة ولكن أيضا في نفس الوقت المصلحية بين الدولة كتعبير عن ممارسة السلطة والمجتمع بشرائحه ومكوناته ، كان لابد من إيجاد مجال اتفاقي وحل وسط تندمج فيه اللعبة الاجتماعية للفاعلين خصوصا على المستوى المحلي – ونحن نقصد هنا القبائل والعشائر – واللعبة السياسية . ويمثل المرشح (المنتخب مستقبلا) هذه التسوية من خلال لعبه لدور الوكيل بين النظام والفاعلين الاجتماعيين ، فما هي طبيعة وكالته ؟

تعرف الثقافة القانونية الوكالة على أنها عقد بمقتضاه يفوض شخصا آخر للقيام بعمل شيء لحساب الموكل وباسمه على أن لا يتجاوز الوكيل في تنفيذ الوكالة الحدود المرسومة له مسبقا ، ويجب عليه أن يبذل في تنفيذه للوكالة عناية الرجل العادي ، ويوافي الموكل بالمعلومات الضرورية عما وصل إليه في تنفيذها وأن يقدم له حسابا عنها ، على أن لا يستعمل مال الموكل لصالح نفسه ، ويكون الوكيل مسؤولا عن كل ما يصيب الموكل من ضرر بسبب تنفيذ الوكالة وقد عرف الإنسان الوكالة كعقدا وعملا منذ القدم ، وكان البابليون أول من نظم العمل بها .

ولا تخرج وكالة المرشح / المنتخب عن النسق القانوني الوارد ، إذ أنه يتلقى وكالة من المصوتين عليه يلتزم بموجبها أن ينوب عنهم ويمثل مصالحهم على مستوى مؤسسات الدولة ، على أن يكون مسؤولا عن جميع تصرفاته أمامهم ، ويقدم لهم حسابا عن تنفيذ عقد الوكالة هذه . ولكن واقع اللعبة السياسية ليس بهذه الصورة الكاريكاتورية البسيطة ، فوكالة النائب المنتخب تعبر عن حقيقة ثقافة الانتخاب السائدة في المجتمع خصوصا العربي بسماته الثقافية المتميزة أساسا بالتبادل الاجتماعي والرمزي .

إذ يجد النائب نفسه مزكى من قبل جماعته القرابية والإقليمية أو مزكى من طرف نظام الحكم أو منهم جميعا ، فهو ممثل لجماعة أو جهاز أو زبائنيات أو عصبة أو قبيلة أو زاوية أو جماعة إثنية ، وحتى يتسنى له الاضطلاع بهذا الدور المنوط به (كوكيل اجتماعي) يضطر إلى القيام مسبقا بإجراء "الإتفاقات " تجعله كمترشح يندمج ضمن سياق لـ " التبادل الاجتماعي والرمزي " مع أجهزة حزبية ، جماعات وفاعلين اجتماعيين ، جهات رسمية وغير رسمية ، سلطات محلية ومركزية ، وسطاء انتخابيين .....الخ ، وعند انتخابه يتحول إلى جسر يصل بين أطراف " الاتفاقات " التي أنشأها ، ونلاحظ على أن وكالته متعددة الأطراف إذ أنه يتلقاها من أطراف عدة قد تتلاقى مصالحها وأهدافها أو قد تتعارض .

2-4 العطاء ورد العطاء :

إن التبادل الاجتماعي والرمزي الذي أشرنا إليه سابقا والذي يقع أعلى العملية الاجتماعية وأسفلها يتعلق أساسا بتبادل للخدمات والامتيازات والحماية مقابل أصوات انتخابية وأشكال الدعم السياسي [1] . ففي العملية الاجتماعية يعمد جميع الفاعلين إلى النظر إلى مصالحهم ، إلى افتراض وجود تبادل اجتماعي غير واضح ، إنه الدخول في عملية أخذ وعطاء كما يقول **مارسال موس** MARCEL MAUSS [2] .

إن مبدأ الالتزام الأخلاقي وطبيعة البنية الاجتماعية العائلية القبلية للمجتمع العربي تجسد وتثمن مبدأ العطاء ورد العطاء هذا في مختلف المستويات ومنها اللعبة الانتخابية ، فالقبيلة تسعى إلى دعم مرشحها - حتى وإن كنن ينتمي إلى حزب سياسي أو مزكى من النظام ، إلا أن انتمائه القبلي يأخذ - الأسبقية وتعده بجميع أشكال الدعم السياسي الممكنة و بالأصوات الانتخابية ، وتعمل على استمالة الأفراد و الجماعات له ، وفي المقابل تطالب وكيلها بالحصول على الحماية وعلى مناصب الشغل و الاعتمادات ، والاستفادة من الريع ، تخفيض الضرائب ، والتدخل لصالحها لدى مصالح مؤسسات الدولة ، النفوذ في أجهزتها ... وغيرها من خدمات وامتيازات .

وما نلاحظه عند تطبيق مبدأ العطاء ورد العطاء في وكالة النائب المنتخب هي أن فكرة التبادل الاجتماعي الرمزي لا تندرج فقط في سياق الولاء ، ولكنها تعبر عن صفقة شاملة ، فصحيح أن الولاء القلبي يلعب دوره في حشد وتعبئة أفراد القبيلة وراء المرشح المنتمي إليهم بدافع من التضامن والعصبية وأن المرشح عند انتخابه يعمل بدافع من نفس الولاء القبلي على تقديم الخدمات والامتيازات لأفراد وعشيرته ، وتدعيم مراكز نفوذها السياسي ، ولكن دلك الولاء القبلي المضرج بالولاء السياسي يتدرج في سياق صفقة شاملة .

فعلاقة النسب القلبي تدخل في الحسبان من حيث هي عنصر في " الصفقة " التي يبرمها كل مرشح بطريقته الخاصة بوصفه ابن " القبيلة الفلانية " وأنه يستطيع استغلال صلة القربى بتحريك آلة النسب كوسيلة لإعادة بنائه.

1- محمد حشماوي : مرجع سبق ذكره . ص 35 -36 .

2- أنظر في هذا الصدد :

MAUSS MARCEL : essai sur le don . Alger . ENAG . éditions . 1989 . page 21 .

كما أننا تناولنا فيما سبق تكييف الأحزاب لإستراتيجيتها مع المعطى السوسيولوجي والأنثروبولوجي وذلك من خلال استغلالها للمشاعر الراجحة (العصبية) من أجل استمالة أفراد المجتمع المحلي والإستفادة من دعمهم السياسي إلى أبعد حد ممكن إلى درجة أنها تعطي الأولوية للانتماء القبلي في عملية اختيار مرشحي قوائمها على حساب النضال الحزبي والكفاءات العلمية والعملية للمرشحين .

