

مفهوم السياسي في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

قدوري عبد الكريم
جامعة سعيدة

من شروط البحث العلمي الجاد هي تحديد المفاهيم لإدراك الواقع ورسم حدود الظاهرة موضوع البحث. ولعل مفهوم السياسي والسياسة يبقى المفهوم الأكثر غموضاً في ميدان العلوم الاجتماعية وخاصة منها علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. وطرح هذا المفهوم منذ القدم في عهد أرسطو الذي حدد مفهوم الإنسان كونه حيواناً سياسياً¹، وإن انتمى هذا التعريف إلى حقل الفلسفة، فإنه ينم عن حدس عميق وتفكير معمق في طبيعة الإنسان، كونه فرداً مندمجاً في المجتمع. فما هو الفرق إذاً بين السياسة والسياسي؟.

فالأول والمعبر عنه بصيغة المؤنث سواء في اللغة العادية أو اللغة العالمية، نستطيع حصر معانيه في النقاط التالية:

- السياسة كفضاء رمزي للتنافس بين المترشحين لتمثيل الشعب (الدخول في السياسة)
- السياسة نشاط متخصص (العمل في السياسة)
- السياسة كسيرة سلوكية ligne de conduite بمعنى سلسلة في اتخاذ مواقف ولحظات متجانسة لأفعال وسلوكات السياسة الحكومية.
- سياسة عمومية مشتقة من المعنى السابق والتي تعني ذلك النشاط المقصود المطبق على موضوع معين (السياسة الصحية، والسكن) هذه هي معاني تظهر السياسة كممارسة اجتماعية في المجتمعات الحديثة والمعاصرة كما بيّنها فيليب برود (Philippe Braud)، أما في صيغة المذكر (السياسي) Le politique فإنه يقترح تعريفاً له من خلال فكر ماكس فيبر: "السياسي" يحيل إلى ذلك الحقل الاجتماعي الذي تسيطر عليه صراعات المصالح والتي تنظمها سلطة محتكرة للقهر الشرعي². هذا التعريف له خاصية التعميم لمفهوم السياسي، ولكن يبدو أن صلاحيته الإجرائية مقصورة على المجتمعات الحديثة المتميزة بالانقسام بين الجماعات على أساس مصالحها سواء أكانت هذه المصالح

1 عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، 1989، ص 04

2 Philippe Braud, Sociologie politique, Casbah éditions, Alger, 2004, P 16.

ذات طابع اقتصادي، اجتماعي أو ثقافي إثني مرتبط بهويات هذه الجماعات داخل مجموعة سياسية تؤطرها الدولة. وماذا نقول عن المجتمعات المساواتية كما هو الحال في الجماعات القبلية البدائية التي تنتفي فيها صراعات المصالح وقطب يحتكر القسر الشرعي؟ وإن كان هذا القطب السياسي موجودا فإن مهامه لا تأخذ بالضرورة طابعا قسرياً. ولكن القطب السلطوي موجود بالضرورة وهذا ما توصل إليه علماء الأنثروبولوجيا في دراستهم للقبائل البدائية بيد أنه ليس من الاعتباطي أن وجود حياة اجتماعية يستحيل دون الاستجابة لمتطلبات ثلاث لا يمكن اختزالها.

أولها: إنتاج وتوزيع الخيرات والتي بفضلها يتم سد حاجات الأفراد. وتقسيم العمل على هذا الصعيد الاقتصادي، يعتبر اسمنتاً لأشكال التضامن الجماعي.

