مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية
Eissn :2600-643x Issn : 2353-0529
المجلد 9 / العـدد: 02 (2021)، ص:40-72

التصّورات المعرفيّة للثقافة القبليّة في النظّم السياسية

Cognitive perceptions of tribal culture in political systems

الأستاذ: عبد القادر بن مهية [1] **الأستاذ: بن عون الزبير [2]**

[1] جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر) [2] جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)

تاريخ الاستلام: 2021/08/05 تاريخ القبول: 2021/08/07 تاريخ النشر:2021/08/22

ملخص:

تعتبر القبيلة بنية اجتماعية راسخة في القدم لها تأثيراتها المختلفة على كل المجالات الحياتية، حيث تظهر من حين لآخر كعامل محرك للأحداث والمواقف وصانعة للولاءات والانتماءات، وحين تكون في حالتها العادية فإن تأثيرها لا يزول بل يتجدد وينبعث من فترة لأخرى كنموذج تاريخي يكاد يعطينا قانونا في تفسير وتحليل العديد من الظواهر الاجتماعية والسياسية والفكرية. فالقبيلة ضاربة في أعماق التاريخ العربي، واستطاعت أن تستوعب المتغيرات، وأن تتعايش مع الظروف التي فرضتها عملية التحديث التي قام بها الاستعمار والدولة الوطنية بعده، فلم تتوقف عن إظهار حيويتها سواء في قلب الدولة أو الضواحي وفي الأرياف أو المدن، وفي الأحزاب والجيوش والإدارات العمومية، لإعادة إنتاجها للتأكيد على حداثتها وعصريتها أكثر من مظهر بقاء تقليدي.

الكلمات المفتاحية: القبيلة، القبلية، التعصب القبلي، النظم السياسية، البناء الاجتماعي، المشاركة السياسية، المجتمع السياسي.

المؤلف المرسل: عبد القادر بن مهية

Abstract:

The tribe is a well-established social structure that has different effects on all areas of life, as it appears from time to time as a driving factor for events and situations and a maker of loyalties and affiliations. And analysis of many social, political and intellectual phenomena. The tribe was deeply rooted in Arab history, and was able to absorb the changes, and coexist with the conditions imposed by the process of modernization carried out by colonialism and the national state after it. Reproduced to emphasize its modernity and modernity over a traditional survival look.

Keywords: Tribe, tribalism, tribal fanaticism, political systems, social construction, political participation, political society.

1- مقدمة:

هناك جدلية برزت في بداية القرن المنصرم بين نشوء الدولة المدنية وعلاقتها بالقبيلة ككيان يشكل جزء من المنظومة الاجتماعية للبلدان العربية مما ساد انطباع لدى الأوساط الثقافية والمتعلمة فيها بان القبيلة تشكل عائق وحائل دون نشوء هذه الدولة المدنية في بعض هذه البلدان ذات المناخ القبلي. الفرق بين فكر المجتمع القبلي وفكر المجتمع المدني أن القبيلة تبني الجماعة على حساب الفرد الضعيف المهمَّش الذي لا يعبّر عن نفسه بحرية، فتكون القبيلة المكونة من مجموعة أفراد غير أقوياء ضعيفة إلا أمام بعضها البعض أو ضد قبيلة أخرى تشابهها نفس الصفات. أما المجتمع المدني فيبني الفرد القوي المعبر عن نفسه والمالك لحريته وقراره ليكون ذلك الفرد القوي مع أشباهه جماعات قوية تتمثل في الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية وغيرها، مما يسمى بنظام المؤسسات

المدني، فهل يمكن أن نقرأ الظواهر السياسية في مجتمع المدينة، من دون الحاجة إلى النظر إلى القبيلة والمفاهيم القبلية التي تعتبر جزءا من ثقافة المجتمع؟ وهل لا يزال الفكر القبلي موجودا في المجتمع المعاصر؟ وما مدى تأثيره في الحياة الاجتماعية على وجه العموم، وفي بعض الجوانب السياسية على وجه الخصوص.

2- العناصر المفاهيمية للنُظم الاجتماعية والسياسية:

لقد كان استعمال مفهوم البنية الاجتماعية مقرون بصفة وثيقة بمفهوم البنية السياسية و السياسي بصفة خاصة، فنجد أن المدرسة الوظيفية البريطانية ركزت بصفة أساسية على دراسة مفهوم البنية الاجتماعية للمجتمعات وعلاقتها بالوظيفة السياسية، و تجلت في أعمال "**إيفنس بريتشارد**" و "**ماير فورتس**" و أعمال كل من "**راد كليف براون**" و "**ماكس قلوكمان**" ، أين أكد كلهم على إلزامية فهم العالقات الاجتماعية للمجتمعات الإفريقية التي درسوها من خلال ربط البنى الاجتماعية بالبنية السياسية لهذه المجتمعات.

إن مفهوم البنية الاجتماعية هو نتاج بالدرجة الأولى إلى الاستخدام الأول لمفهوم البنية (la Structure)، هو في لاتيني الأصل والذي طبق في المقام الأول على الهندسة المعمارية ثم انتقل تطبيقه إلى البيولوجيا، فنلاحظ أن الاستعمال الأول لهذا المفهوم (البنية) يعود إلى "**هاربرت سباسنر**" أين قام بتحليله من خلال المماثلة بين الكائن البيولوجي الحي و المجتمع أين وظف مفهوم البناء سنة 1181، ثم دمجه مع الوظيفية ، حيث سوف يكون لها تأثير كبير على استعمال مفهوم البنية الاجتماعية و دورها في تطور علم الاجتماع، خلال نفس الفترة تقريبا سنة (1181) يستعمل "**كارل ماركس**" لأول مرة هذا المفهوم في مؤلفه نقد الاقتصاد السياسي، أين يكتب "البنية التحتية الاقتصادية للمجتمع هي القاعدة

الحقيقية التي من خلالها تُبنى البنى الفوقية للمجتمع (السياسية القانونية للمجتمع).

فكيف تهيكل كل هذه المعطيات المجتمع المحلي (la société locale)، من خلال مفهوم المجتمع (La société) أو من خلال مفهوم الجماعة (communauté) فنلاحظ أن في البذور الجنينية الأولى لتخصص الانثروبولوجيا السياسية مع كل من "**هنري مين**" و كذلك "لويس هنري مورقان" كانت تقسم المجتمعات البشرية إلى نوعين أو قسمين أساسيين:

- المجتمعات التي يسيطر فيها التنظيم العائلي و العائلة .
- المجتمعات المعتمدة على الفرد.

فعلى مستوى المغرب العربي كانت البناءات القبلية لهذه المجتمعات في قلب العملية البحثية، و هذا بسبب ما لها من ارتدادات على المستوى السياسي، من خلال انتقاد الأطر السياسية المؤسسة للسلطة السياسية المركزية للدولة وللقوانين الوضعية، الأحزاب السياسية و منظمات المجتمع المدني.

أ- القبيلة: يتعلق الأمر بمجموعة يشار إليها غالبا بكلمات قبيلة أو تَقْبِيلْتْ، ولأعضاء هذه المجموعة عموما مجال ترابي يعتبرونه ملكا جماعيا لهم، و يستغلون موارده بناءا على انتمائهم الذين يتفقون هم بأنفسهم على أنه يأتي من أصل مشترك، كما يعتبرون أنفسهم متضامنين في الدفاع على ذلك المجال. و من ناحية أخرى يمارس هؤلاء نمط عيش مرتبط بمفهوم الإكراهات في هذا المجال، وهو نمط يميزهم عن أنماط أخرى، خاصة نمط العيش في المدن و سبله.

تعرف القبيلة العربية على أنها: جماعة من الناس ينتمون حقيقةً أو وهماً إلى أهل مشترك، ويشعرون بانتسابهم إلى أب أو جد أعلى (جواد علي،1970، ص 313- 314).

