



للعلوم الاجتماعية والإنسانية

فصلية محكمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العدد ١٥ - المجلد الرابع - شتاء ٢٠١٦

الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع
الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم وهو معنى العمران.

ابن خلدون

لا تعبّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يبنّاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» أو «مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية»

حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَّرَ عَنِ الْاجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمَرَانُ الْعَالَمِ، وَمَا يَعْزُضُ لَطَبِيعَةَ ذَلِكَ الْعُمَرَانِ مِنَ الْأَحْوَالِ مِثْلَ التَّوَحُّشِ وَالتَّنَاسُخِ وَالْعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغْلِبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِنَ الْمُلْكِ وَالذُّوْلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ الْبَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِنَ الْكَسْبِ وَالْمَعَاشِ وَالْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمَرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِنَ الْأَحْوَالِ....

وَكَانَ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وَهُوَ الْعُمَرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالْاجْتِمَاعُ الْإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وَهِيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِنَ الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ وَضَعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الْإِنْسَانِيُّ ضَرْوَرِيٌّ. وَيُعَبَّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الْإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِنَ الْاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ الْمَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وَهُوَ مَعْنَى الْعُمَرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمَرَانُ الْعَالَمِ بِهِمْ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمُ الْحَيَوَانِيَّةُ مِنَ الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِمُ الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حَتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَسَفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِنَ الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرَعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِنَ الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُمْتَرِزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودَعُ اللَّهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالْقَبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ وَلَا تَرْيِيفٍ. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذِ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذَلِكَ بِمَا يَفْرُضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَفْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، المقدمة

المحتويات

٥ كلمة العدد

٧ دراسات

٩ ريتشارد تابير
القبليّة: مغارقة تاريخية في القرن الحادي والعشرين؟

٢٣ محمد الطوزي
«في القبيلة»: واقع متعدد الأبعاد

٤١ يزيد بن هونان
القبيلة كأفق سياسي في الجزائر

٥١ يعقوب يوسف الكندري
القبيلة والمفاهيم السياسية في المجتمع الخليجي المعاصر:
المجتمع الكويتي مثلاً

٨١ داون تشاتي
القبائل والقبليّة والهوية السياسية في سورية المعاصرة

٩٧ هشام داوود
القبائل العراقية في أرض الجهاد

١١٣ المولدي الأحمر
نحو استعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة

١٣٣ عزمي بشارة
جدل الجامعة والمواطنة والديمقراطية

ترجمة

١٤٩

موريس غودوليه

١٥١

القبائل والكيانات الإثنية والدول

مراجعات

١٦٥

رشيد جرموني

١٦٧

تكريم: في وداع أيقونة السوسيولوجيا المغربية فاطمة المرنيسي

أحمد جاسم الحسين

١٧١

فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية/ نايجل سي. غيسون

حميد الهاشمي

١٨١

البحث العربي ومجتمع المعرفة:
رؤية نقدية جديدة/ ساري حنفي وريغاس أرفانتيس

مصطفى أيت خرواش

١٨٧

المدخل الأخلاقي في الدفاع عن الرأسمالية/ تحرير: توم جي بالمر

١٩٥

ببليوغرافيا إرشادية مختصرة بشأن القبيلة في البلاد العربية

راهن القبيلة في العالم العربي

أسئلة الإرث المعرفي والتصورات والاستخدامات

منذ أن انخرط العالم العربي بمكوناته الاجتماعية التاريخية المتنوعة في سياقات العصر الحديث، خصوصًا في بداية القرن ١٩، استقرت في قلب مجال الأدبيات السوسولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية والسياسية الخاصة به جملة من الإشكاليات العملية والمعرفية، تجمعت تحت عنوان غامض اسمه القبيلة. وموضوع القبيلة ليس عاديًا في العالم العربي؛ إذ إنه يتحول في كل منعطف تاريخي حاسم إلى ما يشبه الشبح، نخال أنه موجود ولا نجد ما ندلل به على وجوده الموضوعي، ونظرده من مخيلتنا، فيجزم البعض بأنه رآه متلبسًا بالأحداث متواريًا في ثناياها.

الواقع أن الموضوع لا يُطرح انطلاقًا من الزوايا نفسها في مختلف أرجاء العالم العربي، وذلك لأسباب تاريخية معروفة تتعلق بتاريخ تشكّل الدولة الحديثة هنا وهناك، وبعلاقة النخب السياسية الجديدة بالمجتمع القبلي، كما تتعلق بالاستخدامات السياسية لروابط القرابة ولفكرة (notion) القبيلة، وبالإرث الاستعماري المعرفي في هذا المجال، وبأنماط التحولات الاجتماعية التي عرفتها بلداننا بعد الاستقلال. لهذه الأسباب وغيرها، اختارت مجلة عمران أن تضع من جديد سؤال القبيلة على طاولة النقاش الأكاديمي، بما يشكّل فرصة لإعادة النظر في القيمة المعرفية للمفهوم، خاصة في سياق القضايا المتشابكة التي تطرحها اليوم مجتمعات العالم العربي في فورة تحولاتها، الدائمة أحيانًا.

انطلقت عمران في طرحها هذا الموضوع من الملاحظة التالية: في التقليد الأكاديمي والسياسي الخاص بالعالم العربي، احتلت القبيلة، كفكرة ومفهوم وموضوع للتحديث، مكانة بالغة الأهمية وما زالت تأثيراتها المنهجية والأيدولوجية مستمرة حتى يومنا هذا، رغم جميع التحولات التي عرفتها مجتمعاتنا. بل إن فرضية القبيلة عادت من جديد إلى الواجهة أداةً للتفسير والفهم في سياق ما أصبح

يُطلَق عليه «الربيع العربي». ومن ثم، وجهت عمران إلى المشاركين في هذا العدد الخاص أسئلة عدة في الموضوع يمكن تلخيصها في التالي: من الناحية المعرفية، هل تشكّل القبيلة مفهومًا واضح المعالم؟ وهل كان ثمة "ضرورة" منهجية لاستخدامها كفرضية تفسيرية، وتحديدًا في ما يتعلق بالظاهرة السياسية؟ إذا سلّمنا افتراضًا بالوجود التاريخي الوضعي للقبيلة، ثم سلّمنا بأن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والحضرية الضخمة التي حدثت في بلداننا منذ أكثر من قرن من الزمن غيّرت من شروط الانتماءات التقليدية وأفاقها الثقافية القبلية، فهل يمكن أن نواصل اليوم استخدام المفهوم بمضمونه الكلاسيكي أو الوضعي أو التأويلي؟ إذا تعذر ذلك ما هي شروط التخلي عنه، أو في أي اتجاه يمكن إعادة صوغ مضمونه؟

في الأوراق التي تضمنها هذا العدد يمكن القارئ أن يلاحظ بسهولة الحرج الكبير الذي شعر به كل من استجاب لدعوة مجلة عمران عندما حاول توضيح ما يقصده بمفهوم القبيلة، مستشعرًا ما قد يترتب على استخدام هذا المفهوم الغامض من نتائج تفسيرية و/أو فهمية. لذلك، تراوحت الأجوبة - بصفة عامة - بين من يقلل من الأهمية المنهجية للمفهوم لكنه يستعمله على كل حال، ومن يؤكد تلاشي الوقائع التي تأسس عليها أنثروبولوجيًا، ويتكلم على ظاهرة تأقلم وتعايش مع مقتضيات الحداثة، ومن يدعو إلى تجاوز المفهوم بتحرير المشاهدة من "هابيتوس القرابة" ونقلها إلى الفضاءات المنهجية والنظرية الرحبة التي يوفرها مختلف الروابط الاجتماعية الأخرى التي قد تصنع القرابة ذاتها.

في هذا العدد دفعة أولى من الأوراق التي تناولت الموضوع، وستخصص عمران في وقت لاحق عددًا إضافيًا لاستكمال النقاش، تفتتحه بمساهمة قيّمة للأنثروبولوجي الكبير عبد الله الحمودي الذي يعيد خلالها النظر في القبيلة في إطار رؤية نقدية لحالة المغرب والمشرق.

المولدي الأحمر

منسّق العدد

دراسات

- ٩ القبليّة: مفارقة تاريخية في القرن الحادي والعشرين؟ 
- ٢٣ «في القبيلة»: واقع متعدد الأبعاد 
- ٤١ القبيلة كأفق سياسي في الجزائر 
- القبيلة والمفاهيم السياسية في المجتمع الخليجي المعاصر: 
- ٥١ المجتمع الكويتي مثلاً
- ٨١ القبائل والقبليّة والهويّة السياسية في سورية المعاصرة 
- ٩٧ القبائل العراقية في أرض الجهاد 
- ١١٣ نحو استعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة 
- ١٣٣ جدل الجامعة والمواطنة والديمقراطية 

ريتشارد تابري*

القبليّة: مفارقة تاريخية في القرن الحادي والعشرين؟**

يعرف كل من يتابع السياسة في الشرق الأوسط اليوم أن القبائل والعصبية القبلية لا تزال تؤدي دورًا مهمًا في كثير من البلدان. قبل نصف قرن من الآن، لم يكن أحد يتوقع هذا الأمر، ولكن، هل قبائل اليوم هي المجموعات نفسها التي كانتها آنذاك؟ ألم تتغير القبائل أيضًا بفعل التغيرات الثورية في تكنولوجيا الاتصالات والصناعات العسكرية، وفي طبيعة الاقتصاد والسياسة والمجتمع في العالم منذ منتصف عشرينيات القرن العشرين؟ يستعرض هذا المقال هذه التغيرات، وكيف كان مسمّى «قبيلة» يُطلق باستمرار على أنواع مختلفة كثيرًا من فئات اجتماعية تعيش في دول مختلفة تمامًا. ودراسة التاريخ المتناقض لقبائل في أفغانستان وإيران تُظهر أن القبيلة تحافظ، في ظروف النزاع وانعدام الأمن، على «قيم بقاء» مهمة لمصلحة الناس، أمّا حيث تكون الدولة قوية، فإن القبائل، إن بقيت على قيد الحياة، تقوم بدور جذب سياحي في الغالب.

لا تخفى على متتبعي السياسة في الشرق الأوسط في أيامنا هذه أهمية الدور الذي لا تزال القبائل والقبليّة تضطلع به في كثير من البلدان. وقبل نصف قرن خلا، ما كان ليتوقع هذه الحال سوى قلة من المهتمين. ولكن هل القبائل اليوم هي ذلك الضرب ذاته من الجماعات التي كانت قائمة في الماضي؟ ألم تتغير القبائل بفعل التغيرات الثورية التي جرت منذ منتصف القرن العشرين على مستويات التقنيات العسكرية وتقنيات الاتصالات وطبيعة الاقتصاد العالمي والسياسة والمجتمع؟ بل إن ما نحتاج إلى الوقوف عليه يتعدى هذه التغيرات إلى الاهتمام بالكيفية التي لطالما طُبّق بها مصطلح القبيلة على أنواع شتى من المجموعات الاجتماعية، تعيش في أنواع شتى من الدول. عُنيَتْ بقضية القبائل والقبليّة في الشرق الأوسط على مدى نصف قرن، وكانت موضوع كثير من منشوراتي. وأعتقد أن بعض النقاط التي تناولتها بالمناقشة مرارًا وتكرارًا تحتل العودة إليها

* معهد دراسات أفريقيا والشرق الأوسط، لندن.

** ترجمة: خالد بن الصغير.

وتفحصها من جديد في أواسط العقد الثاني من هذا القرن الجديد، علماً أنني سأشير بصفة خاصة، في سياق محاولتي تحديد ضروب التحول والثبات الأساسية، إلى إيران وأفغانستان، حيث كان لي في كلٍّ منهما أول لقاء فعلي مع القبائل في ستينيات القرن الماضي. القبليّة، على العموم، محلّ قذح في الغرب، وعادةً ما تُقدّم كقوة بدائية تدميرية وظلامية - نقيض الحداثة العقلانية - وكلعنة بالنسبة إلى المدافعين عن الحضارة التي يُفترض أنها تتقيّد بالقانون، وتتسم بالمساواة، وتقوم على حقوق الإنسان.

كثيراً ما برز مفهوم الإثنية في العقود الأخيرة، وتكرّس التطهير الإثني والإبادة الجماعية بوصفهما آفة العصر. وما إن يظهر البُعد الإثني في أيّ من النزاعات المحتدمة في هذا العالم، حتى يجري تحديده على أنه الجذر الأساسي للنزاع القائم، في حين ينذر تفحص الجذور المادية والاقتصادية الفعلية والمعقدة أو إشاعتها. يتجاهل هذا المنظور، بالطبع، ما ارتكبهت الحضارات المزعومة من أعمال وحشية فظيعة، كما أنه يغفل عن وجود سمات قبلية مميزة في ما يُدعى المجتمعات المتحضرة: أندية كرة القدم؛ بعض الأحزاب السياسية؛ بعض شركات الأعمال؛ بعض المؤسسات المغلقة؛ دع عنك الجريمة المنظمة. بل من الممكن القول إن أيّ مظهر من مظاهر المحسوبية ومحاباة الأقارب قبليّ في أساسه؛ إذ إنه يتجنب حكم القانون ومؤسسات الدولة بتفضيل الروابط الشخصية القائمة على القرابة والرعاية. ولا يخلو مجتمع من مجتمعات الأرض اليوم من مثل هذا النشاط، إلى درجة أن البحث عن سبيل للالتفاف على القواعد، التي تُرى على أنها مفروضة من طرف دولة مهملة ومجردة وغير ديمقراطية، بات يظهر كأنه من طبيعة البشر. ثمة منظور آخر في هذا الصدد، وقد سبق لي أن كتبت في سنة ١٩٨٣: «إن للقبليّة عيوبها ومحدودياتها، لكن توفيرها أسباب الأمن الاجتماعي وضمائها قيم البقاء على المدى الطويل يجب أن يزكّيها باعتبارها خلواً من أيّ مفارقة تاريخية في العقود الأخيرة من القرن العشرين»^(١). وأعتقد أن صحة هذا القول الجازم أكدّه بما يكفي بعض أحداث الشرق الأوسط في العقود الثلاثة الأخيرة.

حظيت فكرة «القبليّة»، في القرن الجديد، بمناقشات مستفيضة في الصحافة. كما شهدت ساحة النشر دفقاً من المقالات والكتب التي تحمل عناوين مثل: «قبيلة أخرى بلا دولة» (حول الصحفيين في العراق)^(٢)؛ نحن وهم: كيف تفهم عقلك القبلي^(٣)؛ «القبليّة الجديدة: الزُمَر العصبوية وصناعة السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية»^(٤)؛ «العرق والدين وإنكار الطبقيّة. القبليّة بوصفها تمثيلاً لوعي زائف»^(٥).

(1) Richard Tapper, «Introduction,» in: Richard Tapper, ed., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1983), pp. 74-75.

(2) O. Schell, «Another Tribe without a State,» *New York Times*, 7/9/2003.

(3) David Berreby, *Us and Them: Understanding your Tribal Mind* (New York: Little, Brown and Co., 2005).

(4) Kurt M. Campbell, Derek H. Chollet, «The New Tribalism: Cliques and the Making of U.S. Foreign Policy,» *Washington Quarterly*, vol. 30, no. 1 (Winter 2006-2007), pp. 193-203.

(5) Norman Pollack, «Race, Religion and the Denial of Class,» *Counterpunch Weekend Edition* (22 August 2014), on the Web: <<http://www.counterpunch.org/2014/08/22/race-religion-and-the-denial-of-class/>>.

نادراً ما غابت القبليّة عن التعليقات الصحافية في الشرق الأوسط، منذ ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١١، ليس في أفغانستان والعراق بعد الغزوتين اللتين قادتهما الولايات المتحدة ضدّهما فحسب، بل أيضاً في كثير من البلدان الأخرى مثل سورية والأردن وفلسطين وليبيا والسعودية واليمن ودول الخليج/الإمارات؛ كما في دول أخرى ليس للقبائل فيها ذلك الشأن السياسي، مثل إيران وتركيا والجزائر ومصر والمغرب وتونس.

ها هنا تعليقان لاثنتين من المراقبين بخصوص العراق وأفغانستان:

يجب النظر إلى الهجمات على قوات التحالف [في العراق] من منظور الحرب القبليّة؛ فهذا عالم يستمد قدراً كبيراً من تعريفه من «الثار»، و«المروءة»، و«الشرف»^(٦).

تبدو خريطة لجنة الانتخابات في أفغانستان للوهلة الأولى على أنها صورة مُرَمَّزة بالألوان للمجموعات الإثنية المتعددة الموجودة في البلاد. لكن التأمل الدقيق كفيّل بأن يكشف أنها صورة لنتائج التصويت^(٧).

وعلى النقيض من هذا، إليك ما جاء في تقرير عن إيران:

السياحة القبليّة من وسائل القضاء على الفقر وتوسيع نطاق العدالة الاجتماعية لإتاحتها إمكانية الاستفادة أمام واحدة من المجموعات الاجتماعية الأكثر حرماناً. وأوضح محسن الأحمدى، نائب رئيس هيئة الشؤون القبليّة المكلفة بالشؤون الاجتماعية وشؤون التواصل في إيران، أن بيع مصنوعات الحرف اليدوية المحليّة، والأشغال الفنيّة ومنتجات الألبان، وتأجير الخيام القبليّة ومحلات الإقامة والاستجمام من شأنه المساعدة على تنويع أعمال القبليين وتعزيز اقتصادهم... وأشار الأحمدى إلى أن القبائل المهاجرة التي تنتشر تقريباً في جميع أرجاء البلاد تُعتبر من أروع الأشياء الكفيلة بجذب الزوار والأنثروبولوجيين الأجانب^(٨).

ما القبائل وما القبليّة؟

ما الذي نعنيه بالقبائل؟ هل هناك ما هو مشترك بين القبائل المشار إليها في التقارير الأربعة أعلاه؟ هل القبائل في أفغانستان والعراق وإيران وقطر - أو في ليبيا والمغرب وغيرها - كيان اجتماعي من النوع نفسه؟ وكيف تغيّرت، وإلى أي مدى، في كلّ سياق من هذه السياقات، في السنوات الخمسين الماضية أو أكثر، على سبيل المثال؟ ثمة صور للقبليين لدى الغرباء عن المنطقة تتوقف على المكان الذي يصادف أن يكونوا فيه وما يروونه (على الطبيعة أو في وسائل الإعلام). لكن مثل هذه الصور قد لا تتسق مع ما يحمله أي من القبليين أنفسهم، أو مع ما يحمله أبناء وطنهم من غير القبليين. تتحدّى القبائل كل مجهود يرمي إلى وضع تعريف لها: ذلك أن المجموعات المصنّفة على هذا النحو تتنوّع

(6) Amatzia Baram, «Victory in Iraq, One Tribe at a Time,» *New York Times*, 28/10/2003.

(7) Shoib Najafizada, «Afghan vote reflects ethnic fault lines,» *Agence France Presse (Website)*, 26 October 2004.

(8) Anonymous, *Iran Daily*, 20 October 2004.

تنوعاً هائلاً باختلاف المنطقة وداخل كل بلد، وذلك من حيث الحجم والموارد الأساسية وأنماط الاستقطاب والتنظيم، شأنها في ذلك شأن أي نوع من المجموعات. وما نحتاج إليه هو تعريف متعدد الخصائص^(٩). وبدلاً من محاولة تعريف ماهية القبائل، من الأسهل كثيراً أن نوضح ما نعنيه بالقبيلة كفكرة، وكذلك بالنسبة إلى القبلية، الأمر الذي عادةً ما يتم بالإشارة إلى أفكار أخرى تقف قبالتها، وأبرزها الدولة، وحكم القانون. ما من مجال لإضفاء طابع جوهري على القبيلة والقبلية؛ إذ ليس لهما جوهر محدد (مثل القرابة، والسياسة)، والأخرى أنهما من بين العناصر الأيديولوجية المحددة للسلوك السياسي والاجتماعي. ومن مثل هذه العناصر الأخرى النفعية السياسية والاقتصادية (ما لدى القادة لتقدميه)، وكذلك الإلهام الديني (لدى القادة الكاريزميين)، وكلاهما تبعته وتطلق شرارته قوى خارجية مثل الغزوات الأجنبية. لنبدأ بتقويض بعض ضروب إضفاء الطابع الجوهري: بعض القبائل مشيخات كبيرة، مرتبة طبقياً، ولها القدرة على مواجهة الحكومات إن لم يكن على إطاحتها. لكن هناك قبائل أخرى تسودها المساواة وتخلو من القادة؛ إذ أظهر الأنثروبولوجيون كيف أن القبائل الصغيرة تتجنب عمداً تقديم قادة مميزين، تفادياً لجذب الاهتمام وتدخل جهات أقوى مثل الحكومة^(١٠).

المصطلحان المتداولان في إيران هما إيلات وعشاير، ويعنيان «قبائل بدوية رعوية»^(١١). لكن ليس هناك تطابق أو توافق لازم بين هذه العناصر، أو بين أي اثنين منهما، في إيران على الأقل. وبالتأكيد، فإن بعض القبائل هي بالفعل من البدو الرعاة، أو ربما كانت كذلك في الماضي، لكن كثيراً منها ليس كذلك. وبالمثل، ليس كثير من الرعاة بدوًا، وهناك أيضاً رعاة وبدو لا ينتمون إلى قبائل، وهلم جرا. وتبين في بعض الحالات أن البداوة نوع من التكيف السياسي^(١٢)، وإذا ما سألت من يُوسَمون بأنهم قبائل كيف ينظرون إلى أنفسهم، فسوف يقدمون إجابات مختلفة. ومثال ذلك أن شاهسيفان، وهي اتحاد قبائل بدوية رعوية وجزء من الأقلية التركية في الدولة الفارسية، كانت تنظر في ستينيات القرن العشرين إلى البداوة والعيش في الخيام باعتبارهما من العلامات المهمة الدالة على هويتها، وذلك على النقيض من التات، القرويين المستقرين وسكان البلدات، في حين أن البشتون الذين عشت معهم في شمال أفغانستان في أوائل سبعينيات القرن الماضي يصنفون أنفسهم بأنهم من «الرعاة» (مالدار). كما تتميز قبائل دوراني، شأنها شأن حكام البلاد، عن الأوزبك والهزارة والطاجيك وسواهم من المزارعين الذين يعيشون بينهم. وفي ما يخص قبائل دوراني، فإن خيامها وترحالها تعبير عن أغراض

(9) Rodney Needham, «Polythetic Classification: Convergence and consequences,» *Man* (New Series), vol. 10, no. 3 (September 1975), pp. 349-369.

(١٠) للاطلاع على أمثلة من إيران وأفغانستان، انظر: Daniel Bradburd, *Ambiguous Relations: Kin, Class, and Conflict among Komachi Pastoralists*, Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry (Washington: Smithsonian Institution Press, 1990); B. Glatzer, «Political Organization of Pashtun Nomads and the State,» pp. 212-232, and M. Yapp, «Tribes and states in the Khyber 1838-42,» pp. 150-191, in: Tapper, ed., *The Conflict of Tribe*.

(11) Richard Tapper, «Change, Cognition and Control: The Reconstruction of Nomadism in Iran,» in: C.M. Hann, ed., *When History Accelerates: Essays on Rapid Social Change, Complexity, and Creativity* (London: Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1994), pp. 188-211.

(12) William Irons, «Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen,» *American Ethnologist*, vol. 1, no. 4: *Uses of Ethnohistory in Ethnographic Analysis* (November 1974), pp. 635-58, and Glatzer, «Political Organization of Pashtun Nomads».

وغايات اقتصادية لا علاقة لها بالهوية، أي إنها تلك الضرورة التي غالبًا ما كانت مزعجة ومنغصة^(١٣). تقوم بعض القبائل على أساس صلات النسب التي تعود إلى أصل مشترك، لكن مجموعات قبلية كثيرة كانت قد تشكلت تاريخيًا على أساس سياسي، بالالتفاف حول قائد كاريزمي أو ناجح، سواء في الفتوحات أو من أجل الدفاع عن الأرض، وهو ما تشهد به أمثلة كثيرة في تاريخ القبائل التركية^(١٤). وتأتي بعد ذلك أسس أخرى، كروابط المصاهرة والزواج، ومزاعم التي «لا بد منها» حول وجود أصل مشترك «لا بدّ من وجوده»^(١٥). ليست القبليّة (بمعنى إعطاء الأولوية للولاءات والعمل المشترك مع أبناء القبيلة) بالنمط الوحيد للتنظيم في معظم القبائل. والجماعات تتشكل أيضًا على مستويات محددة، وتبدي ولاءات معينة في حالات النزاع، وغالبًا ما تشهد انشقاقات وحزازات^(١٦). وكثيرًا ما تكتسي الهويات والتباينات الإثنية والطبقية (دع عنك العبودية) أهمية بالغة في بناء المجتمع، جنبًا إلى جنب مع أنماط الرعاية التي تقيم جسورًا في ما بينها. وقبل كل شيء، فإن المعتقدات الدينية والولاءات لطالما وفّرت ما يسمّيه فيليب كارل سالزمان «البنية الاجتماعية الاحتياطية»^(١٧)، المتاحة للتعبد، خصوصًا عندما ينادي بها زعيم ديني يتمتع بالكاريزمية، مثل أحد الملالي أو الشيوخ الصوفية، وهو ما يمكن العثور على أمثلة كثيرة له في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. هكذا نجد أن الشعوب القبليّة في المنطقة متنوعة للغاية، وهي تعيش في قرى ومضارب بدو وبلدات ومدن، وفي جبال وصحارى وأودية خصبة.

العلاقات بين الدولة والقبيلة عبر الزمن

لاحظ بعض الأنثروبولوجيين والمؤرخين في سبعينيات القرن العشرين أن القبائل تمكنت تاريخيًا من إقامة كثير من الدول - بحيث يستند تكوين الدولة إلى الإمكانيات القبليّة - واقترحوا علاقة عكسية بين قوة الدولة وقوة القبائل (خصوصًا في إيران).

بعد ذلك بثلاثين سنة، اقترح صحافيون الشيء ذاته في سياق تعليقهم على الحرب في العراق. ومثال ذلك السؤال الذي ورد على موقع الواشنطن بوست في ٢ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦: «هل تقوى الهويات

(13) Richard Tapper, «Golden Tent-Pegs: Settlement and Change among Nomads in Afghan Turkistan,» in: Shirin Akiner, ed., *Cultural Change and Continuity in Central Asia* (London; New York: Kegan Paul; Central Asia Research Forum, School of Oriental and African Studies, 1991), pp. 198-217.

(14) Richard Tapper, «Historians, Anthropologists and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East,» in: Philip S. Khoury and Joseph Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 48-73.

(15) William Lancaster, *The Rwala Bedouin Today*, Changing Cultures (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1981), pp. 32 ff.

(16) Richard Tapper, «The Organization of Nomadic Communities in Pastoral Societies of the Middle East,» in: L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales, ed., *Pastoral Production and Society = Production pastorale et société: Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris 1-3 Dec. 1976* (Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 43-65.

(17) Philip C. Salzman, «Does Complementary Opposition Exist?,» *American Anthropologist*, vol. 80 (1978), pp. 53-70.

القبلية كلما ضعفت الدول القومية؟ ما الذي يجب أن يفعله الحكم (الصالح)، إن كان هناك ما يفعله، حيال القبائل؟». وأشارت مجموعة من المجيبين إلى القبائل في كل من العراق وباكستان ووسط أفريقيا وشرقها والأردن وفلسطين وإيران وباكستان، وتكررت على ألسنتهم إجابة واحدة: «احترموا القبائل؛ إنها تقوم بما تعجز الدول الضعيفة عن فعله»^(١٨). لم أكن وحيداً في السير على خطى إرنست غيلنر (E. Gellner) في تطبيقه نموذج ابن خلدون الخاص بـ «تداول النخب» في المغرب إبان العصور الوسطى على تاريخ العلاقات القائمة بين الدولة والقبيلة في إيران (وغيرها)، لكنني طورتُ هذا النموذج إلى نظرية في «القبيلة» و«الدولة» بوصفهما «حالتين عقليتين»^(١٩)، أو نموذجين ثقافيين - أيديولوجيين متنافسين أو متناوئين عاملين في المنطقة، يتحدد كل منهما بالإحالة إلى الآخر، مع سيادة اثنين من «الأنماط المثالية» للقيادة (قاطع الطريق والقائد المتزعم)، يصحبهما وجود عنصر ثالث مشترك يمثله الزعماء الدينيون الكاريزميون، ليقوم هؤلاء بالتدخل وتقديم البدائل، وربما أفلحوا في خلق الدافع لتحويل القبائل إلى دول.

من الواضح أن الدول تطورت على نحو جذري، من ممالك أو مشيخات ما قبل حديثة إلى كيانات سياسية وفقاً لنسق ما بعد ويستفاليا، فأصبحت لها حدودها الإقليمية، وباتت تحتكر وسائل الدمار (القوات المسلحة والشرطة) وحكم القانون، ومؤخراً الدساتير، لكنها تتراوح من أوتوقراطيات إلى جمهوريات من أنواع مختلفة وعلى هيئة حكام ورعية، أو مواطنة طوعية وعقد اجتماعي. كي نجيب عن سؤالٍ كيف تطورت القبائل؟ ولماذا؟ لنعدّ بعض العوامل ذات الصلة.

محركات التغيير في الوسط القبلي

تقنيات الحرب

كان هناك نوع من سباق التسلح بين القوى القبلية والدولة، والقبائل تمتعت فترةً طويلة بكثير من الميزات. مقاتلوها كانوا مدربين على القتال في الحروب التي اكتسبوا فيها الخبرة. وقد بدأ الأمر بالخيول (والإبل)، وباختراع السرج والركاب، ثم واجهت الأقواس والسيوف والرماح القبلية دخول الأسلحة النارية. وأقدمت الحكومات، منذ أواخر القرن التاسع عشر، على جلب المدافع الرشاشة، وجلب القوى الجوية ابتداءً من عشرينيات القرن الماضي وفي ثلاثينياته، حين استخدمت القوات البريطانية الطائرات لقصف القبائل المتمردة في العراق والهند. وكان استخدام الدبابات والمدفعية محدوداً في كثير من المناطق القبلية، كما هي الحال في الجبال النائية^(٢٠). ومنذ سبعينيات القرن العشرين، أصبحت الأسلحة الهجومية الرشاشة، مثل بندقية «الكلاشنيكوف» وقاذف الصواريخ «آر بي جي» من الأشياء المتداولة والمعروفة في المناطق القبلية. وفي الآونة الأخيرة، أثبتت طائرات

(18) <http://onfaith.washingtonpost.com/postglobal/2006/09/what_to_do_with_tribes/all.html>.

غير أن السنة اللاحقة شهدت صدور مجموعة كبيرة من المقالات التي وقع فيها التنديد بالقبلية بوصفها تمثل «عدواً حقيقياً».

(19) Tapper: «Introduction», and «Historians, Anthropologists and Tribespeople on Tribe».

(20) Ghulām Ḥusayn Sā'idī, *Tūp, dāstān [The Canon: A Story]* ([Tihiran: Sāzīmān-i Intishārāt-i Ashrafī, 1968]).

الهليكوبتر أنها قوة مدمرة إلى أن تصدت لها صواريخ «ستينغر». وتبدو القوات القبلية الآن عاجزة عن امتلاك أي وسيلة دفاعية في مواجهة التقنية الأحدث: «الطائرات من دون طيار» التي يجري التحكم فيها عن بُعد.

تقنيات النقل والاتصال

مرة أخرى، واصل الطرفان السباق. وكانت القبائل البدوية قادرة في الأصل على التنقل وإيصال الرسائل بصورة أسرع. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، حظيت الحكومة بميزة استخدام التلغراف، لكن القبائل المتمردة في إيران ما لبثت أن استخدمته أيضًا، في مناسبات شهيرة، كي توصل مطالبها إلى الحكومة. وفي القرن العشرين، أفاد الطرفان من انتشار شبكات الطرق، وهو ما أتاح للقبائل تحسين منافذها إلى الأسواق وسواها من المرافق، واستبدلت بالإبل والخيول الشاحنات الكبيرة والخفيفة، لكن هذا التحول ذاته سهّل أيضًا إحكام الحكومة سيطرتها على القبائل. وفي الآونة الأخيرة، أحدثت الهواتف النقالة والاتصالات عبر الأقمار الاصطناعية والإنترنت تغيرات كبرى لكلا الطرفين؛ وراح كثير من العناصر القبلية يستخدم الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي لالتقاط الأخبار العاجلة، والحصول على المعلومات، والقيام بالدعاية، فضلًا عن تحقيق بعض الأغراض الثقافية^(٢١).

تقنيات الإنتاج

جمع كثير من القبائل تقليديًا بين التجارة والغزو. وكان بعضها ينتزع رسومًا على مرور التجارة في أراضيه، أو ينتزع ريوغًا من الفلاحين. أمّا قبائل الرعاة، فكانت تربّي الماشية وتبيع متوجاتها في السوق أو تبادلها مع الفلاحين. وفي الآونة الأخيرة، أفادت عناصر قبلية من إنتاج محاصيل المخدرات الثمينة وتجاريتها، كما من تهريبها عبر الحدود مع غيرها من السلع.

تقنيات المواطنة

بازدياد الدول قوة، زادت سيطرتها على القبائل بواسطة الجيش والشرطة والمحاكم، كما زادت توفيرها بعض الخدمات الحديثة كالصحة والتعليم (مثل العيادات والمدارس القبلية في إيران وغيرها)، وراحت تعامل القبائل كبقية المواطنين. وكان المقصود من بعض هذه التقنيات الجديدة وضع حدّ للقبائل، كقوة سياسية على الأقل.

هل حانت نهاية القبائل؟

أفلحت القبائل والتشكيلات شبه القبلية في البقاء أمام التحولات التكنولوجية. والسؤال هو: هل هناك أشكال ووظائف محددة من الماضي حافظت عليها؟ هل لا تزال للقبائل تلك الأهمية في استقطاب الولاءات الأولية، وتوفير سبل التعامل مع جهاز الدولة (القانون والضرائب والتجنيد... إلخ)، فضلًا عن ضمان الحماية من اضطهاد الدولة؟ بات كثير من هذه الأمور من وظائف «المجتمع

(٢١) المصدر نفسه.

المدني»؛ إذ يقوم كثير من عناصر «المجتمع المدني» المعاصر بهذه الأدوار على وجه التحديد، أما في الدول التي فقدت مجتمعها المدني الرسمي أو لم تعرف مثل هذا المجتمع، فليس من المستغرب أن نجد القبائل والمنظمات القبلية تبرز أو تعاود البزوغ كي تسد الفراغ. رأى بعضهم، على الرغم من ذلك، أن السكان «القبليين» السابقين في مناطق النزاع المعاصرة (أفغانستان، العراق، سورية) فقدوا طابعهم القبلي «الأساسي»، إذ اتخذوا أشكالاً تنظيمية جديدة ومختلفة من أجل التعامل مع الدول التي تواجههم اليوم.

لنسلط الضوء على الحالتين المتعارضتين في أفغانستان وإيران.

أفغانستان

يتركز تعاملنا هنا بصورة أساسية على البشتون (البختون، البوشتون، الباتان)، البالغ تعدادهم حالياً أكثر من ٢٥ مليون شخص، وكثيراً ما يوصفون بأنهم أضخم سكان قبليين على وجه البسيطة. وينتشر البشتون في أراضي أفغانستان، خصوصاً في الأجزاء الجنوبية، من هيرات وقندهار، إلى غزني وكابول وجلال آباد، لكنهم منتشرون أيضاً في أجزاء من الشمال. وقد يكون العدد الأكبر من السكان البشتون هو الذي يعيش في باكستان، ولا سيما في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي القديم، وكذلك في أجزاء أخرى كثيرة، بما في ذلك المدن الكبرى. وتتسم الأنشطة الاقتصادية الفعلية، والتنظيم الاجتماعي والسياسي والممارسات الثقافية (وحتى اللهجات) لدى هذه الفئة من السكان بتنوع كبير. وكان كثيرون من الكتاب، من بينهم بشتون وأنثروبولوجيون (وأنثروبولوجيون بشتون)، قد حاولوا تحديد العناصر المشتركة الموحدة، مثل قانون البختونوالي الشهير، غير أن هذا الأخير أيضاً لا يحظى باعتراف جميع الذين يزعمون أنهم من البشتون.

حكم البشتون أفغانستان منذ أن أسسها أحمد شاه العبدلي/الدوراني في أواسط القرن الثامن عشر حكماً متواصلاً تقريباً حتى حدود القرن الحالي. وفي غضون ذلك، اكتسبت قبائل البشتون سمعة دولية بفضل أنشطتها على الحدود الشمالية الغربية للهند البريطانية، بما في ذلك المشاركة في فصول الحروب الأفغانية الثلاث إبان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فضلاً عن مساهمتهم في مختلف الثورات المحلية تحت قيادة الزعماء الدينيين، من أمثال آخوند عبد الغفور المعروف بسيدو بابا الذي كان في سوات، ومرزا علي خان من قرية إبي والمعروف بفقير إبي. وفي ثمانينيات القرن العشرين، مثّل البشتون العناصر الرئيسية في صفوف المجاهدين الذين واجهوا قوات الاحتلال الروسية [السوفياتية] والحكومة الشيوعية في كابول. ومنذ سنة ١٩٩٤ إلى اليوم، كانت الهيمنة للبشتون في طالبان، أولاً كحركة أفلحت في إلحاق الهزيمة بأمرأ الحرب المجاهدين المتناحرين، ثم كحكومة في كابول (١٩٩٦ - ٢٠٠١)، وبعدها ك«تمرد» ضد حكومة حامد كرزاي المدعومة من حلف شمال الأطلسي، ابتداء من سنة ٢٠٠٤.

قارن أنثروبولوجيون وسواهم بين طالبان والحركات الدينية الإحيائية والألفية، والعبادات النبوية، وثورات الفلاحين. لكن جميع التعميمات بخصوص طالبان ومثلهم العليا وسياساتهم منذ سنة ٢٠٠١

سارت بعكس التغيرات أو عدم التجانس البالغ الوضوح الذي يسم الحركة منذ أن غدت «تمردًا»؛ وكان هذا التغير حاضراً منذ ظهور طالبان في تسعينيات القرن الماضي، وهو حاضر أيضاً في المجتمع القبلي البشتوني. في صفوف الشعب القبلي البشتوني الدوراني القروي، الذي درسته في أوائل سبعينيات القرن العشرين^(٢٢) في سياق كانت الدولة تؤدي فيه دوراً متنامياً لكنه لا يزال نائياً في الحفاظ على النظام، وعلى نحو كان مكلفاً بالنسبة إلى الشعب (تجنيد، ضرائب، رشوة)، كان ثمة تفاعل بين القيم والهويات الدينية والقبلية والإثنية. وكانت كل قيمة مهيمنة غارقة مثقلة بالتجاذب وعدم الاتساق، حيث كان الدين تلك القواعد الصارمة والعقوبات التي يفرضها الملاي ويديرونها في المحاكم، كما كان روحانية أقطاب الصوفية وشيوخها ونزوعهم إلى إحلال السلام، وكانت الهوية القبلية مصدراً للتضامن والعنف على السواء، كما كانت الهوية العرقية تدني وتقضي في آن معاً. وفي بحث غير منشور يعود تاريخه إلى سنة ١٩٩٨، قمت بتحليل أولي لأيدولوجيا طالبان وممارستها في ضوء هذه القيم السائدة، فوجدت عناصر استمرار، إلى جانب جملة من الاختلافات الجذرية^(٢٣). سعى بعض المعلقين على صعود طالبان الأفغانية وعودتها إلى الحياة بعد تفككها الأولي، في إثر الغزو العسكري الذي قاده الولايات المتحدة سنة ٢٠٠١، وراء تفسيرات أحادية السبب، كالتعصب الديني، أو الإثنية البشتونية، أو القبلية البشتونية. ويرى أحد هذه التعليقات أن طالبان استعادت النظام في بلد منقسم قبلياً وإثنيًا، حيث أخفقت الدولة وتسببت فصائل المجاهدين وأمراء الحرب والخانات القبليون في نشر الفوضى، وذلك بإعادة إدخال جديد معايير البشتون وقيمهم القبلية التقليدية. وترى صيغة أخرى من هذا النقاش أن طالبان كانت تجلياً متطرفاً لـ «بديل» يحل محل الخانات وأمراء الحرب (نموذج قديس بارت)^(٢٤)، لكن هذا لم يكن سوى عنصر واحد في خلفيتها الثقافية البشتونية، سهّل ظهوره ما يقارب العقدين من الحرب، إضافة إلى الموارد الخارجية والدعم الخارجي. ويبدو أن التناقضات الداخلية أو الضغوط الخارجية، أو أي حافز آخر، قد تؤدي، إن عاجلاً أم آجلاً، إلى تأرجح البندول عائداً في الاتجاه المعاكس، نحو نظام ليبرالي أكثر اعتدالاً، يمثل القيم البشتونية البديلة.

ما أراه هو أن ثمة بعض المعقولة في صيغتي النقاش؛ فمقاتلو طالبان الأصليون من البشتون، حيث جرى استقطابهم من مخيمات اللاجئين والمدارس الدينية في باكستان ومن بين القبائل المحيطة بقندهار، ومن الطبيعي أن يكونوا قد جلبوا معهم عناصر من الثقافة البشتونية، مهما تكن مشوهة أو غير متوازنة، ولا سيما فكرة الشرف المتطرفة في معاملتها النساء. ولكن مرة أخرى، وعلى الرغم من بعض العداوات الإثنية وضروب سوء الفهم، رحبت طالبان منذ البداية بغير البشتون من المسلمين السنة «الصالحين»، بل كانوا على استعداد - كما هو معهود دائماً عند البشتون - للدخول في تحالفات

(22) Nancy Tapper, *Bartered Brides: Politics, Gender, and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 74 (Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1991).

(23) تمكن بعض مضامين هذه الدراسة من البقاء ليُنشر في المقال التالي وقد اعتمدته في صياغة الفقرات اللاحقة: Richard Tapper, «Studying Pathans in Barth's Shadow», in: Benjamin Hopkins and Magnus Marsden, eds., *Beyond Swat: History, Society and Economy along the Afghanistan-Pakistan Frontier* (London: C. Hurst, 2013), pp. 221-38.

(24) Fredrik Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, Monographs on Social Anthropology; 19 (London: University of London, Athlone Press, 1959).

مع الشيعة كي يدفعوا قُدماً أهدافهم السياسية أو العسكرية. وكثير من قيم طالبان الصريحة مألوفة لدى القرويين الدورانيين الذين أعرفهم، على الرغم من أنه نادراً ما وقع في التاريخ إدخال تلك القيم حيز التنفيذ بتلك الصرامة التي كانت تحت حكم طالبان بين سنتي ١٩٩٦ و ٢٠٠١.

استكشفتُ في البحث الذي كتبتُه سنة ١٩٩٨ التناقض الواضح بين الإسلام الإنساني المتسامح الذي قرنته بقبيلة الدوراني في سنتي ١٩٧١ و ١٩٧٢، والإحيائية الطهرانية التي صورتها وسائل الإعلام، بعد جيل واحد، على أنها معتقدات طالبان وسياساتها وسلوكها. وفي إمكاني أن أُتيّن عناصر الإسلام الطالبايني لدى الدوراني كما عرفتهم، ولعلمهم رحبوا بظهور زعيم طالبان الملا عمر باعتباره «قديساً حقيقياً» أو «شيخاً». واعترف كثير من المعلقين بأن الملا عمر هو آخر تجليات ما اعتاد البريطانيون على تسميتهم بـ«الملاي المجانين»، أولئك الزعماء الصوفيون الذين قادوا الثورات الإحيائية عند الحدود ضد الأجانب وضروب النفوذ غير الإسلامي^(٢٥). لكنني أحسست بما لا يدع مجالاً للشك بأن التعصب السائد لدى طالبان لم يكن، على مستوى أول، سوى نسخة متطرفة من إحدى الحلقات الموجودة في ثقافة الدوراني ومجتمعها، وأنها تمثل، على مستوى ثانٍ، استجابة مؤقتة لأزمة شديدة، وهذا ما أيده المدافعون عن طالبان، وأوردته التقارير الصحافية، وتداولته مواقعهم الإلكترونية^(٢٦).

في غياب سلطة الدولة، وحيث يهيمن أمراء الحرب على المشهد المحلي، عرضت طالبان - على البشتون - الوحدة القبلية، واعترفت بمطالبتهم القوية والواضحة تاريخياً بالتفوق الإثني، فضلاً عن التطبيق الصارم للشريعة الإسلامية. وكان عليهم، إذا ما أرادوا إقامة دولة قابلة للحياة في بلد غير متجانس إثنيًا وإقليميًا مثل أفغانستان، التخفيف من بعض هذه القواعد. وكان قادة طالبان ضد الدولة منذ البداية، سواء عن عمد أو عن جهل، وحين كانوا في السلطة هم أنفسهم، أخفقوا في تشكيل حكومة فعالة. لكن أفعالهم أثبتت أنهم كانوا مهيين، مثل جميع الحركات الإسلامية، لتعديل سياساتهم في سبيل تحقيق مراميهم السياسية. وهكذا أدركوا أن صيغة صارمة للغاية ومشوهة للشريعة الإسلامية ما كانت لتروق غالبية السكان في أفغانستان.

بعد التفكك الذي شهدته طالبان في سنتي ٢٠٠١ و ٢٠٠٢، رأت مرة أخرى خصوم الأمس، أمراء الحرب، يعودون إلى السلطة في كابول، بدعم من القوات الأجنبية الجديدة التي دأبت، طوال سنوات ما بعد الغزو، على القيام بكل ما من شأنه المساعدة على تغيير كثير من أهل البلاد من خلال تجاهلهم وتبخيس قيمهم وإيقاع ضحايا مروعة بين المدنيين. وأفلحت طالبان في إعادة تنظيم أيديولوجيتها واستراتيجياتها ومراجعتها. وبغض النظر عن الدعم الذي استمرت في الحصول عليه من باكستان، فإنها لم تجد صعوبة في تجنيد مقاتلين جدد من الشباب في معظم أنحاء البلاد،

(25) Thomas H. Johnson and M. Chris Mason, «Understanding the Taliban and Insurgency in Afghanistan», *Orbis*, vol. 51, no. 1 (Winter 2007), pp. 1-19.

(26) E.g. the now-defunct, English-language websites: <<http://www.ummah.net/taliban/taliban/i-taliban.htm>>, and <<http://www.taleban.com/taleban.htm>>.

كما تغيرت تصورات طالبان لنفسها^(٢٧). صحيح أن الأيديولوجيا المعلنة والموحدة لا تزال إسلامية أساساً، لكن بات فيها أيضاً عناصر قبلية وقومية قوية، كالتوق إلى الثأر وطرْد قوات الاحتلال، بما في ذلك أتباع الدولة الإسلامية، كما هي الحال في سنة ٢٠١٥. وقد سعت أيضاً إلى التقرب من الطبقات المدنية المتعلمة، فضلاً عن الجماهير القروية والمدينية. وخففت من صرامة كثير من القيود المفروضة سابقاً، كحظرها للتلفزيون وغيره من أدوات التكنولوجيا الحديثة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الموسيقى، ومسابقات اقتتال الكلاب، وتحليق الطائرات الورقية، وحظر تعليم الإناث (الذي ظل ساريًا في بعض المناطق)، والإصرار على التحاء الرجال، ومعارضة التشيع والتصوف على حد سواء^(٢٨).

تتكون طالبان الأفغانية الجديدة، كما كان عليه الأمر في السابق، من نواة أساسية من أتباع الملا عمر المقرّبين المتشددين، ومن هامش متنوع للغاية من العناصر المحلية المناهضة للحكومة، حيث تميل هذه الأخيرة ومؤيدوها الأجانب إلى إطلاق اسم «طالبان» على جميع هؤلاء. وبالنظر إلى أن طالبان تتحمل أيضاً مسؤولية كثير من الإصابات في صفوف المدنيين، فإنه ليس مستغرباً أن يكون هذا الهامش - كما هي الحال دائماً مع قبائل البشتون - عرضة لـ «تغيير الولاء»، حيث يجري إعطاء الأولوية للعداوات والخصومات المحلية قياساً بالالتزامات «القومية» أو الأيديولوجية؛ ذلك أن للخصومات القبلية الداخلية دوراً مهماً، سواء بين الاتحادات الرئيسية لكل من الدوراني والغلزاني أو بين بقية القبائل المكونة لها^(٢٩).

يذهب بعض المحللين إلى القول بعدم وجود ما هو «قبلي» في ما يتعلّق بطالبان؛ إذ لا يقتصر الأمر على التغيّر الجذري النهائي الذي اعترى الثقافة والمجتمع القرويين الأفغانين، منذ الحرب ضد السوفيّات، بل يتعدّاه إلى تحطّم النظام القبلي البشتوني واندثاره، نتيجة الاغتيالات الواسعة النطاق التي طاولت شيوخ القبائل، والنظرة الضيقة المحدودة إلى العالم لدى المحاربين الشباب (ممن

(27) «Understanding Afghan Culture: Analyzing the Taliban Code of Conduct: Reinventing the Layeha», (Program for Culture and Conflict Studies (CCS), Department of National Security Affairs, Naval Postgraduate School, Monterey, CA, 6 August 2009), on the Web: <info.publicintelligence.net/Layeha.pdf>.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: Antonio Giustozzi, ed., *Decoding the New Taliban: Insights from the Afghan Field* (New York: Columbia University Press, 2009).

(٢٩) عولج هذا الموضوع وفحص بطريقة مفصلة، مع الوصول في شأنه إلى خلاصات مختلفة، ومثال ذلك: Thomas J. Barfield, *Weapons of the not so Weak in Afghanistan: Pashtun Agrarian Structure and Tribal Organization for Times of War and Peace*, Agrarian Studies Colloquium series, Hinterlands, Frontiers, Cities and States: Transactions and Identities, Yale University, February 23, 2007, on the Web: <http://www.yale.edu/agrarianstudies/colloqpapers/19barfield.pdf>; Johnson and Mason, «Understanding the Taliban»; Graeme Smith, «Talking to the Taliban», *Globe and Mail*, 22/3/2008, and Anand Gopal: «The Battle for Afghanistan: Militancy and Conflict in Kandahar», (Counterterrorism Strategy Initiative Policy Paper, New America Foundation, November 2010), and *No Good Men Among the Living: America, the Taliban, and the War through Afghan Eyes* (New York: Metropolitan Books; Henry Holt and Company, 2014).

ولد كثير منهم وترعرع في مخيمات اللاجئين في باكستان)، إضافةً إلى اقتناء الأسلحة والتكنولوجيا الإلكترونية الحديثة^(٣٠).

لست مقتنعاً بمثل هذه الحجج التي تبدو قائمة على فكرة مثالية عن المجتمع القبلي، مستمدة من نصوص أنثروبولوجية عفا عليها الزمن، تبرز فيها القبائل على أنها جماعات تسودها المساواة، وتعمل وفق مبادئ الانقسامية والتعارض التكاملي. ولا ينطبق هذا المثل الأعلى إلا على قلة قليلة من الجماعات القبلية الفعلية في أفغانستان؛ إذ يتسم الواقع بمرونة كبيرة جداً، ولطالما تعقد بعمليات سياسية أخرى، من تغيير التحالفات والتكتلات إلى المركزية السياسية والتركيب الطبقي، دع عنك ظهور شيوخ الصوفية. ومنذ قرابة قرنين من الزمان، اعترف مونستيوارات إلفينستون، وهو أول من كتب على نحو مفصل عن النظام القبلي البشتوني، بما في هذا الأخير من تعقيد^(٣١). وبطبيعة الحال، فإن طالبان ليست (مجرد) تنظيم قبلي شأنها شأن بقية الحركات الحدودية في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكن أعضاء طالبان، بمن فيهم قادتها^(٣٢)، ينتمون إلى قبائل، والقيم والمبادئ القبلية جزء من حياتهم. وما أراه هو أن النظام القبلي البشتوني لطالما كان «قبلياً» (بمعنى «النموذج المثالي») مضافاً إليه أمور أخرى زائدة، ولطالما تكيف مع الظروف المتغيرة، وهذا ما يواصل القيام به في القرن الحادي والعشرين.

يبقى صحيحاً أن البشر راحوا، في ظل ظروف انعدام الأمن وانتشار الأزمة التي عاشتها أفغانستان منذ سنة ١٩٧٨، يطلبون الأمن لدى عوائلهم وقبائلهم وجماعاتهم الإثنية وشيوخهم. وبطبيعة الحال، كان للظروف المتبدلة ذلك التبدل المأساوي أثرها الجذري في بناء هوية كثير من الجماعات الأفغانية. ومن المؤكد أن الدين كان له دور أكبر من ذي قبل في الخطابات الرسمية والسياسية الأفغانية، مثلما أنه أيضاً يحتل الآن مكانة أبرز في التحليلات الأكاديمية للأحداث. وما لم تقم دولة قوية ويحل الأمن والعدالة وتتوافر الخدمات، فإن من غير المحتمل أن تتراجع أهمية الهويات العرقية والقبلية.

(30) Antonio Giustozzi, *Koran, Kalashnikov, and Laptop: The Neo-Taliban Insurgency in Afghanistan* (London: C. Hurst, 2007); Joshua Foust, «The Myth of Taliban Tribalism», (Registan, 15/7/2008), on the Web: <http://www.registan.net/index.php/2008/07/15/the-myth-of-taliban-tribalism/>, and Thomas Ruttig, «How Tribal Are the Taleban?: Afghanistan's Largest Insurgent Movement between its Tribal Roots and Islamist Ideology», (AAN Thematic Report; 04/2010, Afghanistan Analysts Network, Kabul, Afghanistan, 2010).

(31) Mountstuart Elphinstone, *An Account of the Kingdom of Caubul, and its Dependencies, in Persia, Tartary, and India; Comprising a View of the Afghaun Nation and a History of the Dooraunee Monarchy*, 2 vols., 3rd ed. (London: Richard Bentley, 1842), vol. 2, book 3: *Passim*.

(٣٢) انظر في هذا الصدد بيليوغرافيا الملاً عمر الصادرة عن طالبان في نيسان/أبريل ٢٠١٥ تتضمن إعلانه بفخر انتماءه إلى قبيلة هوتاك:

<http://shahamat-english.com/index.php/paighamoona/53792-commemorating-the-nineteenth-anniversary-of-the-historical-gathering-and-selection-of-ameer-ul->
وبيليوغرافيا خلفه الملاً اختر أحمد منصور ولا يُذكر فيها أصول انتمائه إلى قبيلة اسحقزي:

<<http://www.rferl.org/content/afghanistan-taliban-issues-mansur-biography/27221027.html>>.

إيران

إن القبائل في إيران تختلف حالها أشد الاختلاف، وكانت قد أدت، تاريخياً، كما هي الحال في أفغانستان، ذلك الدور الكبير، المهيمن في بعض الأحيان. وعلى امتداد سنوات الألفية الثانية، شهدت إيران غزوات قبائل بدوية أسس قاداتها سلالات حاكمة: المغول والتركمان والصفويون والأفغان والأفشار والزند، وأخيراً القاجار، وكانت كلها ذات أصول قبلية (وغير فارسية)، استفادت من دعم القبائل البدوية العسكري.

وجدت القبيلة نفسها أمام أعدائها في مطلع عشرينيات القرن الماضي، عندما ارتقى رضا خان، وهو ضابط في الجيش، سدة الحكم وعزم على تحويل إيران إلى دولة قومية حديثة، مستقلة عن القوى الأجنبية. فالحداثة، في نظر هذا الحاكم، لا تقتصر على علمنة القضاء والأنظمة التعليمية، والتجانس الثقافي أو فرسنة السكان، بل تشمل أيضاً سحق القبائل التي كادت جميعها أن تكون ناطقة بغير الفارسية.

كان رضا خان (الذي أصبح اسمه الجديد رضا شاه بهلوي) معروفاً بنفوره الشديد من القبائل، لاعتباره إياها مفارقة تاريخية لا مكان لها في الدولة الإيرانية الحديثة التي يجب الدفاع عنها، على غرار تركيا كمال أتاتورك، بجيش محترف وحديث. وبدلاً من الاقتصار على إخضاع القبائل، قرّر رضا شاه على التخلص منها، وتدمير أسسها الاقتصادية والسياسية والثقافية. وأفلح في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته في تهدئة القبائل الكبرى ونزع سلاحها، وقتل زعمائها الأقوياء أو نفيهم أو سجنهم، فضلاً عن حظر الهجرات البدو، وتحطيم خيامهم، ومنع الرجال من ارتداء الزي القبلي. لكن نجل رضا شاه، محمد رضا بهلوي، خفف وطأة هذه السياسة من مطلع أربعينيات القرن العشرين حتى اندلاع ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩، واعتمد سياسات جديدة تجاه القبائل، البدوية منها والمستقرة. فحيث كان لا يزال ثمة زعماء، قوّض سلطاتهم بالإصلاح الزراعي ومراقبة الجيش، لكنه سمح للبدو بالعودة إلى سكنى الخيام والترحال، كما عاد بعضهم إلى الزي التقليدي. لكن استمرار وجود القبائل البدوية بات مربكاً، وبقي الاستقرار سياسة من سياسات الحكومة. وفي أواسط ستينيات القرن العشرين، عندما قمت ببحتي الميداني، كان ثمة تجاهل صريح للقبائل⁽³³⁾، فضلاً عن إخضاعهم لسياسات تمييزية في ما يتعلق بنظام حيازة الأراضي وتسجيرها، وهو ما أدى إلى تدمير اقتصاداتهم الرعوية. وكان هذا مثلاً كلاسيكياً لدولة قوية في تعاملها مع قبائل ضعيفة.

شهدت القبيلة انبعاثاً مقتضباً بعد ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ مباشرة؛ إذ عاد بعض الزعماء القبليين المنفيين وانخرط في السياسة، وطالبت جماعات قبلية كثيرة بإعادة أراضيها المصادرة، لكن الجمهورية الإسلامية سارعت إلى قمع هذه التحركات السياسية، وسعت إلى إعادة تحديد من هي القبائل البدوية. وشبههم آية الله الخميني نفسه برجال الدين صراحةً، لأنهم عانوا التمييز والقمع في ظل نظام

(33) Richard Tapper, «Personal Reflections on Anthropology of and in Iran,» in: Shahnaz R. Najdtabadi, ed., *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives* (Oxford: [s. n.], 2010), pp. 225-241.

الشاه؛ وأعلن أن القبائل «ذخائر الانقلاب»، وكان لها دور مجيد كحرس للحدود في الحرب مع العراق ١٩٨٠ - ١٩٨٨، وعلى مرّ التاريخ.

قبل الخميني، شملت الصورة العامة الخاصة بالقبائل في إيران زعماء المجموعات القبلية الكبرى، مثل البختياري وقشقاوي وشاهسيفان التي قدّمت للحكام الأوائل كلاً من الدعم العسكري البالغ الأهمية والمعارضة الخطيرة. وبذل الشاهان بهلوي قصارى جهدهما لاستئصال الأساس الذي تقوم عليه سلطة للزعماء القبليين، واستطاعت الجمهورية الإسلامية أن تضع أولئك الزعماء بصفة تامة خارج التعريف الرسمي للإيلات والعشائر^(٣٤). وباتت هذه الأخيرة تُعرّف بأنها جماعات من البدو، تربطها علاقات القرابة والمصالح المشتركة في الأنشطة الرعوية، وإنتاج الألبان والصناعات اليدوية القابلة للتسويق، وأصبح الترويج لها الآن علناً باعتبارها تمثل نقاط جذب للزوار الأجانب والأثروبولوجيين. ويكفي إدخال العبارة المفتاحية «Iran nomad tours» (الجولات السياحية البدوية الإيرانية) في محركات البحث الموجودة على شبكة الإنترنت للدخول على ما يفوق ٢٠٠,٠٠٠ مادة، مع ضرورة الإشارة إلى أن مثل هذه الرحلات كانت قد بدأت منذ سبعينيات القرن الماضي، أي قبل اندلاع الثورة الإيرانية.

أختم، بإيجاز، مكرراً اثنتين من ملاحظاتي: الأولى هي أن في حالات النزاع وانعدام الأمن - السائدة اليوم في أجزاء كثيرة من بلدان الشرق الأوسط، وليس في أفغانستان فحسب - فإن ما توقعته في سنة ١٩٨٣ في ما يتعلق بـ«قيمة البقاء» يبقى قائماً بالنسبة إلى القبليّة. الثانية هي أن في الحالات التي تكون فيها الدولة قوية، ومسيطرة على تكنولوجيات الحرب والاتصالات والإنتاج والمواطنة، فإن من المرجح أن يرتفع بقاء القبائل لشكل معدّل أشد التعديل، باعتبارها وسيلة من وسائل الجذب السياحي. ويجب أن نضيف أن «الجولات السياحية القبليّة» ليست مقتصرة على إيران، و«السياحة القبليّة» تجارة مزدهرة في كثير من بلدان العالم التي توجد فيها «قبائل» مختلفة جداً عما هو كائن في الشرق الأوسط، من دون أن تعود منافع ذلك بالضرورة على القبائل المعنية.

محمد الطوزي*

«في القبيلة»: واقع متعدد الأبعاد**

انطلاقاً من ثلاثة نماذج مستقاة من أبحاث ميدانية للكاتب أُنجزت في السنوات الأخيرة («تطوير المراعي بالنجود العليا شرق المغرب» و«المفاوضات حول الانتخابات المحلية بوادي أونانين بالأطلس الكبير» و«حركة النساء السلاليات بجماعة مهدية ضواحي العاصمة»)، والتي أثار بعضها اهتمام وسائل الإعلام، يحاول المقال هذا إبراز راهنية القبيلة في الواقع المغاربي الحديث، ثم تقديم عرض تحليلي ونقدي للنظريات التي أفرزتها الأنثروبولوجيا وعلم السياسة بشأن المجتمع القبلي (الانقسامية ونظرية اللف) وامتداداتها لقراءة النسق السياسي المغاربي. ويقدم في الأخير اقتراح مقارنة من أجل تعريف الظاهرة القبلية ودراساتها اليوم.

على سبيل التقديم، أقوم في ما يلي بوصف ثلاث وضعيات، تتبوأ القبيلة في كل واحدة منها مركز الحدث، وتظهر - بما هي التنظيم الاجتماعي ما قبل الحديث من منظور بعض الدارسين وما بعد الحديث من منظور بعضهم الآخر - بمحتوى مختلف، وبطريقة استخدام لها مختلفة أيضاً.

الوضعية الأولى مسيرة نساء شملت الوسائط الإعلامية الوطنية والدولية بأخبارها⁽¹⁾. وكان موقع المسيرة في سنة ٢٠٠٩ دَوَّارًا صار مدينة قصدير ضخمة تدعى سيدي الطيبي، وتقع على مقربة من مدينة القنيطرة القريبة من عاصمة المملكة المغربية والموعودة بمستقبل مشرق.

انطلقت أحداث المسيرة في إثر قرار عملاق صناعة سيارات فرنسي بالاستقرار فيها. وكانت حركة قد ولدت في قرية سيدي الطيبي سنة ٢٠٠٧ باسم حركة «السلاليات»، وهي تجمع نساء يعرفن أنفسهن بأنهن قبليات، ويكافحن من أجل الحصول على حقهن في الأراضي الجماعية التي على

* أستاذ للعلوم الاجتماعية والسياسية في كل من جامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء (المغرب) ومعهد الدراسات السياسية في إيكس - أون - بروفونس (فرنسا)، ومدير مركز البحث الاقتصاد، المجتمع والثقافة بالرباط (المغرب).
** ترجمة: منير سعيداني.

(1) Isabelle Mandraud, « La révolte des Soulaluyates, » *Le Monde* (Afrique), 7/4/2011, sur le Web: <http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/04/07/maroc-la-revolte-des-soulaluyates_1504301_3212.html?xtmc=terres_collectives_maroc&xtcr=1>.

ملك القبائل. وكان سهل الغرب، الذي شهد أول استثمار في الزراعة في مغرب الاستقلال، يتمتع بوضع جماعي يحكمه قانون ١٩١٩ الذي ساعد إليه باستفاضة لاحقاً.

بالاعتماد على دراسة استشارية أنجزتها منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة (الفاو)، شرعت الدولة المغربية في حركة واسعة للتهيئة المائية على ذلك السهل الغني المكوّن من أراضي السيلان. صاحبت تلك الحركة واحدة أخرى أكثر صرامة خصّصت الأوضاع العقارية التي صارت محكومة بالقانون الزراعي لسنة ١٩٦٩. كانت تلك خصخصة وُزعت بموجبها الأراضي الجماعية بين أرباب العائلات من الرجال، ولم تشمل الحركة التي قامت بها الدولة الجهة كلها، بل انحصرت في جزء من المساحة المروية.

خلال العقد الأول من القرن الجاري، أدى الانفجار الحضري في منطقة القنيطرة إلى تزايد كبير في أسعار العقارات. وكانت الدولة الوصية على الأراضي الجماعية تعتمد عن طريق منشآت عمومية إلى الاستثمار في تلك الأراضي التي كانت قد أدمجت في المجال الحضري. وكانت المنشآت التي تشتري تلك الأراضي تعوض المستحقين من أفراد القبائل عبر توزيع تمويلات أو السماح لهم بالحصول على مساكن يتم التفاوض في شأنها مع القائم على مقاسم الأراضي. وعلى قاعدة هذه التعديلات التوزيعية كلها، كانت المرأة تُقصى على أساس الأعراف المرعية. فانطلقت حركة «السلاليات» في هذا السياق، وذلك لما قبلت الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب مساندة القضية، وجعلت مجموعة من نساء جماعة حدادة (القنيطرة) حاملة لواء الحركة التي تزايد اتساعها^(٢).

إطار الوضعية الثانية هو دورة تكوين في الإدارة الجهوية للزراعة في جهة فيكيك، والأمر يتعلق، تحديداً، ببوعرفة، تلك المدينة المنجمية الصغيرة المنكوبة من جراء توقف المجموعة الألمانية مانسمان (Mannesmann) عن استغلال المنجم. كان التكوين في التهيئة الرعوية موجّهاً إلى قادة السلالات المكوّنة للفدرالية القبلية العربية الكبيرة بني كيل ومختلف عشائرها. وكان أولئك الزعماء ومن يمثلهم متفعين من مشروع تنمية موجّه لتربية الماشية في المنطقة الشرقية.

يهم مشروع تنمية المراعي وتربية الماشية واحدة من مناطق المغرب الأكثر حرماناً، فهي لم تتمتع حتى سنة ١٩٩٠ إلا بالنزر القليل من استثمارات الدولة الموجهة نحو دفع التنمية الاقتصادية والاجتماعية. كان المشروع من أولويات الحكومة التي صمم أعلى المسؤولين فيها على جعله رافعة تمكّن من تقليص الفوارق الاجتماعية، وتساعد على إحداث تحولات طويلة المدى في المشهد الاجتماعي السياسي المحلي. بصراحة أوضح، كان المشروع يسعى نحو غاية كلية تستهدف تحديث النشاط الرعوي، وكان ذلك خياراً تجديدياً مندرجاً ضمن المشروع الممول من الصندوق الدولي للتنمية الزراعية (FIDA). وبعد أن صار المشروع «قصة نجاح» حقيقية، رافقه عدد كبير من الدراسات المتمحورة حول قابلية المربين لاستيعاب التجديد وحول الأشكال التي ينبغي اتخاذها من أجل ضمان ديمومة المشروع.

(2) <<http://www.economia.ma/content/terres-collectives-et-in%C3%A9galit%C3%A9s-le-combat-des-soullayates>>.

بين الكيانيين الاجتماعيين والمؤسستين القاعديين، وأقصد هنا الجماعة الترابية التي بعثها الميثاق الجماعي لسنة ١٩٧٦ والجماعة الإثنية (القبيلة) بوصفها مالكة وشخصية اعتبارية بموجب ظهور ١٩١٩ المتعلق بالأراضي الجماعية، كان اختيار واضعي المشروع على الثاني منهما، ولم يكن الأمر هنا يتعلق بنظرة تقليدية إلى الأشياء؛ فالاختيار كان مبرراً من ناحيتين: أولاًهما نمط الانتظام الأهلي حول النشاط الرعوي، وثانيتهما نمط تملك الفضاء، المبني والمُعاد بناؤه على أسس إثنية.

كان المراد تركيز تجربة اجتماعية مؤسسية تمسّ بالتحديث كامل سهول المرتفعات على مستوى الإجراءات التقنية، كما على مستوى كيفية تطبيقها وأنماط التنظيم المتولدة عنها. وكان التجديد الرئيسي، المتمثل في تجميع المربين الرحّل في تعاونيات إثنية نسبيّة رهاناً، هدف التحديث «السلس» للسكان. وقد اعتبر المشروع العمل التنظيمي مُكوّناً من مكوناته لا مجرد آلية مرافقة للمشروع. ومن أجل بلوغ الهدف، كان من المبرمج أن ينتظم المربون في تعاونيات رعوية تُؤسّس على قاعدة التقارب الإثني، ويشارك فيها مجموع المربين المستحقين، وتكون الطرف الأول المسؤول عمّا يهمّ برمجة مساره وتنفيذه ومتابعته وتدبره^(٣). ومنذ ذلك التاريخ، راح مربو المنطقة الشرقية الذين ظلوا رحلاً إلى حدود بداية سبعينيات القرن الماضي، وعلى الأخص منهم بنو كيل، ينزعون إلى الحدّ من اتساع مجال تنقلهم من دون أن يتخلّوا عن نمط سكنهم التقليدي تحت الخيمة.

على المستوى الإثني، تأثرت بمفعول المشروع أربع قبائل (زوا، أولاد سيدي علي بوشنافة، أولاد سيدي عبد الحاكم، وعين بني مطهر) وكونفدرالية قبلية (بني غيل). البنى القبلية (المجموعات السلالية، العشائر، القبائل، أو كونفدراليات القبائل، إلخ...) هي الأشكال الاجتماعية الأساسية التي إليها يرجع الأفراد في تحديد هوياتهم بما يفوق انتسابهم إلى مواقع إقامتهم. وعلى العموم، فإن البنية الاجتماعية الأساسية هي الدوّار الذي يمثل وحدة تنقل توافق سلالة أو جزءاً منها يكبر ويصغر. ومن الناحية المبدئية، تتطابق السلالة الصغيرة مع مجموعة متقاربة رحمياً تحيل إلى تسلسل قرابي يتّبع خطاً أبوياً، ويمكن أن تحوي قرابات لا تعود إلى الأصل ذاته، كما يمكنها أن تكون على ارتباط بسلالة كبرى استجابة لحاجات دفاعية أو تآزرية متبادلة، وأن ترتفع مباشرة إلى مستوى العشيرة.

يتجسد الإحساس بالانتماء إلى سلالة بالتمركز حول موقع الاحتراث المشترك، وحول تنقلات جماعية قبل أن يتسبب النقل بالوسائل ذات المحركات في تهميش هذا المعطى. أمّا الانتماء إلى عشيرة، فيحيل أكثر ما يحيل إلى ولف (مجال رَعَوِيّ ترتاده العشيرة بانتظام ويحترمه الآخرون)، في حين تتم تعبئة الهوية القبلية من أجل التعبير عن حقّ في الملكية الرمزية لمجال ترابي ما. ويجري تفعيل تلك الهوية على الأخص لرد الفعل تجاه باقي الكيانات الأخرى، سواء أكانت قبلية أم من جهة الدولة.

(٣) تناسب منطقة المشروع ست بلديات ريفية، تقع تسع منها منذ سنة ١٩٩٢ في ضواحي فيكيك ووجدة: حالياً صاحبة جردة أربع بلديات، وتاوريرت بلديتان. وهي تغطي مساحة تقدر بـ ٣,١ ملايين هكتار، وتمارس فيها تربية مكثفة لمجترات صغيرة (أغنام على الأخص) تقوم على استغلال المراعي الطبيعية. وهكذا، تمثل تربية الأغنام المكثفة في المراعي المنضوية ضمن الأراضي الجماعية مصدراً أساسياً للعائدات لدى قسم واضح من الأسر. يبلغ عدد الساكنة الإجمالية للبلديات التسع ٧٦,٨٠٠ نسمة (٤٣١, ٦١, ٨٥٨٥ أسرة بحسب إحصاء سنة ١٩٩٤)، زيادة على ٥٤٤٣ مستغلات تختص بتربية الماشية، أي ٦١٨, ١٠ أسرة.

على امتداد منطقة المشروع، ثمة علاقة وطيدة بين التنظيم الاجتماعي في مجموعات قبلية واحتلال الفضاء؛ فمن الناحية القانونية، تكون العقارات الجماعية مُحَدَّدة، بل هي أحياناً مسجلة بأسماء القبائل التي لها حق الملكية الكاملة، ولكنه حق لا يمارس في الحقيقة إلا من خلال وزارة الداخلية. أمّا من الناحية العملية، فلكل قبيلة مجال حركتها الترابي، وهي تبجّل استخدام مَنَاطق رَعْيٍ معيّنة يتوقف تحديد موقعها جزئياً على تحديد أراضي الفلح. وكثيراً ما تكون حدود مجالات الحركة هذه غير ثابتة التعيين، وهي تتغير من سنة إلى أخرى، في ارتباط ببعض المعطيات المناخية وبالإمكانات المادية، لتتقلّب بعض المربّين على كامل الفضاء. وتنزع هذه الحدود، التي تظل رمزية لدى بني كيل، إلى التصلّب لدى القبائل الأخرى^(٤).

كان تعداد الولف الرعوي هو قاعدة إضفاء الصبغة البنيوية على التعاونيات القائمة ميدانياً في تكوينها النَّسَبِي. وعلى الأرض، تتوزّع القبائل الخمس التي تمثّل الإطار الهُويّاتي لسكانة المشروع (بنو كيل، زوا، أولاد سيدي علي بوشنافة، عين بني مطهر، أولاد سيدي عبد الحاكم) بين العشائر والسلالات الكبيرة أو الصغيرة التي كوّنت التعاونيات لاحقاً. ومن أجل التوقُّق لذلك، أحاط المشروع نفسه بسلسلة من الضمانات الهادفة إلى معرفة عميقة بالتشكيل التكويني للمجموعات الإثنية. وقد مكنت دراسة علمية سوسيولوجية أنجزها معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة (الرباط) على مراحل ثلاث^(٥)، من رسم المعمار العام الذي اتخذته المجموعات الإثنية ضمن أشكال تنظيم جديدة لم تكن، على ما يبدو، مطابقة للوضع القديم، وتحيل إلى براديجم آخر من التضامن أكثر عضوية.

أمّا الوضعية الثالثة، فموقعها في أونانين، وكان مسرحها «المصلى»، حيث يتجمع كل دوار وسلالة مُكوّنة لـ«قبيلة» أونانين بمناسبة عيد الفطر، لبّت مسألة اختيار مَنْ سيحمل مِنْ المترشحين راية القبيلة. ويكون اختيار الممثل في مقام ثان بعد أن يكون المترشحون المحتملون قد أجروا جولة من المفاوضات مع القادة الجهويين للأحزاب الرئيسية التي يمكن أن تكون لها صلات بالجهات العليا. وبمناسبة انتخابات ٢٠١٥، انحصرت المنافسة بين حزبي التجمع الوطني للأحرار وحزب الأصالة والمعاصرة، واستُبعد حزبا الحركة الشعبية والاستقلال اللذان كانت ولايتهما قد انقضت ولم يحترما مقتضيات اتفاق عُقِدَ بشأن تشييد طريق معبّدة.

(٤) لدى الزوا مثلاً، وهي قبيلة صوفية نخرتها الهجرة نحو إسبانيا وتحضر سريع، أُعيد التقسيم البلدي (جماعة قروية لأولاد محمد والعاطف)، بحيث يتسنى تحمّل عبء توتر يستمر بين عشيرتين. إن الحدود النافذة التي تكون بين العشائر هي التي تفسر جزئياً السبب الذي يجعل تحديد مناطق منع المرعى لدى بني كيل في منطقة تندرارا (مراعي تراريد) ومنطقة بوعرفة (مراعي حمو رزق) خاضعاً لسلطة المتصرف على عدد من البلديات الممثلة لبعض العشائر، ومن دون تقسيم.

(5) H. Hammoudi et Hassan Rachik, «Etude de morphologie sociale», (Projet de Développement des Parcours et de l'Elevage dans l'Oriental (PDPEO), Phase I, Ministère de l'Agriculture et de la Réforme agraire, 1990), Institut Agronomique et Vétérinaire Hassan II, Royaume du Maroc; Abdallah Hammoudi, *Etude complémentaire sur le milieu humain. L'organisation sociale, le rapports des groupes sociaux avec l'espace et les attitudes des groupes cible* ([Rabat]: Ministère de l'Agriculture, 1989); Abdallah Hammoudi, A. Benchrifia et Hassan Rachik, *Etude sociologique* (Rabat: Ministère de l'Agriculture; IAV Hassan II, 1991), et Abdallah Hammoudi, Hassan Rachik et Mohamed Tozy, *Etudes sur l'innovation*, 3 vols. (Rabat: Ministère de l'Agriculture; IAV Hassan II, 1993).

لقبيلة أونانين خصائص تشير الانتباه؛ فهي ليست قبيلة ذات سلسلة نسبية قابلة للقراءة، بل تشكلت من مهاجرين وفدوا من سوس ومن الجزء الشرقي من الأطلس الكبير. والحقيقة أن السلالتين الشريفة إيجورامن والشرفا هما وحدهما اللتان كانتا قادرتين على الإدلاء بما يثبت الأصول التي تدعيانها، في حين يعلن «الآخرون» على الملأ هويّة تحيل إلى المجال أكثر ممّا تحيل إلى أي شيء آخر.

الوضعيات/الحكايات الثلاث التي تعجّلت روايتها للتو تظهر القبيلة في أشكال مختلفة: قبيلة لصيقة بمجال ترابي تستمد منه تجانسها وهويتها: أونانين، وكونفدرالية قبلية ذات صلات بالغة التخلخل: بني كيل. وأخيراً أفراد يحشدون المرجعية القبلية ليولدوا منها حركية مُطالبة بالحقوق، تقوم بها نساء وتسندنها جمعيات «تقدمية» وحدائية، وهو ما يعضد أطروحة جان فافري (J. Favret) البالية إلى حد ما، والتي تتحدث عن «منحى (تقليديوي) في مواجهة حادثة زائدة».

من العسير إنكار أهمية الظاهرة القبلية في المغرب؛ ففي إثر الاستقلالات، وإذا ما استثنينا حالة الجزائر قليلاً، يمكننا القول بأن الشكل المخفّف من سيرورة نزع الصبغة الاستعمارية عن العلوم الاجتماعية في المغرب أغفل هذا التنظيم الذي احتفت به الآداب الاستعمارية. لم يقتصر صمود المعطى القبلي على التجسّد في الأسماء التي تحملها المجالات الترابية للمجموعات السكانية^(٦)، أو في أسماء الأشخاص وألقابهم التي فنّتها الأحوال الشخصية، بل امتد وجوده كأساس لجزء من المعمار السياسي. وهكذا، لم يتردد مؤرخ المملكة في نشر دليل يستعرض قبائل المغرب بعد ما يقارب العشرين سنة من آخر خارطة لها وضعت سنة ١٩٥٨. ولا يزال جزء من التراث العقاري للمملكة على ملكية قبائل يقع عبء تحديد محتواها وكتلتها البشرية على عاتق السلطات المحلية. وبغية تمثّل الحال الراهنة للمعطى القبلي، اخترنا هنا دراسة الكيفية التي يُستعمل بها هذا المعطى كرافعة في مجالات التنمية، وذلك لنقيم البرهان على استمراره كشكل تقليدي من أشكال التنظيم المحلي، وتجري هذه الحال بالتساوق مع لحظة يسعى فيها الخطاب بشأن التنمية إلى الاستناد إلى الثقافة الأهلية ليتدارك غياب الدولة ويعبئ الساكنة الريفية في لغة يألّفها أفرادها.

إن راهنية الحكايات الثلاث لا تفاجئ إلا بقدر ما؛ ذلك أن المجتمع التقليدي المرجعي في المغرب والجزائر صوّر على الغالب بأنه مجتمع منظم حول علاقات عائلية ونسبية، مع نوع من المساواة في العلاقات الاقتصادية في ما بين المجموعات العائلية، باعتبار اندراج كلّ ذلك ضمن تنظيم يكون على شكل قبيلة أو كونفدرالية قبلية تَضَع الانقسامية مبدأً بنيته اجتماعياً؛ فبعد أن أشار إليها ماسكري (Masqueray)^(٧) في القرن التاسع عشر عندما تناول منطقة القبائل، وأكسبها روبرت مونتاني

(٦) ثلثا الجماعات القروية يحملان مسميات ذات رنين قبلي. وكثيراً ما يكون التقسيم البلدي تلاعباً بالواقع القبلي، إمّا بتعزيزه وتحويله إلى جماعة ترابية وإمّا بإذاته في جماعات ترابية متعددة تنتهي بتكسير عصبيتها.

(7) Émile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni Mezâb)* (Paris: E. Leroux, 1886) (ré-édité et présenté par F. Colonna, Edisud, Aix en Provence, 1983); Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)* (Paris: F. Alcan, 1930), et Hugh Roberts, «Perspectives on Berber Politics or Durkheim Mistake,» *Morocco: The Journal of the Society for Moroccan Studies* (London), no. 3 (1993), pp. 1-19.

(R. Montagne) صيغتها الشكلية الكاملة^(٨)، بهدف وضع ما سُمّي السياسات البربرية خلال السنوات الثلاثين من القرن العشرين، أعاد استخدامها إرنست غيلنر (E. Gellner) بتوفيق أكبر لوصف التوتّرات التي تضع السلطة المركزية والجماعات الريفية وجهًا لوجه.

لا تقلّ العناوين التي تخبرنا عن الأهمية التي اكتسبتها القبيلة في الدراسات المغربية، بداية من الكتاب الشهير الذي وضعه إدموند دوتي (E. Douitté) سنة ١٩١٤ تحت عنوان *En Tribu*، وصولاً إلى حوز مراكش (Haouz de Marrakech) الذي وضعه بول باسكون (P. Pascon) سنة ١٩٧٧، مروراً بالبربر والمخزن ((*Berbères et le Makhzen*) الذي وضعه مونتاني والبنى الاجتماعية للأطلس الأعلى (*Structures sociales du Haut-Atlas*) الذي وضعه جاك بيرك (J. Berque) سنة ١٩٥٥ وشرفاء (صلحاء) الأطلس (*Saints of the Atlas*) الذي وضعه غيلنر، أو آيت وارياغار في ريف المغرب (*The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*) الذي وضعه ديفيد هارت (D. Hart) سنة ١٩٧٦. وفي ما يتجاوز وجود القبيلة بوصفها مجموعة إثنية يجمعها الدم، أو على الأقل القبلية بوصفها بناء أيديولوجيًا يضع رسم القرابة على فضاء مدينة قيد التشييد، فإن الهاجس الذي سيطر على مقاربات المجتمع المغربي كان توصيفه وإبراز بنائه الوطني. وفي ذلك كله، كانت القبيلة تارة رافعة وطورًا آخر عقبة في طريق التحديث. ومن وراء البحث في القبيلة كانت ترتسم ملامح نظريتين، نظرية الانقسامية ونظرية اللف، انتهى بهما الأمر إلى احتلالهما حقل الإناسة في المغرب.

سنوضح فكرتنا في النقاط الثلاث التالية: عسر تعريف القبيلة، والقبيلة ومسألة السلطة في ما بين الانقسامية والبطيركية، والواقع القبلي في مواجهة مسألة الملكية العقارية التي تمثل، في رأينا، المجال الوحيد الذي يشهد على وجود هذا الكيان بوصفه نمط تنظيم للملكية الخاصة الجماعية.

في عسر التعريف

ليست القبيلة بأقل أهمية رغم تقهقرها بوصفها نمط انتظام في مجتمع شهد حركة سكانية وجعل إمكان اعتبار المقياس الإثني صلة اجتماعية يزداد عسرًا. ولكن إذا تجاوزنا هذا المعطى السوسيولوجي والسياسي في مغرب مواطنين بصدد التشكّل، يظل مفهوم القبيلة مُشككًا؛ فاستعماله كان على الدوام مثيرًا لنوع من الامتناع لدى الفاعلين السياسيين من فرط ما في محتواه من الاستعصاء على الحصر. وبدلًا من الحديث عن القبيلة، نختار، من منطلق توخّي أكبر قدر من الوضوح، التحدث عن المعطى القبلي. وقد كانت مفردات هذه المجادلة محل تأليف جاء في عمل بيرك الثمين والمنشور سنة ١٩٥٤، وذلك لحظة ترؤسه حركة إصلاح لتحديث الفلاحة المغربية بغية «وضع الجُماعه (المجلس القبلي) على الجُرّارات»، بحسب قوله.

تحليل المفارقات التي أثارها بيرك إلى مستويات عدة، أولها مسألة تعريف القبيلة، وذلك بالتساؤل إن كان الأمر يتمثل في معطى موضوعي أم في بناء أيديولوجي يبتدع معنى لمجموعة تجد نفسها مُجبرة

(8) Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*, et Roberts, pp. 1-19.

على التعاون من أجل إدارة مجال ترابي والدفاع عن ذاتها في محيط غير آمن. ويقول آخر، ما الصدقية التي يمكن أن نسبها على تعريف للقبيلة يحيل إلى القرابة بدلاً من الإحالة إلى التوطن الترابي؟ وما الصدقية التي يمكن أن نسبها على السلاسل النسبية^(٩)؟

يتمثل مستوى المفارقات الثاني في التنوع البالغ للتعبيرات الإمبريقية التي يشملها لفظ «قبيلة»، مُراوحة بين الكونفدراليات مثل آيت عطة، وزمور التي لها مؤسسات من قبيل مجلس الأربعين، والتقبلات الصغيرة المتلاشية التي لا يتحقق وجودها إلا وقائعيًا من خلال تدبر التصرف في عين ماء أو مجال رعوي.

ويتجسد المستوى الثالث في الوفرة الهائلة لمسميات المواقع، حيث تتكرر الألقاب القبلية نفسها التي تُبعد بينها مئات من الكيلومترات، شاملة بتسميتها حالات واقعية وأنماط عيش بالغة الاختلاف، ومتحدية كل افتراض للتكاثر بالهجرة. يستنتج بيرك من ذلك أن «لا التفسير التاريخي لانتشار اللقب من خلال التكاثر بالهجرة ومن خلال التحركات والتنقلات، ولا التفسير النسبي الذي يحيل إلى نظام القرابة المعقد يحوزان الرضا في الإخبار عن واقع إمبريقي متفكك»^(١٠).

إن ما وقف عليه بيرك عشية غروب الحماية تأكد بعد الاستقلال، حيث لم يترجم حضور الدولة الثقيل في الأرياف، أينما حلّ، بالقدر عينه من التدخل في البنى المحلية. فإذا ما سجلنا أن الصورة الرمزية للقبائل المُصطَفّة بين يدي الملك، يوم مراسم البيعة التي بها يُختتم عيد العرش، قد تركت المجال لرؤساء البلديات والمجالس الولائية «يقودهم» أعوان السلطات من قياد وولاة، فإننا نلاحظ أن الزيجات الأميرية التي تنشط الاحتفالات لم تحتفظ إلا بآثار ثقافة قبلية نُقلت إلى مستوى جهوي في صيغة رقصات وأناشيد فولكلورية. وللمفارقة، فإن المسألة العقارية ومشاريع التنمية التي صارت تقوم على أيديولوجيا المشاركة هما ما سمح بإعادة ابتداء القبيلة؛ ففي المشاريع التنموية، يمرّ تنظيم الجماعات عبر جهاز قانوني - سياسي يحوّل «الجماعة» (المجلس القبلي) إلى رابط ناقل يقوم بين الجماعة والسلطات^(١١). ولكن اللجوء إلى مسميات المواقع ونوع من الثقافة التشاركية والتضامن المتوارث أبًا عن جدّ، ليس إلا نوعًا من البلاغة التي تبتغي أن تكون أليفة وقابلة لاستيعاب من طرف «السكان المستهدفين».

(٩) «انتبه باحث فطن إلى التنوع البالغ في الأصل الذي تشتمل عليه التسمية المستمدة من الجذ المشترك، وأبدى احتراز المتشكك في القرابة الدموية. ومنذ ذلك الوقت ما عاد الالتجاء إلى الأب الذي يهب اسمه إلا اختلافاً خيالياً»، ورد في:

Jacques Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu nord-Africaine,» dans: *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues*, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1953) repris dans: Jacques Berque, *Opera minora*, présentation et notes de Alain Mahé, Gianni Albergoni et François Pouillon, 3 vols. (Paris: Bouchène, 2001), vol. 2: *Histoire et anthropologie du Maghreb*, pp. 161-162.

(١٠) «إن الطريقة التي تمت بها هذه التطورات بعيدة عن مثالنا بطبيعة الحال. لقد أخذ ما كان منها صيغتين: الاستيعاب والفرز. يجعل الاستيعاب ما يجتمع تحت نفس اللفظ عناصر معلنة الوفود من خارج، مُزاوجًا بين الاعتراف بهذا التعدد المتخالف والدعوة إلى الوحدة. على العكس من ذلك، يقطع الفرز الوحدات ويفكّكها إلى قطع ترابية أو مثالية: مقاطعات، متنافسون، روابط، أحزاب». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١١) تلك هي حالة الغرب والمساحات ذات الوضع الجماعي في تادلة وسوس...

خلافًا لذلك، تظل القبيلة واقعةً ملموسًا اسميًا على الأقل، بوصفها كيانات مالكة للأراضي الجماعية. هذا هو المستوى الذي لا تضع فيه مصالح الدولة أطر الفعل الجماعي موضع سؤال، بل تواصل تدبّر التصرف في الأراضي والمجالات والمياه ضمن المساحات المائية التقليدية.

على أن التحوّلات العميقة تمسّ بآثارها الجماعات كلها، على الرغم من اختلاف المستويات؛ إذ إن الضغط الديموغرافي، وشحّ الموارد، وإضفاء الصبغة النقدية على المعاملات، والهجرات، كل ذلك سبّب خلخلة أشكال التنظيم الاجتماعي القديمة. وانجذرت عن ذلك تغيّرات لا رجعة فيها، إلى حدّ دفعنا إلى ابتداء محتوى ووظيفة مستحدثين للمرجعية القبلية.

يظل الدّوّار أطول من العشيرة عمرًا بسبب الحفاظ على وظيفته، بوصفه فضاء حياة مبنياً حول الأدنى من التجهيزات الجماعية: مسجد، مقبرة، حرم يمكن أن يشهد توسيعات، مجال ترابي للإنتاج الزراعي. وقد صار هو الموقع الذي فيه ينتسج حدّ أدنى من الاجتماعية يتجاوز العائلة الممتدة. من ناحية أخرى، واصل الدّوّار الاشتغال في إطار الدولة الحديثة أكثر ممّا فعلت العشيرة أو القبيلة؛ تلك هي الحال في التعدادات، وصولاً إلى تبني مفاهيم القسيمة والكهرية والدوائر الانتخابية، مهما كان التشكّل الموقعي أو البيئي (جبال عليا، سباسب، سهول، وربما حتى ضواحي المدن). ومن ثم يمثل الدّوّار حوض الحياة الاجتماعية، متجاوزاً حتى أصله الذي يجمع سلالات تنحدر من جدّ تسمّى باسمه (غرب، شاوية)، إلى مقاطعة بذاتها حول أغادير في السوس أو في الأطلس الكبير، وإلى وحدة تنقل لدى الرّحل وغير المستقرين، مثل بني كيل، أو قصر متولّد عن ترسّب اجتماعي هو أقرب إلى أنظمة الكاست (castes) المتميزة منه إلى تجمع إثني (درعة، تافيلالت)، أو حيّ على الحزام المتاحم للحاضرة إليه يلتجئ ضحايا النزوح الريفي.

القبيلة ومسألة السلطة: ما بين الانقسامية والبطيركية

استعمال القبلية بوصفها مقاربة سياسية، أو على الأصح شكلاً من التنظيم المنتج لنوع من الثقافة السياسية المخصصة، يتواتر بكثرة في الأعمال الإنسانية وأشغال العلوم السياسية كلّما تعلّق الأمر بالعالم العربي مشرقاً ومغرباً على حدّ السّواء. وفي ذلك، تُعتبر القبلية محفّزة تارة على ظهور الزعامة ومغذية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لثقافة تسلطية فيها تتزّوج البطيركية والقبلية، ومفضية طوراً إلى ثقافة مساواتية تتجسّد في «أرقاز»، ربّ العائلة المتمرس بفنّ المداولة ضمن جماعة الأقران المتساوين بما يُبطل كلّ تمركز للسلطة أو انبثاق للزعامة. وقد رأى كثيرون في ذلك بذور ديمقراطية مبكّرة الوجود أو إعادة تجسّد المدينة الإغريقية.