3-4 قبلنة الحياة السياسية :

إن اعتماد منطق رأسمال العلائقي والحظوة الاجتماعية في اللعبة الانتخابية ، وتوظيف الأحزاب السياسية ومن ورائها الأنظمة الحاكمة للمعطى الأنثروبولوجي في العمليـــة السياسية مـن خلال استغلال " المشاعر الراجحة " من أجل استمالة الجماعات المحلية والاستفادة إلى أبعد الحدود الممكنة من دعمها المحلي السياسي والاجتماعي ، والقبول بالعصبية كصيغة تدخل في العملية الاجتماعية يتمفصل حول روحها سياق الواقعة القبلية ، يعني أن هذه الأخيرة بوصفها كيانا قائما بذاته ، أداة تستطيع أطرافا عدة في العملية السياسية بفضلها استغلال نفس الموارد الإستراتيجية ، فاعتماد منطق التأييد الانتخابي القائم على أساس ترشيح ممثل منطقة أو قبيلة قوية محليا ، هو في نهاية المطاف وضع ذات القبيلة أو المنطقة في مركز النفوذ السياسي . وتصبح عمليات التحديث والعصرنة بما فيها السياسية للمجتمع التقليدي ، عبارة في حقيقة الأمر عن تقوية لهذا الأخير بمكوناته وإعادة لبنائه في أغلفة جديدة لا تغير من سياقاته الحضارية والثقافية من شيء ، وتجعل من الإنتخاب رهانا قبليا قبل أن يكون رهانا سياسيا [1] ، وذلك يؤكد فكرة ابن خلدون التي تربط بين العصبية والملك ، فتجعل الثاني غاية طبيعية للأول ، لا تنشأ بالاختيار وإنما بحسب الحاجة ومقتضيات العيش .

إذا كان الموروث الحضاري والثقافي للمجتمع العربي قد حمل ولمدة قرون السياقات القبلية ، فإنه بعد الاستقلال وبروز الدول الوطنية فيه ، اختفى المفهوم العشائري من الخطاب الرسمي للأنظمة السياسية تعبيرا عن التحول في تصور الدول لنفسها والتحول في تصورها لمجالها السياسي [2] . فمظاهر الدولة الحديثة وما تقتضيه (ولكن أيضا ما تحمله) من عصرنة ، عملت على اختزال المكونات التقليدية للمجتمع العربي على الأقل على المستوى الرسمي ، لكون مقتضيات اللعبة السياسية وتداخلها مع اللعبة الاجتماعية أعاد الاعتبار للسياق القبلي ، وحتى وإن كان هذا المكون التقليدي في حقيقة الأمر لا يختفي لا من الذهنيات ولا من الواقع المعاش يوميا ،

1- عبد الناصر جابي : مرجع سبق ذكره . ص 190-191 .

2- دكتورة . رحمة بورقيبة : مرجع سبق ذكره . ص 122 .

وأن عملية الاختزال تلك كانت مجرد خطاب رسمي موجه للإستهلاك الخارجي الدولي أكثر منه قناعة بفعالية آليات التحديث السياسي والعصرنة في تحقيق تغيير جذري وعميق في الجسم الاجتماعي ، بل لاحظنا من خلال ما عرضناه فيما سبق على أن ممارسة السلطة السياسية تقتضي الأخذ بعين الاعتبار المعطى السوسيو أنثروبولوجي عامة ، والنزعة القبلية المتجدرة في المجتمع بصورة خاصة .

إن الإجراءات الإدارية والتنظيم البيروقراطي التي تقتضيه الدولة العصرية لم يغير من حقائق السياق المجالي الذي لا يكتفي بالارتباط بالإقليم بل وبقاطني الإقليم ، لأن مفهوم المجال لا يأخذ معنا مضبوطا إلا في تفاعله مع الإنسان ، وأن تقسيم ذلك المجال إلى دوائر انتخابية لا يأخذ كل معناه بمعزل عن ثقافة الإنتخاب فيه . وقد تعاملت الأنظمة العربية مع هذه الحقائق الأنثروبولوجية ليس من منطلق الوعي بقدر ما تعاملت معها من منطلق الحاجة ومقتضيات ممارسة السلطة والمحافظة عليها . وهذا ما يؤكده تطبع العمل السياسي من قبل أجهزة النظام السياسي ومؤسساته أو الأحزاب أو النقابات أو كل فاعل سياسي آخر بالمكونات الإجتماعية الخاصة للعلاقات الحاضرة بين أفراد المجتمع المحلي القبلي .

إن تجدر السياق القبلي في المجتمع العربي ووعيه بحاجة الفاعلين السياسيين إليه سواءا كانوا أجهزة النظام أو أحزابا جعله يسعى إلى هيكلة الفرص من أجل تدعيم نفسه أولا بالمحافظة على وجوده وبقائه وثانيا بتدعيم دوره السياسي والاجتماعي، فقد لاحظنا على أن اللعبة الانتخابية في المجتمع العربي تعمل على تحيين دور شبكة العلاقات الشخصية من خلال بحث مثلا الأحزاب السياسية عن تدعيم قوائمها بمرشحين ذوو انتماء قبلي قوي يضمن لهم التعبئة الانتخابية وحشد أكبر قدر ممكن من الأصوات ، ولاحظنا كذلك على أن هناك تداخل بين العملية الاجتماعية والعملية السياسية تجسدها ثقافة الانتخاب المبنية على أساس العطاء ورد العطاء وأهمية المرشح / المنتخب كوكيل اجتماعي ، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأننا نشهد قبلنة للحياة السياسية في المجتمع العربي ، وتظهر هذه القبلنة من خلال أشكال العمل السياسي التالي :

* عمل القبيلة على تأكيد دورها السياسي وتكيفها مع متطلبات العصرنة وذلك من خلال تدعيم مرشح الأحزاب والأحزاب نفسها في الإستحقاقات الانتخابية ، وتفعيلها لدور العصبية والتضامن القبلي وتوظيفها للمقدس والأسطوري إن اقتضى الأمـر مرتكزة في ذلك على نسق العادات والتقاليد الذي يمجد البناء القبلي . فهي في حقيقة الأمر تقوم بتجويل الولاء القبلي إلى ولاء سياسي .

* إن وعي آليات التحديث السياسي خصوصا الحزبية بضعفها الهيكلي والتنظيم وعدم قدرتها على حشد التعبئة الجماهيرية التي من المفروض أن تشكل قوتها (وذلك لأسباب تم التعرض لها سابقا) ، دفعها إلى تكييف إستراتيجياتها السياسية مع حقائق المعطى الأنثروبولوجي بالصورة التي أوردناها سابقا ، والتي دفعتنا إلى القول بأن النظام القبلي هو الذي يتبنى الأحزاب ، لكون هذه الأخيرة ترتكز على الانتماء والولاء القبلي لإنتاج الولاء السياسي . ويتأكد الأمر إذا أشرنا إلى أن بعض الأحزاب تقوم أصلا على أسس طائفية وإثنية أو أن غالبية عضويتها قبلية .