أما القبيلة كنظام فإنها تعرف بأنها: ذلك النمط من الحياة الذي نجد فيه الأمة الواحدة موزعة إلى جماعات بشرية مستقلة يجمع بين أفراد كل منها صلة النسب المشترك سواء كان هذا النسب حقيقيا أو وهميا (إحسان النص،1973، ص55) ، وهكذا يلاحظ أن لفظة "القبيلة" العربية تشمل رئيسين:

أولهما: يشير إلى مجموعة قرابية، تقوم على الانتساب للأب، وفي ثم تتجلى هنا أهمية علم الأنساب ولجوء المتخصصين في الماضي إليه لدراسة القبيلة . ورغم امتداد علاقات النسب إلى ما هو أبعد من القبيلة، إلا أنها كانت الإطار المرجعي الأمثل لغالبية المرتبطين بالقبيلة وتوفر القبيلة إطار لهوية مشتركة، وترتب حقوقا والتزامات هامة على أفرادها.

ثانيهما: يقصد بمفهوم القبيلة المكانة الاجتماعية المستندة إلى أصل عربي نقي (أي من قحطان أو عدنان) حيث إن النسب من جهة الأب كان ومازال هو الحاسم من الاعتراف بالمكانة القبلية (ثريا التركي ودونا لدوكول،1990، ص43).

أما في قاموس علم الاجتماع فإننا نجد ثلاثة مفاهيم:

- فهي نسق في التنظيم الاجتماعي يتضمن عدة جماعات محلية، مثل القرى، البلديات والعشائر، وتقطن القبيلة عادة إقليما معينا ويكتفنها شعور قوي بالتضامن والوحدة يستند إلى مجموعة من العواطف الأولية.

- وهي تجمع كبير أو صغير من الناس يستغلون إقليما معينا ويتحدثون اللغة نفسها وتجمعهم علاقات اجتماعية خاصة متجانسة ثقافيا.

- كما هي وحدة متماسكة اجتماعيا ترتبط بإقليم وتعتبر في نظر أعضائها ذات استقلالية سياسية (محمد عاطف غيث، 1990، ص166).

ب- المؤسسات الاجتماعية: تعرّف المؤسسة الاجتماعية بأنها نظام مركب من المعايير الاجتماعية المتكاملة المنظمة من أجل المحافظة على قيمة اجتماعية (محمد نبيل جامع، 2011، ص08). إلّا أنَّها في نفس الوقت تتشابك وتترابط بمجموعة روابط داخلية تجعل كلّ منها وحدة بنائية فيها مرتبطة بباقي الوحدات الأخرى، وتُمَكنها من إنجاز جزء من الهدف أو الغاية التي تسعى المؤسَّسة لتحقيقها، وتحتوي المؤسّسة الاجتماعية على أجزاء ووحدات فرعية وهي وحدات بنائية سواء كانت أدوات تكنولوجية أو أفراد متخصّصين يعتمدون على المعرفة العلمية في نشاطهم وعلى موارد وتسهيلات مادية وغير مادية.

ج- الهوية المجتمعية: نقصد بالهوية المجتمعية الانتماء إلى جغرافية وتاريخ ومصالح مشتركة جامعة لأكثر من طائفة وثقافة (حبيب صالح مهدي، 2009، ص475). وهي هنا تشمل التراث الوطني والتراث المحلي، ونظام المعتقدات الذي يرتبط بحرية الاعتقاد الديني، وأخيراً الاعتداد بالمنتوج المحلي والمتمثل في التشبث بالتشجيع على استهلاك المنتوج المحلي بدلاً من المنتوجات الأجنبية الأخرى، وبمدى الشعور بأهمية ذلك بالنسبة إلى الاقتصاد الوطني.

د- القيم الاجتماعية السياسية: وهي تلك القيم التي ترتبط بالمدلولات السياسية للقيم الاجتماعية، مثل المشاركة في المناسبات والأعياد الوطنية، والافتخار بالديمقراطية وإحترام رموز السلطة، والاعتزاز بالهوية وتاريخ الأجداد، وغيرها من المفاهيم الاجتماعية.

هـ- الاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية: وهي تلك الاتجاهات والرؤى الخاصة بالمشاركة الشعبية في الانتخابات، وبتعزيز مبادئ الديمقراطية بكفاءة المرشح، وبتغليب مصلحة الوطن على الاختيار الفئوي والطائفي والتيار

السياسي، والمتعلقة بالاهتمام بالأحداث الداخلية والخارجية والمشاركة بفعالية في الحياة السياسية.

3- المفاهيم السياسية للقبيلة:

تولّدت عن الروابط الاجتماعية القائمة في القبيلة وانقسامها إلى بُدُنَاتْ وعشائر عاقات سياسية. وتولّد ما هو معروف في نظام القبيلة السياسي بأن يكون لكل مجموعة أو تجمع أو كيان اجتماعي من أهل البادية رئيس يسمى الأمير أو الشيخ. وهناك في العاقات السياسية لمشيخة القبائل تدرج هرمي مبني على حجم المجموعات التي تختلف من بُدْنَةٍ إلى عشيرة ومن ثم إلى قبيلة. ويجري اختيار الشيوخ ضمن دائرة العائلة الواحدة، وغالبا ما يتم التوريث السياسي القبلي فتنتقل به المشيخة، مثًلا، من جيل إلى جيل. ويتم اختيار شيخ القبيلة بتوافق الآراء وبعد عملية تشاورية، وليس لاعتبارات سياسية تتعلق بالأداء السياسي (Keohane1994)، فهناك مجلس تقليدي أشبه ما يكون بمجلس للحكم، تمارس فيه الجوانب السياسية الخاصة بالقبيلة، وإدارة شؤونها العامة (Philip K. Hitti،1970)، وشيخ القبيلة يكون في الغالب كبير السن، وممن يحظون بمكانة اجتماعية عالية عند أفراد القبيلة، وترجع إليه كلمة الفصل في جميع الأمور الخاصة بالقبيلة. هناك من يصف هذه البنية بأنها ديمقراطية، فلا وجود للسلطة الاستبدادية، ولا استعباد الآخر في ظل هذا النظام، إذ تصدر القرارات وفقا لسلسلة هرمية سياسية من المجالس القبلية، تبدأ من قاعدتها، وهي مجالس الأسر والعائلات والبُدُنَاتْ، وتتحرك صعودا إلى مستوى العشيرة، والعشائر الفرعية ثم إلى مجلس رئاسة القبيلة الأعلى. وللجميع حرية إبداء الرأي بما يرعى أو يحقق مصالح القبيلة وتتخذ القرارات في النهاية بناء على أوجه النظر التي يطرحها الجميع، ومن يمثلون أبناء القبيلة، وبالتحديد من كبار السن، ومن

يتوسم فيهم رجاحة العقل من صغار السن (Shirley Kay،1978). ويعتبر هذا النظام مولدا لأهم التصورات السياسية التي ترسّخت في ثقافة القبيلة، تلك التي تعطي الشرعية للمجلس القبلي حق التمثيل والتصرف وإدارة شؤون القبيلة. فيما ٍ يتعلق بالأرض والانتماء إليها، لم تكن فكرة السيادة على الأرض موجودة، ولم تكن أيضا تشكل أهمية بالنسبة إلى القبائل التي كان معظمها يعتمد على الترحل والانتقال من مكان إلى آخر، « فاستمرار الولاء للقبيلة أو نقضه أو تحالف القبائل هو الذي يحدد الارتباط بالأرض من عدمه (محمد غانم الرميحي، 2013، ص61).

