مجلة مدارات سياسية
EISSN: 2710 - 8341 ISSN: 2588 - 1825
المجلد (6) / العـدد: (1)، (2022)، ص 163 - 179

المجتمع البدائي بين الفوضى والديمقراطية
Primitive society between anarchy and democracy

بولمعيزفريد
جامعة العربي التبسي - تبسة، (الجزائر)، boulmaizfarid43@gmail.com

تاريخ الإستلام: 2022/05/29 تاريخ قبول النشر: 2022/06/14 تاريخ النشر: 2022/06/18

ملخص:

نحاول أن نقدم في ورقتنا البحثية هذه مفهوما للسلطة بإعتبارها أداة للقمع جعلت الأفراد لا يرون فوقهم غير الدولة، وينتظرون كل شيء منها، ففوقهم ترتفع سلطة وصية ضخمة تمارس على الأفراد نظام جديد يحمل في طياته ميسم سيطرة قصوى، وهذا ما غيبته المجتمعات البدائية من خلال وضع مجموعة من الخصائص الأساسية الواجب توفرها في الزعيم لئلا يكون سلطويا وبهذا يمارس مفهوم الديمقراطية بإمتياز.

الكلمات مفتاحية: الدولة؛ السلطة؛ المجتمعات البدائية؛ الزعيم؛ الديمقراطية.

Abstract:

We try to present in this document a concept of power as a tool of oppression that has made individuals see above them only the state. And they expect everything from him, and above them there is an enormous power of guardianship which exercises on individuals a new system with an extreme control seasoning. democracy ", which was absent from primitive societies by establishing a set of basic characteristics to be found in the leader so as not to be authoritarian and therefore to exercise the concept of democracy with distinction.

Keywords: State; power; primitive societies; leader; democracy.

1. مقدمة:

إن تحليل سلوكيات البدائي وتفكيكها واستخراج السياسي منها لأجل تقعيده تقعيدا ابستمولوجيا ننطلق في البداية من فكرة ظهور الدولة والتي هي في نظرنا استفادت من عملية تصدير من القارة الأوربية نتيجة تخلق مجهد متعدد الأجيال، وغالبا ما كانت مرغمة وأحيانا إرادية، وكانت تفرض نفسها كمرجعية شاملة لمؤسسة السلطة، وتستوحي نموذج تنظيمها من القيم المسيطرة في المجتمع الذي تؤطره، بل كانت المكان الدائم الذي يتمتع بامتياز نشر استراتيجيات السلطة المتفاقمة، في الواقع إن الدولة تستلهم ذاتها من الشيء المؤسف، ومن الانشقاق الدائم الذي يفصل الحاكم عن المحكومين، لأن كل طبقة حاكمة تحافظ بصورة حتمية على علاقات السلطة ومهما يكن أصلها، مقدسا أو ذا طبيعة اجتماعية، مفروضا أو مختارا، فإن الدولة تنضوي في بقاء ديمومة العلاقات غير العادلة، العلاقات السلطوية القائمة على القسر والإكراه، ما دامت تعني لذلك الذي يحوزها فرصة لإنجاز انتصار داخل علاقة اجتماعية بمحض إرادته وحتى ضد المقاومات، لا يهم على ماذا ترتكز هذه الفرصة.

إن الدولة ومن خلال السلطة تستطيع أن تطبع إرادتها بطرائق متنوعة، فإنها تعتمد إما على القوة وهذا يعني استخدام تهديد العنف الجسدي والأخلاقي، وإما على القدرة البليغة لتأثير شخصيتها الذي ينضوي تحت منطق النفوذ والسلطان، وأما القيادة المنضوية تحت اسم الصلاحية ولكنه مهما كانت استراتيجيتها الممتنة لإحدى طرائقها أو أسلوبها المصطنع في النسب المتغيرة، لكل واحدة من بينها، فإنها تغذي وتحافظ على اسنادات القيادة والخضوع، فهل مجتمعات الدولة هي مجتمعات ديمقراطية بينما المجتمعات المضادة للدولة هي مجتمعات الفوضى؟

2. الديمقراطية بين مجتمعات الدولة ومجتمعات اللادولة:

يعتقد الكثير من الانثروبولوجيين أن الشكل الأكثر إثارة، إن لم يكن الأكثر حيوانية هو منطق الدولة القائم على الانحطاط الشمولي الفاسد المبني في طبيعته على القمع والإكراه، وعليه فكل التوترات تتعقد بصورة حتمية بين متطلبات سيادة الدولة أي الحكام، وتلك التي تخص استقلال الأفراد وحريتهم، ومنه تقتضي قوة الدولة من كل مواطن الخضوع لنظام معياري يفرض على المجتمع ويوجب احترامه، وبتعبير بول فاليري فإن الدولة هي أشبه بكائن ضخم رهيب له قوة، عملاق أسطوري وبعين واحدة، وبرعونة شهيرة لطفل مسيخ للقوة والحق" ، ويعبر عنها شوبنهاور "بالكمامة التي تجعل الحيوان الضاري غير عنيف، وتجعل من الإنسان كمن له هيئة آكل الأعشاب "

وقد مجد الماركسيون سقام الدولة التي تتماهى وتطابق وسيلة الاضطهاد التي تمنح للطبقة المسيطرة حتى تستمر في سيطرتها، ولا يمكنها آنذاك أن تنجو من دكتاتورية البروليتاريا، ونجد أن الفوضويين في فلسفتهم يدينون الدولة دون تسمية رمز الطغيان الذي يرونها فيها، ووافق الفلاسفة الليبراليون عليها لأنها في نظرهم تسمح

للقوى الخلاقة بالإبداع كليا حسب تنظيمات السوق دون أية عوائق، ووجدت الدولة نفسها لدى فلاسفة آخرين هدفا أو موضوع تفان متأجج فهي عند هيجل الروح التي تكمن في الوجود الذي يتحقق به الوعي والمعرفة. إن المنطق الدولوي ووفق الأنظمة السلطوية الشمولية القائمة على زرع الخوف، والتي تهيج العواطف والأهواء المتناقضة ستفقد حياتية الدولة، والتي هي الحجة الجوهرية فيها بسبب العنف والإكراه والقسر إن جاز التعبير.

يذهب بيار كلاستر في نقده للفكر الغربي منطلقا من نقد الفكرة الأساسية التي يمررها الفكر الدولوي، وهي أن الدولة تقوم برعاية الحقوق والدفاع عنها ولكنها في الحقيقة فهي تقدم للدولة بشكل حتمي وجها مزدوجا مسالما بنظر النظام المعياري الذي يشكل العامل الصاخب بواسطة الأفكار العاطفية الموجهة للحيازة على السيطرة. إن المتتبع لفكرة الدولة يجد أن اسمها مشتق من كلمة حالة Status ، أي وضع وشكل وضعها الحي خصوصية النوع الإنساني للهيمنة الحيوانية، ويمكن لاستدلال قياسي أن يؤدي إلى تحويل هذه الخصوصية إلى الصعيد الاجتماعي، وتخول الدولة المجتمع في إدارة هذه الحالة الحية، على عكس المجتمعات التي بدون دولة والتي لا تستفيد من البنية العمودية.

إن المجتمعات ذات الدول في رأي المدافعين على الدولة تبلغ النظام الفقاري والذي عموده الديمقراطية ورعاية الحقوق، في حين أن تلك التي بدون دول لا تبلغ إلا عمر الرخويات[1]، والذي ليس له عمود مما يحتم العنف والهدم بين أفراده، وتكون مجازفة التأسيس كبيرة حين يدخل نظام تسلسل عرقي مركزي في المجتمعات المكتملة التي تحمل صفات الدولة، بينما المجتمعات الموصوفة بالبدائية تنمو بوضع متدن ما دامت بدون دولة. من خلال هذه الأطروحة العنصرية بامتياز احتجت الانثروبولوجيا على هذا التدرج الذي قادها إلى بناء دفاع عاطفي لصالح المجتمعات بدون دولة التي كانت تسمح بازدهار كل فرد دون إعاقة من السلطة وقبل أن يكون انحيازها اقتصاديا كان سياسيا[2].

إن النظرية الأنثروبولوجية تراوح بين فكرتين أساسيتين عن السلطة السياسية، هاتان الفكرتان هما متعارضتان ومتكاملتان في الوقت نفسه، بالنسبة للفكرة الأولى فإن المجتمعات البدائية هي في أقصى الحدود مجردة في أغلبيتها من أي شكل حقيقي للتنظيم السياسي[3]. وهذا الغياب الفعلي والجلي لأي جهاز سلطوي يقود إلى الاعتقاد دون اضطراب علمي قوي إلى "وجود مجتمعات خارج التاريخ ومقتضيات السياسة"[4]، ومنه "تتدبر شؤون الحياة المجتمعية بفعل العلاقات السلمية أو النزاعية التي ترعاها الجماعات القرابية فيما بينها"[5].