مثلما كتب ب. كواتلين (P. Coatalen) في تقريره عن محاضرة ألقاها إ. غيلنر في نهاية السنوات الستين في الرباط قائلاً^(١٢): «اعتقد ر. مونتاني أن كلّ قبيلة منقسمة شطرين. نظرية الشّطرين هذه غير كافية للإخبار عن الوقائع. وضع غيلنر هذا الشكل من التنظيم الثنائي موضع سؤال، محيلاً بذلك إلى تصوّر حيوي للانقسامية. ما من تجمع يكون محل تبجيل حيث يُرتهن كلّ شيء بالنزاعات التي تتكفّل

(12) *Annales marocaines de sociologie* (Rabat: L'Institut de sociologie de Rabat, 1970), p. 191.

بالتّوحيد ما بين مجموعات مختلفة حسب المستوى الذي تندلع فيه». بالنسبة إلى غيلنر، تستند مقارنة الظاهرة القبليّة إلى البراديغم الوظيفي الذي تُمثّل النظرية الانقسامية زهرته الأبهى. ليس المثال مثال نسق انقسامي بل مثال «نسق من المتناقضات المتكاملة، كلية في مثل كمال مفهوم الكلية ذاته»^(١٣). وأعمال غيلنر تدرس الأدوار السياسية المتكاملة لنوعي القبائل المستقرة اللائكية والتمدنية^(١٤)، وهو يطرح منذ البدء السؤال التمهيدي المناسب على النظام السياسي المغربي كله: ما التّحديد المناسب لذلك النظام؟ أيحدّد على أنه مناقب أشرف أم حالة يُخفّف من طبيعتها «الانقسامية» القديمة حُكم الأشراف؟ ينبئ السؤال عن الرّهان الذي تمثله القبيلة كأداة تفسيرية، لا لطبيعة الصّلة الاجتماعية فحسب، بل وكذلك لموقع الشريف ومن ورائه المليك، ومن ثم فرض نظام من المعنى، أو نسق نظامي، يؤمّن المرور إلى اجتماعية ما فوق محلية أو جهوية.

إن نقطة البداية في تصوّر غيلنر النظري هذا جُمع موفق بين المرجعية الأنغلوسكسونية، التي يرمز إليها إيفانس بريتشارد (E. Prichard)، والمدرسة الدوركهايمية. ردّ الكاتب أولاً الفعل على تقليد فرنسي كان يضخّم من الفردة البربرية، وعلى الأخصّ في أعمال هانوتو (A. Hanoteau) ولوتورنو (A. Letourneux) ومونتاني^(١٥)، حيث كانوا يستخدمون مفهوم الديمقراطية في حديثهم عن القبائل ذات اللسان البربري، ثم يقابلون في تعارض نسقي بين القبيلة والحكم المركزي من جهة والإسلام العالم المحافظ والتدين الشعبي المتنطع من جهة أخرى. في ذهن غيلنر أن القبيلة، التي يُعرّفها على أنها تجمّع زائل لقسمات تغار على استقلالها، لا تحيل إلى ديمقراطية أيديولوجية بل إلى ديمقراطية بنيوية. وهو يلاحظ في كتابه *The Saints of the Atlas* أن القبيلة لا تعتمد أبداً لدى استيلائها على الحكم المركزي إلى تأسيس ديمقراطية بل إلى تركيز ملكيّة.

للقبيلة في الأطلس الكبير خاصيتان هما الانقسامية من حيث النظام البنيوي، والهامشية من حيث الموقع بالنسبة إلى حقل السلطة السياسية^(١٦). وما يوحد القبيلة الشمال الأفريقية هو أولاً وقبل كل شيء إرادة الاستقلال عن المخزن، لكن خيار الهامشية الجوهري هذا لم يكن ليقوم إلا بفضل تنظيم انقسامي يُبطل أيّ نزوع إلى مركزية للسلطة.

يفترض اشتغال النسق الانقسامي توافر عدد من الشروط مجتمعة:

- وجود مجتمع أبويّ النسب، حيث لكلّ من الفرد والمجموعة موقع في المجموع القبلي، ومن دون كبس.

(13) Ernest Gellner, «Comment devenir un marabout,» *Bulletin Economique et Social du Maroc (BESM)*, nos. 128-129 (1976), pp. 3-43.

(14) Jeanne Favret, «La Segmentarité au Maghreb,» *L'Homme*, vol. 6, no. 2 (Avril-Juin 1966).

(١٥) وعلى الأخص بالنسبة إلى الكاتبين الأولين: Aristide Letourneux et Adolphe Hanoteau: *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vols. (Paris: Imprimerie Nationale, 1872-1873), et *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vols., 2eme éd., revue et augmentée des lois et décrets formant la législation actuelle (Paris: A. Challamel, 1893).

(16) Lilia Ben Salem, «Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb,» *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 33, no. 1 (1982), p. 120.

- العلاقة بين القِسمات محكومة بالتوتر المستمر بين حركيتين تجمع بينهما مفارقة الانصهار والانشطار، ويتأمن اشتغال النسق عن طريق نوع من التوزع على عدد من الدرجات.

- غياب هرمية اجتماعية ثابتة.

- وجود وسطاء خارج مجال التنافس، وهم سلاله الأشراف.

مكنت النظرية الانقسامية من إبراز الوظيفية الإدماجية للنزاع ومن استدماج السّبية ضمن النسق. ولم يمنع التجريد والتعميم للذات طبعاً بعض تحليلات مصنف *Les Saints de l'Atlas* من مدّ تساؤلات الكاتب الرئيسية إلى قلب الحقل السياسي الراهن من خلال أعمال جون واتربري (J. Waterbury) (١٧).

من ناحية أخرى، مكنت المعالجة التي خص بها غيلنر وظيفية الانشقاق عن السلطة علماء السياسة من توصيف النظام السياسي المغربي الراهن، وكذا قدرته على استدامة دَوْلان نسبي 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 يمثل تهديداً مباشراً للنظام، وإنما على العكس من ذلك يديم إعادة توليده، وتنظر إليه السلطة، والمنشقون أيضاً، على أنه طلب للاندماج.

أثارت النظرية الانقسامية نقداً متعددًا اندرج في فكر كان، على الأغلب، وطنياً ومعادياً للإمبريالية 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 محطّ سؤال في مجموعها، ولا يتحفظ إلا عن بعض التفصيلات والآثار التي تنجرّ عن الصيغة التي وضعها بها غيلنر، وخصوصاً عجز الخطاب التّساب عن نسخ الهرمية ذات العلاقة بإمكانات تراكم بعض «عناصر الإنتاج» (الماء والأرض والماشية)، وموقع الأولياء في هذا المعمار الاجتماعي، وكذا دور الوساطة التي يكون الصلحاء مدعوين إلى الاضطلاع بها تجاه المحيط السياسي للقبيلة ورمزه المخزن (١٨).

(١٧) محمد طوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب (الدار البيضاء: الفنك، ٢٠٠١).

(18) Abdallah Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: Réflexions sur les thèses de E. Gellner», *Hesperis-Tamuda* (Rabat), vol. 15 (1974), pp. 147-179.

يولي حمودي أهمية لمسألة الوافدين ولا الهوة القائمة بين أيديولوجية القبيلة الوفاقية، المبنية حول مرجع موحد ومشروع مساواتي من جهة، وإجراءات الاشتغال العملية التي تستخدمها الكونفدرالية القبلية لأيت عطا، والتي تستوجب آلياً دعوة التراتبية على أسس مادية أو تاريخية (أهليون، وافدون)، من جهة أخرى. وهو يكتب في هذا الصدد: «في الزمن العادي تكون الهرمية والتمييز بين الأصيل والوافد وبين الغزاة والمغزوين أشياء مطموسة. لكنه يجري إعادة استدعائها للظهور على السطح كلما تعلق الأمر بتقسيم السلطة والثروات، أي بمناسبة تعيين القائد وتحديد المتمتع بالمراعي وتقسيم مياه الري مثلاً». في ملف آخر، سجل ناقد غيلنر الدور الذي تضطلع به السلالات الصوفية، مستنداً في ذلك إلى العلاقات المضطربة بين حصالة والمخزن العلوي والتي وصفها ماغالي مرسى: Magali Morsy, *Les Ahansala: Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIIIe siècle*, préface de Maxime Rodinson, *Recherches méditerranéennes. Documents*; 5 (Paris; La Haye: Mouton, 1972).

لترسم ملامح نمط أصلي مضاد للصوفي المسالم. وهو يشير في هذا الصدد إلى «شخصية سيدي يوسف، الشريف وزعيم الحرب، الذي يبدو دوره المزدوج متعسراً على التأويل في إطار النظرية الانقسامية»: Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale», pp. 155 et 165.

كما أشير أعلاه، أدى مشروع تفكيك النظرية الانقسامية واختبارها على قاعدة تاريخ كونفدرالية آيت عطا إلى تعزيز مكاسبها الرئيسية؛ فإذا ما فصلنا بين مستويات الخطابات النظرية والإمبريقية نتفطن إلى أن الحدود الرئيسية التي صاغها غيلنر تجد لها من جديد موقعاً، وإن بصيغ أخرى، في قلب سيناريوهات قراءات التاريخ السياسي المغربي. وبالفعل، تُواصل آليات الانشطار والانصهار تأطير مسارات القبائل التاريخية والأحزاب السياسية سواء بسواء، فيما يتمّ تكريس وظيفة التحكيم والوساطة الموكولة إلى سلاطات الأولياء حتى في ممارسات المغرب المستقل الدستورية.

انتهى التقريب بين البنية القبلية من جهة وبنية النظام السياسي العديم الرأس والممتنع عن أي مركزية للسلطة من جهة أخرى، إلى الفكرة القائلة بأن التنافس بين السلاطات الداخلية المنتمية إلى القبيلة ذاتها تحفّز حلول الوافدين. والسلطة لا تُقبل إلا إذا كانت أجنبية أو أقلية، وهي تفرض نفسها من خلال تعبئة شرعية من خارج المجموعة، وتلك هي حالة سلاطات الصلحاء التي يجسدها الأشراف. وقد تيسر تسجيل هذه المعايينة على مستوى الجماعة القبلية وعلى مستوى العلاقات بين القبيلة سواء بسواء. أمّا النظرية المستعملة في تمثّل هذه الظاهرة على مستوى الجهة، حينما يحدث تعارض بين قبائل متعدّدة، فهي نظرية اللف.

تجد نظرية التحالفات والتجمّعات السياسية العسكرية هذه تعبيرها الأكمل في منطقة الأطلس الصغير وفي الصحراء؛ ذلك أن التنافس بين المجموعات يخضع فيها كلياً لمنطق اللعبة من جرّاء الصبغة البالغة التخفيف لتدخل السلطة المركزية. وفي فروع القبائل المنتظمة في إطار تحالفي، طاهوغوات وإيغوزولن، يفسّر مونتاني، الذي كان من أوائل من وصفوا هذه الظاهرة بعناية، بأن اللفظ «لف» هو المرادف العربي للفظ البربري الشلحي «أمقون» الذي يُصَرَّف من الفعل «أفن» ويعني «رَبَط» و«وَصَلَ» و«أَغْلَق»^(١٩). وانطلاقاً ممّا فكر فيه مونتاني ضمن هذا الموضوع، أخرج محمد بردوزي تأليفاً مختصراً مفاده أن اللف عبارة عن «تحالف (شخصي) أو عائلي قديم ومعّم يُهيكل العلاقات بين القبيلتين على قاعدة تناقض ثنائي متوازن توازناً مستقرّاً وصلباً».

من منظور مونتاني، يكون التناقض بين طاهوغوات وتاغوزولت ولدى كل لف شمال أفريقي عامة سابقاً لوظيفته، التي تقتصر جوهرياً على الحفاظ على توازن القوى بين القبائل. ومن الواضح أن التوازن المنشود دفاعي في الأساس، وأنه لا يطمح إلى أي نوع من التفوق. بناء على ذلك، يكون استتباب التناقض طاهوغوات - تاغوزولت هو «السبب الأصلي» في وجود أشكال التضامن (أو التعادي) بين ذوي الشأن^(٢٠). لذا، كان نسق التحالفين الكبيرين هذا نوعاً من الضمان بحيث لا يكون الضعيف محلّ إغناء من قبل القوي بالضرورة، بما أن قوة كل لف منهما كانت على العموم معادلة لقوة

(١٩) تجدر الإشارة هنا، ومن دون تعليق إضافي، إلى هذا المقطع ممّا كتب هـ. باسي: «على هذا النحو، من غير الممكن أن يشار اليوم إلى الجمعيات الوراثية الكبيرة، التي طالما قسمت القبائل البربرية في منطقة ما إلى مجموعتين، أو بعثت حزبين داخل كل قبيلة، إلا باسمين عربيين هما «لف» و«صف»:

Henri Basset: *Essai sur la littérature des Berbères* (Alger: J. Carbonel, 1920), et *Essai sur la littérature des Berbères* (Paris: Ibis press-Awal, 2001).

(20) Mohamed Berdouzi, «Robert Montagne et les structures politiques du Maroc», dans: *Regards sur le Maroc: Actualité de Robert Montagne* (Paris: Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes (CHEAM), 1986), p. 167.

الآخر. ذاك هو ما يجعل طاهوغوات وتاغوزولت على العموم كأمّنين زمن السلم ولكنهما يستعيدان أهميتهما زمن النزاعات. يقدم لنا مونتاني تفسيرين لأصل هذه التحالفات السياسية، الأول تاريخي تطوري والثاني نفسي.

يتغير المستوى الذي تقوم فيه التحالفات داخل المجتمع القبلي في علاقة باستقرار الساكنة. وفي هذا الصدد يلاحظ مونتاني أن قوة «التجمّعات الإثنية» التي تحكم الحياة الراحلة يزيد تدنيها طردًا مع استقرار التجمّعات، مجالًا للتحالفات بين القبائل والكونفدراليات القبلية. وباستتباب الاستقرار في المناطق التي يتقدم فيها ويزداد امتزاج الساكنة، مثلما هي الحال في الواحات، تقوم التحالفات بين قرى مختلفة. على هذا النحو، يأخذ اللف الذي يكون منطقته إثنيًا منحى سياسيًا على الرغم من أنه يبقى «رُسابة صراعات سحيقة القَدَم بين محليين وغزاة». علاوة على هذا التفسير السوسيولوجي، يبدو مونتاني مجبرًا على إضافة تفسير آخر أكثر استنادًا إلى نفسية الشعوب: يكون كل لف، على ما قال، «تكريسًا على الأرض لنزعتين متعارضتين متكاملتين في حياة البربر، هما روح التجمّع والتزّوع إلى الشقاق»^(٢١).

لم يتسن مطلقًا إيجاد تمفصل صريح بين النظرية الانقسامية ونظرية اللف، وإن كان التمفصل يفرض نفسه بنفسه اعتبارًا لكون النتيجة هي ذاتها، إذ تُفضيان إلى إبطال كلّ مركزة للسلطة أو نزعة للهيمنة على درجات مختلفة. ولنذكر في هذا السياق بالمبادئ الأساسية الثلاثة التي تسمّ النسق الانقسامي الذي يتضمن نظرية في الانسجام الاجتماعي قاعدتها «قَسَمٌ تَكُنْ غَيْرَ مَحْكُومٍ»^(٢٢):

- في المجتمع الانقسامي، يكون الضبط الاجتماعي رئيسيًا وحصرًا تقريبيًا، وقائمًا على لعبة «توازن» و«تعارض» بين عناصره.

- في المجتمع الانقسامي، لا يوجد، أو يكاد لا يوجد، إلّا نظام بنوي 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 تقريبًا إلّا لتمفصلات الانقسام وانقسام الأقسام إلى عناصر مكوّنة. ومن الناحية المبدئية، لا تتبادل الطوائف والجمعيات والأندية، إن وجدت في المجتمع الانقسامي، التأثير والتأثر مع انقسامه وانقسام أقسامه إلى صفوف.

استحوذت هاتان النظريتان على الظاهرة القبلية لتمثّل عطل النظام السياسي، من خلال انشطارية الأحزاب السياسية ونزعتها إلى الانقسام، وفي الوقت ذاته من خلال استمرار وظيفة السلطان

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٩. كان غزال قد كتب في ما يخص نفسية البربري: «ليس شعبه ممّن تجثم عليه بثقلها عبودية اجترار المعهود. منذ العصور القديمة أظهروهم لنا على ما كانوا عليه على الدوام، قلقين، متحركين لا يستقر بهم حال، مسارعين إلى الغضب والتمرد»: Stéphane Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 8 vols. (Paris: Hachette, 1913-1929), vol. 5, p. 137 et vol. 6, p. 278, cité par: Abdallah Laroui, *L'Histoire du Maghreb: Un essai de synthèse*, Petite collection Maspero; 134-135, 2 vols. (Paris: F. Maspero, 1975), vol. 1, p. 49.

(22) Gellner, «Comment devenir un marabout», pp. 14-16.

التحكيمية بما يحيل إلى أنماط خلافة سلالية في الحكم ، ويهيئ الميدان لوجود ثقافة بطيركية قد تكون شكلاً من الأشكال المحبّدة في تأطير العلاقة حاكم - محكوم.

لم يزد غيلنر في معالجته صلحاء الأطلس على وضع ملامح عامة واصفة نمط اشتغال مخصوص للسلطة الرمزية. ولكن تحليله سلالاتهم أوحى لإناسيين آخرين بأن يقيموا تقريبات بين هذا النموذج من الحكم المطلق/الأوتوقراطي والعناصر المرتبطة بالأبوية، تلك التي تحيل إلى العائلة الموسعة/الممتدة وإلى العلاقات بين الأب والابن البكر، بوصفها منبع سلطة الشيخ - الزعيم (هشام شرابي) أو إلى البطيركية الرمزية (حمودي) التي تحيل إلى العلاقة شيخ - مريد، بما قد يفسّر نمط القيادة في صفوف سلالات الصلحاء.

القبيلة صانعة للقاعدة

يتجلى غموض مفهوم القبيلة وراهنيتها في المغرب في امتدادهما الشامل عبر استحضار القانون، ولا سيما عندما يحولها هذا الأخير إلى شكل جماعة إثنية تملك أكبر رصيد عقاري في المملكة. والأمر يتعلق بأراضي الجموع المنظمة بمقتضى ظهير ٢٧ نيسان/أبريل ١٩١٩؛ فالقبائل، أو بصفة أعم الجماعات الإثنية، تُعتبر مالكة مساحة تقدّر بأكثر من ١١ مليون هكتار، بحسب وثيقة تحمل تاريخ ١٩٩٣، وتتعلق باستراتيجية تربية الماشية^(٢٣). وهناك تقديرات أخرى منبثقة من الإحصاء الذي أنجزته مديرية الشؤون القروية التابعة لوزارة الداخلية، تشير إلى ١٥,٦ مليون هكتار. وخصص جل هذه المساحات للرعي، لكنها تحتوي أيضًا على أراض زراعية (١,١ إلى ١,٢ مليون هكتار)، وعلى مساحات غابية وأخرى متعلقة بمحاربة انجراف التربة (ما يناهز ١٠٠,٠٠٠ هكتار)، وكذا المقالع، فضلاً عن المساحات في المناطق الحضرية وفي ضواحي المدن.

يحكم هذا الأراضي ظهير (قانون) يعود إلى فترة الحماية (١٩١٩)، وينص الفصل الأول منه على أن الحق في الملكية يعود إلى «القبائل والعشائر والدواوير (جمع دوار) أو أية تجمعات إثنية أخرى»^(٢٤). ويبلغ عدد هذه التجمعات التقليدية ٤٥٠٠ تجمع، أي ما يقارب مليونين ونصف مليون مستحق، ويتعلق الأمر بقبائل وعشائر، أو بمجرد تجمعات إثنية حازت اعتراف السلطات. والحقيقة أن من المستحيل تقديم تعريف قانوني دقيق للفظ «قبيلة»، علاوة على أن ظهير ١٩١٩ لا يحصر اعترافه بالملكية في القبائل أو العشائر المكوّنة لها فحسب، بل يمدّه ليشمل الدواوير والتجمعات الإثنية الأخرى أيضًا، من دون أن يزيد من وضوح ما تشمله هذه الألفاظ المختلفة. ولا تزال الصيغة التي استخدمها الظهير قائمة حتى اليوم، وهي من الاتساع بحيث تشمل أي تجمع ذي ملكية مشتركة. ما من شك أن ذلك يعود إلى أن الواقع الذي كان ظهير ١٩١٩ يسعى إلى تنظيمه كان متحرّكًا ومتعدد التشكلات، بحيث لم يتمكن المشرّع من وضع تعريف أكثر دقة، مفسّحًا في المجال لتدخّل السلطان، وعلى الأخص لتدخّل سلطات الإشراف التي تعاضد دورها على مر التحويلات المدخلة على النص،

(23) O. Berkat, B.E. Norton and A. Merzouk, Carte des Ecosystèmes Pastoraux du Maroc, In: *Stratégie de Développement des Terres de Parcours au Maroc. Situation Actuelle des Terres de Parcours, vol. I Inventaire des Ressources Fourragères des Parcours* (Maroc, Rabat: Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Direction de l'Élevage, 1992).

(24) وهو الفصل الذي ظلّ على ما هو عليه من دون تغيير، باستثناء تعويض التعبير «تجمعات أهلية» بالتعبير «تجمعات إثنية».

سواء في ظل الحماية الفرنسية أو في ظل حكومة المغرب المستقل، لخدمة مصالح «الاستعمار» أو «التنمية» الوطنية، وذلك من خلال تسويغات طويلة الأمد أو تحويز على مدى الحياة لفائدة الخواص عن طريق المؤسسات العمومية.

لقد ضُكَّ ما لا يقل عن سبعة ظهائر (قوانين)، فضلاً عن عدد من المنشورات التي كان لها أحياناً مفعول القانون بالنسبة إلى المديرين، من دون المساس بالقاعدة التي يمثلها ظهير ١٩١٩. وجرّت معالجة القسمة بين أعضاء التجمعات بثلاثة ظهائر تتالت في السنوات ١٩٣٨ و ١٩٤٥ و ١٩٦٣، كما قُنّنت تحويزات الاستغلال مدى الحياة لفائدة غرباء عن التجمعات، وحتى لفائدة أجانب، في ظهائر تعود إلى السنوات ١٩٢٦ و ١٩٣٧ و ١٩٤١ قبل أن يتمّ، في خضم الحركة الوطنية، التراجع عن تحويزات مدى الحياة (ظهير ٩ أيار/مايو ١٩٥٩). وتمت تسوية تحويزات التخلّي لفائدة الغير على معنى ظهيري ١٩٣٧ و ١٩٥١، وهو ما تم التراجع فيه كذلك بالنسبة إلى غير أبناء البلد سنة ١٩٦٠. وقد جمّد هذا الجهاز القانوني وضعية التجمعات، وجعل كلّ تطور في اتجاه تملّك خاص بموجب القانون أمراً مستحيلاً، وأطلق اليد لوضع قائم صار غير قابل للفكّك. ولكن الوضع القانوني للملكية القبلية لم يكن محطّ سؤال، ولو للحظة واحدة.

خلف القبيلة، وعلى الدوام، تكون الدولة، مكسبة إياها وجودها العيني عن طريق إحالة شؤونها إلى سلطة وزارة الداخلية، التي تعتمد في ذلك على مجلس وصاية تجمع أعضاء في الحالات التي يوجب القانون فيها التدخل (الفصل ٣). ولا يمكن للجّماعه أن تعتمد إلى أيّ فعل من دون ترخيص السلطة المختصة، باستثناء الاعتراضات على مطالب التسجيل. وزيادةً في التحوّط، للتأكد من عدم إفلات شيء من الوصاية، تنصّ الفقرة الأخيرة من الفصل الخامس على ما يلي: «كل عملية تنجزها الجماعة أو ممثلوها مع آخرين لا بد أن تحوز على موافقة مجلس الوصاية». على أن هذه الفقرة غير ذات فائدة في الحقيقة، نظرًا إلى أن الظهير ينصّ على جميع العمليات التي يمكن الجماعة أن تنجزها (تقسيم، تسويق، تظلم لدى العدالة) وعلى النظام المناسب المطبق. وبحسب ما تنص عليه الفقرة ٤ من الفصل ١٢، فإن قرارات مجلس الوصاية ليست في حاجة إلى تعليل ولا هي قابلة للطعن بأي طريقة كانت.

أمّا الاستغلال المؤقت، فيكون بحسب القانون «في ما بين الجماعات، طبقاً للأعراف»، أي طبقاً لتقاليد كل قبيلة. وبالفعل، فإن النواب هم من يحددون صاحب الحق. ومن بين حوالي مئة جماعة حققنا في شأنها بين سنتي ٢٠٠٣ و ٢٠٠٨، استطعنا معاينة جميع الحالات الممكنة؛ فبعض النواب يعتمد مؤشر الدّم، مستنجدًا بمعرفة نسبيّة، ويدمج آخرون المقيمين على امتدادٍ يطول إلى هذا الحدّ أو ذاك. وفي حين يمسك بعض القبائل عن النساء أي حق في التمتع بالاستحقاق، يوسّع بعض القبائل الآخر المشمولين بهذا الحق ليضمّ المتزوجات من داخل المجموعة، مقصياً المتزوجات من خارجها. وجرى في بعض مناطق الأطلس المتوسط تبني مبدأ أخوة البارود، وذلك بإدماج القبائل التي كانت حليفة في الحروب القبلية القديمة.

يُعطي تكاثر النصوص والممارسات التي عالجتها سلطات الدولة ذات الاختصاص الانطباع بأن سلطات الحماية قبل سنة ١٩٥٦، وكذا سلطات الدولة المغربية التي أعقبتها، تتدبر الأمر ضمن مدى رؤية لا يتجاوز مرمى النظر، تبعاً للضغوط التي كان يمارسها الفاعلون التاريخيون الذين تجسّدوا في

زمن الاستعمار في المعمّرين و«الأهالي»، وتجسدوا بعد الاستقلال في من يدافع عن سياسة تكون في مصلحة الأعيان ومن يدافع عن الإصلاح الزراعي.

ليست إعادة إحياء الثقافة القبلية مقتصرة على مجرد الإطار الذي يمثله وضع الأراضي القبلية، على ما وصفناه أعلاه؛ بل إن الدولة الخائضة في التنمية، وقد تغذت بالأيديولوجيات الجديدة التي تحض على المشاركة في الثقافة القبلية، وجدت فرصة كي تملك من خلالها التدابير الجديدة وتتكفل بالأشكال الجديدة لمشاركة الجماعات القاعدية، تارة خارج دوائر الدولة وطوراً داخلها. وينتهي هذا الأفق في غالب الحالات إلى التقليل من التغيرات الحاصلة في بنية المجموعات القبلية وفي مدى انجراف روح الجسم الواحد الذي تولدت عنه. تلك هي حال قبيلة بني حسين في الغرب، التي وُصفت حتى عهد قريب بأنها مثال للمجتمع «المساواتي» المؤسّس على تقاسم الأرض والتكامل بين المجالات الترابية⁽²⁵⁾. لقد أدّت ندرة الأراضي المتوفرة، وتدبّر إدارة محلية التصرف فيها بمساعدة من النواب عن السكان، إلى تجميد الوضعية العقارية من خلال إقصاء الشباب، وحتى المتزوجين منهم. وعلى وقع التمدّس وتفشي التحضر، ظهرت مرجعيات جديدة فبدأ «الأمان» يمر عبر العمل المأجور، وحتى عبر خرق القانون. ويمكن معاينة الظاهرة نفسها على بُعد بضعة كيلومترات عند قبيلة زمور، التي كان أفرادها قبل ما لا يزيد على الخمسين سنة يقدمون حقهم العُرفي ضمن إطار الجماعة التشريعي الذي أكسبته الحماية صفة مؤسسية. واليوم، تستند هذه الجماعة أكثر من ذي قبل إلى ما يحيل إليه مجال البلدية الريفية لتعرّف بنفسها.

في الحالتين، يبدو عطل النسق التقليدي كاملاً. وحتى التحديد المناطقي صار إلى الانفجار، حيث تملك كل ساكنة المجال الترابي الأقرب إلى محل إقامتها، فيما غمر دواوير الهامش الحضري «البرانيون». ويظل المغرب الريفي متكوّنًا من عالم بالغ المفارقات، مارًا من الجماعات ذات الثقافة الجماعية الفائقة التحديد، إلى الحدّ الذي تعلن فيه تلك الثقافة على الملأ علامة هوياتية وحيدة، في مقابل آخرين لم يحتفظوا إلاّ بمسمّيات مواقع منزوعة الذاكرة.

يتبلور رهان استمرار التقليد القبلي في مشاريع التنمية، من خلال مفهوم «الجماعة» الذي تعرض للتشويه إلى درجة أنه أصبح بلا محتوى دلالي ثابت؛ فاستعماله بالصفة نفسها المتبعة لاستعمال المفاهيم الأخرى، التي تنتمي إلى العائلة عينها، مثل الأمة، قاعدة، عادة...، ينتهي غالبًا إلى اعتماده آلية لتوجيه عنف المجموعة نحو الفرد. ينتمي مفهوم الجماعة أكثر إلى مجال أيديولوجي يجعل من البحث عن التوافق برنامجًا لإخفاء تناقض اللامساواة. كما أنه يحيط بمجالات سلطة الكثافة الضرورية للحفاظ على الزعامة؛ فبسبب خاصيته المتمثلة في احتماله معاني متعددة والرهانات التي يقدمها مفهوم «الجماعة»، فإن تحديده في أفق بنية ملموسة ونفعية لمشاركة الساكنة في عمليات التنمية لا يتم من دون صعوبات. وكما هو الشأن بالنسبة إلى القبيلة، فإن «الجماعة» ليست مؤسسة تتشكّل مسبقًا، وإنما تبدو في شكل توافق افتراضي بين أعضاء المجموعة. فضلًا عن ذلك، يمكن

(25) J. Le Coz, «Espaces méditerranéens et dynamiques agraires: état territorial et communautés rurales», dans: J. Le Coz, ed., *Espaces méditerranéens et dynamiques agraires: Etat territorial et communautés rurales* (Montpellier: CI-HEAM, 1990).

القول إننا أمام شخص معنوي يستحيل ربطه آلياً بمجموع الأعضاء الذين تتكون منهم المجموعة. وهكذا، فإن «الجماعة» التي تعقد اتفاق «الشرط» مع «الطالب» ليس لها شكل/تشكيل «الجماعة» التي ترصد النفقات وتحدد التكاليف وتقود فعلاً جماعياً لدى السلطات، أو ببساطة تنهي ولاية «أمنار لعمت» (رئيس القوم) أو ولاية أوتران أو مقدم المسجد. و«الجماعة» تغير شكلها بحسب خطورة الموضوع المطروح للنقاش، وبحسب الموارد التي يتعين تعبئتها، وكذا استعجالية الموضوع.

عموماً يمكن التمييز بين كلٍّ من الجماعات التالية:

- الجماعة كوعاء ضريبي أو كخزان لليد العاملة يضم مجموع الذكور البالغين القادرين على حمل السلاح، وقد يمتد إلى المتزوجين.

- «الجماعة» كمجلس تداولي يهدف إلى التكليف بالمهام. ويتشكل هذا المجلس على العموم من ممثلي المنازل/الوحدات السكنية/تيگمي، ويمثل مندوب كل باب منزل حتى ولو كان هذا المنزل يضم عائلات عدة. ووظيفة هذه «الجماعة»، باعتبارها في بعض الأحيان رسمية أو باعتبارها جهازاً لنشر/إعلان الخبر/المعلومة، لم تحدد قدرة المساعدة بشكل دقيق.

- «الجماعة» كمجلس لاتخاذ القرار؛ فوفقاً لطبيعة التراتبية داخل المجتمع، وكذا تراتبية القرارات التي يتعين اتخاذها، يمكن أن تتكون الجماعة، سواء من مجموع أرباب/رؤساء المنازل (أرگاز = الرجل)، أو من عميد يعيش في المنزل أو من زعماء «الأفخاذ = العشائر» الرئيسيين المكوّنين للجماعة الأهلية.

لم تكن الجماعة قط، ولا شك أنها لن تكون أبداً، تعبيراً عن ثقافة ديمقراطية ما، بل هي على العكس من ذلك تنبئ بسعي أكيد نحو التراتبية. أمّا المرونة، فتُترجم على مرّ الزمن في صيغة تحوّل مفرط للمعايير، تتكفل بها ديمومة أنماط التسوية القانونية، وتبتدع المجموعات القانون ولا تكتفي بتطبيق ما أورثها إتياء الأجداد. وحالة «شرط الطالب» ذات دلالة بالغة؛ فإزاء التطور السريع لتكاليف الحياة، وجد بعض الجماعات نفسه بين خيارين متساويي الغنم والغرم: فإما زيادة عدد المساهمين في الضريبة من السكان، وعلى هذا الأساس استعاضت مثلاً بعض الدواوير عن تحديد المساهمة بـ«الصّايم»، أي البالغ القادر على الصوم، بمقياس السن محدداً بخمس سنوات، وإما الزيادة في مقدار المساهمة بحيث جرى الانتقال من «أبرا» (سهم) واحد إلى ثلاثة. وفي حالات أخرى تمثّل الحلّ في إعادة تهيئة كاملة لـ «شرط الطالب» من خلال إدماج «العُشر» في عملية الحساب، وهو ما اعتبره البعض هرطقة. ويمكن أن نفهم هنا حالة آيت عباس الذين لم تظهر عندهم الطهورية، التي منعوا بموجبها إدراج العشر في «الشرط» إلا بسبب أن القاعدة العقارية لاحتساب الضريبة لديهم تضاعفت خلال عشرين سنة، وأنهم يشهدون نوعاً من الرفاه المادي في ما يخصّ الحبوب.

بمثابة خاتمة

ليست المؤسسات الموصوفة في ما سبق جامدة، بل إنها أظهرت قدرة كبيرة على التآقلم مع وضعيات جديدة، وأحياناً حتى مع نظام معياري جديد. ومن شأن تقدير للقبلية - مع أخذ المسافة اللازمة - بوصفها رافعة تنظيمية، أن يمكننا من تجاوز حقيقتها العضوية وإبرازها على أنها مجرد استراتيجيا خطائية تمكّن الناس، الذين يجدون أنفسهم في مواجهة ضغط الدولة - الأمة، من اختلاق مؤشرات

مرجعية من خلال مُعْجَم هو على كل حال محلّ تهديد. وليس في وسع مداورة الدولة لما تجابهه عن طريق القبيلة والجماعة والأهلية أن تندرج خارج الحيل التي تضعها لملاحقة شبح كيان جماعاتي ظل يرمز في مخيال الدولة - الأمة إلى قوى المقاومة والتحرر. من ناحية أخرى، تخلق تمفصلات التحوّلات المؤسسية والتحوّلات المورفولوجية تشكّلات جديدة تضع نمط الانتظام القبلي وما يتولّد عنه من زعامة في محطّ الأزمة.

وبالفعل، تمثّل سياسة اللامركزية وإدخال السيرورات الانتخابية، بوصفها آليات تأهيل للنخب، معطى مهمّاً^(٢٦)؛ فعلى امتداد أربعين سنة، حقّزت خيارات السياسة الانتخابات (منوال التصويت، تمركز الأحزاب...) كنوع من التوافق المتناظر بين النخبة القبلية والنخبة البلدية، غير أن بعث بلديات جديدة (بتقسيم ١٩٩٢)، وظاهرة التحضر، وتوسيع القواعد الديموغرافية للنخب، وإضفاء الصبغة اللبرالية على النظام السياسي، كل ذلك عناصر أدّت إلى تعقيد اللعبة السياسية وإلى الحد من سبل إعادة إنتاجها. على هذا الأساس يتدخل عنصر اللامركزية بوصفه مكوناً مهماً من مكونات بنية للفرص الجديدة. وقد فرضت الجمعيات والمنظمات غير الحكومية عموماً، وتجمعات «المستحقين» خصوصاً، نفسها خلال السنوات الأخيرة بوصفها جهات فاعلة تامة الشروط في الساحة المحلية. وأكّد القطاع الجمعياتي ذاته، بما جليه معه من المعرفة العملية القادرة على الاستجابة لطلب اجتماعي ظل موضع إهمال الدولة إلى حد الآن، وعمل من أجل إيجاد حلقات وصل مع فعل الإدارة تجاه الساكنة الهشّة أو المهمّشة. ويحوز دور الجمعيات المركزي هذا اعتراف الدولة التي وضعت على ذمته آليات دعم جديدة. وقد تسارع وقع الحركية الجمعياتية خلال السنوات الخمس الأخيرة، حيث نشهد على نحو أشد كثافةً ميلاداً منظمات غير حكومية مختصة، تنتظم على قاعدة أهداف خصوصية تستهدف بأثرها ساكنة بعينها. ومن بين ما يندرج في هذه الفئة جمعيات الشباب والنساء، أو الجمعيات التي تُعنى ببناء طريق أو إيصال الماء الصالح للشرب، وكذا جمعيات حماية البيئة وتربية الشباب، وعلى الأخص وداديات الأحياء. لقد أوجد حضور الجمعيات على الأرض بنية جديدة مواتية لفرصة انبثاق قيادة جديدة على قاعدة نسق قيم، مفرداته الالتزام والاستقلالية تجاه الدولة ونجاعة الأفعال.

مراجع إضافية

١- العربية

الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*. ج ١. بيروت: [د. ن.، د. ت.]. السوسي، محمد مختار. *الألغيات*. ج ٣. تطوان: [د. ن.]. ١٩٤٣ - ١٩٤٦. _____ . *إيليج قديماً وحديثاً*. هياؤه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني. الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٦.

(٢٦) من ضمن المعطيات الجديدة في الحياة السياسية المحلية، انقلاب التوازن ريفي - حضري الذي على أساسه كان يُبنى المعمار الانتخابي كله على امتداد الأربعين سنة الأخيرة. فإذا ما أضفنا إلى ذلك آثار العولمة - وإن خفّت - التي تسرّع نسق إعادة تركيب المجالات الترابية وتحفّز، على ما يبدو، تغييراً في دلالة المحلي الذي يجد نفسه في عزلة وتفكك، مدفوعاً بعنف نحو علاقة مباشرة بالعالم، أمكننا أن نرتقب انبثاق أصناف جديدة من الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين الذين سيتموقعون إزاء هذه التغيّرات، بحيث يسرّعون من وتيرتها أو يُحكمون سيطرتهم عليها أو يكبحونها.

٢- الأجنبية

Books

- Annuaire de l'Afrique du Nord*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1983.
- Berque, Jacques. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955. (réédité 1978).
- Bouderbala, Négib et Rachid Filali-Meknassi (dirs.). *Code agraire marocain*. Kénitra: Publications de l'Office régional de mise en valeur du Gharb, 1991.
- Bourbouze, A. et R. Rubino (eds.). *Terres collectives en Méditerranée: Histoire, législation, usages et modes d'utilisation par les animaux*. Montpellier, France: CIHEAM-IAMM, 1992.
- Doutté, Edmond. *Missions au Maroc: En Tribu*. Paris: P. Geuthner, 1914.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1969. (Nature of Human Society Series)
- Gentil, Louis. *Dans le Bled es Siba: Explorations au Maroc*. Paris: Masson, 1906.
- Hardin, Garrett and John Baden. *Managing the Commons*. San Francisco: W. H. Freeman, 1977.
- Hart, David Montgomery. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*. Tucson: University of Arizona Press, 1976. (Viking Fund Publications in Anthropology; 55)
- Milliot, Louis. *Les Terres collectives (Blâd Djem'â): étude de législation marocaine*. Ouvrage honoré d'une souscription par le gouvernement général de l'Algérie. Châtillon-sur-Seine: Euvrard-Pichat; Paris: Editions Ernest Leroux, 1922.
- Moussaoui, Abderrahmane. *Espace et sacré au Sahara: ksour et oasis du Sud-Ouest algérien*. Paris: CNRS, 2002. (CNRS anthropologie)
- Pascon, Paul. *Le Haouz de Marrakech*. Rabat: P. Pascon, 1977. 2 vols.
- Rachik, Hassan. *Comment rester nomade*. Casablanca: Afrique Orient, 2000.

Periodicals

- Bouderbala, Négib. «Loi et société au Maroc: Le Cas des terres collectives.» *Bulletin Economique et Social du Maroc*: nos. 159-161, 1987.
- Justinard, Léopold. «Notes sur l'histoire du Sous au XIX^e siècle.» *Hespéris* (Paris): vol. 6 (1926).
- Lakhsassi, A. et Mohamed Tozy. «Segmentarité et théorie des leff-s: Tahuggwat-Taguzult dans le Sud-Ouest marocain.» *Hespéris-Tamuda*: vol. 38 (2000).
- Mahdi, Mohamed et Mohamed Tozy. «Aspects du droit communautaire dans l'Atlas marocain.» *Droit et Société* (Paris): no. 15 (1990).

يزيد بن هونات*

القبيلة كأفق سياسي في الجزائر**

يتناول هذا البحث مفارقة مثيرة: لا توجد اليوم في الجزائر قبائل، بالمفهوم الكلاسيكي للكلمة؛ فقد تلاشت منذ فترة تحت ضربات السياسة الاستعمارية وسياسة الدولة الوطنية المستقلة. والجزائريون يتوقون اليوم إلى إعادة بناء الدولة على قواعد مؤسساتية صلبة وإلى تحقيق الديمقراطية بوسائل العصر. هناك في الوقت ذاته حضور قوي للقبيلة في المخيال السياسي الجزائري يجعل منها أفقًا سياسيًا غامضًا لا يتحقق في الواقع.

في ٧ شباط/فبراير ٢٠١١، نشر رجل القانون الجزائري علي يحيى عبد النور رسالة مفتوحة على أعمدة اليومية المستقلة *El Watan* يحث فيها الحكومة الجزائرية، وخاصة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، على القيام بمراجعة عميقة تضع حدًا للمنظومة السياسية القائمة حتى ذلك التاريخ. ويتنزل مكتوب عبد النور في سياق سياسي خصوصي داخلي (غداة الانتفاضة في العاصمة الجزائرية) وإقليمي (فرار الرئيس التونسي السابق زين العابدين بن علي في ١٤ كانون الثاني/يناير، واستقالة الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك المرتقبة يوم ١٤ شباط/فبراير). واللافت للانتباه في هذا النقد الحاد للوضع السياسي الجزائري قول الكاتب «إن حالة الأفول التي تعيشها السلطة يجب أن تفسح المجال للديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية. فالمناصب الأساسية في الحكومة اليوم يحتلها أناس ينتمون إلى الجهة نفسها بل إلى الولاية نفسها^(١)، تلمسان، بل إلى بعض القبائل. لقد تخطينا الجهوية إلى القبيلة»^(٢).

هذه الإحالة إلى القبيلة، للدلالة على تقارب الانتماءات المحلية وما يعنيه من تضامن بين جزء من أعضاء الحكومة، تستحق أن نتوقف عندها. ورغم أن استخدام عبد النور لفظ القبيلة (أو العرش

* مخبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مركز جاك بارك. يشكر كاتب هذه السطور آن ماري بريزبار وبيار بونت اللذين تفضلا بمراجعة هذا النص والتعليق على صيغته الأولى.

** ترجمة: هشام عبد الصمد.

(١) الولاية هي الوحدة الإدارية والترابية الأساسية في الجزائر. وهي أقرب إلى المحافظة. وعادة ما يكون مركزها مدينة تمثل القطب الإداري للجهة. وتعد الجزائر اليوم ٤٨ ولاية.

(2) Ali Yahia Abdenour, «Le Peuple algérien veut un changement de régime et non un changement dans le régime», *El Watan*, 7/2/2011.

في اللهجة الجزائرية)، للإيحاء بأن هناك ثلة من المسؤولين السياسيين من الأصل الجهوي نفسه (تلمسان) تسيطر على الحكم، لم يكن موفقاً، فإن الإشارة تستوقفنا لأن المقصود منها كان التشديد على المنطق الماضوي والرجعي في اشتغال السلطة، وعلى أن هناك تعارضاً قائماً بين حكومة خاضعة لمنطق قبلي متخلف ومجتمع «مدني» (ينتمي إليه عبد النور) يتطلع إلى الديمقراطية والحرية والعدالة في بُعدها الاجتماعي، وخاصة الحقوق الإنساني. وهكذا، يبدو أن التشهير بالقبلية حلّ محلّ التظلم من الجهوية بوصفها شكلاً من الانتداب السياسي يقوم على الانتماء إلى الجهة نفسها، وهي ممارسة طالما انتقدها الملاحظون. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن عبارة بعض القبائل التي تقتسم «المناصب الأساسية» داخل الطاقم السياسي تحيل إلى النمط الخلدوني الكلاسيكي، حيث تشكل القبائل (ذات المخيال البدوي الريفي) والعصبية المقترنة بها دعامة للسلالة الحاكمة.

ربما يتبادر إلى الذهن، بعد قراءة مستفيضة لرسالة عبد النور، أن لفظي قبيلة وقبيلية وردا بصفة عرضية، لكن اللجوء إلى هذا القاموس بالذات ليس عفواً؛ فمرجعية القبيلة، وإن لم تكن محورية في الخطاب السياسي، تنطوي على دلالة مهمة نظراً إلى تواترها في التحليلات النقدية للنظام السياسي القائم، كما في الأشكال البديلة الواردة في المطالب السياسية، المحلية منها على وجه الخصوص. وتكمن المفارقة في الوزن الضعيف والدور الهامشي للقبائل في المشهد السياسي الوطني الجزائري. فالمجتمع الجزائري تجاوز التنظيم القبلي إلى حد بعيد⁽³⁾؛ ذلك أن السياسات الاستعمارية (الحرب وانتزاع الأملاك العقارية والتفكير...) والسياسات المنتهجة بعد الاستقلال أفضت إلى اضمحلال القبائل في ولايات الشمال، ولم يتبق من التنظيم القبلي سوى بعض الرواسب في جهات الجنوب القليلة السكان.

لا يمكننا بالطبع فهم النظام السياسي الجزائري اليوم بالعودة إلى أنماط التنظيم القبلي، ويجب في الوقت نفسه التسليم بأن القبيلة لا تزال مرسومة في الأفق السياسي، فكرياً أو واقعاً، وهماً أو حقيقة، وسواء كانت محل نقد أو محل إطراء. هذا الأفق لا يفسر وحده هيكله الواقع السياسي الجزائري، لكنه يؤثر بطريقة ما في توجيه هذا الواقع. وخلاصة القول هي أن على الرغم من أن القبيلة في الجزائر ضعيفة الوزن السياسي، فإنها تشكل أفقاً وشكلاً مثاليًا (سلبياً أو إيجابياً) داخل المنظومة السياسية يوجه الفعل السياسي على الصعيدين الوطني والمحلي، ويبرره لاحقاً في كثير من الأحيان.

مخيل القبيلة

خلال فترة الحزب الواحد (جبهة التحرير الوطني) الممتدة من سنة ١٩٦٢ إلى سنة ١٩٨٠، اتسمت الخطابات الأيديولوجية المتعلقة بالقبائل في الجزائر بالازدواجية؛ فرغم رفض الواقع القبلي ونفي كل تاريخ قبلي للشعب الجزائري، فإن القيم القبلية، أو بصفة أدق القيم الاجتماعية المنسوبة إلى التنظيم القبلي، كانت محل تثمين. فالجزائر القبيلة بدعة استعمارية، على حد تعبير الرئيس هواري بومدين خلال اجتماع شعبي سنة ١٩٦٨:

(3) Yazid Ben Hounet: «Des tribus en Algérie?: À propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale,» *Cahiers de la Méditerranée*, no. 75 (2007), pp. 150-171, and *L'Algérie des tribus: Le Fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*, connaissance des hommes (Paris: L'Harmattan, 2009).

لقد حاول الاستعمار وعملاؤه نفي وجود الشعب الجزائري من دون جدوى، وذهبوا إلى حد تقديمه إلى العالم على أنه فسيفساء من قبائل وعشائر متناحرة لا رابط بينها. باءت هذه المحاولة بالفشل، كما هُزم الاستعمار الذي لم يتمكن طوال ١٣٢ سنة من فهم واقع هذا الشعب وقيمه الأخلاقية، وتجاهل الحقائق التاريخية البديهية التي تقيم الدليل على وحدة الشعب الجزائري التي صقلتها المعارك والتضحيات المشتركة عبر القرون (تيزي وزو ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٨)^(٤).

في هذا الاتجاه، دأبت الدولة الجزائرية الفتية على رسم صورة موحدة للدولة والشعب الجزائريين منذ القدم، وهذه الإرادة الأيديولوجية ترفض أي تصور للجزائر كبلد مكوّن من قبائل «لا رابط بينها». لكن تمثّل القبيلة كتنظيم عتيق لا يتنافى مع تميمها كمنظومة اجتماعية قائمة على المساواة والتضامن، وهي ذاتها قيم النظام الاشتراكي الذي يمتاز على القبيلة بحدّاته، فلا غرابة إذاً في أن يسعى هذا النظام إلى إعلاء بعض «سمات» التنظيم القبلي في أثناء المرحلة الثالثة من الثورة الزراعية المتعلقة بإصلاح النظام الرعوي في مناطق السباسب والصحراء الكبرى. كتبت صحيفة الثورة الأفريقية لسان حال الحزب الحاكم، الصادرة بتاريخ ٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٥: «لقد قام الاستعمار بتحطيم التنظيم القبلي القديم، وقضى في الوقت نفسه على أشكال الانضباط والتضامن التقليديين وما يتصل بهما من تداير موروثه عن الأجداد تمكّن من المحافظة على المراعي، وتكوين المخزون الاحتياطي تحسباً لفترات الجفاف».

يؤكد هذا الخطاب الذي طورته جبهة التحرير والدولة أن الاستعمار عمد إلى تقويض النظام القبلي (وهو ما حدث فعلاً) وتعويضه بنظام إقطاعي، وإلى طمس مبادئ المساواة والتضامن. في الواقع ظلت المسألة القبيلة كما مسألة الزوايا^(٥) (ذات الارتباط الوثيق بها) من الموضوعات المحرّمة بعد الاستقلال وطوال فترة الحزب الواحد؛ فالأيديولوجيا الاشتراكية كانت تطمح إلى تقديم صورة مثالية للجزائر لا تشوبها أي شائبة قبلية^(٦). لكن موضوع القبيلة عاد إلى الفضاء العمومي في السنوات الأولى من القرن الجاري، وفي إثر عشرية التسعينيات الدموية^(٧) مع بداية استقرار الوضع السياسي في البلاد. وقد طُرحت مسألة القبيلة في بداية حركة المواطنة التي تشكلت خلال ربيع «القبائل» (أي الجهة) سنة ٢٠٠١، وتحديدًا عند تكوين تنسيقية العروش والدوائر والبلديات^(٨). غير أن استعمال القرى المتمردة كلمة عروش كانت له دلالاته القوية: لئن لم تتوخ التنسيقية لا في طرق عملها ولا في مطالبها أي اتجاه قبلي (باستثناء إشارات عابرة من طرف بعض الممثلين)، فإن استخدام كلمة عروش في تسمية التنسيقية ذاتها كخيار تسمية أول هو أمر لافت للانتباه، ولعله يرمي إلى تعزيز الشرعية المحلية للحركة.

(4) Citations du président Boumediène, sélectionnées par Khalifa Mameri (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, [s. d.]).

(٥) الزاوية (ج. زوايا) مؤسسة دينية إسلامية تابعة لولي صالح ولها وظائف عدة: الإيواء والتدريس والضيافة...

(6) Yazid Ben Hounet, «Gérer la tribu? Le Traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989)», *Cahiers d'Etudes Africaines*, no. 191 (2008), pp. 487-512.

(7) Abderrahmane Moussaoui, *De la violence en Algérie: Les Lois du chaos*, études méditerranéennes (Arles: Actes Sud; [Aix-en-provence]: MMSH, 2006).

(8) Yazid Ben Hounet, «Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie: À propos de la question tribale en Algérie», *Awal: Cahiers d'études berbères Awal, cahiers d'études berbères* (Paris), no. 29 (2004), pp 33-42; Judith Scheele, *Village Matters: Knowledge, Politics and Community in Kabylia, Algeria*, African Anthropology (Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: James Currey, 2009).

تلقت الصحافة الجزائرية بعد ذلك موضوع القبيلة. وفي آب/أغسطس ٢٠٠١ خصصت صحيفة الحرية^(٩) ملفاً لموضوع القبيلة من ضمن عناوينه: العروش تعين رؤساء القوائم في الانتخابات؛ العروش تسير الحياة الاجتماعية والاقتصادية في جهاتها؛ القبائل على مفترق الطرق.

في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، أكدت صحيفة المجاهد، الموالية للسلطة، في تعليقها على زيارة الرئيس بوتفليقة لجهة النعيمة، أن «ممثلي الجهة عبروا عن وفائهم للرئيس وعن التزامهم بمساندة مجهوداته من أجل إصلاح الوضع ودفع النمو»^(١٠). وفي شباط/فبراير ٢٠٠٤، أشادت يومية وهران (Le Quotidien d'Oran) في أحد عناوينها بمساندة قبائل تيديكلت لبوتفليقة^(١١). وفي شباط/فبراير ٢٠٠٥، ورد في ملف لصحيفة لكسبراس (L'Express) مخصص لنشاط الشبكات الجزائرية: «من ليس له قبيلة يستند إليها فليذهب إلى الجحيم! كان ذلك جواب بلعيد عبد السلام»^(١٢) لبعض من انتقدوه عند ترشحه في قريته قرب سطيف، وذلك عشية الدور الأول للانتخابات التشريعية في [كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١]. وكان بلعيد عبد السلام في قطيعة مع حزبه (جبهة التحرير الوطني) الذي لم يدرجه ضمن قائماته، فتقدم كمرشح مستقل. ولم تكن تلك هي الحالة الوحيدة؛ فمناصفة الانتخابات الديمقراطية الأولى في الجزائر، هرع كل المترشحين من أنصار الحكومة أو من المعارضة (إسلاميين أو ديمقراطيين) باحثين عن جذورهم.

بحسب الصحف تلك، أصبحت القبيلة فاعلاً سياسياً حقيقياً، وشرعياً على نحو خاص، بل أكثر من ذلك: ربما يكون التجذر داخل الفضاء القبلي قد أصبح ضماناً لشرعية سياسية مؤكدة ومعلنة. وما يدعم ذلك هو أن منذ بضع سنوات، وتحديداً في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩، وجّه نائب في المجلس الشعبي الوطني رسالة نقدية إلى رئيس الجمهورية يثير فيها على الخلفية نفسها مشكلة الأصول الاجتماعية لبعض السياسيين في المستويات العليا للدولة (مثل أحمد أويحيى)^(١٣).

يُستخلص مما سبق أن القبيلة تبرز هنا كأفق سياسي وكتصور (وهي أحياناً) يؤثر في قراءة الحياة السياسية المحلية والوطنية، كما يؤثر في الخطاب المطلبي و/أو في خطاب الشرعية السياسية، وهذا يدل على حضورها القوي في المخيال السياسي الجزائري. الأسباب متعددة، لكننا لا نعرف أيها الأكثر فعالية بدقة: فهو مخيال مستوحى، على المدى الطويل، من التاريخ المغاربي، وخاصة من المثال الخلدوني^(١٤).

من المؤكد اليوم أن المجتمع الجزائري تتخلله أمثلة سياسية أخرى لم نأت إليها، وهو يتوق إلى أشكال حوكمة مغايرة (خارج القبيلة والقبلية). ولعل من المفيد التذكير هنا بأن القبائل أدت دوراً مهماً

(٩) الحرية، ٥ - ٢٠٠١/٨/٧.

(١٠) المجاهد، ٨/٩/٢٠٠٣.

(11) «Les Tribus du Tidikelt soutiennent Bouteflika», Le Quotidien d'Oran, 16/2/2004.

(١٢) بلعيد عبد السلام شغل منصب رئيس حكومة (١٩٩٢ - ١٩٩٣).

(١٣) بشأن هذه المرحلة، انظر: Farid Benramdane, «Complexe généalogique et déficit identitaire structurel: A partir de la lettre de Abdelkader Hadjar», Algérie Littérature, nos. 43-44 (Septembre-octobre 2000).

تولى أحمد أويحيى بين سنتي ٢٠٠٨ و ٢٠١١ منصب رئاسة الحكومة. وقد شغل هذا المنصب قبل ذلك في مناسبتين، الأولى من سنة ١٩٩٥ إلى سنة ١٩٩٨ والثانية من سنة ٢٠٠٣ إلى سنة ٢٠٠٦.

(14) Yazid Ben Hounet, «De quelques approches des rapports tribus/pouvoirs politiques au Maghreb», Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, nos. 39-40 (2008), pp. 91-104.

في تاريخ الجزائر السياسي، وبصفة أشمل في تاريخ البلاد المغاربية، سواء في أثناء حكم السلالات (الزبانية والمرينية وغيرها) أو في أثناء العهد العثماني. ويستمد مخيال القبيلة جذوره من التقاليد الإسلامية ومن ملاحم قبائل شبه الجزيرة العربية التي تؤسس للنموذج القبلي^(١٥)، وعادة ما تُدرج القبيلة في شمال أفريقيا ضمن شكل التنظيم الاجتماعي «التقليدي»، بكل ما يتضمنه هذا التصنيف من معان إيجابية وسلبية مرتبطة بـ«التقليد»، أي بوصفه قيمة ثابتة وعائقاً في الآن ذاته.

في منطقة القصور (في الأطلس الصحراوي)، حيث ميدان أبحاثي، تُستدعى القبيلة في الغالب كمرجع للتضامن يوفر حدًا أدنى من الثقافة السياسية. ويعني ذلك أن القبيلة تمثل في التصور المحلي ذلك التنظيم الضامن لنوع من الأمن والتضامن الاجتماعي في غياب أشكال أخرى أكثر تطورًا، أو هي تنظيم اجتماعي وسياسي أرقى. وفي هذا السياق شرح لي رئيس بلدية سابق مزاي القبيلة كما يلي:

الموجود هنا هو القبيلة لأنه ليس لدينا غيرها. وهي شكل اجتماعي استمر على امتداد قرون عديدة. ليست لنا ثقافة سياسية. من حسن حظنا أن هناك القبيلة. القبيلة هي الأمن وقطب التضامن. القبيلة شيء جيد شرط توفر الصدق. فهي مفيدة إذا ما أحسنا استعمالها. داخل القبيلة تنعدم الحواجز بين الفقراء والأغنياء. لا بل هناك تضامن بينهما، ورؤساء القبائل هم الذين جلبوا أعضاء قبائلهم في أثناء حرب التحرير.

قل لي أكثر من مرة أنه لولا القبيلة لكانت العشرية السوداء (أي التسعينيات) أكثر قسوة في المنطقة. لكن في الواقع لا تتحول القبيلة، بوصفها مفهومًا يحيل إلى واقع متغير^(١٦)، إلى حجة متواترة الاستخدام إلا في أثناء الأزمات والمراحل الانتقالية، كما سأتولى التدليل على ذلك من خلال نموذج جبال القصور.

القبيلة في جبال القصور (الأطلس الصحراوي): الكلمات والأشياء

القبيلة مفهوم واسع الاستعمال، ولذلك يشوبه نوع من الغموض الذي يجعله بمثابة الكيس الذي يمكن أن يحوي كل شيء^(١٧). لكن على المستوى المحلي، تُستعمل مرادفات لهذا اللفظ، مثل كلمة العرش (...). ولهذا السبب، يحسن بنا أن نحافظ هنا على استعمال ما عنته الترجمة الفرنسية لهذا الواقع عبر جمعه في كلمة قبيلة (Tribu)، ولا بد هنا من بعض التوضيح.

(15) Pierre Bonte et Yazid Ben Hounet, «La Tribu à l'heure de la globalization: Introduction», *Etudes rurales*, no. 184 (2010), pp. 13-32, and Paul Dresch, «Les Mots et les choses: L'Identité tribale et son contexte en Arabie», *Etudes rurales*, no. 184 (2010), pp. 185-202.

(16) Yazid Ben Hounet, «La Tribu comme champ social semi autonome», *L'Homme*, no. 194 (Avril-Juin 2010), pp. 57-74. (١٧) ولهذا السبب قَدّم أندريه بيتاي بعض التوضيحات عند تطبيق المفهوم على الميدان الهندي. انظر: André Béteille, «À propos du concept de tribu», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. 32, no. 4 (1980), pp. 889-892.

ومما لا شك فيه أن غموض هذا المفهوم سببه أيضًا أن بعض علماء الأنثروبولوجيا طبقوا مفهوم «المجتمع القبلي» على مجموعات اجتماعية شديدة الاختلاف، وهو ما جعل لفظ القبيلة يقتصر إلى الدقة. وتقيم كيفية استعمال ماكس غلوكمان عبارة «المجتمع القبلي» الدليل على ذلك، إذ يقول: «أعني بـ«المجتمع القبلي» ذلك الشكل من الجماعة التي كانت سابقاً توصف بعبارة «المجتمع البدائي»، وهو لفظ تم التخلي عنه تمامًا». انظر: Max Gluckman, *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society* (Chicago: Aldine Pub. Co., 1965), p. xv.

إن لفظ القبيلة ليس مستعملاً في جبال القصور، وبشكل أوسع في الجزائر، للتعبير عن شكل من التنظيم الاجتماعي يتميز بالنزعة الحربية أو بمعارضة السلطة المركزية (بحثاً عن النفوذ)، ولا حتى من منظور تطوري جديد اعتماداً على نشاطه الاقتصادي (القائم أساساً على الفلاحة وتربية الماشية). فإذا اخترلنا مفهوم القبيلة في أحد هذين الشكلين من التنظيم الاجتماعي أو في كليهما، يمكننا القول بأن القبائل اندثرت في الجزائر. وفي ما يخصني، أعني بلفظ القبيلة كياناً اجتماعياً يؤلف - بشكل خاص - بين قيمتين: الأصل (وهو ما يمكن من تمييز المجموعات والأفراد وتصنيفهم انطلاقاً من النسب المزعوم) والتضامن (الذي يربط أشخاصاً يدعون الانتماء إلى أصل مشترك). وبذلك، تكون القبيلة عبارة عن مجموعة من الأقارب ذات نسب موحد (أمّي أو أبوي) وتعمل كشخص جماعي يمكن تجنيده لغايات متعددة^(١٨).

في منطقة جبال القصور (وبصفة أعم في منطقة السهول العليا والصحراء)، تُطرح باستمرار مسألة الأصل لتحديد الأشخاص، لأن كلمة أصل كثيرة الاستعمال خلافاً لكلمة النسب؛ فالأصل يفترض أن كل إنسان يرتبط بكيان محدد. وتعريف الأصل يمكن من تحديد الموقع والمكانة بالنسبة إلى الآخرين. وتكمن أهمية هذه الممارسة في قيمتها المعيارية وفي تأثير المرجعية القبلية في هيكلة الهويات المحلية؛ فمسألة الأصل تحيل بشكل أوسع إلى الانتماء القبلي وإلى القبيلة (العرش).

في الجزائر، يُستخدم لفظ العرش بكثرة، ويتضمن في اللهجات المغاربية أيضاً معاني متعددة. وربما يحيل اللفظ إلى القبيلة (كما في الهضاب العليا في قسنطينة)، أو إلى مجموعة يربطها نسب ذكوري (مثلما هي الحال في المناطق التونسية الداخلية)، أو إلى كونفدرالية قبلية (كما في جبال القبائل). ويُستعمل اللفظ نفسه كتصنيف للأراضي الجماعية المرتبطة بالفرق الاجتماعية التي تسمى عندئذ أرض عرش^(١٩). كما يُستعمل في منطقة جبال القصور بشكل عام للدلالة على مجموعات قبلية ذات

(18) Pierre Bonte [et al.], *La Quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe: Mélanges pour Mokhtar Ould Hamidou* (Paris: Edition de la Maison des sciences de l'homme, 1991), p. 15.

سواء تعلق الأمر بقبائل أو بنظم اجتماعية تركز على القرابة، فقد بين كثير من علماء الأنثروبولوجيا أن القرابة التي قد تكون بيولوجية مزعومة هي فاعلة اجتماعياً، وهذه الأخيرة هي التي كانت محل اهتمامهم. وتحدث جاك بيرك بوضوح عن القبيلة باعتبارها شعاراً اسمياً، ورفض مع بيار بورديو التفسير الجينيولوجي للاتفاق حول أهمية الاسم كهوية مرجعية. انظر: Jacques Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu nord-Africaine?», dans: *Eventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues*, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1953), vol. 1, pp. 261-271, and Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, que sais-je?; 802 (Paris: Presses universitaires de France, 1958).

ولفت ابن خلدون الانتباه في عصره إلى الطابع الخيالي للنسب والدور الأساسي لعلاقات الرحم وصلة الأرحام في تماسك القبيلة؛ إذ يذكر: «بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الصلة والالتحام». انظر: Abd al-Rahmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe, 3 vols. (Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1967-1968), p. 200.

يتضح، بحسب هؤلاء الكتاب، أن المرجعيات الحقيقية هي العائلات والفرق، أما القبيلة، فهي لا تعدو أن تكون تجميعاً لهذه التنظيمات الاجتماعية. وقد ضع بورديو الفرق في قلب التكوينات القبلية.

(19) Jacques Berque, «Arsh», dans: *Encyclopédie de l'Islam*, tome 1 (Leiden: E. J. Brill; Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1960), pp. 681-682.

أحجام متباينة، أو للإشارة إلى كونفدرالية قبلية أو إلى أحد مكوناته، وهذا يزيد غموضاً. على سبيل المثال، قد يحيل لفظ العرش في هذه المنطقة إلى مجموعة من القبائل، مثل عمور، أو إلى قبيلة واحدة من ضمنها، مثل سقالة. فإذا سألنا شخصاً عن عروش المنطقة، فإنه يشير في الوقت عينه إلى المجموعة البدوية، أي إلى عمور والقبائل الثلاث المكوّنة لها (سقالة وأولاد سليم وأولاد بوبكار)، وأيضاً أولاد سيدي أحمد المجدوب، وهي قبيلة «مراطين» مقيمة في المنطقة. وفي بعض الأحيان يحيل لفظ العرش إلى أهل القصور (أي إلى سكان القصور في المنطقة).

خلاصة القول هي أن لفظ العرش يشير إلى مجموعات شاملة، أو إلى وحدات مشمولة. كما يشير إلى كلّ وحدة تكون جسماً يشترك أعضاؤه في أصل واحد؛ فالكيان المقصود بعبارة عرش يرتبط بتموقع الأشخاص في تفاعلهم مع الآخرين، وبأهمية المجموعات الموجودة في مجال معيّن. وهاكم مثلاً لذلك: يمكن لشخص ما أن يعرف نفسه بانتمائه إلى عرش عمور عندما يكون مخاطبه غريباً عن هذه المجموعة، في حين نجده يحدد انتماءه إلى السقالة أو أولاد سليم أو أولاد بوبكار إذا كان مخاطبه من داخل مجموعة عمور. مثال آخر: لا توجد في جنوب ولاية نعامة إلا فرقة أولاد سيدي تاج التابعة لأولاد سيدي الشيخ (وما بقي من القبيلة يوجد في ولاية البياض المتاخمة). ولهذا السبب، فإن كلمة عرش هي المفردة المستعملة بكثرة للدلالة على هذه الفرقة التي أصبحت تحمل، مع مرور الزمن، معاني الوجاهة والاستقلالية؛ فسيدي أبو عمامة، الولي الذي قاد المقاومة ضد التدخل الفرنسي انطلاقاً من سنة ١٨٨١ ينتمي إلى أولاد سيدي تاج. وإذا سألنا أحداً عن القبائل التي تعمر منطقة الجنوب الغربي العليا، فإنه يجيب بأنها العمور وأولاد سيدي أحمد المجدوب وأولاد سيدي الشيخ، أي المجموعات الكبيرة ذات الأصول المتباينة نسبياً. وفي الواقع، فإن لفظة القبيلة المعروفة على نطاق واسع عند الناس قليلة الاستعمال في المنطقة، وغالباً ما يستعملها الغرباء، وبالتالي تقتصر الإجابة المذكورة على المجموعات القبلية الكبرى.

يُستعمل أيضاً لفظ الفرقة للتعبير عن وحدات دقيقة محدودة الحجم وتتمتع باستقلالية نسبية، لكنها ترتبط بأقسام أخرى تشترك معها في النسب، أو بالأحرى في الأصل المزعوم. تنحدر كلمة الفرقة من فرق، أي قسم وفصل، وبناء على ذلك فإن الفرقة كيان يرتبط بمجموعة اجتماعية شاملة هي القبيلة ويشكل أحد مكوناتها. والقبائل المكوّنة لكونفدرالية عمور لا يُنظر إليها بوصفها فرقاً، بل إن تفرعاتها أو أقسامها فقط هي التي تعرف كذلك. وهناك تفسيران للاستعمال اللغوي الشائع لهذا اللفظ: أولهما إحالته إلى وحدات موجودة فعلياً، وإن تكن في تحول مستمر، وثانيهما انطوائه على مضمون له دلالة بالنسبة إلى السكان، إذ يعبر عن تاريخ وثقافة محليين. وبالفعل، لا يكفي أن يستخدم الناس في تعاملاتهم كلمات تحيل إلى العالم القبلي كي يكون هذا العالم موجوداً فعلاً، بيد أن تعميم هذا القاموس يدفع إلى القول بأن استعماله يستجيب لغايات ذهنية ولمموسة في آن واحد. هذا إضافة إلى أن فعل التسمية في حد ذاته يساهم في مسار تشيئة الوحدات الاجتماعية؛ فلكي يكون للقبيلة وجود معترف به، لا بد أن يكون هذا الاسم متداولاً لدى عناصرها ولدى سكان المنطقة. إن هذه الملاحظات تهدف إلى التساؤل عن أسباب استمرارية الانتماء القبلي أو إعادة تنشيط المشاعر المرتبطة به.

كنت تناولت في دراسات سابقة أسباب استمرارية الهوية القبلية في هذه المنطقة وكيفية هذه الاستمرارية^(٢٠). لكن ذلك لا يعني أن القبيلة تساهم باستمرار في التعبئة السياسية^(٢١). وسأحاول في ما يلي تفسير كيف أن عودة مقولة القبيلة تتم في سياقات انتقالية معينة تهدف إلى إرساء أشكال التعبئة الجماعية وإضفاء الشرعية عليها. وبذلك تصبح استعادة مرجعية القبيلة مبرراً لمعقولية الفعل الجماعي - عبر تنزيله ضمن التقاليد القبلية الصالحة (أو القيم الصلبة) - وطاقة تعبوية باعتبارها تستند إلى روابط قارة وأساسية وموثوقة، أو هكذا يُنظر إليها.

قبل الاستعمار الفرنسي في الجزائر (١٨٣٠)، مارست كونفدرالية عمور (موضوع هذا البحث) الانتجاع في جبال القصور من الشرق إلى الغرب، وهي تتكون من القبائل الثلاث الكبرى السالفة الذكر: سالة وأولاد سليم وأولاد بوبكار. وفي سنة ١٩٥٧، بلغ عدد أفراد سالة ٣٧٦٥ فرداً، وأولاد بوبكار ٣٩٠٨ أفراد، وأولاد سليم ١٥٠٠ فرد^(٢٢). ومنذ ذلك التاريخ، وعلى حد علمي، لم يجرِ تعداد بحسب الانتماء القبلي، لذلك تصعب معرفة عدد السكان المنتمين إلى كونفدرالية عمور. لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار نسبة سكان عمور من مجموع السكان، يمكن تقدير عدد المنتمين إليها بحوالي ٤٥,٠٠٠ نسمة يعيشون في منطقة الجنوب الشرقي العليا، فيكونون بذلك المجموعة الأكثر عدداً في القسم الجنوبي لولاية نعام. وإذا اعتبرنا العائدين من المغرب الأقصى من أهل الخيام الذي هاجروا زمن حرب التحرير، فإن من المرجح أن تكون أولاد بوبكار حالياً القبيلة الأكثر عدداً، تليها قبيلة سالة، في حين تُعتبر قبيلة أولاد سليم الأقل عدداً. ويمكن تقدير نسبة السكان الذين يعيشون تحت الخيام بين ٢٠ و ٣٠ في المئة من جملة أهالي عمور. وحتى سنة ١٩٨٠، كانت الإحصاءات تُظهر أحجام مجموعات الرحل بحسب انتمائها القبلي، ولكن السلطات أحجمت منذ ذلك التاريخ عن اعتماد هذا المقياس. أما أعضاء الكونفدرالية الباقون، فيعيشون أساساً في بلدات عين صفرة وتيوف وسفيسيفة ومُغرار، فتضم عين صفرة عدداً وافراً من المنتمين إلى هذه القبيلة، حيث يوجد فيها ٤٠٠٠ ساكن على سفوح جبال مكرت وعيسى، وتحيط بها من الغرب كثبان رملية واسعة ومن الشرق الطريق الوطنية الرابطة بين نعامه وبشار.

في بداية ثمانينيات القرن الماضي، قنن أهالي عمور نظاماً للمصالحة والتعويض في حالة القتل أو مسّ الحرمة الجسدية: وهكذا أصبحت جميع الفرق التابعة للكونفدرالية بمعية سكان قصر سفيسيفة (إحدى القرى التقليدية في الجهة) وعائلات أولاد زياد (سلالة مستقرة حديثاً في المنطقة) تساهم في دفع الدية^(٢٣). ويُعيّن على رأس كل فرقة مسؤول واحد أو مسؤولان يشرفان على جمع المبلغ الذي

(20) Ben Hounet: «Des tribus en Algérie?»; «Gérer la tribu?»; *L'Algérie des tribus*, and «La Tribu comme champ social».

(٢١) مثلما بيّن ذلك هشام داوود (٢٠٠٤ : ٢٤٧) بخصوص العراق، إذ يذكر أن «(...) القبائل والمجموعات المحلية ليست معنية في مجملها بالبحث عن السلطة باستمرار: فالعلاقات بين أغلبية أعضاء القبائل المهمة لا تتحدد عادة إلا عند مستوى الحياة الاجتماعية العادية». انظر: Hosham Dawod, dir., *Tribus et pouvoirs* : dans: Hosham Dawod, «Tribus et pouvoirs en Irak», *en terre d'Islam, sociétales* (Paris: A. Colin, 2004), p. 247.

(22) Bisson, *Le Gourara: Étude de géographie humaine* (Alger: Imprimerie Imbert, 1957), 223 p.

(٢٣) لا يندرج في هذا النظام كل من القبائل والسلالات الأخرى، مثل أولاد بو دخيل (سكان قصر عين صفرة) وأولاد سيد تاج الذين يساهمون في الدية بطريقة مستقلة.

تحدده عائلة الضحية، والذي يتغير بحسب سن/جنس القتيل: ٨٠ ألف دينار جزائري للطفل، ١٠٠ ألف دينار جزائري للمرأة، ١٢٠ ألف دينار جزائري للرجل. وجرى في سنة ٢٠٠٨ توحيد قيمة الدية: ١٠٠ ألف دينار جزائري في الحالات كلها، أي من دون اعتبار لسن الضحية أو جنسه. والملاحظ أن قيمة الدية في الفقه المالكي والعرف البدوي تقدّر بـ ١٠٠ جمل، وبالتالي تبدو قيمة المبلغ المعتمد لدى عمور أقل كثيراً ولا تتجاوز ثمن عشرة خرفان^(٢٤). ويعلّل هذا الفارق من جهة بغلاء المعيشة، ومن جهة ثانية بتحمّل المتهم (أو شركة التأمين عندما يتعلق الأمر بحادث، وهو الأكثر تواتراً)، مصاريف جبر الأضرار والخسائر ودفعها إلى عائلة الضحية لدى القضاء المدني، ودفع الخطية التي تحدّد لاحقاً لدى القضاء الجزائي؛ فالهدف من الدية ليس التعويض الفعلي لفقدان شخص بقدر ما هو إحلال المصالحة بين الأطراف المحلية المختلفة.

لئن وجدت الدية لدى هذه القبيلة منذ آماذ بعيدة، فإنها لم تكن على هذه الشاكلة؛ فثمن الدم كان في الأساس من مشمولات الفرق، أي العائلات الذكورية المعنية، ولم يكن محل ترتيب محكم وفق مبالغ مضبوطة مسبقاً، يسهر عليها مسؤولون مُعيّنون لهذا الغرض. يتم الاتفاق، ويحدّد المبلغ، ويحدد الوسطاء والحكماء ثمن الدم بحسب منطق عرفي غير رسمي. أمّا إذا تعلق الأمر بالقتل عمداً، يصبح نظام دية التصالح غير فاعل، وفي هذه الحالة، وعندما تقبل عائلة الضحية مبدأ التعويض، تتحمّل عائلة^(٢٥) المتهم وحدها جمع المبلغ المطلوب، وغالباً ما يكون باهظاً (بين ١٠٠ ألف و ٤٠٠ ألف دينار جزائري). تلك كانت الممارسات في الفترة السابقة للاستعمار (القتل المتعمد أو غير المتعمد). ومن نافلة القول أن في حالات القتل كلها (عمداً أكانت أم لا) يواصل قضاء الدولة عمله، ويحكم المتهم وفق معايير القانون الجزائري.

تجدد الإشارة هنا إلى أن إضفاء الطابع الرسمي وتنشيط منظومة المصالحة ومقولة التضامن القبلي جريا على وجه الخصوص في فترتين متميزتين: الأولى غداة سيرورة الاستقرار الهائل الذي عرفه أعضاء قبيلة عمور في بداية الثمانينيات، والثانية منذ موفى التسعينيات حتى بدايات سنة ٢٠٠٠، وهي فترة تميزت بانفتاح الدولة الجزائرية على اقتصاد السوق والصراع الداخلي، وسيرورة التصالح في المستوى الوطني أو سياسة الرحمة في سنة ١٩٩٥ والتوافق المدني في سنة ١٩٩٩ والمصالحة الوطنية في سنة ٢٠٠٥.

ففي بداية الثمانينيات، تشكلت منظومة المصالحة المشار إليها آنفاً في المجال الحضري في منطقة عين صفرة عقب مسار استقرار الرّحل الذي تسارعت وتيرته خلال السبعينيات. وأعاد أعضاء القبائل المستقرون في المدينة صوغ مبدأ المصالحة والدية القبليين، وأدرجوا ضمنه سكان قصر السفيسيفة،

(٢٤) يبلغ الأجر الأدنى في الجزائر ١٢,٠٠٠ دينار جزائري (أي تقريباً ما يعادل ١٢٠ يورو).

(٢٥) وتعني محلياً أولئك الذين يحملون لقب المتهم وليس بالضرورة العائلة كلها، حتى الدرجة الخامسة التي درسها جوزيف شلهود بالنسبة إلى بدو الشرق الأوسط. انظر: Joseph Chelhod, *Le Droit dans la société bédouine: Recherches ethnologiques*, petite bibliothèque sociologique internationale, sur le 'orfu ou droit coutumier des Bédouins, préface de Jean Carbonnier, petite bibliothèque sociologique internationale.

Série A, auteurs contemporains; 12 (Paris: M. Rivière et Cie, 1971).

وكذلك مجموعة أولاد زياد. وهكذا استُعيدت منظومة كاملة متكونة من «مسهول» (عن التعويض) في كل فرقة تتولى تحديد قيمة الدية. ويتعلق الأمر هنا بتنشيط مرجعية القبيلة والتضامن القبلي لإدارة النزاعات المترتبة عن المرحلة الانتقالية الناتجة من عملية استقرار الرّحل.

أما الفترة الثانية، فهي أيضًا موسومة بعدم استقرار كبير ناتج من الصراع الداخلي الذي عرفته البلاد وانفتاحها على اقتصاد السوق (انخفاض مستوى العيش، ارتفاع نسب البطالة، ارتفاع نسب الإجرام). في هذه الفترة، ساهمت إعادة تنشيط الآليات المحلية في احتواء قسم من النزاعات الداخلية التي لم تتمكن مؤسسات الدولة والقضاء والأمن من حلها كما ينبغي. وكان ذلك درءًا للصراعات المترتبة عن تلك الخلافات والفوضى القبلية التي قد تسببها أحيانًا. وقد واکب هذا التجديد تمشين للآليات العرفية والقبلية والمصالحة (ولا سيما الدية)، فكان بمثابة صدى لخطاب التوافق الوطني.

يبين مثال كونفدرالية عمور أن المرجعية القبلية تتجاوز، حتى ضمن السياقات التي فيها تنظيمات قبلية، الأغراض القبلية الصرف، أي إن الأمر لا يتعلق بتدعيم التنظيم القبلي ومطالبه السياسية وتشمينها بقدر ما يوظف لتحقيق أهداف أخرى تتمثل أساسًا في إدارة النزاعات داخل الوسط الحضري نفسه. تُستعمل هذه المرجعية في سياقات خصوصية انتقالية تعمل على إرساء أشكال تعبوية جماعية، وإضفاء الشرعية عليها. وكما أشرت إلى ذلك، تصبح استعادة مرجعية القبيلة مبررًا لمعقولية الفعل الجماعي - عبر تنزيهه ضمن التقاليد القبلية الصالحة (أو القيم الثابتة) وطاقتها التعبوية باعتبارها تستند إلى روابط قارة وأساسية وموثوقة، أو هكذا يُنظر إليها.

خاتمة

لئن حافظت القبائل في الجزائر - إلى حد ما - على نفوذها في بعض مناطق السهول العليا والمناطق الصحراوية، فذلك لا يعني أن لها وزنًا في الساحة السياسية الوطنية. ورغم أن موضوع القبيلة عاد للبروز على الصعيد الوطني، ولا سيما منذ ظهور تنسيقية العروش والدوائر والبلديات في منطقة «القبائل»، فإن الواقع القبلي مغاير تمامًا لما تقدمه وسائل الإعلام؛ فالصورة التي تسوقها هذه الأخيرة بشأن منطقة «القبائل» كمجال لقبلي متجددة، ساعدت السلطة السياسية على مواجهة الاحتجاجات بتطبيق مبدأ «الاحتواء»^(٢٦)، إلا أن القبيلة تبقى في منطقة «القبائل» وفي باقي المجال الجزائري، وربما أبعد من ذلك، أفقًا سياسيًا وشكلاً مثاليًا (سلبًا أو إيجابًا) له دور في توجيه الفعل السياسي، وخصوصًا في أثناء الفترات الانتقالية، حين تنتعش مرجعية القبيلة. هذه المرجعية تضيف نوعًا من الشرعية على الفعل الجماعي، وخاصة خلال الحملات الانتخابية، أو تعمل على نفيها كما هي الحال في رسالة عبد النور المفتوحة. وسواء استُخدمت القبيلة في اتجاه سلبي أو في اتجاه إيجابي، فهي لا تزال تغذي المخيال السياسي على المستويين المحلي والوطني.

(26) Mohamed Brahim Salhi, «Entre communauté et citoyenneté: Le Local en contestation. Le Cas de la Kabylie», dans: *Annuaire de l'Afrique du Nord* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 2005).

يعقوب يوسف الكندري*

القبيلة والمفاهيم السياسية في المجتمع الخليجي المعاصر المجتمع الكويتي مثالا

تطرح الورقة هذه تساؤلاً عاماً مفاده: هل يمكن أن نقرأ الظواهر السياسية في المجتمع الخليجي بشكل عام، والمجتمع الكويتي بشكل خاص، من دون الحاجة إلى النظر إلى القبيلة والمفاهيم القبلية التي تُعتبر جزءاً من ثقافة المجتمع؟ وهل لا يزال الفكر القبلي موجوداً في المجتمع المعاصر؟ وما مدى تأثيره في الحياة الاجتماعية على وجه العموم، وفي بعض الجوانب السياسية على وجه الخصوص؟ ثم تحاول الورقة، ومن خلال الاعتماد على دراسة ميدانية استخدم الاستبيان فيها أداة لها، وطبقت على ٣٤٣٧ مبحوثاً من جميع شرائح الاجتماعية المختلفة في المجتمع، الكشف عن أوجه الاختلاف والفوارق بين المنحدرين من الأصول القبلية والمنحدرين من الجذور الحضرية في بعض المفاهيم السياسية داخل المجتمع المعاصر. وقد كشفت النتائج أيضاً عن الفوارق في هذه المفاهيم بين الشرائح العمرية المختلفة، من الشباب والراشدين وكبار السن (ممن عايشوا الحياة القبلية). وركزت الورقة على مجموعة من المفاهيم السياسية للكشف عن قضايا ترتبط بالموطنة السياسية، ومفاهيم الولاء والانتماء، والاتجاه نحو مؤسسات المجتمع المدني، والمفاهيم المتعلقة بالديمقراطية. ومن خلال ذلك كله، يمكن الاسترشاد ببعض التصورات التي يراد بها توضيح عملية ما يسمى عملية الاندماج الاجتماعي داخل المجتمع الحديث، ومدى تحقق مثل هذا الاندماج في المجتمع المعاصر، ومدى إمكان أن يكون للقبيلة - بمفاهيمها - تأثير.

* أستاذ الاجتماع والخدمة الاجتماعية، جامعة الكويت.

مقدمة

تُعتبر القبيلة، على اختلاف أشكالها في المجتمع الخليجي، وبناء على ارتباطها بالصحراء والبادية والبحر وساحل الخليج والزراعة في الواحات، الوحدة الاجتماعية الرئيسية في هذه المجتمع، وكان لها على مر الزمن أدوار مهمة^(١). ولعل الأدبيات المعاصرة تنظر غالباً إلى القبيلة على أنها تنتمي إلى الصحراء، أو على أنها بدوية، وهذا هو المفهوم الدارج والأكثر استخداماً وشيوعاً على الرغم من عدم دقة الربط بين القبيلة والبداءة اللتين تمثلان مفهومين مختلفين، كما أشار إلى ذلك المختصون والباحثون في مجال الأنثروبولوجيا والاجتماع. بيد أن البحث هنا ينطلق من القبيلة الصحراوية، أو القبيلة البدوية التي شكلت الجزء الأكبر من حياة المجتمع الخليجي، واحتلت مساحة جغرافية كبيرة في هذا المحيط، فجاء تأثيرها كبيراً بعد اندماجها بالمجتمع المستقر الذي شمل السواحل الخليجية والمناطق الزراعية المتاحة، فكان الاندماج المكاني في المدينة الحديثة. ولعل هذا الاندماج المكاني لم يكن شاملاً لبصل إلى ما يسميه الأنثروبولوجيون^(٢) التشابه الثقافي أو الاندماج الثقافي الكامل (Assimilation)؛ فالقبيلة، كنظام اجتماعي، يحمل أفرادها مفاهيم ورؤى وتصورات خاصة في شأن المحيط الاجتماعي الذي يعيشون فيه، فتتشكل الثقافة القبلية من خلال هذا المحيط. وقد جاءت هذه المفاهيم والتصورات والرؤى التي رسخت في حياة ابن الصحراء متوافقة ومتكيفة مع البيئة الطبيعية التي يعيشها، وكوّنت شخصيته التي تميز بها.

شهدت منطقة الخليج العربي تغيرات اجتماعية وثقافية ناجمة عن اكتشاف النفط فيها. وكان للتغيرات الهيكلية تلك تأثير مباشر وسريع في البناء الاجتماعي العام داخل هذا المجتمع، نظراً إلى أن التغير الذي يحدث في المعطيات المادية للعناصر الثقافية يجري بشكل أسرع من ذلك الذي يحدث في العناصر اللامادية، ولذلك، ظل كثير من هذه العناصر موجوداً في فكر الأفراد، ومن ثم انتهت القبيلة في المجتمع الخليجي بشكلها المادي العام، ودخلت المدينة وحياة الحاضرة، ولكن ظل بعض من القيم والأفكار والرؤى والتصورات اللامادية موجوداً رغم تغيره السريع في شكله العام.

إذن هذا التغير المزدوج لم يحدث بشكل متساو؛ فكثير من الرؤى والمفاهيم بقي غير منصهر تماماً في المجتمع المعاصر، وشكل من خلاله ما يسمّى الثقافة الفرعية داخل المجتمع، وهو ما دفع بعدد كبير من المهتمين بالجوانب الثقافية إلى التركيز على البعد اللامادي ودراسة ما يسمّى التمايز الثقافي. شهد النظام القبلي تحوّلاً فانتقلت القبيلة إلى نظام الدولة، وتحدد لها دور جديد بعد إذ دخلت مرحلة التحضر بجميع أشكاله نتيجة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية السريعة التي مرت بالمنطقة. وكانت النهضة التعليمية والاقتصادية هي العنصر الأساسي الذي حوّل المدينة إلى مركز جذب متميز لعائلات وقبائل من خارج الحدود الإقليمية. وعرف المجتمع المحلي، تحديداً، عملية الدمج الكبير بعد تضاعف أسعار النفط سنة ١٩٧٣، وأصبح لأبناء البادية مكان ودور على السلم الوظيفي للدولة في الميادين المؤسسية المختلفة. ومع الانخراط في التعليم وتزايد، استمرت المحافظة على العادات

(١) انظر: محمد غانم الرميحي، الخليج ليس نفطاً: دراسة في اشكالية التنمية والوحدة (دبي: دار مدارك للنشر، ٢٠١٣).

(2) Mary C. Waters and Tomás R. Jiménez, «Assessing Immigrant Assimilation: New Empirical and Theoretical Challenges,» in: *Annual Review of Sociology* (Palo Alto, Calif.: Annual Reviews Inc., 2005), pp. 105–125.

القديمة، ولا سيما تلك المرتبطة بعادات التضامن القبلي؛ فالتغير الذي حدث في الهيكل السكاني لم يقرن بعملية تغير بالدرجة نفسها في القيم والعادات لمصلحة الشروط المدنية الجديدة^(٣).

لعل من أبرز المفاهيم التي يحملها أهل البادية هي تلك التي تتعلق بالجوانب السياسية. وبحكم الانتماء إلى نظام قبلي تسيطر عليه تقاليد قبلية تنظم شؤون المجتمع التقليدي، يعتبر البعد السياسي من الجوانب الرئيسية في الحياة الاجتماعية. ثم إن هذه المفاهيم المترسخة في حياة ابن البادية لا بد لها من أن تؤثر في حياة الحاضرة والمدينة عند الانتقال إلى العيش فيها. والسؤال من شقين: هل ما زالت هذه المفاهيم سارية في المجتمع المعاصر؟ وإلى أي مدى تختلف عن تلك المفاهيم السياسية الاجتماعية التي يحملها أبناء المجتمع المنحدرين من جذور مدينية أقدم؟

بناء عليه، تفترض الدراسة الحالية أن الأفراد الذين لهم جذور قبلية ينظرون إلى السياسة بدرجة من الإيجابية تفوق تلك التي عند ذوي الجذور الحضرية، وسندنا في ذلك هو أن القيم التي ورثوها عن المجتمع القبلي تعزز هذه النظرة، لأنها تشكل عناصر ثقافية لا تتغير بالسرعة ذاتها التي تتغير بها العناصر المادية.

تسعى الدراسة هذه إلى التركيز على أحد أبعاد التغيرات الاجتماعية والثقافية التي طرأت على المجتمع الخليجي بشكل عام، وتعلق بالظاهرة السياسية، وتهتم تحديدًا باتجاهات الرأي نحو جملة من المسائل ذات العلاقة بالظاهرة السياسية في عمومها، وما يرتبط بها من مفاهيم وتصورات، مثل المواطنة والهوية والمشاركة السياسية وغيرها. وسيجري التركيز على المجتمع الكويتي كنموذج لحالة المجتمع الخليجي.

تهدف الدراسة بشكل عام إلى الإجابة عما يتعلق بمدى تأثير الثقافة قبلية ومرجعياتها في الحياة الاجتماعية عمومًا والحياة السياسية بشكل خاص. كما ستهتم الدراسة بدور المؤسسات الاجتماعية في تعزيز مفاهيم المواطنة والمشاركة السياسية. من ناحية أخرى، تسعى الدراسة إلى الكشف عن الفروق بين الشرائح العمرية المختلفة من الشباب والراشدين وكبار السن (ممن عايشوا الحياة قبلية) في تعاملهم مع هذه المفاهيم. وقد ركزت الدراسة على مجموعة من المفاهيم السياسية للكشف عن هذه الفروق، مثل المواطنة والهوية المجتمعية والمجتمع المدني والديمقراطية. ونهدف من خلال الكشف عن هذه الفروق إلى الاسترشاد بشأن التصورات التي من الممكن أن توضح عملية ما يسمى الاندماج الاجتماعي داخل المجتمع الكويتي الحديث، ومدى تأثير المفاهيم قبلية في هذه العملية.