لذلك، فبعد عملية التوطين التي جرت في مجتمعات الخليج، ظهر تحدٍ يتعلق بالاستقرار في المدينة، وتمثل هذا التحدي في قدرة المفاهيم القبلية على الانسجام والتوافق مع مجتمع المدينة، وتحديدا قدرتها على التعايش مع المؤسسات الاجتماعية الحديثة المتعددة، سواء السياسية أو الإعلامية أو التربوية أو التشريعية، وغيرها من المؤسسات، وبالتالي مدى ملائمة المفاهيم القبلية القائمة على القرابة والعصبية والثأر وحرية التنقل في الفضاء لمفاهيم المواطنة والهوية المجتمعية المشتركة. كان السؤال هو كيف يمكن تحقيق وتعزيز مواطنة صالحة بأبعادها كافة، فتحمل في مضمونها الولاء للأرض والانتماء إليها، بالإضافة إلى احترامها الرأي والرأي الآخر، والثقافات الاجتماعية المختلفة التي تعيش في نطاق الإقليم الواحد، وكيف تتحول إلى شعور بهوية اجتماعية وطنية واحدة تشمل الجميع منصهرة بعضها مع بعض وفق أحكام القانون والتشريعات (يعقوب يوسف الكندري، حمود فهد القشعان، ومحمد عبدالعزيز الضويحي، 2011، ص56).

من أبرز القيم الاجتماعية والسياسية للمجتمع القبلي تلك المرتبطة بمفهوم التعصب بمعناه الإيجابي. وقد أكد ابن خلدون أن التعصب القبلي ارتبط ارتباطا مباشراً بالظروف الطبيعية أوّلا، وبتأثير العامل القرابي في الحياة الاجتماعية في المجتمع البدوي الصحراوي ثانيا (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، 1991). ، وعزا مفهوم التعصب إلى الطبيعة الصحراوية وعنصر القرابة ، فمن دون تحقيق المساندة الاجتماعية الفعالة والمؤثرة ومن دون الشعور بالحماية التي تحققها المجموعة القرابية التي ينتمي إليها الفرد، يفقد هذا الأخير مكانه ودوره بين أفراد القبيلة، ويتسبب ذلك في ضياعه (Raphael Patai, 1973). وللدين أيضا دور مهم في تعزيز قيم التماسك الاجتماعي عند أهل البادية وما جاء فيها من تعليمات تحث على القرابة. والاعتناء بالأقرباء يصب في الاتجاه نفسه، ولهذا يعرف أهل البادية بشكل عام بتدينهم وورعهم الديني، ويرى بعضهم أن سمة التدين هي من طبيعة أهل البادية (Shirley Kay, pr).

3-1- البناء السياسي للقبيلة:

في هذا السياق يمكن طرح التساؤل المنهجي الآتي:

هل القبيلة "كمفهوم" يمكن اعتباره مفهوما سياسيا ؟

وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول: إن الفكر والواقع العربيين في معظمها يؤكدان على العلاقة التفاعلية بين القبيلة والسياسة.

فالمجتمع السياسي العربي في غالبيته كان وما زال مرتبطا بشكل رئيس بالعصبة أو القبيلة وهذا ما أكده ابن خلدون حيث يرى "...إن تمهيد الدولة وتأسيسها... إنما يكون بالعصبية ... كما أن الغاية إلى تجري إليها العصبية هي الملك (ابن خلدون، مرجع سابق، ص 755).

كما أن علاقة التأثير والتأثر بين القبيلة السياسية قد دفعت بعض الباحثين العرب إلى تقرير هذه العلاقة عبر ما سماه بـ القبلية السياسية باعتبارها مبدأ تنظيميا يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة حسب تراتبية تنظيمية.

إضافة إلى كونها رابطة موحدة الهدف مبنية على التحالف إلى جانب القرابة (النسب)، كما أنها تمثل عقلية عامة شعبية تحكم كل أشكال العلاقة السياسية،كما أن هذه القبلية السياسية" ككل الأنظمة الثقافية تنزع باستمرار إلى تعديل نفسها تبعا للظروف المتغيرة" (خلدون النقيب، 1996، ص18-20).

وإذا كان الفكر الغربي في غالبيته، يرى أن القبيلة هي بنية تقليدية سابقة على المجتمع السياسي الحديث، فإن استقرار الواقع السياسي العربي تاريخيا، يدفع إلى القول: بأن القبيلة كانت ومازالت، أحد محددات العقل السياسي العربي، فالقبيلة العربية غدت محركا للسياسة فهي حاضرة في السلوك السياسي العربي فهي معطي نفسي إلى جانب كونها تنظيم اجتماعي سياسي (محمد عبد الجابري، 1990، ص 143).

حيث نرى أن المجتمعات العربية عاشت لأزمنة طويلة في ظل النظام القبلي،حيث مثلت القبيلة وحدة سياسية مستقلة، وقد افتقر العرب آنذاك لنظام سياسي يخضع لسلطانه شتى القبائل العربية،فقد كانت كل قبيلة أشبه بدولة صغيرة.

وتعتبر رابطة الدم أو النسب أساس المجتمع السياسي القبلي، فالعربي لم يفهم الدولة إلا أن دولة القبيلة، دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة (جواد علي، 1970، ص314-315).

كذلك عرفت القبائل العربية مفهوم اجتماعيا شاملا للسلطة فلا يفرق لديها بين مفاهيم السلطة والسلطان وبين القوة والنفوذ أو القسر والهيمنة،

فجميعها تستند في سلطتها إلى كل من التنظيم الاجتماعي ممثلا بالعشيرة كأداة تنظيمية داخل القبيلة، والأعراف القبلية المتبعة (فؤاد إسحاق الخوري، 1991، ص 13-14).

ويمكن تحديد أهمية القبيلة العربية كتنظيم سياسي على الوجه الآتي:

- بساطة السلطة السياسية داخل القبيلة. وسهولة الاتصال السياسي بين الحاكم والمحكوم .

- ولاء الأفراد للقبيلة أولا.

- انصياع الأفراد للتراتب السياسي داخل القبيلة وفقا للأعراف والقيم القبلية المرعية .

- احترام السلطة السياسية لزعماء (الشيوخ) القبيلة، رضاءاً واختياراً، ومصدر الشرعية وممارستها مستمدة من القيم الاجتماعية القبلية، كالشجاعة والإقدام والتضحية والقدرة على الخطاب (حامد عبد الله ربيع، 1980، ص175).

- فاعلية العصبية القبلية في حماية الجماعة واحتكام أفراد القبيلة إليها في سلوكهم الاجتماعي والسياسي.

السيادة في المجتمع القبلي لزعيم (الشيخ) القبيلة ومجلسها.

2-3- الضبط الاجتماعي للقبيلة وأدواته:

الضبط الاجتماعي نظام قديم عرفته البشرية وعرفه الإنسان منذ القدم واتخذ لتحقيقه بعض الأساليب لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع من أجل إشباع حاجاتهم ولضمان استقرار المجتمع واستمراره إذ أن من طبيعة النفس الإنسانية التأثر بالغرائز المختلفة التي تسيطر على سلوك الإنسان وتنزح به عن الطريق السوي إذا لم يجد الوسيلة الضابطة لسلوكه، ولذا فإن عملية

الضبط الاجتماعي عملية قيمة لها دورها القوي والفعال في توفير الرقابة على الفرد والمجتمع

وللضبط الاجتماعي صوراً ووسائل يتحقق عن طريقها، والتربية هي الأداة لتحقيق تلك الوسائل والصور وهنا يبرز دور التربية في ضبط المجتمع. وقد اهتم الإسلام بالمجتمع المسلم، وحرص أشد الحرص على حفظ كيانه واستقراره، فأصبح الإسلام نظاماً ضابطاً بكل ما يحويه من عبادات ومعاملات، وقيم ومبادئ وأخلاق وآداب. وهو نظام صالح للتطبيق في كل زمان ومكان بالرغم مما يقوله المغرضون من أعداء الدين الإسلامي (إحسان النص، 1973، ص449).