* عمل الأنظمة العربية على شرعنة ممارستها للسلطة والحفاظ عليها ، وذلك لا يتم لها بدون التعامل مع المكونات السوسيو أنثروبولوجية للمجتمع ، من خلال توظيف نسق العادات والتقاليد والأعراف السائدة فيه ، ولكن أيضا من خلال الإرتباط العلائقي بين السياسي والمقدس من خلال آليات تجنيد وتجديد النخب ، وهذا يعني نسج شبكة من علاقات الولاء السياسي المرتكزة على النزعة القبلية التي تمد رجال السلطة بأسباب البقاء . وفي ذلك قبلنة أيضا للأنظمة السياسية حتى وإن كان الخطاب السياسي الرسمي لا يعترف بذلك

5- <u>الزبائنية السياسية</u> :

إن الإنتخابات في الدول العربية مصممة على أساس أن تكون آلية للسيطرة على النخب وتجديدها من خلال عملية إدارية لإعادة الهيكلة والمكافأة والإقصاء وإختيار القريب أو الزميل، وإذا كان الخطاب الرسمي يقول لكونها عنصرا رئيسيا في عملية الدمقرطة ، فإنها في حقيقة الأمر جزءا لا يتجزأ من عملية الشرعنة التي تبحث عنها الأنظمة ذاتها .

لذلك يتحتم علينا أن نموقع الإنتخاب في السياقات التاريخية والثقافية للمجتمع والسلطة ، لفهم علاقات القوة التي تولد دون توقف بتباينها حالات قوة أخرى متجددة ، وفهم الكيفيات التي سمح بها التحرير السياسي في الأخير من تثبيت الأنظمة الاستبدادية في الدول العربي ، وكيف تجد هذه الأنظمة فوائد وموارد الإستمرار من وراء (الدمقرطة) أكثر منها في ظل الصيغ السياسية التقليدية شديدة القمع .إن ذلك يسمح بفهم الارتباط العلائقي بين اللعبة الانتخابية ، التمثيل السياسي ، الحماية والاقتصاد .

فاللعبة الانتخابية تتمفصل في محور ثقافة السوق ، لكونها بحكم عوامل واعتبارات تعرضنا لها في فصول مذكرتنا المتواضعة، تتحول إلى صفقة تتم في اللعبة السياسية بين الوكلاء والجماعات الاجتماعية (القبائل) والأجهزة الانتخابية ، المرشحين ، الوسطاء والسماسرة والهيئات الرسمية وغير الرسمية [1] .

1- أنظر :

CLAUDE RIVIERE : op . cit . page 85-86 .

إن هذه الصفقة تطرح صورة بداية ، فتشابك ، وفي نهاية الاتحاد علاقات القوة بين الفاعلين السياسيين والفاعلين الاجتماعيين في إطار شبكات الزبائن وعقليات التوحيد وموارد الأشخاص والهيئات ، والإستراتيجيات والتعبئة الإنتخابية وأخيرا التبادل الاجتماعي للمزايا والمصالح .

فالمرشح / المنتخب في ظل ثقافة الانتخاب لمجتمعنا القبلي العربي وإن كان مزكى من طرف النظام أو ممثل حزب سياسي ، إلا أنه يبقى لا محالة منتميا وممثلا لجماعة اجتماعية : قبيلة أو مجموعة إثنية أو زاوية أو منطقة ... الخ . وهو عندما يرقى بانتخابه إلى منصب التمثيل السياسي يجد نفسه مضطرا إلى تطبيق بنود الصفقة الغير الرسمية التي تندرج في مسار التبادل الاجتماعي والمادي للمصالح والامتيازات مع جماعاته القرابية أولا : قاعدته الانتخابية ، ثم الجهاز الحزبي الذي ينتمي إليه والوكلاء الاجتماعيين والهيئات الرسمية وغير الرسمية ، والسلطات المحلية والمركزية والوسطاء وكذا سماسرة الانتخاب .

وفي هذه الحالة تظهر المحسوبية في أوضح تجلياتها ، إذ يستعمل المرشح خيوطه ، علاقاته وشبكاته ، ولا يتردد من أجل فرض ترشحه وانتخابه من توظيفها [1] ، وهكذا فهو بالنسبة إلى جهاز الحزب الذي يمثله عبارة عن وعد بضم جماعة قرابية أو إقليمية ، بينما هو بالنسبة لهذه الجماعة عبارة عن التزام بتحقيق بعض المصالح لأفرادها ، بل وبالحصول على مراكز في أجهزة الدولة وذلك كله يتم على أساس شبكات الولاء والنفوذ والتضامن وإعادة تشكيل للعصب .

لذلك يبدو النظام السياسي في الدول العربية على شكل إقطاعيات والمراكز نفوذ موزعة بين الأقرباء والحاشية والزبائن الذين يستعملهم الحاكم في إستراتيجية عامة هدفها المحافظة على السلطة والإمتيازات المرتبطة بها ، وكل ذلك يتم بفعل إخضاع اللعبة الانتخابية لأوليات المناورة السياسية واستعمالها بطريقة ميكيافلية من قبل السلطة والأحزاب والنظام القبلي على حد سواء .

إن هذا يجعل من الأحزاب السياسية من جهة ، والبناء القبلي من جهة ثانية آلتان انتخابيتان تتغذيان من الإدارة ومختلف أجهزة الدولة ، إنه التعبير العضوي لكتلة من شبكة الزبائن والموالين ، همهم الأكبر والوحيد هو الاستحواذ على الموارد ومراكز النفوذ وتقوية الأدوار السياسية . لكون أن نواب والمنتخبين لقربهم المادي من مراكز السلطة والنفوذ وبالتالي النهب ، يتيحون تراكما لرأس مال علائقي وانخراطا في شبكات النفوذ وتأكيدا لحظوة زبونية .

1- والأحزاب كما رأينا في إعدادها لقوائم مرشحيها لا تتوانى عن تأكيد نسب المرشح وانتمائه القبلي أو إلى زاوية أو جماعة إثنية على حساب معايير الترشيح الحزبي المعمول بها الغرب .

1-5 السوق السياسي :

تعود زمنية قيم الثقافة السياسية في المجتمع العربي ذو البناء القبلي إلى تذوت الأدوار السياسية فيها كما تتذوت الأدوار في السوق الاقتصادية ، فالفئات الناخبة والأفراد الناخبون يأتون السوق السياسي ليعطوا أصواتهم مقابل سياسات معينة ، ويبدو القيمون على الوظائف العامة وكأنهم وسطاء في عمليات المساومة [1] ، ونحن عندما نتحدث عن السياسات التي تمثل المقابل بالنسبة للناخبون فإننا نقصد جملة المخرجات التي يتحدث عنها النسقيون ولكنها لا تأخذ دائما شكل مطالب احتجاجية اجتماعية واقتصادية وثقافية ، وتمثل أيضا مصالحا وامتيازات تطالب بها وتنتظرها الجماعة الموعود لها بذلك .