ثانياً: وضع وسائل للتواصل التي تسمح بالتفاهم المتبادل. ونعني بهذا سواد اللغات والعقائد والرموز المشتركة والتي يجد فيها الأفراد الشعور بالانتماء الجماعي. (In groups) بمقابل أشكال الموالة الأخرى (Out groups). إلى جانب هذين النوعين من الالتزام التي سماها ليفي سترأوش "تبادل الخيرات" و"تبادل الإشارات" يوجد نوع آخر والذي لا يقل أهمية عن الآخرين بالنسبة لوجود الجماعة إنه التحكم في مشكل القسر (contrainte)¹. هذه هي أشكال تظهر السياسي. والحقيقة أن هذه النظرة تجعل السياسي يعانق قطاعاً واسعاً من اشتغال المجتمع، لأن الممارسات الاجتماعية الثلاثة أو لنقل ظاهرة "السياسي" في المجتمع هي التي تضمن لهذا الأخير تماسكه واستمراره أيضاً والملفت في هذا العرض أنه ذو طابع تعميمي وخاصة لما يتعلق الأمر بمسألة التحكم في مشكل القسر، وهنا فإن كل المجتمعات تجد لها طريقاً لحل هذا المشكل. فالمجتمعات الحديثة وجدت لها مسلكاً لحله عن طريق خلق جهاز الدولة الوحيد الذي يحتكر ما يسمى بالعنف الشرعي حسب تعبير "قبيير". وإذا كانت هذه المسألة حيوية بالنسبة لكل حياة اجتماعية فما هو الشكل الذي تتخذه في غياب الدولة مسألة احتكار القسر لضمان حياة الجماعة في النظام القبلي مثلاً؟. وهنا يكمن لبّ المسألة بالنسبة لموضوع هذا البحث.

ولما نتكلم عن احتكار القسر، فإننا نفكر في صلب السلطة في المجتمع وما دامت اهتماماتنا كباحثين منصبة حول مجتمع عربي لا زالت فيه

1 Ibidem

أشكال السلطة التقليدية كالقبيلة لا زالت حاضرة بكل قوة، فإن التفكير في السلطة يصبح موضوعاً إشكالياً. وعلى افتراض أن المجتمع العربي الماقبل إسلامي، أو ما اصطلاح عليه خطأ بالمجتمع الجاهلي هو مجتمع قبلي يشبه في ملامحه العامة المجتمعات البدائية التي درسها علماء الأنثروبولوجيا إما عن طريق الوثائق الوصفية التي قام به الرحالة، وإما عن طريق البحث الميداني عبر معايشة هذه القبائل البدائية. ومن هؤلاء الباحثين الذين اهتموا بتنظيم هذه الجماعات السياسية ومسألة الزعامة الباحث الفرنسي بيار كلاستر (Pierre Clastres) في كتابه *Société contre l'état* والذي ترجمه إلى العربية محمد حسين دكروب تحت عنوان "مجتمع اللادولة" يبدأ فيه بنقد النظرة المركزية الغربية تجاه المجتمعات البدائية التي تبلورت من خلال الواقع الاجتماعي والتاريخي للغرب المسيطر. فبالنسبة لهذه النظرة، والتي ترى في ماركس وأنجلز وماكس فيبر أكبر ممثليها، فإن السلطة لا تكتمل إلا ضمن علاقة اجتماعية مميزة:

"القيادة/الخنوع بحيث أن المجتمعات التي لا ترى فيها هذه العلاقة بين مجتمعات لا سلطوية" ما سوف يجب إذاً "تبيان مدى تقليدية هذه المفاهيم التي تعبر بأمانة عن ذهنية البحث الإثنوغرافي؛ الاعتقاد الراسخ بأن السلطة السياسية تتجسد فقط في علاقة يمكن اختزالها في نهاية الأمر إلى علاقة قهر وإلزام. حول هذه النقطة يبدو أن هناك تقارباً كبيراً بين كل من نيتشه وماكس فيبر (سلطة الدولة بما هي احتكار الاستعمال الشرعي للعنف والإثنولوجيا المعاصرة، يبقى أن الاختلاف في اللغات غير ذي بال حقيقة وجود السلطة تكمن أساساً في العنف الملازم لها، ولا يمكن بالتالي تصورهما بدون مركزها الفعلي العنف. إن الإثنولوجيا، والحال كذلك ليست مذنباً حينما قبلت دون نقاش ما يفكر به الغرب على الدوام. لكن يجب عليها في المقابل إثباته في حقلها الخاص — المجتمعات البدائية إذا ما كنا حقاً لا نستطيع التحدث عن السلطة في حال انعدام القسر والعنف".¹ رنماج يقترحه بيار كلاستر لإعادة النظر في الظاهرة السياسية في المجتمعات خارج النظام الحضاري الغربي ومساءلة الواقع الجديد الذي اكتشفه الانتولوجيون في المجتمعات المسماة بدائية ويقول: "ماذا يقدم لنا الهنود الأمريكيون في هذا المضمار؟ من المعلوم أنه باستثناء