المفاهيم السياسية للقبيلة

تولدت عن الروابط الاجتماعية القائمة في القبيلة وانقسامها إلى بدنات وعشائر علاقات سياسية. وتولد ما هو معروف في نظام القبيلة السياسي بأن يكون لكل مجموعة أو تجمع أو كيان اجتماعي

(٣) شفيق ناظم الغبرا، الكويت: دراسة في آليات الدولة القطرية والسلطة والمجتمع، سلسلة دراسات مشروع المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي (بيروت: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٥)، ص ٥٣ - ٦٠.

من أهل البادية رئيس يسمى الأمير أو الشيخ. وهناك في العلاقات السياسية لمشيخة القبائل تدرج هرمي مبني على حجم المجموعات التي تختلف من بدنة إلى عشيرة ومن ثم إلى قبيلة. ويجري اختيار الشيوخ ضمن دائرة العائلة الواحدة، وغالبًا ما يتم التوريث السياسي القبلي تنتقل به المشيخة، مثلاً، من جيل إلى جيل. ويتم اختيار شيخ القبيلة بتوافق الآراء وبعد عملية تشاورية، وليس لاعتبارات سياسية تتعلق بالأداء السياسي^(٤)؛ فهناك مجلس تقليدي أشبه ما يكون بمجلس للحكم، تمارس فيه الجوانب السياسية الخاصة بالقبيلة، وإدارة شؤونها العامة^(٥). وشيخ القبيلة يكون في الغالب كبير السن، وممن يحظون بمكانة اجتماعية عالية عند أفراد القبيلة، وترجع إليه كلمة الفصل في جميع الأمور الخاصة بالقبيلة^(٦). هناك من يصف هذه البنية بأنها ديمقراطية، فلا وجود للسلطة الاستبدادية، ولا استبعاد للآخر في ظل هذا النظام؛ إذ تصدر القرارات وفقاً لسلسلة هرمية سياسية من المجالس القبلية، تبدأ من قاعدتها، وهي مجالس الأسر والعائلات والبدنات، وتتحرك صعوداً إلى مستوى العشيرة، والعشائر الفرعية ثم إلى مجلس رئاسة القبيلة الأعلى. وللجميع حرية إبداء الرأي بما يرضى أو يحقق مصالح القبيلة. وتتخذ القرارات في النهاية بناء على أوجه النظر التي يطرحها الجميع، ومن يمثلون أبناء القبيلة، وبالتحديد من كبار السن، ومن يُتوسَّم فيهم رجاحة العقل من صغار السن^(٧). ويُعتبر هذا النظام مولدًا لأهم التصورات السياسية التي ترسخت في ثقافة القبيلة؛ تلك التي تعطي الشرعية للمجلس القبلي حق التمثيل والتصرف وإدارة شؤون القبيلة.

في ما يتعلق بالأرض والانتماء إليها، لم تكن فكرة السيادة على الأرض موجودة، ولم تكن أيضاً 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»^(٨). 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، وتحديدًا 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، مُنصهرة بعضها مع بعض وفق أحكام القانون والتشريعات^(٩).

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

(٥) حسن مغنية، مجالس العرب (بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٩٨٢).

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

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

(٨) الرميحي، ص ٦١.

(٩) يعقوب يوسف الكندري، حمود فهد القشعان، ومحمد عبدالعزيز الضويحي، «قيم المواطنة والانتماء: دراسة على عينة من الشباب في المجتمع الكويتي»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد ١٤٢، مجلد ٣٧، ٢٠١١؛ يعقوب يوسف الكندري، =

قامت السلطة المركزية في دول الخليج العربي بشكل عام، وفي الكويت بشكل خاص، بدمج القبيلة في المؤسسات المحلية، مع اختلاف هذا الاندماج وتفاوته من بلد إلى آخر، فجاء التمثيل القبلي في مختلف القطاعات المحلية وفي جميع التنظيمات السياسية والاجتماعية، بدءًا من مجلس الوزراء ومجلس الأمة إلى المؤسسات الحكومية والأهلية الأخرى في قاعدة الهرم الإداري. ولتسهيل عملية الاندماج الاجتماعي العام، وفرت القبيلة عناصر أخرى، مثل الكفاءة والتعليم والخبرة، وغيرها من الأمور للانندماج في قطاعات أخرى داخل المجتمع ومؤسساته؛ ففي المجال السياسي، جاء الفكر والأيديولوجيات التي يحملها الشخص، وكذلك التعليم، كعناصر مهمة لدخول المعترك السياسي والوصول إلى مقاعد البرلمان، هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل الدين ومهارات التواصل والقدرة على الإقناع وإلى ما هنالك. وحتى عند التشكيل الحكومي، كانت مثل هذه العناصر مهمة في عملية الاختيار؛ فعلى سبيل المثال، يشير خلدون النقيب إلى أن التيارات الدينية من الطائفتين السنية والشيعية كسبت «مواقع جديدة على حساب القيادات القبلية والطائفية التقليدية»^(١١). ويشير دبي حربي إلى «أن القبيلة تخلت عن مرشحيها التقليديين وزعاماتها التاريخية ونواب الخدمات لصالح المرشحين إلى أصحاب المواقف والآراء السياسية...»، وقد جاء ذلك «بتحالف بين التيارات السياسية الأصولية والقبلية»^(١٢)، وهذا ما عزز عملية الاندماج الاجتماعي بين الشرائح الاجتماعية التي تلاقت جميعها عند منطلقات التعليم والدين والفكر والأيديولوجيا والانتماء الحزبي، وغيرها.

من أبرز القيم الاجتماعية والسياسية للمجتمع القبلي تلك المرتبطة بمفهوم التعصب بمعناه الإيجابي. وقد أكد ابن خلدون أن التعصب القبلي ارتبط ارتباطاً مباشراً بالظروف الطبيعية أولاً، وتأثير العامل القراي في الحياة الاجتماعية في المجتمع البدوي الصحراوي ثانياً^(١٣). وعزا مفهوم التعصب إلى الطبيعة الصحراوية وعنصر القرابة؛ فمن دون تحقيق المساندة الاجتماعية الفعالة والمؤثرة، ومن دون الشعور بالحماية التي تحققها المجموعة القرايية التي ينتمي إليها الفرد، يفقد هذا الأخير مكانه ودوره بين أفراد القبيلة، ويتسبب ذلك في ضياعه^(١٤). وللدين أيضاً 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 يُعرف أهل البادية بشكل عام بتدينهم وورعهم الديني، ويرى بعضهم أن سمة التدين هي من طبيعة أهل البادية^(١٤).

لكن هناك أيضاً البُعد السلبي لما يسمّى العصبية والنعرات القبلية، ونعني هنا الانتصار للقبيلة في الأحوال كلها، وربما لا يزال هذا البُعد مترسّخاً في الحياة الاجتماعية المعاصرة. ويفرق

= «الثقافة الدستورية والتاريخية ودورها في تعزيز المواطنة: دراسة على عينة من الشباب الكويتي»، ورقة قدمت إلى: «مناهج التعليم في دولة الكويت بين تأصيل الهوية وتحقيق التنمية»، (المؤتمر الأربعين لجمعية المعلمين الكويتية، الكويت، ٢١ - ٢٣ آذار/ مارس ٢٠١١).

(١٠) خلدون حسن النقيب، صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٢٤٧.

(١١) دبي الهيلم الحربي، الدوائر الانتخابية الخمس: قراءة في التركيبة الاجتماعية والسياسية، قانون رقم ٤٢ لسنة ٢٠٠٦ بشأن انتخابات مجلس الأمة الكويتي (الكويت: شركة السياسي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ١٨٢.

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أحمد حامد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ١٩٩١).

(13) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1973).

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

عبد المالك التميمي في هذا الجانب بين ما يُسمّى القبلية والقبيلة، فيقول: «.. إن أغلبنا قبلون في تفكيرنا، ولكن ليس بالضرورة أن يكون أغلبنا من القبائل»^(١٥). والجانب المهم والخطير هو التفاخر بهذا الانتماء إلى القبيلة أو إلى المجموعة في مقابل التعصب ضد شرائح اجتماعية أخرى، وتكوين مشاعر مُعادية لهم على أسس قبلية فئوية، وهو أمر يفرق المجتمع ويشتته^(١٦)، ومن ثم يشتغل التعصب القبلي معولاً من معاول هدم المواطنة والهوية المجتمعية، ويساهم في إضعاف أمنه واستقراره.

مفاهيم الدراسة

- القبيلة: نعرف أن مفهوم القبيلة لا يحظى بالاتفاق العلمي إذ هو مختلف في مضمونه. ولحاجة البحث إلى تعريف سهل الاستعمال، قمنا أعلاه بتقديم تعريف وصفي إمبريقي لما نعنيه بالقبيلة.

ركزنا خلال البحث الميداني على فكرة الشعور بالانتماء إلى هذه القبيلة، بمعنى أننا سألنا المبحوثين أولاً هل كانوا يعتبرون أنفسهم أعضاء في قبيلة ما أم أنهم يصرحون بأنهم من أصول قبلية. وقد ساعدنا هذا على القيام بالقياسات الإحصائية التي خططنا لها.

- المؤسسات الاجتماعية: «تعرف المؤسسة الاجتماعية بأنها نظام مركّب من المعايير الاجتماعية المتكاملة المنظمة من أجل المحافظة على قيمة اجتماعية أساسية»^(١٧). وقد تناولت الدراسة أربع مؤسسات اجتماعية داخل المجتمع الكويتي، وهي:

• المؤسسة الأمنية: يُختزل دورها في هذه الدراسة إلى دور وزارة الداخلية تحديداً، فهي المؤسسة الرسمية الأولى المسؤولة عن الأمن والحفاظ عليه، وعن تحقيق الاستقرار وتطبيق القانون.

• المؤسسة الدينية: تتمثل في هذه الدراسة في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. وهي المؤسسة التي تقع تحت إشرافها المساجد والأئمة وخطباء الجمعة، علاوة على فعاليات ونشاطات دينية أخرى.

• مؤسسات المجتمع المدني: نعني بها في هذه الدراسة المؤسسات التي تساهم - بطريقة أو بأخرى - في خدمة المجتمع من منطلقات واهتمامات واتجاهات مدنية، مثل جمعية حقوق الإنسان وجمعية المحامين وجمعية المعلمين الكويتية ورابطة الاجتماعيين والجمعية الثقافية النسائية ورابطة الأدباء وجمعية الصحفيين وجمعية الإصلاح الاجتماعي وجمعية إحياء التراث الإسلامي وجمعية الثقافة، وغيرها من الجمعيات والروابط والمؤسسات المختلفة المنتشرة.

• المؤسسة التشريعية: تتمثل هنا في مجلس الأمة الكويتي الذي تقع على عاتقه عملية تشريع القوانين.

(١٥) عبد المالك خلف التميمي، «المجتمع المدني في الكويت منذ الاستقلال إلى الاحتلال، ١٩٦١ - ١٩٩٠»، في: الكويت والمجتمع المدني: مجموعة محاضرات الموسم الثقافي الرابع والعشرين لرابطة الاجتماعيين، الكويت، ٢ - ١٦ مارس ١٩٩٧ (الكويت: مطبوعات رابطة الاجتماعيين، ١٩٩٧)، ص ٢٦.

(١٦) عبدالغفار نصر، «صفحات من التراث العربي الإسلامي: العصبية القبلية، مفهومها وآفاتنها»، مجلة المعرفة، العدد ٤١٠، المجلد ٣٦، ١٩٩٧، ٢٩ - ٤٨.

(١٧) محمد نبيل جامع، علم الاجتماع المعاصر ووصايا التنمية (القاهرة: دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١)، ص ٨.

- **الهوية المجتمعية:** نقصد بالهوية المجتمعية الانتماء إلى جغرافيا وتاريخ ومصالح مشتركة جامعة لأكثر من طائفة وثقافة^(١٨). 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.

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

- **الاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية:** وهي تلك الاتجاهات والرؤى الخاصة بالمشاركة الشعبية في الانتخابات، وبتعزيز مبادئ الديمقراطية بكفاءة المرشح، وبغليب مصلحة الوطن على الاختيار الفئوي والطائفي والتيار السياسي، والمتعلقة بالاهتمام بالأحداث الداخلية والخارجية والمشاركة بفعالية في الحياة السياسية.

أسئلة الدراسة

تسعى دراستنا للإجابة عن الأسئلة الآتية: هل هناك فروق دالة إحصائية في اتجاهات أفراد العينة نحو دور بعض المؤسسات الاجتماعية في تعزيز قيم المواطنة (المؤسسة الأمنية، المؤسسة الدينية، مؤسسات المجتمع المدني، المؤسسة التشريعية)؟ هل هناك فروق دالة إحصائية في اتجاهات أفراد العينة نحو مفاهيم الهوية المجتمعية وأبعادها الأربعة (التراث الوطني، التجانس الثقافي، نسق المعتقدات، الاعتداد بالمنتوج المحلي)؟

هل هناك فروق دالة إحصائية في اتجاهات أفراد العينة نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، وبالاتجاه نحو المشاركة والديمقراطية؟

هل هناك فروق دالة إحصائية بين الشرائح العمرية المختلفة للمنحدرين من جذور قبلية، في ما يخص اتجاهاتهم نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية؟

منهجية الدراسة

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي المقارن، وذلك بهدف المقارنة بين اتجاهات الشرائح الثقافية والعمرية المختلفة بشأن مجموعة المفاهيم الخاصة بالدراسة. ويعتبر هذا البحث جزءاً من مشروع أكبر تم تطبيقه على المجتمع الكويتي^(١٩).

(١٨) حبيب صالح مهدي، «دراسة في مفهوم الهوية»، دراسات إقليمية، السنة ٥، العدد ١٣ (٢٠٠٩)، ص ٤٧٥.

(١٩) يعقوب يوسف الكندري [وآخرون]، قيم المواطنة والانتماء في ثقافة المجتمع الكويتي ودور المؤسسات الاجتماعية في تعزيزها (الكويت: مجلس الوزراء الكويتي، مكتب الإنماء الاجتماعي، [تحت الطبع]).

عينّة الدراسة

شملت عينّة الدراسة ٣٤٣٧ مستجيبًا كويتيًّا من الجنسين، موزعين بين هذه الشرائح المجتمعية كافة، ومن الشرائح العمرية المختلفة. وقد بلغ متوسط سن الشرائح العمرية الخاصة بعينّة الدراسة ٣٠,٩٨ سنة (ع = ٩٧, ١٠) (٤١, ٤) في المئة من الذكور، و ٥٨,٥ في المئة، ١ في المئة غير مبين). وشملت عملية التوزيع الجغرافي المحافظات الست في الكويت، وتضمنت أيضًا جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية.

على الرغم من حجم العينّة المناسب والكبير، فلا بد من الحذر من التعميم، مع أنها تعطي مؤشرات واضحة ومهمة عن خصائص المجتمع الكويتي في ما يتعلق بموضوع الدراسة. ونظرًا إلى طبيعة البيانات وأهميتها من جهة، وضمان صدق إجابات المبحوثين من جهة أخرى، روعي خيار التطوع عند الإجابة عن أسئلة الدراسة وعند اختيار العينّة، وجاءت بعض الاستثمارات المرتجعة خالية من إجابات بعض المبحوثين، أو مصحوبة باعتذار آخرين عن عدم تسليمها، وكانت فئة الذكور الفئة التي اعتذرت أغلبيتها عن عدم استكمال الإجابات عن أسئلة الاستمارة^(٢٠).

أداة الدراسة

اعتمد على الاستبيان أداة رئيسية للدراسة، وهو يتضمن المتغيرات الديموغرافية والبيانات الأساسية للمبحوث. ثم اعتمد على متغير السن، والأصل القبلي أو الحضري كأبرز متغيرين في الدراسة. وتم كذلك تقسيم سنة الميلاد، بغية استخدامها من أجل المقارنة، إلى أربع شرائح بهدف المقارنة: ٢٤ سنة وأقل، من ٢٥ إلى ٤٠ سنة، من ٤١ إلى ٥٩ سنة، ومن ٦٠ سنة فما فوق. وقد طلب من المبحوث تحديد جذوره التي ينتمي إليها، حضرية أكانت أم قبلية.

لتحقيق غرض البحث وأهدافه، اعتمدت الدراسة على المجموعة التالية من المقاييس:

١. مقياس الاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية

يضم هذا المقياس ثمانية بنود ترتبط باتجاهات أفراد العينّة نحو المشاركة والديمقراطية. وشملت الاتجاهات مجموعة من الأبعاد ذات الصلة، مثل: «كفاءة المرشح وبرنامجهم هو أساس اختياري له في الانتخابات»، و«مصلحة الوطن فوق القبيلة أو العائلة»، و«مصلحة الوطن فوق المذهب والطائفة»، و«مصلحة الوطن فوق التيار السياسي»، و«أهتم بمتابعة الأحداث السياسية الداخلية»، و«أهتم بمتابعة الأحداث السياسية الخارجية»، و«أشارك في الحياة السياسية (الانتخابات، صنع القرار، النشاطات الاجتماعية... إلخ)»، و«أتابع التحديات التي قد تواجه الوطن ومحاولة التعرف على الحلول المناسبة».

يتضمن هذا المقياس تحديد إجابة المبحوث من خلال مقياس خماسي يبدأ بموافق جدًا = (١) وينتهي بمعارض جدًا = (٥). ولا بد من تأكيد أن إجابة المبحوثين تتعلق بدرجة الرفض؛ فبمقدار القيمة الكمية المرتفعة تكون درجة الرفض للعبارات الواردة. وقد مرت الإجراءات المعتادة لمقياس صدق هذه

(٢٠) لا بد من الإشارة إلى أن على الرغم من عامل الجندر، فإن الوقوف على هذا المتغير ليس من أهداف الدراسة الحالية. وسيكون للباحث دراسة تالية خاصة بالمقارنة بين الجنسين في موضوع المفاهيم السياسية.

الأداة وثباتها بأن عُرضت على مجموعة من الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية والسلوكية، وافقت على العبارات وقياسها بعد أن أخذ بآراء الباحثين والتعديلات التي أبدوها. وقيس الثبات من خلال مُعامل ألفا كرونباخ الذي جاء بدرجة مناسبة يمكن الاطمئنان إليها (٠,٨٣).

ـ مقياس القيم الاجتماعية السياسية

يضم هذا المقياس أربعة عشر بنداً ترتبط بقياس القيم الاجتماعية السياسية. وقد تضمنت مجموعة من الأبعاد ذات الصلة مثل: «أشارك في المناسبات والأعياد الوطنية»، و«أفتخر ببلدي لأنها تطبق الديمقراطية»، و«أحترم رموز السلطة في البلد»، و«أحرص على تكوين صورة مشرفة عن الكويت في الخارج»، و«أعزّز بهوية وتاريخ الأجداد والتراث الوطني»، و«أشعر بالشوق للكويت عند السفر»، و«أدافع عن وطني في كل المواقف التي تتطلب ذلك»، و«أحرص على مستقبل الكويت»....

يتضمن هذا المقياس تحديد إجابة المبحوث من خلال مقياس خماسي يبدأ بموافق جداً = (١) وينتهي بمعارض جداً = (٥). وعُرضت هذه الأداة على مجموعة من الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية والسلوكية وافقت على العبارات وقياسها بعد الأخذ بآراء الباحثين والتعديلات التي أبدوها. وقيس الثبات من خلال مُعامل ألفا كرونباخ الذي جاء بدرجة مناسبة يمكن الاطمئنان إليها (٠,٩١).

ـ مقياس الاتجاهات نحو دور المؤسسات الاجتماعية

استُخدمت في هذا المقياس أربعة أبعاد رئيسية تمثلت في الآتي:

• مقياس الاتجاه نحو دور المؤسسة الأمنية: يتمثل دور المؤسسة الأمنية في عمل وزارة الداخلية تحديداً؛ فهي المؤسسة الرسمية الأولى المسؤولة عن الأمن والحفاظ عليه. ويتكون هذا المقياس من سبع عبارات تجسد في «تطبيق القانون على الجميع»، و«تميز بفاعلية جهازها الإعلامي»، و«تقوم بالتوعية المناسبة ضد الشائعات»، و«تعزز من روح التعاون بين أفراد المجتمع»، و«يقوم الجهاز الأمني بتحقيق العدالة بين المواطنين»، و«يُعتبر رجل الشرطة مثلاً يُحتذى به»، و«يخلو جهاز الشرطة من المحسوبة والواسطة».

• مقياس الاتجاه نحو دور المؤسسة الدينية: يتمثل دور المؤسسة الدينية في عمل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تحديداً؛ فهي المؤسسة الرسمية الأولى المسؤولة عن الشؤون الدينية. ويتكون من تسع عبارات تمثل في «تعزيز أجهزة الوزارة العمل التطوعي»، و«تعزيز خطبة الجمعة مفاهيم الوطنية والمواطنة»، و«تؤكد خطبة الجمعة (المنقولة تلفزيونياً) قيم التسامح مع الآخر»، و«تتعامل الوزارة مع جميع الشرائع الاجتماعية بالتساوي»، و«تساهم الدروس الدينية التي تنظمها الوزارة في تعزيز قيم الوحدة الوطنية»، و«تساهم الوزارة في ترسيخ قيم الوسطية والاعتدال الفكري»، و«تؤكد الوزارة في ندواتها ومؤتمراتها مفهوم المواطنة»، و«يقوم المسجد بدوره في التشديد على الترابط بين أفراد المجتمع»، و«يعرض إمام المسجد القضايا الوطنية بصورة متوازنة».

• مقياس الاتجاه نحو دور مؤسسات المجتمع المدني: يرتبط بمؤسسات مثل جمعية حقوق الإنسان، وجمعية المحامين، وجمعية المعلمين، ورابطة الاجتماعيين، والجمعية الثقافية والنسائية،

وجمعية الصحفيين.. وغيرها من الجمعيات والروابط المتعددة. ويتكوّن من سبع عبارات تتمثّل في «المساهمة في الحد من الصراع والخلاف بين فئات المجتمع»، و«المساهمة في التوعية بالوحدة الوطنية»، و«المشاركة بإيجابية في المناسبات الوطنية»، و«التشجيع على العمل التطوعي»، و«تمثيل جميع أطراف المجتمع الكويتي»، و«ممارسة دور فاعل في تحقيق الوحدة الوطنية»، و«عكس الصورة الإيجابية للوطن والمواطنة في المحافل الدولية».

• مقياس الاتجاه نحو دور المؤسسة التشريعية: يرتبط بمؤسسة مجلس الأمة تحديداً، ويتكوّن من عشر عبارات، تتمثّل في «إثارة المجلس التفرقة بين أفراد المجتمع»، و«تعميق نظام الانتخابات الحالي مشاعر الاختلاف والصراع»، و«اعتبار أغلب نواب الأمة مثلاً للمواطن الصالح»، و«قيام الاختلافات الحالية بين الأعضاء على أساس مذهبي أو فئوي»، و«تحقيق المجلس الوحدة الوطنية»، و«زيادة نظام الدوائر الانتخابية الحالي من الفرقة بين فئات المجتمع»، و«تفاني عضو مجلس الأمة في تحقيق مصلحة الوطن»، و«احترام أغلب أعضاء مجلس الأمة الرأي والرأي الآخر»، و«تعبير الآراء التي يطرحها النواب عن إرادة الشعب»، و«قيام المجلس بدوره على أكمل وجه لمصلحة المواطن». طُلب من المبحوثين تحديد درجة عدم موافقتهم على العبارات الواردة (الدرجة ١ = موافق بشدة عليها، و٥ = غير موافق بشدة عليها)، حيث تعني الدرجة المتدنية درجة الموافقة بشدة في اتجاهات أفراد العينة، وتعني الدرجات المرتفعة معارضة لهذه البنود. بمعنى آخر، تعني الدرجة العالية عدم الموافقة على دور المؤسسة الاجتماعية في تعزيز قيم المواطنة، وتعني الدرجة المتدنية الأكثر موافقة. كما يوجد بعض البنود التي تصحح عكسياً، وهي بالتحديد في المؤسسة التشريعية أي في مجلس الأمة، وهي البنود ١، ٢، ٤، ٦. ولقياس الصدق، عُرض المقياس بأبعاده المختلفة على مجموعة من المحكمين في مجال العلوم الاجتماعية والسلوكية، وعددهم ثمانية، وذلك بهدف معرفة مدى دقة البنود من حيث المضمون والصياغة، حيث إن المحكمين جميعاً وافقوا على مضامين البنود بعد عملية التعديلات. وقيس ثبات الأداة باستخدام معامل ألفا كرونباخ، وأوضحت النتائج أن درجات الثبات لمقياس الاتجاه هي كالآتي: المؤسسة الدينية ٠,٩١؛ المؤسسة الأمنية ٠,٩١؛ مؤسسات المجتمع المدني ٠,٩٢؛ المؤسسة التشريعية ٠,٨٦، وهي درجات عالية ويدعو استخدامها إلى الاطمئنان.

٢. مقياس الهوية المجتمعية

هو مقياس من إعداد كيولر (Keillor) وهالت (Hult)^(٢١)، ثم عدّل بعض بنوده ليتلاءم مع الثقافة المحلية ولتوافق المجتمع مع اسم المجتمع الكويتي متى ما تطلبت الحاجة ذلك في هذه البنود. واستُخدم في دراسة سابقة^(٢٢)، وهو يتكوّن من سبع عشرة عبارة، ويشتمل على أربعة أبعاد رئيسية تتمثّل في التراث الوطني الذي يضم ثلاث عبارات تشمل قضايا الاهتمام بتاريخ الكويت وتراثها؛ التجانس الثقافي الذي يشمل أربع عبارات تتضمن السمات الخاصة بالتجانس الاجتماعي داخل المجتمع المحلي؛ نظام المعتقدات الذي يشمل خمس عبارات تتضمن حرية الاعتقاد والمعتقدات الدينية في المجتمع

(21) Bruce D. Keillor, [et al.], «NATID: The Development and Application of a National Identity Measure for Use in International Marketing», *Journal of International Marketing*, vol. 4, no. 2 (1996), pp. 57-73

(22) Yagoub Al-Kandari, «Kuwaiti Diwaniyya and its Effect on National Identity», (Unpublished Paper, [s. d.]).

المحلي؛ الاعتداد بالمنتوج المحلي، وهو يُعدّ يشتمل على خمس عبارات تتضمن التركيز على تشجيع المنتج المحلي مقارنة بالمنتجات الأجنبية ومدى الشعور بأهميتها بالنسبة إلى الاقتصاد الوطني.

طُلب من المبحوثين تحديد درجة عدم موافقتهم على العبارات الواردة (الدرجة ١ = موافق بشدة عليها، و ٥ = غير موافق بشدة عليها)، حيث تعني الدرجة المتدنية درجة الموافقة بشدة في اتجاهات أفراد العيّنة، وتعني الدرجات المرتفعة معارضة لهذه البنود. وقد مرت الإجراءات المعتادة لقياس الصدق والثبات لهذه الأداة في الدراسة المشار إليها سابقاً. ولا بد من تأكيد أن إجابة المبحوثين في جميع هذه المقاييس المستخدمة تتعلق بدرجة الرفض؛ فبمقدار زيادة القيمة الكمية وارتفاعها تكون درجة الرفض للعبارات الواردة.

الإجراءات والأساليب الإحصائية

في هذا الصدد أُدخلت البيانات الخاصة في برنامج الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) (النسخة ١٩). وللإجابة عن أسئلة الدراسة، اعتمد على اختبار ت (t-test)، وذلك لقياس الفروق بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور القبلية في المفاهيم السياسية. كما اعتمد على اختبار مُعامل التحليل الأحادي (ANOVA) لقياس الفروق بين الشرائح العمرية المختلفة في هذه المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات نحو المشاركة والديمقراطية.

نتائج الدراسة

تنقسم نتائج الدراسة إلى أربعة أقسام، ويمكن عرضها كالآتي:

– الفروق في الاتجاهات نحو دور المؤسسات في تعزيز المواطنة؛ الاتجاهات نحو دور المؤسسة الأمنية في تعزيز قيم المواطنة

لاختبار اتجاهات أفراد العينة نحو دور المؤسسة الأمنية في تعزيز قيم المواطنة، وقياس الفروق بين متغير الجذور (حضرية/قبلية)، يشير الجدول (١) إلى الفروق في المتوسط الحسابي والانحراف المعياري وقيمة (ت) لهذا المتغير.

الجدول (١)

الفروق بين الجذور الحضرية والجذور القبلية في اتجاهات أفراد العيّنة نحو دور المؤسسة الأمنية في تعزيز قيم المواطنة، باستخدام المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)

المتغير	الاتجاه نحو دور المؤسسة الأمنية في تعزيز قيم المواطنة		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	٢٢,٠٠	٧,٠٧	٥,٤٨ *
قبلية	٢٠,٥٦	٧,٣٨	

ملاحظة: (*) P < 0.001.

يشير الجدول (١) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور القبلية في متوسط اتجاهات أفراد العينة نحو المؤسسة الأمنية، ودورها في تعزيز قيم المواطنة؛ إذ سجل المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في درجة عدم الموافقة على بنود مقياس الاتجاهات نحو دور المؤسسة الأمنية. وحلَّ المنحدرون من الجذور القبلية في درجة أعلى من حيث درجة الموافقة على بنود المقياس، وهذا يعني أن المنحدرين من الجذور القبلية يؤيدون بصورة أكبر دور المؤسسة الأمنية في المجتمع في تعزيز قيم المواطنة مقارنةً بالمنحدرين من الجذور الحضرية، والفروق هناك دالة عند مستوى ٠,٠٠١.

لتحديد كل بند من بنود الاتجاهات نحو دور المؤسسة الأمنية لتعزيز مفاهيم المواطنة، يوضح الجدول (٢) الفروق في المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (٢)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)
بين الجذور في الأبعاد المتعددة لعبارات القيم الأمنية

المتغير	الجذور		قيمة ت
	حضري م (ع)	قبلي م (ع)	
١. تطبيق القانون على الجميع	٣,٢٦ (١,٤٤)	٣,٠١ (١,٤٦)	***٤,٨٢
٢. تتميز بفعالية جهازها الإعلامي	٢,٨٧ (١,١٣)	٢,٧٣ (١,١٣)	***٣,٣٥
٣. تقوم بالتوعية المناسبة ضد الشائعات	٢,٧٩ (١,١٦)	٢,٦٢ (١,١٧)	***٣,٨٨
٤. تعزز من روح التعاون بين أفراد المجتمع	٢,٧٤ (١,١٤)	٢,٥٧ (١,١٦)	***٣,٩٤
٥. يقوم الجهاز الأمني بتحقيق العدالة بين المواطنين	٣,١١ (١,٢٥)	٢,٩٠ (١,٣١)	***٤,٥١
٦. يعتبر رجل الشرطة مثلاً يحتذى به	٣,٣٧ (١,٢٥)	٣,٠٩ (١,٣٢)	***٦,١٣
٧. يخلو جهاز الشرطة من المحسوبية	٣,٩٧ (١,٢٧)	٣,٧١ (١,٣٦)	***٥,١٨

ملاحظات: (***) $P < 0.01$. (**) $P < 0.001$.

في ما يتعلق بالفروق بين جذور المستجوبين الحضرية أو القبلية، يلاحظ من خلال الجدول (٢) أن أفراد العينة المنحدرين من الجذور الحضرية سجلوا معدلات أعلى من أفراد العينة المنحدرين من الجذور القبلية في درجات معارضة جميع العبارات الواردة في هذا المقياس، فجاء أفراد العينة

ذوو الجذور القبلية أكثر موافقة من أفراد العينة ذوي الجذور الحضرية في جميع البنود الخاصة بدور المؤسسة الأمنية لتعزيز قيم المواطنة.

• الاتجاهات نحو دور المؤسسة الدينية في تعزيز قيم المواطنة: لاختبار اتجاهات أفراد العينة نحو دور المؤسسة الدينية في تعزيز قيم المواطنة، وقياس الفروق بين متغير الجذور (حضرية/ قبلية)، يشير الجدول (٣) إلى الفروق في المتوسط الحسابي والانحراف المعياري وقيمة (ت) لهذا المتغير.

الجدول (٣)

الفروق بين الذكور والإناث في اتجاهات أفراد العينة نحو دور المؤسسة الدينية في تعزيز قيم المواطنة، باستخدام المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)

اتجاهات أفراد العينة نحو دور المؤسسة الدينية في تعزيز قيم المواطنة			المتغير
قيمة ت	ع	م	الجذور
٩,١٨***	٦,٨٣	٢٠,٩٢	حضرية
	٥,٩٦	١٨,٧٢	قبلية

ملاحظة: (***) $P < 0.001$.

يشير الجدول (٣) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور القبلية في متوسط اتجاهات أفراد العينة نحو المؤسسة الدينية ودورها في تعزيز قيم المواطنة، حيث سجل أفراد العينة ذوو الجذور الحضرية معدلات أعلى في درجة عدم الموافقة على مقياس الاتجاهات نحو دور المؤسسة الدينية، وحلّ أفراد العينة من الجذور القبلية درجة أعلى من حيث درجة الموافقة على أفراد العينة، وهذا يعني أن المنحدرين من الجذور القبلية يؤيدون بصورة أكبر دور المؤسسة الدينية في تعزيز قيم المواطنة في المجتمع، مقارنةً بالمنحدرين من الجذور الحضرية، والفروق هناك دالة عند مستوى ٠,٠٠١.

لتحديد كل بند من بنود الاتجاهات نحو دور المؤسسة الدينية لتعزيز مفاهيم المواطنة، يوضح الجدول (٤) الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (٤)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)
بين الجذور في الأبعاد المتعددة لعبارات القيم الدينية

المتغير	الجذور		قيمة ت
	حضري م (ع)	قبلي م (ع)	
١. تعزز أجهزة الوزارة العمل التطوعي	٢,٣٤ (٠,٩٥)	٢,١٧ (٠,٩٣)	***٤,٨٥
٢. تعزز خطبة الجمعة من مفاهيم الوطنية والمواطنة	٢,٢٣ (٠,٩٩)	١,٩٧ (٠,٨٨)	***٧,٣٥
٣. تؤكد خطبة الجمعة (المنقولة تلفزيونيًا) قيم التسامح مع الآخر	٢,٠٥ (٠,٨٧)	١,٧٨ (٠,٧٥)	***٩,٠٣
٤. تتعامل الوزارة مع جميع الشرائع الاجتماعية بالتساوي	٢,٦٢ (١,١٢)	٢,٤١ (١,١١)	***٥,١٢
٥. تساهم الدروس الدينية التي تنظمها الوزارة في تعزيز قيم الوحدة الوطنية	٢,٣٦ (٠,٩٧)	٢,٠٧ (٠,٨٧)	***٨,٦٨
٦. تساهم الوزارة في ترسيخ قيم الوسطية والاعتدال الفكري	٢,٤٢ (٠,٩٨)	٢,١٩ (٠,٩٠)	***٦,٧٧
٧. تؤكد الوزارة في ندواتها ومؤتمراتها مفهوم المواطنة	٢,٤٥ (٠,٩٥)	٢,٢٣ (٠,٩٢)	***٦,٣٤
٨. يقوم المسجد بدوره في التشديد على الترابط بين أفراد المجتمع	٢,٠٩ (٠,٩٦)	١,٨١ (٠,٨٣)	***٨,٣٢
٩. يعرض إمام المسجد القضايا الوطنية بصورة متوازنة	٢,٤٤ (١,٠٢)	٢,١٧ (٠,٩٧)	***٧,٢٩

ملاحظة: (***) $P < 0.001$.

يلاحظ من خلال الجدول (٤) أن أفراد العينة من ذوي الأصول الحضرية سجلوا درجة أعلى في معارضة جميع العبارات الواردة في هذا المقياس، فجاء أفراد العينة من ذوي الجذور القبلية بدرجة أكثر موافقة من ذوي الجذور الحضرية على جميع البنود الخاصة بدور المؤسسة الدينية لتعزيز قيم المواطنة داخل المجتمع. وقد جاءت الدلالة في هذه المتغيرات الثلاثة كلها عند مستوى ٠,٠٠١.

• الاتجاهات نحو دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز قيم المواطنة: لاختبار اتجاهات أفراد العينة نحو دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز قيم المواطنة وقياس الفروق بين متغير الجذور (حضرية/قبلية)، يشير الجدول (٥) إلى الفروق في المتوسط الحسابي والانحراف المعياري وقيمة (ت) لهذا المتغير.

الجدول (٥)

الفروق بين الجذور الحضريّة والجذور القبليّة في اتجاهات أفراد العيّنة نحو دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز قيم المواطنة، باستخدام المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)

المتغير	الاتجاهات نحو دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز قيم المواطنة		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	١٦,٨٨	٥,٤٣	٢,٤٧**
قبليّة	١٦,٠٣	١٦,٣٦	

ملاحظة: (***) $p < 0.01$.

يشير الجدول (٥) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضريّة والمنحدرين من الجذور القبليّة في متوسط اتجاهات أفراد العيّنة نحو مؤسسات المجتمع المدني ودورها في تعزيز قيم المواطنة؛ إذ سجل المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في درجة عدم الموافقة على بنود مقياس الاتجاهات نحو دور مؤسسات المجتمع المدني، وحلّ المنحدرون من الجذور القبليّة درجة أعلى من حيث درجة الموافقة على بنود المقياس، وهذا يعني أن المنحدرين من الجذور القبليّة يؤيدون بصورة أكبر دور مؤسسات المجتمع المدني في تعزيز قيم المواطنة مقارنة بالمنحدرين من الجذور الحضريّة، والفروق هناك دالة عند مستوى ٠,٠١.

لتحديد كل بند من بنود الاتجاهات نحو دور مؤسسات المجتمع المدني لتعزيز مفاهيم المواطنة، يوضح الجدول (٦) الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (٦)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)
بين الجذور في الأبعاد المتعددة لعبارات مؤسسات المجتمع المدني

المتغير	الجذور		قيمة ت
	حضرية م (ع)	قبلي م (ع)	
١. تساهم في الحد من الصراع والخلاف بين فئات المجتمع	٢,٥٦ (١,٠٣)	٢,٤٠ (١,٠٣)	٤,٣٦***
٢. تساهم في التوعية بالوحدة الوطنية	٢,٤٤ (٠,٩٤)	٢,٣٥ (٠,٩٧)	٢,٦٤**
٣. تشارك بإيجابية في المناسبات الوطنية	٢,٢٨ (٠,٩٠)	٢,٢٣ (٠,٩٦)	١,٢٦
٤. تشجع على العمل التطوعي	٢,٢٦ (٠,٩٢)	٢,٢٥ (١,٠١)	٠,٣٢٦
٥. تمثّل جميع أطراف المجتمع الكويتي	٢,٤٧ (١,٠)	٢,٤٦ (١,١٢)	٠,٢٨٨
٦. تمارس دوراً فاعلاً في تحقيق الوحدة الوطنية	٢,٥٠ (٠,٩٥)	٢,٣٨ (٢,٠١)	٣,٢٢***
٧. تعكس الصورة الإيجابية للوطن والمواطنة في المحافل الدولية	٢,٣٩ (٠,٩٧)	٢,٣٢ (١,٠٤)	١,٧٨

ملاحظات: (***) $P < 0.01$ (***) $P < 0.001$.

يلاحظ من خلال الجدول (٦) في ما يتعلق بالبنود الخاصة بالجذور ما إذا هي حضرية أم قبلية؛ فقد كشفت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية على ثلاثة بنود، وهي تلك المرتبطة بمساهمة هذه المؤسسات بالحد من الصراع والخلاف بين فئات المجتمع، ومدى مساهمتها في التوعية بالوحدة الوطنية وبالممارسة الفاعلة لها؛ فالمنحدرون من جذور قبلية أكثر موافقة على العبارات الواردة بالمقارنة بالمنحدرين من جذور حضرية. ولم تكشف النتائج عن وجود فروق ذات دلالة إحصائية في البنود الأخرى.

• الاتجاهات نحو دور المؤسسة التشريعية في تعزيز قيم المواطنة: لاختبار اتجاهات أفراد العينة نحو دور المؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة في تعزيز قيم المواطنة، وقياس الفروق بين متغير الجذور (حضرية/قبلية)، يشير الجدول (٧) إلى الفروق في المتوسط الحسابي والانحراف المعياري وقيمة (ت) لهذا المتغير.

الجدول (٧)

الفروق بين المنحدرين من جذور حضرية أو قبلية في اتجاهات أفراد العينة
نحو دور المؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة في تعزيز قيم المواطنة،
باستخدام المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)

المتغير	م	ع	قيمة ت
الجذور			
حضرية	٣٨,٤١	٧,٣٦	٩,٤١***
قبلية	٣٥,٨٢	٧,٨٠	

ملاحظة: (***) $P < 0.001$.

يشير الجدول (٧) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور قبلية في متوسط اتجاهات أفراد العينة نحو المؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة ودورها في تعزيز قيم المواطنة؛ إذ سجل المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في درجة عدم الموافقة على بنود مقياس الاتجاهات نحو دور المؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة، وحلّ المنحدرون من الجذور قبلية درجة أعلى من حيث درجة الموافقة على بنود المقياس، وهذا يعني أن المنحدرين من الجذور قبلية يؤيدون بصورة أكبر دور المؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة في تعزيز قيم المواطنة مقارنةً بالمنحدرين من الجذور الحضرية، والفروق هنا دالة عند مستوى ٠,٠٠١.

لتحديد كل بند من بنود الاتجاهات نحو دور المؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة لتعزيز مفاهيم المواطنة، يوضح الجدول (٨) الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (٨)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت) بين الجذور في الأبعاد المتعددة للعبارات الخاصة بالمؤسسة التشريعية المتمثلة في مجلس الأمة

المتغير	الجذور		قيمة ت
	حضري م (ع)	قبلي م (ع)	
١. يشير المجلس التفرقة بين أفراد المجتمع	٤,٢٠ (١,٠)	٣,٩٥ (١,١٨)	***٦,٤٧
٢. يشير نظام الانتخابات الحالي مشاعر الاختلاف والصراع	٤,١٠ (٠,٩٩)	٣,٩٥ (١,٠٧)	***٣,٩٩
٣. يعتبر أغلب نواب الأمة مثالا للمواطن الصالح	٣,٩٢ (١,١٩)	٣,٦١ (١,٢٢)	***٧,٠٧
٤. تقوم الاختلافات الحالية بين الأعضاء على أساس مذهبي أو فئوي	٤,٠٤ (١,٠٨)	٣,٦١ (١,١١)	***٣,٣٣
٥. يحقق المجلس الوحدة الوطنية	٣,٦٧ (١,٢١)	٣,٣٣ (١,٢٧)	***٧,٥٩
٦. يزيد نظام الدوائر الانتخابية الحالي من الفروقات بين فئات المجتمع	٣,٦٢ (١,١٣)	٣,٧١ (١,١٥)	*-٢,٢٩
٧. يتفانى عضو مجلس الأمة في تحقيق مصلحة الوطن	٣,٦٣ (١,٢٤)	٣,٢٩ (١,٣٠)	***٧,٤٦
٨. يحترم أغلب أعضاء مجلس الأمة الرأي والرأي الآخر	٣,٨٤ (١,١٦)	٣,٤٩ (١,٢٧)	***٧,٨٦
٩. تعبر الآراء التي يطرحها النواب عن إرادة الشعب	٣,٦١ (١,٢٠)	٣,١٩ (١,٢٥)	***٩,٣٨
١٠. يقوم المجلس بدوره على أكمل وجه لمصلحة الوطن	٣,٩٣ (١,١٨)	٣,٥٤ (١,٣٠)	***٨,٦٣

ملاحظات: (*) $P < 0.05$ (**) $P < 0.01$ (***) $P < 0.001$.

يلاحظ من خلال الجدول (٨) أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية لجميع بنود المقياس العشرة. وسجل أفراد العينة المنحدرين من جذور حضرية معدلات أعلى في المعارضة من أفراد العينة المنحدرين من الجذور القبلية في جميع العبارات الواردة، عدا العبارة التي تتعلق بزيادة نظام الدوائر الانتخابية الحالي، والتي سجل من خلالها أفراد العينة المنحدرين من جذور قبلية معدلا أعلى بدرجة المعارضة من أفراد العينة الآخرين؛ فهم بشكل عام أكثر إيجابية باتجاهاتهم في جميع العبارات الواردة في المقياس.

الفروق في الاتجاهات نحو الهوية المجتمعية وأبعادها الأربعة

لاختبار اتجاهات أفراد العينة نحو تعزيز درجة الهوية الوطنية، وقياس الفروق بين متغير الجذور (حضرية/قبلية)، يشير الجدول (٩) إلى الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لهذه المتغيرات.

الجدول (٩)

الفروق بين المنحدرين من جذور حضرية أو قبلية
في اتجاهات أفراد العينة نحو تعزيز مفاهيم الهوية
المجتمعية، باستخدام المتوسط الحسابي (م)
والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)

المتغير	الهوية المجتمعية (المقياس بكل أبعاده)		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	٣٣,٥١	٩,٢٤	٤,١٧***
قبلية	٣٢,١٠	٩,١٣	
المتغير	التراث الوطني		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	٧,٥٥	٢,٧٨	٣,٣٣***
قبلية	٧,٢٣	٢,٥٩	
المتغير	التجانس الثقافي		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	٧,٠٩	٢,٦٣	٢,٨٤**
قبلية	٦,٨١	٢,٥٨	
المتغير	نظم المعتقدات		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	٨,٣٩	٢,٧٨	٤,٩٩***
قبلية	٧,٨٩	٢,٦٢	
المتغير	الاعتداد بالمنتج الوطني		
الجذور	م	ع	قيمة ت
حضرية	١٠,٤٨	٣,٩٠	٢,٠٩*
قبلية	١٠,١٨	٣,٩٩	

ملاحظات: (*) $P < 0.05$ (**) $P < 0.01$ (***) $P < 0.001$

يشير الجدول (٩) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور القبلية في متوسط اتجاهات أفراد العينة نحو مفاهيم تعزيز الهوية المجتمعية؛ إذ سجل المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في درجة عدم الموافقة على المقياس العام للهوية المجتمعية، وعلى جميع الأبعاد الأخرى المتمثلة في التراث الوطني والتجانس الثقافي ونظم المعتقدات والاعتداد بالمنتج المحلي. وقد حل المنحدرون من الجذور القبلية درجة أعلى من حيث درجة الموافقة على بنود المقياس العام وأبعاده الأربعة، وهذا يعني أن المنحدرين من الجذور القبلية ينظرون بإيجابية أكثر من المنحدرين من جذور حضرية لبعض المفاهيم الخاصة بتعزيز الهوية المجتمعية. والفروق هنا دالة عند مستوى ٠,٠٠١، للمقياس العام ويُعد التراث الوطني ونظم المعتقدات، ودالة عند مستوى ٠,٠١ لُبعد التجانس الثقافي، ودالة عند مستوى (٠,٠٥) لُبعد الاعتداد بالمنتج الوطني.

لتحديد كل بند من بنود اتجاهات أفراد العينة نحو مفاهيم تعزيز الهوية المجتمعية، يوضح الجدول (١٠) الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (١٠)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت) بين الجذور في المقياس العام والأبعاد الأربعة للعبارة الخاصة بمفاهيم تعزيز الهوية المجتمعية

المتغير	الجذور		قيمة ت
	حضرى م (ع)	قبلى م (ع)	
التراث الوطني: يحترم أبناء اليوم رجال الماضي	٢,٣٣ (١,١٥)	٢,١٤ (١,١٢)	***٤,٦٧
الأحداث التاريخية المهمة في الكويت هي من أبرز علامات قوة تماسك هذا المجتمع	١,٦٩ (٠,٧٩٨)	١,٦٦ (٠,٧٨٩)	١,٠٩
تمتلك الكويت تاريخاً تراثياً كبيراً	١,٦٤ (٠,٧٩)	١,٥٩ (٠,٧١)	*٢,٠
يمتلك الكويتي سمات ثقافية جيدة لا تجدها عند الآخرين	١,٩٠ (٠,٩٥)	١,٨٦ (٠,٩٥)	١,٠١
التجانس الثقافي			
يشعر الكويتيون بشكل عام بأنهم ينتمون إلى خلفية تاريخية مشتركة	١,٩٠ (٠,٩١)	١,٨٧ (٠,٩٥)	٧٩٤.
يفخر الكويتيون بانتمائهم لوطنهم.	١,٥٣ (٠,٧٣)	١,٤٧ (٠,٦٩)	*٢,٢٢
يتميز الكويتي من خلال نشاطاته الاجتماعية التي تخدم المجتمع	١,٨٩ (٠,٨٨)	١,٨١ (٠,٩٠)	*٢,٥٨
يتميز المجتمع الكويتي بحرية معتقداته الدينية	١,٧٩ (٠,٨٥)	١,٦٩ (٠,٧٩)	***٣,٣١
نظم المعتقدات			
من المستحيل أن نجد مواطناً كويتياً غير مشارك بشكل من الأشكال في أحد النشاطات الدينية	٢,٥٧ (١,١٣)	٢,٣٦ (١,١٥)	***٥,٠١
تُعتبر قيم التربية الإسلامية أمراً ضرورياً للحفاظ على تماسك المجتمع الكويتي	١,٦٧ (٠,٨٢)	١,٥٠ (٠,٧٦)	***٥,٨٩
يعتبر تعدد المذاهب الدينية أمراً مقبولاً في المجتمع الكويتي	٢,٠٦ (٠,٩٨)	٢,٠٤ (٠,٩٥)	٦٦١.
يتقبل الكويتي معتقدات الآخرين الدينية	٢,١٣ (٠,٩٦)	٢,٠٣ (٠,٩٣)	**٢,٨٣
الاعتماد بالمنتج الوطني			
من المفروض أن نقوم بشراء المنتجات المصنوعة محلياً بدلاً من إتاحة الفرصة للدول الأخرى كي تحقق ثروات عن طريقنا	١,٩٦ (٠,٩٧)	١,٩٠ (١,٠١)	*١,٨٢
من الأفضل شراء المنتجات المحلية	١,٨٥ (٠,٩٠)	١,٨١ (٠,٩٤)	١,٢٢
إذا تشابه المنتج المحلي مع الخارجي، علينا شراء المنتج المحلي لدعم الصناعة الوطنية	١,٦١ (٨١.)	١,٦٢ (٠,٨٥)	٣٨٦. -
يُفضل شراء المنتج المحلي حتى لو ارتفعت تكلفته	٢,٦٥ (١,٢٥)	٢,٥٩ (١,٢٧)	١,٢١
يجب أن نستورد فقط المنتجات الأجنبية التي لا تُصنع محلياً	٢,٤٣ (١,٢٩)	٢,٣٠ (١,٣١)	*٢,٧١

ملاحظات: (*) P < 0.05 (**) P < 0.01 (***) P < 0.001.

يلاحظ من خلال الجدول (١٠)، وفي ما يتعلق بما إن كانت الجذور حضرية أم قبلية، أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية لبعض البنود بالاتجاه الإيجابي لمصلحة أصحاب الجذور القبلية، مقارنةً بالذين هم من جذور حضرية؛ فقد سجل أفراد العينة المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في المعارضة، وبدلالة إحصائية، من أفراد العينة المنحدرين من الجذور القبلية في عشر عبارات من مجموع سبع عشرة عبارة تمثلت في: يحترم أبناء اليوم رجال الماضي؛ تمتلك الكويت تاريخاً تراثياً كبيراً؛ يفخر الكويتيون بانتمائهم إلى وطنهم؛ يتميز الكويتي من خلال نشاطاته الاجتماعية التي تخدم المجتمع؛ يتميز المجتمع الكويتي بحرية معتقداته الدينية؛ من المستحيل أن نجد مواطناً كويتياً غير مشارك بشكل من الأشكال في أحد النشاطات الدينية؛ تُعتبر قيم التربية الإسلامية أمراً ضرورياً للحفاظ على تماسك المجتمع الكويتي؛ يتقبل الكويتي معتقدات الآخرين الدينية؛ من المفروض أن نقوم بشراء المنتجات المصنوعة محلياً بدلاً من إتاحة الفرصة للدول الأخرى كي تحقق ثروات عن طريقنا؛ يجب أن نستورد فقط المنتجات الأجنبية التي لا تُصنع محلياً. وهم بشكل عام أكثر إيجابية في اتجاهاتهم وفي العبارات الواردة في المقياس والمتعلقة بتعزيز الهوية المجتمعية.

٢. الفروق في الاتجاهات نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية والمشاركة والديمقراطية

لاختبار اتجاهات أفراد العينة نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية، وقياس الفروق بين متغير الجذور (حضرية/قبلية)، يشير الجدول (١١) إلى الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لهذه المتغيرات.

الجدول (١١)

الفروق بين المنحدرين من جذور حضرية أو من جذور قبلية في اتجاهات أفراد العينة نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية والمشاركة والديمقراطية، باستخدام المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)

المتغير	القيم الاجتماعية السياسية			الاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية		
الجذور	م	ع	قيمة ت	م	ع	قيمة ت
حضرية	١٤,٥١	٤,٨٨	***٤,٤٧	٢٠,٢٦	٦,٣٩	*٢,٠٥
قبلية	١٣,٧١	٤,٨٨		١٩,٧٩	٦,٢٠	

ملاحظات: (*) $P < 0.05$ (***) $P < 0.001$.

يشير الجدول (١١) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور القبلية في متوسط اتجاهات أفراد العينة نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية والاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية؛ إذ سجل المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في درجة عدم الموافقة على بنود المقياسين، وحل المنحدرون من الجذور القبلية درجة أعلى من حيث درجة الموافقة على المقياسين، وهذا يعني أن المنحدرين

من الجذور القبلية ينظرون بإيجابية بصورة أكبر إلى المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية داخل المجتمع، مقارنةً بالمنحدرين من الجذور الحضرية، والفروق هنا دالة عند مستوى ٠,٠٠١ ومستوى ٠,٠٠١ على التوالي.

لتحديد كل بند من بنود اتجاهات أفراد العينة نحو تعزيز المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، يوضح الجدول (١٢) الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (١٢)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت) بين الجذور
اتجاهات أفراد العينة نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية

المتغير	الجذور		قيمة ت
	حضري م (ع)	قبلي م (ع)	
١. أشارك في المناسبات والأعياد الوطنية	١,٨٧ (٠,٨٦)	١,٧٥ ()	***٤,٠٤
٢. أفتخر ببلدي لأنه يطبق الديمقراطية	١,٧٤ (٠,٨٩)	١,٦٣ (٠,٨٤)	**٣,٣٦
٣. أحترم رموز السلطة في البلد	١,٤٩ (٠,٧٣)	١,٤٤ (٠,٦٧)	*٢,١٥
٤. أحرص على تكوين صورة مشرفة للكويت في الخارج	١,٣٢ (٠,٥٦)	١,٣١ (٠,٥٥)	٠,٦٦٨
٥. أعتز بهوية وتاريخ الأجداد والتراث الوطني	١,٣٢ (٠,٥٨)	١,٣٢ (٠,٥٨)	٠,٤٢٢-
٦. أشعر بشوق نحو الكويت عند السفر	١,٣٥ (٠,٦٦)	١,٣٠ (٠,٦٠)	*٢,٠٧
٧. أدافع عن وطني في جميع المواقف التي تتطلب ذلك	١,٣٠ (٠,٦٠)	١,٢٨ (٠,٥٦)	١,٠٩
٨. أحرص على مستقبل الكويت	١,٢٨ (٠,٥٦)	١,٢٨ (٠,٥٦)	٠,٠٣٣
٩. حصولي على حقوقي كمواطن يعزز انتمائي إلى وطني	١,٣٨ (٠,٦٧)	١,٣٦ (٠,٦٤)	٠,٩١١
١٠. أقوم بأي عمل يساهم في القضاء على المظاهر السلبية في مجتمعي	١,٤٦ (٠,٧٠)	١,٤٦ (٠,٦٨)	٠,٠٣٠
١١. أقدم مصلحة وطنية على مصلحتي الشخصية	١,٥٠ (٠,٧٥)	١,٤٦ (٠,٧١)	١,٤٥
١٢. أشعر بواجبي في المساهمة لتحقيق الإنجازات من أجل الوطن	١,٤٣ (٠,٦٤)	١,٤٣ (٠,٦٣)	٠,٣٩
١٣. أؤمن بالوحدة الوطنية	١,٤١ (٠,٦٨)	١,٣٧ (٠,٦٣)	١,٧٩
١٤. تمتعي بالحرية في جميع مجالات الحياة يعزز ولائي لوطني	١,٤٤ (٠,٧١)	١,٤٤ (٠,٧٣)	٠,١٠٤-

ملاحظات: (*) P < 0.05 (**) P < 0.01 (***) P < 0.001.

يلاحظ من خلال الجدول (١٢)، وفي ما يتعلق بما إن كانت الجذور حضرية أم قبلية، أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية لبعض البنود بالاتجاه الإيجابي لمصلحة المنحدرين من الجذور القبلية مقارنة بالمنحدرين من الجذور الحضرية؛ فقد سجل أفراد العينة المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في المعارضة، وبدلالة إحصائية من أفراد العينة المنحدرين من الجذور القبلية في أربع عبارات، خاصة المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، تمثلت في: أشارك في المناسبات والأعياد الوطنية؛ أفتخر ببلدي لأنه يطبق الديمقراطية؛ أحترم رموز السلطة في البلد؛ أشعر بشوق إلى الكويت عند السفر؛ فهم بشكل عام أكثر إيجابية في اتجاهاتهم وفي العبارات الواردة في المقياس والمتعلقة بتعزيز المفاهيم بشأن القيم الاجتماعية السياسية.

لتحديد كل بند من بنود اتجاهات أفراد العينة نحو تعزيز المفاهيم المتعلقة بالاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية، يوضح الجدول (١٣) الفروق في المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيم (ت) لمتغير الجذور.

الجدول (١٣)

الفروق في المتوسط الحسابي (م) والانحراف المعياري (ع) وقيمة (ت)
بين جذور اتجاهات أفراد العينة نحو اتجاهاتهم السياسية نحو المشاركة والديمقراطية

المتغير	الجذور		قيمة ت
	قبلي م (ع)	حضري م (ع)	
١. كفاءة المرشح وبرنامجه هما أساس اختياري له في الانتخابات	١,٨٢ (٠,٩٩)	١,٨٤ (٠,٩٨)	٠,٥٦٧
٢. مصلحة الوطن فوق القبلية أو العائلة	١,٤٨ (٠,٨٠)	١,٤٤ (٠,٧٧)	١,٣٠-
٣. مصلحة الوطن فوق المذهب والطائفة	١,٤٦ (٠,٨٢)	١,٤٧ (٠,٨٣)	٠,٣١٧
٤. مصلحة الوطن فوق التيار السياسي	١,٤١ (٠,٧٤)	١,٤٣ (٠,٧٥)	٠,٦٣٧
٥. أهتم بمتابعة الأحداث السياسية الداخلية	١,٧٨ (٠,٩٣)	١,٩٩ (٠,٩٨)	٥,٨٦***
٦. أهتم بمتابعة الأحداث السياسية الخارجية			٥,٢٦***
٧. أشارك في الحياة السياسية (الانتخابات، صنع القرار، النشاطات الاجتماعية... إلخ).	٢,٠٣ (١,٠٢)	٢,٢٢ (١,٠٢)	٤,٨١***
٨. أتابع التحديات التي قد تواجه الوطن ومحاولة التعرف إلى الحلول المناسبة	٢,٠١ (١,٠٠)	٢,٢٠ (١,٠٥)	٦,٠٩***

ملاحظات: (*) P < 0.05 (**) P < 0.01 (***) P < 0.001.

يلاحظ من خلال الجدول (١٣)، وفي ما يتعلق بما إن كانت الجذور حضرية أم قبلية، أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية لبعض البنود بالاتجاه الإيجابي لمصلحة المنحدرين من الجذور القبلية مقارنة بالجذور الحضرية؛ فقد سجل أفراد العينة المنحدرون من جذور حضرية معدلات أعلى في المعارضة، وبدلالة إحصائية، من أفراد العينة المنحدرين من الجذور القبلية في أربع عبارات، خاصة المفاهيم المتعلقة بالمشاركة والديمقراطية، والتي تمثلت في: أهتم بمتابعة الأحداث السياسية الداخلية؛ أهتم بمتابعة الأحداث السياسية الخارجية؛ أشارك في الحياة السياسية (الانتخابات، صنع القرار، النشاطات الاجتماعية... إلخ)؛ أتابع التحديات التي قد تواجه الوطن ومحاولة التعرف إلى الحلول المناسبة؛ فُهم بشكل عام أكثر إيجابية باتجاهاتهم نحو العبارات الواردة في المقياس في ما يتعلق بالمشاركة والديمقراطية.

– الفروق بين الشرائح العمرية المختلفة للمنحدرين من جذور قبلية في الاتجاهات نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات نحو المشاركة والديمقراطية

لاختبار الفروق بين الشرائح العمرية المختلفة للمنحدرين، تحديداً، من جذور قبلية في الاتجاهات نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات نحو المشاركة والديمقراطية بهدف الكشف عن تأثير السن في الاتجاهات المتعلقة بالقيم الاجتماعية والسياسية والمفاهيم المتعلقة بالمشاركة والديمقراطية، يوضح الجدول (١٤) هذه الفروق من خلال استخدام مُعامل التحليل الأحادي (ANOVA).

يلاحظ من خلال الجدول (١٤)، وفي ما يتعلق بالشرائح العمرية الأربع، أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية لبعض البنود بالاتجاه الإيجابي لمصلحة الأكبر سناً، مقارنةً بالفئة العمرية الأصغر؛ فقد سجل أفراد العينة المنحدرون من جذور قبلية والفئة العمرية الصغيرة معدلات أعلى في المعارضة، وبدلالة إحصائية، من أفراد العينة المنحدرين من الجذور القبلية في الفئة العمرية الكبيرة السن. فالفئة العمرية الصغيرة من هذه الشريحة – المنحدرة من جذور قبلية – هي أقل إيجابية من الفئة العمرية الكبيرة في المفاهيم الخاصة بالقيم الاجتماعية والسياسية، والاتجاهات نحو المشاركة والديمقراطية؛ فهي فئة عمرية أكثر اندماجاً بآرائها واتجاهاتها مع المجتمع المحلي من الشرائح الكبيرة في العمر. وهذه الشريحة العمرية الصغيرة الشابة والأقل من الأربع وعشرين سنة هي أقل إيجابية باتجاهاتها بشكل عام في ما يتعلق بالقيم الاجتماعية والسياسية، وباتجاهاتها نحو المشاركة والديمقراطية.

الجدول (١٤)

الفروق بين الشرائح العمرية المختلفة للمنحدرين من الجذور القبلية في الاتجاهات
نحو المفاهيم المتعلقة بالقيم الاجتماعية السياسية، والاتجاهات نحو المشاركة والديمقراطية،
باستخدام مُعامل التحليل الأحادي (ANOVA)

المتغير	م	ع	قيمة ف	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات
القيم الاجتماعية السياسية						
٢٤ سنة وأقل	٢٠,٢٨	٦,٨٣		بين المجموعات	٣	٥٤,٨١٧
٢٥ - ٤٠ سنة	١٩,٥٤	٥,٧٣	*٤,٢٧	داخل المجموعات	١١٢٢	٣٨,٣٩٢
٤١ - ٥٩ سنة	١٩,٤٧	٦,٠٤		المجموع	١١٢٥	
٦٠ +	١٩,٢٥	٥,٨١				
المجموع	١٩,٧٩	٦,٢٠				
الاتجاهات السياسية نحو المشاركة والديمقراطية						
٢٤ سنة وأقل	١٤,٦٤	٤,٩٢		بين المجموعات	٣	١٩٤,٢٦٣
٢٥ - ٤٠ سنة	١٣,٢٩	٤,٧٧	***٨,٣٢	داخل المجموعات	١١١٩	٢٣,٣٤٣
٤١ - ٥٩ سنة	١٢,٩٧	٥,٠٠		المجموع	١١٢٢	
٦٠ +	١٢,٨٢	٤,٤٨				
المجموع	١٣,٧١	٤,٨٨				

ملاحظات: (*) $P < 0.05$ (***) $P < 0.001$.

خاتمة

أشارت نتائج الدراسة إلى وجود فروق دالة إحصائية بين الشرائح الاجتماعية الحضرية والقبلية في المجتمع الكويتي، وبيّنت أن فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المنحدرين من الجذور الحضرية والمنحدرين من الجذور القبلية في المتوسطات الحسائية لجميع المتغيرات التابعة التي اختُبرت والمتمثلة في اتجاهات أفراد العينة نحو المؤسسات الاجتماعية والمتمثلة في المؤسسة الأمنية والمؤسسة الدينية والمؤسسة التشريعية ومؤسسات المجتمع المدني، ودور هذه المؤسسات في تعزيز قيم المواطنة ومفاهيمها بالاتجاه الإيجابي للمنحدرين من الجذور القبلية.

على الرغم من أن هناك نقصاً حاداً في الأدبيات الخاصة بدراسة القبيلة، ومقارنة اتجاهاتها تحديداً باتجاهات أهل المدينة، فإن نتائج الدراسة توافقت مع نتائج دراسة عربية أعدها يحيى المرهبي في أحد الأبعاد التي بيّنت الفروق بين الجذور الحضرية والجذور الريفية في العوامل المتعلقة بالجوانب

الدينية المؤثرة في وعي الطلاب ونشاطاتهم في مدينة عمران اليمنية^(٢٣)، وذلك لمصلحة الجذور الريفية؛ فأهل الريف أكثر وعياً وممارسة للجوانب الدينية المؤثرة في قيم المواطنة، مقارنةً بأهل المدينة. وفي المقابل، لم تُكشف أي فروق تُذكر في العوامل الأخرى، وقد جاءت هذه النتائج مخالفةً لنتائج بعض الدراسات الأجنبية التي درست الاختلافات الثقافية والعرقية، منها دراسة جوني وجفري التي جاءت خاصة بالمؤسسات المجتمعية ودورها في تعزيز قيم المواطنة لدى طلاب المدارس العليا والمتوسطة في الولايات المتحدة الأميركية^(٢٤)؛ حيث أشارت إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الطلاب بحسب متغيرات الدراسة، ومنها بالتحديد الانتماء إلى سلالة محددة أو ما يسمّى الانحدار السلالي. كما جاءت مخالفةً لدراسة أخرى خاصة بالعرقيات في المجتمع الأمريكي كدراسة فلاناجان وآخرين بشأن ما للاختلافات الثقافية للعرقيات المختلفة داخل المجتمع الأمريكي من أثر في قيم الديمقراطية^(٢٥)؛ فقد أشارت نتائج هذه الدراسة إلى أن الطلاب في هذه الدراسة يشعرون بعدالة ومساواة داخل المجتمع الأمريكي في ما يتعلق بالالتزام بالأهداف الديمقراطية، وتعزيز هذه القيم السياسية التي تعلموها واستمدوها من مدارسهم ومعلميهم.

قبل الدخول في عملية تفسير النتائج الخاصة، وتفسير هذه الاختلافات التي كشفناها، لا بد من الإشارة إلى أن دراستنا الحالية قامت بقياس الاتجاه وليس السلوك، مع إدراكها الحاجة الملحة إلى أهمية دراسة السلوك الفعلي للمتغيرات المذكورة، أو الممارسة الفعلية لهذه المتغيرات.

إن هذا التعزيز للمفاهيم السياسية جاء، بشكل عام، انطلاقاً من فكر قبلي عززته حياة البادية ومفاهيم الولاء والتعصب للقبيلة، وهي قد لا تكون متطابقة مع الواقع، أو قد تكون مضادة لها في مجال الممارسة؛ فعند التشديد على أهمية الهوية الوطنية والشعور بهذا الاتجاه نحو الوطن، على سبيل المثال، نجد أن هذا المفهوم مستمد أساساً من مفهوم متجسد في العقلية البدوية عن الهوية الخاصة المترابطة بالكيان القبلي، الذي يحاول أن يظهرها في وجوده وحياته في المجتمع الحديث، بغض النظر عن ممارسته الفعلية التي قد تتوافق مع هذا المفهوم من عدمه؛ فمفهوم الهوية المجتمعية قضية رئيسية لا يمكن أن يتخلى عنها البدوي في كيانه الاجتماعي المتمثل في القبيلة، وهو يقبلها - أي الهوية الاجتماعية العامة - ويضعها من واقع الينبغيات التي يفترض الالتزام بها في المجتمع الحديث المدني. ولكن يظل الموضوع بحاجة إلى تفسير وقياس للواقع لمدى توافق هذا المفهوم مع الممارسة. والحال ذاتها بالنسبة إلى مفاهيم المشاركة السياسية والديمقراطية والقيم السياسية بشكل عام، فهي تدخل ضمن نطاق المفاهيم البدوية المحصورة في نظام القبيلة، وعندما يعبر عنها الأفراد المنحدرون من الجذور القبلية، فإن هذه المفاهيم في المجتمع التقليدي تعتبر مفاهيم متجذرة ورئيسية وأساسية في حياتهم في المجتمع التقليدي، وتُعتبر أساس الحياة الاجتماعية لديهم وقوامها.

(٢٣) يحيى المرهبي، «العوامل المؤثرة على قيم المواطنة لدى طلبة المرحلة الثانوية بمحافظة عمران»، (رسالة ماجستير، جامعة صنعاء، كلية التربية، ٢٠٠٨).

(24) Joanne M. Arhar and Jeffrey D. Kromrey, «Interdisciplinary Teaming and the Demographics of Membership: A Comparison of Student Belonging in High SES and Low SES Middle Level Schools», *Research in Middle Level Education Quarterly*, vol. 18, no. 2 (September 1995).

(25) Constance A. Flanagan [et al.], «School and Community Climates and Civic Commitments: Patterns for Ethnic Minority and Majority Students», *Journal of Educational Psychology*, vol. 99, no. 2 (2007), pp. 421-431.

عند النظر إلى الدستور الكويتي وما احتوى عليه من مفاهيم اجتماعية في أبوابه الخاصة بالدولة ونظام الحكم، وكذلك المقومات الأساسية للمجتمع الكويتي، نجد أن هذه المفاهيم تتوافق بشكل كبير مع المفاهيم القبلية، فتشير المادة السادسة منه مثلاً إلى أن السيادة للأمة، وهو مفهوم متوافق تماماً مع الحياة القبلية، وأن السيادة للأفراد في القبيلة، وفق نظام حكم يساوي بين الجميع، ويجعل فيه السيادة لأبناء القبيلة وفقاً لهذا النظام. وتنص المادة السابعة أيضاً - على سبيل المثال في باب المقومات الأساسية للمجتمع الكويتي - على أن «العدل والحرية والمساواة دعائم المجتمع، والتعاون والتراحم صلة وثقى بين المواطنين»، وغيرها من المواد التي تُعتبر مستمدة بشكل كبير من التراث المحلي ومن الثوابت الرئيسية في الكيان الاجتماعي المتمثل في القبيلة. ولعل ذلك ما يفسر لنا أن أغلبية المناطق القبلية الموجودة في الكويت يكثر فيها عدد المرشحين، وكذلك عدد الناخبين الذين يدلون بأصواتهم في الانتخابات البرلمانية. بالإضافة إلى عامل آخر يرتبط بضرورة تأييد ابن القبيلة ومساندته في دخوله المجلس النيابي الذي يشترع القوانين ويعدها، حتى يضمن للقبيلة ولهذا الكيان الاجتماعي في المجتمع الحديث مبدأ المساواة مع الآخرين ومع الفئات والشرائح الحضرية، ومشاركتهم في تقرير المصير كأحد أبرز المفاهيم السياسية في حياة المجتمع التقليدي.

وهذا ما يفسر أيضاً قيام كثير من شيوخ القبائل في بداية العهد الديمقراطي في الكويت بالانخراط في الانتخابات البرلمانية وتصدر قوائمها وقائمة الفائزين فيها بدعم من أفراد القبيلة، مع بعض التغيرات التي طرأت لاحقاً، ووجود عوامل أخرى ارتبطت بالتحديث، وأعطت عوامل أخرى مهمة، بالإضافة إلى البعد القبلي، كما أشار إلى ذلك خلدون النقيب بقوله إن التدين والفكر والأيدولوجيا جاءت داعمة للقبيلة ولأفرادها في المجالس النيابية^(٢٦). ولم تكن هذه المشاركة بفاعلية إلا إيماناً بالمفاهيم السياسية التي استمدوها من واقعهم الاجتماعي. وعلى الرغم من أن الدراسة الحالية لا تقوم بقياس السلوك والممارسة، فإن الواقع هنا يشير إلى أن هذه الممارسة والتصويت على أساس فئوي قبلي لا يتوافقان مع مقومات الدولة الحديثة؛ ففوز أبناء القبائل بالانتخابات بناء على التكتلات القبلية يتعارض مع مقومات الدولة الحديثة والمجتمع المدني، ولكن يظل مفهوم المشاركة والحرص عليها، وترسيخ مبادئ الديمقراطية والاتجاهات السياسية من المفاهيم التي ينظر إليها أبناء المنحدرين من الجذور القبلية بصورة إيجابية، نظراً إلى ما تحقق لهم من مصالح رئيسية في المجتمع الحديث.

يضاف إلى ذلك أن هذا الاختلاف وهذه الإيجابية في الجوانب والمفاهيم السياسية للمنحدرين من أصول قبلية قد يفسران بمقارنتهما بما للمنحدرين من الجذور الحضرية في اتجاهين: الأول يرتبط بالممارسة السياسية للقبيلة، وهي تُعتبر أعرق مما هي عند أهل المدينة؛ فالحياة والنظم السياسية وجدت مع وجود القبيلة. والتصنيف الاجتماعي والهزيمة الاجتماعية داخل القبيلة قائمة على معايير سياسية، ومبادئ العمل الديمقراطي بمعناها الذي يرتبط بمساواة الجميع داخل هذا المجتمع وداخل الكيان الاجتماعي المسمى القبيلة، والتي تستمد أيضاً بعض مبادئ الديمقراطية الغربية من أخذ وتبادل للرأي وشورى قبل أن يتخذ القرار ويجري اختيار شيخ أو أمير العشيرة، والقبيلة. والقرارات وصدورها وغيرها هي جميعها مفاهيم سياسية تأصلت ووجدت في الحياة الاجتماعية للقبيلة والتصقت بها، فارتبطت الحياة القبلية بشكل كبير بالمفاهيم السياسية، من طاعة وولاء للقبيلة، وصدور قرارات من

التنظيم الأعلى إلى الأدنى، وأهمية مجلس القبيلة، وارتباط الحياة الاجتماعية كلها بالمقومات السياسية التي تُعتبر عصب حياة أهل البادية؛ فمبدأ المشاركة والديمقراطية مستمد من مبدأ الشورى لسيد القبيلة الذي لديه مجلس، فلا ينفرد بالحكم، خلافاً لحياة الحاضرة في المجتمع المستقر، فهي لا تربط أفراد المجتمع بالجوانب السياسية بشكل كبير وواضح مقارنة بالمجتمع التعاضدي القبلي الذي لا يسمح للأفراد بالخروج عن دائرة الجماعة. وهذا النظام، كما يصفه كي (Kay) يتسم بالديمقراطية وبهيكلية واضحة لاتخاذ القرارات^(٢٧)، ولا وجود لاستبداد في الرأي وللسلطة المنفردة، فهو بالتالي أعرق من حياة المدينة والمجتمع المستقر استخداماً للمفاهيم الديمقراطية والسياسية، فلم تعرف حياة الحاضرة والاستقرار في المجتمع المحلي عند نشأته الحياة السياسية المتكاملة إلا بعد هجرة قبيلة إليه ونقل مفاهيم وتصورات التنظيم القبلي في العمل السياسي وتعزيزه. وكما يشير حسين خزعل^(٢٨)، جرى مع بداية تكوين المجتمع والدولة اختيار صباح بن جابر ليكون حاكماً عليهم ويتولى رئاسة شؤون الحكم بنظام الشورى، مع تولي بقية العائلات الأعمال المالية والتجارة وأعمال البحر، فأصبح كيان الدولة قائماً بعد هجرة العتوب، ذلك النظام القبلي الذي أرسى قواعده السياسية على قواعد الدولة الحديثة، بعدما أن كان المفهوم والتنظيم السياسيان غائبين؛ إذ كان المجتمع المحلي عبارة عن جماعات سكانية شبه مستقرة على الساحل، وغير خاضعة لسلطة سياسية واضحة إلا بعد هجرة القبيلة بمفاهيمها إلى منطقة الاستقرار، ناقلة المفاهيم السياسية الموجودة في الكيان الاجتماعي القبلي إلى الدولة الحديثة. وجاءت الشورى واتخاذ القرار وتوزيع المهام والسلطات وتكوين المجالس، وغيرها من مقومات الحياة السياسية وفقاً للنظم العشائرية السائدة، ومع وجود العشائر والقبائل التي بدأت تستقر في الكويت، فجاء الاختيار الهرمي الأعلى من مجموعة من القبائل والعوائل التي كانت تسكن المنطقة، فترسخت عند أهل البادية العملية السياسية التقليدية بمفاهيمها^(٢٩).

لذلك، جاءت هذه القيم السياسية الاجتماعية لصيقة بمن انحدر من المواطنين من هذه الجذور القبلية، وارتبطت به عند انتقاله إلى المجتمع الحديث. وقد عززها بصورة أكبر النظام السياسي داخل المجتمع المحلي الذي تطور بدوره إلى أن أقر دستور ١٩٦٢ لمبادئ الديمقراطية داخل البلاد. فساهمت القبيلة بدور بارز في هذه العملية الديمقراطية من حيث المشاركة الفعلية في الانتخابات البرلمانية، وكان لها الدور البارز والفاعل في هذه المشاركة. وقد تجسد هذا الدور، من حيث عدد المشاركين، في الانتخابات، ترشيحاً أكان أم انتخاباً. ومتابع الشأن المحلي يرى ويلاحظ المشاركة الكبيرة في الانتخابات البرلمانية ترشيحاً وانتخاباً في المناطق التي تتسم بطابع قبلي في الكويت أكثر منها في المناطق التي ينحدر سكانها من الجذور الحضرية؛ إذ يسجل سكان هذه المناطق المنحدرون من المناطق القبلية مشاركة بمعدلات أعلى، مقارنةً بسكان المناطق الحضرية في جميع الانتخابات البرلمانية (ما عدا الانتخابات الأخيرة التي تخللتها مقاطعة شعبية). وقد أشار خلدون النقيب إلى أعداد المرشحين القبليين في بدايات الانتخابات البرلمانية في المجلسين الثاني والثالث في سنة

(27) Kay, 1978.

(٢٨) حسين خلف الشيخ خزعل، تاريخ الكويت السياسي، ٥ ج (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٦٢).

(٢٩) انظر: المصدر نفسه؛ عبد العزيز الرشيد، تاريخ الكويت، وضع حواشيه وأشرف على تنسيقه يعقوب عبد العزيز الرشيد (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٧)، وأحمد مصطفى أبو حاكم، تاريخ الكويت الحديث، ١٧٥٠ - ١٩٦٥ (الكويت: دار ذات السلاسل، ١٩٨٤).

١٩٧٥ وسنة ١٩٨١^(٣٠)، وأجرى مقارنة بين المرشحين للمجلس الثاني والمرشحين للمجلس الثالث، ووجد عند صدور النتائج أن النواب القبليين كانوا يمثلون ٤٤ في المئة في انتخابات ١٩٧٥ (٢٢ عضواً من إجمالي ٥٠ عضواً)، وارتفعت النسبة إلى ٥٤ في المئة (٢٧ عضواً) في انتخابات ١٩٨١. كما أخذت أعداد المرشحين تتزايد، ولا سيما بعدما أصبح هناك ارتباط بمقومات أخرى، فكرية وعلمية ودينية على وجه التحديد كما أشار إليها النقيب، كانت لها مساهمتها في تعزيز وجودهم في المعترك السياسي وفي البرلمان بحيث تجاوزت نسبتهم ما يقارب ٦٠ في المئة من إجمالي عدد النواب.

لعل الاتجاه الآخر الذي من الممكن أن يفسر الاختلاف بين المنحدرين من الجذور القبلية والمنحدرين من الجذور الحضرية باتجاه إيجابي للمنحدرين من الجذور القبلية في المجال السياسي، هو موضوع السعي إلى عملية الاندماج والرغبة في تحقيق هذا الاندماج عند أهل البادية، وهو ما يمثل بصورة أكبر نوعاً من أنواع التحدي الذي يُبرز أهمية التأقلم مع الحياة المعاصرة والحياة المستقرة، بما هو سعي للاندماج في مؤسسات حديثة، وقد أثمر هذا السعي بشكل عام، حتى على المستوى السياسي، وهذا ما أشار إليه النقيب الذي يرى أن ما أسماها بالقبيلة السياسية قادرة على التكيف مع البيئات المختلفة^(٣١)، سواء في المدن أو في القرى، أو حتى في المناطق الداخلية، مشيراً إلى أن «القبيلة السياسية ككل الأنظمة الثقافية تنزع في استمرار إلى تعديل نفسها تبعاً للظروف المتغيرة. ويمكن أن نجد الأنظمة السياسية القائمة على الترتيبات القبلية في كل المجتمعات العربية، سواء تلك المصنعة نسبياً، أو تلك التي يكثر فيها سكان الأرياف، أو تلك التي لا يتوافر فيها أي من هذين العنصرين كمجتمعات شبه الجزيرة»^(٣٢).

نجحت القبيلة في الاندماج بفضل العملية السياسية التي هي العنصر الرئيسي والمفتاح الأساسي لهذا النجاح. وعلى الرغم من أن القبليين يحملون بعض الاتجاهات التي تعكس قيمهم المستمدة من المجتمع التقليدي، والتي ما زالت موجودة، فإن الاندماج في المجتمع المحلي جعل القيم تتغير شيئاً فشيئاً. ومع أن التغير في هذه الجوانب لم يأت بالسرعة نفسها التي جاءت بها العناصر المادية في الثقافة، كما بينا في بداية بحثنا، فإن الاندماج عملية حتمية إذا ما توافرت لها الظروف المناسبة التي تجعل من تطبيق القوانين العامة على الجميع، ومن دون تمييز، أمراً سارياً. وقد كشفت نتائج الدراسة أن عامل السن يُعتبر مؤثراً في عملية الاندماج؛ إذ بينت نتائج الدراسة أن الفئة العمرية الدنيا المنحدرة من جذور قبلية أقل إيجابية من الفئة العمرية العليا في ما يخص اتجاهاتها الخاصة بالقيم الاجتماعية والمشاركة السياسية والديمقراطية، وهذا مؤشر على تغير في هذه الاتجاهات بما يتوافق مع المجتمع وطبيعته.

أمّا البدو، فإن عملية الاندماج مع المجتمع الحديث ومؤسساته جاءت، بالنسبة إليهم، ناجحة إلى حد بعيد، وربما مردّ هذا إلى المساهمة الحكومية في عملية الدمج من خلال تشريعها القوانين التي تساوي بين الجميع في حقوق المواطنة، ووضع مجموعة من الآليات المناسبة لتسهيل عملية الاندماج، كنظام السكن الذي أقرته الحكومة وحاولت أن تجمع به بين الشرائح الاجتماعية كافة. ولعل موضوع الاندماج

(٣٠) النقيب، صراع القبيلة والديمقراطية.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

في مجال العمل ومؤسساته المختلفة يُعتبر من أبرز الأشكال التي ساعدت على عملية الاندماج، فجاءت نظرة أهل البادية للمؤسسات الحكومية إيجابية بحكم اعتبار هذه المؤسسات نقلة نوعية في مجال العمل الذي كان يعتمد على الكفاف، من رعي للابل والماعز إلى العمل اليدوي والأجير الذي يحقق الأرباح المادية السريعة. وقد بدأ البدو «بالعمل في مجالات تتفق مع قدرتهم التعليمية ومهاراتهم، وقد عملوا في البداية مع شركات النفط في المهن شبه الفنية في أعمال التنقيب، والصيانة، وعملوا سائقين وحراساً...»^(٣٣)، ثم انطلقوا بشكل مباشر في القطاع المؤسسي العسكري والأمني. ولعل انخراط أهل البادية في هذا القطاع يرتبط بالطبيعة الصحراوية التي كانوا يعيشون فيها والتي تعتمد على الغزو والمعارك، وهو ارتباط مباشر ومتوافق مع هذه الطبيعة. وعلى حد قول سعود القحطاني^(٣٤)، كان لأبناء القبائل تمرکز كبير في القطاع العسكري، فاحتلوا فيه مناصب عليا؛ فالقيم الاجتماعية لأبناء القبائل تركزت على الشجاعة والقوة وخوض المعارك والغزوات، وهو ما عزز رغبة هذا الكيان التقليدي في الالتحاق بالسلك المهم هذا في قطاع الدولة، الذي عزز بدوره إيجابيتهم التي أشاروا إليها في هذه الدراسة للمؤسسة العسكرية، والتي تنطبق على المؤسسة الدينية ونظرتهم إليها أيضاً؛ إذ تشير الملاحظات المنهجية إلى أن أهل البادية يتسمون بالدين المرتبط بحياتهم العامة اليومية؛ فوكت خلود البدوي إلى النوم مرتبط بآخر عباداته، وهي صلاة العشاء، بعد أن يكون قد رجع إلى بيته بعد صلاة العصر وقبل الغروب، أي قبل صلاة المغرب^(٣٥). فيحقق الدين عند أهل البادية وظيفة مهمة تساهم في تحقيق التماسك الاجتماعي لأفراد المجتمع بما هو كيان المجتمع القبلي وأساس استقراره. ولا يمكن أن يقوم هذا المجتمع ما لم تتحقق فيه الأسس المعززة لعصبية القبيلة التي هي أساس قيام المجتمع القبلي، فيقوم الدين بوظيفة تعزيز هذا المفهوم. لذلك، ربما تكون النظرة إلى المؤسسة الدينية أكثر إيجابية عند الأفراد المنحدرين من المجتمع القبلي مقارنةً بنظرة الآخرين، وهو ما يمكن أن يفسر نتائج الدراسة الخاصة بهذا الجانب؛ فعلى الرغم من وجود بعض التناقضات الخاصة والمتعلقة بالممارسات الدينية، ثمة مجموعة من القيم التي تعزز سلوك التماسك الاجتماعي لأعضاء القبيلة.

إن القبيلة تُعتبر كياناً اجتماعياً موجوداً في المجتمع المعاصر. وعلى الرغم من التغيرات التي طرأت على المجتمع في بنائه الاجتماعي العام، فلا يزال للقبيلة تأثيراتها المتعددة في الحياة الاجتماعية بشكل عام، وفي الحياة السياسية بشكل خاص. وهناك أهمية قصوى، بالنسبة إلى المجتمع، لتعزيز مجموعة من القيم القبلية، كتلك المتعلقة بالتناصر والتماسك والتعاقد الاجتماعي والطاعة والولاء، وغيرها من المفاهيم التي يمكن استغلالها وتسخيرها في بناء المجتمع المعاصر وخدمته. ولا بد من التشديد مرة أخرى على أن ما قامت به الدراسة هو قياس لاتجاهات عامة، ويحتاج بكل تأكيد إلى دراسات أخرى مكملّة تتعلق بقياس السلوك الفعلي للكويتيين في ما يتعلق بالمسائل المطروحة، ومن ثم تحديد أثره في القبيلة.

(٣٣) عبد الرسول الموسى، «التحضر ودور البدو في البناء الاجتماعي في الكويت»، في: محمد الحداد [وآخرون]، تراث البادية:

مقدمة لدراسة البادية في الكويت: تقرير أعمال ندوة تراث البادية التي أقيمت في بيت السدو بالتعاون مع جامعة الكويت في ٣١ مارس ١٩٨٦، تقديم أحمد أبو زيد؛ إشراف أطاف الصباح (الكويت: السدو، ١٩٨٧)، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٣٤) سعود عبدالله القحطاني، «النخب السعودية وحديث عن المناطقية والعلمانية وشروط الصعود الاجتماعي»، الرياض، ٢٠٠٤/٧/٢٦.

(35) Kay, 1978.

مراجع إضافية

١- العربية

كتب

- بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.
- الحداد، محمد. المدخل إلى الأنثروبولوجيا المعاصرة. الكويت: شركة دار العلم، ٢٠١٥.
- الشرجبي، قائد نعمان. الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.
- غامري، محمد حسن. الأنثروبولوجيا الحضرية، مع دراسة عن التحضر في مدينة العين. الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣.
- قاموس علم الاجتماع. حرره وراجعته محمد عاطف غيث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.
- ماجد، عبد الرازق مسلم. دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية. بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٦. (الكتب الحديثة؛ ١٠١)
- وظفة، علي أسعد. تحديات الهوية الوطنية والشعور بالانتماء الوطني لدى عينة من طلاب جامعة الكويت. الكويت: جامعة الكويت، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، ٢٠١٣. (سلسلة الاصدارات الخاصة؛ ٣٤)

دوريات

- الطراح، علي أحمد. «أبعاد أزمة التنمية في المجتمع النفطي: المثال الكويتي». المجلة العربية للعلوم الإنسانية: السنة ١٦، العدد ٦٢، ١٩٩٨.
- الغانم، عبد الله أحمد، يعقوب يوسف الكندري وإبراهيم ناجي الهدبان. «الندوات الانتخابية وأثرها في توجيه السلوك الفكري للناخبين: دراسة الحالة الكويتية». مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية (جامعة الكويت): السنة ٣٧، العدد ١٤١، نيسان/أبريل ٢٠١١.
- الكندري، يعقوب يوسف. «محددات الأمن الاجتماعي للمجتمع الكويتي: رؤية سوسيولوجية». مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية: السنة ٣٢، العدد ١٢٠، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦.
- هادي، رياض عزيز. «مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون». مجلة العلوم السياسية: العدد ٣٧، ٢٠٠٨.
- (نشر هذا البحث في مجلة العلوم القانونية والسياسية العدد الثالث - ١٩٧٧).

وثائق

- «تقرير عن ندوة «الطائفية والقبلية والتنمية»، يوم الإثنين الموافق ٢٠١٣/٧/١م، (جامعة الكويت، مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية)، على الموقع الإلكتروني: http://www.cgaps.kuniv.edu/index.php?option=com_content&view=article&id=203&Itemid=1328&lang=ar.
- الكندري، يعقوب يوسف وعلي أسعد وظفة. «اتجاهات الشباب نحو التعصب عند النخب». (دراسة غير منشورة، [د. ت.]).

٢- الأجنبية

Book

- Chatty, Dawn. *From Camel to Truck: The Bedouin in the Modern World*. New York: Vantage Press, 1986.

Periodicals

- Keillor, Bruce D. [et al.]. «NATID: The Development and Application of a National Identity Measure for Use in International Marketing.» *Journal of International Marketing*: vol. 4, no. 2, 1996.

داون تشاتي*

القبائل والقبلية والهوية السياسية في سورية المعاصرة

على مدى القرن المنصرم، خضعت الأسئلة الجوهرية والمفاهيمية المتعلقة بالقبائل وبالقبلية في الشرق الأوسط المعاصر لتغيرات كبيرة ومتعددة الأوجه؛ فالقبائل اعتُبرت أحياناً كيانات سياسية فعلية، لكنها غُيبت في أحيان أخرى عن الخطابات الوطنية والأكاديمية. ومع ذلك، ظلت القبيلة والقبلية، على المستوى الريفي والمحلي، صرحاً اجتماعياً ومصدرًا مهمًا للهوية الاجتماعية والسياسية. وفي الخطاب الأكاديمي العالمي، جرى كذلك تجاهل وجود القبائل في النسيج السياسي للدولة، لكن هذه القبائل ظهرت في بعض الأحيان شريكاً مهمًا في هياكل الحكم القوية في أثناء الحقبة الاستعمارية والحقبة الاستعمارية الجديدة.

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي هذه التغيرات وتحديد مرونة صوغ المفاهيم المحلية والوطنية والدولية، والمواقف والممارسات تجاه القبائل مفاهيم وواقعاً ملموساً.

«ثمة تمدن اليوم. لقد تغيرت العقلية، وأصبح البدو متحضرين، يتفاعلون مع الناس ويختلطون بهم. لم يحدث ذلك من قبل. كانوا يذهبون إلى سورية ويعودون إلى لبنان مع أغنامهم وماعزهم. هكذا كان الحال. أمّا الآن، فقد تطورنا وشيّدنا منازل. نحن الآن متحضرون، ليس كما كنا من قبل. وعندما اختلطنا، بدأنا نتعرف على الأشياء. لم تكن الأمور على هذا النحو سابقاً، لم تكن على دراية».

