# الأنثروبولوجيا السياسية

مدخل لدراسة النسق الاجتماعي والثقافي للسلطة

أ. د. خداوي محمد
كلية الحقوق والعلوم السياسية
(جامعة سعيدة)

# الأنثروبولوجيا السياسية

مدخل لدراسة النسق الاجتماعي والثقافي للسلطة

الشهاب الأكاديـمية

©منشوراتالشهاب، 2025.
الهاتف: 67 15 99 0555 / الفاكس: 04 72 84 023
www.chihab.com / fb : Chihab éditions
ISBN : 978-9947-39-327-7
الإيداع القانوني : جانفي 2025

## الإهداء

إلى روح أختي الطاهرة رحمها الله وطيب ثراها.

# مقدمة

دأبت العلوم السياسية وعلوم الاتصال والفلسفة السياسية والتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد والقانون وغيرها من التخصصات المعرفية على تسليط الضوء على الطابع المعقد للعلاقات الإنسانية على وجه العموم والأزمات السياسية على وجه الخصوص. وقد يجد البعض شيء من الغرابة لو أضفنا علم الأنثروبولوجيا لهذا الاهتمام العلمي بالنظر إلى ربط هذا التخصص المعرفي بدراسة المجتمعات المحلية البدائية والإثنية والتي ينظر إليها على خطأ بأنها مجتمعات بدوت تاريخ وبدون دولة.

إن المغامرة الأنثروبولوجية بدأت بالفعل بالإهتمام بالمجتمعات البدائية لغرابة سماتها الثقافية مقارنة بسمات المجتمع الغربي الذي ينتمي إليه الأنثروبولوجيون الأوائل، ولو حصرت نفسها في هذا النطاق لكانت حكمت على نفسها بالوضع في متحف تاريخ العلوم لكون أن تلك المجتمعات بدأت تختفي مع تسارع العصرنة. وقد وجد الأنثروبولوجيون متنفسا لهم في مجتمعات مجتثة تحت وقع التوسع الاستعماري على غرار المجتمع الجزائري، فحملوا على أكتافهم شطحات أنثروبولوجية جسدها جمع البيانات الأثنوغرافية عن المجتمعات المستعمرة وشكلت فسيفساء تذبذبت بين مقتضيات المنهجية العلمية وبين نزعة عنصرية كانت ترى في تلك المجتمعات مجتمعات متخلفة لأسباب عرقية وثقافية، مدثرة بخطاب رسمي إنساني يبرر الإستعمار بالرسالة الحضارية التي يحملها لهذه الشعوب. وأي كانت النية والأسباب فإن الإهتمام الأنثروبولوجي شمل ثقافاتها بقطاعاتها المادية والفكرية والروحية، وإهتم ببنائها الاجتماعي وسماته وكان طبيعي أن يتم التركيز على التكوينات الاجتماعية ودورها في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية.

انصب الاهتمام الأنثروبولوجي على البحث في جوانب لخصتها تلك التساؤلات التي طرحها "ايفانس بريتشارد" Evans Pritchard عن الضوابط الاجتماعية التي تجعل من المسيحي يخلع قباعته عند دخوله الكنيسة ولا يخلع حذاءه بينما يخلع المسلم حذاءه ولا يخلع ما يعتمره على رأسه عند دخوله المسجد. إن هذا يطرح إشكالية الكيفية التي يتم بها إنتاج القيم والعادات الاجتماعية وتسليحها بالسلطة اللازمة والأهم من ذلك دوافع الالتزام بها والآليات التي توظف للحفاظ على ذلك الإلتزام وتنظيم العيش في الجماعة.

لقد كان البحث في هذه الظواهر الاجتماعية الناجمة عن الحاجة إلى تنظيم العيش داخل الجماعة محط إهتمام المفكرين في كل العصور والمجتمعات وفتح "هيرودوت" Herodote باب هذا الاهتمام، إذ كان أول رحالة ومؤرخ نقل لنا عادات وتقاليد شعوب (برابرة كما سماها) خلال ترحاله في محيط البحر المتوسط. وركز في نقله لأخبارها على ذلك الاختلاف الذي أصبحنا نسميه "ثقافي" في العصر الحديث ناهيك عن الاختلاف الأجناسي. وساهم العلماء المسلمين أمثال المسعودي وابن بطوطة وابن فضلان وابن خلدون في التأسيس للبوادر الأولى لعلم الأنثروبولوجيا.

وفي هذا السياق التاريخي نشأ علم الانثروبولوجيا مولودا غربيا جاعلا من العالم غير الغربي حقلا له لأسباب ذاتية ولكن أيضا لطبيعة إختلاف تلك المجتمعات المسماة غلوا البدائية أو التقليدية اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا وتنظيميا عنها. وكانت أول لبناته العلمية تلك التي وضعها "مونتيسكيو" من خلال نموذج "الاستبداد الشرقي" الذي خص به العالم غير الغربي أعقبته كتابات "جان جاك روسو" و"دوركايم" و"باريتو"... وغيرهم.

وبدأت أزهار هذا العلم تبرز مع التطور الصناعي والتجاري الذي بدأت أوروبا تعرفه والمتزامن أيضا مع الاكتشافات الجغرافية الحديثة التي مكنت الرحالة والمغامرين والجنود من نقل معلومات اثنوغرافية عن المجتمعات التي مروا بها أو أخضعوها لإستعمارهم وحمايتهم المزعومة. ومن بين جوانب الاختلاف مع المجتمعات الأوروبية تلك المتعلقة بالتنظيم السياسي للمجتمعات المسماة بدائية أو تقليدية وطبيعة العلاقات السياسية التي تنشا فيها وظواهر السلطة وغيرها، والتي كانت محل إهتمام الأنثروبولوجيون والسبب الأساسي لنشأة الانثروبولوجيا السياسية.

كما كان لإنشغال المفكرون دوما بالكيفيات التي يواجه بها الأفراد والجماعات الضغوط والصراعات الناجمة عن العيش المشترك والتنافس على الموارد ووصفهم العلاقات بين الشعوب والدول والعلاقات بين الحاكم والمحكوم وبروز أشكال للسلطة وآليات تعبئتها، دوره في زيادة الانشغال العلمي بالحقل السياسي في العصر الحديث بالنظر لعلاقات السلطة على المستوى العالمي والممارسة على الأفراد ينقلها لنا الإنشغال اليومي بهذا الحقل في وسائل الإعلام ومواقع التواصل والنقاشات العامة.

لن نخوض في التاريخ الأنثروبولوجي ولا في ماهية هذا العلم ولكننا نسعى إلى توضيح ان هذا الحقل المعرفي لم ينشأ مستقلا عن ظروف التطور التي عرفها المجتمع الانساني في العصر الحديث وتطور العلوم الذي تزامن معه. وأن هذه المعرفة التاريخية المراكمة قد تشكل آلية تفسير العديد من الظواهر التي تعرفها المجتمعات خصوصا الظواهر السياسية محل اهتمامنا العلمي. لهذا جاءت هذه المقاربة الأنثروسياسية محاولة لتطعيم تناول العلوم السياسية للحقل السياسي وبالأخص ظاهرة

السلطة إذ تحول أن تبحث في النسق الاجتماعي والثقافي لها وتوضح تقاطع علم السياسة بالأنثروبولوجيا من خلال الأنثروبولوجيا السياسية.

لقد تحولت مع "بلادييه" الأنثروبولوجيا السياسية إلى علم السياسي la science du politique والذي يتناول الإنسان من منطلق الفرد السياسي l'homo politicus ويبحث في الخصائص المشتركة لكل التنظيمات السياسية بتنوعها واختلافاتها التاريخية والجغرافية، وأصبحت الأنثروبولوجيا السياسية ذلك الفرع من العلوم الذي يهتم بدراسة الترابط العلائقي الموجود بين السلطة، القرابة، المجال، والاقتصاد والدين والسحر. وجاء الكتاب لتحليل مجالات وأوضاع محددة في المجتمع الإنساني مركزا على المجتمع العربي والتي لا يمكننا فصلها عن ديناميكيات السلطة المتغيرة، من خلال فصوله التي تستقصي ترابطات السلطة مع توليفة تتضمن القرابي والمجال والمقدس والأسطورة والعادات الاجتماعية.

# الفصل التمهيدي

## الأنثروبولوجيا -الإطار العام-

**تعريف عام الأنثروبولوجيا**

تعتبر الانثروبولوجيا قياسا بالعلوم الأخرى مثل الفلسفة والتاريخ وعلم الفلك والطب علم حديث العهد حتى وإن امتدت بذوره الجنينية إلى عصور المعرفة القديمة، إذ أن البحث في كل ما يرتبط بالإنسان ومجتمعه قديم قدم الوجود الاجتماعي له. وحتى نكتشف المخزون العلمي الذي تمتلكه الأنثروبولوجيا كعلم قائم بذاته يتوجب علينا منهجيا البدء بتعريفها واستكشاف فروعها والجسور المعرفية التي تمدها مع باقي العلوم.

1-**تعريف علم الأنثروبولوجيا**: الأنثروبولوجيا حقل معرفي من حقول العلوم الإنسانية تختص بدراسة كل ما هو مرتبط بالإنسان سواء في ذاته إنطلاقا من كونه كائن حي يمتاز بصفات وخصائص جسمية أو علاقاته انطلاقا من كونه كائن اجتماعي يميل لبني جنسه أو جميع سلوكاته والكيفيات التي يعيش بها أو انتاجاته الفكرية والمادية وهذا ما يجعله كائن منتج للثقافة. ولقي هذا العلم اهتماما مميزا خصوصا في بريطانيا والولايات المتحدة وفرنسا، وانصب اهتمامه في البداية على المجتمعات التقليدية (البدائية) من خلال البحث في ثقافاتها ومحاولة التعرف على طريقة تفكيرها والقيم والنظم التي تحكمها وانتشرت هذه المجتمعات على الخريطة الأنثروبولوجية في أفريقيا وأسيا وأمريكا. وعليه يمكننا القول مبدئيا بأنها ذلك الفرع من العلوم الذي يهتم بدراسة الإنسان.[1]

لغويا كلمة أنثروبولوجيا ANTHROPOLOGIE قديمة نحتت من كلمة Anthropos وهذه اللفظة يونانية الأصل ومعناها الإنسان، وتعني كلمة Logos دراسة أو علم أو "الخطاب"، وعليه

[1] Raoul Anthony, L'Anthropologie ; sa définition, son programme, ce que doit être son enseignement. In ; Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris, Série 7 n ; 4-6, 1927, p 228 disponible sur le site ; https://doi.org/10.3406/bmsap.1927.9142.

يكون معنى الأنثروبولوجيا اللفظي علم الإنسان،[1] أي أن أصل الكلمة من الناحية الأيتمولوجية يعني دراسة الإنسان وأفعاله ومناشطه. لكن الكلمة المركبة التي تعني علم الإنسان لم تكن معروفة في هذا المعنى في اللغتين القديمتين اليونانية واللاتينية. وتشير الكتابات إلى أن عالم النفس الألماني "أندريه راوخ" André Rauch كان أول من استخدم اللفظة في سنة 1841 على أساس أنها تعني دراسة المؤثرات الخارجية التي يخضع لها العقل وهذا المدلول مختلف عن معناها الصحيح. لكن البذور الجنينية للدراسات الأنثروبولوجية بدأت عند "هيرودوت" Hérodote في مؤلفه "حكايات" Histoires (ou enquêtes) من خلال النظرة النقدية المقارنة التي سلطها على ثقافات الشعوب التي سافر إلى بلادها خصوصا في مجال عادات الأكل والزواج والإلهة وطقوس الدفن وغيرها.[2] ليسقي تلك البذرة أدب رحلات "ابن بطوطة" و "ماركوبولو" Marco Polo و"بلون كالبا" Plan Carpin وغيرهم، إلا أن البزوغ العلمي لهذا الحقل المعرفي لم يبدأ فعليا إلا مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي وازدهر في القرن العشرين.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد اختلفت التعاريف المعطاة للأنثروبولوجيا تبعا لتطورها التاريخي واختلاف المدارس الفكرية في تحديد مواضيعها:

-كانت كلمة أنثروبولوجيا في القرن السابع عشر تطلق في مقابل الكسمولوجيا Cosmologie (علم الكون) ومقابل الثيولوجيا Théologie (علم الإلهيات).

-مع نهاية القرن التاسع عشر اهتمت الأنثروبولوجيا بدراسة الأجناس والأعراق البشرية المختلفة: أصلها وتاريخها وحضاراتها وقيمها مثل دراسات الطبيب الفرنسي "بول بروكا" Paul Broca و"أرموند كاتروفاج" Armand de Quatrefages.

-وأصبحت تربط في العصر الحديث بكل ما يتعلق بالأجناس والأعراق البشرية والإنسانية من حيث قيمها وثقافتها ماضيا وحاضرا واستقراءا لمستقبلها، مثله الفرنسي "كلود ليفي ستراوس" Claude Lévi-Strauss.[3]

عرفها "عاطف وصفي" على أنها ذلك العلم الذي يدرس الإنسان في كل زمان ومكان،[4] وهذا لا يعني أنها تدرس الإنسان ككائن وحيد بذاته بمعزل عن بني جنسه، وإنما تدرسه بوصفه كائنا اجتماعيا

[1] محمد حسن غامري، مقدمة في الأنثربولوجيا العامة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ب ت ص 13.

[2] للمزيد حول الموضوع يمكن الرجوع إلى: جينيفري روبرتس، هيرودوت: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: خالد غريب علي. مصر: مؤسسة هنداوي، 2014، ص58

[3] مصطفى تيلوين، مدخل عام في الأنثروبولوجيا. بيروت: دار الفارابي، 2011. ص ص 20-21.

[4] عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1971. ص 7.

بطبعه، يعيش في مجتمع محدد له سماته الخاصة في مكان وزمان معينين. ويعرفها "ادوارد تايلور" Edward Taylor على أنها الدراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان. بينما تذهب "مارغريت ميد" Mead Margaret إلى إعتبارها العلم الذي يصنف الخصائص الإنسانـية (البيولوجية والثقافية) للجنس البشري كأنساق مترابطة ومتغيّرة وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطوّرة. في حين عرفها "كلود ليفي ستراوس" Claude Lévi-Strauss من خلال هدفها بقوله أنها تهدف إلى معرفة كلية وشمولية للإنسان في علاقته بإمتداداته التاريخية ومحيطه الجغرافي.[1]

وتهتمّ أيضاً بوصف النظم الاجتماعية والتكنولوجية وتحليلها، إضافة إلى البحث في الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته. كما تعرف من خلال إهتماماتها الأكاديمية على أنها:

-علمُ الإنسان: من حيث كونه كائن بيولوجي له خصائص وسمات جسمية لذلك قلنا أنها تهتم بدراسة الأجناس والسلالات والأعراق البشرية في مختلف العصور. إنها تنظر في هذا الجانب إلى الإنسان كمظهر مادي وجزء من الطبيعة وتبحث في تاريخ نموه وتطوره. وتميل الأنثروبولوجيا من هذه الزاوية إلى العلوم الطبيعية.

-علمُ الإنسان وأعماله وسلوكه: إذ تهتم بالإنتاج الإنساني المادي منه والفكري والممارسة الإنسانية في كل ما يتعلق بأمور الحياة من أكل وشرب ولباس وبناء وأدوات وممارسات طقسية والعلاقات التي تنشأ بين الوحدات الاجتماعية والعادات والتقاليد والأعراف التي تحكمها وغيرها من جوانب. وهذا ما يجعل من الأنثروبولوجيا علم من العلوم الإنسانية.

-علمُ الجماعات البشرية وسلوكها وإنتاجاتها المادية والحضارية.

-علمُ الإنسان من حيث هو كائنٌ طبيعي واجتماعي وحضاري.

- علمُ الحضارات والمجتمعات البشرية.

كما يمكننا أن نعرفها في العموم على أنها العلم الذي يدرس الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا، إنها دراسة للنوع والحضارة، لكنها لا تنظر له كوحدة مجزأة أي تدرس الإنسان ككائن بذاته بل كجزء من الجماعة الإنسانية التي ينتمي إليها ويدين بحضارتها، يتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه ويؤثر فيه، إنها العلم الذي يتحدد من خلال ماهية موضوعاته كما يقول الأستاذ "تيلوان" وموضوعها الرئيسي يتمثل في تحديد القوانين العامة لحياة الإنسان داخل المجتمع سواء عند الشعوب البدائية (الحقل الأول لبدايات الأنثروبولوجيا كعلم) أو الشعوب المعاصرة.[2] ما يدفعنا إلى القول بكل التحفظ الذي يفرضه البحث العملي على أن الأنثروبولوجيا تقدم مقاربة للإنسانية لتكون علم الإنسانية، لهذا تتردد تسميتها بعلم الأناسة.

---

[1] Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1978, p 388.

[2] مصطفى تيلوين، مرجع سابق الذكر، ص 22.

**2-الحقول المعرفية الفرعية لعلم الأنثروبولوجيا:** انطلاقا من كون الأنثروبولوجيا علما شموليا جرت الدراسات الأكاديمية في هذا الحقل على تقسيم الأنثروبولوجيا العامة إلى أربع أقسام أساسية:

2-1-الأنثروبولوجيا الطبيعية: تدرس الإنسان كنتاج لعملية التطور وتدرس التشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الأجنة وانقسام الخلايا البيولوجية، وتتقاطع في ذلك مع الطب والعلوم الطبيعية. وتنقسم بدورها إلى فرعيين أساسيين:

-ميدان دراسة التطور الإنساني وتلتقي في هذا الحقل بالتاريخ وعلم الآثار لكونها تبحث في الإجابة عن ما نجهله عن الإنسان البدائي وفهم التغيرات التي عرفها هيكله العظمي ونسيجه العصبي المركزي، وهذا ما يجعلنا نقول أن الأنتروبولوجيا علم تاريخ أيضا، نظرا لكونها تركز على دراسة ظهور الإنسان كسلالة على الأرض والصفات التي إكتسبها وأهم تخصصاتها علم العظام وعلم البناء الإنساني.

-ميدان دراسة الصفات الطبيعية للإنسان-علم الإنسان الطبيعي: اعتمادا على علم التشريح يتناول هذا الميدان بالدراسة التغيرات البيولوجية التي عرفتها المجموعات البشرية في مختلق المناطق من الأرض ومقارنتها مع الهياكل العظمية الحديثة في المقابر بغية التأسيس لتصنيفات للبشر على أسس مورفولوجية، كما يعني بدراسة الوراثة. وقد اصطبغت بعض الدراسات بالنظر إلى المصطلحات التي تستعملها في هذا الميدان بالتعصب لسلالة على حساب السلالات الأخرى والظن بامتلاكها لصفات فريدة وسيادية تجعلها تقود باقي السلالات نظر لتخلفها حسب هذا النوع من الدراسات، حتى وأن كانت الدراسات العلمية الأكثر دقة أثبتت أن السلالات البشرية تعود في أصلها إلى نوع بيولوجي واحد هو "الإنسان العاقل" Homo Sapiens.

2-2-الأنثروبولوجيا الاجتماعية: أحد فروع الأنثروبولوجيا العامة كان يدرس حسب "ايفنز بريتشارد" Evans Pritchard في جامعة أكسفورد منذ عام 1873 تحت اسم "الأنثروبولوجيا" أو الأثنولوجيا،"يهتم بدراسة السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل أنساق أو نظم اجتماعية أو اقتصادية أو دينية أو سياسية أو قانونية أو الايكولوجية أو غيرها، كما يدرس هذا الفرع العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات القديمة أو المعاصرة، وعلى هذا فهي فرعا من العلوم الاجتماعية.[1] وقد ساهمت الدراسات في هذا الفرع إلى بلورة الاتجاه البنائي الوظيفي، من روادها "برونيسلو كاسبار مالينوفسكي" Bronislaw Kaspar Malinowski و"ألفريد راد كليف براون" Alfred Radcliffe Brown ناهيك عن إسهام الفرنسي "دوركايم" Durkheim.

يمثل الإنسان في وجوده الاجتماعي والعلاقات والنظم الاجتماعية والسلوكات التي يؤسس لها محور اهتمام الأنثروبولوجيا الاجتماعية من خلال المقارنة بين المجتمعات عبر سيرورتها التاريخية.

[1] فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980 ص ص 22-23.

وركزت الدراسات في بداياتها على المجتمعات البدائية بالنظر إلى بساطتها والسهولة النسبية التي تقدمها في الجانب الميداني. وازدهر هذا الفرع في انجلترا في حين اعتبرها علماء الأنثروبولجيا في أمريكا اتجاه داخل الأنثروبولوجيا الثقافية انطلاقا من قناعاتهم العلمية من أن الأنثروبولوجيا تدرس طبيعة المجتمع البشري والثقافة عن طريق المقارنة المنهجية بين المجتمعات، وهذا ما ينقله لنا توجه العالمة "م. ميد" M. Mead التي وحدت في نظرة موسعة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية إذ تهدف كلتاهما حسبها إلى تفهم السلوك البشري.[1]

2-3-الأنثروبولوجيا الثقافية: لازم مفهوم الثقافة علم الأنثروبولوجيا على مستويين: مستوى جسدته التفرعات المنهجية التي عرفتها دراسة الإنسان بإعتباره كائن صانع للثقافة، أما الثاني فتمثله المنطلقات الفكرية والأيديولوجية للدراسات الأنثروبولوجية في حد ذاتها. وتشمل الثقافة حسب "فرانز بوس" Franz Boas على كل مظاهر العادات الاجتماعية في مجتمع وردود فعل الفرد في تأثره بعادات الجماعة التي يحيى فيها ونتاج الأنشطة البشرية كما تحدده هذه العادات. وتتكون من مجموع العناصر المشكلة للإرث اجتماعي غير البيولوجية التي تنتقل اجتماعيا ويتم توترها وهذا ما يجعلها سلوكا مكتسبا. واعتبر "مالينوفسكي" أنها ميراث اجتماعي يشتمل على العناصر المادية الموروثة والسلع والعمليات التقنية والأفكار والعادات الفردية والقيم. وعرفها " ادوارد تايلور" في كتابه "الثقافة البدائية" الصادر سنة 1871 بأنها تلك الوحدة الكلية المعقدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع، وأضاف في كتابه الأنثروبولوجيا الصادر سنة 1881 أنها بهذا المفهوم هي شيء لا يمتلكه إلا الإنسان.[2]

مثلت النزعة الثقافية في الدراسات الأنثروبولوجية رغم المعنى السلبي التحقيري الذي كانت تحمله في أمريكا لباقي الشعوب والثقافات خصوصا "البدائية" رافعا حقيقيا للأنثروبولوجيا، من روادها "مرغريت ميد" M. Mead و"رالف لينتون" Ralph Linton و"روث بندكت" Ruth Benedict، تهتم بثقافة المجتمعات (القيم الثقافية) كالعادات والتقاليد والأساطير والخرافات والطقوس الدينية والجنائزية ونظام تقسيم الطبقات على أساس أصول العائلات، وتهتم كذلك بالأيديولوجيات السائدة في المجتمعات.[3]

إن الاهتمام بالإنسان والثقافة التي ينتجها موجود عند كل الشعوب ماضيها وحاضرها وفي كل الحقول المعرفية سواء كان هذا الاهتمام بصفة مباشرة أو غير مباشرة وهذا ما يبرر اهتمام

[1] إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، مصر: دار المعارف، 1972 ص 16.

[2] كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009 ص 16.

[3] مصطفى تيلوين، مرجع سابق الذكر، ص 23.

الأنثروبولوجيون بها من خلال دراسات أسست لحقل معرفي تمثله الأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بدراسة السلوك الإنساني في ماضيه وحاضره، فالثقافة تسمح له بالاتصال بالآخرين سواء الجماعة المحلية أو الجماعات الأخرى وهذا بما لها من خصائص اجتماعية تمتاز بها في بيئتها الطبيعية المتباينة. وكان أحد أهداف الأنثروبولوجيا الثقافية دراسة هذا التباين أو التشابه الثقافي من جهة ومن جهة ثانية الاهتمام بتاريخ الثقافات وأصولها ونموها وتطورها. وبالنظر إلى شساعة مجالها المعرفي الإنساني قسمها الأستاذ "فاروق إسماعيل"[1] إلى ثلاث فروع هي:

-الأركيولوجيا (علم الآثار): هي دراسة الثقافة المادية والفنية إذ تركز على عملية التطور الثقافي للثقافات المعاصرة إنطلاقا من دراسات الثقافات القديمة، أي أنها تقفي للآثار القديمة في الثقافات المعاصرة. لكن يمكن النظر أيضا إلى الأركيولوجيا على أنها دراسة البقايا المادية لحياة المجتمعات القديمة.[2] فعلم الآثار هو علم التحري عن الأصول المادية لحضارة الإنسان لذلك يعتبر علم الوفاء للقديم والحرص على تتبع مسيرة التطور التي سلكتها الحضارة البشرية في عصورها الماضية عن طريق استقراء الشواهد المادية من تراث هذه العصور واستخلاص القيم الثقافية والعلمية والجمالية من كل ما أبدعته قرائح الإنسان وأحاسيسه وعلومه ومن كل ما شكلته يده وآلاته تجسيدا لمعتقداته وفنونه في مختلف مناحيها الثابتة والمنقولة. وهو أيضا العلم الذي يدرس الآثار لذاتها ولخلفياتها لأنها في مفهومه ليست فقط أشكالا مادية وجمالية بسيطة لكنها وقائع ملموسة تتحدث بلسان أهلها وزمانها إيجابا أو سلبا، ولا تنفصل عن كيانهم في الزمان والمكان والتأمل والخيال حتى ولو كانت آثارا ساذجة غير مكتوبة.[3]

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن قاموس "القاموس العام للأركيلوجيا" Dictionnaire général de l'archéologie اعتبر أن مصطلح أركولوجيا كان شائعا بوجه الخصوص في ألمانيا والنمسا[4] وأورد مجموعة من التعاريف لهذا الفرع من الأنثروبولوجيا العامة منها: تعريف "لاش" Lasch. C الذي اعتبر الأركولوجيا دراسة للتراث الثقافي المادي وتتناول العمليات الفنية لإنتاج الأشياء، بينما يرى "وينيك" Charles Winick الأمريكي أنها دراسة المصنوعات التي تصنع للاستعمال لا التجارة، ويعني أيضا دراسة تأثيرات العمل على الكائن الحي البشري من وجهة نظر فسيولوجية وسيكولوجية.[5]

---

[1] فاروق مصطفى إسماعيل، مرجع سابق الذكر، ص 28.

[2] Raoul Anthony, op. Cite, p 232.

[3] عاصم محمد رزق، علم الآثار بين النظرية والتطبيق مصر: مكتبة مدبولي، 1996 ص 12.

[4] Bosc Ernest, Dictionnaire général de l'archéologie, Paris, Jean de Bonnot. 1985. P 11.

[5] إيكه هولتكرانس، مرجع سابق الذكر، ص ص 35-36.

-الأثنولوجيا: كانت تعتبر إلى سنوات غير بعيدة دراسة للمجتمعات التي قيل عنها أنها لم تعرف الكتابة ولم يتعمم فيها استعمال الآلة أي المجتمعات البدائية، وكان ذلك مقرونا بالنظر إلى المضمون التجريحي لكلمة "بدائي" وارتباطها بفكرة المجتمعات القريبة من الحالة الطبيعية (مجتمعات متوحشة أو بربرية) في أذهان الدارسين الغربيين في القرن التاسع عشر. لكن الباحثين اكتشفوا على إثر الدراسات التي أجروها في أوسطاها درجة التعقيد في ثقافاتها. ومع زوال "البدائي" والمجتمعات البدائية اتجهت الاثنولوجيا[1] بصورة أعم إلى كل ما يمثل مجتمعا أجنبيا وثقافة أجنبية. وهذا ما عبر عنه "رادكليف براون" عندما اعتبر الأثنولوجيا هي معاينة الظاهرات الثقافية ووصفها خاصة عند الشعوب المتخلفة.[2] ومن خلال هذا الفرع يحاول الأنثروبولوجيون تسجيل الأشكال والأنماط السلوكية في أي مكان سواء كان مجتمعا بدائيا أو متحضرا بغية الوصول إلى الخصائص الثقافية للجماعات البشرية المختلفة.[3]

-اللغويات (الأنثروبولوجيا اللغوية): يرى الكثير أن اللغة تمثل أعظم منجزات الجنس البشري لارتباطها بفروع معرفية مختلفة وتأديتها للكثير من الوظائف، فهي نشاط فسيولوجي وإرادي وتعتبر ظاهرة اجتماعية لكونها وسيلة الاتصال بين البشر وهي نظام من الرموز، كما أنها حقيقة تاريخية ثابتة من عصور متباعدة في القدم وستظل موجودة وتتطور في المجتمعات إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. إنها تعبر عن الحضارة الإنسانية والفكر الإنساني. لهذا اهتمت الأنثروبولوجيا بها خصوصا إذا ربطنا بين خاصية البحث الأنثروبولوجي والمتمثل في دراسة الثقافة في الميدان ودراسته للغة تمثل جزء أساسيا من ذلك، لكنه لا يغوص في بحث البناء الشكلي للغة في المستويات الصوتية والنحوية من دون البحث في ثقافة الناطقين بها.[4] وعليه فإن الأنثروبولوجيا اللغوية تهتم بعنصر حيوي من عناصر الثقافة وهو اللغة من حيث أنها تبحث في أصل اللغات وتعقيداتها وأشكالها الرمزية للاتصال ومحاولة تحليل بناءها بغية التعرف على تطورها التاريخي وتحديد انتماءها للمجموعات اللغوية.

2-4-الأنثروبولوجيا التطبيقية: تمثل فرعا معاصرا للأنثروبولوجيا العامة يبحث في تطبيق المقاربات والمعارف والمناهج والمداخل النظرية للأنثروبولوجيا قصد التصدي للمشكلات وقضايا المجتمع المعاصر ومعالجتها، إذ توظف في رسم السياسات وصناعة القرارات انطلاقا من تحديد الأولويات التي من شأنها تقديم الحلول للمشاكل المجتمعية المطروحة. من روادها الأوائل "جوزيف لافيتو"

---

[1] يستعمل لفظ "النياسة" لدلالة على الاثنوغرافيا Ethnographie المركب من لفظين: "Ethnos" الذي يعني ناس وقوم ولفظ "Graphein" الذي يعني وصف (أصل لاتيني).

[2] جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت: المركز الثقافي العربي1997 ص ص 12-13

[3] فاروق مصطفى إسماعيل، مرجع سابق الذكر، ص 34.

[4] مها محمد فوزي معاذ، الأنثروبولوجيا اللغوية. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2009 ص 90.

Joseph Lafitau و"فرانسيس باكنان" Francis Buchanan ومن المعاصرين "جون فان ويلجن" John van wilguen و"دبليو ليود وارنر" W.Lioyd warner. وكان "راد كليف براون" أول من استعمل مصطلح الانثروبولوجيا التطبيقية Applied Anthropology، في حين يشير قاموس "هولتكرانس" إلى "برينتون" D.G. Brinton بكونه أول من قدم هذا المصطلح في 1895 وعرف الأنثروبولوجيا التطبيقية من خلال أهدافها بقوله: "إنها تحديد معايير الحضارة وما قدمته العناصر الفردية والاجتماعية من مساهمة لها في الماضي، كيفية استمرار وتقوية هذه الإسهامات، وما هي القوى الجديدة -إن وجدت- التي يمكن أن تستخدم للتعجيل بالتقدم"؟. علما أن الأنثروبولوجيا التطبيقية في العصر الحديث لا تربطها كحركة مستحدثة أي صلة مباشرة ببرينتون. وتصف الباحثة الأمريكية "ليزا بياتي" Lisa R. Pcattie هذا الميدان بأنه جزء من حركة عامة للعلوم الاجتماعية للابتعاد عن الدراسات الإنسانية والاقتراب من نماذج العلوم الطبيعية (الفيزيائية) والبيولوجية.[1]

ويضيف "إيكه هولتكرانس" في "قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفلكلور" أن الأنثروبولوجيا التطبيقية هي التطبيق العملي للنظريات والنتائج الأثنولوجية في مجالات الإدارة والتعليم والخدمة العسكرية (وكانت تستخدم في الخدمة في المستعمرات) وفي التخطيط والتنظيم الصناعي والتجارة وغيرها من مجالات.

ومهما يكن من تباين في الاتجاهات فإننا نخلص إلى القول إن هذا فرع يعمل على تطبيق المعلومات الأنثروبولوجية في دراسة وتسيير الشؤون العامة للمجتمعات، تأسست بعد التطبيقات التي تمت على الشعوب البدائية مثل الهنود الحمر في أمريكا. ويشمل التطبيق السيطرة على التغير الاجتماعي وتقديم النصح لتحسين الأحوال المعيشية أو المشاركة في الإدارة.[2]

**3-علاقة الأنثروبولوجيا بالعلوم الأخرى**: بالرغم من تنوع موضوعات الأنثروبولوجيا إلا أنها تتمتع بتكامل متين ناجم عن وحدة هدفها وهذا ما أكده "تاكس" Tax Sole عندما أقر بأن التكامل يزداد ولا يتناقص، إذ لم يحدث أبدا في أي مكان أن قيد معنى كلمة أنثروبولوجيا، على حين يحدث العكس باستمرار بفضل الاتصالات الدولية وانطلاقا من أن "هولتكرانس" Iyka Holtkrans أكد لنا أن الاتصالات بين العلماء من ميادين مختلفة عن موضوع الإنسان هي أحسن وسيلة من أجل تحقيق التكامل الحديث للأنثروبولوجيا.[3] والاتصال والتعاون بين العلماء يدلل على اتصال بين الحقول

[1] إيكه هولتكرانس، مرجع سابق الذكر، ص ص 54-55.
[2] شكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا إنكليزي-عربي، الكويت: منشورات جامعة الكويت، 1981 ص 60.
[3] إيكه هولتكرانس، مرجع سابق الذكر، ص 51.

المعرفية المختلفة وتعاونها أو على الأقل تقاطعها سواء من خلال الأهداف أو المناهج أو الأساليب أو الخدمات التي تقدمها لبعضها على مستوى التقاطعات.

ولما كان هدف الأنثروبولوجيا الأسمى هو تطوير نظرية للمعرفة تحدد موقعها بين العلوم الحديثة شكلت الدراسات الميدانية أداتها لتحقيق ذلك، دراسات كان موضوعها الإنسان ككائن فيزيولوجي واجتماعي وصانع للثقافة في إطار وحدة اجتماعية تصنع ذاته، فإنها انصبت على جميع مجالاته الحياتية المادية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتاريخية والأيكولوجية والدينية والروحية. وهذا ما جعلها تدخل في علاقة مع الكثير من الحقول المعرفية، علاقة يصنفها البعض على أساس أنها مباشرة مع علم الاجتماع وعلم النفس وأخرى غير مباشرة بالسياسة والتاريخ والاقتصاد والأدب والطب وعلوم الطبيعة وغيرها من علوم. وقد أفرز تقاطع الأنثروبولوجيا مع العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية عديد التخصصات الفرعية داخلها. لذلك سنتناول بالدراسة العلاقة بين الأنثروبولوجيا والعلوم الأخرى، علاقة لن نتناول صورتها كاملة بإستعراض جميع العلوم وإنما سنكتفي فيما يلي بالاستئناس ببعضها:

- علاقة علم الأنثروبولجيا بعلم الأحياء (البيولوجيا): يهتم علم الأحياء بدراسة الإنسان كفرد بيولوجي قائم بذاته من حيث بنية أعضاءه وتطورها ويرتبط بالعلوم الطبيعية الأخرى مثل التشريح لذلك نفهم قرب الأنثروبولوجيا منه من الناحية النظرية لأن كلاهما يدرس عملية إعادة إنتاج الحياة. وبرز تأثير علم الأحياء على الأنثروبولوجيا واضحا من خلال الاتجاه التطوري فيها.[1] وهنالك فرعا من الأنثروبولوجيا البيولوجية يختص بدراسة تطور السلوك حيث تعمل الدراسات المقارنة لسلوك الرئيسيات (وهي المجموعة التي ينتمي إليها الإنسان من الناحية البيولوجية) على إلقاء الضوء على أصول الحياة الاجتماعية عند الإنسان والبدايات الأولى للثقافة.[2] وفي العصر الحديث يبرز تقاطع علم الأنثروبولوجيا مع علم الأحياء[3] وغيره من العلوم الطبيعية من خلال بروز تخصصات علمية فرعية فيها يعرف بالأنثروبولوجيا الطبية وأنثروبولوجيا الأسنان والأنثروبولوجيا الجنائية وعلم الوراثة الأنثروبولوجية.[4]

---

[1] نفس المرجع، ص 35.

[2] محمد الجوهري و(آخرون)، الأنثروبولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004 ص 14.

[3] راجع ما أوردناه حول الأنثروبولوجيا الطبيعية –الفيزيقية–.

[4] راجع في هذا المجال: سعاد علي حسن شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا، مصر: معهد البحوث والدراسات الأفريقية جامعة القاهرة، 2004 ص 7.

-علاقة الأنثروبولوجيا بعلم الاجتماع: تعود العلاقة بين العلمين إلى البدايات الأولى للأنثروبولوجيا الاجتماعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عندما كانت تنكب الإثنولوجيا على دراسة المجتمعات البدائية وبالأخص في انجلترا بعد تعيين "جيمس فريزر" Sir James Frazer أستاذا للأنثروبولوجيا الاجتماعية سنة 1906 والذي اعتبرها ذلك الفرع من علم الاجتماع الذي يدرس المجتمعات البدائية وهو التعريف الذي قال به "مالينوفسكي". وحاولت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تحت تأثير أعمال "راد كليف براون" R. C. Brown أن تكون حقلا في علم الاجتماع المقارن وتدخل ضمن مجالاتها الأثنولوجيا وعلم الاجتماع بإعتبارهما مجالين معرفيين أساسيين ذوي خصوصيات دقيقة في دراسة المجتمع والتطورات التي تطرأ عليه، في حين ترفض المدرسة الفرنسية في الوقت الحالي ربط الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالمجتمعات البدائية فقط بل ترى أنها مرادفة لإثنولوجيا المدينة وإثنولوجيا الريف.[1]

وإذا كان علم الاجتماع حسب "ماكس فيبر" Max Weber هو علم المجتمع La science de la société يسعى للوصول إلى فهم تفسيري للفعل الاجتماعي وفهم المجرى العلمي لهذا الفعل ونتائجه، فإن "كارل ماركس" Karl Marx عرفه بأنه العلم الذي يدرس البناء الاجتماعي للمجتمع في صورته الكلية وأطلق عليه أيضا تسمية علم المجتمع. بينما جعل "أ. دوركايم" Emile Durkheim (الأب الروحي لعلم الاجتماع الحديث) من الظواهر الاجتماعية موضوع علم الاجتماع. فهذا يعني أن المجتمع هو موضوع علم الاجتماع، ولما كان الإنسان موضوع الأنثروبولوجيا العامة كان من الطبيعي تعاون الحقلين المعرفيين إذ يركز علم الاجتماع على المجتمع الكل بينما تركز الأنثروبولوجيا على الجزء: الإنسان لكن من خلال نظرة شمولية تقاربه معرفيا في إطاره الاجتماعي والطبيعي.

-علاقة الأنثروبولوجيا بعلم النفس: برزت العلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس في الأنثروبولوجيا الثقافية التي تأثرت بعلم النفس والتحليل النفسي والتي جسدتها الدراسات التي تناولت العلاقة بين الثقافة والشخصية. أضف إلى ذلك تشارك العلمين نفس الموضوع: الإنسان وإن اختلفت الزوايا، فعلم النفس يدرس سلوك الإنسان بهدف فهمه وتفسيره[2] إنه يهتم بالعقل البشري والطبيعة البشرية والسلوكات الناجمة عنهما أي يحلل شخصياته المختلفة بهدف الوصول إل حقائق تفسرها، ولذلك تهتم الدراسات في حقله بالخصائص الموروثة وتحديد علاقاتها بالعوامل السلوكية لدى الفرد خصوصا الصفات الجسمانية وسمات الشخصية كما يعتقد علماء النفس في

[1] مصطفى تيلوين، مرجع سابق الذكر ص ص 33-34.

[2] عبد الرحمن عيسوي، علم النفس في المجال التربوي. بيروت: دار العلوم العربية، 1989 ص7.

أهمية العوامل البيئية.[1] أضف إلى ذلك أن الطبيعة الإنسانية التي تمثل بؤرة اهتمام علم النفس وتمثل في نفس الوقت مكونا من مكونات النظم الاجتماعية.[2] لذلك يمكننا أن نجزم بتقاطع اهتماماته مع علم الانثروبولوجيا في دراسة سلوك الإنسان وهذا ما تبرزه صورة من صور التقاطع والممثلة في الأنثروبولوجية السيكولوجية والتي تعني بدراسة الظواهر السيكولوجية للناس حيث يعيشون في وحدة اجتماعية وضمن طبقة اجتماعية.

-علاقة الأنثروبولوجيا بالفلسفة: يرجع اللغويون أصل كلمة فلسفة إلى اللفظة اللاتينية Philosophy المركبة من Philo وتعني الحكمة ولفظة Sophy التي تعني حب أو محبة وبذلك يكون معنى الكلمة حب الحكمة وكانت تسمى أم العلوم، عرفها "أرسطو" Aristote بأنها علم المبادئ والأسباب الأولى غايتها البحث عن الحقيقة برمتها وبأكثر أساليب الفكر نظاما وتناسقا. فهي علم الوجود بما هو موجود أو الفكر في جوهر وجوده، ولا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا بإحكام دقيق للفكر، أي منهج يستند إلى مبادئ العقل.[3]

وإذ كانت غاية الفلسفة كعلم هي البحث عن الحقيقة أي كان موضوعها فهذا يعني أنها علم شمولي للعلوم الرياضية والإنسانية والفيزيائية فلا مناص من أن تكون علاقته بالأنثروبولجيا وثيقة جدا، خصوصا ما تعلق منه بنظرة الإنسان إلى الكون والحياة في زمان ما أو مكان محدد، لأن الزمان والمكان مرتبطان بعلاقة جدلية لا يمكن إدراك مكنوناتها إلا من خلال دراسة الفعل الإنساني الذي يسعى إلى الحفاظ على بقائه واستمراره. ودراسة أصل الإنسان ونشأته وحياته وسعيه إلى البقاء والخلود مع ما ينجم عن ذلك من تطور وتغير مستمرين تدخل في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية[4] كحقيقة يسعى علم الأنثروبولوجيا إلى بلوغها، وهذه الحقيقة جزء من الحقيقة الأسمى التي تمثل غاية الفلسفة.

أضف إلى ذلك أن الفكر الاجتماعي والتاريخي والأنثروبولوجي يعود في أصوله الأولى إلى الطروحات الفلسفية اليونانية القديمة والتي شكلت القاعدة للتأسيس لكل العلوم، لذلك لا نغلو إن قلنا أن العلاقة وطيدة بين الحقلين المعرفيين.

-علاقة علم الأنثروبولوجيا بعلم الاقتصاد: مما لا شك فيه أنه لا توجد جماعة إنسانية أو مجتمع قديم أو معاصر وفي أي مكان لا تقوم بنشاط اقتصادي على الأقل لتوفير الحاجيات لأفرادها وواجهت

---

[1] عبد العال الجسماني، علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية. بيروت: الدار العربية للعلوم، 1992 ص 271.

[2] حسن عبد الحميد أحمد رشوان، الأنثروبولوجيا في المجال النظري. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1988 ص 86.

[3] الجيوشي فاطمة، فلسفة التربية. دمشق: منشورات كلية التربية جامعة دمشق، 1988 ص 3.

[4] عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004 ص 39.

مشكلات مثل مشكلة التوزيع أو التخزين أو نمط المبادلات وحتى تحقيق الوفرة. وكان لا بد للفكر البشري أن يبحث عن حلول لهذه المشكلات الاقتصادية فأسس لحقل معرفي هو علم الاقتصاد الذي عرفه "أدم سميث" Adam Smith في كتابه "ثروة الأمم" بأنه العلم الذي يدرس الكيفيات التي تمكن المجتمع من الإغتناء.[1] فهو يتناول بالبحث في كيفية بلوغ الاستغلال الأمثل للموارد الاقتصادية المتاحة بغية تلبية أكبر قدر من الحاجات الإنسانية غير المحدودة ويساعد في عقلنة القرارات الاقتصادية للمنتجين والمستهلكين والدولة والقطاع الخارجي في أسواق السلع والخدمات وأسواق عناصر الإنتاج والمال. ولما كان علم الأنثروبولوجيا يهتم بدراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وثقافيا وحضاريا كان تقاطع العلمين أمر حتمي لكون أن علم الاقتصاد يهتم بالبحث في الجزء الاقتصادي من أنشطة الإنسان، ونتج عن التكامل بين العلمين تخصص فرعي في الأنثروبولوجيا هو الأنثروبولوجيا الاقتصادية التي يمكن توظيف معارفها ونتائج أبحاثها خصوصا على مستوى المجتمع المحلي لمعالجة معضلة التنمية. وتتناول الأنثروبولوجيا الاقتصادية بالدراسة الإنتاج والتوزيع والتبادل والملكية والتسويق والعمل أو السلوك المرتبط بإكتساب وسائل المعيشة، كما تقدم وصفا أثنوغرافيا للنظم الاقتصادية وتحلل التكوينات الاقتصادية القومية والدولية والعالمية وانعكاساتها على المجتمعات الصغيرة أو الريفية ويتطلب ذلك توظيف المعارف الأنثروبولوجية المتعلقة بالقرابة والدين والسياسة.[2]

-علاقة علم الأنثروبولوجيا بالتاريخ: سبرز الترابط بين الحقلين العلميين الأنثروبولوجيا التاريخية، هذا التخصص العلمي الأنثروبولوجي الذي يدرس الإنسان داخل المجتمعات البدائية أو التقليدية من زاوية ماضيه الزمني وتطوره، وهو الدراسة الموضوعية القائمة على وصف وتفسير المجتمعات الإنسانية على ضوء الوقائع التاريخية وعلة ظهورها وأثارها على الفكر والسلوك والبيئة.[3] والمتتبع لتاريخ الأنثروبولوجيا سيسجل لا مناص انخراط الأنثروبولوجيا في دراسة تاريخ المجتمعات والبحث في أصول البناء الاجتماعي والاختلاف المسجل فيه بين المجتمعات من جهة، لكنه أيضا يلحظ انجذاب المؤرخين للدراسات الأنثروبولوجية لما تقدمه من إمكانيات لتفسير وتأويل الأحداث التاريخية والسياق التاريخي لتطور المجتمعات من جهة لأخرى. أضف إلى ذلك أن موضوع الأنثروبولوجيا كعلم للإنسان هو في الأساس ذو طابع تاريخي وهذا ما يبرر اهتمام الأنثروبولوجيون بالحضارات القديمة واستخدامهم في

[1] آدم سميث، ثروة الأمم، ترجمة: حسيني زينه. العراق: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007.

[2] علي حسن شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا. القاهرة: معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، 2004 ص 13.

[3] سمير سعيد حجازي، معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية. بيروت: دار الطلائع، ب.ت ص20.

بعض الحالات لأساليب التحليل التاريخي في دراساتهم. ويكفي هنا أن نستحضر دور "هيرودوت" الذي تشير إليه كل الكتابات الأنثروبولوجية وكتاباته تميل إلى التأريخ.

-علاقة علم الأنثروبولوجيا بالجغرافيا: تشترك الأنثروبولوجيا مع الجغرافيا في عديد الإهتمامات العلمية، إذ يدرس الجغرافيون والأنثروبولوجيون في وقت واحد تدجين النباتات والحيوانات وتكيف الناس لأنواع خاصة من البيئات الطبيعية وكذلك الخصائص الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الرعوية.[1] وتستفيد الأنثروبولوجيا من المعطيات العلمية الجغرافية خصوصا النواحي الطبيعية مثل التضاريس والمياه والظروف المناخية المتباينة من منطقة لأخرى وغيرها من المعطيات، لأنها تؤثر في حياة الإنسان بجوانبها المختلفة العضوية والاجتماعية والثقافية. وعليه كانت الأحوال المعيشية والبنى الاجتماعية والعناصر الثقافية عند الشعوب مختلفة محط الاهتمام العلمي، والقول بهذا بعيد كل البعد عن النظريات العرقية. لذلك يميل علماء الأنثربولوجيا إلى إهمال القدرات الفطرية للشعوب ويركزون على كتابة تاريخ الحضارة في ضوء عوامل البيئة والسياق التاريخي للأحداث.[2]

-علاقة الأنثروبولوجيا بعلم السياسة: إن تحليل البعد السياسي يشكل جزءا لا يتجزأ من الدراسات الأنثروبولوجية التي لا تستقيم دون تناول البناء الاجتماعي للمجتمع المدروس علما أن النظم الاجتماعية ومنها النظام السياسي تمثل مظهرا من مظاهر هذا البناء. لهذا تشاطر الأنثروبولوجيا علم السياسة دراسة الأنساق السياسية ومسألة القوة والتنظيم السياسي، فإهتمامها بالحقل السياسي طبيعي بحكم أنه مجال من المجالات الحياتية للإنسان. وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بالحقل السياسي في البدايات انصبت على الشعوب التي لم تعرف الدولة (المجتمعات البدائية) إلا أن الأنثروبولوجيا المعاصرة في إطار علاقتها بعلم السياسة اتجهت لدراسة الديمقراطية وإلى استكشاف الثقافات السياسية من خلال مظاهرها الأثنوغرافية المتنوعة كما تركز بحثها على التأسيس لشبكة قراءة للآمال والأحلام والمخاوف والمخاطر التي تصاحب أنماط الحكم المختلفة والتجارب السياسية الناشئة في جميع أنحاء العالم. وتهتم بدارسة المفاهيم والممارسات اليومية للسلطة والعنف الاجتماعي والانتخابي والشرعية والأمن وديمقراطية الدولة بشكل عام وتركز على استقراء الخطاب والممارسة الثورية وتعالج البنى الثقافية واللغوية وبقائها. ويزداد اهتمام الباحثين الأنثروبولوجيين منذ عقدية من الزمن بهذه المواضيع بسبب ما يسميه البعض مد ثوري شعبي وآخرون حراك اجتماعي وسياسي (مثل "الربيع العربي") مثل "لوسيا ميشيلوتي" L. Michiloti

[1] بيرتي ج. بيلتو، دراسة الانثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، ترجمة: كاظم سعد الدين العراق: بيت الحكمة، 2010 ص ص 27-28.

[2] عيسى الشماس، مرجع سابق الذكر، ص 42.

منسقة البرنامج البحثي الدولي "الثقافات الديمقراطية"، كذلك يقوم الأنثروبولوجي "أليكس بيلنيجري" Alex.B ببحث في المجتمع الكردي المقيم بشمال لندن. ويدرس "أليكس" العنف والسيطرة والعدوان البشري في الوسط الكردي. في حين يعمل الأنثروبولوجي "مارتن هولبراد" Martin Holprad على مشروع "صنع الذات وصنع الثورات في الأنثروبولوجيا المقارنة للسياسة الثورية"، ويعتمد المشروع على اثنوغرافيا بلدان من الشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية في تقديم دراسة أنثروبولوجية للرابط بين الممارسات الثورية والدينية للتأثير على المدلولات الحالية للثورة وفن الحكم والذاتية في النظرية السياسية. ويكفي في الأخير أن نشير إلى أن العلاقة بين الحقلين المعرفيين –علم الأنثروبولوجيا وعلم السياسة-أثمرت تخصص فرعي في الحقل الأنثروبولوجي هو الأنثروبولوجيا السياسية موضوع هذا الكتاب.

خلاصة القول أن علم الأنثروبولوجيا علم حديث نسبيا لا يزيد عمره عن قرنين من الزمن مد جسور معرفية مع جميع الحقول العلمية تقريبا وهذا كان وراء صعوبة تصنيفه إذ ذهب البعض إلى تصنيفه ضمن العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع وعلم النفس والبعض الآخر إلى العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والأدب خصوصا الشعبي منه والفنون وعلم الأديان والبعض صنفه في خانة العلوم الطبيعية مثل علم التشريح والطب والرياضيات. لكن الذي يعنينا في هذا المقام هو قدرته على مد جسور مع كل العلوم أثمرت تخصصات أنثروبولوجية حديثة مثل: أنثروبولوجيا التنمية والأنثروبولجيا الطبية وأنثروبولوجيا الجسد والأنثروبولوجيا الدينية، الأنثروبولجيا التربوية، أنثروبولوجيا المدينة وأنثروبولوجيا العنف وغيرها.

4-**أهداف علم الأنثروبولوجيا**: الأنثروبولوجيا، قبل كل شيء، هي النظرة التي نلقيها على الآخر، على المجتمع الذي قد يكون بعيدا عنا أو قريبا منا في بعض الأحيان، لكنه يبدو مختلفا عنا كل الاختلاف، فهذا العلم هو درب قوامه اكتشاف المجهول وارتياد البلاد البعيدة وتسلق القمم البكر في عالم ضاقت أبعاده تحت وقع العصرنة. إنها في الحقيقة تبحث عن الحفاظ على المواريث الثقافية التي تسير نحو الزوال تحت وطأة الحضارة الواحدة التي أصبحت تعم العالم. وهذا الطموح يترافق مع اهتمامات عملية ومشاغل تطبيقية -حاولنا أن نوضحها عند تناول الأنثروبولوجيا التطبيقية- وإن تنوعت إلا أنها تصب في خانة معرفة الآخر وعاداته ومعتقداته مما يعني إمكانية التعامل معه.[1]

لاحظ "كلايد كلوكهون" Clyde Kluckhohn في كتابه "مرآة للإنسان" أن الأنثروبولوجيا لم تعد محض علم الأقدمين والماضي السحيق"، وقد صار مفهوم هذا العلم أكثر صدقا في الوقت

[1] جاك لومبار، مرجع سابق الذكر، ص ص 29-30.

الراهن من الوقت الذي كتب فيه (1949) إذ حقق الأنثروبولوجيون اهتماما متواصلا بالماضي ويفرض الحاضر نفسه على ذلك الاهتمام.[1] إن هذه الملاحظة تدفع إلى القول أن الرسالة الأولى والأقدم للأنثروبولوجيا هي المعرفة العلمية بالمجتمعات الأخرى. وقد تعلم الأنثروبولوجيون مع الوقت تقديم ثقافة الأجنبي وسبق وأن أشار إلى ذلك "لاس كاساس" Bartolomé de Las Casas عندما قال أن الذين يعتقدون أن الهنود قوم برابرة فإننا نقول لهم أن هؤلاء القوم يملكون قرى ودساكر ومدنا وملوكا وأمراءا ونظاما سياسيا، ربما كان في بعض ممالكهم أفضل من نظامنا... إن هذه الشعوب تتساوى في الرقي مع كثير من أمم العالم الراقية والمدركة إن لم تكن أشد رقيا منها، لكنها في أي حال ليست أقل رقيا من أي منها.[2] وبهذا نكون بعيدين جدا عن البدايات الأولى للأنثوبولوجيا كعلم عندما كانت تسيطر الأفكار التطورية والانتشارية على البحوث الأنثروبولوجية وجعلت من الأنثروبولوجيا مطية الاستعمار بامتياز لازدرائها لثقافات المجتمعات الأخرى الغريبة عنهم وشكلت مبررا للاستعمار بالرسالة الحضارية التي يفترض أن يحملها الغرب إلى تلك الأمم المتوحشة.

واستنادا إلى مفهوم الانثروبولوجيا وطبيعتها أورد الأستاذ "ع. الشماس" أربع أهداف أساسية للدراسات الأنثروبولوجية استقاها من "رالف لينتون" Ralph Linton:

1-وصف مظاهر الحياة البشرية والحضارية وصفا دقيقا وذلك عن طريق معايشة الباحث الأنثروبولوجي الجماعة المدروسة وتسجيل كل ما يقوم به أفرادها من سلوكات في تعاملهم في الحياة اليومية.

2-تصنيف مظاهر الحياة البشرية والحضارية بعد دراستها دراسة واقعية، وذلك بغية الوصول إلى تحديد أنماط إنسانية عامة في سياق الترتيب التطوري الحضاري العام للإنسان: بدائي-زراعي-صناعي-معرفي-تكنولوجي.

3-تحديد أصول التغير الذي يحدث للإنسان وأسباب هذا التغير وعملياته بدقة علمية وذلك بالرجوع إلى التراث الإنساني وربطه بالحاضر من خلال المقارنة وإيجاد عناصر التغيير المختلفة.

4-استنتاج المؤشرات والتوقعات لاتجاه التغيير المحتمل في الظواهر الإنسانية/الحضارية التي تتم دراستها، والتصور بالتالي إمكانية التنبؤ بمستقبل الجماعة البشرية التي أجريت عليها الدراسة.[3]

---

[1] بيرتي ج. بيلتو، مرجع سابق الذكر، ص 11.

[2] جاك لومبار، مرجع سابق الذكر، ص 42.

[3] عيسى الشماس، مرجع سابق الذكر، ص 15.

في ختام هذا الفصل نشير إلى أننا تعمدنا عدم الخوض في التطور التاريخي لنشأة الانثروبولوجيا والمدارس والتيارات الفكرية التي أسهمت في التأسيس لها كعلم حديث مستقل يعتمد الدراسة الميدانية كمنهج عمل وذلك لأكون أن المقام لا يتسع لذلك واكتفينا بهذه الإطلالة العامة من خلال هذا الفصل التمهيدي على علم الأنثروبولوجيا، لكننا نسجل المسارات المختلفة لهذا العلم إذ أنه إذ كانت الأنثروبولوجيا الأمريكية قد ركزت على الثقافة وفحص المركبات الثقافية للمجتمعات المدروسة (خصوص الدراسات التي مست مجتمعات الهنود الحمر) وتناولت بالدراسة الإنسان من الجانبين العضوي والثقافي. فإن الدراسات الأنثروبولوجية في بريطانيا والتي استفادت من الاكتشافات والتجارة العالمية والتوسع الاستعماري أبرزت أهمية الأنثروبولوجيا الاجتماعية كفرع مستقل عن الأنثروبولوجيا الثقافية يدرس السلوك الاجتماعي وركزت على النظم الاجتماعية والعائلة والتنظيم السياسي ونسق القرابة والعادات وغيرها. وكان من نتاج الدراسات البريطانية للنظم بروز أنثروبولوجيا القرابة والأسرة وأنثروبولوجيا الدين والانثروبولوجيا الاقتصادية وأنثروبولوجيا النظم السياسية.

أما في فرنسا فإن الفيلسوف الألماني "ايمانويل كانط" Emmanuel Kant كان أول من أشاع المصطلح في فرنسا بعد صدور كتابه "الأنثروبولوجيا من منظور عملي" بالنظر إلى انتشار فكره قي فرنسا مع أن إسهامه في دراسات التاريخ الطبيعي للإنسان كان محدودا. وارتبط الاتجاه الوظيفي بمؤسسي الأنثروبولوجيا الفرنسية الذين فقدت الثقافة لديهم قدرتها الكلية التي عرفتها عند "مالينوفسكي" والمدرسة الأمريكية، إذ اهتمت بالمجتمع ولصالح إدراك جامع للوظائف المجتمعية لأنها تطبعت بطابع الاجتماعيات، وكان فكر "دوركايم" و"مارسيل موس" Marcel Mauss" بدرجة أقل أقرب إلى الاجتماعيين منه إلى الأنثروبولوجيين. لقد ركزت الوظيفية الفرنسية على دراسة التنظيمات المجتمعية وتجاهلت الثقافة بل تنكرت لها، إذ يعتبر "موس" أن الثقافة ظاهرة مجتمعية يصفها بأنها "فيزيولوجية" أي أنها ترجمة للطريقة التي يعبر بها المجتمع عن نفسه، واهتم "موس" بثلاث مسائل أساسية: الصلاة والتضحية والسحر. أما "دروكايم" فإن فكره الأنثروبولوجي كان تصورا يشوبه بعض الازدراء ورد في كتبه مثل "الحياة الدينية في أشكالها الأولية" وبدرجة أقل في "تقسيم العمل المجتمعي" و"قواعد المنهج الاجتماعي.[1]" وعرفت الأنثروبولوجيا الفرنسية نقلة مع كلود ليفي ستراوس" Claude Lévi-Strauss" مؤسس البنيوية في الفكر الأنثروبولوجي الفرنسي.

وكان "جوهان فريدريش بلومينباخ" Johann Friedrich Blumenbach أول من أدخل كلمة "أنثروبولوجيا" في منهج تدريس التاريخ الطبيعي بالمقررات الجامعية في ألمانيا واستخدمه أيضا في

[1] جاك لومبار، مرجع سابق الذكر، ص ص 201-202.

الطبعة الثالثة من كتابه "عن التنوعات الطبيعية الجوهرية بين البشر" الصادرة سنة 1795.[1] وتعود البدايات التاريخية للأنثروبولوجيا في ألمانيا إلى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تحت تأثير عصر التنوير مثله "ايمانويل كانط" Kant و"يوهان هيردر" Herder و"يوهان جورج فورستر" George Foster. وتأرجحت أنثروبولوجيا الأنوار الألمانية بين التطورية المبكرة عند "هيردر" وبين الاهتمام القومي بالفلكلور إلى التأسيس الأكاديمي للاتجاه الإنتشاري.[2]

أما في العالم العربي فبرغم من كون الأنثروبولوجيا علم غربي إلا أنه يجب أن نسجل إسهامات الفكر الحضاري العربي الإسلامي في الإرهاصات الأولى لهذا العلم سواء من خلال أدب الرحلات والجغرافيا عند "ابن بطوطة" أو في مقدمة "العلامة عبد الرحمان ابن خلدون". وتوثق الكتابات دخول الأنثروبولوجيا إلى العالم العربي الحديث من خلال بوابة القاهرة من خلال تأثير درسات "ايفانز بريتشارد" Edward Evans-pritchard و" أرثر مورريس هوكارت" Arthur Maurice Hocart و بريستافي" Brisstavi وكذلك تأثير "أ. غيلنر" Ernest Gellner لكن تعاطي الفكر العربي معها كان محتشما نظرا لربطه لها بالظاهرة الاستعمارية.[3]

ولا يمكننا أن نختم هذا الفصل دون الإشارة إلى ذلك الارتباط بين الدراسات الأنثروبولوجية والظاهرة الاستعمارية في دول عربية مثل الجزائر، إذ تورطت الأنثروبولوجيا في هذه الظاهرة حيث تشابكت اهتمامات الأنثروبولوجيون الأوروبيون مع المصالح الاستعمارية لفرنسا على وجه الخصوص وشكلت دراسة الآخر أداة لاجتثاث البنى الاجتماعية والثقافية مثل ما حدث في الجزائر. لكن أصبح من الضروري حاليا أن يتحول الموضوع –المجتمع الجزائري كحقل للدراسات الأنثروبولوجية إبان الاستعمار– إلى فاعل من خلال إعادة إنتاج ميدان الأنثروبولوجيا.[4]

---

[1] حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا –فصول في تاريخ علم الإنسان- الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986 ص 15.

[2] فريدريك بارث و(آخرون)، الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربع مدارس، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وايمان الوكيلي قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017 ص 120.

[3] عيسى الشماس، مرجع سابق الذكر، ص 170.

[4] عادل فوزي، إشكالية. ترجمة: عنصر العياشي، ورقة نشرت في وقائع الملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تيميمون. الجزائر 22-24 نوفمبر 1999. منشورات مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. ص 14.

# الفصل الأول
# الأنثروبولوجيا السياسية
# -مدخل معرفي-

اهتمت الأنثروبولوجيا لفترة من الزمن وخصوصا في بداياتها العلمية بدراسة المجتمعات القديمة المسماة غلوا بدائية، فتناولت بالدراسة طرق عيشهم وتطور وتباين لغاتهم وثقافاتهم ودور ذلك في الاتصال البشري، ودرست التراث والتقاليد والعادات أي طرق التفكير البشري والسلوك الذي يطلق عليه اصطلاحا الثقافة وآليات تطورها، تغيرها أو ثباتها. إنها علم يدرس الإنسان ككائن حي فيزيقي ثقافي اجتماعي، مما يجعلها في هذا المفهوم العام أوسع الدراسات الاجتماعية نطاقا وأشملها موضوعا. هذا المفهوم أعطى لهذا العلم شمولية جعلت موضوع الدراسات الأنثروبولوجية يتطرق لكل المظاهر الطبيعية والحيوية والنفسية والاجتماعية للإنسان ودفعته إلى تحديث نفسه.

وما كانت الأنثروبولوجيا كعلم لتبقي في أحشائها معاول اندثارها بإكتفائها بدراسة المجتمعات البدائية، التي وضعت نفسها في دائرتها في إطار تقسيم العمل بين التخصصات العلمية إذ اهتمت كما قلنا في بداياتها بوصف وتصنيف المجموعات الاجتماعية المسماة "بدائية" "متخلفة" "هامشية" "قبلية" "ما قبل الحداثة" وهذا بالمقارنة بالعالم الذي كان ينتمي إليه الأنثروبولوجيون (الغربيون) عالم يصف نفسه بالمتقدم والحداثي والمعاصر،[1] وفي ذلك موقف سياسي منهم قبل أن يكون اجتماعي كما سيتضح لنا في تناول السياسة. لكن الأنثروبولوجيا تكيفت بصورة مذهلة بالنسبة لعلم حديث، وأصبحت جهود الأنثروبولوجيين توجه نحو دراسة المجتمعات المعاصرة، وكان استخدامها للنظرية الكلية –أي دراسة المجتمع ككل ودون الفصل بين أنساقه – كفيل بأن يجعلها تسدي خدمات جليلة للمجتمع البشري من خلال مساهمة اهتماماتها بالمجتمع المحلي في توجيه التنمية المحلية، وتبلور سلوكات مدنية من خلال دراستها للبناء الاجتماعي والثقافة، كما ساهمت في مجالات تطبيقية أخرى نذكر من بينها على سبيل المثال وليس الحصر الطب والإرشاد الطبي (الأنثروبولوجيا الطبية)، ودراسة السلوكات المنحرفة

[1] Benoit De L'Estoile, Federico Neiburg et Lygia Sigaud, Savoirs anthropologiques, Administration des populations et construction de l'état ; Revue de synthèse ; 4° S ; juillet-décembre 2000, p 233.

من خلال أنثروبولوجيا الجريمة، واهتمت بحل المشكلات التربوية والتعليمية من خلال الأنثروبولوجيا التربوية . وتعاون الأنثروبولوجيون مع علماء النفس في تحليل وفهم المشكلات النفسية في الثقافات المختلفة مما أدى إلى ظهور الأنثروبولوجيا السيكولوجية. لذلك صدق تعريف الأنثروبولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الإنسان في جميع الميادين في كل زمان ومكان.

وكان من المنطقي أن تتعاون الأنثروبولوجيا وعلم السياسة في دراساتها للأشكال المختلفة للنظم السياسية في المجتمعات البسيطة وفي المجتمعات المعاصرة لاحقا وثقافات مختلفة، والطرق التي تتبعها في تحقيق المصلحة العامة أو حل الخلافات والنزاعات بين أعضاء المجتمع ونظم الحكم وأشكال اتخاذ القرارات وإجراءاتها، فكانت فائدتها مزدوجة، فمن ناحية ساعدت على تطوير النظرية السياسية المعاصرة ومن جهة ثانية إلى ظهور الأنثروبولوجيا السياسية كفرع في الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تجعل من الإنسان السياسي موضوعا لدراستها. وقبل أن نلج موضوعها نرى أنه من الأجدر التعرف على مفهوم السياسة.

1-**في السياسة La politique:** لا تخلو حياتنا من ترديد هذه اللفظة، إذ نستعمل في ممارساتنا اليومية كأفراد وكمجتمع كلمة "السياسة" في معان ودلالات مختلفة، منها تلك الدلالات الراقية كالحديث عن سياسة متعددة التخصصات في الجامعة، أو سياسة التنمية المحلية أو السياسة الخارجية أو سياسة (في مفهوم إستراتيجية الاستثمار في مؤسسة اقتصادية) أو العالم السياسي le monde politique ...الخ. كما درج الخاص والعام على استعمال هذه الكلمة في دلالاتها السلبية، كأن تسمع أحدا في مجتمعاتنا يقول بإستهجان "أنا لا أمارس السياسة"، إذ تستحضر الأفكار لفظة "السوس" الذي ينخر الجسم الاجتماعي وينجم عنه انهيار البنيان والفوضى. ومع ما يحدث يوميا حولنا ازداد إنتشار مدلول السياسة الذي يعني الفساد، الفهلوة، الانتهازية، الكذب، بيع كلام.... وتأكدت في الأذهان والممارسات تلك الدلالة السلبية لكلمة سياسة وكل من يرددها، وفي ذلك التباس حول اللفظة التي ترد في المعجم العربية بمفهوم القيام على الأمر بما يصلحه. وموطن الخطأ الرئيسي في هذه النظرة السلبية هو أننا اعتبرنا الكلمة واستعمالاتها نشاطا سلطويا محوره "الحاكم...وحكمه" وكل ما يرمز إليه أو يدلل عليه كالدولة، المؤسسات الرسمية، الأحزاب... لتستشري بذلك أكثر خصوصا في المجتمعات العالمثالثية، تلك النظرة السلبية والناجمة أصلا عن ممارسات الفساد وارتباط المفهوم بالسلطة المستبدة ومؤسساتها. بينما النظرة الصحيحة للسياسة هي أنها نشاط إنساني محوره " الإنسان " حاكما كان أو محكوما والعلاقة التي تقوم بينهما (علاقة الإنسان بالإنسان)، تلك العلاقة التي تشكل الصفة المميزة للنشاط السياسي عن غيره من النشاطات الإنسانية وتجعله قديما قدم الوجود الإنساني بحيث يصعب فهم السياسة بدون العودة لماضي الإنسانية القديم، ومن هنا تبدأ

ملحمة الإنسان السياسي والسياسي الإنسان، إنها ملحمة السياسة التي أصبحت تمثل موضوعا جوهريا في العصر الحديث ليس فقط بممارسيها والمشتغلين فيها أو المتخصصين في العلوم السياسية والاجتماعية بل أصبحت موضوعا عاما يتناوله كل فرد بالتحليل والمناقشة كما يتعرض لأي موضوع أخر في الرياضة أو فن أو أحوال السوق.[1]

إن منشأ كلمة "سياسة "سواء في اللغة العربية أو الفرنسية يوحي بأننا في شأن من الشؤون الذي يعني جميع الناس، فاصطلاحا هي من الحكم وإدارة أعمال الدولة الداخلية والخارجية، والسياسة في كتاب "لسان العرب" "لابن منظور" من السوس بمعنى الرياسة، وإذا رأسوه قيل سوسوه وأساسوه، وساس الأمر سياسة أي قام به وتكفل به، والسوس هو أيضا الطبع والخلق والسجية والسياسة هي القيام بالأمر بما يصلحه،[2] والمقصود بالأمر هنا هو الناس، فكلمة "أمر" شائعة الاستعمال في معنى حكم ودولة، ونقول كذلك أولوا الأمر، أي القائمون على الشأن العام. وتبلور استعمال المعنى الاصطلاحي لكلمة سياسة إلى السياسة الإلهية والسياسة النبوية والسياسة الشرعية والسياسة المدنية والسياسة الخاصة والسياسة العامة. أما كلمة Politique الفرنسية فأصلها يوناني مشتق من الكلمات التالية:

1/ polis è وتعني الدولة أو المدينة أو الناحية أو اجتماع المواطنين الذين يؤلفون المدنية.

2/ polieteia è وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنة.

3/ ta politica وهي جمع de politicos وتعني الأشياء السياسية وأشياء المدنية والدستور والنظام السياسي والجمهورية والسيادة.

4/ politice è وتعني الفن السياسي.

وقد عرفها معجم روبير "Robert"عام 1962 على أنها: " فن حكم المجتمعات السياسية وهي كل ما تعلق بتنظيم وممارسة السلطة في مجتمع منظم، وتتعلق أيضا بنظرية الدولة كما تطلق اللفظة على مجموع المعارف العلمية المرتبطة بالفعل السياسي، إنها كل ما يتعلق بالشأن العام"،[3] وحتى وإن لم يتفق المفكرون على تعريف شامل مانع جامع لها، فقد حددها "ماكس فيبر" Max WEBER بممارسة للعنف المشروع، إنه يضع القوة في مركز العمل السياسي كما أنه يعتبر مجموع السلوكات والتفاعلات والسيرورات الإنسانية التي تترجم سيطرة الإنسان على الإنسان والدولة هي الوعاء القانوني

[1] أحمد الجبير، مبادئ العلوم السياسية. طرابلس: الجامعة المفتوحة، 1995 ص 7.

[2] ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم. لسان العرب. ج 6 بيروت: دار صادر، ب.ت، ص 108.

[3] راجع في هذا الصدد معجم "روبير" بالفرنسية متوفر على رابط الموقع الإلكتروني التالي:
http://dictionnaire. Lerobert.com.

والإطار الجغرافي لهذه السيطرة لهذا تحتكر الدولة قوة الإكراه.[1] بينما يرى "تالكوت بلرسنز" Talcott Parsons على أنها اللجوء إلى معيار وظيفي يهدف إلى تحقيق أهداف معينة وذلك في إطار نظرته للمجتمع كنظام،[2] في حين ينطلق "دافيد أستون" David Easton في تحديد مفهومها من القيم السلطوية ويعتبر التنظيم السوسيوسياسي نظاما مغلقا intègre، كما يعتبر أن السياسة ما هي إلا نظاما فرعيا من النظام الاجتماعي وأن مادتها الأولية تأتيها من باقي الأنظمة الفرعية.[3] أما "كارل ماركس" Karl Marx فإنها تمثل بالنسبة إليه البنية الفوقية للدولة طبقا لتحليله التاريخي والمادي لعلاقة السياسة بالاقتصاد. ويلاحظ من كل هذا ذلك الربط بين السياسة والسلطة السياسية والدولة والنظام الاجتماعي. ف "لازوال" Lazwel و"روبار دال" Robert Dahl في الولايات المتحدة الأمريكية و"بيردو" Burdeau و "ديفارجي" Duverger أو "أرون" Aron في فرنسا يتفقون على اعتبار السياسة ممارسة للسلطة، وبذلك فهي تدور في فلك مفهومين: الدولة والسلطة. في حين أن "جوفنيل" Jouvenel إنطلق في تناوله لمفهوم السياسة من صفة سياسية، فالكلمة (الـسياسية) لا تخص شيئا بعينه، بل تـشير إلى مجموعة أشياء: نشاطات، مصالح، صراعات، أحزاب، تمثلات... لا يمكن حصرها، فهذه النظرة تعطي كل البعد الأنثروبولوجي لممارسة السلطة في تسيير الشأن العام.

لم تصل محاولات المفكرين الـسياسيين في مختلف الأزمنة من خلال دراسة الظواهر السياسية إلى تحديد تعريف مانع وجامع للسياسة، وبقي التنظير لها يتضمن التجريد والتعميم، وهذا دليل على نـسبية تعريفها وتعدد وتعقد علائقها مع الأنشطة الإنسانية الأخرى، ولكن بصفة عامة يتفق الجميع تقريبا على أنها تقوم بتنظيم وإدارة مجموعة إنسانية إقليمية في جميع المجالات يختص بها أفراد سائسون، وتستلزم سلطة ومؤسسات بغض النظر عن طبيعة بنيتها سواء كانت تقليدية أو حديثة. فالسياسة إذن تميز أسمى مؤسسات المجتمعات، ولكن هل المقاربة الأنثروبولوجية تكتفي بهذا المفهوم الذي يصب في رافد المعادلة المذكور أعلاه : السياسة = الدولة والسلطة السياسية؟

اعتبر "جاك رونسيار" Jacques Roncière السياسة التقاء لسيرورتين متغايرتين الأولى تمثلها الحكومة التي تنظم تجمع الأفراد في وحدة اجتماعية وتبحث عن رضاهم وترتكز على التوزيع الهرمي للمراكز والوظائف وسمى هذه السيرورة "الأمن" police بالنظر إلى استعمال الدولة وممثلتها

[1] عدنني إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر. بيروت: منتدى المعارف، 2013 ص144.

[2] Pierre Birnbaum et François Chazel, Sociologie politique, Tome 1, Paris, Librairie Armand Colin, 1971, p 64.

[3] Claude Polin, David Easton, ou les difficultés d'une certaine sociologie politique, Revue Française de sociologie. Année 1972, N 12-1, p 184.

الحكومة لوسائل الإكراه المشـروعة. في حين تمثل المساواة السيرورة الثانية المجسدة في لعبة الممارسات الموجهة بإفتراض مساواة أي فرد مع أي فرد آخر وهذا ما يرمز للتحرر.[1] فالسيرورة الأولى أنثروبولوجيا تمثل الشكل على غرار المؤسسات مثل ما ذهب إليه "مارك أبلاس" Marc Abélès أو لنظر إليه على أساس انه مسـرح حسب "جورج بالانديه" Georges Balandier أو طقوس عند "مارك أوجيه" Marc Augé. أما السيرورة الثانية فمرتبطة بمادة السياسي: اللعبة أي ما يحدث للأفراد يوميا ولكن الأهم ما يحدث بالنسبة لمستقبل مجتمع. وهذا ما يجعل السياسة تتناول المجتمع والقابلية للاختلاف انطلاقا من تعددية الإنسانية. وكان لبروز الحركات الاستعمارية وإحتكاك الغرب بالمجتمعات الأخرى سواء بالتجارة أو الاستيطان داع للحاجة إلى دراسة وفهم تلك الشعوب بذريعة نشر الرسالة الحضارية بينها.

2-**في السياسي Le politique:** أصبح من الصعب تمييز السياسي عن باقي العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، لأن جوانبه غير الرسمية أكثر مما تبدو عليه ناهيك عن الأهمية التي أصبح يحتلها في حياة الشعوب، مما يدعو إلى التساؤل عن طرق تنظيمه وآليات فعله خصوصا على مستوى الدولة ومؤسساتها ولكن أكثر على مستوى الوحدات المايكرواجتماعية.

إن إهتمام الأنثروبولوجيا بموضوع "السياسي" ناجم في البدايات عن ذلك الاعتقاد من أن المجتمعات البدائية تمثل حقل الأنثروبولوجيا الوحيد، فإختلفت الآراء بين من كان يدعم فكرة معرفة تلك المجتمعات للسياسي وبين من ذهب إلى أن بساطتها تتنافى وتعقيد السياسة. ومرجع هذا الاختلاف إلى الربط بين الدولة والسياسي، هذا الربط الذي يعتبره البعض من مميزات المجتمعات الحديثة فقط لكون أن البدائية منها لم تعرف ظاهرة الدولة. لذلك نجد أن تخصص مثل علم السياسة في مقارباته يركز على دراسة النظم السياسية خصوصا الحديثة تاركا القديمة لما يسمى في هذا التخصص بتاريخ الفكر السياسي. لكن إسهام أنثروبولوجيون أمثال: "ايفانز بريتشارد" و"جورج بلادييه" قدم مقاربة جديدة لتناول السياسي جسدها تخصص الأنثروبولوجيا السياسية الذي يعتبر السياسي كل ممارسة وسلوك للأفراد داخل الجماعة والجماعات فيما بينها، بحيث يصور السياسي كل ظاهرة سياسية اجتماعية يعرفها المجتمع دون تصنيفها في خانة معينة (بدائية أو حديثة) مما يحوله إلى متغير عادي في حياة كل مجتمع. فالسياسي لا يعني المفهوم المعطى له في الأدبيات والذي يشير إلى ممارس السياسة le politicien وإنما يقصد منه ذلك النوع من العلاقات ذات التعبيرات السياسية المرتبطة بالشأن العام، أي المرتبطة بحياة الفرد داخل الجماعة وآليات المشاركة في إدارتها.

[1] Jacques Rancière, Aux bords du politique, Paris, La Fabrique, 1998. p 111.

إن ظاهرة " الـسياسي " le politique لا تقتصر فقط على المؤسسات السياسية ونشاطاتها المتعددة بل تتعداها إلى ذلك الارتباط العلائقي بكل ما هو اجتماعي واقتصادي ومقدس وأسطوري ... لذلك لا تركن الأنثروبولوجيا إلى تفـسير ما هو سياسي بالسياسي فقط، ولو فعلت ذلك لوضعت نفسها في مأزق ابـستيمولوجي، ويكون هذا النوع من التناول ضربا من ضروب العلوم السياسية، ولكنها تعتبر (ولا تفصل) أن كل ما هو سياسي هو في نفس الوقت اجتماعي ثقافي ديني نفسـي اقتصادي أخلاقي، وبذلك فقد وسعت من دائرة تفسير الوقائع، فتعددت فيها حقول السياسي ودفعها إلى التخصص فيه، وكان ميلاد الأنثروبولوجيا السياسية ثمرة زواج السياسي والأنثروبولوجي.

زاد ثراء فهم السياسي من خلال مساهمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية في تحريك التوجه العرقي Ethnocentrisme لعلم السياسة لكونها دعوة للاعتراف والتعرف على التلون السياسي (الغرابة) وأشكال سياسية أخرى، إذ اهتمت بالسياسي من خلال الشكل إنطلاقا من المؤسسات التي تستكشف بعدها الرمزي وتحديدها من خلال الآخر فخصوصيتها تكمن في هذه النظرة خصوصا للظواهر الطقسية.[1] إن هذان العنصران: الرموز والطقوس سيشكلان ماركة مسجلة للأنثروبولوجيا السياسية. وقبل أن نورد التعاريف التي قدمت لها سنناقش نقطة طالما شكلت الفارق بين الأنثروبولوجيا الأمريكية والبريطانية في الاعتراف بالسياسي Le politique كغيره من الظواهر المجتمعية يشكل جزء من الحياة العامة للمجتمعات ونماذج تنظيمها بغض النظر عن حجم تلك المجتمعات وطبيعة المؤسسات المجتمعية الموجودة فيها والقيم المختلفة السائدة فيها بل وقل حتى بغض النظر عن زمان وجودها، وأن السياسي لا يعني الدولة فقط ولا يرتبط بالدولة فقط.

3-**الدولة، إشكالات وجدالات أنثروبوسياسية**: خلال مرحلة التأسيس للأنثروبولوجيا السياسية عبر الدراسات التي تناولت التعريف النظري للسياسي Le politique طرحت إشكالية الدولة وكانت محل نقاشات وجدالات أنثروبولوجية لا نرى أنها أضرت بهذا الحقل العلمي بل نظن أنها أثرته من خلال تحديد معالم السياسي وربط جوهره بالإنسان وليس الدولة.

انطلق الجدل الأنثروبولوجي في الأصل حول الموضوع الأول الذي تأسست حوله الأنثروبولوجيا العامة وهو دراسة المجتمعات البدائية والبسيطة التي أرادتها التيارات الإثنية وتعرفت عليها من خلال مدلولات سلبية، فكانت مجتمعات لم تعرف: لم تعرف الكتابة، لم تعرف الطبقية، والأهم لم تعرف الدولة. ولكن في الحقيقة وكما أحسن "بيار كلاستر" Pierre Clastres التعبير عنه هي ليست مجتمعات لم تعرف... وإنما هي مجتمعات كانت رافضة وتنكر ذلك وهذا في حد ذاته ايجابي لأنه

[1] Didier Fassin, La politique des anthropologues, L'Homme n° 185-186, 2008, éditions de l'EHESS, p 2.