كل هذا يقود في نظر الأثنولوجيا إلى رفض وظيفة السلطة نفسها والنظام السياسي ضمن تلك المجتمعات، والتي تصبح بالتالي من وجهة النظر هذه مجتمعات جامدة في مرحلة تاريخية ما قبل سياسية أو فوضوية في أحسن الأحوال وبصورة مستهجنة يقال "عنها مجتمعات غير مسيسة"[6]، ذلك أن الصورة الشائعة عن الإنسان البدائي هو أنه "فوضوي لا قانون له"[7]، فيما يؤكد **ماكيفر**، وحالة الفوضى هذه لا تستقيم مع حياة

الجماعة السياسية مما دفع **بهيجل** إلى القول: "بأنه ليس بمقدورها (المجتمعات البدائية) أن تنتج حضارة ولا علما ولا أمنا ولا ثقافة"[8].

أما الفكرة الثانية فعلى العكس من الأولى ترى أن هناك أقلية ضئيلة من بين المجتمعات البدائية تجاوزت حال الفوضى الأولية وتوصلت إلى نموذج من الانتظام الجماعي، أنه المؤسسة السياسية، لكننا نرى هنا أن النقص الذي ميز غالبية هذه المجتمعات قد تحول إلى إسراف، إضافة إلى "أن المؤسسة نفسها تنحرف إلى الاستبداد والطغيان وإلى تكثيف التوظيف السياسي في العصبية الجزئية غير السياسية من أجل تحويلها إلى آلة للقهر والظلم والاستبداد".[9] إذا كل شيء يجري كما لو أن المجتمعات البدائية قد وجدت نفسها أمام خيار وحيد، إما نقص المؤسسة وأفقه الفوضوي وإما إسراف هذه المؤسسة نفسها، وقدرها الاستبدادي، " مما يجعل من حالة الطبيعة (الحياة البدائية) أمرا لا يطاق".[10]

إن هذا الخيار هو في الواقع خيار مأزقي، ذلك أن الشرط الأساسي الحقيقي ينفلت على الدوام من الإنسان البدائي، ضمن هذا اليقين بالفشل المحتم الذي حكمت به الأثنوغرافيا على المجتمعات غير الغربية يظهر التكامل بين الفكرتين السابقتين اللتين تتفقان، الأولى على أساس مقياس "النقص" والثانية على أساس مقياس "الإسراف" على إنكار المقياس الصحيح للسلطة السياسية. إن المستقرئ لقبائل أمريكا الجنوبية " سيجد نفسه أمام صورة مدهشة عن ذلك التوجه لترتيب المجتمعات البدائية داخل إطار تصنيفي مأزقي"[11]، لأنه في الحقيقة تبدو لنا أغلب المجتمعات البدائية إذا ما نظرنا لها وفق مبدأ التواصل الحضاري مع مخزون المعارف الإنسانية عبر رفدها والأخذ منها بوصفها منتجات تاريخية وخلاصة تجارب بشرية لا مجرد معطى تراكمي كمي.

هذا المخاض الطبيعي لقلق البحث عن الذات وتجاوزها يقودها إلى التأكيد أن هذه المجتمعات إذا ما اعتبرت حسب انتظامها السياسي تتميز أساسا بحس الديمقراطية الحقة وبميل إلى المساواة الفعلية وفي هذا يقول **جان جان روسو** Jean-Jacques Rousseau: "لا يستسلم قط الإنسان المتوحش للاستعباد الذي يتحمله الإنسان المتحضر بلا تذمر... ويفضل الإنسان المتوحش الحرية الأكثر اضطرابا على الاستعباد الهادئ"[12]، لذا نجد أن ما يميز الزعيم الهندي افتقاده الكامل تقريبا لأي سطوة ونفوذ، ذلك أن الوظيفة السياسية التي تمارسها هذه الشعوب هي غير "مميزة" إلا بشكل ضئيل"[13]، فالبدائيون يميلون إلى تنصيب زعيم دون سلطة معلنة، حيث كان البدائي لا يقبل مطلقا بوجود سلطة تنفصل عن كينونته ولا بانقسام بين من يأمر ومن يطيع. هذا كله يؤكد ديمقراطية هذه المجتمعات حتى أنه يقال أن لغة جماعة الجيفارو "Les Jivaros" لا تحتوي على أي مصطلح لتعبر به عن الزعيم[14]

3. الزعيم البدائي والسلطة:

ولعل الأمر الأكثر مأساوية أنه في الوقت الذي تبحث فيه **الانثروبولوجيا** في موقع الزعامة الهندية الأمريكية تشكل في المقابل منحا ذهنيا على أرضية حضارات تتمتع السلطة السياسية فيها بقوة فعلية يؤسس فيها سبل القسر والإكراه وحتى القمع، مما حتم على **الانثروبولوجيين** رفض هذا المنحى بفرضياته أولا والتشكيك فيه باعتمادهم على ما يذهب إليه **موريس هوكار** الذي يرى أن دور الزعيم في المجتمعات البدائية يتلخص في ارتباطه أساسا بتنظيم أداء الطقوس، حيث لا يتمثل هدف هذه الطقوس في صون نظام المجتمع، وإنما في تنظيم الحياة وتأمين خصوبة التربة وإنجابية الجماعة، وتظهر وظيفة الزعيم بفضل تنام للعلاقات فيما بين الجماعات، كنتيجة لتركيز الطقوس التي يصبح الزعيم المنظم لها لا يحكم.[15] فمهمته هي تنظيم العالم من زاوية النظام الذي يخضع هو نفسه له، ولذا فإنه غالبا ما يبدو سجين طابوهات لا حصر لها وعبدا لمكانته، إلى درجة تؤدي إلى تثبيط تطلعات مترشحين لممارسة هذه المسؤولية.

هذه الطابوهات والالتزامات المفروضة على الزعيم البدائي جعلت منه زعيما لا يتمتع بحرية إصدار الأوامر إلى الذين يحيطون به، فإنه ينتج عن ذلك أن ممارسة السلطة إنما تسقط في أيدي الجماعة، أليست هذه هي الديمقراطية الحقة؟ ومثل هذا الافتراض هو الذي دفع **بالانثروبولوجيين** إلى التساؤل ثانيا عن ما هي هذه السلطة التي لا تمتلك أدوات ممارستها؟ بما يتحدد الزعيم طالما أن ما ينقصه هو النفوذ ؟

1.3. السلم والزعامة:

إن ما يدعو إلى الغرابة والدهشة بالنتيجة[16]، هو التعارض القوي بين سمات الزعامة، حيث أن القيادة لا تختزل في شخص الزعيم وحده فيصبو كقوة قسر وسلطان مقدس يجمع حوله ويوحد الجماعة، وكذلك كقوة جذب وتوحيد وإثارة للحماس والانخراط النفسي العميق والجماعي، وبالتالي "كمرجع مقدس ومقر للروح الجماعية التي تجمع كل الأفراد وتوحدهم في شخص الزعيم"[17].وإنما يتولى قيادة الجماعة شخصان مختلفان، مدني وآخر عسكري، فخلال المعارك الحربية يتمتع الزعيم بسلطة مطلقة نفوذا في بعض الأحيان، وربما يمكن سر الخضوع هذا من طرف الأفراد إلى التغير المرحلي من حالة سلم إلى حالة حرب، وربما تتقدس هذه الحالة في إطار الحاجة الإنسانية إلى الحفاظ على الكينونة والاستمرارية ومنه تصبح السلطة في معناها العام معترفا بها ولكن كقوة آنية"[18]. ولكن بعد أن تضع الحرب أوزارها ويحل السلم محل الحرب يفقد هذا الزعيم كل نفوذه إذا، وتصبح فكرة السلطة والزعامة فاقدة للشرعية ويتهدم التصور الفيبري الذي يزعم أن الأفراد يطيعون ببساطة بسبب اللامبالاة أو الخضوع الخالي من التفكير[19].

فنموذج السلطة القسرية لا يكون إذا مقبولا إلا في مناسبات استثنائية وليست من البداهة، فحسب **بيار كلاستر مثلا** الإيمان بالبداهة يردم السؤال لأنها قبول وطاعة وتسويغ بالامتثال[20]، فالسلطة القسرية أسطورة وهي تحتاج إلى مراجعة، ودليل ذلك أن نفوذ جماعة **توبي نامبا** TUPIN AMBA لا يرقى إليه الشك خلال الحملات الحربية يجد الزعيم نفسه خاضعا لرقابة دقيقة تابعة لـ "مجلس القدماء" في زمن السلم[21]، الشيء