1 بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة: محمد حسين دكروب، ط: 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص 152

حضارات المكسيك العليا أمريكا الوسطى وبلاد الأند فان كل مجتمعات القبائل الهندية هي بالتأكيد مجتمعات بدائية. إنها تجهل الكتابة" وتستمر في البقاء من وجهة النظر الاقتصادية، من ناحية أخرى فإنها على إجماعها موجهة بواسطة زعماء وقادة لا يمتلك أي منهم أي "سلطة" (وهذه سمة تستحق الاهتمام الفائق) إذن إننا في مواجهة مجموعة كبيرة من المجتمعات البشرية حيث أن الحائزين فيها على ما يسمى في مكان آخر بالسلطة، هم في الواقع دون أي سلطة. أما "السياسي" هنا فهو يتحدد كحقل مستقل عن أي عنف أو قهر، عن أي تبعية تراتبية، بكلمة مختصرة فهذا "السياسي" لا يتمظهر عبر أية علاقة قيادة / خضوع¹ بعكس المجتمعات الغربية المنقسمة عبر تراتبية ذات طابع اقتصادي وثقافي ومن ثم اجتماعي، فان منطق التغالب الاجتماعي هو السائد وبالتالي فان علاقة قيادة - خضوع لازمة وضرورية. وأما في المجتمعات البدائية ذات الطابع القبلي فان هذه التراتبية منعدمة. يقترح كلاستر على الأنثربولوجيا حتى تصبح فعلا أداة للتفكير السياسي لدى المجتمعات البدائية "هو التراجع بزهة وتواضع عن الرؤية الخارجية للعالم البدائي، هذه الرؤية التي تحدد في التحليل الأخير طبيعة ذلك الخطاب الذي يدعي العلمية عن هذا العالم."² فمشكل وجود السلطة والسياسي أو عدم وجودهما في العالم البدائي متعلق بمسألة رؤية تستند إلى خلفية معرفية معيارية تقيس وقائع المجتمعات المغايرة للغرب على مقياس ما هو موجود بالغرب، بينما يتوجب على العقل العارف الموضوعي ملاحظة هذه المجتمعات دون رؤية مسبقة بل رؤيتها كما هي وكما يتمظهر له واقعها. ويخلص كلاستر بناء على ما سبق أن الشعوب التي لا تعرف الكتابة ليست إذاً أقل نضوجاً من الشعوب التي نعرفها، وتاريخها ليس أقل عمقاً من تاريخنا، بل هو أقل عنصرية تاريخنا وليس هناك ما يفرض علينا تقييمها على إنها عاجزة عن التفكير بتجربتها الخاصة وابتداع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجهها، هكذا فإننا لن نستطيع الاكتفاء بإعلان أن المجتمعات التي لا ترى فيها علاقة القيادة الخضوع (أي المجتمعات التي ينعلم فيها وجود السلطة السياسية) هي مجتمعات تثبت فيها الحياة الاجتماعية بما هي مشروع جماعي بواسطة الرقابة الاجتماعية المباشرة التي غالبا ما تنعت بالالاسياسية. ماذا يعني هذا