رفض نابع ومؤسس على الاختيار. ويمس رفضها مستويين: أولا لعلاقة السلطة بين الأمر وبين المطيع، وثانيا نصب الرفض على تقسيم المجتمع تبعا للحدود التي ترسمها علاقات السلطة بين الحاكم والمحكومين[1] وتبعا لذلك يكون بالنسبة لهذه المجتمعات البسيطة رفض الكتابة ورفض تراكم الثروة ورفض تكون الطبقات الاجتماعية نتيجة لرفض علاقة السلطة بمستوييها.

شكلت مسألة أصل الدولة أهم عائق عويص أمام الأنثروبولوجيا السياسية الناشئة منذ بداياتها ومن وراء ذلك نقاط التشارك بين المتحضر والبدائي الذي أسست له هذه المعضلة الفلسفية من منظور نقدي للطرح الفلسفي. وبالفعل كان موضوع الدراسات الأنثروبولوجية الأولى ليس هذا المجتمع أو ذاك بصفة خاصة ولكن الطابع الكلي للثقافة الإنسانية في الزمان والمكان، وانطلاقا من تطبيق المنهج المقارن طرح الأنثروبولوجيون أمثال "تايلور" E. Taylor و "مورغان" Mogan إشكالية التطور وقدما درجات للحضارات وإستنادا إلى ذلك أعادوا تعقب أصول الأشكال الثقافية للحضارات الحديثة التي تعتبر نتاج التطور الإنساني،[2] ففي القرن التاسع عشر تساءل الأنثروبولوجيون التطوريون عن مراحل تطور المجتمعات الإنسانية وحاولوا تعقب ذلك التطور منذ البدايات الأولى وصولا إلى تكون الدولة وهم بذلك يطرحون إشكالية تكون المؤسسات المجتمعية وبداية السياسي لفهم تكون المؤسسات في المجتمعات الغربية وتكون العائلة وبروز الملكية والقانون والحاجة إلى سلطة تحميهما باستعمال وسائل الإكراه "المشروعة".

ونقدا لهذا التوجه خصص "هـ. س. مين" Henry Summer Maine فصلا كاملا من مؤلفه "القانون القديم" لمناقشة النظريات الفلسفية للحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي نقد فيها طرح "روسو" وحدد فيه طبيعة المجتمعات التي تسيطر فيها القرابة ومجتمعات التنظيم السياسي القائمة على الإقليم (المجال) والملكية. وقد كان لهذه النظرة ايجابيات إذ دفعت لدراسات مثمرة لعامل القرابة بينت السياسي في المجتمعات البسيطة التي لم تعرف الدولة.[3]

إن التقاء الأنثروبولوجيا بعلم السياسة كان أولا حول التساؤلات التي كانت تطرح حول طبيعة السياسي في حد ذاته. وهل السياسي يمثل فقط حالة وجود جهاز الدولة في المجتمع أم أن السياسي خاصية لكل التكوينات الاجتماعية؟ وهل السياسي هو هيئة ملموسة زمنيا ومكانيا ومجسد في

[1] Emmanuel Terray, Une nouvelle anthropologie politique, L'Homme 110, avril-juin 1989, 24 (2) p 5

[2] Jean-Marie Donegani, De l'anthropologique au politique, France, Presses des sciences Po, Raisons politiques, n° 22, 2006/2, p 7.

[3] Marc Abélès, Foucault et l'anthropologie politique, ERES, Revue internationale des sciences sociales, n° 191, 2007/1, p 67.

مؤسسات وأدوار معينة أو أنه يظهر كمؤسسة ضمنية لا تبرز إلا في حالات معينة وتحت شروط معينة ولا يمكن فصلها عن الثقافات السائدة في التكوينات الاجتماعية؟

حسم أنثروبولوجيو المدرسة الوظيفية (الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية) النقاش بالاعتراف بوجود السياسي خارج الدولة ويمكن تعريفه من خلال الوظائف التي يؤديها في البنية الاجتماعية ما يحدد السياسي خارج إطار الدولة الذي يقيده، وانطلاقا من هذه القناعة العلمية ركزوا على تحديد ما يميز سياسيا المجتمعات لا دولاتية.[1]

ومهما كانت نتائج النقاشات والجدل الذي ثار حول مسألة أصل الدول ومهما كانت الأجوبة التي قدمها الأنثروبولوجيون باختلاف مشاربهم يبقى السياسي جزءا من جوهر الاجتماعي في كل المجتمعات التاريخية، وهو ذو طبيعة كونية ما يجعل غياب الدولة لا يلغي وجود البنية السياسية.

وفي الحقيقة إن ما يشد لإشكالية الدولة في الدراسات الأنثروبولوجية للحقل السياسي ليس أصلها بقدر ما كان يهمهم شكلها ورمزية السلطة فيها والطقوس المرتبطة بممارستها والطريقة التي تسير بها ونوعية مؤسساتها وأشكال تمثيل المواطنين في تلك المؤسسات. وذلك ما دفعهم إلى القيام بدراسات حول العنف والفساد والرشوة وأدوات الإكراه والمؤسسات الإدارية والممارسات السياسية اليومية مثل تحليل "بالانديه" Balandier للعروض السياسية ودراسة الطقوس عند "أنجي" Angé ودراسة المؤسسات السياسية عند "ابلاس" Abélès.[2]

4-**تعريف الأنثروبولوجيا السياسية**: اعتبر "ج. بالانديه" الأنثروبولوجيا السياسية مشروعا قديما جدا واختصاص من اختصاصات البحث الأنثروبولوجي الذي تأخر تكونه، إنها ميدانا علميا يتجاوز التجارب والعقائد السياسية الخاصة، وتعمل على التأسيس لعلم سياسي متناولة الإنسان كإنسان سياسي باحثة عن الخصائص المشتركة لكل الأنظمة السياسية المعروفة بتنوعها الجغرافي والتاريخي. إنها تفرض نفسها كطريقة اعتراف ومعرفة بالأمور السياسية المستغربة وبالأشكال السياسية "الأخرى". كما يعتبرها أداة اكتشاف ودراسة شتى المؤسسات والممارسات التي تحقق حكم الناس فضلا عن أنها أداة اكتشاف لنظم التفكير والرموز التي تستند إليها. إنها تعكف على وصف وتحليل الأنساق السياسية (بنى، سيرورات وتصورات) الخاصة بالمجتمعات المعتبرة بدائية قديمة.[3]

---

[1] ليز بيلون، السياسي في الأنثروبولوجيا، نحو أنثروبولوجيا سياسية، ترجمة: مولود أمغار، الرباط: مؤمنون بلا حدود، أكتوبر 2018 ص 9.

[2] Didier Fassin, op.cite, p 15.

[3] جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية. ترجمة: علي المصري بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد، ط2، 2007 ص 15-17.

وتهتم الأنثروبولوجيا السياسية بدراسة بنية النظم السياسية كجزء لا يتجزأ من بنية المجتمعات الكلية، كما تحاول تتبع تطور هذه المجتمعات والأشكال السياسية التي اتخذتها خلال سيرورتها التاريخية، وهي إن تفعل ذلك تصبح علما يستعرض المجتمعات "القديمة" والتي لم يكتمل بناء الدولة فيها أي طبيعة "الدولة" البدائية، أو الأخرى حيث الدولة موجودة بأشكال مختلفة ومتنوعة. وأصبح ينظر إليها حديثا على أنها الحقل العلمي الذي يحلل القوة والقيادة والتأثير في أبعادهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والرمزية والطقوسية وبالتالي السياسية، وهذا بغية الكشف عن أشكال السلطات في كل المجتمعات وصيرورات تكون المجتمعات الدولاتية وأشكال الدول من خلال مؤسساتها وديناميات الهوية السياسية والعنف والثورة والعرق والإثنية والقومية والحرب والسلام وأنماط التبادلات السياسية لبناء السلام.

إن الأنثروبولوجيا عندما تهتم بدراسة الدول كتخصص علمي لا تهتم بشكلها وإنما رمزية ممارسة السلطة وطقوسها فيها، فاهتمام الأنثروبولوجيا السياسية بالدولة ينصب أيضا على طرائق عمل مؤسساتها والتي تحتضن تمثيلا للمواطنين.[1] وأصبح التوجه الحديث لها يتناول مواضيع مثل الفساد والإجراءات الردعية والإدارية للدولة من خلال مؤسساتها، فالدولة من منظور أنثروبولوجي في هذه الحالة ليست البينة الهيكلية الظاهرة لنا وإنما ما تفعل في ممارسة السلطة ومن يفعل ذلك؟

إن الأنثروبولوجيا السياسية كمشروع علمي تعمل على تحقيق أهداف حددها "بالانديه" هي:

1-تعمل على تحديد فضاء السياسي لا يربطه بالمجتمعات المسماة تاريخية (بدائية) ولا بوجود جهاز الدولة.

2-تعمل على توضيح لسيرورات تكوين وتحول الأنظمة السياسية من خلال دراسات توظف المادة التاريخية.

3-تمثل دراسة مقارنة تضبط مختلف تجليات الواقع السياسي ليس في حدود تاريخ خاص –تاريخ أوروبا- ولكن بكل امتداده التاريخي والجغرافي، وبهذا تريد أن تكون الأنثروبولوجيا السياسية أنثروبولوجيا بمعنى الكلمة، إنها تسعى لتحطيم نزعة علماء السياسة المحلية التي يرفضها "ر. أرون" Reymond Aron وتساهم في صياغة "تاريخ عالمي للفكر السياسي".[2]

كما ينظر إليها على أنها مقاربة أنثروبولوجية في دراسة السياسي إذ تمثل الطريقة التي يتناول بها علم الأنثروبولوجيا موضوع السياسي، وتسمح بفهم آليات مواجهة الأفراد والجماعات للضغوط

[1] Didier Fassin, op. cite, p15.

[2] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 19.

والنزاعات في العالم وتصف العلاقات بين الشعوب والدول، بين الحكام والمحكومين، ولكن أيضا بروز أشكال جديدة للسلطة وأدوات حشدها. فهي التخصص العلمي الذي يسمح لنا بدراسة السياسي إنطلاقا من توزيع علاقات السلطة على المستوى العالمي وأثار ممارستها على الأفراد وهذا ما يشغل الخطاب الإعلامي الحديث والنقاشات الدائرة في كل الأوساط.[1]

5-**نشأة الأنثروبولوجيا السياسية وتطورها**: شأنها شأن التخصصات العلمية الحديثة تزامنت النشأة الأولى لها مع بدايات الفكر الإنساني على وجه العموم والأنثروبولوجي على وجه الخصوص وذلك ما سنستعرضه على عجالة فيما يلي:

5-1-**ظروف النشأة**: رأينا أن الأنثروبولوجيا علم قائم بذاته حديث العهد إذ يعود عمره إلى مأتي سنة كأقصى حد فقط، حتى وإن كانت بذوره الجنينية تعود إلى العهود الغابرة التي حملتها الطروحات الفلسفية إلى تولى "ادوارد تايلور" Edward Taylor كرسي أول أستاذ للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد سنة 1884. ومهما يكن فإن التطور الذي عرفته في القرن العشرين ولد من أحشائها تخصصات نذكر منها: الأنثروبولوجيا الدينية والتاريخية والنفسية والطبية والتربوية والتنمية والأنثروبولوجيا السياسية وغيرها.

ارتبط بزوغ الأنثروبولوجيا السياسية كحقل معرفي مستقل في القرن العشرين بمجموعة من الظروف شكلت في حقيقة الأمر مراحل لتطورها العلمي والمنهجي، ونكتفي في هذا المقام بأن نركز على ظرفين نراهما أساسيان في بلورة هذا الحقل المعرفي.

-**القنوات التي ربطتها الأنثروبولوجيا العامة مع الفلسفة والتاريخ وعلم السياسة والقانون**: إن الجسور التي مدتها الأنثروبولوجيا مع الحقول المعرفية خلال تطور الفكر البشري ما كانت إلا لتؤدي لبروز البوادر الأولى للأنثروبولوجيا السياسية. وهذا ما نلمسه من ارتباط المنطق الأنثروبولوجي منذ بداياته بالحدث التاريخي من خلال موجات كولونيالية ثقافية أثمرت منظومة كولونيالية لا زالت أثارها باقية على الشعوب المستعمرة ودفع البعض عن الحديث عن منظومة نيوكولونيالية جديدة تربط بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة (التي كانت كلها مستعمرة). إذ وظفت السياسات الاستعمارية المعارف التاريخية وأخذت من الأنثروبولوجيين رؤيتهم العلمية والإستعلائية في التنقيب عن خبايا المجتمعات التي نظرت إليها على أنها خارج نطاق التاريخ.[2] نظرة بدأت تتغير مع عقدية

[1] Riccardo Ciavolella et Eric Wittersheim, Introduction à l'anthropologie du politique, Louvain-La-Neuve, De Boeck Supérieur, 2016, p 5.

[2] بوحسون العربي، بين التاريخ والأنثروبولوجيا، دراسة في الأنثروبولوجيا الإستعمارية. المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية. العدد 2. ب.ت. ص 165.

الخمسينات من القرن العشرين بالنظر إلى زيادة التقارب بين التاريخ والأنثروبولوجيا بعد تخلي هذه الأخيرة عن تصنيفاتها التقليدية للمجتمعات بين ما هو بدائي وبدون تاريخ وما هو متقدم وذو تاريخ، إذ بدأت تدرك البعد التاريخي لهذه المجتمعات التي سمتها في البداية "متوحشة" ولا سياسي لها لكونها لم تعرف ظاهرة الدولة، وتأكدت الأنثروبولوجيا من أن فهم حاضر تلك الشعوب يقتضي معرفة علمية موضوعية لماضيها أي تاريخها وذاكرتها الجماعية وتطورها وأن ذلك التاريخ يحمل في طياته أنماط التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي سمح لتلك الشعوب بالبقاء.

كما شكلت الفلسفة السياسية حتى منتصف القرن التاسع عشر الذي عرف ميلاد العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعات، الإطار العلمي الذي يبحث في تفسير البعد السياسي للحياة في الجماعة. ونشأة الأنثروبولوجيا السياسية من الاحتكاك بهذه الفلسفة من خلال النقد الذي وجهته لها كونها – أي الفلسفة السياسية– لم تنجح في وصف حقيقة المجتمعات ولم تعترف بتعددية أشكال السياسي في المجتمعات الإنسانية. وتشير كتابات تاريخ الأنثروبولوجيا السياسية إلى التأثير الهام للرؤية الأنثروبولوجية للحقل السياسي الذي تركه عمل الفيلسوف "أرسطو" Aristote (كتابة السياسة، القرن الرابع قبل الميلاد)، وفي هذا الشأن يعتبر "ماكس جلوكمان" Max Gluckman مؤسس مدرسة مانشستر للأنثروبولوجيا السياسية "أرسطو" رائدا لسببين أساسيين: الأول لأنه أبان عن علاقة الصراع بين الحاكم والمحكومين ما قد تنتج عنه وضعية أزمات وتأكل لأبنية السلطة. والثاني لاعتباره الإنسان حيوان سياسي، نفضل استعمال لفظة (كائن)، يميل إلى الاشتراك مع الآخرين من جماعته وتشكيل مؤسسات سياسية تدير المدينة لتحقيق الصالح العام. وهذه الفكرة تقتضي بالضرورة المساواة السياسية بين الأفراد في المدينة Polis ويكون بذلك أرسطو قد أسس للمواطنة الحديثة. إن النقد الذي وجهه الأنثروبولوجيون للفلسفة السياسية لم يمنعهم من الاستلهام من أعمال "هيرودوت" Hérodote و"تاسيت" Tacite و"كانط" Kant و"هيردر" Herder و'هيجل" Hegel بالإضافة إلى فلاسفة الأنوار.[1]

وفي وقت لاحق عرفت الفلسفة السياسية الإنسان بأنه كائن سياسي بطبعه من خلال أعمال "هوبز" Hobbes و"ماكيافيلي" Meckyavel و"روسو" Rousseau المشيرة إلى علاقات الصراع والسيطرة والخضوع والمنافسة والنظام الاجتماعي، كلها عناصر تدخل في تركيبة الطبيعة البشرية بغض النظر عن كونها سيئة أو جيدة فهي مترسخة في بيولوجيا الإنسان وهي أصل كل الظواهر الاجتماعية وبذلك تكون المرجع الأساسي لتفسير السياسي، حقل يمتزج فيه النظام الاجتماعي والنظام

[1] Riccardo Ciavolella et Eric Wittersheim, op. cite, p 18.

الطبيعي وأين تبرز الحاجة إلى الدولة لحفظ النظام الاجتماعي.[1] اجتذبت هذه الرؤى الفلسفية الأنثروبولوجيون بداية بالوظيفيين إلى الحقل السياسي.

يتكون تخصص علمي من خلال تراكم البحوث والدراسات فيه تبعا للمعايير العلمية واعتراف الهيئات العلمية بها، وقد تشابه مسار نشأة العلمين: الأنثروبولوجيا وعلم السياسة وكان بينهما تاريخ مشترك مع نهاية القرن التاسع عشر حيث بدأت تتضح مفاهيمهما وبرزت لهما نظريات ومناهج ومدارس ومؤسسات رسمت هويتهما العلمية. فعلم السياسة اكتسب مكانة تخصص علمي من خلال تكثيف النظرات الأمبريقية والالتزام بالموضوعية وعدم إلقاء الأحكام القيمية تاركا ذلك للفلسفة السياسية. في حين انقسمت الأنثروبولوجيا منذ بداياتها إلى تيارين: تيار تحكمه النسبية الثقافية وآخر يبحث في شروط المجتمع المثالي ولم يولي الاهتمام للبدائي إلا لبناء شبكة قراءة للتطور البشري الذي أدى إلى نموذج المجتمعات الغربية. ومع أن علم السياسة لم يتأثر كثيرا بالتيار الإنتشاري لكن مفهوم التطور السياسي كان الباراديغ الأكثر حضورا في دراسات المدرسة الأنجلوساكسونية وسوسيولوجيا "فيبر" Weber و"ماركس" Marx، وقد اعترف علم السياسة اليوم على لسان "فالارس" Fallers و"ايسنستاد" Eisenstadt بأن الأنظمة السياسية لا تتغير (وتتطور) جميعها بنفس الطريقة وأن المجتمعات التقليدية لا تمثل مرحلة في نموذج موحد منسوخ على الحداثة الغربية. لكن بالمقارنة ارتبطت الأنثروبولوجيا بمفهوم التطور إذ أن دراسات الأنثروبولوجيون الأوائل لم تكن تنصب على مجتمع بعينه لخصوصيته بالقدر ما كانت تهتم بالثقافة الإنسانية ككل واحد في الزمن والفضاء واستمر الحال حتى عند الوظيفيين والبنائيين الذين كانوا يأخذون بوحدة العقل البشري لكنهم تجاهلوا حسب "دونجاني" Donegani الحقل السياسي وكان يجب انتظار التيار الدينامي بداية من سنوات 1950-1960 الذي برزت ضمن اهتماماته التغيرات التاريخية ووجود علاقات الصراع والتوترات خصوصا تلك الناجمة عن المنظومة الاستعمارية.[2] ومن تبلور كل هذه الأفكار وغيرها نشأة الأنثروبولوجيا السياسية وتطورت ووجهت اهتمامها إلى دراسة جوهر السلطة وعلائق السيطرة وعمليات الشرعنة وغيرها. إن التساؤلات المطروحة حول طبيعة السياسي كانت فضاء التقاء الأنثروبولوجيا وعلم السياسة حتى وأن لم تعتبر الأنثروبولوجيا السياسية تخصص في علم السياسة. إن هذا دفع عالم السياسة "ايف شمايل" Yves Schemeil إلى إعادة فتح النقاش حول علاقة الأنثروبولوجيا السياسية بعلم السياسة.[3]

---

[1] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 3.

[2] Jean-Marie Donegani, De l'anthropologique au politique, Raisons politiques n° 22, mai 2006, presses de la fondation nationale des sciences politiques, p 5.

[3] Idem. p 13.

-**الظاهرة الاستعمارية والأنثروبولوجيا السياسية**: مثل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مرحلة توسع استعماري فرنسي وبريطاني واسباني خصوصا ونشأة إمبراطوريات أوروبية على حساب شعوب في أفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتـينية استغلت تلك الشـعوب واستعبدتها ونهبت خيراتها، وتحت غطاء خطابها الرسمي الحامل للـرسالة الحـضارية الغربية لتلك الشعوب قدمتها حقلا للدراسة والبحوث والتجارب للأنثروبولوجيون ومن هنا تورطت الأنثروبولوجيا في الظاهرة الاستعمارية. ولما كانت طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي الكولونيالي المتمركز على ذاته كما يرى ذلك الأستاذ "فضة مصطفى"، بما يحمله من مفاهيم عن الشعوب المستعمرة من خلفيات بدائية وتقليدية مشحونة بمعاني ماضوية ومتخلفة نقيضة للمدنية، نظر البحث الكولونيالي إلى البناء الاجتماعي والعلاقات القائمة في تلك الشعوب وثقافاتها بأعين غربية ومنطلقات ثقافوية وحضارية خاصة بالغرب.[1]

كانت المعلومات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية التي لعب "الباحث-الضابط" الدور الأساسي في جمع مادتها الخام وراء توريط الانثروبولوجيا وتحويلها إلى الأداة العقلانية التي وظفها الاستعمار لخدمة إستراتيجيته. وجعل منها الأداة الفكرية والثقافية للسيطرة على تلك الشعوب[2] وهذا ما دفع بالبعض إلى القول بأن الأنثروبولوجيا علم استعماري بإمتياز. وفي حالة المجتمع الجزائري مثلا يشير "أريب المختار" إلى أن الاستعمار الفرنسي عمد إلى القضاء على الأرستقراطية التقليدية القبلية وساهم في نشأت نخبة جزائرية جديدة في الوسط الحضري منذ 1900. فكبار النخبة الجزائرية التي كان يمثلها شيوخ القبائل الجزائرية القوية لم يتم تعويضها من البنية القبلية ولم ينجى سوى بعض العائلات الصوفية والعروش القوية في الجنوب. ويشير على صعيد أخر إلى تحول مراكز القوة في صناعة القرار من الريف إلى المراكز الحضرية بفعل ضعف الفلاحين في مواجهة النظام الكولونيالي وفرض نموذج مجتمع موازي.[3] وبذلك سمحت الأنثروبولوجيا التطبيقية للاستعمار الفرنسي من تنفيذ إستراتيجيته موقعتها وجسدتها سياسة التفكيك وإعادة البناء بما يضمن إنجاح مشروعه التوسعي المتعدد الوجوه.

والقول بكل هذا لا يعني رفض كل الأعمال العلمية للمـستشـرقين والأنثروبولوجيين الغربيين وإنكار القيمة العلمية للكثير منها بغض النظر عن النية المبيتة سواء كانت كولونيالية أو علمية. لكن ذلك لا يعني أننا نجزم بأن الأنثروبولوجيا الاستعمارية كانت بريئة من شطحات كولونيالية بحتة

---

[1] فضة مصطفى، "حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري"، الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 29، السنة 1983 ص 7.

[2] عيسى بوقرين، قراءة تاريخية نقدية في الدراسات الأنثروبولوجية الاستعمارية. مجلة أنثروبولوجيا الأديان، جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر\ن العدد 1، 15 جانفي 2021. ص 791.

[3] Arib Mokhtar, l'état Algérien – éléments historiques constitutifs et forces sociales motrices-, Alger, office des publications universitaires, 2006, p 69.

استخدمت العلم لخدمة الاستعمار الاستيطاني، فهدف البحث الأنثروبولوجي هو إدراك كنه الشعب والأرض من خلال عمليات المسح حتى تسهل مهمة السيطرة عليه وإخماد ثوراته ومقاومته. إنها عملية إعادة هيكلة للشعوب المستعمرة الأولى والتي مست البنى الاجتماعية والثقافية لها. ومن هنا تبلورت الأنثروبولوجيا السياسية وتجسدت في إصدار "ميير فورتس" و"ايفانز بريتشارد" مؤلفهما "النظم السياسية الأفريقية" الذي يصور رفضهما لإعادة بناء تاريخ المجتمعات الأفريقية على أساس التأمل وبناء الفرضيات واعتبروا أن الدراسة العلمية لها يجب أن تكون ميدانية استقرائية مقارنة تبحث في تطور مؤسساتها السياسية وتجليات السلطة فيها، لكنهم وغيرهم من الأنثروبولوجيون اعتبروا أيضا أن تلك المجتمعات في علاقاتها بالقوى الأوروبية المستعمرة كانت مهيئة للخضوع لغيرها.

2-5-**"لبرلة" المجتمعات المستعمرة**: تمثل العملية الثانية لإعادة هيكلة الشعوب المستعمرة من قبل المنظومة الكولونيالية من خلال إعادة هيكلة علاقات الإنتاج وأنماطها في الأنظمة الاقتصادية التقليدية للشعوب المستعمرة، والتي قبل أن تعرف الاستعمار كانت علاقات الإنتاج فيها مرتبطة بالبناء القبلي لنظامها الاجتماعي ودور القرابات في تحديد المراكز والأنشطة الاقتصادية.[1] ومع بدايات الاستعمار أصبحت تقوم مراقبة الثروة الاجتماعية على تملك الأرض وعوامل الإنتاج في مجتمعات الزراعة كأساس علاقات الإنتاج ومراقبة قوة الإنتاج الطبيعية للأرض وعاملا حاسما لتكوين علاقات الإنتاج بين الأوروبيين المالكين للأرض وبين الشعوب الأصلية المسلوبة والمجبرة على بيع قوة عملها على حد التعبير الماركسي. وعلى ضوء هذا النوع من العلاقات تميز "ليز بيلون" Lise Pilon بين نمطان متمايزان للإنتاج: الجبائي والفيودالي المؤسسان على علاقة الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وداخل هذين النمطين الإنتاجيين تعمل الطبقة المسيطرة الكولونيالية على إحكام سيطرتها على الفلاحين بإستخدام قيد فوق اقتصادي ذو طبيعة سياسية لأن البنية السياسية والقانونية (العسكرية) للدولة المستعمرة تضمن سيطرة الكولون وهيمنتها الاقتصادية وبالتالي السياسية.[2]

ومع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين برزت معالم قوة النظام الرأسمالي للدول الأوروبية الاستعمارية بالصورة التي جعلت من علاقات الإنتاج في المستعمرات تابعة مباشرة لاقتصاد الدولة المستعمرة وخدمة تقدمه الصناعي مع استمرار علاقات الإنتاج التي كانت سائدة قبل النمط الرأسمالي البارز لكون المنتجات الفلاحية التي تدرها المستعمرات أساس اقتصادي للنظام الكولونيالي

[1] هذا مجال الأنثروبولوجيا الاقتصادية للمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى: كريس هان وكيث هارت، الأنثروبولوجيا الاقتصادية التاريخ والإثنوغرافيا والنقد، ترجمة: عبد الله فاضل قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014 ص 17.

[2] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 27.

والكثير من صناعاته الحديثة، لكن الأهم في هذه المرحلة من التاريخ المعاصر هو تحول المجتمعات المستعمرة إلى سلة للموارد الطبيعية للاقتصاد الرأسمالي وزاد اكتشاف النفط من تعميق هذا النمط من العلاقات الذي يؤسس لهيمنة المنظومة الكولونيالية الرأسمالية على مراقبة وامتلاك رأسمال التقني من خلال علاقات عمل جائرة ولكن أيضا من خلال سلب ممنهج للموارد الطبيعية واستغلال لليد العاملة الرخيصة (غريب أن الدول الاستعمارية مثل فرنسا وانجلترا تفتقر لهذه الموارد، ألا يجعلنا هذا شركاؤها في تقدمها الاقتصادي ومن حقنا كشعوب كانت مستعمرة الحصول على نصيب من العوائد بحكم أن مواردنا التي سلبت منا كانت أساس تقدمها)[1]. نـشير في الأخير إلى أن هذا النمط من العلاقات الاقتصادية السياسية ما زال سائدا إلى اليوم بين الدول المتقدمة والدول النامية بين المستعمر والمستعمر، التابع والمتبوع.

**دور المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية:** أسهمت الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في زرع بذرة الأنثروبولوجيا السياسية من خلال اهتمامها بدراسة النظم القرابية والسياسية وأنماط الارتباط بينها في أفريقيا والتي بدأها "فورتس" و"بريتشارد" اللذان طبقا على الحقل السياسي في أفريقيا المبادئ النظرية للأثروبولوجيا الاجتماعية الشـيء الذي يجعل منها حسبهما دراسة علمية للنظم السياسية على أساس الاستقراء والمقارنة. الأمر الذي تأكد في التعريف الذي قدمه "راد كليف براون" للبناء الاجتماعي الذي يجعل مظهره الـثاني مشكلا من مجموع الأنظمة السائدة في المجتمع المدروس الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والدينية والأخلاقية وغيرها. وهذا ما جعل "بلاديه" يقرر أن الأنثروبولوجيا السياسية الاختصاص الأخير للأنثروبولوجيا الاجتماعية.[2]

لكن في المقابل يجب أن نـشير أن الأنثروبولوجيا البريطانية كانت شريك في تثبيت وإعادة إنتاج النمط الكولونيالي من خلال مساهمتها في رسم سياسة "الإدارة غير المباشرة" Indirect rule في المستعمرات الأفريقية في فترة ما بين الحربين العالميتين حتى وإن كانت هذه المساهمات من الأنثروبولوجيون وجهت بانتقادات في عقدية الستينات من القرن العشـرين. لكن الأنثروبولوجيون البريطانيون لم يكونوا الشـركاء الوحيدين في جريمة الاستعمار فالفرنسيون ساهموا في إدارة المجتمعات المستعمرة من قبل فرنسا خصوصا في الجزائر. وفي نفس الاتجاه ساهم الأنثروبولوجيون من أمريكـا الشمالية في وضع سياسات مراقبة وسيطرة على الشعوب في الجنوب الشرقي من آسيا

[1] ألا يشكل ذلك آلية تفسير لاستمرار تسعير النفط العالمي في الولايات المتحدة الأمريكية (مع أنها لم تكن من الدول الاستعمارية التقليدية) وبالتحديد في سوق NYMEX بنيويورك.

[2] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 13.

وأمريكا اللاتينية أثناء الحرب الباردة والتي وجهت فيما بعد بالكثير من الشجب.[1] ولكن هل هذا يعني أن العصور القديمة لم تعرف ملامح لأنثروبولوجيا سياسية؟

5-3-**الجذور التاريخية القديمة للأنثروبولوجيا السياسية**: لقد حملت التيارات الفلسفية منذ القدم في أحشائها بذور الأنثروبولوجيا السياسية، لأنها حاولت الإجابة عن الكثير من الأسئلة التي تدور حول السياسي: تاريخ الحضارات وكيف بنيت ؟ طرق الانتقال من البدائي إلى التحضر والمدني، أشكال الحكومات، صور ممارسة السلطة ومظاهرها، روح القوانين، حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم وغيرها. فمثلا المدينة عند اليونان De polis هي إجتماع لمجموعة من الأفراد منتظمين تبعا لقوانين، هذا التنظيم يشكل أول الدساتير Politeion. وحسب "أرسطو" (384 ق.م-322 ق.م) فإن الانتماء إلى هذا التنظيم المستقل عن الظروف المادية هو الذي يولد المواطن وينمي لديه الشعور بالمساهمة في جماعة تسير شؤونها بصورة مشتركة.

إن نظريته في السياسة التي اعتبرها علما مرتبطة بعلم الأخلاق وغاية كلاهما الفضيلة وهو بذلك لا يوافق "أفلاطون" Platon الذي جعل من كفاية الحاجات المادية غاية المجتمع، وإن وافق على أهمية هذه الحاجات إلا أن كفايتها بالنسبة إليه وسيلة لاكتساب الفضيلة. كما اعتبر أن الوحدة الأساسية هي الأسرة وليس الفرد وقال بكون الإنسان بطبعه حيوان سياسي ما يقتضي اجتماعيته ويؤدي إلى مدنيته.[2] إن هذه الأفكار وغيرها التي أسس لها الفيلسوف "أرسطو" شكلت البذرة الأولى للأنثروبولوجيا السياسية التي زرعت لدراسة الحقل السياسي كجزء من التنظيم الاجتماعي العام وصورة عن النسق الثقافي السائد. وتأكيدا لذلك نشير إلى أن "هيرمان م. غلوكمان" Herman Max Gluckman جدد مثله مثل غيره من الأنثروبولوجيين مسار عملهم وأعادوا غالبا اكتشاف المعالم البعيدة للحقل السياسي، وإستعان ب: "ميثاق الحكم" الذي وضعه "أرسطو" وبحثه عن الأسباب التي تؤدي إلى انهيار الحكومات القائمة وبمحاولته تحديد قوانين التغيير السياسي.[3]

ومع أن الكتابات في الأنثروبولوجيا السياسية لا تشير إلى ذلك لكن يجب أن ننوه إلى أن "هيرودوت" Hérodote سبق "أرسطو" في الإشارة إلى السياسي في كتاباته وإن لم تكن جلية تماما. إنه إغريقي يوناني عاش حوالي 484 ق.م-425 ق.م يعتبره الكثير مؤرخا لأنه نقل وصفا لأماكن عدة زارها حول العالم المعروف آنذاك ونقل أحوال وأوصاف وعادات الشعوب التي ارتحل إليها والحروب التي خاضتها وأهمية احترام القوانين (النواميس) وغيرها من الجوانب، وبغض النظر عن مدى صدقية ما

---

[1] Benoit De L'Estoile, Federico Neiburg et Lygia Sigaud, op. cit, p 234.

[2] جان توشار و(آخرون)، تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: علي مقلد بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983 ص 36.

[3] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 20.

نقله إلى أنه أسس من خلال ما تحصل عليه من الاستقصاءات التي أجراها أثناء أسفاره للأثنوغرافيا وركز في كتابه الخامس على التاريخ السياسي الضيق وإن شابته بعض الانحرافات الإثنوغرافيـة، ومن ذلك مثلا عادات الإسبرطيين التي تقدم لنا نظائر مدهشة لعادات الشعوب غير الإغريقية.[1]

كما يجب في هذا المقام الإشارة إلى إسهام أدب الرحالات في التأسيس للأنثروبولوجيا من خلال ما نقله لنا الرحالة العرب والمسلمين مثل "السيرافي" إلى المحيط الهندي و"سلام الترجمان" إلى جبال القوقاز و"المسعودي" صاحب "مروج الذهب" و"المقدسي" و"البيروني" في كتابه الذي وصف فيه رحلته إلى الهند التي تعتبر أكثر من وثيقة تاريخية وجغرافية إذ تجاوزت ذلك إلى دراسة ثقافات مجتمعات الهند القديمة. وابن "بطوطة" الذي نقل لنا من خلال "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأبصار" الكثير من عادات مجتمعات الهند وبلدان أفريقيا. كما نقل لنا أدب الرحلات الغربية بعض مظاهر ممارسة السياسي مثل رحلة "ماركو بولو" Marco Polo (1254-1324) الإيطالي إلى آسيا (طريق الحرير) وبعده رحلات "كريستوفر كولومبوس" Cristoforo Colombo إلى أمريكا و"فاسكو دا غاما" Vasco da Gama (1469-1524)، ناهيك عن أدب رحلات القرن الثامن عشـر. وإن كانت علمية الأنثروبولوجيا تقوم على القطيعة مع الخطاب الفلسفي وأدب الرحلات إلا أن ذلك لا يعني عدم الاستفادة منهم كمادة أولية. فمثلا وصف "كولومبوس" في مذكراته أهالي جزر الكاريبيـان بالمحيط الأطلسي وذكر فيها مشاهداته واتصالاته بالسكان الأصليين للعالم الجديد وزخرت تلك المذكرات ببيانات وتفاصيل أثنوغرافية مما شاهده أو سمعه من طقوس وتقاليد وممارسات يومية.

لا يفوتنا في هذا السـرد التاريخي لأعمال شكلت البذور الجنينية التي نمت وبرعمت الأنثروبولوجيـا السياسية كتخصص علمي في النصف الثاني من القرن العشرين العودة إلى الإشارة لإسهام المفكرين العرب المسلمين أمثال "أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي" (870م-950م) الذي رسم معالم دولة مثالية سماها المدينة الفاضلة على غرار جمهورية "أفلاطون" جسدت فكره السياسي المثالي ذو الصبغة الدينية والأخلاقية والمتأثر بالفكر السياسي اليوناني، درس المعمورة والأمة والمدينة، وقسم المجتمعات إلى صنفين: مجتمعات كاملة ومجتمعات غير كاملة أو ناقصة.[2] ناهيك عن أسهـام "أبو الحسن بن محمد بن حبيب البـصري البغدادي المعروف بالماوردي"[3] (974م-1058م) بالاهتمام بإصلاح أحوال المجتمع لأنه عايش فترة اضمحلال

[1] جينيفر روبرتس، مرجع سابق الذكر، ص 57.

[2] عمراني عبد المجيد، محاضرات في الفكر السياسي. الجزائر: منشورات جامعة باتنة، 1999 ص 76.

[3] دعي بالماوردي لاشتغال عائلته بالاتجار بماء الورد.

الدولـة العباسية وكثرة الصراعات والحروب بين الأمراء، كان فكره أكثر واقعية، انخرط في فكرة أن الإنسان كائن اجتماعي وسياسي (أرسطو) لا يستطيع العيش بمعزل عن بني جنسه لحاجته إليهم لتوفير احتياجاته وتحقيق رغباته لكنه يعطي بعدا دينيا لهذه الطبيعة الإنسانية الضعيفة لكون الله عز وجل خلقهـا عاجزة ومحتاجة إلى عنايته لكن منحها العقل ليرشد الإنسان ويوجه سلوكه في الحياة ويحقق سعادته، وجعل "الماروردي" الاختلاف سببا للتعاون وأساس نظام الحكم عنده هو الإمامة والخلافة شريطة أن يكون الإمام أو الخليفة عربيا وفي ذلك نزعة عرقية.[1]

يتأكد لدينا شيئا فشـيء أن موضوعات الأنثروبولوجيا السياسية كانت سابقة على مفهومها وتسميتهـا كتخصص علمي وهذا ما نلمسه في علم العمران البشري للعلامة "عبد الرحمـان بن خلدون" والذي حمل فكره البذور الجنينية للأنثروبولوجيا السياسية من خلال تناوله لعلاقات المتشابكة بين القرابة والمقدس والسلطة السياسية (سنعود إلى ذلك بشيء من التفصيل في المداخل النظرية للأنثروبولوجيا السياسية).

5-4-**الرواد المؤسسون**: في سعي الأنثروبولوجيين لتجديد مسار عملهم وإعادة اكتشاف المعالم البعيدة لاهتمام الأنثروبولوجيا بالحقل السياسي بفعل الحركية الثقافية لعصـر التنوير بشير "بالانديـه" إلى تلك العناية التي أولاها "فرانسيس بيكون" Francis Bacon (1561-1626) للشهادات الخاصة بالمجتمعات الغابرة أو "المتوحشة".[2] والذي من خلال تأسيسه للمنهج التجريبي لإحياء الفلسفة أكد على أن العلم يبدأ بالتجربة الحسية التي تثريها الملاحظة الدقيقة والتجارب العملية ولما كانت دراسة الماضي تهدف إلى فهم الحاضر اتجهت دراسة الطبيعة الإنسانية وفهم كنهها وفقا لأدوات تاريخية تطورية كان لا بد أن تتأثر بأفكار "بيكون".

كما نشير إلى اهتمام "مكيافيلي" Niccolo di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527) بالحقل السياسي في كتابه "الأمير" وتمييزه لنمطين من الحكومات التي تعاقبت على الجنس البشري: الـجمهوري والملكي هذا الأخير الذي يضم نموذجين: الوراثي والسلطاني الحديث النشأة وكان يفضل النظـام الاستبدادي لأن النظام الجمهوري الديمقراطي حسبه يتطلب الاتسام بأخلاق عالية ومتنور ويتطلب استقرار سياسي كما حدد معايير الحكومة الناجحة، لقد رصد واقع النظم السياسية في مختلف الدول. كما ربط بين الأخلاق والسياسة ودعى إلى قطيعة مع الدين.[3]

---

[1] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. بيروت: دار الفكر العربي، د.ت، ص 211.

[2] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 20.

[3] علامي خالد المسعود، مفهوم الدولة لدى مكيافيلي أو القطع مع الكنيسة. مجلة التدوين المجلد 13 العدد 1 السنة 2021 ص 87.

أنعـش الفكر السياسي للقرن الثامن عشـر في أوروبا الاهتمام بالحقل السياسي وقدم أفكار جديدة وظفها الأنثروبولوجيون لدراسته، وهذا رغم الانتقادات الموجهة للفلسفة السياسية التي كانت تعتمد على أجزاء منفصلة من أحداث اجتماعية في فترة من فترات المجتمعات الغربية او المجتمعـات البسيطة في الوقت الذي ترمو فيه الأنثروبولوجيا إلى تحقيق قطيعة مع الخطاب الفلسفـي وأدب الرحلات للقرن الثمن عشـر. وفي هذه الفترة كانت النقاشات العلمية تركز على انتقال المجتمعـات من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وهنا تبرز مساهمة نظريات الحق الطبيعـي لكل من "لوك" Look و"روسو" Rousseau و"غروتيس" "Grotius" و"بافندورف" "Pufendorf" و"هوبز" Hobbes في بروز مفهوم الدولـة والتأسيس للحق الطبيعي، الأمر الذي عارضه "مونتيسكيو" منذ 1748 من خلال مؤلفه "روح القوانين" نظرية القانون الطبيعي.

كان قبل ذلك "هوغو غروتيس" Hugo Grotius (1583-1645) يرى أن الدولة والقانون من أصل دنيوي وهذا يعني استقلال القانون الطبيعي عن الله وطور فكرة الفرق بين القانون الطبيعي والقانون الإرادي Droit volontaire وأن الدولة نشأت باتفاق الأفراد فيما بينهم وليس بسلطة لاهوتية.[1] وساهمت أفكاره في تحرير نظرية الدولة والقانون من النزعة الغيبية للعصر الوسيط إذ ذهب إلى أنه يوجد في إطار الحق الطبيعي مجالا واسعا لاعتبارات مرتبطة بالمنفعة العامة تختلف من مجتمع لأخر وتفرض أساليب تتطلع إلى مصلحة جميع الشعوب في معاملاتها الدولية[2] وبرر مفاهيمه حول الحرب في كتابه "قانون الحرب والسلم" 1625 مع تقييده لاستعمال القوة.

وذهب "صامويل بيفـاندورف" Samuel Von Pufendorf (1632-1694) في كتابه "حق الطبيعة والناس" Droit de la nature et des gens (1672) إلى أن الـقدرة الإلهية ليست مصدر للسلطة وان الله فوضها لا نعرف كيف لممثل على الأرض بل مصدرها اتفاق الناس الإرادي الذي تخلو بموجبه عن جزء من حريتهم لصالح حاكم ومجلس نيابي وذلك للعيش معا باحترام القواعد العقلانية والتعاقدية، وميز بين جانبين: الاتفاق بين الأفراد للتشارك في العيش وتنظيمه والاتفاق على الخضوع لسلطة مدنية تمثيلية.[3]

---

[1] يشار في الدراسات السياسية في باب نظريات نشأة الدولة إلى النظريات التيوقراطية التي بدأت بتأليه الحاكم ومع الزمن والظروف أضحت تقول بالتفويض الإلاهي.

[2] جورج سباين، تطور الفكر السياسي. الجزء الثالث. ترجمة: راشد البراوي. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010 ص 138.

[3] Claude Rivière, Anthropologie politique, Paris, Armond Colin, 2000, p33.

وفي مسار التأسيس للأنثروبولوجيا السياسي يبقى "مونتسكيو" وإسمه الحقيقي هو "شارل لوي دي سيكوندا" Charles Louis de Secondat (1689-1755) الرائـد المفضل حسب "بالانديه" لأن عمله يعتبر أول محاولة جادة لوضع قائمة بتنوع المجتمعات الإنسانية حسب ما ورد في "روح القوانين" هدفت إلى تصنيفها ومقارنتها ودراسة عمل المؤسسات الاجتماعية المتكافل فيها. ولأن المجتمعـات تحدد حسب طرقها في الحكم فإن أسهام "مونتسكيو" هيئ الظروف لظهور الأنثروبولوجيـا السياسية. لقد أحدث ثورة في المنهج إذ انطلق من الوقائع التالية: القوانين، التقاليد، الممارسـات المختلفة للشعوب ووضح مفهوم النماذج والقوانين واقترح تصنيفا تشكيليا مورفولوجيا وتاريخيا للمجتمعات التي ينظر إليها كمجتمعات سياسية.[1] ووضع نظرية لنماذج الحكومات وأسس للفصل بين السلطـات التشريعية والتنفيذية والقضائية وعارض كما أشارنا إليه سابقا فكرة الحق الطبيعي الافتراضية ليركز على اختلاف المجتمعات.[2]

تفحص "جاك روسو" Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) علميا ممارسات الشعوب المتوحشة وستبصر أبعادها التاريخية والثقافية لاعتباره الدراسة المقارنة بين الشعوب تسمح بفهم أفضـل لكل منها ووضع تفسيرا بكلمات مشتقة من التكوين: حجم المساواة وعلاقات الإنتاج هما محركا التاريخ واعترف بخصوصية كل نسق اجتماعي وبالنزاع المستمر بين "قوة الأشياء" و"قوة التشريع".[3] إن رغبة الأفراد في وحدة الجسم الاجتماعي وتنظيم العلاقات داخله بما فيها العلاقات السياسية هي التي دفعت إلى انعقاد العقد المفترض والذي انتقل به النوع البشري من حالته البدائية إلى الحالة المدنية، لكن هذا العقد عند روسو يختلف عن العقد الاجتماعي عند "توماس هوبز" Tomas Hobbes الذي يرى أنه بين الإفراد ولا عقد بين الأفراد والحاكم كما يذهب إليه "جون لوك" John Locke، إذ أعطاه شكلا آخر بموجبه يتحد كل فرد مع الكل فالعقد معقود مع الجماعة، أي أن الفرد يضع نفسه تحت سلطة الإرادة العامة خدمة للمصلحة العامة.[4]

لقد ساهم "ماين" Henry summer Maine **و**"لويس موجان" louis Morgan وهما رجلا قانون وهذا ما يفسر اهتمامها بالمؤسسات السياسية، في فتح باب معنون بالأنثروبولوجيا السياسية من خلال أفكارهمـا الثورية التي أشارت إلى أن وحدة المجتمعات البدائية ترتكز على الروابط العائليـة والقرابية، بينما ترتكز المجتمعات الحديثة على الفرد، وإجتماع القبائل يكون الدولة فتعوض

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 21.
[2] جان توشار، مرجع سابق الذكر، ص 295.
[3] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 22.
[4] جان توشار، مرجع سابق الذكر، ص 335.

العلاقـات الإقليمية بذلك العلاقات القرابية، وعليه يتعارض ما هو تقليدي مع ما هو حديث وتتعارض القرابة مع الإقليمية.

تكمن الفكرة الأساسية التي قدمها "هنري سامر ماين" (1822م-1888م) في أن وحدة المجتمع البدائي تتأسس على القرابة بينما يشكل الفرد أساس المجتمع الحديث واعتمد في دراسته لتطور المجتمعات على ما جمعه من معلومات اثنوغرافية من الهند وكذلك من دراسته للمؤسسات الرومانية للعصور الوسطى، أنجز دراسة مقارنة بين المؤسسات القانونية للهندأوروبيين طور فيها نمذجة تضم نوعين من المجتمعات: المجتمعات التي تتأسس على المكانة والمجتمعات التي تتأسس على التعاقد، ويعتبر أن المكانة هي وضعية اجتماعية تنتقل بطريقة وراثية في حين يقوم التعاقد على التراضي والإجماع الطوعي وعلى وجود متعاقدين أحرار كما أقر بالنظام الأبوي. ويعتقد "مين" أن مبدأ القرابة يسود العلاقات الاجتماعيـة في مجتمعات المكانة ويغيب فيها السياسي، وأن المرور إلى مجتمعات التعاقد هو سبيل ظهور السياسي على أساس المبدأ الترابي (الإقليم).[1] بمعنى آخر أنه أسس لفكرة تطور اجتماعـي يقوم على تقدم مطرد مرتبط بشـروط وعلاقات عائلية شخصية تتحول إلى علاقات اجتماعية غير شخصية. ومن خلال مؤلفه الشهير "القانون القديم" Ancient Law (1861) تبرز المقارنة للمؤسسات الهندو-أوروبية عن ثورتين في سيرورة المجتمعات: انتقال من المجتمعات المبنية على المركز (المكانة) إلى المجتمعـات القائمة على العقد، وانتقال من النظم الاجتماعية القائمة على القرابة إلى النظم المعتمـدة على مبدأ "التجاور المحلي" (الإقليم) الذي يحدد العمل السياسي المشترك،[2] فالمجتمعات القديمة قامت على السلطة الأبوية بينما تقوم المجتمعات الحديثة على أساس تعاقدي رضائي، فثنائية: القديم والحديث تولد تنائيات: القرابة والإقليم، العائلة والفرد.

دفع اهتم "لويس هنري مورغان" الأمريكي منظر التطورية Lewis Henry Morgan (1815م-1887م) بنظم القرابة والنظم الاجتماعية والسياسية إلى الدراسة الميدانية وطلب المعلومات من جهات مختلفة من العالم مستفسرا عن نظم القرابة والتنظيم الاجتماعي السائد عند الشعوب، تأثر بأفكار "يوهان ياكوب باخوفن" Johann Jacob Bachofen المتضمنة في كتابه "حق الأمومة" (1861م) وأعاد صياغة تركيب صورة المجتمعـات الإنسانية كما أقر بنوعين متمايزين كليا من الحكم، النوع الأول من حيث التطور الزمني أساسه الأشخاص والعلاقـات الشخصية الصافية على حد تعبير "بالانديه" ويمكن اعتباره مجتمعا Societas، بينما تشكل الأرض وملكيتها قاعدة النوع الثاني الذي يمكن اعتباره دولة Civitas إذا أن المجتمع السياسي فيه منظما على أسس من البنى الإقليميـة ويأخذ

[1] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 7.

[2] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 24.

بعين الاعتبار العلاقات الناجمة عن نمط الملكية وكذلك علاقات تقيمها الأرض (أو المقاطعة) بين الأشخاص.[1]

تبنى "مورغان" في كتابه "المجتمع القديم" Ancient Society (1877م) الأفكار التطورية التي كانت سائدة في عصره وبرز ذلك في تقسيمه لمراحل تطور التنظيم الاجتماعي إلى: التوحش-البربرية-الحضارة. وتناول في القسم الثاني من كتابه فكرة الحكومة والحكم عبر أمثلة قبائل الهنود الأمريكية مثل: "ايريكوا" Iroquois و"استاك" Aztèques من جهة ومن جهة أخرى اليونان والرومان.

متأثرا بمرغان نظر "فريدريك انجلز" Friedrich Angels (1820م-1895م) إلى تطور المجتمعات (خصوصا سياسيا) من خلال المنطق الاقتصادي وملكية عناصر الإنتاج، إذ ربط بين بروز مفهوم الدولة وبالتالي كل ما هو سياسي بظهور الملكية الفردية وحاجتها إلى سلطة تدافع عنها، وهذه نظرة مادية أكدت الأحداث التاريخية نسبية صحتها. ففي كتابه: "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" (1884م) يبرز سيرورة تطور المجتمعات الإنسانية التي بدأت بمجتمع مشاعي دون طبقات ودولة. ويربط بروز السلطة تبعا لبروز مفهوم ملكية وسائل الإنتاج وبالتالي ظهور علاقات إنتاج جديدة وبدأ ذلك بتحويل سجناء الحروب والنزاعات إلى عبيد لتبرز الطبقية الاجتماعية لأول مرة مع ظهور الملكية الفردية والدولة.[2] ومتبنيا النظام الأمومي وأهمية الأسرة في التنظيم الاجتماعي الإنساني وبالتالي السياسي ومراحل التوحش ثم البربرية فالتمدن التي وردت عند "مرغان" تصور "انجلز" أن المجتمع البشري مر بمرحلة المشاعية ثم الإقطاعية فالرأسمالية التي يعاصر نهضتها، لكن التناقضات الهيكلية للمجتمع وعلاقات الاستغلال ستدفع حسبه إلى الثورة والتغيير وبروز المجتمع الاشتراكي الذي سيتطور إلى مجتمع شيوعي.

مع العقديات الأولى من القرن العشرين شهدت الأنثروبولوجيا السياسية إعادة توجيه من الناحية النظرية رافضة منهجيا الأفكار التطورية ( ممثلة في "روبير لوي" Robert lowie) والانتشارية (ممثلة في "روبير غرايبنار" Robert Graebner). وإذا كانت الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية بقيادة "فرانس بواز" Franz Boas (1858م-1942م) لم تهتم كثيرا بالحقل السياسي، فإن المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية (رادكيف براون ومالينوفسكي) في إطار توجه وظيفي درست مؤسسات السياسي في المجتمعات البسيطة التي لم تعرف الدولة.[3] ويشير "بلانديه" إلى أنه بعد 1920 ظهرت

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 24.

[2] فريدريك انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. ترجمة: إلياس شاهين. موسكو: دار التقدم، د.ت. ص 15.

[3] دراسة "ألفريد رادكليف براون" Alfred Radcliffe-Brown للسكان الأصليين لجزر الاندمان Andaman في الشمال الشرقي للمحيط الهندي ودراسة "برونيسلاف مالينوفسكي" Bronislaw Malinowski السكان الأصليين

أنثروبولوجيا سياسية مميزة وواضحة المعالم ولم تعد ضمنية، تنطلق من المسألة (الإشكالية) القديمة لكنها تستفيد من مواد البحث العرقي (الإثنوغرافي) الجديدة، وتبحث من جديد في الدولة، أصلها وتعبيراتها الأولى، وهي قضية كان قد تناولها "قرانز أوبنهايمر" Franz Oppenheimer في بداية القرن (1907).[1]

ومع ذلك أصدر "لوي" في سنة 1920 كتابه "المجتمع البدائي" Primitive Society والذي خصص فيه فصلين للدولة والعدالة، وبرز اهتمامه بالسياسي أكثر سنة 1927 في مؤلفه "أصل الدولة" The Origin of the State حدد فيه دور العوامل الداخلية الخاص (تلك التي تولد التمايز الاجتماعي) ودور العوامل الخارجية (الناتجة عن الغزو) في بناء الدولة.[2] وشرح فيه أنه لا توجد قطيعة بين المجتمعات بدون دولة والمجتمعات الدولاتية، فالسياسي يرافق النشاط الاجتماعي ولا دليل على أن كل المجتمعات الإنسانية مرت بنفس المراحل التطورية.

كما نشر "لماكليود" W. C. Macleod دراسة بحثت في قضية الدولة التي تناولها من قبل "فرانز أوينهايمر" Franz Oppenheimer سنة 1907 بعنوان: "أصل وتاريخ السياسي" Origin and History of politics واستخدم فيها مجموعة وثائق علماء العراقة المتأمركين، وقد شكلت هذه الدراسة إعادة للنظر في أصل الدولة على ضوء المعطيات المتعلقة بالسكان الأصليين لأمريكا الشمالية.[3]

عرفت الأنثروبولوجيا السياسية ثورة حاسمة على حد تعبير "بالانديه" في عقدية الثلاثينات من القرن العشرين وبعدها، كثرت فيها الدراسات الحقلية وبرزت منها الاتجاهات النظرية والمنهجية قادت فيها الأبحاث التي أجريت على المجتمعات المجزأة والتي لم تعرف الدولة إلى تحليل بنى القرابة ونماذج العلاقات التي تحكم هذه البنى وأسهم ذلك في تحديد أفضل للحقل السياسي وفهم أكثر علمية لتنوع جوهره.[4] وكانت أفريقيا في الكثير من الأحوال ميدانا خصبا لتلك البحوث بدأت بإصدار السير "إدوارد إيفان يفانز بريتشارد" Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) لكتابه "النوير" Nuer والذي عرف فيه النظم السياسية بإعتبارها علاقة بين مجموعات رابطها القرابة، قدم فيه السمات العامة لهذا الشعب السوداني بداية من شعورهم بالوحدة أين تتداخل الوحدات

---

لجزر تروبرياند Trobriand في غينيا الجديدة. راجع في هذا الصدد: ايفانز بريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ترجمة: أحمد أبو زيد. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960 ص 113.

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 24.

[2] نفس المرجع، ص 25.

[3] انظر في هذا الصدد: W. C. MacLeod, Origin and History of Politics, New York, John Wile& Sons, 1931 p 31.

[4] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 25-26.

السياسية وكأنه يقيم بناءا هرميا للسلطة التي تقتضي ذوبان الوحدات الإقليمية وتتحد في الجماعة الكلية. وتتميز الوحدة السياسية عند هذا الشعب بالشعور بالانتماء المشترك بين أعضائه المقيمين في إقليم خاص، وحدود وحدتهم الإقليمية محرمة على غيرهم. كما أن البناء الاجتماعي عندهم قائم على القبيلة كوحدة انقسامية يعكس كل قسم منها نوعا من التناظر في علاقاته بالأقسام الأخرى. إن دراسة "بريتشارد" تكشف عن العلاقات والمؤسسات السياسية لشعب يفتقر ظاهريا للحكم ويبرهن في نفس الوقت على إمكانية وجود "فوضوية منظمة على حد تعبير "بالانديه". ويشير "بريتشارد" إلى أن خيار دراسة المجتمعات الصغيرة يرجع إلى المستوى العالي لتنظيمها، وشجع الدراسات العلمية في جامعة أكسفورد لزيادة الطابع العلمي للأنثروبولوجيا السياسية.[1]

عرف "بريتشارد" النظم السياسية في هذه الدراسة بإعتبارها علاقة بين مجموعات رابطها القرابة، وأنه تحقيقا للتوازن بين الأقسام المتجاورة والمتكافئة فهي محددة من خلال الموضع La localité والنسب Le lignage. تنصهر المجموعات وتنشطر حسب نظام التضامن الإنقسامي الذي تحدده سلسلة النسب، ولا تظهر الأنساب والعشائر في سلسلة النسب إلا إذا أصبحت المجموعات وحدات سياسية متطابقة في عملية الانقسام. وهذا ما يجعل السياسي يختلف عن القرابة لكون السياسي يحدد انطلاقا من حدود الإقليم والانقسام السياسي وعليه يظهر جليا أنه لا يمكن تشبيهها بالروابط القرابية لكون هذه الأخيرة تخضع للسياسي. لهذا كله يمكننا أن نجزم بأن "بريتشارد" وضع القواعد العلمية للأنثروبولوجيا السياسية بتمييزه بين السياسي والقرابي لكون النظام النسبي حسبه لا يعكس سوى عملية إنشطار وانصهار المجموعات بينما اعتبر أن الانتماء للنسب الأبوي أو الأمومي لا يشير إلى نفسه بقدر ما يشير إلى الواقع السياسي.[2]

وفي سنة 1940 صدر عمل علمي جماعي موسوم ب: "النظم السياسية الأفريقية" أشرف عليه "بريتشارد" و"ماير فورتس" Meyer Fortes وتناول بالدراسة مجتمعات محلية في ساحل العاج ونيجيريا والسودان وأوغندا وروديسيا وجنوب أفريقيا وغيرهم قدم أنموذجا للدراسة المقارنة وقعد نهائيا للأنثروبولوجيا السياسية كحقل معرفي، وهذا ما جعل "هيرمان ماكس غلوكمان" Herman Max Gluckman يعتبر هذا العمل الجماعي أول مساهمة تهدف إلى منح الطابع العلمي

[1] يورد "بيرتشارد" في كتابه "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" أمثلة عن الأطروحات العلمية التي تناولت بالبحث السياسي في المجتمعات الصغيرة (القديمة) مثل: "وضع الزعيم في النظام السياسي "للأشانتي" في غرب أفريقيا ودراسة التغيرات الاجتماعية الحديثة على مؤسسات الأشانتي Achanti ودراسة رمزية السلطة السياسية في أفريقيا وغيرها. وارد في:
E. E. Evans-Pritchard, Anthropologie sociale, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1977, p 13.

[2] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 9.

للأنثروبولوجيا السياسية.[1] لقد تناول هذا العمل المجتمعات ذات السلطة السياسية أو بدونها وأبان على أن السياسي يتجاوز مسألة الدولة لكوننا ننظر إلى هذا الحقل على أنه ذلك الوجه من التنظيم الكلي الخاص بالرقابة على استعمال القوة ووسائل الإكراه وتنظيمها.[2] وصنفا النظم السياسية الأفريقية إلى ثلاث أنماط: نظم سياسية تتمتع بسلطة مركزية وجهاز إداري ومؤسسات قانونية، ونظم لا تمتلك هذا النوع من السلطة والمؤسسات ولكن السياسي حاضرا فيها بشكل متمايز عن القرابة، والنمط الثالث تمثله المجتمعات الصغيرة المغلقة التي يمتزج فيها السياسي بالقرابة.[3] وكان "النسق السياسي عند الأنواك" ثاني كتاب ينشره "بريتشارد" وهو يمثل دراسة أنثروبولوجية سياسية تتناول شعبا سودانيا مجاورا للنوير اعتمد فيه شكلين متناقضين ومتنافسين لحكم الناس. علما أن الوظيفية وقد سبق وأشرنا لدور الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في التأسيس للأنثروبولوجيا السياسية، أسهمت في الدفع بهذه الأخيرة نحو الاهتمام بدراسة السياسي لاعترافها بوجوده خارج الدولة.

وبعد 1945 ازدهرت الأبحاث في حقل الأنثروبولوجيا السياسية خصوصا تلك التي مست المجتمعات الإفريقية، وكان من بين تلك الدراسات ما أجريت على المجتمعات المجزأة مثل دراسات: "فورتس" Fortes و"ميدلتون" J. Middleton و"تيت" Gillian Tett و"سوتهال" Southall و"بالانديه" ومنها ما تناول بالبحث المجتمعات الدولية مثل "نادل" F. Nadel و"ماكيت" Mackate و"ميرسي" Mercier[4] و"آبتر" A. Apter و"بيتي" Michel petit.

ومهما يكن فقد وضحت معالم الأنثروبولوجيا السياسية مع "جورج بلاديه" G. Balandier الذي إهتم بطابع العلاقة الموجودة بين العلمي والمقدس، وبين كيف أن أية سلطة تكون محل معارضة وتقاوم الفوضى، وكيف أن العلاقات العائلية والقرابية والدينية والاقتصادية تشكل أسس السلطة وتعمل على تحقيق أهدافها، ثم توالت الإسهامات الحديثة في تطورها سواء كانت من "مارك أبلاس" أو "ماكيفر" و"يترفورد" أو غيرهم.

لقـد تحولت مع "بلاديه" الأنثروبولوجيا السياسية إلى علم السياسي la science du politique والذي يتناول الإنسان من منطلق الفرد السياسي l'homo politicus ويبحث في الخصـائص المشتركة لكل التنظيمات السياسية بتنوعها واختلافاتها التاريخية والجغرافية، وأصبحت الأنثروبولوجيا السياسية ذلك الفرع من العلوم الذي يهتم بدراسة الترابط العلائقي الموجود بين السلطة، القرابة، المجال، والاقتصاد والدين والسحر.

---

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 26.

[2] Claude Rivière, op.cit, p 41.

[3] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 8.

[4] يمكن الاستئناس بكتابه: Paul Mercier, Histoire de l'anthropologie, Paris, PUF, 1984

إن الأنثروبولوجيا السياسية التي اتبعت مشروعا قديما جدا مرتكز على فكرة "أرسطو" التي تعتبر الإنسان كائن سياسي بالطبع، أصبحت تبحث في الأشكال السياسية المعروفة في تعدديتها التاريخية والجغرافية معتمدة على المقارنة والوصف والمشاركة وتحليل الأنظمة السياسية: منظمات، ممارسات، سيرورات، تمثلاث...

وعليه يمكن القول أن الأنثروبولوجيا السياسية تسعى إلى أن توضح صورة السياسي le politique كظاهرة، ولكن أيضا كميراث وحق إنساني، طرق إنتاجه وإعادة إنتاجه وديناميكية تفاعله مع الأنساق (الظواهر) الأخرى.

ومع ما عرفه العالم في القرن العشـرين من أحداث سواء على مستوى العلاقات الدولية –مع نشوء عدد هام من الدول المتحررة من الاستعمار أو الانتداب أو الحماية- وحتى على مستوى المجتمعـات في حد ذاتها في شتى المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية يضاف إليها التطور العلمي والتكنولوجي تبلورت تصورات نظرية جديدة وانبثقت منطلقات منهجية حديثة تتواكب مع ما تعرفه المجتمعات الحديثة من تغير وتطورت الأنثروبولوجيا السياسية بعد فترة تأصيل واستقلال التخصص وذلك ما سنتعرف عليه لاحقا.

6-**المداخل النظرية للأنثروبولوجيا السياسية واتجاهاتها:** إذا كان واجب كل علم دراسة الثوابت والمتغيرات التي تبث الحياة في مجاله فإنه منطقي أن نتساءل عن طبيعة النزعة العلمية للأنثروبولوجيا السياسية كتخصص علمي يقع على عاتقه مهام محددة عليه القيام بها. ترتبط الإجابة على هذا التساؤل بالعلاقة بين الغاية التي تحددها الأنثروبولوجيا السياسية لنفسها وبين الوسائل التي تكتسبها وتوظفها لتأدية مهامها.

وأكسبت الدراسات الميدانية هذا الحقل المعرفي على غرار علم الأنثروبولوجيا العام ككل طابعه العلمي إذ يذهب الباحث في السياسي إلى موطن الشعب موضوع دراسته ويقيم ويعيش معهم ويختلط بهم ويتألف مع أسلوب عيشهم ويلاحظ ممارساتهم وطقوسهم وسلوكاتهم وخطاباتهم وثقافتهم ليكون فكرة شاملة عن ثقافتهم وحياتهم السياسية. إن هذه الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية أبانت عن طابعها العلمي من خلال مساهمتها سابقا في تسهيل عملية إدارة الشعوب المستعمـرة وسهلت استغلال سكانهـا واستنزاف مواردها الطبيعية وأسست لتبعية بعد الاستقلال السياسي لهذه الشعوب، لكنها حاليا تسهل بلورة فكر سياسي حديث في مجتمعات العالم الثالث وتحرص على عدم تعارض الحديث منه مع الأصيل فيها وتساهم في حل المشكلات الناجمة عن ذلك كما تسعى للتأسيس لتنمية المجتمع المحلي والإسهام في بناء شبكة قراءة وتفسير لمتغيرات العصر.

وتنطبق حاليا السمات الأساسية للمنهج العلمي في الانثروبولوجيا السياسية بالنظر إلى الترابط بين النماذج النظرية التي بنتها مختلف المدارس الأنثروبولوجية العامة منذ نشأتها جعلت منها نماذج منهجية (المنهج المقارن أو التجريبي أو الدراسات الكمية...)، فالطرائق التي اتبعتها الأنثروبولوجيا السياسية في البداية كما يقول "بالانديه" لم تتميز عن مجمل المنهج الأنثروبولوجي لكنها أصبحت أكثر نوعية عندما بدأت تتناول مسائل على غرار صيرورات تكوين المجتمعات الدولاتية، طبيعة الدولة البدائية، أشكال السلطة السياسية في المجتمعات المتمتعة بالحد الأدنى من الحكم وغيرها من مواضيع. ومنذ أن أصبحت الأنثروبولوجيا السياسية مشروعا علميا متكاملا يستهدف موضوعا ما وأهداف محددة للغاية وبتأثير من مناهج العلوم الاجتماعية والسياسية والأنثروبولوجية السائدة طور طرائق تتميز باستعمال أدوات وتتناول مسائل نورد أهمها بإيجاز فيما يلي:[1]

**أ-المدخل التطوري**: احتضن هذا المدخل النظري نشأة الأنثروبولوجيا العامة عند ظهورها ويمثل المقاربة الأولى التي وظفت لدراسة السياسي مع البدايات الأولى للأنثروبولوجيا السياسية لذلك يعتبره "بلانديه" الأول في تاريخها والأكثر طموحا في الوقت نفسه. تناولت دراسات التطورية مسائل المنشأ والتطور الطويل الأمد: الأصل السحري أو/ والديني لنشأة الملكية، مسار تكون الدولة البدائية، تحول المجتمعات المبنية على روابط القرابة إلى مجتمعات سياسية وغيرها من المسائل.[2]

والأصل في هذا المدخل يكمن في النظريات الأنثروبولوجية في تطور الثقافة ذات الصلة الوثيقة بالبيولوجيا والتي نالت دعما قويا بنش- "شارل داروين" Charles Darwin لمؤلفه "أصل الأنواع"، وتبلورت مفاهيم التطور الثقافي عند أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر بفعل آراء فلاسفة التنوير خصوصا "توركو" و"كوندورسية" التي لعبت دورا في تبلور نظرية التطور الثقافي القائلة بتطور البشر من بدايات بسيطة إلى حضارة معقدة مارين بمراحل مفترضة ارتقت خلالها الثقافة الإنسانية وتنظم الإنسان في مجموعات مهنية، ثم تطور الرعي وظهرت الزراعة والملكية الخاصة وتقسيم العمل ونمت القرى وتكونت المدن إلى أن وصلت الإنسانية إلى الحضارة الحديثة.[3] وبرزت اتجاهات داخل هذه النظرية منها : الاتجاه التغييري الموجه والاتجاه التطبيقي وغيرهما.

مثل هذا المدخل "لويس مورغان" (يعد المنظر الحقيقي للتطورية) الذي ذهب إلى أن المجتمعات تمر بمراحل كل مرحلة تشكل نمطا للتطور وتتمظهر في طبيعة العلاقات الاجتماعية وطبيعة النظم التي تسود فيها علما أن المجتمعات حسبه تعرف قانون واحد للتطور بحكم أن أصل الإنسانية واحد

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 28.
[2] نفس المرجع، ص 29.
[3] بيرتي ج. بيلتو، مرجع سابق الذكر، ص 41.

وقسم تطور البشرية إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة التوحش-مرحلة البربرية-مرحلة المدنية. أما البريطاني "ادوارد تايلور" فكان يرى أن دراسة الثقافة هي دراسة لتاريخ تطور الفرد في المجتمع باعتبارها العملية التاريخية العقلية لتطور عادات الإنسان وتقاليده من حالتها غير المعقدة إلى حالتها المعقدة إلى حالتها الأكثر تعقيدا. وأن الثقافة ظاهرة تاريخية يتميز بها الإنسان عن باقي الكائنات الحية مما يجعله صانعا للثقافة (ومنها الثقافة السياسية)، واتفق مع "مورغان" بشأن مراحل التتابع الثقافي ( تطور الإنسان من الهمجية إلى الحضارة) ويرجع إليه الفضل في ابتكار مصطلح الثقافة في دلالته الأنثروبولوجية ومفهوم "الأرواحية".[1] ولاقت النظرية التطورية مع نهاية القرن التاسع عشر الكثير من الانتقادات لعل أهمها إنكارها لمرور جميع المجتمعات البشرية بالمراحل التاريخية نفسها من قبل الأنثروبولوجيون أمثال "و.ج. بيري" Peri و"غرافتون اليوت سميث" Grafton E. Smith و"فرانسيس غرابينز" G. Francis و"فرانس بواس" Franz Boas.

إن النظرية التطورية التي نشأت في حضن النظام الاستعماري من جهة وترعرعت في حضن النظام الرأسمالي كان لا بد أن تتأثر بطبيعة العلاقات الاقتصادية السائدة والمتميزة بإنتاج علاقات استغلالية لتحقيق التراكم الرأسمالي حتى وإن كان السياسي لا يعكس بالضرورة طبيعة هذه العلاقات في كل المجتمعات.[2] وحاول الأنثروبولوجيون التطوريون دراسة نشأة السياسي، إذ درس "هنري مان" Maine Henry قانون المجتمعات الهندوأوروبية في كتابه "القانون القديم" 1861م، بينما درس "مورغان" النظم الاجتماعية للمجتمعات البدائية في كتابه "المجتمعات القديمة" 1877م،[3] ودراسة " و. ت. ماك ليود" MacLeod في مؤلفه " أصل السياسات وتاريخها" The origin and history of politics الصادر في 1931م، وأنكرت التطورية وجود سياسي خارج وجود الدولة. ويرى "بالانديه" أن التطورية كما سماها المنهج التكوني وجدت من زاوية ما نتيجتها في الأبحاث العرقية التي أوحت بها الماركسية والتي أدخلت إليها تصويرا راديكاليا عن تاريخ المجتمعات.[4]

**ب-المدخل الوظيفي**: نشأت الوظيفية في ظروف المأزق الابستيمولوجي الذي عاشته العلوم السياسية بعد حصول الكثير من الدول في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية على استقلالها السياسي وأصبحت تنمية هذه الدول تشكل تحدي هام للحقول المعرفية خصوصا وان الهوة بينها وبين الدول المتقدمة (الاستعمارية السابقة) كبيرة وتتسع سنة بعد سنة تحت تأثير الطفرة الديموغرافية التي

---

[1] من مؤلفات السير "إدوارد بيرنت تايلور" Edward Burnett Taylor (1832م-1917م): "أبحاث في التاريخ المبكر للبشرية وتطور المدنية" 1869 و"المجتمع البدائي" 1871.

[2] Riccardo Ciavolella et Eric Wittersheim, op. cit, p 24.

[3] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 7.

[4] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 29.

تعرفها وتحت وقع نظام المبادلات غير العادل بينها وبين الدول المتقدمة. وأمام هذا الوضع استحال على علماء السياسة تطبيق نفس أدوات التحليل التي كانوا يطبقونها على الأنظمة الغربية وتلك التي استعاروها من الماركسية كالأنظمة السياسية الاشتراكية على دول العالم الثالث. فالأنظمة السياسية للدول المستقلة مثل السنغال أو الكونغو الديمقراطي وإن نسخت دساتيرها على الدستور الفرنسي لسنة 1958 فالبرلمان فيها يلعب أدوار مختلفة عن تلك في فرنسا والنظام السياسي فيها يربط علاقات مختلفة مع المجتمع ككل عن نظيرتها في فرنسا. وهنا قدمت الأنثروبولوجيا مفاتيح حل هذا المأزق بالنظر إلى الاتصال الميداني للأنثروبولوجيين بشعوب الدول الأفريقية وأمريكا اللاتينية بحكم أنها كانت الحقل الخصب لدراساتهم الميدانية مما يجعلهم أقرب لإدراك واقع تلك الشعوب، وأدوات التحليل والدراسة التي اقترحوها يمكن تطبيقها على المجتمعات التي تعرف تحول مثلما يمكن تطبيقها على المجتمعات القارة، ومن بين هذه الأدوات الوظيفية.[1]

إذا جاءت الوظيفية كردة فعل نقدي على الاتجاه التطوري إذ تذهب إلى دراسة الوظيفة التي تقوم بها الظواهر الثقافية في المجتمعات، وكان هذا الاتجاه ضامرا في الدراسات الأثنولوجية التي كانت تقدم وصفا وظيفيا شاملا لثقافة ما أو عادات مجتمع ما. تطور هذا الاتجاه منذ رائده "بواس" Boas حسب "لوي" Lowie. واعتبر الأنثروبولوجي "مالينوفسكي" الوظيفية هي نظرية ماهية الطبيعة البشرية والطريقة التي تعمل بها المؤسسات الإنسانية وأثر الثقافة في جميع مراحل تطور المجتمع. ونظر إليها "هالويل" Alfred I. Hallowell (1892م-1974م) كالنظر إلى أي ظاهرة أولا على أساس ارتباطاتها ذات الأهمية داخل سياق معين أو كل بنائي.

إن الأصول العلمية للوظيفية ترجع إلى علماء الاجتماع مثل "أوجست كونت" August Conte "هربرت سبنسر" Spencer و"فوستل دو كولانج" Fostel De Colleng و"دوركايم" Durkheim الذين قاموا بتطوير نظريات في السلوك الاجتماعي البشري الذي يربط المجتمعات بالكائنات الفردية حيث تقوم الأجزاء –أي المؤسسات أو تجمعات التقاليد– في المجتمع بالمحافظة على بقاءه واستمراره.[2] وإنطلاقا من ذلك بدأت تبرز في الدراسات الأنثروبولوجية في عشرينيات القرن الماضي واعتمد فيها الأنثروبولوجيون على الدراسات الميدانية للبحث في الترابط الموجود بين المجالات الثقافية المختلفة عند قيامهم بتحليل ثقافة ما وأصبح اسماها ملاصق للمدرسة الأنثروبولوجية الاجتماعية في بريطانيا ومن روادها "برونيسلاف مالينوفسكي" و"أ. ر. راد كليف براون".

---

[1] Jean-Pierre Cot, Jean-Pierre Mounier, Pour une sociologie politique, tome 2, Paris, Editions le seuil, 1974, p 12-13.

[2] بيرتي ج. بيلتو، مرجع سابق الذكر، ص 48.

قام "مالينوفسكي" (1884م-1942م) بدراسة ميدانية على سكان جزر "تروبرياند" قرب غينيا الجديدة كما سبق وأن أشرنا إليه حيث بحث فيها اللغة والتنظيم الاجتماعي والدين والممارسات الاقتصادية ومجالات الحياة الأخرى، واستنتج أن الممارسات الثقافية تشكل شبكة متينة ومتداخلة تشكل العلاقات بالحاجات السيوكولوجية لأفراد المجتمع شبكة قراءتها. وغالبا ما تؤكد تفسيرات "مالينوفسكي" الوظيفية حاجات الأفراد المفترضة، وأن كل أجزاء الثقافة المحلية تقوم بأدوار في كل الأطراف الأخرى فيها، وأن كل ثقافة محلية كانت تشكل آلية متداخلة ومركبة حيث يكون الإنسان قادر على التكيف مع بيئته الطبيعية والاجتماعية.[1] إذا من هذا المنظور يمكننا القول بأنه انطلاقا من فكرة المجتمع ككل المشبه بالكائن الحي تبحث الوظيفية في الدور الذي تلعبه أجزاء (عناصر) هذا الكل المكونة له.[2]

ووجد "راد كليف براون" (1881م-1935م) في مفهوم الوظيفة الوسيلة التي بواسطتها يتم تحويل تأطير التحليل الأنثروبولوجي من أسئلة عن الأصل والتاريخ إلى الأسئلة عن البنية والارتباط المتداخل وارتبطت رؤيته بمفهومه للمجتمع. قام بدراسة ميدانية في جزر "الأندمان" في الفترة بين 1906-1908 لكن عمله لم ينشر إلا في 1922، واختار هذه الجزر وفقا للمعايير التطورية السائدة آنذاك في الحقل الأنثروبولوجي لكونه كان يظن أن سكان هذه الجزر صورة حية للمستوى الأكثر بدائية وأولية للحياة الإنسانية. قدم "براون" في كتابه "سكان جزر الأندمان" تحليله حول التنظيم الاجتماعي الأسترالي وحاول أن يوضح لماذا كان الإنسان الأندماني يفكر ويتصرف بطريقة معينة وشرح كيف أن كل عادة وحدها يمكن أن تقدم عن طريق عرض ما له علاقة بالعادات الأخرى للأندمانيين ولنظامهم العام في التفكير وإظهار العواطف. كما قدم تحديدا لهوية معنى العادات ودور الطقوس في تأسيس العواطف الجماعية وكيفية انتقالها عبر الأجيال وأبرز أن قيام المؤسسات الأهلية بوظائفها هو إعادة لإنتاج المجتمع ككل.[3] وبتطبيق ذلك على الأنظمة السياسية يمكننا القول أن المقاربة الوظيفية تتأسس على الوظيفة الاجتماعية بدل البنية إذ تسمح في مرحلة أولى بتحديد الوظائف الاجتماعية الأساسية التي يقع على عاتق كل نظام سياسي تأديتها، وفي مرحلة ثانية تحلل أي البنيات تؤدي وظائفها.

يحدد هذا المدخل النظري حسب "بالانديه" نوع المؤسسات السياسية في المجتمعات "البدائية" ويؤدي حسب تعبير "رادكليف براون" إلى النظر إلى التنظيم السياسي كجانب من جوانب التنظيم

---

[1] فريدريك بارث و(أخرون)، مرجع سابق الذكر، ص 44.

[2] Jean-Pierre Cot, Jean-Pierre Mounier, op. cite, tome 1, p 75.

[3] فريدريك بارث و(أخرون)، مرجع سابق الذكر، ص 46-47.

الشامل للمجتمع، لهذا يحسب لأنصار الوظيفية إسهامهم في الاعتراف بوجود السياسي خارج الدولة. كما يسمح هذا المدخل عمليا بمقارنة تحليل مؤسسات سياسية صرفة (جهاز الملكية) ومؤسسات متعددة الوظائف تستخدم في بعض الظروف لأهداف سياسية (التحالفات المنعقدة بين القبائـل). ويضيف "بالانديه" أن هذا المنهج يسمح بتحديد العلاقات السياسية وما تبنيه من نظم وأنساق ولكنه قلما ساهم بتوضيح طبيعة الظاهرة السياسية، هذه الأخيرة التي تمتاز بتأدية وظيفتين: الوظيفة الأولى تؤسس الانتظام الاجتماعي وتحافظ عليه بإعدادها للتعاون الداخلي كما تحدث عنه "راد كليف براون"، بينما تتضمن الوظيفة الثانيـة الأمن (تأمين الدفاع عن الوحدة السياسية).[1]

**ج-المدخل النموذجي (التصنيفي):** يعتبره "بالانديه" امتداد للوظيفية ويسعى هذا المدخل النظري إلى تحديد نماذج أنظمة سياسية وتصنيف أشكال تنظيم الحياة السياسية، وبدى "لبالانديه" أن وجود أو عدم وجود الدولة البدائية يقدم مؤشر التمييز الأول وهو المؤشر السائد في "الأنظمة السياسية الأفريقية". وقد انتقد التفسير الذاهب سواء بوجود الدولة أو عدمه، إذ يمكن عمليا بناء سلسلة من النماذج ممتدة من أنظمة ذات حكم بالحد الأدنى حتى أنظمة الدولة التامة البناء، متقدمـة من نموذج نحو النماذج الأخرى وتتميز السلطة السياسية أكثر فأكثر وتنتظم بطريقة أكثر تعقيدا وتتركز. وتظهر المقابلة بسيطة بين نموذجين من المجتمعات: المجتمعات المجزأة والمجتمعات الدولاتية الممركزة قابلة للنقاش، مع العلم أن "أ. سوتال" Aidan Southall صاحب الدراسة حول التغير الاجتماعي في أفريقيا الحديثة[2] أشار إلى ضرورة إدخال فئة ثالثة وهي فئة الدول المجزأة.[3]

تعرض هذا الاتجاه للشك في صبغته العلمية إلى درجة تشبيه النموذجية في بعض الأحيان بالحشو الباطل مثل ما ذهب إليه السير "أ. ر. ليتش" Edmund Ronald Leach (1910م-1989م) والذي يعتبر السياسي بالنسبة للأنثروبولوجي ليس فحسب مسألة رموز وطقوس نبني على أساسها نماذج، بل هو أيضا رهانات التعرف على "الإنساني" والعلاقات الاجتماعية وتعبئة الذاكرة والتـاريخ وتوظيفهما ونشر القوانين والقواعد وإنتاج اللامساواة والعنف وتمظهرات انعدام العدالة الاجتماعية والتلاعب بالهويات الوطنية، وهذه كلها مؤشرات تختلف ثقافيا من مجتمع إلى آخر ولا يمكن على أساسها بناء نموذج موحد.[4]

دعى عالم السياسة "دافيد ايستون" David Iston إلى عدم الخلط والجمع بين النموذجية الوصفية والنموذجية الاستنتاجية في نظريته لتحليل النظم وهي نظرية وصفية للكيفية التي تتفاعل

---

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص29.