أحد رجالات البدو، ٢٠٠٨

* أستاذة فخريّة في علم الأنثروبولوجيا والهجرة القسرية، والمديرة السابقة لمركز دراسات اللاجئين، دائرة التنمية الدولية في جامعة أكسفورد.

تركز هذه الدراسة على العشائر^(١) في البادية العربية الشمالية، حيث كان الواقع العملي لهذه العشائر غائباً إلى حد كبير عن الخطابات السياسية المعاصرة. وهذا يشكل دليلاً مقنعاً على أن العشائر البدوية لم تختف حقاً؛ فهي لم تكن مجرد بناء اجتماعي سريع الزوال ولّد خطاب الحقبة الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، بل كانت واقعاً أشد تعقيداً اعترفت به السلطات الحاكمة أحياناً وتجاهلته أحياناً أخرى. وعلى مستويات أخرى من سياسات بناء الهوية، أثني على العشيرة وعلى الزعماء العشائريين بوضوح في بعض المراحل، وبشكل أقل وضوحاً في مراحل أخرى. كان الثناء واضحاً في المرحلة الاستعمارية، ولكنه غاب إلى حد كبير عقبها، عندما بطل استخدام هذه المصطلحات، وبات الأساس العملي لمصطلحي «العشيرة والعشائرية» موضع شك في الأوساط الأكاديمية. وبناءً على مقابلات أجريت مع زعماء عشائر معاصرين معترف بهم شعبياً، وعلى ملاحظات الباحثة المشاركة في لبنان وسورية طوال ما يزيد على ثلاثة عقود، تُبرز هذه الدراسة التحولات التاريخية والتغيرات التي تعلقت بالاعتراف بالعشائر وبالمواقف والممارسات التي أتت حيالها منذ نهاية العهد العثماني وحتى النظام السوري الحالي.

تميزت العقود الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية بجهود حكومية ترمي إلى استمالة زعماء العشائر وأبنائهم أو رشوتهم لأداء مهمات عسكرية وأمنية للدولة. ولكن سلطات الانتداب الفرنسية بين الحربين العالميتين اعتبرت العشائر والعشائرية ذات الصلة بها وجهاً من وجوه «التخلف»، وأضفت في الوقت ذاته على تلك الأشكال من الروابط طابعاً شاعرياً وشرقياً بحيث يمكن استخدامها لتحقيق أهدافها الاستعمارية الجديدة التي وافقت عليها عصبة الأمم. وهكذا، سُوِّغ لكل من عملية التسوية بين العشائر ولعملية إنشاء إدارات خاصة بها تتمتع بحكم شبه ذاتي^(٢). وقد أسفرت السنوات الأولى للاستقلال، ثم لحكم البعث، عن إبطال التشريعات الخاصة بالعشائر، وعن بذل جهود لتفتيت الرابطة العشائرية وحيازات العشائر من الأراضي والموارد العابرة للحدود^(٣). ولكن التحديد الذاتي للهوية العشائرية ازداد في سورية ولبنان في السنوات الأخيرة، وكانت مشاركة العشائر في الانتفاضة السورية بارزة^(٤).

العشائر البدوية في الماضي العثماني والحاضر

جاءت كلمة البدو من الكلمة العربية «بادية» التي تعني سهوباً شبه قاحلة تغطي جزءاً كبيراً من شمال الجزيرة العربية. وتشير كلمة البدوي إلى من يعيش في البادية. والتمييز بين البدو (سكان

(١) في النقاش الأكاديمي الأنثروبولوجي العالمي، تُستخدم كلمة قبيلة، ويدور النقاش حول المفهوم ومضمونه واستعمالاته من دون الخوض في شحنته الأخلاقية الإيجابية أو السلبية بحسب المجتمعات والسياقات. وفي هذا البحث استخدم المترجم لفظة عشيرة التي يطلقها سكان منطقة الشام التاريخية على ما تقصده الأنثروبولوجيا بكلمة قبيلة. (المحرر)

(2) A. de Boucheman, «La Sédentarisation du désert de Syrie», *L'Asie Française*, no. 320 (May 1934), pp. 140-143; S. J. H. Charles, *La sédentarisation entre Euphrate et Balik: Note d'ethno-sociologie*, préf. de Emile Fauquenot (Beyrouth: Editions des Lettres Orientales, 1942), and Robert Montagne, *La Civilisation du désert: Nomades d'Orient et d'Afrique* (Paris: Hachette, 1947).

(3) Riccarrdo Bocco, «The Sedentarisation of Pastoral Nomads: International Experts and the Bedouin Question in the Arab Middle East», in: Dawn Chatty, ed., *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*, Handbook of Oriental Studies. Section One, Near and Middle East; 81 (Netherlands; Boston: Brill, 2006).

(4) Dawn Chatty: *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East*, Contemporary Middle East; 5 (New York: Cambridge University Press, 2010), and *From Camel to Truck: The Bedouin in the Modern World*, Revised Second Edition (Cambridge, UK: White Horse Press, 2013).

الصحراء) والحضر (سكان المناطق الحضرية) تقليد ثقافي عربي راسخ بقوة في علم اجتماع ابن خلدون، وينطوي على مسحة من اعتبار الحضر أعلى شأنًا من البدو، وعلى الحط من شأن هؤلاء^(٥). وبينما يعرف البدو في سورية أنفسهم بأنهم بدو أصليون وعرب غير أصيلين، تُرفض كلمة بدوي في وادي البقاع اللبناني (أقصى غرب البادية) بوصفها تحقيرًا، وتُحبذ كلمة عشائري بوصفها دلالة على هوية حديثة.

وصف كثيرون تنظيم العشائر الاجتماعي في منطقة الشرق الأوسط، وخاصة العشائر البدوية، بأنه يستند إلى تجزئة متعارضة ومتوازنة للوحدات بقيادة وراثية على مختلف مستويات الواقع والخيال^(٦). وكان هذا التمثيل التخطيطي المرتب إلى حد ما للبنية العشائرية موضع جدل في مرحلة ما بعد الاستعمار من جانب علماء الأنثروبولوجيا في بريطانيا والولايات المتحدة، لأنه مختل أيديولوجيًا وتصوريًا، إضافة إلى أنه استشرافي إلى حد ما^(٧). ومع ذلك، فإن المثل العربي الشهير للتضامن «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب» يصف تمامًا النظرة التراتبية حيال التحالفات والعداوة بين الأسر والأنساب والعشائر والحالات التي سجّلتها في أثناء فترات عملي الميداني الطويل. وتشير التجزئة إلى الطريقة التي ينظر من خلالها أفراد العشيرة إلى العشيرة ككيان يُقسم إلى أقسام متوازنة أصغر - بطن أو فخذ، وأنساب، ثم في القاعدة مجموعات ممتدة من أسر من ذوات القربى. ويتولى قيادة المجموعة عمومًا أقوى الذكور وأكثرهم شعبية من سلالة المشايخ. ويتولى هذا المنصب مسؤولية التفاوض مع زعماء العشائر الأخرى، فضلًا عن تمثيل العشيرة في علاقاتها بالسلطة المركزية للدولة. وغالبًا ما يتنافس زعماء بطون العشائر بعضهم مع بعض في سبيل أن تعترف بهم القوى الفاعلة الأخرى والدولة. وتقع على عاتق زعيم العشيرة أيضًا مسؤولية أخلاقية، حيث يمكن أن يُعزّز هذا الجانب أو يضع تبعًا لسلوك الزعيم في احترامه للأعراف العشائرية أو تجاهلها؛ فالزعيم البخيل أو الجشع مثلاً، يفقد دعم عشيرته، أما الزعيم المعروف بكرم الضيافة ووضوح الفكر، فيحظى بأتباع كثير^(٨).

كانت معارضة البدو ومقاومتهم للسلطة المركزية للدولة واضحتين منذ أمد بعيد. وقد اعتبر إرنست غيلنر ومؤخرًا جيمس سكوت هؤلاء الناس عشائر «هامشية» كونهم يعملون على نحو أفضل وهم

(5) Abd Ar Rahman bin Muhammed ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, Translated by F. Rosenthal (New York: Pantheon Books, 1958); Max von Oppenheim, *Die Beduinen*, 4 tomes en 5 vols. (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1939-1968), vol. 1, and Alois Musil, *The Manners and Customs of Rwala Bedouins*, Published under the Patronage of the Czech Academy of Sciences and Arts and of Charles R. Crane, Oriental Explorations and Studies; 6 (New York: American Geographical Society, 1928).

(6) E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949); Ernest Gellner, «Organization and Role of a Berber Zawiya», (Ph. D. Dissertation, University of London, 1961) (Later Appearing as Saints of the Atlas, 1969), and Emrys Peters, «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica», *Africa*, vol. 37, no. 3 (July 1967), pp. 261-281.

(7) Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998); Paul Dresch, «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems», *American Ethnologist*, vol. 13, no. 2 (May 1986), p. 319, and Steven Caton, «Power, Persuasion, and Language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East», *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, vol. 19, no. 1 (1987), pp. 77-102.

(8) Dawn Chatty, «Leaders, Land, and Limousines: Emir versus Sheikh», *Ethnology*, vol. 16, no. 4 (October 1977), pp. 385-397.

على هامش الدولة المركزية^(٩). وثمة أدلة كثيرة تشير إلى وجود تنظيم معقد، ولكنه متكيف، تطور ضد سلطة الدولة التي غالباً ما كانت قمعية. وعقب الغزو المغولي الذي دمر عملياً سلطة الحكومة المركزية في القرن الرابع عشر، ظهر تمدد كبير للعشائر البدوية نحو بادية شمال الجزيرة العربية وساحل البحر المتوسط. وبعد قرنين من الزمن، عندما غزا الأتراك العثمانيون المنطقة، تراجع عدد من العشائر البدوية الأصيلية المربية للإبل والمنتشرة على مسافات كبيرة إلى عمق الهضبة العربية. وبذلك لم تبقى سوى العشائر غير الأصيلية المربية للأغنام، ومن أشهرها عشيرتا الموالي والحديدين، بالإضافة إلى عشيرة الفضل في البادية قرب حدود المناطق الزراعية. وفي منتصف القرن السابع عشر، خففت الإمبراطورية العثمانية كثيراً من وجودها العسكري على حدود البادية بغية دعم حربها ضد النمسا^(١٠)، فأخذت العشائر المربية للإبل القابعة في عمق شمال الجزيرة العربية تتجه شمالاً لملء الفراغ الناتج^(١١)، واستمر هذا التمدد حتى أواخر القرن التاسع عشر. وخلال هذين القرنين، عملت التحالفات العشائرية بين عنزة وشمر على ترسيخ هاتين العشيرتين الأصيليتين في البادية والجزيرة السورية، ونسجت علاقات زبائية (دفع الجزية (الخوة) أو الغزو) مع العشائر غير الأصيلية والمستوطنات الزراعية في «المعمورة» (التي تمثل الحدود بين المناطق الزراعية ومناطق الرعي).

أقدمت العشائر غير الأصيلية التي ترعى الأغنام على إلحاق نفسها بالحُماة العثمانيين، ودفعت الضرائب لتحمي مصالحها العامة في التجارة ولاحقاً في الزراعة. أما العشائر الأصيلية الأكبر، كالهدعان والسبعة، فرفضت مبايعة السلطان العثماني ودفع الضرائب، واعتبرت نفسها حرة. ورأت الدولة التي كانت تحكم، إلى حد كبير، من المدينة ومحيطها في العشائر حلفاء محتملين في الحفاظ على أمن التنقل بين المراكز الحضرية. فسيطرت تلك العشائر على مناطق واسعة من البادية كانت خطوط الاتصالات العسكرية العثمانية فيها مهمة. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، أوكل الباب العالي للعشائر الأصيلية، ولا سيما تحالفات عنزة وشمر، مهمة ضبط هذه المناطق في مقابل تلقيها مدفوعات وهدايا ومؤناً ومواد غذائية من الدولة. ووقّر التحكم الأمني الدائم للعشائر البدوية الفرصة والحق في فرض ضرائب على حركة المرور داخل المناطق التي سيطرت عليها^(١٢).

بسطت تحالفات عنزة وشمر سيطرتها على المناطق الهامشية والحدود، وبالتالي على التجارة بين المناطق الحضرية المهمة وعلى قوافل الحج بين دمشق وبغداد ودمشق ومكة^(١٣). ولكن الغزوات والحروب التي جرت بين العشائر خلال سبعينيات القرن التاسع عشر، للسيطرة على منابع المياه والمراعي، طفقت تزعزع أمن «المعمورة» ومدن حمص وحماه وحلب على نحو خطير^(١٤). واضطرت

(9) Gellner, «Organization and Role of a Berber Zawiya,» and James C. Scott, *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale Agrarian Studies Series (New Haven: Yale University Press, 2009).

(10) Albert Hourani, *Syria and Lebanon: A Political Essay*, Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs (London; New York: Oxford university press, 1946).

(11) Anthony B. Toth, «The Transformation of a Pastoral Economy: Bedouin and States in Northern Arabia, 1850-1950,» (PhD Dissertation, University of Oxford, 2000).

(12) Jonathan Rae, «Tribe and State: Management of Syrian Steppe,» (Ph. D. Dissertation, University of Oxford, Faculty of Anthropology and Geography, Oxford, 1999), p. 64.

(13) Abdul- Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Khayats, 1966).

(14) Toth, «The Transformation of a Pastoral Economy».

الدولة العثمانية إلى إرسال قوات لتهدئة العشائر المتحاربة. وشرع العثمانيون في الوقت نفسه في توطين وتسليح المسلمين الفارين من ديارهم جراء الحروب العثمانية - الروسية على امتداد هذه المنطقة الحدودية؛ فبين سنتي ١٨٧٠ و ١٩٠٠، دُعي مئات الآلاف من الشركس والأبخاز والشيشان إلى الاستقرار على امتداد «المعمورة»، في خطٍ يمتد من رأس العين على نهر الفرات إلى عمّان^(١٥). وفي المنطقة المحيطة بحمص وحماه والسلمية، أحاطت مستوطنات شركسية عسكرية جديدة ببدو الموالي والحديديين والفضل، وشجّعت مجتمعاتٍ زراعية أخرى على العودة والعمل في مجال الزراعة. وفي هضبة الجولان، شكّل هؤلاء المستوطنون، إلى جانب الدروز الذين فروا من القتال في جبل لبنان، قوةً قتالية فعالة لتحطيم سلطة عشائر البدو.

حافظت القيادة العشائرية في أثناء هذه الفترة، ولقرونٍ قبلها، على علاقات وثيقة بالمراكز الحضرية للسلطة، وكذلك بمؤيدي السلطة في البادية. وقد أُنّي على زعماء البدو لأن في إمكانهم، وهم ساكنو خيام الصحراء، الإقامة في الصالونات الحديثة للنخب القيادية للمناطق الحضرية من دون أن ينزعجوا. ومع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر، أنشأ العثمانيون مدرسة داخلية خاصة في اسطنبول لأبناء زعماء العشائر في جميع أنحاء الإمبراطورية^(١٦). وفي مطلع القرن العشرين، درست غالبية زعماء العشائر البدوية هناك^(١٧)؛ فقد تخرج شيوخ الحديديين والموالي والسبعة - على سبيل المثال - في مدرسة العشائر الإمبراطورية، وخدموا في الجيش العثماني قبل أن ينصبهم السلطان العثماني شيوخاً لقبائلهم^(١٨). ولم يكن وجودهم في المدن الرئيسية للإمبراطورية العثمانية أمراً استثنائياً، وغالباً ما أشار كتاب الأسفار الغربيون إلى ثقافتهم الحضرية الرفيعة.

وفي السنوات الأخيرة من عهد الإمبراطورية العثمانية، دعم كثير من زعماء البدو وعشائرتهم جهود الشريف حسين في الحجاز لإنشاء دولة عربية مستقلة بقيادة ابنه الأمير فيصل. وكان من المقرر أن يشمل هذا الكيان الجديد كلاً من بلاد الشام والبادية، باستثناء قطعة من الأرض على امتداد المنطقة الساحلية من عكا وحتى شمال بيروت. ونشط بشكل خاص ثلاثة زعماء لعشائر بدوية قريبة من دمشق - الرولة والفضل والحسنة - في دعم الدولة العربية، أي المملكة السورية (١٩١٩ - ١٩٢٠). وأيدت عشيرة الفضل تحركات الأمير فيصل للاستقلال عن الحكم العثماني، كما تعاون شيخ الرولة نوري الشعلان في البداية مع السلطات العثمانية، وقيل إنه كان يتلقى من أحمد جمال باشا أجراً شهرياً قدره ٢٠ ألف ليرة ذهبية. وجرى نفيه إلى اسطنبول عقب صدامه مع مسؤول عثماني، ثم عاد إلى دمشق سنة ١٩١٦ وغَيّر موقفه، إذ قبل عرض توماس إدوارد لورنس (لورنس العرب) بدعم مطالب الأمير فيصل في سورية.

(15) Chatty, *Displacement and Dispossession*.

(16) Eugene L. Rogan, «Asiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)», *IJMES*, vol 28, no. 1 (February 1996), pp. 83-107.

(17) Aref Abu- Rabiah, *A Bedouin Century: Education and Development among the Negev Tribes in the 20th Century* (New York: Berghahn Books, 2001).

(18) Eugene L. Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge Middle East Studies; 12 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999).

وفي سنة ١٩١٨، دخل نوري الشعلان وشيخ الحسنة طراد الملح مع قوات الأمير فيصل لإنشاء المملكة السورية. وعلى امتداد الفرات، سيطرت قوات عشيرة الفدعان على المنطقة الواقعة بين دير الزور والرقعة لمصلحة الأمير فيصل ضد القوات الفرنسية الغازية^(١٩). وهناك من يزعم أن الرقة لا دمشق كانت العاصمة الروحية، إن لم تكن العاصمة المادية، للقوات العربية (البدوية) بين سنتي ١٩٢٠ و١٩٢١ في الكفاح من أجل إقامة المملكة السورية بقيادة الأمير فيصل^(٢٠). وقد أكد تعاون زعماء البدو هؤلاء مع مختلف العملاء العثمانيين والفرنسيين والبريطانيين حنكتهم السياسية بتأكيد سيطرتهم على منطقة هامشية محددة، ودعمهم ظهور سلطة مركزية لا استعمارية في الوقت نفسه. ولكن، فيما كان اهتمامهم منصباً على المفاوضات المحلية بشأن المستقبل السياسي للأقاليم العربية في الإمبراطورية العثمانية، كان موطنهم، بادية شمال شبه الجزيرة العربية، يُقسّم من خلال مفاوضات سرية بين السير مارك سايكس ونظرائه من الفرنسيين والروس (اتفاقية سايكس - بيكو، ١٩١٦)؛ فقد رسم سايكس خطأ من عكا إلى كركوك لحماية المصالح النفطية المستقبلية، وغدت أراضي البادية المفتوحة ممراً بريطانياً بين شرق الأردن والعراق يفصل البادية السورية عن نصفها الطبيعي الجنوبي في السعودية. وبجرة قلم، أصبحت عنزة وشمر المنتشرتان على مسافات كبيرة تمتدان على أكثر من دولة.

عهد الانتداب الفرنسي

بعد أن هزم الفرنسيون الأمير فيصل سنة ١٩٢٠ وأعلن الانتداب الفرنسي (وكذلك البريطاني) على الأقاليم العربية السابقة للإمبراطورية العثمانية، مضى كلٌّ من زعماء العشائر وأنصارهم في سبيلهم. واعتبر كثير من السوريين الانتداب الفرنسي غير شرعي، وأعرب عن معارضة حكمه من خلال الإضرابات العامة والكفاح المسلح ضده. وفيما واصل شيخ الحسنة حملته لإقامة دولة مستقلة، احتجت قيادة عشيرة الفضل على إعلان انتداب فرنسي على أرضهم، وذهبت إلى المنفى، إلى دولة الانتداب البريطاني المقامة حديثاً في شرق الأردن. وترددت عشيرة الشعلان بين الفرنسيين والإنكليز حتى توصلت أخيراً إلى اتفاق مع الفرنسيين لحماية القوافل في البادية والحفاظ على السلم بين العشائر في مقابل أجر شهري قدره ألفا ليرة ذهبية.

سعى الفرنسيون إبان انتدابهم إلى تعزيز قوتهم، واتبعوا السياسة الكلاسيكية «فرّق تَسُد»، وبالتالي دعموا صراحةً جميع الأقليات الدينية، في محاولة لإضعاف الحركة القومية العربية الناشئة. ومنحوا بشكل خاص اللاجئين الأرمن الناجين من «مسيرات الموت» في الأناضول الجنسية السورية، كما منحوا الجنسية للأكراد المناصرين لثورة الشيخ سعيد ضد كمال أتاتورك. وقسّم الفرنسيون البدو في البادية وشجعوا زعماءهم، خصوصاً نوري الشعلان، على إقامة دولتهم الخاصة بإشراف وحدة فرنسية خاصة أنشئت سنة ١٩٢٠ هي «وحدة تنظيم نشاط البدو». كما أولى البريطانيون اهتماماً خاصاً لتحالف عشائر شمر، وحاولوا إعادة التفاوض على الحدود بين سورية والعراق بتحريض كل زعيم

(19) Chatty, *From Camel to Truck*, p. 42.

(20) Meriem Ababsa, «Idéologies et territoires dans un front pionnier: Raqqa et le projet de l'Euphrate en Jazira syrienne», (Thèse de Doctorat, Géographie, Centre d'études et de recherches sur l'urbanisation du monde arabe, Tours, 2004), pp. 358-359.

على الآخر. وكان أعظم هؤلاء عجيل الياور، شيخ قبيلة شمّر الذي كان يعتمد هو ونوري الشعلان على ولاء مئات الآلاف من رجال العشائر عبر الحدود العراقية والسورية والأردنية والسعودية. وحاول الفرنسيون والبريطانيون عبثاً ربط الانتماء العشائري بأرض محددة^(٢١).

في السنوات الأولى من الانتداب، بدءاً من سنة ١٩٢٠، استندت السياسة الفرنسية الرامية إلى منح البدو وضعاً خاصاً على أكثر من مجرد نوع من الشاعرية البسيطة؛ فقد احتاج الفرنسيون إلى التعاون مع البدو، لأنه لم يكن في وسعهم أولاً ترك ثلثي أراضي الانتداب التي حصلوا عليها مؤخراً (البادية) خارج نطاق سيطرتهم، وكانوا بحاجة إلى ضمان ممر دائم وآمن عبر المنطقة من أجل التجارة والسفر إلى بغداد. علاوة على ذلك، كان من الضروري تأمين خط النفط إلى الموصل مثلما جرى مع خط النفط إلى حيفا. وكان أمام الفرنسيين خياران: إما تهدئة المنطقة بقوة السلاح وإما شراء دعم العشائر بإرضاء زعمائها. وقد جرب الفرنسيون الخيارين كليهما.

عند إنشاء دولة لبنان الكبير الجديدة، ألحق الفرنسيون وادي البقاع التابع لبلاد الشام بجبل لبنان ذي الأغلبية المسيحية. وأجرى الفرنسيون أول تعداد وطني في سنة ١٩٣٢ (ولا يزال الأخير). ولكن كثيراً من زعماء البدو أبوا التسجيل، ورفضوا السماح لرجال عشائرتهم بالتسجيل اعتراضاً على وجود الاستعمار الفرنسي. وكانت المفارقة أنه بينما تهرب بعض البدو من التعداد من أجل المقاومة، فإن الدولة الوطنية الجديدة التي أنشأها الفرنسيون استبعدتهم تشريعياً وهمشتهم أكثر حتى في عملية تكوين الدولة. وبحرمانهم من الجنسية، ما عاد في مقدور الغالبية العظمى من عشائر البدو المقيمين في وادي البقاع شراء الأراضي باسمها ولا الحصول على التعليم أو الرعاية الصحية.

شهدت السنوات الأولى من الانتداب الفرنسي عمليات إخلاء لسكان مستقرين وللبدو على حد سواء. وكان الأرمن والأكراد والآشوريون والمجتمعات المسيحية الأخرى المهجرة في أثناء اقتسام الإمبراطورية العثمانية يصلون إلى سورية ولبنان. ولجأت إلى الجزيرة في سورية والعراق قرابة ٤٠ ألف عائلة بدوية من قبيلة شمّر بعد أن انهزمت في نجد، فيما رحلت بطون من البدو الساخطين من الانتداب الفرنسي من البادية السورية إلى قلب شبه الجزيرة العربية، ومنها بطون من عشائر الرولة والحسنة والفتح والسبعة في تحالف عنزة. وشكّلت «وحدة تنظيم نشاط البدو» لتسوية نزاعات البدو وتنظيم هجرتهم، فكان أنها شجعتهم على تسيير شؤونهم بطريقتهم التقليدية على ألا يزعموا السكان المستقرين، وهذا يعني الطلب من البدو عدم حمل السلاح في مناطق مستقرة، والتقاتل في ما بينهم فقط، وترك الجماعات المستقرة تحيا بسلام. وبمرور الوقت، أسفر التفاهم المالي والسياسي بين السلطات الفرنسية وبعض زعماء العشائر البدوية عن درجة من التسامح الفرنسي إزاء غارة هنا ومناوشة هناك من حين إلى آخر^(٢٢).

(21) Johann Büsow, «Negotiating the future of a Bedouin Polity in mandatory Syria: political Dynamics of the Sba'a-Abada during the 1930s», *Nomadic Peoples*, vol. 15, No. 1 (Special Issue): *Nomads in the Political Field* (2011), pp. 70-95.

(22) Fadl Al-Faour, «Social Structure of a Beduin Tribe in the Syria-Lebanon Region», (Ph. D Dissertation, University of London, 1968); Great Britain, Army, *Handbook of the Nomad, Semi-Nomad, Semi-Sedentary and Sedentary Tribes of Syria*, G.S.I.(T.) Headquarters, Ninth Army ([s. l.: s. n.]: 1942), and Oppenheim, *Die Beduinen*.

ولكن ثورة الدروز بين سنتي ١٩٢٥ - ١٩٢٧ (والمعروفة أيضًا بالثورة السورية الكبرى) غيرت السياسة الفرنسية تجاه البدو على نحو كبير؛ إذ صعد البدو المتعاطفون مع قضية الثورة السورية غاراتهم، وحولوا عمومًا سلاحهم ضد الفرنسيين. ففي منطقة حمص وحماه، على سبيل المثال، هاجمت عشيرة الحديديين حماه ونهبتها، وقطعت الاتصالات، ودمرت كثيرًا من الممتلكات الحكومية. ولم يتمكن الفرنسيون من استعادة سلطتهم إلا بعد يومين من القصف الجوي ونشر قوات الطوارئ الفرنسية في المعركة. وخوفًا من تجدد الدعم العشائري للثورة السورية، عمد الفرنسيون إلى قصف العشائر بقوة، تفاديًا لأي ضرر يمكن أن تلحقه بالمراكز الحضرية^(٢٣).

وبحلول سنة ١٩٢٧، كان الفرنسيون قد فرضوا ما يكفي من سلطة على هذه الأراضي الهامشية لإرغام المشايخ على عقد مؤتمر في حماه من أجل تحقيق مصالحة بين العشائر، بغية إنهاء العداء والتهديدات المحدقة بالأمن المحلي. واستُكملت جهود السلام تلك بدفع إعانات شهرية إضافية لكل زعيم عشيرة مشارك في المؤتمر. وفي ختامه، عُقد اتفاق سلام بين الحديديين والموالي والرولة والسبعة والفواعة وبنو خالد والقدعان وشمر. كما عُقد مؤتمر ثانٍ للسلام سنة ١٩٣٠ جمع تحالفات عنزة وشمر معًا، وأسفر عن اتخاذ تدابير فرنسية أكثر صرامة للسيطرة على البدو، من قبيل نظام مكافحة الجريمة الذي لم يضع شؤون البادية تحت القيادة التقليدية فحسب بل تحت قيادة وحدة تنظيم نشاط البدو أيضًا^(٢٤). وأخضعت شؤون رجال العشائر في المنطقة الزراعية لاختصاص المحاكم الحكومية العادية.

قسّم الفرنسيون عشائر سورية إلى بدو رحّل وأشباه رحّل. وشمل تصنيف البدو الرحّل تحالفات عنزة وشمر، وكذلك العشائر الأقوى التي ترعى الأغنام، كالحديديين والموالي واللهيب. أمّا تصنيف البدو أشباه الرحّل، فشمّل جميع العشائر الأخرى التي ترعى الأغنام، كعشيرة بني خالد. وكان هذا التمييز حتى سنة ١٩٣٤ يعني أنه يحق للعشائر الرحّل (العابرة للحدود أساسًا) حمل السلاح، وتعيّن عليهم أن يلقوه فقط عند دخولهم «المعمورة»، فيما تعيّن على عشائر البدو أشباه الرحّل الحصول على رخصة من الحكومة لحمل السلاح، مع إمكان محاكمتهم بموجب قانون الدولة. رفض كثير من رجال العشائر الانصياع لـ «وحدة تنظيم نشاط البدو»، ورحلوا إلى خارج البلاد. أمّا زعماء العشائر الذين بقوا مخلصين للفرنسيين، فمُنحوا تمثيلًا تلقائيًا في مجلس النواب تحت الانتداب الفرنسي، وحُصصت تسعة مقاعد لأقوى العشائر، ومنها عشائر الحديديين والموالي والقدعان. علاوة على ذلك، اعترف الفرنسيون رسميًا بالزعماء المستعدين للتعاون معهم بإنشاء نظام رسمي للإعانات.

في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، وضع الفرنسيون قانونًا جديدًا للأراضي ونظامًا جديدًا لسندات الملكية ليحل محل النظام العثماني الذي يعود إلى قرون خلت. وفي البداية، سُجّلت المراعي، التي لطالما كانت ملكًا جماعيًا للعشيرة، بأسماء أفراد هم عمومًا زعماء العشائر. ومع أن عشائر الفضل والقدعان سجلت الأراضي بأسماء زعمائها خلال الحقبة العثمانية، فقد سُجّل معظم أراضي العشائر في البادية بهذه الطريقة في ظل الانتداب الفرنسي؛ ففي منطقة حمص وحماه، مثلاً، سُجّلت أراضي عشرين قرية باسم الشيخ طراد الملح. أمّا الأراضي غير المسجلة (أراضي الدولة) الواقعة

(23) Rapport sur la situation de la Syrie et du Liban (Ministère des affaires étrangères (France)) (1925).

(24) Rapport sur la situation de la Syrie et du Liban (1930-1931).

شرق حدود الأراضي الزراعية، فوضعت تحت سلطة العشائر وفق مرسومي الطوارئ لسنة ١٩٤٠ و١٩٤١ اللذين منحاً زعماء العشائر حق ملكية مساحات شاسعة من الأراضي. وبهذه الطريقة سجلت شمر أكثر من مليوني هكتار من أراضي الجزيرة بأسماء زعمائها. نتيجةً لذلك، غادرت وحدات كثيرة من العشائر البدوية سورية ونأت بنفسها عن مجال الفرنسيين السياسي. ومن هذه الوحدات بطون وأنساب وأفخاذ للحسنة والرولة والسبعة والفدعان^(٢٥).

بدأ رجال العشائر الذين استقروا في البادية والجزيرة، ولا سيما عشيرة الشعير، اهتمامهم بالزراعة نوعاً ما. وفي سنة ١٩٢٨، شيد شيخ السبعة لنفسه عقاراً في منطقة السعن التي منحتها السلطات العثمانية كمنطقة رعي صيفية للعشيرة في أواخر ستينيات القرن التاسع عشر. وبالنسبة إلى البدو الآخرين، بدأت، ولأول مرة في ثلاثينيات القرن العشرين، ظاهرة التخلي التدريجي عن تربية الإبل التي أصبحت أقل ربحاً، والاهتمام بتربية الأغنام^(٢٦). وشرعت عشائر أصيلة كثيرة كانت تربي الإبل سابقاً في تربية الأغنام، وهو ما أسفر عن ظهور منافسة حادة لم تكن موجودة من قبل بينهم وبين العشائر التي لطالما رعت الماشية، كالموالي والفضل، إضافة إلى الحديديين الذين غالباً ما كانوا يدفعون أكثر باتجاه المناطق الزراعية، فغيروا أنظمة الرعي الخاصة بهم للاستفادة من المناطق الزراعية في المنطقة الانتقالية في «المعمورة»، وأبرموا اتفاقات لرعي قطعانهم في بقايا الزرع في الحقول الزراعية.

وبحلول سنة ١٩٤٠، شعر زعماء العشائر في البرلمان السوري بقلق متزايد من تدخل الوطنيين السوريين بشؤونهم، والتمسوا دعم الفرنسيين. وفي الرابع من حزيران/يونيو، صدر القانون رقم ١٣٢ (غالباً ما يدعى قانون العشائر) ودخل في كتب التشريعات، وهو يجمع جميع القوانين السابقة ذات الصلة التي سنّت على مدى العقدين السابقين لدعم «الدولة البدوية داخل الدولة». وعندما قدّم النواب الوطنيون بعد فترة وجيزة مشروع قانون يدعو إلى إنهاء حكم الانتداب الفرنسي، لم يحضر للتصويت إلا نائب واحد فقط من مجموع تسعة نواب بدو، وهو أمير عشيرة الموالي. وعلى العموم، نجح الفرنسيون في جذب معظم الزعماء البدو إلى جانبهم؛ فعوضاً عن القتال لتحرير سورية من حكم الانتداب الفرنسي، انسحب معظم الزعماء وامتنعوا عن اتخاذ أي موقف، مقتنعين بالتمسك بالوضع الخاص الذي منحهم الفرنسيون إياه.

الدولة المستقلة وعلاقتها بالعشائر البدوية

اجتمع كلٌّ من الواقع العملي للعشائر كقوة سياسية والمعاني والتفسيرات الثقافية المتناقضة والمتعددة للعشائر والعشائرية في الدولة القومية الحديثة. وكانت المنزلة المستقلة الشبيهة بالدولة التي منحها الفرنسيون للعشائر البدوية شوكة في حلق حكام سورية القوميين بعد الاستقلال؛ فالفصل المادي والإداري الاصطناعي الذي أحدثه الفرنسيون بين البدو وبقية السوريين أكد الموقف الرسمي العربي غير المتعاطف، إن لم يكن المزدري، إزاء ثقافة الحياة الرعوية البدوية^(٢٧). وبينما استخدم الفرنسيون

(25) Rapport sur la situation de la Syrie et du Liban (1938).

(26) Rapport sur la situation de la Syrie et du Liban (1931).

(27) Chatty, From Camel to Truck, p. 60.

العشائر وسيلة ضغط على القوميين، أرادت سياسة الحكومة السورية الجديدة أن تثقف هؤلاء السكان «الهمج» وتحولهم إلى مواطنين سوريين صالحين يحترمون القانون. وهكذا، اتبعت الحكومة القومية سياسة عشائرية عدوانية تهدف في نهاية المطاف إلى إلغاء جميع المزايا والسلطات العشائرية، واعتُبرت عملية توطين البدو جزءاً رئيسياً من هذه العملية. علاوةً على ذلك، كان ثمة شعور بأن طريقة تنقل البدو في تربية أغنامهم لم تكن بدائية فقط، بل غير صالحة أيضاً في ظل موارد البادية الضئيلة. واعتُبر الانتقال إلى الزراعة وإلى مزارع تربية الأغنام النموذج المناسب، وهو ما دعمته وكالات إنمائية دولية مختلفة^(٢٨).

وفي سنة ١٩٥٣، ألغى قانون الانتداب الفرنسي للعشائر (١٩٤٠) واستُبدل بمرسوم «قانون العشائر» رقم ١٢٤ الذي استمر في السماح للبدو بحمل السلاح في البادية، ولكن فقط للمصنّفين بدوًا رَحلاً (تحالفات عنزة وشمر، بالإضافة إلى الحديديين والموالي و١٥ عشيرة من البدو أشباه الرحل). وحُوّل وزير الداخلية بشطب العشائر من هذه القائمة إذا رأى ذلك مناسباً، وإعادة تسجيل أبنائها باعتبارهم يشكلون مجتمعاً مستقراً، ولا يُسمح بالعودة إلى حياة البدو الرحل. وقد قلّص عدد المقاعد الممنوحة للعشائر البدوية في أثناء الانتداب الفرنسي من تسعة مقاعد إلى ستة مقاعد، حُجزت أربعة منها لأربع عشائر محددة هي الموالي والحديديين من حلب، وشمر من الجزيرة، والحسنة من دمشق.

وفي سنة ١٩٥٨، أي بعد نحو عقد من الاضطرابات السياسية التي عصفت بالبلاد وحتى خارجها، صوّت البرلمان السوري لمصلحة الوحدة مع مصر. وفي ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٥٨، ألغى الرئيس جمال عبد الناصر قانون العشائر، وأعلن أنه من الآن فصاعداً لن يكون للعشائر أي هوية قانونية مستقلة. وكان هذا آخر تشريع يتعامل تحديداً مع العشائر البدوية، منهياً الفصل القانوني الأخير لصراع طويل بين الحكومات المركزية والعشائر البدوية وزعمائها. وكان هذا بالنسبة إلى بعض العشائر إشارة لمغادرة سورية. وهكذا، غادرت الفدعان والسبعة، وهما فخذان من عشائر عنزة، باتجاه السعودية، فيما رحل قسم من شمر نحو العراق.

في لبنان، قررت الدولة أيضاً في سنة ١٩٥٨ منح جميع البدو غير المسجلين في سنة ١٩٣٢ الفرصة للتقدم بطلب للحصول على الجنسية، ومُنحوا وضعاً وطنياً خاصاً هو «قيد الدرس». ومثّل ذلك تحسناً، مقارنةً بالوضع الذي كان يسم أغلبية هؤلاء في السابق والصادر عن الموظفين المدنيين المحليين، وهو «دون جنسية/مكتوم القيد». ومارس أمير عشيرة الفضل، من بين آخرين، والمقيم في بيروت في ذلك الوقت، ضغوطاً مستمرة مع السياسيين اللبنانيين حينها لمنح أفراد عشائريهم الجنسية.

وفي سنة ١٩٦٣، تولّى حزب البعث السلطة في سورية، وشرع، رغبةً منه في نقل ميزان القوة من مراكز المدن إلى المناطق الريفية، في إرساء سياسة إصلاح زراعي متطرفة^(٢٩)، فاعتُبرت الزعامة العشائرية جزءاً من النظام القديم والاقتصاد الرعوي البدوي، وكان ذلك مفارقة تاريخية في الدولة البعثية الحديثة. وكان كثيرون من زعماء البدو آنذاك قد أسسوا حيازات عقارية كبيرة، وظلوا يسيطرون سياسياً

(28) Bocco, «The Sedentarisation of Pastoral Nomads».

(29) Raymond A. Hinnebusch, *Peasant and Bureaucracy in Bathist Syria: The Political Economy of Rural Development*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder: Westview Press, 1989).

على أعداد كبيرة من أسر البدو. وطفق حزب البعث يجرد زعماء البدو من أراضيهم وسلطتهم، وهذا ما فعله أيضاً مع أصحاب أراضٍ آخرين. وتعرضت الصحراء وسكانها لهجوم منظم، غايته تفكيك اقتصادهم البدوي وشبه البدوي. وغادر خلال هذه الفترة عدد كبير من زعماء عنزة وشمّر وأتباعهم إلى العراق والسعودية بشكل رئيسي، حيث حافظوا على روابط القربى والمصاهرة.

كان موقف حزب البعث بخصوص الرعي، بوصفه شكلاً للإنتاج غير فعال، ينسجم انسجاماً تاماً مع الأفكار الغربية في التحديث التي كانت تنشرها الوكالات الدولية للمساعدة الإنمائية. وانصبّ التركيز على التقدم التطوري الأحادي الاتجاه من الهمجية إلى الحضارة. وكان البدو وطريقتهم في الحياة بعيدين كل البعد عن قمة الحضارة، وبحاجة إلى التوجيه تدريجياً للوصول إلى الحياة الحضارية، فنُزعت أراضي النخبة العشائرية، ومُنحت لأسر عشائرية كي «تتمكن من الاستفادة من شروط الاستقرار»⁽³⁰⁾. ومع نهاية فترة الستينيات، تجاوزت مساحة الأراضي التي انْتُزعت في معظمها من زعماء العشائر الـ ١,٥ مليون هكتار، ووُزّع بعضها على فلاحين معدمين، فيما خُصّص بعضها لتوطين الأسر البدوية.

الحركة التصحيحية والبدو

قاد الرئيس السوري السابق حافظ الأسد في سنة ١٩٧٠ انقلاباً داخلياً، وبدأ يوسع قاعدة الدعم لنظامه، فدعا شيوخ العشائر ومعارضين آخرين للعودة إلى سورية - ومنهم شيخ الحديديين الذي كان في المنفى في الأردن تحت حماية الملك حسين؛ فالأسد أحس بأن الوحدة والمصالحة الوطنيتين هما في غاية الأهمية بالنسبة إلى سورية لتصبح نداءً لإسرائيل. وأصبحت العلاقات مع عشائر البدو أكثر سخاءً، وبشّر عهد الأسد بمنهج عملي لحل النزاع. وهكذا، وخلافاً لقانون سنة ١٩٥٨ الذي جرد عشائر البدو من حقهم في تسوية النزاعات في ما بينهم بحسب مبادئ القانون العرفي، شجع الأسد حل النزاعات بين أفراد العشائر أو تلك المتعلقة بهم عبر القنوات التقليدية⁽³¹⁾. ففي سنة ١٩٧٧، على سبيل المثال، يُقال إن الأسد أرسل مستشاراً مقرباً هو علي عادل إلى الحديديين لتسوية ثأر امتد عقوداً قُتل فيه أكثر من ١٠ أفراد من العشائر، وانسحبت الشرطة المحلية منه مرات عدة تحت النيران الكثيفة، فتم الاتفاق على السلام ودُفعت دية القتلى. وثمة مثال آخر هو المذبحة بين عشائر الموالي والحديديين سنة ١٩٩٤، يوم علمت الشرطة بأمرها ولكنها راقبتها من بعيد، سامحةً لمحكّم عشائري - بدعم من الحكومة - بحل المسألة كما يمليه العرف، وهو ما يدل على اعتراف الأسد بالقوة المحتملة لسلطة العشائر البدوية. وعلى الرغم من أن فلسفة البعث كانت تهدف إلى التخلص من المصالح الطائفية والعشائرية، أجرى الأسد إصلاحات أتاح للبدو، من بين أقليات أخرى، مواصلة إدارة نظام بديل للسلطة والقوة أيضاً، ولكنها قوة حليفة للدولة. وفي الوقت نفسه، أقام الأسد، ربما خوفاً من أن

(30) Ahmad Mouhamad El-Zoobi, «Agricultural Extension and Rural Development in Syria, 1955-1968», (Ph.D. Dissertation, Ohio State University, Columbus, Ohio, 1971), p. 120.

(31) Syrian Arab Republic, Homs Provincial Administration, The Minutes of Meeting to Resolve Dispute between Muharrab Rukan al-Murshed the representative of the Sba'a tribe and members of the Hadidiyin, represented by Faysal al Sfuk, Homs Province (1975), and Syrian Arab Republic, Ministry of Interior, Minutes of a Meeting between the Sba'a and the Hadidiyin over the lands of al Del'a al Gharbieh (1981).

تخرج سلطة عشائر البدو عن السيطرة، علاقات مع عدة شيوخ ثانويين بوصفهم خصوصاً محتملين، إن اقتضت الحاجة، في المستقبل.

ثمة أدلة قوية على أن عشائر من البدو دُعيت في سنة ١٩٨٢ لمساعدة النظام في إقامة جدار عازل حول حماه والمحافظة عليه، ومراقبة التحركات حول المدينة، والتحقق من تدفق الأسلحة من الحدود العراقية^(٣٢). ويُقال إن زعماء عشائر آخرين، كالأمير طراد الملحم شيخ الحسنة، كانوا أول من دخل مدينة حماه لتقديم مساعدات إنسانية للناجين من المجزرة^(٣٣). وحصلت العشائر في مقابل دعمها على اعتراف فعلي، إن لم يكن رسمياً. ويبدو أنه سُمح ببقاء نظام البدو البديل للسلطة والقيادة، وأن هذا النظام توطأ في بعض الحالات مع هياكل الدولة لحساب المنفعة المتبادلة.

يبدو أن النظام السوري بقيادة حافظ الأسد علّق منذ سنة ١٩٨٢ كل سياسة حكومية واضحة تخص العشائر، وكذلك فعل في عهد الرئيس بشار الأسد؛ إذ ما عاد هناك خطط جديدة لتوطين البدو. وسُنّت قوانين تحظر الزراعة، خصوصاً الشعير، في البادية لحماية مناطق الرعي التقليدية. ولكن حتى هذه المراسيم الرئاسية لم تُطبّق بشكل منظم في مناطق البادية الشاسعة، حيث كانت الزراعة البعلية ممكنة أحياناً. وبين الفينة والأخرى، كان البدو يُمنعون من زراعة الشعير، وكانوا يزعمونه متى سمحت الظروف لتغذية قطعانهم. والحظر على الزراعة في البادية مفروض على الدوام، ولكن غالباً ما جرى التراجع عنه تبعاً لمن يستلم منصب وزير الزراعة ونوع العلاقة الزبائنية التي تربطه بقيادة عشائر البدو. وفي السنوات الأخيرة، كان وزير الزراعة بدوي الأصل (من الحديديين) ومنحازاً دائماً إلى جانب البدو في النزاعات بين البدو ومديرية شؤون البادية.

ولا يزال هذا المنهج الواقعي (السياسة العملية) لإدارة البدو العابرين للحدود في الأراضي الواسعة الشاسعة للبادية صفةً أساسية لحكومات الأسد الأب والابن على حدٍ سواء. واستمر نظام الأسد بدعوة البدو للعودة إلى البلد، كما أنه أدى دوراً فعالاً في تطبيق التحكيم العرفي على القضايا المتنازع عليها في مناطق الرعي والمياه. وبين سنتي ١٩٧٨ و ١٩٨١، توسطت الحكومة في نزاع بين السبعة والحديديين حول آبار تخلت عنها عشيرة السبعة سابقاً في أثناء وجودها في منفاهما الاختياري في السعودية. وفي التسعينيات، سمحت الحكومة بإجراء إعادة تعديل مهمة للحدود بين الأراضي التي تعود ملكيتها إلى عشيرة اللهيبي وتنازعها عليها عشيرة الحديديين. وعقب أشهر من التحكيم، أُجبرت عشيرة اللهيبي على بيع الآبار وأراضي الرعي للحديديين، أو على التخلي عنها. ويُعتبر البدو الهيمنة وليس الملكية الرسمية الأساس للسيطرة ومفهوم الإقليمية في البادية. وهكذا، ترى قيادة البدو المعاصرة في البادية بأن القوة والسلطة لا تُستمدان من ولاء رجال العشيرة فحسب، بل أيضاً من اعتراف الدولة الفعلي بقدرة زعماء العشائر على الإدارة السلسة لتوزيع الموارد الطبيعية، وعملية تطبيق القانون العرفي في تسوية النزاعات. وهذا الاعتراف لا يُشرّع بقانون (لا يزال إلغاء التصنيف القانوني للعشيرة لسنة ١٩٥٨ ساريًا). وما يُهم فعلاً هو علاقات العمل التي تطورت بين زعماء العشائر الرئيسيين والثانويين

(32) Rae, «Tribe and State», p. 221.

(33) Thorsten Schoel, «The Hsana's Revenge: Syrian Tribes and Politics in their Shaykh's Story», *Nomadic Peoples*, vol. 15, no. 1 (2011), pp. 96-113.

من جهة، وكلٌّ من الأجهزة العسكرية والأمنية ووزارة الداخلية وأقسام من وزارة الزراعة، فضلاً عن المكاتب الرئاسية، من جهة أخرى.

في جميع هذه المجالات، بدأ الأفراد تدريجياً يعرفون عن أنفسهم بأنهم بدو أو عشائريون. وفي السنوات الأخيرة، عيّن الرئيس أكثر من مرة بدوياً وزيراً للزراعة. ومُنح البدو أيضاً مناصب مهمة في وزارة الداخلية وفي القيادة القطرية لحزب البعث؛ فمحافظ درعا في سنة ٢٠١٠، على سبيل المثال، كان شيخ عشيرة العقيدات. وقد أسفر هذا التوجه الحكومي عن زعم عدد من أعضاء حزب البعث أنهم من أصول بدوية، وهو ما ادعاه أعضاء آخرون مهمون في جهاز الأمن الداخلي. ويُشاع أن أصف شوكت زوج شقيقة بشار، والذي كان حتى نيسان/أبريل ٢٠٠٨ رئيساً للأمن الداخلي، ينتمي إلى عشيرة بني خالد، وهي عشيرة سورية ترعى الأغنام قرب جبال العلويين.

يُعتبر هذا التوجه لتحديد أو إنشاء روابط قرى مختلقة مع البدو توجّهاً حديثاً جداً بين أعضاء حزب البعث. ومع أن حافظ الأسد سعى بدهاءٍ للحصول على تعاونهم، ومنحهم مساحة لإدارة أراضيهم الخاصة، فإن بشار دفع هذه العلاقة، كما يبدو، أبعد من ذلك بدعم عدد كبير من الأشخاص الذين يصرحون بأنهم بدو أو يُدعّون إلى التصريح بذلك. وهذا يشير إلى اعترافٍ حديث بأن بعض زعماء البدو يحظى باحترام قوي في البادية قد يكون مفيداً للحكومة، لكن ينبغي تسخيرها.

لا توجد إحصاءات رسمية عن تعداد البدو في سورية، ولا يمتلك المكتب المركزي للإحصاء تصنيفاً للبدو، وهو ما يتوافق مع فلسفة البعث. ولكن في وسعنا أن نستنتج من أعداد الماشية فكرةً عن حضور البدو وأهميتهم بالنسبة إلى اقتصاد الدولة وسياساتها^(٣٤). وعلى مدى عقود عدة، لم يكن في الإمكان حمل أي مسؤول حكومي على إعطاء تقدير لأعداد البدو. ولكن في سنة ١٩٩٩، قدّر وزير الصحة عددهم بنحو ٩٠ ألفاً، أي ما يعادل ٥ - ٧ في المئة من إجمالي سكان سورية. وتشير تقديرات أحدث لباحثين إلى أن هذا الرقم يبلغ الضعف، وأن الذين يقولون عن أنفسهم بأنهم بدو هم قرابة ١٠ - ١٢ في المئة من إجمالي السوريين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنه قد جرى في سنة ١٩٤٣ تخصيص ١٠ مقاعد من مجموع ١٣٥ مقعداً (٧ في المئة) لممثلي البدو (إرث من سياسة الانتداب الفرنسي)، فإن الوضع الحالي تغيّر كثيراً؛ ففي سنة ٢٠١٠، كان ٣٠ عضواً من مجموع ٢٥٠ عضواً برلمانياً منتخباً (١٢ في المئة) من البدو، وهذا ليس انعكاساً لسياسة الدولة، بل تعبير عن قوة البدو في البادية. ويشير حجم هذا التمثيل إلى أن صوت البدو في البرلمان هو ما كان يجب أن يكون عليه لو أن المقاعد في البرلمان كانت تمثل عدد السكان فقط.

وفي وادي البقاع اللبناني، تحولت علاقة العمل الوثيقة والمتطورة بين القوى الأمنية السورية والبدو بعيد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥ - ١٩٨٩) إلى مشاركة وثيقة في السياسات المحلية والوطنية، لتزدهر بعد سنة ٢٠٠٥، عندما تغير المشهد السياسي اللبناني عقب انسحاب الجيش السوري من البلاد. وثمة تحوّل يحصل الآن، كما يتجلى في الصحف الشعبية والتلفاز والراديو؛

(34) International Fund for Agricultural Development (IFAD), The Badia Rangelands Development Project (Rome, 1998), and Heba El-Laithy and Khalid Abu-Ismael, *Poverty in Syria, 1996-2004: Diagnosis and Pro-Poor Policy Considerations* (Damascus: United Nations Development Programme (UNDP), 2005).

فصورة البدوي الساذج المتجنس حديثاً، الذي كان يُنقل بالحافلات إلى مراكز الاقتراع في التسعينيات، تُستبدل الآن بالبدوي السياسي والمسيّس على أرض الواقع. ويعمل تحالف قوى ١٤ آذار بقيادة تيار المستقبل بقوة من أجل الحصول على أصوات البدو حالياً، وغالبيتهم من السنّة. وعلى الرغم من أن زهاء ثلث البدو اللبنانيين فقط حاصلون على الجنسية، فإنهم بدأوا يشكلون جمهور ناخبين كبيراً^(٣٥). وقد بلغت تعبئة البدو الذروة في ما عُرف بانتفاضة العشائر في سنة ٢٠٠٨ عشية الانتخابات البرلمانية لسنة ٢٠٠٩. وأوجد هذا المنتدى خطاباً سياسياً جديداً بشأن تميز البدو وحقوقهم في لبنان^(٣٦).

الانتفاضة السورية

جذبت الانتفاضة السورية إلى الصراع زعماء من البدو، وطنين وعابرين للحدود، من جميع أرجاء البادية والجزيرة. وهم يؤيدون المعارضة بأصواتهم ومواقفهم إلى حد كبير، ولكن ليس بشكل حصري؛ فخلال الأشهر الأولى من التظاهرات السلمية، كان شيخ عشيرة الحسنة في سورية صريحاً في حديثه عن الحاجة إلى مزيد من الحرية والكرامة والاحترام. وكان ينشر ذلك على موقعه الإلكتروني بانتظام، وكانت مدوناته تُقرأ بحماسة. وقد انضم في المرحلة اللاحقة من الانتفاضة هو وآخرون من زعماء تحالف عنزة وشَمَر إلى المجلس القبلي السوري الذي اجتمع في عَمّان، ثم لاحقاً في اسطنبول، لإيجاد قواسم مشتركة مع الائتلاف الوطني السوري. وفي تموز/يوليو ٢٠١٣، انتُخب الشيخ أحمد الجربا، وهو عضو في عائلة عجيل الياور شيخ مشايخ شَمَر، رئيساً للمجلس الوطني السوري.

وعلى الصعيد المحلي، سعى البدو إلى حماية أحيائهم ومجتمعاتهم باستخدام أسلحة صغيرة، إضافة إلى أسلحة جديدة مهربة إلى سورية باتباع خطوط الترحال التقليدية من السعودية. وشاركت العشائر البدوية منذ البداية في الانتفاضة كوحدات للدفاع عن نفسها، لكنها بدأت تنحاز إليها بعد فترة. فعلى سبيل المثال، نشطت قبيلة العقيدات بشكل خاص في تشكيل مجموعات مسلحة تقاوم ضد نظام الأسد على المستوى المحلي وكجزء من تحالف عشائري وطني يدعو نفسه لواء درع العقيدات. وتقاتل عشيرة الحديدين مع المعارضة قرب حلب وإدلب، والموالي قرب حماه وحلب والرقّة، بينما لدى عشيرة بني خالد عدة كتائب تقاوم مع الجيش السوري الحر قرب حمص وضواحيها. وثمة رجال عشائر آخرون من الموالي يقاتلون ضد الجيش السوري في محيط معرة النعمان^(٣٧).

لا يزال بعض زعماء العشائر المرتبطين سابقاً بالأجهزة الأمنية في سورية وفي لبنان موالين للنظام؛ فقد شاركت عشيرة البقارة، وهي تحالف كبير من العشائر غير الأصلية التي ترعى الأغنام في الجزيرة، في النشاطات المسلحة دعماً للمعارضة وضدها. واعتنق نحو ربع هذه العشيرة المذهب الشيعي نتيجة التبشير الذي تموله إيران. ويُقال إن مقاتلي البقارة يعملون مع الجيش السوري على مهاجمة الأحياء

(35) Dawn Chatty, Nisrine Mansour and Nasser Yassin, «Bedouin in Lebanon: Social Discrimination, Political Exclusion, and Compromised Healthcare», *Social Science and Medicine*, vol. 82 (April 2013), pp. 43-50.

(٣٦) عفيف دياب ونقولا أبو رجيلي، «انتفاضة العشائر: سنخوض الانتخابات ترشّحاً واقتراعاً»، الأخبار (بيروت)، ٢٠٠٨/١٢/٢٥.

(37) Nicholas A. Heras and Carole A. O'Leary, «The Tribal Factor in Syria's Rebellion: A Survey of Armed Tribal Groups in Syria», *Terrorism Monitor*, vol. 11, no. 13 (2013).

الواقعة تحت سيطرة المعارضة في حلب. وقد تجمع آخرون حول «البشير»، نجل شيخ البقارة، ودعموا انشقاقه وانتقاله إلى تركيا، حيث أصبح زعيمًا بارزًا في مجلس القبائل العربية السورية وزعيمًا لجهة الجزيرة والفرات لتحرير سورية⁽³⁸⁾. وفسر زعماء عشائر عنزة وشمر ارتباط البقارة بالنظام بأنها تفتقر إلى التماسك الداخلي وبأنها عشيرة غير أصيلة. ويرى آخرون أن افتقار البقارة إلى التماسك يعود إلى الهبات التي كان حافظ الأسد يوزعها باستمرار بين زعماء بطون العشائر، مع تفويضه استقلال العشيرة ككل.

بصرف النظر عن مدى ملاءمة استنتاج علاقة تجمع جميع زعماء العشائر الأصيلة وأتباعهم بالمعارضة وداعميها في السعودية، وأخرى تجمع العشائر المحلية غير الأصيلة بالنظام، فإن خطوط هذه العلاقة ليست واضحة؛ فقد أعرب كثير من الحديديين عن غضبهم لأن أحد زعماء بطونهم يؤيد النظام، في حين تؤيد غالبية العشيرة المعارضة. وربما بسبب تركة عهد حافظ الأسد، عندما جرت رعاية أو معاقبة كثير من زعماء العشائر الثانويين، لم تستطع العشائر غير الأصيلة، التي ليس لديها روابط بالسعودية، التحرر من التأثير المحيط للنظام واقتناص الفرصة لتعزيز تضامنها العشائري. وعوضًا عن ذلك، تعين عليهم البقاء في سورية ليعانوا الحرمان وينتظروا الهبات التي كان النظام يقدمها تقديرًا. وكانت نتيجة هذه اللعبة السياسية الذكية من الأسد إضعاف تحالفات وولاءات كثير من رجال العشائر غير الأصيلة لزعمائهم. وقد طغت المنافسة للاستفادة من هبات الحكومة على الروابط والعلاقات العشائرية كليًا.

خاتمة

شغلت العشائر البدوية أراضي السهوب القاحلة وشبه القاحلة في سورية على مدى قرون من الزمن. وفي السياقين المحليين السوري واللبناني، يُعتبر البدوي خبيرًا بترية الماشية، وتكون أوثق روابطه السياسية والاجتماعية مع أقاربه في الرعي (أي العشائر). وقد يكون تاجرًا، أو اختصاصيًا في النقل عبر الحدود، أو حتى عاملاً زراعيًا. واكتسبت كلمة بدوي، التي كان البعض يعتبرها في الأصل بمعنى ساكن الصحراء، مدلولًا مهمًا للهوية الثقافية المستمدة من الارتباط بالسلالة العشائرية، وأساطير النسب، والمجتمع والزعامة الأخلاقيين.

وقد نجحت العشائر البدوية في دولتي سورية ولبنان المعاصرتين في الحفاظ على هويتها وسلطة زعامتها على امتداد عقود في وجه التشريعات الرسمية الرامية إلى نزع الشرعية عنها، ولم يحدث سوى تدخل طفيف جدًا في شؤونها الداخلية وإدارتها للموارد في البادية السورية. وفي العقود القليلة الماضية، ارتبطت الحكومة على نحو متزايد باتفاقات مع زعماء شتى من البدو للحفاظ على القانون والنظام في البادية، أو للحفاظ على جدار عازل حول حماه وحلب عقب حصار حماه سنة ١٩٨٢. ومن الواضح أن زعماء العشائر البدوية دخلوا طرفًا في الاتفاق للحد من حركة الأسلحة لمصلحة وزارة الداخلية بدافع خفي. وفي المقابل، تحقق ما صوّا إليه، وهو إعادة الاعتراف بهم زعماء لعشائر البدو في البادية السورية. وباتت سلطتهم وقوتهم حاليًا موضع اعتراف المحليين والأجهزة الأمنية للدولة، وغدا كثيرون منهم أعضاء في البرلمان. كما يتمتع بعضهم، وخصوصًا زعماء الحديديين

(38) «Formation of Tribal Brigades», *Al Safir* (Beirut), 21/2/2013.

والموالي والسبعة والقدعان، بنفوذ استثنائي بسبب حجم عشائريهم وموقعهم الاستراتيجي في القرى ومناطق الرعي وآبار المياه التي يسيطرون عليها.

تحولت الاحتجاجات السلمية في سورية في الأشهر الأولى من سنة ٢٠١١ إلى مواجهات عنيفة بين المحتجين وقوات الأمن السورية في آذار/مارس ٢٠١١ في درعا، ثم في حمص وحماة بعد فترة وجيزة، وثمة حضور عشائري قوي في تلك المدن. ومن الواضح جدًا أن المجتمعات البدوية في هذه المناطق الساخنة لجأت إلى الدفاع المسلح عن النفس. وقد أصدر بعض زعماء العشائر، كعشيرة الحسنة، بيانات ضد نظام الأسد. وشكّل أتباعهم ألويةً للدفاع عن أحيائهم في المدن الواقعة على خط المواجهة ضد مذابح قوات الأمن، فيما انضم زعماء عشائر آخرون، ولا سيما من انخرط منهم في علاقات عمل وثيقة مع قوى الأمن الداخلي السورية وأيضًا في سهل البقاع اللبناني، إلى نظام البعث (كعض البقارة والحديديين). ومع أنه لا يمكن تحديد طبيعة هذا الانقسام بدقة، فإنه يمكن القول إن كثيرًا من العشائر غير الأصلية التي ترعى الأغنام موالية للنظام، بينما اصطفت العشائر الأصلية العابرة للحدود، والأكثر استقلالاً، مع قوات المعارضة. ولدى عدد كبير من زعماء البدو هؤلاء صفحات على شبكات التواصل الاجتماعي، وهم يُظهرون السلطة الأخلاقية التي تتطلبها قيادتهم. ويتابع مواقع الإنترنت هذه أغلب رجال العشائر، لكن النزعة الفردية ليست بعيدة عنهم، إذ إن أي تصرف خاطئ من الزعيم يفقده أتباعه. وفي الوقت الحاضر، يبدو أن تلك المصادر البديلة للسلطة تتعزز وتتعمق بالموقف السياسي الذي اتخذه أغلب زعماء البدو، أكان موقفًا مؤيدًا لسلطة الدولة الحالية أم موقفًا معارضًا لها؛ فقد انتقلت العشائر البدوية العابرة للحدود والمحلية في سورية ولبنان من الهامش لتغدو جزءًا مهمًا من المشهد السياسي للانتفاضة السورية.

مراجع إضافية

Books

Bell, Gertrude Lowthian. *Syria, the Desert and the Sown*. London: William Heinemann, 1907.
Dam, Nikolaos van. *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'ath Party*. London; New York: I. B. Tauris, 1996.

Documents

Leybourne, Marina, Ronald Jaubert and Richard N. Tutwiler. «Changes in Migration and Feeding Patterns among Semi-nomadic Pastoralists in Northern Syria.» (Network Paper; 34, Pastoral Development Network, Overseas Development Institute, London, June 1993).

هشام داوود*

القبائل العراقية في أرض الجهاد**

ماذا يعني مصطلح القبيلة اليوم من حقائق اجتماعية وسياسية في المجتمعات التي تعرف صراعات داخلية ذات انعكاسات محلية وإقليمية، وأحياناً دولية؟ لقد أفضى الربيع العربي في الدول كلها تقريباً إلى حروب أهلية وإلى ظهور اتجاهات تسلطية جديدة، أو بصورة أوضح، إلى صعود مذهب للجهادية المتطرفة على غرار «داعش». وأمام ضعف الدولة في بلدان الربيع العربي، وحتى انهيار بعضها، تقلص هامش فعل القوى الدولية، فصار الالتجاء إلى دعم قبلي في تواتر متزايد. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فكيف يبدو الواقع القبلي إذن؟ يتناول التحليل التالي الظاهرة القبيلة في العراق، هذا البلد الذي يجمع بين مظاهر الانقسام السياسي وضعف الدولة والجهادية المتطرفة والحرب الطائفية والتدخل الإقليمي الدولي.

عند متابعة المشهد العربي الإسلامي، نلاحظ عودة القبيلة بقوة إلى صميم الاعتبارات السياسية والعسكرية والأمنية بصفة عامة. لا أحد يتجاهل اليوم الأهمية التي يوليها الجيش الأميركي للمسألة القبلية، وذلك بعد تعثره في العراق منذ سنة ٢٠٠٤، أي بعد مرور سنة واحدة من غزوه البلاد، وبالتحديد انطلاقاً من سنة ٢٠٠٦، إلى حد جعله يسعى إلى نقل هذه التجربة إلى أفغانستان وإلى مناطق صراع أخرى عُرِفَتْ بضعف حضور الدولة فيها وصعود الحركات المناهضة والجهادية^(١). مع ذلك، تبقى التجربة العراقية من أهم التجارب التي ينبغي تحليلها، في محاولة لفهم لماذا يتشجع الناس ويميلون إلى التجمع تحت لواء القبائل، والتساؤل بشأن المصالح الفردية والجماعية التي تفسر ظاهرة إعادة إنتاج مثل هذه التجمعات ضمن سياق جديد. من هذا المنطلق إذن، يصبح من المشروع التساؤل عما تعنيه القبيلة اليوم^(٢).

* باحث في الأنثروبولوجيا بالمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) - باريس، والمدير العلمي لبرنامج «أزمات المجتمعات، أزمات الدول» في مؤسسة دار علوم الإنسان (FMSH)، ومدير المعهد الفرنسي للشرق الأدنى في العراق Ifpo إلى أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.

** ترجمة: الحبيب الدرويش.

(١) انظر المؤلف الجماعي بعنوان: Hosham Dawod, dir., *La Constante tribu: Variations arabo-musulmanes*, Quaero (Paris: Demopolis, Fondation Maison des sciences de l'homme (FMSH), 2013).

(٢) من المفارقات أنه لا يوجد حتى الساعة إلا عدد قليل من الدراسات العلمية والميدانية الموثقة التي أُجريت بشأن القبيلة، رغم الاعتراف بوجود دراسات مهمة تضمنت تعداد الحياة القبلية وسرد مظاهرها، وخاصة الحياة القبلية العربية بالعراق، ويمكن في هذا =

منذ عشرين سنة، كان الباحثون الميدانيون والفاعلون السياسيون المطلعون والعسكريون مدعويين بقوة إلى مراجعة مفهوم صار تطورياً بصورة واسعة على مستوى تاريخ المجتمعات؛ فمسارات التحديث والعولمة لا تستطيع بالضرورة إنهاء مجموعة من الظواهر الاجتماعية - التاريخية من مثل «المجموعات المحلية، الهويات دون الوطنية، والقبائل»، أو تسريع تلاشيها. وعلى العكس من ذلك، نلاحظ هنا وهناك حركية مهمة لإعادة بناء هذه الظواهر، إلى درجة أنها صارت في قلب مسألة تسوية الصراعات، وصار من المألوف أن يستقبل رئيس الولايات المتحدة الأميركية في البيت الأبيض وفوداً قبلية من أهل السنة في العراق في بعض الأحيان، ومن إحدى الإثنيات الأفغانية أو من المناطق الأخرى المستوجبة للتدخل في أحيان أخرى. في المقابل، صار من الطبيعي تماماً أن يستجند معظم زعماء القبائل بجنرالات أميركيين أكثر من استنجاههم بسلطات بلدهم السياسية والعسكرية. نحن إذن أمام وضع جديد إلى حد ما، لا تتحرك القبائل فيه بفعل السياق المحلي فحسب، بل أيضاً، ومباشرةً، بفعل علاقة معقدة مع القوات المسلحة للقوة العالمية الأولى.

لقد ثبت أن الاستراتيجية الأميركية لحشد عدد من القبائل العربية السنية في حربها ضد تنظيم «القاعدة» بين سنتي ٢٠٠٦ و ٢٠٠٩ هي استراتيجية تتوخى الحصول على مقابل، وهذا أمر يجب أن نعترف به؛ فغالبية هذه القبائل كانت ترى الجيش الأميركي إلى تاريخ انسحاب قواته من العراق (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١) سوراً يمكن أن يحميها من الإيرانيين، أو ببساطة من كل من يروم إضعاف مكانتها في المنطقة (مثل تنظيم «القاعدة» الممثل لإسلام أكثر تطرفاً). على الرغم من ذلك، لم يكن تقارب القبائل مع هذا الجيش أمراً سهلاً؛ إذ استغرق سنوات طويلة من التمرد العنيف، وتطلب تغييراً استراتيجياً عميقاً من لدن الأميركيين بغية تحقيق التواصل مع هذه الفئة المعقدة من السكان، وهو تواصل لم يتحقق من خلال العنف فحسب، وإنما أيضاً من خلال سخاء القوات الأميركية، ومنها مشاة البحرية «المارينز» وقوات العمليات الخاصة^(٣)، التي قدمت مساعدات مالية ووعوداً بخطة وظيفية

= الإطار استعراض بعض منها نرى أنه مازال مفيداً:

أمين الحسن، الحالة الاجتماعية للعشائر العراقية، بغداد ١٩٢٩.

عباس العزاوي، عشائر العراق، بغداد، ١٩٣٧، ثلاثة أجزاء.

علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد، ١٩٧٢، ستة أجزاء.

عبدالجليل الطاهر، العشائر العراقية، بغداد، ١٩٧٢.

وفي السنوات الأخيرة، وبتعليمات من السلطات العراقية، وتحديداً وزارة الداخلية ومكتبها للشؤون القبلية، نُشرت موسوعة «موجهة بشكل جيد» بإشراف عبدالحسن العامري عنوانها «موسوعة العشائر العراقية»، في تسعة أجزاء، بغداد، ١٩٩٢ - ١٩٩٥.

في المقابل، نجد عددًا قليلاً جداً من الدراسات العلمية المعمقة. وسنقتصر هنا على ذكر أطروحة مهمة ونادرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، أنجزها الأنثروبولوجي العراقي شاكِر مصطفى سليم بعنوان: Ech-Chibayish, an Anthropological Study of a Marsh Village in Iraq, (Thèse de doctorat, Université de Londres, 1955).

نُشرت طبعان من هذه الرسالة باللغة العربية في بغداد، الأولى في سنة ١٩٥٦، والثانية في سنة ١٩٧٠. ويجب أن نشير أيضاً إلى أنه جرى وضع دراستين مونوغرافيتين عن قبيلتين كرديتين في شمال العراق في سنتي ١٩٤٠ و ١٩٥٠، إحدهما لإدموند ليتش (E. Leach) والأخرى لفريدريك بارث (F. Barth). وكان يجب أن ننظر حتى التسعينات وبداية سنة ٢٠٠٠ كي نقف على اهتمام علمي حقيقي لتحليل القبيلة.

(٣) انظر مقال: Thomas R. Searle, «Tribal Engagement in Anbar Province: The Critical Role of Special Operations Forces», Joint Force Quarterly (JFQ), no. 50, 3rd Quarter (July 2008), pp. 62-66.

كُرست مادة المقال أساساً - إلى جانب تقديم بعض البيانات - للتنويه بجدارة القوات الأميركية الخاصة ومهاراتها في المناطق القبلية في الأنبار.

وإدماج في الإدارة والجيش العراقيين، بالإضافة إلى تسميات سياسية في بعض المناطق. مع ذلك، لم يمر هذا النجاح المتأخر في الخفاء، وهو يذكّرنا بعلاقات المصالح المتبادلة التي كانت بين الدولة ومعظم القبائل في عهد الرئيس العراقي السابق صدام حسين.

حاول رئيس الحكومة العراقية السابق نوري المالكي (٢٠٠٦ - ٢٠١٤) إعادة الاعتماد على هذه التجربة الأميركية، ولكن بنجاح أقل. كان يجالس زعماء القبائل باستمرار، وكان ديوانه يوزع الأموال بسخاء ويمنح المساعدة السياسية للأكثر ولاء (مجالس الإسناد). وكان من الطبيعي أن ينتظر المالكي من هؤلاء الوفاء والولاء لشخصه وسياسته^(٤). ولئن كان المالكي يمثل الدولة العراقية في مستوى معين، فإنه في الحقيقة كان يبدو قائدًا للطائفة الشيعية، وقد أدت هذه اللعبة السياسية القائمة على الهويات والمنطقة من المركز إلى اضطراب العلاقة بين العاصمة ومحيطها القبلي، ودفعت بعض القبائل العربية في المناطق السنية إلى موقف الانتظار، بينما تحالفت بقية القبائل الصغرى، بصفة جماعية أو جزئية، مع تنظيم الدولة الإسلامية («داعش»).

جرى إذن تشكّل الصورة الفولكلورية المتعلقة بمصطلح القبيلة؛ صورة تتمثل في وضع حربي وغارة وتضامن لا يتزعزع... إلخ. من هذا المنطلق، يبدو من المناسب تناول القبيلة باعتبارها جماعة سوسيو - سياسية تتطور باستمرار، بل وتبدل صورتها إلى حد المسخ، ولكن مع محافظتها على شكلها الأولي.

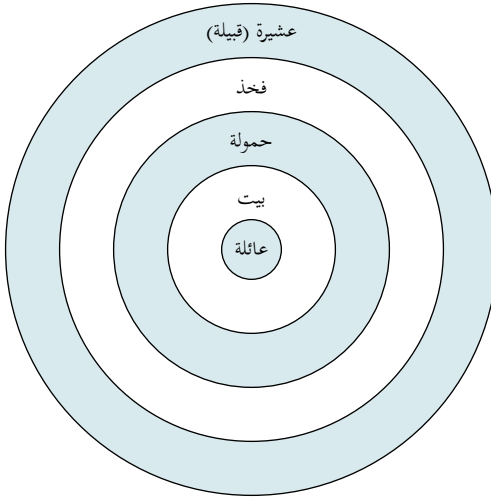
تهدف هذه المساهمة إلى تحليل المكانة التي تحتلها القبيلة اليوم في العراق، وذلك من خلال استعراض موجز لتاريخ المجتمع العراقي الحديث، مع التركيز أكثر على فترة الاحتلال الأميركي (٢٠٠٣ - ٢٠١١) والفترة التي تبعته. وهذا سيعود بنا حيثنذ إلى محاولة فهم التركيبة الاجتماعية، والوزن الفعلي للقبيلة في الحياة السياسية في العراق، وأهم من ذلك، محاولة البحث في سؤال إلى أي مدى تستطيع القبيلة أن تشغل بالدولة أو من دونها، وهل في إمكانها أن تتحول إلى فاعل سياسي ووطني يتجاوز نطاق جماعته المحلية؟ أما في آخر التحليل، فسنركز على العلاقات التي يعقدها «داعش» مع القبائل منذ احتلاله مساحات مهمة من أراضي العراق وسورية.

ما هي القبيلة العراقية؟

في العالم العربي، غالبًا ما يُستخدم مصطلحان للإشارة إلى القبيلة، وهما «العشيرة» و«القبيلة». أما في العراق، فإن استخدام مصطلح العشيرة أكثر شيوعًا^(٥)، وهو يحيل إلى مجموعة من الأفراد والجماعات

(4) Hosham Dawod, «Construction et déconstruction du pouvoir politique en Irak: Le Cas de Nouri al-Maliki», (Les Carnets de l'Ifpo, October 2012).

(٥) قد نسمع بمصطلح «القبيلة» هنا وهناك، وهو يعني بالنسبة إلى العراقيين كونفدرالية قبلية، لكن هؤلاء العراقيين أنفسهم يستعملون أيضًا مصطلح «العشائر» كمرادف حزفي لـ «القبائل»، وذلك للإشارة إلى كونفدرالية قبلية واحدة. فعلى سبيل المثال، تُسمى كونفدرالية «شمر» «عشائر شمر» أيضًا. أما في بلدان عربية أخرى من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، فإن مصطلح القبيلة هو الأكثر شيوعًا عند الحديث عن «عشيرة»؛ فهؤلاء السكان يستخدمون بالطريقة نفسها مصطلحات أخرى، كـ «الفخذ» أو «الحمولة»، ومن ناحية أخرى يحتفظون باستخدام مصطلحي «العيلة» و«البيت»، ولكن مع عملية قلب الترتيب؛ نجد أن «البيت» عند العراقيين أهم من «العيلة» من الناحيتين الكمية والسياسية، في حين نجد العكس في شمال أفريقيا وبلدان أخرى من الشرق الأوسط.



تتكون «العشيرة» من «أفخاذ» عدة تتكون بدورها من «حمولات» متكونة من «بيوت» عدة ثم «عائلات».

التي تتحدث اللغة نفسها وحتى اللهجة نفسها في كثير من الأحيان. تنقسم القبيلة إلى مجموعات فرعية متعددة، وهي: الأفخاذ (العشائر) المنقسمة إلى مجموعة كبيرة من «الحمولات» أو «الحمايل»^(٦) المتكونة بدورها من مجموعة من «البيوت» (بيت - أسرة ممتدة)، وكل بيت يشمل «عائلات». إن المنزل بالمعنى الذي استخدمه كلود ليفي ستروس يكون في هذا المجتمع البنية الأولى للفعل وللتعبئة السياسية.

تُعرفُ القبيلة في العالم العربي الإسلامي - مع بعض الاستثناءات النادرة - بالعودة إلى نسب أبوي بعيد، هو في الغالب مؤكد أكثر منه واقعي. هنا، كما في أماكن أخرى، تنتشر ظاهرة تلاعب

الأشخاص بأنسابهم؛ فعلى سبيل المثال، لا يمنح زعم الانحدار من نسب شريف احتراماً فحسب، بل مرتبة اجتماعية أيضاً، وقد يُفضي أحياناً إلى التبعية للجماعة. وأن ينحدر شخص من نسب يعود إلى أحد الأسلاف من زعماء القبائل (شيخها الكبير)، فهذا يوفر له شرطاً ضرورياً لإمكانية أن يحصل بدوره على مكانة «الشيخ».

يمثل الاستيلاء على أراض كانت القبيلة قد طالبت بها كملكية خاصة وأبدت استعدادها للدفاع عنها بالقوة (هذه الأرض إما أن تكون مملوكة بالوراثة أو بغزوة أو بحق الحوز والتصرف، وإما أن تكون السلطة المركزية قد منحتها للقبيلة) عنصراً أساسياً آخر من عناصر الواقع القبلي. أما اليوم، فإن الأراضي الجماعية للقبائل قد وقع تملكها فردياً، وحتى إن حدث انتقال هذه الملكيات في الأرياف داخل عشيرة بعينها، فإن ذلك لا يمثل البتة ملكية جماعية. ومع ذلك، يواصل الأفراد الحديث ثقافياً عن أراضٍ موسومة بعلامة قبلية حتى وإن تحولت في الواقع إلى ملكية خاصة، وتجزأت بشكل غير متساوٍ. وهكذا، تغيرت القاعدة المادية للقبيلة وعرفت تحولاً عميقاً.

إن حجم القبيلة متغير، وهو غير مؤثر في تحديد أي مهمة سياسية لها؛ فعلى سبيل المثال، كانت قبيلة صدام حسين (البو ناصر) تُعرف بأنها من القبائل الصغيرة، ورغم هذا طبعت الحياة السياسية العراقية طوال عشرات السنين. ويعتمد بعض القبائل إلى تجميع عشرات الآلاف من الأشخاص، وفي بعض

(٦) في العراق، كما في أماكن أخرى، يمكن الكلمة أن تكون في مختلف المناطق بمعانٍ متعددة؛ ففي جنوب العراق يحيل مصطلح «حمولة» إلى معنى «الفخذ» (Clan) بينما نجد في مناطق عراقية أخرى واقعة في الوسط والشمال الغربي أن مصطلح «الفخذ» أهم من مصطلح «العشيرة». يجب أن نفهم أننا لسنا فقط أمام منطق تصنيف مصطلحي، ففي الغالب نلاحظ داخل القبائل الكبرى كيف أن لكل «فخذ» ولكل «حمولة» شيخها (زعيمها) الخاص. نحن إذن أمام وحدات قبلية صغرى ذات دور اجتماعي وسياسي بارز.

الأحيان مئات الآلاف، حول أحد الشيوخ والبيت الذي ينتمي إليه؛ هذا الشيخ يدعي القدرة على تنظيم العلاقات الداخلية وتمثيل القبيلة ومصالحتها لدى المجموعات القبلية الأخرى، وأيضاً أمام السلطة المركزية أو أمام إحدى القوى العسكرية أو السياسية، أو حتى الاقتصادية الأجنبية والدولية (مثال: الجيش الأمريكي في الفترة ٢٠٠٣ - ٢٠١١).

وإذا كانت القبائل في الماضي تبدي تماسكاً واضحاً (كانت تتعايش في فضاء متقاسم، وتتصرف وفق علاقات تبعية متبادلة وفعلية، ويوجد على رأسها شيخ قوي يفرض الاحترام...)، فإنها اليوم تواصل الظهور كجماعة، ولكن بقدرة أقل على التعبئة وممارسة الضغط الداخلي والضغط الخارجي؛ فعنوة القبيلة صار فرداً حراً في حركاته وتنقلاته، بل إنه يستطيع تجاوز جماعته، وهو أمر كان يصعب تصوره ليس فقط في أثناء صعود الدولة العراقية الحديثة سنة ١٩٢٠، بل أيضاً طوال سنوات الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين. في المقابل، يستطيع هذا الفرد نفسه في ظروف معينة أن يبدي تمسكه بانتمائه القبلي إذا رأى ذلك مفيداً بالنسبة إليه، حتى يستفيد من الامتيازات المادية واللامادية، فضلاً عن الحماية التي يمكن أن يتمتع بها. لقد صار من المألوف أن نلاحظ اليوم البعد الزبوني للعلاقات السائدة في الباقي من العالم القبلي، وذلك في ما يتعلق بالحصول على الامتيازات والوظائف المهمة، وهو ما يفسر، على سبيل المثال، كيف أن أغلب أعضاء الشرطة والجيش في بعض محافظات جنوب العراق (على سبيل المثال: ميسان في الجنوب والأنبار في الغرب قبل ظهور «داعش») ينتمون إلى عدد محدود من القبائل. لذلك، يبدو الخطر أكبر في هذه الأجزاء من البلاد، فبمجرد حدوث نزاع محلي بين رجل أمن وآخر عسكري، يمكن أن يؤول هذا النزاع إلى صراع قبلي، والعكس صحيح.

قبيلة الأمس، قبيلة اليوم

بقطع النظر عن تبعية القبيلة السياسية للدولة أو لأي قوة سياسية - عسكرية دولية، وعن تقليص السيادة الإقليمية للقبيلة، ما هي الاختلافات الرئيسية بين البنية القبلية العراقية القديمة ونظيرتها اليوم؟

كانت أغلب القبائل في الماضي تتجمع في اتحادات قبلية (عشائر)، وعلى رأس كل اتحاد قبلي كان يوجد مَنْ يُسمّى «شيخ المشايخ» ويُعتبر الزعيم الأكبر، وهذا نمط معين من الزعامة ساد في هذه القبائل. أما من الناحية النظرية، فلم يكن الشيخ يتمتع بأي سلطة موروثية، بل كان يحوزها من خلال كفاءته الحربية ومهارته السياسية المتمثلة في المحافظة على وحدة الجماعة التي يتزعمها. وكان الشيخ يؤدي أيضاً دور الحكم داخل القبيلة وخارجها إذا اقتضى الأمر أن يتصرف نيابة عنها. كان أعضاء القبيلة يجدون أنفسهم ملتفين حول الشيخ في أثناء عمليات مراقبة أرض مشتركة أو عمليات استيلاء على مواردها. وتمثل عملية نقل لقب الشيخ من الأب إلى ابنه النموذج الكلاسيكي السائد، شريطة أن يكون الزعيم الجديد على مستوى المهمة، وعارفاً بكيفية صد منافسيه المحتملين. وفي حالات مختلفة، يمكن رجلاً من البيت عينه أو من بيت آخر وذا منزلة رفيعة (وهذه حالة نادرة) أن يُعيد ابن شيخ القبيلة السابق، ليستولي على الزعامة. هكذا إذن، ساعد وجود هذا اللقب (سلطة الشيخ)، منذ بدايته، على بروز «بيت» ينتمي إليه الشيخ على حساب «بيوت» أخرى منافسة وتطمح إلى حمل

اللقب نفسه. إن واقع التفاوت في المراتب الاجتماعية والسياسية داخل الهيكل القبلي قد قوض الخطاب الانقسامى الذي يؤكد فرضية طابع المساواة داخل القبيلة العربية.

برز طابع المفاضلة داخل القبيلة مع تلك الاضطرابات الاجتماعية والسياسية التي عرفها العراق منذ نهاية القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين. فقد استوعبت العشيرة الكلاسيكية (ذات النمط البدوي أو تلك التي تشتغل وفق أيديولوجيا بدوية) تحولات عميقة منذ الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر، حين فرض الباب العالي تسجيل الأراضي (الطابو) وتوزيعها بين من كانوا قد استغلوها عشر سنوات، ولهؤلاء الحق في استغلال الأرض في مقابل رسوم تُدفع للدولة التي تحتفظ لنفسها بحق استرداد الأراضي غير المستغلة. وأفضى هذا الإصلاح إلى بروز متنامٍ لنظام ملكية فلاحية خاصة لا رجعة فيه، وهو ما غيّر بشكل عميق العلاقات الاجتماعية والسياسية داخل القبيلة، كما غيّر علاقاتها بالعالم الخارجي. وكان الإنكليز قد أعادوا النظر - إبان الانتداب البريطاني - في القوانين العثمانية، وغيّروا عددًا كبيرًا منها بصفة جذرية، وخاصة تلك القوانين التي تساعد على المستوى السياسى في دعم سلطة المشايخ الذين ما عادوا معيّنين بل أخذوا ينصبون أنفسهم بفضل ما يمتلكونه من ثروات وما يعقدونه محليًا من تحالفات سياسية.

مع مجيء دولة ما بعد الاستعمار (١٩٥٨) وما تبعها من تطور لاحق، واصلت القبائل حضورها واندمجت بسهولة متفاوتة في إطار الدولة التي تحولت، عن طريق العنف في الغالب، إلى دولة متعددة الأعراق والقبائل.

بدأنا منذ ذلك الحين نشهد حركة ثلاثية للتطور المجتمعي:

• حركة تبدو مبدئيًا متناقضة؛ فهي تتمثل، من جهة، مسارًا للتحديث الحقيقي بدأ بواسطة الدولة وحزب استبدادي، هو حزب البعث، وتمثل، من جهة أخرى، تنظيمًا سياسيًا يوجد على رأس الدولة، ويغترف من الموارد المحكومة بمنطقة قبلي من أجل المحافظة على السلطة. وقد عرف المجتمع العراقي خلال الفترة ١٩٦٠ - ١٩٧٠ تحولات مهمة تتمثل في ما يلي: هيمنة كلية ونهائية للمدن على حساب القبائل؛ إصلاح زراعي؛ تشريع يحد من سلطة القبائل؛ تعميم التعليم؛ صعود الطبقة الوسطى؛ تطور نظام الأسرة ونمط الزواج (الاتجاه نحو مزيد من استقلالية الأسرة النووية والزواج الأحادي)؛ تحرر نسبي للأفراد من مجموعاتهم الأساسية (القبيلة والعشائرية)؛ مشاركة متزايدة للنساء في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وحتى السياسية... إلخ. لكن هذا التحديث الإرادي لم ينجح في جعل القبيلة تختفي من المشهد الاجتماعي والثقافي حتى وإن تمكن من إضعافها وإجبارها على التواري إلى الصف الثاني. كما أنها وجدت نفسها مجردة من دورها السياسى، ولم تكن الدولة «اليعقوبية» العراقية تحتل أن يكون الفرد تابعًا سياسيًا لهياكل أخرى غيرها!

• بدا واضحًا إبان الحرب العراقية - الإيرانية (١٩٨٠ - ١٩٨٩) أن السلطة العليا تجري عملية إعادة إضفاء طابع قبلي على الفضاء السياسى والاجتماعى؛ فعمليات الانتداب في بعض مؤسسات الدولة وفي صفوف نخبة الجيش تمت أساسًا بمراعاة الأصول القبيلة والجهوية إلى حد أن بعض الهياكل

العسكرية والأمنية صار متطابقاً مع بيئة القبيلة بشكل يكاد يكون تاماً. وإذا كانت فترة ١٩٦٠ - ١٩٧٠ قد شهدت مرحلة تبعية القبيلة للدولة (وهو ما سَمَّيناه «دولنة القبائل» (étatisation des tribus)، فإن فترة ١٩٨٠ - ١٩٩٠ افتُتحت بـ «إعادة قَبِيلَة الدولة» (retribalisation de l'Etat)^(٧) (خاصة في ما يتعلق بالوظائف السلطوية). إنها ظاهرة دالة رافقت هذا الاتجاه الاجتماعي - السياسي، وقد نُشر في عهد صدام حسين عدد مهم من الدراسات شبه العلمية الممجَّدة لدور القبائل.

• انطلاقاً من حرب الكويت وتمرد الأكراد والعرب الشيعة سنة ١٩٩١، حازت القبائل وزعماءؤها، بالفعل، اعترافاً رسمياً بأهمية دورهم. وإذا كانت فترة الثمانينيات قد اتسمت بعودة القبائل إلى المسرح السياسي، فإن ذلك لم يكن يسمح بعد بتأكيد أن الفعل القبلي كان يُهيكل الفضاء العام. أمّا الأكثر من ذلك، فهو أنه حدث مع هذا الانتقال الرمزي خلال فترة التسعينيات، عندما أعلن زعماء القبائل ولاءهم لصدام حسين فأضيفت القبلية إلى إسلام ميسس ونزعة عروبية وأمجاد ماضي بلاد ما بين النهرين، وبهذا صارت القبلية تمثل الركيزة الرابعة للنظام البعثي. لقد كان تحول «الريس» (صدام حسين) يكمن في كونه صار يقدم القيم القبلية (الشرف والشجاعة... إلخ). بوصفها تمثل شرعياً أحد مكونات الثقافة القومية العربية العراقية. وتبعاً لذلك، استعادت أهم شخصيات الدولة ألقابها القبلية (وهو أمر كان محظوراً عليها في السابق). وسمح هذا التراخي باكتشاف كيف عمد عدد كبير من عناصر الحرس الجمهوري الخاص، ومن مسؤولي الطواقم الأمنية ومن الحراس الشخصيين المقربين من الرئيس الراحل، إلى إضافة لقب «الناصري» إلى أسمائهم (نسبة إلى قبيلة «البو ناصر» التي ينتمي إليها صدام حسين)^(٨).

القبيلة مع بداية الاحتلال الأميركي (٢٠٠٣ - ٢٠٠٤)

يمكن تلخيص مشروع الأميركيين السياسي الأول عند احتلالهم بلداً من البلدان فيفرض الديمقراطية والبرالية والتحديث، أي كل ما كان يبدو مناقضاً للأفكار المسبقة التي ترى أن القبيلة تعيش على إيقاع الماضي وبقاياها. رغم ذلك، كان بعض الأصوات داخل الإدارة المدنية والعسكرية الأميركية يؤكد، معتمداً على آراء بعض الخبراء، ضرورة «المساهمة المفيدة» للقبائل بوصفها عامل استقرار للوضع الميداني، وخاصة في المجال الأمني^(٩).

(7) HoshamDawod, «Etatiser les tribus et tribaliser l'Etat», *Esprit*, no. 2 (Février 2001), pp. 21-41.

«قَبِيلَة الدولة»: مصطلح مقابل لـ «دولنة القبيلة»، والمقصود به إضفاء الطابع القبلي على الدولة وجعلها تابعة للقبيلة. (المترجم)

(8) Dawod, «Tribalism and Power in Iraq».

(٩) كان أماتزيا بارام، الأستاذ في الجامعة الأميركية بحيفا، قد اقترح على القوات الأميركية أخذ القبائل بعين الاعتبار قائلاً: «يمكن أن يكون دعم [الجماعات القبلية] مفيداً جداً لقوات التحالف أمام تحريض رجال الدين الشيعة المتطرفين وضد الهجمات اليومية المدبرة من العرب السنة التواقين إلى النظام البعثي والساخطين بسبب فقدان امتيازاتهم والألمين في عودة صدام إلى السلطة». وهو يؤكد الانقسامات الداخلية لمختلف المجموعات القبلية؛ الانقسامات التي تعمقت بالتصفيات الجزئية للعناصر المؤثرة تحت حكم صدام. ويواصل قائلاً: «يستطيع بعض الأفراد من فروع تلك الجماعات الغاضبة أن يتصرف بشكل غير متوقع، وذلك بنقل معلومات بشأن أسلحة الدمار الشامل، والتحويلات المالية ومخابئ النظام البعثي، أو أي نشاطات أخرى له». انظر: Amatzia Baram, «The Iraqi Tribes and the Post-Saddam System», (Iraq Memo; no. 18, Brookings Institution, Washington, DC, 8 July 2003).