فالسوق السياسية من خلال صياغاتها لتمثيل الشعبي تسمح للدوائر الانتخابية من استمالة الأحزاب المعارضة أو الحركات الاجتماعية الاحتجاجية وإعادة دمجها ، كما أنها تسمح بإعادة صياغة الشرعية التي تحتاجها ، خصوصا وأن الأنظمة (العربية) اعتمدت إستراتيجية متأرجحة بحكم ضغوطات داخلية ودولية ، بين تعددية سياسية خاضعة للمراقبة مثلما هو الحال في مصر والأردن وبين تعددية سياسية موظفة مثلما هو الحال في الجزائر والمملكة المغربية .

إن السوق السياسي يسمح لكل من السلطة – النظام الحاكم – والأحزاب والنظام القبلي عبر النواب والمنتخبين بإعادة توزيع الموارد وتوفير حماية ومصالح للناخبين ومكانة اجتماعية وسياسية لجماعتهم القرابية ، خصوصا وأن الناخب والمرشح على حد سواء في بهو السوق السياسي وفي ظل ثقافة الانتخاب السائدة يدرجان عملية التبادل في سياق علاقة الولاء القبلي ولكن أيضا في صيغة زبونية ، وذلك لأن الولاء لا يقع كمجرد تابع [2] وإنما أولا كصيغة لهيكلة التبادل الاجتماعي وكتنظيم لتدفق الموارد ثانيا ، ولكن كجمع بين تبادل عام وتبادل خاص ، وثالثا لأن هذا التبادل متصل بنسق من الالتزامات المفروضة أي صفقة شاملة ، والصفقات تعبير صريح عن لغة السوق . لذلك تدخل فرضية علاقة النسب القبلي في لعبة انتخابية في السوق السياسي وتأخذ في الحسبان من حيث هي عنصر في الصفقة التي يبرمها المرشح ولكن أيضا الحزب والقبيلة والسلطة ، وتظهر العروض الشكلية وغير الشكلية في الصفقة الانتخابية وكيف أن قائمة المرشحين مثلا يمكن أن تتناسب أيضا مع تراتب تلك العروض المتفاوض بشأنها ،

1- دكتور . حسن صعب : مرجع سبق ذكره . ص 358 .

2- محمد حشماوي : مرجع سبق ذكره .

وتبرز موازين القوة بين أطراف العملية الانتخابية حين إبرام الصفقة ، إنها صيغة لتسليع [1] عملية التصويت (تحويل الصوت الانتخابي إلى سلعة) التي يسعى لها الفاعلون السياسيون والاجتماعيون على حد سواء .

إن ما يساعد على تبلور السوق السياسي ونظام الوساطة الزبونية في الدول العربية هو تزايد وارتفاع الموارد الناجم عن المداخيل النفطية ، وتوجيه جزء منها نحو أنشطة تنموية ، تحديثية ، الهدف منها عصرنة البنيات التحتية للمجتمع ، وهذا النشاط التنموي في حقيقة الأمر هو القناة الرسمية والقانونية لإعادة توزيع الموارد والإمتيازات في السوق السياسية العربية . لذلك يمكننا أن نقول على أن الأنظمة العربية قلبت التنمية كمشروع إلى قناة لتوزيع المنافع والمكاسب على المحاسيب و الأنصار .

2-5 المقاول السياسي :

إن القول بوجود زبائنية سياسية داخل سوق سياسي في الدوّل العربية ، تعمل على توزيع المنافع والمكاسب بتحويل الريوع التنظيمية عبر قنوات مشاريع التنمية كمقابل للولاء السياسي ، يعني بالضرورة وجود وسطاء وسماسرة سياسيين وظيفتهم الأساسية هي مد الشبكة العلائقية الزبونية ، وتسليع الصوت الإنتخابي مقابل الحصول على الامتيازات والمنافع . إذ تظهر الدولة بمؤسساتها وأجهزتها كرمزا للسلطة ، وتظهر الأحزاب كفاعل سياسي في العملية السياسية بمظهر المانح للخدمات ، إنه مظهر المجمع للزبونيات السياسية .

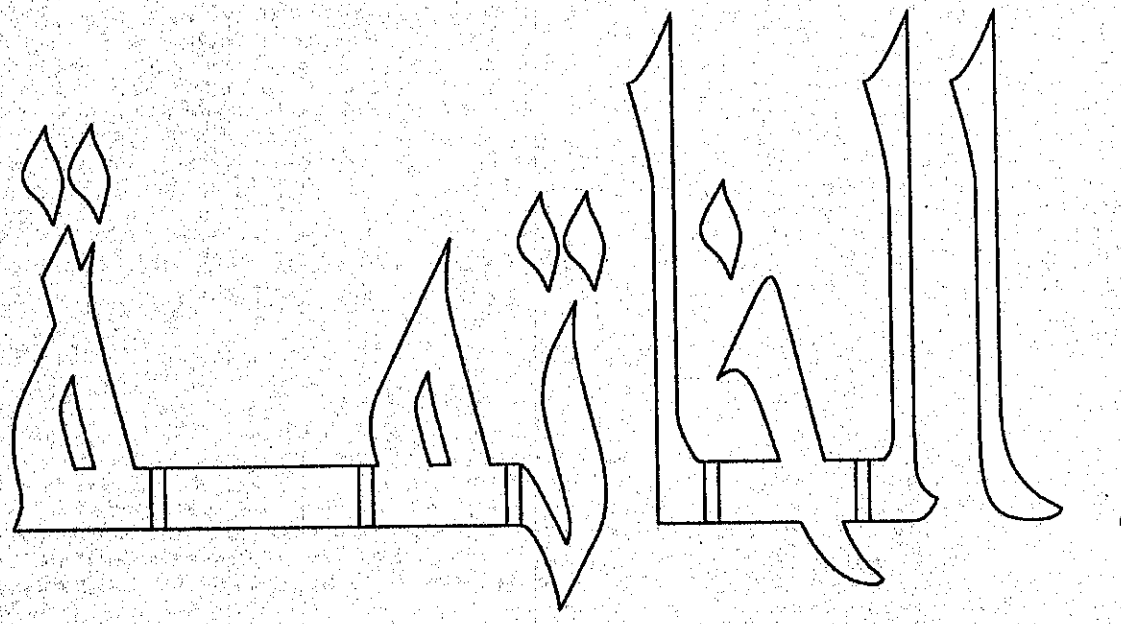
" إن الوسطاء والوكلاء والسماسرة كمقاولين سياسيين يهتمون بالعرض الإنتخابي ويقيمون له المزادات التي تعلن فيها طبيعة ونوعية وكمية الموارد التي يتيح التمثيل الوصول إليها ، ويقدمون عروض شراء الأصوات الانتخابية ، ويقدمون على المفاصلة بين الأحزاب و السلطة والقبائل ، والتي يتيحها إعداد قوائم المرشحين . لذلك كان دور هؤلاء المقاولين في الأنظمة العربية هاما في إعادة توزيع الريوع في فائدة زبائن نظام الحكم ، ويذهب البعض إلى اعتبار مثال برنامج الإنعاش الاقتصادي وبرنامج الدعم الفلاحي في الجزائر مثالا على إعادة توزيع الريوع هذه .

1- محمد حشماوي : مرجع سبق ذكره . ص 41 .