[2] الدراسة قدمت في المؤتمر الدولي الأول حول أفريقيا في جانفي 1959 ب: Maherere College, Kampala.

[3] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 30.

[4] Didier Fassin, op. cite, p19.

الأجزاء والمستويـات المختلفة للنظام السياسي فيما بينها (تحليل وظيفي ونسقي)، والنسق السياسي هو تصور لواقع سياسي معين على أنه مجموعة من متغيرات متميزة لكنها متساندة، فنموذجه النظري عبارة عن تصور للمنظومة السياسية في مجتمع كنظام من الأنشطة المترابطة وتستمد هذا الترابط من كونها تؤثر بشكل أو بآخر على الطريقة التي يتم بها صياغة القرارات الرسمية وتنفيذها في المجتمع.[1]

لذلك تحاول الأنثروبولوجيا السياسية أن تتجنب أو لا تتجنب حسب المنظور الفكري العقبة الرئيسية المتمثلـة في كون النماذج المحددة هي نماذج مجمدة لا تأخذ بعين الاعتبار التغير الاجتماعي في المكان والزمان، لهذا يقول "أ. ليتش": "لا نستطيع الاكتفاء طويلا بالمحاولات التي تقيم نموذجية لأنظمة ثابتة".[2]

**د-المدخل الاصطلاحي**: إن وضع نموذج نظري لا يكون بعيدا عن تأثير العديد من التفاعلات والمحيط الثقافي له، فإنتاج المفاهيم رغم النية الحسنة والرقابة الذاتية للمنظر لا يمكن في أي حال فصله عن ابستيمولوجيا الإشكالات الواقية التي تأثر على الباحث الأنثروبولوجي والمجتمع الذي يعيش فيه على حد سواء. إن هذا يجعل مصداقية أي مدخل نظري ليست مطلقة وإنما صالحة مؤقتا لكون المفاهيم التي حملتها تعبر عن فعل تغيير لمجال أو أكثر من المجالات المجتمعية.[3] إننا نظن أن هذه القاعدة كانت وراء جزم "د. ايستون" في مقال له حول الأنثروبولوجيا السياسية سنة 1959[4] بأن مادة هذا العلم تبقى غير محددة وذلك لكون أن عدة مسائل مفهومية لم تحل بعد وليس هنالك نظرية صحيحة ونظرية خاطئة، واستنادا لنظرة "رادكليف بروان" القائلة بإستناد الحياة السياسية على الممارسة المنظمة للسلطة وظيفتها الأساسية هي الحفاظ على النظام الاجتمـاعي، وتبعا لمقاربة "بريتشارد" و"فورتس" للحياة السياسية القائمة على وجود بنيات ظاهرة ومؤسسـة ودائمة، وهذا قد ينظر إليه على أنه كل الفرق في الأنثروبولوجيا السياسية بين المجتمعات الدولاتيـة والمجتمعات التي لم تعرف الدولة، ذهب "ايستون" إلى اعتبار أن الأنثروبولوجيا السياسية لا تبني سوى نماذج جامدة ومحدودة مع أن هذا العلم حسبه يقتضي المقارنة.[5] فإعداد كشفا أوليا للظواهر

---

[1] عادل فتحي ثابت، النظرية السياسية المعاصرة. الإسكندرية: كلية التجارة جامعة الإسكندرية، 2007 ص 205.

[2] وارد في: جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص30.

[3] Bonnie Campbell et Denis Monière, Le modèle d'Easton et les sociétés sans Etat ; le cas de la société adioukrou, Revue Canadienne de science politique, 12/2, juin 1979, p 281.

[4] David Easton, Political Anthropology, in Siegel B. (ed), Review of anthropology, Stanford, Stanford University Press, 1959, pp 210-263.

[5] Annick Percheron, Les applications de l'analyse systémique à des cas particuliers, Revue Française de sociologie, année 1971, Vol. 12/1 p 207.

والأنظمة السياسية وتصنيفها وتسميتها يؤدي بالضرورة إلى محاولة إعداد نماذج أساسية، وهذه مهمة صعبة للأنثروبولوجيا السياسية تتطلب قبل كل شيء تتخيما دقيقا للحقل السياسي على حد تعبير "بالانديه" الذي يعتبر وضع معجم المفاهيم الرئيسية أسهل من شحنه بالمحتوى إذ يجب أن يكون إعداد المفاهيم تاما من خلال دراسة منهجية للمقولات والنظريات السياسية المحلية سواء كانت صريحة أو ضمنية. وأورد في هذا المجال مبادرة الأنثروبولوجي الجاميكي "م. ج. سميث" Michael Garfield Smith (1921-1993) كإحدى المبادرات في هذا المجال الذي حاول من خلال دراساته الميدانية في شمال نيجيريا وجامايكا والغرب الهندي وغرانادا وضع المفاهيم الأساسية مثل: عمل سياسي، منافسة، سلطة، حكم، إدارة، وظيفة، مجتمع محلي، وغيرها. وقد اعتبر "بالانديه هذه المبادرة نافعة بالنظر إلى نتائجها خصوصا وأنها حسبه تتناول العمل السياسي بطريقة تحليلية بغرض الكشف عن الجوانب المشتركة في كل الأنظمة السياسية.[1]

لذلك يعتمد هذا المدخل النظري على الألسنية كإحدى الأدوات الضرورية للأنثروبولوجيا السياسية خصوصا إذ علمنا أن عالم اللسانيات "ف. دو سوسير" Ferdinand de Saussure كان ضد التحاليل النحوية للمصطلحات واللغة في العموم واعتبر أنه من العبث الاكتفاء بمفهوم المصطلح على أنه اجتماع لصوت مع مفهوم معين، إذ لا يجب فصله عن المنظومة اللغوية والثقافية التي ينتمي إليها والتي تختلف من تكوين اجتماعي إلى آخر.[2] وتأكيدا لذلك يشير "بالانديه" إلى أن الأنثروبولوجيون لا يمكنهم أن يتجاهلوا كون المجتمعات الخاضعة للأنثروبولوجيا السياسية تفرض توضيح النظريات التي تشرحها والأيديولوجيات التي تبررها، وعليه اقترح هو و"أ. سوتال" و"ج. بيتي" الوسائل المستخدمة بهدف بناء هذه الأنظمة المعبرة عن الفكر السياسي المحلي.[3]

هـ-**المدخل البنيوي**: ظهرت النظرية البنيوية في الأنثروبولوجيا العامة في خمسينات القرن العشرين كرد فعل على التيارين التطوري والوظيفي. والأصل فيها أن المجتمعات كل مركب من بنى أصغر تشكل مجتمعة المجتمع بكليته وعناصره. ولا تسعى البنيوية إلى الوصف أي تقوم بجمع وتصنيف المعطيات حول المجتمع المدروس وإنما تهدف إلى تفسير وفهم مبدأ الوحدة الذي يفسر الظاهرة مهما كانت تبدو معقدة. وترتبط نشأة هذا الاتجاه بتبلور الفكر الأنثروبولوجي والذي نميزه من خلال الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية وبالأخص الأمريكية منها القريبة من الأعمال الأدبية أو ما يعرف بالدراسات الثقافية المركزة على الثقافة تحت تأثير "ف. بواس"، بينما ارتبطت المدرسة

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 31.

[2] Jean-Pierre Cot, Jean-Pierre Mounier, op. cite, tome 1, p 67.

[3] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 31.

الفرنسية التي نشأت من رحم البحث الإثنوغرافي على النحو الذي أسس له مارسيل موس" Marcel Mauss (1872م.1950م) بمفاهيم العلـوم الإنسانية مثل التاريخ والفلسفة والفكر السياسي واللسانيات. وفي خضم هذا التطور يبرز الفرنسي "كلود ليفي ستراوس" Claude Lévi-Strauss ليصبح حلقة وصل بين التقليديين: الأمريكي والفرنـسي من خلال وضع معـالم النظرية البنيوية في الأنثروبولوجيا.[1]

كما ظهر التيار البنيوي تحت تأثير أفكار "هيجل" وأعمال "سيموند فرويد Sigmund Freud من جهـة ومن جهة ثانية أهمية أفكار عالم اللسانيـات البنيوي السويسري "فرديناند دوسوسير" Ferdinand de Saussure الذي دعى علماء اللغة إلى تجاوز فعل الكلام الفردي والبحث عن فهم أوسع للغة معتبرا اللغة بنية من العلامات المترابطـة فيما بينها في نسيج من العلاقـات المنظمة ومن العبث النظر إليها مجزأة، إنها كل مترابط يجب دراسته انطلاقا من هذه الصفة ومن العبث اعتبار اللغة مجرد أصوات نصدرها لها مدلول بل تعبير فيه الكثير من الرمزية والمشحون بطبيعة البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الناطق بها. واسهم تلامذته خصوصـا "جاكبسون" Jakobson و"تروباتسكول" Trubetzkol في دفع أعماله من خلال تطوير علم الأصوات phonologie.[2]

أخذ "ليفي ستراوس" على عاتقه نقل هذه النظرية إلى العلوم الإنسانية معتقدا أن العمليات لا تحدد الثقافة وإنما تعمل داخل تلك الثقافة وأن عناصر الثقافة يجب فهمها من خلال علاقاتها بالنظام ككل، لذلك دعى الأنثروبولوجيين إلى التركيز في أبحاثهم على الأنماط الأساسية للفكر البشري مصدر إنتاج الثقافـات. وهذا ما يشرح التعريف الذي اقترحه للأنثروبولوجيا حين اعتبرها الخطورة الأولى على طريق الجمع والتوليف، توليف قد يكون "جغرافيا" إذ كان هم الباحث هو الجمع بين معارف جماعات متجاورة، وتاريخيا إذ كان يبحث عن إعادة كتابة تاريخ قوم معينين أو عدة أقوام، ومن ناحية النظام إذ كان يبحث عن عزل على حدة نمطا من التقنيـات أو نمطا من العادات والتأهيل ليوليه انتباها واهتماما خاصين.[3]

اهتم "ستراوس" بالبحث في البنية العميقة للمجتمع بدل تلك الظاهرة التي يعتبرها سطحية إذ يحاول دخول مجال اللاشعور (العقل الباطن) لهذا المجتمع، فما وراء العقلي وما وراء ظاهر التنظيم الاجتماعي وممارسات المجتمعات وسلوكاتها المعيشية وقواعدها يوجد قاسم مشترك لدى الإنسان مهما كان أصله أو ثقافته هو اللاوعي الجماعي للذهن البشري، إنه البنى العقلية الكامنة. وأكد أن

[1] محمد حبيدة (منسق) و(آخرون)، الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية. المغرب: أفريقيا الشرق، 2014 ص 6.

[2] Jean-Pierre Cot, Jean-Pierre Mounier, op. cite, tome 1, p 67.

[3] جاك لومبار، مرجع سابق الذكر، ص 13.

البنية المجتمعية لا ترد إلى مجمل العلاقات المجتمعية التي تقع تحت المعاينة والدراسة في مجتمع محدد إذ لا شأن لها بالواقع الأمبريقي المجرد بل بالنماذج المبنية انطلاقا من هذا الواقع.[1]

علما أن مفهوم البنية كان سابقا ل"ستراوس" إذ ورد عند "ه. سبنسر" H. spencer و"أ. دوركايم" E. Durkheim في التقسيم الاجتماعي للعمل وورد عند "راد كليف براون" الذي يصنف في خانة الوظيفيين-البنائيين- على أنه تدبير مرتب لبعض الأجزاء أو العناصر التي تكون كلا معينا، ويترجم ذلك إلى كون البنية انتظام لعدد من الأشخاص ضمن مجموعة من العلاقات المحددة مؤسسيا.[2] بينما اعتبر "مالينوفسكي" البنية المجتمعية مكونة من علاقات قائمة بين مجموعات، تتمتع هذه العلاقات بدرجة معينة من الثبات والاستمرارية. والبنية عند "ايفانز بريتشارد" تركيبة منظمة تتألف من جماعات مستمرة وهو بذلك يستبعد الأفراد عن البنية كما يستبعد عنها أيضا الجماعات الصغيرة التي لا أهمية كبيرة لها.[3]

وبرزت الفاعلية العلمية للبنيوية في دراستها للسياسي إنطلاقا من نماذج بنيوية بغرض الكشف عن أصول ووظائف هذا النظام لأن النموذج البنيوي أداة للمعرفة المبنية (جاءت العبارة في النص الأصلي: Instrument de connaissances construite) على حد تعبير "بيز بيلون" والتي تقتضي استبعاد القواعد الكامنة وراء السلوكيات المختلفة.[4] وتطبيقا لذلك على الحقل السياسي يرى "بالانديه" أن البنيوية تنظر في السياسة من جانب العلاقات "الشكلية" التي تحلل علاقات السلطة القائمة فعلا بين الأفراد وبين الجماعات وينتقد اكتفاؤها بتقديم التفسير الأسهل لكون البنى السياسية –قبل كل بنية اجتماعية- هي الأنظمة المجردة والمعبرة عن المبادئ التي توحد العناصر المكونة للمجتمعات السياسية الواقعية.[5] بصيغة أخرى تنطلق المقاربة البنيوية من خلال تحليل المبادئ المكتشفة في ميدان القرابة والرمزية المرتبطة بالمجال إذ أن التحليل البنيوي لكل نظام سياسي يهدف إلى الحصول على النموذج المثالي لهذا النظام فالبنيويون لا يحللون الواقع الملموس بتنوعاته وإنما يبحثون عن الكشف عن القواعد الكامنة أو المبادئ الأساسية التي تحكمه.[6] ويمثل هذا المدخل كل من "جان بويلون" Jean. Pouillon و " إدموند لينش" Edmund Leach و"ليك دو هويش" Luc de Heusch.

---

[1] للمزيد يمكن الرجوع إلى: Claude Lévi-Strauss, op.cit, pp 328-378.

[2] A. R. Radcliffe-Brown, Structure et Fonction dans la société primitive, Trad : Françoise et Louis Martin, Paris, Editions de Minuit, 1972, p 9.

[3] جاك لومبار، مرجع سابق الذكر، ص 240.

[4] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 9.

[5] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 31.

[6] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 10.

قام "بويلون" (1916م-2002م) بدراسة لبنية السلطة لدى "الحاجرائيين" Hadjerai في الجبال الوسطى بالتشاد والمعروفون عند العرب حسبه ب"سكان الجبـال"[1] أوضح فيها إحدى إمكانيات الطريقة البنيوية المطبقة في مجال الأنثروبولوجيا السياسية. وأورد "بالانديه" أن تطبيق البنيوية كان على مجموعة من المجتمعات الصغيرة المقدمة في آن واحد علاقات القرابة (الاسم العام-الحاجرائي-يذكر بها) وصيغ معبرة وخاصة في معالجة السلطة.[2] وأنه من الممكن تطبيق المبادئ الأساسية التي تهيكل التحالف الزواجي في دراسة السياسي. كما اهتم بدراسة الاعتقاد الديني السائد لدى هؤلاء السكان بوجود "المارقاي" Margai ونترجم هذا المصطلح ب: "جنيي الأماكن" والممارسات المصاحبة لهذا الاعتقاد، وانصب اهتمامه على هذا الاعتقاد بالنظر إلى بعده الإيديولوجي وليس الاجتماعي كما يقول. واستنتج أن تأسيس سلطة سياسية فقط وتوزيعها في حالة "الكورلونقو" Korlongo يحيل "المارقاي" إلى المستوى الديني، ولاحظ وجود زعماء "الماريغاي" بعدد المجموعات على أن يعترف بخصوصية المجموعة في كل قرية في الحاجرائي.[3]

وفي تطبيق المنهج البنيوي نبه "بالانديه" إلى ضرورة وجود عناصر مشتركة وتمايز في تناسقها لأن ذلك شرط مزدوج وضروري لتطبيق المنهج البنيوي، إذ يتيح لنا توافر هذا الشرط أن نبني أنظمـة على درجتين مطابقـة لمجمل أشكال التنظيم الاجتماعي-السياسي و"نظام الأنظمة" المفروض أن يحدد السلطة الحاجرائية في دراسة "بويلون". ومن هنا يميز في الدراسة بين مرحلتين: المرحلة الأولى تخص الكشف عن العلاقات البنيوية الداخلية لكل تنظيم معتبر كنظام (ما سماه بيلون مجموعة)، أما في المرحلة الثانية فنعمد إلى تأويل مجموعة التنظيمات المدروسة كأنها "نتاج توافق" (تحدث بيلون عن اعتراف). وبذلك تتضح التوفيقات المختلفة (المساواة-التمييز الجزئي-التأكيد المتغير) للسلطتين الدينية والسياسية. ويستنتج "بالانديه" بأن كل ذلك يوضح لعبة منطق يتحقق بأشكال مختلفة داخل بنية كلية واحدة وعليه تستطيع البدائل أن تشير إلى أحوال في البنية نفسها.[4]

أما الأنثروبولوجـي البريطاني الاجتماعي "إدموند ليتش" (1910م-1989م) القائل بأن الحقل السياسي هو الذي دفعه إلى الاهتمام بالأنثروبولوجيا[5] فقد درس Adam Kuper مجتمع "كاشاني" في بورمـا توجه ببحث موسوم ب: "النظم السياسية في الأراضي العليا لبورما" Political Systems

---

[1] Jean Pouillon, La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad), in Homme, vol° 4, Année 1964, p 19.

[2] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 32.

[3] Jean Pouillon, op. cit, p 22 et p 70.

[4] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 32.

[5] Didier Fassin, op. cit, p 19.

of Highland Burma سنة 1954 والذي اعتبره "بالانديه" إسهام في التأسيس لأنثروبولوجيا حديثة واقتراح لمنظور نقدي للنظريات السائدة وإقحام لوجهة النظر الدينامية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما اعتبره "أدم كيبر" الأنثروبولوجي الوحيد الذي بذل جهودا من أجل تطوير التحليل الميتو-لوجي Mytho-logique "لليفي ستراوس" حتى وإن كان هذا الأخير يهتم بالإنسان خاصة والمجتمع عامة فإن 'ليتش" يفضل دراسة الفاعلين Acteurs في مجتمعات محددة وبهذا يربط نماذجه بالواقع المدروس (حقيقة الدراسة الميدانية).[1]

حاول البنيويون تفسير الواقع بالمثالي لكن "ليتش" لاحظ في دراسته للمجتمع السياسي الكاشاني ونظام القرابة فيه الصعوبات التي يثيرها التطبيق البنيوي في دراسة الأنظمة السياسية، وكان ينطلق من قاعدة أن البنى التي يعدها الأنثروبولوجي عبارة عن نماذج موجودة فقط "كصيغ منطقة"، وهذا ما دعى "ليز بيلون" إلى القول أنه يوجد في التحليل الذي قام به ليتش للنظام السياسي عند الكاشاني تناقض في التأويل البنيوي للمجتمع الذي يقدمه بإعتباره نموذجا لواقع اجتماعي متماسك ومستقر ومتوازن وبين معطيات إثنوغرافية تكشف عن عدم استقرار عميق ومتأصل في واقع النظام السياسي بمجتمع الكاشاني والذي يدعوه "ليتش" بالغاسما Gumsa يحيل إلى المجتمعات غير المستقرة التي توجد فيها أنساب متراتبة. وهذا ما دعاه إلى اللجوء إلى نظامين سياسيين مثاليين: نموذج مجتمع "غيلمو" Gumlao بصفته مجتمعا مساواتيا égalitaire Société ونموذج "شان" Shan ذو طابع إقطاعي، وهذا حتى يفسر عدم الاستقرار العميق.[2] أي على حد تعبير "بالانديه" يعاين ظاهرة التذبذب بين القطبين (النظامين السياسيين): النموذج الديمقراطي الغملاوي والنموذج الارستقراطي الشاني واستقرار النظام والتسويات المتغيرة للثقافة والبنية الاجتماعية-السياسية والوسط البنيوي.[3]

وبرزت أهمية المساهمة البنيوية في تحليل رمزية السلطة والطقوس والأساطير ذات الأثر السياسي ما تجسده أعمال البلجيكي "ليك دو هوسش" Luc de Heusch (1927م-2012م) حول رمزية السلطة والملكية والأساطير المنتجة حولها وحول الدولة في مجتمعات الدولة في أفريقيا. "فهوسش" يعيد النقاش إلى الواجهة حول العلاقات بين الدول والمجتمعات وحول نظم تحويل السلطة في التكوينات القرابية المعقدة ثقافيا ولكن أيضا في الملكيات المحاربة (العسكرية) حيث لا يظهر بصورة جلية تقديس الملك مثل مجتمعات تقليدية أخرى.[4]

---

[1] Adam Kuper, L'anthropologie britannique au 20e siècle, Paris, Karthala, 2000, p 198.

[2] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 10.

[3] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 33.

[4] Jean-Marie Donegani, op. cit, p12.

حافظ "هوسش" على روابط مع التحليل النفسي والماركسية لأنه اعتبرها مكمل للتحليل البنائي لكن مع الوقت تأكدت هيمنة رؤيته البنيوية لكونه بذل جهدا كبير لإنتاج بنوراما بنيوي للثقافات، واعترض على عمومية نموذج القرابة الذي وضعه "ليفي ستراوس"، تأثر بأفكار "فرايزر" Frazer حول الملكية المقدسة وأفكـار "جورج دميزيل" Georges Dumézil حول تراتيبية الوظائف الأيديولوجية طيلة تاريخ الإنسانية، ووجد في أفريقيا الوسطى فكر أسطوري وخرافي ذائب في تعدد سردي خصوصا للطقوس المادة التي تغاضى عنها "ليفي ستراوس".[1] كما أعاد إلى واجهة النقاش قدسية السلطة والتي تنتج تواجد رمزية الزعيم فوق الجسم الاجتماعي والقوانين من خلال تحليل "رمزية نظام المحارم" ودعى إلى إعادة قراءة "فرايزر".

وتقدم لنا الأنثروبولوجيا السياسية المعاصرة صور عن تطبيق البنائية في دراسة الطقوس الانتخابية ونذكر في هذا الصدد وضع "كلود ريفيير" C. Rivière لشبكة منهجية لفهم مختلف أوجه بنية الطقس خصوصا السياسي من خلال مثال الانتخابات البلدية مكونة من:[2]

-البنية الزمنية للفعل: وذلك يعني تقسيم الطقس إلى مراحل وحلقات ووحدات فرعية علما أن الطقس الكلي الذي تمثله الحملة الانتخابيـة يتضمن طقوس أولية مثل اجتماعات، وضع الإستراتيجية والدعاية، إلصاق المنشورات، تنظيم المداومة الانتخابية وغيرها وحتى عملية التصويت في حد ذاتها يمكن النظر إليها على أنها طقس.

-بنية الأدوار: يركز الاهتمام هنا على الفاعلين وسلوكاتهم.

-بنية القيم والأهداف: تبرز في خطاب صريح أو ضمني الخيارات الأساسية لمجتمع ما، إما تأكيد النظام القائم أو النموذج الأيديولوجي أو أعمال يعمل على تحقيقها.

**و-المدخل الدينـامي**: إن هذا المدخل لا يمثل فقط خطوات جينية ولكن محاولة للإحاطة بالمتناقض والتقريبي في العلاقات الاجتماعية التي اتجه الوظيفيين والبنائيين إلى تحليلها من خلال الوظائف الاعتيادية للمؤسسات السياسية حسب النماذج المثالية التي من الممكن أن تحقق التوازن. فالمداخل السابقة تسعى إلى فهم ديناميكيات البنيات وأنساق العلاقات البنيوية للسياسي في إطـار جوانب الصراع والتناقض داخل هذه البنيات، لذلك يرى "بالانديه" أن هذا المنهج يكمل المنهج البنائي إذ يتناول ديناميكية البنى والعلاقات التي تكونها، أي أخذ التعارضات والتناقضات والتوترات والحركة الملازمة لكل مجتمع بعين الاعـتبـار- والحقل السياسي هو الميدان الذي تبرز فيه تلك التعارضات

[1] Jean-Paul Colley, Luc De Heusch (1927-2012), In L'Homme, 206/2013, p 22.

[2] Claude Rivière, op. cit, p 164.

والتناقضات والتوترات بشكل أفضل ويترك التاريخ فيه بصماته بصورة أوضح، لذلك حسبه فرض هذا المدخل نفسه في الأنثروبولوجيا السياسية.[1]

كان "ليتش" السباق إلى التحضير لهذا المدخل من خلال نقده للعرقية في الأنثروبولوجيا ومرافعته لصالح تأثير "باريتو" Paritot أو "ماكس فيبر" M. Weber أكثر من تأثير "دوركايم" Durkheim الذي يكون قد صوغ حسب "بالانديه" مفهوما يشدد على التوازنات البنيوية والتماثلات الثقافية وأشكال التضامن (التضامن الميكانيكي والتضامن عضوي)، إلى درجة أن المجتمعات التي تحمل صراعات ظاهرة والمعرضة للتغيرات أصبحت "متهمة بالفوضوية". وبهذا حث "ليتش" على إعطاء وزن أكبر لكل ما هو متناقض ومحل نزاع تقريبي ولما هو مرتبط بالخارج. ولما كان السياسي يتوضح حسب "بالانديه" أولا بتعارض المصالح والمنافسة كان هذا المدخل ضروريا للأنثروبولوجيا السياسية.[2]

يمثل هذا الاتجاه ثلة من الأنثروبولوجيون المسيسون مثل "بالانديه" في فرنسا و"ماكس كلوكمان" Max Gluckman و"فريدريك نادال" Frederick Nadel من مدرسة مانشستر البريطانية. ف"بالانديه" يعرف السياسي من خلال ديناميته التي تتأسس على الصراع والتنافس بين المجموعات والأفراد والصراع عنده متأصل في بنية المجتمعات لذلك على الأنثروبولوجيا السياسية أن تركز على دراسة تحولات النظم السياسية من خلال توضيح عملية تكونها التاريخي.[3] إن مقاربة "بالانديه" (1920م-2016م) Georges Léon Emile Balandier للسياسي كانت أكثر اهتماما بالأحداث غير المتوقعة والغموض والفوضى من البحث في الأنساق، لذلك فالأنثروبولوجيا بالنسبة إليه هي تحليل لحالات وأوضاع محددة في المجتمع والتي لا يمكن فصلها عن ديناميكيات السلطة المتغيرة ومنه صاغ مفهوم "الوضع الاستعماري"[4] ورافع من أجل استقلال المستعمرات الأفريقية، خرج عمله المبكر عن مدينة برازافيل (الكونغو) والوضع الاستعماري عن التقليد الأنثروبولوجي وركز على الفلكلور والأساطير، إن منهجه الدينامي الذي طوره سعى إلى فهم وتحليل الديناميات التاريخية التي تشكل الظواهر الاجتماعية والثقافية. وفي تناوله لعلاقة القرابة بالسلطة اعتبر الأولى تمارس علاقة هيمنة أعيد تشكيلها تاريخيا من قبل تدخل قوة أو سلطة خارجية والقرابة بالنسبة إليه يحددها الإقليم (المجال الجغرافي).

---

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 33.

[2] نفس المرجع، ص 33-34.

[3] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 12.

[4] Isabelle Merle, « La situation coloniale » chez Georges Balandier Relecture historienne, In Monde(s) N° 4, année 2013/2, p 219.

ساهم "م. غلوكمان" Max Gluckman (1911م-1975م) وهو أنثروبولوجي من جنوب أفريقيا ينتمي إلى الانثروبولوجيا الاجتماعية، في الأنثروبولوجيا السياسية والقانونية من خلال تحليله للأبعاد الثقافية والاجتماعية للسياسة والقانون في المجتمعات الأفريقية. دعى أنثروبولوجيو مدرسة مانشستر لتوجيه أبحاثهم وجهة التفسير الدينامي للمجتمعات. ارتبطت مساهمته بالنظرية العامة للمجتمعات التقليدية القديمة. وأنجز دراسته الميدانية الأولى على "الزولولاند" Zoulouland من 1936م إلى 1938 كما عمل بين 1941م و1947م على إثنيات "لا" Lla و"تونغا" Tonga و"اللوبا" Lamba.

إن إلتزام الأنثروبولوجيون وانخراطهم في عالم الاجتماعي ببيئته السياسية أين تبرز العلاقات والممارسات (السياسية والاجتماعية والثقافية) تعكسه دراساتهم الميدانية في الحياة العامة التي أصبحوا ينتمون إليها ويعكسه بحثهم على جعل العلوم الاجتماعية الإجابة الشافية على تساؤلاتهم حول المجتمعات التي حصلت على استقلالها السياسي وأصبحت تواجه إشكالات جديدة/قديمة تمس عديد المسائل على غرار الاستقلال في حد ذاته، التنمية، التخلف، مشاكل الهجرة الريفية، العمل، التنظيم الاجتماعي وغيرها، وكان "بالانديه" قد عبد هذا الطريق من خلال منظوره الأنثروبولوجي للسياسي الذي أسس القواعد العملية للأنثروبولوجيا السياسية كحقل معرفي ورافع من أجل أنثروبولوجيا تطبيقية على مشاكل الدول المتخلفة. وعلى طريقه سار "غلوكمان" من خلال اهتمامه بالوضع الاجتماعي ومخرجاته السياسية، فوصف "غلوكمان" لتدشين جسر على الطريق في "أرض الزولو" بأفريقيا من قبل المتصرف الإداري القائم بشؤون السكان الأصلين بحضور السلطات والسكان المحليين بأنه مشهد سياسي وإنتاج لاحتفالية من مجتمع تكون من سود وبيض في أحضان النظام الكولونيالي، حيث يتفاعل أفراد أوروبيون وزولو لكن الطقوس تأخذ في نفس الوقت والمكان تجليات احتفالية مرتبة بصفة خاصة. ونظرا لكون العلاقات الاجتماعية والسياسية نشأت في الظرف الكولونيالي مكونة نظام اجتماعيا واحدا دعى "غلوكمان " لدراستها كفاعل في كل واحد وليس كمجموعة من الوحدات متغايرة من الناحية الثقافية والعرقية.[1]

ويرى "بالانديه" أن "غلوكمان" تفحص في أعماله العلاقات الموجودة بين العرف (يورد بالانديه مفهوم التقليد كمقابل للعرف) في كتابه "العرف والصراع في أفريقيا" 1955م وبين النظام والتمرد في "النظام والتمرد في أفريقيا القبلية" 1963م، ونظر إلى التمرد كسيرورة مستمرة تؤثر في العلاقات السياسية بطريقة دائمة، أي أن التمرد يؤثر باعتباره عملية مستمرة بشكل دائم في العلاقات السياسية في المجتمعات الأفريقية الدولاتية. في حين اعتبر الطقس وسيلة تعبير عن النزاعات وتجاوزها من

[1] Michel Agier, Un pont sur la manche, In Cahiers d'études africaines, 228, Année 2017, p 922.

جهة ومن جهة ثانية تأكيدا على وحدة النظام (المجتمعي) في مجتمعات تتسم بعدم الاستقرار السياسي والتمرد المتزامن معه، حيث تظهر الدولة الأفريقية التقليدية مزعزعة وحاملة في أحشائها معارضة طقسية منظمة تساهم في الحفاظ على النظام أكثر من تغييره، ليصبح على رأي "بالانديه" عدم الاستقرار النسبي والتمرد المضبوط الظاهرتين العاديتين لسيرورات سياسية خاصة بهذا النموذج للدولة.[1]

لكن دراسة "غلوكمان" للصراع المتأصل في الدينامية الداخلية للمجتمع قللت من نطاق التغيرات التي يمكن أن تنجم عن هذه الدينامية، فهو يعترف بهذه الدينامية لكنه يقلل من قوتها في التغيير، لأنه تصور تاريخ المجتمعات الأفريقية بطريقة دائرية وتكرارية تلغي التاريخ وتجعله عبارة عن تكرار، وعليه جاء تحليله مرتبطا بالمدخل الوظيفي الذي يفترض أن المجتمع يؤسس نظاما متوازنا يكون هدف الصراع المؤسساتي فيه هو إدامة النظام أكثر من تفكيكه.[2]

**ي-المدخل الماركسي**: لم يكن الأب الروحي للماركسية "كارل ماركس" Karl Marx أنثروبولوجيا وتأثيره على هذا العلم إن لم نقل كان منعدما لنقل أنه كان محتشما جدا ويلخص في المادية التاريخية حتى وإن لم يذكر لمدة عقود من الزمن في بعض الدوائر الأكاديمية. وحتى بعد 1930 عندما بدأ التحليل الماركسي يجد لنفسه طريقا في الحقل الأنثروبولوجي كانت لفظة المادية التاريخية تبطن لاعتبارها سياسيا وصمة عار. حتى وإن برزت بوادر مع العقدية الأخيرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تشير إلى ذلك الانتقال من الأنثروبولوجيا الانتشارية نحو الفكر الاشتراكي (الماركسية). إذ أشار ""جيفري مانتز" Jeffrey Mantz إلى التأثر بأعمال "يوهان جاكوب باشوفن" Johann Jacob Bachofen عن المجتمعات الأموسية (الانتماء العائلي في خط الأم) وأعمال "هنري مين" H. Maine حول تطور القانون بالفكر الاشتراكي لتلك الفترة.[3]

ويمكن لمس البدايات الأولى للتحليل الماركسي في الأنثروبولوجيا في مؤشرين أساسيين: الأول مرتبط بظروف اضمحلال التيار التطوري وتقوقع الوظيفية في تاريخية أثنوغرافيا المجتمعات الذي فتح بابا لإدخال المادية التاريخية كسيرورة ديالكتيكية في الحقل الأنثروبولوجي. والثاني مرتبط بإدخال المادية التاريخية لفكرة أن بنية مجتمع يمكن فهمها على أنها "بنية سيطرة". وبذلك أمكن القول أن الميراث الماركسي للأنثروبولوجيا هو مساهمة في تحليل العلاقات السياسية من بوابة الاقتصاد

[1] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 34.

[2] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 12.

[3] Martin Hébert, L'anthropologie Marxiste aujourd'hui, Intervention dans le cadre de la table ronde « Anthropologie marxiste aujourd'hui », Université de Montréal, 6 avril 2016, p 2.

السياسي، كما يمكن النظر إليه على أنه نقدا سياسيا للنظام الرأسمالي والمجتمع الذي يحمل إيديولوجيته.

عرفت المساهمة الماركسية في الحقل السياسي كمدخل نظري للأنثروبولوجيا السياسية مرحلتين أساسيين:

-المرحلة الأولى مثلها عمل "انجلز" حول أصل الدولة باعتباره لبنة للتأسيس للأنثروبولوجيا السياسية تناول فيه قضايا لا زالت تثير الكثير من الجدل مثل أصل الإنسان وتطوره وأصل الدولة ونشوء الملكية والطبقات الاجتماعية،[1] إذ أن كتابه "أصل العائلة والملكية والدولة" بحث فكك فيه المجتمعات البدائية وفي الكيفية التي تشكلت من خلالها الطبقات الاجتماعية ونشوء الدولة كحاجة معبر عنها من قبل الطبقة المسيطرة للحفاظ على مصالحها. وانصبت دراسة إنجلز على المجتمعات هندو-أوروبية (اليونانية، الرومانية، والجرمانية) التي ينحدر منها المجتمع الغربي وكانت أعمال كل من "باهوفن" و"ماك-لينان" و"مورغان" تمثل مصادره في ذلك.[2]

افترض "إنجلز" أن المجتمعات البشرية الأولى التي امتلكت منظومة اجتماعية متساوية مكونة من الأقارب المنحدرين من أسلاف الأقارب ومن الأقارب المتشكلين من الزواج الخارجي وتساءل عن التحولات التي عرفتها هذه العلاقات القرابية حتى ظهور الدولة. إن تفكيك العشيرة الأبوية حسبه كان وراء بروز التقسيم الاجتماعي للعمل في ظل زخم القوى المنتجة الذي أفرز الطبقات الاجتماعية واللامساواة مما أدى إلى احتدام الصراع الطبقي. ورأى أن الدولة نتاج اجتماعي في مرحلة معينة من تطور المجتمع وليست نابعة عن إرادة خارجية، إذ بفعل تطور المبادلات وتبلور قوى الإنتاج وزيادة أهمية النقود تركزت الثروة في يد طبقة اجتماعية على حساب أخرى تمثل الغالبية في المجتمع وذلك خلق تناقض في المصالح لم يكن المجتمع قادر على احتواءه، هذه الضرورة فرضت سلطة الدولة التي تضع نفسها فوق المجتمع.[3]

وترى "ليز بيلون" أن منهجية "إنجلز" تمثل بحثا أنثروبولوجيا حول تشكل الدولة الأوروبية لكونه عمل على إبراز بعض قصور النظرية التطورية دون التخلي عن بعض افتراضاتها رغم أن منهجيته تاريخية واجتماعية في عمقها، إذ درس تاريخ المجتمعات الأوروبية كما لو كان التاريخ الذي يمثل التطور العام للإنسانية، وأدرج المجتمعات غير الأوروبية خارج التاريخ بوصفه المجتمعات الآسيوية بالركود خلافا للمجتمعات الأوروبية التي تتغير بشكل جذري وهذه نظرة عرقية، فبالنسبة له جمود

[1] للمزيد يمكن الرجوع إلى: كريس هارمن، إنجلس وأصل المجتمع البشري، ترجمة: هند خليل كلفت. مصر: المركز القومي للترجمة، 2015.

[2] فردريك إنجلز، مرجع سابق الذكر، ص 6.

[3] نفس المرجع، ص 193.

المجتمعات غير الأوروبية وحركية المجتمعات الأوروبية هو نتيجة للمركزية الأوروبية غير الواعية التي مال الكثير من الماركسيين إلى تأكيدها بعده.[1]

-المرحلة الثانية: وهي ممثلة بالماركسية المعاصرة التي ازدهرت بين ستينيات وسبعينات القرن الماضي واعتبر هذا المدخل آنذاك أنثروبولوجيا تحريرية لكون التيار كان يعكس انطباعا بالعمل على تحرير الإنسان، ووجد له مساحة بين الأنثروبولوجيا السياسية والأنثروبولوجيا الاقتصادية في توجه علمي جديد هو أنثروبولوجيا التنمية التي تعرف على المقاربة الأنثروبولوجية للتنمية.[2]

ساهم عاملان أساسيان في النقلة التي عرفتها الأنثروبولوجيا الماركسية حسب ما أوردته "بيلون" يتمثل الأول في سماح الستالينية بعد 1956 للفكر الماركس بأن يجدد إطاره النظري، تجديد مكن في فرنسا من دراسة المجتمعات المعاصرة، وشدت قارة إفريقيا ودول العالم الثالث عموما انتباه الباحثين الداعمين لحق الشعوب في التحرر من النظام الكولونيالي، الذين اكتشفوا أوهام الاستقلال السياسي واتجهوا إلى البحث في السبل الاقتصادية التي تحقق الاستقلال الفعلي وحاولوا المساهمة في تقديم اقتراحات ونماذج وحلول سياسية ثورية تسقط علاقات الاستغلال التي أسس لها النظام الرأسمالي سليل النظام الكولونيالي وشقيقه (لكن عمليا عوض الفكر الماركسي عن قصد أو غير قصد علاقات التبعية للنظام الكولونيالي المتجدد بتبعية للقطب الاشتراكي الذي تزعمته الإتحاد السوفياتي سابقا).[3] كما سلط التصور النظري الماركسي المعاصر الضوء على النظرية الإمبريالية وتطبيقاتها في الإطار الأفريقي.[4] أضف إلى هذان العاملان اهتمام النخب المثقفة التي مثل جزءا منها التيار الماركسي خلال الحرب الباردة والتي انتقدت أعمال "كلاستر" Clastres حول مسألة السلطة ناهيك عن تأثير أفكار "ل. آلتوسير" Louis Althusser (1918م-1990م) خصوصا في فرنسا، ومثل هذه النخبة أيضا كل من "إ. تيري" Emmanuel Terry و"م. قودالييه" Maurice Godelier و"م. أوجي" Marc Augé. وبرزت الماركسية الجديدة في حقل الدراسات الأفريقية أكثر حيث طبق منظورها على المجال الاقتصادي أولا من قبل "ميلاسو" Meillassoux و"راي" Ray و"سيرت كنال" Suret Canale.

وتبدو بعض معالم القراءة الماركسية المعاصرة في مفهوم الحالة الاستعمارية الذي أطر دراسات المجتمعات ومحاولة تقييم الأنظمة المطبقة فيها بعد 1960 وبعد 20 عام بدأ يترك مكانه في

---

[1] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 14.

[2] للاستفاضة حول أنثروبولوجيا التنمية يمكن الاستئناس بدراسة: عبد الغفار محمد أحمد، في تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية في السودان، ترجمة: مصطفى مجدي الجمال. مصر: مركز البحوث العربية للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق، د. ت. ص6.

[3] Gerard Althabe, Anthropologie politique de décolonisation, paris, L'Harmattan, 2000.

[4] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 15.

الدراسات العلمية لحالة ما بعد الاستعمار أصبح فيها دراسة الحقل السياسي لصيقة بتحليل العنف الظاهر أم الضامر والذي عن طريقـه تكتسب كل سلطة الشـرعية، وهذا ما دفع إلى التساؤل والبحث في التيار الوطني الذي ظهر في المجتمعات والمؤسس على الاستحواذ على التاريخ الكولونيالي بإعتباره غنيمة حرب.

ناقشت الماركسية المعاصرة أسس السلطة من خلال تحليل البنيات الاقتصادية والأيديولوجية وفهم ميكانيزمات علاقات السيطرة والاستغلال بدل تناول السير العادي للمؤسسات السياسية. لقد لعبت هذه النظرة دورا حيويا في حقل السياسي بالنظر إلى ثقل الموروث الماركسي مع بدايات النصف الثـاني من القرن العشرين.[1] ففي الستينيـات منه طورت الأنثروبولوجيون الفرنسيون المستفرقين (الذين يهتمون بالدراسات الأفريقية) مقاربة أثنو-تاريخية للمجتمعات القرابية في مجتمعات غرب أفريقيا برهنت على التداخل التام للسياسي في التنظيم الاجتماعي لهذه المجتمعات خصوصا على مستوى العلاقات القرابية حيث يوزع السياسي بطريقة غير متساوية، حالة اللامساواة السياسية هذه فسرت من منظور ماركسي على أنها نتاج أنماط الإنتاج وطبيعة العلاقات الاقتصادية السائدة.

كما تصـاحب تطور مدخل الماركسية بما سماه "ج. فريدمـان" Jonathan Friedman بالرجوع إلى البدائية (التي تعني المساواة والعدالة وانعدام الطبقية وبالتالي علاقات الاستغلال والسيطرة وتطويع السلطـة) بردود الفعل الاجتماعية والفكرية وتأكل فكرة التجانس والمركزية الغربية الناجم عن انحلال المنظومة الكولونيالية التقليدية تحت وقع حركات التحرر، وترجم كل ذلك من خلال أشكال جديدة للتعبئة السياسية والاجتماعية مثل الحركات النسوية والحركات الهوياتية الإقليمية وأشكال جديدة للتنظيم المهني والاجتماعي والعائلي.

أصدر "إيمانويل تيري" E. Terray عمله "الماركسية أمام المجتمعات البدائية" سنة 1969 استحضر فيه المورغانتية للحقل السياسي من خلال قراءة ثلاثية الإبعاد:[2] تطورية، بنائية وماركسية (تأثر أيضا بآلتوسير) لكن الأخيرة أبانت عن وجاهتها العلمية حسبه في قراءة "العهد القديم" ل"مورغان" مع تخليصه من النزعة الداروينية لكونها سمحت له بالنظر إلى الانتقال بين حالات

[1] Riccardo Ciavolella et Eric Wittersheim, op. cite, p 127.

[2] Emmanuel Terry, Anthropologie et marxisme ; année 1950-70, L'Afrique, miroir du contemporain, Journée d'étude de l'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du contemporain, Paris, juin 2007, p 4.

المجتمعات وهذا بغض النظر عن ما إذ كانت لها مؤسسات سياسية أو لم تكن، لكن الأهم هو ثقلها في العلاقات.[1]

كما اعتمد "كلود ميلاصو" Claude Meillassoux (1925م-2005م) الذي يعتبره الكثير مؤسس الأنثروبولوجيا الاقتصادية، الأدوات الماركسية في تشكيل نموذجه العام للظاهرة الاقتصادية في المجتمعات التقليدية ذات اقتصاد الكفاف (الاكتفاء الذاتي)، وحاول في دراسته التي أجرها بين جويلية 1958 وجانفي 1959 على مجتمع "القورو" Gouro في ساحل العاج تناول بيئة وإثنية "القورو" وواقعها الناجم عن سيرورة تاريخية من جهة، ومن جهة ثانية تأثير الاستعمار ليظهر لنا مقاربة مبنية على قوى الإنتاج ليس من منطق اقتصادي صرف ولكن لفهم المجتمع في كليته من خلال عملية إنتاج في مجتمع تبرز فيه علاقات عمل يومية وثيقة تظهر جلية في التنظيم الاجتماعي وتبرز من خلال تنقل الموارد المادية وأهمية عملية إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية. وتلعب علاقات الزواج والنسب دورا حاسما في عملية إعادة الإنتاج إذ أنها الرابط بين مسألة إعادة إنتاج المادي ومسألة إعادة إنتاج الاجتماعي، أي الرابط بين مجتمع تقليدي ما قبل رأسمالي ومجتمع رأسمالي.[2]

عمل المدخل الماركسي المعاصر في الأنثروبولوجيا عموما والسياسية بالتحديد على تسليط الأضواء على التبادل (غير التجاري) على شاكلة الهبة أو إعادة التوزيع (يتحدث علماء السياسة على غرار غابريال ألموند G. Almond عن القدرات التوزيعية للنظام السياسي)، تبادل يخلق تبعية بين من يقدم ومن يقدم له وهكذا يحافظ على منظومة اللامساواة التي تؤسس لعلاقات الاستغلال. وفي ظل نظام رأسمالي عالمي تتحكم فيه قوى رأسمالية مهيمنة على محيطها (المكون من الدول التابعة ذات الاقتصاد الماقبل رأسمالي ومع استقلالها السياسي أخذت بنموذج المستعمر السابق وأصبحت تابعة لمنظومته الكولونيالية الرأسمالية) توجهت الماركسية الجديدة لدراسة المجتمعات الأفريقية من خلال أنماط إنتاجها ودراسة بنيتها الاقتصادية التقليدية بهدف قياس تغلل الرأسمالية وقيمها الغربية وتشخيص التحولات التي تطرأ على هذه المجتمعات.

ويعتبر البعض "موريس قودوليي" Maurice Godelier أول المنادين بتطبيق آليات التحليل الماركسي في الدراسات الأنثروبولوجية، لكونه اهتم بعديد قضايا العالم المعاصر كالاقتصاد والمخيال والمتخيل والرمزي وتعددية السلطة وعلاقات الرجل بالمرأة وغيرها من القضايا. وشكلت تجربته المراكمة من سبع سنوات من الدراسة الميدانية (1967م-1988م) لشعب Baruya في غينيا الجديدة

[1] Noel Barbe, De quelques Formes de présence du marxisme en anthropologie, Le Portique, Revue de philisophie et de sciences humaines, N° 32, Année 2014, p4.

[2] Riccardo Ciavolella et Eric Wittersheim, op. cite, p 128.

(يصنف هذا الشعب في خانة المجتمعات التي لا تعرف الطبقات الاجتماعية والدولة) أساس دعوته إلى إعادة بناء التصور الفكري للعلوم الإنسانية والاجتماعية. من مؤلفاته: "العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد" 1966 و"إنتاج الرجال العظام، السلطة والسيطرة الذكورية عند باريا غينيا الجديدة" La production des grands hommes ; pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée 1982 و"أصل المجتمعات الإنسانية" Au Fondement des sociétés humaines 2008 وغيرها من المؤلفات التي حاول فيها أن يمزج بين بنيوية "ليفي ستراوس" وبين المقاربة الماركسية مجددا بذلك تناول الحقل السياسي من خلال تأطير الاقتصادي، وهذا ما فرض عدة تساؤلات منها طبيعة علاقات التمييز والسيطرة الاجتماعية والتي تسمح في مجموعة من الناس للفواعل فيها من ممارسة انتماءات وأدوار ووضعيات اجتماعية، إنه تحليل لعلاقات القوة التي رغم تعددها ومن خلالها تشرعن إعادة إنتاج المجتمع. كما يطرح على الطاولة إعادة التصور النظري للترابطات بين المجالات المجتمعية: الاقتصاد والسياسة والطقوس والمعتقدات والأثنوتاريخية، وكلها تسمح بإستنباط منطق يتغذى على التمايز الاجتماعي ويبني ويعيد إنتاج الانتماءات الجماعية،[1] وبهذا ينشأ السياسي عند "قودوليي" من تساؤل مزدوج تاريخي واقتصادي.

**ك-المدخل الخلدوني:** قد يجد القارئ الكريم على أننا كبونا منهجيا بالنظر إلى تأخرنا في تناول الفكر الخلدوني والتساؤل عن ما إذا كان حمل بذورا للأنثروبولوجيا السياسية خصوصا وأن فكره جاء سابقا زمنيا للمناظير الأنتروبولوجية التي سبق تناولها، وأن الأعمال التي تناولت المناهج في حقل الأنثروبولوجيا السياسية لم تورد فكره كمدخل نظري، ثم أن أعماله جاءت سابقة بكثير لبروز بوادر علم الأنثروبولوجيا في حد ذاته. إلا أن القارئ الكريم قد يعذرنا إذا فهم مبررنا: أولا لأننا نعتبر فكر العلامة عبد الرحمان ابن خلدون" رائدا في التاريخ والسياسة والاجتماع الإنساني والاقتصاد. وثانيا لأن العلامة بأعماله التي تناولت المجالات السابقة الذكر في مقدمته كانت صورة حية للمقارنة في الدراسة بين المجتمعات وتبين عن معرفة العلامة بمجتمعه والمجتمعات التي عاصرها بالنظر إلى الوظائف العديد التي شغلها والأسفار التي مثلت بالنسبة إليه شكلا قديما من أشكال الدراسة الميدانية الحديثة. وبالرغم من تأثرنا بالفكر الغربي الحديث الذي يقوم على أسس علمية سواء ما تعلق بالأنثروبولوجيا السياسية أو علم السياسة أو الاقتصاد والتاريخ والاجتماعيات إلا أننا لا زلنا نعتقد بصواب الكثير من الآراء التي قدمها العلامة في أعماله وبلغة عصره، بل ويكرس لدينا رفض التحاليل الأنثروبولوجية التي ولدت من رحم الظاهرة الاستعمارية وتطورت على يد الغرب في إطار علاقات

[1] Laurent Dousset, Godelier et la pluralité des dominations, In ; C. Lemieux (et d'autres), Editions C. Vidal, Pour les sciences sociales, 101 Livres, EHESS, 2017, p 195.

استغلال مادي وثقافي تعرضت له شعوبنا في العصر الحديث، علاقات بدأت بعلاقة المستعمر بالمستعمر وتحولت إلى علاقات التابع بالمتبوع أي كانت صورة أو شكل تلك التبعية وأخرها التدخل في شؤون المجتمعات التابعة باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان، قيم إنسانية خلاقة يراد منها أن تكون وسيلة لابتزاز المجتمعات. لذلك فعرضنا للمدخل الخلدوني في آخر هذا الفصل هو دعوة لتجديد إعادة قراءة الفكر الخلدوني بمنظور العصر.[1]

إننا لا ننوي عرض أفكار العلامة كلها ولا قصد لنا بالقول أنه أسس للأنثروبولوجيا وكان أنثروبولوجيا إذ أن هذا الحقل المعرفي لم يكن موجودا أصلا. لكن الكتابات الغربية كلها التي تناولت تاريخ الأنثروبولوجيا السياسية والتي استعملنا بعضها في كتابنا اعتبرت فكر "أرسطو" وأفكار فلاسفة العقد الاجتماعي وعصر التنوير وأدب الرحلات الغربي تحمل كلها بذور أنثروبولوجية. لكننا نقول أن "ابن خلدون" كان سابقا للكثير منهم في بلورة رؤى علمية قبل أوانها. وهذا ما يؤكده "الشماس" عندما يعتبر "ابن خلدون" المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ويرى أن بعض الكتاب خصوصا علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون أوردوا بعضا من موضوعات الأنثروبولوجيا الاجتماعية ومناهجها مما ورد في مقدمة "ابن خلدون" ويستشهد بما ورد على لسان الأمريكي "جون هونجيمان" John. J. Honigmann (1914م-1977) من أن "ابن خلدون" تناول بعض الأفكار ذات الصلة بنظرية "مارفين هاريس" Marvin Haris (1927م-2001م) عن "المادية الثقافية" التي يمزج فيها بين أفكار "ماركس" عن دور قوى الإنتاج وبين أفكار الإنجليزي "توماس مالتوس" Thomas Malthus حول دور وتأثير العوامل الديموغرافية على النظام الاجتماعي الثقافي في المجتمع ، وحتى "هاريس" نفسه يذكر أن "ابن خلدون" ومن قبله "الإدريسي" قدما أفكار ومواد ساهمت في بلورة نظرية الحتمية الجغرافية التي ظهرت في القرن الثامن عشر.[2]

أضف إلى كل هذا أننا نرى أن دراسة السياسي كظاهرة إنسانية لم يعد ممكنا بالاعتماد على منهج ذي اتجاه واحد، بل بات من الضروري توظيف المنهج المتعدد الذي فرضه تداخل وتواصل مختلف الحقول المعرفية، بعد أن تم التخلص من نزعة التخصص الضيق، وقد كان العلامة "ابن خلدون"[3] سباقا في هذا المضمار.

---

[1] للمزيد يمكن الرجوع إلى: فؤاد إسحاق الخوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون. بيروت: دار الساقي، 1992.

[2] عيسى الشماس، مرجع سابق الذكر، ص 27.

[3] هو أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، ولد سنة 1332 ميلادية الموافق ل 733 هجرية بتونس، غادر جده خالد جنوب شبه الجزيرة العربية في القرن الثاني للهجرة –التاسع ميلادي– ليستقر بأسبانيا المسلمة. وتكونت من سلالة

وكي تتضح لنا السياقات الخلدونية علينا أن نتتبع منطقها بداية من التاريخ، فقد رأى: "أنه لما كانت حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم فإن ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات... يشبه سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال"،[1] إننا نلامس منذ الوهلة الأولى علاقة التاريخ بالعمران (الاجتماع) البشري من خلال: كون التاريخ يدون أخبار التجمع الإنساني والتنظيم السياسي والاجتماعي أحد أشكاله، ونظم العلاقات القائمة في ذلك التجمع والتي وصفها بالتوحش والتأنس والعصبيات، وقد رأى "ابن خلدون" أن المواد التي يدرسها العمران من النواحي السياسية هي:[2]

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

علما إن الظروف التي أطرت حياة العلامة وعصره وأفرزت الخلافة والملك في مجتمعه كتعبير سياسي للاجتماع الإنساني ليست الظروف التي أفرزتها التجربة الغربية فكريا لمفهوم الدولة ومؤسساتها السياسية. لكن ذلك لم يمنع "ارنولد توينبي" Arnold Toynbee من اعتبار العمران البشري عبارة عن فلسفة للتاريخ وكان يرى أن "ابن خلدون" أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان.[3] ونوه "محمد عزيز الحبابي"

---

خالد أسرة مثقفة تنتمي إلى الوسط الأرستقراطي الإشبيلي. هاجرت أسرته إلى تونس في القرن السابع هجري –الثالث عشر ميلادي–.

إن المعالم الفكرية ل "ابن خلدون" كثيرة نكتفي بالوقوف عند بعضها. كان خدينا للبلاطات، مارس مهام سياسية متنوعة، قام بدور الوساطة بين الأسر الحاكمة وبين المرتزقة. وأظهر براعة مدهشة في الانتقال من معسكر لآخر بما يقتضيه ذلك من تغيير في الخطط، وبراعة تنبيء عن حدق المؤرخ الفطن وحساسية السياسي الماهر. اتخذه السلطان أبو إسحاق إبراهيم الحفصي خطاطا وهو لا يزال في سن العشرين. تقلد سنة 755 هجرية مهمة الكتابة لدى السلطان أبي عنان المريني. وكانت للاضطرابات أثرها عليه، وأفضت به أن يقضي أياما في السجن قبل أن يغادر فاس قاصدا الأندلس حيث أصبح سفيرا لملك غرناطة، وبعدها التحق ببجاية سنة 766 هجرية -1365 ميلادية- ليتقلد منصب وزير. عند بلوغه الأربعين قرر الانسلاخ عن الحياة السياسية، فإنعزل بتاهرت (موجودة بنواحي فرندة ولاية تيارت الجزائر) وعكف على تحرير "المقدمة". دامت الخلوة أربع سنوات عاد بعدها إلى الأسفار، حيث ذهب إلى القاهرة أين أصبح مدرسا ثم قاضيا على المذهب المالكي. توجه بعدها الى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج وعاد بعدها إلى مصر حيث شارك في حملة سلطان مصر ضد "تيمورلنك" بسوريا أين وقع أسيرا، لكنه تغلب على الوضع بلباقة دبلوماسية أبهرت الغازي التتاري. توفي سنة 808 هجرية الموافق ل: 19 مارس 1406 بالقاهرة.

[1] العلامة عبد الرحمان 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 5، 1971 ص35 .

[2] نفس المرجع، ص 154.

[3] محمد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 1994 ص 130.

بشموليـة علم العمران البشري "لابن خلدون" فهو في نظره لا يعتبر سوسيولوجيـا ضيقة لكنه الأنثروبولوجيـا الواسعة المتضمنة كل أوجه الحياة الإنسانية السائرة حسب قوانين بدأت تتكشف من خلال عملية التركيب والتكامل بين مختلف العلوم الإنسانية.[1]

إن هذه الأهمية التي يعطيها العلامة للتاريخ وعلاقتـه بالعمران الإنساني تتوافق في نظرنا والفائدة المتناهية المنسوبة للتحليلات الأنثروبولوجية ذات المنحى التاريخي التي استعادت بريقها بعد فقدان الثقة التي تبررها الطموحات الواسعة للمدرسة التطورية وسذاجات المدرسة الانتشارية والرأي السلبي للتيار الوظيفي على حد بعض التعابير، وجاء إصدار "ايفانس بريتشارد" لكتابه "الأنثروبولوجيا والتاريخ" سنة 1961م يمثل رد اعتبار للتاريخ، ويدعو إلى تمييز وسائل المعرفة التاريخية والأشكال التي تتخذها السيرورة التاريخية والتعبيرات الأيديولوجية التي تخفي التاريخ الحقيقي.[2]

ولتأكيد قرينة أن علم العمران البشري كان يحمل في أحشائه أنثروبولوجيا سياسية أو على الأقل بذورها نعرج في عجالة على تناول ابن خلدون لحقل "السياسي"، إذ ركز في بحثه على الدولة ومضمونها، ورأى أن العصبية تلعب دورا هاما في النضال السياسي الذي وصفه بدور "المغالبة والممانعة"، والدولة حسبه لا تقوم على الإكراه بل على التنافس بين الأطراف التي تعتقد أنهم أهل استلام الحكم، إنه يجعل من العصبية محرك الحياة المجتمعية والسياسية، أي أنه يرجع إليها جميع الأسباب التي تدفع بالعمران ليعمل ويرقى ويتحرك، فبدون عصبية[3] تفقد الدولة أكبر عامل لتحريك أثرها في الاجتماع البشري، لأن العصبية مصدر كل آثار قوة الدولة سواء من ناحيتها المادية أو المعنوية، وسبب ذلك أن العصبية لا تقف عند وجود الدولة بل تتابع عمليتها للقوة التي تتركز عليها تلك الدولة،[4] فما هو مفهوم العصبية التي تمثل محور الفكر الخلدوني عن السلطة؟

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

[1] نصار ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون. بيروت: دار الطليعة، 1985 ص 283.
[2] جورج بالانديه، مرجع سابق الذكر، ص 35.
[3] هل يمكن مقابلة مفهوم العصبية بمفهوم المواطنة الحديث؟
[4] سعيد محمد رعد، العمران في مقدمة ابن خلدون، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1985 ص 175.
[5] نفس المرجع، ص 292.

الدم،[1] فالعصبية تمثل المقولة الاجتماعية الرئيسية التي يستخدمها "ابن خلدون" في دراسته للدولة/القبيلة، إنها صلة رحم طبيعية في البشر يحصل بها بين أبناء النسب القريب التناصر والاتحاد 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".[2]

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 للعصبية، ومنشأ الصنفين معا الحاجة إلى الوازع الذي يحول دون تقاتل الناس (الفوضى)، ولكن هنا الوازع يكون في دولة الشرع ذاتيا أي إقناعيا، بينما يظل في دولة العصبية خارجيا أي قهريا.[3]

ويشير "ابن خلدون" في الفصل السابع من مقدمته إلى أن القبائل هم أصل العصبية، ويورد مثال الدفاع عن النفس (إشكالية الأمن في العلوم السياسية) الذي يرى أنه أمر ضروري لأهل الحضر وأهل البدو، فأما الحضر فيدفع عنهم العدوان الحكام والدولة، أما أحياء البدو فيذود 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 للخير. ولهذا فالعدوان موجود في طبيعة الأحوال سواء كانوا في البدو أو الحضر، وهذه الخصلة أو الصفة التي يسميها ابن خلدون "العصبية" تكفي عند وجودها للذود عن حياض المواطن، وفي ذات الوقت تصلح كأساس يقسم القوم بموجبها إلى فريقين: بدو وحضر.[4] إننا نلمس من خلال ما ورد على أن 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، إذ أنه يشتد كلما كانت الصلة ظاهرة لكون النسب قريبا، والنسب القريب يشكل قاعدة النسب البعيد ويقوم على أساس الحلف والولاء، وقد يبدو بعد النسب عصبية ضعيفة غير قادرة على المدافعة، لكنها قابلة للاشتداد بالدعوة الدينية التي تخدم مصالح الجماعة المكونة من أقارب بعيدين أو حلف أو ولاء، وبذلك فإن القوة التاريخية للعصبية مضافا إليها العامل الديني تعمل على المدافعة وخدمة مصلحة الجماعة.

---

[1] محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984 ص 37.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع السابق الذكر. ص 43.

[3] حسن صعب، مرجع سابق الذكر. ص 318-319.

[4] سعيد محمد رعد، مرجع سابق الذكر. ص 238.

القرابة هي قاعدة العصبية الخاصة التي تمثلها الجماعة القبلية وتكون مطابقة لها، وهي أيضا مكونة من قرابات لا بد فيها من قرابة أقوى ماديا وبشريا تلتف حولها الأنساب وتكون منها الرئاسة على القبيلة بوصفها حسب التعبير الحديث: السلطة المحلية. فإذا إجتمعت للقبيلة العصبية والرئاسة كان توقانها إلى عصبية عامة تكون بحكمها الدولة، بتحول السلطة المحلية إلي سلطة مركزية.[1]

تكون السلطة في البداية محلية في يد مشايخ القبائل وترتكز على إستنفار فتيانها عند المدافعة أو المطالبة كممثلين للقرابة، وهي تتحول إلى يد تبطش غايتها الملك، وتصبح سلطة مركزية بعد أن تشتد شوكتها، ومنصب الرئاسة فيها لا يفوز به إلا من كان ذا نسب صريح وذا حسب شريف وذا أتباع وأشياع، أي ذا قرابة دموية وتحالف قوي، وهنا نكتشف أن مفهوم السلطة لا يحمل صفة مادية أو طبقية فقط بل يحمل صفة ثقافية اجتماعية،[2] لكون أن النسب القبلي حتى يكون صريحا ومؤكدا لا بد من أن يكون تسلسله ممتدا 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، والحسب الشريف لا يقتضي فقط خدمة الصالح العام للقبيلة، بل يتطلب أيضا الدفاع عن مصالح الأقارب قبل أي مصلحة أخرى بإيعاز من التقاليد القبلية والأحكام الدينية، لأن الأقارب يمثلون الأشياع والأتباع الذين يدفعون الشيخ إلى الرئاسة، والأقارب الأكثر عددا والأشد بأسا والأسهل التحاما هم السباقون إلى الدفاع عن المصلحة القبلية أو المطالبة بها، فلا يبقى من بد غير الالتحام بهم فتكون العصبية، فإن اتسع نطاقها أو أخضعت غيرها لسلطانها قويت شوكتها بما ضمت من عصبيات أخرى لها، فتحولت الرياسة كسلطة محلية إلى الدولة (سلطة مركزية)، أي تتحول العصبية من خاصة إلى عامة، وفي ذلك تعبير عن حركية القبيلة في بنية المجتمع العربي وديناميكية عصبيتها ودورها السياسي.

هذا الشوط الذي تقطعه القبلية بين تكونها كعصبية وتحولها إلى دولة يتبع العصبيات الأخرى إنما يحصل كامتداد في المكان وخلال فترة زمنية تبدأ هي الأخرى من وقت تكونها إلى وقت سقوطها، وليست الدولة غير حكم العصبية الغالبة التي طالت مواقع جغرافية محددة (نلاحظ أهمية الإقليم/الأرض) وإستغرقت سنين معينة، وحتى يستتب الأمر للعصبية الغالبة لا بد أن تعرف صراعات كثيرة ومعاهدات شتى واتفاقات وأحلاف وولاءات، فخصم اليوم يصبح غدا نصيرا على خصوم جدد،

---

[1] حمداوي محمد: القرابة والسلطة، البذور الجنينية للأنثروبولوجيا السياسية. ورقة قدمت في وقائع ملتقى: "أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر" تيميمون بين 22-24 نوفمبر 1999. الجزائر: منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. 2002 ص 43-44.

[2] حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة. الجزائر: منشورات دحلب، 1993، ص 224.

وأن مصالح القبيلة التي تجعلها اليوم تدافع عنها ضد مصالح قبيلة أخرى تتحد جميعا لتصبح مطالبة بها عند قبيلة أخرى.

ولا ينتهي تضارب المصالح والصراعات[1] إلا بسيطرة عصبية غالبة تسلمها العصبيات المغلوبة على أمرها وتخولها الدفاع عن مصالحها بالسلطة التي تمثلها داخل العصبية الغالبة (الأسرة أو القرابة) الحاكمة،[2] 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.[3]

مع أن ما أوردناه أعلاه لا يمثل إلا نزرا من بحر إلا أنه يمكننا القول أن قيمة الإسهام الخلدوني لم تكن فقط فيما وصلت إليه من قوانين تحكم العمران البشري وتحدد آليات عمله كمنظومة حضارية، بل أن المشروع الخلدوني يقوم بحق شاهدا على ما عرفته وتعرفه المجتمعات العربية من تغيرات ذات اتجاه تراجعي في مستوى بناها الكلية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية. وربما يكون هذا المشروع الخلدوني لبنة تأسيسية لمشروع مجتمع جديد. ونشير في الأخير إلى تركيز "أبن خلدون" على تلك العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة القائمة تارة على الإقصاء والتردد وأخرى على التودد والانجذاب. فغالبا ما تعمد السلطة إلى إقصاء المعرفة نظرا لما تسببه لها من منافسة في احتكار مجالات النفوذ. وتعمد أحيانا إلى التودد إليها أو إغرائها، وبين الإغراء والإقصاء تبقى الرغبة في الصعود الاجتماعي كامنة باعتبارها الهدف الخفي الذي يراود مختلف الفئات سواء كان جسرها الموصل السلطة أو المعرفة.

7-**مناقشة ختامية: أنثروبولوجيا السياسي**: لما كانت السياسة نشاط إنساني محوره الإنسان كحاكم ومحكوم، وتابع ومتبوع، وقد بين ذلك العلامة "ابن خلدون" في "المقدمة" من خلال التأكيد على الاعتبار الإنساني: "إن الإنسان رئيس بطبعه."، مما يعني قابلية كل فرد لأن يكون رئيسا أو مرؤوسا، حاكما أو محكوما، قائدا أو منقادا، وجزء من حلقة تنظيمية للوحدة الاجتماعية التي ينتمي إليها، ولما كانت الأنثروبولوجيا تتخذ من الإنسان موضوعا لها، فقد اهتمت بنشاطه السياسي في كل تمظهراته وسلوكاته وجوانبه الإجرائية، واعتبرت الأنثروبولوجيا السياسية ذلك النشاط جزءا من الكل

[1] يشير "بلانديه" قرون بعد "ابن خلدون" إلى أن السياسي يعرف من خلال ديناميته التي تتأسس على الصراع والتنافس بين الأفراد والمجموعات.

[2] حمداوي محمد، مرجع سابق الذكر، ص 45-46.

[3] محمد عزيز الحباني، مرجع سابق الذكر، ص.121-122.

الواحد الذي لا يمكن فصله، وأن دراسته تقتضي الإلمام بالجوانب الاجتماعية، الاقتصادية، الدينية ، الروحية، التعليمية، الأخلاقية والنفسية للمجتمع، وجعلت من السياسي موضوعها الرئيسي معتبرة هذا النشاط ظاهرة سياسية ذات معاني متعددة ولكنها لا تعني:

° فقط الدولة مثل ما ذهب إليه "ماركس" Marx و"مارسال بريلو" Marcel Prillot وغيرهم، لأن تعريف ما هو سياسي على أساس الدولة والدولة فقط، معناه أننا لا زلنا في إطار نظرية "أرسطو" التي تعتبر الدولة المدينة "polis " المجتمع الرئيسي ذو الشأن المرتفع، فهل هذا يعني أن المجتمعات القديمة التي عاشت بدون دولة هي مجتمعات[1] لم تعرف سياسة ؟ وهل المجتمعات المحلية (على المستوى المحلي وليس المركزي) لا تعرف النشاط السياسي؟

° فقط السلطة، لأن للسلطة أشكال ومجالات سنأتي على دراستها، حتى وإن كان معظم المفكرون يربطون بين النشاط السياسي وفكرة السلطة والدولة من أمثال: "موريس دوفارجي" Maurice Duverger و"روبار دال" Robert Dahl و"ماكس فيبر" Max Weber و"لازويل" Lazwell و"ريمون أرون" Raymond Aron و"جورج بيردو" Georges Burdeau وغيرهم الكثير، فالسلطة تستعمل السياسة كأداة والسياسة وسيلة للسلطة، والصراع من أجلها لا يعبر إلا على جانب من جوانب الحياة السياسية . وظاهرة " السياسي "le politique لا تقتصر فقط على المؤسسات السياسية ونشاطاتها المتعددة بل تتعداها إلى ذلك الارتباط العلائقي بكل ما هو اجتماعي ومقدس وأسطوري.

لذلك لا تركن الأنثروبولوجيا إلى تفسير ما هو سياسي بالسياسي فقط، ولو فعلت ذلك لوضعت نفسها في مأزق ابستيمولوجي، ويكون هذا النوع من التناول ضربا من ضروب العلوم السياسية، ولكنها تعتبر (ولا تفصل) أن كل ما هو سياسي هو في نفس الوقت اجتماعي ثقافي ديني نفسي اقتصادي أخلاقي،[2] وبذلك فقد وسعت من دائرة تفسير الوقائع، فتعددت فيها حقول السياسي ودفعها إلى التخصص فيه، وكان ميلاد الأنثروبولوجيا السياسية ثمرة تقاطع السياسي والأنثروبولوجي.

لذلك لو حاولنا حصر أهداف الأنثروبولوجيا السياسية لحددناها فيما يلي:[3]

1-الخروج من دائرة الدراسات الأنثروبولوجية الاستعمارية التي كانت تتعامل مع المجتمعات من خلال نظرة الغرب، وذلك بالقيام بدراسة مقارنة لضبط مختلف النظرات السياسية في كل المجتمعات باختلافها وتنوعها.

---

[1] أخذ أصحاب نظرية الحق الطبيعي بعين الاعتبار مؤسسات المراحل الحضارية التي عايشوها ولم يوردوا أي فكرة عن الأنظمة السياسية والقانونية البدائية.

[2] إن هذا يذكرنا بالتعريف الذي قدمه "ادوارد تيلور" للثقافة في كتابه "الثقافة البدائية" على أنها ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات ...

[3] Encyclopédie universalis, volume 13, éd. Paris 1972 p.344.

2-المساهمة في تحديد السياسي الذي تشترك فيه كل المجتمعات التاريخية سواء تلك القديمة أو الحديثة، تلك التي تتمتع بجهاز الدولة أم لا ؟

3-دراسة العوامل والعوائق التي تنتج السياسي في كل المجتمعات بغض النظر عن الزمان والمكان.[1]

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 الاعتبار الانتقالات الجديدة كالانتقال من حكم تقليدي إلى الدولة الحديثة، ومن الأسطرة الأيديولوجية إلى المذهب السياسي ومن الدولة القومية إلى الإتحاد.[2]

إن أهداف الأنثروبولجيا السياسية توضح صورة السياسي le politique كظاهرة، ولكن أيضا كميراث وحق إنساني، طرق إنتاجه وإعادة إنتاجه وديناميكية تفاعله مع الأنساق (الظواهر) الأخرى. ولكن يجب أن نسجل أن هذا التحديد يتعارض في قطبان:

-تيار تكبيري maximaliste ويتقدمه "بولند" Poland الذي يرى أنه لا يوجد مجتمع بدون حكم أو "سياسي" اعتمادا على نظرية أرسطو التي تقول بكون الإنسان حيوان سياسي بالطبع، مما يعني أن صفة السياسي كنشاط وكظاهرة صفة لصيقة بالإنسان والإنسان فقط بغض النظر عن الظروف والزمان والمكان.

-تيار تصغيري minimaliste النافي لوجود حكومات سياسية في المجتمعات "البدائية" التي لا تتمتع بجهاز الدولة، ويبني هذا التيار علاقة تضاد بين المجتمعات القبلية القائمة على القرابة، والمجتمعات التي لها حكومة مؤسسة ومعقلنة بوضوح.

لكن تبقى إشكالية "السياسي" قائمة، ويبقى معها الغموض مخيما على طرق تحديد مفهوم له، لكونه يحمل كما قلنا سابقا العديد من المعاني:

° أنماط تنظيم حكم المجتمعات بغض النظر عن زمان ومكان وحجم تلك المجتمعات.

° نماذج الفعل والنشاط فيما يتصل بسير وإدارة المهام الرئيسية.

° أهمية الوعي والتنشئة السياسية المعتمدة في هذا المجتمع أو ذاك، وطبيعة الثقافة السياسية السائدة فيه.

---

[1] George Balandier, anthropologie politique, Paris, PUF, 1967, p.7.

[2] Lise Pilon, Le politique en anthropologie ; une anthropologie politique, Montréal, les éditions du renouveau pédagogique, 1979, p 16.

° نوعية وطبيعة الاستراتيجيات والعلاقات.

ومهما تكن الصعوبة في الإلمام بذلك، فإنه يمكن الاستعانة بأربع إجراءات استطاعت أن تحسم في إنفصال أو إلتحام ميدان السياسي.[1]

1-استعمال نماذج التنظيم الاقليمي: فكل نشاط سياسي يستلزم إقليما معينا ومضبوط الحدود مثل ما فعل "ايفانس بريتشارد" E.Evens. Pritchard و"فورتس ماير" Fortes Meyer اللذان حددا الحقل السياسي من خلال التنظيم الإقليمي للمجتمعات الأفريقية. إن هذا يعني ضرورة دراسة العلاقة بين المجال والسياسي.

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

3-الأفعال السياسية: فكل فعل اجتماعي يصبح فعلا سياسيا عندما يبحث عن المراقبة أو التأثير على القرارات المتعلقة بالعامة.

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

[1] خديجة الزاوي، النساء وطقوس الأولياء الصالحين. دراسة سوسيوسياسية وأنثروبولوجية لمنطقة الأبيض سيد الشيخ. رسالة ماجستير في علم الاجتماع (غير منشورة) تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي. معهد علم الاجتماع جامعة وهران. السنة الجامعية 1998/1997 ص31.

# الفصل الثاني
# القرابة والسياسي

إن القرابة موضوعا مميزا في الأنثروبولوجيا بل وساهم في التأسيس لها كحقل علمي في العلوم الاجتماعية بإعتبارها تمثل المجال الأول للانتماء الاجتماعي من حيث كونها مجموعة عمليات متداخلة تربط بين شخص وآخر أو آخرين تنشأ عن آليات متنوعة ومتعددة تحدد الأصل المشترك وتجسدها شبكة العلاقات الاجتماعية التي تلون القسم الأكبر من حياة الناس. حتى وإن ذهبت الكثير من الدراسات الى إعتبار أن رابطة الدم كأهم صورة للقرابة لم تعد أساس الروابط الاجتماعية والتنظيم في المجتمعات الحديثة، وهذا قد لا ينطبق على المجتمعات المحلية خصوصا في المجتمع العربي، إلا أنه لوحظ في الآونة الأخيرة إعادة لتنشيطها من خلال التضامن الذي تقدمه كقوة موازية لمعايير الحياة العصرية التي كانت إلى عقود خلت تقصي دور رابطة الدم.

ومهما يكن فإن أهمية القرابة تظهر من خلال علاقتها ودورها ووظائفها في البناء الاجتماعي الذي يتمثل في تعريفه الوظيفي الفضفاض في كل العلاقات القائمة والمتسمة بالدوام والاستمرار سواء تلك بين الأفراد فيما بينهم أو بين الأفراد والجماعات أو فيما بين هذه الأخيرة، مما دفع "ايفانز بريتشارد" إلى القول بأنه لا بد من وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق في الحياة الاجتماعية،[1] والتي تجد أسمى معانيها في التنظيم الاجتماعي كنسق عام يشكل فيه النسق القرابي نسقا فرعيا، يمثل الغاية التي تعتمد على تحقيقها كل جماعة إنسانية -بما فيها الجماعة القرابية-، هذه الغاية التي لا يمكن تحقيقها دون الحفاظ على توازن الأنظمة المختلفة (السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والأخلاقية...) المكونة للبناء الاجتماعي والتي تتلاءم مع 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 الحادة، مما يعني ضرورة وجود قواعد تنظم السلوك، وسلطة تفرض احترام تلك القواعد، لكون هذه الأخيرة لا تطاع تلقائيا وإنما يمثل لها أفراد الجماعة بفعل القوة أو بطرق أخرى ويلعب النظام القرابي دور الوسيط في تلقين تلك القواعد.

[1] محمد عبده محجوب، الأنثروبولوجيا السياسية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، ب.ت، ص 27 و 37- 38.

كما أن الحديث عن العلاقات بين الأفراد والجماعات يعني بالضرورة بروز الصراع الداخلي أو لنسميه تنافس، مما يفترض ضرورة توجيه (canaliser) هذه الطاقة، وجعلها كما قال "لويس كوزر" Lewis Coser عبارة عن صراعات تؤدي وظائف ايجابية للبناء الاجتماعي عندما تتفق مع الأهداف والقيم التي لا تتناقض مع الأسس التي تقوم عليها العلاقات داخل المجتمع (الجماعة)،[1] أي مع الغاية الأسمى: التنظيم الاجتماعي الذي تمزج مقولته الفضفاضة بالسياسي.

إن عمليات إنجاز هذا الهدف والتكيف معه بمثابة مناشط آدائية، ولكن ما يجب أن نعرفه هو أنه لا يمكن أن تقوم للتنظيم الاجتماعي قائمة، ولن يكون له أساس في الوجود دون سلطة ضبط حجرها الأساسي نظام قرابة، سلطة تسهر على احترام القواعد السلوكية خصوصا تلك المتعلقة بالنظام القرابي لكون علاقاته بمثابة القلب النابض للتنظيم الاجتماعي، ولكونها تحكم بصورة أو بأخرى مختلف العلاقات بما فيها الفعل السياسي من جهة، ومن جهة ثانية لكون الجماعة القرابية تلعب دور المدرسة الأولى من خلال عملية التنشئة لأفرادها منذ نعومة أظافرهم، وشيء طبيعي أن تلقن لهم قواعد العلاقات والتنظيم الاجتماعي، وتتحول الممارسة السياسية (وبالتالي النظام السياسي) السائدة في المجتمع لب ذلك التنظيم في حد ذاتها إلى مجموعة قواعد واجب الركون إليها، إنها صورة أخرى لاستخدامات "تالكوت بارسنز" Talcott Parson في وصف "الفعل" من حيث حركته وتمايزه بنائيا ووظفيا، والفعل السياسي لا يخرج عن هذه الديناميكية.[2]

إننا إذا سلمنا ببداهة منطق أن الإنسان اجتماعي بطبعه ميال لبني جنسه يعمل على إشباع حاجاته. وأن الجماعة القرابية تشكل النطاق الأول لهذا الميل على الأقل على مستواها الأولي الأسري، وأن تنافس الأفراد على إشباع تلك الحاجات والذي تترجمه السلوكات والعلاقات، لابد له من وازع حتى يتحقق النظام، وأن هذا الوازع في حاجة الى سلطة إقناع الأفراد بإتباع قواعده، فإننا نكون أمام درب من دروب الفعل السياسي. وقد إهتم الأنثروبولوجيون بدارسة النظم القرابية للكثير من المجتمعات حتى وإن كان أخصب ما ورد في هذا الميدان عن المجتمعات البدائية، ويرجع هذا الاهتمام العلمي الى أهمية فهم هذه النظم لأنها تكشف عن العلاقات الاجتماعية التي يندرج من خلالها الشخص طوال حياته، كما توضح طريقة إنتقال المراكز والملكية من جيل الى الجيل المولي، وتعمل القرابة في بعض المجتمعات على خلق تكوينات اجتماعية ذات تأثير على الحياة الاجتماعية والسياسية، فمثلا في المجتمعات البسيطة أو الصغيرة يحرص كل فرد على أن يكون عضوا في جماعة

[1] رالف بيلز وهاري هويجز، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد محمود الجوهري والسيد محمد الحسيني ويوسف ميخائيل أسعد، الجزء الثاني، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1977، ص 443.

[2] على عبد الرزاق جايبي، قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984، ص 124–125.