1 المرجع السابق، ص 21

2 المرجع نفسه، ص 12

الاستنتاج بالضبط؟ ما هو المقياس السياسي المرجعي الذي يسمح بالمقابل بالكلام عن اللاسياسي؟ ويجيب بيار كلاستر: المجتمعات اللاسياسية لا وجود لها وإلا فإنها تقع على هامش الثقافة والإنسانية عموماً وإذا كانت على هامش الإنسانية أي حيوانية وفي هذه الحالة فإن العلاقات الطبيعية هي السائدة والمتينة على أساس السيطرة - خضوع وما دامت المجتمعات البدائية مجتمعات إنسانية قائمة ومنظمة لا تسود فيها علاقة القيادة - خضوع) لا كما هي موجودة في المجتمعات الغربية، ولا العالم الحيواني فهي إذن تنتمي إلى واقع حضاري مغاير مبني فيه السياسي على أساس غياب هذه العلاقة من جهة ومن جهة فإن مراقبة الكل على الكل هي السائدة أو كما قال مايكل لوي إن السلطة في المجتمعات البدائية هي سلطة رسمية للرأي العام سلطة يغيب فيها منطق القسر. ويخلص بيار كلاستر إلى النتائج التالية:

- 1- لا يمكن تقسيم المجتمعات إلى مجموعتين مجتمعات سلطوية وأخرى لا سلطوية. إننا نؤكد وبكل توافق مع المعطيات الأثنوغرافية أن السلطة السياسية هي شمولية وملازمة للاجتماعي محددا بعلاقات الدم أم بالطبقات الاجتماعية، لكن هذه السلطة السياسية تتجسد في شكلين أساسيين: سلطة قسرية، وسلطة غير قسرية
- 2- إن السلطة السياسية القسرية (القائمة على علاقات القيادة-الخضوع) ليست نموذج السلطة الحقيقية ولكن تشكل حالة خاصة فقط. إنها التجسيد الواقعي للسلطة السياسية في بعض الحضارات، كالحضارة الغربية لكنها ليست الوحيدة طبعاً. إذن ما من سبب علمي يدعونا إلى تفضيل النموذج السلطوي عن غيره جاعلين منه قياساً مرجعياً وحيداً في تفسير النماذج الأخرى¹ إذن نموذج السياسي في الغرب ليس هو النموذج الوحيد على صعيد الحضارة البشرية والمقياس هنا طبعاً هو علاقة السلطة التي لا يمكن تصوّر السياسي من دونها، وبالتالي المجتمع برمته، وهنا يتطابق الاجتماعي مع السياسي إذن لا يوجد الواحد دون الآخر.
- لكن السلطة لا يمكن أن تقوم دون رجل يديرها، ويصبح ممثلاً لها باختيار من أعضاء المجموعة القبلية، وحتى تتسق ممارسته لسلطته خارج علاقة قيادة خضوع ذات الطابع القسري يورد كلاستر مجموعة

¹ نفس المرجع، ص 823

من السمات تتوفر في الزعيم ذكرها لوي (Lowie) في كتاب له صدر سنة 1948.

(1) - إن الزعيم هو "صانع السلم" إنّه الأداة التي تعمل على نشر الاعتدال بين الجماعة وهذا ما يشهد عليه التقسيم المعمول به في أغلب الأحيان للسلطة بين مدنية وعسكرية.

(2) - يجب عليه أن يكون معطاء من خيراته، ولا يمكن أن يسمح لنفسه رفض الطلبات العديدة من قبل "محكوميه" دون أن يؤدي ذلك إلى تخليه عن حكمه، فهو وحده الخطيب المنوّه يستطيع احتلال سدة الحكم. لنحاول على لسان كلاستر شرح هذه السمات الثلاث.

الزعيم صانع السلم: تمثل هذه السمة أو لنقل هذه الوظيفة في لمّ شمل الجماعة بنشر السلم داخل الجماعة وفض النزاعات بين أفرادها ليس عن طريق استعماله قوة غير معترف بها ولا يمتلكها أصلاً، ولكن الاتكال على نفوذه وسمعته وفضائله، على نزاهة كلمته. إنه أكثر من أن يكون قاضياً يعاقب أما السمة الثانية للزعيم الهندي فهي الإفراط في الكرم فعليه أن يكون على استعداد للاستجابة لكل طلبات الجماعة، فكل مآركمه من خيرات والتي أهلتها ليكون زعيماً حالماً تبدأ في التبدد أمام احتياجات الجماعة وإذا ما أوقف هذا العطاء تدير الجماعة ظهرها له، وتبحث لها عن زعيم ذي ثروة وقادر على أن يستجيب لطلباتها المادية "إن البخل والسلطة لا يتناسبان، ولكي تكون زعيماً يجب أن تكون مفرطاً في الكرم"¹.