مما لا ريب فيه أن هذه الأنظمة لا تكتفي في سعيها على المحافظة على ممارسة السلطة بتوظيف نسق العادات والمعتقدات ، واستمالة المقدس ، وأسطرتها إنها أيضا تعمل على خنق العملية السياسية باستعمال أداة خلق الأحزاب ، وسدها من القمة لضمان تأكيد شرائح من المجتمع من القاعدة عبر إعادة توزيع للموارد على الموالين والتجمع الزبوني للجماعات والوكلاء الإجتماعيين ، ويشكل ذلك صورة لإعادة تشكيل سوق الديمقراطية بوساطة المقاولين السياسيين .

إن النظام القبلي في الكثير من الدول العربية ، وتكيفا منه مع آليات التحديث السياسي ، يعمل على إعادة إنتاج للولاء القبلي بإحياء العصبية ، وتحويله إلى ولاء سياسي ، ضمن إستراتيجية الإندماج عبر التفاوض التي يتبعها ، ويكون التمثيل بالنسبة لها وسيلة من بين وسائل أخرى تستعمل للتفاوض بشأن أمور عدة مثل المناصب الوزارية ومراكز النفوذ في مؤسسات وهيئات الدولة ، وإيجاد سبيل تنافسي إلى الريع ، والتوغل في دوائر السلطة على مستوى أجهزة الدولة والإستيلاء على الموارد .

إن الأحزاب والمنتخبين على حد سواء ونظرا لقربهم المادي من مراكز السلطة يلعبون دور المقاولين الذين يعملون على استقطاب الريوع والحصول على فوائد وامتيازات لصالح موكليهم ويتيح لهم تراكما لرأسمال علائقي وانخراطا في شبكات النفوذ . وهذا ما يفسر نشوء علاقات ولاء بين تلك الأحزاب والمنتخبين الذين قلنا فيما سبق على أنهم حتى وإن كانوا مزكون من قبل الأولى أو النظام في حد ذاته ، إلا أنهم قبل كل ذلك ينتمون ويمثلون جماعات قرابية أو إثنية أو مذهبية .



خاتمة :

ثمة فارق بين الديمقراطية كنظام سياسي وقيمي ، ظهر في أوروبا وتبلور مع تطور الظروف الإجتماعية ، والإقتصادية والسياسية للمجتمع هنالك ، و بين صورها التطبيقية التي تعرفها الأنظمة العربية في الوقت الراهن ، ويكمن جوهر الفرق في الطبيعة المكونات الثقافية والحضارية للمجتمع العربي والتي تمثل بوتقة انصهر فيها الديني / المقدس والعادات والتقاليد والأعراف والأسطورة والمخيال ببناه التقليدية ذات الطابع القبلي والعشائري .

إن الخصوصيات الثقافية للمجتمع العربي خاصة ودول العالم الثالث عامة تضطرنا إلى المصالحة مع موروثنا وواقعنا بالصورة التي يكون فيها تطبيق الأنظمة السياسية حتى وإن كانت مستوردة من الخارج ، تطبيقا يأخذ بعين الاعتبار تلك الخصوصيات ، إن لم نقل بعدم صلاحية تلك الأنظمة المستوردة . فما هو صالح للمجتمعات الغربية ليس بضرورة صالحا للمجتمع العربي .

إننا نشهد تصاعدا للأخذ بالتعددية السياسية كشكل راقي لممارسة السياسي في الكثير من الدول العربية ، ولكن ما يجب أن لايغيب عن أنظارنا أن هذه التعددية لاتعني بالضرورة الأخذ بأشكال تعدد الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني بصورتها القائمة في الغرب (خصوصا وأنها أكدت ضعفها وعجزها عن حشد الجماهير) ، بل يجب مناقشة إمكانية أن تهيئ المجالس والتكوينات القبلية والعشائرية أطرا أفضل للحوار والمشاركة نموذجا للممارسة الديمقراطية ، وفي ذلك إختلافا مع الفكرة الداعية إلى إلغاء الدور السياسي للقبيلة ، لأن إهمالها قد يؤدي في الواقع إلى إطلاق القوى المهددة للإستقرار في مجتمعاتنا ، وإلى استقطاب ناجم عن تغريب ، وهدر لإمكانيات أثبتت فعاليتها تاريخيا .

فإذا كانت ممارسة السياسي في مجتمعنا ممزوجة ومتداخلة بالديني ونسق العادات والتقاليد ، فهذا لا يعني الرؤية لها على أساس أنها مخلوق غريب ، فحتى المجتمعات الغربية المتقدمة مازالت تعرف أشكالا من هذا التداخل الذي تفرضه في حقيقة الأمر الطبيعة المعقدة للعلاقات الإجتماعية والسياسية ، وكان طبيعيا أن ينعكس هذا التداخل على اللعبة الإنتخابية التي تشكل جوهر العملية السياسية ومظهرا من مظاهر دمقرطتها ، وأن يظهر هذا الإنعكاس في ثقافة إنتخاب خاصة بمجتمعنا العربي ذات الميزات المرتبطة ببناءه الإجتماعي وموروثه الثقافي .

فبعد الجهد الذي بذلناه لتعقب دور النزعة القبلية في الإنتخابات في مذكرتنا المتواضعة تبين لنا على أنها واقع يجب التعامل معه ، وفي ذلك مصالحة مع ماضينا وحاضرنا ، وأن محاولات تجاهل وتقزيم موروثنا الثقافي وحضاري هذا ، لن تؤدي إلا إلى مأسسة حياتنا السياسة والإجتماعية واستنتجنا ما يلي :

* إن الثقافة القبلية كانت وما تزال من أهم مكونات وروافد الثقافة العامة للمجتمع ، فالعصبية القبلية والوعي العصبي وما ينشأ عنهما من تعاون وتضامن وتلاحم بين الفرد وقبيلته ما برحا يشكلان مرجعا أوليا ومحددا هاما للمشاركة السياسية عامة والسلوك الإنتخابي خاصة .

* إن البناء القبلي بنزعته لم يرفض فكرة وقيم التحديث الإجتماعي والسياسي بشكل مطلق ، ولم يكن بسلبياته المتغير الوحيد في غياب وتهميش مؤسسات المجتمع المدني ، ولا العائق الوحيد أمام تنمية وتطور المجتمع العربي ، فالدول التي يتضاءل أو ينعدم فيها الدور السياسي للبناء القبلي ، تعرف نفس الغياب والتهميش والتخلف (دول العالم الثالث الأخرى) .

* إن المؤسسات الحديثة مثل الأحزاب رغم ضرورتها السياسية وطبيعتها الحديثة ، قد فشلت في حشد الجماهير العربية ، وفشلت في تحطيم المؤسسات التقليدية كالقبيلة ، فشلت أخيرا في أن تكون بديلا وضيفيا لها ، لكون البنية القبلية أكثر فعالية وتجذرا في المجتمع . ناهيك عن قناعتنا أن هذه الإنتماءات الأولية ليست بالضرورة مناقضا للتحديث ، وأن العصرنة لا تلغيها بالضرورة ، بل يمكن أن تنميها من خلال سبل التنشئة ولا تلغي تلك الإنتماءات التحتية (كالولاء القبلي) بل توظفها لصالح العام .