تعاونية، وهذا ما قد يفسر الحاجة الحديثة للفرد في الإنظمام إلى نقابة أو حزب أوعلى الأقل يفسره جزئيا، وأي جماعة من الناس تكون مغلقة ومترابطة اجتماعيا وهذا ما يلاحظ في البناء القبلي، إذ يعتمد عليها في المساعدة وممارسة الأنشطة الحيوية اقتصادية كانت أم سياسية أم أمنية، ومن خلال اعتماد ذلك الفرد على الجماعة المتعاونة يستطيع أن يحقق ذاته ويضمن استقراره، إنها خير تعبير عن فطرة الحفاظ على البقاء من جهة ومن جهة ثانية تأكيدا على أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وأن ميله إلى ربط علاقة مع بني جنسه يبدأ من المقربين إليه. وعليه جاء تخصيص هذا الفصل لتقصي بعض جوانب هذه العلاقة التي تحول السياسي إلى ربيب للاجتماعي لكن قبل ذلك وتسهيلا لفهم سياقها من الأجدر التعرض على عجالة لمفهوم القرابة ومحاولة تبسيط بعض جوانب نظامها

1-**القرابة، إحاطة عامة:** القرابة لغة مشتقة من فعل قرب يتقرب قربا وتقريبا وقريبا، كأن نقول مجازا هذه الفكرة قريبة من قلبي، أي أنها استهوتني وأميل الى اختيارها أو فعلها، وفي ذلك دلالة على الرابطة والالتصاق، ونقول فلانا قريب فلان، أي أنه من أهله وتجمع بينهما أواصر عائلية، أي أن بينهما بالضرورة علاقة دموية سواءا من جهة عائلة الأب أو عائلة الأم، وهو ما يحمل المعنى اللغوي للمصطلح. وفي لسان العرب قرب: القرب نقيض البعد. قرب الشيء، بالضم، يقرب قربا وقربانا وقربانا، أي: دنا فهو قريب الواحد والاثنان والجميع في ذلك سواء، قال سيبويه: إن قربك زيدا، ولا تقول: إن بعدك زيدا، لأن القرب أشد تمكنا في الظرف من البعد، وكذلك: إن قريبا منك زيدا وأحسنه أن تقول: إن زيدا قريب منك، لأنه اجتمع معرفة ونكرة، وكذلك البعد في الوجهين، وقالوا: هو قرابتك، أي: قريب منك المكان، وكذلك: هو قرابتك في العلم، وقولهم: ما هو بشبيهك ولا بقرابة من ذلك مضمومة القاف، أي: ولا بقريب من ذلك، وقال أبو سعيد: يقول الرجل لصاحبه إذا استحثه: تقرب، أي: أعجل، وتقول: بيني وبينه قرابة وقرب وقربى ومقربة ومقربة وقربة وقربة بضم الراء، وهو قريبي وذو قرابتي وهم أقربائي وأقاربي. والعامة تقول: هو قرابتي وهم قراباتي، ووردت اللفظة في قوله تعالى عز وجل: "قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ۗ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُور" –سورة الشورى آية 23-، أي: إلا أن تودوني في قرابتي، أي: في قرابتي منكم. ويقال: فلان ذو قرابتي وذو قرابة مني وذو مقربة وذو قربى مني. قال الله تعالى: "يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ" -سورة البلد الآية 13-: أي ذي قربى. قال: ومنهم من يجيز فلان قرابتي، وفي حديث عمر رضي الله عنه: إلا حامى على قرابته.[1]

وتتصل لفظة القرابة في اللغة العربية بالعديد من الألفاظ الي تدل على البعض من معناها حسب الحالة، مثل لفظة الرحم والتي تعني بيت منبث الولد ووعاؤه في البطن ما يجعل منها أحد أسباب القرابة وتستعمل هذه اللفظة كثيرا من قبل الفقهاء في قضايا الميراث بمعنى لأقارب عند الإطلاق ويراد بكلمة أزلي الأرحام الأقارب الذين لا يستحقون شيئا بالفريضة أو العصوبة ذكورا كانوا أم إناثا.

[1] ابن منظور، مرجع سابق الذكر، ج12 ص 53-54.

وترد أيضا في اللغة العربية لفظة "النسب" في معنى القرابة فيقال نسبه إلى كذا في معنى عزاه إليه ونسبته إلى أبيه والنسب يكون للأب -أي النظام الأبوي- أو للبلاد أو الحرفة. كما ترد لفظة "العصبة" من العصب وتدلل على أبناء الرجل وقرابته من الذكور من جهة أبيه والعصبة أصطلاحا أخص من القرابة والعصبات قسم من أقسام الأقارب. أما "العاقلة" من العقل الذي يعني في لغة العرب الدية، والعاقلة عند العرب أخص من القرابة إذ لا تضم إلا بعض الأقارب.[1]

أما في اللغات الأجنبية فالقرابة في اللغة الفرنسية هي Parenté المشتقة من اللفظة اللاتينية Parentatus المشتقة من لفظة Parens والتي تعني الأب أو الأم، أما في اللغة الإنجليزية فتستعمل لفظة Kinship وفي اللغتين تعني العلاقات بين الأشخاص الذين تربطهم روابط الدم أو الزواج أو الحلف، إنها الرابط القانوني بين الأشخاص ذوي الأصل الواحد لكنهما تعنيان أيضا مجموع القواعد التي تحكم العلاقات التي تجمع الأشخاص من عشيرة Clan واحدة.[2] وتجمع الدراسات على أن القرابة تمثل البعد الأساسي للمجتمع الإنساني في كل العصور مع تفاوت الدرجات والمستويات.[3]

ويرد في الكتابات مفهوم "الجماعة القرابية" الذي يعبر عن اتحاد جماعة إنسانية لمدة معينة من الزمن عن طريق روابط الدم أم الزواج، وتعتبر غالبية الجماعات القرابية جماعات متصلة عن طريق قرابة العصب. وتكون القرابة علاقة اجتماعية تقوم على ارتباط أسري محدد ثقافيا، إذ أن ثقافة المجتمع هي التي تحدد أشكال العلاقات الأسرية وتعتبر ذات أهمية خاصة من منطلق دورها في عملية التنشئة -الاتصال- وتحدد كذلك الحقوق والالتزامات التي تقع على كاهل عدد من الأشخاص/الأقارب -وهذا حديث عن الأدوار الاجتماعية- وصور التنظيم الموجودة بينهم، لهذا صدق القول بأن القرابة نظام اجتماعي وثقافي.[4]

وبما أن القرابة علاقة ورابطة، فهذا يدعونا الى القول بأن الربط توثيق لأواصر معينة، وحاجة الذات إلى الامتداد في ذوات الآخرين، ففي الربط شد وتمتين وصلابة، هذه الصلابة "القوة" المادية والروحية مدعاة للأمن والافتخار والاعتزاز، إنها حاجة الذات إلى جذور يترجمها الاعتقاد الواقعي أو الوهمي بالانتساب إلى الأصل الأول، هذه الحاجة/الاعتقاد تتقاسمه كل الشعوب في كل الأزمنة وإن كان بصور مختلفة، إذ هناك بعض الجماعات القرابية التي تقول بعودتها في أصلها إلى جد واحد، وأخرى ترى أنها من "طوطم" مشترك، هذا الاعتقاد الذي ترجم أيضا في الديانات: فالمسلمين يعبدون

---

[1] يوسف محمد يوسف السيد الهنداوي، القرابة بين تشريعات الإسلام وتقاليد الجاهلية. مجلة كلية دار العلوم المجلد 36 العدد 119 فبراير 2019 ص ص 578-583.

[2] Universalis Dictionnaire sur le site web :
https://www.universalis.fr/dictionnaire/parent%25C3%25A9/

[3] François-Joseph Ruggin, Histoire de la parenté ou anthropologie historique de la parenté, Autour de Kinship in Europe, In ; Annales de démogrephie historique, n ; 119, 1/2010, p 223.

[4] محمد حسين غامري، مرجع سابق الذكر، ص 86 – 87.

اله واحد لا يلد ولم يولد، أي أن الولادة كتعبير عن مصدر الأصل منحصرة على عباده، بينما يعتقد المسيحيون أن الرب هو الأب وأن المسيح هو الابن. ولعلنا نستشف من خلال هذا البعد الرمزي والديني أهمية القرابة عند المجتمعات.

**2-القرابة في الدراسات الأنثروبولوجية:** تصور لنا مقولة "روبن فوكس" Robin Fox التي طالما تم ترديدها في أوساط الأنثروبولوجيين الطابع المميز والخاص للقرابة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية والتي أشار فيها إلى أن القرابة تمثل بالنسبة للأنثروبولوجيا ما يمثله المنطق في الفلسفة والعاري في الفن، إنها التخصص القاعدي. إن دراسة القرابة أضحت تحتل مكانة مركزية في الحقل الأنثروبولوجي إلى درجة أنه يقع على عاتق كل أنثروبولوجي أن يقدم فيها مساهمته وعليه جاءت اسهامات أجيال من الأنثروبولوجيون الذين قاموا بتحقيقات اثنوغرافية أكدت أهمية العلاقات الاجتماعية للقرابة في تنظيم كل المجتمعات الإنسانية أو على الأقل كل المجتمعات التي مستها تلك التحقيقات.

بدأت رحلة دراسات القرابة مع الأمريكي "مورغان" Lewis Henry Morgan الذي ينظر إليه كرائد وأهم المؤسسين لهذا النوع من الدراسات بعد صدور كتابه "أنظمة القرابة والمصاهرة في العائلة البشرية" سنة 1871 وألحقه سنة 1877 بمؤلفه "المجتمع القديم" حيث برز فيهما تأثره بكتاب "باخوفن" "حق الأم". ويحسب له تأسيسه لقواعد مشروع بحث هام بدأه بتحقيق بين "سونوكا" Seneca تواصل في مجتمعات محلية أخرى في أمريكا الشمالية. وقد سمحت له تلك التحقيقات من ملاحظة أن لكل واحد من هذه المجتمعات مصطلحات قرابة خاصة به يرتب الأفراد على أساسها بحيث تنشئ تلك المصطلحات فئات قرابية تعكس علاقات اجتماعية تفاضلية. وتبعا لنتائج هذه الأبحاث أطلق "مورغان" حملة جمع معلومات على المستوى العالمي تضمنت استبيان جينيالوجي ارسل منه ألف نسخة للمبشرين والموظفين وإداريي المستعمرات في مناطق مختلفة من العالم حصل من ورائه على معلومات كثيرة ومتباينة غير مسبوقة في تاريخ البشرية.[1]

مكن التحليل المقارن "مورغان" من التأكد من أن نسق مصطلحات القرابة عالمي فكل المجتمعات تلجأ لمصطلحات القرابة التي تمكن الأنا Ego من تحديد ترتيبه في شبكة علاقات قرابية وتحديد مرتبة الآخرين فيما بينهم في شبكاتهم الخاصة. كما لاحظ أن تنوع المصطلحات القرابية لم يمنع بعض المجتمعات من أن يكون لها نفس قواعد تنظيم هذا النسق، وهكذا توصل "مورغان" إلى تحديد نظم القرابة حتى وإن كان انتقد لاحقا كثيرا لمقاربته التطورية المتأثرة بأفكار "ش. داروين" Charles Darwin لكن ذلك لم يمنع الأنثروبولوجيين من الإعتراف بريادته لإدراكه الفائدة العلمية

[1] للمزيد يمكن الرجوع إلى كتاب: Maurice Godelier, Métamorphoses de la parenté, Paris, Fayard, 2004

من دراسة القرابة. فقد أعطى للأنثروبولوجيا موضوعا للدراسة: القرابة أداة لجمع البيانات والمعطيات وشبكة العلاقات الجينولوجية والتحليل المقارن كمنهجية. وقامت بعده أجيال من الأنثروبولوجيون بإجراء التحقيقات الأثنوغرافية أكدت أهمية العلاقات الاجتماعية القرابية في تنظيم (وبالتالي التنظيم السياسي) كل المجتمعات الإنسانية أو على الأقل تلك التي عرفت عمليات المسح والتحقيقات الميدانية من أمثال: "ريفرز" Rivers و "كروبر" Kroeber و"راد كليف بروان" Radcliff Brown و"ايفانس بريتشارد" Evans Pritchard و"فورتس" Fortes و"ميردوك" Murdock و"ليفيس ستراوس" Lévi-Strauss وغيرهم.

إذا القرابة بالنسبة للأنثروبولوجيين تشير الى علاقات الدم والزواج وهي تقوم على أساس الارتباط الأصلي الطبيعي بين الأب والأم والطفل، والتي تقيم على أساسها مختلف الثقافات عددا هاما من العلاقات العائلية، العشائرية والقبلية لها تعابير سياسية، ولكن يجب التمييز بين:

-**القرابة الدموية:** وهي القائمة على علاقات الدم، كالقرابة بين الأب والابن والجد والحفيد والأخ والأخت أوالإخوة والأخوات والابن والأم، والعم(ة) والخال(ة) وعلى ذلك نميز 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 (العمات والخالات والأعمام والأخوال).

إن هذا الإستعراض لتصنيف القرابة الدموية يدعونا الى الالتفات إلى حقيقة البناء القبلي الذي ما زال منتشرا في الكثير من المجتمعات حتى وإن تلبس بمظاهر الحداثة، إذ يكفي إعطاء مثال الأقارب المباشرون الذين في استطاعتهم في مدة زمنية قصيرة نسبيا تكوين عشيرة clan تنتسب الى نفس جد الجد مما يفتح الأفاق واسعة لدراستها كنزعة وحاجة طبيعية، كما يدعونا الى اعتبار القبلية واقعة اجتماعية كائنة، خفت وطأة تأثيراتها أو كثرت.

-**قرابة النسب و المصاهرة:** وهي القائمة على علاقات الزواج بين العائلات أو العشائر والقبائل، وتكون في أغلب المجتمعات علاقات قرابة من الدرجة الثانية في السلم التراتبي القرابي بعد قرابة الدم، ونلاحظ في معرض الحديث عن النسب والمصاهرة أن هنالك ارتباط يصل الى التطابق بين نظامي: الزواج والقرابة.

**أنساق القرابة:** نلخصها في:

-**النسق الأول: نسق القرابة الضيق**: يتحدد فيه عدد الأقارب ويعرف الشخص نفسه EGO بهؤلاء أقارب وتتحدد أنماط السلوك التي تسود بينهم، وطبيعة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها هؤلاء الأقارب.

-**النسق الثاني: نسق القرابة المتسع**: يمكن للفرد فيه أن يتعرف على خمس أبعاد قرابية، ويفرض على أعضاء نسق القرابة المتسع بعض الواجبات مثل الإشتراك في دفع الدية إذا قتل أحد أعضاء الوحدة القرابية شخصا آخر.

-**النسق الثالث: نسق القرابة ذو المدى الكبير**: ويتواجد في المجتمعات البدائية والقبلية، حيث يعرف الشخص مئات الأقارب ويعرف نوع السلوك الذي يحدد لكل منهم نحو الآخر حسب نوع وطبيعة العلاقة.

ولكن ما موقف الأنثروبولوجيا من التبني؟

لما أشرنا الى القرابة ذكرنا أنها تكون إما دموية أو قرابة مصاهرة، وفي ذلك اقصاء للتبني الذي قد يتبادر الى الذهن اقحامه في نظام القرابة، ولكن أيهما؟ خصوصا وأنه أصبح ظاهرة شائعة –وكان موجودا في الماضي– في بعض المجتمعات، أين يأخذ الإبن حتى الاسم العائلي للأب المتبني ويحق له الميراث، بينما تحفظ الدين الاسلامي في هذه المسألة ودعا رسوله عليه الصلاة والسلام المسلمين الى دعوة الأبناء لأبائهم الطبيعيين، ويرى بعض المشككين في ذلك حماية للأنساب.

نستخلص مما ورد أن النظام القرابي يستجيب لحاجات معينة وهو نظاما عالميا، إذ يوجد في كل مجتمع انساني وكل حضارة وفي كل زمان ومكان، والفرد فيه يعي تماما أهميته ودوره، بل ويجد في ذلك حاجة نفسية له، إنه الوعي الجمعي بالقرابة، لكون أن الكائنات الآخرى تعرف نفس العلاقات البيولوجية (الدموية والثكاثرية) ولكنها غير واعية بذلك، مما يمكننا من القول بأن القرابة خاصية انسانية. المهم في الأمر أن الجماعات الانسانية التي تقوم على أساس الصلات القرابية تعرف باصطلاح "الجماعات القرابية".

**3- قواعد التسلسل القرابي**: إنها القواعد التي تحدد أعضاء الجماعة القرابية الدموية لمجتمع ما، فهو من وضعها وهو الذي يحرص على حمايتها والالتزام بها عبر نظم الزواج والقرابة، ويوظف في ذلك المقدس ونسق العادات والتقاليد والأعراف وحتى الأطر القانونية (حديثا). لذلك فقواعد التسلسل القرابي نتاج ثقافي، مثلتها الدراسات الأنثروبولوجية في أربع نماذج أساسية:[1]

أ-**التسلسل القرابي الأبوي**: وينصب على تلك العلاقات التي يمكن تتبعها عن طريق الأب، إنها العلاقات الأبوية في خط الأب، إذ ينسب الأولاد الى أبائهم، وترتكز القرابة في المجتمع العربي على

[1] يمكن الرجوع في هذا المجال إلى: عاطف وصفي، مرجع سابق الذكر، ص 117–119.

هذه القاعدة، فينتمي المولود الى نسب أبيه وقبيلته (عرشه)، لذلك تعرف أسره بالأسر الأبوية (أو الأبوسية)، مع الملاحظة أن هذه المقاربة الأنثروبولوجية ألهمت الدراسات السوسيوسياسية للمجتمعات والأنظمة من خلال "الخاصية البترييركية" Patrimonial.

ب-**التسلسل القرابي الأمومي**: يمثل العلاقات التي يمكن تتبعها عن طريق الأم، إنها العلاقات القرابية الأمومية، والأسر في هذا التسلسل تعرف بالأسر الأموسية، لأن خط القرابة يتسلسل عن طريق الإناث وليس الذكور، وكان "هيرودت" Hérodote أول من أشار الى هذا النوع من التسلسل القرابي عند بعض قبائل آسيا الصغرى أنذاك، كما أن بعض قبائل الهنود الحمر مثل "ايروكوا" و"الشيروكي" تعرف هذا التسلسل، وينسب بعض المولودين الى أمهاتهم في العصر الحديث خصوصا في المجتمعات الغربية رغم معرفة الأب، وهذا يعود الى تفسخ نظام الزواج هنالك وإنتشار مساكنة comcubinage، كما تحدو بعض الدول العربية حذو الغرب عندما نصت قوانين لما يسمى بالأمهات العازبات ولكنها تبقى حالات خاصة وقليلة.

ج-**التسلسل القرابي الثنائي الاختياري**: إنها القاعدة التي ينتمي المولود بموجبها الى بعض أهل أبيه وليس كلهم، وكذلك الى بعض أهل أمه وليس كل أهلها، وهذا النظام يحدد التسلسل القرابي بالأقارب القريبين مثل العم والخال والجد سواءا كان ذلك من ناحية الأم أو الأب، وتأخذ المجتمعات الأوروبية بهذا النظام.

د-**التسلسل القرابي الثنائي الإجباري**: تتكون الجماعة القرابية فيه من تجمع الجماعة القرابية الأبوية والجماعة القرابية الأمومية، مما يعني أن الجماعات الانسانية التي تأخذ بهذا التسلسل تميل الى تفضيل الزواج الداخلي، خصوصا قديما لما كانت وسائل الاتصال بين الوحدات الاجتماعية قليلة ناهيك عن بعد المسافة بينها.

اعتبر "باهوفن" BACHOFEN في دراسته لتاريخ العائلة الصادر في 1861 بعنوان "حق الأم"، أن التعقب التاريخي لتطور العائلة يؤكد على أن التسلسل القرابي الأمومي كان الأقدم تاريخيا،[1] إذ رأى أن البشر في البداية كانت لديهم علاقات جنسية غير محدودة أطلق عليها تعبير "الهيتيرية"

---

[1] فريدريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، موسكو: دار التقدم، بدون تاريخ ص 33-34.

[2] كانت هذه الفكرة وراء إنتشار أفكار أخرى حول مشاعية الجنس في البدايات الأولى لتاريخ البشرية وأن نظام الزواج ونظام القرابة كأشكال لتنظيم تلك العلاقات لم يظهرا إلا في مراحل لاحقة من التاريخ مثلهما نظام المحارم الذي تعرفه أغلب المجتمعات.

[3] "أوريست" من الميتولوجيا الإغريقية، ابن "أغممون" و"كليتمنسترا"، إنتقم من أمه ومن "أيغيست" لقتلهما والده. وهو بطل ثلاثية "أوريستية" لأسخيليوس (525-456 ق.م) مؤلف مسرحي يوناني، مسرحياته مأساوية كلاسيكية.

HETERISME جعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل تحديد النسب، أي تقديم الدليل الأكيد عن الأبوة، ولهذا جاء تقدير النسب حسب خط الأم بموجب حق الأم، وهذا ما أضفى على النساء آنذاك بوصفهن أمهات أكيدات للجيل الفتى قدر كبير من الاحترام والتقدير الى درجة دفعت "باهوفن" الى الجزم بسيادة النساء التامة.[2] ولكن نتيجة لمجموعة من الظروف ظهر الزواج الأحادي الذي تخص المرأة بموجبه رجلا واحد، وبذلك انتقل حق الأم الى حق الأب وبدأ التسلسل القرابي الأبوي، وإرتبط هذا الانتقال بتطور التصورات الدينية، إذ يورد مثال الأغريق إثر تنصيب ألهة جدد تمثل المفاهيم الجديدة في مكان مجموعة الألهة التقليدية التي تمثل المفاهيم القديمة، ويفسر باهوفن ثلاثية "أوريستية"[3] المسرحية "لاسخليوس" على أنها تصوير درامي للصراع بين حق الأم الهالك (الالهة القديمة) وحق الأب (الآلهة الجديدة) الذي انبثق في العهد البطولي وانتصر.

وقد أكد "ماك لينان" في: مؤلفه "دراسات في التاريخ القديم" أن أول نظام الغرائز ارتبط بقاعدة الزواج الخارجي والذي لم يكن يعرف علاقات الدم إلا من جانب الأول، وهو بذلك برهن على أن التسلسل القرابي الأمومي كان الأسبق، ويستدل على ذلك بإنتشار الزواج الخارجي بين الكثير من الشعوب، وكذا عادة قتل الأولاد الإناث الواسعة الإنتشار حسبه عند الشعوب المتوحشة، التي كانت لامناص منها وراء فيض من الرجال في القبيلة، الوضع الذي يدفعهم إلى التشارك في المرأة واحدة أي شكل تعدد الأزواج، وهذا ما كان ينجم عنه أن أم المولود كانت معروفة بينما أباه غير معروف. وهذا ما دعى "ماك لينان" إلى الحديث عن "القرابة حسب الخط النسائي".

إضافة إلى ما أوردناه سابقا عن اسهام "مورغان" نشير إلى أن دراسته في عام 1871 "لايروكوا" وهم قبائل من الهنود الحمر في الولايات المتحدة الأمريكية، ورد فيها أن نظام القرابة السائد عندهم كان ملازما لجميع قبائل الهنود الحمر (وهذا يعني أنه كان منتشرا في كامل القارة)، وأنه موجود أيضا عند عدد كبير من القبائل في آسيا، وبشكل مختلف في أفريقيا واستراليا، وأن هذا النظام يجد تفسيرا كاملا في شكل الزواج الجماعي. وخلص "مورغان" في مؤلفه "المجتمع القديم" 1877م الى أن الزواج الخارجي والزواج الداخلي لا يشكلان تضاد وأن القبائل كانت منقسمة الى جملة من الجماعات والعشائر مرتبطة بعضها ببعضها بقرابة الدم حسب التسلسل القرابي الأمومي، وفي العشيرة المنظمة حسب الحق الأمي اكتشف الشكل الأولي الذي نشأت منه وتطورت فيما بعد إلى العشيرة المنظمة حسب التسلسل القرابي الأبوي.

وقد سجل الأنثروبولوجيون على أن نظام القرابة القائم على التسلسل القرابي الأمومي إعتمد على استقرار النساء على الاقليم القبلي بما يتوافق وقاعدة السكن مع الزوجة، بينما كان الرجال دائمي

التنقل والترحال، وأن الشيوخ من الرجال ما عادوا الى قرية الأم الا لقضاء آخر أيام حياتهم -حالات قبائل أفريقية-.

وفي الأخير ما تجدر الإشارة اليه هو أن أهم نماذج التسلسل القرابي وأكثرها انتشارا في المجتمعات مع التطور التاريخي هو التسلسل القرابي الأبوي، ونستدل في ذلك على دراسة "ميردوك" لـ 238 عينة من المجتمعات، وجد على أن 123 منها تطبق هذه القاعدة. وكل المجتمعات العربية تقوم في تحديد أنسابها على أساس هذه القاعدة،[1] فالتسلسل القرابي فيها أبوي، وتعقب النسب يكون بتعقب أجداد الأب، وبذلك تكون له دلالات اجتماعية ونفسية وسياسية تجعل من العائلة العربية تميل الى نسبها الأبوي وتشعر بإنتماءها الى نفس الشجرة الدموية، إنه الانتماء القبلي الذي يربط الجماعة العائلية ذات النسب المشترك -الجد المشترك-.

ولا يفوتنا التنويه في هذا السياق إلى أن المؤرخون اعتبروا أن الجماعات السامية القديمة التي يعود لها المجتمع العربي منسوبة الى سام ابن نوح،[2] وأن صفة السامية تطلق على مجموعة من اللغات تتميز بخصائص معنية 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 هذه اللغات -كسمة ثقافية- وهي قبائل عاشت قديما جدا في شبه الجزيرة العربية وكانت قبائل بدوية متنقلة، في بحث دائم عن الماء والكلأ وكانت عيشتها قاسية بسبب جذب الطبيعة من جهة وبسبب الغارات والحروب المتكررة بينها، ووحدتها الاجتماعية هي العشيرة، إذ أنها كانت أهم وحدة اجتماعية وسياسية في المجتمعات السامية القديمة، وكانت القبيلة تتكون من عدد من العشائر أو ما في حكمها كالعمائر والأفخاذ والبطون، والعشيرة تمثل محور الحياة وخصوصا السياسية، ونتيجة جملة من الظروف من بينها اتحاد بعض العشائر عن طريق الحرب أو الا نضواء الاختياري تكون النظام القبلي وتأسست على أساسه الدولة المركزية لاحقا.

**4-وظائف نظام القرابة:** لقد سجلت مختلف العلوم على أن كل ما يضعه الانسان أو يتعارف عليه أو يعتبره أساسا لتسيير حياته وحياة الجماعة الانسانية التي ينتمي اليها، يهدف الى تحقيق وظيفة أو مجموعة من الوظائف شكلت الاطار العام لممارساته وسلوكاته وشبكة العلاقات التي يربطها من جهة، ومن جهة ثانية ساهمت في بلورة الفكر البشري وبالتالي تطور مجتمعاته. ونظام القرابة كغيره من الأنظمة يعمل على تحديد نسب الفرد وعلاقاته مع باقي الأفراد ونوعية تلك العلاقات ودرجة ترتيبها،[3] وهو إن يفعل ذلك فليس إعتباطيا، إن في ذلك رمزية لا يمكن صبرها إلا بتناول وظائف القرابة:

---

[1] عاطف وصفي، مرجع سابق الذكر، ص 119.

[2] عبد المجيد عبد الرحيم، الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، القاهرة: دار غريب للطباعة، 1979 ص 123-124 .

[3] يرتبط نظام القرابة عند الأنثروبولوجين بجل الأنظمة البشرية مثل: نظام الزواج، قاعدة السكنى، نظام المحارم، نظام الملكية (الاقليم)، نظام الوراثة (الميراث)... فلماذا لا يرتبط بالسياسي؟

-**إشباع الحاجات**: لما كانت القرابة تمثل الصورة الحية لالتحام الناس واتحادهم لمدة زمنية معنية عن طريق روابط الدم أو الزواج، فإن نظامها يعمل كغيره من الأنساق المجتمعية على القيام بمجموعة من الوظائف تكاد تكون مستحيلة الصبر بالمقارنة مع تعقدها، تنوعها وتشابكها فيما بينها الى درجة التلاصق، الهدف الرئيسي من ورائها هو اشباع الحاجات الانسانية للفرد والمجتمع الانساني التي بدورها تتعدد وتتنوع منها ما هو بيولوجي ومنها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي، وتتسم هذه الحاجات بالاطراد والتجدد، فأي حاجة انسانية ولتكن الحاجة الى الطعام (بيولوجية) هي حاجة آنية يعمل الانسان على تحقيقها ولكنها تعود الى الظهور مرة ثانية وثالثة وهكذا طلما بقى الانسان حيا. لذلك نقول أن الحاجة الانسانية تمتاز بالاطراد والتجدد في الزمن، وأن نفس هذه الحاجة تطورت مع التغيرات التي عرفها المجتمع الانساني، فلا نوع الطعام ولا مكوناته ولا طريقة طهيه وتقديمه، ولا حتى نوع اللذة plaisir الذي تمثله هو نفسه عند الانسان في قرون مضت وانسان الألفية الثالثة، وحتى بين مجتمع وآخر سواء في حقب زمنية مختلفة أو حقبة واحدة، والأكثر من ذلك هو أن هذه الحاجة البيولوجية الى الطعام (ذكرناها على سبيل المثال) طورت لنفسها دلالات ورموز حولتها الى سمة ثقافية، وأصبح نوع الطعام يعبر عن الهوية الانسانية وجزءا من ثقافتها. لذلك لا غرابة أن تهتم الأنثروبولوجيا بهذا النوع من السمات الثقافية، وما ينطبق على الحاجات الانسانية البيولوجية يسير على الحاجات النفسية والاجتماعية.

ولما كانت الحاجات الانسانية متنوعة، متعددة ومتجددة، كان الانسان في حاجة الى بني جنسه لتلبيتها، ما يجعله معتمدا على الوسط الانساني، فهو لا يعيش بمفرده لكونه لا يستطيع اشباع تلك الحاجات بنفسه، مما يدعو الى ضرورة تنظيم تلك الحاجات من جهة ومن جهة ثانية تنظيم طرق، أسباب ووسائل اشباعها، وهذا ما يضفي على عملية التنظيم هذه جانبا "تفاعليا"،[1] ويعطي لكلمة "اجتماعي" كامل معانيها، يظهر من خلال تجمع الناس لاشباع تلك الحاجات وبسببها يدخلون في تفاعلات اجتماعية لا حصر لها تتسم أيضا بالإطراد والتجدد.

إن اجتماع الناس لاشباع حاجاتهم ليس ميكانيكيا آليا، بل هو عضوي مرتبط صحيح بطبيعة ونوع تلك الحاجات ولكن أيضا بالأشكال المورفولوجية لذلك التجمع، ولعل الفطرة تلعب دورها هنا لتجعل من التجمعات الأولية القرابية الشكل الأساسي لإحداث التفاعلات الاجتماعية السالفة الذكر، إذ يكفي في هذا المقام اعطاء مثال طفولة الانسان الطويلة نسبيا -إذ تصل الى عشرون سنة في المجتمعات الحديثة- التي تجعله معتمدا في بقائه على الوسط الانساني الذي تمثل العائلة فيه النواة الأساسية.

[1] يتحدث "اميل دوركايم" في تناوله للتقسيم الاجتماعي للعمل عن التكامل العضوي في البناء الاجتماعي الذي عوض التكامل الميكانيكي، والفكرة مأخوذة عن الاقتصادي "آدم سميث" Adem Smith.

ولكننا عندما نتحدث عن الحاجات الانسانية فلا يجب أن يتسم حديثنا بالإطلاقية، ولا بتلك الصورة الكاريكاتورية التي تجرد الانسان من انسانيته وتحوله الى وحش لاهث وراء تلبية تلك الحاجات، بل لابد أن نؤكد على أن ضرورة اشباع الحاجات مع تنوعها وتعددها وتكرارها من جهة، ومن جهة ثانية حدوث تفاعلات اجتماعية ناجمة عن اجتماع بني البشر لتحقيق تلك الحاجات يفرض أساليب تنظيمية وضبطية.[1] لهذا يصدق القول بأن التنظيم الاجتماعي هو روح التفاعلات الاجتماعية، فبدون قواعد تنظم تلك التفاعلات وترسم لها حدود يمسي الوسط الانساني الى غابة لا يسرى فيها أي قانون.

وهذا التسلسل المنطقي يحول التنظيم الاجتماعي في حد ذات الى حاجة اجتماعية يسعى الفرد الى إشباعها وتجد أسمى تجلياتها في النسق القرابي، فقد رأينا كيف أن الفرد في سنوات طفولته ينشأ على الاجتماع بالأفراد الآخرين خصوصا الذين يكونون عائلته التي يعتمد عليها في بقائه، هذه العائلة التي تطبق مجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم شبكة العلاقات فيما بين أفرادها، تهدف الى تحقيق جملة من الوظائف الأسرية منها تنظيم الحاجة في حد ذاتها وطريقة اشباعها، ولما كان رب العائلة من بين أفرادها –على سبيل المثال– قد نشأ في طفولته في عائلته الأولى وتشبع بقواعدها وقوانينها، كان من الطبيعي أن ينقلها الى عائلته التي يكونها، وكان من الطبيعي أن ينقلها أيضا فيما بعد ابنه عندما ينشأ إلى عائلته الخاصة،[2] علما أن عملية التواتر هذه لا تكون متطابقة في الإطلاق نظرا لما يعتريها من تغيرات، لذلك نخلص الى أن القرابة كنسق مشكل على الأقل من خلايا عائلية تحقق تواتر قواعد التنظيم والضبط الاجتماعيين، هذان الآخيران اللذان يعملان بدورهما على الحفاظ على النسق القرابي.

فوظيفة التنظيم الاجتماعي التي يحققها النسق القرابي، تتحول الى أداة للحفاظ على تواجد، تناعم واستمرار هذا النسق، بل أكثر من ذلك يتحول التنظيم الاجتماعي في حد ذاته الى حاجة اجتماعية ونفسية يسعى الفرد الى اشباعها مما يخلق تفاعلات تشكل ما يسمى بشبكة العلاقات الاجتماعية التي تمثل القرابة أحد أنساقها، والتي تظهر أهم تجلياتها من خلال ما يطرأ على سلوكات الفرد من تعديلات على ضوء ادراكه لوجود الأخرين. ويكفي في هذا المقام أن نأخذ مثال سلوك الفرد

[1] يجعلنا ذلك نفكر في الجانب الاجرائي والضبطي القريب الى قلب فقهاء القانون مثل: قانون الاجراءات الجزائية او الضبطية القضائية.

[2] هذا مع الأخذ بعين الاعتبار التطور الزمني في هذا التسلسل للتنظيم الاجتماعي وتأثير الظروف، مما يعني أن القوانين والقواعد الموضوعة قصد تحقيق التنظيم والضبط الاجتماعيين لا تمتاز بالاطلاقية، وتتعرض بالضرورة للتغيير سواء كبر ذلك التغيير أو قل شأنه.

داخل حجرة لوحده، وسلوكه في نفس الحجرة مع وجود الأخرين، إذ قد يقدم أو يحجم على سلوكات وتصرفات وأقوال في حضور الغير، ما كان يقدم عليها أو يحجم عنها لو كان لوحده داخل الحجرة، لكون الضبط الاجتماعي هو المحدد الأساسي لكل ذلك.

-**ربط وتسهيل شبكة العلاقات**: تشكل العلاقات الاجتماعية مصدر الوظيفة الثانية ذات الصبغة الاجتماعية للنسق القرابي الذي يمثل المجال الأول للانتماء، حتى وأن ذهب الكثير من الباحثين الى إعتبار أن رابطة الدم لم تعد أساس الرابطة الاجتماعية والتنظيم، ولكن يجب الإشارة الى أهمية التضامن الذي تقدمه كنموذج قوة موازية للحياة المجتمعية، خصوصا إذا علمنا أن اهتمام الأنثروبولوجي المنصب على دراسة البناء الاجتماعي يجد ما يفسره في النظم الاجتماعية المختلفة ولكن المتكاملة فيما بينها كمظهر ثاني له. فنظام القرابة وإن قام في بدايته على رابطة الدم، إلا أن الملاحظ أنه يجعل منها القاعدة التي من خلالها يكون شبكة علاقات هدفها الأساسي هو الحفاظ على مصالح الجماعة القرابية مادية كانت أو معنوية. فالنسق القرابي من خلال الأسرة التي تشكل نواته الأولى ينسج لنفسه شبكة محكمة الصنع من العلاقات المثقلة بالقيم والأعراف والعادات والتقاليد تكون القواعد والقوانين التي يلقنها لأفراده فيما يعرف بالتنشئة، يضع سلاما قيميا للعلاقات بمختلف أنواعها، بل ومن خلال عملية التلقين هذه التي تسمح بتواتر واستمرار مختلف النظم الاجتماعية المعمول بها يؤكد حاجته الى تلك العلاقات.[1]

شكل النظام القرابي أساس النظام الاجتماعي لقرون طويلة من الزمن، بل وكان يشكل أساس النظام السياسي كما سنرى ذلك لاحقا، فالرابطة الفطرية التي كانت تبدأ من علاقات أولية بين الزوج وزوجه، بين الأم وأبنائها والأب وأبنائه، والأبناء فيما بينهم، لتنتقل تلك العلاقات الأولية الى العم(ة) وعائلته والخال(ة) وعائلته بدرجات متفاوتة، إنه احساس اجتماعي فطري بالحاجة الى الارتباط بذوي القربي، ولأن العلاقات لا يمكن أن تبقى على مستواها الأولي كما أنها لا يمكن أن تبقى مجرد حاجة اجتماعية، فهي تتطور وتنتشر لتشمل العلاقات الاقتصادية (قصد إشباع الحاجات المادية) والعلاقات السياسية التي تعبر عنها لعبة السلطة داخل الجماعة القرابية نفسها ولكن أيضا مع الجماعات القرابية الأخرى.

[1] تحول العلاقات بمختلف أنواعها الى حاجة يسعى الفرد الى إشباعها تعود بنا الى ما أشرنا اليه سابقا، فالعلاقات بإختلافها: اجتماعية، اقتصادية، نفسية وثقافية صورة ثانية لعملة معبر عنها بالحاجات الانسانية، خصوصا وأن الانسان إجتماعي بطبعه يميل الى بني جنسه، ويتفادى الوحدة التي تعبر عن استثناء لقاعدة اجتماعية الانسان Sociabilité de l'homme، ويعتبرها علم النفس حالة مرضية. إن البحث الدائم للفرد للاجتماع ببني جنسه يبدأ من الأقربين أي أفراد الأسرة كإنطلاقة أولى.

لذلك صدق القول بأن النظام القرابي من خلال مكوناته ولكن أيضا من خلال مجموعة القيم والعادات والتقاليد والأعراف والقوانين التي تتداولها المجموعة القرابية يعمل على نسج شبكة العلاقات التي تشكل ليس فحسب بالنسبة للجماعة ولكن أيضا بالنسبة للفرد جزءا لا يتجزأ مما يمكن تسميته برأس المال الاجتماعي. هذه العلاقات التي تعمل على تمتين الصلة بين الجماعة القرابية وتسهيل إشباعها لمختلف حاجاتها وتضبط وتنظم الحياة المجتمعية وتعمل على تسهيل عمليات تبادل المنافع بين أفرادها.

صحيح أن تبادل المنافع داخل شبكة العلاقات لا يرتبط بالضرورة بالنسق القرابي، ولكن هذا الأخير يمثل تربة خصبة تسهل نمو العلاقات بين أفراد الجماعة القرابية، فالفرد في حياته يفتح عينه على عائلته وأبناء عمومته وأخواله أولا، ليوجهها فيما بعد نحو العالم الخارجي، وكثيرا ما تحمل الثقافة والذاكرة الشعبية أمثالا وقيما وقصصا تأكد جدلية القريب/البعيد.

إن هذه العلاقات اجتماعية أو اقتصادية، سياسية أو دينية، أخلاقية أو ثقافية هي أساس التطور الذي وصل اليه المجتمع البشري برغم الشوائب التي تعتريه والتي يرى الكثير أنها طفرات كان لابد أن تحصل وأنها آثار جانبية لذلك التطور، لذلك وظف ولا زال يوظف النسق القرابي مجموعة من الآليات لتمتين خيوط تلك الشبكة، نذكر من بينها على سبيل المثال :

-الإنتماء: يعمل النسق القرابي بصورة شعورية أو لاشعورية على إذكاء روح الانتماء وكثيرا ما يحفها بهالات قدسية أو أسطورية تكون وراء إعتداد الفرد بإنتمائه وتذكي بذلك نار الانتماء فتبقى مشتعلة لا تخمد، فلا يمكن للفرد الا أن يقول أنا ابن فلان وفلان أخي أو ابن عمي وهكذا دواليك. ولتأكيد هذه الصورة يكفي أن نورد أن هوية الشخص يدل عليها بإسمه المكون غالبا من إسمه الشخصي الذي أعطي له يوم الميلاد ولقب العائلة، ونشهد ذلك في مختلف المجتمعات والعصور. إن الانتماء وإن كان يعبر عن علاقة معنوية واحساس للفرد من داخله بأنه لم يأتي من عدم وأنه غصن من شجرة بكل دلالاته من ثقة وقوة واطمئنان وأمان يوحي به للفرد، فرابطة الدم والنسب الممثلة للقرابة هي التعبير المادي لذلك الانتماء، لذلك كان طبيعي أن يعول النسق القرابي على ذلك في تحقيق وظائفه الأساسية ومنها نسج شبكة العلاقات.

-عملية التنشئة التي تشكل أداة أساسية يتم من خلالها تربية الفرد على إجبارية مجموعة من النظم الاجتماعية، فهي عملية تلقين يتم من خلالها تواتر تلك النظم المعبر عنها بالقواعد الاجتماعية التي تعمل على تحقيق الضبط والتنظيم الاجتماعي داخل الجماعة القرابية، ولكن أيضا في علاقاتها مع الجماعات الخارجية. فالفرد منذ نعومة أظافره يتلقى قواعد سلوك تشكل الصراط الذي يجب أن يمشي عليه، ونقل الوالدين لابنائهم لكل ما نقل اليهما يوصف بعملية التربية.

-إعتماد النسق القرابي على نسق المعتقدات في تثبيت وتأكيد ذاته، فالعادات والتقاليد والقيم والأعراف والمعتقدات والأساطير والحكاوي والدين -والتي تعرفها كل المجتمعات مع الاختلاف في الدرجة والتأثير- يشكلون أهم المواد الملقنة للفرد داخل جماعته القرابية، وعدد هام من هذه المعتقدات يمجد بل ويؤسطر للعلاقة القرابية.

-**التنشئة الاجتماعية**: لا تكتمل صورة الوظيفة الاجتماعية للنسق القرابي ما لم نتناول التنشئة الاجتماعية لكونها تمثل حجر الزاوية الذي ترتكز عليه جميع وظائف هذا النسق، بل وشكل جسر العبور لدوام الرابطة القرابية، حتى وأن كان إعتراها الكثير من التغير الناجم عن الحداثة، فما هي التنشئة الاجتماعية ؟ وما مدى أهميتها ؟

كلمة "التنشئة" من فعل نشأ بمعنى نمى أو ترعرع، مع ما نستشفه من هذا المعنى الاصطلاحي من دلالات تظهر على الأقل على مستويين: المستوى الأول الذي يمثله الزمن، إذ أن عملية النمو تقتضى بالضرورة زمنا معينا وطويلا نسبيا، فبلوغ الفرد على سبيل المثال في المجتمعات الحديثة يأخذ على أقل تقدير ثمانية عشرة سنة، إنها مدة زمنية طويلة نسبيا يتعرض فيها ذلك الفرد لشتى أنواع التشكيل سواء داخل البنية الاجتماعية التي ينتمي اليها أو من المحيط،[1] الى درجة أن البعض في كتاباتهم الأدبية أو النفسية يشيرون الى كون الانسان يولد صفحة بيضاء يتكفل المجتمع بالكتابة عليها كل ما يراه واجب الكتابة، ولكم أن تتصوروا ما يحدث لذلك الفرد طيلة هذه السنوات، أو لنقل ما يتعلمه ذلك الفرد طيلتها، هذا مع الاشارة على أن أول حلقات عامل الزمن هو الأسرة -أي النسق القرابي-.

أما المستوى الثاني فيتمثل في الجانب المادي لعملية الإنشاء التي تقتضي بالاضافة الى الزمن، الجهد والقدرات، فلا تترعرع نبتة ولا ترتفع بناية أو أي منشأة أخرى كبر حجمها أو صغر مالم يتوفر جهدا يبذله الانسان وقدرات يوظفها لتحقيق ذلك، إنه قانون انساني. ونحن عندما نتحدث عن الجهد فإننا نقصد به ذلك العمل البدني أو العقلي الذي يبذله الفرد للتواصل مع الآخر، إنها عملية التربية التي تقتضي أيضا بالاضافة الى الجهد مجموعة من القدرت المادية والمعنوية المبذولة لتحقيق غاية التنشئة. وأيضا على هذا المستوى تكون الأسرة خصوصا والنسق القرابي عموما هي الحلقة الأولى وأول المعلم، حتى وإن كان العصر الحديث أوجد مؤسسات تتولى عملية التنشئة من بينها المدارس والهيئات التربوية المختلفة والمعاهد والجامعات، ناهيك عن الدور الذي تلعبه وسائل الاعلام والاتصال الحديثة.

[1] تناولت الكثير من مدارس علم الاجتماع أهمية البيئة الاجتماعية وتأثيراتها، من بينها مدرسة دراسة البيئات والوسط الاجتماعي بتأثير من "رودريك ماكينزي"، وارد في: صلاح الدين شروخ، مقدمة في علم الإجتماع، الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2005، ص 188.

هذا من الناحية الاصطلاحية، أما التنشئة بمعناها الشامل فهي عملية نقل الارث الاجتماعي والثقافي للمجتمع من جيل الى جيل، وبناء شخصية الأفراد في ضوء أهداف المجتمع وعاداته وتقاليده وقيمه ومعاييره. تتكفل بهذه العملية مجموعة من الفاعلين تشكل الأسرة ولمدة تستمر من زمن الفرد أول حلقاتها، ليأتي دور الكتاب والمدرسة والمعاهد والجامعات والسينما والتلفزيون ووسائل الاعلام المسموعة والمكتوبة ووسائل الاتصال التكنولوجية الحديثة. وما يشد الإنتباه في هذا التعريف البسيط للتنشئة الاجتماعية هو ثلاث عناصر أساسية: يمثل عنصرها الأول موضوع العملية والمتمثل في الموروث الاجتماعي والثقافي، الذي يشمل العادات والتقاليد والأعراف والسنن والدين والقيم والأخلاق والمبادئ والحكايات والأمثال الشعبية والعناصر الأسطورية التي يعم تواترها وتوراثها بين الأجيال. وأما العنصر الثاني فيتمثل في عملية النقل ذاتها أي التواتر (تفاعلات)، مما يقتضي أن الشيء المنقول كان موجودا من قبل –تم نقله أيضا من الجيل الذي سبق جيل الناقل– وأن الناقل يكتفي بإيصاله الى الجيل الموالي. أما العنصر الثالث فإنه يمثل الهدف من عملية نقل ميراث المجتمع من جيل الى الجيل الذي يعقبه والمتمثل في بناء شخصية الأفراد على ضوء رؤية المجتمع، مما يعني صنع أفراد صورة من المجتمع لا يخرجون عن إرثه الاجتماعي والثقافي، وهذ يوحي بالكثير من المحافظة.

إن النسق القرابي وبداية من حلقته الأولى التي تمثلها العائلة يلعب دورا فعالا في عملية التنشئة الاجتماعية، فهو يمثل تلك الوحدة الأساسية والضرورية على الأقل في المراحل الأولى من حياة الإنسان والتي تبني شخصيته، لذلك نعتبر أن عملية التنشئة تمثل الوظيفة الثالثة من الوظائف الاجتماعية لهذا النسق، خصوصا إذا علمنا أنه في أغلب الأحوال يكون الإرث الاجتماعي والثقافي من صنع هذا النسق، ويعتبر الحفاظ عليه من أهم أدوار هذا الارث.

-**الوظيفة الاقتصادية**: لقد أشرنا فيما سبق إلى نقطتان نراهما أساسيتان والمتمثلتان في دأب الإنسان على إشباع حاجاته وجزء هاما منها مادي، وأهمية المصالح وتبادل المنافع في العلاقات الانسانية. هاتان النقطتان كانتا وراء وضع الانسان لمجموعة من النظم الهدف من ورائها هو تسهيل تحقيق هتان الغايتان، لذلك كان الحديث عنهما تداول لمفاهيم اقتصادية قد يرى البعض أنها غريبة عن عالم الأنثروبولوجيا، ولكن على العكس من ذلك نالت العلاقات الاقتصادية نصيبها من إهتمام الأنثروبولوجيا منذ الدراسة الشهيرة "لمالينوفسكي" عن جزر "التروبرياند" في عام 1922، وعمقتها دراسات لاحقة مثل دراسة "مارسيل موس" Marcel Mauss عن الهبة. كانت تلك المجهودات العلمية وراء نشأت الأنثروبولوجيا الإقتصادية التي تبحث عن إجابات لبعض التساؤلات مثل: ما هي أوجه التباين والتشابه في نظام الانتاج والتوزيع والاستهلاك في المجتمعات المختلفة؟ وتحاول التعرف على النظم السلوكية للانسان في هذه العمليات الاقتصادية. ورغم تداول الأنثربولوجيون للمفاهيم

الاقتصادية المعمول بها في علم الاقتصاد، الا أنهم حرصوا على أن تكون دراساتهم للنظم الاقتصادية ذات صبغة اجتماعية. ويصنفون هذه النظم تبعا لمستويات محددة تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات. ولعل هذا الاهتمام الأنثروبولوجي يزداد أكثر عندما يتعلق الأمر بعملية التبادل التي تشكل حجر الزاوية في العلاقات الاقتصادية، التي تشتمل في عمومها على مجموعة من الأنشطة الاقتصادية المختلفة، الأمر الذي يسمح لنا بالقول أن النشاط الاقتصادي هو تفاعل أعضاء جماعة ما مع بيئتهم الفيزيقية لتحقيق وسائل معيشتهم وتوفير سبل الحياة، لذلك كان هذا النشاط نوع من الاستراتيجية التي تتلاءم والمصادر المتاحة. إنه إختيارات الناس المحددة لمدى تلاؤم هذه المصادر وعمليات الانتاج والتوزيع والاستهلاك. وتتضح الرؤية الأنثروبولوجية أكثر لهذه العلاقة من خلال مثال رجل الدين الذي يؤدي مجموعة من الشعائر والطقوس، فالأنثروبولوجيا تحصر ذلك في ميدان المقدس متى أدى ذلك الرجل لهذه الشعائر بدون مقابل على أنه إن حصل على هبة أو هدية أو مقابل لذلك خرج عن هذه الدائرة إلى أخرى ممثلة للعلاقات الاقتصادية، ونفس المثال ينطبق على الفنان أو الكاتب في المجتمعات العصرية ...

إن هذه الاختيارات الاقتصادية شعورية كانت أم غير شعورية تشكل محط إهتمام النسق القرابي المكون من حلقات أولها الأسرة التي يؤدي بعض أفرادها أنشطة اقتصادية لإعالة باقي الأفراد، هذه الأنشطة قد تكون في الانتاج أو التوزيع أو الاستهلاك، فإشباع حاجات أفراد العائلة المادية خصوصا يتطلب قيام بعضهم بالإنخراط في المجال الاقتصادي الذي يحيط بهم، وغالبا ما يكون أحد الأبوين أو كلاهما. وقد ارتبط الاهتمام الأنثروبولوجي بالأنشطة الاقتصادية التي تمارسها الجماعات الضيقة – المعروفة بالبدائية – بالنسق القرابي المشكل لها، إذ غالبا ما تنحدر تلك الجماعات (أو تعتقد ذلك) من أصل قرابي واحد، فهنالك من تشتغل بزراعة البساتين، ومنها من تكتفي بإلتقاط الثمار – حالة البوتلانش –، ومنها من تتخذ من الصيد وسيلة لكسب الرزق. لذلك يصح أن نقول أن الأنشطة الاقتصادية تحسب ضمن وظائف النسق القرابي، لأن هذا الأخير يلزم أفراده على العمل لاشباع حاجاتهم من جهة، ومن جهة ثانية يلقنهم سبل أدائهم لهذا النشاط على أحسن وجه، فعرفت جماعات محلية بهذا النشاط، وعرفت أخرى مثل قبائل "البوشمان" نشاط آخر (الصيد والتقاط الثمار)، وحتى في المجتمعات الحديثة نلاحظ نفس التقسيم والتخصص الاجتماعي للعمل، فبعض مجتمعاتنا المحلية زراعية، وبعضها الآخر رعوي في المناطق الريفية، بينما تختص المناطق الحضرية بمجال التصنيع والخدمات والتجارة.

إن النسق القرابي من خلال وظائفه الاجتماعية عموما وعملية التنشئة الاجتماعية خصوصا يكسب الفرد منه ليس فحسب المهارات والتقنيات المطلوبة في مجال نشاط ما، بل وأيضا الأدوات

والوسائل الازمة أو حتى رأس المال المطلوب ... الى درجة أن الأنثربولوجيون لاحظوا أن بعض المهن تتحول الى رأسمال رمزي تتداوله الجماعة القرابية خصوصا في قطاعات اقتصادية معينة مثل قطاع التوزيع وبالتحديد مهنة التجارة التي أصبحت بعض الجماعات القرابية تتخذها نشاطا رئيسيا، ويكفي أن نورد مثال ممارسة المزابيين في الجزائر لهذا النشاط أبا عن جد، وهذا يحول النشاط الاقتصادي بدوره الى إسمنت يزيد من متانة النسق القرابي ويؤكد وظائفه.[1]

وإذا كانت المجتمعات البدائية في علاقاتها الاقتصادية والنظم التي أخذت بها لا تعير اهتماما كبيرا الى التراكم المالي الناجم عن ممارسة النشاط الاقتصادي، ففي المجتمعات الحديثة على العكس من ذلك أصبح رأس المال في شكله النقدي أو العقاري وسيلة لتأكيد المركز الاجتماعي لصاحبه وبالتالي لعائلته والجماعة القرابية التي ينتمي اليها، ولا ضرر ونحن في هذا المقام أن نورد مثال الكثير من الشركات[2] الصغيرة التي تنشأ وتكون ملكية حصصها لأفراد الجماعة القرابية (التي قد تكون عائلة واحدة)، وهذا إن أكد اشتراك مصالح هذه الجماعة، إلا أنه يؤكد أيضا أن عامل الائتمان المطلوب في النشاط التجاري لا يشعر به شريك مع شريك آخر أو آخرون الا إذا كان من جماعته القرابية، وتأتي الثقافة الشعبية من خلال الحكايات والأمثال لتأكد في بعض الحالات على كون القريب محل ثقة.

ولا يمكن أن نختم تناول هذه الوظيفة بدون أن نشير الى ذلك الارتباط المتمثل في علاقة القرابة بالأرض، فمجتمعاتنا تولي أهمية قصوى للملكية العقارية وخصوصا الأراضي الفلاحية، الى درجة تحول هذه العلاقة الى ارتباط مقدس، من خلال محافظة الجماعة القرابية قدر المستطاع على أن تبقى الملكية العقارية داخلها، ولا تقبل خروجها الى الغريب،[3] لكون أن تلك الملكية لا تمثل في نظر هذه المجتمعات مجرد مادة يمكن تحويلها الى مال وإنما هي رأسمال رمزي أيضا مثقل بموروث حضاري وثقافي، إنها روح الأجداد ورمز الإعتزاز بالإنتساب، وهذا ما قد يفسر تمسك الريفيين بالأراضي حتى أولئك الذين غادروا الريف ليستقروا بالحواضر لا يتخلون عن حقوقهم العقارية، وتجدهم في الكثير من الأحيان يباشرونها ولو عن بعد.

---

[1] تحيل بعض الدراسات إلى ذلك الارتباط بين بعض الأنشطة الاقتصادية ونشوء الدولة المركزية على غرار:
John Gledhill, Power and its Disguises -Anthropological Perspectives on Politics-, London, Pluto Press, 1994, p 45.

[2] هذا النوع من الشركات واسع الانتشار في مجتمعاتنا، وهي إما شركات أشخاص مثل شركة التضامن أو شركات الأموال مثل الشركة ذات المسؤولية المحدودة.

[3] انظر في هذا المجال حق الشفعة في القانون المدني الجزائري، والذي وإن تعددت أسبابه ومبرراته عن صدق، إلا أن دلالته الأنثروبولوجية تأكد الارتباط الوثيق بين القرابة والأرض. أنظر في هذا الصدد المواد من 798 إلى 807 من الأمر 58/75 المعدل والمتمم بالقانون 10/05 الصادر في 20 يونيو 2005 المتضمن القانون المدني الجزائري، جريدة رسمية 44 ص 19. المعدل والمتمم.

-**الوظيفة النفسية:** إن الوظيفة النفسية للنسق القرابي صورة صادقة عن التقاء علم الأنثروبولوجيا بعلم النفس واللذان يتشاطران الاهتمام بدراسة الثقافة والشخصية، وسطع نجم ذلك بعد أن نشر "ادوارد سابير" Edward Sapir مقالا في مجلة علم النفس الاجتماعي في عام 1934 بعنوان "ظهور مفهوم الشخصية في دراسة الثقافات"،[1] وكرست الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها الكثير من العلماء من أمثال: "سليجمان" Seligman و"فرانز بواس" F.Boas و"هونيجمان" Jean Holaygman و"مارجريت ميد" M. Mead و"رالف لينتون" R. Linton و"روث بنديكت" Ruth Benedict لتحليل العلاقة بين الثقافة والشخصية ودراسة مكونات الشخصية من الناحية البيولوجية والبيئة الفيزيقية والاجتماعية والثقافية وكذلك دراسة الخصائص المزاجية والجماعات السلالية والدور الاجتماعي.

وقد ساهم ظهور وتطور الاتجاه الفرويدي في علم النفس بقدر كبير في تبلور الأنثروبولوجيا النفسية وتصورها لطبيعة الانسان وتحديد معالم نموذج الشخصية ودور المحيط الاجتماعي والثقافي في صقلها. وبدون الغوص في المداخل النظرية لهذا الفرع من الأنثروبولوجيا، نكتفي بالاشارة الى أن موضوع اهتمام الأنثربولوجيا هو الإنسان كفرد داخل وحدة اجتماعية يمثلها غالبا النسق القرابي، يطرح الكثير من الأسئلة لعل أهمها: هل يرث الانسان الجينات الوارثية لجماعته القرابية؟ وما هو دور الجماعة القرابية في حياة ذلك الفرد؟ وهل تأثر عليه وتكون عاملا هاما في شحذ شخصيته؟

إن إهتمامنا شخصية الفرد وعلاقتها بالمحيط نابع عن دوره كفاعل اجتماعي[2] وعلاقاته المتشابكة مع باقي الفاعلين، حتى وإن تبادر الى الذهن على أننا نشد الرحال من موقع موضوع دراستنا الى عالم الأنثروبولوجيا النفسية، فذلك يجد مبرراته على الأقل في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: تمثل في رأينا جوهر موضوعنا والمتمثلة في الفرد ذاته، فهو صحيح يتأثر كثيرا بمحيطه الاجتماعي ويتلقى عنه قواعد السلوك، ولكنه حالما يرشد يصبح فاعلا حقيقيا في ذلك المحيط، وشيء طبيعي أن تشكل العائلة والجماعة القرابية أولى حلقات ذلك المحيط.

والنقطة الثانية تصورها لنا أهمية التنشئة في صناعة شخصية الفرد داخل جماعته القرابية، والصراع الذي يدور بين ميول الفرد الشخصية وبين القواعد السلوكية التي حددها له المجتمع من جهة، ومن جهة ثانية بين التقليد الذي تمثله العادات والتقاليد والقيم التي يتلقاها من وحدته

[1] محمد حسن غامري، مرجع سابق الذكر، ص 54.

[2] إن اهتمامنا بشخصية الفرد ومحاولة تعقب التسلسل: الشخصية / الثقافة / والوحدة القرابية ناجم عن كونه فاعل أساسي في دراستنا للسياسي، فمثلا على مستوى العملية الإنتخابية سيكون ذلك الفرد مرشحا أو منتخبا.

القرابية وبين الحداثة التي يفرضها العصر والتي يشير اليها الكثير بالتغريب، لذلك سنحاول على الأقل تعقب جدلية: الشخصية/ الثقافة/الوحدة القرابية.

اتفقت النظريات التي بحثت في تكوين الشخصية على أنها نتاج التفاعل بين الجينات الوارثية التي تشكل الخصائص البيولوجية والفيزيولوجية للفرد وخبرات الحياة التي يتلقاها بالطبع من خلال تفاعله مع محيطه، ولكن أيهما تطغى وتعطي للشخصية سماتها ؟

من المؤكد أن الصفات الوراثية عند الفرد تؤثر على تطور شخصيته لكون هذه الأخيرة صيغة للاستجابات، ولكن نوع التأثير الذي تمارسه يكون مشروطا بالعوامل البيئية، إنها أيضا تفاعلا لقدرات سيكولوجية بأخرى فيزيولوجية، لكن ذلك لا يجيب عن ما هو العامل المحدد في تكوينها؟ في حقيقة الأمر كلا من القدرات الموروثة والعوامل البيئية تلعب دورا في بناء شخصية الفرد بدرجات متفاوتة من حالة الى أخرى.

أدرك الأنثروبولوجي "فرانز بواس" F. boas أن العوامل الفيزيولوجية الوارثية لا تعتبر أسسا لمعايير الشخصية في المجتمعات الأخرى، وأن التباين في الشخصيات يرجع الى البيئات التي ينشأ فيها الأفراد، كما توصل "هونيجمان" من خلال الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على قبائل "كاسكا" من الهنود الحمر بكولومبيا الى أن العوامل الثقافية تؤثر في تكوين شخصية الفرد، مما دفعه على ضوء ذلك الى تحديد الصفات الشخصية التي يتميزون بها ومن أبرزها الاتجاهات الاستقلالية للفرد في هذه القبيلة والذي يرفض أن يطيع ويخضع لأي قيادة أو سلطة بإستثناء سلطة الأب على ابنه، مما يعني عندنا أن فردانية الشخص كقاعدة وسمة أساسية تستثني سلطة القرابة التي يجسدها الأب أحسن وأصدق تجسيد.

كما أن "مارجريت ميد" استنتجت من دراستها لمجتمع "مانوس" على أن الباحث في مثل هذه المجتمعات لا يدرس التقاليد والعادات وإنما يحصل عليها من الأفراد اعتمادا على الذاكرة، وعن طريق التحليل الثقافي يستطيع الباحث أن يتعرف على معظم العادات والتقاليد في فترة قصيرة. وقد حاولت "ميد" في دراستها أن تربط بين سلوك الأطفال وشخصياتهم وسلوك الكبار وكذلك بين قيم هؤلاء الأطفال وبين الطرق التي يتبعها الكبار في تربيتهم. مما يعني بالنسبة لنا صدق مقولة "أن الانسان ابن بيئته" دون أن ينفي ويلغي دور الوارثة في ذلك، لهذا يمكننا القول على أن الفرد هو بوتقة تنصهر فيها العوامل الوراثية التي إكتسبها بالولادة من الجماعة القرابية السلالية التي ينتمي اليها، والعوامل الثقافية[1] في شكلها المادي أو اللامادي التي تشكل محيطه الذي يولد فيه وينمو

[1] في مفهومها الأنثروبولوجي الذي يعني بالثقافة جوانبها المادية والفكرية والروحية منصهرة معا.

ويترعرع فيه، وتكون الجماعة القرابية في أغلب الأحوال هي حلقته الأولى والأساسية، ولعلنا نفهم على هذا المستوى التسلسل السالف الذكر، فالجماعة القرابية هي التي تكسب الفرد استعداداته الفيزبولوجية وقدراته الوارثية، وقد أكد علم الجينات ذلك. والجماعة القرابية تشكل أولى علاقات بيئته الاجتماعية والثقافية، إنها المدرسة الأولى التي يبدأ الفرد يتعلم فيها قواعد السلوك والعادات والأعراف والقيم التي تحكم، تنظم وتضبط حياة الجماعة، مع العلم أن هذه القواعد والتقاليد والأعراف والقيم قد وضعتها الجماعة القرابية ذاتها وأقرتها أو على الأقل تبنتها، وهذا ما يحول هذا التسلسل الى معادلة يجب التحقق من أطرافها الرياضية الثلاث، ويحولها الى قاعدة يمكن لأنثروبولوجيا التنمية أن توظفها.

إن التسليم بالبداهة العلمية لهذا التسلسل لن يمنع البعض من الاشارة الى أن القدرات الفيزولوجية الموروثة من النسق القرابي لا تلعب أي دور في حال ما اذا تم تغيير محيط الفرد، كأن نأخذ طفلا حديث الولادة من عائلته الأصلية ونضعه في عائلة أخرى بعيدة عن محيطه الأصلي، فسيكتسب ذلك الطفل مع الزمن السمات السائدة في بيئة الاجتماعية والثقافية الثانية، وتبنى شخصيته على أساس الثقافة (في مفهومها الشامل الأنثروبولوجي) التي ترعرع ونشأ فيها، وهذا صحيح حتى وإن كانت فيه الكثير من المغالاة وفيه تقزيم لحقائق علمية ثابتة، إلا أن هذه الصحة مردود عليها من منطلق أن حالات مثل هذا الطفل ليست شائعة وتمثل استثناءا للقاعدة، إنها تنحصر فقط في حالات التبني أو الاطفال الذين ينشأون في دور الرعاية أو اليتامى ... الخ، وهي حالات منفردة لا يمكن أن نقيس عليها حالات آلاف بل ملايين الأفراد الذين ينشأون في بيئاتهم الأصلية وداخل وحداتهم القرابية الأصلية. زد على ذلك أن الكروموزومات إن كانت تنقل الصفات الفيزيولوجية بين أفراد الجماعة القرابية مثل لون البشرة أو العينين أو الشعر أو طول القامة ... الخ ، فإنها تنقل أيضا الأمراض مثل السكري والسرطان وغيره. فالأحرى أن نعترف أنها تنقل أيضا بعض الإستعدادات السيكولوجية للمولود من جماعته القرابية، هذه الأخيرة التي قد تعمل على تطويرها أو اضمحلالها حسب الحالة وحسب مناهج التربية المتبعة،[1] والذاكرة الجماعية تحمل في كل المجتمعات تقريبا الكثير من صور الثقافة الشعبية المؤكدة للتسلسل السالف الذكر. ومجتمعاتنا العربية لا زالت تحفظ وتردد أن "العرق دساسا" و"خوك خوك لا يغروك دوك" و"إكفي القدرة (القدرة بالعربية الدارجة في الغرب الجزائري هي إناء تقليدي للطبخ) على فمها تشبه أمها" و"من شابه أباه ما ظلم"[2].

[1] مصطفي غالب، في سبيل موسوعة نفسية، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1986، ص67.

[2] حتى في المجتمعات الأخرى نلاحظ الوحدة العقلية في ذلك، فنقول مثلا بالفرنسية: telle pere telle fils

إن تناول القرابة بالدراسة على ضوء خطاب التحليل النفسي لا يجب أن ينسينا أن البنية العائلية والقرابية ليست نفسها في كل المجتمعات، وأن عقدة "أوديب" كأساس للتحليل النفسي في المجتمعات الغربية لا تنطبق بحذافيرها على مجتمعات أخرى وهو ما أكده "مالينوفسكي" في دراسته الشهيرة، ففي الكثير من المجتمعات يكون نظام القرابة مرتبطا وقائما على التحالفات وهذا ما ذهب إليه أيضا "ليفي ستراوس" lévis-strauss،[1] وعلى خلاف علم النفس تهتم الأنثروبولوجيا بالاختلاف الجنسي ومحدد العمر وطبيعة الانتماءات والتحالفات، وهو ما يسمح لها بتجديد طبيعة علاقة الأنا بأقاربه من خلال النسق الثقافي المشكل لمحيطه، فعلاقة الطفل/الأب والطفل/الأم، حتى وإن كانت تحمل بذور أوديبة إلا أن تمثلاتها الاجتماعية في مجتمعاتنا الشرقية يختلف عنها في المجتمعات الغربية، ونظام المحارم ما يزال محفوفا بهالته القدسية في المجتمعات الأولى عن الثانية، ولعل ذلك الصمود أمام الزمن والتحديث ناجم عن مناهج التربية المتبعة، فإحساس الانا شعوريا أو لا شعوريا بالإنتماء الى الوحدة القرابية ما زال قويا في الأولى، ورغم مظاهر العصرنة والتحديث ما زال هذا الإحساس يلعب أدوارا اجتماعية واقتصادية وسياسية هامة في المجتمعات الشرقية.

-**الوظيفة الأمنية**: كان يعبر عنها في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية بالوظيفة العسكرية فاستعمال مصطلح "العسكرية" فضفاضا وتقليديا ولا يعبر بدقة عن الوظيفة الأمنية التي يلعبها النسق القرابي للحفاظ على السلامة الجسدية والنفسية لأفراده والدفاع عن ممتلكاتهم وتوسيع (بعد الحفاظ) مصادر مواردهم، فهو يوحي بوجود حروب دائمة ومستمرة، ويضيق بإستعماله مجالات تدخل القرابة فقط في زمن الحروب. ولكن البناء القرابي في حقيقة الأمر يعمل على تحقيق الضبط الاجتماعي وتوفير الأمن الداخلي للأفراد.

إذ صحيح أن القرابة من خلال القبيلة لعبت دورا عسكريا طيلة قرون من الزمن، وهذا ما تناوله العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" في الفصل السابع من مقدمته من خلال فكرة العصبية، حيث اعتبر أن القبائل هم أصل العصبية وهذا ما يظهر العلاقة بين القرابة والسلطة، إذ تتعصب الجماعة القبلية لدفع كل عدوان خارجي يهددها أو يجلب منفعة من الغير بالهجوم والمغالبة، ويكون إلتحام أفراد القبيلة أولا على مستوى القرابات المكونة لها، ويزداد وقع هذه المدافعة اشتدادا بالمقدس، ولعل الكثير من الأمثلة الحية على الأقل من موروثنا الحضاري يؤكد هذا الدور العسكري للقرابة من خلال إحدى صورها المتمثلة في القبلية، ويكفي أن نورد مثال: الدولة الأموية والعباسية والفاطمية، بل وكل المجتمعات تتبنى بصورة أو بأخرى (ولو نسبيا) ذلك التصور الدروينى الذي

[1] Charles Henry Pradelles De Latou, le discours de la psychanalyse et de la parenté. In l'homme 97/98 juin juillet N 16, 1986 p. 93-94.

يتيح البقاء للأقوى والأصلح، فالنزاعات لا بد وأن تقوم، بل وهي تمثل شكلا من أشكال العلاقات المجتمعية سواء كان على السلطة (الرياسة والزعامة) أو على الموارد (مناطق الصيد، أو الأراضي الزراعية أو المرافئ وطرق التجارة...)، وتتاح لحل هذه النزاعات الكثير من الخيارات الانسانية التي شكل الصدام الدموي المباشر أهم صورها طيلة قرون من الزمن.[1]

ونحن إن نورد ذلك لا نقول أن الحرب فطرة في الانسان، ولكن هدفنا هو إظهارها كأحد الخيارات الانسانية التي لجأت لها المجتمعات طيلة قرون من الزمن، وتستمر في اللجوء اليها ما دام هنالك قوي وضعيف وتنافس على الموارد. المهم في الأمر أن الوحدة القرابية تشكل أول المؤسسات التي تؤمن أفرادها، ذلك التأمين الذي يأخذ أشكالا وصورا عدة نذكر من بينها على سبيل المثال وليس الحصر الدور الأمني الذي تلعبه العائلة والذي يبدأ من سهر الأبوين على أمن وسلامة الطفل، وردعه عن كل مكروه وإبعاده عن كل مصادر الخطر، هذا الدور الذي يشكل جزءا من الجانب المادي لعملية التنشئة الاجتماعية. وتجدر الاشارة ونحن في هذا المقام الى أن هذا الدور مشترك في جميع المجتمعات الانسانية، بل وحتى في عالم الحيوان، وفي نفس الوقت تعمل العائلة على تلقين أفرادها مجموعة القواعد والعادات والتقاليد المتعارف عليها في المحيط وتسهر على ردع الفرد في حالة المخالفة لها، وهي إن تفعل ذلك تأكد الدور الذي تلعبه الجماعة القرابية في عملية الضبط الاجتماعي، والذي يعتبره السوسيولوجيون ضروري لتوفير الحياة الآمنة للأفراد.

إن الجماعة القرابية لا تكتفي بدفع الأذى المادي عن أفرادها، بل تتعداه الى الحفاظ على سلامتهم النفسية، فالإعتداد بأفراد الجماعة القرابية والثقة في الاعتماد عليهم عند الشدائد، يكرس حس الانتماء عندهم، ويضفي على تصرفاتهم وسلوكاتهم الكثير من الثقة في النفس، مما يفسر اقتناع البعض في مجتمعاتنا الاسلامية بالفهم النسبي لقوله عليه الصلاة والسلام: "تَكَاثَرُوا تَنَاسَلُوا، إِنِي مُبَاهٍ بِكُمْ الأُمَمُ يَوْمَ القِيَامَة"،[2] ويؤكد المثل الشائع في المجتمع الجزائري: "الحمية تغلب السبع"، أي أن في الاجتماع قوة، وأن اجتماع الذئاب على الأسد رغم قوته الفردية جالب للنصر.

كما تظهر الوظيفة الأمنية للجماعة القرابية في أصدق تجلياتها في جدلية العلاقة بين القرابة والسلطة، والتي سنتعرض لها بشيء من التفصيل في الفصل المخصص للسلطة، ونكتفي بالقول أن السلطة في جميع تجلياتها ممارسة انسانية يرتبط وجودها وممارستها بالتجمع البشري، الذي تشكل الوحدة القرابية أول لبناته، أين تمارس سلطة الأب مثلا على أفراد عائلته وسلطة الشيخ على أفراد

[1] يحيلنا ذلك إلى ثنائية "ريمون أرون" Raymond Aron السلم والحرب التي على أساسها طورت مقاربة سوسيولوجيا العلاقات الدولية.

[2] حديث نبوي شريف رواه الترمدي عن ابن عمر، وارد في: الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، راجعه قصي محب الدين الخطيب، دار البيان للثرات، 1986.

قبيلته، وفي ممارسة هذه السلطة قدرة على اللجوء الى قوة الاكراه المادي المرتبط صحيح بشخص ممارسها ومركزه الاجتماعي ولكن أيضا بقوة وتعداد أفراد البنية الاجتماعية عائلة كانت أو عشيرة. والحديث عن قوة هذه البنية هو حديث عن جميع صورها مادية كانت أم بشرية أم سياسية أم دينية. فما يجب أن نعرفه هو أن السلطة كممارسة انسانية تجسد بالفعل مركز ودور ممارسها خصوصا إذا طعمت بالمقدس أو المادي (عدد أفراد الوحدة القرابية، الموارد المادية التي يمتلكونها، شبكة علاقاتهم..)، كما أن ممارس السلطة لا يتوانى عن توظيف مركزه لدفاع عن أفراد جماعته القرابية والسعي وراء مصالحهم، والعمل على خلق تحالفات مع وحدات أخرى تزيد من قوة وحدته القرابية، ويكفي أن نورد ما نلاحظه كأنثروبولوجيين في واقع مجتمعاتنا من إرتباط مصير الفرد، ماضيه وحاضره ومستقبله بمدى قوة عائلته أو عرشه ومركزها في المجتمع المحلي، إذ تظهر في أشكال شتى، فالوحدة الاجتماعية هي التي تحميه (ولكن أيضا تعتمد عليه في حماية نفسها) من كل المخاطر المحدقة به، وهي التي تحضر مستقبله وتهيأ له أسباب الوصول الى المبتغى.[1] ويمكننا أن نستحضر الكثير من الأمثلة الحية في محيطنا من بينها توارث مشيخة الزوايا أبا عن جد في الجزائر، مع ما نعرفه من مكانة تلك الزوايا في المجتمع سواء في الحياة الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية وحتى السياسية. كما ترتبط هذه الوظيفة الحمائية الأمنية للوحدة القرابية بمجالها الحيوي الذي تمثل الأرض (الاقليم) فيه قوة دفع مادية اقتصادية، لذلك نلاحظ تحاشي الكثير من العروش في الجزائر إنتقال الملكية العقارية الى الغريب، ونقصد بكلمة "الغريب" هنا كل فرد لا ينتمي للوحدة القرابية.

إننا نخلص من كل ما ورد الى أن الوظيفة العسكرية الكلاسيكية التي لعبتها الوحدات القرابية في دفاعها عن أفرادها وصد أي عدوان خارجي عنها طيلة قرون من الزمن، قد تحولت في العصر الحالي الى وظيفة حمائية بالشكل الذي وصفناه سابقا، فالدور الكلاسيكي أصبحت تلعبه مؤسسات مثل الشرطة والجيش والعدالة حتى وإن كانت تحمل في أحشائها في حالات التركيبة القرابية، تاركة للوحدة القرابية جزءا هاما من الحماية الفطرية للفرد، وتوطيد مركزه وهي إن تقوم بهذا الدور فإنها في نفس الوقت توطد دورها ومركزها الاجتماعيين.

-**الوظيفة السياسية:** تشكل هذه الوظيفة الجزء الأوفر من مؤلفنا، كما أنها لب الأنثروبولوجيا السياسية التي رأينا على أنها دراسة العمليات التي تحدد الأهداف العامة للجماعة، وطرق استخدام أعضاء الجماعة للقوة لتحقيق هذه الأهداف،[2] مما يجعل من السياسة كممارسة انسانية جزء لايتجزأ من العلاقات الاجتماعية ونظاما من بين نظمها معروف عند الأنثروبولوجيون بالنسق السياسي الذي

[1] يستعمل في كل الأوساط الجزائرية مصطلح "المعريفة" وقد يسمى بتسمية أخرى و لكن المغزى منه واحد.
[2] حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 115.

يمثل ضمن ما يمثل ممارسة السلطة وإستعمال قوة الاكراه المادي إن اقتضى الأمر خدمة للأهداف العامة للجماعة الإنسانية وتسيير لشأنها العام. وعليه فإن هذه الممارسة مرتبطة بوجود الانسان ضمن وحدة اجتماعية، وحتى مجتمعاتنا الحديثة بتنظيمها ومؤسساتها وحتى بتسميتاتها (نتحدث عن الأمة والمجتمع والدولة والوطن ...) في الأول والأخيرة عبارة عن تجمع لوحدات قرابية أهمها الأسر.

ولما كانت السياسة ممارسة انسانية، فإن الأنثروبولوجيون اهتموا بدراسة هذه الممارسة سواء في المجتمعات بدون دولة (وأغلبها قديم) أو المجتمعات الحديثة القائمة على وجود الدولة، لكون هذه الأخيرة لا تشكل السياسي وإنما هي سبيل من سبل ممارسة السياسي، ونحن إن أطلنا في التقديم لهذه الوظيفة فذلك للتأكيد على العلاقة الوطيدة الموجودة بين القرابة والسياسي.

فأفراد الوحدة القرابية ولتكن الأسرة مثلا يمارسون السلطة في مختلف تجلياتها ومنها السياسية، وتربط بين أفرادها علاقات من ضمنها علاقة الحاكم والمحكوم، ولنقل أيضا التابع والمتبوع سواء ورد ذلك الحكم على الخلية الاجتماعية الأسرية أو على الموارد الاقتصادية والعلاقات الناشئة ضمن نظامها الاقتصادي أو على ممارسة الطقوس والشعائر. كما أن الوحدة تنقل ضمن ما تنقل من جيل الى جيل المعتقد والمبدأ السياسي، الأيديولوجيا، الانتماءات والقناعات السياسية وغيرها، فعملية التنشئة الاجتماعية هي عملية شاملة (التنشئة السياسية).

إن الوحدة القرابية تمارس الفعل السياسي بحكم العديد من الأسباب، وهي إن تفعل ذلك تأكد الذات الانسانية، بتدعيمها لدورها أو مركزها، وخدمة لمصالحها وتحقيقا لأهدافها المسطرة. وبغض النظر عن بساطة أو تعقد العملية السياسية، فالمهم ونحن في هذا المقام هو فعلها الواقع والمرتبط بالانسان أي بالوحدة الاجتماعية، مما يعني الإهتمام بالعلاقة القائمة بين القرابة والسياسي.

-**الوظيفة الثقافية**: لا تشكل في حقيقة الأمر هذه الوظيفة دورا قائما بحد ذاته، وإنما جاء تناولها على أساس التصنيف الكلاسيكي الذي يريد أن تكون الثقافة عبارة عن عملية تربوية بيداغوجية محضة، وهذا يتعارض والطرح الأنثروبولوجي الذي ينطلق من كون أن الثقافة تشكل مجموعة العناصر المادية واللامادية لانتاجات الانسان والمعبر عنها بالنسق الثقافي بجميع جوانبه الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية، والسياسية ...

ويحول الطرح الى طرحا يأخذ في شموليته، ويكون حديثنا بالتالي حديث عن الوظيفة الثقافية، تناول لعناصر الثقافة المادية من خلال ليس فحسب الأكل والشرب والملبس، بل وطرق الانتاج والتوزيع والهياكل المنشئة والوسائل المستخدمة في جميع المجالات، ولكن أيضا جوانبها الروحية من معتقدات وأنظمة وأخلاق ودين وكذا الفكرية منها، لذلك نتحدث في الأنثروبولوجيا عن النسق الثقافي والعناصر الثقافية والمراكز الثقافية وغيرها.

وانطلاقا من المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، وبناءا على ارتباطها بالوجود البشري في كل الأزمنة والأمكنة، جاء الاهتمام بتأثر الفرد بالنسق الثقافي في مفهومه الشامل وتأثيره فيه، وتحليل هذه العلاقة لا يمكن أن يكون شاملا ما لم يوضع في مجاله الانساني، أي في وحدته الاجتماعية التي تشكل العائلة كما أوردناه مرارا وتكرارا أول وآخر صورها التي يرتبط بها الفرد .

لقد عبرنا عن الوظيفة الثقافية للوحدة القرابية عندما تناولنا الدور النفسي الذي تقوم به هذه الأخيرة، كما عبرنا عن نفس الدور عندما حللنا وظيفتها الاجتماعية على الأقل من خلال عملية التنشئة، كما تناولنا العلاقات الاقتصادية في النطاق القرابي المشكل لجزء من الثقافة المادية، ولم يفوتنا أن نحاول تسليط الضوء على الوظيفة الحمائية الأمنية للرقابة، لذلك نخلص إلى نتيجة نراها هامة تتمثل في كون الفرد نتاج ثقافي لمحيطه، بدءا بالأسرة والمؤسسات المختلفة التي يرتادها طيلة حياته الى علاقاته الاجتماعية بمحيطه، وأن الوحدة القرابية عندما تؤدي وظيفتها الاجتماعية أو النفسية أو الاقتصادية أو الدينية أو السياسية، فإنها تؤدي وظيفة أشمل هي الوظيفة الثقافية.

**5-مصطلحات القرابة:** تمثل مصطلحات القرابة أحد أهم المداخل الأنثروبولوجية لدراسة نظام القرابة، إنها مجموعة الكلمات المقصود من ورائها تصنيف الأقارب في فئات قرابية، لذلك يكاد يجمع الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع على أن هذه المصطلحات في الحقيقة تشير الى المنزلة الاجتماعية للاشخاص الدالة عليهم، فكلمة أب أو أم تشير الى الرابطة الدموية الحقيقية من جهة ودرجة تلك الرابطة، ومن جهة ثانية الى المنزلة الاجتماعية، فمثلا إذا أخذنا مثال مصطلحات القرابة الخاصة بمجتمعنا نجد أنها (على غرار جميع المجتمعات العربية) ليست مصطلحات كلية وشاملة كما يرى ذلك "حسن غامري"[1]، إذ أن مجتمعات وثقافات أخرى تستخدم مصطلحات مغايرة يستخدمها أصحاب هذه الثقافات في تصنيف الأقارب بطريقة مختلفة نسبيا عن المصطلحات المنتشرة في مجتمعاتنا، فعلى سبيل المثال يستخدم الأوروبيون (الفرنسيون مثلا) كلمة "عم" oncle للدلالة على الخال والعم يضاف اليها نعت للتفريق فنقول oncle maternel أو oncle paternel والمقابل لها في اللغة العربية الخال والعم.