يعد موضوع الضبط الاجتماعي من أهم الموضوعات التي تناولها العلماء والمفكرون، واهتم به علماء التربية والاجتماع وعلم النفس لصلته الوثيقة بتنظيم المجتمعات وحياة الأفراد داخل هذه المجتمعات. ولا يزال موضوع الضبط الاجتماعي يعاني كثيراً من الخلط والغموض، ويرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى اختلاف العلماء أنفسهم في مسألة تحديدهم لمفهوم الضبط الاجتماعي، وعدم اتفاقهم على تعريف واضح محدد له، وكذلك عدم اتفاقهم على ميدان الضبط الاجتماعي وحدوده بوصفه عملية تنطوي على كثير من المضامين والمفهومات التي تتدخل في تحديد أبعاده ووظائفه بالنظر إلى أسسه ومجالاته النظرية والعملية (أبو زيد محمود، 1980، ص 166).

وقد وردت إشارات إلى مسألة النظام والقواعد المنظمة للسلوك والسلطة في كثير من الكتب القديمة، حيث تعرض فلاسفة اليونان القدماء لمسالة الضبط الاجتماعي، ولكنهم استخدموا مصطلحات أخرى: كالقانون أو الدين أو العرف أو الأخلاق (الرشدان عبد الله، 1999، ص189).

غير أن أول رائد لمفهوم الضبط الاجتماعي هو العلامة العربي "ابن خلدون" الذي أشار في مقدمته إلى الضبط الاجتماعي بصورة أكثر وضوحاً وتحديداً في قوله: «إن الاجتماع للبشر ضروري ولابد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم إما أن يستند إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه، أو إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليه ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط» (حسنين مصطفى محمد، 1394هـ، ص 201-208).

كما يرى أن الإنسان بحاجة إلى سلطة ضابطة لسلوكه الاجتماعي، وأن عمران المدن بحاجة إلى تدخل ذوي الشأن والسلطان من أجل فاعلية النوازع وحماية المنشآت. ووسائل الضبط التي تحقق هذه الغاية تتمثل في: "الدين، والقانون، والآداب العامة، والأعراف، والعادات، والتقاليد" (الخطيب محمد شحات وآخرون، 1995، ص530).

يقصد بأساليب الضبط الاجتماعي: الطرق والممارسات التي تتحكم في تصرفات الأفراد وتعمل كقوى تجبر الأفراد على الخضوع للمعايير الاجتماعية.

فكل مجتمع من المجتمعات البشرية له أساليب ضبط تنظم حياة البشر وتحكم طرق معاملاتهم وسلوكياتهم لتحقيق الضبط الاجتماعي كالقوانين والأعراف والعادات والتقاليد. وتختلف أساليب الضبط الاجتماعي في أهميتها باختلاف المجتمعات وباختلاف الزمان والمكان، فقد تكون الطرائق الشعبية أسلوباً من الدرجة الأولى في بعض المجتمعات، ويكون القانون في المرتبة الثانية، وقد يحدث العكس (السالم خالد بن عبد الرحمن، 200، ص79).

ويشير "**جيب**": إلى أن تعدد صور وأنواع الضبط الاجتماعي وتغيرهما من مجتمع لآخر، ومن عصر إلى آخر، يشكل موضوعاً غامضاً في علم الاجتماع، كما أن تلك الظواهر المتنوعة للضبط الاجتماعي جعلت من الصعب إعطاء تعريف محدد ومناسب له (Jack P 1981،Gibbs) .

كما يؤكد "**جانوتز**" أن صور وأنواع الضبط الاجتماعي جاءت نتيجة تغيرات شخصية سابقة، وكل من هذه الصور له تأثير مختلف على السلوك الاجتماعي، ومهمة علم الاجتماع تتركز في بحث هذه الصور ونتائج الضبط الاجتماعي، وهذا يعني الإجابة على السؤال الافتراضي : أي صور الضبط الاجتماعي هي الأكثر تأثيراً، وكيف يمكن للجماعة أن تضبط ذاتها ضمن مبادئ أخلاقية شرعية تفضي إلى خفض السيطرة القسريّة .

ومن هنا فقد اختلف العلماء في تحديد مصطلح لهذه الأساليب، كما اختلفوا في تصنيفها، فسماها "**روس**" وسائل الضبط الاجتماعي وحددها في خمس عشرة وسيلة مرتبة كما يلي :

- الرأي العام.- القانون. - المعتقدات. -الإيحاء الاجتماعي. - التربية. - التقاليد. - دين الجماعة. - المثل العليا.-الشعائر والطقوس. - الفن. - الشخصية. - التراث. - القيم الاجتماعية. - الأساطير والأوهام. - الأخلاق (سليم سلوى، 1985، ص67).

بينما صنف "**لانديز**" وسائل الضبط الاجتماعي إلى قسمين :

أ- الوسائل الضرورية لإيجاد النظام الاجتماعي، وتشمل: القيم، والمعايير، والأعراف، والعادات

ب- وسائل تدعيم النظام الاجتماعي، وقسمها إلى قسمين:

- النظم الاجتماعية، كالأسرة والدين والمدرسة والاقتصاد والعلم والتكنولوجيا.

- الأبنية الاجتماعية، كالجنس والطبقة والجماعة الأولية والثانوية .

وحدد "**بارسونز**" خمسة أساليب للضبط الاجتماعي وهي:

-التنشئة الاجتماعية. - المقاطعة الاجتماعية. - ضغط الجماعة. - السجون المنظمة. - قيام المؤسسات و المنظمات (الحامد والرومي، 2001، ص123).

أما "**لابيير**" فقد ميز بين وسائل الضبط الاجتماعي من الناحية العملية (وتشمل : الصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما والمسرح)، وبين الأساليب الفنية التي تكمل تدعيم سلطة الجماعة على أفرادها وتتلخص في أنواع الجزاءات الجمعية والنفسية والرمزية والتوقعية).

بينما يميز "**جيروفيتش**" بين صور الضبط الاجتماعي وأنواعه وهيئاته . فأنواع الضبط الاجتماعي هي القانون والدين والمعرفة والتربية والفن والأخلاق) . أي أنه اعتبر تلك الأمور أنواعاً للضبط الاجتماعي وليست وسائل أو أساليب.

وعلى الرغم من اختلاف علماء التربية والاجتماع في مسمى أساليب الضبط الاجتماعي وتصنيفاتها، إلا أن الإجماع يكاد يكون واحداً على أهمية هذه الأساليب، " فالنظام الاجتماعي يعتبر نتاجاً طبيعياً لفاعلية وسائل الضبط الاجتماعي". ونلحظ خلطاً كبيراً بين أساليب الضبط الاجتماعي والمعايير الاجتماعية، ومن هنا نجد أنه لزاماً علينا أن نوضح المقصود بالمعايير الاجتماعية.

4- التطور التاريخي لعلاقة النظام السياسي بالقبيلة:

إكتظّت بلاد العرب قديماً بالوحدات السياسية التي عرفت بالقبائل، التي التصق ضمنها الأفراد، حيث لم تعرف بلاد العرب نظام الدولة السياسي، وخلت كذلك من التوافق في اللغة والجنس قبل مجيء الإسلام إليها (حسن علي إبراهيم، ص33-35). في ظل ذلك ظهرت العصبيات القبلية كتعبير عن التعاضد والتعارف بين أفراد القبيلة الواحدة، وكمرجعية عمل يعمل بها الفرد داخل القبيلة، بعيدا

عن فكرة إتحاد هذه القبائل في وحدة سياسية واحدة، الأمر الذي أدى إلى تمزق الناس وتشتت أهدافهم، وعملت على ضياع النموذج الأفضل في كل الأعمال، هو ما يجعلنا ملزمين في البحث في هذه الظاهرة، ومدى إشتداد خطرها على المجتمع الذي تسوده، ومن الملاحظ بأن العلاقات بين القبائل تقوم على العصبية مستندة في ذلك على أمرين: القرابة والملازمة، بحيث تذوب (الأنا) في (نحن) التي يشعر فيها الفرد بأنها تحميه، وتدافع عنه ضد الآخرين، فأساس الرابطة العصبية هي المدافعة والمحاماة عن القريب، حيث يظهر الفرد عصبية شديدة للأفراد القريبين من النسب إليه (عصبية خاصة)، والعكس من ذلك، فالعصبية تخف حدتها اتجاه الأفراد البعيدين في نسبهم، ويستغنى عف ذلك بما يمكن أن نطلق عليه المصالح المشتركة للجماعة (الظاهري محمد محسن، 2004، ص171). يقول **إبن خلدون**: "وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإذا كان النسب بين المتناصرين قريب جدا بحيث حصل به الإتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة... ، وإذا بعد النسب، تُنُوسِيَ بعضها، وتبقى فيها شهرة على النصرة لذوي نسبه بالأمرة المشهور فيه فِرَارًا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجهه".(عبد الرحمان إبن خلدون، مرجع سابق، ص171).