* إن عمل بعض المثقفين على تقزيم النزعة القبلية وتجاهل الأنظمة السياسية العربية لها ، على الأقل في الخطاب السياسي الرسمي لكونها توظفها لصالحها و تعتمد عليها في شرعنة ممارستها للسلطة ، لن ينفيها من ماضي المجتمع وحاضره ومستقبله ، فالقوانين واللوائح لا يمكن في أي حال من الأحوال أن تكون ذات فعالية وتمحو ما يوجد في الذهنيات . فما عجزت السياسات الإستعمارية المتعاقبة عن تحقيقه (رغم الشوائب والسلبيات التي ألصقتها به) ، لا يمكن لأنظمة عميلة ومثقفي الاغتراب والتقاطب الوصول إليه .

* لذلك فإن هذا الموضوع في حاجة لتعميق دراسته وتناوله بصورة أكثر علمية وموضوعية بعيدة كل البعد عن المزايدات السياسية ، وتأثيرات الغزو الفكري والثقافي الغربي (الإستلاب) ، لأن هنا النوع من دراسات الأنتروبولوجية كفيل بأن يصالحنا مع واقعنا ، تلك المصالحة التي تفجر الطاقات الكامنة التي تعتبر أول شروط النهضة والتقدم .

والله ولي التوفيـــق

قائمة المراجع :

المصادر :

- القرآن الكريم .

- ابن منظور . جمال الدين أبي فضل محمد ابن مكرم الأنصاري الإفريقي المصري : لسان العرب . الجزء 6 والجزء 11 . تحقيق : عامر أحمد حيدر . بيروت . دار إحياء التراث العربي . 1992 .

- إبن خلدون . أبو زيد عبد الرحمان : المقدمة , الجزء الأول : كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . بيروت . دار الكتاب الحديث . الطبعة الخامسة. 1971 .

- الجوهري . إسماعيل بن حماد : الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية . تحقيق أحمد عبد الغفور عطار . الجزء الخامس . بيروت . دار العلم للملايين , الطبعة الرابعة . 1987 .

- النويري . أحمد بن عبد الوهاب بن محمد : نهاية الأدب في فنون الأدب . تحقيق إبراهيم الأبياري . بيروت . دار الكتاب اللبناني . الطبعة الثانية 1982 .

- منجد اللغة العربية و الإعلام . الطبعة 31 بيروت . دار المشرق . 1991 .

مراجع باللغة العربية :

- د . أبو خزام . إبراهيم : الوسيط في القانون الدستوري . الكتاب الأول : الدساتير والدولة و نظم الحكم . بيروت . دار الكتاب الجديد المتحدة . الطبعة الثانية 2002 .

- د . إسماعيل فاروق : الأنتروبولوجية الثقافية . الجزء الأول : دراسات حقلية في الثقافات الفرعية . الإسكندرية . دار المعرفة الجامعية 1984 .

- جابي عبد الناصر : الانتخابات الدولة المجتمع . الجزائر . دار القصبة للنشر . 1998 .

- د . بيومي . محمد علي : دور الصفوة في إتخاذ القرار السياسي . القاهرة دار الكتاب الحديث . 2004 .

- د . غامري . محمد حسن : مقدمة في الأنتروبولوجيا العامة (علم الإنسان) . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . بدون تاريخ .

- د . ذياب . فورية : القيم و العادات الإجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة و النشر . الطبعة الثانية . 1980 .

- د . طوالبي . نور الدين : الدين و الطقوس و التغيرات . ترجمة : وجيه البعيني . بيروت . منشورات عويدات . 1988 .

- عبد الرحيم . عبد المجيد : الأنتروبولوجيا (علم الإنسان) . القاهرة . دار غريب للطباعة . 1979 .

- بلانديه . جورج : الأنتربولوجيا السياسية . ترجمة : أبي صالح جورج . بيروت . المركز القومي للإنماء . 1986 .

- سابين . جورج : تطور الفكر السياسي . ترجمة : حسن جلال العروسي مصر . دار المعارف . 1964 .

- مكيفر . روبرت : تكوين الدولة . ترجمة : د . حسن صعب . بيروت . دار العلم للملايين .

- ناجي . سفير : محاولات في التحليل الاجتماعي . الجزء الأول : التنمية و الثقافة . ترجمة م .ع . ابن ناصر . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . 1989 .

- د . قباري . محمد إسماعيل : الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع . مصر . دار المعرفة الجامعية بدون تاريخ .

- الخشاب . أحمد : الضبط و التنظيم الاجتماعي . القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثة 1959 .

- د . وصفي . عاطف : الأنثرولوجيا الإجتماعية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة و النشر . 1971 .

- د . وصفي . عاطف : الأنتربولوجيا الثقافية . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة و النشر . 1971 .

- د . جلبي . علي عبد الرزاق : قضايا علم الاجتماعي المعاصر . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة و النشر . 1984 .

- د . رعد . سعيد محمد : العمراني في مقدمة ابن خلدون . دمشق . طلاس للدراسات و الترجمة والنشر . 1985 .

- د- الحبابي . محمد عزيز : ابن خلدون معاصرا . ترجمة : د . فاطمة الجامعي الحبابي . بيروت . دار الحداثة للطباعة والنشر و التوزيع .1984 .

- د . أحمد علي فؤاد : علم الاجتماع الريفي . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة و النشر . 1981 .

- بوتفنوشت . مصطفى : العائلة الجزائرية التطوير و الخصائص الحديثة . ترجمة : دمري أحمد . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعية . 1984 .