ومهما يكن فقد عمل الأنثروبولوجيون منذ القرن التاسع عشر على دراسة المصطلحات القرابية للوصول الى قواعد نظرية تسمح لهم بتفسير أصل النظم الاجتماعية، وهذا ما خلق تباين وإختلاف بينهم، وكان أول عمل في هذا المجال يتمثل في دراسة العالم الأنثروبولوجي "لويس مورغان" .L Morgan لقبائل "الايركواي" (حتى وإن لم يكن لها سند واقعي) بغرض الكشف عن العلاقات

[1] حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 91.

المتجذرة تاريخيا بين هنود أمريكا وشعوب آسيا، وشكلت دراسة مصطلحات القرابة الرافد الأساسي الذي إستقله "مورغان" لتحقيق ذلك.

وأشار "تالكوت بارسنز" T.Parsons الى إمكانية اتخاذ تحليل المصطلحات القرابية كمنهج له فائدته في الدراسة الوظيفية للبناء الاجتماعي من جميع مستوياته، فالمصطلح القرابي المتداول والمخلوع على شخص بعينه من قبل أفراد محددين لا يجسد فقط الرابطة الدموية الفيزيولوجية، بل ويحدد طبيعة العلاقة الاجتماعية السائدة بين الطرفين، ذلك التحديد الذي يسمح بتفسير النظم الاجتماعية السائدة من خلال تصويرها للسلم التراتبي المعمول به بين أفراد الجماعة والمتمظهر حول سلوكات الأفراد إتجاه بعضهم، واعتزازهم بالرابطة الدموية التي تجمع بينهم. ولعل الأمثال الشعبية المتداولة والمستعملة لمصطلحات/ رموز مرتبطة بتأكيد أولوية بل وتقديس القرابة في بعض الأحيان لخير دليل على ذلك.

إن فهم طبيعة النظم الاجتماعية مرتبط بفهم نظمها الفرعية التي يشكل نظام القرابة أساسها، لذلك أجمع علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على دراسة مصطلحات القرابة من خلال سبع معايير[1] أساسية مطبقة على نظام القرابة وهي:

1/ **معيار النسب**: ويقصد به نظام الإنتساب السائد في المجتمع، فإما أن يكون أبويا أو أموميا، وإذا كان الانتساب الأمومي أقدم تاريخيا كما أسلفنا ذلك سابقا، فإن الأبوي منه أحدث وأكثر انتشارا، والمجتمع العربي يأخذ بهذا الشكل. كما أن الاهتمام بشكل النسب يعني الاهتمام بأهمية وأولوية الرابطة الدموية، بحيث تكون المصطلحات المستعملة للدلالة على الأقارب من خط الأب في المجتمع الأبوي أكثر شيوعا ومتانة، خصوصا إذا علمنا أن هنالك رابطة أخرى تزيد من متانة العلاقة والمتمثلة في تقاسم أبناء العمومة والاخوة لنفس اللقب العائلي.

2/ **شكل الزواج** : شكل نظامي الزواج والقرابة تربة خصبة للدراسات الأنثروبولوجية التي حاولت أن تفسر نظام الزواج والعائلة كمداخل ثقافية، كانت في بداياتها تستند على إفتراضات ظنية إستمدها الأنثروبولوجيون الأوائل من كتابات الرحالة والمبشرين والكتابات الاثنوغرافية مثل نظرية "باخوفن" jacob bachefen في كتابه "حق الأم" 1861 م ونظرية "ماكلينان" J.Mc Lennan في كتابه "الزواج البدائي" 1865 و"لويس مرغان" L. Morgan في كتابه"أنساق روابط الدم والمصاهرة في العائلة"، ثم تأكد هذا الاهتمام من خلال الدراسات الميدانية التي قام بها الأنثروبولوجيون المعاصرون. ومهما يكن فإن المعالجة النظرية لموضوع القرابة تتطلب بالضرورة التعرض لنظام الزواج والعائلة، ولعل هذه الأهمية تبرز على الأقل على مستوى تداول المصطلحات القرابية حتى في نظام

[1] جاك لومبار، مرجع سابق الذكر، ص 23.

الزواج، أضف الى ذلك أن أهمية هذه المصطلحات وانتشارها وتفاوت بعضها عن بعض في تحديد درجة القرابة، يرتبط أيضا بعوامل أخرى كقاعدة السكنى، كما أن نمط الزواج يلعب نفس الدور (الزواج الأحادي، تعدد الزوجات وتعدد الأزواج).

3/ **شكل الاقامة**: يربط الأنثروبولوجيون شكل الإقامة بنظام الزواج فيما يسمى بقاعدة السكنى، إذ أن الإقامة في بيت الزوج بما يصاحبه من علاقات مع أهله يؤكد أواصر القرابة بين أفراد عائلة الزوج والزوجة وتزداد الروابط بين بني العمومة مما يعطي لمصطلح ابن العم دلالات تتعدى الفهم الكلاسيكي وتقرن في بعض عائلاتنا الشرقية بمصطلح الأخ (أو الأخت حسب الحالة)، كما أن نمط الزواج في حد ذاته يشكل مقاربة لتفسير أهمية المصطلحات القرابية، فسيان بين نمط الزواج الأحادي أين لا يتم داخل البيت العائلي إلا تداول (في أغلب الحالات) نوع معين من المصطلحات (أخ، أخت، الأب والأم) اذا كان مقرون بمفهوم العائلة النووية، بينما متى كانت مركبة أو ممتدة ومتى ارتبطت بقاعدة السكنى الواحدة، فإن المصطلحات المتداولة تتسع لتشمل بالاضافة الى المصطلحات السابقة الذكر، مصطلحات أخرى مثل العم وزوجة العم وابن العم وابن العمة ... الخ. ونفس الوضع ينطبق على نمط تعدد الزوجات أين يفرق على الأقل على المستوى الاصطلاحي (ليس بالضرورة العلائقي) بين الأخ من الأب أو الأم والأخ الشقيق، أضف الى كل ما ورد أن تناول شكل الاقامة هو تناول للمجال العائلي، ونمطه يحدد أهمية بعض المصطلحات القرابية بالمقارنة مع بعضها الآخر.

4/ **الألفة والكلفة**: تتمثل في تلك القواعد السلوكية المتعارف عليها بالآداب المتبعة في العلاقات بين الأفراد داخل النظام القرابي ضيق كان أم متسع، وتبرز طبيعة هذه الآداب من خلال صنفين: الأول يمثل الألفة المعبر عنها في السلوكات بتلك الراحة والعفوية والطمأنينة النفسية التي يحس بها الفرد نحو فرد آخر من جماعته القرابية ومن جيله، ويترجمها ذلك الإحساس النفسي للفرد بأن الآخر مثله ومن نفس طينته النفسية، مما يقرب وجهات النظر ويرفع كل بروتوكول أو أسلوب طقسي في العلاقات بين أفراد الجماعة القرابية من جيل واحد. بينما تمثل الكلفة الصنف الثاني من الآداب وتتسم بذلك الطابع الذي نسميه إحترام الجيل للجيل بفعل عامل الزمن (طبقات العمر)، وتجسدها البروتوكولات والطقوس المستعملة للتعبير عن طبيعة العلاقات بين جيلين مختلفتين من حيث العمر. اذ لوحظ أن جيل الأبناء في معاملاته مع جيل الأباء والأجداد ينم عن الاحترام والخضوع على الأقل ظاهريا. وإذا كان ذلك طبيعيا عند بعض الجماعات القرابية ونابع من قناعات تقليدية (أو تصنف كذلك)، فإن ذلك الاحترام والخضوع الذي يطبع الكلفة بين الجيلين يكون جبريا في بعضها الآخر، ولما كان التعبير عن هذه الألفة والكلفة ليس فقط من خلال القواعد السلوكية، بل وأيضا من خلال التعابير اللغوية التي تشكل المصطلحات القرابية جزء منها، كانت الدلالات تظهر من خلال طريقة مناداة أو طلب أحد الأقارب.

وقد لاحظنا على أن الألفة والكلفة في استعمال المصطلحات القرابية تعطي صورة واضحة عن التمثلات الاجتماعية والدلالات الرمزية لهذه المصطلحات من خلال تحول مفهومها واتساعه الى أن يصبح فضفاضا ويشمل شرائح اجتماعية غير القرابية، فقد لاحظ الباحث في المجتمعات الشرقية عموما والمجتمع الجزائري خصوصا على أن مصطلح الأخ والأخت والعم والعمة –والخالة أحيانا– يتسع، ليخرج عن الدائرة القرابية الدموية التي يدل عليها الى أفراد آخرين من المجتمع قد لا تربطهم أي صلة دموية بالمنادي، كأن ينادي شخص شخصا غريبا عنه أو يبدأ بسؤاله مثلا: أخي أو أختي (من فضلك أخي أريد أن أسالك ...) إذ يلاحظ على أن الألفة كعامل قرابي وتعبيرا عنه يتوسع مفهومها الى الأغراب تقربا وألفة، مما قد يدل على أهمية التكافل الاجتماعي... ونفس الشيء يقال عن الكلفة، إذ غالبا ما شهد الباحث أفرادا شبابا ينادون شخصا غريب عنهم قرابيا لكن أكبر سن منهم بـ: "يا عم" أو "عمي الحاج".

5/ **المخاطبة:** تشير دراسة المصطلحات القرابية للعلاقة الوطيدة بين نظام القرابة ودراسات علم الألسنة، إذا أن المصطلحات المستعملة داخل الجماعة القرابية كوسيلة اتصال بين أفرادها ولكن أيضا آلية لتحديد المكانة القرابية، لها دلالات نفسية لا تؤكد فقط الألفة والكلفة التي تحدثنا عنها سابقا، بل وأيضا جسر جديد يمد لتمتين أواصر القرابة، لذلك نجد أن المصطلحات المستعملة بين الأجيال للتخاطب مختلفة تؤكد الأهمية الأنثروبولوجية لطبقات العمر في الجماعة الانسانية، فالجيل الأصغر سنا يستخدم غالبا أسماء العلم لمخاطبة أفراد الجماعة القرابية من نفس جيله، أي أنه ينادي المخاطب بإسمه الشخصي، ونفس هذا الجيل يستخدم مصطلحات قرابية على شاكلة: الأب والأم، الجد والجدة، العم والعمة، الخال والخالة لمخاطبة الجيل الأكبر سنا منه، إلا في الحالات التي يكون فيها سن المخاطب من الجيل الأصغر هو نفسه أو أكبر من الجيل المخاطب، وهي حالات كون العم أو العمة، الخال أو الخالة من نفس جيل ابن الأخ (أو بنت) أو ابن أخت.

**6/ اعادة انتاج المصطلحات القرابية:** تعمل آليات النظام القرابي على تجديد نفسها والحفاظ على مكانتها من خلال انتاج وإعادة انتاج كل ما يمكن من تأكيد ذلك، وتشكل المصطلحات القرابية أداة من بين الأدوات الفعالة لتحقيق ذلك، ونحن عندما نتحدث عن المصطلحات القرابية فإننا لا نقصد في هذا المقام تلك المصطلحات العامة، وإنما نقصد من ورائها أسماء العلم التي تحمل دلالة قرابية بالنسبة لحاملها.

فصحيح أن أسماء علم الأفراد داخل الجماعة القرابية يرتبط بالمقدس تبركا مثل أسماء عبد الله وعبد الرحمان ومحمد وعمر وأبو بكر وفاطمة وعائشة في المجتمعات العربية، وصحيح أنها ترتبط ببعض الأشخاص والأحداث مثل أسماء المشاهير والفنانين وغيرهم، الا أنها أيضا جسر آخر يدعم البناء

القرابي. كأن يأخذ المولود الجديد إسم جده أو عمه أو جدته أو عمته أو خاله أو خالته تيمنا بهم، ولكن أيضا حفاظا عليهم في الذاكرة القرابية، خصوصا إذا كانوا أمواتا. إنها صورة طقسية لامتداد حياة القريب الميت في شخص القريب الذي يحمل نفس اسم علمه. كما تبرز أيضا أسماء العلم المعطاة للأطفال من قبل أوليائهم صور من التضامن والاعتراف السياسي في المجتمعات العربية إذ نسجل على سبيل المثال انتشار اسم "صدام" في عقدية التسعينات من القرن الماضي بين المواليد في المجتمع الجزائري تضامن مع الرئيس العراقي "صدام حسين" أنذاك والعراق الذي كان يواجه التحالف الدولي.

7-**الارث**: إن آليات انتقال الملكية وخصوصا العقارية منها ولكن حتى المنقولة وإن كانت ذات صبغة قانونية إما مستمدة من قواعد القانون الوضعي كما هو عليه الحال في المجتمعات الغربية أو من الشريعة الاسلامية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، فإن دلالاته الأنثروبولوجية تبقى واضحة خصوصا بالنسبة للفئة الثانية من المجتمعات، التي تحتها عقيدتها على صلة الرحم وايتاء ذي القرابي، لنكون أمام جدلية المقدس والقرابي. وما يهمنا في هذا المقام هو تلك العلاقة بين المصطلحات القرابية وبين مكانة الفرد في السلم القرابي والمترجمة في نظام الارث، إذ أن حظ الذكر (أبا، أخا، ...) مثل حظ الأنثيين، وأن هنالك من الأقارب من يحجب أقارب أخرين، ويبقى نظام الوارثة هو السائد في انتقال الملكية داخل الجماعة القرابية فقط بالمقارنة مع نظام الوصاية أو الهبة خصوصا في المجتمعات العربية لأسباب عديدة يشكل توطيد النظام القرابي سببها الأساسي، لذلك جرى العرف أن الابن يرث أبيه وأمه والعكس صحيح، إلى آخره من الحالات التي تؤكد إرتباط النظام القرابي بمصطلحاته بنظام إنتقال الملكية بعد وفاة المالك الأصلي.[1]

5-1-**المداخل النظرية لدراسة مصطلحات القرابة**: تناول الأنثروبولوجيون دراسة المصطلحات القرابية على أساس أنها تمثل تلك العلاقات الأولية البيولوجية بين أفراد جماعة انسانية ما، ولكن أيضا على أساس أنها تشير الى الأدوار الإجتماعية التي يتقاسمها الأفراد داخل تلك الجماعة والمرتبطة أساسا بمكانتهم في التسلسل القرابي والوظائف التي يؤدونها داخل نظام القرابة. وإن صح ذلك نظريا الا أن هنالك اختلافات عملية من مجتمع الى أخر، فمصطلح Tama المستخدم في جزيرة "تروبرياند" يشير الى الأب والأخ وابن اخت الأب، والى كل الذكور في البدنة الأمومية التي ينتمي اليها الأب والذين هم من نفس جيل الأب والأجيال التي تخلفهم، مما قد يوحي لغير تروبرياندين على أن الفرد منهم

[1] قد يؤاخذ علينا الإطالة في تناول هذه النقطة وهذا يعود للأهمية التي يكتسبها ليس فحسب على المصطلحات ولكن أيضا لعلاقة ذلك بالقرابة، إذ أن التناول النظري لهذا في نقاطه الثالث تقتضيه ضرورة منهجية.

[2] أحمد عباس، نظم الزواج والأسرة، العين: مكتبة المكتبة، 1982 ص 86.

لا يستطيع أن يميز بين زوج الأم (الأب) وأي قريب ذكر آخر، ولكن بالعودة الى الدور الاجتماعي الذي يقوم به كل فرد يشار اليه بكلمة Tama يتضح أنها تستخدم في التمييز بين الأفراد كل حسب دوره الاجتماعي داخل حياة الفرد الخاصة. بينما نجد أن نوعية المصطلحات المستخدمة للدلالة على الذكر من جهة الأم تختلف، فنقول الخال وابن الخال والجد من الأم.

وبالنظر الى أهمية مصطلحات القرابة فقد بلورت مختلف الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بها مداخل نظرية تختلف في طرق مقاربة الدراسة، وكانت أول لبنة في هذا المضمار وضعها "لويس هنري مورغان" باهتمامه بدراسة القرابة كما سبق تناوله، مما دفعه الى جمع الكثير من المعلومات والحقائق عن العائلة البشرية، ولاحظ بعض جوانب التشابه بين الثقافات المختلفة، كما أنه درس قبائل "الايروكواي" Iroquoix ونشر كل ذلك في كتابه: "أنساق روابط الدم والمصاهرة في العائلة البشرية" عام 1871، تبعه بإصدار كتابه "المجتمع القديم" في عام 1877 والذي ضمنه تطوير لدراسة القرابة. ولعل الشبه الملاحظ في الثقافات المختلفة في بعض جوانبه القرابية دفعه لإعتبار أن النظام القرابي في بعض جوانبه انطلق من مركزا ثقافيا وانتشر في محيطه مع إتصافه بالخاصية التطورية.

ومهما تكن الاختلافات في المقاربات النظرية لدراسة نظام القرابة عموما والمصطلحات القرابية خصوصا فإنه يمكن تصنيفها إلى ثلاث مداخل أساسية:

**أ-المدخل التاريخي**: يمثل مقاربة تاريخية تقوم على أساس تتبع مصطلحات القرابة التي كانت سائدة في الماضي والتي كانت انعكاسا لطبيعة العلاقات القرابية أنذاك، فهي تعتمد على جمع وتحليل وتصنيف الأحداث والوقائع التاريخية في كل منطقة على حدة -ونكون هنا أمام ضربا من ضروب الأنثروبولوجيا التاريخية-، ثم نعمد الى عقد مقارنات بين الثقافات المختلفة، تركز هذه المقارنات على أوجه التشابه اللغوي في مصطلحات القرابة ومدى تأثر بعضها ببعض.

إن الفرضية النظرية للمقاربة التاريخية تنطلق من قاعدة مأداها أن اللغة أكثر مقاومة للتغيير من النظم الاجتماعية، فما يطرأ على المصطلحات المستعملة على الأقل على مستوى القرابة من تبدل وتغيير، يكون أقل وطأة منه في النظم الاجتماعية، وهذا يعني أن الكلمات المستعملة للدلالة على القرابة وتحديدها تكون أقدم من العادات والتقاليد والأعراف في الفترة التاريخية المحددة التي تم جمع هذه المصطلحات فيها.

إن هذا المدخل في حقيقة الأمر هو دراسة لتاريخ مصطلحات القرابة[1] في جماعة انسانية معينة أولا ثم مقارنة أوجه الشبه والإختلاف بينها ومدى تعرضها للتغيير داخل نفس الجماعة الانسانية مع

[1] Claude riviere : introduction à l'anthropologie. Paris, 2e édition, 1996, p.35-40.

مرور الزمن، حتى وإن كان تغيرها كما أشرنا اليه سابقا أقل حدة منه في النظم الاجتماعية، إنه تتبع لمصطلحات القرابة التي عرفتها الجماعة القرابية في ماض معين، لذلك يعتمد على الوثائق التاريخية ومختلف الكتابات التي مست أو عاشرت تلك الفترة ، دون أن يقصي الباحث المطبق لهذه المقاربة دراسة الأساطير والخرافات والقصص الشعبية التي حتى وإن شابها بعض الشوائب مع الزمن، إلا أنها تمثل الذاكرة الجمعية لتلك الجماعة، وتوارثها وتواترها هو نقل صحيح للمعتقد والنظام ولكن أيضا للمصطلحات التي كانت تستعمل كجسر لنقلها ومنها المصطلحات القرابية. مع الاشارة الى تلك العلاقة بين المدخل التاريخي والإتجاه الانتشاري والتطوري في علم الأنثروبولوجيا وذاك يفسر اهتمام هذا المدخل بالمقارنة بين الثقافات المختلفة في مكان ما، مع التركيز على البحث عن أوجه التشابه في المصطلحات المختلفة في نفس المكان، مما يجعل انتشارها في المراكز الثقافية للاقليم التفسير المنطقي لذلك التشابه في الألفاظ هذا من جهة، ومن جهة ثانية البحث في التطور الذي عرفته حتى وإن كان بطيئا بالمقارنة مع النظم الاجتماعية. والمادة التاريخية متوفرة بكثرة لتطبيق هذا المدخل، حتى وإن كان اعتراها أيضا تغييرا مع الزمن، وهذا ما يدعوا مع الكثير من التحفظ الى اعتبار أن دراسات "لويس هنري مورغان" تطبيقا له. كما أن اهتمام الباحثون والعسكريون والاداريون والسياسيون الفرنسيون إبان الاستعمار في الجزائر بخصوصية المجتمع المحلي دفعهم للقيامهم بدراسات مونوغرافية للقرى والقبائل والمناطق الجبلية بالجزائر منذ آواخر القرن التاسع عشر[1] الأمر الذي يبرز أهمية هذا المدخل.

**ب-المدخل الوظيفي:** كان لبروز المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع وإنتقالها الى علم الأنثروبولوجيا أثره في توجيه البحوث حول القرابة وجهة جديدة شكلت المقاربة الوظيفية. تركز المدرسة الوظيفية على تطبيق مبادئ دراسة الوظيفة التي يؤديها عملا ما، سلوكا ما، نظاما ما في حياة الفرد ولكن أيضا الجماعة، وهذا من جهة التركيب أي الاهتمام بصلة وقيمة الظواهر المرتبطة بالكائن الحي في كليته، فالمدرسة الوظيفية تلحض لنا العلاقة بين الحاجة والظواهر المرتبطة بإتباعها ومستويات التكيف مع كل ذلك.

وكانت لدراسة العلاقة بين متغيرين (مستقل وتابع) من قبل "فولتير" Voltaire و"جون جاك روسو" J.J.Roussou و"توماس هوبز" T.Hobes في تطور الفكر الاجتماعي دور جذور الوظيفية، التي استخدمت كمصطلح من قبل "أوجست كونت" August Conte و"هوبرت سبنسر" H.Spenser واللذان شبها المجتمع الإنساني بالكائن الحي، ثم جاءت أبحاث عالم الأنثروبولوجيا

[1] مداخلة الاستاذ مولاي الحاج مراد : مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية في وقائع ملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، الجزائر ، 22 الى 24 نوفمبر 1999 الصادر عن CRASC، ص 22 .

"مالينوفسكي" Malinovski الذي حلل المجتمع البدائي لجزر تريبورياند الى عناصره الأولية وقدم تفسيرا للمؤسسات الاجتماعية من خلال علاقاتها بالمؤسسات الأخرى للمجتمع مركزا في ذلك التفسير على أهمية الحاجات الانسانية الضرورية وخاصة البيولوجية منها وآليات اشباعها.[1]

وحذا "رادكليف براون" R. C. Brown نفس الحذو في التشبيه ودراسة المتغيرين من خلال تشبيه الحياة الاجتماعية بالحياة العضوية والاهتمام بالظروف الضرورية للوجود، وبرزت الصورة أكثر في دراساته المعمقة حول التمييز بين المورفولوجيا الاجتماعية الكامنة في البناء الاجتماعي، والفيزيولوجية الاجتماعية التي تدرس جميع الظواهر الاجتماعية الكامنة في شكلها الكلي لجميع قطاعات المجتمع كنسق عام.

إنها النظرة الشمولية العامة للفكرة المجردة للأنظمة الاجتماعية ومدى ترابطها الوظيفي فيما بينها من منطلق اتصالها فيما بينها وتكاملها.[2]

وما يهمنا في هذا المقام هو أن المقاربة الوظيفية كمدخل تهتم بالآليات التي تربط بين مصطلحات القرابة وأفعال وسلوكات الأفراد داخل الجماعة القرابية، وعلاقة المصطلح القرابي مع النظم الاجتماعية الأخرى مثل نظام الزواج وجماعات الانساب وقاعدة السكنى وما يرتبط بكل ذلك من اجراءات طقيسية وسلوكات، إنها مقاربة نظرية لا تكتفي فقط بتحديد المصطلح القرابي بل ووظيفته داخل النظام القرابي أولا ومع (العلاقات) الأنظمة الأخرى فيما بعد.

**ج-المدخل المعرفي:** يمثل المدخل المعرفي آداة نظرية هامة في دراسة مصطلحات القرابة كمجموعة من الفئات التصنيفية تنتظم على أساس عدد محدود، إنها دراسة إحصائية ولكن في نفس الوقت لغوية (فونيتكية) لهذه المصطلحات المؤكدة والمتعارف عليها في مجال محدد وعبر الزمان داخل الجماعة القرابية، كما أن هذا المدخل يسلط الضوء على علاقة المصطلح القرابي بالنظم الإجتماعية مثل نظام الزواج وجماعات الأنساب وقاعدة السكنى من منطلقات إحصائية ولغوية، لنلاحظ تلك العلاقة بين مصطلح ابن (وبنت) العم ونظام الزواج في بعض المجتمعات والتي يمكن قياسها كميا، أو مثال إنتقال مصطلح الأب المرتبط بنظام الزواج والوراثة الى الممارسات السياسية عندما يصبح القائد الأب لشعب يحسب كما.[3]

---

[1] عبد الكريم الباقي، تمهيد في علم الاجتماع، سوريا: جامعة دمشق، 1964، ص 41

[2] إنه الدرب الذي سلكه "تالكوت بارسنز" في تحليلاته الاجتماعية، مما فتح الباب أمام الوظيفية البنائية لدراسة الحدود بين النظام الاجتماعي والحضاري والبيولوجي...

[3] نشير هنا على سبيل المثال مناداة الشباب الجزائري أو على الأقل قسما منه الرئيس الجزائري "عبد المجيد تبون" ب: "عمي تبون" أو إطلاق الفرنسيين في عهد الرئيس "فرانسوا متيرون" François Mettirand لفظة Tanton عليه التي تعني العم.

2.5-**أسس التصنيف القرابي**: إن دراسة النظم القرابية تكشف عن العلاقات الاجتماعية التي يندرج الشخص من خلالها طوال حياته، كما توضح طريقة إنتقال المراكز والأدوار الاجتماعية والملكية من فرد الى آخر ومن جيل الى الجيل التالي. وشكلت مواضيع تقليدية للبحوث الأنثروبولوجية تناولت مجتمعات تنتظم حول القرابة وتقيم مؤسساتها على أساسها وتجعلها مصدرا لكل السلطات بما فيها السلطة السياسية،[1] ففي هذه المجتمعات "التقليدية" تلعب الولاءات الأولية وخصوصا منها القرابية دورا محوريا وتعلو على الولاءات المافوقية، فيدين الفرد لعائلته وعرشه وعشيرته وقبيلته، ويترك مفهوم الوطن والأمة مكانه لمفهوم النسب و"البني عم".

وإذا كانت القرابة إحساسا وشعورا طبيعيا بالانتماء الى جماعة معبر عنه بالرابطة الدموية أو المصاهرة، فإن ترجمة أخرى له تجسدها المصطلحات القرابية التي تمثل التعبير اللغوي لذلك الاحساس. إن ذلك يذكرنا بعلاقة الدال والمدلول في علم اللسانيات، فمصطلح "العم" على سبيل المثال مجرد مصطلح أجوف لا يعين شخص بذاته فقط، بقدر ما يعبر عن مركز ذلك الشخص في السلم الاجتماعي، وعن الدور أو الأدوار الاجتماعية التي يؤديها في محيطه الاجتماعي وما ينتج عن ذلك من سلطة يمارسها عليه، ولعل هذا التصور وراء مناداة الجيل الأصغر لأفراد ذكور من الجيل الأكبر في بعض المجتمعات منها المجتمع الجزائري حتى وإن لم يكونوا من نفس الجماعة القرابية بمصطلح عم، فتسمع: "عمي" أو"عمي الحاج"، بما يحمل من معاني إحترام، في حين أن تصوير الإحترام في اللغات الأخرى يأخذ شكل آخر نابع من بنية المجتمعات، ففي الفرنسية نقول Monsieur وفي الأنجليزية يقولون Sir وهكذا..

لهذه الأسباب ومن منطلق تلك الأهمية، كان من الطبيعي الإهتمام علميا بوضع معايير أكاديمية تمثل القاعدة التي يمكن على أساسها تصنيف العلاقات القرابية كنظام قائم بذاته، ولكن أيضا كجزء من العلاقات الاجتماعية يندرج الفرد في إطارها، وقد وضع "ألفرد كروبر" Alfred Crober سنة 1909م ثمانية أسس قام من خلالها بتصنيف القرابة وهي:

1/ **الجيل**: يهتم الأنثروبولوجيون كثيرا بدراسة ما يعرف بطبقات العمر ليس من منظور التركيبة السوسيولوجية بقدر ما هو إهتمام بجانب طقسي إجرائي في العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الأجيال، فهي معيار يسمح بقياس تمثلات العمر عند الأجيال المختلفة، ونحن في هذا المقام نتحدث عن طبقات العمر ليس من منظور الفرد داخل الجماعة القرابية، ولكن على مستوى الأجيال نفسها لهذه الجماعة.

[1] لذلك تحتل القرابة لعلاقتها الوطيدة بالسياسي، مكانا مركزيا في دراسات الأنثروبولوجيا السياسية وتشكل في الكثير الحالات آلية تفسير للسلوك السياسي للأفراد.

لو رجعنا الى أي جماعة إنسانية لوجدنا على أنها تتكون على الأقل من جيلين يمثلان الأسرة كأصغر نواة وشكل مورفولوجي للبناء الاجتماعي وهي جماعة قرابية، ولو تناولنا بالدراسة المصطلحات القرابية المتداولة منها للدلالة على شخص القريب ومكانته ودوره في السلم القرابي، للاحظنا على أنها تقتصر على مصطلحات الأب والأم والإبن والبنت، وهذا وضع النظام القرابي في المجتمعات الغربية على العموم، مما لا يعني غياب مصطلحات مثل العم والعمة والخال والخالة وأبنائهم، ويعني أيضا على أن الأب والأم والعمة والخالة والعم والخال تنصب على جيل الوالدين، بينما يستعمل مصطلح الأخ والأخت على جيل الشخص نفسه، ومصطلحات الابن والبنت وابن الأخ وابنت الأخت وبنت الأخ أو إبنت الأخت على الجيل التالي على جيل الشخص نفسه. لذلك يمكننا القول على أن نظام القرابة من خلال المصطلحات المتداولة يقتصر في كل تجلياته على جيل واحد فقط، بينما يتسع هذا النطاق الاصطلاحي في تجلياته في المجتمعات الشرقية عموما والعربية خصوصا، وهذا لايعني بتاتا اقصاء استعمال المصطلحات القرابية على جيل واحد في المجتمعات الغربية، فمصطلحات الجيل الذي يأتي قبله وبعده متداولة ولكن تأثيرها في سيوكولوجيا القرابة والنسق نفسه قليل، وإنما نقصد إتساع تأثير رقعة مصطلحات الأجيال الأخرى على البناء القرابي العربي.[1]

2/ **العمر:** لقد أشرنا فيما سبق الى أهمية المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة طبقات العمر داخل الجماعة القرابية والتصنيف القرابي "الكروبري" قد بين أهمية العمر كمعيار لذلك، إذ صنف الأقارب من نفس الجيل تبعا لفروق العمر وظهر ذلك جليا عند شعب "التناهو"، فعلى مستوى الجيل نفسه تبين على أن الاخوة الكبار يخاطبهم الشخص (الأخ الأصغر سنا) بمصطلح معين، يختلف عن المصطلح الذي ينادي به الاخوة الصغار أخاهم الأكبر سنا، كما أن الإخوة الكبار يخاطبهم أي شخص بمصطلح معين يختلف عن المصطلح الذي ينادي به إخوته الصغار، كذلك يميز الشخص بين إخواته تبعا للسن الى إخوة كبار وأخوات صغار. وحتى على هذا المستوى الاصطلاحي للسن نكتشف على أن هنالك اختلافات عاداتية بين المجتمعات، فإذا كانت الدلالات الاصطلاحية لنظام لقرابة في المجتمعات الغربية ضيقة الدائرة، فهذه الأخيرة تتسع كثيرا وتزداد في المجتمعات العربية، إذ لاحظنا تداول العديد من المصطلحات القرابية بين مختلف طبقات العمر في الكثير من الدول من بينها: ابيه، ستي، سيدي، حبيبي ... الخ، وتداولها يحدد مكانة الشخص المخاطب بها في السلم القرابي من معيار السن، فالأخ الأكبر في الجزائر في حد ذاته دلالة اصطلاحية أولى، واسم علمه ثانية، بالاضافة الى مصطلح "حبيبي" مثالا الذي يناديه به إخوته الصغار أو أبناء أخيه أو أخته الصغار.

[1] للمزيد من المعلومات في هذا المجال انظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، 1980.

3/ **الأقارب المباشرون والأقارب غير المباشرون:** يمثل هذا المعيار أداة فعالة للتمييز بين الأقارب من حيث قوة رابطة الدم ومتانتها ليس من الناحية البيولوجية ولكن في المورفولوجيا الاجتماعية للجماعة القرابية. الأقارب المباشرون هم أفراد الجماعة القرابية الذين يرتبطون بعضهم ببعض في خط واحد lineal، فمثلا في مجتمعاتنا يشكل الأباء والأبناء أو البنات –أي جيلين متعاقبين من الجماعة القرابية نفسها– أقارب خطيون.

بينما يلعب أحد الأقارب كالعم أو الخال دور الوصلة بين خطين من الأقارب المباشرون، ويكون قريب مجانب collatéral، فهو إما أن يكون أخا للأب أو أخا للأم، كذلك يعتبر أبناء وبنات العم أو الخال أقارب مجانبين لأنهم يرتبطون بالشخص بصلة قرابية غير مباشرة فهم أبناء اخوة الأب أو أبناء إخوة الأم.

4/ **الجنس:** إهتم الأنثروبولوجيون بالتمايز الجنسي بين الذكور (الرجال) والاناث (النساء) لكونه يمس كل مجالات الحياة، فدرسوا ظاهره فيما يتعلق بعناصر الثقافة المادية كالملابس والزينة والأكل، أو الروحية والفكرية كالحديث وآداب السلوك وطرق الترويح عن النفس، وحرية الحركة و تقسيم العمل وملكية عناصر الثورة والمشاركة في الحياة السياسية أو تولي المراكز القيادية في تسيير الشؤون العامة والمساهمة في النشاطات الاجتماعية[1]، بل نلاحظ ذلك الاهتمام الأنثروبولوجي بالمجال Espace إذ تلعب الفضاءات دورا فعالا في نوعية العلاقات في ظل التمايز الجنسي، كما أن طبيعة ومجال وتخصص الفضاءات عرفته ولا زالت تعرفه الكثير من المجتمعات، أضف الى كل ذلك أن هذا التمايز الجنسي يأخذ تجليات أخرى لعل المشاركة في إقامة الطقوس والممارسات السحرية والدور الديني، مثلها مثل المشاركة في التجمعات الخاصة مثل النوادي و الجمعيات الأخرى صورا منها.

ولما كان المنهج الأنثروبولوجي يهتم أول ما يهتم بخصوصية المجتمع محل الدراسة، كان من المنطقي أن نقول أن محدد الجنس يتباين دوره، صوره، ومظاهره ووظائفه من جماعة قرابية (انسانية) الى أخرى، أي تباين من مجتمع الى آخر عند الكلام عن العصر الحديث، لذلك يأخذ الأنثروبولوجيون محدد الجنس كمعيار للتصنيف القرابي من منطلق أن نوعية الرابطة القرابية وبالتالي العلاقات التي تنشئها ليست مرتبطة فقط بالمعايير السابقة الذكر (مثلا أقارب مباشرون وآخرون غير مباشرون)، بل وتذهب الى التدقيق في تلك الرابطة –بغرض التأكد من وثاقتها– الى إضافة معيار الجنس، فوضع الأقارب المباشرون الذكور يختلف عن وضع الأقارب المباشرون الإناث وهكذا.

---

[1] محمد خداوي، دور النزعة القبلية في الانتخابات، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الأنثروبولوجيا (غير منشورة)، تحت إشراف الأستاذ الدكتور "محمد سعيدي" السنة الجامعية 2005 – 2006، قسم الثقافة الشعبية، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان، الجزائر، ص 91-92.

[2] نكاد نقول أن هذا النوع من المشاركة في الجمعيات عبارة عن مشاركة في إجراءات طقسية للعصر الحديث.

إن دقة الأنثروبولوجي في التصنيف القرابي تذكرنا بدقة تكوين الخلية النووية وصغرها. فالحقوقيون عند تناولهم بالدراسة هذا المحدد يضعون قواعد قانونية عامة لا تأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الأنثروبولوجية للجماعة الانسانية، لذلك يأتي تناولهم إنطلاقا من مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات.[1]

يجمع الأنثروبولوجيون والسوسيولوجيون في تصنيف العائلة كجماعة قرابية الى عائلة بطريقية أبوية وعائلة أموسية، فعلى سبيل المثال المجتمع العربي عموما مجتمع رجال، حتى إن كان ذلك من الناحية الكمية غير صحيح، ولكن صحته تظهر في جانبه الوظيفي، ويعتمد في الفصل مثلا بين الجنسين على الأسباب الدينية الأخلاقية، فتعزل في الكثير من الجماعات القرابية النساء عن الرجال ولا يسمح لهن بالاتصال بالعالم الخارجي إلا تحت ظل مجموعة من القيود، كما أنه لا يسمح لجميع الذكور من الجماعة القرابية بالدخول على نسائها في المجال المخصص لهن إلا الأقارب الأقربين (مع أن الحداثة أزالت الكثير من تلك الحدود). وحتى لا نكثر من الإسترسال في الأمثلة من الواقع العربي، فإننا نكتفي بالقول أن المرأة في الجماعة القرابية التقليدية قد لا تمثل في الحياة العامة سوى دورا يظهر محدودا، ولكن أثرها الخفي في العائلة وفي علاقاتها مع الرجل كأم أو جدة أو شقيقة أو زوجة أو إبنة عميق ومتجذر رغم مظاهر الحداثة، أوليست عفتها رمز شرف الرجل والعائلة. ولكن الأهم المكانة التي تأخذها المرأة في مجتمعاتنا بعد أن تصبح أما وتفقد جل أسلحتها (صغر السن والجمال وغيره) فأغلب الأمهات في المجتمع الجزائري خصوصا في المناطق الداخلية تصبح محط الأنظار والإهتمام بل والأمر الناهي والشخص الذي يسعى الجميع للحصول على رضاه عكس المرأة في المجتمعات الغربية التي يمكنها أن تتحدث عن أهميتها في المجتمع ومساواتها بالرجل في الحقوق خصوصا السياسية التي تعنينا ولكنها تفقد كل الأهمية والدور حال تقدمها في السن.

5/ **نوع المتكلم** : تختلف مصطلحات القرابة التي يستخدمها الذكور والاناث عند مخاطبة الابن مثلا، فعلى سبيل المثال في قبيلة "النفاهو" يخاطب الشخص ابنه بمصطلح مختلف عن ذلك المستعمل في مخاطبة المرأة لنفس الابن، كما أن هنالك مصطلحين للبنت أحدهما يستعمله المخاطب الذكر والآخر تستخدمه المتحدثة الأنثى.[2]

6/ **نوع رابطة القريب**: إن تحديد نوع الرابطة القرابية حسب تصنيف القرابة عند "كروبر" مرتبط بنوعية الرابط البيولوجي بين الأقارب، وقد أوردنا فيما سبق مثال التمييز بين الأقارب

[1] المبدأ الذي ترفعه المنظمات النسائية ويشكل صورة أخرى للديمقراطية كنموذج غربي يصدر الى المجتمعات الأخرى (ونستعمل مصطلح يصدر حتى لا نستعمل مصطلحا آخر) على أساس أنه نموذج مثالي، ويتدثر بخطاب إنساني عادل لا يأخذ بعين الاعتبار ثقل الموروث التاريخي والثقافي والمقدس كخصوصية للجماعة الانسانية.

[2] محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 95.

المباشرون والأقارب غير المباشرين وبين الأجيال والذي يستند الى نوع جنس الشخص موضوع القرابة، ويستخدم هذا المعيار التصنيفي في التمييز بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة وبين أبناء العمومة والخؤولة المتوازية.

7/ **طبيعة القرابة**: إعتمد "كروبر" هذا المعيار للتمييز بين القرابة الدموية وقرابة المصاهرة، فاذا كانت القرابة الدموية هي تلك الرابطة الدموية التي تجمع أفراد نفس الجماعة القرابية (مثل الأسرة والقبيلة)، بمعنى أولئك الذين ينتمون الى أسرة الشخص نفسه وأسرة أجداده وأحفاده، فقرابة المصاهرة تضم أولئك الأقارب الذين يربطهم أو بالأحرى يجمعهم الزواج.[1] وهنا نرى أنه من الواجب أن نشير الى أن العلامة العربي "عبد الرحمن ابن خلدون" كان سبقا بقرون عن "كروبر" عندما تناول في مقدمته الشهيرة عصبية الدم وعصبية المصاهرة.[2]

8/ **المكانة وظروف المعيشية**: يتم تصنيف القرابة أيضا استنادا الى التمايز في المكانة أو الظروف الاجتماعية والمعيشية للشخص الذي تقوم علاقة القرابة من خلاله، فهذا المعيار يترجم السلم الاجتماعي والتراتبية الاجتماعية التي تمتد حتى الى المستوى القرابي أين يوظف الفرد الكثير من الآليات ويتقمصها كالمقدس والقوة والقدرة، ويترجم أيضا مستوى معيشة الشخص، ونكون هنا أمام باب القوة المادية المعبر عنها بتراكم الثروة في شتى عناصرها، وارتباط ممارسة السلطة في كل تجلياتها بالقوة الاقتصادية التي يترجمها مستوى معيشة الفرد، ونستعيد هنا حكايات الأخ الغني والأخ الفقير.

5-3-**أنساق مصطلحات القرابة**: تعيش الكثير من أنواع الحيوانات في جماعات، ويكمن الإختلاف بين مجموعة وأخرى في أسس العلاقات وتوزيع الحقوق والواجبات، ولكنها تجتمع حول مبدأ رعاية الأعضاء الجدد والحفاظ عليهم، بعض هذه الحيوانات تعيش في أزواج، والبعض الآخر تنتشر فيه العلاقات في إطار الجماعة ككل، ونلاحظ هذا التشابه مع بداية التجمع الانساني في إطار ما يسمى بالجماعة المشاعية، أو قد تكون بدأت ضمن الجماعات الزوجية، تبقى المسألة الأكيدة هي الحاجة الى التجمع.

---

[1] أشار "تاكوت بارسنز" إلى أن البناء الاجتماعي الأمريكي في نظام القرابة، يقوم أساسا على قرابة المصاهرة فهي أشد وأمتن، عندما إعتبر أن نموذج الأسرة الامريكية المنعزلة يمثل منهجا لفائدته في الدراسة الوظفية للبناء الاجتماعي، فلأسرة المصاهرة للشخص نفسه في الدائرة الخارجية أهمية خاصة، لكونها الوحيدة التي تربط بالدائرة الداخلية للشخص -الأمريكي - ويصبح بذلك الارتباط عن طريق النسب والمصاهرة أشد منه عن طريق قرابة الدم.

[2] تناول العلامة القبلية والقبيلة واعتبرها محرك الحياة السياسية إذ أن قوة عصبية قبيلة على باقي القبائل (جماعة انسانية على الجماعات الأخرى) يؤدي على مركزة السلطة ونشوء الدولة.

إن التجمع كحاجة ولكن أيضا كظاهرة، قاسم مشترك بين الكثير من الكائنات[1] لذلك فضلنا أن نبدأ بالمجتمع عند الحيوان، حتى نوضح أنه وإن كان يخضع لقواعد وقوانين نظرية فإنه كنظام عام يستجيب بمظهره الاجتماعي لحاجات بيولوجية محضة، بينما يحاول التجمع الانساني كنظام متكامل الاستجابة لحاجات متنوعة ومتجددة سبق الحديث عنها، لذلك يصدق القول على أن إجتماع الانسان تاريخيا كان واعيا في معظم حقباته، وأن ذلك التجمع في أغلبه يقوم على روابط قرابية، أي يقوم على نظام القرابة الذي يترجم الوعى الإنساني به من خلال صحيح الأحاسيس ومختلف صور العلاقات، ولكن أيضا من خلال إستعمال مصطلحات القرابة للإبقاء وتأكيد نظام القرابة أولا والتجمع كنسق عام ثانيا، وهذا النوع من المصطلحات غير موجود عند الحيوان. كما أن خطوط القرابة عنده تظهر لتختفي بعد مدة، لكون الحاجة البيولوجية هي الدافع الأساسي، فمصطلحات القرابة عند الإنسان لا تدل فقط على نوع الرابطة الدموية التي تجمع أفراد الجماعة بقدر ما تدل على درجة ونوعية العلاقات التي تقوم بينهم، الأدوار والوظائف التي يؤدونها، ولكن أكثر من ذلك طبيعة المشاعر والأحاسيس التي يتبادلونها. ومن منطلق هذه الأهمية يمكننا القول بتواجد فئة معنية من الألفاظ في كل نسق قرابي، يستخدمها الأفراد عند مخاطبة الأقارب وجه لوجه أو الاشارة اليهم في حالة عدم وجودهم، ويطلق على هذه الألفاظ مصطلحات القرابة.[2]

وقد درج الأنثروبولوجيون على تقسيمها الى ثلاث فئات رئيسية:

1/ **المصطلحات الخاصة**: تمثل مجموعة الألفاظ الخاصة والمعينة بذاتها والتي تستخدم لأشخاص معينين بذواتهم، يمثلون في الأغلب أعضاء في العائلة الصغيرة مثل لفظ أب وأم وأخت وزوج وزوجة وابن وابنة، فهذه المصطلحات الخاصة تشكل العناصر الأولية التي يقوم عليها كل نسق مصطلحات القرابة، فالعائلة تشكل النواة الأولى للقرابة، لذلك كان من الطبيعي أن تكون المصطلحات الدالة على أفرادها الرابط القرابي الأول، والملاحظ أن هذه المصطلحات قد يمتد بعضها الى خارج الدائرة القرابية في بعض المجتمعات مثل المجتمع الجزائري إذ نلاحظ تداول مصطلح "الأخ" لمناداة حتى الغرباء، مع العلم أن دلالته ليست قرابية بقدر ما تعبر عن التكافل الاجتماعي والإحترام، كما أن بعض هذه المصطلحات مثل "الأب"[3] قد يستعمله المنادي لمخاطبة جده، بينما يكتفي الفرد بمخاطبة أبيه (البيولوجي) بإسم علمه أو بإستعمال مصطلح آخر مثل "حبيبي" أو "سيدي" (مصطلحات منشرة خصوصا في الغرب الجزائري).

---

[1] ابراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، الأردن: دار الشروق، 2006 ص 219.

[2] نعود مرة أخرى ونؤكد على الدلالة الاجتماعية لهذه المصطلحات، وأن أهميتها تتسع من النطاق اللغوي لتشمل قطاعات أخرى.

[3] ناهيك عن الاستعمال الرمزي لهذا المصطلح في الممارسة السياسية، فبعض المجتمعات كانت تعتبر أن القائد بمثابة أب لأفراد المجتمع صحيح في دوره الروحي ولكن ما يهمنا هو إستعارة المصطلح.

2/ **المصطلحات الوصفية**: إنها تعبر عن الخط الموالي في القرابة، فهي تستخدم للأقارب الأكثر بعدا، والمصطلح منها يصف درجة القرابة التي تفصل بين اثنين من الأقارب بمعنى أنها تصنف جميع درجات القرابة خارج الأسرة وبالتحديد الأسرة الأولية من بينها "العم" و"الخال"، ويدل على نفس المصطلح الوصفي بمصطلح مركب من اثنين أو أكثر من الألفاظ كأن يسمى العم أخ الأب والخال يسمى بأخ الأم، وابن الخال يسمى ابن أخ الأم، وابن العم يسمى ابن أخ الأب.[1]

3/ **المصطلحات التصنيفية**: يرى الكثير من الأنثروبولوجيون بأن القرابة التصنيفية تظهر بدرجة أكبر بين القبائل البدائية، وتتسم بإستخدام مصطلح القرابة الواحدة لأكثر من شخص واحد في نفس الوقت، إنها تترجم عملية تصنيف للحقوق والواجبات والالتزامات المتشابهة لجميع هؤلاء الأفراد أو بعضهم، إذا أخذنا بعين الاعتبار العلاقة القرابية الحقيقية التي تقوم بينهم. ولعل الخاصية الأساسية التي تميز نظام القرابة التصنيفي هي استخدام المصطلحات التي تطلق على الأقارب الذين يرتبطون بعضهم ببعض بروابط قرابية في نفس الخط الرأسي، وتستخدم أيضا بالنسبة للحواشي.

إن الأهمية الأنثروبولوجية لدراسة مصطلحات القرابة وتصنيفها مبررة من خلال:

1/ أن هذه المصطلحات جزء من اللغة، التي تشكل في حد ذاتها جزءا لا يتجزأ من الثقافة، فهي وإن كانت تحدد درجات ونوعية القرابة، فإنها أيضا جزءا لا يتجزأ من الموروث الثقافي المتناقل بين أجيال الجماعة الانسانية.

2/ إن الثبات الذي تمتاز به هذه المصطلحات يدعو الدراس في الحقل الأنثروبولوجي الى الاهتمام بها، فالملاحظ أن نوع هذه المصطلحات ووصفها لدرجة القرابة في مجتمع ما لم يتغير مع الزمن، فمصطلح "أخ" توارثته الأجيال المتعاقبة خلال قرون من الزمن ولم يتغير، فلماذا هذا الثبات؟

3/ العلاقة الموجودة بين مصطلحات القرابة والحقل السياسي: ففي المجتمعات التقليدية يشكل الولاء القرابي مصدرا من مصادر الممارسات السياسية وأهم تعبيراتها، ونوعية المصطلح تحدد درجة الولاء هذا طبعا بالاضافة إلى عوامل أخرى. وهذا ما قد يشكل شبكة قراءة للتعابير السياسية للولاءات الأولية وبالتحديد القرابية منها على شاكلة بروز النزعة القبلية والولاء السياسي والاجتماعي والاقتصادي في الجزائر فيما يعرف ب:"البني عم" وامتدادها للمناطقية.

**6-القرابة والسياسي**: إن القرابة حتى وإن كانت موضوعا متميزا للأنثروبولوجيا التقليدية بإعتبارها تمثل المجال الأول للانتماء، وحتى وإن ذهبت الكثير من الدراسات فيها الى إعتبار أن رابطة الدم لم تعد أساس الروابط الاجتماعية والتنظيم في المجتمعات الحديثة، وهذا قد لا ينطبق على المجتمعات المحلية خصوصا في المجتمع العربي، إلا أنه لوحظ في الأونة الأخيرة إعادة لتنشيطها من

[1] En francais en peut dire « cousin » pour désigner le cousin maternel ou le cousin paternel.

خلال التضامن الذي تقدمه كقوة موازية لمعايير الحياة العصرية التي كانت إلى عقود خلت تقصي دور رابطة الدم.

ومهما يكن فإن أهمية القرابة تظهر من خلال علاقتها ودورها ووظائفها في البناء الاجتماعي الذي يتمثل في تعريفه الوظيفي الفضفاض في كل العلاقات القائمة والمتسمة بالدوام والإستمرار سواء تلك بين الأفراد فيما بينهم أو بين الأفراد والجماعات أو فيما بين هذه الأخيرة، مما دفع "ايفانز برتشارد" الى القول بأنه لا بد من وجود درجة معينة من الإطراد والإتساق في الحياة الاجتماعية،[1] والتي تجد أسمى معانيها في التنظيم الاجتماعي كنسق عام يمثل الغاية التي تعتمد على تحقيقها كل جماعة انسانية -بما فيها الجماعة القرابية-، هذه الغاية التي لا يمكن تحقيقها دون الحفاظ على توازن الأنظمة المختلفة (السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والأخلاقية...) المكونة للبناء الاجتماعي والتي تتلائم والعلاقات 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 الحادة، مما يعني ضرورة وجود قواعد تنظم السلوك، وسلطة تفرض احترام تلك القواعد، لكون هذه الأخيرة لا تطاع تلقائيا وإنما يمثل لها أفراد الجماعة بفعل القوة أو بطرق أخرى.

كما أن الحديث عن العلاقات بين الأفراد والجماعات يعني بالضرورة بروز الصراع الداخلي أو لنسميه تنافس، مما يفترض ضرورة توجيه canaliser هذه الطاقة، وجعلها كما قال "لويس كوزر" Lewis Coser عبارة عن صراعات تؤدي وظائف ايجابية للبناء الاجتماعي عندما تتفق مع الأهداف والقيم التي لا تتناقض مع الأسس التي تقوم عليها العلاقات داخل المجتمع (الجماعة)،[2] أي مع الغاية الأسمى: التنظيم الاجتماعي.

إن عمليات إنجاز هذا الهدف والتكيف معه بمثابة مناشط آدائية، ولكن ما يجب أن نعرفه هو أنه لا يمكن أن تقوم للتنظيم الاجتماعي قائمة، ولن يكون له أساس في الوجود دون سلطة ضبط ونظام قرابة، سلطة كما رأينا تسهر على احترام القواعد السلوكية خصوصا تلك المتعلقة بالنظام القرابي لكون علاقاته بمثابة القلب النابض للتنظيم الاجتماعي، ولكونها تحكم بصورة أو بأخرى مختلف العلاقات بما فيها الفعل السياسي من جهة، ومن جهة ثانية لكون الجماعة القرابية تلعب دور المدرسة الأولى من خلال عملية التنشئة لأفرادها منذ نعومة أظافرهم، وشيء طبيعي أن تلقن لهم قواعد العلاقات والتنظيم الاجتماعي، وتتحول الممارسة السياسية (وبالتالي النظام السياسي) السائدة في المجتمع لب ذلك التنظيم في حد ذاتها إلى مجموعة قواعد واجب الركون إليها، إنها صورة

[1] محمد عبده محجوب، مرجع سابق الذكر، ص 27 و 37-38.

[2] رالف بيلز وهاري هويجز، مرجع سابق الذكر، ص 443.

أخرى لاستخدامات "تالكوت بارسنز" في وصف "الفعل" من حيث حركته وتمايزه بنائيا ووظفيا، والفعل السياسي لا يخرج عن هذه الديناميكية.[1]

إننا إذا سلمنا ببداهة منطق أن الانسان اجتماعي بطبعه ميال لبني جنسه يعمل على اشباع حاجاته. وأن الجماعة القرابية تشكل النطاق الأول لميله على الأقل على مستواها الأولي الأسري، وأن تنافس الأفراد على إشباع الحاجات والذي تترجمه السلوكات والعلاقات، لابد له من وازع حتى يتحقق النظام، وأن هذا الوازع في حاجة الى سلطة اقناع الأفراد بإتباع قواعده، فإننا نكون أمام درب من دروب الفعل السياسي، لذلك يحق لنا التساءل عن طبيعة العلاقة بين القرابة والسياسي.

لكن هنالك من الآراء التي تذهب إلى الربط بين السياسة والاقتصاد وهذا رأي قد يبدو مغاير للوهلة الأولى ويقصي الدور السياسي للقرابة ما لم نتمعن فيه. ينطلق هذا التيار من فكرة أن نشأة الأنثروبولوجيا السياسية ارتبطت بالمصالح الاستعمارية (أي أنها لم تتأسس لضرورات معرفية) لأن دراساتها للمجتمعات المستعمرة كانت قد تمت تحت إعادة هيكلتها بحيث تكون تابعة سياسيا واقتصاديا للخارج أي تكرس علاقات التبعية بين المستعمر والمستعمر (المجتمعات الرأسمالية الأوروبية). علما أن الميدان السياسي في نمط الإنتاج الرأسمالي يخضع للمنطق الاقتصادي لأن السياسة تتدخل بشكل غير مباشر في إعادة إنتاج علاقات الاستغلال. مع الاعتراف بأن القرابة بالنسبة للأنثروبولوجيين تشكل مستوى من الواقع المفضل للتحليل المجتمعات الموصوفة بالبدائية أو التقليدية ـأو المتخلفة أو العالم الثالث.[2]

لكن ذلك في نظرنا يعزز الموقف من العلاقة بين الميدان السياسي والقرابة لسببين أساسيين: الأول مرتبط بكون النشاط الاقتصادي الضروري لاستمرار حياة الجماعات الإنسانية تتم عملية إنتاجه داخل هذه الجماعات وأن عملية توزيع الموارد والمنافع تنتج تراتيبية اجتماعية قد تكون طبقات اجتماعية متأثرة بعلاقة التبعية التي استنسختها الأنثروبولوجيا الإستعمارية في العلاقات الدولية الحديثة. والسبب الثاني متعلق بتلك العلاقة التي تبرز في كل المجتمعات بدرجات متفاوتة بين المستحوذ على القوة السياسية ومراكز صناعة قرارات تسيير الشأن العام (الميدان السياسي)، علاقة لا تقتصر على المجتمعات التي كانت مستعمرة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بل وحتى المجتمعات الأوروبية والأمريكية، إذ تسجل تلك الشبكة من العلاقات الزبونية في الكثير من الأحيان بين مراكز القوة الاقتصادية التي غالبا تركز في دوائر قرابية وبين الفضاء السياسي العام.

[1] على عبد الرزاق جايبي، مرجع سابق الذكر، ص 124–125.

[2] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 4.

6-1-**البعد الإنساني التاريخي للعلاقة:** لاحظ "ماير فورتس" Meyer Fortes أن دراسة العلاقات الاجتماعية والجماعات من منظور القرابة تكون أكثر ثراءا اذا ما 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 منها ما هو سياسي من خلال آليات التحالف والتبادل التي تظهر بأكثر وضوح في المجتمعات المسماة: "مجتمعات تقليدية".[1]

بينما ذهب "كارل ماركس" Karl Marx الى أن ظهور السياسي ناجم عن تلاشي واختفاء أهمية روابط الدم لكن الحقائق التاريخية تؤكد على أن نظم القرابة مثلت وتمثل الإطار الأمثل للسياسي، فالعلاقات السياسية في المجتمعات البسيطة والبدائية تذوب في نظام القرابة في الكثير من المجتمعات الأفريقية، أين يرتبط دور رئيس القربة أو مجلس شيوخها وعقلائها أو زعيمها الحربي بنظمها القبلية والعشائرية.

وبين الموقفين إعتبر "هربرت سينسر" H. Spenser أن المجتمع الانساني ليس مجرد مجموعة من الأفراد بل هو كل متميز مكون من أجزاء أهمها: الأسرة ونسق القرابة، بما يلعبه هذا الأخير من دور في تعاقب الأجيال ورعاية الأبناء وتنشئتهم إجتماعيا، وأنه يشكل قاعدة جزء آخر يتمثل في ممارسة االسلطة على أفراده وفرض قواعد ونظم معينة عليهم، مما يعني أسس التنظيم السياسي.[2]

ومهما يكن من تضارب نظري بين المفكرين، فإن العلاقة بين القرابة والسياسي وثيقة وقديمة قدم زمن انبثاق الملك عن السحر والدين والأسطورة والتي أكدت تبعية البشر المزدوجة للألهة والملوك، مما يعني ميلاد الممارسة السياسية مع ميلاد ما نصنفه في خانة الثقافة الروحية للانسان، وأن الجماعة القرابية كانت نواة تنشئة الانسان على ذلك والاعتقاد في قوتها، وجسر نقلها فيما بينها وبين الجماعات الأخرى. ونستحضر عند هذا المقام مراحل من تاريخ الانسانية التي عبد فيها الانسان الظواهر الطبيعية كالبرق والرعد والشمس والقمر لمصادر قوتها، كما خضعت مجتمعات وحضارات لسلطة عائلة بإسم الحق الالاهي المباشر.

رغم أن الإقليم والقرابة يحددان معا حقل السياسي، فالسلطة السياسية لا يمارسها الا من كان ذا نسب صريح وجماعة قوية الشوكة، والانتماء الى قرابة قوية بملكيتها وأفرادها وتحالفاتها مؤهل سياسي، إنها معيار هام في تحديد الحكام تبعا للإستراتيجيات السياسية القرابية سواء تعلق الأمر "بفرانسوا الأول" أو "لويس الرابع عشر" أو الملوك الزندنية السودانية أو حكام كاليدونيا الجديدة أو "بوش الأب" ثم الإبن أو "ترامب" وصهره في أمريكا أو "لوبان" وابنته في فرنسا أو غيرهم.

---

[1] أنظر في هذا الصدد: George balandier, op. cit. page 61-62

[2] حسين عبد الحميد رشوان، علم الاجتماع وميادينه، الاسكندرية: المكتبة الجامعية، الطبعة 4، 2000، ص 130–131.

ويعطي إحتكار جماعة قرابية للسلطة السياسية في الكثير من المجتمعات وفي مراحل كثيرة من تاريخ البشرية صورة حقيقية عن إرتباط القرابي بالسياسي، هذا الارتباط الذي يجسده تواتر الملكيات للحكم بين أفراد العائلة المالكة، كما تصوره أسطرة الأصل القبلي والعشائري للحاكم، بحيث تصبح وسيلة لشرعنة حكمه والحفاظ عليه داخل جماعته القرابية، وذلك لا يعني فقط مجرد أدبيات تسرد بل هي الطبيعة البشرية والتاريخ يحمل صفحات في ذلك. ويكفي أن نشير هنا الى مثال بعض الملكيات العربية (وحتى الغربية وإن كانت ممارسة السلطة السياسية للملك فيها "رمزية"). كما أن القرابة قد تكون أيضا وراء النزاعات التي تدور حول السيطرة على السلطة، فالحاكم عند "الأزندي" يبني استراتيجيته السياسية على أساس إبعاد أفراد الدم (جماعته القرابية) عن الإدارة والسلطة وتعويضهم بأتباع ينتمون للعائلة الحاكمة ولكنهم يولون الطاعة له.

إن هذه الصور المبعثرة عن البعد التاريخي لعلاقة القرابة بالسياسي انعكاس للبعد الانساني لها، والذي يمكن ايجازه من خلال النقاط التالية:

1/ إذا سلمنا بأن السياسة شيء طبيعي عند الانسان أكثر من أن تكون له صفة الخصوصية، فهذا يعني إرتباط الممارسة السياسية بالانسان منذ وجوده على الأرض، وأن ميله الى بني جنسه والمترجم في الكثير من الأحيان الى قرابات يعني أن الممارسة السياسية مرتبطة بالقرابة هذا من جهة، ومن جهة ثانية إذا كانت السلطة تجل للسياسي فإن السلطة السياسية تجل للسلطة في مفهومها العام، هذه السلطة التي يبدأ في ممارستها أو الخضوع لها أولا في البنية الاجتماعية الأولى المتمثلة في الأسرة.

2/ رأى الأستاذ "روبار دولياج" Robert de Liège أنه يمكن إعتبار القرابة تعبيرا عن التنظيم السياسي لأسباب عديدة منها: أن الجماعة القرابية تمثل المدرسة الأولى لتلقين القواعد والقوانين التي تشكل النظم الاجتماعية للأفراد، كما أن تنظيم وممارسة السلطة (حتى وإن كانت في تجلياتها الاجتماعية أو الدينية) هرميا، مثله مثل أي تنظيم سياسي إنساني، أضف الى ذلك الجانب النفسي لأفراد الجماعة القرابية سواء تعلق الأمر بالقدوة أو الولاء والذي يعكس نفسه على محيطه.[1]

3/ إن الوحدة السياسية السائدة في مجال اقليمي معينا تقوم بعمليتين أساسيتين هما: المحافظة على النظام وتنظيم العلاقات مع الجماعات الخارجية، بغض النظر عن الأسباب الحقيقية أو الخفية العامة أو الخاصة. وهي إن تسعى الى تحقيق ذلك تكون في حاجة الى قواعد تنظم السلوك والعلاقات، ولما كانت القواعد لا تطاع تلقائيا كان لا بد أن يمتثل لها الناس بفعل القوة أو بفعل آخر، وهذا يذكرنا بالنظريات العقدية في نشأة الدولة، والتي وضعها "جون لوك" و"توماس هويز" و"ج.ج. روسو"، مما يفترض وجود سلطة تستعمل تلك القوة أو الطرق الأخرى لفرض القواعد. كما أن

[1] Robert deliege : anthropologie de la parenté. Paris. Armond colin, 1967 p.34.

المجتمعات تتميز كلها بوجود الصراع الداخلي والتنافس بين الأفراد والجماعات الأمر الذي يدفع الى تماسك وزيادة وحدة الجماعة، وتبدأ إعادة إنتاج هذه الوحدة في الجماعات الداخلية على حساب الجماعات الخارجية، وتكون الجماعة القرابية مركز تلك العملية. إنه البحث عن الاستقرار والتنظيم، أو كما قال العلامة "ابن خلدون" أن طبيعة الانسان بإعتباره كائنا مجبولا على الخير والشر، على التعاون والعدوان، تفرض وجود الوزاع، إنها السلطة التي تحفظ للجماعة تماسكها وتتدبر أمورها من أجل بقاء الحياة واستمرارها.[1]

فوجود الجماعة البشرية (بما فيها القرابية) يفرض ضرورة تنظيم العلاقات والسلوكات والنشاطات ويوزع الأدوار والوظائف قصد تأمين الحماية والاستقرار وتلبية حاجات الأعضاء والجماعة، ولا يتأتى ذلك دون وجود حد أدنى من القواعد والمعايير والوسائل التي تضمن إنضباط جميع الأعضاء، هذا الإنضباط الذي يجبل عليه الفرد منذ طفولته في أول جماعة له، وهي الأسرة...

6-2-**آليات التحالف والتبادل**: كان للعلامة "عبد الرحمن ابن خلدون" السبق في تناول هذه الآليات، عندما كانت الأنثروبولوجيا مجرد روايات رحالة وأدب ترفيهي، عندها وضع أسس معادلة انسانية سماها العصبية، وبدون أن نخوض في ذلك نكتفي بالإشارة الى دور عصبية المصاهرة في تقوية الولاءات السياسية للقبائل العربية.

فالتجمع الانساني عند "ابن خلدون" ظاهرة طبيعية وضرورية للانسان لأنه مدني بطبعه، أي اجتماعي بطبعه، لذلك لا بد من الإجتماع الذي يمثل المدنية وهو معنى العمران، الذي يبدأ بعصبية وشوكة جماعات قرابية غالبا ما تكون من البداوة. وتظهر العلاقة بين القرابة والسلطة عنده منذ بدء تعصب الجماعة القبلية (القرابية) لدفع أي خطر خارجي يهددها أو يجلب منفعة من الغير، ثم أن تحول العصبية الخاصة الى عصبية عامة يعبر عن حركية القرابة وديناميكية عصبيتها، إذ لا سلطة لمن لا أشياع له (يمكن المقاربة في العصر الحديث بين مفهوم الأشياع والناخبين الأوفياء). ولما كان النسب الحقيقي لا يعني فقط ذلك الانتماء الفعلي الدموي الى جماعة معينة، بل يعني أيضا المعاشرة لها وربط مصالحه بها والدفاع عنها وجلب وتوزيع المنافع بين أفرادها، لنكون أمام ضرب من ضروب التحالف.[2]

إن ما أورده العلامة "ابن خلدون" يشكل قاعدة نظرية وعملية لتناول الآليات الموظفة في ذلك الارتباط ذو البعد التاريخي والانساني بين القرابة والسياسة.

[1] ابراهيم عثمان، مرجع سالف الذكر، ص 233.
[2] حمداوي محمد، مرجع سابق الذكر، ص 43.

فقد أظهرت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية أن السياسي ينسج من خيوط قرابية ويعبر عنها من خلال النسب والتحالف، ففي المجتمعات البسيطة (الصغيرة) تذوب العلاقات السياسية وتختلط مع العلاقات القرابية، حيث يشكل النسب والانتماء الهيكل الذي يقوم عليه النظام السياسي،[1] لذلك لاغرابة أن يرتبط مفهوم المواطنة (الجنسية) في الكثير من المجتمعات الأفريقية بخط النسب الأبوي أو الأموي. وترتكز العلاقة بين القرابي والسياسي على الدور السياسي الذي تلعبه الأسرة من خلال ذوبان السياسي في الحياة الاجتماعية لأفرادها. وهذا ما خلص إليه "م. قودليي" Maurice Godelier في مؤلفه "تحولات في القرابة" Métamorphoses de la parenté والذي استعرض فيها مختلف نظريات النسب والتحالف وأكد أن الأسرة نواة القرابة مرتبطة أكثر بالأفكار السياسية والدينية منه بالوظيفة الجنسية التكاثرية في المجتمعات الإنسانية.[2]

كما أن الأدوار السياسية في بعض المجتمعات الأفريقية[3] مرتبطة بنظام القرابة، كزعامة القرية أو عضوية مجلس شيوخ القبيلة، وفي هذا المقام يمكننا أن نورد مثال "التيف" Tiv في نيجيريا أين سجل "فانسو لوميو" Vincent Lemieux أن ثمان مائة ألف شخص تشكل مجتمعا سياسيا بدون الحاجة الى أي جهاز حكومي حديث، ويكمن ذلك في إنقسام هذا المجتمع الى وحدات قرابية قريبة ولكن أيضا بعيدة من خلال علاقات التحالف التي تقيمها الوحدات فيما بينها والتي يلعب نظام الزواج دورا فعالا فيها.[4] ويمتد المنطق القرابي في العصر الحديث رغم مظاهر العصرنة التي يجسدها الخيار الديموقراطي وصور الانتخابات والتحولات المؤسساتية وسياسات المراحل الانتقالية التي عرفتها بعض المجتمعات في أفريقيا على سبيل المثال حيث يتأكد منطق الأسر للولوج إلى مراكز وموارد السلطة وتكون في قلب السياقات السوسيوتاريخية للدولة وأنماط انتقال تلك السلطة في هذه المجتمعات.[5]

تبرز في هذا المجال أدبيات علم الاجتماع السياسي ("فيبر" Weber "كلافام" Clapham "داربون" Derbon "ايزنستاد" Eisenstadt وغيرهم) ممارسات خصخصة السلطة السياسية وخيارات الزبائنية

---

[1] يضاف إلى هذا الهيكل محددات أخرى مثل: طبقات العمر والجنس والقوة الاقتصادية والمكانة الدينية أو الروحية والانتماء الاجتماعي...

[2] Nicolas Journet, les cinq leçons de parenté de Maurice Godelier, In : Scienses Humaines 2005/1 (N : 156) p 22.

[3] Castres pierre, La société contre l'état, Paris, éditions minuit, 1974, p.61.

[4] Vincent lemieux, L'anthropologie politique et l'étude des relations du pouvoir. L'homme vol, n 04. 1967 p.37.

[5] Marie Brossier, Imaginaires et pratique de la famille et du politique en Afique : sortir du tout néopatrimonial par le dialogue « indiscipliné », In : Cahiers d'études africaines, N : (2) 234/2019, Le politique une affaire de famille, p 323.

السياسية والشللية والمناطقية وما يرافقها من فساد واستفحال ظاهرة الرشوة وارتباطاتها بالاستعمال الروتيني لأنماط التسيير النيوباتريمونيالي للشأن العام في أفريقيا، تسيير يقوم على المزج بين طرفين: القطاع الخاص الاقتصادي والسلطة السياسية على مستوى مؤسسات الدولة الرسمية والقانونية. وفي هذا الجو يبرز البعد القرابي العائلي للاستيلاء على السلطة السياسية من خلال تربع عائلات على عرش السلطة في دول كثيرة في أفريقيا وأمريكا الشمالية والجنوبية وفي أوروبا واسيا بل وفي توريث السلطة.

كما لاحظ "كلود ريفيار" Claude Riviere على أن شبكة القرابة تلعب نفس الدور تقريبا في الدول الحديثة من خلال التنافس والصراع أو تدعيم السلطة والمراكز السياسية عن طريق قرابة المصاهرة التي تشتد وتقوى على قرابة الدم مثلا في المجتمع الأمريكي الذي يغلب عليه طابع الأسرة النووية التي بدورها أيضا تشتد وتقوى بالمصاهرة وسجل ذلك "تالكوت بارسنز". وأورد "ابراهيم عدنان" مثال الإنتخابات البرلمانية في كل من الأردن والكويت وفلسطين،[1] أين لاحظ على أن البناءات الحديثة الممثلة لقيام الدولة قد أثرت سلبا على القبلية والعشائرية، لكنها ورغم ذلك لا زالت تلعب دورا مهما، خصوصا وأن البلدان العربية تحرص على حفظ الأنساب أو حتى الإدعاء بالانتساب الى جد ذي مكانة تاريخية.

إن هذه الأمثلة وغيرها لا تصور لنا فقط العلاقة بين النظامين القرابي والسياسي، وإنما تفسر آليات التحالف والتبادل بين الجماعات القرابية عند ممارستهم للفعل السياسي، فلقد رأينا على أن التنافس والصراع على الأقل في حدوده الايجابية يفرضه الاجتماع الانساني، كما سبق وأن حاولنا أن نأكد على أن السلطة ممارسة انسانية في كل تجلياتها بما فيها السياسي، لذلك كان من الطبيعي أن يلجأ الأفراد أو الجماعات القرابية الى عقد تحالفات فيما بينهم في حالات التنافس، ويشكل المجال القرابي الساحة الأولى لهذه التحالفات لطبيعة الولاء فيها والذي يرتكز على لحمة الدم، ويأتي الزواج والمصاهرة كوسيلة أخرى لتدعيم المراكز والأدوار التي يلعبها أو يريد أن يلعبها الأفراد أو الجماعات القرابية.

إن التحالف لا يعمل فقط على تدعيم الأدوار والمراكز السياسية موظفا في ذلك شبكة العلاقات القرابية ولكنه يكون الفرصة أيضا للقيام بعمليات التبادل، إذ أن نظام الزواج في الكثير من المجتمعات يعمل على تقوية الهيكل القرابي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، ويكون الفرصة في نفس الوقت لتبادل الموارد والمنافع. فإذا كانت في المصاهرة تقوية للمراكز، فإنها أيضا آلية تبادل رمزي من خلال تبادل النساء والزواج الخارجي خير مثال على ذلك ولكن أيضا لتبادل المنافع، فللولاء القرابي فوائده على أفراد الجماعة.

[1] ابراهيم عثمان، مرجع سابق الذكر ص. 221 .

6-3-**صور من الشراكة:** إن الشراكة القائمة بين القرابة والسلطة تكاد تكون طبيعية في المجتمع الانساني من المنظور التاريخي والوظيفي، فتاريخ الإجتماع الإنساني تؤكد شواهده ارتباط نظام القرابة بالممارسة السياسية كشكل من أشكال العلاقات الهادف الى تسيير الشأن العام بما يحمل من أمن واستقرار، ووظيفيا تأكد أن المجال القرابي يمثل الهيكل الذي يحمل السياسي، لذلك وفي هذا المستوى النظري نكتفي بالقول على أن هنالك الكثير من مظاهر الشراكة بينهما يمكن أن نكتفي ببعضها، مع الاشارة إلى وجود اختلافات بين المجتمعات تبعا لإختلاف الثقافات، ولكن تبقى هذه المظاهر السمات المشتركة فيما بينها وتنطبق على مجتمعاتنا العربية.

1/ **الرأسمال الاجتماعي**: إن الممارسة السياسية حقل لتنظيم المجتمع وتسيير شأنه العام والحفاظ على النظام والاستقرار فيه، إلا أنها تتسم بالصراع والتنافس بين الفاعلين فيه، لذلك كان تعصب أفراد الجماعة القرابية ونفرتهم لمساندة بعضهم وتدعيم مركز أحدهم نابيا عن ولاء تحتمه الرابطة الدموية، وكانت التحالفات القرابية التي تشكل المصاهرة أحد أوجه الولاء الأخرى فيها. إلا أنه يجب الاشارة أيضا الى أن الجماعة القرابية من خلال تعصبها لممثلها في الحقل السياسي تستثمر فيه، فماضي الجد (النسب) المشترك يمثل الحاضر الحقيقي للمتنافس على السلطة والذي يحوله الى مستقبل زاهر لجماعته القرابية، إنها معادلة مشروع اقتصادي، لكن خصوصيته الانسانية تجعل أن لا زعامة لمن لا أشياع له، إنهم إن توفروا ووفروا ولائهم، فإنهم سيتلقون ربحهم بعد إنجاز المشروع من خلال تلقي المنافع مادية كانت أو معنوية، فتدعيم زعامة الفاعل السياسي من قبل أفراد الجماعة القرابية تدعيم للمركز الاقتصادي، السياسي والاجتماعي لهذه الأخيرة. وتتحول الزعامة والزعيم الى رأسمال اجتماعي يتم توظيفه.

2/ **الوكالة الاجتماعية**: إنها تمثل سياق للتبادل الاجتماعي والرمزي الذي يجسد تداخل اللعبة الاجتماعية مع اللعبة السياسية ويعكس طبيعة العلاقات السائدة في المجتمع. إن هذه صورة من صور علاقة القرابة بالسياسي ترسم معالمها الوكالة التي يتلقاها الفاعل السياسي من أفراد جماعته القرابية، إنها وكالة الولاء والدعم على أن يقدم لموكليه حسابا دقيقا عن تنفيذ وكالته، إنها إقامة مسؤولية مدنية للوكيل/الفاعل السياسي أمام موكليه، فالمرشح للزعامة (أو لمجلس نيابي أو انتخابات محلية في الأنظمة السياسية والادارية الحديثة) يؤكد حظوظه في الصراع والتنافس من خلال أشياعه وأتباعه الذين يشكل أفراد جماعته القبلية والقرابية صفوفهم الأولى. إن هذا الولاء والدعم بمثابة عقد وكالة يوكل بمقتضاه الأشياع ممثلهم الى الممارسة السياسية على أن يقدم لهم حسابا دقيقا عن عمله والممثل في توزيع المنافع وخدمة مصلحة الجماعة التي يمثلها والدفاع عن حقوقهم ...

3/ **الزبائنية السياسية**: تمثل أصدق تعبير لعلاقة التبعية بين أطراف المعادلة السياسية في الحقل السياسي، فإذا كانت تقوم على أطراف ثلاث تتمثل في: الزليم والمعزب والخدمة أو المنفعة المرجوة،

فإن الطرف الثاني يستميت في ولائه للطرف الأول نظير حصوله على منفعة أو مصلحة أو خدمة قد تأخذ شكلا ماديا أو تكون وسيلة للارتقاء الاجتماعي أو الاقتصادي أو المهني أو غيره.

إن الحقل السياسي في الكثير من المجتمعات مصمم على أساس أن تكون آلية السيطرة على الجماعة السياسية وتجديد نخبها سواء عبر الممارسات الإجرائية أو العمليات "الادارية" لإعادة الهيكلة والمكافأة والاقصاء واختيار القريب أو الزميل، لذلك كان من الضروري أن نموقع ذلك الحقل في السياقات التاريخية والثقافية للمجتمع والسلطة فيه لفهم إعتمال علاقات القوة. وشكلت الزبائنية السياسية من خلال عامل المكافأة صورة من صور التحالفات والتبعية التي تتمفصل في محور ثقافة سوقا سياسيا، أين تتم صفقات الزبائنية لتطرح صورة بداية تشابك علاقات القوة، وفي النهاية اتحاد لها بين الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في إطار شبكات زبونية يتم فيها التبادل الاجتماعي للمزايا والمصالح.

فالزبائنية علاقة تبعية شخصية قد لا تكون لها علاقة بالقرابي نظريا، ولكن المؤكد أن الشبكة القرابية في الكثير من الأحيان ترتكز على تبادل المنافع بين شخصين (أو مجموعتين) في موقعين غير متوازيين من حيث الموارد هما: المعلم (المعزب) والزبون (الزليم)، لذلك كان الاستزلام Clientélisme ببساطة يمثل نمط علائقي يصور تبعية شخصية، إنه يصور خصوصا في الحقل السياسي الحديث صعودا اجتماعيا محدد يتم استنادا الى معايير "لاعقلانية" كالقرابة والنسب والانتماء القبلي أو الجهوي وحتى الديني.

لقد إكتفيا برسم الخطوط العريضة للعلاقة بين القرابة والسياسي في هذا المقام ونحن مقصرين، إلا أننا نجد لذلك عذرا منهجيا لعل القارئ يتقبله منا بسعة صدر بكوننا حاولنا أن نقدم إطلالة عامة عن القرابة والنسق القرابي لأهمية الإلمام به.

ونخلص إلى أن البعد الأنثروبولوجي يبرز أكثر في الميدان السياسي من خلال تلبسه برمزية يستقيها من مصطلحات القرابة في المجتمعات الحديثة ومنها مجتمعنا بحيث يسقط مصطلح "الأب" أو "العم" على رئيس الدولة مثل "ستالين" في الإتحاد السوفياتي سابقا أو فرنسا في عهد "ف. ميتران" ومناداة الشباب الجزائري للرئيس "عبد المجيد تبون" تودادا ب: "عمي تبون". إن هذه القرابة الوهمية تؤسس لحقوق الفرد على الأقارب المباشرون سواء ما تعلق منها المنافع المادية أو المعنوية وتتعدد خطوط شبكة تحليلها إذ ننأرجح بين علاقة التابع بالمتبوع مؤسس لها من خلال هذه القرابة الوهمية أو كانت علاقة الواهب بالمهوب له من منافع في إطار القدرات التوزيعية للمنافع المتاحة في الحقل السياسي.[1]

[1] تزداد أهمية القدرات التوزيعية للنظام السياسي الحديث التي أشار إليها النسقيين في علم السياسة.

ويبرز هذا الدور أكثر في استحواذ سلالات سياسية على السلطة السياسية من خلال تشكل عائلات حاكمة في مختلف الدول الحديثة الأمر الذي دفع وسائل الإعلام إلى وصف هذه الظاهرة بشكل مبالغ فيه ب: "مودة الأبناء" في أفريقيا. لكن هذه الظاهرة للأنظمة السياسية الوراثية في تداول السلطة ليس حكر على أفريقيا والملكيات العربية فقط وليست حديثة فقد سجلت في أمريكا الشمالية والجنوبية وفي أوروبا وآسيا كما سبق الإشارة إليه. إن هذه السلالات السياسية الحاكمة الناقلة للسلطة وراثيا (أي قرابيا) ليست خاصية للأنظمة الشمولية والمجتمعات البدائية بل تعرفها أيضا المجتمعات الحديثة المتقدمة، وهذا ما أكدته أبحاث "كارتز" Kertz 1989 حول إعادة إنتاج الأسري القرابي في تجنيد النخب السياسية المنتخبة وأبحاث 'هانسن وقاري" Hansen & Garey 1998 من خلال تشكل أجيال عائلية من المنتخبين في المجالس السياسية في الأنظمة الديموقراطية وانتقال رئاسة الدولة في خط وراثي في الاستبدادية منها.[1]

[1] Marie Brossier, op. cit, p 330.

# الفصل الثالث
# السلطة والمجال

إذا كان السياسي يستوجب بالضرورة وجود سلطة، فإن وجود السلطة لا يعني بالضرورة السياسة، لأن هناك من السلطات ما هو عائلي، اجتماعي، اقتصادي، عسكري، وديني[1] حتى وإن كانت له امتدادات مع السياسة، وعليه نرى أنه من الأجدى تناول المفهوم العام للسلطة قبل الحديث عن السلطة السياسية.

إن السلطة في المفهوم العام تعني القدرة وإمكانية القيام بالأعمال أو اتخاذ القرارات الفاعلة، كما تعني القدرة على إنتاج الآثار المرغوب فيها سواء على الأشياء أو الأشخاص، وهذا النوع من السلطة طبيعي وموجود عند الحيوانات (مثل الكبش قائد القطيع)، وهو فطريا موجود عند الإنسان لارتباطه بالحرية، كما أنه مرتبط بشخص الفاعل، فنقول فلان له قدرات كبيرة أو أن شخصا ما 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.

وترتبط السلطة بطبيعة مجال النشاط الذي تمارس فيه، فنتحدث عن سلطة كبير التجار في السوق، وعن سلطة المدير في المصنع، وسلطة القائد على فرقته العسكرية أو سلطة المدير في المؤسسة التربوية والتعليمية وسلطة رب العائلة، أو سلطة القاضي في المحكمة، والوزير في الوزارة وهكذا ...