قد يكون المقصود من وراء هذه العصبية هو المُلك، حيث يشكل الغاية التي تنشأ العصبية من أجلها، وفي هذا يقول **إبن خلدون:** فقد ظهر الملك هو غاية العصبية، وأنها إذا بلغت غايتها حصل للقبيلة غايتها، إما بالاستبداد أو الظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق ... وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره. (إبن خلدون، مرجع سابق، ص184).

ولابد من توافر شروط فيمن يرأس القبيلة، ممثلة بالنَسَبْ المبين الظاهر، ويعرف من نقاوة الدم (الأصل) وإما بطول المدة (المصالح)، وكذلك فالحَسَبْ وقوامه الأخلاق الحميدة شروط لابد منها في الرئاسة الخاصة، أما الرئاسة العامة فلابد من توافر شرط الغلبة بإظهار قوة عُصْبَةٍ على غيرها من العُصَب لتسود عليها (الجابري محمد عابد، 1994، ص1982). يقول **إبن خلدون:** إعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم... ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلبة وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب (عبد الرحمان إبن خلدون، مرجع سابق، ص174)..

ويقول **ابن خلدون** عن العصبية العامة كَمُؤَدَى للحصول على المُلك، بطريقة الاستبداد أو المظاهرة "ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها... فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها مانع من أولياء الدولة أهل العصبيات اِستولت عليها، وإنتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها". ويؤكد على العصبية كقوة داعمة للدعوة الدينية، التي لا تتم إلا من خلالها بقوله: "إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أصل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حدث لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ (عند جميعهم)، وهم مستميتون عليه (عبد الرحمان إبن خلدون، مرجع سابق، ص205-207).

ويعلل "**الجابري**" ذلك بقوله: إن الدعوة الدينية تقصي المرجعيات السابقة، وتتحد حول مرجعية واحدة، ويضيف عاملين يؤديان إلى إضعاف

العصبية: الخنوع والضعف، الذي يفقد الفرد القدرة على المقاومة، والتنعم والثراء الذي يبعد الفرد عن الخشونة التي اعتاد عليها الأفراد.

ويشير **ابن خلدون** إلى المراحل التي تمر بها الدولة، من حيث قدرتها على البقاء ضمن مفهوم العصبية فيقول: إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال: لأن الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة.. فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحسهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك (والرفه) من البداوة والحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى إنفراد واحد به... فتتكسر صورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع... وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية... فيصيرون عيالاً على الدولة... وتسقط العصبية بالجملة... وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة (عبد الرحمان إبن خلدون، مرجع سابق، ص220-222).. وصف **ابن خلدون** العصبية على أنها البناية الداعمة للدولة التي ذكرها، إلا أن العصبية أصبحت جزئية ظاهرة، كنظام قيم ينصر فيه الأخ أخاه ظالما أو مظلوما، والأخ قد يكون أخ الرحم أو الأيديولوجيا الدينية أو الحزبية، والخطر القائم هو أن يصبح هذا الشعار هو المحرك للسلوك لدى الأفراد والجماعات (قباني عبد العزيز،1997، ص56). تشير العديد من الدراسات إلى أن الولاءات القبلية هي من بين أكثر الولاءات رسوخا في الحياة العربية، مما أدى إلى ظهور نظام اجتماعي يقوم على مبدأ قرابة الدم الذي يحدد الولاءات والعصبية، من خلال القبيلة التي غدت وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية قائمة بذاتها (حيدر فؤاد، 1994، ص244).

لقد كانت وحدة القبيلة في المجتمع الجاهلي تنم عن فئوية دموية جامحة، فكانت بكل جوانبها موضع اهتمام وافتخار، تحت مفهوم: أنصر أخاك ظالما أو مظلوما، وهو مفهوم قائم على استظهار القوة والبدائية المقيتة كونه يحمل فئوية الدم.

ويعتقد أفراد القبيلة انتمائهم إلى أصل واحد مشترك، تجمعهم وحدة الجماعة المعبرة عن تضامنهم واندماجهم، فأصبحت العصبية بذلك مصدرا للقوة السياسية التي تربط بين أفراد القبيلة، التي صارت على مبدأ "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما (الجميلي رشيد، 1976، ص38).

عرفت المؤسسات القبلية السياسية تغيرات كبيرة في نصف القرن المنصرم، وإستجابة لضرورات وإنشاء جهاز دولة حديث إطّرحت النخبة الحاكمة عنها لباسها التقليدي، واستبدلت به آلة دولة سلطوية، حديثة ذات كفاءة، وفي الوقت نفسه كان الاقتصاد يتحول من تجارة تقليدية إلى إقتصاد دولة ريفية تعتمد على دخل من النفط فقط، لاسيما بعد فورة أسعار النفط في السبعينات من القرن العشرين (النقيب خلدون حسن، 1996، ص20).

5- العوامل المنشئة للأنظمة السياسية العربية:

أستخدم مصطلح النظام السياسي كمرادف لنظام الحكم في كثير من المدارس الفكرية، فالمدرسة الدستورية فهمت النظام السياسي على أنه المؤسسات السياسية، وبالذات المؤسسات الحكومية (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية)، غير أن المدرسة السلوكية، إتخذت مفهوم النظام السياسي من أبعاد جديدة وأصبح يشير إلى شبكة التفاعلات والعلاقات والأدوار التي ترتبط بظاهرة السلطة، سواءاً من منطلقها (الأيديولوجي)، أو من حيث القائمون على ممارستها (النخبة)، أو الإطار المنظم لها (الجوانب المؤسساتية) ومن دون الدخول في

تفاصيل الجدل النظري الذي يثور حول تعريف النظام السياسي، ويجب هنا التأكيد على مجموعة الملاحظات التالية:

أولاً: إن مفهوم النظام السياسي يختلف عن مفهوم الدولة التي تعد الوحدة القانونية المستقلة ذات السيادة التي تملك قوة الإرغام المادي المشروع وأدواته على الصعيد الداخلي، كما تملك الشخصية القانونية التي تكسبها أهلية أن تكون مخاطبة بأحكام القانون الدولي العام على الصعيد الخارجي.

ثانياً: إن مفهوم النظام السياسي يركز في وجوده على نمط مستمر من التفاعلات والعلاقات الإنسانية، بينما يتطلب وجود الدولة عناصر أخرى كالإقليم والشعب والسيادة، وعلى هذا يستطيع الباحث أن يعين حدوداً لأي من الدول العربية لكنه لا يستطيع أن يضع شكلاً محدداً لنظامها السياسي.

ثالثاً: يترتب على ما سبق أنه لابد أن يتضمن النظام السياسي درجة عالية من الاعتماد المتبادل بين وحداته بحيث إن التغير الذي يطرأ على أي منها يؤثر في باقي الوحدات الأخرى سلباً وإيجاباً (المنوفي كمال، 1987، ص39-45).