وثالث هذه السمات الخطابية، يقدر أعضاء الجماعة الهنود - أمريكية، موهبة الخطابة عند زعيمهم فهو ما يفتأ سواء في الفجر من الصباح أو في مغيب الشمس كما هو الحال عند جماعة كل من التوبومبا والشيرنتيبيلجا يحضّ أعضاء جماعته على فضائل العيش وفق التقاليد.

والموضوع الأساسي الذي يكرسه هذا الخطاب مرتبط بوظيفة هؤلاء الزعماء "كصانعي السلام" وفي الغالب لا تأبه الجماعة لقوله لطابعه التكراري الطقسي مما يعطي طابعاً لا قسرياً لعلاقة الزعيم بمخاطبيه من أعضاء الجماعة، ولا يحوز الزعيم على ميزة القسر والأمر والنهي إلا في زمن الحرب². ماذا يمكن لنا أن نستنتج نحن من هذه الأفكار التي طرحها كلاستر من خلال ملاحظاته الميدانية واطلاعه على

1 نفس المرجع، ص 33

2 نفس المرجع، ص 34

الوثائق الاثنوغرافية؟ إن السياسي ملازم للحياة الاجتماعية. لكن هل كل ما هو اجتماعي سياسي؟ إذا كان كل ما هو سياسي اجتماعي فيمكن أن نحدد على أي مستوى ينوجد السياسي في الحياة الاجتماعية التي هي أوسع بمعنى أنها أشمل والسياسي ما هو إلا جزء من الواقع الاجتماعي وعلى هذا يبقى أن نضع حدودا لهذا السياسي "فكل ما هو سياسي اجتماعي، لكن كل ما هو اجتماعي ليس سياسيا"¹ وينطبق هذا المفهوم أيضا على المجتمعات الحديثة التي تعرف ظاهرة الدولة من أجل تأسيس تفكير سوسيولوجي حول السياسة يجب أن نبحث عن السياسي خارج حدود الدولة. فقد بينا سابقا أن هذه الأخيرة ليست شرطا لوجود السياسي الذي رأيناه ينتشر في ثنايا المجتمع دون أن ينحصر في شخص أو مؤسسة بعينها في المجتمعات البدائية لهنود أمريكا كما وصفها كلاستر. في نفس السياق سنحاول اقتفاء السياسي في المجتمع الحديث المؤطر من طرف الدولة وحصرا المجتمع الغربي لفهم على أي صعيد اجتماعي يشتغل السياسي. يرجون للوصول إلى استنتاجات أنثربولوجية، وذلك بعد تحليل طروحات برجورو جيرار Gérard Bergeron الذي يرى أن العلاقات الاجتماعية هي أوسع من أن تكون سياسية حصرا، لكن لعزل هذه العلاقات السياسية يجب التعرف على نتائجها "فالسياسي يتميز عن الاجتماعي بطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تتمخض عنه"² وإلا فإنه يذوب مجموع العلاقات الاجتماعية عموما دون أن يأخذ سمات خاصة، بيد أن بعض العلاقات الاجتماعية تتوطد بصفة مباشرة أو غير مباشرة نتيجة وضعية إدماج إجبارية Inclusion obligée في صنف واحد معين من المجمعات أو التنظيمات الاجتماعية وهذا شأن المجتمعات العتيقة أو البدائية أين يجد الفرد نفسه مدمجا بصفة قسرية يتداخل فيها العنصر القرابي والديني أو الحرفي يصبح فيها السياسي عنوانا للوجود الاجتماعي المقدس.³ حتى في المجتمعات الحديثة يدخل الفرد في علاقات ذات طابع سياسي، بغض النظر عن انتمائه السياسي أو عدمه حتى وإن لم يكن لديه رأي أو ميول سياسيان محددان حتى في عدم

1Gerard Bergeron.» Sur la nature du politique».IN Travaux et communications de l'academie des sciences (morales et politiques, Montreal, vol.1, 1973, P 8.