تتكاثف السلطة وتزداد قوة أو العكس حسب درجة الطاعة لها وآليات الإخضاع لها، كما أنها قد تنجم عن التحكم في قدرات من نوع خاص أو كفاءات واستعدادات معينة قد تكون بسيكولوجية أو اقتصادية أو ثقافية أو دموية، وبذلك فالسلطة تعني أيضا ضمنيا عمليات الاقتناع، التراكم، التوزيع أو تبذير الفوائد والامتيازات.

في المفهوم الفيبيري تصور السلطة على أنها إمكانية إنجاح وجهة نظر وإرادة فرد أو جماعة ضد فرد أو جماعة أخرى رغم المقاومة، فقد عرفها "ماكس فيبر" Max Weber على أنها الاحتمالية بأن قيادة ما تطاع من قبل مجموعة محددة.[2]

---

[1] Claude Rivière, Anthropologie politique, op. cit, p.12.

[2] حسن ملحم، مرجع سابق الذكر ص23.

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

لقد ساهمت الكثير من التحاليل من بينها الوظيفية في تبلور الفهم للعديد من الوظائف بما فيها السلطة، لكنه لم يكن يقوم على التساؤل عن أصل أي وظيفة أو طبيعتها أو سببها، بقدر ما كان يبحث عن الفائدة من وجودها وعن نتيجة هذا الوجود أي وظيفته، حيث أن "مالينوفسكي" Malinovski كان يؤكد على أن الحوادث الاجتماعية إنما تعلل بوظائفها، لذلك جرى البحث في وظائف السلطة.

ويظهر هذا في السلوك الإنساني الذي يتخذ طابعا بنائيا أو منظما ليغطي وظائف متعددة ومتكاملة، فالعيش في جماعة اجتماعية هو إحدى خصائص الكائن الإنساني، وهذه الجماعات الاجتماعية لا تمثل مجرد تجمعات مؤلفة من أفراد، ولكنها تمتاز بنسج شبكة علاقات اجتماعية منظمة، الهدف من ورائها هو العمل على بقاء الجماعة وتنظيم سلوك أعضائها واستمرارها في الزمن.

إن وظيفة النظام ليست عدم وجود أو منع الشغب أو حماية الأفراد من الاعتداءات أو حماية ممتلكاتهم من التهديدات واستيلاء الغير عليها أو تسوية مختلف النزاعات التي قد تنشأ بين الأفراد والجماعات، أو تأكيد مصالح معينة بطريقة منظمة، بل أن وظيفته أيضا 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 أن الأفراد لا يدركون وجود بدائل للسلوك، على أن الملاحظة والمراقبة المشار إليهما تستلزمان ضرورة وجود ضغط (أدوات إكراه) وعادات تصور شكلا من أشكال السلطة.

لذلك لا غرابة أن يذهب "جورج بالانديه" إلى إعطاء مفهوم واسع وفضفاض للسلطة،[2] إذ أنه يقول بإمكانية وجود سلطة في كل مجتمع حتى ولو لم تكن واضحة المعالم وحتى ولو لم يكن هنالك أي جهاز دائم يحتكر سلطة السيطرة لذاته، وحتى ولو لم يكن هنالك فرد ما يعطي أوامر مع وجوب طاعته من قبل الأفراد.

إن هذه السلطة غير واضحة الطبيعة، وهي شائعة وعامة وعبارة عن مجموعة من العادات والقواعد التقليدية التي يجب احترامها في كل وقت ومن قبل كل فرد، بيد أن عصيانها لا يتميز

[1] رالف ل. بيلز وهاري هويجز، مرجع سابق الذكر. ص549.
[2] حسن ملحم، مرجع سبق ذكره ص 36.

بوجوب فرض عقوبة من قبل شخص ما أو سلطة ما، بل أن العقوبة قد تتمثل في إنتقام الأرواح أو الكواكب أو تأنيب الضمير أو غير ذلك، المهم في الأمر أن وظيفتها هي تحقيق الضبط والتنظيم الاجتماعيين.

إن الفرد بقبوله العيش ضمن مجموعة ما (هو في الحقيقة يسعى لذلك بطبعه) سواء كانت أسرة أو قبيلة أو محيط اقتصادي أو جماعة دينية أو حزب أو دولة أو غيرها، لابد له وأن يقر قواعد عامة للحياة يحترمها الجميع ويلتزمون بالحفاظ عليها. إن وظيفة السهر على احترامها والحفاظ عليها يجب أن تعود إلى جهة معينة ضمن هذه المجموعة تدعى السلطة، وقد توصل "ج. بالانديه" من خلال أعماله في حقل الأنثروبولوجيا السياسية إلى ما يلي:

° إن السلطة في كل مجتمع نتجت عن حاجة 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... هذا الذي يدعوه "سلطة".

° إن حاجة المجموعة (أي كان نوعها ) إلى نظام وبالتالي إلى ذلك الشيء الذي ندعوه سلطة، ينفي فكرة الماركسيين (خصوصا "انجلز") التي كانت تقول بعدم وجود السلطة أيا كان شكلها في المجتمعات القديمة لانتفاء الملكية فيها وسيطرة المشاعية البدائية، وهذا التنظيم أو النظام لا يمكن أن يكون تلقائيا، بل فرضته ضرورات دفعت الأفراد إلى تأمين مصالحهم وانتمائهم إلى الجماعة حتى ولو فرضنا التلاؤم بين الفرد والجماعة.

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

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

**1-السلطة السياسية:** تختلف السلطة السياسية في خصوصياتها عن باقي أشكال السلطات، لكونها ترتبط بعملية إنتاج وإعادة إنتاج السياسي وبالأدوار الاجتماعية التي عن طريقها يتم صناعة واتخاذ وتطبيق القرارات التي تتعهد بها المجموعة ويلتزم بها الغير بقوة الإكراه إن تطلب الأمر ذلك بصيغته المادية والمعنوية، فالسلطة السياسية تتحدد من خلال صفتها الجبرية ومن خلال حقها في استعمال القوة المادية كآخر أو أحد الحلول، تمارس غالبا في مجال إقليمي محدد وتقوم على هياكل

مؤسسية تمتاز بقدرة حركية وتعمل دوما على تأكيد شرعيتها بالفعل الاجتماعي، تتمثل وظائفها الأساسية في الحفاظ على النظام العام وتسيير مصالح المجموعات المكونة للمجتمع.[1]

لقد أكد "تالكوت بارسنز" T.Parsons على قدرة السلطة السياسية على التنسيق بين الوحدات الاجتماعية من أجل تحقيق الأهداف العامة،[2]إن هذا التنسيق الموضوع لتحقيق الصالح العام يتسم بصفتين: التنظيم والتسلسل المراتبي، هاتان الصفتان اللتان تعنيان ولكن أيضا تقتضيان هياكل وأطر تبينهما.

إن السياسي يعني بالضرورة وجود علاقة قوة بين الأشخاص والمجموعات المتنافسة، مما يدفع إلى الافتراض بأن هنالك ممارسة لسلطات متعددة في نفس الوقت وفي أطر مختلفة سواء بصورة منسجمة أو بصورة متناقضة، فالفرد مثلا قد يمارس في أن واحد سلطته على عائلته (إطار العائلة) أو سلطته كرئيس على موظفه، أو كأمين لحزبه، أو رئيس لجمعيته وهكذا ... لذلك يرى النسقيون والوظيفيون على حد سواء الجوانب الايجابية لممارسة السلطة كوسيلة تسيير متناسق للمجتمع ككل، تهدف إلى الضبط والاندماج بين مطالب الشعب وتأييدات النظام وأنساق أخذ القرارات، بينما يؤكد الماركسيون على الجوانب السلبية في علاقات الاستغلال التي تجعل من السلطة السياسية أداة في يد طبقة اكتسبتها بالاستحواذ على عناصر الإنتاج، للسيطرة على الطبقة المستضعفة وهم بذلك يولون أهمية للجانب المادي الاقتصادي في تحديد مفهوم وأهداف السلطة السياسية، إنهم حين يتحدثون عن السلطة في المجتمع الذي يعتبر أصلا مجتمعا رأسماليا (أو نفترض فيه ذلك)، يرون أن هدفها ووظيفتها إنما يتمثل في الحفاظ على اللامساواة الاجتماعية وتأكيد الفوارق الطبقية، إذ بها يستمر الاستغلال، و بها تتم المحافظة عليه.

وإذ كان "جون جالبرايت" John Galbraith يشير إلى الطابع الانتشاري 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، وفي هذا كله نقلة للسلطة السياسية عندما تم ربطها بعملية إنتاجها ومصادرها.

إن السلطة السياسية لصاحب أول الدراسات التي أسست للعلمية في الأنثروبولوجيا السياسية –بالانديه– إذ تم تبنيها فذلك لكونها ضمان للنظام والأمن بتمثلاتها بالمقدس، حتى وإن كانت تحافظ على اللامساواة الاجتماعية وتكرسها (والتي تحدث عنها الماركسيون)، وفي هذه الحالة يكون السياسي

---

[1] للمزيد يمكن الاستئناس ب: W. Phillips Shively. Pouvoir et décision –Introduction à la science politique-, trad ; Jules-Pascal Venne. Montériel. Cheneliére Education. 2013. p7.

[2] Parsons Talcott ; La Configuration Du Système Social, traduit par jean Claude lugan France, ISBN, 1972, p 97.

نتاج للمجتمع ككل، حيث تنظم السلطة السياسية العلاقات القائمة فيه عبر وضع قواعد تحدد سلوكات الأفراد ولكنها تسير أيضا الصراعات القائمة فيه وتحدد أطر التنافس عليها.

إن التناول الأنثروبولوجي للسلطة السياسية يميز بين السياسي وبعض المفاهيم الأخرى حتى وإن كان هنالك ترابط بينها، فتأثير المغني الشعبي لا يجب أن يأخذ دائما صفة السياسي، والتحفيز أو العقاب لا يجب أن يربط دائما بالسياسي، وسلطة الأب على الأفراد عائلته لا تنتج بالضرورة السياسي حتى وإن كانت تؤثر فيهم من خلال التنشئة، أضف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيا تفرق بين السياسي وبين السيطرة وإن كانت الحدود بينها غير واضحة المعالم، إذ تربط السيطرة بالبناء الاجتماعي من خلال استخدام طبقة للقوة المادية قهرية جسمانية كانت أم اقتصادية ضد طبقة أو طبقات أخرى، بينما ترتبط السلطة بالجانب العلائقي حتى وإن كانت ممارستها قد تؤدي في بعض الأحيان إلى السيطرة. كما تشكل طرق شرعية السلطة السياسية أيضا ميدانا خصبا بالنسبة الأنثروبولوجيا السياسية، فقد كانت مسألة الشرعية محط اهتمام القانونيين والسوسيولوجيون والمؤرخون والاقتصاديون، لذلك كان من الطبيعي أن يهتم الانثروبولوجيون بها، ويكفي في هذا المقام الإشارة إلى إسهام "ماكس فيبر" في تحديد ثلاث أنماط للشرعية:[1]

-**النمط التقليدي:** الذي يرتكز على الاعتقاد في القيمة العالية للعادات والأعراف والتقاليد والقيم السائدة في المجتمع، مما يدفع النظام السياسي/ الدولة / النخبة / أو القائد على اعتمادها مصدرا لوجود سلطته واستمرارها.

-**النمط الكاريزمي:** والمبني على قدرات واستعدادات ومواهب الزعيم، وتوظيفها لكسب سلطته الشرعية اللازمة لوجودها وبقائها.

-**النمط العقلاني:** ويستمد الحكم السياسي فيه شرعيته من منطق قواعد القانون والكفاءات الشخصية للنخب وتنظيماتها (أحزابا كانت أم جماعات ضاغطة)، مع العلم أن قواعد القانون التي تشكل المصدر يحدد إطارها بنص دستور (مكتوبا كان أم عرفيا).

إن هذا التصنيف الفيبيري لا يجب أن يأخذ بتلك الصورة الميكانيكية التي تقضي بتبني النظام/السلطة/النخبة/الزعيم لنمط واحد واعتماده، بل على العكس فالشرعية كثيرا ما تنوع من ركائزها، فتمزج القواعد القانونية بالتقاليد والأعراف السائدة في المجتمع، وقدرات الزعيم بعلاقاته القرابية، كما أن مصادر الشرعية قد تشكلها قوة سحرية أو إرادة الآلهة أو الأجداد أو حيازة الثروة أو الكفاءة التقنية أو الاستحواذ على وسائل الإكراه، أو ديكتاتورية البروليتاريا أو احترام وحب الغير، أو أدلجة التفوق العرقي أو غيرها من مصادر شرعية السلطة في العالم المعاصر.

[1] محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي، ميدانه وقضاياه، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990 ص29-30.

وقد إرتبط تناول مفهوم السلطة السياسية بمفهوم السيادة التي قد تكون ملك للأمة أو الشعب أو الملك أو لمجلس شيوخ القرية، فجاء التناول الأنثروبولوجي لموضوع السيادة مختلفا عن التصور الفقهي القانوني، إذ يركز اهتمامه على علاقات القوة واستراتيجيات الفاعلين أو وسائل الإكراه التي تنظمها التقاليد، ومهما يكن فإنه لا يمكن الحديث عن "السياسي" دون ممارسة للسلطة بتعدد صورها ومواردها ومنابعها، ولعل أهم منابعها بالنسبة للأنثروبولوجيا السياسية تتمثل في:

-**قاعدة الإقليم:** تتلاقى دراسات الأنثروبولوجيا السياسية مع اهتمامات علماء السياسة والقانون والمؤرخين، إذ تولي عناية خاصة لدور الإقليم، والحديث هنا عن الإقليم هو حديث عن الأرض كمنبع للسلطة السياسية، حتى وإن كان من الممكن وجودها دون سيادة إقليمية في المفهوم الكلاسيكي للسيادة مثل وضع الفاتيكان وإدارة موناكو والسلطة الفلسطينية، لذلك نفهم تلك التوليفة بين الدولة والسلطة. وقد اعتاد الكثير من الباحثين والأكاديميين الإشارة إلى التعريف الفيبيري للدولة (السلطة السياسية) على أنها احتكار للقوة الشرعية من منطلق أن "ماكس فيبر" حلل ركائز الشرعية وبحث في الصور التاريخية للسلطة، وأن ممارسة هذه الأخيرة لابد لها من مجال إقليمي محدد المعالم، وحتى نفهم أهمية الركيزة الإقليمية في الأنثروبولوجيا، علينا أن نعود لأعمال "ايفانس بريتشارد" حول النظام السياسي عند "النوير" الذي ينظر إليه على أنه مجموع علاقات المجالات الإقليمية، ويبدو غريبا أننا ننطلق من الواقع السياسي كمرجعية لأهمية المجال، إلا أن التنظيم السياسي كما سنراه على مستوى اللامركزية كتنظيم إقليمي، تؤكد هذه الأهمية الحيوية على الأقل على مستوى التقسيم الإداري مثل الدوائر والبلديات والولايات في الجزائر. وينتج تنظيم المجال المعمول به في الأنظمة السياسية الحديثة مجموعة من الثمثلات التي تحدد طبيعة سلوكات الفاعل السياسي.

تركز المقاربة الأنثروبولوجية على العلاقة بين السلطة والمجال انطلاقا من كون إن المكان يمثل مجالا حياتيا حافلا بدلالات وممارسات اقتصادية واجتماعية وثقافية أحاطت به في الزمان، وفي هذه الحالة تكون العودة إلى التاريخ مسعى لا يمكن تجاوزه عند قياس مدلول الممارسات المهيكلة للمكان في ظل أي سلطة أو نظام سياسي في الزمان، إنه تفاعل الانسان والطبيعة والتصاق الوحدة الاجتماعية كبناء الاجتماعي بمجالها الجغرافي التصاقا يكاد يكون ميكانيكيا. وحتى تبسط سلطة سياسية نفوذها على مجموعة انسانية لا بد لها من اقليم يمثل مجالها السياسي.

وحتى تتوضح المقاربة الأنثروبولوجية للمجال نشير إلى ذلك تلاقي بين الأنثروبولوجيا والجغرافيا حول مفهومي المجال والإقليم وهذا ما ظهر في الأنثروبولوجيا الأمريكية من خلال "كارل سوير" Carl Sauer أو في الأنثروبولوجيا الفرنسية في أعمال "مارسال موس" M. Mauss و"جون مالوري" Jean Malauier وحتى عند "كلود ليفي ستراوس" Claude Lévi-Strauss وغيرهم، وأنتج ذلك اهتمام

علمي بالمقاربة الثقافية للتأسيس للإقليم وتحدياته الرمزية والتي تجد أصولها في الجغرافيا الثقافية والأيكولوجيا الثقافية، كما توجه الاهتمام الأنثروبولوجي نحو محاولة فك شيفرة الرهانات التي يضعها كل مجتمع في الإقليم وآليات التواتر المرتبطة بها.[1]

ويولي فقهاء القانون الدستوري أهمية خاصة للإقليم كأحد أركان الدولة الحديثة والتي يشكل محورها ترابط الأركان الثلاث: الشعب والإقليم والسيادة حتى يمكن الاعتراف بها على مستوى القانون الدولي. ومفهوم السيادة يشير إلى السلطة السياسية الممارسة على الشعب في حدود الإقليم الذي لا يكتفي بأخذ أهمية سياسية فحسب بل يرتبط أيضا بالموارد المتاحة على هذا الإقليم وموقعه الجغرافي والكيمياء القائمة بينه وبين الشعب القاطن له، إنه الوطن.

كما تركز المقاربة الأنثروبولوجية للمجال على المحلي إذ تنوه "كلودين شولي" Claudine Chaulet إلى أن المحلي هو المكان الذي نعيش فيه ونتعرف فيه على ذواتنا ويتعرف علينا، إنه القرية وأرضها، الدوار وتقاليده، الحي في المدينة ومنشآتها, إنه المكان الطي نمد فيه جذور الأصل والنسب الأبوي ومكان تواجد الأقارب المقبرة حيث نود أن ندفن بعد الموت أو مكان ولي الله الصالح، إنه الذاكرة والمرجعية. وتتجلى التعابير السياسية عندم نتحدث عن المجال كمكان معيشتنا Chez nous حيث يتغير "نحن" تبعا للسياقات التاريخية لكنه يحمل الشرعية.[2]

ويبرز التجلي الأنثروبولوجي للمجال وعلاقاته بالبناء الاجتماعي في التعابير السياسية الضمنية والمبطنة في استعمال بعض العبارات الدالة على المناطقية (مرتبطة بمنطقة معينة من الوطن الواحد) والتي تستحضر قرابة وهمية بين الأشخاص وشعور بالأصل الواحد النابع من إحساس الانتماء المشترك، إذ أن التقاء شخصين من منطقة واحد (ولاية واحدة) في الجزائر مدعاة لسماع عبارة "ولد بلادي". ومصطلح البلاد في هذه العبارة لا يعبر عن الدولة –الوطن الواحد- وإنما المنطقة الواحدة، لكن ذلك لا يمنع استعمال العبارة بين شخصين أو أكثر يلتقون في "الغربة" أي في دولة ثانية.

-**القرابة:** تشكل العلاقات العائلية والقرابية مصدرا من مصادر السلطة السياسية بل ويشكل هذا المصدر عنصرا جوهريا في الأنظمة التقليدية حتى وإن تلبست بالحداثة.[3]

-**الاقتصاد:** إن امتلاك الثروة وحيازة الملكية بجميع أشكالها وإمتلاك عناصر الإنتاج يشكل رافدا من روافد السلطة السياسية، وهذا ما يسمى في الأدبيات بالقوة الاقتصادية.

---

[1] Collectif USART, Géographie et anthropologie, Deux regards complémentaires por l'étude des térritoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne, EchosGeo, N° 7, 2008, p 2.

[2] Claudine Chaulet, Le « local », l'origine et le terme, In. Insaniyat, N° 16, Janvier-Avril, 2002, p 15.

[3] تناولنا أهمية القرابة في الفصل الثاني.

-**الدين:** إن توظيف الدين وتسييسه لتحقيق مصالح سياسية يؤكد تلك العلاقة الحميمية الموجودة بين الدين والسياسي.

-**اعتبار التقاليد:** كثيرا ما تنهل السلطة السياسية في المجتمعات التقليدية خصوصا من وعاء العادات والتقاليد كما سنرى ذلك لاحقا.

ومما سبق يمكن أن نستخلص تعريفا بسيطا للسلطة السياسية يعتبر آليات ممارستها تمثل لب اللعبة السياسية والتي يعبر عنها بجملة الأنشطة التي تجسد سعي الأفراد (أو الجماعات) داخل جماعاتهم من أجل الحصول على القوة أو التي تعبر عن ممارساتهم الفعلية لها، قصد تحقيق مصالحهم الشخصية ومصالح جماعاتهم، وبذلك تكون محصلة التفاعلات الرسمية وغير الرسمية التي تتم بين الفاعلين السياسيين في إطار الايديولوجيا والثقافة السياسية السائدة.[1]

**2-تنظيم السلطة:** إن التناول الأنثروبولوجي لإشكالية تنظيم السلطة يختلف عن مثيله القانوني أو السياسي حتى وإن كان ينهل منهما، فهو لا يعني الاهتمام بالوظائف التي تؤديها ولا الصلاحيات المرتبطة بها (التشريعية والتنفيذية والقضائية) في حد ذاتها، بقدر ما يعني دراسة تمركزها أو انتشارها ووسائل استخدامها والمحافظة عليها.

إن الهدف من دراسة شكل وآليات السلطة السياسية أنثروبولوجيا هو التعرف على علاقاتها بالبناء الاجتماعي والمحيط الذي تنشط فيه ومن خلاله، والإلمام بطرق تناول المدخلات Inputs وتحويلها إلى مخرجات outputs من قبل النسق السياسي ككل من جهة، ومن جهة ثانية طريقة تعاملها وتكيفها مع سلم القيم السائدة في المجتمع ومدى توظيفها له من خلال اختياراتها الإستراتيجية في تسيير الشأن العام، وهل تحاول تغيير ذلك المجال القيمي أو تأكيده بما يخدم توجهاتها ؟ أم أنها تحاول التأقلم والتكيف معه بالصورة التي تجعلها تحافظ على شرعية وجودها ودوام بقائها؟ لذلك فإن التعرف على تنظيم السلطة أنثروبولوجيا يمثل مفتاح أساسي في تناول موضوعها.

تناولت كثيرا من الدراسات العلمية موضوع تنظيم[2] السلطة من زوايا مختلفة، فإذا كان فقهاء القانون الدستوري ركزوا على الصلاحيات القانونية للسلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية وعلاقاتها فيما بينها حسب طبيعة النظام السياسي، فإن نسقيو علم السياسة وعلى رأسهم "دافيد أستون" D. Easton حللوا النظام السياسي من خلال علاقته بالمحيط من منطلق فكرة العلبة السوداء، في حين ركز "غابريال ألموند" Gabriel Almond على تنظيم السلطة وقدراتها خصوصا

[1] علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغير، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2002 ص 148.

[2] كذلك دراسات "تايلور" Taylor و"فايول" Fayol للتنظيم في علم الإدارة يمكن أن تطبق بصورة نسبية على السلطة السياسية.

التوزيعية للنظام السياسي / الدولة. بينما تتجه المقاربة الأنثروبولوجية –السياسية– في تحليلها لتنظيم السلطة انطلاقا من كونها جزءا لا يتجزأ من البناء الاجتماعي وممارستها لا تعني ذلك المفهوم الميكيافلي الذي يعتبر أن النهم الوحيد للرجل السياسي هو السلطة.

تستعير الأنثروبولوجيا السياسية في اهتمامها بدراسة تنظيم السلطة من أعمال "مارسال موس"[1] Marcel Mauss حول فعل اجتماعي محدد هو الصلاة، ومثله مثل "السياسي"، فهو فعل اجتماعي أكيد ولكن أثاره وحدوده ومعالمه تبقى فضفاضة حسبه، فالصلاة كفعل اجتماعي موجودة في الكثير من المجتمعات بصور وأشكال ومصادر مختلفة وتؤدي وظائف معنية ولا يمكن تناولها من خارج المجتمع موضوع الدراسة، بل يجب معايشتها ليس كصلاة فقط ولكن أيضا كفعل اجتماعي يمكننا تعريفه الدقيق من الابتعاد عن كل الأفكار المسبقة حوله. وممارسة السلطة السياسية أيضا فعل اجتماعي/إنساني موجود في المجتمعات، سواء عرفت أو لم تعرف ظاهرة الدولة. وأن ممارسة هذا الفعل السياسي تفرض الخضوع لتنظيم قد يكون عرفي/إجرائي أو يكون قانوني/مؤسساتي، وحتى يتضح لنا ذلك سنحاول تحليل أربع جوانب تشكل في وجهة نظرنا المتواضعة معايير منهجية لدراسة أي تنظيم سياسي وهي:

1.2-**مركزية أو لامركزية السلطة السياسية:** إذا كانت المركزية أو اللامركزية تشكل الشغل الشاغل بالنسبة لفقهاء القانون الإداري واختصاصي علم التنظيم (كفرع من فروع علم السياسة)، فإن الاهتمام الأنثروبولوجي ينصب على طبيعتها ونوع العلاقة التي تربطها بالمجتمع المحلي كبيئة لممارستها.

هذه العلاقة تظهر في المقاربة الأنثروبولوجية التي تولي اهتماما لمسألة الإقليم الذي يمثل ذلك المجال الحيوي الذي تمارس عليه سلطة سياسية وتصنع لنفسها أسس تنظيمية لشرعنتها، لذلك شكل مفهومي: الإقليم والسلطة حجري الزاوية للأنثروبولوجيا السياسية، فكل سلطة لا تحقق ذاتها إلا داخل فضاء مكاني محدد المعالم، توزع فيه المهام والأدوار والوظائف بما يحقق شرعية تلك السلطة واستمرارها، وإذا كانت المجتمعات القديمة تنظم عرفيا ذلك التوزيع، فإن المجتمعات الحديثة ترتكز على التنظيم الهيكلي/ المؤسساتي.

[1] Marcel Mauss, la prière cité in Bourdieu et al, ; le métier de sociologue, Paris. mouton- Bordas, 1968 p.143.

إن تجمع السلطة في مركز قرار واحد أو انتشارها في مراكز متعددة (بما قد يحقق توازنها وشرعيتها) يتمفصل حول مفهومي المركزية واللامركزية في المنظور الأنثروبولوجي الذي يجسد لنا الصورة الحية لتلك العلاقة بين السلطة والإقليم ويكفي أن نورد نقطتان تؤكدان ذلك:

**النقطة الأولى:** وتثمل في عودة جل الأكاديميين إلى التعريف الفيبيري للدولة الذي يصور لنا احتكار ممارسة القوة الشرعية مع العلم بأن تلك الممارسة حتى تحدث لا بد لها من معالم إقليمية تمثل مسرحا لها.

**النقطة الثانية:** نسجلها في أبحاث "ايفانس بريتشارد" على قبائل النوير في السودان، والمتعلقة بالتعريف المقدم للعلاقات السياسية على أنها تلك العلاقات التي تنشأ في حدود نظام إقليمي، بين مجموعات من الأفراد يعيشون في مناطق محددة ويشعرون بهويتهم وحق امتيازهم على تلك المناطق.[1]

إن تبني سلطة سياسية للمركزية كشكل من أشكال التنظيم السياسي يعني بالضرورة انصهار المحلي في بوتقة الوطني الممثل للصالح العام للمجتمع ككل، وقد يعني هذا الانصهار التغاضي عن الخصوصيات الثقافية التي تميز ذلك المحلي، أضف إلى ذلك أن الأخذ بالمركزية هو تشرد في التراتب الاجتماعي الذي يميز بين الجماعات على أساس الثروة والسلطة والنفوذ والحضوة، ولكنه قد يعني أيضا ترشيد القدرات وعقلنة وسرعة القرارات.

مع الإشارة إلى أن للتراتب الاجتماعي رمزية لا يمكن إغفالها، فهو مرادف في الضمير الجمعي للنظام المقدس (الذي يفرض في بعض المجتمعات خصوصا المحلية تراتبية اجتماعية مبنية على أساس الشرف مثل الانتساب إلى سلالة النبي عليه الصلاة والسلام) ، 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 كأحد شكلي تنظيمها، هو الأبعاد الثقافية والسياسية للتراتب الاجتماعي: أنها الحالة التي يصبح الاجتماعي فيها ربيا للسياسي،[2] ونحن إن نشير إلى هذه النقطة فذلك يعود للترابط الموجود بين المركزية والبيروقراطية بتلك الصيغة التي جعلت هذه الأخيرة امتدادا طبيعيا للمركزية من خلال كفاءات مواردها البشرية التقنية العالية، مما جعلها تفرض نفسها على كل أشكال التنظيم الأخرى (بما فيها الاجتماعي)، وتعرض خصوصيات البناء

[1] Marc Abélès, L'anthropologue et le politique, in, L'homme 97-98. Janvier-juin 26 (1-2) p 198.

[2] أحمد زايد وعروس الزبير، النخب الاجتماعية حالة مصر والجزائر، القاهرة: مكتبة مدبولي. 2005 ص 13-14 .

الاجتماعي للمجتمع المحلي (خصوصا القبلي) إلى الذوبان،[1] إنها حالة الدولة الراعية التي تسير المجتمع بأساليب من أعلى ولاسيما بصيغة تلتمس الزوال الحتمي (عن وعي أو بدون وعي) والضروري لتقاليد وخصوصيات المجتمعات التي تأثرت بمسارات التحديث –حالة الجزائر–، وما البيروقراطية إلا صورة من صور هذا التحديث.

إن المقاربة الأنثروبولوجية بإهتمامها بآثار مركزية السلطة السياسية تحاول التعرف على التداعيات السلبية للسياسات التحديثية التي اعتمدتها بعض المجتمعات مثل الجزائر، والتي يتم تصورها من فوق على أساس أنها صالحة لكل الأقاليم، والتي غالبا ما تنكر بشدة بصفة مباشرة أو غير مباشرة وجود الذات المحلية.

أما إذا أخذ تنظيم السلطة السياسية شكل اللامركزية فإنه يعطي أكثر حرية للمجتمع المحلي في التعبير عن ذاتيته الثقافية من خلال إختياراته السياسية (التي قد تكون الانتخابات شكلا للتعبير عنها)، وأين يكون الفاعلين المحليين الصناع الحقيقيين للقرار والتوجه،[2] ولكن أيضا المسؤولون المباشرون عنه، وبذلك لا نكون هنا بعيدين كثيرا عن مسؤولية شيخ القبيلة حتى وإن كانت معنوية أكثر أمام أفراد القبيلة، ولكن من جهة أخرى فإن اللامركزية تدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان منظرو الانقسامية قد بالغوا في الحديث عن استقلالية القبائل وعدم خضوعها المباشر للسلطة المركزية، خصوصا وأن القرائن الميدانية في وقتنا الراهن تؤكد على أن الاستقلالية لا تتحقق إلا نسبيا.

ومهما يكن فالمؤكد أنه في ظل اللامركزية يستطيع المحلي تغيير النسيج نحو حبكات مختارة وليست مفروضة ويهيئ الجو لتأسيس ديمقراطية حقيقية وإعادة تحديد السلطة لصالحه بإدماج التضامن المحلي العريق في إدارة المؤسسات والشأن العام، وبذلك فإن الأخذ بهذا الشكل من تنظيم السلطة السياسية تقضي على علاقات السيطرة التي تمارسها الدولة -في صورتها المركزية– على الجماعات المحلية بحجة الضبط الاجتماعي موظفة التراتب الاجتماعي والتبعية للوصاية. فمثلا شهدنا ميلاد أحزاب سياسية بإيعاز من السلطة المركزية تنشط على المستوى المحلي ولكنها لا تخدم خصوصياته. إن الأخذ باللامركزية هو نقل لاحتكار ممارسة السلطة من المركزي إلى المحلي.

---

[1] مقدمة الأستاذ محمد إبراهيم صالحي بعنوان: وقائع، ممثلون وتمثيلات المحلي بالجزائر، في إنسانيات عدد، جانفي /أفريل 2002 يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. الجزائر. ص 3-5.

[2] لقد درس "ماكس فيبر" البيروقراطية كأهم وظائف ولكن أيضا أشكال تنظيم السلطة انظر في هذا الصدد :
Jean Pierre Cote et Jean Pierre Mounier, op. cit, tome 1, page 239.

[3] تشكل هذه النقطة أحد أهم المحاور البحثية لأنثروبولوجيا التنمية خصوصا التنمية المحلية، إذ تعني بتثمين المحلي وعقلنة استعمال قدراته بما يحقق استدامة في التنمية.

لكن الأمانة العلمية تجبرنا على الإشارة إلى أن الأخذ باللامركزية وترك المبادرة للمحلي قد يؤدي إلى إنزلاقات، يأخذ فيها الخاص (مصالح المحلي) الأولوية على حساب العام، مما يعرض الوحدة إلى الانقسام. 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 المركزية.[1]

2.2-**درجة التخصص في الوظيفة السياسية:** عندما يتناول الباحث الأكاديمي موضوع السلطة السياسية في مجتمع ما، يجد نفسه أمام سيل من الأسئلة التي تطرح نفسها عليه، ويتعلق أغلبها بتنوع الأدوار السياسية وتعقد العلاقة بينها وتباين مصادرها: أي هل هنالك شخص واحد (أو عدة أشخاص) طبيعيا كان أو معنويا في المفهوم القانوني لذلك يمتلك صلاحيات إعطاء الأمر وتسيير الشأن العام في محيط إقليمي معين؟

فمثلا في الكثير من المجتمعات الأفريقية يتمتع الشخص المركزي بنفوذ ديني وطقوسي معترف به، لكن سلطته السياسية تتجسد على إقليم محدد: مثلا القرية، فإن كل مجال يحتكره يختص به دون أن يكون مجبرا على الرجوع إلى السلطة المركزية.

وتظهر درجة التخصص في السلطة من خلال إطلالة بسيطة على الواقع المعاش، فسلطة منظم الأسواق الأسبوعية تختلف عن سلطة موزع الأراضي والقائم عليها، كما أنها تختلف عن سلطة زعيم عند "اللوبي" ببوركينا فاسو مثلا، فكلما كانت السلطة السياسية أكثر تطورا وحداثة، كلما تلون فاعلوها وتعقد التفاعل بين الأدوار السياسية والتعددية الحزبية والمجموعات والطوائف المتنافسة عليها.[2]

أضف إلى ذلك أن اهتمام الأنثروبولوجيا السياسية بدرجة التخصص في الوظيفة السياسية نابع من إمكانية تطبيقها على الأحزاب السياسية (أحدث المظاهر السياسية)، بحكم ذلك التنوع الذي تمتاز به في ظل التعددية السياسية الحزبية.

3.2-**تجنيد النخب السلطوية وتعاقبها:** رأينا فيما سابق أن مصدر السلطة يرتبط حتما بنوع الشخص/ المؤسسة الممارسة لها وطبيعتها، لذلك كان من الطبيعي لفهم جيد للسلطة السياسية أن يتناول الاهتمام الكيفية التي يصل بها الشخص أو النخبة أو المؤسسة إليها، فهل ولاية الشؤون

[1] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 1989 ص 15-16

[2] Claude Rivière. Anthropologie politique, op.cit. p, 25.

السياسية العامة وراثي ؟ أم أنه يكتسب بالانتخاب أو التعيين ؟ أو عن طريق المزاوجة بين طرق مختلفة ؟ أي كيف تنتقل السلطة السياسية ؟

إن انتقال السلطة من شخص إلى آخر، ممثلا لنفسه أو للمؤسسة التي ينتمي إليها يعني بالضرورة انتقال الألقاب المرتبطة بها والمراتب والأدوار والمكانة من السلطة العليا ورموزها (مثلا التاج في الملكية)، كما تتعدد تقنياته: فقد تكون عن طريق التعيين من مجلس القدماء أو الانتخاب أو الانتقال الأوتوماتيكي عن طريق الوراثة أو بالاختيار القائم على نتائج باهرة محققة في القطاع الاقتصادي الثقافي أو العسكري.

وفي هذا النطاق تلعب العلاقة القرابية 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 لأخر وهذا حسب خصوصيات كل مجتمع. كما تعرف بعض الجماعات الإنسانية صورا أخرى من انتقال السلطة: كإجراء القرعة عند بعض قبائل البربر في المغرب الأقصى بين مجموعة من المترشحين، أو القرعة بين المرشحين في قبائل أخرى أو كالتعاقب الدوري للسلطة بين الجماعات ... ومهما يكن فإن نقل السلطة ومدى شرعيته لا يخلو من نزاعات وأزمات إرث، بل وحتى حركات التمرد قد تقود إلى الخلع وتقليدها لشخص آخر، ونحن عندما نتحدث عن انتقال تلك السلطة سواء كان دوريا، مثل ما يحدث في الديمقراطيات الغربية خصوصا أو لمدى الحياة، فإننا نركز على كون هذه العملية مستمرة في زمن العلاقات السياسية، وهو ما نسميه بتجديد ممارس السلطة الذي يأخذ في العصر الحديث شكل تجنيد النخب.[1]

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 التي حددها "ماكس فيبر"، فمثلا النمط التقليدي الذي تعتمد شرعيته على الاعتقاد بقديسة التقاليد التي كانت موجودة سواء كان لها أساس واقعي أو لم يكن، يولي أهمية للعلاقات القرابية العرقية في إختيار النخب بالإضافة إلى مكانة الولاء، لأن أفراد المجتمع يعتقدون بوجود قواعد معينة لها قدسية أو قوة سحرية أو قوة دينية معينة حسب الحالة، بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الإلهي أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي.[2]

كما أننا يمكن أن نضيف إلى هذه المعايير الثلاث تمركز وتوزع السلطة على حدة، أي أننا نفصله عن تنظيم السلطة الوارد فيما سبق من منطلق المركزية واللامركزية.

---

[1] إذا كنا استعملنا مصطلح تجنيد النخبة فإننا نقصد معناه في اللغة الفرنسية:

Le recrutement des élites.

[2] محمد السويدي، مرجع سبق ذكره، ص 30.

**3-صور من العلاقات السياسية:** لما كانت السياسة نشاط إنساني، صدق القول بأنه لا يوجد مجتمع بدون ممارسة سياسية بغض النظر عن طبيعتها، والتي تعني قيام سلطة فيه تعمل غالبا على الحفاظ على استمرارها بتدعيم شرعيتها وتوثيق العلاقات حول نفسها وعلاقات الأفراد المشكلين لها، فطبيعة تنظيم السلطة هي التي تفرض في الحقيقة وفي أغلب الأحوال نوعية العلاقات القائمة، هذه العلاقات التي تمثلها صور عدة نكتفي في هذا المقام بتناول البعض منها:

1.3-**تنوع الولاء:** تتداخل في الساحة السياسية قوى مختلفة في المجتمع للحفاظ على استمرار وشرعية سلطتها السياسية وتوظف من أجل ذلك ولاءات مختلفة ومتنوعة، قد تكون دينية أو طائفية أو قبلية أو عرقية أو تراتب تقليدية، وقد تستغل العلاقات القرابية وتشعل نار العصبية للحفاظ على نفسها، وقد تنفخ في روح النعارات الطائفية أو تحارب أو تساعد على انتشار بعض العادات والتقاليد والأعراف القبلية أو العرقية أو الدينية السائدة في المجتمع المحلي لتحقيق نفس الهدف، فهي تلجأ إلى المقدس دينيا كان أم أسطوريا لتثبيت نفسها، ويكون الولاء في هذه الحالة أعمى متعصب قد لا يدرك الانزلاقات التي يجر إليها، والنخبة السياسية المسيطرة تعتمد على رصيد قرابي وقبلي أو إقليمي وجهوي لممارسة القوة وإعادة إنتاجها باستخدام تلك الولاءات، إنها علاقات تبعية سياسية واجتماعية تحرص جماعات النخبة على إعادة إنتاجها، بل أكثر من ذلك قد تلجأ النخبة المسيطرة إلى المؤسسات الدينية والجمعيات أو الزوايا أو حتى الارتباط بعلاقات المصاهرة من أجل زيادة الولاء لرصيدها الاجتماعي.[1]

إن علاقات السلطة والعلاقات بالسلطة جد معقدة ومتشابكة، فهي في نفس الوقت عقلانية وعاطفية، لذلك يأتي الولاء لها مضرجا بكلتا الصفتين معا أو كل على حدة، فالولاء القائم على أسس العلاقة القرابية تمتن أواصره النعرة والعصبية، فيأخذ صفة عاطفية أكثر، كما أن الولاء للسلطة قد يكون مصلحيا تجسده تلك العلاقات الزبونية القائمة على أساس العطاء ورد العطاء التي يعطى فيها واجب الطاعة للسلطة مقابل الحصول على امتيازات وقضاء مصالح غالبا ما تكون مادية، وهنا نكون بصدد علاقة عقلانية قائمة أساسا على الحسابات المصلحية خاصة كانت أم عامة،[2] ولكن الولاء يكون أيضا ناجما عن الإحساس بقديسته عندما يتبنى السياسي الديني، وتصبح طاعة أولي الأمر من طاعة الله.

---

[1] أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سبق ذكره، ص 10-17

[2] حديثنا في هذا المقام عن هذا النوع من الولاء لا يجب أن يفهم في إطار قيمي، فنحن لا نقيم هذا النوع من الولاء ولا نصنفه في خانة السلبيات، فقد علمتنا الأنثروبولوجيا أن نتعامل في دراستنا للإنسان مع إنسانيته بغض النظر عن ما يعتبره الجمهور العام شوائب وسلبيات.

علاقات الولاء غالبا ما تكون مبهمة، فهي ليست معادلة رياضية، ففيها ما هو اجتماعي وما هو نفسي ومنها ما هو مقدس وأسطوري، ومنها ما هو مادي اقتصادي، وهي قائمة على أساس اتفاق غير رسمي، لكن ذلك لا يمنعها من أن تكون متينة، فهي تجمع بين أفراد أو شبكات الأفراد في علاقات عمودية أكثر منها علاقات أفقية منظمة.

2.3-**علاقة التبعية أو الخضوع:** إن ممارسة السلطة تفترض وجود علاقة بين أطرافها، هذه العلاقة لا متساوية، إنها علاقة التابع والمتبوع (علاقة الزليم والمعزب أيضا)، إنها علاقة الممارس للسلطة والمتحكم في أداة القوة التي تفرضها وبين التابع لهذه السلطة، الذي يعطيها واجب الطاعة سواء كان عن ولاء أو امتعاض، 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 "للاستفادة" بصورة أو بأخرى، وذلك بالحصول على مقابل الولاء ماديا كان أو معنويا، ونكون هنا بصدد الحديث عن إعادة موقعة فكرة العطاء والهبة "LE DON" كما أوردها "مارسال موس."[1]

كما أن هنالك صورة أخرى توضح بجلاء علاقة التبعية المميزة لممارسة السلطة أو الباحثة عن الوصول إليها والمتمثلة في التحالف، فالأحزاب مثلا في صراعها من أجل الحكم قد تلجأ إلى التحالف فيما بينها (مثلا لتكوين حكومة)[2] سواء كان ذلك يعبر عن إستراتيجية سياسية حزبية أو كانت مرغمة عليه بحكم وضعها، ونفس مبدأ التحالف هذا يخضع له الأفراد، فتشهد ممارسة السلطة تحالف بين بعض ممثليها ضد آخرين قصد تشديد التحكم في زمامها أو إبعاد الأشخاص غير المرغوب فيهم، ونكون أمام تحالف مصالح وقوى.

إن علاقة التبعية هذه سواء بين الحاكم والمحكوم، بين الحزب والأخر، بين جماعة وأخرى أو بين طائفة وأخرى، بين أشخاص في السلطة وآخرين (وعلى مستوى العلاقات الدولية بين الدول فيما بينها)[3]، تشكل جوهر شبكة العلاقات الاجتماعية السياسية. لذلك لا غرابة أن يهتم علم الأنثروبولوجيا بالسلطة، لاعتباره الدولة أحد تجليات السلطة تتجاوز حدود الأجهزة المكونة لها -أي

---

[1] لتفاصيل أكثر حول هذه النقطة بالذات يمكن الرجوع إلى:

Marsel Mauss, éssai sur le don, Alger, ENAG, 1989, p15.

[2] نذكر على سبيل المثال الحكومة الائتلافية في الجزائر 2010 ممثلة في حزب جبهة التحرير الوطني، حركة مجتمع السلم والتجمع الوطني الديمقراطي، إنها ائتلاف لما يسمى الوطنيون والإسلاميين، ورغم التعارض الأيديولوجي البادي لأول وهلة بينها إلا أن هذا الائتلاف/ التحالف عمره دام ثمان سنوات.

[3] يثير تيار سوسيولوجيا العلاقات الدولية مسألة العلاقات بين الدول ويقيسها على العلاقات داخل المجتمع الواحد وهذا ما طرحه مؤسس التيار الفرنسي "ريمون أرون" Raymand Aron في إشكالية الحرب والسلم، للمزيد حول ذلك يمكن الرجوع إلى: مارسيل ميرل، سوسيولوجيا العلاقات الدولية. ترجمة: حسن نافعة. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986.

للدولة - وتفترض التركيز على الجانب العلائقي في ممارستها، ذلك الجانب الذي يأخذ في الغالب شكلا طقوسيا مغلفا بأطر مؤسساتية وقانونية وظرفية، إنه الاهتمام بسوسيولوجية السلطة.[1]

وهذا ما يجعل التصور الأنثروبولوجي لموضوع السلطة مبني على أساس أنها علاقة ولكن أيضا بنية، فهي علاقة على مستوى شبكة العلاقات المذكورة أنفا – ومنها علاقات التبعية – ونتحدث عن مستوى بنيوي لها يختفي وراء هذه العلاقات قد يكون الجانب المؤسسي أحد تمثلاتها.

إن الرصيد من العلاقات الاجتماعية يعبر بصدق عن علاقة التبعية التي تطبع العلاقات السياسية إذ تتحول علاقة التبعية إلى رأسمال يتم استثماره في ممارسة السلطة. إن الشبكة الثرية من العلاقات الاجتماعية تعبر عن جدلية التبعية / الولاء،[2] ويكفي للتدليل على ذلك أخد المجتمع المحلي في الجزائر كمثال، إذ تسود قناعة أن "الدمعة في العين سلف " كمثل شعبي صالح لكل الظروف والمناسبات العامة ولفظة "سلف" هنا واردة في معنى قرض، وما يسري على جميع العلاقات والمعاملات العامة يسري على العلاقات السياسية، ونكون بذلك أمام معادلة بسيطة: "آزرني اليوم أأزرك غدا".

إن إطالة الحديث عن علاقة التبعية نابع عن القناعة العلمية بأن الإنسان كائن اجتماعي مدني بطبعه يميل إلى بني جنسه ليربط معهم علاقات في مختلف المجالات، يود الكثير أن تكون مثالية مبنية على تكامل قائم على مساواة الأطراف المتعاقدة، ولكن الطبيعة البشرية وأنماط البناء الاجتماعي تريدها علاقات تبعية في أغلب الأحيان.

بالإضافة إلى كل ما سبق الإشارة إليه، فإن علاقة التبعية تقوم من خلال تبادل رمزي بتحويل للموارد بين ممارسي السلطة فيما بينهم ولكن أيضا بين التابع والمتبوع. أن هذا التبادل الرمزي يسهل آليات التقاطع بين أطراف اللعبة السياسية، إنها المهمة الاجتماعية التي يحرص فاعلوها على القيام بها بصبر وثبات، تماما مثل "BIGMAN" الذي تحدث عنه "مارشال ساهلينس" أو " STRONG MAN" الذي تحدث عنه "جوال فيغدال".[3]

لذلك كانت سياسة الطبقة الحاكمة (أو الأشخاص أو النخب أو الحزب الحاكم)، ورغم أنها صيغت وتصاغ وفقا لمصالحها، تغلف بثوب شرعي وأخلاقي يشبع كما يرى " موسكا " حاجة اجتماعية وترضي مطلبا اجتماعيا عميق الإحساس بالمطلب البشري، فيحكم الإنسان على أساس من المبادئ الأخلاقية وليس بمجرد احتكار القوة المادية، ونكون أمام ما يعرف بالنظام العام والآداب العامة، إنه خطاب حديث/ قديم يشرعن علاقة التبعية والخضوع ويعطيها تأويلات مساواتية غير حقيقية.[4]

---

[1] عبد الناصر جابي، الانتخابات الدولة والمجتمع. الجزائر: دار القصبة للنشر، 1998 ص 09.

[2] أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سبق ذكره، ص 28–29.

[3] أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 176. المطابقة هنا نسبية وليست مطلقة كاملة، فهناك اختلافات نابعة من اختلاف المحيط الاجتماعي واختلاف الشكل الطقوسي وغيره.

[4] علي محمد بيومي، دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي، القاهرة، دار الكتاب الحديث، 2004، ص 28.

وما يجب أن نؤكد عليه في الأخير هو أن علاقة التبعية قائمة على وجود ثلاث أركان ضرورية هي: التابع والمتبوع والامتياز المرغوب فيه، وكأننا أمام علاقة رب عمل وعامل، وتكون هذه حالة العلاقات الزبونية الاثنية، والعلاقات الزبونية الانتخابية التي تأخذ شكل اتفاق ضمني، بينما علاقة الخضوع كصورة أخرى للارتباط العلائقي السياسي تقوم في الحقيقة على اللامساواة بين أطراف العلاقة: أنها علاقة المهيمن والمسيطر عليه وتكون مصحوبة في الكثير من الأحيان بتوافر الامتياز المرغوب فيه.

3.3**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"،[1] وبذلك فالتفاوض كصورة أخرى من العلاقات السياسية يوحي أيضا بالتبعية والخضوع وقدرة طرف على إلزام طرف آخر على فعل شيء بما يخدم مصالح الطرف الأول. ولتحديد الأهمية الأنثروبولوجية للتفاوض يمكن التركيز على ارتباط علاقته بـ:

**موضوع العلاقة:** كأن نتحدث عن مفاوضة تأليف حكومة، أو تحالف متعدد الأحزاب أو تقديم مرشح واحد يمثل حزبين في الانتخابات (أو تقديم قائمة موحدة).

**طبيعة القوة** والقدرة التي تمكن طرفا من فرض شروطه وإختياره على الأخر.

**إستراتيجية الفاعلين:** معرفتها تجيب على الكثير من الأسئلة المنهجية من بينها: هل مالك القدرة له إمكانية وإرادة استعمالها؟ وما هي ردود فعل خصمه أو خصومه؟

**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، إنها صورة من صور العلاقات السياسية تتجسد في الكثير من المظاهر، فالوليمة (الوعدة) كما تسمى في بعض المناطق الجزائرية قد تكون مناسبة لإجراء مفاوضة سياسية، وعقد قران مفاوضة قد يكون هدفها التحالف، وتقديم خدمات قد يؤدي إلى طلب مقابل بالتفاوض...

**المسار الإدماجي:** إن للدولة/ السلطة وظيفة – من بين الوظائف التي تقوم بها – دمج اجتماعي سياسي، وهي نفس الوظيفة الموجودة بصورة مصغرة لدى الجماعة، وقد درس "غابريال ألموند" G. Almond هذه الوظيفة خصوصا في دول العالم الثالث اعتمادا على المعلومات الإثنوغرافية.

[1] Robert Dahl, L'analyse politique contemporaine. Paris. Éditions LAFFONT 1970. p. 5.

فالدولة/ السلطة تحاول دمج كل فرد، كل جماعة اجتماعية، كل فئة مهنية في الحياة السياسية للأمة، وذلك بإعطائها وعيا سياسيا[1] يخرج عن الدائرة التقليدية للقرية والجماعة الإثنية ويدخل في إطار سلم القيم للحياة اليومية للفرد/المواطن، إنها المحاولة المستمرة للترويض الاجتماعي والسياسي.

وتتجسد وظيفة الدمج أيضا في ذلك التعبير الطبيعي عن المصالح والذي ينتج داخل المجموعات المتجانسة[2] مجتمع محلي، عرقي، أو على مستوى مؤسسات معينة مثل أماكن العبادة، والتعاونيات والمؤسسة العسكرية، أو على مستوى مؤسسات متخصصة كالنقابات العمالية: نقابات أرباب العمل، نقابة الأطباء أو المحامين... فالدولة / السلطة في كل هذا عليها أن تسير ذلك الزخم الهائل من المصالح بما يتناسب والإمكانيات المتاحة، ولكن أيضا يتناسب ومصالح الكل وممارسي السلطة بالذات، إنه تناقض غريب الشكل.

4.3-**التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح:** لما كان السياسي دائما في حاجة إلى تجديد نفسه، ولما كان الهدف الجوهري من ممارسة السلطة هو الحفاظ على بقائها واستمرار مكاسبها مادية كانت أو معنوية، كان من الضروري الاستمرار في البحث الدائم عن القوة حتى تستطيع إعادة إنتاج نفسها، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية دون استغلال شبكة العلاقات السياسية[3] التي تمدها بالناخب مؤازرا كان أو مناضلا ولكن أيضا بالنخب الجديدة التي ستمثل الامتداد الزمني (التاريخي) للذات السياسية بكل ما يحمل ذلك من معنى.

فالسلطة/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 الانتخابية، لذلك لا تتوانى عن نسج علاقات مع الشعب السياسي[4] وتستعمل في سبيل تحقيق هذه الغاية وسائل متنوعة كتوظيف المقدس والديني أو استغلال العادات والتقاليد والأعراف، إنها تعمل على زيادة الولاء لها من خلال رفع إنتاجية – مردودية وتأثير- الموروث الثقافي والمخيال، كما أنها لا تتوانى عن المحافظة على وجودها من خلال تكثيف علاقاتها خصوصا القرابية والإقليمية.

---

[1] هذه الوظيفة تظهر بشكل جلي في حالة الأمة العربية بدولها والتي ورد تحليلها في :
BORHAN GALIYOUN, Le malaise Arabe : état contre nation, Alger, collection SAD, éditions ENAG,1991.

[2] سبق وأن أشرنا إلى أننا نفضل استعمال مصطلح تجديد النخبة للدلالة على التوظيف السياسي، فيما معناه باللغة الفرنسية: le recrutement politique.

[3] George Balandier, op.cit. p 32.

[4] الكثير من فقهاء القانون الدستوري يفرق بين مفهومي الشعب الاجتماعي والشعب السياسي.

أضف إلى ذلك أن السياسي كنسق عام يمتاز بالصيرورة والديمومة، في حاجة إلى تجديد نفسه من خلال تدعيم ممارسي السلطة عن طريق إجتذاب نخب جديدة (أفراد و جماعات) تساهم في استمرار ودوام قيم ذلك النسق وتوظيف النخب الجديدة لتدعيم الصفوف قد يكون لكفاءاتها العالية في مجال تسيير الشأن العام (النخبة التكنوقراطية)، وقد يكون مرده إلى الزبونية السياسية أو إلى قاعدة العطاء التي تظهر بوضوح تجلياتها في العلاقات القرابية.

إن السلطة من خلال هذا تعمل على دمج الأفراد/المواطنين في بوتقة وعي سياسي يمثل ذاتها السياسية مرتبط بالنسق العام بدلا من الدلالات السياسية الضيقة السائدة على مستوى القرية أو جماعة اثنية، إنه جهد مثمن الهدف منه هو دولنة الضمير السياسي، وهذا مالا يمكن تحقيقه بدون الاهتمام بشبكة العلاقات.

ومهما يكن فإنه يجب التأكيد على أن الحديث عن شبكة العلاقات هو حديث عن المصالح المرتبطة بها. إذ تتعدد وسائل التعبير عنها والمصادر التي تسعي إلى تحقيقها، وهذه المصالح تعبر عنها الجماعات الطبيعية إقليمية كانت أم عرقية، كما تعبر عنها بعض المؤسسات ذات الطابع الخاص كالمؤسسات الدينية أو المؤسسة العسكرية...الخ.

وفي ظل هذا الإطار العلائقي وفي ظل طريقة التعبير عن المصالح المرتبطة به، يلاحظ أن الدول الحديثة، وبواسطة مجموعة من القنوات أهمها الأحزاب السياسية المتواجدة على الساحة، تحاول جاهدة التكفل(عن نية صادقة أو مبيتة) بجزء من مصالح الأفراد ومصالح الجماعات المرتبطة بها، لأهمية ذلك في عملية تجديد قوتها وإعادة إنتاج شرعية وجودها.

وعليه فان التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح المرتبطة به هو جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية السائدة في المجتمع والمعبرة عن روح ضميره الجمعي، إنها المرأة العاكسة لطبيعة بنيات ذلك المجتمع. فإن 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 مجتمعات مثل مجتمعنا العربي ورغم الخطاب الرسمي الديمقراطي لا تتوانى السلطة فيها عن ربط السياسي بخصوصيات المجتمع التقليدي، وعن شرعنة وجودها بما هو مقدس أحيانا مع إضفاء الطابع القانوني والعقلاني كثوب فضفاض أحيانا أخرى، وذلك لإدراكها أن بقاءها يتوقف على تنميتها السريعة لجهاز الغلبة الطبيعية: أي لقوة القهر المادية والروحية والعسكرية والثقافية.[1] وتحقيق هذه التنمية [2] لا يتم إلا من خلال تجديد النخب ضمن إطار شبكة العلاقات السياسية التي تعبر عن مصالح خاصة.

[1] برهان غليون: تعقيب حول موضوع، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ورقة مقدمة في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت بعنوان: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". 1984. ص 438.

[2] إن استخدامنا لمفهوم التنمية في هذا المجال لا يجب أن يفهم في فحواه الاقتصادي والأيديولوجي، وإنما المقصود منه هو تلك القدرة والجهد والاستراتيجيات الموظفة من قبل السلطة في أي مجتمع من المجتمعات لتحقيق هدف رئيسي

5.3-**الاتصال السياسي:** إذا سلمنا بأن السياسة (وبالتالي كل ما هو سياسي) هي نشاط إنساني، فان الذات السياسية أي كان شكلها لتحقيق نفسها في حاجة إلى قنوات تعبر عنها تمثل وسيلة ربطها مع محيطها. فمثلا عمل السلطة وبالتالي الدولة[1] 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 مؤازرتها للسلطة ومن جهة ثانية تتضح القواعد الواجب تطبيقها أي ما تنتظره السلطة كمقابل لتلبية تلك الحاجات، ونكون أمام صورة من صور اللعبة السياسية.

إن الهدف الأسمى للسياسة هو تحقيق دمج الفرد في مشروع المجتمع، إنه علاقة تبعية بين العناصر الوظيفية للنسق السياسي، ولكن الإمكانيات المطلوبة لتحقيق هذا الهدف تتعدى كثيرا إمكانيات الساحة السياسية الجاس لنبضها بالاتصال المباشر أو غير المباشر، وهذا لا يمنع من العمل على تطبيقه من خلال المبادئ التالية:

-وضع القواعد والتنظيمات التي تسمح بالتقليص من دائرة النزاعات و تسهيل العلاقات. وتنظيم المصالح العامة مثل وسائل الاتصال، البريد، الصحة، صك النقود و تنظيم سوقها، وتسيير مصالح المجتمع عبر المرافق العمومية.

-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.

وما يلاحظ هنا هو أن الاتصال السياسي كآلية من آليات ممارسة السلطة لتحقيق ما سبق الحديث عنه، قد يأخذ أشكالا ضمنية ولكنه يعتمد على قواعد وتنظيمات تختلف من مجتمع إلى آخر رغم بعض الخصائص المشتركة.

إنه الطريقة المثلى لتأكيد وتوطيد العلاقات السياسية، ولكنه في نفس الوقت مقياس لمدى 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.[2]

---

واحد ومشترك هو المحافظة على بقائها الذي لا يتحقق إلا بالاستقرار، هذا مع العلم أن هناك اختلاف في الممارسة السلطوية بين المجتمعات من حيث الطبيعة. إن استعمال مفهوم التنمية في هذا المجال السلطوي يشكل ميدانا خصبا لأنثروبولوجيا التنمية التي صحيح أنها تهتم بالاستراتيجيات المتبعة لتحقيق تنمية شاملة للمجتمع (أي جميع المجالات وليس الاقتصادي فقط) مع ربط هذه الاستراتيجيات بخصوصيات المجتمع، فإستراتيجية التنمية بالنسبة للأنثروبولوجيا ليست قالبا جاهزا يستورد أو نظرية علمية تطبيقية، إنها التوظيف الأمثل، العقلاني والرشيد لخصوصيات المجتمع

[1] نستعمل مصطلح الدولة في هذا المقام للدلالة على السلطة السياسية وممارسيها وليس للدلالة عليها كجهاز.

[2] رالف. ل. بيلز وهاري هويجز، مرجع سابق الذكر، ص 550-551.

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

إن 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 أن ممارسة هذه السلطة يتطلب وضع قواعد تنظيم السلوك، وأن هذه القواعد لا تطاع تلقائيا وإنما يمتثل لها الناس بفعل القوة أو بطرق أخرى، وأن المجتمعات تتميز بوجود صراعات داخلية وتنافس يحدث بين الأشخاص والجماعات بما يقتضي ضرورة السيطرة عليهم،[1] إن أنواع هذا التنافس عديدة وتنطبق عليها نسبيا جل المداخل النظرية للأنثروبولوجيا السياسية التي سبق استعراضها، ونكتفي هنا بالتنافس والصراع في شكله السياسي الديمقراطي المتمثل في الانتخابات كآلية من آليات الوصول إلى السلطة في المجتمعات الحديثة مع التمييز بين الغربية التي راكمت إرثا ديمقراطيا وبين المجتمعات الحديثة العهد بهذا النموذج في ممارسة السلطة مثل المجتمع الجزائري، حيث ما زال تأثير البنية التقليدية المتمثلة في القبيلة/العرش/الجهة واضحا في توجيه التنافس عبر قنوات الاتصال السياسي/الاجتماعي وكذا دورها في نتائجه.

[1] محمد حسن غامري، مرجع سابق الذكر، ص 115-116.

# الفصل الرابع
# المقدس والسياسي

تشكل محاولة فهم آليات تلاقي السياسي بالمقدس أحد أهم اهتمامات الأنثروبولوجيا السياسية التي تسعى إلى البحث عن إدراك من يوظف الأخر، وهل المقدس كاف وحده لشرعنة السياسي؟ وهل العلاقة بينهما مؤقتة أم دائمة، قديمة أم حديثة ؟ وما هي خصوصياتها ؟ أشكالها وصورها؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها يتطلب منا تعقب المسار التاريخي، الأنثروبولوجي والسوسيولوجي للارتباط العلائقي الموجود بين السياسي والمقدس، لتتضح لنا أهداف إضفاء الطابع المقدس على السياسي وصور اللعبة التاريخية للصراع والتحالف بين كل ما يمثل المقدس وكل ما هو سياسي. ولكن قبل ذلك ماذا نقصد بالمقدس؟

إن المقدس شيء مبارك يبعث في نفس الإنسان الشعور بالاحترام والهيبة ويدل لغويا على المطهر فيكون الشخص أو الشيء أو المكان مقدسا أي مطهرا ومحاطا بهالة من الهيبة والاحترام. ويرتبط مصطلح المقدس (من مادة "قدس") في المعاجم العربية بمعنى التطهير والتنزيه والتبريك، وفي لسان العرب أشار "ابن منظور" في باب التقديس إلى دلالة تنزيه الله عز وجل، ويقال القدوس: فعول من القدس وهو الطهارة والتقديس والبركة.[1] وفي الصحاح القدس اسم ومصدر يعني الطهر، وروح القدس هو جبريل عليه السلام والتقديس هو التطهير.[2] ووردت لفظة التقديس في القرآن الكريم لتدل على أربعة معاني:

-أن التقديس حق الله: في قوله تعالى: "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ.." (سورة الحشر: الآية23)

-وصف جبريل عليه السلام: في قوله تعالى: "وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ" (سورة البقرة: الآية 250)

---

[1] ابن منظور. مرجع سابق الذكر، ج7، ص 268.

[2] إسماعيل بن حماد الجوهري أبو نصر. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج 3، 1990 ص 960.

-وصف الأرض التي أمر موسى قومه بدخولها بالمقدسة: في قوله تعالى: "يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ..." (سورة المائدة: الآية 22)

-وصف الوادي الذي كلم الله فيه موسى عليه السلام بالواد المقدس: في قوله تعالى: " إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ.." (سورة طه: الآية 10)

أما في اللغات الأجنبية مثل الفرنسية فالمقدس Le sacré وفي الانجليزية sacred من أصل لاتيني Sacratus و sacer والفعل sancire والذي يعني تحديد والإلغاء والنفي.

وكان مفهوم المقدس محط اهتمام الدراسات الأنثروبولوجية منذ بداياتها إذ حاولت فهم علاقة الإنسان البدائي بالمقدس والدنيوي وحاولت بناء شبكة معرفية لقراءة سبب ارتباط الفكر البشري بالمقدس وتمظهراته. وسجل الأنثروبولوجيون تماثل بين المجموعات البشرية البدائية ونظيراتها الثقافية في التعبيرات الكونية المرتبطة غالبا بدلالات رمزية تقدم تفسيرا للكون. كما سجلوا أن الممارسات الثقافية التي تتضمن المعرفة والمعتقدات والدين والأعراف والعادات تعبيرا عن المقدس بل وتتحول في قسم كبير منها إلى شكل من أشكال التماهي مع هذا المقدس بغية تحصين الحياة المهددة بمخاوف طبيعية كثيرة.

إن الفعل لا يكون مقدسا إلا إذا اقترن بدرجة من الإعلاء والترميز تحوله من فعل عادي إلى فعل خارق يشكل قطيعة مؤقتة مع المعيش محملا بدلالات ومعاني تدفع الممارسات الطقسية إلى أن تتمأسس في واقع الأفراد ويكون المقدس من خلال ممارسته الطقسية سلطة وسيادة على واقع الإنسان وتمثلاته المعبرة عن تلك السلطة ويجسدها بالفعل (التجسيد المادي). وعبر "روجيه دادون" Roger Dadoun عن ذلك عندما أشار إلى أن الحدود التي تفصل المقدس عن الدنيوي تقدم نفسها على أنها وصفية كما لو أنها حدود طبيعية-جغرافية إنها نوع من المسلمات: هنالك الدنيوي من جهة وهنالك المقدس من جهة أخرى، والخدعة تبدأ من هنا من كلمة هنالك.[1] فمقابلة المقدس بالدنيوي تحوي مقابلة للمعروف بما هو غير معروف حسيا عند الإنسان ولكنه رغم ذلك مثقلا بالإعلاء والترميز وتحصين له من مخاوفه الطبيعية والأزلية.

يجب الاعتراف بأن الإلمام بمفهوم المقدس مهمة صعبة لأنها محاطة بهالة لا تحل البحث فيه ولا يقوم على نفس الأسس التي يقوم عليها البحث في مواضيع الفكر الأخرى خصوصا غير المحسوسة منها لدرجة دفعت "ماكاريوس" Makarius إلى اعتبار البحث في المقدس إبطال لمفعوله إذ يعتبره شكلا من أشكال انتهاك ما هو محرم.[2] وتزداد صعوبة الإلمام بمفهومه بتعدد الحقول المعرفية التي

[1] نور الدين الزاهي. المقدس الإسلامي، الدار البيضاء: دار طوبقال للنشر، 2005 ص 13.

[2] Makarius, L, Lévi, Le sacré et la violation des interdits. Paris, éditions Payot, 1974, p 8.

تناولته مثل علم الأديان وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس والأجناس وغيرها وتعدد وتنوع الثقافات واختلافها وتنوع التجارب التاريخية للمجتمعات، لهذا ما هو مقدس في مجتمع قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر وما هو مدنس في احدهم قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر، فسلم معايير تحديد ما هو مقدس وما هو مدنس متباين بين المجتمعات، وهذا ما عبر عنه "روجيه كايو" Roger Caillois عندما قصر الوصفة الوحيدة للمقدس التي يصح إثباتها بشكل عام متضمنة في تعريف هذه الكلمة بالذات ألا وهي تعارضه مع الدنيوي، لكن عندما نلح على توضيح طبيعة هذا التعارض وصيغه نواجه أخطر العقبات، إذ لا يوجد بين التعابير تعبير واحد مهما بلغت بساطته قابل للتطبيق على تعقد الواقعات المتماهية مع المقدس، فما تثبت صحته من منظور معين تناقضه بشكل فاضح مجموعة من حقائق تنتظم تبعا لمنظور آخر، لذلك يرى "كايو" أن الحل للإلمام بمفهوم المقدس يكمن في استعراض كل الدراسات التي تناولت العلاقة بين المقدس والدنيوي في كل مجتمع.[1] ومهما يكن من الأمر يمكن النظر إلى المقدس على أنه:

-هو كل ما لا يمكن إخضاعه للعقل والمنطق أي أنه كل ما يفارق ويتعالى على المجال الدنيوي بكل تبعاته ولواحقه وهذا ما ذهب إليه "ماكاريوس" Makarius الذي تورط في فضاء المقدس من حيث هو ما يعرف ولا يعرف أو يحدد. فإفتراض إبطال مفعول المقدس بالبحث فيه يحيل على تعريف معين له بوصفه ما ينتفي بحلول ما يعارضه ويغاير طبيعته وهذا ما ذهب إليه "أميل دوركايم" E. Durkheim.[2]

-التعريف الدوركايمي للمقدس: اعتبر "أ. دوركايم" مفهوم المقدس ذو أهمية بالغة في تفسير الظواهر الدينية غير المفهوم الأساسي لها، وحدد المقدس بما يعارضه تماما وهو المدنس Le profane فالمقدس لا يلتقي بالمدنس ويلامسه إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما ولذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خاصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر.[3] كما أن أعمال "دوركايم" تشير في معرض تناولها للمقدس إلى مفهومين للدين: الأول مرتبط بالشكل(1899عندما بدأ في الدراسة السوسيولوجية للدين) والآخر بالمضمون (1907 عند صدور مؤلفه الأشكال البدائية للحياة البشرية). إن الأول يرتبط بإلزامية الاعتقاد والثاني بالمقدس.[4]

---

[1] روجيه كايوا. الإنسان والمقدس. ترجمة: سميرة ريشا بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010 ص 31.

[2] نور الدين الزاهي. المقدس والمجتمع. المغرب: أفريقيا الشرق، 2011 ص 32-33.

[3] المرجع نفسه، ص 33.

[4] François-André Isambert, L'élaboration de la notion du sacré dans l'école durkheimienne. In : Archives des sciences sociales des religions. N : 42. 1976. P 35 (35-56).

ومع ذلك يجب أن نشير إلى أن ربط مفهوم المقدس بالمدنس ليست دائما دقيقة إذ لا بد من استعمال هذين المفهومين بالكثير من الحذر بالنظر إلى ذلك الاختلاف في السياقات الثقافية والتجارب التاريخية للمجتمعات.[1] ونظن أن ذلك ما دعى "ج. شلهود" J. Chelhod إلى اعتبار أن المقدس يعانق في الآن نفسه كلا من الطاهر والنجس (المدنس) في حين أن الدين يتوجه للقداسة.[2]

-ينظر إلى المقدس في تماهيه مع الإلهي أي أنه محكوم بمنطق الديني/ المقدس ويكون المقدس صفة مؤهلة تحدد كل ما هو مكرس للعبادة أو الإلوهية أو كل شيء مرتبط بأي دين، ويجسد هنا المفهوم بتقديم القرابين والأضحية وممارسة شعائر ومراسم التكريس. هذا التعريف بقدر ما يؤسس مفارقة المقدس للدنيوي المدنس بقدر ما يخلق متلازمة المقدس/ الديني يكون تجاوزها أو عدم احترامها أمر غير مقبول. فالمقدس محكوم انطلاقا من هذا المفهوم بمنطق ذات المجتمع الثقافي ومرجعيته الدينية، لكن ليس المقدس بالضرورة هو الإلهي بل قد يكون إحدى تعبيراته أو تجلياته والمقدس ليس رديفا للإلهي كون جدلية المقدس تتحول من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة كما يقول "وينربرجر" Wunerburger.[3] وإذا كان مقدس يتحول إلى هذه الصفة الدنيوية فإن ذلك يؤكد ما ذهب إليه "ميرسيا. إلياد" Mircea Eliade انطلاقا من تصوره للمقدس من حيث هو تجلي لثنائية تصور إنسان المجتمعات التقليدية العالم: عالم منظم ومقدس وعالم تسوده الفوضى والعماء أين تكون إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس والعكس حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي، إذ تسمح الطقوس بفعل العبور بين الحدين لأنها تحين الزمن الأصلي الميثي بوصفه الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية.[4]

-ويرى الباحث "محمد سعيدي" أن المقدس هو الله، هو الطهارة، هو البركة، هو التنزيه، إنه لا يخرج عن الفضاء الديني الذي يشكل منبعه ومنشأه الأول والأصلي والأصيل بإمتياز وفيه تتجلى الذات الإلهية. فقد يتجلى الله في كل ممارسة مقدسة طقوسية يقوم بها أو يؤديها الإنسان المتدين كما قد يتجلى الله في المكان المقدس وفي الزمان المقدس، كما قد يتجلى بالنسبة للإنسان المؤمن في الأشياء وفي النباتات المقدسة وفي الحيوانات وفي الطبيعة والأنهار والوديان والجبال والحجارة.[5]

---

[1] Jean-Claude Schmitt, La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval, In : Les Cahiers du centre de recherches historiques (archives) n : 9-1992 https://doi.org/10.4000/ccrh.2798 .

[2] Chelhod Joseph, Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, p 42.

[3] نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، مرجع سابق الذكر، ص 35.

[4] نفس المرجع، ص 41.

[5] محمد سعيدي. المقدس، مفهومه وتجلياته. مجلة الآداب واللغات جامعة تلمسان. المجلد 5 العدد الثاني. ديسمبر 2005. ص 14 (12-21).

وتربط الكثير من الدراسات بل وحتى عند الجمهور العام بين المقدس والديني إلى درجة أن تتبع تاريخ المجتمعات البشرية يؤكد هذا الترابط من جهة ومن جهة ثانية يؤكد على الارتباط بين الموروث الديني وبين السياسي، وأن هذا الارتباط ينتقل من جيل إلى آخر وحتى وإن كان يعتري عملية التواتر هذه بعض التغير مع الزمن وفي ظل ظروف معينة. ونحن نحتضن هذا الارتباط لأننا ننشأ على أسسه ونأخذه عن الضمير الجمعي، ولعل "جود" يعبر عن ذلك بأسلوب فيه كثير من التهكم والسخرية حين يقول: "كما أن الرجل العادي لا يبتدع ولا يبتكر دينا أو سياسة، فكذلك لا يبتكر لنفسه قيمها وأخلاقيتها، فالواقع أنه يأخذها جاهزة من المتجر الاجتماعي"،[1] لكن هل فعلا لا يبتكر الإنسان دينا وسياسة له؟ مهما يكن الموقف من الدين يمكننا أن نستنتج ما يلي:

1-التركيز على الرجل العادي، لكونه يمثل الأغلبية سواء في الجماعة أي كان نوعها أو في المجتمع، والحديث عن الرجل العادي هو حديث عن العامة ليس في مفهومها الثقافي ولكن في المفهوم السوسيو أنثروبولوجي الذي يريد أن يكون هنالك جماعة وقائد واحد أو زعيم أو شيخ ... والجماعة هنا للدلالة على الأغلبية، فمثلا يمثل المناضلون العاديون -في أي حزب سياسي- الغالبية الساحقة، بينما لا تشكل النخبة الحزبية سوى نسبة ضئيلة من مكوناته الاجتماعية.

2-عملية تبني الديني/ المقدس ناجمة غالبا عن التنشئة الاجتماعية، تبدو وكأنها تلقائية من الفرد، فهو لا يحاول ابتكار الجديد وإنما يأخذ بما يأخذ به المجتمع، حتى وإن كانت حريته مقيدة وإختياره غير حقيقي في هذا التبني.

3-تركيز "جود" على الدين والسياسة له دلالاته الواجب التأكيد عليها، لكون الأول موروث إنساني والثاني نشاط إنساني، إنهما في نظره يشكلان أسمى معاني إنسانية الإنسان.

إن المقدس صور وأشكال، فالتقليد مقدس، والأعراف والعادات مقدس، والدين مقدس، فكلها تعبر على معرفة الإنسان بمحدودية قدراته، وأنه لا يمكن أن يتحكم ويفسر ويوجه كل ما يحيط به. فهو يعبر عن حاجة سيكولوجية عند الإنسان في الاعتقاد[2] بالقوة الخارقة أو الغيبية لما تحققه له من أمن، فالإنسان وبغض النظر عن البنية والمجتمع والثقافة والزمان الذي ينتمي إليه هو كائن خائف، يخاف من قوة الطبيعة (خوف الإنسان في الأزمنة الغابرة من بعض الظواهر الطبيعية كالبرق والرعد والرياح وغيرها)، كما يخاف من بطش وقوة أخيه الإنسان، ولكنه يخاف مما يوجد وراء ستار الموت، ويخاف من المستقبل المجهول الذي يشكل بالنسبة إليه غابة أشجارها علامات استفهام، ولذلك بني لنفسه صرحا من المعتقدات تجعله يشعر بالأمان.

---

[1] فوزية ذباب، القيم والعادات الاجتماعية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1980، ص 48.

[2] نستعمل كثيرا في أدبياتنا مصطلح " الإيمان" للدلالة على الاعتقاد، أنها حاجة روحية نلمس وجودها في كل المجتمعات، إلى درجة أن الطروحات الفلسفية واللاهوتية اهتمت كثيرا بدراستها.

لقد صاحبت المعتقدات الغيبية الإنسان طوال حياته التاريخية، فالشواهد الحفرية تؤكد أن الإنسان كان دائما مثلا يعتقد بوجود حياة بعد الموت[1] (النقوش والرسومات على جدران المعابد والرمزيات المادية والمخلفات الحفرية). إن كل هذا يدل على أن الإنسان طوال مراحل التاريخ لازمته المعتقدات الغيبية -الميتافيزيقية- فهو يعتقد بشكل أو بأخر في وجود قوى عليا تسيطر وتوجه الأحداث كليا أو جزئيا، ويحرص على الاتصال بها، فكلما كشرت الطبيعة عن أنيابها، كلما جعلت الإنسان يشعر بعجزه عن التحكم فيها. وظاهرة الموت أو المرض أيضا تجعله يشعر بنفس العجز في التنبؤ بها وفهم مكنونها، والخوف من المستقبل والعين الشريرة ومن قوة الغرماء (في حالة التنافس) تجعله يلجأ إلى ذلك الصرح من المعتقدات ويحيطه بهالة قدسية، تتحول معه إلى أحد النظم الثقافية التي تشتمل عليها ثقافة جماعته الإنسانية.[2] وكانت البدايات الأولى التي كشف عنها علم الأثار الحديث في موقع "غوبكلي تبيه" Gobekli tepe في جنوب شرق تركيا وهو موقع جبلي مقدس يمثل أقدم معبد في العالم ويضم أقدم المنشأت المعمارية إذ يعود تاريخه إلى 12 ألف سنة.

إن نسق المعتقدات دينية كانت أم سحرية أم أسطورية يرتبط إلى حد ما بنسق القيم السائدة وخاصة المفاهيم الأخلاقية والتي تعطى الإنسان الأساس لصنع الأحكام والتمييز بين ما هو خير وما هو شرير، بين الخطأ والصواب وبناء الآراء والأفعال. لذلك فدراسة العلاقة بين هذا النسق والنسق السياسي ضروري على مستويين: يشكل المستوى الوظيفي الخيط الأول وعلاقات التواطؤ بينهما الخيط الثاني، إنه يسمح لنا بإلقاء الضوء على المفاهيم الأساسية لميكانزمات الثقافة السياسية كجزء من النسق الثقافي العام، كما يسمح لنا بالتعرف على علاقة الفاعلين السياسيين فيما بينهم ومدى تسخير"القوى الخارقة" لخدمة السياسي، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن نسق المعتقدات يعكس ليس فقط الظروف النفسية للأفراد بل والظروف والأوضاع الثقافية والايكولوجية للمجتمع،[3] فالقدرة على السيطرة أو الإقناع وامتلاك تلك القدرة البشرية إنما يحدد درجة الاعتماد على القوى البشرية أو القوى الطبيعية أو غير البشرية، أي يحدد درجة النظرة إلى العالم الخارجي. فكان التمسك بالديانات السماوية ولا يزال، وكانت عبادة الأسلاف والإلهة، وكان اللجوء إلى العرافين المفترض فيهم نوع من التحكم الدنيوي، وكان اللجوء إلى السحر وكانت ممارسة الطقوس - ولا تزال كذلك - والشعائر بهدف الإصلاح، الاستشفاء، نيل البركة، جلب الحظ أو استرضاء النفس وطمأنتها أو كبح وتقييد الآخرين، وحتى القناعة بالفلسفة والأيديولوجيات المادية الحديثة يشكل مذهبا وعرفا مقدسا

[1] ورد في هذا الشأن الكثير من الكتابات نذكر من بينها مؤلف Edgar Casse, la vie après la mort.

[2] محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره. ص 125.

[3] فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الجزء الأول، الإسكندرية، مصر دار المعرفة الجامعية، 1984. ص 274-276.

أو دينا أو عادة اجتماعية، وكان من الطبيعي أن يلجأ الفاعل السياسي تحت ظل إنسانيته[1] وممارس السلطة إلى شكل أو أكثر من نسق المعتقدات هذا، بل ويستعمله لإعطاء السياسي طابع قداسة ونبل يخدم مصالحه ويطالب بإسمه الآخرين بالولاء، ويكون الجسر الذي يمد به شبكة علاقاته الاجتماعية السياسية.

1-**السلطة والدين:** كان الإنسان في كل زمان في حاجة إلى أن يعتقد في وجود آلهة أو إله حسب الحالة، فالجماعات البدائية اعتقدت في وجود العالم الغيبي وقدرة الأرواح والآلهة ومازال هذا الاعتقاد سائدا حتى في عصرنا لدى بعضها، وكانت الأديان السماوية نسق جديد بالنسبة للمجتمع البشري، ولكن في كل الحالات كان الاعتقاد الديني جزء من النسق الكلي الذي يشكل ثقافة المجتمعات.[2]

إننا نترك دراسة ماهية الأديان وأصل نشأتها ودورها في الحياة الاجتماعية ومكانتها في النسق الثقافي الكلي[3] للمجتمع لفروع خاصة من العلوم منها علم الأديان والأنثروبولوجيا الدينية، وسنهتم بتحليل تلك العلاقة بين الديني والسياسي. ورغم الاختلاف في تقديم تعريف جامع للدين وطبيعته لنبدأ باعتبار الدين ذلك النسق من المعتقدات المقدسة التي ترسم العلاقة بين الخالق والمخلوق والمخلوقين فيما بينهم ويكون الدين توحيدي أو دنيوي، وهو من العوامل ذات الارتباط الوثيق بالقرابة والعادات في بناء السلطة. ويرى "فريزر" Frayzer أن الدين قد بدأ بظهور فكرة الالهة أو ظهور فكرة أرواح الأفراد أو أرواح الطبيعة، أما فيما يختص بطقوس البنائيين التي تؤسس على فكرة وجود قوة خفية وغير شخصية ويكون الدين بذلك وسيلة التزلف والتقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان والتي يعتقد أنها توجه سير الطبيعة وسير الحياة البشرية وتتحكم فيها. ويعرفه "الفريد برسوليت" Alfred Bersolit بأنه العلاقات المعقدة بين الإنسان والقوى الخارقة غير البشرية.[4]

وقد فسر الإنسان الأول الطبيعة كقوة تتحكم فيه، فخاف منها وقدم لها القرابين وقادته إلى عبادة الأشخاص والأشياء الجامدة واقترن بالشعوذة والسحر. كما أن الدين كان تدعيم قوي لنظام

---

[1] تختلف الدلالة الأنثروبولوجية لمصطلح إنسانية الإنسان عنها في الأدبيات، فإذا كانت تعني بالنسبة لهذه الأخيرة كل شيء خير، صالح، مفيد، ايجابي، فإن استعمالها في الأنثروبولوجيا يعني به الإنسان كما هو بفطرته ومكتسباته، جوانبه الايجابية مثل السلبية خيره وشره، أبيضه وأسوده، إن الأنثروبولوجيا لا تقيم، فالموضوعية مطلوبة فيها أكثر من أي علم لخطورة الذاتية أن تحلت بها على المجتمع مثل ما حدث في الأنثروبولوجيا الاستعمارية.