بعد بضعة أشهر من التردد، لم يأخذ فيها الجيش الأميركي المتغير القبلي بعين الاعتبار، ظهرت القبيلة من جديد، ولكن ليس كأداة حكم تجاوزها الزمن، بل كهيكل اجتماعي وسياسي داعم ضمن الاستراتيجية العسكرية على الميدان. ومنذ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣، أي منذ ظهور الصعوبات الحقيقية، أكدت أول وثيقة كتبها القيادة العسكرية الأميركية في العراق أهمية القوة الكامنة في القبائل ضمن سياسة إعادة البناء، ولكن جاء التأكيد هذه المرة بطريقة مبالغ فيها كما نتبين ذلك في ما يلي:

ينتمي ثلاثة أرباع سكان العراق على الأقل إلى واحدة من بين المئة وخمسين قبيلة التي تكوّن الوطن. ويضم الكثير من القبائل خليطاً من الأديان والأعراق من السنّة إلى الشيعة، ومن الأكراد إلى العرب والفرس، حيث يمكن أن يعود تاريخ هذه القبائل إلى ألف سنة، كما يمكن أن تكون قد استحدثت خلال السنوات العشر الأخيرة، وفي حالة حسن التعامل معها من قبل سلطة الائتلاف المؤقتة (CPA) وقوات المهتمات المشتركة (CJTF-17)، يمكن القبائل العراقية أن تصبح عنصراً رئيسياً في تعزيز بيئة آمنة في العراق^(١٠).

حتى وإن كانت الوثيقة تميل إلى تضخيم الانتماء القبلي للسكان العراقيين، فإنها تبين أن العسكريين الأميركيين كانوا قد رصدوا جيداً الدور الذي يمكن أن تقوم به القبائل إذا وقع النظر إليها كهيكل ذات صبغة سياسية. تتضمن الوثيقة ما يلي:

إن انتماء فرد ما إلى إرث نسبي معيّن في مستوى القبيلة، هو في جزء منه عمل سياسي (...). فادعاء الانتماء إلى نسب معيّن يجعل الأفراد بصطفون بالضرورة وراء ميثاق سياسي واستراتيجي مميز لا يمكن ببساطة أن يكونا على النحو القراقي^(١١).

مع نهاية سنة ٢٠٠٣، بدأ الجيش الأميركي يؤثر في القبيلة تأثيراً جدياً، وذلك من دون أن يستطيع الفاعلون العراقيون المحليون، مثل الأحزاب الإسلامية (السنّية والشيعة) أو (الأكراد)، قياس أهمية هذا التمشي (انظر الملحق). وفي صلب سلطة الائتلاف المؤقتة، كُلف المقدم آلان كينغ (A. King)، وهو لوثري^(١٢) من أرلينغتون بفرجينيا، بإجراء اتصالات مع القبائل^(١٣) والتعريف بهم لدى الصحافة، ثم عُيّن على رأس مكتب لشؤون القبائل سُمّي رسمياً «مكتب توعية الأقاليم» (Office of Provincial Outreach). وحاول كينغ بجميع الوسائل تأسيس علاقات تعاون مع أهم

(10) Christopher Alexander, Charles Kyle and William S. McCallister, «The Iraqi Insurgent Movement», (14 November 2003), p. 1, on the Web: <<http://library.nps.navy.mil/home/Iraqi%20Insurgency%20Movement.pdf>>.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٢) لوثري: نسبة إلى مذهب مارتن لوثر. (المترجم)

(13) Mohamad Bazzi, «On Their Terms U.S. Soldier Reaches Out to Understand Iraqi Tribal System», *Newsday*, 21/12/2003, p. A05; AnniaCiezdalo, «A Scholarly Soldier Steps Inside the World of Iraq's Potent Tribes», *Christian Science Monitor*, 30/12/2003, p. 1; Patrick Graham, «Beyond Fallujah: A Year with the Iraqi Resistance», *Harper's Magazine* (June 2004), pp. 37-49; Gerry J. Gilmore, «Outreach Programs Point Iraqis Toward Road To Democracy», (American Forces Press Service (AFPS), Washington, DC, 17 February 2004), on the Web: <http://www.dod.gov/news/Feb2004/n02172004_200402172.html>, and Emily Harris, «Bridging Gap between Iraq, Coalition Authority», (National Public Radio, 27 June 2004), on the Web: <<http://www.npr.org/rundowns/segment.php?wfid=1979668>>.

زعماء القبائل في منطقة بغداد، عندما كان في العراق ما بين آذار/مارس ٢٠٠٣ وتموز/يوليو ٢٠٠٤. يقول محمد بازي في هذا الإطار:

توصل كينغ، بعد وقت قصير من وصوله إلى بغداد مع فرقة المشاة الثالثة في بداية نيسان/أبريل ٢٠٠٣، إلى اقتناع مفاده أنه ينبغي أن يكون شيوخ القبائل مفاتيح لكسب ثقة العراقيين وإعادة بناء البلاد؛ فالقبائل العراقية تتجه إلى أن تكون شديدة التدين ووطنية وذات تسليح جيد.

بدأ كينغ إذن بحفظ أجزاء كاملة من القرآن، وهو الكتاب المقدس لدى المسلمين، وبتعزيز نظام علاقات مع القبائل. كما حصل على نسخة من كتاب ولاية بغداد (*Bagdad Wilayat*)، وهو دليل لقبائل البلاد كانت السلطات البريطانية قد نشرته سنة ١٩١٨، إبان احتلالها العراق بعد العثمانيين.

إن تسمية كينغ الحالية هي «المساعد الخاص لشؤون القبائل والعشائر» بالفرقة رقم ٣٥٢ للشؤون المدنية، والمهتمة بالتنسيق بين الوحدات المكلفة بالشؤون المدنية في العراق كله، ولكنه يشبه أكثر أستاذًا مُقيمًا ومختصًا بالقبائل.

يدون كينغ في جهازه «البالم بايلوت» ملاحظات عن تاريخ كل قبيلة رئيسية وفروعها، وهو يقسم ملاحظاته بحسب كل قبيلة وعشيرة وفرع وعائلة. كما يسجل ملاحظات تتعلق بجموع غفيرة من شيوخ القبائل ونوابهم حتى يتسنى له رصد الشيوخ غير الحقيقيين الذين عينهم صدام حسين بدلًا من زعماء القبائل الذين كانوا يعارضون النظام البعثي.

يقول كينغ: «أدركتُ بسرعة أن للشيوخ مكانة مهمة في المجتمع العراقي» (...) «لم تكن الفكرة تكمن في مراقبة أمراء الحرب وإنما في استغلال المعلومة التي يمتلكها الشيوخ لتستفيد البلاد».

إن أبحاث كينغ - بالإضافة إلى تلك المساحة التي منحها للشيوخ - قد أثمرت نتائج؛ ففي تموز/يوليو ٢٠٠٣ ساعدت الاتصالات بالقبائل كينغ في إلقاء القبض على مزبان خضر هادي، وهو عضو مجلس قيادة الثورة في النظام القديم والمسجل تحت رقم ٢٣ في قائمة الخمسة وخمسين من العراقيين المطلوبين أكثر من غيرهم^(١٤).

كان هدف عمل كينغ إذن هو تحديد مسؤولي القبائل الذين يمكنهم مساعدة الجيش الأميركي في إحلال السلم وإعادة البناء، مع الاتجاه نحو التأسيس لمبدأ التمثيل الذي يتناسب مع حجم الأسر عند توزيع الأموال (لتفادي تركيز السلطة في أيادٍ تصعب مراقبتها في ما بعد).

حينئذ، صارت القبيلة أحد المتغيرات التي يُقرأ لها حساب خلال العمليات السياسية، وبرزت - مع عناصر أخرى كالعرق والطائفة والحزب السياسي - كعنصر من العناصر التي من خلالها تصف سلطات التحالف العراق اجتماعيًا وسياسيًا.

عرفت مسألة اللجوء إلى السلطة القبلية حتى بعض المحاولات النظرية؛ ففي بحث قُريء ونُشرت نسخة كثيرة منه على نطاق واسع، كان كينث بولاك (K. Pollak)، المسؤول القديم في وكالة الاستخبارات الأمريكية في الخليج العربي - الفارسي ومحرك حرب العراق لوقت طويل، يوصي مع بداية سنة ٢٠٠٤ بالرجوع إلى زعماء القبائل لتهدة التمرد الأخذ في الامتداد. يقول بولاك: «يجب على التحالف البحث عن سبل تعزيز الاتصالات مع مجتمع القبائل السنية لتجنب اتهاماتهم وإخماد دعمهم للتمرد»^(١٥).

وبالنظر إلى ما يتمتع به زعماء القبائل من قدرات تعبوية وحرية مفترضة، فإنهم كانوا موضع أطماع مختلفة، وحتى متعارضة، بين قوات التحالف (الأميركية - البريطانية) الساعية لتحقيق الأمن، وأشخاص وتشكيلات سياسية عراقية ساعية لنيل دعمهم في الميدان لإحداث توازن مع أحزاب سياسية أخرى منافسة، أو ببساطة كآلة تعبئة انتخابية.

وقد أشارت شخصيات عراقية عدة منذ سنة ٢٠٠٤ إلى مشروعية أن تصل القبائل إلى مناصب في السلطة على المستوى الوطني، لذلك ضمت الحكومة العراقية الانتقالية الأولى المعينة في ١ تموز/ يوليو ٢٠٠٤ عددًا من الأعضاء المنتمين إلى قبائل مهمة: إضافة إلى الرئيس غازي الياور (المنتمي إلى الاتحاد القبلي المتنفذ شمّر)، نجد أيضًا عدنان الجنابي (كاتب الدولة من دون حقيقة) من قبيلة جنبات، وهو الذي كان أبوه ذا منصب مهم في عهد حكم صدام حسين، ومالك دوهان الحسن (وزير العدل المنتمي إلى الاتحاد القبلي جبور)، وليلى عبد اللطيف (وزيرة العمل المنتمية إلى اتحاد قبائل بني تميم)... إلخ. ومع ذلك، تشارك هذه الشخصيات كلها في كونها من أصحاب السير الذاتية اللافتة للانتباه (دكتوراه، إدارة مؤسسات في الخارج، إجادة لغات عدة، شبكة علاقات واسعة...). إن هذه المعايير توضح درجة التحول في شخصية الشيخ؛ إذ إن المسألة ما عادت متعلقة بالبأس والشجاعة والفروسية والقدرة على الإغارة والغزو، بل صارت متعلقة برأس مال رمزي يجمع بين التقليد والحداثة.

السياسة القبلية للجنرال بتريوس

منذ نهاية حزيران/يونيو ٢٠٠٤ آلت السيادة جزئيًا إلى العراقيين، وتشكلت في الآن نفسه حكومة وحدة وطنية مؤقتة. وفي تموز/يوليو، عُقد مؤتمر وطني ضم ألف شخصية يُفترض تمثيلها للمجتمع العراقي. كان هذا المؤتمر يشمل نسبة متواضعة من ممثلي القبائل (٧٠ شخصية من ممثلي القبائل في مقابل ١٤٠ من ممثلي الأحزاب السياسية و ١٧٠ من المثقفين). وبالتوازي مع هذا التطور السياسي على المستوى الرسمي، عاد العصيان المسلح مجددًا إلى الجزء الأكبر من المنطقة العربية السنية، ناهيك عن تحركات بعض الميليشيات الشيعية (التيار الصدري تحديدًا). وقد بذل الجيش الأمريكي منذ النصف الثاني من سنة ٢٠٠٤ جهودًا كبيرة ليتلافى توسع هذه الأزمة السياسية - العسكرية، وحتى يستطيع عقد مفاوضات مع المجموعات القبلية الرئيسية في المثلث السني تهدف إلى استعادة المراقبة على مدن شمال بغداد وغربها من دون اللجوء إلى التدخل العسكري، وهذا ما أجج العصيان الجهادي في الفلوجة بين نيسان/أبريل وتشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤^(١٦).

(15) «The Coalition Provisional Authority (CPA) must Reach out to the Sunni tribal Community, to Eliminate their Sense of Grievance Against the United States and so Quell their Support for the Insurgency» (2004).

(16) Ahmed S. Hashim, *Insurgency and Counter-Insurgency in Iraq*, Crises in World Politics (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

هكذا، كانت سنة ٢٠٠٥ سنة مفصلية في التاريخ العراقي الحديث؛ إذ شكّل في بغداد، أول مرة منذ قرون، حكم سياسي بهيمنة شيعية ودستور يأخذ في الاعتبار هذا المعطى الجديد بعد المصادقة عليه في الاستفتاء. في الوقت ذاته، وجد السكان العرب السّنة، الذين ما زالوا مذهولين بفعل صدمة ٢٠٠٣، أنفسهم مهمّشين، بل غارقين في أتون عصيان مسلح يتخذ منحى جهادياً تصاعدياً. وإزاء عجز القوات المسلحة الحكومية العراقية، وتعثّر التحالف، هرع الأميركيون مجدداً نحو المجموعات القبلية الرئيسية في المثلث السّني لاستعادة مراقبة المنطقة.

برزت هذه الظاهرة بصفة أوضح، مع وصول الجنرال ديفيد بترئوس (D. Petraeus) سنة ٢٠٠٦ إلى منصب القائد العام للقوات الأميركية في العراق^(١٧)، حيث لم يتردد هذا العسكري، الذي تلقى تكويناً في التاريخ في جامعة برينستون في تسمية عشرات من الأنثروبولوجيين للعمل معه، ومن بينهم العقيد المتقاعد في الجيش الأسترالي ديفيد كيلكولان (D. Kilcullen)^(١٨) والأنثروبولوجي مونتغمري ماك فيت (M. McFate)^(١٩). لأول مرة منذ حرب فيتنام يُنشئ البنتاغون برنامجاً لإدماج علماء الأنثروبولوجيا في الميدان ضمن الوحدات المقاتلة، ويرصد لأجل ذلك ميزانية تناهز ٤٠ مليون دولار في السنة (برنامج نظام التضاريس البشرية (Human Terrain System Programme)^(٢٠).

(١٧) لم تلاحظ الصحافة ولا المختصون غير دور الجنرال ديفيد بترئوس في العراق (بين سنتي ٢٠٠٦ - ٢٠٠٩)، وهو بالتأكيد دور مؤثر، لكنه ليس الوحيد. خلال الفترة نفسها، وإبان وضع استراتيجية «الزيادة»، كان عدد الجنود والموظفين الأميركيين في العراق قد تجاوز كثيراً المئة وخمسين ألفاً، زيادة عن عدة فصائل عسكرية تعود مسؤوليتها إلى قيادات أخرى. وإذا كان الجنرال بترئوس هو قائد مجموع القوات المسلحة، وهو ما جعله يحظى بحضور إعلامي وسياسي بارز، فإن جنرالات آخرين لم يكونوا أقل شأنًا، لكنهم كانوا يعملون ميدانياً في صمت. تنسحب هذه الحالة على الجنرال في قوات المارينز جون ألان (J. Allen)، وهو أحد قادة القوات الأميركية في الأبار ما بين سنتي ٢٠٠٦ و ٢٠٠٨، وذلك قبل أن يعيّن في أفغانستان ثم يعود مجدداً إلى بلاده، ومنذ أن عيّنته حكومته لم يقطع البتة الصلة ببعض رؤساء القبائل في غرب العراق. وتسميته ما بين أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ وتشيرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥ بصفته ممثلاً شخصياً للرئيس أوباما على رأس التحالف الدولي ضد «داعش»، كانت، بلا ريب، استجابة لخبراته العسكرية الميدانية، وكانت أيضاً لصلته بالفاعلين القبليين المحليين.

(18) David Kilcullen: *The Accidental Guerrilla: Fighting Small Wars in the Midst of a Big One* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), and «Twenty-Eight Articles: Fundamentals of Company-level Counterinsurgency,» *Military Review*, vol. 86, no. 3 (May-June 2006), pp.103-108.

(19) Montgomery McFate: «Anthropology and Counterinsurgency: The Strange Story of their Curious Relationship,» *Military Review*, vol. 85, no. 2(March-April 2005), and «The Military Utility of Understanding Adversary Culture,» *Joint Force Quarterly (JFQ)*, no. 38 (July 2005), pp. 42-48.

(20) Roberto J. González, ed., *Anthropologists in the Public Sphere: Speaking Out on War, Peace, and American Power* (Austin: University of Texas Press, 2004); Thomas E. Ricks, *Fiasco: The American Military Adventure in Iraq* (New York: Penguin Press, 2006); Marshall Sahlins, «Iraq: The State-of-Nature Effect,» *Anthropology Today*, vol. 27, no. 3 (June 2011); Roberto J. González and David H. Price, «When Anthropologists Become Counter-Insurgents,» (Counterpunch (Website), 28 September 2007); Hugh Gusterson, «Anthropology and Militarism,» in: *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif., AnnualReviews Inc., 2007), pp. 155-175; Jackie Assayag, «L'Anthropologie en guerre: Les Anthropologues sont-ils tous des espions?,» *L'Homme*, nos. 187-188 (2008), pp. 135-168, et Hosham Dawod, «Tribus et armée américaine en Irak,» *Le Journal de l'école de Paris du management*, no. 88(2011).

فهم الأميركيون، بعد إخفاقات عدة، أن إيلاء القبائل دورَ الفاعل والمحاور السياسي على المستوى الوطني لم يكن له معنى عميق (وذلك بغض النظر عن مصالح القبائل وولاءاتها على المستوى المحلي) باستثناء تلك القبائل التي تُستخدم بوصفها مرحلة ما قبل الدولة وتساعد على مراقبة المجال الترابي والاجتماعي مثل: المحافظة على حرمة المقدسات في المناطق الخطرة؛ تسليح الميليشيات الصغرى؛ الاستخبار عبر التسلل إلى الشبكات؛ إقامة العلاقات المباشرة بالسلطات المحلية... إلخ. زيادة على ذلك، استغل البتاغون عبر حركة الصحوات القبلية^(٢١) القبائل كشبكات نفوذ محلية في حربها ضد التمرد (من أجل توزيع المساعدات من نوع «كسب القلوب والعقول»)^(٢٢). وكانت هذه السياسة القبلية تتضمن أيضًا التمويل والدعم والتسليح (الدعم التكتيكي الجوي وتوفير وسائل الاتصال)^(٢٣). لكن ترتب عن هذه السياسة شيء من التراخي في مواجهة الجريمة (التهريب المكثف للبتروول خاصة)، وممارسات مشينة، مثل الثأر من أجل الشرف^(٢٤)، وهو ما زاد في إرباك السلطة السياسية المركزية الهشة أصلًا، في حين لم تكن قوات الأمن العراقية تعمل بكامل طاقتها، وكان ترشيد النظام القضائي ما زال يكافح من أجل الاكتمال.

ولئن أراد بعض الخبراء المتعجلين تعزيز دور القبائل بوصفها «ضامنة الاستقرار»^(٢٥)، فإن الفاعلين الميدانيين وجدوا أنفسهم بسرعة في مواجهة محدودة وتناقضات استراتيجية محافظة القبائل على السلطة المحلية؛ فقد كانت هذه القبائل براغماتية جدًا ومركزة على مصالحها الاقتصادية والسياسية إلى الحد الذي صارت معه متهمه بلعب «الدور المزدوج». وبلغ الأمر ببعض العناصر القبلية إلى تخريب بنى تحتية ومواقع كانت سابقًا تحت حمايتهم، بذريعة أن هذه البنى التحتية أزيلت من مجال صلاحياتهم. وبالمثل، عملت عناصر قبلية على المشاركة في التمرد، وتجنبت في ميليشيات أو في

(٢١) أنشأ شيوخ قبائل محافظة الأنبار حركة الصحوات القبلية انطلاقًا من سنة ٢٠٠٥ لمحاربة تنظيم «القاعدة في العراق» بالتنسيق المباشر مع الجيش الأميركي وقوات الأمن العراقية؛ فقد نظرت القبائل إلى تنظيم «القاعدة» بوصفه عامل زعزعة استقرار. بعد استراتيجية «الزيادة» «Surge» plan (حملة الجيش الأميركي والقوات الحكومية ضد تنظيم «القاعدة في العراق») ونزع سلاح الميليشيات الشيعية بين سنتي ٢٠٠٦ و ٢٠٠٨، احتُفظ بالصحوات في شمال البلاد وغربها للاضطلاع بوظيفة ميليشيات مدنية والقيام بدور المراقبة. وكان تعداد أفراد الصحوات بضع مئات الآلاف في سنة ٢٠٠٨، أُدمج جزء أساسي منهم في القوات المسلحة العراقية، ووُظف العدد الباقي حرسًا، خصوصًا في المنطقة السنية. في المقابل، مثلت فترة رئيس الوزراء السابق نوري المالكي إطارًا لحركة مزدوجة؛ فمن ناحية أضعفت الصحوات بل حتى أنهيت، ومن ناحية أخرى شُيِّس المتبقي منها ووضِع في خدمة الحكومة. إن الاعتراف المتنامي بالجيش، والتوترات الطائفية، وتهميش السنة، والصعود القوي لـ «داعش»، كلها عوامل زعزعت الصحوات بوصفها قوة مناهضة للجهادية.

(22) Department of the Army, *U.S. Army Counterinsurgency Handbook* (New York, NY: Skyhorse Pub., 2007).

(23) Joe Klein, «Operation Last Chance», *Time*, 9/7/2007.

(24) ظهر في الصحافة عدد كبير من الشهادات المتعلقة بتجاوزات القبائل المتعاونة مع القوات الأميركية، انظر، مثلاً: Peter Graff, «Harsh Justice where U.S. Relies on Iraq Tribes», *Washington Post*, 4/9/2007, on the Web: <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/09/04/AR2007090400353.html>>.

(25) إنهم الخبراء أنفسهم الذين دَعَوْا إلى مزيد من إضفاء الطابع القبلي على العلاقات السياسية في الشرق الأوسط برؤيته، مثل الإسرائيلي أمتازيا بارام الذي يقول: «إذا حافظت الحكومة المركزية في بغداد على مجموعة جيدة من الخبراء في الشأن القبلي، فستكون لها حظوظ وافية لاستخدام النظام القبلي في دعم الاستقرار الاجتماعي في المنطقة الريفية، والمحافظة على وحدة البلاد. أما إذا حاولت خلاف ذلك، وتجاهلت القبائل وفككت نظامها، فإن هذا سيؤدي إلى مزيد من عدم الاستقرار والصراعات المسلحة». انظر: Baram, «The Iraqi Tribes», on the Web: <<http://www.brookings.edu/views/op-ed/fellows/baram20030708.htm>>.

نشاطات إرهابية. ولكي يحيط الجيش الأمريكي بهذه التحركات، أنشأ كثيرًا من شبكات التأثير والفعل بين قطاعات معيّنة من السكان، وذلك توازيًا مع مبادرات أخرى لـ «الالتزام» متجهة نحو الأعيان، كرجال الأعمال والضباط المتقاعدين والزعماء الدينيين وزعماء الأحياء والقرى (المختاتير) والمتخبين... إلخ.

بدا واضحًا أن الاتصال بشيخ القبيلة ليس وحده الأكثر فعالية لإعادة بسط النظام على الميدان، بل ربما يكون، في أحيان أخرى، نتاج علاقة يمكن عقدها مع أئمة المساجد أو المختاتير^(٢٦). وفي هذا الصدد، يَنتِ الحَصيلة العامة لحركة الصحوات القبلية على الصعيد غير الأمني (أي على الصعيد الاجتماعي أو على صعيد إعادة البناء) هي أنها ظلت ملتبسة. في الواقع، كان في محافظة الأنبار رفض لتنظيم «القاعدة» وأيديولوجيته وممارساته، فضلًا عن التأثير السلبي للتمرد في النشاطات التجارية (القانونية وغير القانونية)، وهو التأثير الذي أسس لتحالف القبائل مع الجيش الأمريكي. وقد أشار الجنرال بتريوس إلى أنه كان لعشائر الأنبار «شركة نقل، شركة مقاولات البناء، شركة أشغال عامة وشركة استيراد وتصدير». وقدمت شركات عدة إلى الجنرال استنتاجًا مفاده أن «تنظيم القاعدة لم يكن جيدًا في مجال الأعمال»^(٢٧). بعبارة أخرى، لم يكن التحالف مع القبائل، رغم ضرورته، حاسمًا وحده كي يقلص المعارك ويضمن تأمينًا كافيًا للمواقع الإدارية والعسكرية والاقتصادية في البلاد. وبالنتيجة ظلت المشاركة الأمنية للقبائل محدودة على وجه العموم.

ثبت الاقتناع بمحدودية الصحوات القبلية مع الاستراتيجية الأميركية بالترفع في عدد الميليشيات المدنية «المواطنون المحليون المعنيون» (CLC) التي تضم عددًا كبيرًا من المتمردين السابقين، والشبان العاطلين من العمل، والجنود السابقين من الجيش المنحل، وحتى من مجرمين سابقين، إذ انضوى إلى تلك الميليشيات في المجمع ما يناهز ١٠٣,٠٠٠ شخص (هؤلاء دفعت لهم القيادة الأميركية

(٢٦) انظر: Michael Eisenstadt, «Iraq: Tribal Engagement Lessons Learned,» *Military Review*, vol. 87, no. 5 (September-October 2007).

وكذلك التقرير عن عملية Alljah في الفلوجة الذي تقدم به المقدّم وليام ف. مولن، قائد الكتيبة الثانية، فوج المارينز السادس: «بالنسبة إلى الصحوة، وهي مسألة قبلية، فإن لدى القبائل القليل من النفوذ في الفلوجة بسبب الاختلاط الكبير للسكان».

in: Herschel Smith, «Operation Alljah and the Marines of 2nd Battalion, 6th Regiment,» (Captainsjournal.com (Website), 22 August 2007), on the Web: <<http://www.captainsjournal.com/2007/08/22/operation-alljah-and-the-marines-of-2nd-battalion-6th-regiment/>>, and see: Herschel Smith, «The Special Forces Plan for Pakistan: Mistaking the Anbar Narrative,» (Captainsjournal.com, 26 November 2007), on the Web: <<http://www.captainsjournal.com/2007/11/26/the-special-forces-plan-for-pakistan-mistaking-the-anbar-narrative/>>.

علاوة على ذلك، وضعت موضع الشك الفكرة القائلة بأن تجربة الصحوات يمكن أن تكون مفيدة في المنطقة القبلية الباكستانية. وقدمت صحيفة نيويورك تايمز تقريرًا «سرّيًا» لوزارة الدفاع تتوقع فيه إرسال قوات أميركية خاصة لتنظيم القبائل في وزيرستان في إطار الحرب على حركة طالبان وتنظيم «القاعدة» (٣٥٠ مليون دولار على مدى سنوات عدة لتعزيز الجسم القبلي الحدودي بـ ٨٥ ألف رجل). غير أن القبائل في هذه المنطقة كانت منخرطة منذ فترة طويلة في عقد التحالفات وفكها بصفة متكررة مع الجهات الباكستانية ومع المقاتلين التابعين لطالبان و«القاعدة». وعلى عكس العراقيين في الأنبار، فإن هذه القبائل تميل إلى تبني أصولية من النوع السلفي. انظر: Bill Roggio, «The Pakistan Problem and the Wrong Solution,» *Weekly Standard* (20 November 2007), on the Web: <<http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/014/383wutvv.asp>>, and Eric Schmitt, Mark Mazzetti and Carlotta Gall, «U.S. Hopes to Use Pakistani Tribes Against Al Qaeda,» *New York Times*, 19/11/2007, on the Web: <<http://www.nytimes.com>>.

(27) Eisenstadt, «Iraq».

مباشرة ١٠ دولارات في اليوم حتى تاريخ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩). وكانت مجالس الصحوات والميليشيات المدنية متمركزة جغرافيًا في منطقة تطوق بغداد وفي محافظة الأنبار، وكانت تجمع الغالبية العظمى من العرب السنة (حوالي ٨٠ في المئة). هؤلاء كانوا محتجزين في «مجتمعات مغلقة» أنشأها التحالف باستخدام الحواجز والجدران المشيدة من أكياس الرمل والخرسانة، وبالاعتماد على علم الإحصاء الحيوي. وهنا، كان المراد من الحل المتمثل في تطويق المدن والأحياء بالجدران هو إحلال التهدة، ولا يمكن أن يُقرأ على أنه إجراء للمصالحة. هذا علاوة على أن هذا الحل ساهم في تفتيت المجال عبر خلق حواجز في الأذهان؛ فالعرب السنة كانوا يخشون الوقوع ضحايا العنف والاحتواء الاقتصادي عندما تنسحب فرق الجيش الأميركي. أمّا الشيعة، فكانوا يتصورون الأحياء والمدن السنّة أماكن مرجعية للإرهابيين السلفيين. لذلك، قدّم الجيش الأميركي المجالس القبلية وميليشيا «المواطنون المحليون المعنيون» على أنها تدابير حقيقية لاستتباب الأمن المحلي، وحماية البنى التحتية الهشة، وإنشاء منظومة اتصال وجمع للمعلومات من الأفراد المحليين. لكن تطبيق هذه التدابير على أرض الواقع كان عملية صعبة، خصوصًا مع الانسحاب الأميركي من العراق، وذلك لأسباب عدة، منها أن النظام في بغداد في عهد المالكي كان ميالًا إلى مركزية الحكم، وكان يرفض تفويض السلطة على مستوى المناطق، ولا يسمح بتقاسم تسيير الدولة مع شخص آخر. ومنها أيضًا غياب حوار وطني حقيقي، وتفشي النزاعات ليس في العراق فقط وإنما في المنطقة كلها (خصوصًا مع اندلاع التمرد السوري في آذار/مارس ٢٠١١). هذه الأسباب وغيرها، هي التي عرقلت وجود هذه المنظمات^(٢٨).

قبائل سنية عراقية: من «القاعدة» إلى «داعش»

أفضى انسحاب القوات الأميركية من العراق انسحابًا عاجلاً وكاملاً في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١ إلى ديناميتين متعارضتين: فمن جهة، أعطى ذلك حكم المالكي دفعةً تسلطيًا وقمعيًا، ومن جهة أخرى، أوجع حركة احتجاج متنامية - وخاصة في المناطق العربية السنّة - ومقرنة بتهميش القوى السياسية السنّة، وهو ما جعلها تعود للانضمام إلى «القاعدة» المتحولة في تلك الأثناء إلى «داعش». هذه العودة الجهادية أحدثت تقسيمًا عميقًا في صفوف القبائل العربية ذات الأغلبية السنّة: فإما التخلي عن الاحتجاج لمصلحة التعاون مع قوى الأمن التابعة لحكومة المالكي، ومن ثم رسم إمكانية الصلحة الثانية (في انتظار أن تتحول إلى «حرس وطني»)، وإما الانضمام إلى المسلحين السنّة الذين يمثلهم «داعش» اليوم بشكل واسع. هناك فقط بعض القبائل المنضمة إلى «داعش»، وهي في الأساس القبائل التي لم تقبل فعليًا سلطة بغداد منذ سنة ٢٠٠٣ (آل كرابلة، آل جُميلات، آل سلمان، أبو عبيد، أبو بالي، آل الحلابسة، البوعيسى في منطقة الأنبار، آل بوعجيل، آل بوناصر في منطقة صلاح الدين، آل تيوت، آل جمداني في منطقة نينوى... إلخ).

(28) Hosham Dawod, «Les Réactions irakiennes à la crise syrienne», dans: François Burgat et Bruno Paoli, dirs., *Pas de printemps pour la Syrie: Les Clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise, 2011-2013*, Cahiers libres (Paris: La Découverte, 2013).

عاش أفراد هذه القبائل الغزو الأميركي والتفكك السياسي اللذين حدثا سنة ٢٠٠٣ وأوصلا الشيعة والأكراد إلى السلطة باعتبارهما خسارة للسلطة، ونهاية للوصول السهل إلى امتيازات الدولة، وحرماناً من موقع سياسي ورمزي مهم. وسرعان ما شجع هذا العقاب على انضمام عدد وافر من أفراد القبائل إلى «داعش» إلى الحد الذي جعلهم يمثلون اليوم جزءاً مهماً من قاعدته العسكرية والأمنية، وحتى السياسية. على هذا النحو انزلت هذه المجموعات من بعثة مَدُوْلنة وتسلطية إلى جهادية راديكالية سنّية - عربية.

تجدد الإشارة إلى أن مواقف القبائل المعادية للدولة أبعد من أن تكون متجانسة؛ فهناك فصيل متطرف التحق بالمجلس العسكري للقبائل المتمردة التي تجمع الحركات المسلحة القديمة^(٢٩)، كان يقاتل إلى جانب «داعش» في الأنبار ونيوى في محافظة صلاح الدين وأيضاً في ديالا ومنطقة كركوك.

وفي المقابل، هناك مجموعة من القبائل السنّية الأخرى التي تواصل تقديم نفسها على أنها مفتوحة على التفاوض مع الدولة المركزية، مستفيدة ومدعومة من التحالف الدولي، وخاصة من الولايات المتحدة الأميركية؛ فهي لم تقاتل إلى جانب «داعش». ومنذ مغادرة المالكي منصب رئيس الحكومة (آب/أغسطس ٢٠١٤)، تطلع أعضاؤها إلى دور الداعم للكفاح ضد التمرد ولإعادة الاندماج ضمن قوات الأمن (الحرس الوطني المستقبلي).

من المعروف جيداً أن «المجالس القبلية» كيانات متفرقة وغير متجانسة، تشقها تيارات وديناميات متطورة. وباستثناء الأنبار، حيث يظل الفعل القبلي فيها راسخاً اجتماعياً، يبقى دور العشائر في محافظات أخرى ذات الأغلبية السنّية متقلّباً؛ ففي نيوى، تُواصل الدوائر الدينية والأعيان المحليون والأسر الكبيرة القيام بدور مهم. أمّا في محافظة صلاح الدين، فإن القائمة القديمة المتحولة هي التي تقع في قلب الدينامية السياسية من دون تهميش تام لدور بعض القبائل (اتحاد آل الجبور تحديداً) التي قبلت التحالف مع بغداد ضد «داعش».

خاتمة

بعد هذا التحليل الموجز، ماذا يمكن استخلاصه بشأن الواقع القبلي في العراق وفي هذا الجزء من العالم؟ في نظر السلطات السياسية والعسكرية، وكذلك التحالف الدولي (وخاصة الولايات

(٢٩) فقد أعضاء هذا المجلس منذ أشهر القوة أمام «داعش». أهم هذه المجموعات المسلحة هي: - كتائب ثورة العشرين، التي شكلها في سنة ٢٠٠٣ ضباط سابقون في جيش صدام حسين. تم تعريفها على أنها جماعات إسلامية قومية.

- جيش النقشبندية الذي أنشأه في سنة ٢٠٠٣ عزت إبراهيم الدوري، البد اليمنى لصدام حسين، ويتألف من الضباط السابقين والبعثيين، وله بُعد ديني صوفي (وصار مؤخراً فصيلاً سلفياً). وربما هو مصدر تسلل القوات المسلحة في المناطق السنّية، وكان له دور في «هزيمة» القوات المسلحة في الموصل. وقد ضعف، ويشاع بين وقت وآخر نبأ موت زعيمه الدوري.

- الجيش الإسلامي، الذي أنشئ في سنة ٢٠٠٣، هو بالأحرى إسلامي - قومي، مع أساس قبلي، يقوده الشيخ إسماعيل الجبوري.

- جيش الراشدين، تكون في سنة ٢٠٠٣، وهو تنظيم قومي، أو بالأحرى عروبي، يضم عناصر النظام السابق (الفدائيين).

- حماس العراق، وهي ولدت من رحم كتائب ثورة العشرين، شكلها السلفيون الجهاديون في سنة ٢٠٠٧.

المتحدة)، لا تزال القبيلة فاعلاً محلياً مفيداً، أو على العكس عامل زعزعة لاستقرار للنظام المحلي. ولكي تثبت القبائل ذاتها كفاعل، فإنها تحتاج اليوم إلى دعم الدولة عندما تكون هذه الأخيرة متمتعة بحضور وتفوق، وإلا فإن من الممكن أن تستند إلى قوى أخرى في المنطقة، وربما إلى الدول الغربية مباشرة، مثل الولايات المتحدة.

وإذا كانت القبائل تحتاج مادياً إلى مساعدة قوى خارجية، فإن إعادة إنتاج سلطتها تتم وفق معايير وقوانين محلية. هذه النقطة بالذات، التي لم تستوعبها المنظمات الجهادية مثل تنظيم «القاعدة في العراق»، بين سنتي ٢٠٠٤ و ٢٠١٠. ومن المفيد هنا التذكير مرة أخرى بمثال محافظة الأنبار، حيث نجحت نسبياً استراتيجية الجنرالين الأميركيين ديفيد بتريوس وجون ألين في ٢٠٠٦ - ٢٠٠٩؛ فقد أدركا أن أي أمير جهادي يحاول دائماً فرض نفسه باسم إسلام مجرد، مجمل، متصلب ورايديكالي. فبالنسبة إلى هذا الأمير، لم يكن السكان المحليون يمثلون إلا جزءاً من الأمة التي يستوجب عليه دعوتها إلى سبيل الله، أي الله كما يراه هو، بينما يتعلق الأمر بالنسبة إلى شيخ القبيلة بالشرعية على الرغم من تأكل سلطته؛ هذه الشرعية التي كان يستمدّها من قاعدته الاجتماعية والثقافية والسياسية ومن علاقاته مع الدولة المركزية وما وراءها. حينئذٍ، ما عاد هناك إمكانية لتجنب صراع حاد حول المصالح والشرعية بين القبائل العربية السنية في غرب العراق والإسلاميين الراديكاليين من صنف «القاعدة».

إزاء هذا الخطأ الجسيم الذي ارتكبه تنظيم «القاعدة» في علاقته بالقبائل، عمل تنظيم «داعش» على تجنّبه أو على الأقل الحد من تأثيراته. هناك دائماً تناقض بين تنظيم مستلهم من مبادئ عامة ومرتكز على شبكات عمودية، ومجموعات محلية كالقبيلة. وعلى خلاف «القاعدة»، فإن «داعش» تنظيم يستفيد من المساهمة الجهادية العالمية، مع المحافظة على انغراس إقليمي يسمح بوجود جزء كبير من الجهاديين المحليين في مراكز القيادة. انطلاقاً من هذا المعطى الأساسي، يسعى «داعش» أكثر من تنظيم «القاعدة» إلى الحفاظ على شكل من أشكال الاتفاق مع بعض القبائل، وخاصة منها تلك المعادية للسلطة. أمّا بالنسبة إلى القبائل الأخرى التي قبلت الحكومة المركزية والولايات المتحدة بصفة أعم، فإن «داعش» يفرض عليها حياة قاسية.

ضمن هذا السباق نحو القبيلة التي ضعفت أصلاً، فإن الحكومة الفدرالية والتحالف الدولي هما اللذان ينطلقان بحظوظ أوفر بالنظر إلى ما يتوافر ليهما من وسائل، ومن قدرة على توزيع الامتيازات، ومن إمكانية لتفويض جزء من الإدارة المحلية.

المولدي الأحمر*

نحو استعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة

يتناول هذا البحث مسألة استخدام القبيلة بوصفها مفهومًا وفرضيةً بحث في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية التي اشتغلت على الحالة العربية. والمفارقة التي ينطلق منها هي أن معظم هذه الدراسات تستخدم كلمة القبيلة من دون الاستناد إلى مفهوم علمي يحدد مضمونها، ويرى أن فرضية القبيلة في حد ذاتها أصبحت في كثير من الحالات بمثابة «هابيتوس معرفي» يوجّه المشاهدة والتحليل، خاصة في دراسة الظواهر السياسية، ومنها تحديدًا «الربيع العربي»، من دون التأثير بالقيمة المنهجية للتحويلات الاجتماعية الجارية في المنطقة منذ أكثر من قرن من الزمن. وكخلاصة لمحاولة تفكيك هذا «الهابيتوس»، الذي تفشى في كامل أرجاء أنثروبولوجيا العالم العربي وغطى من «الحقائق» أكثر مما عرى، يتساءل البحث إن كان يحق لنا أن نتوقع مفعولاً رجعيًا لعملية التفكيك يساعد على إعادة التمثيل المعرفي للتاريخ الاجتماعي السياسي لهذا العالم وفق مفاهيم وفرضيات بحث مختلفة.

مقدمة

في العالم العربي عقدة معرفية - ثقافية - سياسية اسمها القبيلة؛ فخلال المئة سنة الأخيرة جرت في جميع المجتمعات العربية - وبشكل غير متكافئ - تحولات ضخمة نقلت سكانها من الأرياف إلى المدن، ومن الزراعة والرعي إلى الإدارة والجيش والشرطة وقطاعات الخدمات المختلفة والصناعات الصغرى والمتوسطة، وأدخلت أبناء البدو والفلاحين إلى المدارس العصرية والجيش، ونشرت المساجد وإسلام الأئمة والفقهاء في الجبال والقرى والأرياف، ونزعت عن مجتمعاتها المحلية استقلالها النسبي في إدارة شؤونها الخاصة بعيدًا عن التدخل المباشر للسلطة المركزية، لتصهرها كلها عبر أيديولوجيات الوطن والأمة والتنمية والتحديث والقانون والحقوق

* معهد الدوحة للدراسات الاستراتيجية.

وتحديد النسل والجندر في فضاء سيادة الدولة. وأخيرًا فتحت هذه التحولات في مجملها جميع المجتمعات العربية على الثقافات العالمية عبر وسائل اتصال حديثة لم يسبق لها مثيل. وأدى ذلك إلى ولادة علاقات اجتماعية جديدة أعطت العائلات، والأفراد بنسبة غير هينة، هامشًا معتبرًا من الحرية في التعامل مع الاستحقاقات التقليدية للجيرة والقربة والانتماء الطرقي، ومع مرجعيات الحقوق والواجبات الجماعية الموروثة، عبر مذهبهم بموارد عيش خاصة ومستقلة، وبقاعدة قانونية وحقوقية تضمن لهم الحماية. من ناحية أخرى، أصبح للتعليم والمهارات المهنية والثروة الفردية الخاصة والانتساب إلى أطر الحياة المدنية والسياسية الجديدة أهمية كبيرة في ارتقاء السلم الاجتماعي. ووفقًا لذلك، فقد ما تحيلُ إليه فكرة القبيلة الكثير من عناصر وجوده: اللحمة بين مجموعة من الأفراد يعيشون متجاورين تربط بينهم علاقات قرابة فعلية و/أو وهمية؛ الاعتماد على موارد وشروط حياة أساسية مشتركة وإدارتها بشكل جماعي؛ الاشتراك في ذاكرة جماعية انتقائية تشد الجميع إلى تاريخ عام متخيل من التلاحم (إلى جانب ذاكرة تفصيلية تعنى بالصراع والتنافس الداخلي)؛ الوفاء لجملة من الممارسات والمرجعيات الثقافية المحلية؛ الدفاع عن الموارد المشتركة والشرف بشكل متحد ومستقل أو شبه مستقل. ومع ذلك كله، حافظت فكرة (notion) القبيلة على حضورها أداة تحليلية وتصنيفية تُستخدم في مقارنة سلوك الفاعلين السياسيين، كما لو أن الأمر يتعلق بكيانات قبلية فاعلة، وكما لو أن مجمل التحولات التي جرت في النسيج الاجتماعي لم ينشئ روابط جديدة لها من التأثير في سلوك هؤلاء الفاعلين ما يؤهلها لتتحول إلى بؤرة للمشاهدة وإلى فرضيات فهم وتفسير للظاهرة السياسية في السياق الحالي للمجتمعات العربية.

هل هناك انفصام بين المادي والفكري في حياة المجتمعات العربية تتفكك بموجبه العناصر المادية للأشياء، بالمفهوم الدوركهائيمي، وحتى بالفهوم الماركسي للكلمة، وتبقى «الأرواح»؟ عمليًا هل يعتمد الفاعلون الاجتماعيون في نشاطهم، والسياسيون منهم تحديدًا، «أرواح» أجساد متحللة؟ ما هذه «الأرواح» بالمعنى التأويلي للكلمة؟ معرفيًا هل هناك «هابيتوس» بالمعنى الذي يعطيه بورديو للكلمة، له بُعد سياسي - أيديولوجي يعطل مشاهدة تأثير التحولات الكبرى التي ذكرناها في السلوك السياسي للفاعلين في هذه المجتمعات، فلا تنتظم في ذهن الباحث الصراعات التي تشقها، ولا يستوعب مضمون الدولة فيها إلا بإدخالها، أو على الأقل بإدخال عناصر منها، في الدائرة الهلامية لمفهوم القبيلة؟ هل يكفي اليوم استخدام روابط القرابة - الحقيقية أو الوهمية - في الفعل السياسي كي يكتسب مفهوم القبيلة قيمة منهجية في تحليل الأحداث؟ إذا سلّمنا بضعف القيمة الإدراكية لمفهوم القبيلة اليوم، فهل يترتب على ذلك التخلي عنه - أو على الأقل إعادة صوغه بمضمون جديد؟ ما هو هذا المضمون؟ وهل يمكن أن يكون لذلك مردود نظري ومنهجي رجعي يولد تمثيلًا جديدًا للتاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمعات العربية؟ هل يمكن الربيع العربي أن يتحول إلى مختبر يعاد فيه فتح جميع الملفات المعرفية المتعلقة بالمنطقة، وأولها ملف القبيلة؟

ينصبّ اهتمام هذا البحث على محاولة الحفر في الكيفية التي ترسخ بها مفهوم القبيلة وفرضيته السياسية العامة في التقليد المعرفي للأنثروبولوجيا السياسية الخاصة بالعالم العربي. والفكرة الأساسية

التي نريد الخوض فيها هي أن مفهوم القبيلة كما يُستخدم اليوم، خاصة بمضمونه الوضعي^(١) الذي انبثق عن تمثّل أوروبا المجتمعات التي استعمرتها من منظور تاريخها الخاص، وتحديدًا ذلك الذي شمل تطور علاقة رأس المال والدولة - الأمة بالحياة الجماعية (Communaire)، هو أمر غريب إلى حد ما عن تجربة المجموعات القبلية (بمعنى أنها تتمثّل هويتها المحلية بناء على «إيديوم» القرابة) والنخب السياسية التقليدية في العالم العربي.

تبعًا لهذه التجربة المعرفية والعملية الاستعمارية، وما استقر منها في ما بعد في الأذهان وفي تفصيلات عملية بناء الدولة المستقلة الحديثة، تحوّل مدخل القبيلة وفرضيته العامة إلى وحدة تصنيفية تشغل عند الكثير من الباحثين حجابًا يكاد يمنعهم اليوم من مشاهدة الكثير من عناصر التحولات الجارية في هذه المجتمعات بغير فكرة القبيلة. وسيسمح لنا الخوض في هذه الفكرة بالتساؤل في النهاية عن المفعول الرجعي لتتائج هذه العملية الحفرية على طريقتنا التي تعودنا عليها في تمثّل التاريخ الاجتماعي السياسي للمجتمعات العربية.

اعتبارات عامة

نود قبل كل شيء التنبيه إلى اعتبارات عامة عدة لا بد من الأخذ بها قبل متابعة التحليل:

أولاً، عندما نتحدث عن خارجية مفهوم القبيلة كما تطور في الدراسات والممارسات في أثناء حقبة الاستعمار وبعدها، فإننا لا نقصد نفي واقع الحياة القبلية في التاريخ الاجتماعي - السياسي للمجتمعات العربية (بالمعنى العام الذي أعطته له الأنثروبولوجيا، أي كشكل مميز من أشكال الحياة الجماعية)، إنما القصد هو أننا نعتبر أن هذه الحياة لم تكن مُتمثلة محليًا بالشكل الذي ستكون عليه لاحقًا في السياق الاستعماري وما تلاه، وأنه كان لذلك استتبعات معرفية وعملية ينبغي الانتباه إليها.

ثانيًا، عندما نتحدث عن تاريخ سؤال القبيلة وتطوراتهِ وفقًا للتحولات التي جرت في المنطقة، فإنما نتكلم على تاريخ طويل المدى. لذلك، فإن ملاحظتنا في هذا الشأن تركّز على العناصر الأساسية للظاهرة من دون أن تشمل تفرعاتها وتجسّداتها الميكرو سوسيولوجية ذات الأهمية الخاصة على المستوى السنكروني.

ثالثًا، نحن ندرك الاختلافات الإقليمية، إن صح التعبير، المتعلقة بتاريخ تشكّل الدولة الحديثة وواقعها في مشرق العالم العربي ومغربه ووسطه، وعلاقة ذلك بتشكّل مفهوم القبيلة واستخداماته المعرفية والعملية. وتشمل هذه الاختلافات على وجه الخصوص قدم الدولة وعلاقتها بالكيفية التي تحوّل بها البدو إلى فلاحين في المنطقة المغاربية، أو إلى تجار وموظفين حضريين، كما جرى ذلك في بلدان الخليج العربي.

الاعتبار الرابع والأخير هو أننا حينما نناقش مسألة القبيلة فإنما نهتم هنا فقط بالطروحات الرئيسية التي استخدمت هذا المدخل لدراسة ظواهر أشمل، وعلى رأسها الظاهرة السياسية. ونحن نفرّق هنا بين

(١) سيطر هذا المضمون على الساحة رغم النقد الأنثروبولوجي الفهمي الذي وُجّه إليه.

مفهوم القبيلة بوصفه أداة للمقاربة المعرفية من جهة، ومن جهة أخرى «واقع» القبيلة^(٢) بوصفه شكلاً تاريخياً من أشكال الحياة الجماعية التي انتشرت بملامح مختلفة في جميع أنحاء العالم، وكان له دور مهم في تمثيل الذات الجماعية، واستخدمه الفاعلون السياسيون أيديولوجياً - أو «إيديومًا» (Idiom) - بشكل مزدوج، أي استخدموه أداةً للهيمنة وحشد الأنصار، وإطاراً ذهنياً - ثقافياً يساعد المجموعة على التماسك العام وإعادة إنتاج الذات^(٣).

اعتباراً لما تقدّم، سينصبّ جهدنا في هذه الصفحات على محاولة إثبات أن براديجم القبيلة^(٤) حجب من المسائل المعرفية أكثر ممّا كشف، وأن التوجه نحو التخلي عنه، أو على الأقل إعادة صوغه بشكل جديد، سيسمح باستعادة القدرة على المشاهدة بأدوات متحررة من سطوة أيديولوجيا القرابة والانتماء القبلي، حتى عندما يتعلق الأمر بما سمّاه غودلييه التطور التراجعي^(٥) الذي قصد به العودة إلى الحياة القبلية بعد أشواط من تفتيتها من طرف دول فقدت سلطتها على المجتمع.

الاستعمار وجينالوجيا التعريف

انتهى هارت، بعد تجربة بحثية في أنثروبولوجيا البلاد المغاربية أخذت منه جل وقته، إلى القول بأن مفهوم القبيلة يختلف في نهاية الأمر من باحث إلى آخر، وأن الأجدر بالباحثين استعماله بمضمون فضفاض ولين^(٦). بالنسبة إلينا، تثير هذه الخلاصة مسألتين على قدر كبير من الأهمية: الأولى تتعلق بالمقاربة، وخلاصة هارت تدل على أن الجهد الذي بُذل في الالتزام بالمشروع المنهجي الدوركيامي لم ينجح في تجاوز الدرس الأول لكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع: وضع تعريف للقبيلة يتجاوز الأفكار الشائعة أو الخاصة، ما يجعل منها «شيئاً» قابلاً للدراسة. أمّا المسألة الثانية، فتتعلق بالتعقيد الاستثنائي الذي حظي به مفهوم القبيلة في العالم العربي؛ فمن الناحية الوصفية البسيطة، ليس هناك ما يدعو إلى تعقيد حالة القبيلة العربية التي يمكن أن نتعرف إلى الكثير من ملامحها الأساسية باستخدام التعريف التقليدي العام الذي وضعه لها مؤسسو الأنثروبولوجيا الأوائل: مجموعة من السكان تجمع بينهم علاقات قرابة دموية (حقيقية أو وهمية) ذات استحقاقات متعددة ويعيشون متجاورين ويتكلمون اللغة نفسها ويشتركون في ملكية العناصر الأساسية للإنتاج (الماء والمرعى والأمن)، يقطع النظر عن تنقلهم في الفضاء من عدمه، ويمارسون عادات وتقاليد ثقافية ملزمة تجسّد الانتماء والاتحاد وتقويهما، ويتشبّهون بفكرة العدالة والمساواة بين الجميع رغم أن ذلك لم يمنع من

(٢) انظر التعريف الإمبريقي الذي يقدمه هارت للقبيلة في المغرب محاولاً التخلص من التعريف الذي صاغه المستعمرون

الإسبان. انظر: 1. chap. David M. Hart, *Tribe and Society in Rural Morocco* (London; New York: Routledge, 2000).

(٣) استعمل غودلييه مفهوم المجتمع لتعريف القبيلة، انظر: Maurice Godelier, «À propos des concepts de tribu, ethnie et État. Formes et fonctions du pouvoir politique», dans: Hosham Dawod, dir., *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Sociétales (Paris: A. Colin, 2004), pp. 287-304.

(٤) مفهوم البراديجم، كما عرّف به توماس كون، أوسع كثيراً ممّا نعنيه، ولذلك نحصره هنا في الحقل الأنثروبولوجي الخاص بالعالم العربي وما تراكم فيه من دراسات دخلت إلى الظاهرة السياسية من باب القبيلة.

(٥) Godelier, «À propos des concepts de tribu».

(٦) Hart, *Tribe and Society*, Introduction.

وجود هرمية اجتماعية داخلية، ولا يعرفون تركزاً داخلياً حاداً للسلطة يؤلّد المؤسسات البيروقراطية القهرية، ويديرون شؤونهم الجماعية عبر مؤسسات محلية باستقلال نسبي أو كامل، بحسب الانتماء إلى منظومة سياسية أشمل - مركزها الدولة - من عدمه^(٧).

مع ذلك، فإن الدراسات التي أُجريت على الحالة العربية، في سياق الاستعمار ثم بعد ذلك في سياق السياسات التنموية للدولة المستقلة، شاهدت هذه العناصر وتجاوزتها كثيراً، ولم تكن لتتوقف عندها إلا من أجل التفكير في مسائل أشمل وأوسع وذات علاقة بالسلطة والدولة. وعندما تحولت القبيلة إلى وحدة تفسير أو فهم للظاهرة السياسية، بما ترتب عن ذلك من سياسات تهدف إلى تفكيك ما يسمّى القبيلة أو دعمه، تحولت هذه الأخيرة إلى «ظل»، على حد قول فيشر في دراسته حالة هنود وادي كولومبيا في أميركا^(٨).

يمكننا بدء معالجة كيفية تشكّل هذه المسألة بالتوقف قليلاً عند هذا السؤال الذي لا يُطرح كثيراً خلال تناول الموضوع في الحالة العربية: بما أن ما أخرج القبيلة في العالم العربي من عمومية الظاهرة على المستوى الكوني هو علاقتها المميزة بالدولة، فهل كانت النخبة السياسية في فترة ما قبل الاستعمار تستخدم فكرة القبيلة - بالمعنى الذي صارت إليه لاحقاً - في تمثّل القضايا السياسية التي تواجهها، وتحديدًا عندما كان الأمر يتعلق بالتعامل مع الانتفاضات التي تجري ضدها هنا وهناك، أو عندما تكون منهمكة في بناء أو إعادة بناء شبكة الأحلاف - الزبائن في تلك المناطق؟ وهل كانت المجموعات القبلية تتمثّل نفسها كوحدات متجانسة ذات أهداف سياسية جماعية؟

غني عن القول أن التجارب المحلية للدولة في العالم العربي تختلف باختلاف مسارات تشكّل نخبتها ومؤسساتها السياسية وتاريخها الاستعماري، وأن التعميم لا يمكن أن يحيل هنا إلا إلى مبادئ أو إلى ديناميات عامة تبدو متماثلة هنا وهناك عندما يُنظر إليها من منظار التاريخ الطويل المدى^(٩). ومن هذا الباب يمكننا زعم أن القبيلة لن تشكل أي وحدة تفسيرية عند ابن خلدون، ولم يرَ فيها مطلقاً الإطار الحقيقي الذي يجري فيه الفعل السياسي، منبّهًا إلى أن العصبية والرئاسة والدعوة الدينية، بما هي تجاوز للقبيلة على المستويين الأفقي والعمودي، هي المركّب المحوري العملي والأخلاقي للنشاط السياسي، وهو ما يسمح بالقول إن مفهوم القبيلة، بالمعنى الذي أصبح اليوم متنازعاً في شأنه أنثروبولوجيًا وسياسيًا، كان إلى حد ما غريبًا عن الدولة في العالم العربي قبل الاستعمار، وهذا في حد ذاته يشير مشكلات كثيرة تتعلق بتاريخ المفهوم وبفعل التجربة فيه وبفعله هو في التجربة.

(٧) انظر: Pierre Bonte, «Tribu» dans: Pierre Bonte et Michel Izard, dirs., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1991), pp. 720-721, et André Béteille, «A propos du concept de tribu», *Revue Internationale des Sciences Sociales* (Paris), vol. 32, no. 4 (1980), pp. 889-892.

(8) Andrew H. Fisher, *Shadow Tribe: The Making of Columbia River Indian Identity*, Emil and Kathleen Sick Lecture-Book Series in Western History and Biography (Seattle: Center for the Study of the Pacific Northwest; University of Washington Press, 2010).

(٩) هناك اختلافات مهمة في تاريخ تشكّل الدولة في المغرب والمشرق العربيين. وقد ترتب عن ذلك علاقات مختلفة بين المجموعات القبلية والدولة، من أهم عناصرها العلاقة بالدولة العثمانية، ثم العلاقة برّيع البترول في القرن العشرين.

هناك ثلاثة أسباب على الأقل لهذه الظاهرة، بحسب رأينا. السبب الأول هو أن دولة ما قبل الاستعمار، خاصة قبل منتصف القرن التاسع عشر، لم يكن لمجال سلطتها تعريف «ترابي» (Territory) واضح (إلا في بعض الحالات، منها الحالاتان المصرية والتونسية^(١٠)) يتمدد ويتقلص بحسب حركة السكان في الفضاء - ولا سيما البدو منهم - وبحالة علاقة الموالاة التي تجمعها ببعض المجتمعات المحلية الأخرى. وهذا ما لم يكن يسمح لها بتمثل كامل لمجالها الترابي على أنه مكوّن من وحدات اجتماعية محلية يمكن السيطرة عليها بشكل أو بآخر عبر التحكم في أراضيها ومائها وأمنها وجبايتها. لذلك، كان الامتداد الترابي لسلطة الدولة مرتبطاً بنوع العلاقات التي تربطها بقيادات مجموعات البدو والفلاحين، خاصة في المناطق البعيدة نسبياً عن مركز السلطة، أكثر منه بالأرض^(١١): يقول المثل الليبي «الدولة أرض والعرب طيور».

السبب الثاني، وهو ذو علاقة وطيدة بالأول، يتمثل في أن سلطة الدولة على المجال الذي تعي أنه يشكل مجال نفوذها كانت تخضع لحالة الروابط الزبونية التي تنسجها مع الأعيان المتنقلين في الأرياف. ولأن هؤلاء الأعيان على اختلاف أشكالهم (بدو محاربون، جبليون شبه منزولين، سكان واحات بعيدون في الصحراء، شيوخ طرق صوفية مستقلون في التخوم...) يشكلون في الواقع مراكز جذب وهيمنة محلية لعائلات - سلالات تبسط بطرق مختلفة نفوذها السياسي والمالي والأيدولوجي على خليط من المكونات الاجتماعية القروية والعرقية، وأحياناً حتى المذهبية، تشترك معهم في ما يسميه الحمودي «إيديوم» القروية^(١٢)، فإن الدولة لا ترى نسيجها السكاني السياسي إلا من خلال هؤلاء (تتعامل معهم في الجباية وغيرها)^(١٣). لذلك، فإن تصنيفاتها ومعلوماتها عن السكان تمر عبر

(١٠) انظر: فاطمة بن سليمان، «إيالة تونس بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر: نشأة المجال»، اطروحة دكتوراه غير منشورة (جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٤)؛ J. C. Wilkinson, «Nomadic Territory as a Factor in Defining Arabia's Boundaries», in: Martha Mundy and Basim Musallam, eds., *The Transformation of Nomadic Society in the Arab East* (Cambridge, UK: New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 44-62, and Sara Pursley, «Lines Drawn on an Empty Map: Iraq's Borders and the Legend of the Artificial State», (Part 1) and (Part 2), *Jadaliyya*, 2-3/6/2015, on the Web resp.: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/21759/lines-drawn-on-an-empty-map_iraq%E2%80%99s-borders-and-the>, and <http://www.jadaliyya.com/pages/index/21780/lines-drawn-on-an-empty-map_iraq%E2%80%99s-borders-and-the> (Accessed 25/12/2015).

(١١) انظر بالنسبة إلى ليبيا وبعض بلدان المشرق: Mouldi Lahmar, «Libyens et Italiens en Tripolitaine (1911-1928). Quels territoires d'allégeance politique?», dans: Abdelhamid Hénia, dir., *Être notable au Maghreb: Dynamique des configurations notabiles*, connaissance du Maghreb (Paris: Maisonneuve et Larose; [Tunis]: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2006), pp. 121-138.

(١٢) عبد الله الحمودي، «المقاربات المعرفية لتبسات القبيلة: إعادة النظر في حالة المغرب - المشرق»، بصدد النشر لاحقاً في مجلة عمران.

(١٣) كان التحدي الأكبر أمام الدول التي خاضت إصلاحات القرن التاسع عشر بقوة، كما تدل على ذلك التجربتان التونسية والليبية وغيرهما، هو الوصول إلى العائلات، وفي النهاية إلى الأفراد. انظر: المولدي الأحمر، الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعماني للظاهرة السياسية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، الفصل ١، و A. Henia, *Le Frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie* (Tunis: L'Or du temps, 2015).

انظر بالنسبة إلى سورية وبلاد الشام عموماً: محمد جمال باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ووجيه كوثراني، بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين، قراءة في الوثائق، ط ٢ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤).

أسماء هذه العائلات - السلالات التي غالبًا ما تنجح فترةً ممتدة نسبيًا في الزمن - وغالبًا بمساعدة الدولة - في ربط اسمها وسمعتها وشهرتها بالشارة الاسمية للقبيلة التي ينتسب إليها السكان الواقعون في دائرة نفوذها، والتي تعمل هي جاهدة على إعادة إنتاجها. ومن ثم، فإن الدولة لا تتمثل السكان على أساس أنهم يشكّلون وحدات قرابية - سياسية متجانسة وملتزمة تنتشر على رقعة من الأرض معروفة عمومًا، وتتصرف في مواجهه الخارج ككتلة واحدة، كما ستقول بذلك لاحقًا النظرية الأنثروبولوجية، بل على أساس أنهم يشكّلون فسيفساء من المجموعات - غير المنعزلة بعضها عن بعض - ترأس كل منها عائلة - سلالة. ويمكن حجم هذه المجموعات أن يتوسع أو أن يتقلص في ظروف محددة عند تنشيط ديناميات التلاحم أو الانفصال بين الكتل التي تتكون منها، سواء كان ذلك بالتحريض من الداخل أو من الخارج^(١٤).

السبب الثالث هو أنه لم يكن لدى الدولة قبل الاستعمارية، وخاصة قبل إصلاحات النصف الثاني من القرن التاسع عشر (نستني الحالة المصرية زمن محمد علي ولكن نحصرها في العلاقة المكثفة بفلاحي النيل)، فكرة التنمية التي تُحوّل المجموعات المحلية إلى موضوع فعل سياسي - اقتصادي يستهدف بشكل واع التغيير المادي والذهني لهذه المجموعات ضمن فكرة التقدم والرفي، كما سيحدث ذلك لاحقًا. لذلك، فإن أوضح تمثّل لهذه المجموعات تقوم به الدولة هو اعتبارها وحدات جبائية، مُستغلة في ذلك سلطة المتنفذين المحليين على أعضائها (وهي سلطة تفتقد الديمومة والتراتبية الثابتة)، وشعور الانتماء الذي يربط هؤلاء بعضهم ببعض عبر آليات التبادل ومبدأ القرابة ومقتضيات الجيرة والحماية والاقتصاد .. وغيرها.

بطبيعة الحال لا يمكن مشاهدة هذه الوقائع التاريخية على أنها ثابتة، فهي كانت تتطور بتطور علاقة الدولة بالمجموعات المحلية، لكن اللافت في هذا السياق الاجتماعي - السياسي والذهني والتكنولوجي هو أنه لم يكن لهذه الدول خرائط طبوغرافية وبشرية (مثلما سيحدث ذلك لاحقًا)، يجري من خلالها التعريف بالسكان جغرافيًا وطوبوغرافيًا وديموغرافيًا، وتحديد ملامحهم الأنثروبولوجية من منظور تصنيفي وضعي يثبت خصائصهم الحقيقية أو المتخيلة في ذاكرة بيروقراطية دقيقة تتخذها الدولة مرجعية في التعامل معهم. ومن ثم، فإن مفهوم القبيلة، كما ستعرف به الدراسات الاستعمارية اللاحقة، لم يكن متداولًا عند النخبة السياسية القديمة التي كلما أرادت توصيف حالة مجموعة ما تستعمل كلمة القبيلة أو العشيرة (بحسب التقليد المحلي) بصيغة الجمع غالبًا، ومن دون تمييز واضح بين مكوّناتها، أو تسميتها - في البلاد المغاربية - باسم جدّها المفترض (أولاد فلان)، أو حتى تنسبها إلى شيخها (إخوة الشيخ فلان)، أو ما يقابل ذلك. وهذا رغم أن

(١٤) الأنثروبولوجيا المغاربية ثرية بالمقترحات النظرية والشواهد الإمبريقية بشأن هذا الموضوع، وسنعود إلى ذلك. بالنسبة إلى الوصف الإمبريقي «الخام»، انظر، على سبيل المثال، وصف سبتيل لمجلس عبد الجليل سيف النصر في ليبيا سنة ١٨٤٢:

E. Subtil, «Histoire d'Abd el Gelil, sultan du Fezzan assassiné en 1842», *Revue de l'Orient*, vol. 5 (1844), pp. 3-30.

انظر أيضًا وصف فريدريك وليمسون لاجتماعات شمر بالعراق في بدايات القرن العشرين: توماس فريدريك وليمسون، التاريخ السياسي لشمر الجربا قبيلة من الجزيرة (١٨٠٠ - ١٩٥٨)، ترجمة جوزيف نادر بولص (عمان؛ بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

المقصود هو تشكيلة من السكان تنضوي إلى الشارة الاسمية القبلية أو العشائرية نفسها، والمعروفة بها بشكل عام^(١٥).

كيف إذن تشكّلت القبيلة في العالم العربي بالمعنى الذي ستترسخ به في الدراسات الأنثروبولوجية؟ وما الذي ترتب عن ذلك على مستوى تحليل الظاهرة السياسية؟ هناك عنصران أساسيان أديا، في رأينا، دورًا كبير الأهمية في الانتقال بالقبيلة من الوجود الذي تؤكد أيدولوجيا القرابة والانتساب والحياة المحلية الجماعية، ويكرسه بشكل تنافسي - تصارعي (بالمعنى الذي يعطيه مارسيل موس لهذه العبارة) النشاط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمتفذين فيها، إلى التعريف الوضعي الذي سيحوّل القبيلة إلى وحدة بشرية لها حدودها في الزمان والمكان، ولها مكوناتها العضوية التي تجعل منها كتلة واحدة تتفاعل داخلها الأجزاء وفق منطق وظيفي - بنيوي ملزم للجميع.

العنصر الأول ارتبط بالنشاط الاستعماري الذي خضعت له المجتمعات العربية، وبأسئلته ذات العلاقة المباشرة بأهدافه. ويتعلق الأمر هنا بالسؤالين الرئيسيين اللذين طرحهما المستعمر على نفسه وعلى السكان المحليين حال وصوله: ما هي القوى المقاومة للاحتلال وما هي خصائصها الاجتماعية والثقافية، وفي حالات مشرقية مع من ينبغي التفاوض والتفاهم^(١٦)؟ ثم من يملك الأرض؟ الجواب عن السؤال الأول ترتب عليه وضع مصنفات لجميع المجموعات السكانية المحلية تحت عناوين القبيلة والطريقة الصوفية والعرق والمذهب^(١٧)؛ إذ إن قسمًا كبيرًا من المقاومة المسلحة المتوسطة أو الطويلة المدى خاضته مجموعات بدوية أو قروية تلاحمت مكوناتها السلافية - كما هو في تقليدها الحربي الدفاعي - تحت شارات اسمية مختلفة. أمّا السؤال الثاني، فإن الجواب عنه كان تثبيت مصنفات لملكية الأرض، بالاعتماد، أحيانًا، على قراءات قانونية وحتى فقهية موجهة ومغلوبة^(١٨)، استخدمها المستعمر لينتزع بها من أيدي السكان

(١٥) راجع: الأحمر، الجذور الاجتماعية، الفصل ٥، وعبد الحميد هنية، «الوسط الغربي للبلاد التونسية في خضم التغيرات الناجمة عن مظاهر تحديث الدولة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»، في: مجموعة مؤلفين (إشراف المولدي الأحمر)، الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)، ص ٤٥ - ٨٧.

(١٦) بالنسبة إلى سؤال التفاوض، انظر: James Onley and Sulayman Khalaf, «Shaikhly Authority in the Pre-oil Gulf: An Historical-Anthropological Study», *History and Anthropology*, vol. 17, no. 3 (2006), pp. 189-208.

(١٧) انظر: هنريكو دي أغسطيني، سكان ليبيا: القسم الخاص بطرابلس الغرب، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٥)؛ باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية؛ كوثراني، بلاد الشام؛ Octave Depont et Xavier Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes* (Alger: A. Jourdan, 1897); Louis Rinn, *Marabouts et khouan: Etude sur l'islam en Algérie: avec une carte indiquant la marche, la situation et l'importance des ordres religieux musulmans* (Alger: A. Jourdan, 1884), et Protectorat français, Secrétariat général du Gouvernement tunisien, *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie* (Chalon-sur-Saône: imp. de E. Bertrand, 1900).

(١٨) انظر: Didier Guignard, «Le Sénatus-consulte de 1863: La Dislocation programmée de la société rurale algérienne», dans: Abderrahmane Bouchène [et al.], dirs., *Histoire de l'Algérie à la période coloniale: 1830-1962*, postface de Tahar Khalifoune et Gilbert Meynier, la découverte-poche. Essais (Paris: La Découverte, 2014), pp. 76-81, et Mouldi Lahmar, *Du mouton à l'olivier: Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*, horizon maghrébin (Tunis: Cérès productions, 1994).

الأصليين - بعدما هزمهم عسكريًا وجردهم من سلاحهم - أكثر أراضيهم خصوبة. هكذا، وفي غضون بضعة عقود، برزت في البلدان التي تعرضت أكثر من غيرها إلى مثل هذه التحولات ملامح جديدة لتوزع السكان في الفضاء، تحكمت فيها سياسة انتزاع الأراضي، وتوسع انتشار مفهوم الملكية وقانونها بمضمونه الروماني، وسياسة توطين البدو، واكتساب إدارة السجلات والمحاكم العقارية مرجعية الحسم في بيع العقارات وشرائها. من ثم، فإنه في حين بدأت أواصر التلاحم والترابط الاقتصادي والأمني بين المكونات التقليدية للمجموعات القبلية الأوسع تتلاشى وتفقد موضوعها (الغزو، الحماية، الملكية الجماعية للمراعي والمياه، التنقل في الفضاء...)، بدأت نخبها السياسية البارزة تأخذ مسافة من كثير من الممارسات الاقتصادية الثقافية لقبائلها (الغزو مثلاً)، وانتقل القسم الأكبر منها للعيش في المدن، وبرزت على الخارطة الجغرافية مجموعات تربية جديدة مستقرة وفاقة مقومات الفعل السياسي التقليدية، وباعدت بينها فضاءً للملكيات الاستعمارية الكبرى، وفرقت بين أعضائها الملكية العائلية أو الفردية الخاصة للأرض، ولكن جمعتها الذاكرة الجماعية والممارسات الثقافية المحلية، وبعض المصالح العامة التي لا تختلف عن مصالح أي جماعة محلية. في السياق نفسه، ساعدت دراسات المجموعات الإثنية والثقافية الريفية على إبراز خصائص هذه الأخيرة، لا بوصفها مجتمعات محلية، كما سيفعل لاحقاً علم الاجتماع الريفي في جميع أنحاء العالم^(١٩)، بل بوصفها قبائل تغذي مواصفاتها الفكرة السياسية التي نحتها لها المستعمر. وقد ترتب عن هذه التحولات ظهور مفهوم جديد في العقود الأخيرة راحت الدولة المستقلة تستخدمه لتصنيف هذه المجموعات القبلية القديمة، بشكل رسمي ولكن غامض، وهو مفهوم «الجماعات المحلية»^(٢٠).

العنصر الثاني سياسي، ويتعلق الأمر هنا بتمثّل المستعمر لحالة الدولة في سياق مشروعه الاستعماري في المنطقة، وما كان لذلك من علاقة بموضوع القبيلة. وكان السؤال الرئيسي للاستعمار: هل ثمة دولة، بالمعنى الإثنو - مركزي الأوروبي للمفهوم، سابقة على وصوله (أي الاستعمار) إلى مناطق نفوذه الجديدة؟ من الناحية الإجرائية، اختلفت أجوبة المستعمر من إنكار ذلك جملة وتفصيلاً، مع ما ترتب عليه من تدمير للمؤسسات السياسية المحلية ومن استيطان وضم للبلدان التي احتلها إلى مجاله الترابي الوطني الخاص (الجزائر وليبيا، وفي ما بعد فلسطين)، إلى اعتراف بالهياكل الموجودة ولكن على أساس أنها بدائية وفاشلة في بناء الحضارة، مع ما ترتب عن ذلك من إرساء لنظام حماية اختلفت طرق تكريسه بين الدول المستعمرة، بحسب أهدافها وتجاربها وتوقيت وصولها إلى المنطقة (تونس والمغرب وأغلب البلدان المشرقية).

(19) Robert Redfield, *Peasant Society and Culture; an Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), and Henri Mendras, *Sociétés paysannes: Eléments pour une théorie de la paysannerie*, collection U. Série sociologie (Paris: A. Colin, 1976).

(٢٠) هذا المفهوم جديد في التقليد المغاربي، ومنقول تقريباً عن الإدارة الفرنسية التي تستعمل اليوم مفهوم les Collectivités locales/les communautés locales، وهو ما لا يستقيم تماماً مع مفهوم الجماعات المحلية. وهناك أيضاً مشكل الترجمة بالنسبة إلى الجماعات القروية.

ما علاقة هذا بالقبيلة؟ في الواقع، كان لتجاهل وجود دولة ما قبل استعمارية (اضطر في ما بعد كثير من المؤرخين وعلماء الاجتماع العرب إلى الرد على هذا الادعاء^(٢١)) علاقة وطيدة بتمثّل الاستعمار علاقة القبيلة بالسياسة، وبالسلطة عموماً؛ ذلك أن وضع خارطة للقبائل ولأماكن وجودها ولتاريخها الخاص بحسب سجلات الضرائب والروايات الشفوية المختلفة، وكذا الأمر بالنسبة إلى الطرق الصوفية ومراكزها وخطوط التواصل بينها، ثم دراستها وحداتٍ مستقلة تقوم على روابط القرابة والجيرة والمذهب والطريقة الصوفية والتاريخ المستقل، من دون مزج لجميع عناصر التركيبة وفق مقارنة ماكروسوسيولوجية - تاريخية^(٢٢)، ترتب عليه تصور للدولة وكأنها جسم خارجي، تعمل القبائل - التي لا تقبل بصفة متأصلة بتمركز السلطة بحسب هذه الدراسات - على مقاومته ورفضه (مونتاني، بريشارد)، فتبلورت من خلال ذلك نظرية السببية والمخزن والنظرية الانقسامية.. وغير ذلك. وقد قامت الدولة الاستعمارية في البلدان التي فرضت عليها سلطتها، تارة بمحاولة تحطيم «الأجسام» القبلية وإخضاعها للدولة الجديدة، وتارة أخرى بمحاولة استغلال خصوصياتها تلك في تقسيم السكان والسيطرة عليهم. خلال ذلك، بدت القبائل في الصورة بمثابة الكيانات الاجتماعية المتجانسة التي يتصرف كل منها سياسياً بشكل متحد عبر شيوخ أو رؤساء يمثلونها ويتكلمون باسمها من دون نزاعات، ويعملون على تحقيق مصالحها.

حصيلة ذلك أن ثلاثة أشياء ترسخت في الأذهان والممارسات:

- تحولت القبيلة إلى شيء، بالمعنى الدوركهامي للكلمة، من خلال التاريخ الفكري والعملي الاستعماري. ولم يؤثر كثيراً نص بيرك الشهير بشأن القبيلة الشمال الأفريقية في هذا التصور، لأنه لم يوضح كيف يمكن استخدام مقولة «الشارة الاسمية» في دراسة علاقة القبيلة، وفق الصفة التي قدمها بها، بالظاهرة السياسية الاستعمارية^(٢٣).

- أصبحت قراءة تاريخ المنطقة الاجتماعي والسياسي غير ممكنة إلا باستحضار مكثّف لهذا «الشيء»، مع إمكانية سحب وجوده على الماضي. وهكذا، فقد المفهوم علاقته بتعريفه الأنثروبولوجي الأولي،

(٢١) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع إستشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ نزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، و Abdallah Laroui, *L'Histoire du Maghreb: Un essai de synthèse, fondations*; 32, nouvelle éd. (Paris : F. Maspero, 1982).

(٢٢) انظر النقد الذي يوجهه خلدون حسن النقيب لدراسات الجزيرة العربية التي تركز على الأجزاء من دون مشاهدة الكل: خلدون حسن النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

(٢٣) انظر بحث جاك بيرك حول القبيلة في شمال أفريقيا، وكذلك حول مجتمع سكساوة: Jacques Berque: «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?», dans: *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues*, présence de Lucien Febvre par Fernand Braudel, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1953), pp. 261-271, et *Structures sociales du Haut-Atlas*, sociologie d'aujourd'hui, 2eme éd. revue et augmentée (Paris: Presses universitaires de France, 1978).

وأصبح لزماً على كل مؤرخ أو جغرافي أو أنثروبولوجي أن يرسم خارطة قبلية لبلاده أو للمنطقة التي يدرسها حتى يستطيع كتابة التاريخ أو دراسة الفضاء أو الثقافة.

- تأكد هذا التصور خلال دراسة الأزمات السياسية لدولة الاستقلال، حيث تستحوذ، في أحيان كثيرة، الروابط القرابية والإثنية والمذهبية على عملية المشاهدة، وذلك على حساب القيمة التفسيرية للروابط الاجتماعية الأخرى، القديم منها والجديد^(٢٤).

التحولات الكبرى وحجاب القبيلة

لكي نقدر ثقل هذا الإرث على النقاش الذي دار بشأن استخدامات مفهوم القبيلة في دراسة حالة المغرب والمشرق، نود هنا - ولو باختصار شديد - عرض مرتكزات أهم تيارين شغلا الساحة الأنثروبولوجية العربية، بتركيزهما على القبيلة، ولقي ما لقياه من تأييد أو نقد وتشكيك، وذلك من أجل محاولة استكشاف توجهات جديدة في البحث ربما تفتح الطريق نحو التحرر من وطأة هذا الإرث.

من الطروحات الكلاسيكية الأولى التي اشتغلت بمفهوم القبيلة المقاربة الانقسامية التي طورها إيفنس بريتشر نظرياً، رغم أنه مسبق برواد أوائل وصفوا المجتمعات المغاربية ودرسوها بإسهاب في أول لقاءاتهم بها، واستند بعضهم إلى الإرث الدوركهامي^(٢٥). لن نتوسع في هذا المكان في النقد الذي واجهته مقاربة بريتشر، ومقاربة غيلنر الذي سار على دربه لاحقاً، في ما يخص فرضيتهما القائلة بأن البنية القبلية هي أساس المجتمع الانقسامي، وبأن هذا المجتمع يقاوم الدولة ويقلل من تمرکز السلطة على المستوى الداخلي، ويعتمد الوسطاء الدينيين في إدارة الصراعات. وكما هو معروف، أثار النقد الذي تعرضت له هذه المقاربة مسألة صعوبة المرور إمبيريقياً من مفهوم القبيلة، المؤسس هنا على النسب وتفرعاته الانقسامية التي تأخذ شكل فروع الشجرة المقلوبة، إلى واقع المجموعات المحلية الذي يصعب اختزاله في ما تحيل إليه تفصيلات تصنيفية مثل القبيلة والفخذ والبطن والفرقة والحمولة والسلالة - بحسب مستويات المشاهدة والمفردات المستخدمة في كل منطقة؛ فالقاربة الدموية ليست دائماً هي أساس هذه الوحدات، والتحالف والانقسام لا يقومان دائماً على أساس المواقع في سلسلة النسب الحقيقي أو المزعوم وتفرعاته، والمجتمع القبلي ليس مجتمعاً خالياً من التراتبية بجميع أشكالها، بل حتى المجال الترابي لا يتقاطع بالضرورة مع القبيلة، ليس فقط لأن بعض القبليين يتنقل في الفضاء، بل أيضاً لأن الانتشار الفضائي للمجموعات السكانية التي تحمل الشارة الاسمية نفسها، بالمعنى الذي يعطيه بيرك للعبارة، يتجاوز في بعض الأحيان حدود الدول وأنماط العيش^(٢٦).

(٢٤) نقل واتربري المشاهدة الانقسامية من الأرياف والقبائل إلى المدن والمنظمات المدنية الجديدة: John Waterbury, *Le Commandeur des croyants: La Monarchie marocaine et son élite*, traduit et adapté de l'anglais par Catherine Aubin, pays d'outre-mer. 1 série. Études d'outre-mer; 11 (Paris: Presses universitaires de France, 1975).

(25) Lucette Valensi, «Le Maghreb vu du Centre: Sa place dans l'école sociologique française», dans: Jean-Claude Vatin [et al.], *Connaissances du Maghreb: Sciences sociales et colonisation* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1984), pp. 227-244.

(٢٦) انظر: Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu,» et Abdallah Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir: politique et sainteté: Réflexions sur les thèses de E. Gellner,» *Hesperis-Tamuda* (Rabat), vol. 15 (1974), pp. 147-180.

إنّ ما يهمنا في هذا الطرح هو أنّ المؤسّسين الرئسيّين لهذه المقاربة لم يهتموا كثيراً بدور الدولة في تشكيل القبائل وتطورها السياسي الداخلي. وقد تعرضت هذه الأطروحة لنقد شديد من جهات متعددة؛ ففي الكتاب الشهير الذي نشرته مجموعة من الباحثين تحت عنوان *ألم المشاهدة*، اعتبر بورديو أنّ الفكر الاستعماري الذي اشتغل على المجتمعات المستعمرة عمل مبدئيّاً تحت سطوة «هابيتوس» الاستعمار ذاته^(٢٧)، بما ترتب عن ذلك من إعادة نظر في هذا الإرث وفي النتائج التي توصل إليها من اعتمدوا عليه لاحقاً في أبحاثهم. وقد وضّح هارت في المغرب - بعد تخليه عن المقاربة الانقسامية - كيف أنّ لمقتضيات المواسم الفلاحية (أي الاقتصاد) دوراً في وضع حد للحروب القبلية أكبر من الدور الذي يعطيه غيلنر للصالحاء في هذا الشأن^(٢٨). وشرح بيترز كيف أنّ الزوايا السنوسية في برقة لا تنشأ بالضرورة في المساحات المحايدة بين القبائل، وإنما تتبع خارطة العائلات المتنفذة في المنطقة^(٢٩). ومن هذا الباب تحديداً، تحدى ميزون أيضاً أطروحة بريتشارد بشأن السنوسية، عندما بيّن أنّ هذا الأخير اشتغل على برقة كما لو كانت من دون تاريخ سياسي تراكمي قبل تطور نفوذ السنوسية فيها، في حين أنّ هناك زعماء محليين في هذه المنطقة عرفوا الثروة والجاه والسلطة، وتحولوا إلى وسطاء بين السكان المحليين والدولة، بمساعدة من هذه الأخيرة، ثم خسروا قوتهم وثروتهم بفعل الدولة أيضاً. ثم بيّن أنّ لبرقة تاريخاً سياسياً غير الذي ولّده بريتشارد من نظريته الانقسامية، وقوامه مراكمة وسائل القوة والهيمنة على المستوى المحلي بوسائل محلية مرتبطة بعلاقات العمل والتجارة ورؤوس الأموال غير المادية، وضمن دينامية تفاعل مكثفة مع الدولة^(٣٠). معنى هذا أنّ دينامية الفعل الاجتماعي والسياسي داخل المجموعة القبلية لا تتطابق مع المقتضيات المفترضة لبنية القرابة وديناميتها الانقسامية المتأصلة فيها، على حد زعم أصحابها، بل تخضع في الواقع لروابط أخرى لها علاقة قوية بإدارة الشؤون اليومية للجيران والأقرباء والزبائن والشركاء والأجراء والفلاحين والمنافسين والأعداء. كما أننا نعرف أنّ له انعكاسات خطيرة على القيمة المنهجية لمفهوم القبيلة بمضمونه الانقسامي عندما يتعلق الأمر بتفسير الظاهرة السياسية وفهمها. رغم هذا النقد كله الموجه إلى بريتشارد، ورغم التحولات التي عرفتها المنطقة بسبب البترول، جاء جون ديفيز إلى ليبيا في عهد معمر القذافي - بعد أكثر من أربعين سنة من بحث بريتشارد - ودرس الظاهرة السياسية من مدخل قبلي، وتحدث عن الأحلاف القبلية. وفعل الشيء نفسه من بعده المنصف وناس والمنصف الجزيري وغيرهما^(٣١).

(27) Pierre Bourdieu, «Les Conditions sociales de la production sociologique, sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie,» dans: *Le Mal de voir: Ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique: Contributions aux colloques Orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 Mai 1974, et Ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975*, Organisés par l'université de Paris VII, U.E.R. Didactique des disciplines, collection 10-18; 1101 (Paris: Union générale d'éditions, 1976), pp. 416-424.

(28) Hart, p. 20.

(29) Emrys L. Peters, *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; Book 72) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(30) Mason, J.P. «Desert Strongman in the East Lybian Sahara: A Reconstruction of Local Power in the Region of Augila Oasis,» *Revue d'Histoire Maghrébine*, no. 6, 1976, pp. 180-188.

(31) John Davis, *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution*, trad. de l'anglais par Isabelle Richet, recherches politiques (Paris: Presses universitaires de France, 1987); M. Ouennnes, «Islam, elites, modernisation, et société dans la Libye contemporaine,» (Thèse, Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis (FSHST), Tunis, 2001), et Moncef Dja-ziri, *État et société en Libye: Islam, politique et modernité*, collection histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: L'Harmattan, 1996).

المقترح الثاني قدمته المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا التي طور كليفورد غيرتز أسسها النظرية والمنهجية استناداً إلى الإرث الفييري^(٣٢). وكتنفيذ عملي للمقترح، اشتغل ديل إيكلمان، الذي يعتمد المقاربة نفسها، بحرفية عالية على مدينة أبي الجعد وريفها في المغرب الأقصى^(٣٣). ويشار هنا إلى أن في برنامج إيكلمان النظري والتحليلي، لا تمثل القبيلة واقعاً إمبيريقياً بالمفهوم الدوركهامي للعبارة، كما أنها لا تتطابق مع ما تحيل إليه المقاربة الانقسامية؛ فهي بالنسبة إليه تعبيرات مادية وذهنية مختلفة بحسب الفاعلين والسياق، ويمكن أن تتقاطع مجالياً، ولكن بشكل غير مستقر وغير واضح، مع تقسيمات إدارية، كما يمكن أن تتقاطع مع مجال نشاط جمعياتي أو حتى تنموي حكومي من دون أن تختزل في أي منها. ويمكن أيضاً أن تُستدعى - ضمن مستويات مختلفة من دوائر التقسيم القرابي - كمرجعية ثقافية أو كهوية، بحسب السياق والمصلحة وما تفرضه ذهنيات الانتماء والانتساب. ومن ثم، فإن القبيلة لا تشكل إطار عمل وحركة، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالفعل السياسي، إلا بشكل هلامي وسياقي يخضع لتأويل المواقف. من وجهة النظر، هذه فإن مقاربة إيكلمان تخلصت من التمثيل الوضعي للقبيلة ومن ميكانيكية ديناميتها الانقسامية المفترضة، فتكاد بذلك تقول إن القبيلة ربما لا تمثل موضوعاً طريفاً للمشاهدة. بيد أن إيكلمان حافظ، بوصفه أنثروبولوجياً محترفاً، على القبيلة مدخلاً لمناقشة القضايا المعرفية والثقافية للمجتمعات الشرق الأوسطية التي درسها، وهو ما يجعل القبيلة حاضرة دوماً في المخيلة العلمية التي تقف باستمرار وراء صناعة الموضوعات المعرفية وما يترتب عن ذلك من إرساء لتقليد ذهني في تصور الأحداث والربط بين «الوقائع»^(٣٤).

إن المشكلات التي واجهتها هذه النظريات تتعلق بدراسة ما يسمّى القبيلة في حد ذاتها. لكن المشكلات التي نتحدث عنها تظهر بوضوح أكبر عندما يتعلق الأمر بعملية الانتقال من تحليل الظواهر على مستوى محلي أو ميكرو سوسبولوجي إلى مستوى أوسع يهتم تجليات الظاهرة السياسية على مستوى يشمل المجتمع ككل، والدولة تحديداً بوصفها مكثفاً للعلاقات السلطوية المختلفة وذات الأصول المتعددة والدينامية المعقدة. ومن ثم، فإن قصور مفهوم القبيلة، كفرضية وكوحدة مشاهدة، لا يتجلى في افتقاده الدقة فحسب، بل كذلك في ضعف قدرته على استيعاب أمرين مهمين ذوي علاقة بدينامية الظاهرة السياسية:

الأمر الأول يتعلق بالتحويلات التي تجري في عمق المجتمع، وتمس أهم مرتكزات العلاقات الاجتماعية التي تتبلور على أساسها السلطة السياسية ومواردها وثقافتها. على هذا المستوى، يمكننا أن نتوقف عند الصعوبات التي واجهها جيمس أونلي وسليمان خلف في بحثهما الذي يدور حول المشيخة

(٣٢) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩).

(٣٣) ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، ٢ ج (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٩).
(34) Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Prentice-Hall Series in Anthropology (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981).

والسلطة في الخليج، عندما حاولا توضيح العلاقة بين الدولة الجديدة والقبيلة بعد التحولات الكبرى التي أحدثتها البترول، وتحديدًا عندما حررت موارد البترول المشيخات الحاكمة من سلطة القبائل والتجار المالية والحربية التقليدية؛ فالدولة الخليجية هي الآن - بحسب دراستهما - مستقلة بذاتها عن هذه السلطة (لها موارد خاصة وبيروقراطية جل موظفيها أجنب وقوات أمنية وحرية لا تأتمر بأوامر القبائل)، والقرارات المصرية تؤخذ رسميًا في إطار مؤسسات جديدة ولا تصاغ في المجالس القبلية التقليدية التي تحولت إلى دواوين. ومع ذلك، أي مع هذه التحولات الهيكلية العميقة كلها، يحافظ الباحثان على مفهوم القبيلة الذي لا يقدمان بشأنه أي تعريف، كأداة لفهم دينامية الدولة الخليجية^(٣٥).