رابعاً: يفترض في النظام السياسي العمل على حفظ ذاته من خلال المؤسسات يَبْنِيهَا وقواعد يقررها، وممارسات يلتزم بها، وعلاقات يدخل فيها، ووظائف يؤديها، تمثل وظائف المدخلات وفقا للاقتراب الوظيفي في كل من التنشئة السياسية، والاتصال السياسي، وتجميع المصالح والتعبير عنها، بينما تتمثل وظائف المخرجات في صنع القواعد القانونية وتنفيذها، والتقاضي بموجبها، وفي هذا السياق حدد **"جبرائيل ألموند"** الغاية النهائية لوظائف النظام بشقيها في التكيف مع البيئة الداخلية والخارجية وتحقيق الاستقرار للنظام.

خامساً: للنظام السياسي تفاعلات وعلاقات تختلف عن غيرها من التفاعلات والعلاقات، إذ أنه يعمل في بيئة داخلية يؤثر فيها ويتأثر بها، فالواقع الاجتماعي لا

يعرف الفصل القاطع بين النظام السياسي والنظامين الاقتصادي والثقافي (صالح عطا محمد وتيم فوزي أحمد، 1988، ص98-99).

أما مصطلح النظم السياسية العربية فإنه يشير إلى مجموعة الأنظمة السياسية التي ظهرت في المنطقة العربية وفق حدودها الجغرافية المتعارف عليها، سواء نشأت عن الاختلاف حول طبيعة نشأتها أو في مرحلة الاستعمار وما قبلها، حيث يشير "**إيليا حريق**" إلى أن " خمس عشرة دولة من الدول العربية حالياً قد ظهرت تاريخيا كحصيلة لعوامل داخلية أصيلة وإقليمية لا علاقة لها بالاستعمار، ومعظمها سابق لظاهرة الاستعمار الأوروبي في المنطقة العربية، معظم تلك الدول كانت ذات أصل محلي وتتمتع بشرعية مُسُلَّمٌ بها في مجتمع قائمة فيه، كما كان لكل من تلك الدول حدود جغرافية أو على الأقل نواة جغرافية تشكل قاعدة حكمها، ولا ينفي أنصار هذا الاتجاه على أن هناك عدة دول عربية نشأت كنتيجة للخطط والسياسات الاستعمارية ولم ترتبط نشأتها بأسباب ومعطيات تاريخية محلية، وهذه الدول هي: سوريا والعراق ولبنان وفلسطين والأردن وفي المغرب العربي مصر والسودان (ابراهيم حسنين توفيق، 1995).

وخلاصة ما سبق تقودنا إلى توصيف الأنظمة السياسية العربية بأنها تتمتع بطابع مزدوج، فهي من ناحية تنتمي في عمومها إلى الدول النامية أو دول الجنوب، وتشاطرها بعضاً من مشاكلها السياسية (كضعف المؤسسات ونقص المشاركة)، وهي من الناحية الأخرى ذات خصوصية معينة مصدرها علاقة "العروبة" التي تشملها والتي تجعل منها مجموعة متمايزة في التفاعلات السياسية التي تتم بينها، فعلى سبيل المثال، وبسبب تنامي المشاعر العروبية، ظهرت دعوات فكرية تدعوا إلى الوحدة العربية، وقامت أحزاب وحركات سياسية تبنت تلك الدعوات وأنشأت فروعاً لها في الدول العربية المختلفة (كحزب البعث وحركة القوميين العرب)، كما

أن الأديولوجيات والأفكار تنساب بين الدول العربية من دون عوائق أو حواجز، كما تتبادل هذه الدول التأثيرات سياسية فيما بينها (هلال علي الدين ومسعد نيفين،2007، ص35-36) بدءاً، لابد أن نحدد ما الذي ينصرف إليه مفهوم النظام، وما الآراء التي تصدق لتحديد ماهيتها، غالباً ما يوصف النظام بأنه إطار تنظم فيه جملة عناصر تدخل مع بعضها في عملية تفاعل تكون غايتها إنجاز أهداف محددة، فالنظام هو وسط تفاعلي تستجيب عناصره للحافز الخارجي (المدخلات)، ويوصف النظام بالسياسي وذلك لأنه يختص بالظاهرة السياسية، فالنظام السياسي ينصرف إلى طريقة التي تمارس بها السلطة، وقدرتها على الاستجابة للتحديات أو الضغوط التي تواجهها، وتتفاعل معها ليترتب على عملية التفاعل هذه النتائج المحددة يطلق عليها تسمية مخرجات، وعلى هذا ركز **"دافيد إيستون"** في تحليلاته النظمية على الجانب المتعلق بمقدرة الأنظمة السياسية على الاستجابة لضغوط البيئة ومؤثراتها، وهذه الضغوط التي يطلق مطالب أو حاجات (DEMANDS) قد تنبع من البيئة الخارجية للنظام، كما قد تنبثق من داخل النظام نفسه، وتتوقف طبيعة القرارات والسياسات التي يتوصل إليها النظام في مجال استجابته لتلك الضغوط والمطالب، على القدر المتاح له من الإمكانات والموارد المساندة أو ما يسميه (SUPPORTS) وتعني أن النظام، ومن وجهة نظر**"دافيد إيستون"** يعمل في ضوء قدرته على الاستجابة لضغوطات البيئة الخارجية، بما يمتلكه من إمكانات وموارد ليتخذ قرارات ويتبع سياسات يكون بقدورها مواجهة، أو معالجة ما يواجهه من مشكلات. أما **"جبرائيل ألموند"** فقد عرف النظام السياسي بأنه كيان محدد من التفاعلات التي تحدث في كل المجتمعات المستقلة وتتركز وظيفة هذا النظام في تحقيق عمليات الاندماج والتكيف، سواء ما تعلق من ذلك بالداخل أو في علاقة المجتمع بغيره من

المجتمعات الخارجية، وذلك بأسلوب الاستخدام الفعلي أو التهديد باستخدام وسائل الإكراه المادي المشروع أو القانوني (Dougherty & Robert pflatzgraff, 1971.pp112-113).

6- القبيلة ومسألة السلطة:

استعمال القبلية بوصفها مقاربة سياسية، أو على الأصح شكلاً من التنظيم المنتج لنوع من الثقافة السياسية المخصومة، يتواتر بكثرة في الأعمال الإناسية وأشغال العلوم السياسية، كلّما تعلق الأمر بالعالم العربي مَشرقاً ومغرباً على حدّ السّواء. وفي ذلك، تعتبر القبلية محفزة تارة على ظهور الزعامة ومغذية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لثقافة تسلطية فيها تتراوح البطريركية والقبلية ومفضية طوراً إلى ثقافة مساواتية تتجسد في (أرقاز) ربّ العائلة المتمرس بفن المداولة ضمن جماعة الأقران المتساوين بما يبطل كل تمركز للسلطة وانبثاق للزعامة. وقد رأى كثيرون في ذلك بذور ديمقراطية مبكرة الوجود أو إعادة تجسد المدينة الإغريقية. مثلما كتب "**ب.كواتلين**" في تقرير عن محاضرة ألقاها "**إ.غيلنر**" في نهاية سنوات الستين في الرباط قائلاً (Annales marocaines de sociologie. 1971. pp 112-113) : " إعتقد "**ر. مونتاني**" أن كل قبيلة منقسمة شطرين. نظرية الشطرين هذه غير كافية للإخبار عن الوقائع. وضع "**غيلنر**" هذا الشكل من التنظم الثنائي موضع سؤال، محيلا بذلك إلى تصور حيوي للانقسامية ما من تجمع يكون محل تبجيل حيث يرتهن على كل شيء بالنزاعات التي تتكفل بالتوحيد مابين مجموعات مختلفة حسب المستوى الذي تندلع فيه). بالنسبة إلى "**غيلنر**"، تستند مقاربة الظاهرة القبلية إلى البراديغم الوظيفي الذي تمثل النظرية الانقسامية زهرته الأبهى. ليس المثال مثال انقسامي بل مثال "نسق من المتناقضات المتكاملة، كلية في مثل كمال مفهوم الكلية ذاته (

Ernest Gellner,1976. pp 128 -129). وأعمال "**غيلنر**" تدرس الأدوار السياسية المتكاملة لنوعي القبائل المستقرة اللائكية والمتدينة.