[2] Denys Cuche, LA notion de la culture dans les sciences sociales, Alger, éditions CASBAH.1998, pp 16-19.

[3] وارد في: Durkheim. Emile, Les forme élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1961, p 5

[4] داليس اسكندر بشاي، علم اجتماع وأنثروبولوجيا الدين. مصر: مركز الدلتا للطباعة، 1999، ص 50.

القبيلة، وقد أبرز "دوركايم " في كتابه "الأشكال النموذجية للحياة الدينية"، و"ماكس فيبر" في "الأخلاق البروتستانتية" و"سوسويلوجيا الدين والسياسة" المكانة التي يشغلها المقدس في البناء الاجتماعي، فبينما رأى الأول أن المؤسسات الاجتماعية الكبرى نشأت تقريبا عن الدين، ودعى إلى أن نجد في الدين التعبير المختصر للحياة الجماعية بأسرها، سعى الثاني إلى استخلاص الروابط بين الهيكليات الأخلاقية والدينية الكبيرة المرتبطة بكل نموذج علاقة اجتماعية معروفة تاريخيا. هذا مع تأكيدنا على نقطة نراها من الأهمية وتتمثل في ذلك الاستعمال الرمزي والمقصود للدين في الممارسة السياسية وفي بناء الهوية، فيتحول الدين من عامل مؤثر إلى جسر تعبير.

وبالاعتماد على منهج المقارنة بين الأديان أكد "فيبر" أنه لا يهتم بالتأويل الأيديولوجي للأديان، لكن الذي يهمه هو الفعل الاجتماعي الذي ينتج تبعا للتأثيرات التي تولدها الديانات على سلوك الأفراد وأفعالهم وتعطيهم معنى كما يقول يستحق ظل دراسة وتحليل. لذلك لم يعطي في دراسته للأديان تعريفا دقيقا للديانة بقدر اهتمامه بالشروط والوقائع وطريقة الفعل والسلوك الذي تنتجه الظاهرة الدينية، إذ أبرز في دراسته لسوسيولوجيا الأديان خصوصية وتميز الطابع العقلاني للحضارة الغربية بارتكازه على محددان أساسيان: الرأسمالية والدين وأكد وجود عقلانية الأخلاق داخل البروتستانتية الكالفينية حيث مبدأ الخلاص من العالم الآخر يحكم الإلزام الديني وهذا حسبه ما يدفع الفرد إلى البحث عن النجاة من خلال عمله الدنيوي حيث يمثل العمل دعوة وليست مجرد مهنة لكسب الأموال.[1] وأن المبادئ الأولية للرأسمالية تشكلت في الكثير من المجتمعات والديانات (الصينية والبابلية والهندوسية وغيرها) لكن هذه المكونات الأولية لم تؤدي إلى بروز الرأسمالية الحديثة بشكلها الغربي، وأن الدوافع الدينية وسط الكثير من الدوافع التاريخية الأخرى كانت وراء التطور المادي للحضارة. وهذا ما يبرر حسبه تحليل طبيعة العلاقة بين البروتستانتية وروح الرأسمالية والتي أكد من خلالها أن الأولى ولدت عقلية الربح والفائدة وكل المعاملات الاقتصادية الرأسمالية للقرن العشرين والثانية رافعة لكل ذلك.

إن التاريخ القديم والحديث على حد سواء للمؤسسات والممارسات السياسية الأساسية في المجتمعات ذات الديانات الإبراهيمية (وحدانية الخالق) ولكن أيضا في الهند كانت دائما تدور حول محور مساره يضع المقدس والسياسي في تقابل يبلور اتجاه قوى اجتماعية محافظة في الدفاع عن العودة إلى النقاء الأصلي في حين تدعو قوى أخرى إلى تحديد مكانة الدين في المجتمع يعني أن إشكالية الفصل بين المنظومتين مسجلة صراحة أو بطريقة ضمنية في لب اهتمامات وثقافات كل

[1] إكرام عدنني، مرجع سابق الذكر، 2013 ص 190-191.

المجتمعات.[1] إن هذا الاهتمام بالمقدس في المجتمعات حوله إلى تحد سياسي وأعطاه أشكال أخرى إذ يكفي أن نشير إلى الرسالة المثقلة بالمقدس التي نقلها بعض زعماء الدول إلى المحفل الدولي مثل رئيس بوليفيا والأكواتور عند حديثهم عن الأرض/ الأم La Pacha Mama و La Terre Mère ودفاعهم عن الأرض ككوكب حي له الحق المقدس في الاستمرار وإنتاج توازناته الايكولوجية وغيرها من حقوق الطبيعة.[2]

إن أول ملاحظة نرى أنه يجب تسجيلها هو تعايش الدين أيا كان نوعه مع أنظمة سياسية مختلفة، ونحن عندما نقول تعايش فإننا نعني به أولا تلك الصفة السلمية الممثلة للاستقرار السلمي، ولكننا لا نغفل تلك الاضطهادات التي تعرض لها رجال الدين في فترات زمنية محددة وفي مجتمعات مختلفة، فالدين الإسلامي منتشر في مجتمعات متباينة ثقافيا واجتماعيا وعرقيا وسياسيا، وهو موجود في الدول الملكية والجمهورية والليبرالية والاشتراكية، في الأنظمة الديمقراطية (على الأقل نظريا) والديكتاتورية، ونفس الملاحظة أيضا يمكننا أن نوردها على الأديان الأخرى ومنها المسيحية، فما هو سر هذا التعايش؟ وكيف تستطيع الأنظمة والدول المتباينة سياسيا أن تحتضن نفس الدين؟ .

لقد صقل الدين في الكثير من الأحيان والمجتمعات البنية الاجتماعية، مثل تبني المسيحية البروتستانتية للرأسمالية (حيث الحرية الاقتصادية تقابل الحرية السياسية)، كما أن النسق السياسي العام كثيرا ما طور فكرة "دين الدولة "، بل ووظفها، حتى وإن كان الخطاب السياسي الحديث وفي الكثير من الدول خصوصا المتقدمة على شاكلة أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية يصرح على أنه يطبق مبدأ فصل الدين عن الدولة (العلمانية) من منطلق أن الديمقراطيات الحديثة تستمد شرعيتها من مصادر عقلانية قانونية، إلا أن هنالك بعض الشواهد التي تدفعنا إلى الارتياب العلمي لهذه التصريحات والتأكيدات، ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى تلك الاستعمالات الرمزية لكلمات وعبارات ذات طابع ديني محض خصوصا على المستوى السيادي مثل ورود عبارة " إننا نؤمن بالله "[3] المكتوبة على مداخل جل المحاكم في الولايات المتحدة الأمريكية، بل وصك العبارة على العملة الأمريكية – الدولار – وحديث أحد رؤسائها –جورج بوش- أثناء حرب الخليج الثانية عن ما سمته الإدارة الأمريكية آنذاك "بمحور الشر" بما تحمل هذه العبارة من دلالات دينية لا زالت النخب السياسية تتداولها مع الاختلاف في مصدر ذلك الشر.

وفيما يلي عرض جد موجز عن الأشكال المتعددة التي تأخذها علاقات السياسي والديني:

---

[1] Ben Naoum Ahmed, Le sacré et le politique, Oran, Crasc, Insaniyat, Vol° 11, mai-aout 2000, p 7

[2] Denis Chartier, Le sacré, enjeux politique, In ; B. Sajaloli et E. Gresillon (dir), Le sacre de la nature, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019, p 359.

[3] وارد في النص الأصلي باللغة الانجليزية: in god we thrust

-إرتكاز السياسي على الديني: ينقل لنا التاريخ الكثير من الصور الشراكة بينهما مثل الوضع الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي، فالخلافة ترتكز على الدين الإسلامي وهذا ما أكده العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" عندما أشار إلى أحد صنفي الدولة وهو الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع.[1]

كما ارتكزت الملكية الأوروبية في العصور الوسطى على الحق الإلهي المباشر للحاكم، وكانت التيوقراطية ترى أن الدولة من خلق الله وأن الملوك يستمدون سلطانهم منه، فالدولة حسبهم نشأت بإرادة إلهية وتستمد شرعيتها وقبولها من كونها أمرا مقدسا فرضه الله لتحقيق الغاية من الحياة الاجتماعية.

-شرعنة الديني للسياسي: إذ تعتمد السلطة السياسية عموما والنخبة الحاكمة خصوصا على توظيف الدائرة الدينية باعتبارها وسيلة لإضفاء الشرعية السياسية وهذا ما تجسده بصورة جلية المملكة العربية السعودية التي تكونت من تحالف الحركة الوهابية وعائلة آل سعود وإيران بعد الثورة الإسلامية.

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

هنالك فصل أو لنقل محاولة فصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية في الأنظمة اللائكية مثل فرنسا، تركيا، بلجيكا، مع الكثير من التحفظات بالنسبة للحالة التركية.

كما حاولت أنظمة ديكتاتورية تكميم الدين نظرا لأخطار التي يشكلها على النظام والناجمة عن قدرته التأثيرية على الأفراد، مثل ما حدث في الاتحاد السوفيتي سابقا.

ونحن إن قصرنا تناولنا للعلاقة بين السياسي والديني على طرف واحد يوحي في كل الأشكال المذكورة بسيطرة وتوظيف السياسي للديني، مما قد يعني بالنسبة للقارئ أولوية السياسي على الديني، فذلك يعود لطبيعة موضوع دراستنا، ولكن ذلك لا يعني أبدا من أن الديني كان ولا يزال في بعض الأحيان يسيطر على السياسي، وأمثلة المجتمعات التي تسيطر عليها النخبة الدينية كثيرة (الجمهورية الإيرانية وولاية الفقيه)، تلك السيطرة التي تبدأ باحتكار السلطة السياسية لتمس باقي الأنساق الأخرى، إلى درجة التحكم الشبه الكلي في مصائر الأفراد.

إن الارتباط العلائقي الموجود بين الدين والسياسة يظهر بصورة أكثر جلاء في المجتمعات التقليدية، أين يضفي المقدس قوة وشرعية، ويصبح باعا طويلا ونافذا يستخدمه الحاكم / النخبة /الدولة ويدعم به بناءه السلطوي، فمثلا تلجأ بعض النظم العربية إلى نسبة حكامها إلى النسل النبوي الشريف، وتقدم

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق الذكر. ص43.

نفسها بإعتبارها حارسة للقيم الإسلامية وتصطفى بعض علماء الدين الذين يبررون تصرفات الحاكم بدعاوى دينية وفتاوى، فالملك في المملكة العربية السعودية يقدم نفسه على أساس أنه خادم الحرمين الشريفين.[1] وملك المغرب أخذ لقب أمير المؤمنين ويدعي الانتساب لسلالة النبي محمد عليه الصلاة والسلام. وفي كل ذلك إحاطة للحاكم بهالة مقدسة لا يجرؤ العامة من الناس، والذين يمثلون الأغلبية لما لهذه الكلمة من دلالات سياسية، على تحديها أو عصيانها أو مخالفتها.

أما على المستوى المؤسساتي فإننا نورد تماهي الديني مع السياسي في صورة الكرسي البابوي المشرعن لقيام الفاتيكان ككيان "سياسي"، وفي الدول العربية نسجل التواجد الدائم للمؤسسة الدينية من خلال حقيبة وزارية وإن تلونت تسمياتها إلا أنها تصب في خانة واحدة التصاق الديني بالسياسي (مثلا في الجزائر وزارة الشؤون الدينية وإن برر وجودها بالتسيير الإداري للموارد البشرية والمالية والمادية الموضوعة تحت تصرف القطاع).

إن تصفح تاريخ المجتمع الإنساني يؤكد الشراكة[2] الوثيقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية /الاقتصادية، فالدين يلعب دورا فعالا كقوة محافظة ولكن من جهة أخرى كثيرا ما تتوازى حركات التغيير الاجتماعي السياسي مع حركات وصحوات دينية فتكون بوق دعايتها، وهذا ما يجد تفسيره في ذهاب البعض إلى تبرير آراء الماركسيين حول تسخير الطبقة المسيطرة اقتصاديا وبالتالي سياسيا للدين لتأكيد سيطرتها، ويعتبرون أن الدين أفيون الشعوب يخدرها وينسي الطبقة المسيطرة عليها أن تثور من أجل مصالحها. و"كارل ماركس" نفسه ورغم أنه من عائلة يهودية، فقد انتقد اليهودية وذهب إلى أن التحرير السياسي/ الاجتماعي لليهود لا يكون إلا بتحرير المجتمع من الديانة اليهودية.[3]

---

[1] علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق الذكر، ص 72.

[2] استعرنا –إذا سمح القارئ الكريم– مصطلح الشراكة من الاقتصاد وذلك لسببين أساسيين حسب وجهة نظرنا المتواضعة، ويتعلق الأول بذلك الإيحاء بأن هنالك عقد ضمني بين الطرفين تحمل بنوده العطاء ورد العطاء –المقابل وتقديم الخدمة–. والسبب الثاني يتعلق بذلك التوافق والتناغم الذي يسود بينهما في أغلبية المراحل التاريخية لتحقيق هدف استراتيجي واحد ومشترك هو السيطرة والحصول على السلطة أو توطيدها، مثله مثل عقود الشراكة في عالم الاقتصاد والأعمال، أين يشترك المتعاقدين في الهدف الواحد المتمثل في تحقيق الربح، مع الإشارة إلى أنه في كلتا حالتي المقارنة هنالك أهداف نوعية أخرى لكل طرف يعمل على تحقيقها.

[3] الأغرب في ذلك يبرز في عالم المال والأعمال، وهذا ما قد يدعم استعارتنا السالفة الذكر، وهو أن دول أوروبية علمانية كما يقال، ولا علاقة لها بالدين الإسلامي فتحت منذ 2007 بنوك لا تتعامل بالربا، لكون المعاملات الربوية محرمة في الإسلام وذلك لجذب رؤوس الأموال العربية والإسلامية، ما يدعو إلى التساؤل إن كان البديل الاقتصادي الإسلامي فرض نفسه.

إن كل هذه المؤشرات ورغم البساطة التي اعتمدت في عرضها، تدعو الأنثروبولوجي كدارس للإنسان والباحث في علم السياسة إلى أن يهتم بامتداد العلاقة بين الدين والسياسة تاريخيا.

إننا نعود إلى هذه النقطة لأهميتها المتمثلة في أن الديني 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 المتسمة بالتواتر يستخدمها رجاله استخدامات مختلفة، منها السياسي.

فالسياسي 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 سواء كانت تلك الآلهة رعدا أو برقا أو أرواح الأجداد والموتى، فهو الجسر الذي يربط بين عالم الأحياء (أفراد الجماعة) وبين العالم الغيبي (عالم الآلهة والأرواح)، ولعل مثال الجماعات البدائية القبلية التي تسكن جزيرة " أريان" 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، و"التوتم" 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 من منطلق الرياسة.[1] وعند شعب "ساموا" في بولينيزيا هنالك ألقابا تجعل من الشخص رئيسا مقدسا يشع قوة فوق طبيعة ضارة، وأن هذه القوة تزيد من ارتفاع 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 "الانكا" في البيرو و"المايا" في المكسيك يتمتعون بقوة خارقة ومكانة اجتماعية هامة ولكن لم يكن لهم أي تأثير مباشر على المملكة وبالتالي على السياسي، وعلى خلاف ذلك تمثل قدسية الجبل عند "موفي دياماري" Mofu-Diamare في شمال الكاميرون ركيزة السلطة السياسية، فالمسؤولية الدينية عندهم هي التي تنشأ سلطة الحاكم.

[1] حسن ملحم، مرجع سابق الذكر، 1993.ص 79

[2] رالف بليز وهاري هويجز، مرجع السابق الذكر، ص.565/564

إننا نلمس نفس هذه العلاقة التاريخية في المجتمع العربي والجزائري قبل ظهور الإسلام حيث كان ينطبق عليها نفس الشيء مع بعض الاختلاف،[1] إذ أن مركز الزعامة في الجزيرة العربية كان للقبائل القرشية التي كانت تحترف الرعي والتجارة والتي كان بناؤها الاجتماعي يقوم على نظام القرابة القبلي والعشائري، ولتأكيد زعامتها السياسية في المنطقة –وأيضا لتنشيط تجارتها وهو الهدف الأساسي– عمدت إلى الاتخاذ من الأصنام آلهة تتقرب بها إلى الله زلفى، فوضعتها في الكعبة حتى يحج إليها العرب من جميع أنحاء الجزيرة العربية، مع الإشارة إلى أنها عمدت إلى تعدد وكثرة تلك الأصنام / الآلهة تبعا لاختلاف القبائل العربية، إنه استغلال للدائرة الدينية في شرعنة الزعامة السياسية / التجارية وتأكيدها من خلال الكعبة –مقام إبراهيم الخليل-والأصنام /الآلهة.

إن التناغم القديم/الحديث بين النسقين: السياسي والديني، كان – ولا يزال – وليد الحاجة الإنسانية حاجة نفسية تعبر عن القلق الإنساني،[2] ولكن أيضا عن حب الزعامة والقيادة والاجتماع، ونلمس ذلك في مختلف الحضارات عبر العصور، التي صنعت الحاكم في صور شتى، فكان الحاكم / الساحر، وكان الحاكم/ الكاهن وكان الحاكم / الإله.

والصورة الحية في العصر الحديث عن التناغم بين الديني والسياسي وارتكاز كل منهما على الآخر في جدلية علاقة بنيتها في الأساس الدين، يمثله الكيان الصهيوني الذي يحلم بإعادة بناء الدولة اليهودية على أساس أسطرة سياقات تاريخية وتأويلها بما يخدم المصالح السياسية لنخبة صهيونية والتكتلات المرتبطة بها، فتشكل هذا الكيان الذي زرع في قلب المجتمعات العربية قامت دولته "المزعومة" على أساس واحد يجمعه هو الديانة اليهودية ويفرقه العرق واللغة والانتماء وحتى المعتقدات الاجتماعية، وما يطلق عليه المجتمع الإسرائيلي مكون من مزيج من التكوينات الاجتماعية والأعراق منها الأوروبي الغربي والأفريقي والأسيوي وحتى الأمريكي مع ما يصاحب ذلك من اختلاف في السياقات التاريخية لتلك التكوينات واختلاف اللغات المتحدث بها حتى وإن اجتمعوا للحديث بالعبرية والثقافات المتشبع بها أفرادها.

---

[1] لعل أهم ما يصور ذلك هو تزعم الكاهنة للمقاومة ضد الفاتحين العرب، بما يعبر اسمها من معنى اصطلاحي ودلالي ووظيفي.

[2] إن القلق الدنيوي صفة إنسانية تجد الكثير من تعبيراتها في حياة الإنسان ومخلفاته والناجمة عن خوفه من كل شيء: من المستقبل، من الموت وما بعدها...الخ، ويكفي أن نورد في هذا المقام صورة الولادة العسيرة للإنسان وما يصاحبها من صراخ (الطفل) عامة، الذي ينتزع انتزاعا من محيطه الأول –رحم الأم– أين كانت حاجاته البيولوجية تلبى، مما يوحي بأن الإنسان في مرحلة ما قبل الولادة، يكون فيما يمكن تصويره بالنعيم، ليجد نفسه بعدها في محيط جديد لا يخبر حتى هواءه. ويفسر علم النفس ذلك الصراخ على أنه تعبير فطري عن استهجان التغير.

**2-السلطة المقدسة:** إن الارتباط بين السياسي والديني بدأ يتوثق أكثر، وتتحول هالة المقدس من الديني لتشمل السياسي ببروز الحضارات الأولى، لكونها كانت تمثل نقلة للمجتمع البشري على مستويين:

مستوى الثقافة المادية في المفهوم التايلوري والمجسدة بتطور الوسائل والتقنيات المستعملة في مختلف الميادين.

مستوى التنظيم الاجتماعي، إذ أن ظهور الحضارات تزامن مع تجمع الجماعات البشرية وتوطنها Sédentarisation ونشأة عمران لم يعرفه الإنسان من قبل، والحديث عن ارتفاع كثافة التجمع البشري وزيادة العمران -كما عرفنا - يعني بالضرورة بروز قواعد للتنظيم الاجتماعي وتسيير الشأن العام أكثر تعقيدا 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 خصوصا والمقدس عموما، حتى وإن تواصل تباين نظم معتقداتهم وطرق ممارستها حسب تباين الثقافات، فإذا كانت بعض المجتمعات قد استمرت في الاعتقاد بالقوى فوق الطبيعة مثل مجتمع "الملايو" الذي يرى فيها قوى غير شخصية ويطلق عليها إصطلاح " ألمانا"،[1] وأن هذه القوى تعمل على التأثير في أي شيء يتجاوز قوة الناس العادية أو يخرج عن نطاق العمليات الطبيعية المشتركة، مما يفسر انبهار العامة بها حتى الآن وفي جميع المجتمعات، ويعتقد الميلانيزيون أن هذه القوة تتواجد عند بعض الناس ولا تتواجد عند الآخرين. أوليس هذا الاعتقاد قريب من الحديث المعاصر عن الموهبة والقدرة والاستعداد الفطري وحتى الكاريزما...؟

ويستطيع الفرد الحصول على "المانا "عن طريق الإرث، والناس الذين تتوافر لديهم هذه القوة هم الزعماء، وتعمل "المانا" على تدرج الناس في نسق طبقي - تنظيم اجتماعي سياسي - تبعا لميلادهم وانجازاتهم، حيث صنف الناس في طبقات اجتماعية تبدأ فيها قمة السلم الاجتماعي بالرئيس وأسرته ثم يلي ذلك مراتب وسيطة حتى تصل إلى أدنى السلم الاجتماعي. إن "المانا " في ضوء ذلك تفسر الوضع الاجتماعي ليس فقط للأفراد بل والجماعة أيضا.[2]

كما أن الحضارة المصرية 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

[1] إن مفهوم "ألمانا" عند الميلانيزيون ليس بعيد عن مفهوم الكاريزما -الشخصية الكاريزمية- المتداول في علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية، وهذه المقاربة التي تشكل في نظرنا جزء من الموروث الإنساني المتواتر، حتى وإن كانت غير دقيقة، إلا أنها في حاجة إلى دراسة علمية قد تهتم بها بعض فروع العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا النفسية وعلم النفس...

[2] محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 129

المجتمعات البدائية، وإنما نلاحظ أننا نتحدث عن إمبراطورية/ دولة، فقد كان فرعون يلقب بلقب "رع" أي الإله، ثم تدرج مع الأسرة السادسة وما بعدها إلى لقب ابن اله، ونفس الوضع عرفته الهند القديمة والصين وبلاد فارس.

ومما ورد نستشف ذلك التبلور في تعالي السياسي بإسم الدين، ازداد عقلنة مع تطور المجتمع البشري وأصبح الحق الإلهي المقدس شكل جديد من أشكال المصالحة بين العقيدة المسيحية الجديدة آنذاك والسلطة الزمنية. واعتناق الإمبراطور "قسطنطين" Constantin سنة 312 ميلادية للمسيحية صورة حية على ذلك ويرتبط أكثر بالسياسي منه بالديني لكون الأمبراطورية كانت تعيش فترة عدم استقرار وقلاقل، إذ وجد في المسيحية العامل الموحد الذي يعيد للأمبراطورية استقرارها.[1] وكان أباء الكنيسة الأوائل ودعما منهم للأباطرة ينشرون فكرة أن الله لا يحب لعباده الفوضى لذلك اختار لهم بإرادته "حكاما" وأودعهم أمانة السلطة وفوض إليهم حكم عباده، ومن ثم وجبت لهؤلاء الحكام على الرعية الطاعة. فهم إنما يحكمون بمقتضى حق إلهي مقدس وبمقتضى المشيئة الإلهية، اختارهم للقيام بمهمة الحكم ومباشرة السلطة التي هي أصلا سلطة الله الذي أودعها لهؤلاء الحكام.[2] وما يجب تسجيله في هذا المقام هو أن الكنيسة وإن كانت تدعم السلطة، إلا أننا نقرأ بين السطور ذلك الطابع القدسي للدعم المقدم المعبر عنه بإرادة الله، ولما كانت الكنيسة امتدادا لروح الله في الأرض: فإن ذلك يعني أنها تحتكر تفويض تلك السلطة من منطلق أنها جسر اختيار الله –تتكلم بإسمه-. 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 من خلاله الكنيسة أن تستعيد نوعا من هيبتها ومكانتها السياسية، فأصبح الخطاب الديني/ السياسي الجديد يقول بأن الله لا يختار الحكام اختيارا مباشرا وإنما يوجه الأحداث توجيها يختار بمقتضاه المسيحيون بأنفسهم حاكمهم، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية فإنها لابد وأن ترضى بهذا الاختيار وتباركه، إنه التحالف بين الديني والسياسي في ضوء معطيات الحق الإلهي غير المباشر الذي يدعم ما أشرنا إليه سالفا عن منطق احتكار السلطة وعاد لتدعيم أولوية الديني على السياسي.

وعاصر المجتمع العربي الإسلامي هذا التماهي للديني خدمة للسياسي، إذ أن الخليفة كان يمثل الرسول عليه الصلاة والسلام وأنه خلفه في رعاية شؤون المسلمين، ومن مكانته السياسية كان أميرا

---

[1] Paul Mattei, Le christianisme antique de Jésus à Constantin, France, Armond Colin, 3e édition, 2020.

[2] يحي الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1969 ص 72-73.

للمؤمنين، فهو يجمع المكانة الدينية والسياسية وعليه وجب عليهم طاعته تطبيقا لقوله تعالى عز وجل:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوْا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلُي الأَمْرُ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونْ بِاللهِ وَاليَوْمُ الأِخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنٌ تَؤْوِيلاً".[1] وقد سجل التاريخ الإسلامي طيلة قرون من زمن الحضارة العربية الإسلامية صفحات من ذهب عن ذلك الزواج الطبيعي بين الزعامة السياسية والمكانة الدينية بل ومازالت المؤشرات الدينية عاملا حاسما في شرعنة السلطة السياسية مثل وضع الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وتوسع مد "الإسلام السياسي" في الدول العربية.

**3-طبيعة الارتباط:** إذا كان من المؤكد أن هنالك ترابط بين الديني والسياسي، وأن هذا الترابط لم يكن وليد الصدفة ولم تعرفه مرحلة واحدة ومعينة من مراحل المجتمع البشري، بل جاء لأسباب وفي ظروف ورد الحديث عنها، ويغطي وظائف معينة في البناء والتنظيم الاجتماعي بالإضافة إلى وظائفه السيكولوجية على الفرد وفي تمتين العلاقات داخل الجماعة الإنسانية، وأنه ينشأ مع نشوء فكرة العالم الغيبي عند الإنسان وتبلور المجتمعات ونمو حضاراتها وثقافاتها، فإن ما يهمنا في هذا المقام هو التعرف على طبيعة وماهية هذا الارتباط العلائقي ومحاولة التعرف واستكشاف مدى تعالي أحدهما على الأخر، ومدى الاختلاف بين المجتمعات في جوهر هذا الترابط وطبيعته.

إذا كان من المسلم به علميا أن الحكومات التيوقراطية تقوم على مبدأ أولوية الديني على السياسي وأن هذا الأخير يستمد شرعيته من الأول، لكون هذا النوع من الحكومات يتحكم فيه رجال الدين، بل هم ممارسوا السلطة السياسية فيه والتي تتحول بين أيديهم إلى سلطة مقدسة. وقد عرفت جميع المجتمعات تقريبا هذا النوع من الممارسة السياسية ومازالت بعض المجتمعات – أو الأنظمة- تعيد إنتاج هذا التفاعل بين الديني والسياسي بصورة صحيح مختلفة في الشكل والأساليب والخطاب ولكنها واحدة في الجوهر. بقدر ما يصبح القول بهذه الممارسة التيوقراطية في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى كفعل سياسي تاريخي، يصح على المجتمع العربي الإسلامي في عصر الانحطاط، ويصح بصورة مختلفة على النظام السعودي الحالي وعلى الجمهورية الإسلامية في إيران، وعلى أفغانستان تحت حكم طالبان وعلى الحكومة الإسرائيلية التي لوحظ على ساحتها السياسية في الآونة الأخيرة تنامي الدور السياسي للأحزاب اليمينية إلى جانب حزب "ليوكود" والتي في الأصل تقوم على أساس ديني، بل يمكن القول أن هذا الكيان هو الوحيد في العالم الذي أنشأ دولة من أجناس وأعراق وهويات مختلفة قاسم شعبها الوحيد هو الديانة اليهودية. لكن بغض النظر عن كل هذا الاختلاف والتنوع يمكننا أن نصنف تأثير الديني على السياسي في الأنظمة السياسية المعاصرة إلى ثلاث أشكال أساسية هي:

[1] الآية 59 من سورة النساء.

**الشكل الأول:** وهو الاقراري لأنه يمد السلطة السياسية بالشرعية الضرورية لاستمرار بقاء النظام والمحافظة على بقاءه، 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 أو توجه قراراته لانتماءاته الدينية وشعوره الديني القوي، ولكنها أيضا قد تكون أداة في يد ممارسي السلطة السياسية يوظفونها ويتحكمون فيها، "فنابليون بونابرت" دعم الكاثوليكيين لخدمة أغراضه السياسية، كما أن هنالك أحزاب سياسية كثيرا ما تستمد قوتها من خلال تصويت ديني مثل الحزب الديمقراطي الاشتراكي في ألمانيا الذي يعتمد كثيرا على الناخبين البروستانت. والأنظمة السياسية العربية كثيرا ما جعلت الدين ورجالاته مطية لها، فمنها من تقر بهم وتعطيهم حظوة، ومنها من تدعم التيارات الدينية في مواجهة العلمانيين، ومنها من صبغت على زعيمها صفة أمير المؤمنين.

**الشكل الثاني:** رافض لكل تيار تحديثي أو تغيير سياسي واجتماعي، خصوصا إذ كان رجال الدين يرون في ذلك التحديث مساسا بقيم وعادات وتقاليد المجتمع ونسقه الديني وأنه ضار له، ويمس هذا الرفض العديد من الجوانب مثل: قضية الإجهاض ووضع المرأة السياسي في المجتمع (كحقها في الانتخاب والترشح) أو وضع الأقليات الاثنية والعرقية .... ويبرز هذا الشكل بصورة جلية في المجتمعات التي عرفت الظاهرة الاستعمارية وخصوصا العربية منها، أين نلاحظ الدور الفعال والرافض الذي لعبه الدين وإصلاحيوه في الحفاظ ليس فقط على شخصية المجتمع بل وثقافته، وكان المحرك الأساسي في الثورة ضد الاستعمار. ويكفي أن نورد في هذا المقام مثال الجزائر ودور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والقيادات السياسية الأخرى بما فيها جبهة التحرير الوطني التي صنعت نخبها الثورة بمفهوم ديني مثله "الجهاد". إنها حالة الرفض السياسي الذي يأخذ شكل الخطاب الديني ويتقمصه.

**الشكل الثالث:** المحتج، وهو يجسد التحول من حالة الرفض إلى الثورة والاحتجاج في أبشع صوره، كالصراع الدموي الذي عرفته ايرلندا بين الكاثوليك والبروتستانت على خلفيات سياسية، والحرب الأهلية في لبنان –الصراع بين المسيحيين، الشيعة والسنيين والذي كان يأخذ أيضا شكلا طائفيا – والصراع بين البوسنة والصرب في يوغسلافيا سابقا، والأحداث التي عرفتها منطقة الخليج وبالتحديد العراق بعد حرب الخليج الثالثة والتي شهدت صراعا بين الشيعة والسنيين وصداما طائفيا قد تؤدي مخلفاته إلى تفكك وحدة المجتمع وتماسكه. ناهيك عن صراع الأقباط والمسلمين في مصر بعد الثورة التي أطاحت بنظام "مبارك".

إن القناعات السياسية/الدينية لهذا التيار قد تدفع أصحابها إلى حدود خطيرة كالانتحار الجماعي (التضحية بالنفس حرقا)، كما تدفعهم إلى حركات احتجاجية ضد نوع من الثقافة الأدبية المحددة أو

التبرع بالدم أو الإجهاض أو إعطاء حق الانتخاب للسود (إنها حالة بعض التيارات الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية أو جنوب إفريقيا سابقا)، أو الاعتراف بالحقوق السياسية للأقليات الطائفية.

إن موقف الديني من السياسي والعكس يمثل شبحا ينتقل دون أن توقفه الحواجز لا المكانية ولا الزمانية، فقد يشكل تداخلا بين الدين والدولة أو الصراع بينهما أو قد يأخذ شكل التسامح أو اللامبالاة. إن تناول كل نوع من أنواع هذا الارتباط تقتضي الأخذ بعين الدراسة والاعتبار الزمان والمكان ونوع النظام السياسي القائم وطبيعة العادات وتطورها وعلاقة كل ذلك بالبناء الاجتماعي،[1] إن الأمثلة كثيرة على هذه المواقف ويكفي أن نورد التحركات السياسية للجماعات الجهادية في إيران والجزائر والعراق واليمن ومصر والصومال، أو ضغط الكنيسة في كل مكان مثل استونيا وليتوانيا، والصراع الديني الدموي (المتسم بالصيغة العرقية) في جمهورية يوغسلافيا سابقا.

أما على مستوى التأصيل النظري لهذه العلاقة، فقد إهتم "أميل دوركايم" بدراسة تلاعب رجال الدين بالنظام الاجتماعي والتجانس الموجود في الأبنية العرقية / الدينية والسياسية، وعرج على دور المقدس في عملية التضامن الاجتماعي الذي بدأ ميكانيكيا بسيطا ليصبح عضويا. بينما تناول "ماكس فيبر" مظاهر الدين كوسيلة لفهم وتفسير وتطوير الحضارات، والحضارة لا ترقى وتزدهر 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 ". وتجدر الإشارة إلى أن العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" كان سباقا في الإشارة إلى علاقة الدين بالولاء السياسي من خلال العصبية. كما ذهب بعض الباحثين إلى دراسة بعض السلوكات الاجتماعية ذات الطابع السياسي مثل الانتخاب والحياة 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.

إن الحديث عن طبيعة العلاقة الموجودة بين الديني والسياسي يجرنا أيضا إلى التأكيد على أنها ترتبط في الكثير من الأحيان بتباين المصالح، فإذا كانت النهضة السياسية في أوروبا قد بنيت على ضرورة الفصل بين الكنيسة (الدين) والدولة. وكان أول من نادى بذلك "جون بودان " Jean Bodin في القرن 18م، وأن الديمقراطية الغربية قد أرست قواعدها اعتمادا على المذهب الفردي الذي يمجد حرية الفرد، وأن الدولة ناجمة عن تعاقد واتفاق الأفراد الأحرار على ذلك (النظريات العقدية لنشأة

[1] Claude Rivière, Anthropologie politique, op.cit, page 146-157.

الدولة).[1] فهذا لم يمنع البروتستانتية من أن تتبنى الفكر الرأسمالي وكان ذلك يعني بصورة غير مباشرة شراكة بين البروتستانتية والديمقراطية السياسية.

وحتى الكاثوليكية باشرت هذه الشراكة، ونستشف 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 والنمسا وبلجيكا وايطاليا وهولندا، بينما يحتكر الكاثوليك في أمريكا اللاتينية النشاط النقابي.

أما في مجتمعاتنا العربية فنشهد تباينا في رؤية الديني للسياسي عن المجتمعات الأخرى، فالإسلام لا يعترف بأن الله أناب الإنسان عنه في الأرض – في مفهوم الحق الإلهي غير المباشر- وأن الحاكم أو رجل القانون (القاضي) تلقى من الله هبة التشريع، فواجب الحاكم هو تطبيق الشريعة [2] بما يحمي ويخدم مصالح المسلمين.

ولكن المجتمع العربي الإسلامي –والجزائر جزءا منه – تعرض للكثير من الهزات منها الاستعمار، واستيراد النماذج السياسية الغربية الجاهزة وما خلفته من أثار جانبية على البناء الاجتماعي جعله يعيش تقاطبا بين هذا التحديث المصطنع وبين ما ينص عليه الدين الإسلامي، ويزداد الطين بلة عندما نضيف إلى ذلك نسق العادات والتقاليد والأعراف، وحركات الصوفية والخوان.

إن السياسي أيضا يوظف الدين لتحقيق إنبثاق الهوية الوطنية، كمساهمة هذا الأخير في حركات التحرر التي عرفتها الكثير من دول العالم الثالث، وأنه يجعل نفسه الوحي والمدافع عن الدين كما هو الحال في السودان وموريتانيا، ولكنه يوظفه أيضا لنسج شبكة تحالف مع التيارات الدينية ليزيد من شرعيته. ومهما حاولنا تعقب العلاقة بين الطرفين، فإننا لن نصل إلا إلى التأكيد على ذلك التحالف الطبيعي التاريخي بينهما لأسباب يطول شرحها، ونكتفي منها بأهمية العامل الإنساني: فالإنسان كائن ديني في حاجة إلى أن يعتقد، وهو كائن سياسي فطرته تدفعه إلى القيادة أو الانقياد. ومنها طالت صفحات التحالف بينهما تاريخيا، والعصر الحديث يطرح تحديات جديدة على هذه العلاقة يفرضها نظام عالمي جديد "عولم" كل شيء، وغير من ماهية التحالف/ الصراع، فالقوى العظمى أصبحت تعتبر الإرهاب الذي يجسده التطرف الديني عدوها وخطرا على بقائها، بل وتصاعد الاعتقاد الديني في الكثير من المجتمعات وإعتماد النشاط السياسي الجذري وسيلة لبسط سلطانه على السلطة / الدولة. فعولمة النشاط السياسي وخطاب الديمقراطية الذي نسمعه هنا وهنالك يضع هذه العلاقة على

[1] إبراهيم أبو خزام، الوسيط في القانون الدستوري. الكتاب الأول: الدساتير والدولة ونظم الحكم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2002، ص 194-195

[2] علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سبق ذكره، ص 140.

المحك، خصوصا في مجتمعات تحول فيها النشاط السياسي، خصوصا من خلال الآلية الانتخابية والنشاط الحزبي ورغم مظهر الحداثة الذي يطبعها، إلى إحياء للاعتقادات التقليدية من عادات وتقاليد وأعراف خصوصا القبلية منها والعشائرية بعدما ظن الكثير أنها تكلست. فالمتتبع لمظاهر الحداثة في مجتمعات مثل مجتمعنا لا يجب أن يدفع إلى الجزم بذوبان المقدس. كما أن انتشار العلمانية والفصل بين الدين والدولة وتبلور خطاب انساني يتمحور حول حقوق الإنسان وأهمها الحرية والعدالة والمساواة دون تمييز بين الجنس والعرق والدين والحق في الإختيار الحر وطغيان خطاب ديموقراطي يعطي للشعوب الحق في تسيير شأنها العام وتقديم الأنظمة الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية نفسها كحامل للحضارة للشعوب الأخرى ومثال حي عن هذا النهج الديمقراطي لم يمنعها من توظيف الديني المقدس في الحقل السياسي (وإعادة إنتاج الظاهرة الإستعمارية في الشرق الأوسط) وهذا ما يصوره الدعم الأمريكي العسكري والاقتصادي والسياسي لإسرائيل في حربها على غزة وفلسطين عموما منذ الثامن من أكتوبر 2023 حيث أعيد إنتاج الخطاب الإستعماري ملبسا بغطاء ديني مقدس حتى وإن كانت له أسباب سياسية مرتبطة بأهمية منطقة الشرق الأوسط من الناحية الجيوسياسية نماهيك عن المصالح الإقتصادية المتعلقة بموارد هذه المنطقة. فالمقاربة الأنثوبولوجية لسياسة الدعم هذه تجد أسسها في تأويل السياسي بالديني عن طريق توليفة جسدتها الطائفة المسيحية اليهودية الحاملة لفكر ديني رؤيوي سياسي حديث،[1] ينظر إليها على أنها تيار تدبيري قدري يجد أصوله في الفكر اللاهوتي للصهاينة المسيحيين المنتمين للكنائس البروتيستانتية الأصولية الذي يعتبر منهجا لتفسير الكتاب المقدس ينطلق من فكرة أن قيام "دولة" إسرائيل تحقيق لنبؤاته وتحقيق في العصر الحديث لوعود الله العهدية للشعب اليهودي ومقدمة لمجيء المسيح الثاني كملك (سلطة سياسية) منتصر في حرب على الشر وحاكم لألف سنة، لذلك يعتقد الصهاينة المسيحيين أن واجبهم المقدس هو الدفاع عن الشعب اليهودي ونبذ كل معارض لإسرائيل. وإذا عدنا لفكرة الدعم الأمريكي لإسرائيل لتبين لنا من المنظور الأنثروبولوجي الدور الذي لعبه البروتستانت المحافظين في أمريكا من خلال تأسيس العديد من المنظمات المتبنية لهذا الفكر التي إن لم تتغلغل من خلال أتباعها لدهاليز الإدارة الأمريكية (السلطة السياسية) فإنها تضغط عليها لإستمرار الدعم، ومنها طائفة "مسيحيين متحدين من أجل إسرائيل" التي أسسها القس "جون هاجي"

[1] تعود أصول هذا الفكر إلى تيار ديني ظهر في القرنين الأوليين للمسيحية كان يسمى ب"الألفية" يمثل معتقد ايماني حمله المسيحيين من أصول عبرية متمسكة بالتأويل النصي للكتاب المقدس، تطور هذا الفكر وجسده فيما بعد طائفة "فرسان الهيكل" واستمرت صوره إلى العصر الحديث.

سنة 2006 وهو مبشر مسيحي انجيلي راعي كنيسة Corner Stone في ولاية تكساس ومؤسس John Hagy ministary.[1] الذي بلغ عدد أعضائها 10 ملايين أمريكي سنة 2022 يمثلون حركة في الحقيقة سياسية عنصرية متلبسة بالمقدس تعكس آراء اليمين الأمريكي وهذا ما عبر عنه الرئيس الأمريكي "بايدن" في إجابته على سؤال "سبيدي مورمان" مذيع شبكة كومبلكس (حوار أجري مع الرئيس في 16-97-2024): "مورمان": هل أنت صهيوني؟ "بايدن": نعم، "مورمان": لماذا تؤيد أنت وأمريكا إسرائيل بقوة؟ "بايدن": لولا وجود إسرائيل لكان جميع يهود العالم في خطر لذلك ينبغي أن تكون قوية وينبغي أن تكون إسرائيل قادرة على الحصول بعد الحرب العالمية الثانية وأن يكون اليهود قادرون على الحصول على مكان خاص بهم ولكن ليس من الضروري أن تكون يهوديا لتكون صهيونيا، الصهيونية تدور حول ما إذا كانت إسرائيل ملاذا أمنا لليهود أم لا بسبب تاريخهم في كيفية تعرضهم للاضطهاد. إن إجابة الرئيس الأمريكي تصور مبدأ دينيا شاملا شكل منهجا يتحكم في القرارات ويوجه سياسات أمريكا وحلفائها.

إن الخلاصة التي يمكن أن نستشفها من خلال كل ما ورد هي ذلك التداخل بين السلطة السياسية وبين المقدس (السلطة الدينية) كنسق عام يضم الدين والسحر والطقوس والعادات والتقاليد والأعراف والقيم، فالوحدة التي تؤلف بين رموز المقدس والسلطة هي خير تعبير عن العلاقة التي كانت موجودة بينهما والتي لم تقطعها مراحل التاريخ وإنما زادتها متانة وامتدادا،[2] كما أننا نخلص إلى أن دور المقدس الذي يشكل الدين فيه الجزء الأكبر يأخذ أشكال ثلاثة:[3]

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

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

---

[1] يستشهد هذا القس في خطبه النارية ضد كل معارض لإسرائيل وغير الداعم لها في أمريكا والواسعة الإنتشار إعلاميا في أمريكا والمعتمدة على أسلوب "الشو" على الطريقة الأمريكية بآيات من الكتاب المقدس –العهد القديم- حسبه على سبيل المثال ذكره أن الكتاب المقدس يقول أن الذي يحفظ إسرئيل لا ينام ولا ينام كلمة هي مصطلح عسكري يعني أن الله سيذهب للحرب نيابة عن إسرائيل، وفي تكوين 12 أبارك من يباركك وألعن من يلعنكم، ويقول: عوبديا 115 لأن يوم الرب يعني الدينونة على جميع الأمم، هذا يعني أيها الوثنيون كما فعلتموه بإسرائيل يفعل بكم، هذا كلام الله ما تفعله بإسرائيل سأفعله بك ستعود إليك مكافأتك على رأسك. وغيرها من الخطاب السياسي المتلبس بالديني الذي يبرره. فإسرئيل بالنسبة له ولإتباعه ومريديه ليست قضية سياسية وإنما هي قضية الكتاب المقدس كما يقول في خطبه.

[2] جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: ابن صالح جورج. بيروت: المركز القومي للإنماء، 1986 ص 83.

[3] حمداوي محمد، مرجع سابق الذكر، ص 33.

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

جاء تناول العلاقة بين الدين والسياسي ستكون سابقا لاستعراض الترابط بين الأسطورة والسياسي لأسباب موضوعية عديدة حتى وإن لم يخضع لضرورات منهجية زمنية إذ أن الأسطورة أقدم في المجتمع الإنساني تاريخيا من الدين. لكننا ونحن نختم هذا الفصل نركز على على الترابط بين المقدس والدين إذ أن هذا الأخير في الممارسة الإنسانية شكلا من أشكال المقدس مثلما هي بعض الأساطير والعادات الاجتماعية والأعراف. وعبرت عن ذلك أعمال "أ. دوركايم" Emile Durkheim الزاخرة بمفهومي: الدين والمقدس والمتمحورة حول كون المقدس هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يسمح بوضع مفهوم للدين قادر على تضمين جميع مظاهره عبر الزمان والمكان، وبالتالي الوصول إلى ما يشكل جوهر الطبيعة الدينية للإنسان، مع تأكيد التمايز الذي أشرنا إليه في بداية الفصل بين المقدس والمدنس، بما أن الديني لم يعد مرتبط فقط بما هو خارق للطبيعة أو الله، فالتصور الدوركايمي للدين لا يشير بالضرورة إلى واقع خارج العالم غير قابل للمقارنة مع الإنسان حتى وإن كان يتضمن بعدا متعاليا يشكل إحدى مميزاته وانطلاقا من ذلك يمكن توسيع مفهوم الدين ليشمل ما هو ديني وما هو شبه ديني وما هو غير ديني ليعتبر المقدس بذلك عموما كديني مقدس في ثقافة ما أو بيئة معينة.[1]

[1] Jean-Paul Rouleau, Questionner le sacré et la religion d'aujourd'hui à partir de Durkheim. En marge du récent ouvrage de José A. Prades, In, Laval théologique et philosophique, volume 45, N° 3, octobre 1989, p 440.

# الفصل الخامس
# السلطة والأسطورة

عند تناوله للطقوس، ذهب " فان درلو" Vander 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".[1] مما يجعل الطقس ذات متعددة الأبعاد يمكن إيجازها في النقاط التالية:

° الطقس نابع عن تجربة أولى، هذه التجربة إنسانية حتى وإن لفت في أثواب كائنات أخرى، في هذه الحالة يأخذ الطقس رمزية أخرى، عما إذا كان نابعا عن تجربة إنسان.

° الطقس أسطورة متحركة، فهو تجربة أولى تنتقل مع الأجيال وتتواتر، هذا التوارث يحفها بتلك الهالة المقدسة، وفي عملية التوارث بين الأجيال هذه إحياء للتجربة الأولى ومنع وضعها طي النسيان، لذا صدق القول بكون الطقس أسطورة وبكونه جزء لا يتجزأ من نسق المقدس.

° تتحول عملية التواتر إلى شبه مؤسسة نشطة في تحركها وتواترها وقوة الإكراه (الإقناع) فيها.

° الطقوس تعابير رمزية وتمثل تجسيدا للمقدس/الأسطورة.

إن النظام الأسطوري يعبر بصدق عن البنية الاجتماعية سواء 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 على حد سواء، وقد لعبت دورا رئيسيا في تحديد أطر النسق السياسي، وتحولت إلى نظام بدليل تعريف "جورج سوريل" George Sorel لها على أنها مجموعة متماسكة من الصور المتحركة تشكل نظاما إيمانيا اعتقاديا يأخذ بنفس الإنسان رغم عدم عقلانيته، بينما صنفها " د. برهان غليون " ضمن " العقل السجالي " لكونها مفاهيم ورموز ودلالات غير علمية ينطوي تنظيمها على منطق تحسين موقع المتكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري، إنها –أي الأساطير – جزء من البنيان الرمزي الخيالي، (المكون من لغة وآداب وفنون وأساطير) والمرتبط ارتباطا وثيقا بالحياة اليومية

[1] نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة: وجيه البعيني. بيروت: منشورات عويدات، 1988 ص 35.

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 على الأحداث وتوجهها، ليست سحر ولا بدين في مفهومه الكلاسيكي ولا حكاية خرافية. لذلك يحبك وينسج حولها الأساطير، وقد إهتم الأنثروبولوجيون بموضوع الأسطورة وتساءلوا عن أسباب وجودها في كل المجتمعات والثقافات على اختلاف وتباين أنماطها الثقافية، مكانها وزمانها.

يكفي في هذا المقام أن نورد اهتمام البنائيون وعلى رأسهم "كلود ليفي ستراوس" Claude Stauss Lévis بدراسة الأساطير، والذي عمل على اكتشاف بنيتها ليؤكد وحدة مبادئ الفكر العقلي البشري، فبقايا التفكير البدائي لا زالت موجودة حتى في المجتمع الغربي رغم تفتحه وإن كان في صورة لاشعورية،[2] فالأساطير تشكل نظم تحويل إذ تعرضنا لها من جانبها البنيوي، والموضوع 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 ودراسة الأساطير في مجتمع ما يسمح بفهم ترابط الحياة الاجتماعية سواء تعلق الأمر بالتقنيات، الفن، المعتقدات الدينية، الاقتصادية أو التنظيم السياسي. فبالنسبة "لستراوس" الأسطورة ليست تعبيرا عن الفكر البدائي اللامنطقي للإنسان، ولكنها تعبيرا عن عمليات عقلية معقدة تعطي نماذج منطقية عن طريقها تبنى المجتمعات التقليدية تصورها لنفسها وللعالم، لذلك فهي جزء حيوي في الثقافة (في مفهومها التايلوري). وإذا كانت كذلك فإنها تنتقل من جيل إلى جيل عبر عمليات التنشئة.

من خلال هذه المنطلقات النظرية لمفهوم الأسطورة، يتبين لنا السبب الذي دفعنا في البدء إلى تناول الطقس لكونه أسطورة متحركة، يشترك في خصائصه التي أوردناها مع الأسطورة التي تجعلها قوة الإيمان والاعتقاد فيها نوعا من أنواع المقدس رغم طابعها الغيبي. ويبقى السؤال الذي يهم دراستنا هو: ما هي العلاقة بين الأسطورة والسياسي؟ وهل تلعب دورا في العملية السياسية؟

1-**الأسطورة السياسية:** إننا إن سلمنا ببداهة أن الإنسان كائن سياسي وأنه وحده بين سائر الكائنات ذو تنظيم سياسي إداري، فإننا يجب أن نسلم ببروز صور التفكير السياسي لديه والمقرونة بممارسة السلطة مهما كانت بدائية وبسيطة وحتى وإن كانت نشأتها المبكرة أسطورية.[3]

---

[1] برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: دار موقم للنشر، 1990.ص 92-93

[2] Claude Lévis- Strauss, op.cit. p 228.

[3] إن هذا يدفعنا إلى الربط بما ذهب إليه "أوجست كونت" August Conte من أن الفكر الإنسان عرف ثلاث أطوار رئيسية هي: الطور الثيولوجي اللاهوتي والطور الميتافيزيقي والطور العقلاني.

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

إن الأسطورة هي الصورة الفكرية الأولى التي حرر الإنسان بها نفسه من الواقع وجعلها مرآة لأفكاره حول العالم الخارجي طبيعيا كان أم مجتمعيا. فهي فلسفة الإنسان الأولى حتى وان كانت خيالية غيبية إذ تدلنا أقدم أساطير شعوب الشرق الأدنى على سبيل المثال كالسومريين والبابليين والأرميين والفينيقيين والفراعنة على أنهم خلعوا مفاهيم الحكم والسلطة والصراع والمنازلة والحرب والسلم والنظام والعدالة على ألهتهم، ودخلت هذه المفاهيم عندهم في أساطير الخلق الكوني واقتران 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 الملكوت الأعلى، بل لم يكن له بد من أن يحكم الآلهة والبشر ليكون إلها حقيقيا.[1]

إن هذا التسلسل الإجرائي يعبر بصدق عن تسييس الأسطورة وتتضح بجلاء أكثر صورة الأسطورة السياسية في العهد اليوناني، فمحاولات " أفلاطون " الفلسفية مليئة بالأساطير كأسطورة العدالة التي يرويها في محاورة "بروتاجوراس"، إذ تورد هذه الأخيرة 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 "هومس" يعلمهم الهيبة والعدالة ويوصيهم بأن يبنوا عليها مبادئ تنظيم المدن ويجعلوا منها ركائز للأخوة والتوافق.[2] لذلك كان الأثنيون يتقبلون النقاش من أي أحد عند اجتماعهم لمناقشة الفضيلة السياسية التي لا يمكن أن تناقش إلا بالقسط والحكمة، لكونهم كانوا يؤمنون بأنه على كل إنسان أن يشارك في القضية السياسية ويؤمنون بأن بقاء الدول رهن بهذه المشاركة.[3]

ومع تطور المجتمع البشري تأخذ الأسطورة السياسية معان جديدة وأهمها ما جاء به المفكر الفرنس "جورج سوريل" George Sorel (1857-1922) الذي كان يرى أن الأسطورة ضرورة من ضرورات العقيدة السياسية والفعالية السياسية، ويشرح "سوريل" نظرته في الكتاب الذي أصدره عام 1908م في موضوع "أفكار حول العنف"، والذي يؤكد فيه أن العالم الحديث يفتقر إلى الأساطير، وأنه في أمس الحاجة إلى أساطير ثورية تقابل الأساطير الليبرالية حول التقدم والحرية والمساواة، إذ يرى

[1] جورج سابين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مصر: دار العارف، 1964. ص27.

[2] يلاحظ على أن هناك نوع من الإيحاء فيما ورد للنظريات العقدية في نشأة الدولة عند كل من توماس هوبز، جون بودان وجون جاك روسو، على الأقل على مستوى حالة طبيعة البشر قبل إنشاء العقد.

[3] حسن صعب، مرجع سبق ذكره ص. 41-44.

أنها وسائل للتأثير على الحاضر ولاستفزاز النضال السياسي لكونها نظام من الصور المتحركة تحرض على النضال والقتال، كما أنها نظام كلي إيماني يأخذ بنفس الإنسان حتى وإن لم يكن نظاما عقلانيا، "وسوريل " في هذا يصنع جسر يربط بين الأسطورة والسياسة، لكون الأولى ضرورية للثانية.

وتتضح العلاقة بصورة أكثر جلاء بين الأسطورة والسلطة من خلال آراء العالم "روبرت مكييفر" Mac Iver الذي يعطي معنى أوسع للأسطورة السياسية في تكوين الدولة فيقول: "إن الأوامر الاجتماعية والبناء الاجتماعي بل أن الكينونة الاجتماعية بحد ذاتها لا بد وأن تستند إلى الأسطورة كأداة للتأثير على الفعل السياسي. فالتغيرات الحادثة في بنية المجتمع تستوحى من تغيرات أسطورية وتوحي بمثل هذه التغيرات، 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،"[1] "فمكييفر" يعتبر الأسطورة وسيلة تستخدم في الساحة السياسية لعلاقتها بالبناء الاجتماعي، وكأنها الامتداد الروحي والفكري للمجتمع تتأثر من التطورات التي تلحق به وتشكل جزءا من هذه التغيرات: إذ لا وجود للأسطورة في غياب الكيان الاجتماعي، ولا معنى لهذا الأخير بدونها. وإذا كان "مكييفر" يسلم بذلك الاختلاف بين أشكال وصور الأسطورة من مجتمع لأخر وهذا منطقي لاختلاف الأبنية الاجتماعية والثقافات، فإن كل المجتمعات تشترك في ما نسميه بالأسطورة الموحدة المتمثلة في الأسطورة السياسية، إنه مخيال القدرة والسلطة.

إن اعتماد الأسطورة في تفسير السياسي ناجم عن الاعتقاد في عالم التصور الخيالي، إنه استعمال لرموز للتأثير على السياسي، لذلك لا يتوانى هذا الأخير عن توظيف ذلك النظام الخيالي المشكل من الرموز والصور المتحركة كآلية لبسط سلطة أو تأكيد شرعيتها أو زيادة شعبيتها، فيلجأ إلى طقوس تعمل على تحيين الحدث (الموظف) الذي حدث في زمن أسطوري للتذكير بالأسطورة وتأكيد استمرارها.[2]

إن عملية الأسطورة والطقس تذكرنا بسيكولوجية التلاقي الحضاري التي يقترحها "أرنولد توينبي" Arnold Toynbee من خلال دراسته لخصائص التفاعل بين الحضارة الغربية وسائر حضارات العالم ويخص بالذكر الروسية والإسلامية والهندية وحضارات الشرق الأقصى، إذ تبدو له تشابهات بين خصائص وعواقب إلتقاءات هذه الحضارات مع الحضارة الغربية، وتمكن من مقارنة خصائص الالتقاءات الحضارية عبر العصور، واستخرج منها سيكولوجية عامة للتلاقي الحضاري،[3] التي

[1] روبيرت مكييفر، تكوين الدولة، ترجمة: د. حسن صعب، بيروت: دار العلم للملايين، 1965 ص9.
[2] خديجة الزاوي، مرجع سابق الذكر، ص33-34
[3] حسن صعب، مرجع سبق ذكره، ص 385-386.

وبإسقاطها على الأسطوري يبرز صحيح الاختلاف في الأشكال أو الثمثلات ونوعية الصور بين المجتمعات إلا أنها تتلاقى في البناء الأساسي للأسطورة.

إن الأساطير في كل المجتمعات وفي كل المراحل التاريخية بدورها المزدوج الرمزي والوظيفي، تؤكد وحدة اللاشعور العقلي الإنساني كما أورده البنائيون، وتؤكد بصورة نسبية فكرة "توينبي"، ولكن أكثر من ذلك تبرز لنا بجلاء قدسية الأساطير عند كل الشعوب ودورها كرأسمال رمزي ثقافي يوظف في الحقل السياسي.

2-**أسطرة السياسي:**[1] إن تاريخ البشرية بأكمله يدلل على التخصص الوظيفي المتزايد الذي يجعل من الإنتاج الرمزي ( وهذا بالمقارنة بالإنتاج المادي) عموما والإنتاج الأسطوري خصوصا قطاعا لا يختلف عن قطاعات النشاط الأخرى أو يكاد لا يختلف عنها، 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 لإضفاء شرعية أكثر على نفسه، وتتعدد الوسائل التي من الممكن له أن يستعملها ولكنها لن تكون بقدسية الديني والأسطوري.[2]

اعتمدت المجتمعات البدائية ذات البنية القبلية في تنظيمها الاجتماعي والسياسي على الأساطير عبر قنوات الطقوس التي كانت تشكل دلالات على ارتباط اليومي بالمقدس، فالبحث الدائم عن تحقيق الضبط الاجتماعي الذي أشرنا إليه، ومحاولة تفادي الصراعات إن لم تكن ضرورية، بل واللجوء إلى حل النزاعات بأساليب عديدة منها الأسطوري يمثل القاسم المشترك بين هذه المجتمعات، إنه العنصر الثقافي المشترك الذي يجسد مبادئ الفكر العقلي البشري الذي تحدث عنه "كلود ليفي ستراوس". إذ لاشك أن البدايات الأولى كما تم التطرق إليه سابقا للعلاقة بين السلطة والمقدس قد رسمها زمن انبثاق الملك عن الأسطورة والسحر والدين، والتي تؤكد تبعية البشر -أو على الأقل مخيال ذلك- المزدوجة للآلهة والملوك، أي تبعيتهم المزدوجة للمقدس والسياسي. وما كان للتطور المادي والفكري والحضاري للمجتمعات أن يغير من تجليات الأسطوري، والذي يكبر تأثيره على النفسيات

[1] مصطلح "أسطرة " استخدمه الأستاذ عروس الزبير في بحث بعنوان:"من الفقيه السياسي إلى السياسي الفقيه" في النخب الاجتماعية حالة الجزائر ومصر. مركز البحوث العربية والأفريقية القاهرة بالتعاون مع مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية. الجزائر: مكتبة مدبولي، 2005، ص 200.

[2] سفير ناجي، محاولات في التحليل الاجتماعي، ترجمة م.ع. بن ناصر، الجزء الأول: التنمية والثقافة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989 ص 80.

بقدر ما يتسارع السياق التاريخي للتغير الاجتماعي.[1] فمن الخطأ الاعتقاد بأن ما وصله المجتمع من تطور تكنولوجي وعلمي قد قلل أو أعدم شبح تأثير الأسطوري في اللاشعور الجمعي للمجتمع الحديث، فحتى في المجتمعات الغربية المتقدمة العقلانية لا زال الأسطوري قابعا في خط ظلام اللاوعي الجماعي، يخرج بين الفينة والأخرى متخفيا في أثواب وأقنعة أخرى غير تلك البدائية التي درسها الأنثروبولوجيون. أضف إلى ذلك أن التسليم بالولاءات الأولية وأثرها على الفرد والمجتمع على حد سواء، يمكن أن يعني التسليم باستمرار مصادر تلك الولاءات وخصوصا الأسطوري منها، إنه توريث للثقافة الروحية من خلال عملية التنشئة في جميع مراحلها، حتى وإن كان الخطاب الرسمي المجتمعي ينكر أثر تلك الثقافة التقليدية ويدعي محاربتها. إن استمرار هذا الوضع رغم العقلانية والتطور المحققان لا يبرره سوى حاجة الإنسان للاعتقاد.

إن الذاكرة الجمعية في المجتمعات التقليدية والتي تشكل القسم الهام من المجتمع الجزائري على سبيل المثال تأخذ شكلين تاريخيين: ذاكرة اثنية وذاكرة أسرية وترتكز كل منها على أمثولة الأصل والأسطورة. فماضي هذه المجتمعات حافل بأساطير الأبطال والأجداد المؤسسيين يتناقلها الأفراد جيلا بعد جيل بهدف تأكيد هويتهم وتدعيم بقائهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فمجتمعات مثل مجتمعنا لا زالت تترنم على قصائد "أبو الطيب المتنبي"، وتتواتر حكايات "سيف بن ذي يزن" وتحب سماع حكاية "حيزية"، وتهوى حكايات الغولة والجن المارد، وتحب أن تؤمن بالشيء الذي لا يقبله العقل، إنها الصورة الأخرى للمعجزة. 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 يعدوا أن يكون مجرد "ذاكرة مصطنعة " أو توظيفا لها. إن هذا الواقع الحي عبر الزمان من خلال جسر التواثر، يذوب في بعض الأحيان مع ذاكرته المجتمعية التي يمثلها نسق الأعراف والعادات. فالذاكرة الأسطورية نتاج اجتماعي يرتبط بالمخيال ويقوم على الانتقاء، لذلك تعرضها المؤسسة السياسية والقوى الاجتماعية باستمرار إلى التوظيف، مما يحولها على الأقل على المستوى النظري إلى مؤسسة في حد ذاتها يمكن أن نسميها "المؤسسة الأسطورية ".

لقد رأينا فيما سبق أن الأسطوري مصدر للاطمئنان، لذلك نلاحظ الاختلاط بينه وبين الانشغالات السياسية، فالسياسي يكرس الوعي الغيبي لأنه يخدمه في الكثير من الحالات والأوضاع، ويتجسد ذلك

[1] يؤكد في هذا السياق "نور الدين طوالبي" على العلاقة بين الانتقائية الثقافية وبين الجوانب السيكولوجية للإنسان، إذ يرى أن عملية الانتقاء ليست وليدة الصدفة، إنما هي استجابة لحاجة التقاطب الدفاعية الكامنة في عدم التضحية بعوامل الثقافة القديمة (الأسطورة) الأكثر إيحاءا بالاطمئنان. وارد في: نور الدين طوالبي، مرجع سابق الذكر، ص249-250.

من خلال دراسة مظاهر البؤس التي تخلق الرعب الذي يسود ملامح عديدة من الذهنية الشعبية – تمثل الثقافة السياسية جزءا منها- لاعتقاد الناس اعتقادا راسخا أن هنالك أرواحا خفية فاعلة تهدد حياتهم وزرعهم وأموالهم بالفناء. فالواقع يلازم الخيال والمعقول يلازم اللامعقول، ولعلنا نلمس ذلك في كل المجتمعات إلى غاية اليوم وحتى في المجتمعات الغربية المتقدمة، فما زال الفرد يهتم بعالم الأبراج وتأثيرات الفلك والكواكب على مصيره، ومازال الناس في مجتمعات الأخرى يتجهون إلى الأولياء للاحتماء بكراماتهم[1] ويلتمسون خوارقهم، وهنا لا يتوانى السياسي أن يتعاقد مع الأسطوري، فيرعاه ويهيئ له الأرض الخصبة ليستفيد من تمثلاته في التذكير بقداسة مصدر السلطة ووجوب الامتثال لها.

لهذا يصدق القول بأن 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 بالخضوع نحو السلطة، بل أن هذه الأخيرة لا تتوانى عن خلق أساطيرها الخاصة، فتصبح محل فرجة مسرحية من خلال استعراضها لقوتها، اذ يكفي أن نأخذ مثال التتويج ومراسيم اعتلاء العرش من قبل الملوك، أو مراسيم القسم الدستوري في تنصيب رئيس الجمهورية أو تلقى أوراق اعتماد قنصل أو سفير لتأكيد عمل السلطة على أن تخلق لنفسها هالة أسطورية من خلال البروتوكولات المتبعة، ويمكن إضفاء نفس التفسير الأنثروبولوجي على المواكب الرئاسية والوزارية، فالسيارات السوداء المحاطة بالشرطة والدراجات النارية، هالة تلف السلطة ومن يمثلها بذلك الغشاء المبهم، إنها السلطة الأسطورية أو عندما تصبح السلطة أسطورة.

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

وقد استغلت الأنظمة السياسية العربية لمدة عقديات من الزمن أسطورة إسرائيل الشبح الذي لا يقهر وأوهمت – بل ومازالت تفعل – نفسها بالمؤامرة الصهيونية التي يجب مواجهتها (التعبئة

[1] ظاهرة الاحتماء بالأولياء وطلب كراماتهم نلمسها بشكل واضح في الجزائر رغم الحداثة التي تطبع الحياة اليوم، وتظهر أهمية هذه الظاهرة في الدراسات الأنثروبوسياسية للانتخاب أين نسجل لجوء الكثير من المرشحين خصوصا في المجتمع المحلي إلى كرامات الأولياء للفوز على منافسيهم في المعارك الانتخابية، مع الملاحظة أنهم علانا ينكرون مثل هذا السلوك ويصنفونه في خانة التخلف والجهل ولكن ذلك لا يمنع من قناعتهم بحاجتهم النفسية لذلك.

الجماهيرية)، فضخمت " إسرائيل الأسطورة "[1] لتبرير استعمال البطش والقوة ضد شعوبها بحجة محاكمة الخونة والجواسيس، إستراتيجية خاطئة انقلبت عليها "بربيع عربي".

ونخلص مما ورد أن للأنظمة السياسية الحديثة أساطيرها التي توظفها لتدعيم وجودها وتقويته أو لشرعنه استمرارها، طعمتها حديثا بالايدولوجيا التي تعد أحد الأساطير الحديثة، لذلك ترتكز عليها السلطة السياسية لكونها (الإيديولوجية) تمثل منظومة رمزية ذات طابع مهيمن تسمح بتغذية هيمنة تلك السلطة، إنه تشكيل لأفاعيل المنظومة الإيديولوجية الرمزية من قبلها.[2] وفي الدول الأفريقية غير المستقرة التي تعرف نزاعات مؤسساتية حسب درسة "كلوكمان" لطبيعة العلاقات بين العرف والصراع والنظام والتمرد ركز فيها على "طقوس التمرد" للدور الذي تلعبه في التنفيس عن السخط الشعبي وتحافظ على نظام اللامساواة الاجتماعية حيث يلعب التمرد دور المؤثر على العلاقات السياسية في المجتمعات فالطقوس في هذه الدول التي تعرف الدولة أساطير الأقدمين ووسيلة للتعبير ولتجاوز الصراعات من جهة ومن جهة ثانية للتأكيد على وحدة النظام.[3]

إن السياسي بما يتضمنه من تنافس، صراع ونزاعات تجعله لب اللعبة السياسية، يبحث عن إحاطة نفسه بهالة ونظام من المعتقدات التي يحاول النظام السياسي أن يضفى عليها قدسية ونشهد ذلك في النضال الحزبي، مفهوم الوطن، الثورة، الإنسانية، السلام، الجمهورية، الحرية، العدالة والتي تتطلب الاقتناع الأسطوري بفحواها وذود عنها: أنها تتطلب التضامن والتضحية بالنفس والنفيس، إننا أقرب مما نتصور من مفهوم "القربان".

3-**أسطورة الكاريزما:** إن العلاقة بين مختلف مستويات الوجود الطبيعي والكوني والبشري والفوق الطبيعي، هي نفسها التي تستوجب على السلطة السياسية إبراز تجلياتها ومن بينها رمز الحاكم بوصفه 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، إنه يمتلك سلطة الأمر والنهي، وله بذلك اليد الطولى على حركية الكون وحركية المجتمع، وهذا كله يعني تمتعه بقدرات واستعدادات غير موجودة عند المحكومين.[4] إنها صورة حية للشراكة القائمة بين السلطة السياسية والأسطورة المقدسة –المخيال

---

[1] يصور لنا المسلسل المصري "فارس بلا جود" بطولة الفنان محمد صبحي ذلك بصدق من خلال أسطرة الحركة الصهيونية وبالتالي دولة إسرائيل كنتاج ثقافي وسياسي لها.

[2] أحمد كرومي، السلطة، الايدولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تحت إشراف الأستاذ العلاوي أحمد، معهد علم الاجتماع جامعة وهران، (غير منشورة) السنة الجامعية 1999، ص 210

[3] ليز بيلون، مرجع سابق الذكر، ص 12.

[4] أنظر في هدا الصدد: Claude Rivière, Anthropologie politique, op. cit. page 102

الأسطوري عند العامة-. ورغم التطور الذي عرفته المجتمعات إلا أن استعمال نفس الوصفة (المسكنة أو المقوية حسب الحالة) مازال مستمرا بأشكال مختلفة، فما زالت السلطة تعيد إنتاج الأسطوري وتلبسه بالثوب المقدس، حتى وإن كان باب التغيير المفتوح يسمح بلفحة ريح أضفت حداثة على الأسطورة السياسية.[1] فالحاجة إلى إضفاء هالة الأسطوري / المقدس على السياسي عن طريق شخصنة السلطة الذي يتنافى والمفاهيم الديمقراطية الحديثة مثل دولة القانون، يمد بالضرورة إلى أسطرة ممارسيها بهدف تدعيم وجودها وتأكيد استمرارها أو إضفاء المصداقية والشعبية على رجالها. ولو عدنا إلى الفكر الفيبيري ، فإننا نلمس تطوير "ماكس فيبر" لتيولوجيا تفسر السلطة القائمة على أساس:[2]

-إن العلاقات السياسية علاقات سيطرة، تقوى أفقيا على حساب المستوى العمودي، فطرفي تلك العلاقة: حاكم مسيطر أمر ناهي ومحكوم خاضع مسيطر عليه، لذلك كانت ممارسة السلطة هي احتكار لقوة الإكراه والإلزام التي يمتلكها طرفا قويا يمارسها على من هم أقل قوة منه. ومصادر تلك القوة مختلفة ومنها الكاريزما، والمتحولة ذهنيا عند المحكوم إلى أسطورة حية.

-إن السيطرة تعني السلطة.

-إن السياسة في الأساس جدلية بين السلطة والطاعة، وهذا ينطبق على أفكار النسقين مثل "دافيد أستون" عند حديثه عن مدخلات ومخرجات العلبة السوداء، وأن امتلاك السلطة قد لا يعني شيئا في غياب الامتثال لها، هذا الأخير الذي يشكل لب العلاقات السياسية.

-وأن الدولة المعاصرة كتعبير عن النسق السياسي هي عبارة عن مجموعة إنسانية داخل حدود معنية تحتكر لحسابها الخاص حق استعمال العنف الجسدي المشروع والذي تضفي عليه صفة المشروعية من خلال النصوص القانونية والتنظيم المؤسساتي لهذه الدولة.

وقد حدد "فيبر " ثلاث أنواع من السلطات، يعتمد كل منها على مصدر من مصادر الشرعية أو لكل منها نوع معين من الادعاء بالشرعية يطوره الخطاب الرسمي لها، وما يهمنا من هذه الأنواع في هذا المقام هي السلطة الكاريزمية، والمقصود بالكاريزما هي القابليات والخصائص غير الاعتيادية أو التي يعتقد أنها غير عادية التي يملكها الفرد سواء كانت هذه الصفات الخارقة هي صفات حقيقية أو وهمية أو يفترض وجودها عند الشخص. المهم هو اقتناع الغير – المحكومين- بوجودها. إذا السلطة

[1] إن الحديث عن الأسطورة السياسية هو حديث عن جزء من الذات السياسية للدولة أو النخبة أو الزعيم، والتي وإن تصبح مؤلهة إلا أنها تؤكد على كاريزما هذه الذات، وكأنها تحتاج لصفة الكاريزما لتبرر بها احتكار السلطة، وتدفع عنها خطر المنافسين وتزيد من قوة الشخصية المعنوية التي تكتسبها الدولة/النظام السياسي، وكأنها بها تعوض التأليه والبركة الأسطورية الصادرة عن الكاريزما بصفة تلك الشخصية، مما يذكرنا برأي "هوريو" حول الشخصية المعنوية وموقفه من جدال السيادة للأمة أو الشعب، حتى وإن كان ذلك الجدال فقهيا قانونيا.

[2] حسن ملحم، مرجع سبق ذكره، ص 23-25.

الكاريزمية هي تلك 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.[1] 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.[2]

إن فكرة الكاريزما بمفهومها الوارد عند "ماكس فيبر" تقربنا من معاني "الرمزية" التي تحيط بالتصورات الطقسية والأساطير والشعائر والطقوس الدينية، وما يتصل بها من خصائص تدور كلها حول تقديس "المقدس". إنها نفس الصورة التي قدمها "أميل دوركايم" بصدد معالجته للتصورات الدينية،[3] لذلك كان من المنطقي 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 سواء كان ذلك الحاكم يمثل حزبا أو نخبة أو شخصا أو قبيلة أو طائفة،[4] 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" و"ستالين"، "أدلف هتلر"، ولكنها تعني أيضا في مجتمعاتنا "جمال عبد الناصر"، "هواري بومدين"، "الحبيب بورقيبة" (المجاهد الأكبر) وغيرهم.

إن السلطة توظف المقدس لخلق الأسطورة وتوظف هذه الأخيرة لتدعيم شرعيتها، وتجسد الأحزاب الثورية هذا التيار من خلال ظاهرة إعادة نبش القبور وحفرها -إعادة دفن رفاة المجاهدين مثلا- إنها تترجم الرغبة في إحياء ماض أساسه تمجيد المجاهد والشهيد والمبالغة في أسطرته، وبإسم

---

[1] قد يتبادر للذهن على أن نظام الانتخاب الذي تأخذ به الأنظمة السياسية الحديثة مناقض لكاريزما السلطة، لكون شرعية الأول تكتسب من صناديق الاقتراع بصورة ديمقراطية نظريا، بينما الثانية تكتسب طبيعيا في شخص الحاكم، ولكننا سنكشف بالدراسة أن هذه الرؤية خاطئة لا تتوافق والمقاربة الأنثروبولوجية التي تعتبر النسب العالية المحصل عليها في الانتخابات خصوصا في الدول المتخلفة هالة تعوض الاستعداد الطبيعي، ليس من منطلق المناقض بل المكمل، خصوصا إذا عرفنا أن جميع النظم الدستورية تفرض شروط معنية في المترشح.

[2] محمد السويدي، مرجع سبق ذكره، ص 31-32.

[3] قباري محمد اسماعيل، الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع، مصر: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ. ص 63.

[4] تعقيب للدكتور برهان غليون، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية. ورقة مقدمة في الندوة الفكرية بعنوان "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1984 ص 439.

هذه الأسطورة استطاعت جبهة التحرير الوطني في الجزائر مثلا أن تحكم البلاد لخمس عقديات من الزمن، وتواصل ذلك عبر قنوات قديمة /جديدة تمثل أهمها الأسرة الثورية.

إن إعادة إنتاج الأسطوري من قبل السلطة يستغل انعدام التوازن الناجم عن حركات التغير الاجتماعي ويشغل الذاكرة الجمعية التي تتبنى نسق المعتقدات الغيبية وتقدسها، ويستغل حالات الكبت والقلق المحتاجة لمصدر غيبي – فوق طبيعي – للاطمئنان، فيقدم لها الزعيم الأسطوري المنتظر، ويخاطبها بلغة أسطورة الأمة/الدولة، ويزرع فيها إيديولوجية النخبة، الطائفة والعرق والجهة والقبيلة ذات الأصل والتاريخ الشريف الخرافي المليء بذكريات البطولة والنصر والفخر. فالسلطة بغض النظر عن من يمثلها الزعيم، النخبة، النظام السياسي بمؤسساته، الجماعة الضاغطة إن تفعل ذلك إنما تحاول إظهار نفسها كذات سياسية (تجريد).

# الفصل السادس
# العادات والتقاليد والسياسي

تعددت التعاريف وتنوعت الصفات المعطاة للإنسان، فذهب البعض إلى القول بأنه اجتماعي والبعض الأخر إلى أنه مدني بطبعه واعتبره آخرون على أنه كائن سياسي، بينما يرى "باخوت" Bagehot على أن: "الإنسان حيوان صانع للعادات، 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 أن يصنع هذه العادات فذلك حتى تلعب دورها في الضبط والتنظيم، هذا الدور الذي لا يقل شأنا عن دور القوانين الوضعية، فإذا اعتبرنا هذه الأخيرة 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 والمجتمعات، إنها كما يرى "بيكن" المدبر الأساسي لحياة الإنسان، لذلك ذهب "جون لوك " إلى حد اعتبارها قوة أعظم من الطبيعة.[2]

إن العادات والتقاليد تقوم بوظيفة ضبطية تنظيمية، فهي توضح أساس العلاقات الاجتماعية وتقدم للمجتمع دستور التعامل بين أعضاءه وما يتضمنه هذا الأخير من معايير منبثقة من تجارب الجماعة، إذ بدونه لا يوصى للحياة الاجتماعية أن تسير في مجراها الطبيعي وتكون النتيجة: وقوف الأفراد مواقف متناقضة، فتشيع بينهم الفوضى مما يهدد بتمزيق الجماعة، لذلك أكد "باخوت" على أن الإنسان بإقامته لصرحا من العادات والمعتقدات وإيمانه بها وخضوعه لها، إنما يدعم المجتمع بذلك. وعليه كان من الطبيعي أن تحترم الجماعة عاداتها وتقاليدها وتتمسك بها، وتلك علاقة مؤكدة على مدى تضامنها وحرصها على تحقيق قوتها الذاتية وفي ذلك إشباع لحاجة، فجميع المجتمعات قديمها وحديثها، المتقدمة منها والمتخلفة، على ضوء المفاهيم السائدة في الألفية الثالثة، لها ذلك

[1] فوزية ذباب، مرجع سابق الذكر، ص 107.
[2] نفس المرجع، ص 109.

الصرح من العادات والتقاليد والأعراف والقيم، وتخضع لتلك القوة الخفية وراء المحاكاة، حتى وإن كان تأثيرها والتمسك بها متفاوت الدرجات تبعا لخصوصيات كل مجتمع وكيانه وبنيانه الاجتماعي.

ويظهر تأثير هذا النسق المعتقداتى بشكل جلي في مجتمعات العالم الثالث عموما والدول العربية والجزائر خصوصا، أين تشكل الولاءات التقليدية محدد أساسي للبناء الاجتماعي، ولازالت رغم طابع الحداثة الشكلاني تمارس سلطانها، وتظهر بصورة جلية على أن تقويمات الفرد لا زالت تتم كما وضحه "جلن وجلن " Gillin & Gillin تبعا لتقويمات المجتمع بطريقة تكاد تكون لا شعورية أو شبه لا شعورية، لأن هذه التقويمات تقدم له جاهزة، فهي تغرس فيه غرسا منذ نعومة الأظافر، وصرحها مدرسة متواصلة التكوين، نشربها شرب العطش منذ الطفولة عن طريق الأغاني والقصص وأساليب الثواب والعقاب ومحادثتنا حول الطعام وفي الطريق والشارع وبين الأحبة والأقران والأصدقاء وعن طرق الوعظ والإرشاد. ففي مجتمعات لا زال القانون الوضعي غائبا بالنسبة للفرد في مراحل حياته الأولى داخل المجال الأسري والعشائري والقروي، لا زال لا يلجأ إليه في الكثير من الأحيان إلا بعد استنفاذ الطرق الودية التي أقرتها معتقداتنا التي نصنفها في خانة التقليدية.

والحال هو ما هو عليه كان لزما علينا التناول بالتعريف العادات والتقاليد والقيم والأعراف بشكل جد موجز ومحاولة فهم إذا ما كان هنالك فرق بينها. والارتباطات les connexions بين نسقها وبين النسق السياسي، خصوصا إذا علمنا أن العادات والتقاليد تسعى إلى تحقيق الضبط والنظام والتواصل الاجتماعي، وأنها سيد مطاع يتلقاها الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وأن هذا الهدف الذي تسعى إليه يمثل ماهية السلطة السياسية وأحد الغايات الإنسانية لممارستها.

**1-في التعاريف :** درجت مؤلفات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على تصنيف العادات الاجتماعية في خانة "الطرق الشعبية" التي تمثل كل سمات وأنماط الثقافة الموسومة بالطابع الجمعي أو الذي يمارس اجتماعيا، فهي تشمل تصرفات الأفراد في مختلف المواقف والمناسبات الاجتماعية، أي كل الطرق التي أقرتها الجماعة وتعارفت عليها لمعالجة مواقف الحياة[1] فهي كما يرى " سمنر " ليست أسئلة عن أمور الحياة بل هي أجوبة لها، وليست مشاكل للحياة بل حلولا لها، حلول إنتهى إليها أسلافنا وقدموها لنا كحلول نهائية، لأنها تحمل في طياتها الحق والصواب، إنها جزء لا يتجزأ من

[1] إقرار الجماعة وتعارفها عليها في مجابهة مواقف الحياة في جميع الميادين أو في الأغلب منها، جعل دعاة الحداثة والكثير من التقويميين يرون على أن الإنسان من المهد إلى اللحد أسيرا لهذه العادات الاجتماعية التي يعتبرونها ممارسات قديمة لا تتماشي وعصر العولمة المعلوماتية والتكنولوجية وتتنافى ودستورية الحريات العامة والخاصة له.