أمّا الأمر الثاني، فيعبر عنه خلدون حسن النقيب بعد إذ استخلص أن الدراسات الخليجية التي ركزت مشاهداتها على القبيلة خرجت بفكرة وحيدة مفادها أن «التنظيمات القبلية... [هي] الحقيقة الراسخة الساطعة، ومن ثم ظهور كل ما عداها في ضوء باهت يغلف البنى الاجتماعية والاقتصادية الشائعة التي تفتقر إلى الجذور التاريخية الواضحة»^(٣٦). والمشكلة التي يطرحها الباحث هي أنه كثيرًا ما نظرنا إلى الحياة القبلية من الداخل، أي من دون تفحص علاقاتها الخارجية بأبعادها المختلفة، فإن الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها هي أن المجتمعات الخليجية كانت دومًا تعيش في حالة فوضى قبلية. إن ما يهمننا في هذه الملاحظة هو أنها توضح كيف أن المفاهيم التي تتبلور لدى الباحث من خلال دراسة المجموعات القبلية من الداخل (القرباة، «الديمقراطية» القبلية، الانشطار، التحالف... إلخ) لا تساعد على فهم تشكيلات أوسع من الظواهر مثل الظواهر السياسية. بل أكثر من ذلك، فحينما نتنقل بالملاحظة إلى مستويات أوسع، ندخل في حسابنا روابط جديدة لا نعطيها الأهمية التي تستحق عند دراسة المجموعات الضيقة، فإذا ما عاد الباحث وأدمجها في عُدّة بحثه عند دراسة هذه المجموعات، تتغير النتائج أحيانًا بشكل كبير؛ ذلك بأن التركيز على روابط مختلفة يمكن أن يدمج الأشياء والذهنيات نفسها في تصنيفات وقوالب تحليل جديدة تتضاءل بموجبها القيمة التفسيرية للقرباة وغيرها، أو على الأقل يجري الكشف عن علاقاتها الدفينة بعناصر أكثر تأثيرًا في دينامية العلاقات الاجتماعية. لذلك، فإنه بمجرد أن وسّع النقيب بؤرة المشاهدة، بدأت الوقائع تتبدى له ضمن مفاهيم عدة، مثل نمط الإنتاج المركنتالي (نجد أيضًا عند سمير أمين نمط الإنتاج الريعي...)، والأرستقراطية التجارية والقبلية، ومن ثم يخلص إلى استنتاجات يقول أنها «مغايرة ومخالفة لكل الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من الكتابات المتداولة»^(٣٧) عن الحالة الطبيعية (يقصد بها البنى الاجتماعية - الاقتصادية) لمجتمع الجزيرة العربية قبل البترول، وهي استنتاجات لا تشتغل بمفاهيم الفوضى والتناحر والعصبيات التي تفضي إليها فكرة القبيلة.

يمكننا جرد الدراسات الكلاسيكية التي بمجرد أن اعتمدت أدوات مشاهدة مختلفة تبدلت «الوقائع» ذاتها، وأصبح في الإمكان مشاهدتها سوسولوجيًا وأثروبولوجيًا من دون حجاب القبيلة؛ ففي برقة،

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) النقيب، ص ٢٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

حيث بحث بريشارد في القبائل البرقاوية وعلاقاتها بالسوسية، ودرس بروشين هذه الأخيرة على أساس أنها تعبير سياسي أعلى تولّد عن تحوّل شيوخ البدو، الذين بدأوا بالاستقرار في المنطقة، إلى أرستقراطية تحتكر، بطرق مختلفة، موارد التجارة والرعي. وفي العراق وسورية، حيث لا يكاد أحد يرى شيئاً خارج إطار القبائل والإثنيات والمذاهب، درس حنا بطاطو ما يجري في المجتمع العراقي والريف السوري على أنه صراع على موارد العيش والمكانة الاجتماعية بين قوى تخترق الانتماءات المحلية اقتصادياً وسياسياً، وفعل لوترنو شيئاً مشابهاً مع فلاحي المغرب، والقائمة طويلة.

إن استمرار كثير من المهتمين بالشؤون العربية التفكير في الظاهرة السياسية باعتماد مفهوم القبيلة كوحدة تصنيف وكفرضية «تلقائية»، إنما ورثوا «هابيتوساً» مزدوجاً بالمعنى الذي يعطيه بورديو للمفهوم:

الوجه الأول لـ«الهابيتوس» يجد أصوله في رسوخ المفهوم وفرضيته في الكم الهائل من الدراسات الأنثروبولوجية والسياسية التي درست مجتمعات العالم العربي، سواء بتأكيد الحال أو بنقضها. وهذا «الهابيتوس» تفسى في كثير من الأذهان من خلال التنشئة البحثية التي تؤمّنّها الجامعات ومراكز البحث والتدريب، وولد عدداً كبيراً من الأسئلة انطلاقاً من التمثيل الذهني والعملية للمجتمع وفق التقليد المعرفي الذي استقر في دراسة هذه المجتمعات منذ الاستعمار.

أمّا وجهه الثاني، فيجد أصوله في العلاقة المزدوجة التي نشأت - في إطار مشاريع تحديث الدولة - بين النخب الجديدة الحاكمة بعد الاستقلال وأصولها الاجتماعية؛ فمن ناحية، انخرطت هذه النخب - ولكن بشكل متفاوت هنا وهناك - في نظرية التحديث السياسي التي من مبادئها تحصين الدولة و«تحريرها» من النوازع والمؤسسات الخاصة والجماعية، عن طريق بناء بيروقراطية قائمة على تقسيم العمل. ومن ناحية أخرى، اشتغلت هذه النخب في إطار قانوني وعملي لا يوفر للقوى الاجتماعية الصاعدة، وتحديداً تلك التي كانت تفرزها عملية التحديث الاقتصادي والاجتماعي ذاتها، حرية النشاط السياسي والمدني المستقل. ومن ثم، عوّل بعض أعضاء هذه النخبة الوطنية - بحسب درجة توافر حرية مثل هذا النشاط من عدمه في كل بلد - على روابط القرابة والعرق والجهة، وحتى على الطريقة الصوفية، في تدعيم مواقعه وأنشطته السياسية^(٣٨)، وهو ما اعتبره بعض هؤلاء الأعضاء كافيًا لمشاهدة الظاهرة السياسية في إطار القبيلة.

القبيلة في الربيع العربي

إن ما نريد الوصول إليه هو أن ثقل هذا الإرث الذهني استمر في التأثير عند تناول الظواهر السياسية في المجتمعات العربية، وتوليد التحليلات المتعلقة بها بشكل خافت، إلى أن قفز إلى الواجهة مؤخراً، ومن جديد، لتحليل أحداث الربيع العربي. في رأينا أن اعتماد هذا الإرث الذهني

(٣٨) نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب: الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣)، ولحسن أمزيان، السلطان المحلي بين القبيلة والحزب: دراسة سوسيولوجية للسلوك السياسي لدى النخبة المحلية المغربية (الرباط: دار الأمان، ٢٠١٣). انظر بالنسبة إلى ليبيا: الأحمر، الجذور الاجتماعية، الفصل ٨.

لا يقوم على أساس خيار منهجي بقدر ما هو مرتبط بتقليد أنثروبولوجي استقر في كثير من مؤسسات التعليم والبحث الغربية، وتحول إلى آليات ضخمة - مراكز ووحدات بحث متخصصة يعيش منها وفيها كثيرون - لتوجيه أسئلة البحث بشأن المجتمعات غير الأوروبية، وهو ما عيناه بعبارة «الهابيتوس المعرفي للقبيلة». وهكذا، فإن من يشتغل بالإرث الأنثروبولوجي لتلك المراكز والمؤسسات التعليمية لا بد له من أن يجد القبيلة إذا ما توجه إلى أفريقيا أو المنطقة العربية أو شرق آسيا، فإن لم يجدها كما وصفها المنظرون الأوائل، يصبح «لزماً» عليه - وفق «هابيتوس» المهنة - أن يبحث عن شبحها في ثنايا التحولات الضخمة التي عصفت بالمجتمعات المدروسة. من هذه الزاوية، تحولت القبيلة في بعض الدراسات إلى أهم إطار تجري فيه الأحداث السياسية الكبيرة التي تعرفها بلدان مثل تونس وليبيا واليمن وسورية، كما كانت الحال مع الأميركيين في العراق^(٣٩)، وهذا استدعى بدوره جميع أدبيات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية التي اشتغلت على العالم العربي.

نشرت في شأن كل من سورية واليمن دراسات كثيرة تنهل كلها من هذا الإرث، ولا ترى الأحداث إلا بعين الباحث عن القبيلة أو المجادل في تطورها وقدرتها على التأقلم، وهو توجه يخفي تفاعلاً أكاديمياً مع طلب سياسي وأمني، وحتى إعلامي، لا تأتي أسئلته من الحقل الأكاديمي. وفي هذه الحالات كلها، يعلن الباحثون أنهم سيدرسون علاقة القبيلة بـ «الربيع العربي»، ولكنهم يقرون في الوقت ذاته بأنهم لا يملكون أي تعريف يوضحون من خلاله ماذا يعني لديهم مفهوم القبيلة، وكل ما يعرضونه على القارئ هو أنه لا بد من الاقتناع بأن القبائل موجودة وفاعلة ويمكن ذكر أسمائها، ويمكن أحياناً حتى تحديد أماكن وجودها وعدد أفرادها.

لكن المثير في هذه الأبحاث هو أنها تنتهي عملياً - وفي أغلب الأحيان - بالحديث عن علاقة شيوخ القبائل بالدولة، سواء قبل أحداث السنوات الأخيرة أو بعدها. وهذه حال هيان دخان، على سبيل المثال، بالنسبة إلى سورية، وكذلك مريم عباسية وأبو زيد وداون شطي وغيرهم^(٤٠). ولا تشذ أبحاث أخرى اختصت باليمن عن هذا المنحى، حيث تصوّر القبيلة كتلة سياسية ناطقة وتحتل مركز الاهتمام^(٤١). وقد واجه الباحثون أعقد المشكلات مع الحالة اليمنية، حيث ارتدت تصنيفات

(39) Jackie Assayag, «L'Anthropologie en guerre: Les Anthropologues sont-ils tous des espions?», *L'Homme*, nos. 187-188 (2008), pp. 135-167.

(٤٠) انظر: داود تشاتي، «القبائل والقبيلية والهوية السياسية في سورية المعاصرة»، (من هذا العدد)، La Myriam Ababsa, «Recomposition des allégeances tribales dans le Moyen-Euphrate syrien (1958-2007)», *Etudes rurales* (EHESS), no. 184 (Juillet-Décembre 2009), pp. 65-78; Haian Dukhan, «Tribes and Tribalism in the Syrian Uprising», *Syria Studies Journal*, vol. 6, no. 2 (2014), pp. 1-28, and Sarkis Abu-Zayd, «The Resurgence of Arab Tribalism», (Al-Monitor Website), 12 September 2013, on the Web: <<http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2012/04/will-tribalism-inherit-political.html>> (Accessed 15/12/2015).

(41) Farea al-Muslimi, «Tribes Still Rule in Yemen», *Al-Monitor*, 10 October 2013, on the Web: <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/yemen-tribes-revolution-politics-saleh.html>> (Accessed 12/12/2015), and Leslie Campbell, «Yemen: The Tribal Islamists», (Wilson Center, 2015), on the Web: <<https://www.wilsoncenter.org/yemen-the-tribal-islamists>> (Accessed 17/12/2015).

القبيلة والطائفة والمذهب والعرق على مستخدميها ليقروا بصعوبة فهم الأحداث. وعبر عبدالله حميد الدين عن هذا الوضع بدقة عندما اعتبر أن استخدام مفهوم القبيلة في دراسة الحالة اليمنية من دون توضيح مدلول القبيلة دفعه إلى استخدام ما سُمّاه مفهوم «البنية القبلية» الذي سمح له - وفق رأيه - باستبعاد فكرة القبيلة كفاعل سياسي. وهنا يؤكد الكاتب أن المفاوضات السياسية القائمة منذ سنوات بين اليمينيين لا تجري أبداً على مستوى القاعدة بل على مستوى شيوخ القبائل. ومع ذلك، فهو لا يستخلص أي استنتاج منهجي بشأن مسار بحثه الذي يعتمد فيه - مع جميع المحاذير التي يعلنها - على فكرة القبيلة.

لكن المثال الليبي أكثر إثارة ربما، لأن الأفق الأكاديمي للمهتمين به ظل منغمساً بعمق في الإرث الأنثروبولوجي المغربي وأطر تفكيره الكلاسيكية؛ فاعتماداً على خلفية «هايتوس القبيلة»، لم يجد سعيد حداد^(٤٢) أي آلية في علم الاجتماع السياسي تفسر له سبب تخلي بعض وزراء القذافي عنه منذ بداية الأحداث سوى فرضية الحلف القبلي، زاعماً أن القذافي كان قد شكّل هذا الحلف من قبائل مصراته وبني وليد والتبو ليحكم به، لكن الحلف انهار بمجرد أن أعلن سكان بنغازي العصيان، وهذا من دون اعتبار كل النقد الذي وُجّه إلى المقاربة الانقسامية التي استخدمت هذه الفكرة بحذر. وفيما استنجد سعيد حداد بفكرة الحلف القبلي لترتيب أحداث «الثورة الليبية»، اعتبر أوليفي بلير، المتخصص بدراسة ليبيا والصحراء المغربية، أن ليبيا ظلت دائماً سجيّة التعارض: شرق - غرب / دولة - قبيلة^(٤٣) من دون أي اعتبار لمجمل الروابط التي تبلورت بين مكونات السكان المختلفة منذ أكثر من قرن من الزمن. ووفق المنهج ذاته، لم يستطع وناس ولاشر وتينازي وغيرهم^(٤٤) مشاهدة المجتمع الليبي خارج فكرة القبيلة التي لم ينجح أحد منهم في الربط بينها وبين الأحداث بأدوات إمبيريقية سليمة^(٤٥).

لكي نوضح للقارئ بشيء من التفصيل كيف يمكن «هايتوس القبيلة» أن يضلّل الباحث في دراسة أحداث الربيع العربي، نعرض في ما يلي المقاربة التي تناول بها محمد نجيب بوطالب ما سُمّاه

(42) Saïd Haddad, «La Sécurité, «priorité des priorités» de la transition libyenne,» *L'Année du Maghreb*, vol. 9 (2013), pp. 323-342.

(43) Olivier Pliez, «Est-Ouest, État-tribus... La Libye ne peut-elle échapper au mode binaire?», dans: M'hamed Oualdi, Delphien Pagès El-Karoui et Chantal Verdeil, dirs., *Les Ondes de choc des révolutions arabes*, contemporain publications; 36 (Beyrouth; Damas: Presses de l'Ifpo, 2014), pp. 235-248.

(٤٤) خالد حنفي، «خراطيق القوى القبلية والسياسية والجهادية في ليبيا بعد الثورة»، أوراق الشرق الأوسط، العدد ٦٤ (أيلول/سبتمبر ٢٠١٤)، ص ٥١ - ٥٥، pp. 255-262, et Moncef Ouannes, «Composante endogène de la résurgence tribale,» pp. 255-262, et Cristiano Tinazzi, «Tribalisme, politique, guerre,» traduit de l'italien par Véronique Durkheim, pp. 263-268, *Outre-Terre*, no. 29, fasc. 3 (2011), and Wolfram Lacher, «Families, Tribes and Cities in the Libyan Revolution,» *Middle East Policy*, vol. 18, no. 4 (Winter 2011), pp. 140-154.

(٤٥) واجه علي بن سعد خلال دراسته الحالة الليبية مشكل ضبابية مفهوم القبيلة، وامتنع من الجزم بأن ما يجري من أحداث سياسية يمكن ترتيبه وفهمه وفق هذا المفهوم وفرضيته. انظر: Ali Bensaad, «Liens primordiaux, autoritarisme et soulèvement : popularité en Libye,» dans: Michel Camau et Frédéric Vairel, dirs., *Soulèvements et recompositions politiques dans le monde arabe* (Montreal: Presses de l'Université de Montréal, 2014), pp. 156-178.

«الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية. مقارنة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية»^(٤٦).

في مستهل البحث، يقول المؤلف إن الثورتين التونسية والليبية تشكلان «نموذجين معبرين عن ظاهرة عودة القبيلة»، مؤكداً أن القبيلة في ليبيا تُعد «معطى» [هكذا] استغله الثوار. ورغم أنه صرح بعد ذلك بأن «البنيات الفاعلة في القبيلة [التونسية] قد عرفت تفككاً حقيقياً»، فقد واصل تحليله من دون أي تعريف لما يعنيه بالقبيلة في هذه المجتمعات، ومن دون أن يتمثل منهجياً معنى عبارة «تفككاً حقيقياً» التي استعملها. وتتمثل الظاهرة التي حاول شرحها، اعتماداً على فكرة القبيلة، في الحفاوة والكرم البالغين اللذين استقبل بهما سكان المناطق الحدودية للبلاد التونسية الليبيين الفارين من الحرب. وقد اعتمد نجيب بوطالب في بحثه على ما قال أنها مقابلات، أجري بعضها وفق تقنية «المجموعات البؤرية»، وكذلك سهرات ليلية وسمر مع الناس. وخلص في بحثه إلى أن السكان من الجانبين كانوا يتصرفون بحسب ما تمليه عليهم بنيتهم الاجتماعية القبلية التاريخية المستمرة في الحاضر.

بما أن الباحث حرر نفسه من الحاجة إلى مفهوم دقيق لما يقصده بالقبيلة، ووضع نفسه في حماية المضمون الشائع لهذا المفهوم، من دون اعتبار للنقاش الأنثروبولوجي الدائر حول المسألة في الأبحاث المغاربية وغيرها، فقد أصبح في مقدوره أن يقرأ الاستعانة بالأقربين والتوسط بأبناء البلد، وانتشار العلاقات الزبونية، وتوظيف العلاقات الحميمة والتقليدية في التنافس السياسي - وهي ممارسات موجودة في جميع المدن التونسية والليبية وغيرها - على أنها المؤشرات القطعية على تصرف الناس وفق ما تمليه عليهم القبيلة. ومن ثم، لم يبق له إلا الوصول - بشكل يكاد يكون حتمياً - إلى الاستنتاج التالي: إن الاستقبال الحار الذي خص به أهل الجنوب التونسي الليبيين وسمرهم وحديثهم عن الأمجاد، يمثل عملية إحياء واستذكار لظاهرة ما قبل استعمارية قديمة حتمتها البنية القبلية للمجتمع اسمها «الصفوف القبلية». وحتى يؤسس المؤلف وثائقاً لهذا التفسير، استنجد بوثيقة وردت في كتاب علي عبد اللطيف حميدة في دراسته المتعلقة بالدولة والاستعمار في ليبيا^(٤٧)، وتقسم البلاد إلى صفوف متناحرة. وهي وثيقة عثمانية يعود تاريخها إلى القرن التاسع عشر وموجودة اليوم في الأرشيف الليبي، وقد اعتمدها أيضاً دي أغسطيني في وصفه العلاقات بين سكان ليبيا، ونقده التليسي بشدة في هذه النقطة^(٤٨).

(٤٦) محمد نجيب بوطالب، «الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية: مقارنة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية»، (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١). نُشرت الدراسة لاحقاً في شكل كتاب تحت عنوان: محمد نجيب بوطالب، الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر: دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

(٤٧) علي عبد اللطيف حميدة، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا: دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار، ١٨٣٠ - ١٩٣٦، سلسلة أطروحات الدكتوراه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٤٨) دي أغسطيني، سكان ليبيا.

بالنسبة إلى نقد التليسي لأغسطيني راجع بحثنا: Mouldi Lahmar, «Italian Colonial Knowledge and Identity-Shaping in Libya: Dual Instrumentalization of Endogenous Anthropological Knowledge», in: François Pouillon and Jean-Claude Vatin, eds., *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations* (Boston; Leiden: Brill, 2015), pp. 188-196.

إن ما يهمنا في هذا التحليل هو أنه يبيّن كيف يمنع «هابيتوس القبيلة» الباحث، الذي لا يعتبر بعلم الاجتماع الانعكاسي لبورديو⁽⁴⁹⁾، من مشاهدة مجمل علاقات التبادل الشاملة - بمفهوم مارسيل موس للعبارة - وهي تتجاوز كثيرًا علاقات القرابة التي تتضاءل وظيفيًا أمامها، بل تستخدمها في بناء شبكات تواصل وتفاعل لا تتقاطع مرجعياتها وأهدافها مع الحيز الضيق الذي تستطيع القرابة الحقيقية أو الوهمية توظيفه. وهكذا، فإنه بسبب تلبّس فكرة القبيلة بذهن الباحث، لم يكن في مقدوره أن ينتبه إلى أنه يتحدث عن منطقة حدودية حتى وإن قدّم لها على أنها كذلك، ولم يكن في مقدوره أيضًا أن يشاهد مجمل الروابط الاقتصادية والأمنية التي ارتبطت بالتهريب المتبادل للسلع، وهو نشاط يقتضي سيولة مالية غير بنكية وقائمة على الثقة المتبادلة بين الأطراف المعنية، وعلى شبكة حماية خاصة تجري بين أفراد وعائلات، وأحيانًا تحت إشراف مستثمرين أقوياء، وتنخرط فيها مؤسسات أمنية وجمركية من كلا البلدين في مقابل الرشوة والدعم السياسي غير الرسمي للاقتصاد الموازي. ومن ثم، لم يكن في مقدور الباحث أن يشاهد أنثروبولوجيًا ما أوجده هذا النشاط وغيره من شبكات تواصل وتقارب وتعاون أقوى كثيرًا مما يُعتقد أنه وليد القبيلة. بل من الأحرى القول بأن التجارة هي التي أعادت اختراع الذاكرة التاريخية واستثمرتها في إدارة هذا الحدث الطارئ، عن طريق حفاوة الاستقبال والكرم اليوم في مقابل ضمان تكثيف التواصل التجاري والإنساني غدًا، كما لو أننا في حضرة أرغونوت مالتوسكي في منظار مارسيل موس.

خاتمة: هل هناك مفعول رجعي لاستعادة المشاهدة من دون حجاب القبيلة؟

في البحث الذي أجراه فريق من السوسولوجيين والمؤرخين والديموغرافيين والجغرافيين بشأن المناطق التي اندلعت منها الثورة التونسية، أثبت هؤلاء أن المجتمع المحلي للثورة كان مجتمعًا جديدًا بامتياز، ولد في رحم الاستعمار وخلال فترة ما بعد الاستقلال، وله جذور مؤكدة في القرن التاسع عشر. وحينما اندلعت الأحداث في المدن الداخلية للبلاد، كان المنتسبون إلى المنظمة النقاوية الوطنية وناشطو خلايا أحزاب المعارضة (رغم ضعف هذه الأخيرة) هم من قادوا جماهير المتظاهرين الذين كانوا خارج كل تأطير حزبي. وكان معظم من تقدم الصفوف أساتذة من التعليم الثانوي ومعلمين وموظفين وطلبة وأصحاب شهادات عليا عاطلين من العمل من كلا الجنسين. وكانت التظاهرات تسري في نسيج ملتهب من العلاقات الاجتماعية - السياسية مثل النار في الهشيم، متبعة خطوط روابط التبادل المهني والثقافي والسياسي لا روابط القرابة وتقسيمات السلالة والقبيلة والصف. خلال هذه الدراسة، شاهد الباحثون مختلف الفاعلين الاجتماعيين يتفاعلون ويصنعون تمثّلاتهم ويحددون أهدافهم عبر الإنتاج والاستهلاك والتعليم والسوق ومراكمة رؤوس الأموال والصراع على المصالح، والكل في ترابط وثيق مع الدولة. في مقابل ذلك، كانت الأبحاث التي قدّم بعضها - في تونس وليبيا

(49) Pierre Bourdieu, «L'Objectivation participante», *Actes de la recherche en sciences sociales* (A.R.S.S.), no. 150 (2003), pp. 43-58.

وسورية واليمن - تلبس نظارات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، باحثة عمّا كانت تراه هذه الأخيرة لا عمّا هو موجود فعلاً أمام أعينها.

السؤال هو: هل كان التاريخ الاجتماعي للظاهرة السياسية في البلاد العربية خاليًا من التعليم والسوق ومراكمة رؤوس الأموال والصراع على المصالح، وما يتخلل ذلك كله من أوجه مختلفة للثقافة المنبثقة عنها والفاعلة فيها؟ إن كان الجواب بالنفي، هل يمكن الفصل بين القرابة ومختلف الروابط التي تنهض على هذه الأنشطة، وما الذي يبرر منهجيًا اعتبار القرابة مولدة للدينامية الفعلية للمجتمع على المستوى المحلي أو الشامل؟ هناك بالتأكيد تحدّ منهجي بالغ التعقيد يقف أمام كل باحث يروم نقل المشاهدة من روابط القرابة إلى روابط التبادل الأوسع، وهو يتمثل في قلة المعلومات التي يمكن الحصول عليها في ما يخص مضمون مجالات التبادل المختلفة التي تجري بين أعضاء المجموعات المحلية الصغيرة - الريفي منها والحضري - موضوع المشاهدة. لكن البحث في هذا الاتجاه يكاد يكون قدر الباحث إذا ما ابتغى إعادة تمثيل تاريخ الظاهرة السياسية ومضمونها وشكلها في جميع الأوساط التي سيطر على فهمها مفهوم القبيلة. وهذا ما حاولنا القيام به حينما اعتبرنا أن المدخل إلى دراسة الظاهرة السياسية في ليبيا منذ القرن التاسع عشر وحتى نهاية نظام معمر القذافي ليس الظاهرة القبلية بل الظاهرة الزعامية، وهو مقترح سمح لنا بإعادة الأفراد الزعماء والعائلات إلى ساحة النشاط الاجتماعي - السياسي، وفتح الباب واسعًا أمام استخدام مفاهيم التبادل والسوق والصراع والمصالح والمنافع والتأويل الأيديولوجي للقيم التي تقوم عليها الروابط الاجتماعية، ومن ثم نقل المشاهدة من التجسّدات المفترضة للتقسيمات القرابية في الأشياء والأذهان إلى تشكّل آليات صناعة السلطة والنفوذ على أساس هرمي - تصارعي، وعلى نطاق أوسع.

عزمي بشارة*

جدل الجامعة والمواطنة والديمقراطية

تعمل هذه الورقة على تحليل العلاقة بين التعليم الجامعي والثقافة المساندة للديمقراطية، رغم صعوبة إيجاد علاقة مباشرة بينهما، خاصة إذا فُحصت كمتغيرات وحيدة. وموضوع البحث ليس العلاقة بين متغيرين هما نسبة عدد المتعلمين ودرجات تحصيلهم العلمي من جهة، واحتمال نشوء الديمقراطية وثباتها إذا نشأت من جهة أخرى، بل هو الثقافة السياسية للمتعلمين وقيمهم. يستند هذا المبحث إلى استطلاعات الرأي للمؤشر العربي لسنة ٢٠١٥، وهي الاستطلاعات التي أظهرت أن المواقف من الديمقراطية والمواطنة لا تتغير بموجب درجة التعليم على مستوى اتجاهات الرأي حيال الديمقراطية نظرياً، لكن في المقابل تظهر التغيرات كلما كانت الأسئلة تتطلب موقفاً عينياً وعملياً. ويقدم المبحث تحليلاً تفسيرياً لهذه النتائج في دراسة مقارنة بين التأثيرات المختلفة للمؤسسات الجامعية ولتعميم التعليم بالنسبة إلى أوروبا والحالة العربية وعلاقتها بالديمقراطية والمواطنة، وباعتبار أن من المفترض أن تكون الجامعة، من خلال التجمعات الكبيرة للشباب الآتي من مناطق مختلفة وخلفيات اجتماعية مختلفة، بوتقة صهر كبرى للأمة وبيئة طبيعية للمواطنة.

(١)

يصعب إيجاد علاقة مباشرة بين التعليم الجامعي والثقافة المساندة للديمقراطية، ولا سيما إذا فُحصت العلاقة بينهما كمتغيرات وحيدة، وإذا تناول الفحص التأثير والتأثر خلال مدة زمنية قصيرة. فنظرية التحديث عموماً تجد علاقة بين الديمقراطية ودرجة انتشار التعليم في دول مختلفة، وكذلك اتساع حجم الطبقة الوسطى، وغير ذلك من المتغيرات التي تشير إلى تجذر عملية تحديث المجتمع، وهذا صحيح عموماً وصحيح تاريخياً خصوصاً، بمعنى أن الديمقراطية اللبرالية تحديداً نشأت في المجتمعات التي تتوافر لدى مواطنيها القدرة على المشاركة السياسية - الاجتماعية وتبادل الرأي في الشؤون العامة والتعبير عن الرأي ونشره وإدارة الحوار والتنوع، وغير ذلك، في الفضاء العمومي. هذه كلها تشترط انتشار المعرفة والتعليم وتقليص عدد ضحايا الجهل والأمية.

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، رئيس تحرير عمران.

في البداية أتاحت لأقلية من هذه المجتمعات المشاركة في الانتخابات، ولكن النزعات الشمولية السلطوية والأيدولوجيات الشمولية نشأت أيضًا في المجتمعات الحديثة، وانتشرت فيها لا في المجتمعات التقليدية. هذا يعني أن الحداثة شرط للديمقراطية البرالية، غير أنها ليست شرطًا كافيًا؛ فثمة عوامل أخرى لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند دراسة نشوء الظاهرة التاريخية المتمثلة في هذا المركب المتميز من الحقوق السياسية والحريات المدنية والآليات السياسية - الاجتماعية المتفق عليها للحفاظ على هذه الحقوق والحريات، ومأسسة انتخاب المواطنين ممثلهم دوريًا في سلطة تشريعية منفصلة نسبيًا عن السلطة التنفيذية، والحفاظ على استقلال القضاء. فهذه الظاهرة التاريخية الغنية في تركيبها لا يفسرها عامل واحد، ولا سيما إذا كنا نبحث في عملية نشوئها التاريخي التدريجي. أما إمكانية تعميمها وإعادة بنائها في مجتمعات لا تتوافر فيها بالضرورة شروط نشوئها التاريخية، فإنها موضوع آخر، وقلما يميّز الباحثون بين الأمرين.

يتضمن معيار التنمية البشرية للأمم المتحدة، الذي بات مدرسيًا، ثلاثة مؤشرات أساسية هي: التعليم ومعدل دخل الفرد ومدة حياة الأفراد المتوقعة عند الولادة، بناءً على متوسط ما. وتتصدر الدول التي ينتشر فيها التعليم من حيث الكم والكيف، كل من بلجيكا وأستراليا وفنلندا والدنمارك، بينما نجد في نهاية القائمة دولًا مثل التشاد ومالي وبوركينا فاسو والنيجر. وتُعتبر الدول الأولى جميعها دولًا ديمقراطية بحسب معايير كل من مجلة *The Economist* والمنظمة غير الحكومية *Freedom House*. أما الدول التي تقع في نهاية قائمة التنمية البشرية، فليست دولًا ديمقراطية إلا من حيث كونها تُجري انتخابات من حين إلى آخر، حتى لو أدت هذه الانتخابات في كل مرة إلى احتراب أهلي. لكن سلم الديمقراطية وسلم التعليم ليسا متطابقين بالضرورة على طول القائمة، خصوصًا إذا استثنينا قمة القائمة وأسفلها. هذا أولًا؛ وثانيًا، لا يشكل الواحد منهما سببًا والثاني نتيجة، بل ثمة تفاعل بينهما. كما أن هناك عوامل أخرى مهمة لم تؤخذ بعين الاعتبار، وربما تساهم في زيادة التنمية البشرية واحتمالات الديمقراطية في آن معًا.

من المعروف أن ثمة أنظمة دكتاتورية مهتمة بالتحديث، أو أنظمة سلطوية ريعية قادرة على الإنفاق على التعليم، بل وتعميم مجانيته وديموقراطيته بحيث يوفر فرص تحصيله لأكثر عدد ممكن من الناس، من دون أن يؤدي ذلك إلى توسع في الحريات المدنية والحقوق السياسية. ولكن لا شك أن في حالة نشوء تحول ديمقراطي، يمكن اعتبار المجتمعات الأكثر تعلمًا أنها أكثر من غيرها احتضانًا للتحول الديمقراطي، ولا سيما حين يتميز التعليم بالجودة التي تشتمل على تطوير مهارات المتعلم ومعارفه النقدية، والحس بقيمة الذات بحيث يكون المتعلم قابلاً لنقد نفسه ومحيطه، ومتطلعًا إلى المشاركة والتأثير. فإذا أخذنا تونس على سبيل المثال، نجد أن النظام الاستبدادي الذي كان قائمًا فيها ساهم في تطوير التعليم بتخصيص الجهد والمال وتوفير الرؤية اللازمة لذلك. ولا نعرف الكثير عن وجود علاقة مباشرة بين درجة التعليم وتفجر الثورة الديمقراطية في تونس، ولكن حين بدأ التحول الديمقراطي بعد سقوط النظام، كان المجتمع التونسي أكثر من المجتمع المصري، على سبيل المثال، جاهزية لاحتضانه، وكانت النخب السياسية التونسية أقدر على صنع حلول وسط؛ فالتعليم في المجتمع المصري ليس بالقدر نفسه من المستوى والانتشار اللذين يتمتع بهما التعليم في تونس، وهذه المقارنات العينية تفيد عندما تتشابه الظروف. ويمكننا أن نقدر من دون مجازفة كبرى أن انتشار التعليم عامل مهم في هذه الحالة، ولكن من غير إهمال عوامل أخرى، مثل قوة الجيش في مصر مقارنة بقوة الجيش في تونس، وأهمية مصر بالنسبة إلى دول الخليج المعارضة للتحول الديمقراطي، وغيرهما من العوامل.

في رأيي أن الأفكار التي تؤكد العلاقة بين انتشار التعليم ومستواه من جهة والديمقراطية ونشوتها واستقرارها في المجتمعات من جهة أخرى تعود إلى تقاليد التنوير التي وجدت تعبيراً عنها في نظريات التحديث أيضاً. والمثال الذي يعود إليه كثير من الباحثين بشأن هذا الموضوع، والذي استخدم معطيات إحصائية، هو كتابات سيمور مارتن لبست، خصوصاً مقاله المنشور سنة ١٩٥٩ تحت عنوان «بعض المتطلبات الاجتماعية للديمقراطية»^(١).

تفترض نظريات التحديث أن التعليم يساهم في تمكين المواطن من ممارسة المواطنة الفاعلة وتشكيل رأي والمشاركة في مداورات عقلانية وتطوير الحاجة إلى احترام كرامته العقلية والجسدية... وغير ذلك، وهذا يعزز قابلية المجتمعات للديمقراطية. وثمة نماذج إحصائية متأخرة تؤكد هذه النظرية، من ذلك، مثلاً، كليمنتي الذي كتب أن الدول التي كانت في سنة ١٩٦٠ تتمتع بمتوسط درجة تعليم لسكانها من أربع سنوات تعليمية هي جميعها الآن (سنة ٢٠٠٧) دول ديمقراطية، في حين أن الدول التي كان لديها متوسط درجة تعليم من سنة واحدة في سنة ١٩٦٠ كانت لا تزال حتى سنة ٢٠٠٠ تُحكم بأنظمة حكم سلطوية^(٢). ويصل الباحث في نموذج النظرية وتطبيقه الإحصائي (الذي يعتمد على نظرية العدالة التوزيعية، ويطبّقها على «توزيع التعليم» أيضاً، وليس على توزيع الثروة فقط) إلى نتيجة مفادها أن المؤثر في متغير التعليم ليس مستوى التعليم الذي تحصّله نخبة صغيرة وإنما درجة انتشار التعليم التي هي العامل الرئيسي الذي يشجع على المشاركة السياسية ويساند الديمقراطية^(٣). هذه هي النتيجة التي توصل إليها بعد مقارنة إحصاءات ١٤٠ دولة في الفترة الواقعة بين سنتي ١٩٦٥ و ٢٠٠٠، مجيباً بذلك عن بحوث أخرى أجريت وأكد فيها أن عامل التعليم ليس مهماً، وأن تثبيت العلاقة بين التعليم والتحول الديمقراطي ناجم عن حذف عوامل أخرى كثيرة تؤثر فيهما، أي أن ارتفاع مستوى التعليم والديمقراطية ربما يكونان نتائج لأسباب أخرى تحذفها النماذج الإحصائية، مثل التجربة الاستعمارية السابقة ووجود تجارب ديمقراطية سابقة في مثل هذه البلدان، وغيرهما من العوامل^(٤).

يُطرح هنا سؤالان مهمان يرتبط أحدهما بالآخر، ولهما، في رأينا، علاقة بنشوء الديمقراطية: أولاً، ما هو مدى انتشار التعليم في مجتمع من المجتمعات؟ وثانياً، هل يساهم التعليم في ردم الفجوة الاجتماعية بين الطبقات بمساهمته في نقل أبناء الفقراء إلى الطبقات الوسطى؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال بعقد مقارنة بين فجوات في الدخول تظهر كلما ازدادت سنوات التعليم. ونحن نرى أن ردم الهوة وضعف الاستقطاب الطبقي هما من العوامل المهمة في الحفاظ على تعددية سياسية تستند إلى طبقة وسطى واسعة تساهم في اندماج الفئات المختلفة، وفي تلاحم المجتمع.

نعتقد أن في حالة تعميم النموذج الديمقراطي على مجتمعات تفتقر إلى ظروف نشوئه التاريخية ولا تمر بالسيرورة التاريخية التدريجية نفسها التي قادت إليه، تزداد أهمية عامل وجود نخبة اجتماعية

(1) Seymour Martin Lipset, «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy», *American Political Science Review*, vol. 53, no. 1 (March 1959), pp. 69-105.

(2) Amparo Castello-Climent, «On the Distribution of Education and Democracy», *Journal of Development Economics*, vol. 87, no. 2 (October 2008), p. 179.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(4) Daron Acemoglu [et al.], «From Education to Democracy?», *American Economic Review*, vol. 95, no. 2: *Papers and Proceedings of the One Hundred Seventeenth Annual Meeting of the American Economic Association*, Philadelphia, PA, January 7-9, 2005 (May 2005), pp. 44-49, on the Web: <<http://www.jstore.org/stable/4132788>>.

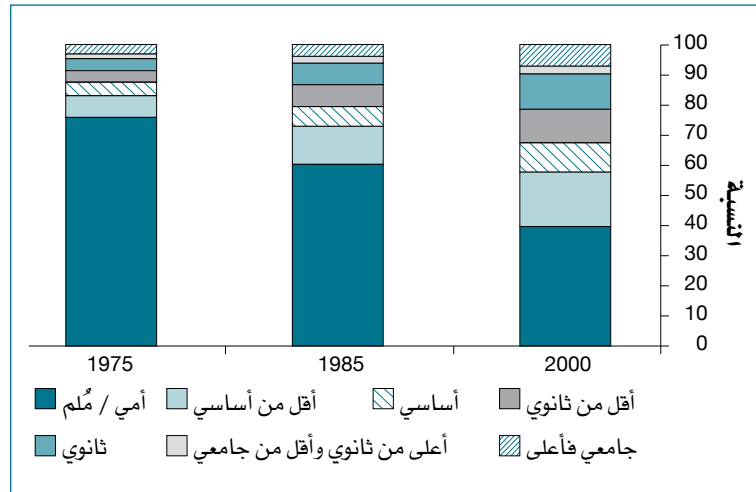
وفكرية متنورة ومؤمنة بهذا النموذج وترغب في تعميمه^(٥). فهل وجود مثل هذه النخبة مرتبط أصلاً بانتشار التعليم؟ هذا سؤال مهم. ومن الطبيعي أن نكمل هذا السؤال بسؤال آخر، وهو: هل تُنشئ الجامعات العربية مثل هذه النخبة؟ وهل يُتوقع منها ذلك أصلاً؟

هذا مبحث مختلف عن العلاقة بين انتشار التعليم ودرجة التعليم من ناحية وإمكانية نشوء نظام ديمقراطي وترسخه من ناحية أخرى، وليس موضوعه العلاقة بين متغيرين هما نسبة عدد المتعلمين ودرجات تحصيلهم العلمي من جهة، واحتمال نشوء الديمقراطية وثباتها إذا نشأت، بل إنه متعلق بثقافة المتعلمين السياسية وقيمهم، وتحديد ما إذا هي قيم ديمقراطية أم لا. وهو يفترض أن ثمة أهمية للثقافة الديمقراطية وانتشارها، ووجود ديمقراطيين في عملية التحول الديمقراطي.

(٢)

يقترح بعض النماذج النظرية إذاً أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي في مجتمع ما، أصبح هذا المجتمع مهياً للتحول الديمقراطي. وفي السياق نفسه، كلما ازدهر المجتمع اقتصادياً ازدادت إمكانية تحول المجتمع إلى الديمقراطية. تعتمد هاتان الفرضيتان على دراسات طُبِّقت على مجتمعات غربية وعلى مجتمعات أميركا اللاتينية أيضاً (خلال ما سُمّي موجات التحول الديمقراطي). بطبيعة الحال، شهدت المجتمعات العربية نمواً اقتصادياً كبيراً خلال العقود الخمسة الماضية، كما شهدت نمواً في مستويات التعليم ما قبل الجامعي بشكل خاص، ولا سيما منه ما يؤلف اليوم التعليم الأساسي، إضافة إلى النمو السريع للتعليم الجامعي قياساً بما كان عليه قبل ذلك.

التحصيل العلمي في منطقة الشرق الأوسط، للذين تبلغ أعمارهم ٢٥ سنة فأكثر للسنوات ١٩٧٥ و ١٩٨٥ و ٢٠٠٠^(٦)



(٥) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٢-٢٣.

(٦) Ahmed Galal, *The Road not Traveled: Education Reform in the Middle East and North Africa*, MENA Development Report (Washington, DC: World Bank, 2008), p. 99, Available online: <http://siteresources.worldbank.org/INTMENA/Resources/EDU_Flagship_Full_ENG.pdf>.

بالنسبة إلى العلاقة بين درجة التعليم وتوافر ثقافة ديمقراطية أو موقف مساند للديمقراطية عند الأفراد، أظهرت دراسة مبنية على الباروميتر العربي أن ليس ثمة علاقة من هذا النوع، وهو ما جعله يطرح سؤالاً لا عن نظرية التحديث وإنما عن نوع التعليم الذي يتلقاه الطالب في الجامعات العربية^(٧). وتؤكد في إحصاءات أخرى أن موقف الجامعيين من مساندة الديمقراطية لا يختلف عن موقف غير الجامعيين، ولكنه بالمجمل موقف مساند لها. فكيف نربط بين توافر موقف مساند للديمقراطية لدى الأغلبية واستمرار الأنظمة السلطوية، أو تعثر المحاولات الأولى في التحول الديمقراطي بعد سنة ٢٠١١. سوف نحتاج خلال البحث إلى تمييز جديد، وهو التمييز بين الموقف المساند للديمقراطية نظرياً وتوافر قيم ديمقراطية لدى الفرد تساهم في صمود الموقف النظري في الممارسة الديمقراطية عملياً.

يمكننا أيضاً الاستناد إلى دراسة مدى تأييد المواطنين في بلدان المنطقة العربية للديمقراطية بالتقاطع مع مستويات تعليمهم ودخل أسرهم الاقتصادية، وذلك بالاعتماد على بيانات استطلاعات المؤشر العربي لسنة ٢٠١٥؛ فهذا المؤشر^(٨) يتضمن منذ انطلاسته على مجموعة من المؤشرات التي تقيس مدى انتشار بعض القيم الديمقراطية الأساسية لدى المواطنين، وذلك بالاعتماد على مجموعة من التحليلات والاختبارات الإحصائية لفحص العلاقة بين الترابط بين اتجاهات المستجيبين نحو الديمقراطية ومستوى تعليمهم، فاخترت المؤشرات التالية:

- اتجاهات المستجيبين نحو بعض المقولات السلبية بشأن النظام الديمقراطي، ومتضمنة في استطلاع المؤشر العربي، ومن شأنها قياس مدى رواج هذه المقولات من عدمه:
- في النظام الديمقراطي يسير الأداء الاقتصادي للبلاد بشكل سيئ.
- يتسم النظام الديمقراطي بأنه غير حاسم/مليء بالمشاحنات.
- الأنظمة الديمقراطية غير جيدة في الحفاظ على النظام العام.
- النظام الديمقراطي يتعارض مع الإسلام.
- مجتمعنا غير مهياً لممارسة النظام الديمقراطي.

ويفترض المؤشر العربي أن مدى موافقة المستجيبين على هذه العبارات أو معارضتهم لها يعكس درجة تأييد الديمقراطية، وما أسميناه أعلاه موقفاً من الديمقراطية أو تقييماً لها. وعند تحليل اتجاهات المستجيبين ذوي التعليم الجامعي نحو هذه العبارات، مقارنةً باتجاهات نظرائهم ممن هم من ذوي التعليم الأقل من جامعي (أمي/ملم، ابتدائي، متوسط، ثانوي)، نجد أن الفروق طفيفة جداً بين نسب

(٧) عامر مهدي دقو، «العلاقة بين التعليم الجامعي والديمقراطية في الوطن العربي»، عمران، السنة ٤، العدد ١٣ (صيف ٢٠١٥)، ص ٢٦.

(٨) المؤشر العربي استطلاع سنوي يُنفذه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في البلدان العربية التي يتاح فيها تنفيذ الاستطلاع وتتوافر فيها الأطر الإحصائية العامة، لسحب العينات الممثلة لمجتمعاتها، وذلك بهدف الوقوف على اتجاهات الرأي العام العربي نحو مجموعة من الموضوعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بما في ذلك اتجاهات الرأي العام نحو قضايا الديمقراطية وقيم المواطنة والمساواة والمشاركة المدنية والسياسية. انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/> <release/7a3ec170-23c7-430b-9c7d-306ad03b4a15>.

التأييد لهذه العبارات (أي المعارضين للنظام الديمقراطي) عند المستجيبين ذوي التعليم الجامعي ونسب تأييد المستجيبين ذوي التعليم الأقل من جامعي. وعند اختبار هذه النتائج إحصائياً من خلال اختبار t-Test واختبار ANOVA^(٩) الذي يفحص وجود علاقة جوهرية من الناحية الإحصائية، يظهر أن هنالك علاقة ترابطية بين مستوى تعليم المستجيبين وموقفهم من الديمقراطية، إلا أن هذه العلاقة ضعيفة جداً؛ إذ إن الفروق بين اتجاهات المستجيبين ذوي التعليم الجامعي نحو الديمقراطية واتجاهات المستجيبين من ذوي التعليم الأقل من جامعي ضئيلة، ولا يُعتدّ بها إحصائياً؛ أي إنها غير جوهرية من الناحية الإحصائية.

المستجيبون المؤيدون والمستجيبون المعارضون للمقولات الخمس السلبية عن النظام الديمقراطي، بحسب مستواهم التعليمي

المستوى التعليمي		
أقل من جامعي	جامعي	
٣٣,٠	٢٨,٧	أوافق بشدة/أوافق
٦٧,٠	٧١,٢	أعارض/أعارض بشدة
١٠٠	١٠٠	المجموع

- تأييد المستجيبين للنظام الديمقراطي من خلال قياس:

- اتجاهات المستجيبين نحو عبارة «النظام الديمقراطي قد يكون له مشكلاته لكنه أفضل من غيره».
- اتجاهات المستجيبين نحو مدى ملاءمة نظام سياسي ديمقراطي تتنافس فيه جميع الأحزاب مهما كانت برامجها، من خلال الانتخابات النيابية، وتشكل الحكومات على أساس نتائج الانتخابات ليكون نظاماً سياسياً في بلدانهم.

يقيس هذا الجزء مدى تفضيل المستجيبين للأنظمة الديمقراطية؛ أي كلما زادت الموافقة على العبارتين السابقتين كان المستجيبون أكثر دعماً للنظام الديمقراطي بصفة عامة، ولأن يكون هو النظام السياسي الحاكم في بلدانهم. وعند تحليل اتجاهات المستجيبين نحو هاتين العبارتين بالتقاطع مع مستوياتهم التعليمية، مُقسمة بين ذوي التعليم الجامعي وذوي التعليم الأقل من جامعي، بيّنت النتائج أن النسب تكاد تتطابق بين المستجيبين من ذوي التعليم الجامعي ونظرائهم من ذوي التعليم الأقل من جامعي. وتدل اختبارات الـ t-Test والـ ANOVA الإحصائية أيضاً على عدم وجود علاقة ترابطية بين التأييد للنظام الديمقراطي والتعليم الجامعي.

(٩) اختبار t-Test هو من أهم الاختبارات الإحصائية وأكثرها استخداماً في البحوث والدراسات للكشف عن وجود اختلافات جوهرية ذات دلالات إحصائية بين نتائج متغير تابع في مجموعتين من العينة نفسها. يقيس اختبار ANOVA الفروق بين متوسط النتائج لثلاث مجموعات أو أكثر (متغير مستقل واحد لثلاث مجموعات أو أكثر)، وما إذا كانت هذه الفروق ذات دلالة إحصائية. لمزيد من المعلومات انظر: Soleman H. Abu-Bader, *Using Statistical Methods in Social Science Research: With a Complete SPSS Guide*, Rev. Ed. (Chicago, IL: Lyceum Books, 2011), pp. 221-247.

المستوى التعليمي		
أقل من جامعي	جامعي	
٧٧,٢	٧٦,٥	أوافق بشدة/أوافق
٢٢,٨	٢٣,٥	أعارض/أعارض بشدة
١٠٠	١٠٠	المجموع
٨٣,٨	٨١,٧	ملائم جداً/ملائم
١٦,١	١٨,٤	غير ملائم إلى حد ما/غير ملائم على الإطلاق
١٠٠	١٠٠	المجموع

- مدى قبول المستجيبين بمبدأ تداول السلطة

عند تحليل اتجاهات المستجيبين بحسب مستواهم التعليمي نحو مدى قبولهم بأحد المبادئ الأساسية في النظام الديمقراطي (مبدأ تداول السلطة)، وذلك من خلال سؤالهم «هل تقبل أم تعارض استلام حزب سياسي لا تتفق مع أفكاره وبرنامجه للسلطة إذا ما حصل على عدد أصوات يؤهله للحكم ضمن انتخابات حرة ونزيهة؟»، أظهرت النتائج أن هنالك فروقاً في نسب الذين يقبلون بذلك بين المستجيبين ذوي التعليم الجامعي مقارنةً بالمستجيبين من ذوي التعليم الأقل من جامعي، كما هو مبين في الجدول أدناه. وعند إجراء اختبار «مربع كاي» (Chi-Square) ^(١٠) الإحصائي لفحص العلاقة بين مستوى التعليم للمستجيبين ومدى قبولهم بمبدأ تداول السلطة، أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباطية متوسطة القوة وليست ذات أهمية، لكن لا يمكن إهمالها.

لا تفحص الأسئلة أعلاه وجود قيم ديمقراطية، بل تشخص موقفاً نظرياً من الديمقراطية، قد لا ترافقه قيم ديمقراطية. وفي رأينا أن ما يتحكم في سلوك الأفراد في الممارسة أمور عدة، مثل القيم والعصبية والمصالح وغيرها من الدوافع، وليس المواقف النظرية.

ونحن نتوقع أن تنخفض في حالة المجتمعات العربية التي نفحصها نسبة من يحملون قيماً ديمقراطية إلى ما دون نسبة من يتبنون تجاه الديمقراطية موقفاً نظرياً إيجابياً، وذلك عند توجيه أسئلة عينية أكثر، أي إن النسبة تنخفض كلما ازداد السؤال عينية وقرّباً من ظروف الفرد العينية.

نلاحظ في ما يلي نسباً مختلفة عند الإجابة عن سؤال هو أقرب إلى قياس القيم. والسؤال هذا لا يشخص موقفاً نظرياً، بل يتساءل عن سلوكيات محددة لدى الفرد محكومة بقيم، وهي قبوله أو عدم قبوله حكم حزب يختلف معه إذا وصل إلى الحكم من طريق انتخابات.

(١٠) اختبار «مربع كاي» يُعرف أيضاً باسم اختبار «مربع كاي بيرسون»، ويُستخدم لمقارنة توزيع متغير واحد بالعلاقة (الرابطة) بين متغيرين، بشرط أن تكون هذه المتغيرات متغيرات فئوية. انظر: Abu-Bader, p. 285.

اتجاهات المستجيبين نحو قبولهم أو معارضتهم لاستلام حزب سياسي لا يتفقون مع أفكاره وبرنامجه للسلطة إذا ما حصل على عدد أصوات يؤهله للحكم ضمن انتخابات حرة ونزيهة، بحسب مستواهم التعليمي

المستوى التعليمي		
أقل من جامعي	جامعي	
٥٣,٩	٦١,٦	أقبل
٤٦,١	٣٨,٤	أعارض
١٠٠	١٠٠	المجموع

هنا تنخفض النسبة كما نرى، ويزداد الترابط بين درجة التعليم والقيم الديمقراطية.

في المحصلة النهائية، وبالاعتماد على نتائج الاختبارات السابقة في ما يتعلق بالعلاقة بين التعليم الجامعي ودعم الديمقراطية، نجد أن العلاقة بين التعليم الجامعي ودعم الديمقراطية إمّا غير موجودة وإمّا ضعيفة وغير جوهرية من الناحية الإحصائية، حتى في حال وجود علاقة ترابطية. ولكن العلاقة تصبح أوثق كلما انخفضت النسبة؛ أي كلما انخفضت نسبة المواقف المؤيدة للديمقراطية (ولا سيما على مستوى القيم) ازدادت الفجوة بين المتعلمين وغير المتعلمين.

ونحن نتوقع أن تنخفض النسبة أكثر إذا سألنا عن اسم حزب عيني، أو إذا سألنا عن حق غير المسلم (أو غير السني أو غير الشيعي في بعض البلدان) إذا كانت طائفة المستجيب للسؤال مختلفة.

في هذا السياق، من المفيد تحليل اتجاهات الرأي العام نحو مدى قبوله أو معارضته تولّي منصب رئيس الوزراء في بلده على أساس جندري أو إثني أو ديني أو مذهبي محدد؛ فقد سُئل المستجيبون في البلدان المستطلعة آراء مواطنيها ضمن المؤشر العربي لعام ٢٠١٥، عن مدى قبولهم أو معارضتهم تولّي امرأة منصب رئيس الوزراء^(١١). وفي البلدان التي تتضمن مجتمعاتها تنوعاً ثقافياً/إثنيّاً^(١٢)، سُئل المستجيبون إن كانوا يقبلون رئيس الوزراء من مكونٍ ثقافي أو إثني من غير أصل المستجيب الثقافي والإثني. وفي المجتمعات التي تتضمن تنوعاً دينياً^(١٣)، سُئل المستجيبون إن كانوا يوافقون أو يعارضون تولّي منصب رئيس الوزراء شخص من دين غير دين المستجيب. وفي المجتمعات التي تتضمن تنوعاً مذهبياً^(١٤)، سُئل المستجيبون إن كانوا يوافقون أو يعارضون تولّي منصب رئيس الوزراء شخص من مذهب غير مذهب المستجيب.

تُظهر النتائج أن مستويات القبول لدى مواطني المنطقة العربية نحو كلٍّ من هذه العبارات أقل من مستويات انحيازهم إلى النظام الديمقراطي، وأقل من نسب قبولهم استلام حزب سياسي يختلفون مع مبادئه وبرامجه. وعند تحليل اتجاهات الرأي العام لكل سؤالٍ من هذه الأسئلة بالتقاطع مع مستوى المستجيبين التعليمي (أقل من جامعي، وجامعي فأعلى)، يظهر أن نسب المواقفين بين المستجيبين الجامعيين أعلى منها بين المستجيبين ذوي التحصيل التعليمي الأقل من الجامعي بنحو سبع نقاط مئوية، وهي نسب جديرة بالملاحظة ومرتفعة مقارنة بالنتائج التي أظهرها تحليل التقاطعات السابقة

(١١) سُئل المستجيبون في الكويت عن رئيس مجلس الأمة (النواب) بدلاً من رئيس الوزراء، وسئل المستجيبون في السعودية عن رئيس مجلس الشورى.

(١٢) طُرِح هذا السؤال في موريتانيا والمغرب والجزائر وتونس ومصر والسودان وفلسطين والأردن والعراق والسعودية والكويت.

(١٣) طُرِح هذا السؤال في مصر والسودان وفلسطين ولبنان والأردن والعراق.

(١٤) طُرِح هذا السؤال في الجزائر والعراق والسعودية والكويت ولبنان.

المتعلقة باتجاهات الرأي العام نحو الديمقراطية. وعند اختبار هذه النتائج إحصائياً، للوقوف على وجود علاقة ترابطية بين المستوى التعليمي للمستجيبين واتجاهاتهم في كل سؤالٍ من الأسئلة السابقة، باستخدام اختباري ANOVA و t-Test الإحصائيين، تُظهر النتائج وجود علاقة ترابطية بين مستوى تعليم المستجيبين ومواقفهم على تولّي منصب رئيس الوزراء امرأة أو شخص من ديانة غير ديانتهم أو من مذهب غير مذهبهم أو من مكون ثقافي/إثني غير مكونهم الثقافي/الإثني. ومن المهم تأكيد أن هذه العلاقة الترابطية علاقة قوية تسمح بالقول إنه كلما ارتفع مستوى التعليم للمستجيب إلى جامعي فأعلى، ارتفعت نسبة قبوله لتلك العبارات.

اتجاهات المستجيبين نحو قبولهم أو معارضتهم تولّي منصب رئيس الوزراء في بلدانهم امرأة أو شخص من مذهب غير مذهب المستجيب، أو شخص من ديانة غير ديانة المستجيب أو من أصل ثقافي/إثني غير أصل المستجيب الثقافي/الإثني، بحسب مستواهم التعليمي

المستوى التعليمي		
جامعي فأعلى	أقل من جامعي	
امرأة		
٦٠	٥٣	أوافق بشدة/أوافق
٤٠	٤٧	أعارض/أعارض بشدة
١٠٠	١٠٠	المجموع
من ديانة غير ديانتك (مسيحي)		
٤٦	٣٩	أوافق بشدة/أوافق
٥٤	٦١	أعارض/أعارض بشدة
١٠٠	١٠٠	المجموع
من أصول ثقافية/إثنية غير أصلك الثقافي/الإثني		
٦٢	٥٦	أوافق بشدة/أوافق
٣٨	٤٤	أعارض/أعارض بشدة
١٠٠	١٠٠	المجموع
من مذهب غير مذهبك		
٤٨	٤١	أوافق بشدة/أوافق
٥٢	٥٩	أعارض/أعارض بشدة
١٠٠	١٠٠	المجموع

في محاولة لاستكمال الصورة الناتجة هنا، من المفيد - في رأينا - إدخال عامل آخر ذي علاقة بالتعليم، ولا يتعلق بمستوى التعليم ولا بانتشاره فحسب، بل يتعلق أيضاً بوضع الخريجين الاقتصادي. وهو لا يقيس الموقف من الديمقراطية، ولكنه ربما يصلح لقياس الاستعداد للمشاركة في الاحتجاج ضد النظام القائم، وهو نظام استبدادي. وكان لهذا العامل، في رأينا، أهمية في ثورات ٢٠١١ وما بعدها؛ فالاستعداد للاحتجاج يرتفع عند خريجي الجامعات العاطلين من العمل. ولكن هذا لا يعني ميلاً أكبر إلى تبني برنامج ديمقراطي؛ إذ يمكن أن يترافق الاستعداد للاحتجاج مع تبني أيديولوجيات غير ديمقراطية.

(٣)

نشأت الجامعات في الغرب من تقاليد المدرسة الكاتدرائية التابعة للأديرة أو الكنائس، ومن سمناز اللاهوت، أو بمبادرة من الملوك أو المجالس المدنية في المدن الحرة. ودرست بشكل عام المنطق واللاهوت والطب والقانون والبلاغة، مع تشديدات مختلفة في شمال أوروبا وجنوبها، ومرت بتطور كبير مع اكتشافات متعلقة بكتابات أرسطو في القرن الثاني عشر، ثم بنشوء النزعة الإنسانية وتغلغلها داخل الجامعات، وتطورت بشكل متسارع بعد الثورتين العلمية والصناعية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع أن هاتين الثورتين تطورتا خارج الجامعة، وأدخلتا التعليم الجامعي الدوغمائي في مأزق.

على الرغم من أن الجامعات حافظت منذ البداية على نوع من حرية التعبير للتمكين من الجدل بطرح نقيض الشيء لإثباته، بما في ذلك إمكانية نفي وجود الله خلال الجدل من أجل إثباته، فإن الطابع الرئيسي بقي ثيولوجياً ودوغمائياً في فلسفة الطبيعة. ولم يصبح الاكتشاف العلمي، بمعنى اكتشاف الطبيعة وقوانينها، هدف الانشغال الجامعي إلا في وقت متأخر. وإلى أن أصبح البحث العلمي من محددات أجندة الجامعات، مع تعميم نموذج الجامعة الألمانية (في الحقيقة نموذج جامعة برلين التي أسست سنة ١٨٠١) على أوروبا نهاية القرن التاسع عشر والذي بلوره فيلهلم فون هومبولدت في فكرة الجامعة، كجماعة الباحثين والأساتذة والطلاب المنشغلين بالمعرفة الموضوعية لغرض المعرفة^(١٥)، أجريت غالبية البحوث العلمية المهمة خارج الجامعة، وتحققت الاكتشافات العلمية الكبرى في القرنين الثامن والتاسع عشر خارجها أيضاً، ونشأت الروابط والجمعيات العلمية، كما انشغل العلماء كأفراد ببحوثهم، ونشأ توتر بين العلماء المشغولين بالاكتشاف العلمي والجامعات المحافظة وأساتذتها، ولا سيما في أقسام اللاهوت وأساليبها القائمة على المنهج الاستنباطي وتطبيقات فلسفة أرسطو في الطبيعة والأخلاق وغيرها؛ فالمنهج الاستقرائي التجريبي ومنهج الشك العقلاني وغيرهما من مناهج نشأت خارج الجامعات.

(15) Thorsten Nybom, « The Humboldt Legacy: Reflections on the Past, Present, and Future of the European University, » *Higher Education Policy*, vol. 16, no. 2 (June 2003), pp. 141-159.

على كل حال، ما عاد فهم الجامعة في القرن العشرين ممكنًا من دون تشجيع حب الاستطلاع والاكتشاف العلمي ومهاراته، بما فيه النقد والشك، والمنهج الاستقرائي في جمع المعطيات وتصنيفها، والمنهج الاستنباطي في اشتقاق المقولات الخاصة من العامة، وفي تطبيق القوانين وغيرها. وأصبح هذا، إلى جانب التدريس، هدف العملية التعليمية، ولا سيما في الدرجات الأكاديمية العليا. ومما ساعد على ذلك نخبة التعليم وحالة الإدارة الذاتية للجامعات، وهي تقليد أخذ منذ البداية باعتبار الجامعة، بحكم تعريفها، رابطة أو أخوية بين متعلمين ومعلمين ذات طابع «كوربوراتي» تشبه الروابط الحرفية. وفي البدايات الأولى، كان الطلاب سادة الجامعة، فهم الذين شكّلوا بينهم رابطة لغرض التعلم. ومع جميع التطورات التاريخية التي مرت بها الجامعة، ظل هذا الأمر يميّزها، الأمر الذي حوّل فضاء الجامعة إلى نوع من الحرم الجامعي الذي يُفترض أن تحترمه السلطات. والإدارة الذاتية متعلقة أولاً، وقبل كل شيء، بقرار منح الشهادة؛ فللجامعة سلطة منح الشهادة، والحق في اتخاذ القرار بمنحها أو عدم منحها بناءً على معاييرها هي، أي المعايير التي حددتها لا معايير من خارجها. وتكمن درجة استقلالية الجامعة في درجة استقلالية إدارتها، وفي معاييرها الأكاديمية ورفضها فرض معايير أخرى عليها من خارج المؤسسة الجامعية. وفي عصرنا، وجدت مبادئ الإدارة الذاتية والحرية الأكاديمية تعبيراً رصيناً عنها في إعلان بولونيا ١٩٨٨ الذي وقّعه غالبية رؤساء الجامعات الأوروبية^(١٦).

ومع تعميم التعليم في أوروبا، وانضمام فئات واسعة من المجتمع إليه، كان هذا التقليد قد أصبح راسخاً، وأقصد بالتحديد التقليد العلمي بمؤسساته وألقابه ومناهجه من جهة، وتمتّع المعايير الأكاديمية بنوع من الاستقلالية من جهة أخرى. لهذا، لم يكن من السهل أن يؤثر فيه دخول فئات من خلفيات اجتماعية وثقافية غير نخبة إلى الجامعة. لقد تمكنت الجامعات الغربية من تحويل تدفق فئات واسعة من السكان إلى الجامعات إلى قوة دافعة بزيادة حجم النخبة العلمية، وبتفاعل أكبر مع الاقتصاد الوطني والقطاعات الإنتاجية، من صناعة وزراعة وخدمات وإدارة وغير ذلك. وكان تعميم التعليم في الغرب ودمقرطة العملية التعليمية عاملين خلاقين في تطوير العلم والمعرفة، ولا سيما أنهما جاءا مرتبطين بتطور نظام اقتصادي اجتماعي رأسمالي يقوم على تطور مستمر للحاجات وسبل سدّها وتثوير أدوات الإنتاج، وحوّل العلم إلى قوة الإنتاج الرئيسية.

من الناحية القيمية، نشأت في الجامعات نظريات اجتماعية واقتصادية محافظة وأخرى نقدية... وغالباً ما طُردت النظريات النقدية إلى خارج أسوار الجامعة، ثم عادت إليها بعد عقود من التحولات السياسية والفكرية، حتى أصبح النقد جزءاً من التقاليد الجامعية. هذه عملية طويلة ومستمرة، ولكن في المجمل، ساهمت الجامعة في تطوير تقاليد الحوار وتبادل الرأي، وفي إثبات وجهة النظر أو تفنيدها بشكل عقلاني. وليس لدي شك في أنها ساهمت أيضاً بصورة إجمالية في تأهيل المثقف

(١٦) تُعتبر جامعة بولونيا في إيطاليا أقدم جامعة، بحسب التقليد الأوروبي. وقد وصّف هذا الإعلان بـ«ماغنا كارتا» الجامعات الأوروبية. وأول مبادئه أن الجامعة مؤسسة مدارة ذاتياً وتجسّد ثقافة مجتمعها وتنقلها. ويجب أن يكون البحث والتعلم مستقلين فكرياً وأخلاقياً عن أي سلطة سياسية واقتصادية. أمّا المبدأ الثاني، فهو عدم الفصل بين التعليم والبحث. والثالث أن حرية البحث والتعليم هي أساس الحياة الجامعية. وقد أعلنت الوثيقة في نهايتها أن الجامعة هي حافظة التقليد الأوروبي الأنسني. يلاحظ من منطوق الإعلان أن الميثاق لم يفصل المهمات العلمية والبحثية عن التقاليد والثقافة الأوروبيين.

للمشاركة في المجال العمومي. أقول «بصورة إجمالية» لأن بعض النزعات التخصصية الضيقة لم تشجع على ذلك، ولكنها في جميع الحالات ساهمت في تخريج متخصصين، وفي توليد بيروقراطية عقلانية على الأقل.

كما أن التركيز على العقل كأداة في خدمة أي هدف، أي عدم تدخله نقدياً في تحديد الهدف ذاته، جعل من الممكن أن تنتج الجامعة تقنيين في خدمة مشاريع استبدادية كبرى تقوم على العقلانية الأداتية، كما رأت النظرية النقدية التي نشأت بين الحريين العالميتين الأولى والثانية، وجعلت من الحرب العالمية الثانية وإمكانية نشوء الأنظمة الشمولية في مجتمعات متطورة اقتصادياً وتعليمياً موضوعاً رئيسياً لتأملاتها.

بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مرحلة ما بعد الاستعمار بشكل خاص، طرأ على الجامعة كمكان لإنتاج المعرفة تحولٌ كبير لا يستبعد النزعات النقدية بل يشجعها، وأصبحت الجامعة بعد ثورة الطلاب في الستينيات تحديداً، في أوروبا والولايات المتحدة، فضاءات أكثر لبرالية من مجتمعاتها بشكل عام.

(٤)

في الحالة العربية، نشأت جامعات واعدة في بداية القرن العشرين، وشهدت انطلاقة جيدة بين الحريين العالميتين، وصولاً إلى الستينيات، لناحية مستوى التعليم والأهداف البحثية وتوافر حد أدنى من استقلالية المؤسسة الجامعية. ولكن من يحلمون بهذا الزمن، كزمن جميل، ينسون أن الجامعة كانت مقصورة على نخبة صغيرة من السكان هي من أبناء الطبقات الميسورة الذين تلقى أساتذتهم تعليمًا في الجامعات الغربية، أو من أبناء موظفي جهاز الدولة الاستعمارية، وغير ذلك. وعرفت الجامعة وجود أساتذة ومتخصصين من الأجانب درسوا فيها أو مروا بها، كما في الجامعتين الأميركية واليسوعية في بيروت، والجامعة المصرية في القاهرة، ثم في الاسكندرية أيضًا. لكن الوقت لم يكن كافياً لترسيخ هذه التقاليد الجامعية؛ فحين نشأت الأنظمة الجمهورية ذات الخطاب الشعبي بقيادة ضباط في الجيش عمومًا، أُقيمت جامعات كثيرة، وجرى تعميم التعليم للاستفادة من مخرجاته في تلبية حاجة القطاع العام، المتوسع بشكل مفرط، إلى الكوادر الإدارية والتقنية، ومُكّن أبناء الفلاحين، والفئات الكادحة عمومًا، من التعلم بسبب مجانية التعليم. في هذه الفترة أصبح التعليم الوسيلة الرئيسية للانتقال من الطبقات الفقيرة إلى الطبقة الوسطى.

قامت الجامعات بمهمة نبيلة في تلك المرحلة لناحية تخريج فئة واسعة من المهنيين المتعلمين، من أجل بناء مؤسسات الدولة الحديثة وقطاعات الاقتصاد الوطني المختلفة، ومن أجل أن يهتموا هم أيضًا بجهاز التعليم الوطني والمدارس التي انتشرت في أنحاء هذه الدول الوليدة. ولا شك أن الدولة الوطنية بعد الاستعمار قامت بدور تحديتي كبير يُعَمِّط حقه أحياناً، لأنها تحاسب بناء على النتائج التي نراها اليوم وتُسقط عليها، رغم أنه لا يمكن قياس وضع المجتمعات العربية اليوم بما كان عليه في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بفضل الدولة الوطنية إلى حد كبير.

هذه المهمات التحديثية الأولى، والحماسة التي رافقتها، وتمكين فئات واسعة من أبناء الفلاحين من كسر حلقة توريث التعمية والفقر عبر الأجيال عن طريق الالتحاق بالدراسة الجامعية ليصبح هؤلاء الأبناء موظفين أو ضباطاً أو مهندسين أو أطباء، هذه كلها منعت كثيرين في حينه من رؤية أن تطور التقليد الأكاديمي لم يستمر، وأن تعميم التعليم كان في النهاية على حساب المستوى العلمي، خلافاً لحالة التعليم الجامعي الغربي. وغطى على هذه الحقيقة بداية استمرار نخبة ما بين الحريين وتلاميذها في العمل والتدريس في الجامعات حتى الستينيات.

تجلت هذه الحقيقة حين بدأ خريجو مرحلة ما بعد الاستقلال نفسها التدريس وإدارة الجامعات التي شهدت هبوطاً في المستوى. وفي الوقت ذاته، تغلغلت نزعة الدولة السلطوية في الجامعة ولم تحترم استقلاليتها، فلم يتحول فضاء التدريس إلى حرم تحترمه الدولة بالضرورة. وتغولت أجهزة الأمن، فقيّدت حرية التعبير الضرورية جداً للبحث العلمي، ثم وقع أمر أخطر وهو تدخل معايير غريبة، غير جامعية، في التعيينات، وأهمها معيار الولاء بدل الكفاءة.

لكن الإعاقة الرئيسية للتطور العلمي لم تأت من عوامل نافرة، مثل تدخل أجهزة الاستخبارات أو أجهزة الأمن، بل من تعثر تحديث الدولة العربية ذاتها؛ إذ لم تنشأ الجدلية اللازمة بين الجامعة وقطاعات الإنتاج المختلفة لكي يستجيب البحث العلمي لحاجاتها بالتفاعل معها. كما أن الدولة لم تتمكن من رصد الميزانيات الكافية واللازمة للبحث العلمي بالتخفيف من أعباء الأساتذة التدريسية وتخصيص المتفوقين منهم على الأقل جل وقتهم للبحث العلمي. وأهملت العلوم التي تبدو غير مفيدة، مثل العلوم النظرية التي لا تؤهل الخريج لمهنة مباشرة، أو تؤدي إلى العمل في أي وظيفة لا تحتاج إلى اختصاص. ويهمني هنا بشكل خاص ذكر العلوم الاجتماعية والإنسانية والفلسفة والعلوم السياسية والتاريخ وغيرها التي تنشئ مثقفين مهتمين بالشأن العام، والقادرين على التعامل معه بشكل عقلائي. وعلى كل حال، لم تكن هذه وحدها ضحية الإهمال، بل أهملت معها العلوم النظرية الأساسية، مثل الكيمياء والفيزياء وعلوم الطبيعة على أنواعها، إلى جانب إهمال اللغة الأجنبية. وفي رأيي أن العلوم الاجتماعية والإنسانية لم تكن وحدها العلوم المهملة في الجامعات باعتبارها غير مفيدة وربما تكون خطرة على النظم الحاكمة لأنها قد تشجع على التفكير في الشأن العمومي، بل أهملت أيضاً العلوم النظرية عموماً مع أنها تشكل أساس العلوم التطبيقية، ومن دونها لا تتطور جامعة ولا مجتمع حديث.

لكن الجامعة العربية تؤدي، حتى في وضعها الراهن، مهمات كبرى بالميزانيات المتوافرة؛ فهي تخرج أعداداً كبيرة من الطلاب الذين يأتونها من خلفيات اجتماعية متفاوتة، ويفترض أن تكون هذه التجمعات الكبيرة للشباب الآتي من مناطق مختلفة وخلفيات اجتماعية مختلفة بوتقة صهر كبرى للأمة.

إن التشكل الوطني وتشكل الأمة وإنشاء المواطن من شروط الديمقراطية. ونحن نعتقد أن الجامعة ما زالت قادرة على القيام بذلك حتى في ظروفها الراهنة. لكن إذا دخل طالب إلى الجامعة في وضعها الحالي الذي نعرفه، وخرج منها أكثر تعصباً وأقل انفتاحاً، أو خرج منها أكثر عصبوية لهويته المحلية أو المذهبية وغيره، فهذا فشل لا يفسر بالميزانيات، ولا بإهمال الدولة وعدم وجود تقاليد أكاديمية،

بل هو أعمق من أن يفسره نقص الميزانيات وإهمال الدولة، ويتشارك في المسؤولية عنه أولئك الذين يديرون المؤسسات الأكاديمية، وكذلك الطلاب أنفسهم؛ فمن واجب من يديرون المؤسسات الأكاديمية أن يضعوا هذا الهدف نصب أعينهم، سواء أكان ذلك في شكل تنظيم الجامعة أم في الرسالة التي توصلها إلى الطلاب.

كما أن الطلاب ليسوا أطفالاً، ويجب أن يتحملوا مسؤولية في هذا الشأن؛ فالحركة الطلابية في مصر، على سبيل المثال، كانت منذ أربعينيات القرن الماضي، مروراً بسبعينياته، قادرة على تنظيم الطلاب على أساس وطني، وبث روح الهوية الوطنية والمسؤولية الاجتماعية فيهم، وكذلك القيام بمبادرات توضح مسؤولية المواطن تجاه المجتمع والدولة ككل، بدءاً بالاهتمام بالشأن العام بحد ذاته وانتهاء بالاهتمام بالقضايا التي تشغل الأمة ككل، وذلك عبر الجمعيات والمنتديات والقراءات المشتركة، وأيضاً عبر المبادرات الطلابية في الشأن الاجتماعي والسياسي.

وإذا كان موضوع البحث هو القيم وليس صيرورات موضوعية، كالعلاقة بين الديمقراطية وانتشار التعليم، فإنه لا يجوز أن يُعتبر الطلاب مجرد ضحايا، فهم ليسوا كائنات متلقية ومفعولاً بها فحسب، بل يمتلكون عقلاً وإرادة وعاطفة وقدرة على التنظيم، ولديهم فرصة أن يمضوا بضع سنوات مع أبناء جيلهم من مناطق مختلفة من البلاد، في حالة تفرغ شبه كامل للعلم والمعرفة.

إن المتوقع من الطلاب في هذه المرحلة يتجاوز توجيه النقد إلى المؤسسات القائمة، ويجدر بالباحث أن يتساءل عما يفعلونه هم بهذا الخصوص؛ فنخبة الطلاب التي تؤدي دوراً، منذ الجامعات الألمانية في القرن التاسع عشر وحتى الستينيات في أوروبا والحركات الطلابية العربية من أجل الاستقلال في أربعينيات القرن الماضي، ومن أجل العدالة الاجتماعية والديمقراطية في سبعينيات القرن الماضي، أثّرت في جيل بأكمله. أقصد أن نخبة الطلاب المثقفة والواعية والقادرة على تنظيم نفسها كان لها تأثير في جيل برمته.

(٥)

بعد أن تطرقتُ إلى خلفيات الموضوع التاريخية، أنتقل إلى توضيح بعض الأمور المتعلقة بالعلاقة بين المواطنة والتعليم الجامعي.

تتجاوز المواطنة في الدولة الحديثة مجرد الانتماء، مع أنها تقوم عليه. والسلف التاريخي للمواطنة هو الانتماء إلى جماعة، أكانت مستقرة أم لا، والتمتع بمزايا العضوية في الجماعة والمربطة بواجبات ومسؤوليات تجاهها، يكاد يكون مولوداً لا ينفصل عن هذه المزايا إطلاقاً. والحديث هنا لا يدور حول حقوق من جهة وواجبات من جهة أخرى، بل حول مجموعة وظائف تشكّل هوية الشخص؛ فهي تجمع بين ما نسميه اليوم حقوقاً وواجبات، ولكنها لم تحمل مثل هذه التسميات بل كانت وحدة واحدة تشكّل «الهوية»، بما فيها المنزل أو المكانة وما يرتبط بها من سلوكيات ووظائف متوقعة. وتبدأ

هذه بالعضوية البسيطة في الجماعة، وتتدرج حتى رئاسة هذه الجماعة، بغض النظر عن كيفية نشوء المنزل، هل هي بالوراثة أم بالغلبة أم بغيرهما.

إن المواطن اليونانية في المدينة، والتي تقوم عليها الديمقراطية في تلك المرحلة، هي مواطنة من هذا النوع، بمعنى أنها عضوية في البوليس (Polis)، وهي من أنواع العضوية في القبيلة، ترتفع فيها الجماعة فوق الفرد ولا ينظر إلى الفرد متفردًا بصفته فردًا، بل بصفته عضوًا في الجماعة، ولا يمكن رؤيته مستقلاً عنها، فهو من دونها لا شيء، ونبذه منها هو العقاب الأكبر له.

أما الحقوق بمعناها الراهن حالياً، فإنها جزء من تعريف المواطنة ذاتها كعضوية، ولكن ليس في جماعة، بل في كيان قانوني غير عضوي هو الدولة. ويشمل هذا التعريف التزامات الدولة تجاه الفرد، والتزاماته تجاهها وتجاه بقية المواطنين. والمواطنة في عصرنا قائمة بذاتها، يعبر عنها بدخول الفرد في علاقات تعاقدية مع أفراد آخرين، ومع الجماعة ذاتها. والفرد بحكم كونه إنساناً هو مواطن له حقوق وعليه مسؤوليات. وليست هذه الحقوق والمسؤوليات معطاة بالطبيعة، بل تنظمها قوانين، فتنشئ بذلك الجماعة بقدر ما تُشتق منها. هذا هو مفهوم المواطن بمعناه الحديث، الذي أصبحت فيه الجماعة هي الجماعة المشكّلة للدولة والدولة الوطنية، وأصبح الانتماء إلى الجماعة يتمثل في الانتماء إلى الوطن. وثمة علاقة مباشرة بين الفرد وهذا الكيان لا تمر عبر جماعات عضوية؛ فبين الدولة والمواطن علاقة مباشرة، لكن من حق الأفراد أن يشكّلوا جماعات أو روابط من هذا النوع، وذلك من أجل تحقيق نمط عيش ما في جماعة، أو لغرض العمل في تدعيم مصالح هذه الجماعة، أو التأثير بواسطة الجماعة في سياسات الدولة، وفي المجتمع ككل^(١٧).

الجماعة تنشئ بيئة طبيعية لهذا النوع من المواطنة؛ إذ يأتيها متلقو العلم من انتماءات وجماعات مختلفة، يجلسون على مقاعد الدراسة في قاعة المحاضرات في مقابل أستاذ محاضر واحد، ليتعلموا منهجاً تعليمياً واحداً، وإذا حالقهم الحظ يدرّبهم هذا الأستاذ على التفكير التحليلي النقدي. أما الجانب الذي يفترض أن يتطور في الفرد هنا، فهو الجانب العقلاني النقدي التحليلي أو التركيبي، لا فرق، فالمهم أن هذا هو الجانب الذي يُفترض أن ينمو في هؤلاء الأفراد الجالسين معاً على مقاعد الدراسة، وليس العصبية والانتماءات العضوية.

وليس من المفترض أيضاً أن تخاطب الجامعة الغرائز أو العواطف، مع أنه غالباً ما يتاح المجال في الجامعة لنضج عاطفي أيضاً. لدينا إذاً شبان وشابات، بالغون وبالغات، يبتعدون في مرحلة من حياتهم عن الانتماءات المباشرة ويدخلون في رابطة مؤسسية تعليمية في ما بينهم تتجاوز هذه الانتماءات، ويمارسون سوية عملية التعلم والبحث في أفضل الحالات، على أساس مناهج تجريبية أو نظرية، ولكنها في الحالتين مناهج عقلانية. وهذه فرصة لتشكّل شخصية المواطن القادر على المشاركة في المجال العمومي باعتباره مواطناً، أولاً كمتنم إلى الجماعة الأوسع، وهي أمة المواطنين، ثم كشخص قادر على التفكير عقلياً في الشأن العمومي ومهتم به، وقادر على التعامل مع محيطه

(١٧) انظر: بشارة، ص ١٥٠-١٦٢.

ومع نفسه كفرد، أو ذات مفكّرة يمكنها التفكير بشكل انعكاسي في الذات والأشياء، وقادرة على التعامل مع العموم بشكل يمكن فيه رؤية الخاص من خلال العام، والعام من خلال الخاص، وهذه فرصة لتشكيل المواطن.

لئن أظهرت الاستطلاعات أن المواقف من الديمقراطية والمواطنة لا تتغير بموجب درجة التعليم على مستوى اتجاهات الرأي الذي اعتبرناه نظرياً، ففي المقابل تظهر التغيرات وتصبح جوهرية كلما تطلبت الأسئلة موقفاً عينياً وعملياً، كما يظهر معنا عندما يكون السؤال مباشراً، مثلاً، عن مواصفات من يتولى رئاسة الحكومة في بلدان المستجيبين، فهذا لا يعني عطباً في ما نتوقعه من الحياة الجامعية فحسب، بل يعني أيضاً فشلاً جامعياً يتجاوز الفشل الأكاديمي في عملية البحث والتدريس وما إلى هنالك. وكما سبق أن قلت، تقع مسؤولية مثل هذا الفشل، إذا حدث، على عاتق المؤسسة والطلاب سواء بسواء؛ فالطالب الجامعي إنسان راشد ومفكر لا مجرد متلقٍ، ويمكننا تخيل نشوء الثقافة المواطنة عند طلاب في بلدان فقيرة ومتخلفة وفي ظل أنظمة فاشية وغيرها، وغالباً ما تقود هذه النخب عمليات التحول، وليس من المتوقع أن تقوم نظم سلطوية بتنشئة الشباب على ثقافة ديمقراطية؛ فالهامش المتاح في الجامعات والمسؤولية الواقعة على الشباب هما فرصتان غير مفروغ منهما لتحقيق هذه المهمة.

ترجمة

١٥١

 القبائل والكيانات الإثنية والدول

موريس غودوليه

القبائل والكيانات الإثنية والدول*^(١)

على الرغم من عدم اختصاص المؤلف بالشرق الأوسط ، فإنه عاش سبع سنوات ضمن قبيلة في جبال بابوا غينيا الجديدة قبل حيازة هذا البلد استقلاله وبعدها. بطبيعة الحال، ليس نمط القبيلة الموجود في أوقيانيا هو نفسه في اليمن أو أفغانستان أو العراق أو العربية السعودية، لكن العيش سنوات ضمن قبيلة يشكل تجربة شخصية لا يمكن أن توفرها حصراً قراءة آلاف الكتب المخصصة لدراسة القبائل والمنشورة في أرجاء المعمورة.

يقترح الفصل الختامي لهذا العمل الجماعي^(٢) إعطاء تعريف للقبيلة وللكيان الإثني، ومن ثم إظهار الفرق الراديكالي بين عبارتي الجماعة المحلية والمجتمع - وهما متداولتان بكثرة، سواء في الصحافة أو عند الفاعلين أنفسهم. ثم يقدم بعض الأمثلة للقبائل ليظهر تنوعها ويضع هذا التنوع ضمن منظور تاريخي على المدى الطويل. ويجري بعد ذلك تناول مسألة العلاقات بين القبائل وأشكال الدولة المختلفة، ويشار في الختام إلى مسألة تبقى عصية على التوضيح، وهي العلاقة بين القبيلة والمدينة.

قبيلة وكيان إثني - مجتمع وجماعة محلية

عبارة القبيلة tribe باللغة الإنكليزية أو tribu باللغة الفرنسية مشتقة من العبارة tribus باللغة اللاتينية، التي كانت تنطق بها مجموعات بشرية سكنت وسط إيطاليا القديمة قبل ظهور المدينة - الدولة لروما بفترة طويلة. والعبارة المرادفة لـ tribus هي phulé باللغة اليونانية القديمة، وتعني «ورقة» feuille، لكنها ذات علاقة بفعل phuo الذي يعني «ولد» أو «دفع»؛ فالقبيلة في روما القديمة مؤلفة من كيانات مشكّلة من عدد من الرجال والنساء تربط بينهم علاقات قرابة تُسمّى «المجموعات العشائرية» (gens)، وورديها في اللغة اليونانية هو genos. لهاتين الكلمتين علاقة بكلمة في اللغة السنسكريتية هي jati ،

* ترجمة: رياض الكحال.

(١) كُتبت هذه الورقة في الأصل لتكون خاتمة كتاب جماعي أشرف عليه هشام داوود ، ونُشر باللغة الفرنسية سنة ٢٠١٣ . ويُعدّ هشام داوود الآن طبعة عربية للكتاب خصصنا منها، مشكوراً، بترجمة ورقة غودوليه التي تنفرد هنا عمران بنشرها قبل صدور النسخة العربية.

(2) Hosham Dawod, dir., *La Constante tribu: Variations arabo-musulmanes*, Quaero (Paris; Demopolis: Fondation Maison des sciences de l'homme (FMSH), 2013).

وتعني «ولادة» (naissance). بشكل عام، كانت اللغات الهندوأوروبية الرئيسية في العصور القديمة تعتبر الانتماء إلى «النسب» نفسه حجر الأساس للمجموعات الاجتماعية التي نطلق عليها اليوم اسم «عشائر» أو «أنساب» أو «بيوت»... إلخ^(٣). هذه الجماعات مكوّنة من رجال ونساء من جميع الأجيال، يعتبرون أنفسهم أقرباء ومتكافلين كونهم يؤكّدون انحدرهم من سلف مشترك، رجل أو امرأة. هذا ما يؤدي إلى ولادة عشائر أبوية النسب كما في روما أو في العالم العربي، أو عشائر أمومية النسب، كما في أفريقيا وأوقيانيا أو حتى عند الأميركيين الهنود.

انطلاقاً من ذلك، هل يمكن اقتراح تعريف للقبيلة؟ ربما تكون القبيلة «شكلاً من أشكال المجتمع، يتكوّن حين تقوم مجموعة من الرجال والنساء، يمثّلون أنفسهم على أنهم أقرباء، حقيقة أو وهمّاً، عن طريق الولادة أو المصاهرة، بخلق كيان متحد ومتكافل بهدف السيطرة على إقليم واستملاك موارده التي يستثمرونها بشكل جماعي أو إفرادي، وهم على استعداد للدفاع عنه بالسلاح. هذه القبيلة لها دوماً اسم خاص بها تُعرف به»^(٤).

لا يشير مصطلح «الإقليم» حصراً إلى السهول أو الجبال الضرورية لممارسة الزراعة أو الرعي. ويمكن الإقليم أيضاً أن يكون مدينة أو حيّاً أو مكاناً مقدساً يُحرس ويُعتنى به، أو سلسلة طرق قوافل... إلخ. بطبيعة الحال، يعني العيش ضمن قبيلة ممارسة نمط حياتي وثقافي أصلي لا يقتصر على الدفاع عن موارد الإقليم واستثمارها.

إزاء الواقع القبلي، يختلف الأنثروبولوجيون والمختصون الآخرون بالعلوم الاجتماعية حين يتوجب عليهم تفسير هذه الظاهرة وأهميتها التاريخية؛ فأغلبهم يعتقد أن مفتاح فهم آلية عمل المجتمعات القبلية يرتكز على تفاعل علاقات القرابة السلافية بشكل خاص، وكذلك علاقات المصاهرة. ترتكز هذه المجتمعات إذن على أساس مكوّن من القرابة، أو هي، بحسب التعبير الذي صاغته الأنثروبولوجيا الأنغلوأمركية، «مجتمعات مبنية على القرابة». يبدو أن هذا التفسير يساعدنا على فهم جوانب بديهية لآلية سير القبائل، ومنها مثلاً تضامن الأفراد من العشيرة أو القبيلة نفسها في حال نشوب صراعات بينهم، إذ يشعرون بأنهم ملتزمون بذلك باسم علاقات القرابة التي تجمعهم.

مع ذلك، يخفي هذا التفسير أمرين أساسيين يدفعان إلى نقده ورفضه؛ فهو يعتبر - وسنعود إلى هذه النقطة - أن القبائل استمرار لأشكال حياة بدائية، وهي الشاهد أو الأثر الباقي من مرحلة من مراحل تطور الإنسانية تجاوزته مجموعات أخرى بإنشاء أشكال متقدمة من التنظيم الاجتماعي، أدت تحديداً إلى ولادة الدولة ومختلف أشكال «الحضارة». إلا أن وجهة النظر هذه - بقطع النظر عن كونها تحمل تقييماً سلبياً فيه ازدراء ضمنى لنمط الحياة القبلية، أو أنه يمكن اعتبارها وجهة نظر إثنو - مركزية يعتمدها أخصائيو العلوم السياسية ينتمون إلى مجتمعات في الغرب أو الشرق تحسب نفسها

(3) Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 1: Economie, parenté, société*, sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot (Paris: Minuit, 1969), pp. 257 et 316.

(٤) هنري لويس مورغان (H. L. Morgan)، مؤسس الأنثروبولوجيا، لم يتكلم على «مجتمعات قبلية» ولكن باستناده إلى اليونانيين القدماء وإلى اللاتينيين، تكلم على «مجتمعات من عنصر واحد أو من عائلة واحدة». وأعطى القبيلة التعريف التالي: «كل قبيلة تنفرد باسم، بلهجة مستقلة، بحكومة عليا، بامتلاكها إقليمًا تحتله وتدافع عنه كأنه ملك لها... وبامتلاكها عقيدة دينية وشعائر دينية مشتركة»: Lewis Henry Morgan, *Ancient Society* (New York: H. Holt and Company, 1877), p. 106.

«متحضرة» - تُلقى جانباً (بل وتتنكر لذلك) واقع أن التنظيمات القبلية أظهرت خلال التاريخ حيوية كبيرة ومقدرة هائلة على التكيف، وهو ما يفسر بقاءها وبقاء فاعليتها حتى اليوم في مناطق كثيرة من العالم.

هناك ما هو أخطر؛ إذ إن هذا التفسير الذي يجعل من علاقات القرابة أساساً للمجتمعات القبلية يقلل بهذا الشكل من أهمية ودور العلاقات الأخرى الأقل ظهوراً للعيان في الحياة اليومية ضمن تلك المجتمعات، لكنها موجودة في جوهر آلية عملها؛ هذه العلاقات هي التي تنظم وتشرعن السيادة التي ترسيها القبائل على إقليم ما وعلى موارده وسكانه، سواء أكانوا أفراداً من القبيلة ذاتها أم مهيمناً عليهم.

ومن ثم، فإن العلاقات الاجتماعية النازمة لسيادة مجموعات بشرية - تأخذ شكل «المجتمع» - على إقليم وعلى موارده، والمشرعنة في الوقت نفسه لتلك السيادة، ليس لها أبداً علاقة بالقرابة، سواء علاقة مباشرة أو حصرية. هذه العلاقات هي التي اعتدنا في الغرب على تمييزها وتصنيفها ضمن فئتين: «السياسة» و«الدين».