إن نقطة البداية في تصور"**غيلنر**" النظري هذا جمع موفق بين المرجعية الأنغلوسكسونية التي يرمز إليها **إيفاز بريتشارد**، والمدرسة الدوركهايمية. رد الكاتب أولاً الفعل على تقليد فرنسي كان يضخم من الفرادة البربرية ، وعلى الأخص في أعمال **هانوتو ولوتونو ومونتاني**، حيث كانوا يستخدمون مفهوم الديمقراطية في حديثهم عن القبائل ذات اللسان البربري، ثم يقابلون في تعارض نسقي بين القبلية والحكم المركزي من جهة والإسلام العالم المحافظ والتدين الشعبي المتنطع من جهة أخرى. في ذهن **غيلنر** أن القبلية التي يعرفها على أنها تجمع زائل لقسمات تغار على استقلالها، لا تحيل إلى ديمقراطية أيديولوجية بل إلى ديمقراطية بنيوية. وهو يلاحظ في كتابه "The saints of the Atlas" لا تعمد أبداً لدى استيلائها على الحكم المركزي إلى تأسيس ديمقراطية بل إلى تركيز مَلَكية.

للقبلية في الأطلس الكبير خاصيتان هما الانقسامية من حيث النظام البنيوي، والهامشية من حيث الموقع بالنسبة إلى حقل السلطة السياسية. وما يوحد القبيلة الشمال إفريقية هو أولاً وقبل كل شيء إرادة الاستقلال عن المخزن، لكن خيار الهامشية الجوهري هذا لم يكن ليقوم إلا بفضل تنظم انقسامي يبطل أي نزوع إلى مركزةٍ للسلطة.

يفترض اشتغال النسق الانقسامي توافر عدد من الشروط مجتمعة:

- وجود مجتمع أبوي النسب، حيث لكل من الفرد والمجموعة موقع في المجموع القبلي، ومن لَبْس.

- العلاقة بين القسمات محكومة بالتوتّر المستمر بين حركيّتين تجمع بينهما مفارقة الانصهار والانشطار، ويتأمّن اشتغال النسق عن طريق نوع من التوزّع على عدد من الدرجات.
- غياب هرمية اجتماعية ثابتة.
- وجود وسطاء خارج مجال التنافس، وهُم سلالة الأشراف.

مكّنت النظرية الانقسامية من إبراز الوظيفة الإدماجية للنزاع ومن استدماج السّيبة ضمن النسق. ولم يمنع التجريد والتعميم اللذان طبعا بعض تحليلات مصَنَّف Les saints de l'atlas من مدّ تساؤلات الكاتب الرئيسية إلى قلب الحقل السياسي الراهن من خلال أعمال "**جون واتربري**" (محمد طوزي، 2001).

من ناحية أخرى، مكنت المعالجة التي خص بها "**غيلنر**" وظيفة الانشقاق عن السلطة علماء السياسية من توصيف النظام السياسي المغربي الراهن، وكذا قدرته على استدامة دَوَلان نسبيّ للنخب، والتخفيف من مخاطر تدهور قد ينتج من هيمنة فكر بلاط أوحد على الحكم. في هذا السياق، لا يعبر الانشقاق عن عطل في اشتغال النسق، وهو لا يمثّل تهديداً مباشراً للنظام، وإنما على العكس من ذلك يديم إعادة توليده، وتنظر إليه السلطة، والمنشقون أيضًا، على أنه طلب للاندماج.

أثارت النظرية الانقسامية نقداً متعددا اندرج في فكر كان، على الأغلب، وطنياً ومعاديا للامبريالية خلال سنوات ما بعد الاستقلال (باسكون، الخطيبي، العروي...)، وكان دحضها الأمضى هو أثر "**عبد الله حمودي**". لكن تجدر الإشارة إلى أن نقد "**حمودي**" انتهى إلى إثراء النظرية الانقسامية من خلال إدراج التغيرات التاريخية التي لم يتسن "**لغيلنر**" أن يأخذها بعين الاعتبار، ولم يكن ذلك غرضه

أو غايته على أي حال. لا يضع "**حمودي**" النظرية الانقسامية محط سؤال في مجموعها، ولا يتحفظ إلا عن بعض التفصيلات والآثار التي تنجر عن الصيغة التي وضعها بها "**غيلنر**"، وخصوصاً عجز الخطاب النّسّاب عن نسخ الهرمية ذات العلاقة بإمكانات تراكم بعض (عناصر الإنتاج) (الماء والأرض والماشية)، وموقع الأولياء في هذا المعمار الاجتماعي، وكذا دور الوساطة التي يكون الصُلَحَاء مدعوّين إلى الاضطلاع بها تجاه المحيط السياسي للقبيلة ورمزه المَخْزَن (Abdallah Hammoudi, 1974, pp147-149).

انتهى التقريب بين البنية القبلية من جهة وبنية النظام السياسي العديم الرأس والممتنع عن أي مركزة للسلطة من جهة أخرى، إلى الفكرة القائلة بأن التنافس بين السلالات الداخلية المنتمية إلى القبيلة ذاتها تحفز حلول الوافدين. والسلطة لا تُقْبَل إلاّ إذا كانت أجنبية أو أقلية، وهي تفرض نفسها من خلال تعبئة شرعية من خارج المجموعة، وهي تلك حالة سلالات الصُلحاء التي يجسدها الأشراف. وقد تيسر تسجيل هذه المعاينة على مستوى الجماعة القبلية وعلى مستوى العلاقات بين القبلية سواء بسواء. أما النظرية المستعملة في تمثُّل هذه الظاهرة على مستوى الجهة، حينما يحدث تعارض بين قبائل متعددة، فهي نظرية اللُّف.

تجد نظرية التحالفات والتجمّعات السياسية العسكرية هذه تعبيرها الأكمل في منطقة الأطلس الصغير وفي الصحراء، ذلك أن التنافس بين المجموعات يخضع فيها كليًا لمنطق اللعبة من جرّاء الصبغة البالغة التخفيف لتدخّل السلطة المركزية، يفسر "**مونتاني**" الذي كان من أوائل من وصفوا هذه الظاهرة بعناية، بأن اللفظ (لفّ) هو المرادف العربي للفظ البربري الشلحيّ (أمقون) الذي يصرف من الفعل (أقن) ويعني (رَبط) و (وَصل) و (أغلق). وانطلاقا ممّا فكر فيه "**مونتاني**"

ضمن هذا الموضوع، أخرج "**محمد بردوزي**" تأليفا مختصرا مفاده أن اللُّف عبارة عن (تحالف شخصي أو عائلي) قديم ومعمّم يهيكل العلاقات بين القبائل على قاعدة تناقض ثنائي متوازن توازناً مستقرا وصلبا.

لم يتسن مطلقا إيجاد تمفصل صريح بين النظرية الانقسامية ونظرية اللُّف، وإن كان التمفصل يفرض نفسه بنفسه اعتباراً لكون النتيجة هي ذاتها، إذ تُفضِيان إلى إبطال كل مركزة السلطة أو نزعة للهيمنة على درجات مختلفة، ولنذكّر في هذا السياق بالمبادئ الأساسية الثلاثة التي تَسِم النسق الانقسامي الذي يتضمن نظرية الانسجام الاجتماعي قاعدتها (قَسِمْ تكن غير محكوم) (Gellner, pp 14-16):

- في المجتمع الانقسامي، يكون الضبط الاجتماعي رئيسيا وحصرياً تقريبا، وقائما على لعبة (توازن) و(تعارض) بين عناصره.

- في المجتمع الانقسامي، لا يوجد، أو يكاد لا يوجد، إلاّ نظام بنيوي واحد من المجموعات، تنقسم هي ذاتها إلى مجموعات فرعية انتهاءً إلى العائلات والأفراد.