2 Ibid, P 9

3 Ibid, p 10

مبالاته بأي نشاط سياسي كان، فإن وضعه كفرد عضو في مجتمع تحت وطأة حالة من الإدماج الاجتماعي تمثل هذه الحالة في المجتمع الحديث تحت عنوان ما يسمى بالمجتمع السياسي. ليس كإطار محايد بشكل أو بآخر بل كمحور يحدد مجموعة من المعايير تحدد وجهة العلاقات الاجتماعية. هذا المجتمع السياسي هو ما يسمى الدولة في المجتمعات الحديثة؛ لأنه "في شبكة من مجموعة لا متناهية من العلاقات الاجتماعية، الوحيدة التي نستطيع وصفها بـ "السياسية" هي تلك التي تضع أفرادا ضمن علاقة يعملون فيها بصفتهم تحت قيد الارتباط بوضعية الاندماج الإجباري لنوع محدد من المجتمعات والذي اعتدنا على تسميته الدولة (...). وهذا ما سمح مع بزور المجتمع السياسي منذ بضعة قرون والذي يشتغل وفق وظيفة الإدماج بوجود أدنى إمكانية توصيف سوسيولوجي لما يدعى بالسياسي. ولكن يبقى أن لا نسوي أو نختزل الظاهرة السياسية إلى الظاهرة الدولانية، فالدولة ما هي إلا جزء من السياسي واضح أن السياسي يتحدد في المجتمعات الحديثة التي توّطرها الدولة. فإن السياسي يتحدد بهذه الأخيرة فهي التي تحدد وضعية الإدماج ولكن إذا كانت هذه الظاهرة تميز كل المجتمعات من ضمنها التي عرفت تاريخا بغياب الدولة والتي لم تتأسس فيها إلا لاحقا وهذا حال المجتمعات البدائية الموجودة إلى يومنا. فهي في ظل الدولة تتخذ طابعا قسريا لأن الدولة وحدها هي المخولة باحتكار القسر الشرعي بمعنى بالإضافة إلى استعمال الأيديولوجيا عبر مؤسسات التثنية الاجتماعية مدارس وجامعات ووسائل الإعلام.... الخ فإنها تستعمل العنف أيضا عن طريق الشرطة والجيش وهذا ما لا تملكه المجتمعات الما قبل دولانية، أي التي لم تعرف ظاهرة الدولة إلا في فترات لاحقة حتى يؤخذ عليها التكفير بالمنطق التطوري، والمجتمعات البدائية. ففي المجتمعات الدولانية الحديثة طبعا لا يمكن للإنسان إلا أن يولد سياسيا homopoliticus فنحن مدعوون للمشاركة وللانخراط والانتماء في هذه المجتمعات منذ الولادة حتى الموت. نشارك في مالية الدولة عن طريق دفع الضرائب لا يمكن أن نعيش إلا برقم وصورة أو ما يصطلح عليه إداريا ببطاقة التعريف، لا ندخل البلد ولا نخرج منه إلا عن طريق الرقابة. قد ننتخب أو نقاطع الانتخاب أو نعزف عن الانتخاب لسبب أو لآخر ليس بالضرورة سببا سياسيا أو إننا نحتج عن وضعنا الاجتماعي أو

1 Ibid, p 11

الاقتصادي دون أي انتماء حزبي أو أيديولوجي. فإن ممارستنا هذه تأخذ طابعا سياسيا لأنها مرتبطة مباشرة بموقف إزاء وضعية الإدماج الإجباري التي تفرضها الدولة.

هذه الوظيفة التي تقوم بها الدولة حفاظا على تماسك المجموعة الوطنية عن طريق القسر نلتزمها في السمات التي يجب أن تتوفر لدى الزعيم الهندي في المجتمعات البدائية القبلية، فالعمل من أجل استتباب الأمن والسلم بين أفراد الجماعة القبلية والكرم والعطاء والخطابة كلها مجتمعة لدى الزعيم وظيفتها الاحتفاظ على تماسك الجماعة ودمج أفرادها وفق قيمها وتقاليدها الموروثة عن الأجداد والعمل على التذكير بهويتها وخاصة عندما تتعلق المسألة بصد عدوان خارجي يهدد وجود هذه الجماعة باختصار هذه السمات التي تعمل على صعيد الممارسة للم شمل الجماعة وتأمين حمايتها هي بالتعبير الخلدوني تكريس لعصبيتها.