- د . الخشاب . مصطفى : علم الاجتماع ومدارسه . الكتاب الثاني : المدخل إلى علم الإجتماع . مطبعة لجان البيان العربي . الطبعة الثانية . 1958 .
- د . محجوب . عبده : طرق البحث الأنثربولوجي . النسق القرابي الاسكندرية . دار المعرفة الجامعية . 1985 .
- شرابي . هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربي . بيروت الأهلية للنشر و التوزيع . الطبعة الثالثة . 1980 .
- مارتيناز . لويس : الحرب الأهلية في الجزائر . ترجمة : محمد يحياتن . الجزائر . منشورات مرسى . بدون تاريخ .
- ميلاد . زكي : مالك بن نبي ومشكلات الحضارة . دمشق . دار الفكر 1998 .
- لنتون . رالف : الأنتربوولوجيا وأزمة العالم الحديث . ترجمة : عبد المالك الناشف . صيدا . لبنان . المكتبة العصرية 1967 .
- حمدي باشا . عمر : حماية الملكية العقارية الخاصة . الجزائر . دار هومة للطباعة و النشر 2003.
- د . الصدة . عبد المنعم فرج : الملكية في قوانين البلاد العربي . بيروت . دار الفكر العربي . 1986 .
- الطاهري . محمد : الدور السياسي للقبيلة في اليمن . القاهرة . الطبعة الأولى . 1996 .
- د . عارف . نصر محمد : إيستمولوجيا السياسية المقارنة . بيروت . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . 2002 .
- د . بورقيبة . رحمة : الدولة والسلطة والمجتمع . بيروت . دار الطليعة للطباعة و النشر . 1991 .
- أبو الغار . إبراهيم . علم الاجتماع السياسي . القاهرة . دار الثقافة للطباعة والنشر . 1979 .
- السيد . رضوان : الأمة و الجماعة والسلطة . بيروت . دار إقرأ . الطبعة الثانية . 1986 .
- بني نابي . مالك : المسلم في عالم الإقتصاد . الجزائر . دار الفكر . الطبعة الثالثة . 1987 .
- الطهطاوي . رفاعة رافع : الأعمال الكاملة . الجزء 2 . دراسة وتحقيق : محمد عمارة . بيروت . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . 1973 .
- د . صعب . حسن : علم السياسة . بيروت . دار العلم للملايين . الطبعة الثامنة . 1985 .
- د . الحمل . يحيى : الأنظمة السياسية المعاصرة . بيروت . دار النهضة العربية للطباعة و النشر . 1969 .
- د . ملحم . حسن : التحليل الإجتماعي للسلطة . الجزائر . منشورات دحلب . 1993 .

- بيلز . رالف . ل . وهو يجز هاري : مقدمة في الأنتربولوجيا العامة . الجزء الثاني . ترجمة : د . محمد محمود الجوهري . د. السيد محمد الحسيني . ويوسف ميخائيل أسعد . القاهرة . دار نهضة مصر للطبع والنشر .1977 .

- د . السويدي . محمد : علم الإجتماع السياسي : ميدانه وقضاياه . الجزائر . ديوان المطبوعات الجامعة . 1990

- د. هلال - على الدين و د . مسعد نيفين : النظم السياسية العربية : قضايا الإستمرار و التغيير . بيروت . مركز دراسات الوحدة العربية . الطبعة الثانية . 2002 .

- د . زايد . أحمد و د. الزبير . عروس : النخب الإجتماعية . حالة مصر و الجزائر. القاهرة . مكتبة مدبولي . 2005 .

- د غليون . برهان : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات . بيروت . دار الطليعة للطباعة النشر . الطبعة الأولى . 1989 .

- د . غليون . برهان : إغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية . بيروت . دار موفم للنشر . 1990.

- د . بن نعمان . أحمد : نفسية الشعب الجزائري . الجزائر . شركة دار الأمة . 1994 .

- د . عيسى . علي أحمد : المجتمع العربي . القاهرة . دار المعارف . 1961

- د . هلال على الدين و آخرون : معجم المصطلحات السياسية . تحرير : د. نيفين . مسعد . القاهرة . كلية الإقتصاد و العلوم السياسية جامعة القاهرة . مركز البحوث و الدراسات السياسية . 1994

- د . خطاب . سمير التنشئة السياسية و القيم . القاهرة . إيتراك للطابعة و النشر و التوزيع . 2004

– د . الجوهري . عبد الهادي : علم الإجتماعي السياسي . مجاله و تطوره . دراسات في علم الإجتماعي و الأنتربولوجيا . القاهرة . دار المعارف بمصر . 1975 .

- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي : تأليف جماعي . بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت . نوفمبر . 1984 .

باللغة الفرنسية :

- ABELES MARC et JEUDI HENRI-PIERRE : anthropologue du politique. PARIS. Edition ARMAND COLIN. 1997.

- ABELES MARC et COLLARD CHANTAL : age, pouvoir, et société en Afrique noir. PARIS. KHARTALA. 1985.

- ABELES MARC : anthropologie de l'état. PARIS. Edition ARMAND COLIN. 1990.

- ARCOUN MOHAMED : l'islam. Morale et politique. PARIS ASLEE DE BRONWER. 1986.

- BOURDIEU PIERRE : Algérie 60. PARIS. Edition de minuit. 1981.

- BOURDIEU PIERRRE :sociologie de l'Algérie. PARIS PUF. 1967.

- COT JEAN PIEERE et MOUNIER JEAN PIERRE : pour une sociologie politique tome l et l. PARIS édition du seuil 1974.

- CUCHE DENYS : la notion de la culture dans les sciences sociales. ALGER. Edition CASBAH. 1998.

- CROZIER. MICHEL ET FRIEDBERG. ERHARD : l'Acteur et le système. PARIS.edition du seuil. 1977.

- de BELLAING. LOUIS MOREAU et DEDIER POUSSIN : sociologie : définition champs-démarche. France édition ASH.2002.

- DUVERGER.MAURICE : les parties politiques. PARIS ARMOND COLLIN. 1951.

- DAHL ROBERT : l'analyse politique contemporain. PARIS édition LAFFONT. 1970.

- DAHL ROBERT : l'analyse politique contemporaine. PARIS édition LAFFONT. 1970.

- GHALIOUN.BURHAN : le malaise arabe : état contre nation. ALGER collection SAD édition /ENAG. 1991.

- GERWITZ.MADELAINE et LOCA.JEAN : traître des sciences politique volumes N°04. PARIS PUF. 1983.

- LUCAS.PHILIPPE et VATIN JEAN CLAUDE : l'Algérie des anthropologues PARIS. Edition FRANSOIS MASPERO.

- LACHEREF. MUSTAPHA : Algérie : nation et société. ALGER SNED.2eme édition. 1978.

- LEVIS-STRAUSS.CLAUDE :anthropologie structurale. PARIS édition PLON. 1958.

- MAUSS MARCEL : essai sur le don. ALGER. ENAG/EDITIONS. 1989.

- PARETO VILFRADO : traité de sociologie générale. GENEVE. Edition DROZ. 1968.

- QUERMONE.JEAN LUIS : l'alternance au pouvoir. Alger édition CASBAH. 1998.

- PARSONS TALCOOT.

- RIVIERE CLAUDE : anthropologie politique. PARIS. Edition ARMAND COLIN. 2000.

- THESIGER. WLFRED : les arabes des marais tigre et euphrat-

- traduit par PAULINE VERDUM. PARIS PLON. 1983.

الدوريات :

- إنسانيات : المجلة الجزائرية في الأنتروبولوجيا و العلوم الإجتماعية الصادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجية الإجتماعية و الثقافية . الجزائر .

* عدد 7 جانفي – أفريل 1999 (مجلد III ، I) .

* عدد 8 ماي – أوت 1999 (مجلد III , 2)

* عدد 16 جانفي – أفريل 2002 (مجلد VI , I)

- نقد : مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي . الجزائر .عدد 19-20 خريف / شتاء 2004 بعنوان . السياسة في ميزان الفكر النقدي .