نفسه عند جماعة جيفارو، لا زعيم لهم إلا وقت الحرب، فالصلة بين السلطة والقسر تتوقف مباشرة حين تبطل أي علاقة للجماعة إلا مع ذاتها، "فالبدائي فرد متمرد على السلطة القسرية، يفضل الموت على العبودية الوضعية"[22]، فالسلطة الاعتيادية – المدنية – المرتكزة على الإجماع العام لا على الإكراه هي من طبيعة هادئة فالمجتمع البدائي حسب وصفنا له استطاع أن يتجاوز عائق المرض الذي ينهش جسد المجتمع المعاصر وهو العدمية، وسيادة العبث، وفي هذا العبث السلطة القسرية (القمعية)، وفي قلب هذا الفراغ ذاته وهذا الإمحاء وغروب المعنى، أصبح أصحاب السيادة والقوة يجتثون المعنى، معنى حضورهم في العالم من رغبة واحدة وهي إرادة الهيمنة، رغبة ترضي متع النرجسية لدينا وتحقق الهاجس الذي يحركنا، هاجس الرغبة في السيطرة على الآخر وهذا تماما ما يعلنه **نيتشه** في قوله: "عندما تتلاشى المثل وتتبدد القيم العليا ونخسر قيمتها، تولد قيم جديدة في صحراء المعنى، قيم الحرب والتصادم والتناحر وحق القوة والرغبة في السيطرة"[23].

وعندما يخبرنا **ميشال فوكو** "بأن الإنسان هو في سبيله إلى التلاشي"[24]، أي نهاية الإنسان الواعي، المريد الحر، إنه يعلن انحلال الفاعل وذوبانه لكي لا تبقى إلا إرادة الهيمنة، وممارسة السلطة القهرية، "وهذا ما ذهب إليه **توكفيل** Alexis de Tocqueville في اعتقاده أن السلطة في نظام الدولة ترمز إلى تقدم في سيطرة الإنسان على الإنسان، وأنها أي السلطة قد فازت بأعظم قوة لها عندما صارت اجتماعية بشكل خالص وعليه يقول **توكفيل**: "لم نر قط في العصور الماضية سيدا مطلقا إلى هذا الحد، وقويا إلى هذا الحد بحيث يمكنه الاضطلاع بأن يدير بنفسه ودون معاونة من أحد كل أجزاء إمبراطورية عظمى، لما لم يوجد قط من حاول أن يخضع جميع رعاياه دون تمييز لتفاصيل قاعدة عامة موحدة مثلما لم يوجد قط من هبط عليهم لكي يحكمهم ويقودهم".[25]

وعليه يؤكد **توكفيل** أن ممارسات السلطة جعلت الأفراد لا يرون فوقهم غير الدولة، وينتظرون كل شيء منها، ففوقهم ترتفع سلطة وصية ضخمة تمارس على الأفراد نظام جديد يحمل في طياته ميسم سيطرة قصوى، فقد قال ساخرا "أن السلطة تعمل من أجل إسعادهم، وتعمل على تيسير مسراتهم "مردفا" "ما الذي يحول دون أن نتمكن من أن ننزع عنهم عبء التفكير ومشقة العيش".[26]

يذهب **بيار كلاستر** إلى أن الفلسفات التي تتجنب الأسئلة السياسية الحقة الناقدة للسلطة أو الدولة تظل محط ريبة إذ أنها لا تجيب على مشاكل العصر الذي يتميز بتزايد قوة الدولة وتصاعد العنف، فالتنقيب في هذا الميدان لا يجري بدون التعرض لبعض المخاطر، فهذه البؤرة المركزية في الحياة الاجتماعية وفي الفكر تحتوي بالفعل على مناطق معتمة وعمياء وتلتقي فيها المعرفة واللامعرفة، النفوذ الصارخ والسرية، تتموضع هذه البؤرة المركزية خارج مقولات الفلسفة الكلاسيكية ومفاهيمها كالذات والموضوع أو الجوهر والعلاقة، مع أن هذه المفاهيم تظل ضرورية لصياغة التساؤلات، فالفلسفة بمعناها الكلاسيكي تمر بمحاذاة هذه البؤرة[27]، على الرغم

من أن **نيتشة** مرورا **بماركس** طرحوا مجموعة من الأسئلة الإبستمولوجية الواضحة حول هذه البؤرة وبينوا مظاهرها المتعددة التي ما زال البعض منها مقبولا إلى اليوم.