لكن تبقى هذه الممارسات سواء بين المجتمع الدولاني أو البدائي الذي لا يعرف الدولة، رهينة الشرعية فالدولة تستمر شرعيتها من حيث كونها جهاز مبني على مبدأ الانقسام الفعلي بين الجماعات وفق مصالح معينة تخول لجماعة ما القيام بوظيفة القسر لإخضاع الجماعات الأخرى، وذلك وفق قانون وضعي خضع لإجماع المجتمع. فالدولة بهذه الطريقة تقوم بوظيفة تماسك المجموعة الوطنية بالقسر بشرعية القانون أما وهذا ما لم يتطرق له كلاستر هي منبع الشرعية التي ينشط بها الزعيم للقيام بوظيفته في مجتمع يرفض الانقسام وخضوع الجماعة لجماعة أخرى. يعطي السيد مارسيل غوشيه Marcel Gauchet تفسيراً لهذه الإشكالية، فإذا كان الاجتماع في المجتمع الحديث يستوحي معناه من الدولة ومن القانون في مجتمع منقسم، فإن الاجتماع في المجتمع البدائي الذي لا يعرف الانقسام وخضوع البعض للبعض الآخر فإن المجتمع يستمد معناه ليس من داخل المجتمع ذاته، بل من خارجه؛ من الآلهة والأجداد المؤسسين الأسطوريين الذين يُفترض أنهم أسسوا الجماعة ووضعوا أعرافها وتقاليدها تنتظم الجماعة وفقها، حيث يقول هذه المفكر في هذا الشأن:

"يمثل امتدادا لخضوع أول ولارتهان سابق عبرا عن نفسيهما بالإقتناع بأن البشر مدينون بنظام عالمهم إلى تدخل قوى مغايرة لهم خضوع وارتهان من نمط مختلف تمام الاختلاف عن المصادرة الدولية (من دولة) وعن قدرتها على إصدار الأوامر لأن انفصال أسياد المعنى عن

عامّة الفانين لايجري هنا بين البشر ولكنه بين حاضرين وغائبين بين الأسياد الحاضرين وسادة العالم الآخر، بحيث يتساوى جميع البشر بكونهم عبيد اللامرئي [...] خضوع مختلف بحيث أنه نظم بدقة لكي يمنع انبثاق الإنقسام في المجتمع بين أصحاب السلطات والتابعين لهم¹ ووظيفة الزعيم هنا هي التذكير في مخاطبة الجماعة بأمجاد الأسلاف المؤسسين وضرورة إتباع ما رسموه كخط يجب على أفراد الجماعة إتباعه. وفي هذه الحالة فإن الزعيم لا يعمل سوى على استحضر ذاكرة الجماعة واستحضار سلطة الأسلاف الموجودة خارج الجماعة أصلا والتي تمارسها الجماعة كلها وإنما على الزعيم إلا التذكير بها لحفظ تماسك الجماعة وقد يبدو غريبا أن الزعيم يفرط في الكرم والعطاء والخيرات، هذه الخيرات في الحقيقة ليست ملكا له بل هي مباركة من الآلهة؛ لأن الإثنولوجيين وقفوا على النشاط الاقتصادي في المجتمعات البدائية ووجدوا أن الخروج إلى الصيد أو القطار والزراعة وتوزيع الخيرات على الجماعة لا تتم إلا خلال أو بعد ممارسة طقوس معينة باتجاه الآلهة.²