- في المجتمع الانقسامي، ينعدم أو يكاد ينعدم أي تبادل للتأثير والتأثر بين المجموعات ومقاييس الانتماء. ولا أهمية تقريبا إلا لتمفصلات الانقسام وانقسام الأقسام إلى عناصر مكوّنة. ومن الناحية المبدئية، لا تتبادل الطوائف والجمعيات والأندية، إن وجِدت في المجتمع الانقسامي، التأثير والتأثر مع انقسامه وانقسام أقسامه إلى صفوف.

استحوذت هاتان النظريتان على الظاهرة القبلية لتمثل عُطل النظام السياسي، من خلال انشطارية الأحزاب السياسية ونزعتها إلى الانقسام، وفي الوقت ذاته من خلال استمرار وظيفة السلطان التحكيمية بما يحيل إلى أنماط

خلافة سلالية في الحكم، ويهيئ الميدان لوجود ثقافة بطريركية قد تكون شكلاً من الأشكال المحبّذة في تأطير العلاقة حاكم ومحكوم.

7- الخاتمـة:

تعد القبيلة من القوى الاجتماعية الأكثر تأثيرا في الأنظمة السياسية العربية ، وتقليدياً ينظر للقبائل على أنها العُروى التي تجمع الأمة وتوحدها وبصورة خاطئة تنظر أغلبية الدوائر الفكرية والعربية حول العالم إلى القبيلة باعتبارها كيان تقليدي يجب أن يزال لأنه نقيضاً للحداثة والتقدم، وأن الطريق نحو سحق هذه الكيانات الاجتماعية البدائية لن يكون إلا عن طريق عملية التحديث، والقبيلة عبر العالم العربي تعتبر أكثر ميالاً للانغماس في العملية السياسية، وكونها مكون رئيسي (إن لم تكن في الغالب) وبصورة عامة هناك علاقة تفاعلية بين القبيلة والدولة، فالمجتمع السياسي العربي مرتبط في أغلب الأحيان بقُربات الدم أو القُربات القبلية. فماهية القبيلة تظل غير محددة والإشكالية المورفولوجية للقبيلة محلولة نظريًّا، لكن تحولاتها التاريخية تشكل إلى يومنا هذا عائقًا بامتياز، وذلك راجع بالتحديد إلى التركيب والتعقيد الذي تتميز به إلى جانب تنظيمات أخرى موازية ومتفاعلة معها، وبالتالي ألا يمكننا القول إنّ القبيلة لم تكن الحقيقة الوحيدة المحرّكة للتاريخ السياسي المغربي.

8- قائمة المراجع

المراجع بالعربية:

1- جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للمدايين، بيروت، طبعة 01، 1970.

2- إحسان النص، **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأقوى**، دار الفكر، بدون مكان نشر، طبعة 02، 1973.

3- ثريا التركي ودونا لدوكول، **مجتمع ما قبل النفط في الجزيرة العربية** (فوضى قبلية أم مجتمعها مركب)، 1990.

4- محمد عاطف غيث: محرر، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1990.

5- محمد نبيل جامع، **علم الاجتماع المعاصر ووصايا التنمية**، دار الجامعة الجديدة، القاهرة، 2011.

6- حبيب صالح مهدي، **دراسة في مفهوم الهوية (دراسات إقليمية)**، السنة 5، العدد 13، 2009.

7- حسن مغنية، **مجالس العرب**، مؤسسة عز الدين ، بيروت، 1982.

8- أنظر: محمد غانم الرميحي، **الخليج ليس نفطا**: (دراسة في إشكالية التنمية والوحدة)، دار مدارك للنشر، دبي ، 2013.

9- يعقوب يوسف الكندري، حمود فهد القشعان، ومحمد عبد العزيز الضويحي، **قيم المواطنة والانتماء**: دراسة على عينة من الشباب في المجتمع الكويتي، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد 142 ،مجلد 37 ،2011.

10- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق أحمد حامد الظاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، 1991.

11- خلدون النقيب، **صراع القبلية والديمقراطية** (حالة الكويت) دار الساقي، بيروت، طبعة 01، 1996.

12- محمد عبد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، طبعة 01، 1990.

13- فؤاد إسحاق الخوري، **السلطة لدى القبائل العربية**، دار الساقي، بيروت، طبعة 01، 1991.

14- حامد عبد الله ربيع، **تحقيق و تقديم سلوك المالك لتدبير المماليك** لشهاب الذي أحمد بن أبي الربيع، جزء 01، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1980.

15- إحسان النص، **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي** ، دار الفكر، بدون مكان نشر، طبعة 02، 1973.

16- أبو زيد محمود، **الشائعات والضبط الاجتماعي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1980.

17- الرشدان عبد الله، **علم اجتماع التربية**، دار الشروق ،عمان، الأردن، 1999.

18- حسنين مصطفى محمد، **الضبط الاجتماعي في الإسلام**، أضواء الشريعة، العدد 5، كلية الشريعة، الرياض، 1394هـ

19- الخطيب محمد شحات وآخرون، **أصول التربية الإسلامية** ، الرياض. 1995.

20- السالم خالد بن عبد الرحمن، **الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري**، دار الخريجي للنشر والتوزيع، الرياض، 2000.

21- سليم سلوى، **الإسلام والضبط الاجتماعي**، دار التوفيق النموذجية، القاهرة. 1985.

22- الحامد و الرومي، **الأسرة والضبط الاجتماعي**، دار الشروق ، الرياض، بدون طبعة، 2001.

23- حسن علي إبراهيم (د.ت)، **التاريخ الإسلامي العام**، الجاهلية، الدولة العربية، الدولة العباسية، مطبعة المعرفة، القاهرة.

24- الظاهري، محمد محسن، **المجتمع والدولة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004.

25- الجابري محمد عابد، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

26- قباني عبد العزيز، **العصبية بنية المجتمع العربي**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1997.

27- حيدر فؤاد، **علم النفس الاجتماعي**، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1994.

28- الجميلي رشيد، **تاريخ العرب في الجاهلية وعصر الدعوة الإسلامية**، مطبعة الرصافي، بغداد، ط2، 1976.

29- النقيب خلدون حسن، **صراع القبيلة الديمقراطية**، دار الساقي، لندن، 1996.

30- المنوفي كمال، **التأصيل النظري لمفهوم النظام السياسي (أصول النظم السياسية المقارنة)**، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، 1987.

31- صالح عطا محمد وتيم فوزي أحمد، **النظم السياسية العربية المعاصرة**، جامعة قاريونس، بنغازي، الجزء الأول، 1988.

32- إبراهيم حسنين توفيق، **النظم السياسية العربية الاتجاهات الحديثة في دراساتها**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

33- هلال علي الدين ومسعد نيفين، **النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير**، كتب عربية، 2007.

34- محمد طوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، الفنك، الدار البيضاء، 2001.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Alan Keohane, Bedouin, **Nomads of the Desert** (Hong Kong: Colorcraft limited, 1994).

2- Philip K. Hitti, **History of the Arabs from the Earliest Times to the Present** (London: Macmillan; New York: St Martin's Press, 1970.

3- Raphael Patai, **The Arab Mind** (New York: Scribner, 1973.

4- Shirley Kay, **The Bedouin** (New York: Crane, Russak and Company Inc., 1978.

5- Gibbs ، Jack P, **Norms** ، **Deviance &amp**; Social Control. Elsevier، New York. 1981.

6- Dougherty & Robert pflatzgraff, **Contending Theories of International Relations**, J.B. Lippincott,N.Y. 1971.

7- **Annales marocaines de sociologie** (Rabat: L'Institut de sociologie de Rabat, 1970).

8- Ernest Gellner, **Comment devenir un marabout**, Bulletin Economique et Social du Maroc (BESM), nos. (1976).

9- Abdallah Hammoudi, **Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté**. Réflexions sur les thèses de E. Gellner,» Hesperis-Tamuda (Rabat), vol. 15 (1974).

10- Shirley Kay, **The Bedouin** (New York: Crane, Russak and Company Inc., 1978.