نعني بعبارة «السياسة» المؤسسات والمبادئ التي تستطيع المجتمعات بفضلها أن تحكم نفسها وتحكم علاقاتها مع مجتمعات أخرى قريبة أو بعيدة، صديقة أو عدوة. أما عبارة «الدين»، فنعني بها العلاقات التي يرسبها الأشخاص بعضهم بين بعض للتواصل مع كائنات غير مرئية لكنهم يتخيلون أنها تمتلك قوى تفوق قواهم، ولهذا السبب تراهم يبذلون الجهد لطلب الحماية والنعم منها، بتكريمها وبتقديم القرابين إليها.

لم نقدم هذين التعريفين إلا للمساعدة على عزل وتحليل وظائف احتلت إحداها على حساب الأخرى مراتب مختلفة جداً عبر التاريخ، واختلفت تبعاتها كل مرة بحسب المجتمع المعني: إما أن السلطة والدين كانا ملتحمين بشكل وثيق في المؤسستين نفسيهما وفي الشخص الذي يمثلهما ويمارس من خلالهما السلطة العليا، مثلما كانت حال الفراعنة في مصر القديمة⁽⁵⁾، أو حال سلطة بعض الملوك الأفريقيين⁽⁶⁾ في بداية القرن الماضي، وإما أن هذه المهمات كانت مفصولة بعضها عن بعض، ولكن

(5) David Wengrow, *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2,650 BC*, Cambridge World Archaeology (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006), and Henri Frankfort, *La Royauté et les dieux: Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1961), p. 17.

«كان الشرق الأوسط يعتبر النظام الملكي أساساً حقيقياً للحضارة، وأن الناس المتوحشين فقط بإمكانهم العيش من دون ملك. لكن إذا اعتبرنا النظام الملكي مؤسسة سياسية، فإننا نبتنى هنا وجهة نظر لم يكن في وسع القدماء فهمها... جميع الأمور التي كان لها معنى كانت مندمجة بالكون، وكانت وظيفة الملك تحديداً هي المحافظة على الانسجام في عملية الاندماج».

(6) Max Gluckman [et al.], *Systèmes politiques africains*, publiées sous la dir. de M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard; trad. de l'anglais par Paul Ottino; avant-propos d'Hubert Deschamps; préface du A. R. Radcliffe-Brown; patronnées par l'Institut international africain, études ethnographiques (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 21.

من الصعب غالباً، حتى من وجهة النظر المثالية، أن نفصل المهمات السياسية عن المهمات الطقسية أو الدينية؛ ففي المجتمعات الأفريقية، نستطيع القول بأن الملك هو رئيس السلطة التنفيذية والمشرع والقاضي الأعلى والقائد الأعلى للجيش ورئيس الكهنة أو الزعيم الأعلى للطقوس، بل حتى ربما الرأسمالي الرئيسي في المجتمع ككل. لكن من الخطأ أن نتصوره جامعاً عدداً كبيراً من المهمات المتفرقة والمحددة. ليس للملك سوى مهمة واحدة هي مهمة الملك، الواجبات والأنشطة المختلفة والحقوق والامتيازات والمزايا الملحق بها تشكل وحدة متكاملة.

كل واحدة منها تتمم الأخرى، وبالتالي تقوم بها مجموعات اجتماعية مختلفة، كما هي الحال عند الطبقتين المهيمنتين في الهند في العصور القديمة والعصور الوسطى، وهما طبقة البراهمان (رجال الدين) والكشاتريا (المحاربين)؛ إذ إن الرادجا، أي الشخص الذي يترأس كل واحدة من الممالك الهندية الكثيرة، كان دوماً ينتمي إلى طبقة الكشاتريا^(٧)، وإما أن المهمات تُطرح على أنها متميزة ولكنها منفصلة تماماً بعضها عن بعض، إذ تمارس السلطة السياسية - على الأقل سلطة الدولة - من دون أي مرجعية دينية، ليس فقط إزاء الدين المهيمن على المجتمع تقليدياً (كما هي حال المسيحية في أوروبا) بل أيضاً إزاء أي شكل ديني آخر، حيث أصبح الدين مسألة خاصة بالأشخاص وليس عنصر مواطنة. هذا التفريق بين السلطة السياسية والدين هو واقع جديد في تاريخ الإنسانية، فرض نفسه تدريجياً منذ الثورة الفرنسية وخلال الأحداث المشابهة التي أنهت في أوروبا الأنظمة الملكية القديمة التي ادعى بعض أصحابها امتلاك السلطة الإلهية. ولكن إذا نحينا هذه التطورات الحديثة التي انتشرت من أوروبا إلى الصين مع تصدير الأنظمة الاشتراكية، يمكننا ملاحظة أن الناس استقوا خلال تاريخهم حق ممارسة السلطة في مجتمعاتهم من خلال آلهة أو إله. هناك أمثلة كثيرة لإله يرتقي إلى مستوى أعلى من مستوى بقية الآلهة، وذلك بالتوازي مع ارتقاء الملك الذي اختاره إلهاً فوق مستوى غيره من الملوك. هذا ما حدث حين أصبح حمورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م) ملك الملوك، وأعلن أن حاميه مردوخ، الذي كان حتى تلك اللحظة قليل الأهمية نسبياً، هو أعظم إله بين الآلهة^(٨).

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو من شقين: ما الذي يميز القبيلة من الكيان الإثني؟ وما هو الكيان الإثني؟

«الكيان الإثني هو مجمل الجماعات المحلية التي تدّعي أنها منحدره بشكل حقيقي أو وهمي من مجموعة الأسلاف الذين عاشوا في زمن بعيد نوعاً ما، وتتكلم لغات تنتمي إلى العائلة اللغوية نفسها، وتشارك في عدد معين من مبادئ تنظيم المجتمع ومن التصورات المتعلقة بالاجتماعي والكوني، بالإضافة إلى بعض القيم والمعايير التي تنظم سلوك الأشخاص والجماعات أو تقوله».

ينتمي كثير من القبائل في الواقع إلى الكيان الإثني نفسه، ومن هذا المنطلق يمكن كل فرد في القبيلة أن يدعي انتماءه المزدوج، إلى قبيلته من جهة، وإلى الكيان الإثني الذي يضمه من جهة أخرى. وهذا حال الأكراد أو الباشتون على سبيل المثال. ولكن ثمة فرقاً كبيراً بين الانتماء إلى قبيلة والانتماء إلى كيان إثني؛ فالانتماء إلى قبيلة يقوم مثلاً بمنح أفرادها إمكانية الحصول إلى الأرض، ويساعد على ممارسة أنماط معينة من الزواج، ويؤمّن حماية مشتركة، في حين أن الانتماء إلى الكيان الإثني نفسه

(7) Louis Dumont, «La Fonction royale», dans: Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1971).

(8) Jean Bottéro, *La Plus vieille religion: En Mésopotamie*, collection Folio. Histoire; 82 (Paris: Gallimard, 1988), p. 170.

استشهاد ببدایة قانون حمورابي الشهير: «حين قام أنو السامي وملك الآلهة وإنليل، إله السماء والأرض ومحدد أقدار البلاد بمنح مردوخ، مولود إيا الأول، السلطة العليا على كامل الشعوب ورجحوه بين الآلهة.» انظر: Francis Joannès et Cécile Michel, dirs., *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, avec la collab. de Luc Bachelot [et al.], Bouquins (Paris: R. Laffont, 2001), art. «Nabuchodonosor 1er», et Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne*, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1989).

لا يمنح إمكانية الوصول إلى الأرض ولا إلى نساء القبائل الأخرى المكوّنة لها. يكمن الفرق بين القبيلة والكيان الإثني إذن في أن القبيلة تشكّل «مجتمعاً»، بينما يشكّل الكيان الإثني «كياناً أو جماعة محلية» (Community). الكيان الإثني في الواقع هو قبل كل شيء كيان ثقافي ولغوي، يمنح الأفراد هوية خاصة تنتشر إلى أبعد من القبيلة التي ينتمون إليها بالولادة أو بالتبني، وتضاف إلى هويتهم القبلية. لكننا نلاحظ في مناطق كثيرة من العالم أن الانتماء إلى الكيان الإثني نفسه لا يمنع العشائر التي تنتمي إليه من التحارب في ما بينها أو استيلاء بعضها على أراضي بعضها الآخر... إلخ. لهذا السبب، غالباً ما تتجمع ضمن الكيان الإثني قبائل عدة لتشكيل اتحاد قبلي يبدى قوّته وهيبته أمام الجماعات القبلية الأخرى، ويمكن أن نذكر كمثال على ذلك القبائل البربرية في المغرب⁽⁹⁾.

القبائل وأشكالها المختلفة

لتوضيح تنوّع أشكال القبائل، سنعطي بعض الأمثلة من مختلف القارات. الصو (So) مزارعون في أوغندا⁽¹⁰⁾، يقطنون في منحدرات قمم كادام وقمم موروتو، ويعيشون من زراعة السورغو (الذرة البيضاء) والرعي والقليل من الصيد. زراعتهم مهددة بشكل دوري بالجفاف أو بالأمراض التي تصيب النباتات، وماشيّتهم تسرقها بشكل منتظم قبائل رعاة الكاريموجونغ الذين يعيشون في السهل. اختفى الصيد الآن تقريباً، والغابة تتراجع بسبب استخدام أشجارها وقيداً. يبلغ عددهم حوالي ٥٠٠٠ شخص موزعين في قبائل أبوية النسب. يهيمن الرجال على النساء كما يهيمن الأخوة الكبار سنّاً على الأخوة الأصغر. يوجد بين كبار الأخوة أقلية من الرجال يمثل كل واحد منهم عشيرته ويحكمون بقية المجتمع. هؤلاء يدربون وبالتالي يكتسبون سلطة التواصل مع أسلاف العشائر والحصول منهم على السلام والمحاصيل الجيدة... إلخ، لأن هؤلاء المدربين فقط هم من يستطيعون مناداة أسلاف عشائرتهم بأسمائهم والتحدث إليهم. أمّا الأسلاف، فيُفترض فيهم التدخل عند الآلهة لطلب المساعدة والنعم. هذه الأقلية من الرجال المدربين تقوم كذلك بدور محكمة عدل لمعاقبة المتهمين بجرائم خطيرة في حق النظام القبلي، وتطلق حكمها بعد استشارة الأسلاف. تُقدّم الأضاحي إلى الأسلاف بشكل منتظم، وفي حالات الجفاف الشديد تُقدّم الأضحية إلى آلهة المطر في مكان مقدس غير مفتوح للعموم، وتمتلك قبيلة واحدة سر هذا الطقس. نلاحظ إذن في هذا المجتمع وجود تسلسل هرمي ليس جنسياً وجيلياً فحسب بل هو أيضاً تسلسل بين العشائر، وذلك على مستوى علاقات البشر بالقوى الخفية النازمة للكون. أقلية من الرجال فقط تمتلك احتكار التواصل مع هذه القوى، ويسعى هؤلاء لوضعها في خدمة المصالح المشتركة لجميع أفراد مجتمعاتها. وبهذا الشكل، يتمتعون بأبهة كبيرة وسلطة على الآخرين تضاف إليها بعض الميزات المادية. ولكن في النهاية تشارك في السلطة السياسية والدينية، بشكل نسبي، جميع العشائر الأبوية النسب.

(9) Mohamed Tozy et Abderrahmane Lakhassi, «Le Maroc des tribus: Mythe et réalité», dans: Hosham Dawod, dir., *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Sociétales (Paris: A. Colin, 2004), pp. 169-200.

(10) Charles D. Laughlin and Elizabeth R. Laughlin, «Kenisan: Economic and Social Ramifications of the Ghost Cult among the So of North-eastern Uganda», *Africa* (London), vol. 42, no. 1 (January 1972), pp. 9-20.

على النقيض مما سبق، تعطينا جماعة البارويا في غينيا الجديدة مثالاً لقبيلة ولدت فقط في القرن الثامن عشر نتيجة حروب جعلت بقايا ثمانين فئات من قبيلة اليويوية تلجأ إلى قبيلة أخرى هي الأندجة ثم تطردها من إقليمها في نهاية المطاف. تتكون هذه القبيلة اليوم من خمس عشرة عشيرة، ثمان منها من ذرية اللاجئين وسبع تنحدر من العشائر الأصلية في المنطقة، أحلافاً أو متحالفين، ومن غير الوارد إذن في هذا النوع من القبيلة ادّعاء أن جميع أعضاء القبيلة ينحدرون من سلف مشترك. وكما رأينا، فإن وحدة القبيلة تركز في الواقع على مؤسسة إعداد الذكور والإناث التي تخص جميع السكان وترتّبهم هرمياً. إلا أن المسؤولين عن الإعداد والتدريب ينتمون كلهم إلى المجموعات المنتصرة لا إلى المجموعات المهزومة، وهم أنفسهم الذين يمارسون نظام السلطة «السياسية الدينية» الخاصة بالبارويا.

سُطّهر الأمثلة التالية كيف يتشكل ضمن بعض المجتمعات القبلية نوع من الأرستقراطية الوراثية. تلك كانت حال هنود باوني في أميركا الشمالية البالغ تعدادهم اليوم خمسة آلاف شخص، وكانوا يعيشون قبل وصول الأوروبيين في قرى كبيرة على طول نهر المسيسيبي، حيث مارسوا زراعة الذرة والصيد الموسمي للبيزون (ثور وحشي أميركي). كانت هناك عشيرتان ضمن تلك المجموعة تتشاركان السلطة، عشيرة تقدّم زعماء الحرب وأخرى تقدّم الكهنة. وكان في حيازة عشيرة زعماء الحرب الأدوات المقدسة التي تحوي القدرة على تأمين الخصوبة للحقول والعودة السنوية للبيزون في المروج، لكنها لم تكن تملك الصيغ السرية التي تُفعل القوة الخفية لهذه الأدوات.

كان هذا العلم حكراً على فئة الكهنة، فتوجب إذن أن يتعاون ممثلو العشيرتين لطلب تدخّل القوى فوق الطبيعية القادرة على أن تؤمّن للقبيلة الحياة الرغيدة مادياً واجتماعياً. كانت التقاليد تنص على أنه إذا تعرضت الأدوات المقدسة للسرقة أو للتدمير نتيجة الحرب، فإن على القبيلة بكاملها أن تتحل وتختفي كمجتمع، وعلى كل عشيرة أو عائلة أن تفتش عن ملجأ عند قبائل أخرى، مع ما يمثل ذلك من خطر على حياتها. يبيّن هذا المثال كيف يمكن - داخل القبيلة - أن تتركز الوظائف المفترض أنها تؤمّن تكاثر الجميع في عشيرتين فقط ضمن نظام شامل اجتماعي وكوني، وهنا أيضاً لتلك الوظائف طبيعة سياسية ودينية. لقد تحولت هذه القبيلة إلى ما يسمّى «زعامة وراثية»، وحدث تمايز اجتماعي جديد بين عشائر القادة والكهنة من جهة والناس العاديين من جهة أخرى.

هناك أمثلة أخرى لعمليات تحول الأرستقراطية القبلية إلى زعامة وراثية، كما لوحظ ذلك في بولينيزيا^(١١). في تلك المجتمعات، يدّعي الأفراد الذين يشكلون الزعامة أنهم أقرباء، لكنهم في الحقيقة مصطفون جميعهم ضمن نظام هرمي ينحدر من سلالة الزعيم الذي يكون في الغالب الأكبر سناً من ذرية الابن الأكبر المؤسس للمجموعة القرابية كينغا^(١٢). لا تشبه جماعات قرابة النسب البولينيزية في شيء المجموعات ذات النسب الأبوي أو الأمومي، لأنها تأخذ بعين الاعتبار النسب عن طريق

(11) Marshall David Sahlins, *Social Stratification in Polynesia*, American Ethnological Society. Monographs; 29 (Seattle: University of Washington Press, 1958).

(١٢) عند جماعة الكاشين تعود السلطة السياسية والدينية، كما يبيّن ليش، إلى آخر ابن من سلالة آخر ابن للسلف المؤسس. انظر: Edmund Ronald Leach, *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*, with a Foreword by Raymond Firth (Cambridge, Harvard University Press, 1954).

الرجال والنساء على حد سواء. نتيجة لذلك، تكون الزعامة العشائرية عبارة عن مجموعة أنساب وأفراد متسلسلين هرميًا ضمن مراتب وأوضاع اجتماعية غير متساوية، ويتفاقم عدم التساوي كلما اقتربنا من الأصغر سنًا في الفروع الفتية لسلالة الزعيم^(١٣). سنبيّن في ما بعد كيف يمكن ضمن تلك المجتمعات أن تطفو على السطح أرستقراطية تشكّل نوعًا من الطبقة أو النظام المهيمن.

في إمكاننا بعد هذه الأمثلة أن نعي الطابع الاستثنائي نسبيًا والفريد للنظام المسمّى «الانقسام» لبعض المجموعات القبلية في قسم من أفريقيا أو الشرق الأوسط، كما وصفه إيفانز بريشارد في ما يخص النوير في أفريقيا وبدو برقة في ليبيا، أو كما وصف بول ولورا بوهانان التيف في نيجيريا^(١٤). أكد بريشارد حقيقة أن في هذه المجتمعات القبلية، تعتقد كل عشيرة وكل سلالة وكل جماعة محلية أنها مساوية للأخريات اقتصاديًا وسياسيًا وأيديولوجيًا. وكل قسم من المجتمع يعمل لنفسه ما يعمل به الآخرون لأنفسهم، وبالتالي فهو يعتبر نفسه مماثلًا لهم. هذا التكافؤ بين أقسام القبيلة يترتب عليه، بحسب بريشارد، واقع أن الأقسام العليا التي تتجاوز المحلي لا تظهر إلا في حالة نزاع بين سلالتين أو بين عشيرتين. إذا هاجمت سلالة تابعة لعشيرة (أ) سلالة تابعة للعشيرة (ب)، فإن العشيرة (ب) كلها تبدي تضامنها وتستنفر لمجابهة العشيرة (أ). بالإضافة إلى العلاقات اليومية المنظمة بشكل خاص بالقرابة، تظهر علاقات اجتماعية أخرى من النمط السياسي فقط في حالة المجابهة بين المجموعات نفسها، ما عدا على المستوى الديني، حيث تشارك الفئات كلها في التمثيل نفسه وفي الطقوس نفسها^(١٥).

قدمت دراسات إرنست غيلنر وديفيد هارت ودراسات أقدم عهدًا لروبير موتاني^(١٦) هذه القبائل في صورة تجمعات سريعة الزوال نسبيًا لعشائر وأقسام حريصة على استقلالها، ومندمجة بدنيامية دائمة من الانشطار والانصهار. هذه الرؤية التي تناسب بعض مظاهر حياة تلك القبائل، وخاصة فكرة تأكيد المساواة بين أفرادها، حجبت الأنظمة التراتبية الاجتماعية الموجودة واقعًا في هذه المجتمعات القبلية،

(١٣) وصف مارشال سالينز هذه البنية على الشكل التالي: «إنها بنية تستند إلى درجة المصالح أكثر منها إلى صراع المصالح، وتستند إلى الأولويات العائلية المتدرجة في ما يخص السيطرة على الثروة والقوة، وتستند إلى حق طلب الخدمات من الآخرين والوصول إلى السلطة الإلهية والمظاهر المادية لأنماط الحياة - بحيث إذا كان الأفراد كافة تربطهم علاقة قرى وهم أعضاء في المجتمع، فإن بعضهم مع ذلك يُعتبر أعضاء في هذا المجتمع أكثر من غيره». انظر: Sahlins, *Social Stratification*, p. 24. برزت خلال التاريخ وضمن بنى كهذه أنماط من الأرستقراطية معزولة تمامًا عن باقي السكان بسبب مهماتها ونمط حياتها، مع الاستمرار في التحدث بلغة القرابة.

(14) Laura Bohannon, «Political Aspects of Tiv Social Organization», in: Laura Bohannon [et al.], *Tribes without Rulers; Studies in African Segmentary Systems*, Edited by John Middleton and David Tait; Pref. by E. E. Evans-Pritchard (London: Routledge and Paul, 1958), and E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon press, 1940).

(15) Philip Carl Salzman, «Does Complementary Opposition Exist?», *American Anthropologist*, vol. 80, no. 1 (1978), pp. 53-70.

(16) Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago: University of Chicago Press, 1969); David M. Hart, *The Aith War-yaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology; 55 (Tucson: University of Arizona Press, 1976); Akbar S. Ahmed and David M. Hart, eds., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), et Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1930).

وكانت موضع انتقادات قوية، ولا سيما من جانب عبد الله حمودي^(١٧)، لكنها مع ذلك لفتت النظر إلى أهمية قدرة الصراعات بين القبائل على الهيكلة، وبيّنت الدور الذي يؤديه الانشقاق في مواجهة الدولة. سنتطرق سريعاً في ما يلي إلى المسألة الخاصة بالعلاقات بين القبائل والدولة.

القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدولة

تشهد الأمثلة السابقة إذن، وبوضوح، على حيوية هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي المتمثل في القبائل، وتشهد بالتالي على خصائصها وعلى الأهمية التي يوليها الأفراد لهذا النمط من الوجود الاجتماعي. تشير المعطيات الأثرية والتاريخية إلى أن هذا الشكل من المجتمع ظهر منذ بدايات العصر الحجري الحديث، ثم تعمم في جميع القارات بشكل مرافق لتطور أشكال الزراعة المختلفة و/أو تربية الماشية. هذه الحقائق التي لم تكن معروفة بهذا الشكل الجيد في القرن التاسع عشر حملت حينها مورغان وعدداً كبيراً من الأنثروبولوجيين من بعده على النظر إلى القبائل من زاويتين حجتا هذه الحيوية بشكل واسع. صحيح أن جميع الأنثروبولوجيين كانوا يرون في القبائل نمطاً محدداً من بين غيره من أنماط المجتمعات، لكن قسماً منهم أيضاً اعتبر حينها القبيلة مرحلة قديمة من التطور الإنساني؛ مرحلة تم تجاوزها أو تهميشها مع حلول أشكال «عليا» من تنظيم المجتمع، خاصة مع ظهور الدول^(١٨).

اعتبر مورغان، الذي كان مع ذلك معجباً بنظام القبائل الهندية في أميركا الشمالية وباستقلالية وشجاعة مقاتليها، أن هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي «يجسد ظروف الإنسانية في حالة البربرية». بالنسبة إليه، اجتازت البشرية ثلاث مراحل في تطورها منذ ظهور الإنسان العاقل (Homo sapiens)، وهي: مرحلة التوحش ومرحلة البربرية ومرحلة الحضارة. وجود الدولة فقط هو الذي يستطيع، بحسب رأيه، أن يفيد كأساس للحضارات التي ظهرت عبر التاريخ؛ إذ يبدو له أن من المستحيل «تأسيس مجتمع سياسي أو دولة أساسها المجموعات العشائرية»^(١٩). وهكذا، فإن ولادة الحضارة تطلبت، بالنسبة إلى مورغان، تفكك الجماعات القرابية القديمة، وتفكك القبائل وتحولها إلى مجموعات إقليمية تربية. ويثبت ذلك بالإصلاحات التي قام بها سولون وكليستين والتي ألغت القبائل اليونانية القديمة المبنية على القرابة في منطقة الأتيك، لتعطيها أساساً إقليمياً تريبياً جديداً أصبح الدعامة للمدينة - الدولة في أثينا^(٢٠).

في القرن العشرين، اقترحت مخططات أخرى لتطور الإنسانية، لكنها كانت هذه المرة خالية من أي مرجعية للعبارات الساخرة، مثل «الهمجية» و«البربرية». كانت تلك حال مخطط التطور الذي قدمه

(17) Abdallah Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: Réflexions sur les thèses de E. Gellner», *Hesperis-Tamuda* (Rabat), vol. 15 (1974), pp. 147-177.

(18) John J. Honigsmann, «Tribe», in: Julius Gould and William L. Kolb, eds., *A Dictionary of the Social Sciences* (New York: Free Press of Glencoe, 1964).

(19) Morgan, p. 123.

(20) Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien* (Paris: Les Belles lettres, 1973).

مارشال سالينز في كتابه *رجال القبائل*^(٢١)، فهو يلخص تطور البشرية من دون أي حكم على القيمة بتعاقب أربع مراحل هي: مرحلة «قطعان» الصيادين من العصر الحجري القديم، ثم «القبائل» في العصر الحجري الحديث التي تحول بعضها إلى «كيانات زعامية قبلية»، ثم أخيرًا بنزغ إلى الحياة بعض أشكال الدولة من رحم بعض تلك الكيانات^(٢٢). وقد تعرض هذا المخطط نفسه للنقد^(٢٣) ليس لأنه لا ينطبق على وقائع تجريبية، بل بسبب تفسير التطور الانساني الذي بُني عليه.

ليس التطور هو الذي يفسر تاريخ المجتمعات الإنسانية بل على العكس، فالتاريخ الذي يختلف باختلاف المجتمعات الإنسانية هو الذي يفسر تحولاتها، ويفسر بالتالي تطور الإنسانية. لماذا مع ذلك يحتفظ مفهوم التطور على معنى؟ ببساطة لأن من غير الممكن لأي مجتمع، وفي أي فترة، أن يفعل ما يحلوه له لابتكار طرق جديدة يؤثر بها في الطبيعة التي تحيط به أو في نفسه. لا يمكن مثلاً تصور أنه كان في إمكان سكان أستراليا الأصليين في القرن السادس عشر اكتشاف الفيزياء النووية. فلكني يحدث هذا الاكتشاف، ينبغي أن يجتاز بعض المجتمعات مراحل في مجال إنتاج المعارف بشأن الطبيعة، ومن ثم تستطيع مجتمعات أخرى أن تقتبس هذه الاكتشافات وتطورها من دون أن تكون هي السبب في ابتكارها. نرى إذن أن تطور البشرية ليس حقيقة مختلفة عن تاريخ المجتمعات التي تعاقبت ووصلت إلينا.

لنأت الآن إلى مسألة ظهور الدولة. عندما ننظر بشكل شامل إلى تطور المجتمعات الإنسانية من خلال تاريخها، نلاحظ وجود مسارين للتطور أحدهما نوعين مختلفين من العلاقات بين القبائل والدول، لكن كلاهما يفترض مسبقاً وجود كيانات قبلية وإثنية في طور التحول^(٢٤). المسار الأول أدى إلى تشكّل دول مدعومة من قبائل استمرت في الوجود بعد ولادة دولتهم، ومسار التطور هذا هو الأقدم، وهو مستمر حتى اليوم. المسار الآخر أدى إلى تشكّل دول قامت في ما بعد، وبشكل منتظم، بإخضاع القبائل التي دعمتها أو بتغيير هذه القبائل أو بتدميرها أو بتهيميشها. تضمّن المسار الأول دوماً تقاسم السيادة بين القبائل والدولة التي تشملها وتهيمن عليها غالباً. وفيه يحافظ أعضاء القبيلة عموماً على حقهم في حمل السلاح، بينما في مسار التطور الثاني تنزع الدولة غالباً، وبالتدريج، سلاح الجماعات الخاضعة لها، وتشعر حينها بالحاجة إلى إنشاء شرطة وجيش لممارسة سلطتها داخل أراضيها وخارجها.

نلاحظ أن الرهان القائم في العلاقات بين القبائل والدول لا يقوم إذن على علاقات القرابة داخل القبائل، أو بين هذه الأخيرة، لكنه يقوم من الناحية الاستراتيجية على تقاسم السيادة السياسية والدينية

(21) Marshall David Sahlins, *Tribesmen*, Foundations of Modern Anthropology Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968), and Leslie A. White, «The Concept of Evolution in Cultural Anthropology,» in: *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal* (Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 1959), pp. 106-125.

(22) Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: Norton, 1975), and Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, Random House Studies in Anthropology; AS 7 (New York: Random House, 1957).

(23) Maurice Godelier, «Le Concept de tribu: Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?», *Diogenes: Revue internationale des sciences humaines*, no. 81 (Janvier-Mars 1973), pp. 3-28.

(24) Maurice Godelier, «Processes of the Formation, Diversity and Bases of the State,» *International Social Science Journal*, vol. 32, no. 4 (1980), pp. 609-623.

التي تدّعي ممارستها الدولة والقبائل التي تتشكّل منها. غير أن هذا لا يعني أن علاقات القرابة لا تُستخدم في إدارة السلطة والدولة كما تظهره لنا جلياً حالة المملكة العربية السعودية. سنوضح ببضعة أمثلة هذين المسارين.

في ما يخص مسار التطور الأول، هناك مثال شهير يتمثّل في تأسيس [الرسول] محمد في القرن السابع الميلادي دولة سياسية ودينية جديدة، جمعت في البداية تحت سيادتها عدداً من المدن والعشائر في شبه الجزيرة العربية، وخاصة في الحجاز. كما يوجد مثال أقرب إلينا هو تشكّل المملكة العربية السعودية على مراحل عدة، ابتداء من اللقاء الذي تم سنة ١٧٤٢ بين رجلين، الأول رجل دين هو محمد بن عبد الوهاب، والثاني شيخ قبيلة هو ابن سعود. كان الأول ابن أحد الوجهاء الدينيين في اتحاد تميم القبلي، وكان ينوي إصلاح الإسلام بشكل متشدد. أمّا الثاني، فكان زعيم قبيلة ضمن اتحاد عنيزة القبلي الكبير، وكان يسود على الدرعية التي كانت في ذلك الوقت قرية صغيرة في منطقة نجد في وسط شبه الجزيرة العربية. كان الأول بحاجة إلى دعم سياسي من الثاني لبدء إصلاح نمط حياة البدو في نجد، ومعظمهم من الرحل، كما كان يطمح إلى نشر تلك الإصلاحات على كامل أرض الإسلام، بينما وجد الثاني في تلك النظرة المتشددة إلى الإسلام الشرعية التي يحتاج إليها لإخضاع جميع العشائر المجاورة لسلطته حتى مكة والمدينة⁽²⁵⁾.

لكن، يمكننا، بغية توضيح الفكرة، تغيير القارة والتوجه إلى أميركا الأنديّة (نسبة إلى جبال الأنديز) قبل وصول المحتلين الأوروبيين إليها. نعلم أن إمبراطورية الإنكا تشكّلت فقط في القرن الثالث عشر، حين غادرت القبائل ذات الكيان الإثني الإنكا منطقتها واستولت على وادي كوزكو قبل أن تبدأ خلال القرون التالية توسيع سلطتها حتى شمال الإكوادور، وكذلك باتجاه الجنوب حتى الحدود مع دولة تشيلي الحالية⁽²⁶⁾. لدينا هنا من جديد مثال على تشكّل دولة وإمبراطورية من طرف قبائل وكيانات إثنية تُخضع غيرها لسلطتها. انطلاقاً من الأنماط الثقافية لتلك المجتمعات في تلك الحقبة، يصبح في استطاعتنا أن نفهم تحوّل زعيم الإنكا إلى إله حي بين بني البشر، لأن إنكا أعلن نفسه ابن إله الشمس، وفرض عبادة الشمس في جميع مقاطعات الإمبراطورية. ولكن في سنة ١٥٣٣، اختفت إمبراطورية الإنكا بعد أن أعدم الاسبان أنهاوالبا، آخر أباطرة الإنكا، واستولوا على كوزكو، عاصمة الإمبراطورية.

يعطينا مثال الإنكا الفرصة لإبراز أحد العناصر التي تُميز كياناً زعيماً قبلياً مركزياً من دولة، بل حتى من إمبراطورية. يتمثّل هذا العنصر في ظهور فئة من الأشخاص الذين يديرون مقاطعات تابعة للدولة من دون أن تربطهم بالضرورة علاقات قرابة بالذين يحكمون الدولة والإمبراطورية. تشكّل هذه المجموعة

(25) Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (London: Saqi Books, 2009).

(26) Danièle Lavallée et Luis Guillermo Lumbreras, *Les Andes: De la Préhistoire aux Incas*, l'univers des formes (Paris: Gallimard, 1985).

من الأشخاص في الواقع مرادفًا لما سُمّي بيروقراطية حين جرى التكلم على الإمبراطورية الصينية أو الإمبراطورية الرومانية أو أي شكل آخر من أشكال الدول والإمبراطوريات^(٢٧).

شهد مسار التطور الثاني نشوء دول مدعومة من القبائل والكيانات الإثنية، لكنه أدى إلى اختفاء أو تهميش القبائل من الدول التي أقامتها. وفي نظرنا أن هناك ثلاث مناطق في العالم تطورت فيها تلك الآلية، وهي الهند والصين وأوروبا القديمة. الأولى اجتاحتها قبل الميلاد بألف سنة قبائل هندية - إيرانية قامت تدريجيًا باستحداث شكل جديد من أشكال تنظيم المجتمع، هو نظام الطبقات الاجتماعية المغلقة^(٢٨). تتربع على قمة هذا المجتمع طبقة البراهمان المؤهلة وحدها لإنجاز التضحيات للآلهة وإجراء الطقوس، وهي تهيمن دينيًا على جميع الطبقات الأخرى، لكنها لم تكن تملك القدرة على الحكم، ولم يكن لها الحق في استخدام العنف ضد البشر. كان ذلك ملك طبقة الكشاتريا المؤلفة من مقاتلين ينشق منهم الملوك (رادجا)، وقد حكم هؤلاء حوالى مئة مملكة منتشرة في القارة الهندية قبل وصول المغول، ومن بعدهم الإنكليز، إلى الهند. تحولت إذن القبائل الآرية على مر العصور إلى طبقات مغلقة، ودفعت نحو الجبال أعضاء القبائل الذين كانوا موجودين قبلها. وتحول هؤلاء بدورهم إلى طبقات مغلقة أو استطاعوا الحفاظ على هويتهم، وتصنّفهم الحكومة الهندية حاليًا ضمن فئة الطبقات الدنيا.

هناك حالة أخرى من حالات اختفاء القبائل المرتبطة بتطور الدولة، وهي حالة الصين. ظهرت أولى الدول الصينية في حوالى الألف الثاني قبل الميلاد، وكانت مدعومة من جماعات إثنية وقبائل من شمال الصين. لكن ما إن تأسست الإمبراطورية الصينية سنة ٢٢١ قبل الميلاد، حتى اختفت القبائل داخل الإمبراطورية. ومع ذلك، كانت الإمبراطورية تواجه باستمرار على حدودها تهديد القبائل التي كانت تسمّيها «البرابرة»^(٢٩). نحن نعلم، بحسب التصور الصيني للعالم، أن الصين موجودة في مركز العالم؛ إنها إمبراطورية الوسط والمكان السامي للحضارة، وهي محاطة بصنفين من الشعوب هما

(27) John V. Murra: «On Inca Political Structure,» in: Verne F Ray, ed., *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies; Proceedings* (Seattle: American Ethnological Society, 1958), pp. 30-41, and *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Historia andina; 3 (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975); Richard P. Schaedel, «Early State of the Incas,» in: Henri J. M. Claessen and Peter Skalník, eds., *The Early State*, New Babylon, Studies in the Social Sciences; 32 (The Hague: Mouton, 1978), pp. 289-320, and Craig Morris, «Inka Strategies of Incorporation and Governance,» in: Gary M. Feinman and Joyce Marcus, eds., *Archaic States*, School of American Research Advanced Seminar Series (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1998), pp. 293-309.

(28) Gregory L. Possehl, «Sociocultural Complexity without the State: The Indus Civilization,» in: Feinman and Marcus, eds., pp. 261-291, and C. C. Lamberg-Karlovsky, «The Indus Civilization: The Case for Caste Formation,» in: *Journal of East Asian Archaeology*, vol. 1, no. 1 (1999), pp. 87-113.

(29) Li Liu and Xingcan Chen, *State Formation in Early China*, Duckworth Debates in Archaeology (London: Duckworth, 2003); Kwang-chih Chang [et al.], *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*, Edited and with an Introduction by Sarah Allan; Foreword by Peter J. Ucko, Culture and Civilization of China (New Haven: Yale University Press, 2005), and Nicola Di Cosmo, *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002).

«البرابرة المطبوخون»، أي الذين هم في طور اكتساب الطابع الصيني، و«البرابرة الخام»، أي جميع القبائل التي ينبغي إخضاعها يوماً ما وإكسابها الطابع الصيني^(٣٠).

إذا حوّلنا نظرنا نحو اليابان، فإن آخر معركة ضد قبائل إينو لم تقع إلا في سنة ١٧٨٩، وهذه القبائل هي أول من سكن اليابان، وكان لقب «شوغن» يشير عند اليابانيين إلى زعيم الحرب الذي يقاتل «البرابرة».

يتعلق المثال الأخير بتطور الدولة في أوروبا القديمة، وخاصة المدينة - الدولة اليونانية. اختار مورغان هذا المثال ليبين أن على الدولة كي تترسخ أن تحوّل القبائل القائمة على علاقات القرابة إلى قبائل قائمة على أساس العلاقة بالإقليم. كانت الإصلاحات الشهيرة التي قام بها كليستين تهدف حقيقة إلى تشكيل قبائل جديدة تضم كل منها، وفي كل مرة، ثلاثة عناصر مكوّنة من سكان الأتيك وبعض سكان الساحل وبعض سكان مدينة أثينا وبعض الفلاحين من الأتيك. انطلاقاً من ذلك، لم تعد القبائل تضم أفراداً ذوي صلات قرابية وإنما مواطنين، أي أفراداً أحراراً يُعتبرون متساوين أمام القوانين التي وضعوها لأنفسهم، وبالتالي أمام الدولة التي يشاركون في سيادتها. في حالة أثينا، كان لجميع المواطنين حصراً الحق في امتلاك قطعة أرض في الأتيك، وتكرّم آلهة أثينا في معابدها، وحمل السلاح للدفاع عن المدينة. في التطور اللاحق لأوروبا خلال الإمبراطورية الرومانية، وبعدها الممالك الإقطاعية، اختفت بالتدريج المجموعات العشائرية التي شهدت على وجودها الغزوات الجرمانية أو السلافية، لا ليحل محلها مواطنون، كما هي عليه الحال في أثينا أو روما، وإنما رعيا فقدوا سريعاً حق حمل السلاح، باستثناء النبلاء أو الذين عُيّنوا جنوداً.

هذه هي النظرة الشاملة والمبسطة جداً التي أردنا إعطاؤها بشأن العلاقات بين القبائل والدول. ولم نشأ في هذه المساهمة معالجة آليات ظهور الدولة، لكننا مع ذلك ألمحنا إلى مفهوم الغزو، وبالتالي إلى مفهوم إخضاع الشعوب عبر الحروب. لكن كان هناك أيضاً آليات داخلية للمجتمعات بلورت أشكالاً من السلطة المركزية. في العصور القديمة تشكّلت الدول انطلاقاً من المدن، وكانت أولى أشكال الدولة كـ المدن - الدول بعدما سيطرت على الأرياف التي تمدّها بالغذاء أو تهاجمها. ومن الأسباب التي حافظت على بقاء القبيلة أن نمط حياتها كان يتطلب أنظمة جماعية لاستخدام الأرض أو الماء، وضرورة بناء قوة عسكرية مشتركة كافية تدافع بها عن حقوقها^(٣١). نحن ندرك أن أحد العوامل التي أضعفت المنظمات القبلية، من الداخل في حقب مختلفة ومنذ العصور القديمة، كان انتشار أشكال مختلفة من الملكيات الفردية للأراضي وللموارد الأخرى الضرورية لإنتاج المجتمعات القبلية. بهذا الشكل تبدلت تدريجياً قبائل العراق ومقاطعات أخرى في الإمبراطورية العثمانية نتيجة الإصلاحات التي أقدمت عليها هذه الأخيرة في القرن التاسع عشر، وخاصة حين أقر الباب العالي إلزامية تسجيل الأراضي القبلية وإعادة توزيعها بين الذين استثمروها خلال عشر سنوات في مقابل دفع ضريبة

(30) Jaroslav Průšek, *Chinese Statelets and the Northern Barbarians in the Period 1400-300 B.C.* (Dordrecht: D. Reidel, 1971).

(31) Walter Dostal, *L'Univers du Mashreq: Essais d'anthropologie*, éd. et préf. par Édouard Conte et André Gingrich; trad. de l'allemand par Isabelle de Lajarte et de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat; avec la collab. de Philippe Despoix et Valentine Meunier (Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2001), sur le droit coutumier tribal yéménite, pp. 161-212.

للدولة. فتح هذا الإصلاح الباب على نظام الملكية الخاصة الزراعية الذي اكتسب أهمية متزايدة مع وصول الإنكليز سنة ١٩١٨، وهو ما غير بشكل عميق العلاقات الاجتماعية والسياسية والهرمية السائدة عند القبائل داخليًا وخارجيًا. وكانت إصلاحات كهذه قد طاولت الملكية واستخدام الأرض مرات عدة خلال التاريخ وفي مناطق أخرى، وشكّل ذلك كل مرة قوة أدت إلى الاختفاء الجزئي أو الكامل للانتماء القبلي عند الأفراد ومجموعاتهم العائلية، وكان للعالم المعاصر الدور في تضخيم وتيرة هذا النمط من التحول الاجتماعي وتسريعها^(٣٢).

لنسترجع في الختام بعض النقاط للتشديد على أهميتها مرة أخرى. في البداية، نلفت الانتباه من جديد إلى حقيقة حيوية القبائل وإلى هذا النمط من تنظيم الحياة الاجتماعية. وما زال جزء من البشرية يتكاثر بحسب هذا النمط من الوجود الذي يفترض أن القبائل لا تزال تتمتع بنوع من السيادة على نفسها وعلى مواردها، وتستمر في إدارة شؤونها في مجالات متعددة من الحياة وفق قوانينها أو عاداتها الخاصة. يتبادر هنا السؤال الاستراتيجي الذي طرح في فترات كثيرة ولا يزال يُطرح، وهو: كيف يمكن توزيع السيادة بين القبيلة والدولة من دون إلغائها لدى أي طرف؟^(٣٣) إن مجتمعات كمجتمع اليمن أو أفغانستان تكافح الدولة فيها اليوم كي تثبت نفسها في مواجهة قوة القبائل^(٣٤).

لكن ينبغي لنا أيضًا ألا نتوهم؛ فعلى الرغم من أن قبائل كثيرة كانت سببًا في قيام دول كثيرة، فإن عددًا كبيرًا منها لم يتمكن من الاستمرار في البقاء إلا لأن هناك دولة تدعمها في هذا المجال^(٣٥). ومن النادر جدًا اليوم أن نجد قبيلة مستقلة عن الدولة.

تلك الحقيقة هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد بأن خطأ الأميركيين الكبير الاستراتيجي والاجتماعي في العراق كان إلغاء الدولة ومؤسساتها في الوقت الذي ألغوا فيه نظام صدام حسين؛ فإن هذا هو ما جعل قبائل العراق تواجه قوة احتلال من جهة وتواجه من جهة أخرى ضغط المجموعات الإسلامية المتطرفة وتنظيم القاعدة. والمسألة في العراق تتمثل حاليًا في إعادة بناء الدولة على أسس جديدة تغير مجددًا علاقاتها بالقبيلة؛ فالدولة التي يراد إعادة بنائها لن تكون في أغلب الظن مرتكزة على حزب سياسي واحد يحتكر إدارة الأمور كافة، ويرأسه أفراد العائلة المقربون من رئيس الدولة وأعضاء من القبائل التي ينتمي إليها هذا الأخير من جهتي الأب والأم، كما كانت عليه الحال في عهد نظام صدام حسين. الدولة الجديدة التي تجري إعادة بنائها الآن، مع ما يتسبب ذلك من ألم، ستكون دعائمها الصريحة جمعية وطنية مكونة من أعضاء مختارين عبر انتخابات حرة مبدئيًا، ويتمتعون على أساس ذلك بحرية التمثيل والدفاع عن مصالح مختلفة، سواء أكانت دينية أم قبلية أم إثنية أم غير ذلك. وفي

(٣٢) لبحث هذه النقطة بشكل أعمق، ننصح بقراءة: Maurice Godelier, *Les Tribus dans l'histoire et face aux Etats* (Paris: CNRS éd., 2010).

(33) Jean-Pierre Digard, «Jeux de structures: Segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyârî d'Iran», *L'Homme*, vol. 27, no. 102 (1987), pp. 12-53.

(34) Elham M. Manea, «La Tribu et l'Etat au Yemen», dans: Mondher Kilani, dir., *Islam et changement social*, avec le concours de Ahmed Benani, Moncef Djaziri et Hilary Kilpatrick, sciences humaines (Lausanne: Payot, 1998), pp. 205-218.

(35) Philip S. Khoury and Joseph Kostiner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1990).

هذا السياق، سيكون للفرد العضو في القبيلة الفرصة والرغبة - من خلال تصويته - بالقيام بخيارات لا يملئها عليه التضامن القبلي أو أي عامل آخر.

ربما هذا ما يتبلور حاليًا في العراق الذي يواجه صعوبات جمة، لكن ليست نهائية، على طريق السير في هذا الاتجاه. وكإشارة ضعيفة على حصول هذا، هناك حادثة ذكرها هشام داوود خلال الانتخابات المحلية والمناطقية العراقية قبل الأخيرة في نهاية كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩؛ إذ كان من المفترض أن تُبرز الانتخابات، بناء على طبيعتها المناطقية، دور القبائل في الحياة السياسية الوطنية، ولكن حدث شيء مختلف تمامًا عما كنا نتوقعه.

إذا أخذنا، مثلاً، الاتحاد القبلي الكبير لبني تميم الذي يعيش أغلب أفرادَه حول مدينة البصرة، نلاحظ أن مزاحم التميمي، الذي هو شيخ المشايخ الكبير (ويسمّيه العراقيون شيخ العموم، أي شيخ جميع المشايخ) لهذا الاتحاد الذي يضم ٨٠٠,٠٠٠ شخص موزعين بين ٣٦٤ عشيرة، لم يحصل خلال هذه الانتخابات سوى على أقل من ٥٠٠ صوت. وكان هذا الرجل المرموق درس في أكاديمية أوكرانيا العسكرية، وكان رئيس أركان سلاح البحرية في عهد صدام حسين، ويتقن العربية والإنكليزية والروسية، كما أنه درس القانون الإسلامي. إنه بالمحصلة رجل ذو موهبة كبيرة ويشغل منصبًا له هيئته وهو منصب شيخ المشايخ. ولكن الآن، أي في الدولة التعددية، أصبح للرجل والمرأة صوت يمكن التعبير عنه انتخابيًا بشكل حر وسري في صندوق الاقتراع، من دون أن تفرض عليه عشيرته أو دينه أو أي نوع من الانتماء الاجتماعي الآخر خيارًا محددًا.

إن هذه الانعطافة عبر التاريخ والأنثروبولوجيا لا تبعدنا عن الحاضر، لكنها تتيح لنا أن ندرك طبيعته وتعتيقاته بشكل أفضل.

مراجعات

- ١٦٧  تكريم: في وداع أيقونة السوسيولوجيا المغربية فاطمة المرنيسي
- ١٧١  فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية
- ١٨١  البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة
- ١٨٧  المدخل الأخلاقي في الدفاع عن الرأس مالية
- ١٩٥  بليوغرافيا إرشادية مختصرة بشأن القبيلة في البلاد العربية

رشيد جرموني*

تكريم: في وداع أيقونة السوسولوجيا المغربية فاطمة المرنيسي^(١)

في ٣٠ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٥، رحلت عنا إلى دار البقاء عالمة الاجتماع والروائية والمفكرة المغربية والعالمية فاطمة المرنيسي عن عمر ناهز ٧٥ سنة. وللإشارة، فإن الباحثة من مواليد مدينة فاس (عاصمة المغرب العلمية)، وتربت في بيت محافظ، حيث سهر أبوها على تعليمها القرآن الكريم. واستفادت من العمل النوعي الذي قامت به الحركة الوطنية، ممثلاً في تشييد مدارس خاصة تدرس فيها اللغة العربية والقرآن، وذلك في رد فعل على الاستعمار الفرنسي الذي كان يقوم بتدريس الثقافة واللغة الفرنسييتين.

نظراً إلى طموح هذه الباحثة المتألقة والذكية، فإنها اندفعت إلى الالتحاق بالمدارس الفرنسية في مرحلة الثانوي، لتحصل على شهادة البكالوريا، وتلتحق بعد ذلك بجامعة محمد الخامس - كأول جامعة عصرية في المغرب. قررت بعد ذلك الذهاب إلى فرنسا لتكمل مشوارها العلمي في السوسولوجيا في جامعة السوربون. ولم يتوقف بها المسار العلمي في فرنسا، بل شدت الرحال إلى الولايات المتحدة الأميركية لتنجز هناك بحثها كي تنال شهادة الدكتوراه من جامعة برانديز. ثم عادت إلى المغرب لتشغل مهمة التدريس والبحث العلمي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومن ثم في المعهد الجامعي للبحث العلمي.

تركت الباحثة المرنيسي كثيراً من المؤلفات باللغتين الفرنسية والإنكليزية^(٢)، وترجمت المؤلفات هذه إلى لغات عدة، وهو ما منحها صفة العالمية بكل ما تحمله هذه الصفة من معنى؛ إذ ساهمت كتبها وأفكارها في تصحيح تصورات الآخر/ الغرب عن الإسلام والمسلمين وعن طبيعة الثقافة الإسلامية وخصوصيتها التي شوّهتها أو بالغت في تقديرها بعض الكتابات الاستشراقية، وهي بعملها هذا قدمت خدمة جليلة إلى العرب والمسلمين من حيث لا يدرون. وكانت تقف على مسافة نقدية

* أستاذ في علم الاجتماع، جامعة مولاي إسماعيل في المغرب.

(١) كتبت هذه الورقة تكريماً لروح فاطمة المرنيسي، فقيدة علم الاجتماع المغربي. والورقة مجرد تمهيد لعمل لاحق أكثر عمقاً في تناول مجمل الطروحات النظرية والتطبيقية التي راكمتها في مؤلفاتها الغزيرة.

(٢) انظر لائحة المراجع في ختام الورقة.

وإستيمولوجية بين فخ التبخيس والتقديح ومطب التمجيد والتبجيل؛ فهي بحسّها النقدي والحذر قدمت قراءة موضوعية للذات وللآخر وللحظة التاريخية. واعتباراً لمكانتها المتميزة، نالت الكثير من الجوائز العالمية، منها الجائزة الإسبانية المرموقة «أميرة أستورياس» سنة ٢٠٠٣، وجائزة «ايراسموس» من هولندا، سنة ٢٠٠٤^(٣).

جمعت المرينسي بين حرفتين قلما اجتمعتا في باحث: حرفة عالم الاجتماع وحرفة الروائي المرفه والمتملك ناصية اللغة والقادر على تطويعها للتعبير عن أدق التفصيلات التي ربما تغيب عن نظرة عالم الاجتماع في بعض الأحيان. وقد مارست نوعاً خاصاً من السوسيولوجيا امتزجت فيها الأطر النظرية الواضحة والمعطيات الميدانية المدققة، مع قوة التعبير اللغوي الأخاذ والجميل والذي يسحر القارئ ويجعله يتابع النص من دون ملل أو كلل، وكأنه يقرأ رواية من روايات «ألف ليلة وليلة».

كانت الفقيده مثلاً يحتذى في رسم نموذج لعالم الاجتماع المتنور والمؤمن بأهمية النضال الفكري والعلمي من أجل بناء مجتمع عربي وإسلامي عادل ومتحرر ومتصالح مع ذاته ومع نسائه؛ فهي شكلت بكتابات الجريئة والمتمردة على جميع التابوهات والمسلوكيات العتيقة، خطوة على درب دفع النقاش إلى أقصاه في الواقع العربي المثقل بترسبات تاريخية عميقة ضاربة في الزمن؛ ذلك أنها تُعد من أولى المثقفات اللواتي دشّن ميلاد ثقافة جديدة في الساحة العربية والإسلامية، عبر كتاباتها المتنوعة والمتعددة، وخصوصاً ما تمخض عن هذه الكتابات في بحثها لنيل شهادة الدكتوراه («الجنس كهندسة اجتماعية: بين النص والواقع» (١٩٧٥))، ومؤلفها المتميز الحريم السياسي وكتابها هل أنتم محصنون ضد الحريم، من ثورات فكرية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى وثقل. ففي المؤلف الأول - على سبيل الحصر - نجدها تطرح أفكاراً تثويرية حول العلاقة بين الرجل والمرأة في الواقع العربي والإسلامي؛ إذ تناقش أسباب وجود الهيمنة الذكورية والخط من قيمة المرأة والنظر إليها باعتبارها «رمزاً للفوضى الجنسية» والمتسببة في الفتنة الاجتماعية. وتبين الباحثة أيضاً، من خلال منهج جدلي وحفر تاريخي، كيف كانت المرأة في مرحلة قبل الإسلام تتمتع بمجموعة من الامتيازات، وهو الشيء الذي يخافه الحس المشترك، وكيف تطورت بعد ذلك علاقة الرجل بالمرأة ووصلت إلى مرحلة جديدة أصبح فيها الرجل هو المهمين على الشؤون الأسرية.

إن هذا التحليل الجريء في السبعينيات من القرن الماضي شكّل صدمة للنخب التقليدية والرسومية والماسكة بزمّام الأمور، فدفع المخزن، ممثلاً في الدولة آنذاك، إلى منع كتبها من التداول، والتصديق على نشاطها الفكري والإشعاعي في رحاب الجامعة وفي معهد السوسيولوجيا الذي أغلق في تلك الفترة. ولعل الدليل الذي يمكن استحضاره في هذا السياق هو الحملة الرعناء التي شنّها على هذه

(٣) من المفارقات أن الغرب هو السباق إلى التأسيس لثقافة الاعتراف والتقدير، وكان من الأولى أن يهتم بها بلدها المغرب ثم الوطن العربي كله.

العالمية المتنورة جهات كثيرة شككت في انتمائها إلى الإسلام وثقافته، وهو ما أعاق الأجيال المتلاحقة عن متابعة كتبها وأفكارها ومشاريعها التثويرية.

لهذا، فإن هذه المناسبة الأليمة تُعد بحق فرصة للجيل الرابع من السوسيولوجيين المغاربة بشكل خاص، كي يسعى إلى تجسير الفجوة بين الجيل الحالي وجيل مؤسسي السوسيولوجيا المغربية، وذلك بهدف التعريف بأفكارها وتأملاتها وروحها النقدية والحررة في تناول القضايا والظواهر الاجتماعية.

لا بد من التنويه بمسألة نعتقد أنها جوهرية في هذا السياق، وهي أن أعمال فاطمة المرنيسي شكلت رافداً للحركة النسائية المغربية وللحركة النسائية العالمية أيضاً، لما حملته من رؤى ومواقف وتصورات حافلة بحس المساواة والإنصاف لقضية المرأة المثقلة بالجراح الاجتماعية والثقافية والسوسيو تاريخية.

لا شك أننا لن نكون مبالغين إن نحن دعونا، من خلال هذه المساهمة المتواضعة والمقتضبة، إلى تأسيس مركز أو منتدى أو أي شكل من أشكال التجمع المؤسساتي، يُعنى بالأبحاث والدراسات والمشاريع البحثية النسوية، ويخصص جائزة سنوية للدراسات في هذا الموضوع، تخليداً لاسمها ودفعاً للأجيال الجديدة قُدماً كي تواصل المهمة.

رحم الله الفقيدة وأسكنها فسيح جناته، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

المراجع

١- العربية

المرنيسي، فاطمة (تنسيق). تأملات حول عنف الشباب. الدار البيضاء: الفنيك، ٢٠١٤.

٢- الأجنبية

A quoi rêvent les jeunes?. Ouvrage collectif dirigé par Fatema Mernissi. Rabat: Marsam, 2008.

Alaoui, Khadija [et al.]. *Journalistes marocaines: Génération dialogue*. Atelier d'écriture animé par Fatema Mernissi; coordination Nadia Lamlili. Rabat: Marsam, 2012.

Mernissi, Fatima. *Les Aït-Débrouille du Haut-Atlas: Reportage*. Casablanca: Le Fennec, [1997].

_____. *L'Amour dans les pays musulmans: A travers le miroir des textes anciens*. Casablanca: Le Fennec, 2007.

_____. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Rev. Ed. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

_____. *Chahrazad n'est pas marocaine: Autrement, elle serait salariée*. 2eme ed. Casablanca: Le Fennec, 1991.

- _____. *Etes-vous vacciné contre le «harem»? : Texte-test pour les messieurs qui adorent les dames*. ill. Rachid Kaci. Casablanca: Le Fennec, 1998.
- _____. *Le Harem et l'Occident*. Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel, 1987.
- _____. *Le Maroc raconté par ses femmes*. Rabat: Société marocaine des éditeurs réunis, 1984. (Atlas)
- _____. *Rêves de femmes: Une enfance au harem*. Trad. de l'anglais par Claudine Richetin; fotogr. de Ruth V. Ward. Paris: Albin Michel, 1996; 2003.
- _____. *Sexe, idéologie, islam*. Trad. de l'américain par Diane Brower et Anne-Marie Pelletier. Paris: Tierce, 1983.
- _____. *Les Sindbads marocains: Voyage dans le Maroc civique*. Rabat: Marsam, 2004.
- _____. *Sultanes oubliées: Femmes chefs d'Etat en islam*. Casablanca: Le Fennec; Paris: Albin Michel, 1990.

أحمد جاسم الحسين*

فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية

الكتاب: فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية

الكاتب: نايجل سي. غبسون

ترجمة: خالد عايد أبو هديب

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مكان النشر: بيروت

تاريخ النشر: ٢٠١٣

عدد الصفحات: ٣٥٨

أو الموقف المتحمس، بل بتلك الحقبة بصفتها مرحلة مرت بها البشرية وتركت أثرها الكبير في المرحلة الحالية كذلك، على مستويات عدة، أبرزها: العلاقة مع الآخر، والهوية، والوعي، ومفاهيم التحرر والديمقراطية والعدل.

لا تزال المرحلة الكولونيالية كثيرة الترددات والآثار التي من الصعب أن تمحى بسرعة، كونها اشتغلت على الإنسان. ويبدو أن بصمة الكثير من الأحداث التاريخية السابقة كبيرة على تاريخ الدول، فها هي العلاقة التركية - الأرمنية تدخل الكثير من تفصيلاتها في إطار المسكوت عنه، وثمة كثير من الملاحظات عليها، منها أن هذه العلاقة لا يزال يشوبها كثير من الصدوع التي يُرفض رآبها، والأمر عينه يحضر في سياق الحديث عن العلاقة الفرنسية - الجزائرية وما

يكشف التمعن في مآلات ما بعد الكولونيالية وتجلياتها الجديدة أن تفصيلات المشهد العالمي لم تختلف عما قبلها سوى في بعض الكليات، فبقيت متقاربة، وأعيد إنتاجها بصور وأشكال عدة. وما توقعه نفر من الباحثين بشأن انتهاء الشكل التقليدي للاستعمار والأبحاث المتعلقة به، والظروف المحيطة، لم يتحقق له الوجود.

تعددت صور الحديث عن الكولونيالية وما بعدها حتى نشأ حقل دراسي في عدد من جامعات العالم يدعى: دراسات ما بعد الكولونيالية. حاول ذلك الحقل المعرفي البحث في ما قامت به الدول المستعمرة ضد الدول المستعمرة، بعيداً عن الجانب التاريخي، أو الجانب الوطني، حيث إن ذلك الحقل لا يُعنى كثيراً بالموقف المضاد

* أكاديمي وكاتب سوري.

كثيراً، لكن لا يمكن أن تولد من دون إنجاز المرحلة الأولى.

ربما أهم ما ميّز الفكر القانوني هو أنه كتب الكثير مما كتبه في قراءاته المختلفة^(١)، متجاوزاً عقدة الزنجي/الأسود، ومحاولاً انتقاد المفكرين الكولونيين الذين سعوا إلى تكريس المعرفة لتكون في خدمة الدول المستعمرة. وما انفك نايجل غبسون يذكر في هذا الكتاب بأن قانون هو قبل كل شيء محلل نفسي، منبهاً إلى خطورة الإسقاطات التي تتجاوز تجربته واشتراطاتها الزمانية والمكانية والفكرية.

نايجل غبسون باحث متخصص بالفلسفة، ركز بصورة خاصة على قانون، ونشط في الإضرابات التي جرت في بريطانيا في منتصف الثمانينيات، وعاش فترة في الولايات المتحدة وعمل مع إدوارد سعيد، الذي وصف غبسون بأنه دقيق وهادئ. شارك في تحرير عدد من الكتب، وركز على قانون في النضال الشعبي الأفريقي. وعمل مساعداً لمدير الدراسات الأفريقية في جامعة كولومبيا، وهو باحث مشارك في الدراسات الأفريقية في جامعة هارفرد، إضافة إلى عضويته في عدد من البرامج وكذلك في لجنة الحرية الأكاديمية في أفريقيا. وحصل في عام ٢٠٠٩ على جائزة قانون من الجمعية الفلسفية لمنطقة البحر الكاريبي^(٢).

محتويات الكتاب ومقولاته الرئيسية

خصّ مؤلف هذا الكتاب الطبعة العربية بمقدمة وافية، موضحة فيها السياقات التي رافقت حركة التلقي للفكر القانوني، ومحاولات جرّ كتابه الأشهر، معذبو الأرض^(٣)، إلى اتجاهات عدة^(٤)، تبعاً لتجربة كل شعب من الشعوب، وكيف

يصيبها بين فترة وأخرى من تصدعات تكشف أن الجراح لم تندمل، على الرغم من مرور تلك السنوات.

يشير الاشتغال على النشاطات البشرية إلى وجود وجهات نظر عدة تتصادم أو تتلاقح في ظل تنوع الأدوات الحديثة للتوثيق وقراءة الأحداث اليومية، أو تلك التي حدثت في العصر الحديث، تبعاً لعوامل فكرية وسياسية واجتماعية، بل شخصية أحياناً.

إن تجدد الأدوات البحثية التي قدمتها الدراسات التفكيكية والثقافية هو أحد أسباب إحياء الدراسات الكولونيلية، حيث النسق المفتوح والقراءة التي تمدّ أيديها إلى النص والسياق، والعودة بالمؤلف إلى نصه إن اقتضى السياق ذلك، وكذلك إعادة الإطار العلائقي لقراءة النص، وهو ما يتيح مقارنة مختلفة في ظل تهميش المرجعية الأحادية، ومحاولة الاغتراف من علوم عدة إبان التأويل، هي الفلسفة وتاريخ الأفكار والأدب والسياق. ولعل هذا ما يعطي كتاب قانون/المخيلة بعد - الكولونيلية أحد جوانب أهميته.

يأتي هذا الكتاب في ذلك السياق الجديد لدراسات ما بعد الكولونيلية ليعرض الفكر القانوني واختلافاته واتفاقاته مع الآخرين، وخصوصيته كذلك، ويحلل ذلك كله ويناقشه؛ فقد آمن قانون بأن التحرر من الاستعمار - ها هنا سياق الجزائر الذي حلم به ولم يره إذ عاجله الموت - هو مرحلة من مرحلة أوسع أدرك فيها أن البناء بعد رحيل المستعمر صعب جداً، ولكنه آمن أيضاً بأن هذا «البناء التحرري» هو المرحلة الأولى. ولعل المراحل الأخرى أصعب

يتناول المؤلف في الفصل الأول المعنون بـ **النظرة المحدقة العنصرية: عبد أسود، سيد أبيض**، مقولات فانون بشأن إشكالية العرق الأسود والجلد الأسود بصفته هوية مقابلة للآخر الأبيض، والانتماء الذي يمكن أن يوسم به الشخص، منطلقاً من تأكيد فانون هويته الفرنسية: «أنا فرنسي، وأنا مهتم بالثقافة الفرنسية، الحضارة الفرنسية، الشعب الفرنسي. ونحن نرفض أن نعتبر (دخلاء)، وإننا جزء لا يتجزأ من هذه الدراما الفرنسية المضطربة» (ص ٤٩).

ويناقش غبسون السياقات الثقافية الحاضرة لوصول فانون إلى فرنسا سنة ١٩٤٧، والنقاشات التي كانت تدور هناك، حيث أطلق فانون كتابه الشهير **جلد أسود محاولاً** نزع الاغتراب عن الفرد الأسود القادم إلى أوروبا، مستفيداً في قراءة ذلك من مفاهيمه في الطب النفسي، إضافة إلى الأبعاد الفلسفية الأخرى، ومتحدثاً عن محاولات الاندماج اللغوية وغير اللغوية، والعقد التي كان يعانيها.

يقارب غبسون مقولات فانون في هذا الكتاب، فيتحدث عن اليهودي والوعي الأسود، رابطاً بين اليهودي والأسود في رحلة غربتهما، ومتوقفاً عند المعادي لـ «السامية» والعنصري بصفتهما وجهين لشيء واحد كان سارتر قد أفاض في الحديث عنهما. وقد شعر فانون بأن سارتر بإحلاله الأسود محل اليهودي، والعنصري محل المعادي للسامية، يمدّ كلامه بحجة قوية، موضحاً أنه تم في المخيلة الجمعية صنع صور للآخرين لا بد من توضيحها عبر الأمثلة، حيث يقول «إن الآخر الأبيض يختزل الأسود إلى موضوع مسبب للفوبيا (الرهاب) يعبر عن الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوروبي» (ص ٦١).

يمكن أن يخدم هذا الكتاب الظروف التي يمر بها بلد ما، أو حركات مقاومة الاستعمار والتحرر الوطني. وحاول غبسون أن يقدم إطلالة عامة على مؤسسات الفكر الفانوني، حيث دعا في معظم كتاباته إلى تجاوز الحالة الانفعالية؛ وصولاً إلى الانفتاح على الفكر الثوري، مرتبطاً بمساءلته فكرياً؛ إذ أصر فانون على أن «المستقبل لا تقررته التكتيكات العسكرية بل النقاش الأكثر شمولية الذي يشجع جماهير الشعب على الانخراط في صوغ أهداف النضال، وغالبًا بالوسائل الأكثر عملية» (ص ٢١).

ركز مؤلف هذا الكتاب على هذه النقطة، مبيناً أن وحشية الاستعمار لا تسوغ وحشية ما بعد الاستعمار، سواء أ جاءت من حزب أم من جيش أم من دولة، وهي التي قد تتمظهر في قيام الأجهزة الأمنية بـ «ترهيب الشعب وتشتيت قواه» (ص ٢٣٤).

أدرك فانون في الوقت نفسه أن النضال من أجل التحرر الحقيقي ولد أمراضاً واضطرابات نفسية وصدمات وتوترات ناشئة عن الأوضاع المتطرفة، وهذه يجب تناولها من خلال العلاج الاجتماعي.

تجاوز غبسون في مقدمة الكتاب بطبعته الإنكليزية المفهوم التقليدي للمقدمة، فخصّص سيرة موجزة سرد فيها نبذة عن حياة فانون، وأشار إلى مصطلحات مفتاحية تشكل مداخل لمقاربة عالم كتاباته، مثل: العنف وتصنيفات الأعراق ومفهوم الذات والديالكتيك، ومعطيات العلوم النفسية والتجربة المعيشة والتحليل الإكلينيكي. وفي سياق رد غبسون على بعض النقاد الذين توقفوا عند تجربة فانون، توقف عند مفهوم الآخر، والثنائيات والعنصرية الأوروبية، والاستعمار، والعولمة، واللبّرة الاقتصادية، والمقاومة.

الهيغلي هو الاعتراف المتبادل. ويحاول فك قيود الديالكتيك عبر الحديث عن آليات قانون في مناقشة ديالكتيك السيد والعبد بصفته صراعاً أو تواصلاً بين حالتي وعي، ولكن ربما تصل أمور النقاش إلى استبدال الديالكتيك بصفته حالة إثراء فكرية، إضافة إلى كونه حالة ثنائية مانونية. وها هنا لا بد من عودة الديالكتيك مرة أخرى لمحاولة إثبات وجهة النظر المناسبة، حيث يصل غبسون إلى نتيجة مؤداها أن قانون «ليس مجرد رجل عملي، بل هو أيضاً ناقد للعمل الانفعالي. بيد أن تطور كائنات بشرية ناشطة تقرر مصيرها الذاتي هو مسألة مركزية في تفكيره وفي منهج النكوص الذي يفهم على أنه جزء من ديالكتيك غير مرتب ومفتوح النهاية» (ص ٨٤).

لئن كان ابن خلدون قد اتخذ من المنهج الجدلي طريقة لتمحيص النص التاريخي وإخضاعه للمناقشة، فإن هيغل جعل من هذه الجدلية قانوناً يحدد مسيرة الفكر والواقع عبر تفاعلات الوعي والوعي المضاد^(٥)، حيث «تحتطمت هذه الفكرة أيضاً في مقولة التفاعل، لأن ضد الوجود أو الجوهر الذي يتوسطه لم يعد ضدًا له وإنما أصبح هو نفسه، وعلى ذلك فقد أصبح ينظر إلى الوجود الآن على أنه متوسط بذاته، وتلك هي نظرة الفكر، فالوجود هو المباشرة، والماهية هي المتوسط بالآخر، والفكر هو المتوسط بالذات، والفكر هو وجود يبقى في ضده متحدًا مع نفسه وهو بذلك يتوسط نفسه»^(٦).

ناقش غبسون في الفصل الثاني التحليل النفسي وعقدة النقص لدى الأسود، حيث أمهل الخطي عند مناقشات قانون لبعض المصطلحات التي أطلقها باحثون أوروبيون لتسويق الاستعمار؛ تلك المصطلحات المتعلقة بالنقص في التكوين

ويتوقف عند ميرلو - بونتي وسارتر والتجربة المعيشة، حيث يحاول ميرلو - بونتي في كتاب فينومينولوجيا الإدراك مناقشة المطابقة بين كل من الشخص الأبر وال شخص الأسود وصورة الجسد لديهما في مجتمع عنصري، حيث يغدو الجسد شخصًا ثالثًا. بناء عليه، فإن فينومينولوجيا الوجود تتغير عندما يكون الوضع مشبعًا باللون. ثم يتوقف عند نتيجة مهمة تبدى في كون فكرة التفاعل المتبادل بين ذاتين غير واردة عند سارتر، في حين أن قانون يرى أن الاعتراف المتبادل يظل هدفًا لكليهما.

يفصّل المؤلف في حديث هيغل عن السود والطرق الديالكتيكية المسدودة، حيث إن الإنسان لا يكون إنسانيًا، تبعًا لقانون، إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر. وقد أراد هيغل تأكيد أن الصراع بين المستعمر والمستعمر حتمي، وأن ديالكتيك السيد/العبد لديه هو في البدء صراع حتى الموت. ويصف غبسون نقد قانون لهيغل بأنه «نقد أصيل» (ص ٧١)، مبينًا أن قانون كان من الذكاء المعرفي بحيث إنه لم يرفض فلسفة هيغل بصفته فيلسوفًا للإمبريالية، وفق بعض القراءات، بل أخذ بنواته المنهجية (الديالكتيك)، محاولاً توظيفها، فيتوقف في تحت عنوان «ديالكتيك سلبي» عند فكرة كون النظرة المحدقة العنصرية ليست شرطًا إنسانيًا بل هي تكوين اجتماعي يمكن حله من خلال تصحيح الأخطاء الثقافية.

يناقش المؤلف إشكالية الأسود والتبادلية من خلال الحديث عن فكرة الاعتراف المتبادل، وأن التبادلية المطلقة، بصفتها أساس الديالكتيك الهيغلي، تبدو مستحيلة في عالم العلاقات بين السود والبيض؛ إذ يريد العبد، وفقًا لهيغل، أن يحاكي السيد، ويختم بالقول: إن هدف النسق

في حديثه عن سنغور وسياسات الزنوجة، يشير إلى الاختلاف في كلٍّ من مفهومَي سنغور وسيزار، حيث اعتبراً بدايةً أن الزنوجة موضوعة نقیضة للعقلانية الغربية. وحاول سارتر في تقديمه كتاب أورفيوس الأسود الحديث عن تفصيلات الزنوجة بصفقتها حركة سياسية وجمالية وحالة ثورية في العالم، حيث التصميم الداخلي واستحضار روح الإنجاز؛ إذ يرى أن الزنوجة ديكالكتيك يتجاوز ذاته، ومطلق يعرف نفسه أنه انتقالي، فهو مكرس من أجل فنائه بالذات ويجد انتصاره في تجاوز نفسه.

يناقش الكاتب الفرق في مفهوم الزنوجة لدى كل من سارتر وفانون، حيث يرى سارتر في حديثه عن ديكالكتيك الوعي الأسود أن الزنوجة خيار وجودي حر فوري، أما بالنسبة إلى فانون، فإن وعي الأسود يتطلب التراجع إلى مرحلة سابقة للديكالكتيك.

ويصف غبسون علاقة فانون بالزنوجة بأنها علاقة معقدة جداً؛ ففي الوقت الذي يتماهى معها، يحاول أن يكشف توهجها، فيرى أنها في مواضع كثيرة نفي مطلق لقيم البيض. وفي الوقت الذي قام فيه المثقف الأسود بعقلنة العالم، يجد أن الصورة الغربية له لا تزال تربطه بعالم السحر والبدائية والأرواح. ولعل اعتناق المثقف الزنوجة إشارة إلى أن مشروع المستعمرين بجلب الحضارة التي يعتقدون بها بات يترنح، ليصل غبسون، في خاتمة الكلام، إلى ما مفاده أن الزنوجة النقدية والعاملة يمكن أن تدعي لنفسها ضرورة تاريخية، بما أنها يمكن أن تقود إلى ثقافة وطنية أصيلة؛ إذا تخلت عن نخبويتها، وعاودت الاتصال بنضال الشعوب من أجل الحرية.

والكسل، وسوى ذلك من سمات حاولوا أن تكون ثيمات يُنظر من خلالها إلى الإنسان المستعمر، ولفت النظر إلى أن فرويد مثلاً أخذ العامل الشخصي بعين الاعتبار إبان عملية التحليل، وتساءل فانون عن مدى صحة نظريات علم النفس، وتوقف عند مشكلة «الأنثيلي»، حيث يشعر ذلك الإنسان بأنه لا يكون إلا بعلاقته مع الآخر، ويصبح حب الآخر مرآته، من أجل أن يرى المرء نفسه فيه، ويحاول أن يدحض عقدة الاتكالية الخاصة بالشعوب المستعمرة. وحاجج فانون فكرة التبعية وأوضح أنها كانت نتيجة الحكم الاستعماري، وهي ليست أنطولوجيا للوجود الإنساني. ويرى فانون أن علينا أن نبحث عن المعاني الزاهرة، لذلك لم يكن لديه تخيلات للأحلام، مكتفياً برمزية الأحلام التي تسيطر عليها مفاهيم الحماية والخطر المرتبطة بالأم والأب، متفقاً مع فانون ذاته على أنه من الخطأ البدء في التحليل انطلاقاً من الوعي الباطن للفرد، بدلاً من الانطلاق من وضع الفرد الاجتماعي، فالوضع الاجتماعي يمكن أن يضعف الفرد المضطرب بسهولة.

يتناول الباحث في الفصل الثالث بالحديث الزنوجة والهبوط إلى الجحيم الحقيقي، حيث المثلث الذي انطلق منه فانون في كتاباته بصفته فرنسياً أسود قادماً من مستعمرة، ومتحدثاً عن المنفى وتجربة التشرد بالنسبة إلى القادمين إلى فرنسا، حيث يتوقف عند نماذج من الأدب الذي كتبه أصحاب البشرة السوداء، متمثلاً في قصيدة «سيزار» العودة، من خلال مناقشة مفاهيم الوطن، والنفي والانتماء وتطور الوعي لدى الزوج، فتصبح القصيدة بمثابة رحلة وجودية، تتعرف فيها الذات إلى تفصيلاتها، ليصل سيزار في النهاية إلى قبوله بعرقه.

عمليات التعذيب وحالة الانتقاص من الآخر، والهرب من تسمية ذلك بالتعذيب، محاولاً توعية الفرنسيين بنظامهم التعديبي في الجزائر. وكشف أن مشاعر الطبيب العامل في بيئة فقيرة أرقى كثيراً من طبيب يعمل مع نظام كولونيالي، حيث تنقلب إنسانيته إلى سادية ووحشية؛ إذ يغدو جلاًداً، أو على الأقل جزءاً من نظام التعذيب.

وأشار غبسون إلى العنف المتعمق في معركة الجزائر التي وصفها فانون بالقول: «بدأت معركة الجزائر هزيمة كارثية لجبهة التحرير الوطني، لكنها كانت انتصاراً باهظ الثمن بالنسبة إلى الفرنسيين، حيث أظهرت تطرفاً غير مسبوق لقيم حقوق الإنسان».

وتعمق غبسون في الفصل الخامس المعنون بـ «مخاوف عنيفة في الوقوف عند العنف من خلال حديثه عن مفاهيم النسبية في صميم المطلق، وتسأل: هل يكفي العنف لتشكيل وسيلة ثورية؟ ورصد نقاش حنة أرندت وتدميرها من دعوة فانون إلى أن يكون العنف أحد طرق نزع الاستعمار. ودافع غبسون عن خيارات فانون المنطلقة من التجربة الجزائرية التي اكتوى بنيرانها، لأن الصراع ينتج تغييرات اجتماعية ونفسية وثقافية، وكشف أن فانون لم يتبن العنف وسيلة وحيدة، بل أحاطه بظروفه الحاضرة له، ومدى وجود حلول بديلة أخرى، وأن العنف قد يشكل مضاداً ضرورياً للاستعمار الكولونيالي ونهاية له، مؤكداً أن المجتمع الكولونيالي هو مجتمع «مانوي»^(٧)، بنيت الفوقية هي بنيتة التحتية. وأطال النظر في الحديث عن تذويت العنف ومحاولات توجيه الطاقة نحو خدمة أجناس أحزاب معينة لا نفيده من الظروف الجديدة.

وحين أشار إلى «المانوية»، توقف عندها بصفتها الشكل الذي تتخذه العلاقات الكولونيالية، التي

يستعرض الكاتب في الفصل الرابع الذي يحمل عنوان: «فانون... جزائرياً، بداية، الصورة التي قدمتها الثقافة الأوروبية، حين احتلت فرنسا الجزائر، لكل من المسلم والعربي والشمال الأفريقي بصفته إنساناً مختلفاً كلياً عن الأوروبي؛ إنه الآخر، كامل الفطرية، الذي لا يزال يمتلك طريقة تفكير بدائية، ويعرض غبسون الكثير من الأمثلة الواردة في كتب الرحالة والمختصين حول تلك الصورة ومحاولات تكريسها، ويشير إلى محاولات الباحثين المهتمين تكريس فكرة أن السلوك البدائي والفطري حالة مرضية. ويعرض الظروف المحيطة بتأسيس أنطوان بورو مدرسة الجزائر، وهو الذي ساهمت مقالاته المتتالية في أن تقدم للأوروبي صورة عن العربي والمسلم أقل ما توصف به هو أنها قبيحة وغير علمية - وفقاً لغبسون - لكنها كانت شائعة ومنتشرة، حيث وصف بورو الجزائري بأنه صبياني ومتهور وقاتل ومجرم ومنحرف؛ إنه «خلاصة الشر في العالم»، في حين أن فانون قدم صورة مغايرة لذلك، محاولاً كشف القيم البيولوجية والأخلاقية والجمالية والمعرفية والدينية للمجتمع المسلم. ونظراً إلى أن الصحف المهمة كانت تفتح صفحاتها لمقالات بورو التي تعزف على أوتار تُعجب الأوروبي، ومنها صورة المسلم والعربي، حاول فانون، بالدراسة العلمية الموضوعية، دحض نظرياته ونظريات سواه السلبية. ونشر بحثاً ينتقد فيه مؤسسة العلاج النفسي الفرنسية بصفتها أداة تدمير تتبع قانون العزل، وحاول أن يستولد في تونس، حين انتقل إليها، علاجاً نفسياً عابراً للثقافات، يستمد الكثير من معطياته من الفرد والبيئة الاجتماعية، كاشفاً انهيار الانقسام بين السياسة والعلاج النفسي، حيث ثنائية التعذيب/ الجلادين. وناقش فانون موقف الطبيب من

المرأة تحريراً مزدوجاً: من التقاليد الإقطاعية ومن الكولونيلية معاً. وناقش موقف قانون من الحجاب وموقف منظري النسوية وما بعد الكولونيلية من مساواتهم بين المرأة والأسرة والأمة. ويدكر غبسون قراء قانون بأنه وقف بمواجهة الإسلاميين الذين أعلنوا أن الحرب الجزائرية حرب من دون نساء، مؤكداً أن الحرب الثورية ليست حرب رجال بل حرب نساء، بحيث أصبح رفض نزع الحجاب رمزاً للمعارضة الشاملة، وأن التحول الجذري الجاري في المواقف إزاء الحجاب يتواءم، في رأي قانون، مع تطور النضال التحرري، حيث يفقد الحجاب قوته المقدسة عندما تنتقل المقاومة التفاعلية والتحدي للنسق الكولونيالي إلى مقاومة نشيطة وواضحة، فتصبح ثقافة مقاتلة، كاشفاً أن الحجاب لم يحضر في سياق الثورة الجزائرية بصفته شيئاً خاملاً، بل كونه حلقة في الماكينة الثورية يُنزع، ويُرتدى، المرة تلو الأخرى.

وختم المؤلف هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية تأسيس هذا التغيير الذي حدث في المجتمع، وكيفية جعله هدف ثورة مستمرة لا في هيئة مضطربة، بل بوصفها أساساً لإسماع صوت الذين أسكتتهم الكولونيلية.

في الفصل السابع المعنون بـ اجتياز الخط الفاصل: العفوية والتنظيم، يشير غبسون إلى أن لفانون موقفاً خاصاً من الأحزاب ودورها في تنظيم حراك الجماهير؛ إذ يرى أن تجربة الحركة في التغيير الجذري أرضية للرؤية الاجتماعية، وأن دياكتيك التحرير لا يتشكل بضربة قاضية واحدة، تشمل دياكتيك الذات والموضوع، وأن إزالة الاستعمار عملية تاريخية وليست حتمية تاريخية. وقد حمل قانون مفهوماً مختلفاً عن مفهوم هيغل بشأن العنف؛ فالفورية ليست

لا تسمح بأي منظور يتخطى المناطق التي حددتها، وهكذا، يبدأ العنف الذاتي طريقاً للتخلص منها. ولعل تعزيز الهويات الإثنية في سياسة «فرق تسد» التي استعملها الكولونياليون شكلت قنوات عدوانية مؤقتة، إذ دافع غبسون عما طرحه قانون المتأثر بمناخ العنف السائد آنذ، لافتاً إلى أن العنف المضاد ليس كالعنف الوحشي، بل هو وسيلة منظمة وتحت السيطرة، وأن العنف أشبه بدوّار ما قبله ليس كما بعده، وهو الحد الفاصل بين مرحلتين، ولا يمكن العودة إلى الخمول السياسي بعد الوقوع فيه، وأن الرغبة في المشاركة في أعمال العنف هي الغراء الذي يُبقي مجموعة ما مترابطة، ويرى أن العنف في أجد وجوه فعل علاجي، كون الكولونيلية تخلق مواطناً أصلياً حسوداً ومؤدياً، يُنتج العنف الذي يُعده مدخلاً للتحرير، وليس التحرير كله، سواء أقصد بالتحرير التحرير من المستعمر أو تحرير الشخصية من عدم قدرتها على الفعل.

ويكشف غبسون في الفصل السادس الذي يحمل عنوان تحولات جذرية: نحو ثقافة مقاتلة أن حياة المستعمر الثقافية تكون تحت هجوم متواصل خلال حقبة الكولونيلية، وهي حياة خاضعة تنكماش وتجف باستمرار، ولا يُعاد تنشيطها إلا خلال فترة الاستعمار، حيث تصبح ثقافة مقاتلة، فيصبح النضال نضالاً من أجل طريقة جديدة في الحياة، مشيراً إلى أن تجربة الثورة المعيشة هي من الجذرية بمكان إلى حد أن كون المرء جزائرياً يشتمل على جميع من يريدون أن يقاتلوا لتحقيق علاقات إنسانية جديدة في جزائر متعددة الثقافات.

ويتوقف في حديثه عن الأصالة المطلقة لأعمال النساء عند كون الثورة الجزائرية قد حررت

وثمة مفهوم ثالث يؤكد المؤلف غبسون ويحاول انتشاله من بين المقولات، وهو الوطنية الإنسانية الأمامية.

يناقش الكتاب جذور هذه المفاهيم وحيثياتها بشكل مفصل، ويرى أن من الأهمية بمكان أن تنطوي الوطنية على رغبة أصيلة في تحديث الأمة وتطورها. لذلك، فإن فانون لا يقوم بإحلال دياكتيك مناهضة الاستعمار بدياكتيك الصراع الطبقي، بل يعمقهما معاً من خلال نسق من التأويل. وينشغل مؤلف هذا الكتاب بسؤال استراتيجي بالنسبة إلى فكر فانون هو: كيف يمكن أن يتعمق الوعي الوطني حتى مستوى الإنسانية؟ وبحسب فانون، على مستوى التنظيم السياسي للجماهير، أن التنظيم السياسي حزب حي و«كائن حي»، يشجع على تبادل الآراء التي تتطور بفعل حاجات الشعب. ويرى أن مهمة المثقف هي جعل فهم الذات لدى الفرد الاجتماعي الأساس لفهم العالم. ويكشف تأمل «المدونة القانونية» أنه يولي المثقف دوراً استثنائياً، مع تأكيد أن الأهمية لا تكون للأفكار في ذاتها، بل في ممارستها ومدى إفادتها وديالكتيكها مع إرادة الجماهير.

مقولات الكتاب ورؤاه وسياقاته مقارنة باشتغالات أخرى

تبدو استعادة كتابات فانون ضرورية في ظل ثورات الربيع العربي ومآلاتها، انسجاماً مع مقولته الشهيرة: «الناس يتغيرون فيما هم يصنعون التاريخ». وقد أفضت المعرفة المجترأة والمنقوصة التي اعتمدها الخطاب الغربي إلى انبثاق أشكال من سوء الفهم التي نتجت بفعل مسار الهوية، التي أخضعت لعمليات من التحويل والتشويه، ومحاولة قيادتها لتبني

الحل الأوحده، بل لا بدّ من الديالكتيك الفردي والجمعي لأجل عملية البناء المنتظرة.

ويشير المؤلف أيضاً إلى موقف فانون من عدد من المثقفين والراديكاليين الذين أخذوا مكانة مركزية، لكنها إشكالية في دياكتيكه التنظيمي؛ ففي التنظيم الجيني الذي يتشكل بين المناضل المدني والجماهير الريفية، كما يرى، يقوم المثقفون بدور مهم في تفجير الحقائق الكولونيالية القديمة واستخراج معان جديدة متصلة في التحولات الجذرية. ويضع خطاطة افتراضية منطلقة من تجربته حول علاقة المثقف بالمجتمع الريفي، وآليات صنع المثقف الراديكالي، وطبيعة المثقف الحقيقية، وحالة الاغتراب والافتقار إلى الجذور لدى المثقفين المواطنين الأصليين بوصف ذلك نتيجة من نتائج الحكم الاستعماري. ويلحظ أن فانون يتجنب التعريف المباشر للأيديولوجيا السياسية، لكن قارئ ما بين السطور يجد أنها مناظرة لرؤية مستقبلية وتشجيع الشعب على الاعتماد على النفس والطاقة الخلاقة.

يسعى المؤلف في الفصل الثامن المعنون بـ الوطنية/القومية والإنسانية الجديدة إلى تفحص السياسة الثقافية لدى فانون في سياق تاريخي، حيث يمكن أن تؤدي محاجة أفكاره في مجال السياسة الثقافية إلى فهم إنسانيته. وإذا كانت إنسانيته تُعزى إلى العمل المناهض للاستعمار الاستيطاني، فيجب أن تتخذ شكلاً وطنياً؟ والسؤال الذي طرحه غير باحث على سبيل التشكيك هو: هل يمكن الحديث عن فكرة وطنية في الشرق وهي ابتكار أوروبي؟

يرى فانون أن هناك نوعين من الوطنية في سياق مناهضة الاستعمار هما: وطنية تابعة لقوى خارجية، ووطنية تريد استقلالاً حقيقياً.

إمكانية نشوء أنظمة استبدادية تميل إلى اتّباع القمع منهجًا.

من اللافت أن هذا الكتاب حاول التركيز على الجانب الفلسفي لفانون، الذي لا يقدّم في سياق الكتاب بصفته مناضلاً ألهم الحركات التحررية، بل بصفته مفكرًا ذا رؤية إنسانية واستراتيجيات للقراءة والمقاربة، يمكن من خلالها معالجة أعلام كبار في ميدان الفكر، أمثال سارتر وهيجل وحنة أرندت وهنتغتون وهومي بابا.

إلى جانب محاولات غبسون المستمرة لإثبات رؤى فانون الفلسفية وخصوصيتها، فإنه استطاع المنافسة عنها عبر علاقة جدلية تبتعد عن الإضاعة ذات الطابع الشخصي لتحل بدلاً منها الإضاعة المقنعة والصادمة والحارة، والمزودة برؤى منهجية تعتمد المحاججة والموازنة لإيصال ما تبتغيه.

تكشف الطبعة الإنكليزية^(٩) من كتاب معذب الأرض، مع مقدمة طويلة في نحو خمس وثلاثين صفحة لـ هومي بابا، أن اختلافاً شديداً في القراءة قد حدث مقارنة بمقدمة جان بول سارتر للطبعة الفرنسية بصفحاتها التسع عشرة، حتى وصل هومي بابا إلى مقولة «أن ما يقسم هذا العالم هو أولاً وقبل كل شيء الأنواع، والعرق الذي ينتمي إليه الفرد في المستعمرات، بحيث أصبح هو البنية الفوقية والبنية التحتية معاً»، فرأى فيه خير مثال على انشطارية الذات الكولونالية، محاولاً الإفادة من الإزاحة والتأجيل والدلالة العائمة المرتبطة بالمتلقي لتقديم قراءة مغايرة في تجربة فانون. غير أن هومي بابا حاول في قراءته تلك أن يطبق مفاهيم دريدا من دون إيلاء خصوصية لتجربة فانون. وهناك الكثير من «المعطلات المعرفية» التي تمنع ذلك؛ ففانون حاول التركيز على الشائيات الديالكتيكية،

المنظور الغربي المتفوق الذي يصر على أن مقارنته للعالم هي النهج الذي يمكن أن يفضي إلى خلق منظومة حضارية مؤهلة لاعتناق مساره التاريخي. وبدا أن «كل خروج عن هذا التصور سوف يُنعت بالتخلف والبدائية، وهذا يتسبب ببروز كم من عمليات من الإخضاع المستمر نظراً لقصور الأداة، والمنهج، وذلك عبر فعل مادي يتمثل بالاحتلال العسكري. وفي ظل عمليات تخريب النهج المعرفي للشعوب المستعمرة، فإن عملية التطور لن تتحقق، مما يعني أنها سوف تبقى خارج السياق، وهذا يؤهلها لأن تكون قابلة، بل مرحبة بالهيمنة الغربية، ولكن ضمن علاقة توصف في سياق الدراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية بالتابع»^(٨).

لعل أبرز ما ميّز تجربة فانون هو أنه لم يكتف بالدعوة إلى التحرر والاعتماد على العمل النضالي، بل ربط ذلك بالمعرفة والثقافة والمحافظة على إنسانية الإنسان، وهو ما قام به عبر علاجه مصابي الحرب من الطرفين. وقد أدرك مبكراً أن الاستعمار يبحث عن حكومات قمعية يسعى إلى التحالف معها، تحقق مصالحه، وكان مهتماً بتحرير العقل، فضلاً عن التحرر المادي من الاستعمار، أي إنه لم يرق فقط بالبحث عن تكتيكات النصر، بل حاول أيضاً إيجاد استراتيجيات للشعوب تحاول أن تحمي تلك الانتصارات من مزلق الطامعين بتسخيرها لخدمة أيديولوجيات تقود إلى قمع جديد.

إن مقولات كثيرة في هذا الكتاب تأتي مع ما عبّر عنه غبسون في مقالات لاحقة عن أن ثورات الربيع العربي هي أقرب إلى ثورات التحرر من الاستعمار، اعتماداً على مقولة أن تحرر الشعوب ليس مرحلة واحدة بل دياكتيك دائم، ومتى قبلت الشعوب بالخنوع والسكون تبرز

عناصر هويته المتشظية، والتنبيه إلى الدور المركزي للمثقف في صراع الهامش والمنت؛ إذ يشكل فانون علامة عالمية على دور المثقف، والإخلاص للقناعات، وكذلك مناهضة المستعمر، والتركيز على مبدأ القوة بصفتها ديكالكتيكاً ضرورياً للاستمرار.