وهنا يبرز دور الدين البدائي كمجموعة من القواعد والطقوس المنظمة للحياة الاجتماعية داخل الجماعة القبلية فوجود الجماعة مرهون بإتباع هذه القواعد التي وضعها الأجداد أو الأسلاف المؤسسون، والذين يأخذون في مخيال الجماعة طابعا مقدسا، لأنهم بأعمالهم التدشينية سمحوا للجماعة بالبروز والوجود كجماعة فاعلة ومتماسكة. بمعنى أن وجودها رهين بارتباط الأجيال بتراث السلف وهنا يصبح الدين "دين المعنى" لأن معنى وجود الجماعة وضعه الأسلاف الأولون وهنا يأخذ الدين برأي غوشيه طابعا تفسيريا لمعنى وجود المجتمع مثلما أن الدين كذلك يحاول تفسير الكون بطرق غيبية، فإن المجتمع هنا أيضا يفسر بطريقة غيبية، والزعيم لا يمكنه أن يدعي الزعامة ويستمر في زعامته إلا بالعمل على تذكير أعضاء القبيلة بما يدينون لأسلافهم الذين أسسوا الجماعة ولا يمكن أن تستمر الجماعة إلا عبر إتباع القواعد التي وضعها هؤلاء لتمكين وجودها، وهنا يقترن السياسي بالديني كونهما وجهان لعملة واحدة. فشرعية الزعيم لا تتأسس إلا عبر «دين

1 مجموعة من المؤلفين مارسيل غوشيه: دين المعنى، ترجمة: علي حرب، دار الحداثة، بيروت، ص 150

2 Marc Abeles: anthropologie et marxisme. éditions complexe, Bruxelles, 1976, P 87

المعنى». الذي يعمل على استمراره في وعي الجماعة وممارستها والسياسي وفق هذه الرؤية هو ضمان الحياة الجماعة واستمراريتها حيث يقول غوشيه في هذا الشأن "السياسي هو ما يسمح للمجتمع بأن يتماسك ككل. إنه موجود منذ وجد المجتمع البشري. إن وظيفة السياسي هي إنتاج وجود المجتمعات البشرية، لأنها بخلاف المجتمعات الحيوانية، ليست ذات وجود طبيعي. النمل والقنادس لا يتشاورون، على ما أعلم، حول تنظيمهم الجماعي. إن خصوصية المجتمعات الإنسانية أنها تعيد إنتاج ذاتها عبر السياسي. السياسي يضمن للمجتمعات التحكم ذاتها"¹. فغياب ظاهرة الدولة النازمة للحياة الاجتماعية في النظام القبلي لا يجعل من المجتمع واقعاً لا سياسياً. نخلص مما سبق أنه باستطاعتنا بناء تفكير علمي حول السياسي في غياب الدولة في مجتمعات لم تعرفها قط، بل بالعكس فإن النظام القبلي يعمل من أجل الحيلولة دون بروزها، وهذا حال المجتمعات البدائية والقبلية عموماً. وهذا المفهوم يفيد كثيراً في دراسة المجتمعات العربية إذا بادرنّا بدراسة أنثروبولوجية للمجتمع الجاهلي عبر معتقداته وطرق تنظيمه وأشكال الزعامة في النظام القبلي العربي والعلاقات التي هي، حصراً، علاقات سياسية بين القبائل العربية؛ علاقات من التحالفات والمخاصمات التي كانت تحبس هذا المجتمع في حالة حرب دائمة. وعلاقات بهذه الصفة، علاقات سياسية بامتياز – فالمجتمع العربي الماقبل إسلامي، لم يكن جاهلياً بالمعنى الديني الراجح في الأدبيات التبجيلية والتأولوجية والأيدولوجية الحالية، بل كان مجتمعاً منظماً سياسياً ومشاكل الأزمة التي انتهى إليها، كانت المولد الطبيعي للدين الإسلامي بصفته إعادة لتنظيم هذا المجتمع وفق نمط سياسي آخر يؤسس لظاهرة الدولة.

1 Entien avec Marcel Gauchet, Article paru dans PHILOSOPHIE MAG N°7
Le 01 Mars 2007 In philomag.com
<http://www.philomag.com/article,entretien,marcel-gauchet-lepolitique-permet-a-la-societe-de-tenir-ensemble,256.php>