الثقافة في مفهومها التايلوري ومهما يكن فإن الطرق الشعبية ألوانا منها: العادات والتقاليد والأعراف والقيم التي تشكل الشعور الجمعي للمجتمع، إنها تمثل الوحدة السيكولوجية التي ينتج عنها علاقات مباشرة، واستجابات واهتمامات مشتركة، تجعل الفرد يحس أنه يعيش في شعور الآخرين وأنه جزء لا يتجزأ من ذلك المجتمع، إنها تشكل نسقا عاما يمتاز بالتواصل والتواتر والإلزام، فهي القانون غير المكتوب، إنها سلطان مطاع وسيد قدير تجسيده سيطرتها وضغطها على الأفراد،[1] ويمكن أن نورد على سبيل المثال وليس الحصر بعض الوظائف التي تقوم بها العادات الاجتماعية:

1/ وظيفة الضبط والتنظيم الاجتماعيين، إذ مهما تكن الأسباب والدوافع الظاهرة أو الخفية التي تدفع السلطة أي كان شكلها وفاعلها على العمل الدءوب على تأدية هذه الوظيفة بغض النظر أيضا عن الدوافع والنتائج، فإنها تبحث في مصادر تدعيم شرعية هذه الوظيفة، وقلما لا تستند على نسق العادات والتقاليد والأعراف والقيم لتأديتها.

2/ تساعد الإنسان على تفسير الكثير من الظواهر الغريبة عليه أو الجديدة عليه.

3/ تحقق للإنسان حاجات كثيرة، إذ تستهدف جلب السعادة والنفع له وللجماعة سواء كان النفع ماديا أو معنويا، واقعيا أو وهميا وعند هذا الحد تتماهى مع السلطة.

4/ الوظيفة التنبؤية، فمعرفتنا للعادات الاجتماعية التي تسود جماعة إنسانية ما، يمكننا من التنبؤ بنوع سلوك الفرد منها، وهذا ما نلحظه في الأحزاب السياسية التي لا تتوانى عن توظيف العادات الاجتماعية والقبلية في الممارسة السياسية لها. فما هي العادات ؟ وما هي التقاليد؟ وما هي القيم؟ وما هي الأعراف؟

**العادات:** العادات جمع لكلمة عادة، من الفعل تعود يتعود تعودا، واصطلاحا هي ما يعتاده الإنسان أي يعود إليه مرارا وتكرارا ، فنقول عاد الشيء فلانا، أي أصابه مرة بعد أخرى، ويقال: عاده الشوق أو عاوده الحنين أي رجع إليه مرة بعد مرة، ونستعمل كثيرا مصطلح "العودة" استعمالات كثيرة تصب في معنى الرجوع إلى البداية، إلى الماضي، إلى الأصل ... فنقول " عودة الابن الضال " عودة المهاجر – أو المهجر – إلى الوطن... كما نقول عوده على: أي جعله يعتاد ذاك الشيء حتى يصير عادة له، والعيد هو تلك المناسبة التي يتكرر مجيئها كل عام في وقتها المحدد مقرون بمظاهر الفرح والبهجة، والعيدية هي تلك الهدية النقدية التي يعطيها الرجل في مجتمعاتنا العربية لبناته وأخواته ومن له صلة رحم بهن في الأعياد. كما درجنا على استعمال لفظة "عيادة" في المجال الطبي، فنقول

[1] يجب الإشارة إلى أن هنالك اختلاف من الناحية على الأقل الاصطلاحية ومن حيث الموضوع بين القيم والعادات والتقاليد والأعراف، ولكننا سنكتفي في هذا المقام العلمي بالاهتمام بكونها تمثل نسقا عاما يسيطر ويوجه سلوك أفراد المجتمع ويتحكم في اختياراتهم حتى وإن كان ذلك بصور متفاوتة.

عيادة طبية وعيادة متعددة الاختصاصات للدلالة على المشفى أو المستشفى وكلها تعني المكان الذي يرتاده المرضى[1] من وقت لأخر من أجل المعالجة والاستشفاء. فالعادة إذا هي ما تكرر فعله حتى أصبح يشبه الدين، وألفته الأبصار لكثرة مشاهدته في حياة الأفراد العادية داخل بيئة اجتماعية محددة.

لذلك كان مفهوم العادات المتداول هو تلك الأشياء أو السلوكات التي تداول الناس على عملها أو القيام بها والاتصاف بها والخضوع لها وعدم الخروج عنها، وتكرر عملها حتى أصبحت شيئا مألوفا ومأنوسا، فهي نمط من السلوك أو المواقف أو التصرف يعتاد عليه ويفعل تكرارا في أزمنة مختلفة ولكن في مكان واحد، بحيث لا يجد المرء غرابة فيها عند رؤيتها وتكرارها في مجتمعه والبيئة التي يعيش فيها، بينما يجد تلك الغرابة والاستهجان عند رؤيته لعادة مجتمع أخر قد يذهب إلى حد التعصب والسخرية من تلك العادة، فكل مجتمع يعتقد أن عادته خير وأفضل من عادات الآخرين، إنها صورة من صور صراع الحضارات.[2]

ويذهب "ادوارد سابير" إلى اعتبار أن العادة الاجتماعية مصطلح يستعمل للدلالة على مجموع الأنماط السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وتترسمها تقليديا وهذا ما يميزها عن النشاطات الشخصية التي يمارسها الفرد، بينما يرى "جلن وجلن" على أنها كل سلوك متكرر يكتسب اجتماعيا ويتعلم اجتماعيا ويمارس اجتماعيا ويتوارث اجتماعيا، وفي ذلك إشارة صريحة للدور الحيوي الذي تلعبه التنشئة الاجتماعية في توجيه حياة الفرد، وتختلف العادات من حيث:

- قدمها.
- وظيفتها الأساسية.
- مدى خضوع أفراد الجماعة لها.
- إلزميتها ونوعية الجزاءات المرتبطة بالخروج عنها.

ويلاحظ على أن خط التفرقة بينها وبين أقسام الطرق الشعبية الأخرى رفيعا جدا إلى درجة الاختلاط المربك، فلا غرابة أن يعتبر الكثير من الأنثروبولوجيون على أن أقسام العادات الاجتماعية تتمثل في كل ما تواضع عليه الناس من عادات اتفاقية، عرف ومحرمات، سنن وآداب لياقة، شعائر وطقوس ومراسيم وممارسات وموضات وبدع وتقاليد ونزوات، مما يجعل العادة ثوبا فضفاضا يلبس

[1] في الاستعمال المجازي والرمزي، فالمريض في هذه الحالة هو من يعيش تقاطب بين ماضي أسلافه وحاضر مفروض عليه، أو من يتعرض لمواقف تدعوه إلى العودة إلى ما إستقعده أسلافه للاهتداء بهديه: أي الشفاء.

[2] أكد "هيرودت" أنه لو طلب من كل شعوب العالم أن تختار العادات التي تبدو أكثر ملائمة لها، لاختار كل منهم بعد البحث والتدقيق عاداته هو. وارد في فورية ذياب، مرجع سابق الذكر، ص 133.

من أي ذات، تصنف فيه عادة الأخذ بالثأر، مثل عادة جلب عروس من الورق والقيام بثقب موضع العين لإبعاد عين الحاسد كتفسير للفشل في مشروع ما، أو عادة جلب سلحفاة إلى البيت للاعتقاد بأنها تجلب البركة، أو عادة تعليق حودة الحصان على باب المنزل لأنها تبعد العين وتجلب الخير، وتعليق إطار سيارة مستعمل على مدخل مشروع عقاري لنفس السبب، وعادة قرص العروس في ركبتها ليلة الزفاف في مجتمعاتنا الشرقية، وعادة مقابلة لها في المجتمعات الغربية والمتمثلة في رمي العروس لباقة الورد التي تحملها إلى الخلف إلى النساء الحاضرات لنفس الهدف.

**التقاليد:** لغويا التقاليد[1] جمع لكلمة تقليد من فعل قلد يقلد تقليدا، وفي المنجد جمع التقاليد يمثل كل ما إنتقل إلى الإنسان من أبائه ومعلميه ومجتمعه من العقائد والعادات والطقوس والعلوم والأعمال ... ويقال قلد فلان فلانا أي اتبعه وحاكاه فيما يقول أو يفعل من غير حجة ولا دليل، وفي موروثنا الثقافي وحياتنا الاجتماعية كلما رأينا فتاة تطرز قطعة قماش لتعمل منها ثوبا أو قطعة للزينة فإننا ندرك أنها غالبا تقلد والدتها أو محيطها المباشر من النساء في ذلك، وكذلك الحال عندما تعجن أو تطهو، فهي تكتسب منهن المهارات وتقلدهن في ذلك، متخذة منهن قدوة تسير على نهجها وتتبع خطواتها وتسلك مسلكها، والطفل عندما يبدأ في النطق إنما يقلد والديه ويحاكيهم في نطقهم – وكذلك في تصرفاتهم – حتى يستقيم لسانه ويهتدي إلى اللفظ السليم.[2]

فمعناها أن يقلد جيل أساليب الأجيال التي سبقته ويسير على خطاها سواء في الكلام أو الملبس أو السلوك أو التصرفات والعقائد وكل الأعمال الأخرى التي يرثها الخلف عن السلف، وعند الحديث عن تطور التقاليد وتغيرها لا يعني أن للأفراد مطلق الحرية في انتقائها أو قبولها أو رفضها، فما لا ريب فيه أنها بما هي عليه من طبيعة محافظة تعلو على مشيئتنا إلى حد ما، وقبولنا الواعي لها نوع من القدرة على تكيفها، لذلك يهتم الأنثروبولوجي كما يقول "هوبل" بدراستها من منطلق ملاحظاته الميدانية المؤكدة أن نمطا معينا من السلوك يبدو متكررا بشيء من الاستمرارية والثبات، لذلك فهو يقول "هذه عادة وتقليد" قاصدا هذا هو المعيار أو الطريقة، لكون أن الأنثروبولوجيا وبالتحديد في

[1] لغة التقاليد بالفرنسية traditions في القانون الروماني "tradere" تعني ينتقل ويوصل، لذلك فللعادات والتقاليد في مفهومها الاجتماعي ولكن أيضا النفسي دلالة الوديعة، وديعة تناقلتها الأجيال كشكل من أشكال التواصل، وديعة تقتضي الأمانة والالتزام.

[2] تشكل اللغة الصورة الحية التي تجسد التقليد في أوضح تجلياته، فالفرد عندما يبدأ تعلم اللغة في أي مجتمع إنما يحاكي الألفاظ والأصوات التي ينطق بها محيطه ونلاحظ من خلال هذه العملية التعليمية على أن الفرد يختار حتى وأن كان ذلك بصورة تلقائية لا شعورية وآلية المحاكاة الصوتية مما يخفف من وطأة الإلزام كما أنه يكتفي بالتلقي وتصحيح تكراره في نطقه وتعلمه للغة كما هي دون إحداث تغيير إرادي فيها.

مجال التقاليد، كما يقول "كلاكون": " تمسك بمرآة كبيرة وتضعها أمام الإنسان، فتدعه ينظر إلى نفسه وفي قدرته اللامحدودة على التغير".[1]

يعتبر الكثير أن التقاليد هي امتداد ماضي جيل في حاضر ومستقبل الأجيال اللاحقة له،[2] إنها أسبقية المستحدث للتقليد على تابعيه المقلدون. ويشكل موضوعها محور جدل كبير في أغلب المجتمعات بين ما يمكن أن نسميه بالتقليديين وبين التحديثيين، ومجتمعاتنا العربية خير صورة عن ذلك التقاطب بين التقليد والحداثة، لذلك كثير ما تلصق بالتقاليد بعض الصفات الدالة على القدم والجهل والعمى والتخلف مثل: تقليد أعمى وتقاليد بالية وغيرها، بل أبعد من ذلك حين يعتبرها دعاة العصرنة على الشاكلة الغربية السبب الرئيسي لتخلف مجتمعات العالم الثالث، وفي ذلك إجحاف في حق التقاليد كنسق شامل إذا أنها أداة لتحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي والنفسي للفرد ووسيلة للتنظيم والضبط الاجتماعي، إنها رغم ما يلحقها من شوائب مع الزمن تمثل خصوصية ثقافية وثابت هوياتي للمجتمع. إنها تمتلك وجودا فوق كل أفعال الأفراد وتعطيها قوة الدفع للمحاكاة وقوة إيمان واعتقاد بها، مما يدفع إلى القول على أنها واقعة اجتماعية استحدثت في الماضي، لتستمر في الحاضر والمستقبل من خلال نفوذ سلطتها الإلزامية الجبرية التي تمارسها على الأفراد أو التي يمكن أن تمارسها عليهم، وهي سلطة يمكن تميزها إما من خلال قيود معينة أو من خلال الاستهجان والمقاومة التي تشن ضد كل فرد يحاول جاهدا التعدي عليها.

**القيم:** القيم من جمع قيمة وهي حقيقة سيكولوجية ليست قابلة للقياس بأي وسيلة من وسائل القياس، فحقيقة القيمة تكمن في العقل البشري[3] لا في الشيء الخارجي نفسه، إنها مسألة اعتقاد وإيمان، فهي ظاهرة ديناميكية متطورة يعبر عنها المذهب التطوري الممثل في "هربرت سبنسر" الذي يقرر أن الخير والشر كقيم يجري عليها التطور. فقيم الجماعة – التي قد تكون نخبة أو حزب أوقبيلة- هي قانون وأخلاق وعرف، إنها أول قاعدة ظهرت للخطأ والصواب، والقيم وإن تفرعت إلى

[1] فوزية ذياب، مرجع سابق الذكر، ص 65.

[2] يعرف "رونجر" و"هبسباوم" التقاليد على أنها مجموعة القيم والممارسات والتقنيات المتناقلة من جيل إلى آخر والمعروفة بأنها قديمة وخاصة بمجموعة بشرية معينة بذاتها، ويعتبران أن الكثير من التقاليد حديثة نسبيا، تم ابتكارها في لحظة معينة بهدف تأكيد هوية مجموعة دينية أو اثنية أو عرقية. وارد في:

Hobasbawm.E. Ranger Terence. (eds) : the invention of tradition, Cambridge, Cambridge university press, 1983, p.21

[3] أنظر في هذا المجال: فوزية ذياب، مرجع سابق، ص 26، وكذا أعمال كلود ليفي ستراوس حول الأسطورة والخرافة.

فروع متمايزة إلا أنها تشترك مع باقي العادات الاجتماعية الأخرى وتتداخل معها، تجعلها حقيقة سيكولوجية وواقعة اجتماعية اتفق عليها واستدلت عليها قوة إيمان واعتقاد في سوادها.[1]

كما تعرف القيم على أنها مجموعة التواثب التي يفرضها أفراد الجماعة على أنفسهم أو أنها فرضت عليهم من مصادر خارجية عن ذواتهم مثل: المجتمع ومؤسسات التعليم المختلفة ومن الجيل السابق والأسرة، سواء كان ذلك بوعي منهم أو بدون وعي لإشباع حاجات معينة مرتبطة بالتنظيم والضبط الاجتماعي أو بالأمن والاستقرار أو بالشعور بالانتماء إلى الجماعة أو غيرها.[2] لذلك فالقيم معايير يسعى الأفراد لاستنساخ حياتهم الخاصة على ضوء حدودها، ولا يخلو مجتمع أو فرد من وجودها كخطوط جغرافية لخارطة الجماعة أو المجتمع، وهذه المعايير تشكل بوتقة ثوابت لا واعية أي أنها مختزلة في العقل اللاواعي للفرد، إنها امتداد للاشعور الجمعي في الفردي منه، يتعامل معها ومن خلالها في جميع سلوكاته وممارساته. وتشير الأدبيات إلى أنواع منها: الحب، الأخوة، الأمان، السعادة، المال، الأمانة... رغم أن تصنيفها أنثروبولوجيا واجتماعيا يختلف، إلا أنه يمكن القول على أن لكل قيمة أي كانت عدد من المعتقدات المحققة لها، فقيمة الأمان مثلا مطلب أساسي عند الأفراد ولكن تختلف المعتقدات المحققة لها من مجتمع لأخر ومن فرد لأخر، فتحقيق قيمة الأمان يأخذ صور شتى عند الأفراد قد تكون مادية أو معنوية، ونفس الشيء ينطبق على القيم الأخرى مثل قيمة الرجولة التي تختلف في المجتمع الشرقي الباترياركي عنه في المجتمع الغربي، وحتى بين الأفراد داخل المجتمع. لذلك يشير "هربرت هايمان" H , Hyman إلى العلاقة اللصيقة والوثيقة جدا بين التنشئة الاجتماعية وبين تداول القيم بحيث تشكل تلك العملية مجموعة الأنماط الاجتماعية التي يتعلمها الفرد من مؤسسات المجتمع لتساعده على التعايش معه.[3]

---

[1] أهمية القيم في تحقيق الاستقرار والتغير -حسب الظروف- الضروريان للحياة الاجتماعية، وقد أكد "بيرك" Berque في هذا المجال على أن تنمية المجتمع يجب أن تقوم على دعامتين هما: القدرة على المحافظة والقدرة على التجديد والابتكار.

[2] مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثاني: المدخل إلى علم الاجتماع، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الثانية، 1958 ص 188-189

[3] سمير خطاب، التنشئة السياسية والقيم، القاهرة: ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، 2004 ص38. يشير في هذا المجال "شبرنجر" Spranger وفقا لنظرية أنماط الناس على أنهم يتوزعون بين ستة أنماط، ويمكن تصنيف الفرد في أحد الأنماط تبعا لغلبة أو سيادة أي قيم منها، لكون المقياس حسب نظره يتكون من القيم التالية: القيمة النظرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والجمالية والدينية، ونلاحظ على أنه قال بغلبة وسيادة أحدها عند الفرد أو الجماعة مع توافر القيم الأخرى لديه، بينما ترى "كارين أوينز " C. Owens على أن القيم عبارة عن أفكار معيارية توجه السلوك وتزوده بمعايير خارجية وداخلية على نحو ما يكافح الناس من أجله وتزود السلوك الأخلاقي وارد في: سمير خطاب، مرجع سابق الذكر، ص 63.

ومما ورد يمكن أن نذكر البعض من خصائص القيم:

1/ القيم مكتسبة، فهي تمثيلات معرفية لحاجات الأفراد، يتلقونها من خلال عملية التنشئة والاحتكاك بالمحيط الخارجي.

2/ ترتبط القيم غالبا بالمعتقدات المحققة لها،[1] فهي تشير إلى كل ما هو جدير بالاحترام والتقدير من الفرد أو الجماعة في بيئة اجتماعية معينة.

3/ تختزل القيم كجزء من النسق العقائدي في الجزء المثالي من الشخصية، لذلك يعتبر اكتسابها والعمل على تحقيقها لا واعيا ويمثل امتدادا للاشعور الجمعي.

4/ إن القيم إلزامية، لكون جزء كبير منها في المجتمعات يتضمن القيم الدينية وكل القيم ذات القدسية والتي تلزم الثقافة الأفراد بها ويسهر المجتمع على تنفيذها بقوة وحزم موظفا وسائلا شتى.

5/ تشترك مع باقي العادات الاجتماعية في الوظائف التي تعمل على تحقيقها (مثل التنظيم والضبط الاجتماعيين) بل وتتداخل معها إلى درجة تكون الحدود بينها ضبابية وجد رفيعة. [2]

6/ كما تشترك القيم مع العادات والتقاليد والأعراف في قنوات تواترها، إذ أنها تستعمل نفس الجسور في تواصل الأجيال من خلال التنشئة الاجتماعية والتقليد والمحاكاة... وصور الجزاءات الناجمة عن مخالفتها.

ولكن ما يجب التأكيد عليه عند الحديث عن خصائص القيم (العامة) هو ذلك الاختلاف بينها في الثقافات، فما يعتبر قيمة ايجابية في ثقافة مجتمع ما قد يعد ذا قيمة سلبية في ثقافة أخرى، مثلا إرتباط الأخذ بالثأر في المجتمعات الشرقية بالشرف والكرامة، ولكن يبقى التأصيل النظري للقيم مشتركا إذ يمكن الأخذ بتصنيف "شبرانجر" أو تقسيمها اجتماعيا إلى قيم تفضيلية وقيم ملزمة وقيم عامة وأخرى مرتبطة بالمجتمع المحلي، والقيم الجماعية والفردية، قيم دائمة وقيم مؤقتة، قيم وسائلية وأخرى غائبة، وقيم روحية وأخرى مادية.[3]

**الأعراف:** الأعراف جمع عرف اشتق من فعل عرف عارف، تعارف وعرفا، كأن يقال: الناس على ما تعارفوا عليه أي اتفقوا عليه، وعرف فلان فلانا وتعرف عليه، أي أن فلانا أدرك من هو فلان، فوضع اسما وحسبا ونسبا ومركزا على شخصه بحيث أن هذه السمات تفرق شخصا عن آخر، وأن الشخص الذي تعرفه أو تتعرف عليه يخرج من الدائرة النكرة ليلج دائرة الضوء.

---

[1] ريمون رويه، نقد المجتمع المعاصر، ترجمة: د. عدل العوا، بيروت: منشورات عويدات، 1978 ص 12.

[2] صلاح الدين شروخ، مرجع سابق الذكر. ص 17 وما بعدها.

[3] فوزية ذياب، مرجع سابق. ص 338.

والعرف سنة يتبعها الناس مع شعورهم بإلزامها إلزاما اجتماعيا وقانونيا، أي أنه اطراد العمل بين الناس وفقا لسلوك معين، يكون هذا الاطراد مقترنا بأحاسيس بوجود جزاء مجتمعي يكفل احترام هذا السلوك واستعمال مصطلح السنة في هذا المقام، لا يعني قدرة الفرد أو الجماعة على اختيار الأخذ بها أو تركها، وإنما هو للدلالة على الطابع الشبه مقدس لهذه السنة. ويفترض في السلوك حتى يكون عرفا توافر ثلاث أركان أساسية، يتمثل الركن الأول في الواقعة المادية أو مجموعة الوقائع المادية موضوع العرف التي تعتبر سلوكا يتواتر الأفراد على إتباعه حتى وإن كانت هذه الواقعة غير منشأة للإلزام في حد ذاتها، بينما يشكل الركن المعنوي ثاني دعائم العرف ويتمثل في الجانب النفسي غير المادي وهو المنشأ لإلزاميته، إذ يقصد بهذا الركن إحساس الأفراد الذين يتبعون السلوك العرفي المعتاد بأنه سلوكا ملزما، مما يحوله إلى قاعدة ملزمة تتمتع بتلك القوة القانونية الجبرية، هذا ما دفع فقهاء القانون إلى اعتباره مصدرا من مصادر التشريع وعرفوه على أنه ذلك القانون غير المكتوب، ينشأ عن تواتر الناس على إتباع سلوك معين مع شعورهم بوجود جزاء قهري يكفل احترام هذا السلوك،[1] لهذا يعتبر رجال القانون العرف هو القانون لأنه جزء لا يتجزأ منه، ومصدرا من مصادر التشريع ( القانون)، إلى درجة أنهم يأخذون بعين الاعتبار إمكانية كتابته وتدوينه حتى وإن كانوا يؤكدون على أنه يبقى في خاصيته الأساسية متواترا بالكلمة والسلوك وأن مصدر إلزامه ليس في تجميعه وكتابته، وإنما في شعور الناس بقوته الملزمة.

أما أنثروبولوجيا فالعرف نوع من الطرق الشعبية أو الاستعمالات أو العادات الاتفاقية التي تتسم بصفتين أساسيتين يتمثلان في الارتفاع في درجة إجبار هذه العادات، وثانيها الشعور بشدة ضرورتها لمصلحة الجماعة واستمرارها ورفاهيتها.

وقد إعتبره "رالف لنتون" R.Linton من عموميات الثقافة إذ يقرن بين العرف ومصطلح العموميات وهي العادات الجمعية التي لا مفر من مراعاتها والتي يصعب جدا مخالفتها نظرا لشيوعها الواسع وارتباطها بعواطف الناس العميقة الجذور،[2] لذلك كان عرف القبيلة هو قانون وأخلاق وسلوكات وأول قاعدة ملزمة وأصل القانون فيها ومنبعه، وأفرادها يحسون بضرورة توافقهم معه، وقد سير هذا المنبع سلوك وممارسات الجماعة الإنسانية منذ الأزل ومازال كذلك رغم حداثة العصر، لذلك مازالت الكثير من القبائل العربية في الألفية الثالثة تأخذ بقواعد العرف العشائرية، وعرف الغجر القاضي بمنعهم من الزواج من غيرهم، وأعراف المعاملات التجارية ...الخ.

---

[1] سمير عبد السيد تناغوا، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986 ص425.

[2] يقول "هربرت سبنسر" في هذا المجال:" يولد كل منا فيحاط "بجو " من العرف كما يحاط بالهواء، وكما أن الطفل لا يحلل الهواء قبل أن يستنشقه، فكذلك الفرد بالنسبة للعرف، إذ أنه لا يتأمل فيه ولا ينتقده قبل أن يعمل به ويسير بمقتضاه بل أنه يطيعه طاعة عمياء..." وارد في: فوزية ذياب، مرجع سبق ذكره، ص 200.

يقسم العرف إلى عرف عام وعرف خاص، العام منه تصنعه السلطة في مباشرة وظائفها كأن تقول دستور عرفي، بينما الخاص يكون من صنع الأفراد أنفسهم في علاقتهم مع غيرهم أو مباشرتهم لأعمالهم مدنية كانت أم تجارية، علاقات اجتماعية كانت أم اقتصادية مادية، كما يقسم إلى عرف شامل وعرف إقليمي، بحيث أن الممارسات المتعارف عليها في منطقة لا تكون ملزمة إلا فيها (مثل أعراف المجتمعات المحلية والأعراف الريفية)، وتكون شاملة عندما تعم كامل تراب الدولة والمجتمع، وهنالك تقسيمات أخرى مثل الأعراف الطائفية والأعراف المهنية وغيرها.

ومهما يكن فإن العرف سلطان قاهر وسيد مطاع في المجتمع يحمل صفة التواتر والقداسة والإلزامية والتقليد والمحاكاة ويحقق نفس الوظائف المعروفة في العادات الاجتماعية، إنه السلطة الخفية المحاطة بهالة مقدسة تجعل من الإنسان أسيره من المهد إلى اللحد، بحيث يجعله يعرف ويعي تماما أنه مراقب أشد المراقبة من الآخرين، وأن تصرفاته وأعماله خاضعة مباشرة لرأي بني جلدته وحكمهم، وقد يصل جزاء مخالفته إلى حد تضحية الجماعة بالفرد الذي يخرج عن عرفها مثل نظام " الخلع" عند القبائل العربية في الجاهلية، والذي تحول مع الزمن إلى الخلع في الأحوال الشخصية في الوقت الراهن (على أقل رمزيا). لذلك يمكننا أن نقول:

°إن العرف في إلزامه وشموله وعمومه أقرب إلى القانون منه إلى التقاليد.

°العرف في سيطرته على الناس قوي قدير وسيد مطاع لذلك قيل " العرف سلطان".

°إن تأثيره على الفرد والجماعة لم يخف مع العصرنة والحداثة وتطور المنظومة القانونية ككل، وما يؤكد هذا الاتجاه هو اعتبار العرف مصدرا من مصادر القانون.

ونخلص من كل ما ورد أن العادات والتقاليد والأعراف والقيم تشكل جزءا حيويا من المنظومة التقليدية للمجتمع، إنه التعبير الحي عن هويتها، وجزءا من ثقافتها تعمل على تواتره والحفاظ عليه، فالفرد في سلوكاته وممارساته وتقويمه للأشياء يتأثر بتلك المنظومة التي ترعاها الجماعة، ويشعر اتجاهها بالالتزام، بل وكثير ما يسعى إلى الإبقاء على هذه الأوضاع والمعايير أو يحاول الوصول إليها باذلا ما في وسعه من جهد وطاقة، وهو عندما يفعل ذلك إنما يفعله حتى وإن كان يتعارض مع ميوله الشخصية، ومجتمعاتنا العربية خير دليلا على ذلك.

وما يدعم هذا الاتجاه تصوره لنا سيطرة التقاليد والعادات الاجتماعية التي تزداد قوتها وتأثيرها عند الاتصال بالعناصر المقدسة أو بعناصر أسطورية وأخرى خرافية، مثل حالة الاعتقاد في أن أرواح الأجداد والأسلاف تغضب أشد الغضب إن تغير أو انقطع العمل بالعادات الموروثة. ولا يكاد يوجد مجتمع حتى في العصر الحالي يخلو من تأثير المقدس، أو 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 عند تعرضنا للأسطورة) المستمرين يمثلان أهم أسباب شيوع العادات الخرافية،[1] خاصة إذا اجتمع مع هذا الخوف الجهل والشعور بالضعف والعجز عن العمل الايجابي لكون أن العادات الخرافية تستهدف زيادة على بعث الأمن والأمل والطمأنينة في النفس، مساعدة الإنسان على التهيؤ لمواجهة الأحداث والوقائع المستقبلية، ومهما يكن فقديسة العادات الاجتماعية في شموليتها تستمد في الغالب من اتصالها الوثيق بالدين أو بالسحر أو بالأخلاق أو بهذه العناصر مجتمعة.[2]

يتبين لنا من خلال هذا العرض الوجيز أن العادات والتقاليد والأعراف والقيم تسعى إلى تحقيق الضبط والتنظيم والتواصل الاجتماعي، وأنها سيد مطاع حتى وإن كان غير مادي، يتلقاها الفرد من خلال عملية التنشئة، وتحافظ على تواصل الأجيال من خلال ميكانيزمات معقدة وغريبة، ولما كانت هذه الأهداف تمثل ماهية السلطة السياسية، نتساءل ما هي يا ترى العلاقة بين هذا النسق التقليدي وبين النسق السياسي الكلي؟

**2-المقاربة المؤسساتية :** لقد تناول فقهاء القانون إشكالية المؤسسات بخصوبة وحذى علماء السياسة حذوهم حتى وإن كان تناولهم ينصب على الجانب البنائي والتنظيمي، فهل يمكن اعتبار نسق العادات والتقاليد والقيم والأعراف مؤسسة اجتماعية قائمة بذاتها؟ وما هي حقيقة علاقة هذه المؤسسة بالمجتمع ؟

حتى يمكننا أن نصبغ صفة المؤسسة على أي كيان يجب أن تكون نتاج الأفراد من أجل تنظيم حياتهم، وهذه الآلية – العلمية – بمعناها التأسيسي تدخل في إطار جدلية المؤسسين والمؤسس. إن المؤسسة أسرة فعالة تولد "ألفة مؤسسية " كما يقول "مارسيل بريلو" Marcel Prilot وليست مجرد أشخاص معينون ومسجلون قانونا، إنها نتاج وممارسة على المحيط الاجتماعي في نفس الوقت، إذ تشير إلى مجموعة من الأعمال أو الممارسات المنظمة بطريقة مستقرة، وهو ما ينطبق تماما على نسق العادات والتقاليد، كما أن "ماكس فيبر" Max Weber في تناوله للمؤسسة انطلق من فكرة الترابط، إذ

[1] لذلك درجنا على سماع أن العادات والتقاليد تخلفا وعيشا في الماضي لا يتماشى وضرورات ومتطلبات عصر العولمة والمعلوماتية، رغم أننا متأكدين تماما على أنه حتى في المجتمعات المتقدمة مثل اليابان والولايات المتحدة الأمريكية مازالت منظومة العادات والتقاليد مؤثرة بل ويعمل الفرد والمجتمع والدولة على الحفاظ عليها ونفض كل غبار يطالها. والمقصود من ربط هذه المنظومة التقليدية بالتخلف هو ذلك التمسك بالعادات الخرافية التي تنفصم عن الواقع المعاش والبناء الاجتماعي للجماعة.

[2] أحمد الخشاب، الضبط والتنظيم الاجتماعي، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1959 ص 143-144.

نظر إليها على أنها "تجمع يتمتع بقوانين أو أنظمة داخلية يمكن أن تطبق بنجاح نسبي داخل منطقة عمل محدودة على هؤلاء الذين يعملون بطريقة يمكن تجديدها وفق معايير معينة"،[1] ومع أنه كان يقصد المؤسسة السياسية والاجتماعية في مفهومها العام إلا أننا نلاحظ أن السمات الأساسية للمؤسسة متوفرة في نسق العادات الاجتماعية، فهذه الأخيرة تمثل في حد ذاتها قوانين وأنظمة داخلية توجه سلوك واختيارات الأفراد، كما أنها تتواتر وتطبق ويخضع لها في مجال جغرافي محدد، أي على بيئة اجتماعية وجماعة إنسانية بعينها، وهي في تواترها وتناقلها بين الأجيال ليست بمنئ عن عمليات التغيير، بما في ذلك التجديد في مفهوم الأحياء الممزوج بالعصرنة.

وعرفها المنجد الصغير Petit Robert إنطلاقا من لفظ Institution على أنها: "جملة الأشكال والبنى الاجتماعية كما هي قائمة على أساس القانون والعادة." فهي شيء إعتباري يمثل في نهاية المطاف شبكة العلاقات الاجتماعية التي تحدد مواقع إجتماعية للفاعلين، وذلك بالنظر إلى معايير إجتماعية محددة، معايير ذات بعد إلزامي بالنظر إلى مدى شرعية السلطة التي تمتلكها هذه المؤسسة، وهي سلطة ليست فقط مادية بل أيضا معنوية، لذلك يمكننا القول بكون كل ما هو إجتماعي مؤسسي. والقول بالإلزامية الاجتماعية لها يعني بضرورة ضبط إجتماعي، فالمؤسسة المجتمعية تعمل على فرض معاييرها وضوابطها إستجابة لمقتضيات المراتبية الاجتماعية وحفاظا على التمايز في المواقع الاجتماعية وفي توزيع الدخول والمسؤوليات والحظ من الوجاهة بناءا على الشرعية التي تمتلكها. ففي المفهوم السوسيولوجي تمثل المؤسسات الاجتماعية ضمانا لنظام الحياة الجماعية لكونها تسمح للفاعلين بالوجود معا في مجالات ومستويات شتى بدءا بضمان مسار التنشئة (العائلة والمؤسسات التربوية) وإعادة الإنتاج الاجتماعي وعبر مجازات الانحراف (المؤسسات القانونية والأمنية).[2]

ودأب علم الاجتماع على جعل مفهوم المؤسسة أكثر قابلية للتشغيل ويعرف وفقا لوظيفته التي تكمن في الحفاظ على توازن العلاقات الاجتماعية، الهدف الذي أكده "أبزتشتات" عندما عرف المؤسسة على أنها: "كيان ينظم مبدؤه الموازن معظم نشاطات أعضائه في مجتمع أو في جماعة وفقا لنموذج منظم معين يرتبط ارتباطا وثيقا إما بالمشاكل الأساسية أو بإحتياجات هذا المجتمع أو هذه الجماعة أو هذه المجموعة وإما ببعض أهدافه أو أهدافها"[3] مما يعني أن المؤسسة:

---

[1] in ANSART Pierre, sociologie contemporaine, Paris, le seuil, collection points, 1994, p 33.

[2] إستعمل مفهوم المؤسسة كأداة للتحليل السوسيولوجي الهادف إلى تناول الظواهر المجتمعية، يمكننا أن نستخدمه في مقاربتنا الأنثروبولوجية للظاهرة السياسية عموما.

[3] غي هرميه وآخرون، معجم السياسة والمؤسسات السياسية (عربي، فرنسي، انجليزي)، ترجمة: هيثم اللمع، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .2005 ص 383-384.

° كيان قائم بذاته قد يجسده هيكلا ماديا أو يكون معنويا.
° وظيفة هذا الكيان تنظيم وموازنة نشاطات وسلوكات وعلاقات الجماعة الإنسانية.
° الغاية من هذا الكيان إشباع حاجات معينة مادية أو معنوية.
° لتجسيد تلك الغاية يرتبط ذلك الكيان بعلاقات وثيقة.

وتغدو المؤسسة الاجتماعية بذلك مجموع الأشكال والبنى الاجتماعية القائمة على أساس القانون والعادة في بعدهما العقلاني واللاعقلاني، تحدد المواقع الاجتماعية للفاعلين بالنظر إلى القيمة الرمزية للعلاقات التي تقوم تبعا لذلك، علاقات يمكنها أن تتجلى في الممارسة الاجتماعية القادرة على تحقيق إضافات للفرد والمجموعة من حيث الموقع في سلم التراتيبية الاجتماعية، وسنرى أنها تحقق موقعا ومكانة خاصة داخل المجتمع العربي الإسلامي الذي تنتمي إليه الجزائر، حيث يتجذر الأصل والنسب وعلاقات القرابة والانتماء العائلي ويؤكد حضوره القوي إلى درجة يصبح واحدا من أهم المعايير في توفير الصعود وتبرز أهميته كرأسمال اجتماعي ورمزي يتم توظيفه في الحقل السياسي، لترسبه في عمق تركيبة الشخصية العربية الإسلامية، فالقرابة معيارا أكثر حضورا في تاريخ الفعل الاجتماعي عموما في هذا النوع من المجتمعات التقليدية.

إن إضفاء طابع المؤسسة على هذا الكيان لم يأت عبثا أو فجأة أو بقرار أي كان نوعه، إنه نتاج مخاض ولادة تاريخية طويلة من الممارسات والسلوكات والعمليات للمجتمع الإنساني، تمأسست بحكم جذورها والأخذ بها، وهي إن فعلت ذلك فقد كان ولا يزال من أجل تنظيم النماذج والعلاقات الاجتماعية بطريقة مستقرة. وتنطبق عملية المأسسة انطباقا كليا على العادات الاجتماعية باختلافها، فممارستها والأخذ بها ومحاكاتها والاعتقاد والإيمان بها حولها إلى مؤسسة ذات فعالية أكيدة في البناء الاجتماعي كنسق كلي، حتى وإن كانت الكثير من التحليلات تهون من مفعولها بحجة العصرنة.

ولو عدنا لمفهوم المؤسسة لوجدنا أن أنثروبولوجيا التنمية وعلم السياسة وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الاقتصاد والقانون يلتقون في استخدام هذا المفهوم بشكل موسع إذ يعتبر شرطا مسبقا لعملية التنمية والتحديث، ولكن تنفرد الأنثروبولوجيا بالاهتمام بهذا المفهوم مقارنة بعلاقاته مع المجتمع، بينما تركز المقاربة المؤسساتية في العلوم السياسية (والتحليل القانوني) التي تتعامل في تحليلها السياسي للمؤسسة عبر تحليل أساسها الهيكلي ونموذجها التنظيمي، مما يجعل هذه المقاربة غير صالحة للحقل الأنثروبولوجي، على الأقل بهذه الصورة المطروحة في العلوم السياسية. لكن يمكننا القول أن المؤسسة السياسية تعبر عن جملة الأشكال والبنى السياسية كما هي قائمة على أساس القانون والعادات في بعدهما العقلاني واللاعقلاني والمحددة لغائيات الفعل السياسي ومضامينه ونظمه وأنماطه التي تمثل جميعها أشكالا تحدد إلى درجة كبيرة المواقع الاجتماعية والسياسية

للفاعلين، وهذا بالنظر إلى القيمة الرمزية للممارسات السياسية ودورها في تحقيق قيمة مضافة للفرد والجماعة في مواقع سلم التراتيبية الاجتماعية، مع ما يصاحب ذلك من تحقيق رساميل متعددة منها المادي ومنها الرمزي. وفي هذا المقام يحضرنا ما أكده "ماكس فيبر"من أنه لا ممارسة سياسية من أجل السياسة في ذاتها، إذ لا سياسي يعيش من أجل السياسة، بل أنه يعيش بالسياسة.[1]

عندما نصنف المؤسسات تصنيفا عاما نجد نموذجين: الأول تمثله المؤسسات الشيئية (مؤسسات الأشياء) ذات الوجود القانوني[2] المرتبط بنظام مؤسسة المؤسسات " الدولة " مثل: المنظمات والجمعيات والأحزاب السياسية. بينما تدرج العادات والتقاليد والأعراف والقيم كنسق عام في إطار النموذج الثاني الممثل في " مؤسسات – جسم "، لأنها مؤسسات حية وان كانت معنوية وامتداد جذورها التاريخية - قدم عمرها الزمني مقارنة بمؤسسات الأشياء-، ويؤكد تأثيرها وسيطرتها وسلطانها.[3]

إننا إن نؤكد على هذه المقاربة المؤسساتية، فمبرر ذلك أكاديميا يكمن في كونها مدخلا منهجيا نستخدمه في تناول عديد مواضيع الأنثروبولجيا السياسية، ونحن إن نفعل ذلك لا نستحدث شيئا، فقد اتجه بعض الأنثروبولوجيون مثل "مارك أبلاس" Marc Abélès إلى دراسة ثقافة المؤسسات السياسية الأوروبية في بروكسيل – مقر الاتحاد الأوروبي – دراسة أنثروبولوجية وظفت فيها تقنيات البحث الأنثروبولوجي المطبقة على الجماعات الإنسانية المغلقة – حتى لا نقول البدائية – مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة تكيفها مع متطلبات الاختلاف في البيئة والزمان والمكان والبناء الاجتماعي ...[4]
وهذا يعني مقاربة أنثروبولوجية للمؤسسات السياسية من منطلق أنها تمثل بوتقة للمعايير الاجتماعية والقواعد القانونية التي تحكم الجماعة: اثنية أو عرقية أو الدولة ككل، كما أنها تنظيم محدد ومتنوع. فهل هذه القواعد القانونية طبيعية عرفية أم أنها اتفاقية مكتوبة ؟ وما مصدر السلطات التي تخولها حق فرض الجزاءات على المخالفين ؟

من المسلم به تاريخيا على أن نسق العادات والتقاليد والأعراف كان سابقا على النسق القانوني، بل وحتى بعد ظهور القواعد القانونية المكتوبة (القوانين والأوامر والدساتير) استمرت العادات والتقاليد في تسيير شؤون وتنظيم ممارسات شرائح هامة من المجتمع، وإعتراف فقهاء القانون بأن الأعراف تمثل مصدرا من مصادر التشريع لخير دليل على صحة ذلك، ويكفي أن نورد في هذا المجال اللجوء إلى

---

[1] ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، بيروت: دار الحقيقة، 1982 ص 56.

[2] حتى وإن كانت الشخصية المعنوية التي تكتسبها المؤسسة محل جدل فقهي، إذ يعتبره قسم من الأنثروبولوجيون فلسفة قانونية وجمباز قانوني يؤكده موقف بعض فقهاء القانون.

[3] وارد في: Madelaine Geruvitz et Jean Loca, traité des sciences politiques, volume 04, Paris, PUF, 1983, page 63-64

[4] Marc Abélès, Pour une anthropologie des institutions, In, L'HOMME N° 135, juil-sept 1995, p 66

الولاءات التقليدية الحامي الطبيعي للعادات الاجتماعية في التنافس السياسي، أو مثال "الطقوس" الدبلوماسية المعروفة بالبرتوكول، والتي تعتبر في حقيقة الأمر عادات ذات طابع إجرائي متعارف عليها في السياسة[1] هذا بالإضافة إلى دورها الرمزي، كما نلاحظ استمرار العمل بالعادات والتقاليد والأعراف رغم التطور الكبير والتخصص الذي وصلت إليه المنظومة القانونية، فلا زال الزواج يعرف نفس الجانب الإجرائي الذي وضعته العادات والتقاليد (بالإضافة إلى الدين)، ولا زال ارتياد الزوايا وزيارة أضرحة الأولياء الصالحين من قبيل المحاكاة بالإضافة إلى الأسباب الأخرى، ومازال الناس يحتفلون ببعض الأعياد تقليدا للأسلاف... بل وفي بعض الحالات شوهد تعارض بين العادات والتقاليد والأعراف وبين النصوص القانونية، وكانت الغلبة في الكثير من الأحيان للطرف الأول لصفته المقدسة أساسا التي يوليها له أفراد المجتمع مثل عادة الأخذ بالثأر في المجتمعات الشرقية.[2] لذلك صدق القول بأن العادات والتقاليد والأعراف والقيم في أي مجتمع "مؤسسة - جسم"، وما يضفي عليها طابعها المؤسساتي هو:

° كونها نظام من القيم التي تفرض شعورا بالالتزام والتمسك بها والاعتقاد فيها.

° تمثل وديعة مقدسة لكونها تراث معنوي، أدبي وفني، عسكري وديني تتناقلها الأجيال بأمانة.

° تشكل ضربا من ضروب السلطة من خلال الضغط الذي تمارسه على أفراد.

° إنها امتداد لماضي مجتمع في حاضره، لذلك لا يمكن فهم المجتمع الحالي أو تنميته وتحديثه دون الأخذ بعين الاعتبار ماضيه.

° إنها رمز لوحدة وتجانس الجماعة في المكان والزمان، وهي رمز لهويته الجماعية لهذا كان السياسي يسبح في النسق المؤسساتي للعادات بالتقاليد، وهذا لا يمنع ممارسي السلطة وممثليها أو المتنافسين من أجل الحصول عليها من توظيف هذا النسق وحتى من جعله مصدرا من مصادر شرعية السلطة.

**3-السلطة والمجتمعات التقليدية:** تريد القاعدة أن يكون التصرف التقليدي غير مرفقا بأي تفكير عقلاني بالمعنى الدقيق للكلمة، فالفاعل الاجتماعي يمتثل لإطاعة أوامر وأساليب أمليت عليه من خارج ذاته (من المجتمع) بناءا على العادات الاجتماعية السائدة، وتصرفه استجابة شبه آلية اعتاد عليها، فالتقاليد تحكم الثقافة والاختيارات السياسية، كما تفرض واجبات الطاعة والامتثال للسلطة.[3]

---

[1] أصل كلمة الدبلوماسية إغريقي Diplomat وكانت تعني أذونات السفر، وقد كانت في الأصل –تاريخيا- مجموعة من القواعد المتعارف عليها بين الدول قبل أن تقننها قواعد القانون الدولي، ومن هنا إستحضرنا مفهومها في هذا المقام.

[2] عندما نشير إلى مثال المجتمعات الشرقية، فهذا لا يعني عدم وجود ظاهرة الأخذ بالثأر في المجتمعات الغربية ولكنها قليلة بالمقارنة بالشرق. فالانتقام شعور طبيعي عند الإنسان أي كان زمانه ومكانه، ويكفي أن نورد مثال بعض الأدبيات الغربية التي تناولتها مثل قصة "ألكسندر ديما" الشهيرة: حكاية الكونت "دومونتي كريستو".

[3] حسن ملحم، مرجع سابق الذكر، ص 20.

كذلك الحال في المجتمعات التقليدية حيث تشكل العادات الاجتماعية[1] دعائم السلطة ومصدر شرعيتها، فطابعها المقدس والمجسد 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 يحميها ويحافظ عليها سواء كان شيخ قبيلة أو ملكا أو رئيسا.[2]

كان "ماكس فيبر" شديد الانتباه لتأثير علاقة التراتبية والمكانة الاجتماعية، ففي كتابه عن الاقتصاد والمجتمع وتحت عنوان "أنماط السيطرة" يطرح التمييز الشهير بين السيطرة (السلطة) التقليدية، والسيطرة القانونية العقلانية والسيطرة الكاريزماتية.[3] فالسلطة التقليدية حسبه تستند إلى عادات تكرسها صلاحيتها الراسخة والعادة المتجذرة لدى الإنسان. ففي مجتمع مميز بعلاقات شخصية جدا ومتلاحمة بمعتقدات مشتركة، تعطى القيمة للاستقرار بدل التجديد، ولاحترام الترتيبات القائمة وامتثال كل فرد للدور الموسوم له في المجتمع، فكل نظام حكم يمكنه توسل تقليد متجذر بقوة في معتقدات مشتركة يجد فيه شرعية تتزايد باستمرار. هكذا يصبح نوعا ما سلطة "طبيعية"، أي سلطة لا تعود نشأتها ومقوماتها موضعا للشك والتساؤل. كما أنه يشير إلى أن شرعية السلطة التقليدية تعتمد على الاعتقاد بقدسية العادات التي كانت موجودة، سواء 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 من القدسية أو القوة السحرية أو إلاهية حسب الحالة، بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الالاهي أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي.[4]

إن صفة "التقليدي" لا ترد على مجتمع إلا بعد القراءة الأنثروبولوجية لعاداته وتقاليده، والتي تمثل الروح بالنسبة لجسد مؤسساته السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية 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 البيروقراطية الحديثة. ونشهد الأمثلة الحية على ذلك من خلال حال دول العالم الثالث المسماة النامية [5] والتي حاولت بنجاح نسبي انطلاقا من وعيها بالفارق الذي يفصلها عن المجتمعات الغربية المتقدمة (التي تشهد حنين

[1] نقصد بالعادات الاجتماعية: العادات والتقاليد والأعراف والقيم.

[2] حسن صعب، مرجع سبق ذكره، ص 338.

[3] غي هرميه وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 246-247.

[4] محمد السويدي، مرجع سابق الذكر، ص 31.

[5] Abélès Marc et Jeudy Henri Pierre, Anthropologie du politique, Paris, éditions Armand colin, 1997 p 42.

رمزي للمجتمع التقليدي رغم حداثتها وهذا ما ينقله لنا الإعتراف الرسمي في الولايات المتحدة بالهنود الحمر وحقوقهم والإحتفاء بعاداتهم وتقاليدهم) تطوير أنظمة قيم خاصة بها تكون أدوات تقييم وإطلاع على العالم الحالي، بالمقارنة مع أنظمتها القديمة وأنظمة الغرب في أن واحد،[1] لكن هذه المحاولات في رأينا أدت إلى سواد تقاليد معدلة بدلا من حداثة وعصرنة بأتم معنى الكلمة، إنها إشكالية التحديث/التقليد، الذي تعرفها المجتمعات العربية الإسلامية ومنها الجزائر.[2]

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 والأعراف والقيم السائدة، إلى أن هنالك تناغم بين الحاكم والمحكوم، أكثر مما يبرز الصراع والتوتر بينهما، حيث وظفت آليات وقنوات عديدة لإنتاج التواصل بين الحاكم والهياكل الاجتماعية (الطبقية، الاثنية، القبلية والجهوية).

ومهما يكن من الأمر فإن الذي يهمنا في هذا المقام هو أن السلطة في الأنظمة السياسية العربية، حتى وإن نوعت من مصادر شرعيتها، فإنها في جزء هام منها تعتمد على المصدر التقليدي والمتمثل في مجموعة التقاليد الدينية والأعراف القبيلة العشائرية (في مصر، الجزائر، العراق، اليمن، الإمارات، المغرب، ليبيا...) في تحقيق رضا المحكومين من خلال احترامها لها، إيمانا بتجدر دور الدين والتقاليد في الوعي العربي وبهذا تؤكد شرعية سلطتها من خلال تطوير آليات العمل السياسي وحل النزاعات المسندة إلى قواعد العرف والتقاليد، إنها حالة الملكيات العربية وجمهورية السودان وحتى النظام العراقي السابق بإيديولوجيته العلمانية.

فالخطاب 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 إعتبار النسق السياسي متداخل مع ما هو اجتماعي، ثقافي، اقتصادي، ديني، أخلاقي وروحي. لذلك لا غرابة أن تكتشف الأنثروبولوجيا سمات ثقافية مشتركة بين المجتمعات الشرقية منها والغربية يجسدها خطاب السلطة السياسي.

والمجتمع العربي لا يخرج عن هذه القاعدة، حيث أن السلطة فيه طورت خطابا سياسيا يقوم أكثر ما يقوم على التقليدي والمقدس/الديني، وأن اللعبة السياسية فيه لها جانب شكلي تجسده آليات مثل الانتخابات والنصوص القانونية والدستورية، ولكن ممارسة السلطة فيه تعتمد على

[1] سفير ناجي، مرجع سابق الذكر. ص 200.

[2] يتحدث الأستاذ بسام الطيبي في بحث له بعنوان:" البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية " عن تفسيخ تحديثي لبنيات تقليدية وارد في: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، مرجع سالف الذكر، ص 111.

خطاب غير مباشر، خطاب لا يمارس السياسة في الوقت الراهن بقدر ما يمارس الشعوبية، إنه يمارسها في واقع آخر، واقع يخضع لمنطق الرغبة والخوف: الخوف من العقاب، الخوف من المقدس، الخوف من غضب الأجداد والأولياء الصالحين والرغبة في الثواب عن طريق الطاعة والإنصياع.

ونخلص من ذلك إلى أن الكثير من المجتمعات العالمثالثية، بما فيها المجتمع العربي تعيد إنتاج ماضيها بصورة مستمرة في ممارسة السلطة السياسية، وتعمل عن حسن نية أو سوئها على المحافظة على التداخل بين التقليدي والسياسي، بين السياسي والمقدس، بين السياسي والأسطوري .

# خاتمة

حاولنا من خلال فصول هذا الكتاب أن نبين أن الأنثروبولوجيا السياسية تبحث في الأشكال السياسية التي عرفها المجتمع الإنساني في تعدديتها التاريخية والجغرافية واعتمدت مع تطور حقلها على المقارنة والوصف والمشاركة وبناء شبكة قراءة تمكن من تحليل الظواهر السياسية، كما تبحث في تحليل الأنظمة السياسية: منظمات، ممارسات، سيرورات تمثلاث... وهي إن تقعل ذلك فإنها تهدف إلى توضيح السياسي Le politique كظاهرة ولكن أيضا كميراث وحق إنساني ولا يمكن أن يتحقق لها هذا دون تحليل طرق وآليات إنتاج السياسي وإعادة إنتاجه وفهم ديناميكيات تفاعله مع الأنساق الأخرى حيث يتوضح (السياسي) بتعارض المصالح والمنافسة كمدخل ضروري للأنثروبولوجيا السياسية.

كما تبين لنا أن السياسي كحقل للأنثروبولوجيا السياسية ليس الدولة ولا يعني فقط الدولة بل هو تعبير عن الانتقال من التنظيم الاجتماعي إلى التنظيم السياسي مع بدايات التجمع الإنساني وتطور مع تطور السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والمادية للمجتمعات وأضحى السياسي يعرف من خلال ديناميكيته التي تتأسس على الصراع والتنافس بين المجموعات والأفراد على السلطة كما يراه "بلانديه".

إن ارتباط تطور الأنثروبولوجيا بالظاهرة الاستعمارية التي حطمت بقوتها الحداثية البنى الاجتماعية والسياسية ولاحقا بتحطيم البنى الإثنية من خلال الحدود الجغرافية المرسومة (وهذا ما قد يشكل آلية تفسير للكثير من النزاعات الحدودية بين الدول التي ورثت تلك الحدود من النظام الكولونيالي) إلى درجة توجيه أصابع الإتهام إليها بالنظر إلى الدور الذي لعبته في إخضاع الشعوب للإستعمار الغربي، تلك الشعوب التي وصفت بالبدائية بالنسبة للمجتمعات المغلقة وبالتقليدية بالنظر إلى ارتكاز ممارسة السلطة فيها على معايير صنفها الأنثروبولوجيون في خانة التقليدي في تعارضه مع الحداثي الغربي. وكان للظاهرة الإستعمارية الخضوع الذي بحث عنه الغرب مبررا أفعاله بالرسالة الحضارية التي يحملها إلى تلك الشعوب.

ومن رحم هذه النظرة ولكن أيضا من رحم التغيرات التي ارتبطت بتحرر الكثير من الشعوب برزت الأنثروبولوجيا السياسية تسعى لفهم عالم ثالث تشكلت دوله الحديثة البيروقراطية على أنقاض تقزيم وتحول أشكال السلطة التقليدية فيه بفعل النظام الكولونيالي ثم لاحقا بفعل النظام الدولي،

دول ومجتمعات يمتزج فيها نظامين للسلطة: تقليدي وحداثي في توليفة من الإرتباطات القرابية والإقليمية والتقليدية حيث المقدس لصيق بالاجتماعي وينعكس على الممارسات السياسية فيها. كما تسعى أيضا لتقصي آليات تجنيد النخب السياسية وإنتاج السياسي وأشكال المنافسة للوصول إلى السلطة السياسية وإنعكاساته على ممارسات الفاعلين في الحقل السياسي.

لذلك لا غلو إن قلنا أن الأنثروبولوجيا لا تركن لفهم السياسي بما هو سياسي فقط وأن تناولها للسلطة في جميع تجلياتها والسياسية منها على وجه الخصوص ينطلق من دراسة السمات الاجتماعية والثقافية للمجتمع محل الدراسة مع ما يترافق معها من علاقات انتاج اقتصادية وأنماط تحدد توزيع الموارد، إذ لا نستطيع تمييز السياسي عن باقي العلاقات المجتمعية وديناميكيات التفاعل بين فواعله تبرز على المستوى الرسمي (مؤسسات الدولة وهياكلها وطبيعة نظامها السياسي والأحزاب السياسية و باقي مؤسسات المجتمع المدني) لكنها تبرز أكثر على المستوى غير الرسمي الضامر حيث تحتضن أحيانا العلاقات البتريمونيالية والزبونية، مما يدعو إلى البحث في أنماط تنظيم تلك التفاعلات سواء على المستوى الدولاتي أو ما فوق الدولاتي.

وهذا يدعونا إلى القول أن الأنثروبولوجيا السياسية قد تشكل آلية تفسير لمستوى الممارسة الديموقراطية في تسيير الشأن العام –موضوع علم السياسة- في الدول الغربية حتى وإن كان لا يخلو من العلاقات الفوق رسمية على غرار الزبونية، وبين مستوى تلك الممارسة في دول العالم الثالث مثل مجتمعاتنا حيث يبقى السياسي ربيب للإجتماعي والقرابي والمقدس لصيق له بل ويحوله في بعض الأحيان إلى أسطورة تغذي جمام الأساطير السائدة فيها، بالرغم من أن هذه الدول استوردت فيما تستورد النموذج السياسي الغربي وطبقته.

# قائمة المراجع

**المراجع باللغة العربية :**

-القرآن الكريم

1-**الكتب:**

-ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمان. 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 5، 1971

-ابن منظور. جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم. لسان العرب. ج 6 بيروت: دار صادر، 1992

-أبو خزام، إبراهيم. الوسيط في القانون الدستوري. الكتاب الأول: الدساتير والدولة ونظم الحكم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2002

-أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. بيروت: دار الفكر العربي، د.ت

-أحمد، عبد الغفار محمد. في تاريخ الأنثروبولوجيا والتنمية في السودان، ترجمة: مصطفى مجدي الجمال. مصر: مركز البحوث العربية للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق، د. ت.

-إسماعيل، بن حماد الجوهري أبو نصر. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج 3، بيروت: دار العلم للملايين، 1990

-إسماعيل، فاروق مصطفى. الأنثروبولوجيا الثقافية. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980

-إسماعيل، فاروق. الأنثروبولوجيا الثقافية، الجزء الأول، الإسكندرية، مصر دار المعرفة الجامعية، 1984

-أنجلز، فريدريك. أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة إلياس شاهين، موسكو: دار التقدم، د. ت

-الباقي، عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع، سوريا: جامعة دمشق، 1964

-الجابري، محمد. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 1994

-الجبير، أحمد. مبادئ العلوم السياسية. طرابلس: الجامعة المفتوحة، 1995

-الجسماني، عبد العال. علم النفس وتطبيقاته الاجتماعية بيروت: الدار العربية للعلوم، 1992
-الجمل، يحي. الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1969
-الجوهري، محمد و(آخرون)، الأنثروبولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004
-الجيوشي، فاطمة. فلسفة التربية. دمشق: منشورات كلية التربية جامعة دمشق، 1988
-الحبابي، محمد عزيز. ابن خلدون معاصرا، ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984
-الخشاب، أحمد. الضبط والتنظيم الاجتماعي، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1959
-الخشاب، مصطفى. علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثاني: المدخل إلى علم الاجتماع، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الثانية، 1958
-الخوري، فؤاد إسحاق. مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون. بيروت: دار الساقي، 1992
-الزاهي، نور الدين. المقدس الإسلامي، الدار البيضاء: دار طوبقال للنشر، 2005
-الزاهي، نور الدين. المقدس والمجتمع. المغرب: أفريقيا الشرق، 2011
-السويدي، محمد. علم الاجتماع السياسي، ميدانه وقضاياه، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990
-الشماس، عيسى. مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004
-العسقلاني، الحافظ ابن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، راجعه قصي محب الدين الخطيب، دار البيان للتراث، 1986
-بارث، فريدريك و(آخرون). الأنثروبولوجيا حقل علمي واحد وأربع مدارس، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وايمان الوكيلي. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017
-بريتشارد، إيفانز. الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ترجمة: أحمد أبو زيد. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960
-بالانديه. جورج. الأنثروبولوجيا السياسية. ترجمة: علي المصري. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجد، ط2، 2007
-بالانديه، جورج. الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: ابن صالح جورج. بيروت: المركز القومي للإنماء، 1986
-بيلتو، بيرتي ج. دراسة الأنثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، ترجمة: كاظم سعد الدين العراق: بيت الحكمة، 2010

-بيلز، رالف ل. وهاري هويجز. مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد محمود الجوهري والسيد محمد الحسيني ويوسف ميخائيل أسعد، الجزء الثاني، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1977

-بشاي، داليس اسكندر. علم اجتماع وأنثروبولوجيا الدين. مصر: مركز الدلتا للطباعة، 1999

-بيومي، علي محمد. دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي، القاهرة، دار الكتاب الحديث، 2004

-تناغو، سمير عبد السيد. النظرية العامة للقانون، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986

-توشار، جان و(آخرون). تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: علي مقلد بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983

-تيلوين، مصطفى. مدخل عام في الأنثروبولوجيا. بيروت: دار الفارابي، 2011

-ثابت، عادل فتحي. النظرية السياسية المعاصرة. الإسكندرية: كلية التجارة جامعة الإسكندرية، 2007

-جابي، عبد الناصر جابي. الانتخابات الدولة والمجتمع. الجزائر: دار القصبة للنشر، 1998

-جايبي، على عبد الرزاق. قضايا علم الاجتماع المعاصر، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984

-حبيدة، محمد (منسق) و(آخرون). الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية. المغرب: أفريقيا الشرق، 2014

-حجازي، سمير سعيد. معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية. بيروت: دار الطلائع، ب.ت

-خطاب، سمير. التنشئة السياسية والقيم، القاهرة: ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، 2004

-ذياب، فوزية. القيم والعادات الاجتماعية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1980

-رزق، عاصم محمد. علم الآثار بين النظرية والتطبيق. مصر: مكتبة مدبولي، 1996

-رشوان، حسن عبد الحميد أحمد. الأنثروبولوجيا في المجال النظري. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1988

-رشوان، حسين عبد الحميد. علم الاجتماع وميادينه، الإسكندرية: المكتبة الجامعية، الطبعة4، 2000

-رعد، سعيد محمد. العمران في مقدمة ابن خلدون، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1985

-روبرتس، جينيفري. هيرودوت: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: خالد غريب علي. مصر: مؤسسة هنداوي، 2014

-رويه، ريمون. نقد المجتمع المعاصر، ترجمة د.عدل العوا، بيروت: منشورات عويدات، 1978

-زايد، أحمد وعروس الزبير. النخب الاجتماعية حالة مصر والجزائر، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005

-سابين، جورج. تطور الفكر السياسي. الجزء الثالث. ترجمة: راشد البراوي. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010

-سابين، جورج. تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مصر: دار العارف، 1964

-سليم، شكر مصطفى. قاموس الأنثروبولوجيا إنكليزي-عربي، الكويت: منشورات جامعة الكويت، 1981

-سميث، آدم. ثروة الأمم، ترجمة: حسيني زينه، العراق: معهد الدراسات الإستراتيجية، 2007

-شرابي، هشام. مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، 1980

-شروخ، صلاح الدين. مقدمة في علم الاجتماع، الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2005

-شعبان، سعاد علي حسن. الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا، مصر: معهد البحوث والدراسات الأفريقية جامعة القاهرة، 2004

-صعب، حسن. علم السياسة. بيروت: دار الملايين، ط8، 1985

-طوالبي، نور الدين. الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة: وجيه البعيني، بيروت: منشورات عويدات، 1988

-عباس، أحمد. نظم الزواج والأسرة، العين: مكتبة المكتبة، 1982

-عبد الرحيم، عبد المجيد. الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، القاهرة: دار غريب للطباعة، 1979

-غامري، محمد حسن. مقدمة في الأنثربولوجيا العامة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ب ت

-عثمان، إبراهيم. مقدمة في علم الاجتماع، الأردن: دار الشروق، 2006

-عدنني، إكرام. سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر. بيروت: منتدى المعارف، 2013

-عمراني، عبد المجيد. محاضرات في الفكر السياسي. الجزائر: منشورات جامعة باتنة، 1999

-عيسوي، عبد الرحمن. علم النفس في المجال التربوي. بيروت: دار العلوم العربية، 1989

-غالب، مصطفى. في سبيل موسوعة نفسية، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1986.

-غليون، برهان. اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار موقم للنشر، 1990.

-غليون، برهان. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 1989

-غليون، برهان. كتاب جماعي عن أشغال الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت بعنوان: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". 1984.

-غيرتز، كليفورد. تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009

-غي هرميه وآخرون، معجم السياسة والمؤسسات السياسية (عربي، فرنسي، انجليزي)، ترجمة: هيثم اللمع، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .2005

-فهيم، حسين. قصة الأنثروبولوجيا –فصول في تاريخ علم الإنسان- الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986

-فيبر، ماكس، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، بيروت: دار الحقيقة، 1982

-قباري، محمد إسماعيل. الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع، مصر: دار المعرفة الجامعية، د.ت

-كايوا، روجيه. الإنسان والمقدس. ترجمة: سميرة ريشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010

-لومبار، جاك. مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي. المغرب: المركز الثقافي العربي، 1997

-محجوب، محمد عبده. الأنثروبولوجيا السياسية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، ب.ت.

-معاذ، مها محمد فوزي. الأنثروبولوجيا اللغوية. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2009

-مكييفر، روبيرت. تكوين الدولة، ترجمة: د. حسن صعب، بيروت: دار العلم للملايين، 1965

-ملحم، حسن. التحليل الاجتماعي للسلطة. الجزائر: منشورات دحلب، 1993

-ميرل، مارسيل. سوسيولوجيا العلاقات الدولية. ترجمة: حسن نافعة. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986

-ناجي، سفير. محاولات في التحليل الاجتماعي، ترجمة م.ع. بن ناصر، الجزء الأول: التنمية والثقافة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989

-ناصيف، نصار. الفكر الواقعي عند ابن خلدون. بيروت: دار الطليعة، 1985

-هارمن، كريس. إنجلس وأصل المجتمع البشري، ترجمة: هند خليل كلفت. مصر: المركز القومي للترجمة، 2015.

-هان، كريس وكيث هارت. الأنثروبولوجيا الاقتصادية التاريخ والإثنوغرافيا والنقد، ترجمة: عبد الله فاضل قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014

-هلال، علي الدين ونيفين مسعد. النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغير، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2002

-هولتكرانس، إيكه. قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، مصر: دار المعارف، 1972

-وصفي، عاطف. الأنثروبولوجيا الاجتماعية. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1971

**الدوريات العلمية:**

-المسعود، علامي خالد. مفهوم الدولة لدى مكيافيلي أو القطع مع الكنيسة. مجلة التدوين المجلد 13 العدد 1 السنة 2021

-الهنداوي، يوسف محمد يوسف السيد. القرابة بين تشريعات الإسلام وتقاليد الجاهلية. مجلة كلية دار العلوم المجلد 36 العدد 119 فبراير 2019

-بوحسون. العربي، بين التاريخ والأنثروبولوجيا، دراسة في الأنثروبولوجيا الإستعمارية. المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية. العدد 2. ب.ت.

-بوقرين، عيسى. قراءة تاريخية نقدية في الدراسات الأنثروبولوجية الاستعمارية. مجلة أنثروبولوجيا الأديان، جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر\ن العدد 1، 15 جانفي 2021.

-بيلون، ليز. السياسي في الأنثروبولوجيا، نحو أنثروبولوجيا سياسية، ترجمة: مولود أمغار، الرباط: مؤمنون بلا حدود، أكتوبر 2018

-سعيدي، محمد. المقدس، مفهومه وتجلياته. مجلة الآداب واللغات جامعة تلمسان. المجلد 5 العدد الثاني. ديسمبر 2005. (12-21)

-صالحي، محمد إبراهيم. وقائع، ممثلون وتمثيلات المحلي بالجزائر، في إنسانيات عدد، جانفي/أفريل 2002 يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. الجزائر

-فضة، مصطفى. "حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري"، الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 29، السنة 1983

**الرسائل الجامعية:**

-الزاوي، خديجة. النساء وطقوس الأولياء الصالحين. دراسة سوسيوسياسية وأنثروبولوجية لمنطقة الأبيض سيد الشيخ. رسالة ماجستير في علم الاجتماع (غير منشورة) تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي. معهد علم الاجتماع جامعة وهران. السنة الجامعية 1998/1997

-خداوي، محمد. دور النزعة القبلية في الانتخابات، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الأنثروبولوجيا (غير منشورة)، تحت إشراف الأستاذ الدكتور "محمد سعيدي" السنة الجامعية 2005 – 2006، قسم الثقافة الشعبية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان، الجزائر

-كرومي، أحمد. السلطة، الايدولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تحت إشراف الأستاذ العلاوي أحمد، معهد علم الاجتماع جامعة وهران، (غير منشورة) السنة الجامعية 1999

**أوراق مقدمة في ملتقيات علمية:**

-حمداوي، محمد. القرابة والسلطة، البذور الجنينية للأنثروبولوجيا السياسية. ورقة قدمت في وقائع ملتقى: "أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر" تيميمون بين 22-24 نوفمبر 1999. الجزائر: منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. 2002

-فوزي، عادل. إشكالية. ترجمة: عنصر العياشي، ورقة نشرت في وقائع الملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تيميمون. الجزائر 22-24 نوفمبر 1999. منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

-مولاي، الحاج مراد. مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية في وقائع ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، الجزائر، 22 الى 24 نوفمبر 1999 الصادر عن CRASC

**النصوص القانونية:**

الأمر 58/75 المعدل والمتمم بالقانون 10/05 الصادر في 20 يونيو 2005 المتضمن القانون المدني الجزائري، جريدة رسمية 44 ص 19. المعدل والمتمم.

**الكتب باللغة الأجنبية -فرنسية وإنجليزية-:**

**Ouvrages en Français et Anglais**

-Abélès Marc et Jeudy Henri Pierre, Anthropologie du politique, Paris, éditions Armand colin, 1997

-Althabe Gérard, Anthropologie politique de décolonisation, Paris, L'Harmattan, 2000.

-Ansart Pierre, sociologie contemporaine, Paris, le seuil, collection points, 1994.

-Arib Mokhtar, l'état Algérien –éléments historiques constitutifs et forces sociales motrices–, Alger, office des publications universitaires, 2006.

-Balandier George, anthropologie politique, Paris, PUF, 1967.

-Birnbaum Pierre et François Chazel, Sociologie politique, Tome 1, Paris, Librairie Armand Colin, 1971.

-Bosc Ernest, Dictionnaire général de l'archéologie, Paris, Jean de Bonnot. 1985.

-Chelhod Joseph, Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964.

-Castres pierre, La société contre l'état, Paris, éditions minuit, 1974.

-Cot Jean-Pierre, Jean-Pierre Mounier, Pour une sociologie politique, tome 1 et 2, Paris, Editions le seuil, 1974.

-Cuche Denys, La notion de la culture dans les sciences sociales, Alger, éditions CASBAH.1998.

-Dahl Robert, L'analyse politique contemporaine. Paris. Éditions. LAFFONT 1970.

-Deliege Robert, anthropologie de la parenté. Paris. Armond colin, 1967.

-Denis Chartier, Le sacré, enjeux politique, In ; B. Sajaloli et E. Gresillon (dir), Le sacre de la nature, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019.

-Dousset Laurent, Godelier et la pluralité des dominations, In ; C. Lemieux (et d'autres), Editions C. Vidal, Pour les sciences sociales, 101 Livres, EHESS, 2017.

-Durkheim Emile, Les forme élémentaires de la vie religieuse, PARIS, PUF, 1961.

-Encyclopédie universalis, volume 13, éd. Paris 1972.

-Evans-Pritchard, E. E. Anthropologie sociale, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1977.

-Galiyoun Borhane, Le malaise Arabe : état contre nation, Alger, collection SAD, éditions ENAG,1991.

-Gledhill John, Power and its Disguises -Anthropological Perspectives on Politics-, London, Pluto Press, 1994.

-Godelier Maurice, Métamorphoses de la parenté, Paris, Fayard, 2004.

-Grawitz Madelaine et Jean Loca, traité des sciences politiques, volume 04, Paris, PUF, 1983.

-Hobasbawm E. Ranger Terence. (eds): the invention of tradition, Cambridge, Cambridge university press, 1983.

-Kuper Adam, L'anthropologie britannique au 20e siècle, Paris, Karthala, 2000.

-Lévi-Strauss Claude, Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1978.

-Macleod, W. C. Origin and History of Politics, New York, John Wile & Sons, 1931.

-Makarius, L, Lévi, Le sacré et la violation des interdits. Paris, éditions Payot, 1974.

-Mattei Paul, Le christianisme antique de Jésus à Constantin, France, Armand Colin, 3e édition, 2020.

-Mauss Marcel, la prière cité in Bourdieu et al, ; le métier de sociologue, Paris. mouton- Bordas, 1968.

-Mauss Marcel, Essai sur le don, Alger, ENAG, 1989.

-Mercier Paul, Histoire de l'anthropologie, Paris, PUF, 1984.

-Parsons Talcott, La Configuration Du Système Social, traduit par jean Claude lugan France, ISBN, 1972.

-Pilon Lise, Le politique en anthropologie ; une anthropologie politique, Montréal, les éditions du renouveau pédagogique, 1979.

-Radcliffe-Brown, A. R. Structure et Fonction dans la société primitive, Trad. Françoise et Louis Martin, Paris, Editions de Minuit, 1972.

-Riccardo Ciavolella et Eric Wittersheim, Introduction à l'anthropologie du politique, Louvain-La-Neuve, De Boeck Supérieur, 2016.

-Rivière Claude. Introduction à l'anthropologie. Paris, 2éme édition, 1996 ;

-Rivière Claude, Anthropologie politique, Paris, Armand Colin, 2000.

-Rancière Jacques, Aux bords du politique, Paris, La Fabrique, 1998.

-Shively W. Phillips. Pouvoir et décision –Introduction à la science politique-, trad ; Jules-Pascal Venne. Montériel. Cheneliére Education. 2013.

**Revues scientifiques:** **الدوريات العلمية:**

-Abélès Marc, Foucault et l'anthropologie politique, ERES, Revue internationale des sciences sociales, n° 191, 2007/1

-Abélès Marc, Pour une anthropologie des institutions, In, L'Homme N° 135, juil-sept 1995.

-Abélès Marc, L'anthropologue et le politique, in, L'Homme 97-98. Janvier-juin 26 (1-2).

-Agier Michel, Un pont sur la manche, In Cahiers d'études africaines, 228, Année 2017.

-Anthony Raoul, L'Anthropologie ; sa définition, son programme, ce que doit être son enseignement. In ; Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris, Série 7 n ; 4-6, 1927 disponible sur le site ; https://doi.org/10.3406/bmsap.1927.9142.

-Barbe Noel, De quelques Formes de présence du marxisme en anthropologie, Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines, N° 32, Année 2014.

-Ben Naoum Ahmed, Le sacré et le politique, Oran, Crasc, Insaniyat, Vol° 11, mai-aout 2000.

-Brossier Marie, Imaginaires et pratique de la famille et du politique en Afrique : sortir du tout néo patrimonial par le dialogue « indiscipliné », In : Cahiers d'études africaines, N : (2) 234/2019, Le politique une affaire de famille.

-Campbell Bonnie et Denis Monière, Le modèle d'Easton et les sociétés sans Etat ; le cas de la société adioukrou, Revue Canadienne de science politique, 12/2, juin 1979.

-Chaulet Claudine, Le « local », l'origine et le terme, In. Insaniyat, N° 16, Janvier-Avril, 2002.

-Colley Jean-Paul, Luc De Heusch (1927-2012), In L'Homme, 206/2013.

-De l'Estoile Benoit, Federico Neiburg et Lygia Sigaud, Savoirs anthropologiques, Administration des populations et construction de l'état ; Revue de synthèse ; 4° S ; juillet-décembre 2000.

-Donegani Jean-Marie, De l'anthropologique au politique, France, Presses des sciences Po, Raisons politiques, n° 22, 2006/2.

-Donegani Jean-Marie, De l'anthropologique au politique, Raisons politiques n° 22, mai 2006, presses de la fondation nationale des sciences politiques.

-Easton David, Political Anthropology, in Siegel B. (ed), Review of anthropology, Stanford, Stanford University Press, 1959, (210-263).

-Fassin Didier, La politique des anthropologues, L'Homme n° 185-186, 2008, éditions de l'EHESS.

-Journet Nicolas, les cinq leçons de parenté de Maurice Godelier, In : Sciences Humaines 2005/1 (N : 156).

-Isambert François-André, L'élaboration de la notion du sacré dans l'école durkheimienne. In : Archives des sciences sociales des religions. N : 42. 1976. (35-56).

-Lemieux Vincent, L'anthropologie politique et l'étude des relations du pouvoir. L'Homme vol, n 04. 1967.

-Merle Isabelle, « La situation coloniale » chez Georges Balandier Relecture historienne, In Monde(s) N° 4, année 2013/2.

-Percheron Annick, Les applications de l'analyse systémique à des cas particuliers, Revue Française de sociologie, année 1971, Vol. 12/1.

-Polin Claude, David Easton, ou les difficultés d'une certaine sociologie politique, Revue Française de sociologie. Année 1972, N 12-1.

-Pouillon Jean, La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad), in. Homme, vol° 4, Année 1964.

-Pradelles De Latou Charles Henry, le discours de la psychanalyse et de la parenté. In l'homme 97/98 juin juillet N 16, 1986.

-Rouleau Jean-Paul, Questionner le sacré et la religion d'aujourd'hui à partir de Durkheim. En marge du récent ouvrage de José A. Prades, In, Laval théologique et philosophique, volume 45, N° 3, octobre 1989.

-Ruggin François-Joseph, Histoire de la parenté ou anthropologie historique de la parenté, Autour de Kinship in Europe, In ; Annales de démographie historique, n ; 119, 1/2010.

-Schmitt Jean-Claude, La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval, In : Les Cahiers du centre de recherches historiques (archives) n : 9-1992 https://doi.org/10.4000/ccrh.2798.

-Terray Emmanuel, Une nouvelle anthropologie politique, L'Homme 110, avril-juin 1989, 24 (2).

-USART collectif, Géographie et anthropologie, Deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie Brésilienne, Echos Géo, N° 7, 2008.

**Tables rond et séminaire**: **الندوات والملتقيات:**

-Hébert Martin, L'anthropologie Marxiste aujourd'hui, Intervention dans le cadre de la table ronde « Anthropologie marxiste aujourd'hui », Université de Montréal, 6 avril 2016.

-Terry Emmanuel, Anthropologie et marxisme ; année 1950-70, L'Afrique, miroir du contemporain, Journée d'étude de l'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du contemporain, Paris, juin 2007.

**Web** : **-المواقع الإلكترونية :**

Universalis Dictionnaire sur le site web :

https://www.universalis.fr/dictionnaire/parent%25C3%25A9/

-Dictionnaire Robert, sur le site web ; http://dictionnaire. Lerobert.com

# الفهرس

**مقدمة ..... 9**

**الفصل التمهيدي: الأنثروبولوجيا –الإطار العام– ..... 13**

1-تعريف علم الأنثروبولوجيا..... 13

2-الحقول المعرفية الفرعية لعلم الأنثروبولوجيا..... 16

1.2-الأنثروبولوجيا الطبيعية ..... 16

2.2-الأنثروبولوجيا الاجتماعية ..... 16

3.2-الأنثروبولوجيا الثقافية ..... 17

4.2-الأنثروبولوجيا التطبيقية..... 19

3-علاقة الأنثروبولوجيا بالعلوم الأخرى ..... 20

4-أهداف علم الأنثروبولوجيا..... 26

**الفصل الأول: الأنثروبولوجيا السياسية -مدخل معرفي-..... 31**

1-في السياسة La politique ..... 32

2-في السياسي Le politique ..... 35

3-الدولة، إشكالات وجدالات أنثروبوسياسية..... 36

4-تعريف الأنثروبولوجيا السياسية..... 38

5-نشأة الأنثروبولوجيا السياسية وتطورها..... 40

1.5-ظروف النشأة..... 40

2.5-«لبرلة» المجتمعات المستعمرة..... 44

3.5-الجذور التاريخية القديمة للأنثروبولوجيا السياسية..... 46

4.5-الرواد المؤسسون..... 48

6-المداخل النظرية للأنثروبولوجيا السياسية واتجاهاتها.....56
7-مناقشة ختامية: أنثروبولوجيا السياسي.....82
**الفصل الثاني: القرابة والسياسي.....87**
1-القرابة، إحاطة عامة.....89
2-القرابة في الدراسات الأنثروبولوجية.....91
3-قواعد التسلسل القرابي.....93
4-وظائف نظام القرابة.....96
5-مصطلحات القرابة.....112
1.5-المداخل النظرية لدراسة مصطلحات القرابة.....116
2.5-أسس التصنيف القرابي.....120
3.5-أنساق مصطلحات القرابة.....124
6-القرابة والسياسي.....126
1.6-البعد الإنساني التاريخي للعلاقة.....129
2.6-آليات التحالف والتبادل.....131
3.6-صور من الشراكة .....134
**الفصل الثالث: السلطة والمجال.....137**
1-السلطة السياسية.....139
2-تنظيم السلطة.....144
1.2-مركزية أو لامركزية السلطة السياسية.....145
2.2-درجة التخصص في الوظيفة السياسية.....148
3.2-تجنيد النخب السلطوية وتعاقبها.....148
3-صور من العلاقات السياسية.....150
1.3-تنوع الولاء.....150
2.3 -علاقة التبعية أو الخضوع.....151
3.3-علاقة التفاوض.....153

4.3-التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح.....154
5.3-الاتصال السياسي.....156
**الفصل الرابع: المقدس والسياسي.....159**
1-السلطة والدين.....165
2-السلطة المقدسة.....172
3-طبيعة الارتباط.....174
**الفصل الخامس: السلطة والأسطورة.....181**
1- الأسطورة السياسية.....182
2- أسطرة السياسي.....185
3-أسطورة الكاريزما.....188
**الفصل السادس: العادات والتقاليد والسياسي.....193**
1-في التعاريف.....194
2-المقاربة المؤسساتية.....203
3-السلطة والمجتمعات التقليدية.....207
**خاتمة.....211**
**قائمة المراجع.....213**

أنجز طبعه في جانفي 2025
على مطابع عمار قرفي - باتنة - الجزائر