الهوامش

- (١) أبرز كتبه: معذبو الأرض وجلد أسود والسنة الخامسة.
- (٢) من أبرز مؤلفاته: إعادة التفكير: فانون: استمرار تراث كتب الإنسانية (١٩٩٩)؛ الهيمنة الصعبة: الحركات الاجتماعية والسعي لإنسانية جديدة في مرحلة ما بعد الفصل العنصري في جنوب أفريقيا (٢٠٠٦). ومن مقالاته: «أسود الوعي ١٩٧٧ - ١٩٨٧: جدليات التحرير في جنوب أفريقيا»؛ «حدود التمكين السياسي الأسود: فانون، ماركس، بورز»؛ «الواقع الجديد للأمة في جنوب أفريقيا»؛ «مصر والثورة في أذهاننا»؛ «ماذا حدث لـ«أرض الميعاد»؟»؛ «منظور في مرحلة ما بعد الفصل العنصري في جنوب أفريقيا»؛ «فرانز فانون والانتفاضات العربية»....
- (٣) فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار القلم، ٢٠٠٨).
- (٤) يشير خاصة إلى محاولة علي شريعي في الربط بين الإسلام الشيعي وأفكار فانون، انظر: Alice Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, Translated by Nadia Benabid (Ithaca NY: Cornell University Press, 2006), p. 199.
- (٥) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧).
- (٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
- (٧) المانوية مذهب يُنسب إلى ماني الفارسي، قوامه الصراع بين الظلام والنور.
- (٨) عبد الله إبراهيم، التخيل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٤)، ص ٢٤٦.
- (9) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Translated from the French by Richard Philcox; Introductions by Jean-Paul Sartre and Homi K. Bhabha (New York: Grove Press, 2004).

وتحدث عن حتميات صراعية حاول هومي بابا إلغاؤها. ولعل من الطبيعي أن يختار هذا الأخير الطريق المعرفية التي يريدها، لكن التأويل يمكنه أن يبقى قريباً من عوالم النص وليس متجاوزاً لإيحاءات شريطه اللغوي وصنع أشرطة لغوية جديدة افتراضية. وفي هذا السياق، لا بدّ من استذكار قراءة إدوارد سعيد لفانون تحت إطار ضرورة مقاومة الهامش للمركز والوقوف في وجه المحاولات الإلغائية، في ضوء كون الكثير من البحث ما بعد الكولونيالي محاولة لتصفية ذلك الإرث الثقيل، ونقده ونخله وتأكيد الشخصية المستقلة.

في هذا السياق، لا يمكن قارئ فانون أن ينحني جانباً اشتغالياً رئيسياً له، تجلّى عبر مبدأ المقاومة، وإحداث مصطلحات جديدة، مع الانتباه إلى أن كتابات فانون ليست في طبقة رؤيوية وفنية وفكرية واحدة كي يُنظر إليها نظرة واحدة، بل كانت معجونة بمشروعه في مقاومة المستعمر.

من هنا تبرز أهمية قراءة غبسون، بترجمتها المتميزة إلى العربية، لكتابات فانون، كون مثل تلك القراءات ذات الأفق المنهجي الواسع والمعرفة المتبصرة مهمة جداً في بلورة جماليات النص القانوني الإنسانية، بصفة فانون صاحب تجربة شكلت علامة في تاريخ التفكير البشري، حيث حاول هذا الكتاب الاشتغال على الإنساني وإعادة الاعتبار إلى الإنسان، إضافة إلى تسليط الضوء على المراحل المتميزة في سيرة فانون الفكرية والسياسية، وتفكيك

حميد الهاشمي*

البحث العربي ومجتمع المعرفة

رؤية نقدية جديدة

الكتاب: البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة
الكاتب: ساري حنفي وريغاس أرفانتيس
مكان النشر: بيروت
الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية
تاريخ النشر: ٢٠١٥
عدد الصفحات: ٤٠٠

المراجعات المقدّمة حتى الآن بشأن النتاج البحثي في العالم العربي. يتمتع مؤلفا العمل بخبرة طويلة في هذا المجال، كباحثين ومراقبين مشاركين، كما قدم كلٌّ منهما نفسه؛ فساري حنفي، محرّر المجلة العربية لعلم الاجتماع إضافات^(١)، وأستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة الأميركية في بيروت. وكنائب لرئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، استطاع التعرّف إلى القضايا ذات الصلة بتشكيل الجماعة العلمية ومأسستها في المنطقة العربية وفي المناطق الأخرى. أمّا ريغاس أرفانتيس، فقد طوّر برامج تتعلق بديناميات البحث والتعاون الدولي في مجال العلوم (ص ٤٠).

مقدمة (الاختيار ومبرراته)

يُوصَف البحث العلمي بأنه «النشاط الذي ينتج العلم، ويكشف الحقائق، ويقدم الحلول للمشاكل»^(١). وانطلاقاً من أهميته هذه، فإنه يُعتبر مؤشراً ومعيّاراً مهمّاً للتنمية البشرية وتطور البلدان، نتيجة الأهمية المفترضة التي يقدمها إلى صانع القرار والجهات والمؤسسات المعنية بمخرجاته. وتوصف بلدان العالم العربي بتدنّي إنتاجها من البحث العلمي، وكذلك بسوء توظيف نتائجه. ولهذه الأهمية وهذه الإشكالية، كان لا بد أن تُجرى مراجعات مستمرة لعملية البحث العلمي. ولعل هذا الكتاب الذي نطالعه الآن هو من أهم وأضخم

* باحث في علم الاجتماع بالمركز الوطني للبحوث الاجتماعية في لندن، وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة العالمية.

وبالتالي، لا بد من تقييم مدى فاعلية تلك التطورات وأثرها وانعكاساتها في واقع البحث العلمي في العالم العربي.

المضامين

جاء الكتاب في قسمين، الأول بعنوان «العوامل المؤثرة في ديناميات البحث العلمي العربي»، والثاني بعنوان «التطور المضطرب للعلوم الاجتماعية في المنطقة العربية». تضمن القسم الأول ثلاثة فصول، بحث الفصل الأول منها في «الدور الحاسم للأنظمة الوطنية للبحث والابتكار»، وفيه أربعة عناصر هي: أولاً: المؤشرات والبيانات في منظومة البحث العربية؛ تعبئة البيانات لتحليل العوامل؛ الأنظمة الوطنية للابتكار؛ الاستشعار في البحث والابتكار والتنمية.

في الفصل الثاني، عمل الباحثان على تقصي النشر «العلمي: النمو والتأثير والتدويل»، وقسّما الفصل إلى خمسة محاور: النمو السريع للنشر العلمي؛ نمط التخصص الملحوظ؛ انخفاض الاستشهادات؛ انخفاض الأثر؛ التعاون العلمي الدولي والتعاون بين الأقطار العربية. أمّا الفصل الثالث، فقد عني بـ«الجامعات والباحثون والشتات العلمي»، محاولاً قراءة «الجامعة والمؤسسات العلمية والبحثية، والجماعة العلمية، والشتات العلمي المتمثل بهجرة العقول واحتمالات عودتها». هذا في حين أن الفصل الرابع اتجه إلى تناول «ممارسات البحث في لبنان: المؤسسات والتدويل»، وذلك من خلال مراجعة النتائج العلمية، والركائز الأساسية، والسياسات البحثية الوطنية، وأطر التعاون الدولي، ومحاولة إعطاء صورة مقارنة بالأردن.

جاء القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان «التطور المضطرب للعلوم الاجتماعية في

من دوافع هذا العمل بحث أسباب الاعتراف الضعيف بالجماعة العلمية (Scientific Community)^(٣) في البلدان العربية، على الرغم من كونها غنية بالجامعات والمستشفيات، وإلى درجة ما بالإنتاج العلمي. وهناك أيضاً بحث سؤال هل كانت مشكلة التشرذم وقلة التواصل بين الباحثين والمؤسسات البحثية، سواء العربية - العربية أو العربية الأجنبية، في ظل العولمة، تنبع من المؤسسات، أم أنها نتيجة سياسات ومعوقات سياسية واجتماعية عميقة أثّرت في إنتاج المعرفة العلمية؟ يضاف إلى ذلك أن العمل هذا يسلط الضوء على التوتر بين تدويل البحث وأهميته المحلية، وبالتالي وجود حلقة مفقودة بين البحث العلمي والجامعات والمجتمع. ومن أهداف الكتاب أيضاً الدعوة إلى ضرورة البحث، وإلى إجراء البحوث التي ليس لديها أهداف اقتصادية أو استراتيجية مباشرة، بمعنى أن البحوث ذات الأهداف الاقتصادية والاستراتيجية تكون موجهة، وربما مؤجلة، وهو ما يخل بموضوعيتها وعلميتها اللتين هما من أهم شروط البحث العلمي الناجح.

يطرح الكتاب تساؤلات مهمة، من قبيل: لماذا غاب التفكير النقدي لبحث واقع البحث العلمي؟ ولماذا ترك غياب البحوث جرحاً عميقاً سيستغرق الشفاء منه أعواماً عدة؟

في الواقع، تطور البحث العلمي كمّاً ونوعاً في بلدان العالم المتقدمة خاصة. وساعدت العولمة وأدواتها، ولا سيما تكنولوجيا المعلومات وشبكة الإنترنت، في جوانب كثيرة تتمثل في اختصار الوقت والجهد في ما يتعلق بجمع المعلومة، وتهيئة تقنيات متطورة في البحث العلمي وجمع البيانات، وكذا تدريب الباحثين، وإنشاء قنوات التواصل والتفاعل بينهم، بل وحتى تشكيل «جماعات علمية» افتراضية.

حفلة الكتاب بعدد كبير من الجداول والأشكال التوضيحية التي تبسط الإحصاءات التي حصل الكاتبان عليها لتُسند هذا العمل العلمي الشَّيق.

المنهجية

يقوم الكتاب على تفصّي النتاج العلمي العربي في مجال العلوم الاجتماعية، وذلك باعتماد دراسة الحالة أو النموذج. وهنا نجد كيف لجأ الباحثان إلى اعتماد لبنان والأردن نموذجين للمقارنة. من جانب آخر، اختارا «حالة» مجلة إضافات، باعتبارها مساحة نشر (نموذجية) للباحثين العرب في مجالات العلوم الاجتماعية، ولم يقعا في الوقت نفسه أسيرَي حالي الدراسة هاتين، بل انطلقا في إيراد كثير من الجداول والإحصاءات والمؤشرات التي تبين واقع البحث العلمي في العالم العربي. وعقدنا تارة المقارنات البينية، وتارة أخرى المقارنات بين البلدان العربية وبعض أقاليم وبلدان العالم الأخرى، لتيان موقعنا منها. وهكذا يجد القارئ مقارنات بين البلدان العربية ومناطق أخرى، مثل أميركا اللاتينية.

يعتمد الباحثان «منظورًا وطنيًا» من خلال استطلاع نظم الأبحاث في البلدان العربية التي اعتمدت كدراسة حالة، ومن خلال أعمال سابقة لهما، ولا سيما ما أنجزه حنفي من مراجعات تقييمية للبحث العلمي في البلدان العربية خلال الأعوام القليلة السابقة، وتقرير إسكوا الذي أعده مؤلفا هذا الكتاب، وغير ذلك. ويعتبر المؤلفان عملهما هذا حصيلة تفكير طويل في وضعية إنتاج المعرفة في الوطن العربي، آخذين بعين الاعتبار ليس فقط الملاحظات الإمبريقية، بل أيضًا التحليلات التاريخية البنيوية، بالإضافة إلى البحوث البيومترية والإمبريقية، ومراجعة الأدبيات السابقة (ص ٤٠).

المنطقة العربية». وهو في ستة فصول تكمل تسلسل فصول القسم الأول؛ ف الفصل الخامس تتبّع «تطور ومكان إنتاج العلوم الاجتماعية» من خلال «مواقع إنتاجها، وإسقاط تصنيف بوراوي على المنطقة العربية، والأنشطة البحثية المجزأة». واستطلع الفصل السادس «الكتابة السوسيولوجية العربية» من خلال حالة «كتاب مجلة إضافات، والموضوعات المدروسة»^(٤)، في حين أن الفصل السابع حاول تقييم واقع «البحوث الاجتماعية واللغة» من خلال محاور «التدويل الإشكالي، ولغة التدريس، ولغة البحث، وصعوبة استخدام المراجع العربية والأجنبية». أمّا الفصل الثامن، فحاول الإجابة عن سؤال «من يقتبس من من؟»، وتتبع ما كُتب عن «الانتفاضات العربية في البحث العلمي». إلى ذلك قُسم الفصل إلى خمسة محاور: العلامات السوسيولوجية للمقالات^(٥)؛ التأليف، والاقتباس والكلمات المفتاحية؛ تحليل الشبكة والاقتباس؛ تحليل نوعي للإنتاج الأكاديمي العربي.

جاء الفصل التاسع تحت عنوان «نحو فهم كتابة الأكاديميين العرب للعموم: حالة مقالات الرأي في الصحف اللبنانية»، وجرى فيه تناول «من يكتب في الصحف؟، وأساليب التعبير التأملّي والاستفزازي والمواطن، والموضوعات: غلبة السياسة، وكتابة مقالات الرأي: الأهمية والتحديات، والصحف والأكاديميون في المجال العام». وخَصَّصَ الباحثان الفصل العاشر للخاتمة، وفيه خمسة أجزاء: نماذج التنمية في المنطقة العربية؛ الثقة بالعلوم؛ البيئة الاجتماعية؛ العلاقة بالمجتمع؛ التوصيات المتضمنة «رؤية للمستقبل». كما أن الكتاب تضمن ملحقاتًا بالمؤشرات البيومترية في المنطقة العربية.

معهم، ولكنهم يتصرفون أيضًا كرياضي أبحاث (Entrepreneurs) لإدارة الموارد بشكل دائم (الأفراد، والدكتوراه، ومرحلة ما بعد الدكتوراه، والمال، والمعلومات).

نتائج ومقترحات (واقع مخيب للآمال)

تأكيدًا لأهمية البحث العلمي والجماعة المشتغلة به، يخلص الباحثان إلى ما يعتبرانه استنتاجات رئيسية لعملهما هذا، وهو أن الجماعة العلمية في عصر «العِلْم الوطني» (National Science) ولدت بعد إنهاء الحقبة الاستعمارية... لتشكل نمطًا وطنيًا للتنمية العلمية. وجرى الترويج لاستراتيجيات إحلال الواردات والاعتماد على الذات في السياسات الاقتصادية العامة، وأدير تنظيم العلم وتوجهات أهداف الجماعة العلمية. ويشدد الكتاب على دور العولمة في تطوّر العلم وتعظيم دوره كمًّا وكيفًا وفاعلية وتأثيرًا، وكذلك على جانب التعاون الدولي ومكانة الباحث نفسه فيه. ولهذا، يستنتج المؤلفان أن الباحث «أصبح بطل التعاون الدولي، من خلال اتخاذ القرارات، حيث المصالح الفردية ستكون المحرك الرئيسي. ويستند تفسير ذلك إلى فكرة أن الفرد يتعرف إلى المتعاونين ذوي الاهتمامات المشتركة، وأنه قادر على تقييم النتائج المتوقعة من التعاون المخطط لها واستغلالها» (ص ٢٣).

من بين نتائج البحث أن «قلة وشكل وطبيعة بعض الأبحاث ليست عائدة إلى - قلة الموارد - إنما بسبب عدم وجود الجرأة وعدم التنظيم، وضعف الجماعة العلمية وغياب استقلاليتها» (ص ٣٥). هذا إضافة إلى عدم وجود إحصاءات موثقة عن البحث والابتكار في المنطقة العربية، ولم يجر تصميم أي بنى تحتية أو مؤسسات لإنتاجها، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث مشكلات عند

علاوة على ذلك، قام الباحثان في سبتمبر ٢٠٠٩ و٢٠١٠ بإجراء مقابلات معمقة مع عينة مؤلفة من ٤٨ أستاذًا في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية من دول المشرق العربي، ومقابلات أخرى بطريقة المسح بالعينة تستند إلى مقابلات شبه موجهة في العمق، مع التركيز على السير الذاتية لعينة من ١٢٥ أستاذًا وباحثًا من لبنان، و٨٠ من نظرائهم من الأردن. كما أجريا تحليلًا كاملاً لإطار السياسات في مجال التعاون الأوروبي المتوسطي، وعملًا على دراسة السير المهنية المتعلقة بـ ٢٠٣ أساتذة باحثين في المنطقة العربية، وتحليل مضمون عينة عشوائية منتظمة لـ ٢٢٥ مقالًا من مقالات الرأي في الفترة ٢٠١٠ - ٢٠١١، لتحديد أهمية مساهمة الأكاديميين فيها. يضاف إلى ذلك الدراسات البليومترية التي أجراها الباحثان على النشر العلمي العربي عمومًا، واللبناني والأردني خصوصًا. كما أنهما أجريا مسحًا اعتمدا فيه الاستبيان الإلكتروني في إطار مشروع أوروبّي سُمّي «ميرا» (MIRA Survey)، وأجاب عن أسئلته ٤٣٤٠ باحثًا من ٣٨ بلدًا.

أولى الكتاب أهمية للتعاون الدولي في مجال البحث العلمي، ورأى أنه يؤدي دورًا بنويًا في البلدان ذات الموارد الشحيحة، وذات التجربة التاريخية القصيرة، أو نظم الأبحاث الأقل تنوعًا. كما يعتبره العنصر المؤسس للمجتمع العلمي المحلي، جنبًا إلى جنب مع جهد محلي لهيكلية المنتديات العلمية المتخصصة والنشر وإدارة الموارد. هذا بينما رأى الكتاب أن البحث الفردي يتسم بالشرذمة، حيث المشاريع السريعة لباحثين يلهثون وراء كسب فرص التمويل. هكذا يتصرف الأكاديميون والباحثون كجيو - استراتيجيين في تخصصاتهم من خلال تحديد الجهات الفاعلة الرئيسية، وأوجه التعاون الممكنة

إلى جانب ما اصطلاح عليه المؤلفان ، أي «إشكالية البحوث الاجتماعية»، فإنهما يشخصان التالي:

- تضخم الأبحاث السياسية في المشرق العربي على حساب الأبحاث المهنية والنقدية، وذلك بسبب التمويل الأجنبي الذي يحابي أبحاثاً تفضي مباشرة إلى توصيات لـ «حل» مشكلة اجتماعية، لكن الحال ليست كذلك في المغرب العربي.

- ضعف الأبحاث العمومية في أنحاء الوطن العربي كافة، وإن كان ذلك يصح في المشرق العربي بشكل خاص.

- غالباً ما يُفقدُ الترابطُ بين أنواع هذه الأبحاث الأربعة (سياسية، مهنية، نقدية، عمومية) في المشرق العربي، بينما نجد أن الوضع «صحي» أكثر في الأقطار المغاربية الفرنكوفونية.

يقف الباحثان عند حقيقة لافتة هي أن أغلبية المعرفة المتعلقة بقضية اجتماعية تُنتج بشكل كبير خارج الوطن العربي، وباللغة الإنكليزية، ويعود هذا بشكل أساسي إلى هيمنة هذه اللغة الانكليزية في الأبحاث وإنتاج المعرفة المرتبطة بسيادة المؤسسات الأكاديمية والمراكز الاستشارية، علاوة على معايير النشر الغربية في الدوريات العالمية التي لا تبذل سوى القليل من الجهد، أو لا تبذل أي جهد على الإطلاق، في التكيف مع اللغات الأجنبية. وعلاوة على ذلك، فإن المعرفة الضئيلة داخل الوطن العربي تُنتج باللغة العربية من دون أن تُترجم (ص ٣٠٧).

باختصار، هناك شوط طويل على المجتمعات العربية أن تقطعه، إذا كانت تتوخى أن تكون مجتمع المعرفة. وهذا لا يعتمد فقط على جهد الجماعة العلمية، إنما على تضافر جهود المجتمع كله.

إجراء مقارنات دولية، حيث إن المنطقة العربية لم تستفد حتى الآن من أي تمرين من تمارين قياس أثر النشاطات البحثية. كما أن الحصة السنوية لكل فرد في المنطقة العربية من الإنفاق على البحث والتنمية لا تتعدى الـ ١٠ دولارات أميركية (ص ٣٩٦).

وخلص البحث إلى أنه يندر وجود بنك للمعلومات المتعلقة بالكتب العربية بحيث يسمح لنا بأن نقدم بعض التقييمات لإنتاج الكتب في الوطن العربي، وإلى أن هناك أسباباً جمة للإنتاج المنخفض نسبياً من المعرفة العلمية في الأقطار العربية، لكن لعل أهمها أربعة هي:

- على الرغم من أن أغلبية الباحثين في المنطقة العربية تنتمي إلى مؤسسات التعليم العالي، فإن الأجندة البحثية غابت عن معظم هذه المؤسسات.

- دور نظام الترقية الجامعي، حيث يؤثر هذا بشكل عميق في إنتاج أعضاء الهيئة التدريسية. وفي أحسن الحالات، تقوم أنظمة التعيين والترقية بذكر ضرورة تقديم عدد معين من المنشورات. وفي حالات أخرى كثيرة لا يكون النظام واضحاً، ولا تُعلن قواعد محددة.

- يندر وجود المجالات العلمية المحلية المنتظمة المنشورة باللغة العربية. لذلك، يجب تشجيع الدوريات المحلية ذات المحتوى العلمي الجيد.

- الحاجة إلى إجراء تحليل منهجي لتأثير برنامج الأبحاث. ومن المعلوم أنه يجري بذل جهد ملحوظ لإنشاء المراصد والمؤشرات في مجال العلوم والتكنولوجيا في المنطقة، ولكن لم يرافق ذلك جهد لدراسة أثر الأبحاث ودور عملية النشر (١٤١ - ١٤٢).

عموماً، يطرح الكتاب صورة غير مضيئة لواقع البحث العلمي في البلدان العربية، وذلك بناءً على معطيات الواقع، ولا سيما في مجال العلوم الاجتماعية، وبحكم ضآلة الإنفاق على مجالس ومراكز البحث العلمي المتخصصة في هذا المجال، وأن ما تقدمه لها حكومات بلدانها ما هو إلا «ذرٌّ للرماد في العيون»، كما يقال.

الهوامش

- (١) زايد. مصطفى، قاموس البحث العلمي (الاسكندرية: النسر الذهبي للطباعة، ١٩٩٩)، ص ٥.
- (٢) وتصدر عن الجمعية لعلم الاجتماع، بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية. صدرت أولى أعدادها ابتداء من سنة ٢٠٠٨.
- (٣) تعرف الجماعة العلمية بأنها شبكة متنوعة من العلماء المتفاعلين. وتتضمن الكثير من الجماعات الفرعية التي تعمل في تخصصات ومؤسسات معينة. وتمارس نشاطات متنوعة يُتَوَقَّع أن تحقق الموضوعية من خلال المنهج العلمي المعمق، وعبر النقاش والجدل ضمن المجالات والمؤتمرات العلمية. ويساعد في تحقيق الموضوعية التزام الجودة في المنهج العلمي وتفسير النتائج. (https://en.wikipedia.org/wiki/Scientific_community) وهناك الجماعة العلمية الافتراضية (Virtual Scientific Community)، وهي مصطلح استجد مع ظهور شبكات التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت، وتعني: مجموعة من الناس هم، غالباً، من الباحثين الذين يتبادلون المصادر العلمية المتعلقة بتخصصاتهم، وتكون شبكة الإنترنت وسيطاً لها. (https://en.wikipedia.org/wiki/Virtual_scientific_community)
- (٤) سبق أن نُشر هذا المبحث في مجلة إضافات (العدد ١٩، صيف ٢٠١٢)، في باب المقالة الافتتاحية لرئيس التحرير ذاته (ساري حنفي).
- (٥) يوجد تفاوت في فهم مصطلح «مقالة» بين المشرق والمغرب في العالم العربي؛ ففي المشرق (العراق مثلاً)، يشير إلى المادة التي تُنشر في الصحف اليومية أو الأسبوعية، وتعتبر عن وجهة نظر الكاتب واطلاعه، وتخلو من التوثيق والاستشهاد والإحالات إلى مراجع أخرى. وبذلك، فهي تختلف عن تلك المادة العلمية التي تتسم بإجراءات منهجية وتكون ذات طابع أكاديمي متعارف عليه، خاصة تلك التي تقدم للنشر في المجالات العلمية المحكمة، فتسمى «بحثاً» أو «دراسة»، في حين ينطبق مصطلح مقالة في المشرق العربي على كلتا المادتين، ويشار في الأوساط الأكاديمية إلى المادة البحثية العلمية على أنها «مقالة».

من الحلول التي يقترحها الكتاب لإشكاليات البحث العلمي في مجتمعاتنا «جذب الشباب إلى البحوث، وزيادة الوعي حول حقيقة أنه لا يمكن شراء كل شيء من خارج حدودنا، وأن البحث الحقيقي والأصلي هو الأساس من أجل الاستقلال الاقتصادي والسياسي والثقافي» (ص ٣٥).

كما يقترح تفعيل نقاش واسع وعميق حول وضعية البحث العلمي في البلدان العربية؛ نقاش حول كيفية عمل الأبحاث وديناميتها.

أمّا توصية الكتاب، فهي إصلاح الحلقة التي تصل بين الأبحاث والجامعات والمجتمع، وجعل الابتكار هدفاً واضحاً للسياسة العامة، وجعل البحث موضوعاً سياسياً، واعتماد ترتيب «التنوع والأولويات العلمية»، وتقوية الفرق البحثية وتمكينها، والتركيز على التعاون مع الجامعات والمؤسسات العلمية الأجنبية من خلال برامج الدكتوراه والزمالة وما بعد الدكتوراه، بما يؤدي أغراضاً متعددة تتوزع بين النتاج البحثي والشهادة العلمية، والنشر عبر منابر علمية معتبرة، وأخيراً الاستفادة من الكفاءات العربية المهاجرة بالوسائل المتاحة.

كلمة أخيرة

لم تتسنَّ للباحثين مؤلّفي الكتاب بيانات دقيقة بشأن بعض البلدان العربية، مثل العراق الذي لم يركز البحث عليه. وكان عليهما اللجوء إلى مصادر متنوعة، منها الاتصال بجهات معنية بالبحث، سواء تلك التابعة للمؤسسات الحكومية أو المؤسسات المستقلة، وهي كثيرة، بعضها يعمل من خارج البلد. رغم ذلك، فإنهما وفقاً بإنجاز عمل كبير ومرجع مهم لكل باحث ومؤسسة علمية عربية معنية بالبحث العلمي وإنتاج المعرفة.

مصطفى أيت خرواش*

المدخل الأخلاقي في الدفاع عن الرأسمالية

الكتاب: أخلاقيات الرأسمالية

العنوان الأصلي: *The Morality of Capitalism*

المحرر: نوم جي بالمر

ترجمة: محمد فتحي خضر

الناشر: دار كلمات عربية للترجمة

مكان النشر: القاهرة

تاريخ النشر: ٢٠١٣

عدد الصفحات: ١٣٧



تقديم عام

الحرّة والمفتوحة، والتي بدورها تطوّرت لتشكّل أقوى نظام اقتصادي عالمي عرفته البشرية. لكن مع بداية الألفية الجديدة، حدث تطور مفاجئ في النظام العالمي الاقتصادي والسياسي؛ إذ أدّت الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة الأميركية سنة ٢٠٠١، إلى زعزعة الاستقرار السياسي في كثير من الدول والأنظمة التي اتهمتها أميركا بالإرهاب. ويكتمل المشهد هذا مع بروز الأزمة المالية العالمية سنة ٢٠٠٨ وتداعياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية العالمية.

شكّلت الأحداث العالمية المتتالية للألفية الجديدة منعرجًا تاريخيًا في مسار تطور النظام الرأسمالي الحديث، الذي كان له الأثر الكبير في انتشار الرفاه الاقتصادي والاجتماعي، وحتى السياسي، في بقاع واسعة من العالم. وكان لظهور العولمة وتزامنها مع ثورة المعلومة وتكنولوجيا التواصل، الدور الكبير الذي ساهم في عولمة النظم الاقتصادية

* كاتب وباحث من المغرب.

يُعدّ بالمر أحد رواد الفكر الليبرالي الحديث، وهو يعمل نائبًا للرئيس التنفيذي للبرامج الدولية في شبكة أطلس، ومشرفًا على عمل الفرق التي تعمل في أنحاء العالم على نشر مبادئ الليبرالية الكلاسيكية. صدرت له مؤلفات وأبحاث عدة، أهمها كتاب لماذا الحرية والكتاب الذي هو موضع هذه المراجعة، التي سنقدم فيها أفكار الكتاب الرئيسية، مع مناقشتها بتسلسل منهجي بحسب أهمية وحداثة كل فكرة، وسنعمل تباعًا على مقارنة أفكار الكتاب مع أفكار كتب مغايرة، وصولًا إلى طرح قراءة نقدية له تكون متوازنة ومتكاملة.

لماذا أخلاق الرأسمالية

يُقدّم بالمر كتاب أخلاقيات الرأسمالية بدياجة تعريفية للرأسمالية، محاولًا النأي بهذه الأخيرة عن المقاربة الضيقة التي تحصرها في مجرد نظرية مرتبطة بعمل السوق والتبادل الحر، كمقدمة لطرح ما سمّاه أخلاقيات الرأسمالية، أو التبرير الأخلاقي لنظام الرأسمالية؛ فالرأسمالية ليست مجرد أسواق حرة لتبادل السلع والخدمات والأشخاص، بل «نظام من الابتكار وتكوين الثروة والتغير الاجتماعي، جلب لمليارات البشر رخاء لم يخطر ببال الأجيال السابقة» (ص ٣). وهي تشير أيضًا إلى نظام من القوانين والنظم الاجتماعية والروابط الاقتصادية والأعراف الثقافية التي تتبنّى المساواة في الحقوق، وتشجيع المواهب والابتكار والمبادرة الفردية والتعاون والتنافس في خلق الثروة، مع الارتكاز على ما سمّاه المفكر الاقتصادي جوزيف شومبيتر التدمير الإبداعي، أي تدمير البنى التقليدية من سلع وخدمات ووسائل بأخرى جديدة عن طريق الإبداع والتحديث المستمر. من جهة أخرى، ليست الرأسمالية مجرد مذهب مادي صرف همّه

أرجع جل هذه الانتكاسات السياسية والاقتصادية الحالية إلى النظام الرأسمالي الحديث، الذي ساهمت عولمته في تباين دول الشمال ودول الجنوب، أو الدول الغنية والدول الفقيرة، وتوسّع الفروق الطبقة واستمرار الفقر المدقع في بقاع واسعة من العالم. واعتبر البعض أن سبب استفحال الأوضاع يرجع إلى عدم عدالة النظام الرأسمالي. لكن هذه التّهم سيعتبرها رواد النظرية الرأسمالية ومناصروها تهمةً مجانية وأخلاقية وغير موضوعية، ولا تُعبّر عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء انعدام المساواة واستمرار الفقر والهشاشة الاجتماعية وانهايار الاقتصادات الوطنية. ويُرجع هؤلاء الأسباب الحقيقية للانهايارات هذه إلى تراجع منسوب الحريات في دول كثيرة، واستفحال الأنظمة الشمولية، واستمرار الدول في التغوّل السياسي والاقتصادي عبر ضبط الحريات الفردية، وبالتالي تراجع المبادرة والابتكار، وهما العاملان الأساسيان للتطور والتنمية المستدامة، وكذلك عبر ضبط الأسواق والاقتصادات وتسييرها بطرق غير حرة وغير شفافة بحيث تعيق بالتالي التنمية الاقتصادية الحقيقية.

يُعتبر توم جي بالمر (T.G. Palmer)^(١)، الذي تولى تحرير هذا الكتاب، واحدًا من أولئك الذين يناصرون النظام الرأسمالي باعتباره من أهم وأرقى الأنظمة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية، ويتماشى مع حريات البشر وأخلاقهم الطبيعية ومع الآليات الموضوعية والقوية لبناء مجتمع الرفاهية المنشود. وكتابه هنا لا يخرج عن سياقات كتب كثيرة صدرت لرواد الفكر الليبرالي ومناصري النظام الرأسمالي، الذين لا يستमितون في الدفاع عن هذا النظام وعن مميزاته المتعددة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وأخلاقيًا.

يقدم المفكر الاقتصادي ديفيد بواز^(٣) في هذا الكتاب نظرة مغايرة إلى فكرة المنافسة التي غالبًا ما تتعرض للقدح وسوء الفهم؛ فهو يعتبر أن الناس في الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية يتنافسون لكي يتعاونوا مع غيرهم (ص ٤٣)؛ فالتعاون - كما يؤكد بواز - أساسي لازدهار الإنسانية، ولذلك وجب من أجل إنشاء مؤسسات اجتماعية تجعله ممكنًا، وهذا هو حقوق الملكية والحكومة ذات السلطات المحدودة وسيادة القانون (ص ٤٥). ومن دون هذه الشروط، كما يؤكد فلاسفة الليبرالية الكلاسيكية، ومنهم جون لوك وديفيد هيوم، لا يمكن الحديث عن التعاون الاجتماعي، بل ستُعم الفوضى، والصراع على ممتلكات الغير، والحروب بين الجماعات، ويستحل البشر سلوكياتهم الإجرامية.

القسم الثاني: التفاعل

الطوعي والمصلحة الذاتية

تُعَدّ الأعمال التبادلية الربحية بين الأفراد والجماعات والمحقة مصلحة ذاتية ملموسة مُعَبَّر عنها بالمقابلات المادية، أحد أهم الشروط الضرورية لقيام مجتمع متكامل وسوي. وكما يبيّن الاقتصادي والمفكر الصيني ماو يوشي^(٣) في هذا الكتاب، فإن «البشر يستطيعون التعاون فقط حين يسعون وراء مصالحهم الخاصة» (ص ٦٠). فالأكيد أن من أهداف الاشتراك في أعمال التبادل المشتركة والضرورية عبر خلق الثروة هدف تحقيق المنفعة الذاتية، وإلا لما تفاعل الأفراد مع هذه الأعمال، ولما تكبد الأفراد المشقات والمجازفات لمجرد انتفاع شخص آخر أو مجموعة أخرى؛ فالغرض من التبادل - يقول يوشي - هو تحسين الفرد وإضفاء مزيد من الراحة والرفاهية على حياته.

الوحيد خلق الثروة فقط، كما صوّرها أعداؤها من أنصار المذهب الاشتراكي، بل هي أيضًا، كما يؤكد بالمر، مشروع روحي وثقافي، ونظام من القيم الثقافية والروحية والأخلاقية. ويحاول الكاتب هنا تبيان الأوجه الخفية للرأسمالية أو للحقيقة المغيبة التي لا يفهمها خصوم الرأسمالية وعموم الناس الذين لا ينظرون بتمعن إلى الخبايا القيمة من وراء الاقتصاد الرأسمالي، أو الذين تمنعهم الأيديولوجيا من التعمق في فهم فضائل الفكر الرأسمالي الكثيرة، وتهدف محاولته إلى إظهار حسنات الرأسمالية الأخلاقية وقيمها التي لا تقف فقط عند الربح والمنافسة، بل تتعداهما إلى نشر قيم التعاون والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان الطبيعية.

القسم الأول: الرأسمالية المغامرة وفضائلها

كثيرًا ما يُعرّف داعمو الرأسمالية هذه الأخيرة بأنها تعتمد على اقتصاد السوق الحرة واعتبار المنافسة أحد مقوماته الأساسية؛ فبالمنافسة الشفافة والحرة والنزاهة تتمكن آليات السوق الحرة من الاشتغال بفاعلية لإنتاج رؤوس الأموال الضرورية لخلق الثروة وإنتاج القيمة. ولكن كثيرًا ما تُنتقد آلية المنافسة لأنها لا تعترف إلا بالأقوياء في السوق، الذين يستثمرون قدراتهم المادية القوية لإزاحة الخصوم الصغار والمتوسطين المتضررين من عدم تساوي الفرص التي تقدمها السوق. وبالتالي، فإن الصيغة البديلة التي يقدمها رواد الفكر الاشتراكي عمومًا، هي الاعتماد على مبدأ التعاون واستثمار القدرات المشتركة لخلق الثروة المشتركة التي يتعاون الجميع في ما بعد على توزيعها بالتساوي في ما يُطلق عليه تعبير العدالة الاجتماعية.

وفاعليتهم التبادلية، واستعدادهم الذاتي للأخذ بالإمكانات المتاحة لهم داخل السوق وخارجها.

القسم الثالث:

إنتاج الثروة وتوزيعها

تُعتبر قضية توزيع الثروة المادية المتركمة والمنتجة أحد أهم الموضوعات التي تثير الكثير من انتقادات رواد الفكر الاشتراكي عمومًا، ممن يعارضون بشدة عدم عدالة اقتصاد السوق فيما هي تقوم بتوزيع الثروة؛ ذلك لأنهم يُشدّدون على ضرورة تقسيم الثروة بصورة عادلة لأنها تركة مشتركة ساهم في إنتاجها الجميع، سواء عبر العمل المشترك المتداخل أو عبر التركة الجماعية. في المقابل، يرى رواد الرأسمالية والمدافعون عن اقتصاد السوق، ومنهم الاقتصادي البارز لودفيغ لاكمان^(٥)، أن الثروة تُوزع باستمرار داخل اقتصاد السوق، وأن دعوات العدالة الاجتماعية تحمل الكثير من التناقض؛ فإمكانات الأفراد المبدئية وكذا الشركات الربحية تختلف بحسب قدرات هؤلاء الإبداعية، وتبعًا لذلك تختلف معها مساهماتهم الإنتاجية داخل السوق ومحاصيلهم الإنتاجية.

يؤكد الاقتصادي لاكمان في هذا الكتاب أن ليس من شأن امتلاك الأشياء وحده بالضرورة أن يولّد الثروة، بل هناك أيضًا استخداماتها الصحيح. وفي المقابل، ليست الملكية هي مصدر الدخل والثروة، وإنما استخدام الموارد (ص ١١١). ويؤكد رواد الرأسمالية واقتصاد السوق أن قيمة الثروة تكمن في الموارد المستخدمة في إنتاجها وفي فاعلية المساهمين في عملية السوق. أمّا الملكية المادية، فتفقد قيمتها ولا تساهم في تنمية الموارد وتنشيطها وفي عدم استخدامها الموارد التي تحافظ على تجددها واستمرارها.

تُعبر هذه الأفكار، الصادرة عن أحد أعمدة الفكر الصيني، عن عمق الفكرة الرأسمالية وترابط محدداتها السببية التي تتماشى، كما يقول رواد الليبرالية الكلاسيكية، مع حقوق الأفراد وحياتهم الطبيعية، ومع نوااميس الطبيعة التي وجب على البشر اتباعها والاشتغال بآلياتها. لقد جرّبت الصين نماذج اقتصادية كثيرة عبر تاريخها المخضرم، وكانت الثورة الثقافية من التجارب التي قامت على شعار «كافح ضد الأنانية، انتقد التعديلية»، وكانت لها نتائج اقتصادية وسياسية كارثية أدت إلى تفشي الفساد والصراع والاستغلال وتكديس رؤوس الأموال وتعطيل عجلة الاقتصاد. وقد استغل الزعماء والقادة السياسيون والبخلاء وملّاك الأراضي هذه الأيديولوجيا لاستغلال جهود الأفراد وتفانيهم في العمل، وكوّنوا ثروات ورؤوس أموال شخصية على حساب الشعب.

على سبيل تحصيل حاصل، يطرح ناقدو الرأسمالية أن الجشع الذاتي الذي يميز الأسواق الرأسمالية يؤدي بالضرورة إلى انعدام المساواة والتوازن الاقتصادي، إن على مستوى المساهمات المتاحة للفاعلين في السوق، أو على مستوى التوزيع النهائي للثروات المتركمة.

يُعتبر الفيلسوف الاقتصادي الروسي ليونيدفي نيكونوف^(٤) في هذا الكتاب أن مثل هذه الدعاوى التي تطالب السوق الرأسمالية بالمساواة في الهبة المبدئية وفي القيم والنتائج، هي دعاوى غير منطقية؛ إذ لا يمكن للمعاملات البشرية الربحية أن تنبني على تحديد القدرات الذاتية والخصوصيات الطبيعية ذاتها، لكي يتم الدخول إلى سوق التبادل والمعاملات بناء على هذه الخاصية، ذلك أن البشر مختلفون بعضهم عن بعض من حيث طبيعة قدراتهم التواصلية،

أما الاقتصادي فيرنون سميث^(٦)، الحائز جائزة نوبل للاقتصاد، فيدافع في هذا الكتاب عن الرأسمالية العالمية وكيفية مساهمتها في تطور الثروة البشرية وتحسين أحوال البشر؛ فالتطور الاقتصادي يرتبط، كما يقول سميث، بالأنظمة الاقتصادية والسياسية الحرة التي ترعاها سيادة القانون وحقوق الملكية الخاصة. والعولمة ليست بالأمر المُستحدث، فهي كلمة تصف حركة إنسانية قديمة، وتعبّر عن سعي الجنس البشري لتحسين ظروفه عن طريق التبادل واتساع دائرة التخصص على مستوى العالم؛ إنها كلمة سلام. وكما قال عالم الاقتصاد فريدريك باستيات في عبارته الحكيمة: إذا لم تعبر السلع الحدود فسيعبرها الجنود (ص ١٣٧).

لم تُحدث عولمة الرأسمالية الثورة الاقتصادية فقط، بل كان لها دور أيضًا في تنامي الثقافات والحضارات وتلاحقها، وفي انتشار قيم التسامح والعدل وحقوق الإنسان. ولمّا كانت انتقادات اليسار للرأسمالية مركزة على الشق الاقتصادي، انتقل هذا الانتقاد إلى الجانب الاجتماعي والثقافي أيضًا، خصوصًا تعرّض اليسار للعولمة واتهامه لها بالحيث الاجتماعي والثقافي.

إن رواد الفكر الاشتراكي يخشون اضمحلال القيم والثقافات المحلية لمصلحة قيم وثقافة الدول القوية، وهذه الدعاوى كان قد روج لها كثير من المفكرين والتمدينين إبان بداية الثورة العولمية، ليتبين في ما بعد زيف كثير من هذه الدعاوى. يبدد المفكر والروائي ماريو بارخاسيوسا^(٧)، الحائز جائزة نوبل للآداب، هذه المزاعم بالقول: توفر العولمة على نحو جذري لجميع مواطني هذا الكوكب إمكانية صنع هوياتهم الثقافية الفردية من خلال الفعل الاختياري، وذلك وفق تفضيلاتهم ودوافعهم الشخصية. الآن ليس

إن عملية توزيع الثروة، كما يقول لاكمان، تعكس انتقال المعرفة من عقل إلى عقل، وهي ممكنة فقط لأن بعض الأشخاص يملكون معرفة لم يكتسبها آخرون بعد، فالمعرفة بالتغيير وتداعياته تنتشر في أرجاء المجتمع تدريجيًا وعلى نحو غير متساو (ص ١١٣).

القسم الرابع: عولمة الرأسمالية

هل العولمة نتاج للرأسمالية، أم العكس؟ هل كانت الرأسمالية ستعمل بشكل جيد لو لم تكن قيم العولمة حاضرة؟ كيف استطاعت الرأسمالية بمعية العولمة أن تغيّر العالم وتحدث ثورة اقتصادية واجتماعية وسياسية عالمية؟

هذه الأسئلة كلها تُطرح غداة التطرق إلى تطور الرأسمالية والثورة التي أحدثتها لشعوب المعمورة؛ فلقد أدّت عولمة الرأسمالية إلى تمكين مجتمعات ودول كثيرة من الانتقال من دول هشة وضعيفة إلى دول سائرة في طريق النمو، بل أدّت بدول أخرى إلى الانتقال إلى صف الدول الغنية. كما ساهمت هذا التكوين للنظام الرأسمالي عبر ترابط اقتصاديات دول عالمية وتنامي شبكات التجارة الحرة والأعمال الاجتماعية والمنظمات السياسية العالمية، في تنمية الموارد البشرية وتحسين ظروف العيش عبر محاربة الفقر والهشاشة والأمية، وفي انتشار واسع لقيم العدالة والحريات وحقوق الإنسان. لكن هنالك بالطبع إخفاقات عدة وتجاوزات سياسية مستمرة تركبها أنظمة استبدادية تجعل تطور الاقتصادات الوطنية أمرًا عسيرًا. فاستمرار الاستبداد السياسي، وتدخل الدول في توجيه الاقتصادات الوطنية، وانتشار الفساد والمحاباة والزبونية، كل هذا سلوكيات أدّت إلى تعطل عجلة النمو في كثير من الدول.

تومابيكيتي

وأطروحة اللامساواة

شكّل كتاب رأس المال في القرن الواحد والعشرين (*Capital in the 21st Century*)، للاقتصادي الفرنسي توماس بيكيتي، أكبر حدث أكاديمي عرفته الساحة الأكاديمية والاقتصادية العالمية. صدر الكتاب سنة ٢٠١٣ باللغة الفرنسية ثم تلتها الطبعة الإنكليزية سنة ٢٠١٤، ليثير نقاشاً واسعاً في أوساط الأكاديميين والاقتصاديين خصوصاً، وفي أوساط رواد الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي أيضاً. وقد اعتبر بعض الاقتصاديين ودارسي اقتصاد السوق كتاب بيكيتي هذا نسخة جديدة من كتاب كارل ماركس رأس المال، لما تضمّنه من هجوم على اقتصاد السوق الحرة وعلى الرأسمالية عموماً وما سببته - بحسب زعمهم - من عواقب اقتصادية واجتماعية، آخرها الأزمة المالية الأخيرة وتفشي الفروق الطبقة الحادة بين الفئات الاجتماعية وبين الاقتصاديات العالمية.

تابع بيكيتي تطوّر تركيز رأس المال والثروة في كل من أوروبا وأميركا منذ قيام الثورة الصناعية، ليخلص إلى أن تطور تراكم رأس المال في المجتمع الغربي أدى إلى تركيزه في يد فئة قليلة، وبالتالي فإن توزيع الثروة غير المتكافئ أدى إلى فروق اقتصادية واجتماعية وتوترات سياسية. فالرأسمالية، بحسب بيكيتي، هي التي تسببت في اللامساواة في امتلاك الثروة وفي توزيعها، وتدخل الدولة لضبط كيفية خلق الثروة هو الكفيل بوضع حد لمعضلة اللامساواة. والعالم اليوم يعود أدراجه نحو ما سمّاه الرأسمالية الوراثية (*Patrimonial Capitalism*)، أي نحو الاقتصاد الذي تهيمن عليه الثروة المتأتمية من

المواطنون مجبرين دوماً - كما كانت الحال في الماضي وفي أماكن كثيرة في الحاضر - على احترام هوية تجعلهم أسرى معسكر اعتقال لا مفر منه، تلك الهوية المفروضة عليهم بواسطة اللغة والجنسية والكنيسة وأعراف المكان الذي ولدوا فيه. وبهذا المعنى - يقول يوسا - يجب أن تكون العولمة محل ترحيب لأنها تُوسع آفاق الحرية الفردية على نحو ملحوظ (ص ١٤٣).

مناقشة عامة

بينما يضعنا محرر هذا الكتاب في خانة المدافعين عن الرأسمالية، ليس اقتصادياً هذه المرة، بل أخلاقياً، وهي الدعاوى التي رافقت ظهور الرأسمالية وتطورها، وسعى روادها إلى إبراز الجوانب الأخلاقية وقوة الفلسفة الأخلاقية التي تقوم عليها الرأسمالية؛ فآدم سميث وضع كتاباً في نظرية المشاعر الأخلاقية، وهاري بوروز أكتون كتب بدوره عن أخلاق الأسواق. وبالتأكيد لم يكن هدف هؤلاء جميعاً التبرير الأخلاقي لنظام الرأسمالية ولكثير من أفكارها غير المرغوب فيها، وإنما كان إبراز المقومات الأخلاقية والسياسية والاقتصادية المتناسقة والموضوعية التي تقوم عليها الرأسمالية. وبالتأكيد، ساهمت الرأسمالية بشكل كبير في تطور العالم ورفاهية مجتمعاته على مدى قرنين أو ثلاثة قرون خلت، لكي تصطدم في مطلع هذا القرن بواحدة من أكثر الضربات تأثيراً في سمعتها ومستقبلها. ونعرض هنا واحداً من الأعمال الأكاديمية الحديثة التي ننحو نحو نقد الرأسمالية، خصوصاً على مستوى نتائجها الاقتصادية والاجتماعية على الدول والشعوب.

اتخذت مثل هذا القرار وتراجعت عنه، كفنلندا وأستراليا والدنمارك وإسبانيا والسويد وألمانيا.

يضرب كتاب بيكيتي في عمق النظام الرأسمالي بشكل مباشر، عندما يُورد على امتداد عقود من الزمن كيف أن الرأسمالية لم تفِ بوعودها إزاء ادعائها المقدرة على القضاء على الفقر والفروق الاجتماعية والتضخم المالي. وتبعاً لنتائج الدراسة التي اعتمدها بيكيتي والحلول التي اقترحها، فإن النظام الرأسمالي يحوي خللاً منظوماتياً ساهم في خلخلة الفروق الاقتصادية والاجتماعية. ويدحض الاقتصادي جوزيف ستيكليتز، الحاصل على جائزة نوبل للاقتصاد، هذه الادعاءات في مقال مثير نُشر على صفحات مجلة *Project Syndicate* بعنوان: «الديمقراطية في القرن الواحد والعشرين»؛ فالأسواق، تبعاً لستيكليتز، لا تنشأ من فراغ، بل هناك قوانين وتشريعات ونُظم سياسية تنظم الأسواق وتسيّرهما، والنظم السياسية هي بالضبط سبب المشكل وليس رأس المال بعينه. وعندما نتحدث عن النظم السياسية، فإننا نعني بها مخططات الحكومات التديرية للاقتصادات الوطنية، والتي تفرز بطرق مباشرة وغير مباشرة نمط النمو الاقتصادي الذي ينعكس بدوره على الوضع الاجتماعي. يجب إذن أن ينصبّ الحديث - بحسب ستيكليتز - على سؤال الديمقراطية في القرن الواحد والعشرين، بمعنى ضرورة ديمقراطية العمل السياسي بصورة تسمح بوجود الشفافية الاقتصادية والمساواة في الفرص، ومحاربة اللوبيات وطرق تكوّناتها، والمحابة وسياسة الدعم والتفضيل التي تتبّعها الحكومات الموجهة للسوق.

نظام الوراثة، وهو ما جعل أصحاب هذه الثروة يراكمون تطور ثرواتهم حتى أصبحوا يشكلون أقلية ضاغطة وحاكمة (Oligarchy) أيضاً. وقد استشهد بيكيتي بكثير من الأعمال الأدبية، مثل روايات بلزاك وجين أوستن وهنري جيمس، لوصف البنية الطبقية الجامدة القائمة على أساس رأس المال المتراكم الذي كان موجوداً في إنكلترا وفرنسا في أوائل القرن التاسع عشر. ويختتم بيكيتي كتابه بالقول إن الاقتصاد سيستمر في تباطئه ما لم تتدخل الدولة في فرض ضرائب مستمرة على الثروة، أما الثورة التكنولوجية الحالية، فيقول إنها لن تحقق أي تطور اقتصادي كالذي حدث في القرن العشرين.

عقب اقتصاديون كثر على منهجية جمع المعلومات واستنتاج النتائج، فيما ردّ آخرون بقوة على مقترحات الكاتب الداعية إلى فرض ضرائب متواصلة على الأثرياء لتقليص الفجوة الشاسعة بين الفقراء والأغنياء. اعتبر الاقتصادي روبرت شيلر، الحائز جائزة نوبل للاقتصاد، أن كتاب بيكيتي مهم من ناحية الموضوع الذي ناقشه والمتعلق بالفروق الاقتصادية، لكنه ضعيف من حيث الحلول المقترحة. وقد دعا في كتابه النظام المالي الجديد، مخاطر القرن الواحد والعشرين إلى حل اعتبره أكثر علمية وإبداعية عبر ما اصطلح عليه بضمانة الفروق، وهو يتمحور حول عقلنة التسيير المؤدي إلى الفروق الطبقية بحيث تفضي هذه العملية إلى الحيلولة دون الوصول إلى أزمة الفروق مستقبلاً. إن فرض الضريبة المباشرة على الأثرياء قد تكون لها نتائج لحظية، لكن بالتأكيد - وكما يؤكد شيلر - لن تؤدي إلى نتائج بعيدة المدى للمخاطر التي ستفرزها إجبارية الأداء على الثروة، وكانت دول كثيرة قد

الهوامش

- (١) اقتصادي ليبرالي أميركي يشغل منصب نائب الرئيس التنفيذي للبرامج الدولية لشبكة أطلس (منظمة غير ربحية تجمع كثيرًا من المنظمات المناصرة للسوق الحرة ولمبادئ الحرية عبر العالم)، وزميل كبير المقام لمعهد كاتو.
- (٢) مفكر وناقد اقتصادي أميركي، ونائب الرئيس التنفيذي لمعهد كاتو (معهد بحثي أميركي يهدف إلى نشر أفكار النيوليبرالية)، ومستشار مؤسسة طلاب من أجل الحرية. له كثير من الإصدارات، منها كتابه اللبرتارية: تمهيد، ويكتب لعدد كبير من المجلات والصحف العالمية، مثل: نيويورك تايمز وواشington بوست.
- (٣) مفكر اقتصادي صيني ورائد أعمال اجتماعية. مؤسس معهد يونيبرول (معهد بحثي صيني غير ربحي في بيجين) ورئيسه. له مجموعة من الإصدارات، وزاول تدريس علم الاقتصاد في عدد من الجامعات.
- (٤) فيلسوف روسي يعمل أستاذًا للفلسفة في جامعة ألتاي في روسيا. له عدد كبير من الإصدارات الأكاديمية، ويُعدّ مناصرًا لأفكار الحرية وللفكر الليبرالي الكلاسيكي.
- (٥) اقتصادي ألماني بارز، له إصدارات ومساهمات بارزة في نظرية رأس المال والنمو الاقتصادي. له الكثير من الكتب،

منها: رأس المال وبنيته وإرث ماكس فيبر وفكر الاقتصاد الكلي واقتصاد السوق والسوق كعملية اقتصادية.

(٦) اقتصادي أميركي فاز بجائزة نوبل للاقتصاد سنة ٢٠٠٢ مناصفة، لمساهمته في ترسيخ التجارب العلمية كأداة للتحليل الاقتصادي التجريبي، وخاصة في دراسة آلية السوق البديلة.

(٧) روائي عالمي حظي بجائزة نوبل للأدب سنة ٢٠١٠ تقديرًا لرسمه هياكل السلطة، وتصويره الواضح لمقاومة الفرد وثورته وهزيمته.

مراجع إضافية

فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ط ١، ترجمة محمد علي مقلد (مصر: منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

Picketty, Thomas, *Capital in the Twenty-First Century*, translated by Arthur Goldhammer (Massachusetts: Harvard University Press, 2014).

Shiller, J. Robert, *The New Financial Order, Risk in the 21st Century* (United Kingdom: Princeton University Press, 2003).

ببليوغرافيا إرشادية مختصرة بشأن القبيلة في البلاد العربية*

١ - العربية

كتب

إلى العمران الحضري. الدوحة: المركز العربي للأبحاث
ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

الباهي، مبروك. القبيلة في تونس في العهد الحديث
(ق١٦ - ق١٩): من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف
والحوز: السباسب الوسطى مثالا. صفاقس، تونس:
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥.

البخيت، محمد عدنان. دراسات في تاريخ بلاد
الشام: سورية ولبنان. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق
الأدنى، ٢٠٠٨.

بروشين، نيكولاي إيليتش. تاريخ ليبيا: من نهاية القرن
التاسع عشر حتى ١٩٦٩. ترجمة وتقديم عماد حاتم.
طرابلس، ليبيا: مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية
ضد الغزو الإيطالي، ١٩٨٨.

بروينسن، مارتن فان. الأغا والشيخ والدولة: البنية
الاجتماعية والسياسية لكردستان. ترجمة أمجد حسين.
بيروت؛ أربيل: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٧.

بطاطو، حنا. العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات
الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية (الكتاب
الأول). ترجمة عفيف الرزاز. ط ٢. بيروت: مؤسسة
الأبحاث العربية، ١٩٩٥.

البغيلى، محمد حمود. القبيلة والسلطة: الحراك
السياسي القبلي في الكويت. الكويت: آفاق للنشر
والتوزيع، ٢٠١٢.

بلنت، آن. قبائل بدو الفرات عام ١٨٧٨. تعريب
أسعد الفارس ونضال خضر معيوف. دمشق: دار
الملاح، ١٩٧٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة.
حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي.
الدار البيضاء: خزنة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم
والآداب، ٢٠٠٥.

أبو غانم، فضل علي أحمد. القبيلة والدولة في اليمن.
القاهرة: دار المنار، ١٩٩٠.

الأحمر، المولدي. الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في
ليبيا: الفرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية.
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (سلسلة
أطروحات الدكتوراه؛ ٧٨)

أمير، عمر. جذور الديمقراطية في المغرب: ديمقراطية
قبيلة أيت عبد الله نموذجاً، ١٩١٤ - ١٩٣٤. الرباط: دار
السلام، ٢٠١٣.

أميزان، لحسن. السلطان المحلي بين القبيلة والحزب:
دراسة سوسيولوجية للسلوك السياسي لدى النخبة
المحلية المغربية. الرباط: دار الأمان، ٢٠١٣.

أورهونلو، جنكيز. إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية
العثمانية. ترجمة فاروق مصطفى. دمشق: دار الطليعة
الجديدة، ٢٠٠١.

إيرلاند، فيليب ويلارد. العراق: دراسة في تطوره السياسي:
كتاب يبحث في نشوء الدولة العراقية وتقدمها. ترجمة
جعفر خياط. بيروت: دار الكاشف، ١٩٤٩.

باروت، محمد جمال. التكون التاريخي الحديث
للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة

* من إعداد الطالبين في معهد الدوحة للدراسات العليا زينب البقري وعبد الرحمن فضيلي.

جحاح، محمد. الزاوية بين القبيلة والدولة: في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف. تقديم عبد الجليل حليم. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠١٥.

جدي، أحمد. قبيلة الفراشيش في القرن التاسع عشر. زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي، ١٩٩٦.

حاتم، محمد غريب. تاريخ عرب الهولة: دراسة تاريخية وثائقية: البستكية، العوضية، الكلدارية، الهولي، الخنجي، الفوادرة، الشطي، الحمادية، العبادلة، الكندري. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.

حمودي، عبد الله. الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة. ترجمة عبد المجيد جحفة. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٠. (المعرفة الاجتماعية)

الخوري، فؤاد اسحق. القبيلة و الدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣. (سلسلة الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية)

دحمان، محمد. الترحال والاستقرار بمنطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب. الرباط: مطبعة كوثر، ٢٠٠٦.

دي أغسطيني، هنريكو. سكان ليبيا: القسم الخاص بطرابلس الغرب. تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٥.

دي غوري، جيرالد. قبيلة عنزة: دراسة انثروبولوجية موجزة. تحقيق بروس إنغام؛ ترجمة عطية بن كريم الظفيري. الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

رشيد، عبد الوهاب حميد. التحول الديمقراطي في العراق: الموارد التاريخية والأسس الثقافية والمحددات الخارجية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. الرشيد، مضاي. السياسة في واحة عربية: إمارة آل الرشيد. ترجمة عبد الإله النعيمي. ط ٢. بيروت: دار الساقية، ٢٠٠٣.

رضا، محمد جواد. صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمنة التنمية وتنمية الأزمنة. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

رونودو، بيير وروجه ليسكو. القبائل الكوردية في سوريا. ترجمة عز الدين الكوردي وب. إيفا. دمشق: دار بافت للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

البلوش وبلادهم في دليل الخليج، ١٥١٥ - ١٩٠٨. صنفه وصوبه وعلق عليه أحمد بن يعقوب المازمي. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٢.

بن صنيان، محمد. السعودية: السياسي والقبيلة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

بنسالم، ليليا [وآخرون]. الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي. ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد الطيف الفلق. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

بويريك، رحال. دراسات صحراوية: المجتمع والسلطة والدين. ط ٢. الرباط: دار أبي رقراق، ٢٠٠٨.

_____. زمن القبيلة: السلطة وتدير العنف في المجتمع الصحراوي. الرباط: دار أبي رقراق، ٢٠١٢.

بورقية، رحمة. الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

بوطالب، محمد نجيب. سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤١)

بيك، فردريك ج. تاريخ شرقي الأردن وقبائلها. تعريب بهاء الدين طوقان؛ مراجعة وتدقيق محمد ناصر. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠١١.

بيل، المس. فصول من تاريخ العراق القريب: كتاب يبحث عن العراق في عهد الاحتلال البريطاني بين سنتي ١٩١٤ و ١٩٢٠. نقله إلى العربية جعفر خياط. بيروت: دار الكشف، ١٩٤٩.

التوفيق، أحمد. المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، أينولتان ١٨٥٠ - ١٩١٢. ط ٢. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٣. (أطروحات ورسائل؛ ١)

التير، مصطفى عمر. مسيرة تحديث المجتمع الليبي: مواءمة بين القديم والجديد. بيروت: معهد الإنماء العربي؛ طرابلس، ليبيا: الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٩٢. (الدراسات الاجتماعية)

الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

الغذامي، عبد الله محمد. القبيلة و القبائلية، أو، هويات ما بعد الحداثة. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

غلاب، نجيب. لاهوت النخب القبلية: تقديس الشيخ ولعن الدولة. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠١٠.

غليون، برهان. نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

الفاسي، محمد. قبيلة بني زروال: مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. الرباط: إفريقية الشمالية الفنية، ١٩٦٢.

فالونسي، لوسات. المغرب العربي قبل احتلال الجزائر، ١٧٩٠ - ١٨٣٠. نقله إلى اللغة العربية حمادي الساحلي. تونس: دار سراس، ١٩٩٤.

فعراس، عبد العزيز. أولاد تيدراوين الأنصار: المواسم الدينية والملتقيات الثقافية استحضار للرؤية الروحية والتاريخية لقبيلة صحراوية. [د.م. : د. ن.]. ٢٠١٢.

قبيلة شمر في كتابات العرب والمستشرقين: مع ملحق يضم (٧٢) قبيلة التي حصل احتكاك بينها وبين قبيلة شمر. إعداد وجمع نايف بن مطلق الصنيدج الجعفري الشمري. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠١٣.

كمرا، موسى. تاريخ قبائل البيضان: عرب الصحراء الكبرى. تحقيق حماد الله ولد السالم. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

كوربرشوك، مارسيل. البدوي الأخير: القبائل البدوية في الصحراء العربية. ترجمة عبد الإله النعيمي. بيروت: لندن: دار الساقى، ٢٠٠٣.

لونكريك، ستيفن هيمسلي. أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث. ترجمة جعفر خياط. ط ٤. [د. م.]: المكتبة الحيدرية، [د. ت.].

الماجري، الأزهر. قبائل ماجر والفرانشيش خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في جدلية العلاقة بين المحلي والمركزي. منوبة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥.

محجوب، محمد عبده. إثنوجرافيا المجتمعات البدوية العربية في ستينيات القرن الماضي: دراسات حقليّة في قبائل الجهراء، وفيلكا بالكويت وقبائل أولاد علي والجمعيات والمرابطين بالصحراء الغربية المصرية

سبيلمان، جورج. آيت عطا الصحراء وتهدة آفلا - ن - درا. ترجمة وتعليق محمد بوكبوط. الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ٢٠٠٧.

سلامة، غسان. المجتمع والدولة في المشرق العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

السويدي، محمد.

شبر، ماجد. القبائل والصراعات السياسية والقبلية: الإمارات، قطر، البحرين، المنطقة الشرقية في تقارير الضباط والمعتمدين البريطانيين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ترجم قسمًا من نصوص الوثائق صخر الحاج حسين. لندن: دار الوراق، ٢٠١٠.

شتاين، لوثر. رحلة إلى شيخ قبيلة شمر: مشعان الفيصل الحربا سنة ١٩٦٢ م. ترجمه عن الألمانية قسم الترجمة في المؤسسة. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠١١.

شنيرلمان، فيكتور [آخرون]. البدو الرحل عبر التاريخ. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٧.

الطحاوي، ميرال. محرمات قبلية: المقدس وتخيالاته في المجتمع الرعوي روائيًا. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

العاني، خالد عبد المنعم. آل الجربا ومشاهير قبيلة شمر في الجزيرة العربية. راجعه وقدم له عبد الكريم مشعان الفيصل الجربا. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٤.

العبدلي، سمير محمد أحمد. ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن: دراسة ميدانية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٢)

العبودي، ستار نوري. المجتمع العراقي في سنوات الانتداب البريطاني. بغداد: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٦.

عثمان، نعيمان. القبلية: عجز الأكاديمي ومراوغة المثقف. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

الغامدي، سعيد فالح عبد الله. البناء القبلي والتحضّر في المملكة العربية السعودية: دراسة أنثروبولوجية لقبيلة بني كبير. القاهرة: [المؤلف]، ١٩٨٠.

الوردي، علي. دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥.

وليمسون، توماس فريدريك. التاريخ السياسي لشمر الجربا، قبيلة من الجزيرة، ١٨٠٠ - ١٩٥٨. ترجمة جوزيف نادر بولص؛ تقديم وتعليق ثائر حامد محمد موفي خضر. عمان: الأهلية للنشر، ٢٠١٠.

دورية

هنية، عبد الحميد. «الملكية والأسرة عند بعض القبائل التونسية في بداية القرن ١٨». الكراسات التونسية: السنة ٣٠، العددان ١٢١ - ١٢٢، ١٩٨٢.

رسائل وأطروحات

البسطويس، إيمان يوسف. «المرأة في المجتمعات الصحراوية: دراسة للمرأة في قبيلة الجبالية بجنوب سيناء» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الاجتماع، القاهرة، ١٩٩٥).

سوليم، مها فوزي إبراهيم. «الإيكولوجيا والتغير الثقافي الاجتماعي عند الهواوير رعاة الإبل بالسودان: دراسة ميدانية في الأنثروبولوجيا الثقافية» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، قسم الأنثروبولوجيا، ٢٠١٠).

عرنوني، أحمد. «وطن الأعراض بالجنوب الشرقي للبلاد التونسية في العصر الحديث دراسة في العلاقة بين الجماعات المحلية والمركز الحسيني: من سنة ١٧٠٥ إلى ١٨٨١». إشراف عبد الحميد هنية (أطروحة دكتوراه، في التاريخ الحديث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ٢٠٠١).

ليسير، فتحي. «نجع ورغمة تحت الإدارة العسكرية، ١٨٨١ - ١٩٣٩». إشراف محمد الهادي الشّريف (شهادة التعمق في البحث في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٩١).

وثيقة

الحيص، عبد العزيز. «القبيلة والديمقراطية: حالة العراق الملكي (١٩٢١ - ١٩٥٨)» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، حزيران/يونيو ٢٠١١).

وليبييا. الإسكندرية، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٧.

_____. مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية: منهج وتطبيق. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٤.

المحمدي، علي. السلطة والمجتمع في المغرب: نموذج أيت باعمران. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٩. (المعرفة التاريخية؛ ١٢٢)

مرقومة، منصور. القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي: مقارنة أنثروبولوجية. بيروت: دار الروافد الثقافية؛ وهران: ابن النديم للنشر، ٢٠١٥.

المسعودي، عبد العزيز قائد. اليمن المعاصر من القبيلة إلى الدولة، ١٩١١ - ١٩٦٧ م. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦.

المولى، سعود. الحوثيون واليمن الجديد: صراع الدين والقبيلة والجوار. بيروت: دار سائر المشرق، ٢٠١٥.

نقوري، إدريس. آيت لحسن: القبيلة، التاريخ، المواقف. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٧.

النقيب، خلدون حسن. صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت. بيروت: دار الساقى، ١٩٩٦.

هارون، جلال خالد. تاريخ عرب الهولة والعتوب. تقديم وتعليق أحمد يوسف العبيدلي. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠١١.

الهراس، المختار. تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: أنجرة كنموذج، الهراس، المختار. الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، ١٩٨٨.

_____. القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب. الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، ١٩٨٨.

الهروي، الهادي. القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقارنة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث، ١٨٤٤ - ١٩٣٤. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٥.

الوردي، سليم. ضوء على ولادة المجتمع العراقي المعاصر. بغداد: [جريدة الصباح]، ٢٠٠٩.

٢ - الأجنبية

Books

- Abdul-Jabar, Faleh and Hosham Dawod (eds.). *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. London: Saqi, 2003.
- Abu-Rabiah, Aref. *A Bedouin Century: Education and Development among the Negev Tribes in the 20th Century*. New York: Berghahn Books, 2001.
- Al-Rasheed, Madawi. *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Tribal Dynasty*. London; New York: I.B. Tauris and Co., 1991.
- Anderson, Lisa. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986. (Princeton studies on the Near East)
- Batatu, Hanna. *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables, and their Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Behnke, Roy H. *The Herders of Cyrenaica: Ecology, Economy, and Kinship among the Bedouin of Eastern Libya*. Urbana: University of Illinois Press, 1980 (Illinois Studies in Anthropology; 12)
- Berque, Jacques. *Etudes d'histoire rurale maghrébine*. Tanger: Editions internationales, 1938.
- _____. *Le Maghreb entre deux guerres*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Seuil, 1970.
- _____. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955.
- Bocco, Riccardo et Christian Velud (dirs.). *Tribus, tribalisme et Etats au Moyen-Orient*. Paris: La Documentation française, 1995. (Maghreb-Machrek; 147)
- Bonte, Pierre [et al.]. *La Quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe: Mélanges pour Mokhtar Ould Hamidoun*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève; Paris: Librairie Droz, 1977.
- Bousquet, Georges-Henri. *Les Berbères: Histoire et institutions*. Paris: Presses universitaires de France, 1957 (Que sais-je ?; 718)
- Bruinessen, Martin van. *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1992.
- Chatty, Dawn (ed.). *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*. Netherlands; Boston: Brill, 2006. (Handbook of Oriental studies. Section one, Near and Middle East; 81)
- Cole, Donald Powell. *Nomads of the Nomads: The Āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1975. (Worlds of Man)
- Coletti, Francesco. *La Tripolitania settentrionale e la sua vita sociale studiate dal vero*. 2nd ed. Bologna: N. Zanichelli, 1923.
- Colonna, Fanny. *La Reconversion d'un lignage saint dans le nord-ouest de l'Aurès, xixe-xxe siècle*. Oran: CRIDSSH, Université d'Oran, 1983. (Histoire sociale de l'Algérie: Etudes, sources et documents; 4)
- Cooke, Miriam. *Tribal Modern: Branding New Nations in the Arab Gulf*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Davis, John. *Libyan Politics: Tribe and Revolution*. ed. Michael Gilsenan. London: I. B. Tauris, 1987. (Society and Culture in the Modern Middle East)
- _____. *Le Système libyen: Les Tribus et la révolution*. Trad. de l'anglais par Isabelle Richet. Paris: Presses universitaires de France, 1987. (Recherches politiques)
- Dawod, Hosham (dir.). *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*. Paris : A. Colin, 2004. (Sociétales)
- Despois, Jean. *La Tunisie orientale, Sahel et Basse steppe: Etude géographique*. 2eme ed. Paris: Presses universitaires de France, 1955. (Publications de l'Institut des hautes études de Tunis. Section des lettres; 1)
- Djaziri, Moncef. *Etat et société en Libye: Islam, politique et modernité*. Paris: L'Harmattan, 1996. (Histoire et perspectives méditerranéennes)
- Dresch, Paul. *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford, [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.
- Eickelman, Dale F. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon press, 1940.
- _____. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz and Lawrence Ros-en. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three*

- Essays in Cultural Analysis*. With a Photographic Essay by Paul Hyman. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. (Nature of Human Society Series)
- _____ and Charles Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*. London, Duckworth, 1973.
- Ginat, Joseph. *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs in Israel: Revenge, Mediation, Outcasting and Family Honor*. With a Foreword by Philip Carl Salzman. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Jerusalem Institute for Israel Studies, 1987.
- Glass, Charles. *Tribes with Flags: A Dangerous Passage Through the Chaos of the Middle East*. Atlantic Monthly Press, 1990.
- Gluckman, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa; Collected Essays, with an Autobiographical Introd.* London: Cohen and West, 1963.
- Hanoteau, Adolphe et Aristide Letourneux. *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Paris: Impr. Nationale, 1923.
- _____. Paris: Imprimerie Nationale, 1872-1873. 3 vols.
- Hart, David M. *Tribe and Society in Rural Morocco*. Portland, OR: Frank Cass, 2000.
- Hertog, Steffen. *Princes, Brokers, and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- Hinnebusch, Raymond A. *Peasant and Bureaucracy in Bathist Syria: The Political Economy of Rural Development*. Boulder: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)
- Katakura, Motoko. *Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition*. Foreword by J. C. Hurewitz. Tokyo: University of Tokyo Press, 1977. (Modern Middle East Series; no. 8)
- Khazanov, Anatoly M. *Nomads and the Outside World*. Translated by Julia Crookenden; with a Foreword by Ernest Gellner. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 44)
- Khouri, Philip S. and Joseph Kostiner (eds.). *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990.
- Khuri, Fuad I. *Tribe and State in Bahrain: The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; 14)
- Lahmar, Mouldi. *Du mouton à l'olivier: Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*. Tunis: Cérès productions, 1994. (Horizon maghrébin)
- Laroui, Abdallah. *L'Histoire du Maghreb: Un essai de synthèse*. Paris: F. Maspero, 1975. 2 vols. (Petite collection Maspero; 134-135)
- _____. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*. Paris: F. Maspero, 1977. (Textes à l'appui)
- Lewis, Norman N. *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987. (Cambridge Middle East Library)
- Louis, André. *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le Sud tunisien*. Aix-en-Provence: Édisud, 1979. (Collection mondes méditerranéens)
- Marx, Karl et Friedrich Engels. *Marx, marxisme et Algérie*. Présentées par René Gallissot et Gilbert Badia; traduit de l'allemand par Gilbert Badia et de l'anglais par Pierre Clinquart. Paris: Union générale d'éditions, 1976. (Collection 10-18; 1106)
- Miles, Samuel Barrett. *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*. With a New Introduction by J. B. Kelly. 2nd ed. London: Cass, 1966.
- Minutilli, Federico. *La Tripolitania*. 2nd ed. Torino: Fratelli Bocca, 1912.
- Montagne, Robert. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*. Casablanca: Afrique-Orient, 1989. (Archives)
- Nouschi, André. *Espace et vie politique dans le Maghreb contemporain: de la tribu à l'Etat et à la Nation*. Milano: Giuffrè, 1970.
- Paul, Andrew. *A History of the Beja Tribes of the Sudan*. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1954.
- Peters, Emrys L. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Edited by Jack Goody and Emanuel Marx. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 72)
- Rossotti, Alberto. *Fra i beduini; vita e riflessioni di prigionia araba*. Roma: Ausonia, 1920.
- Sahlins, Marshall David. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968. (Foundations of Modern Anthropology Series)
- Scott, James C. *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New

Haven: Yale University Press, 2009. (Yale Agrarian Studies Series)

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. With Additional Notes by the Author and by Ignaz Goldziher; Edited by Stanley A. Cook. London: Black, 1903.

Steen, Eveline van der. *Near Eastern Tribal Societies during the Nineteenth Century: Economy, Society and Politics between Tent and Town*. [New York]: Routledge, 2014. (Approaches to anthropological archaeology)

Surdon, Georges. *Institution et coutumes des berbères du Maghreb, Tanger et Fes*. 2^{ème} ed. Tanger; Fès: Les Editions internationales, 1958.

Tapper, Richard (ed.). *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1983.

Tunisie, Secrétariat général. *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*. Chalon-sur-Saone: Impr. française et orientale E. Bertrand, 1900.

Valensi, Lucette. *Fellahs tunisiens: L'Economie rurale et la vie des campagnes aux 18^e et 19^e siècles*. Paris; La Haye: Mouton; [Paris]: École des hautes études en sciences sociales, 1977. (Civilisations et sociétés; 45)

Wright, John. *Libya, a Modern History*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1982.

Periodicals

Abu-Lughod, Lila. «Change and Egyptian Bedouins.» *Cultural Survival Quarterly*: vol. 8, no. 1, Spring 1984. pp. 6-10.

Albergoni, Gianni. «Les Bédouins et les échanges: La Piste introuvable.» *Cahiers des sciences humaines* (ORSTOM): vol. 26, nos. 1-2 (numéro spécial): *Pastoralisme et développement*, 1990. pp. 195-215.

Albergoni, Gianni. «L'Enigme de la tribu nord-africaine.» *Etudes Maghrébines*: no. 8, 1998. pp. 26-42.

Alshawi, A. Hadi and Andrew Gardner. «Tribalism, Identity and Citizenship in Contemporary Qatar.» *Anthropology of the Middle East*: vol. 8, no. 2, Winter 2013. pp. 46-59.

Ashkenazi, Touvia. «La Tribu arabe: Ses éléments.» *Anthropos* (Paris): vols. 41-44, 1946-1949.

Ben Hounet, Yazid. «Gérer la tribu ? Le traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989).» *Cahiers d'études africaines*: vol. 48, no. 191, 2008. pp. 487-512.

Ben Hounet, Yazid. «Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie.» *Awal: Cahiers d'études berbères* (Paris): no. 29, 2004. pp. 33-42.

Berque, Jacques. «Introduction.» (Première partie: Nomades et nomadisme en zone aride). *Revue internationale des sciences sociales* (UNESCO): vol. 11, no. 4, 1959. pp. 501-518.

Béteille, André. «A propos du concept de tribu.» *Revue Internationale des Sciences Sociales*: vol. 32, no. 4, 1980. pp. 889-892.

Chatty, Dawn. «The Bedouin in Contemporary Syria: The Persistence of Tribal Authority and Control.» *Middle East Journal*: vol. 64, no. 1, Winter 2010. pp. 29-49.

———. «Land, Leaders and Limousines: Emir and Sheikh.» *Ethnography*: vol. 16, no. 4, 1977. pp. 385-397.

Deahbroggio, dit Kaddour. «Notes succinctes sur les tribus tripolitaines situées entre la frontière tunisienne et le méridien de Tripoli.» *Revue tunisienne*: vol. 9, no. 33, 1902. pp. 113-134.

Dresch, Paul. «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems.» *American Ethnologist*: vol. 13, no. 2, May 1986. pp. 309-324.

Dupree, Louis. «The Non Arab Ethnic Groups of Libya.» *Middle East Journal*: vol. 12, no. 1, Winter 1958. pp. 33-44.

El-Zain, Mahmud. «Tribe and Religion in the Sudan.» *Review of African Political Economy*: vol. 23, no. 70, December 1996. pp. 523-529.

Hammoudi, Abdallah. «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: Réflexions sur les thèses de E. Gellner.» *Hesperis-Tamuda* (Rabat): vol. 15, 1974. pp. 147-180.

Hart, David M. «Answer to Ernest Gellner, Saints of the Atlas.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 1, no. 4, 1995. pp. 829-832.

Hweio, Haala. «Tribes in Libya: From Social Organization to Political Power.» *African Conflict and Peacebuilding Review*: vol. 2, no. 1, Spring 2012. pp. 111-121.

Köksal, Yonca. «Coercion and Mediation: Centralization and Sedentarization of Tribes in the Ottoman Empire.» *Middle Eastern Studies*: vol. 42, no.3, May 2006. pp. 469-491.

Kolekar, Sanjay. «Violence against Nomadic Tribes.» *Economic and Political Weekly*: 28 June 2008. pp. 569-571.

Le Coz, Jean. «Les Tribus Guichs au Maroc: Essai de géographie agraire.» *Revue de géographie du Maroc* (Rabat): no. 7, 1965. pp. 1-52.

Lindholm, Charles. «Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 28, no. 2, April 1986. pp. 334-355.

Lindner, Rudi Paul. «What Was a Nomadic Tribe?.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 24, no. 4, October 1982. pp. 689-711.

Marx, Emanuel. «The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East.» *American Anthropologist* (New Series): vol. 79, no. 2, June 1977. pp. 343-363.

Mason, John Paul. «Desert Strongman in the East Libyan Sahara «ca. 1820»: A Reconstruction of Local Power in the Region of Augila Oasis.» *Revue d'histoire maghrébine*: no. 6, 1976. pp. 180-188.

Michaux-Bellaire, Edouard. «Les Terres collectives du Maroc et la tradition.» *Hespéris*: vol. 4, 1924. pp. 141-152.

Munson, Henry. «Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait Atta.» *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 28, no. 2, 1993. pp. 267-280.

Onley, James and S. Khalaf. «Shaikhly Authority in the Pre-Oil Gulf: An Historical-Anthropological Study.» *History and Anthropology*: vol. 17, no. 3, 2006. pp. 189-208.

Peel, R. F. «The Tibu Peoples and the Libyan Desert.» *Geographical Journal*: vol. 100, no. 2, August 1942. pp. 73-87.

Salzman, Philipp C. «Tribal Chiefs as Middlemen: The Politics of Encapsulation in the Middle East.» *Anthropological Quarterly*: vol. 47, no. 2, April 1974. pp. 203-210.

Swagman, Charles F. «Tribe and Politics: An Example from Highland Yemen.» *Journal of Anthropological Research*: vol. 44, no. 3, Autumn 1988. pp. 251-261.

Theses

Al-Faour, Fadl. «Social Structure of a Beduin Tribe in the Syria-Lebanon Region.» (Ph. D. Dissertation, University of London, 1968).

Atia, Habib. «Les Hautes steppes tunisiennes: De la société pastorale à la société paysanne: Tradition pastorale, tradition tribale et espace.» (Thèse d'état, université de Paris VII, Jussieu, 1977). 3 tomes.

Gall, Michel F. Le. «Pashas, Bedouins and Notables: Ottoman Administration in Tripoli and Benghazi, 1881-1902.» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, New Jersey, 1986).

Hannoyer, Jean. «Campagnes et pouvoirs en Syrie: L'Etude de Deir ez Zor.» (Thèse de sociologie, EHESS, Paris, 1982).

Layne, Linda L. «Production and Reproduction of Tribal Identity in Jordan.» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1986).

Rae, Jonathan. «Tribe and State: Management of Syrian Steppe.» (Ph. D. Dissertation, University of Oxford, Faculty of Anthropology and Geography, Oxford, 1999).

Toth, Anthony B. «The Transformation of a Pastoral Economy: Bedouin and States in Northern Arabia, 1850-1950.» (Ph. D. Dissertation, University of Oxford, 2000).

Chapters in Books

Berque, Jacques. «Qu'est-ce qu'une tribu nord-Africaine.» dans: *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues*. Paris : A. Colin, 1953. 2 vols.

Bonte, Pierre. «Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens: Éléments d'une problématique.» dans: Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (ed.). *Pastoral Production and Society = Production pastorale et société: Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism, Paris 1-3 Dec. 1976*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press; Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1979.

Henia, Abdelhamid. «Les Notables dans la Tunisie de l'intérieur (XVIIIe-XIXe siècles).» dans: Hénia, Abdelhamid (dir.). *Être notable au Maghreb: Dynamique des configurations notabilliaires*. Paris: Maisonneuve et Larose; [Tunis]: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2006. (Connaissance du Maghreb)

Hourani, Albert. «Conclusion: Tribes and States in Islamic History.» in: Houry, Philip S. and Joseph Kostiner (eds.). *Tribes and state formation in the Middle East*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990.

appearance of new political tendencies including the astonishing ascendancy of extreme jihadi movements on the model of ISIL. Given the weakness, or even collapse of the state in the Arab Spring countries, the margin for action by international powers has shrunk. This has resulted in the growing resort to and reliance on tribal support. Within this political setting, it seems prescient to ask: What is the state of tribal reality? The analysis here deals with tribalism in Iraq, a country that embodies the problematic of political schism and state weakness, extreme jihadist movements, sectarian warfare, and regional and international intervention.

Rehabilitating Research on the Arab World: ‘Tribe’ as Habitus

Mouldi Lahmar

This study looks at the fields of anthropology and sociology, and their use of the tribe as a concept, as well as the research assumptions that undergird contemporary work on the Arab situation. It shows how most research uses the term ‘tribe’ without a clear scientific definition, and assumes that ‘tribe’ has in many cases become tantamount to a habitus that orients vision and analysis. This bias particularly affects studies of political phenomena, and seems prevalent in work on the Arab Spring. These studies have – for the last century – been unable to recognize the methodological value of social transformations underway in the region. In an attempt to deconstruct this habitus, the paper asks whether the deconstruction of the problems of the field might have a retroactive effect and work to help reformulate the socio-political history of the Arab world on the basis of more locally attuned research concepts and assumptions.

The Debate on University, Citizenship and Democracy

Azmi Bishara

In this essay, Bishara explores the relationship between university education and democratic culture. Moving beyond the relationship between the two – that is the ratio of the number of educated and their education degrees and the attendant potential for democracy and its stability – Bishara focuses instead on the political culture of those who are educated, and their values. His conclusions are based on the 2015 Arab Opinion Index, which showed that stances on democracy and citizenship do not change based on one’s education degree. He also presents an interpretive analysis of these results in a comparative study between the different impacts of university institutions and free universal education in Europe on the one hand, and the Arab status quo and its relationship with democracy and citizenship on the other – this in view of the fact that universities are meant to bring together large masses of youth coming from different areas and social backgrounds, and to be a major melting pot of the nation, and a natural environment for citizenship.

or negative) of a political system, which directs or justifies, very often a posteriori, the political actions, on a local scale as well as national.

The Tribe in Gulf Contemporary Political Concepts: The Kuwait Example Yaqoub Yousuf al-Kandari

This study asks whether it is possible to read politics in Gulf society in general and Kuwaiti society in particular without the need to consider the tribe and concepts of the tribe that make up part of the region's culture. The paper asks: Is tribal culture still inherent to contemporary society? What impact does it have on society's life and on political aspects? Using a survey of 3,437 subjects from all social sectors, this paper discusses the differences between people with a tribal background or urban background with regards to contemporary political concepts such as citizenship, loyalty and affiliation, attitude toward civil society institutions, and issues of democracy. Significant differences were identified between age groups, such as youth, adults, and elderly raised within a tribe. These are explained by a look at the processes of social integration that exist within modern Kuwaiti society, as well as the degree to which social integration is achieved, and how much influence is wielded by the tribe and its frame of thought.

Tribes, Tribalism, and Political Identity in Contemporary Syria

Dawn Chatty

The substantive and conceptual understandings of tribes and the notions of tribalism in the contemporary Middle East have been multifaceted and undergone significant changes over the past century; at times tribes have been viewed as concrete political entities and at other times they seemed to disappear from national and academic discourses. Yet at the local, rural level, tribes and tribalism remained a social construction and an important source of social and political identity. In international, national, and academic discourse tribes have alternatively been rendered invisible in the political fabric of the state and at other times they have emerged as important partners in powerful colonial and neo-colonial governance structures. This paper sets out to examine these changes; to identify the fluidity of local, national and international conceptualizations, attitudes and practices towards tribes as concepts and as empirical reality.

Iraqi Tribes in the Land of Jihad

Hosham Dawod

What social and political frameworks does the term 'tribe' conjure in contemporary societies undergoing conflict at the local, regional, and at times international level? The Arab Spring led almost all participating states into civil war, which in turn has led to the

ABSTRACTS

Tribalism - A Twenty-first Century Anachronism?

Richard Tapper

Anyone who follows Middle Eastern politics today is aware that tribes and tribalism still play an important role in many countries. Half a century ago, few would have anticipated this. But are today's tribes the same kind of groups as they were then? Have not the tribes too been changed by the revolutionary changes in military and communications technologies and in the nature of world economics, politics and society since the mid-20th century? This article surveys not merely these changes, but how the term tribe has always been applied to very different kinds of social groups, living in very different kinds of states. An examination of the contrasting histories of tribes in Afghanistan and Iran shows how, in a situation of conflict and insecurity, tribalism retains important 'survival value' for the people, but where the state is strong, tribes are likely to survive, if at all, as tourist attractions.

About the Tribe: A Reality with Changeable Dimensions

Mohamed Tozy

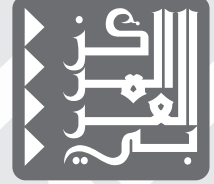
This paper examines the relevance of the tribe in contemporary Moroccan reality based on three recent fieldwork examples. Looking at the development of pasturage in the high plateaus of Eastern Morocco, negotiations over the local elections in the Wadi Ouneine Valley in the High Atlas, and the Soualilyate women's movement in the Mahdia Association in the suburbs of the capital, the paper presents an approach to the definition and study of tribalism in Morocco today. This discussion is situated within an analytical and critical review of existing anthropological and political science frameworks of tribal society.

Algeria: Tribe as a Political Horizon

Yazid Ben Hounet

The honorary president of the Algerian League for the defense of human rights, Yahia Ali Abdelnour pointed out, in 2011, in the independent daily paper El Watan, the necessity of an in depth reconsideration of the political system. He was then referencing to the tribe, meaning the local nearness and the solidarities of some government members, which deserves to be questioned. Indeed, it turns out that if the tribe has no political power in Algeria, it nevertheless seems to remain a political horizon, an idealized shape (positive

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات Arab Center for Research & Policy Studies



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات هو مؤسسة بحثية فكرية مستقلة للعلوم الاجتماعية والتاريخية وبخاصة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلمي البحثي إلى خلق تواصل بين المثقفين والمتخصصين العرب في العلوم الاجتماعية، والإنسانية بشكل عام، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمتهم، وبينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية في عملية البحث والنقد وتطوير الأدوات المعرفية والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيز العام.

المركز هو مؤسسة علمية. وهو أيضاً مؤسسة ملتزمة بقضايا الأمة العربية وبالعامل لرقبها وتطورها. وهو ينطلق من كون التطور لا يتناقض والثقافة والهوية العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضاً من أن التطور غير ممكن إلا كرقبي مجتمع بعينه، وكتطور لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخية وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربي، دولاً ومجتمعات، وتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضاً، ويطرح التحديات التي تواجه الأمة على مستوى المواطنة والهوية، والتجزئة والوحدة، والسيادة والتبعية والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربية والتعاون بينها، وقضايا الوطن العربي بشكل عام من زاوية نظر عربية.

ويُعنى المركز أيضاً بدراسة علاقات العالم العربي ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركية والأوروبية والآسيوية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها السياسية والاقتصادية والإعلامية.

لا يشكل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزاً أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظرية، فهو يُعنى كذلك بالنظريات الاجتماعية والفكر السياسي عناية تحليلية ونقدية، وخاصة بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديمي والسياسي الموجه للدراسات المختصة بالمنطقة العربية ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثاً ودراسات وتقارير، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجهة للمختصين، وللزأي العام العربي أيضاً، وينشر جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية ليتسنى للباحثين من غير العرب الاطلاع عليها.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية والإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» محورا خاصا، وأبحاثا خارج المحور، ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ / ٧ / ٨ فاكس: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩



فصلية مخّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

قسمة اشتراك

عمران
omran

للعلوم الاجتماعية والإنسانية

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني



شروط النشر

تنشر "عمران" البحوث الأصلية (لم يسبق نشرها أو نشر ما يشبهها) التي تعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها.

تقدم البحوث باللغة العربية وفق شروط النشر في المجلة. يتراوح حجم البحث من ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ كلمة، بما فيها المراجع والجدول. تحتفظ هيئة التحرير بحقها في قبول بعض الأوراق التي تتجاوز هذا الحجم في حالات استثنائية.

مراجعات الكتب من ٢٠٠ إلى ٣٠٠ كلمة، على ألا يمرّ على صدور الكتاب أكثر من ثلاث سنوات. وتقبل المجلة مراجعات أطول على شكل دراسات نقدية.

تخضع المواد المرسلة كافة، لتقييم وقراءة محكمين من ذوي الاختصاص والخبرة. وترسل الملاحظات المقترحة للكاتب لتعديل ورقته على ضوءها قبل تسليمها للتحرير النهائي.

يرفق البحث بسيرة ذاتية موجزة للكاتب، وملخص عن البحث بنحو ٢٥٠ كلمة، إضافة إلى كلمات مفتاحية.

في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي اشتغلت بها في الأصل، بحسب برنامجي: اكسل أو وورد. ولا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل كصور.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	\$ ٤٠ للأفراد	\$ ٦٠ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	\$ ٦٠ للأفراد	\$ ٨٠ للمؤسسات
الدول الأوروبية	\$ ١٠٠ للأفراد	\$ ١٢٠ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	\$ ١٢٠ للأفراد	\$ ١٦٠ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ / ٧ / ٨ فاكس: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies

Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX