

هوية الحرب لدى المجتمعات البدائية

The Identity Of War In Primitive Societies

بولعيز فرید

جامعة العربي التبسى - تبسة

boulmaizfarid43@gmail.com

تاريخ القبول: 2024/06/15

تاریخ الاستلام: 2022/06/17

ملخص:

نتناول في ورتنا البحثية هذه مفهومية الحرب لدى المجتمعات البدائية وكيفية قرأتها من مختلف النظريات نخص بالذكر منها الطبيعية لهوبز والاقتصادية لماركس والتبادلية لستراوس ، بعدها نتطرق الى انتقاداتنا لهذه النظريات وإعطاء المفهوم الذي نراه مناسباً للحرب لدى البدائي باعتبارها أداة للمحافظة على الهوية ومنها الجغرافيا ، فالمكان له دور في تشكل الهوية ، اذ البعد المكاني انعكاس للتشاكل الأنثروبولوجي عبر التبوغرافيا المكانية، حيث بعث المكان كدائرة مادية حية حاوية لروح الجماعة لتحيل هذه الأخيرة عبر هندستها لفضائها المكاني دون تشيئ المكان ، بل رسماً لبنيته الثقافية المعبرة عن قيمها المغلقة .

الكلمات المفتاحية : الحرب ، المجتمع البدائي ، الهوية ، المكان الآخر.

Abstract:

.In our research we address this concept of war in primitive societies and how to read it from various theories, we single out the natural, economic, marx and reciprocal ness of Strauss, and then we address our criticisms of these theories and give the concept that we see fit for war in the primitive. As a tool for preserving identity, including geography, the place has a role in shaping identity, as the spatial dimension is a reflection of anthropological problems through spatial topography, where the place was resurrected as a living physical circle container of the spirit of the community to refer the latter By engineering its space without the will of the place, but as a drawing of its cultural structure expressing its closed values.

Keywords: War, primitive society, identity, place, other..

1. مقدمة

ان دراسة المجتمعات البدائية بتتبعنا لشكل السلطة فيها ومقام الرئاسة ووظيفتها ، والكشف وبشكل رئيس عن ظاهر الحرب لدى البدائي من خلال شبكة نقدية نقف فيها موقف المتهم لكل المؤلفين الذين تناولوا الحرب في هذه المجتمعات، وخصوصا أولئك الذين بنوا مقالاتهم على استبعاد الحرب من المجتمع البدائي. ونتوقف وبشكل جدي عند كل من هوبز وليفي ستروس وبدرجة أقل كارل ماركس، ولا نكتفي بقراءة وتفسير ما كتبه هؤلاء الفلاسفة بل نجاوز ذلك إلى محاولة تشخيص حالة هذه الكتابات، لذا نتجه مباشرة إلى محاكمة وإدانة هذه القراءات حتى نترك المجال لإمكانية وجود آخر مغاير، فالعملية الاستردادية في الفكر الفلسفي والأنثروبولوجي خاصة هي التي يجب إنجازها إذا أردنا التماس السبيل إلى مجاوزة الأنثولوجيا والوصول إلى الأنثروبولوجيا السياسية في دقتها، ولذلك حاولنا قراءة وتفكيك الآراء التي قيلت في الحرب البدائية ونختزلها في اتجاهات ثلاثة: اتجاه طبيعي واتجاه اقتصادي واتجاه تبادلي فهل الحرب تختزل في الكينونة الاجتماعية للبدائيين؟.

1- مفهوم الحرب في المقال الطبيعي:

ينظر الطبيعيون إلى العنف بوصفه خاصية من خصائص النوع الإنساني، وبوصفه سلوكا عدوانيا متأصلا في طبيعة الإنسان البيولوجية، لذلك يقرن الطبيعيون العنف بالأخذ، فالعنف شيء طبيعي يفسر بحاجة الإنسان، وكانت الحاجات الأولى التي نظر لها المنظرون هي الحاجة إلى الطعام والحاجة إلى الجنس والحاجة إلى الاطمئنان، فالعنف حسب هذا التوجه هو منع الغير من تلبية حاجاته، وسد الطريق أمامه، وكأن العنف في مظهره المعروف أي الحرب يصنف ويفهم كنوع من الصيد، وما الحرب سوى صنو للصيد، فهي تعتبر مجرد تطور لأحد أشكال الصيد، وورثت عنه شحنة العدوانية بانتقال الصيد تدريجيا ليتحول إلى محارب، فيصبح الدافع إلى العنف هو الدافع البيولوجي، حتى تمنع الآخر من الأخذ، أخذ الغذاء، أو أخذ النساء، فيصبح التنظيم للعنف قائما على أساس بيولوجي. (Rouland 1988, p. 293)

أما بالنسبة إلى توماس هوبز فيعتبر أول فيلسوف إنجليزي قدم نسقا يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ، فقد كان من أوائل المؤسسين لمذهب العقد الاجتماعي، وهو المذهب الذي استنتجه لضرورة الخروج بالإنسان من حالة الطبيعة الأولى إلى حالة المجتمع المدني المتحضر، ولقد رفعت أعماله هذه وفق المنطق الأوروبي إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته مثار جدل كبير بينهم سواء من أولئك الذين رفضوها أو من الذين قبلوها.

نشأ هوبز في إنجلترا في فترة الحروب الأهلية، حيث تميزت تلك الفترة بعدد القضايا التي كانت مطروحة للنقاش عند الرأي العام، فالقضية الأولى كانت الحرية الدينية حيث كان النقد موجه إلى الكنيسة الإنجليزية على أنها كنيسة رسمية، بمعنى أنها كانت تابعة للدولة وتأتمر بأوامرها، بالإضافة إلى أن الكثيرين قد عاب عليها تشابه نظامها ونظم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ولكن بالرغم من كل تلك الانتقادات لم تستطع الأصوات التي طالبت بالحرية الدينية أن تحقق أي تقدم في مطالبتها، أما القضية الثانية وهي التي أشعلت نار الحرب الأهلية، فكانت تدور حول من هو صاحب السيادة في إنجلترا، هل هو الملك أم البرلمان وممثلوا الشعب، أما القضية الثالثة فكانت اجتماعية واقتصادية واتصلت

بالمدى الذي يجب أن يمثل فيه المحامون والتجار ورجال الأعمال والمال في الطبقات الحاكمة وفي الأجهزة التشريعية، ففي هذه البيئة المتصارعة نشأ توماس هوبز.

يرى توماس هوبز أن المجتمع البدائي يعيش في حالة الطبيعة التي فيها للإنسان الحق في كل الأشياء وعليه يدعوننا إلى تخيل نزاع دون سلطة مشتركة، إنها حالة الطبيعة، التي تكون فيها الكائنات متساوية على وجهين، في البداية هم متساوون على مستوى "الجسم والروح"، ثم على مستوى حقهم الطبيعي للكل الحرية للقيام بالضروري للمحافظة على حياتهم، إنها حالة الحرية المطلقة بلا ضوابط أو قيود، أي استعمال الفرد لحقه في الحرية وفقا لرغباته وميوله، حتى ولو أدى ذلك إلى مهاجمة الآخرين على سبيل الاحتياط، فالحرية بهذا المعنى لا تفضي إلا إلى الصراعات والحروب، فأسباب الصراعات والحروب لا ترد إلى أسباب موضوعية قائمة في التنظيم الاجتماعي، بل ترجع إلى طبيعة البشر.

وهذا فإن مثل هذه الحالة هي حالة حرب دائمة، وبالفعل فإن تساوي الكفاءات يولد التساوي في الأمل الذي لدينا في بلوغ أهدافنا، بحيث أنه في حالة تنازع المصالح لا أحد يكون مستعدا نفسيا ولا مجبرا أخلاقيا عن التنازل، والأسوأ هو خوفنا من أن نكون ضحايا اعتداءات الآخرين، فيكون من المعقول أن نهجم الأولين، وبما أنه لا توجد قوة مشتركة لفرملة الشهوات الفردية يمكن لـ "حرب الكل ضد الكل أن تبدأ". (هنا، 2007، صفحة 42)

يذهب هوبز بعيدا في تحليله إذ يعتقد أن الطبيعة جعلت الناس متساوين في الجسم والعقل، فالقوة والمساواة تعني عند هوبز أن كل فرد يسعى لتحقيق رغباته والتي تختلف من شخص إلى آخر طبقا لتكوينه البدني ومستواه الثقافي، ولكن هذه المساواة لا تكون تامة، حيث أن للأقوياء جسما وللأذكياء معظم الثروات والامتيازات، بينما لا يبقى للضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلى القليل. (علي، 1976، صفحة 142)

إن حالة الحرب الدائمة تجلب في نظر توماس هوبز خطر الموت، وحياة البؤس، وافتقاد الغبطة، ولكن لا يجب أن ننكر أن قانون الطبيعة عند هوبز هو مبدأ السلام. (خليفة، 2005، صفحة 18) فقط بالنسبة إليه أن رغبات البشر وشهواتهم أشد من التزام العقل بقانون الطبيعة، فالإنسان عبارة عن ماكينة من الرغبة والنهمة التي لا تشبع، وهو حيوان معكوس برغبات لا نهائية. (هندس، 2005، صفحة 21)

يقفز هوبز بعيدا باستدلاله إذ يرى أن البشر بالطبيعة متساوون في قدراتهم الجسدية والعقلية. (خليفة ف.، 2005، صفحة 19) المساواة ينشأ انعدام الثقة، ومن انعدام الثقة تنشأ الحرب من أجل القوة والأمن، فأساس الصراع بين البشر هو الحاجة الدائمة للحصول على القوة أكثر، والبحث عن القوة لا يتوقف إلا بالموت، وتأمين القوة ضروري ليحرر الإنسان نفسه من حالة الخوف الدائم التي سببها له الأذى من الآخرين. فالخوف من أن يسلب الآخرون منا ما نمتلكه يخلق حالة من العنف المتبادل من جانب كل شخص نحو الآخر، فكل إنسان لا يمكن إطلاقا أن يثق في إنسان آخر، وكل شخص يفكر، سيفكر في أن الآخر هو دائما يخطط للأذى وبشكل طبيعي في هذه الحالة من عدم الثقة المتبادلة يؤدي إلى تطور بعض الاتجاهات المدمرة بين البشر، فطريق المنافس للوصول إلى تحقيق رغبته هو أن يقتل ويخدع، ويزيح الآخرين من أمامه. (الجمال، 1999، صفحة 77) فما أقره مكيا فيلي طريق القوة بالنسبة للأمير*، يراه هوبز واقع الإنسان في حالة الطبيعة، وإلى جانب انعدام الثقة كسبب من أسباب الصراع والحرب، يرى هوبز المنافسة سببا

أيضاً للصراع الإنساني من أجل الكسب على حساب كل فرد آخر، فهي السبب الذي يدفع لاستخدام العنف ليجعلوا من أنفسهم سادة على الآخرين وزوجاتهم وأطفالهم وقطعانهم. (خليفة، 2005، صفحة 21) ويلخص هوبز الطبيعة الإنسانية في إطار من الآلية والتي من خلالها يفسر كيفية السلوك الإنساني الذي لا يحركه سوى المنفعة، وعليه فالمجتمع البدائي أشبه ما يكون بالسوق القائم على المنافسة. (هندس، 2005، صفحة 19)

إن حالة البشر خارج العقد هي دائماً حالة حرب، حيث لا وجود لسلطة حاكمة قوية رادعة للبشر فإرضة للقانون والنظام، وكل إنسان في حالة الحرب عدو لكل إنسان، وفي مثل حالة الحرب هذه لا مجال للصناعة، لأن منتجات الصناعة غير مؤكدة ويعوزها الحماية والأمن، ومن ثمة لا وجود لتجارة ولا ملاحه ولا لمعمار مريح ولا لأدوات وآلات، ولا تقدير للوقت، ولا للمعرفة، ولا للعلوم، ولا للفنون، ولا للمجتمع، ولا شيء يمكن أن يكون ظلماً فمعاني العدل والظلم، والصواب والخطأ لا مكان لهما في حالة الحرب، وما أسوأ من كل هذا في نظر هوبز هو الخوف الدائم من خطر الموت والعنف. (ساين، 1971، صفحة 34) وتصبح حياة الإنسان مقفرة وفقيرة ووحشية وشرسة وقصيرة. (موسى، 1994، صفحة 90)

فالإنسان البدائي فرد نيكروفي يناهض كل ما هو حي، وينجذب نحو الموت، ويميل إلى القتل وعبادة القوة والسادية، وخلاصة هو شخص ميال إلى كل ما هو ميت أو عفن، "ويعشق كل ما يتصل بالموت والقتل والدمار، ويقدر القوة ويكره الضعف. (كوملان، 1992، صفحة 192) فأهواء الإنسان الطبيعية وسلطة اللغة التي تضاعفت من تأثيرها المدمر تجعل من حالة الطبيعة أمراً لا يطاق، فكيف الخروج إذا من مثل هذا الجحيم؟

يذهب هوبز عمداً إلى معارضة (مورو، 2007، صفحة 08) حالة الاجتماع التي هي في نظره مجتمع الدولة بالصورة الالواقعية ولكن المنطقية للإنسان في حالته الطبيعية، حالة البشر قبل عيشهم في مجتمع، أي قبل عيشهم تحت سلطة عامة يهابها الجميع، فالحالة الطبيعية للبشر تتميز "بحرب كل واحد ضد كل واحد" فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، فإذا أخذنا تطاحن الأنا والآخر عند هوبز فإن هذا التطاحن يصبح مكوناً من مكونات الطبيعة، ويكون الخروج من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة بالقضاء على العنف أو بالحد منه ويكون ذلك عن طريق العقد والانتقال إلى الدولة، وتكوين المجتمع المدني للإفلات من الحرب المهددة باستمرار. (كلاستر ومارسيل، 1985، صفحة 76)

إن الناس بحسب توماس هوبز سئموا حالة الصراع والقتال، وأدركوا أن الحرب هي أسوأ الشرور، فأجمعوا، واتفقوا على تنظيم حياتهم للتخلص من هذه الشرور، ورأوا أن ذلك لن يتحقق لهم إلا إذا بحثوا عن السلام واتبعوه، ولكي يحققوا ذلك فقد اجتمع الجميع مع بعضهم البعض واتفقوا على أن يتنازلوا عن كامل حقوقهم الطبيعية. (علي، 1976، صفحة 142) ويكون هذا التنازل لرجل واحد يملك كل الحقوق ولا يترتب عليه إلا واجب واحد وهو صيانة الأمن، وبمقتضى هذا الاتفاق والتنازل ينتقل هؤلاء الناس من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع المدني، وعلى الرغم من خسارة الإنسان للاستقلال من خلال هذا الاتفاق إلا أنه يكسب الأمن والأمان والطمأنينة.

إذن الحل بسيط عند توماس هوبز، وهو "تعاقد للكل مع الكل" عن طريقه يتخلى الجميع عن حقهم الطبيعي في الحكم الذاتي لفائدة شخص أو مجلس يكون متولياً القوة المطلقة، وهذا هو العقد الاجتماعي الذي يأذن بميلاد الدولة، وهكذا يخرج الكائن البشري من حالة الطبيعة، وبفضل الخوف من العقاب الذي تهدد به الدولة تتباعد حرب

الكل ضد الكل، وحتى يكون العلاج ناجحاً يجب أن يضاف إلى هذا العقد بند له طابع المطلق. (موسى، 1994، صفحة 94)
على قوة الدولة أن تكون بلا حدود، ولا يمكن لأي ذات أن تستطيع التحرر من الخضوع لتبعيتها.

إن أصل الدولة وفقاً لهوبز قد نشأت نتيجة العقد الاجتماعي، أي أن المجتمع السياسي، قد قام نتيجة تعاقد بين الأفراد، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائياً إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم، بعد أن كانوا يعيشون في حياة الطبيعة حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع، والسؤال الذي يطرح ذاته هو كيف ينتقل الإنسان من حالة الطبيعة المقصورة على حب الذات والأنانية والخوف والبعد عن السلام والقانون إلى المرحلة المبنية على الأمن والاطمئنان. (مهدي، 2007، صفحة 73)

ينطلق هوبز من هذا التساؤل ويجب بأن هناك عاملين في الطبيعة البشرية وقيمتها تكمن في إمكانية خلاص البشر من هذه الحالة التي تقود البشرية إلى الفناء وهذين العاملين هما: يتمثل الأول في الحقيقة التي تبرز في بعض عواطف الإنسان في توجيهه نحو السلام، ويأتي في المقام الأول الرهبة والخوف من الموت، أما الثاني فيتمثل في الحقيقة التي تبرز في توجهات العقل الذي ليس سوى قوة تنظيمية يوحى للفرد بقواعد السلام، بحيث يستطيع أن يتفق عليها مع الأفراد الآخرين دون أن يعرض نفسه للخطر، وهذه القواعد التي يوحى بها العقل ما هي برأي هوبز سوى القوانين الطبيعية، وقانون الطبيعة هو قاعدة عامة يستكشفها العقل ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار حياته، أو ما من شأنه أن ينتزع وسائل المحافظة على الحياة، وأن يستبعد ما يرى أنه في الإمكان عمله من أجل هذه المحافظة على أفضل وجه، ويؤكد هوبز أن هذه القوانين قائمة على البديهية القائلة: "عامل الناس كما تحب أن يعاملوك". (مهدي، 2007، صفحة 79)

يضيف هوبز أن الثقة المتبادلة بين الأفراد هي أساس قيام الدولة، وكذلك قوانين الطبيعة التي تبين للإنسان أن السلام والتعاون خير من استعمال القوة، والتنافس، كما تبين له أن السلام لا يقوم إلا على الثقافة المتبادلة وحفظ العهود، لكن إذا زالت الثقة بينهم أثناء التنفيذ اندلع الصراع بينهم من جديد ليعودوا للحالة الطبيعية التي كانوا فيها. (إمام، 1985، صفحة 351) وبما أن الإنسان أناني وغير اجتماعي بفطرته، فكيف للإنسان أن يحترم حقوق الآخرين ويبادلهم الثقة بحيث أن الناس لا يميلون عادة إلى الاجتماع فمن غير المتوقع أن يتفق هؤلاء الأفراد تلقائياً على أن يحترم كلا منهم حقوق الآخر، إلا ضمن احترامهم لحقوقه، كما أن الآخرين لا يحترمون هذه الحقوق إلا بوجود سلطة قوية قادرة على توفير هذا الاحترام وتفرض على جميع الأفراد الاحترام والتقييد بنصوص العقد الذي يبرم فيما بينهم وفي نفس الوقت تتحمل المسؤولية في معاقبة المخالفين لنصوص العقد، وبهذا يتوقف الأمن على وجود حكومة تملك القدرة على حفظ السلام وتطبيق العقوبات التي يحتاج إليها المجتمع للحد من ميول الإنسان الغريزية والموجودة فيه بالفطرة.

يرى توماس هوبز أن المجتمع السياسي لا يمكن أن يقوم إلى على أساس عقد اختياري بين الأفراد يكون مبني على حسابات المنفعة. (موسى، 1994، صفحة 94) وبذلك يكون المجتمع من صنع الإنسان ويظهر إلى الوجود من خلال العقد الاجتماعي الذي هو ميثاق يبرم بين الأفراد وبموجبه يتنازل كل فرد عن الحق الطبيعي المطلق الذي يملكه في كل شيء إلى شخص ثالث، بحيث تحل إرادة هذا الشخص الثالث محل إرادة الكل وتمثلهم جميعاً، وهذه هي إرادة الحاكم الذي ليس له علاقة بهذا العقد والالتزام، فهو عقد لا يتم بين الأفراد والحاكم، بل فيما بين الأفراد، وبموجبه يتنازلون عن كل حق

وكل حرية يمكن أن تلحق الضرر بالسلام العام، إذا فالحاكم غير مقيد بأي التزام، ولكونه متمتعاً بحق تمثيل كل فرد من أفراد الجماعة، فإنه يملك قدراً من السلطان والقوة تجعل منه فرداً قادراً على قيادة إرادات الكل نحو السلام والعون المتبادل. (موسى، 1994، صفحة 94)

إذن تكون أو ظهور الدولة عند هوبز ما هو إلا نتيجة رغبة الأفراد بالبقاء والتمتع بالأمن والطمأنينة، فالدولة هي ثمرة الإرادة البشرية النابعة من مصلحة الفرد الخاصة، إنها نتاج الفن الإنساني، والحيلة الإنسانية، والإرادة الإنسانية التي تقوم على إدراك الفرد لمصالحه، وعليه فسلطة الحاكم المطلقة لم تعد تستمد من الذات الإلهية، ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماساً للأمن والسلام، وفراراً من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر.

1.1- انتقاداتنا للمقال الطبيعي:

أن مشكل الطبيعيين هو أن الدافع البيولوجي لا يمكنه أن يفسر الحرب، ولا يمكن أن يفسر الأخذ، سواء بالنسبة للطعام أو بالنسبة للجنس، فإذا كان الأخذ من أجل الجنس فقط، فإنه لا يفسر لنا تعدد الزوجات في المجتمعات البدائية، فهناك عامل آخر يجب البحث عنه، فلماذا يتعدى الأخذ من أجل الجنس القدرة التناسلية أحياناً؟ فيتعدى عدد الزوجات العدد العادي ليحصل التناسل، وهو زوجة أو زوجتين، ولكن ليس مائتين من الزوجات، فالمعروف في كثير من المجتمعات البدائية أن تعدد الزوجات أصبحت له معاني ودلالات أخرى غير تلك الدلالات والمعاني التناسلية، كما أن الأخذ من أجل الغذاء لا يفسر العطاء.

فإذا كان العنف (الحرب) يفسر الأخذ، فهذا لا يفسر أنك تتحارب حتى تكسب المواد الغذائية، ثم تعطي ولا يمكن فهم هذا انطلاقاً من نظرية تلبية الحاجات، بل يظهر هذا السلوك كاختيار مناقض للمبدأ الذي يحكمه، فالنظرية البيولوجية لا تفسر هذه العلاقات فهي لا ترغب أو تحاول أن تصالح بين الحدين، فالحاجة هي التي تدفع الإنسان إلى البحث عن الإشباع، وعندما يتم الإشباع يقف كل شيء، ولكن المشكل هو أن الإنسان يستمر في الطلب والنشدان حتى بعد الإشباع، ففي كل مرة يتم اختزال كل عناصر الجدلية في عنصر واحد هو الإشباع، فالحرب لا يمكن أن تكون من لواحق الصيد (Rouland, Anthropologie juridique, 1988).

نضيف إلى أن اعتبار "لوروا غورهان" منظر الطبيعيين الحرب سوى صنو للصيد، يؤدي إلى الاعتقاد أنه لا فرق بين الحرب والصيد، ولا يمكن أن نضع حداً فاصلاً بينهما، فقط الحرب هي صيد الإنسان للإنسان، والصيد هو حرب الإنسان على الحيوان، ولو صح ذلك لأدى إلى تعميم أكل لحوم البشر، وهذا ما يناقضه الواقع، وذلك أنه حتى لدى أكلة لحوم البشر ليس الغرض من الحرب قتل الأعداء بغية أكلهم، وهكذا فالمقال الطبيعي برده الحرب إلى الصيد، يرد الاجتماعي إلى البيولوجي، ويفسر ظاهرة تختص بعلم الاجتماع بالعودة إلى علم الحيوان، بينما الحقيقة هي أن الحرب تنتمي إلى عالم الثقافة وليس عالم الطبيعة.

أما فيما يخص توماس هوبز فإن رؤيته تبدو بحسبنا عقلانية وتمثل ارتباطاً وثيقاً بين رؤيته السياسية وتصوره الفلسفي العميق والواسع للعالم، ولذا فإن خطابه نحو المجتمع البدائي كان قاسياً لا يحمل تلك المثالية المفارقة التي تفصل عناصر الخطاب أو بنيته الداخلية عن ماديته، أو تلك الممارسة اللاخطابية، بل يؤكد عدم إيمانه بذلك النمط

من المثالية، ومن هنا يطيح بتلك الأوهام الناجمة عن الميتافيزيقا - بوصفه فيلسوفا ماديا - طالما لا يمكن التحقق التجريبي منها، إنه يمثل حالة من الشك في إمكان وجود معرفة موضوعية، إذ أن تغيير الحالة الطبيعية لدى البشر ذاتها تنشأ بصورة أصيلة من خلال صورة عقلانية للعقد كبديل للحرب والعنف، وهكذا يحمل خطاب توماس هوبز حول البدائيين وفقا لرؤيته العقلانية إمكانية تشكيله إيديولوجيا.

إن المنفعة الفردية لا تخدم سوى ذاتها، أي أن العقل ذاته يحوي عناصر التشكل الإيديولوجي حينما لا يعبر إلا عن منفعة أو مصالحه الخاصة فحسب، إن مجتمع السوق المفترض عند هوبز والذي يعد انعكاسا لحالة الطبيعة هو المجال الحقيقي الذي تتخلق فيه الحرب. ولكن يبدو أن توماس هوبز اختلطت عليه المفاهيم، وتداخلت حوله الحقائق فحجبت عنه الحقيقة، فالمجتمع البدائي ليس مجتمع الالفن واللاعلم واللا... إلخ، إذ المستقرى له يجد أنه سعى إلى استخدام الفن كسلاح أو أداة سحرية في صراعه من أجل البقاء، أو من أجل السيطرة على الطبيعة، أو من أجل دفع الأعداء، فالإنسان منذ أول عهده كان ساحرا، فالفن يعتبر ظهيرا للحرب لدى القبائل البدائية كما اعتقد إيرن، (حسن، 1966، صفحة 104). لأنه يعد واحدا من أهم الحوافز التي تعمل على تقوية روح التضامن والتعاطف الوجداني بين أفراد الجماعة، ولذلك فقد سعت المجتمعات البدائية في أدائها لطقوسها إلى الجمع بين عدة فنون، إذ يتضامن جمال الرقص بحركاته وإيقاعاته العنيفة مع الأصوات المدوية للكلمات والأغنيات في مشهد يبعث جوا من الحماس والإيحاء، ويخلق إحساسا - ولو وهميا - بالقوة الخارقة، والقدرة على تحقيق الكينونة، فرغبة الإنسان البدائي في القتال والحرب كانت تفوق أحيانا رغباته العاطفية والجنسية. (فيشر، 1986، صفحة 47).

إن ما سعت إليه المجتمعات البدائية وما طلبته عن طريق الفن لهو أرحب بكثير وأعمق مما سعت إليه الشعوب المتحضرة في الأزمنة اللاحقة، فالجهد الفائق الذي بذله إنسان ما قبل التاريخ والرغبة المتأججة لديه للوصول إلى المستحيل منحهم نوعا من الثقة بالفن جعلت منه سلاحا ماديا وروحيا في معركة الصراع من أجل البقاء، (فرانكفورت و آخرون، 1982، صفحة 25). وفي المعارك والحروب كافة، حتى صار الفن جزءا لا يتجزأ من المعركة التي يخوضها المجتمع البدائي في مواجهة الطبيعة أو المجهول، وعالم الما وراء، أو في مواجهة بني جنسه ليمنع التماهي والتوحيد ويبقي على استقلال كل مجموعة وحرية.

وباختصار كان الفن سلاحا وكان الفنان محاربا أو مقاتلا، وكانت طقوس الفن ومفرداته أثناء ممارسة الحرب تشبه الطقوس الدينية في قداستها وفعاليتها وقوة تأثيرها، وهذا كله من أجل الحفاظ على الخصوصية وتحقيق الهوية.

نضيف إلى أن هوبز أخطأ في فهم التبادل الحاصل في المجتمع البدائي فاعتقاده بأن حرب كل واحد ضد كل واحد، تمنع حصول التبادل بكل معايير ومنه أقر أن المجتمع البدائي لا يرقى إلى مرتبة الاجتماع وأن عالم الوحشيين هو عالم طفولي لا يمكن وصفه عالما اجتماعيا، ومؤسسة الاجتماع لديه لا بد أن تمر عبر نهاية الحرب ونشوء الدولة، فالعالم البدائي هو عالم تام التكوين وهو في نظرنا مجتمع من أجل الحرب لأجل الحفاظ على الاستقلال والتمايز، فالحرب هي ضد الدولة وهذا عكس ما ذهب إليه هوبز باعتقاده أن الدولة هي ضد الحرب. فالمجتمع البدائي محكوم بغاية سياسية خاصة به، فهو يضمن استقلاليته مهما كان الثمن وخاصة عندما تقارن بالمجتمعات التي تجاوزه، والتي يعتبر وجودها في الأغلب

تهديدا فعليا أو مفترضا لها. (Clastres, 1980, p. 195)

2- مفهوم الحرب في المقال الاقتصادي:

مهما تقاربت أو تباعدت القراءات ووجهات النظر في رؤيتها للحرب ومهما تنوعت وتهافتت منطلقات البحث فيها، فإن هذا الصراع المسلح الذي نسميه حرباً ليس سوى ضرباً من التواصل، حل فيه القتال محل السلم والحوار، الأمر الذي يكشف عن اجتماعية الظاهرة، فهي ممارسة اجتماعية ونتاج اجتماعي تجاوز الفرد، فهي ليست من صنعه بل من صنع البشر وتجسم العقل الجمعي كما أوضح ذلك دوركايم، فالحرب ظاهرة اجتماعية لا غريزية.

تذهب الماركسية إلى تفسير الحرب بالتنافس بين الجماعات من أجل امتلاك الإنسان للأرض التي يسكنها، ومع أول ابتكار مادي اخترعه لاستغلال واستثمار الأرض التي شرع لنفسه حق ملكيتها، ومادام أن اقتصاد البدائي هو اقتصاد قائم على الضروري الذي يسمح للبدائيين من تحقيق غريزة حب البقاء، ومادام أن الموارد هي من الندرة، بحيث لا تحقق الاكتفاء الذاتي للجميع، ظهر التنافس من أجل الحصول عليها، وهذا التنافس لابد أن يفضي إلى النزاع المسلح - الحرب - الذي يتولد عنه طبقتين: طبقة مالكة وأخرى خادمة ومطبعة تعمل لأجل حماية ممتلكات المالكين، الأمر الذي يولد حتماً النزاع والتقاتل، فالرغبة في الاستحواذ على ممتلكات أوسع هي منشأ الحرب، والدافع إليها، فكلما امتلك الإنسان أكثر طلب المزيد ولا سلاح لتحقيق هذا "الحق" الذي شرعه لنفسه إلا بممارسة "حق" القوة، فيشرع العنف، ويعقلن القهر والطغيان، ويقنن الاستغلال والاستعباد فتنشأ الحروب.

يذهب أنجلز إلى إرجاع أسباب الغزو والحروب إلى كونها وسيلة للكسب ورد دافع الجوع، إذ يرى أن الحرب القديمة بين القبائل، قبائل الهنود الحمر، تتحول إلى عملية نهب وسلب في البحر والبر لأجل الاستيلاء على الماشية والعبيد والكنوز وتتحول بالتالي إلى مصدر عادي للكسب، إلى حرفة، وبكلمة وجيزة تغدو الثروة موضع إطراء وتبجيل، وتقدير بوصفها الخير الأعم.

فالحرب واحدة، هي حرب الفقراء، وهي نتاج صراع دائم بين الطبقات الاجتماعية، "فالأصل في النزاعات والحرب يكمن في الخلافات الاقتصادية وأسبابها، وترجع جميعها إلى كسب المصالح الاقتصادية (غنسن، 2001، صفحة 192) فالنزاعات الأولى في الإيديولوجية الماركسية هي حصيلة الفوضى في النظام الاقتصادي القائم على الملكية الخاصة. كما أنها تعتبر مبدأ هذا النظام بالذات وعلامة شراسته، فالنزاع المسلح والعنف الأقصى تجلّ ظهوره من تنازع الطبقات، فالمجتمع الذي يمزقه العنف هو الذي يتكلم، ويتكلم ضد الدولة، ضد السلطة التي تنظم مادي المجتمع الاستغلالي (شاتلييه، 2002، صفحة 88).

فالماركسية تفسر الحرب في المجتمعات التي لا تعرف الكتابة عن طريق الظاهرة الاقتصادية والعلاقات الانتاجية، فكل النزاعات داخل المجتمعات التقليدية هي نزاعات تنشأ عن الصراع على تملك وسائل الإنتاج، خاصة وأن المجتمع البدائي هو مجتمع قائم على نمط الإنتاج البطني الاكتفاء الذاتي. (لومبار، 1985، صفحة 318) ولذلك أخذت الماركسية بمقولة "الشقاء البدائي"

1.2- انتقاداتنا للمقال الاقتصادي:

نؤكد في البداية على أن تاريخ الأنثروبولوجيا السياسية ما هو إلا استبدال تدريجي للآراء والأفكار غير المطلعة على أحوال الشعوب وسلوكاتهم بالآراء والأفكار المطلعة على أحوالها، وهذا يعني في رأينا أن الأنثروبولوجي الحق والباحث عن منظور مختلف وموضوعي وجب عليه أن يكافح تلك التأويلات التضيقية، وتلك الحماقات النظرية التي اعتبرها إيفانز ريتشارد "آيات في الحماقة" وتنتشر في أروقة الخطاب الانطباعي السائد على البدائيين لقطر ذري سام، إذ يسهم في انتشارها خطاب انطباعي يروج له بعض الفلاسفة والأنثولوجيين، وخصوصاً أولئك الذين سماهم بعض الأنثروبولوجيين المعاصرين بـ "أنثروبولوجيو المكاتب" الذين أسسوا نظريات كبرى على المجتمعات البدائية والتي لا تزيد عن كونها بعض حماقات العصر الفكتوري، إذ لعب العامل الايديولوجي دوراً بارزاً في دراسة هذه المجتمعات، وسعى بعضهم إلى وضع مقياس يقس تطور المجتمعات، بحيث تحتل المجتمعات الأوروبية قمته وتحل المجتمعات البدائية نقطة البداية فيه. (المكاوي، 1990، صفحة 20).

فالبدائيون بحسب هؤلاء أهل عبث ونهب، وتظهر البدائية في مشروع أنثروبولوجيا المكاتب عن الدورة الهمجية القرباية على أنها مستودع للتاريخ ولنقل لتاريخ بدائي هو في المحصلة تاريخ مجموعة من الهمجيين الذين يأتون على ظهور حيواناتهم إن كانت لهم حيوانات ليشكلوا دولة حضرية، ما تلبث أن تزول بفعل نوازعها التدميرية الداخلية.

هكذا يقودنا هذا الطرح المتأثر بالفيكتورية وحماقاتها حسب رأينا إلى نفق مغلق وإلى فلسفة للتاريخ مغلقة وخالية من كل استقراء وتحليل، ومن كل تطلع واستشراف مستقبلي، وقد بقيت هذه الفلسفة التحقيرية للبدائيين ماثراً جديلاً عند الفلاسفة والأنثروبولوجيين المعاصرين، وظلت تتحكم في مسار الدراسات التي طالت البدائية وشلت حركتها في إطار نضالها ضد التأويلات التضيقية.

انطلاقاً من هذا نؤكد أننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى تناول وانتقاد فرضيتين تسعى كل منهما إلى الإعلان عن نفسها وكأنها نظرية في تفسير ظاهرة الحرب عند البدائيين.

ترتبط الفرضية الأولى بين الحرب عند البدائيين والطابع البيولوجي كما عرضناه سابقاً، فالطبيعيون الذين يربطون بين الحرب في المجتمعات البدائية وبين الطبيعة تظهر فيها هذه الممارسة أي الحرب على أنها ردود أفعال إيكولوجية محضة وعلى أنها نتاج مباشر للفوضى التي تميز هذه المجتمعات، فحروب البدائي دوماً طبيعية ولا تتجاوز الحيز الجغرافي الذي تقبع فيه القبيلة إلا للإغارة على أطرافها في حالات الجوع وانعدام الكلاً وهذا الخطاب يركز حسب مفهومنا على فوضى هذه المجتمعات وعبثها ليبرر بالتالي ظهور الدولة ودورها في إقامة النظام وردع الفوضى.

أما الفرضية الثانية فهي تتكامل مع الأولى في تفسيرها ظاهرة الحرب عند البدائيين، فهذه الفرضية ترد الحرب بين القبائل البدائية إلى الجوع، وبذلك تصبح الحرب وسيلة بدائية لرد دافع الجوع، فهي بالتالي ترجع إلى مستوى نزعة فطرية، وعليه تذهب هذه الفرضية إلى أن الفرد البدائي لما كان نهاباً أكثر مما هو محارب فهو لا يسعى إلى إراقة الدماء، إنه يهاجم فقط من أجل السلب والنهب، فالرغبة في النهب تلهب دوماً حماسة البدائي الذي يستطيع بعد غارة موفقة

واحدة أن يطرد العوز والفقر ويصلح أحواله المادية ويمكن أن يغدو ميسورا، ولكن هذه الفرضية في نظرنا وعن جهل تلفت ا رؤية إلى أمر غريب هو أن الحرب تعتبر عملا نبيلًا جدا.

نرى أن بعض الدراسات ذات المنحى الانطباعي تربط بين الحرب والفقر والفوضى بحيث تغدو الحرب حليفا للفقر (Pierres Clastres, 1977, p. 7) كما ذهب بيار كلاستر. فحياة البدائي وفق هذا المنحى هي حياة الفاقة والجوع والحرمان وعبر هذا فإن هذه الحياة تغدو جحيما لا يطاق بالتعبير الكلاستري الساخر، فالسلب والنهب والغزو والفقر والغلاظة والهمجية هي قدر المجتمع البدائي، إذ الفقر هو الحليف الأول للبدائي والجوع حليفه الثاني.

نذهب بعيدا في نقدنا للمقال الاقتصادي إذ نعتقد أن الحرب كظاهرة تشكل بنية المجتمعات البدائية وما لاحظه إنجلز معتمدا على مورغان أن قبيلة من قبائل الإيروكو الهندية تعتبر في حال حرب مع كل قبيلة أخرى لم تعقد معها معاهدة صلح بحسب الأصول وهذا يعني تفنيدا للمقال الاقتصادي ممثلا في أنجلز، فحال الحرب مع كل قبيلة أخرى لا تفسر استنادا إلى مبدأ الفوضى ورد عائلة الجوع؟ إذ أن الاستناد إلى مبدأ الفوضى لتفسير حال الحرب في المجتمعات البدائية يخفي بحق وراء هذا الخطاب رؤية حضارية هدفها تعليل نشأة الدولة.

إن الدراسات الأنثروبولوجية التي حررها أنثولوجيو المكاتب، وكذلك الدراسات الماركسية ذات التفسير الاقتصادي دأبت على تضخيم فرضية النهب والسلب إلى درجة الاعتقاد أن تحقيق الاستقرار السياسي ووقف النهب البدائي وتأمين سلامة الروابط التجارية لا يتم إلا في ظل دولة مركزية، ففي ظل انعدام السلطة المركزية القوية كان البدائي يقوم دوما بالحرب.

فالحرب باعتقادنا لا تحتاج إلى مبرر، إنها ظاهرة قائمة بذاتها، وتعد على مستوى رأس المال الرمزي، وعلى مستوى المخيال الجمعي عملا نبيلًا يستهوي أفئدة كل الشباب الذين يغتنمون الفرصة لاجترار المآثر، ويستمد معظم الأجداد المقدسين قدسيهم وصورتهم المثلى من أعمال الحرب التي قاموا بها وليس من جنهم للثروات، ونحو منحى بيار كلاستر في بحثه المعنون بآثار العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية (كلاستر و مارسيل، 1985، صفحة 85)

اذ يرى أن هناك أنوية حضارية إن جاز التعبير، توجه الكتابات التي تطاول التاريخ البدائي، وتقود إلى إطلاق حكم قيمة سلبي يرر العنف الذي ترتكبه بحق هذه المجتمعات، وهذه الأنوية تجد تعبيرها في القول أن الدولة هي قدر كل مجتمع، بمعنى أنه لا وجود لمجتمع حقيقي خارج إطار الدولة، إذ أن المجتمعات الفعلية هي التي تعيش في الظلال الوقائية للدولة وبذلك تغدو المجتمعات البدائية مجتمعات خارج التاريخ الإنساني لأنها مجتمعات من دون دولة، أنها مجتمعات الفوضى والحرمان والسلب والنهب، ومجتمعات العنف الذي يتمفصل مع الشقاء، بحيث لا يمكن لجم هذا العنف إلا بالعنف المضاد أي عنف الدولة (Pierres Clastres, 1977, p. 9) ، الذي يرر نفسه من منظور أممي وحضاري.

أن الأبحاث الحالية تثبت أن الاقتصاد البدائي هو على العكس، اقتصاد وفرة (كلاستر، مجتمع اللادولة، 1981، صفحة 192) لا اقتصاد ندرة، فالعنف لا يتمفصل مع الشقاء وهذا يعني انهيار مرتكز المقال الاقتصادي للحرب البدائية، فالتاريخ والاستقراء يؤكدان أن القبائل البدائية تنظر إلى ثروتها على أنها ثروة تستثيرها التحديات أكثر مما تتميز

بالتراكم، وعبر هذا تصبح الولايم ذات الطابع السياسي مناسبة للاستجابة لهذه التحديات أي بالعطايا الكثيرة والتي تتنافى مع تكديس الثروة-الذي يميز المجتمعات المعاصرة المشغولة بهذا النزاع-تتحقق هوية المجتمعات البدائية.

إن المقال الاقتصادي ممثلا في الماركسية كنظرية عامة للمجتمع والتاريخ معا مجبرة وفق تصورنا على أن تأخذ بمسئمة الشقاء البدائي أي المردود الضعيف جدا للنشاط الإنتاجي لماذا هذا؟ نجيب أن الماركسية كنظرية للتاريخ تكتشف قانون الحركة التاريخية، والتغير الاجتماعي في ميل القوى الإنتاجية الذي لا يكبح إلى النمو، بيد أنه لكي يمشي التاريخ ولكي تنطلق القوى الإنتاجية ينبغي فعلا عند انطلاق هذا المسار أن تكون القوى الإنتاجية نفسها في بادئ الأمر في أقصى حدود الضعف وفي حال تخلف شامل.

3- مفهوم الحرب في المقال التبادلي:

يعتبر كلود ليفي ستروس من أقطاب الأنثروبولوجيا الفرنسية التي استقطبت جزئيات من الأنثروبولوجيا الأمريكية، وعليه يطرح لنا موضوع الكلية الثقافية من خلال منظور جديد ومتجدد إذ يقول: "تشكل هذه الكلية الثقافية من مجموع أنساق رمزية تنصدها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين، فهذه الأنساق تهدف للتعبير عن أوجه الحقيقة الطبيعية والاجتماعية وعن العلاقات التي تربط بين الأنساق الرمزية". (كوس، 2007، صفحة 78)

ويضيف كلود ليفي ستروس أن كل الثقافات تتحدد بنماذج إذ يمكن أن تتحدد الأنماط الهوياتية الممكنة من خلال دراسة المجتمعات المحلية التي تمكننا من تحديد أفضل وجيد للترابطات الممكنة في استقلالها عن الأفراد، (كوس، 2007، صفحة 79) ففهم الروح العامة أو الهوية الجماعية للجماعات يتم عبر جرد كل العادات الملحوظة وكل تلك المتخيلة في الأساطير وتلك التي تستحضرها ألعاب الأطفال والكهول وأحلام الأفراد، لنصل مع كل ذلك إلى فكرة التبنّي الثقافي كأبرز محطات العملية الثقافية والتي تبرهن من خلالها الجماعة البدائية على قدرة اختيارها للنماذج والأنساق الهوياتية التي تحدد من خلالها موقعها وهويتها الذاتية.

إن استخلاص النموذج الثقافي أو النسق الهوياتي المميز لجماعة ما لا يمكن استنباطه إلا من خلال التعرف على رأس المال المشترك بين الإنسانية ككل، وتعبير بينيدكت القوس الثقافي (كوس، 2007، صفحة 63) والذي منه تغترف الثقافات وتتبني نماذجها الخاصة بها، وهنا يريد كلود ليفي ستروس الوصول من خلال تنوع الإنتاجات الإنسانية إلى مقولات الفكر البشري أو بناء اللاواعية.

إن كلود ليفي ستروس من خلال طرحه هذا كان يطمح إلى رصد الثوابت ووضع سجلها، أي تلك المواد الثقافية المتماثلة دوما من ثقافة إلى أخرى والمحدودة عددا بالضرورة بفعل وحدة النفس البشرية في النقطة التي تتولى فيها الثقافة المناوبة عن الطبيعة تحديدا، أي في مستوى الظروف العاملة لاشتغال الحياة الاجتماعية، حيث أنه من الممكن العثور على مبادئ كونية هي بمثابة مبادئ ضرورية للحياة داخل كل مجتمع.

لكن فيما يخص الحرب فأعتقد أنه من الأنسب الخوض في المسألة التي يطرحها المقال التبادلي من خلال القيام بنوع من التفكيك لنص كلود ليفي ستروس "العلاقات بين الحرب والتجارة عند هنود أمريكا الجنوبية"، والتفكيك هنا

بمعنى تشخيص إشكالية الحرب والتجارة في حقل العلاقات الاجتماعية بطريقة مختلفة، وتعرية المسبقات الكامنة فيها، والتي قد توجهنا في التحليل وتقيد الأفق أثناء التفكير، فما تضرره إشكالية الحرب والتجارة، أو على الأقل ما قد تلقي به في ذهن المتلقي، هو أن في المجتمع البدائي نمطين: نمط الحرب من جهة ونمط التجارة من جهة ثانية، أي هما نشاطين يمكن دراستهما بمعزل عن بعضهما البعض، انطلاقاً من تعارضهما، واستناداً إلى المقولة المشهورة "إذا حضرت التجارة غابت الحرب"، وهو تحليل يكشف المنطق التبسيطي الذي يحكم هذه الرؤية، والمنطق الاختزالي الذي يحاول إخفاء الواقع المتعدد بهدف بناء ميثولوجيا سياسية لأصحاب هذا الطرح.

ومن المضممرات الأخرى التي يحاول الخطاب المصاحب للفصل بين التجارة والحرب السكوت عنها كثيرة من بينها الأثنية الغربية حيث ترى أنه لكي تعكس الواقع البدائي كما هو يلزمن الحديث عن البدائي بالجمع أي مجتمعات بدائية متناقضة في طرائق عيشها، وهذا في نظرها ليس مزايدة، فالمستقرئ لها يشهد أن هناك مجموعات كثيرة متعارضة في سلوكها وفي نمط عيشها، متفقة فقط في تخلفها وهمجيتها.

هذه بعض التوضيحات التي تفرض علينا إعادة صياغة الإشكالية من جديد لتصبح متمثلة لمفهوم كلود ليفي ستروس بإخراجها من بنيتها اللغوية الملتبسة وثنائيتها المجحفة، وتعويضها بإشكالية أخرى هي: إذا كانت التجارة والحرب مظهران متعارضان فهل يعني ذلك أنهما منفكان (منفصلان) عن بعضهما البعض؟.

يرى كلود ليفي ستروس أنه ليس بالإمكان أن نعقل الحرب لذاتها (كلاستر ومارسيل، أصل العنف و الدولة، 1985، صفحة 91)، فهي لا تملك خصوصية معينة ولا تتطلب تفحصاً خاصاً، بل على العكس من ذلك لا يمكن فهمها إلا من خلال الاتصال الذي يميز عناصر الكل الاجتماعي، فكلود ليفي ستروس لا يريد أن يستنزف رأسماله الرمزي في تلك النقاشات التي تمخضت عنها أنماط متعددة هي أقرب إلى التماهي بالذات، وإقصاء الآخر، بل حاول من خلال إبدال النسق المعرفي السائد إلى معايير البدائي عن قرب لأجل إعادة قراءته، متأملاً نظمه بالبحث والتقصي، بالتشريح والمساءلة وعليه يربط ستروس بين العنف والتبادل لدرجة أنه يجعل الحرب تنشأ عن اتفاقات فاشلة، (كلاستر ومارسيل، أصل العنف و الدولة، 1985، صفحة 25) كما تمثل المبادلات التجارية حروباً كامنة حلت بالطرق السلمية، فالعلاقات داخل المجتمع البدائي هي قبل كل شيء علاقات تجارية، فظاهرة الأخذ هي دائماً ظاهرة مقننة، وكونها كذلك يعني أنها محكومة بتقنين جماعي، وليس فقط بمبدأ تلبية الحاجة، سواء أكانت حاجة إلى الغذاء أو إلى النساء، وخصوصاً في الحالة الثانية.

فستراوس بنى نظريته للتبادل على مبدأ منع الزواج من المقربات (منع زواج المحارم) وهذا المبدأ في نظره مبدأ إيجابي لأنه حين يمنع الشخص من الزواج من أخته مثلاً فإنه يدفعها إلى تزويجها بآخر، وبالتالي يضمن هذا المبدأ التبادل، ويدفع في اتجاهه، فمنع الاتحاد بالنساء القربيات هو في الحقيقة عبارة عن جعل الاتحاد بنساء بعيدات ضرورياً (سبيرير، 2006، صفحة 11)، إذا تبادل النساء يدخل في إطار تبادل شمولي يشمل البضائع والممتلكات بحيث تزوج النساء كبضائع داخل شبكة من التبادل. (بورقبة، 1991، صفحة 99)

1.3- انتقاداتنا للمقال التبادلي:

نرى أن المشكل الأساسي هو أن نظرية التبادل لا تكفي لتفسير ما يجري في تلك المجتمعات لأنها تحاول أن تبني أسس المجتمع على القاعدة فقط، علما بأنه عندما نتأمل التبادل نجد أنه يأخذ أوجها أخرى بما فيها الحرب، فمثلا من أجل الحرب يتم التفكير في تبادل الأزواج بين مجموعات بدائية كثيرة، فيصبح التبادل نفسه وسيلة من وسائل الإعداد للحرب، ويصبح إستراتيجية حربية، فقانونا وشرعا، القاعدة هي المبدأ وهي الدافعة إلى التبادل لكن عمليا واجتماعيا تفتح عدة مجالات بما فيها مجالات التهيء للحرب وممارسة العنف، فقانونيا يمكن أن يقال: لابد من منع الزواج من المقربات حتى يكون التبادل ممكنا، لكن بالمقابل يمكن القول: عندما كان التبادل ممكنا أصبح من الممكن فلسفيا وسوسيولوجيا وتاريخيا أن نقوم بتبادل تحالفي من أجل الحرب.

إن القاعدة تفتح التبادل، لكن التبادل نفسه ليس القاعدة الوحيدة للسيروية التاريخية والسوسيولوجية للمجتمعات، فالتبادل كقاعدة يمكن أيضا تاريخيا وسوسيولوجيا من أشياء أخرى تتعدى القاعدة، فالقاعدة تمكن من التبادل والتبادل يمكن من الحرب، لهذا يمكن القول: أن الشيء كقانون يجعل التبادل ممكنا وإذا رأيت من زاوية الجدلية التاريخية يعطي عكسه أي يعطي الحرب بدلا من السلم، وتصبح الحرب والسلم شيئا ممكنا انطلاقا، من قاعدة واحدة وتكون الرسالة كالتالي: إذا أردت أن تفتح وتعتني وتضمن التبادل فلا بد من أن تكبح رغبتك وشهوتك، وأن تحد من إرادتك وهنا يرجعنا إلى كلام آخر هو أن التبادل باعتباره كبعا للشهوة يمكن من بناء المجتمع والثقافة، ولكنه لا يضمن السلم، فالكبح يعطي إمكانية بناء الثقافة غير أنه بناء قد يؤدي إلى عكس ما حددته القاعدة.

وعليه فمفهوم ليفي ستروس هذا أدى إلى حل الحرب واستبعاد وظيفتها السوسيولوجية، ولكن حسب رأينا فهذا النقد لا يعني بتاتا رفض فكرة التبادل، لأن المسألة في نظره لا تقوم على الاختيار بين الحرب أو التبادل كما اعتقد كلود ليفي ستروس فالمجتمع البدائي هو مكان للعنف مثلما هو تماما حقا للتبادل.

إن منطق المجتمع البدائي هو منطق التمايز الذي يتناقض مع منطق التبادل المعمم والذي هو منطق الهوية، لأنه منطق التماهي، فإن ما يرفضه المجتمع البدائي فوق كل ذلك هو هذا الأمر، أيرفض التماهي مع الآخرين وفقدان ما يقوم به كمجتمع؟ أي كينونته ذاتها وتمايزه وقدرته على أن يعقل ذاته كنحن مستقل ومتميز، ففي تماهي الكل مع الكل الذي ينشأ عن تعميم التبادل وعن صداقة الكل للكل تفقد الجماعة فرديتها، لذلك فالجماعة تؤمن بالتمايز ولا تنظر إلى الآخر كهوة تقطن ذاتها وتبعدها عن نفسها، وإنما كطرف آخر يجيء من "خارج" يقابل الجماعة ويتعارض معها، وفي هذه الحال يطرح مفهوم الكينونة داخل فلسفة التطابق و منطق الوحدة والاتصال فيرتبط طرحه بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات، عن الاستقرار والدوام، دوام الخصائص التي تميز الجماعة والسمات التي تخصها ودوام الأرض التي تحيا عليها، واللغة التي تتكلمها، والفكرة التي تعتقد حقيقتها.

إن منطق الهوية يتيح المجال لضرب من المقال التبادلي، باعتبار أن الكلمة الغالبة في صداقة الكل للكل هي كلنا سواء وهنا لا مجال للتعدد والكثرة أو الانفصال والقطيعة، فلا يكون الحديث عن النحن إلا بصيغة المفرد، فكل الاختلافات وكل الانفصالات والقطائع تذوب، وكل التحولات تنصهر لتفسح المجال لكيان موحد ناتج عن توحيد الكثرة

التي تتألف من مجموع النحن الجزئية في ميتا-نحن، ورفع التمايز الخاص بكل جماعة مستقلة ومتميزة، فاسحة الطريق لظهور هوية خالدة على مسرح التاريخ.

إن المقال التبادلي يدعو إلى التوحيد الميتافيزيقي، وهو توحيد اختزالي هدفه إرجاع العناصر جميعها إلى عنصر أساس، وردّها إليه بحيث لا تعدو العناصر الأخرى تفردات تقوم إلى جانبه، وإنما فروعا تصدر عنه، هذا التوحيد هو في نهاية الأمر إلغاء للتعدد واختزال له عن طريقه تؤول العناصر العرقية واللغوية والطقوسية إلى أصل واحد لا يجمع العناصر الأخرى وإنما يلغىها، أو يردّها إلى مرتبة ثانية ورتبة تالية وموقع ثانوي، وبذلك يختفي المجتمع البدائي بحد ذاته، فالتماهي هو نزوع إلى الموت بينما الكينونة البدائية هي تأكيد على الحياة.

4:- البدائي والحرب

نرى أن وضع الحرب الدائم والحرب الفعلية يظهران بشكل دوري وباعتبارهما الوسيلة الوحيدة التي يستعملها المجتمع البدائي لمنع أي تحول اجتماعي، ان المجتمع البدائي مجتمع موجه نحو الحرب (Pierres Clastres, 1977, p. 201). وعليه لا يمكن للعنف أن يعرف إلا بفهم التبادل، انطلاقاً من خطوط وحدود فاصلة، تعمل أيضاً، كنقط اتصال تحرسها قواعد، لا يمكن للعنف أن يعرف إلى كوضعية نسبية مقارنة بالتبادل، إذا أخذناه بوجه من وجوهه المركزية (الحرب)، ونفس الشيء يصدق على التبادل، فيصبحان العنف والتبادل مخدمين بعضهما ببعض في طبيعتهما وهويتهما، كل مفهوم مخدم بالآخر، وهذه هي الجدلية المفتوحة التي تجعلك تعرف الشيء بضده، ولكن انطلاقاً من عدم الإقرار بوجود حدود قبلية وفاصلة بينهما (الشيء وضده)، إذ عليك، أن تعترف بأن ذلك التعريف هو تعريف قاعدي للعلاقة الجامعة بين الحدين، وعندما تفتح ذلك التعريف على التكوينات الاجتماعية التي جعلته ممكناً، فلا محالة أنك تعترف في الأخير أن التبادل والعنف وجهان لبعضهما البعض، فكل واحد منهما يحمل الآخر في أحشائه، فجدلية العنف لا تقوم فقط على التمييزات بين الحرب والسلم كتبادل، بل يقوم على تمفصل آخر لا يقل أهمية في تحديد ملامح هذه الجدلية، وهو تمفصل عنف داخلي/عنف خارجي، أي عنف يتحدد بحسبنا انطلاقاً من الدينامية الداخلية للجماعة البدائية، وآخر يتحدد انطلاقاً من علاقة الجماعة البدائية بجماعة أخرى.

نذهب إلى أنه أمام ضرورة وحتمية التعايش كمبدأ وجودي تطرح المسيرة الحياتية للمجتمعات البدائية ضمن مستوى الاشتغالية على كونها منطلق كل إنجاز خاصة وهي باعثة لبنى المجتمع وأنظمة الفكر وبداهات العقل ونماذج الثقافة فهي ثوابت الهوية وقوالب العقيدة فتكون بذلك ظاهرة الحرب استراتيجية فاعلة حاملة لراية المشروع الهوياتي للمجتمع البدائي في زمن مصادف للزمن الدولاني الذي تخضع عبره الهويات الثقافية للتهجين، فنجد بذلك الذات البدائية نفسها موضوعة على حقيقتها أمام التحدي فتطرح عليها أسئلة الهوية بما يحيلها إلى التفكير في تأمين شرطها الوجودي والحضاري.