- وقائع الملتقى : أي مستقبل للأنتربوولوجيا في الجزائر ؟ . تيميمون 22 ، 23 ، 24 نوفمبر . 1999 . الصادرة عن مركز البحث في الأنتربولوجيا الاجتماعية و الثقافية الجزائر .
- الثقافة العالمية : دورية يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب . الكويت .
- العدد ماي / جوان 1987 .
- العدد 93 مارس / أفريل 1999 .
- المستقبل : العدد 261 . نوفمبر 2000 . بيروت . مركز دراسات الوحدة العربية .

الرسائل الجامعية :

- خديجة . الزاوي : النساء وطقوس الأولياء الصالحين . دراسة سوسو سياسة و أنتروبولوجية لمنطقة الأبيض سيدي الشيخ . رسالة ماجستير في علم الإجتماع السياسي . تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي . غير مطبوعة . معهد علم الإجتماع جامعة وهران . السنة الجامعية . 1997 – 1998 .
- أحمد . كرومي : السلطة . الإيديولوجيا و تعلم الفلسفة في الجزائر . رسالة ماجستير في علم الإجتماع . تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي . معهد علم الإجتماع . جامعة وهران السنة الجامعية 1998- 1999 .

الفهرس

المقدمة:..... أ

الفصل الأول:الجهاز المفهوماتي ص3

1- السياسي : ص3
2- المؤسسات السياسية :.....ص 4
3- السياسي والأنثروبولوجيا:.....ص5
4- الأنثروبولوجيا السياسية تحدد السياسي :.....ص6
5- السلطة السياسية :.....ص12
5-1 –تنظيم السلطة : ص15
5-2- صور العلاقات السياسية :.....ص19
6- السياسي والمقدس :.....ص 27
6-1 –السلطة والدين :.....ص28
6-2- العلاقة التاريخية :.....ص30
6-3 السلطة المقدسة :.....ص32
6-4- طبيعة الإرتباط : ص34
7- السلطة والأسطورة :.....ص37
7-1 –الأسطورة السياسية :.....ص 39
7-2- أسطرة السياسي : .....ص 41
7-3- أسطورة الكاريزمة :.....ص44
8- الغادات والتقاليد السياسي : ص46
8-1- المقاربة المؤسساتية :.....ص48
8-2- السلطة والمجتمعات التقليدية :.....ص49

الفصل الثاني : في البناء القبلي ص56

1- نظام القرابة : ص57
1-1 التسلسل القرابي الأبوي : ص58
1-2 التسلسل القرابي الأمي :.....ص58
1-3 التسلسل القرابي الثنائي الإختياري :.....ص 59
1-4 التسلسل القرابي الثنائي الإجباري : ص59

2- القرابة والسياسي : ص60
3- مفهوم القبيلة : .....ص 62
3-1 – مفهوم القبيلة في الفكر العربي : ص62
3-1-1- مفهوم القبيلة الإصطلاحي : ص62
3-1-2- مفهوم أحمد النويري :.....ص63
3-1-3- القبيلة في المفهوم الخلدوني :.....ص 64
3-2- الرؤية السوسيولوجية الإستعمارية للقبيلة : ص69
3-3- مفهوم القبيلة من منظور النظرية الإنقسامية : ص71
4- الأشكال المورفولوجية للبناء القبلي :.....ص74
4-1- الأسرة : ص75
4-1-1 – الأسرة الزواجية في البناء القبلي العربي :.....ص 78
4-1-2- الأسرة المركبة في البناء القبلي العربي : ص78
4-2- البدنة : ص81
4-3- العشيرة : .....ص 81
4-4- القبيلة : .....ص 84
5- وظائف النظام القبلي : ص85
5-1- التضامن الإجتماعي : ص86
5-2- تأمين الأمن الداخلي والخارجي : ص86
5-3- تنظيم علاقات الزواج : ص87
5-4-تنظيم النشاط الإقتصادي : ص87
5-5- إجراء الطقوس الدينية : ص87
5-6- تنظيم النشاط السياسي : ص88
6- محددات البناء القبلي : ص88
6-1- الوضع الإقليمي : .....ص 89
6-2- المحدد الجنسي :.....ص93
6-3- محدد طبقات العمر : ص94
7- السيمات الثقافية للقبيلة العربية : ص96
7-1- العائلة : ص97
7-2- البنية الإنقصامية : ص99
7-3- العصبية :.....ص100
7-4- الطابع الريفي البدوي : ص101
7-5- التدين وقدسية التقاليد : ص103
7-6- المخيال :.....ص104
7-7- الموروث الإستعماري : ص105
7-8- الموروث الحضاري : ص106

الفصل الثالث :الدور السياسي للقبيلة : ص110
1- دلالات الدور السياسي للقبيلة : ص112
1-1- دلالات المتغير الجغرافي : ص112
1-2- الإطار السياسي لدور القبيلة : .....ص 115
1-3- المحدد الثقافي لدور القبيلة السياسي :... .....ص120
1-4- القبيلة كقوة عسكرية :.....ص124
2- القبيلة والتحديث السياسي : .....ص 128
2-1- القبيلة : الشعب الإجتماعي والشعب السياسي :.....ص130
2-2- القبيلة والدولة :.....ص132
2-3- القبيلة وتنظيم الحزبي :.....ص139
2-4- القبيلة والجماعات الضاغطة :.....ص148
3- أشكال الدور السياسي للقبيلة وصوره : .....ص 154
3-1 – النخبة ، الصفوة والزعامة القبلية :.....ص154
3-2- من المجلس القبلي إلى المجلس البلدي :.....ص159
3-3- النزوح الريفي وقبلنة المدينة : ص163

الفصل الرابع : في ثقافة الانتخاب ص173
1- الديمقراطية و البناء القبلي ..... ص 175
1-1- النهج الديمقراطي ، من مجلس القبيلة إلى المجلس البلدي .....ص 184
1-2- الديمقراطية التعددية ..... ص 186
1-3- الديمقراطية و المجتمع المدني .....ص 187
2 – الإنتخاب ..... ص 188
2-1- المفهوم للإنتخاب الإصطلاحي ..... ص 191
2-2- مفهوم السياسي للإنتخاب ..... ص 192
2-3- مفهوم القانوني للإنتخاب ..... ص 193
2-4- مفهوم الإجتماعي للإنتخاب ..... ص 194
2-5- الرؤية الأنثروبولوجية للانتخاب ..... ص 195
2-6- سمات الثقافية للإنتخاب .....ص 198
2-7- مظاهر الثقافة الإنتخاب .....ص 203
3- الثقافة السياسية .....ص 213
3-1-القيم السياسية ..... ص 119
3-2- التنشئة السياسية ص225

4- شبكة العلاقات.....ص 227
4-1- المنتخب كوكيل الاجتماعية .....ص 231
4-2- العطاء ورد العطاء .....ص 233
4-3- قبلنة الحياة السياسية ..... ص 234
5 – الزبائنية السياسية ..... ص 236
5 - 1- السوق السياسي .....ص 238
5- 2- المقاول السياسي ..... ص 239
الخاتمة .....ص 241
قائمة المراجع .....ص 243