ان هذا الوضع هو ما أدركته وبعمق المجتمعات "الهمجية" وهي تشهد عالم الصراع والتمزق من حولها فقدرت حجم المسألة فاضطلعت بالمهمة الوجودية ولم ترى فيها رفعا للشعارات بقدر ما هي إنجاز مستمر عبر الانخراط في إجراء تحويل مفهومي مركب على الذات والآخر والواقع للالتفاف إلى أبرز جوانب التأمين المائل في مستوى التأمين الهوياتي، أي

الاشتغال على الحرب كعنوان للوجود ومرجعية المعنى في علاقاتها واحتوائها على القيم العليا والنماذج المثلى التي تشكل أطر النظر ومحركات العمل وذلك لخلق الواقع الهوياتي.

من هذا تعرضنا إلى البحث في ظاهرة الحرب محاولين فهم وتحليل ومعايشة وتفسير مضمون هذه العملية السياسية (الحرب) المنتهجة من طرف المجتمع البدائي، الذي بنى من خلالها ذاته (كلاستر، مجتمع اللادولة، 1981، صفحة 126)، وطرح عنوانه الوجودي فحال به الوضع دون التمزق الهوياتي، ولفهم عمق هذه الاستراتيجية الهوياتية المتبناة من طرف المجتمع البدائي تلتفت مقاربتنا لسبر أغوار التجربة الأنطولوجية لهذه الجماعة محاولين من خلالها تقديم قراءة سياسية للسلوك الحربي داخل هذه المجتمعات وآليات خلقها للسياج الرمزي الذي حال بها دون الاستيلاء.

وسعينا منا لتحقيق غاية الطرح والمقاربة الأنثروبولوجية فاننا نمحورها حول إجلاء المعنى وفهم تمثلاته عبر البنى الرمزية والأطر الثقافية والممارسات السياسية للمجتمع البدائي ومحاولة إجلاء المعنى، وتحقيق مستوى الفهم المتمحور حول النظر في الواقعة السياسية للجماعة البدائية التي أقامت تماس حدودها الاجتماعية والثقافية وحتى الجغرافية من خلال الحرب (العنف) التي تعمق الشعور بئالوث "إيديولوجي" منبى على عمق الولاء للجماعة ونمط زواج داخلي ومرجعية دينية تنتقي وتحدد الخيارات الثقافية والتي تنبثق معها صورة الذات كميكانيزم ترتبط به عملية تكون مقولات الشخصية الأساسية وروح المجتمع وهوية الجماعة. فبعث الذات إلى الشعور بالانتماء إلى القبيلة وتشكل واقعها الهوياتي يرجع بالأساس إلى نمو الاحساس بفكرة الاختلاف والتميز والذي يقف وراءه كدافع، الميكانيزمات الثقافية لتبرز من ورائه المقدرة الإبداعية للجماعات البدائية في خلقها للتكيف وفق الآليات الفاعلة للعملية المكونة لقالب الهوية، العاكسة بدورها لهوية الجماعة وروحها، ولذلك كانت برأينا عمليات التنشئة الاجتماعية قائمة على فكرة ضدية الدولة، أو بالأحرى الممانعة أو اللقاحية التي تدخل في طبيعة تشكيل الهوية الفردية من خلال ممارسة العنف أو الحرب كمبدأ عام لسلوك المتعلم، فالعنف أو الحرب عبر آلياته يعيد إنتاج نفسه ليؤكد أن شخصية (هوية) البدائي تتجلى من انصهارها في الجماعة القبلية وفق أسس الرفض لكل سلطة فردية.

ووفق تحليلنا فإن "فكرة الممانعة هي مرجعية البدائي"، المهندس للفضاء الثقافي والاجتماعي الذي كان حائلا أمام أي تقويض للجماعة عبر سياقها التاريخي لنطرح عبر هذا أنموذج تأسيس العلاقة مع الآخر وفق سياق السيرورة الوجودية "للجماعة الوحشية" وهي تسعى عن طريق رفض مبدأ السلطة إلى بعث كيائها الهوياتي عبر استعارتها لفكرة الحرب كسمة ثقافية طبيعية تتمحور حولها الذات لتدوب في هوية الجماعة.

خاتمة

نستخلص في الأخير ان هناك مجموعة من المقومات المكونة للهوية البدائية، حيث ترتب مثول العامل التاريخي الذي تجسد خلاله عمق التجربة الوجودية عبر السيرورة التاريخية التي تركت عقدة التاريخ في الذاكرة الجماعية للمجتمع البدائي وما تضمنته من تضحيات هي فداء لميلاد الأنا الذي سيواصل وعبر مفهومية الزمان والمكان والفعل تشييد عالمه، فكانت هي مسيرة الهوية البدائية عبر تاريخها الطويل، كما كان مثول العامل الإثني طارحا لمقوم آخر من مقومات هوية الجماعة الإثنية البدائية حيث تجدها مفعلة للعامل العرقي عبر خلقها وتمسكها بنمط الزواج الداخلي ذلك كون الإثني حاو للثقافي واللغوي عبر عمق مضامينها. فالعرب البدائية هي حرب المحافظة على الهوية ومنها الجغرافيا

وعليه فالمكان له دور في تشكيل الهوية، إذ البعد المكاني هو انعكاس للتشاكل الأنثروبولوجي عبر التبوغرافيا المكانية حيث بعث المكان كذاكرة مادية حية حاوية لروح الجماعة، لتحيل هذه الأخيرة عبر هندستها لفضائها المكاني دون تشيئ المكان، بل رسما لبنيتها الثقافية المعبرة عن قيمها المغلقة، وعبر قراءة سيميائية لعناصر التشكل المكاني ورموزه وأشكاله.

قائمة المراجع

- الجميل يحيى، (1990)، الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت، دار النهضة للطباعة والنشر.
- المكاوي علي، (1990)، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق.
- امام عبد الفتاح امام، (1985)، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- هندس باري، (2005)، خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، ترجمة: مرفت ياقوت، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
- بورقية رحمة، (1991)، الدولة والسلطة والمجتمع، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- حسن خليفة فريال، (2005)، المجتمع المدني عند توماس هوبز و جون لوك، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- حسن محمد حسن، (1966)، الفن في ركب الاشتراكية، القاهرة، دار المعارف.
- دنيس كوس، (2007)، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ساين جورج، (1971)، تطور الفكر السياسي، ترجمة: راشد البداوي، القاهرة، دار المعارف.
- سبيربر دان، (2006)، البنيوية في الأنثروبولوجيا، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- شاتيليه فرانسوا، (2002)، أدبولوجيا الانسان، ترجمة: خليل أحصح خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع.
- علي عبد المعطي وآخرون، (1976)، السياسة بين النظرية والتطبيق، مصر، دار الجامعات المصرية.
- غانم هنا، (2007)، مفهوم الحرب بين نيتشة وهيدجر، مجلة عالم الفكر، العدد 2، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- غنست أندور، (2001)، نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوه و محمود خلق، طرابلس، ليبيا، دار الرواد.
- فرانكفورت هنري وآخرون، (1982)، ما قبل الفلسفة - الانسان في مغامراته الأولى- ترجمة: ابراهيم جبرا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- فيشر أرنتست، (1986)، ضرورة الفن، ترجمة: حليم أسعد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- كلاستر بيار، (1981)، مجتمع اللادولة، ترجمة: محمد حسين دكروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- كلاستر بيار و غوشيبه مارسيل، (1985)، أصل العنف و الدولة، ترجمة: علي حرب، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع.
- كوملان ب، (1992)، الأساطير الاغريقية و الرومانية، ترجمة: أحمد رضا، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- لومبار جاك، (1985)، مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- مهدي محفوظ، (2007)، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- مورو بيار فرانسوا، (2007)، هوبز، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- موسى ابراهيم، (1994)، معالم الفكر السياسي الحديث و المعاصر، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.
- Clastres Pierres, (1980), Recherches d'anthropologie politique, Paris, Seuil.
- Clastres Pierres, (1977), Archéologie de la violence, La guerre dans les sociétés primitives, Paris, Libre
- Rouland Norbert, (1988), Anthropologie juridique, Paris, P.U.F