وبنفس الحس الإبستمولوجي دائما تقر **الانثروبولوجيا** أن كل سلطة سياسية مرتبطة بالدولة التي ولدت عن قصد مجموعة من الأفكار والصور والأيديولوجيا، التي سمحت باستعمال كثير من هذه التمثلات استعمالا شعبيا من أجل الإبقاء على المسودين تحت الهيمنة من جهة ومن وجهة أخرى استعملت الدولة بعضا من التمثلات في إطار ضيق إذ أنه كان مخصصا للمهيمنين، يمجدهم باعتبارهم مرتبطين بالسلطة وادواتها، لذلك نجد بحسب **كلاستر** أن مسؤولية الزعيم لدى البدائيين هي نشر السلم وخلق الانسجام داخل الجماعة بفض النزاعات وحل الاختلافات ولكن ليس عن طريق استعماله قوة غير معترف بها ولا يمتلكها أصلا وإنما بالاتكال على سمعته وفضائله وعلى نزاهة كلمته[28]، فدوره ليس قاضيا يعاقب إنه حكم يعمل على المصالحة، وهكذا ينكشف لنا بالطبع انفصال السلطة عن القسر.

2.3. العطاء والزعامة:

أما الميزة الأخرى للزعامة البدائية أي الكرم، فيظهر على أنها أكثر من واجب، على عكس ما يوجد في مجتمعات الدولة التي يكون للمجتمع واجبات إزاء الحاكم، بينما ليس على الحاكم أي واجبات، ولماذا لا توجد على القائد الذي يحكم، المستبد أي واجبات؟ لأنه صاحب السلطة بالطبع ! إذا السلطة تعني بالتدقيق "لم تعد علي الآن واجبات بل عليكم" "إن الزعيم في مجتمع الدولة دوغماتي، والدوغماطيقي شخص تسلطي يؤمن بالقوة والعنف"[29]، ولكن الزعيم في مجتمع اللادولة (المجتمع البدائي) فالأمر على النقيض تماما من هذا فلا وجود إلا لزعيم عليه واجبات، منها واجب أن يكون كريما، إنه التفاني في الخدمة، إنه ملزم بأن يكون كريما، إنه ملزم (إذا أراد أن يقوم بواجب الكرم) بأن يرفع شغف إنتاجه إلى ما يفوق حاجاته، وبهذا فهو ملزم في نفس الوقت بإنتاج ما يسد حاجاته وما تستدعيه واجبات الزعيم، أي ضرورة أن تكون لديه بصفة مستمرة كمية من الخيرات فائضة عن الحاجة بغرض الاستهلاك عند الطلب، إذا أن يكون المرء زعيما يعني أن يعمل أكثر قليلا من الآخرين.

ونذهب مع **بيار كلاستر الذي** عايش الغرب، وخبر أفكاره، وفلسفاته وتشربها عميقا بقديمها وجديدها، بنظرتها المركزية فهو ينتقدها في الصميم، فقد جاءت رؤيته إلى الزعامة البدائية رؤية أصيلة فاضحة بالتالي للمجتمع المعاصر القائم على مجال ممرتب وسلطوي يتميز فيه الريف عن المدينة، فالريفي (القروي) يتماثل مع الريف (القرية) بينما سكان المدينة بورجوازيون أي ممن يسكن الأبراج ويتحكم فيهم زعماء، فالتمايز بين المدينة والريف لا يظهر إلا مع وبعد ظهور الدولة "لأن الدولة أو صورة المستبد تنبثق حالما يوجد مركز متميز بقلاعه ومعابده ومخازنه... وهنا ينشأ بالقوة اختلاف بين المركز وبقية المجال، وحينها فقط يغدو المركز مدينة، فيما يغدو ما عداه ريفا"[30]، وهذا الاختلاف لا وجود له البتة في المجتمع البدائي، فلا وجود مطلقا للتمايز بين

المدينة والريف ولا ينشأ هذا التمايز إلا في وجود دولة، أي في وجود زعيم يملك مقر إقامة، وعاصمة ومخازن وثكنات ومعابد وثروة إلخ، إن المدن تخلقها الدولة وحيثما توجد مدينة وممارسة علاقة سلطة ينشأ التمايز بين المدينة والريف، وهذا راجع بالقوة إلى أن ساكني المدن المحيطين بالحاكم لابد لهم أن يأكلوا وأن يعيشوا، وهو ما يجعل الآخرين، أولئك الموجودين خارج المدينة أي الريفيين يعملون لفائدتهم[31]، ومنه يتولد الاختلاف الذي يغذي العنصريات الشيطانية، العنصرية هذا الخوف، وهذا الحقد، وهذه الكراهية المتعصبة التي تحيا دون انقطاع لدى الشعوب المسماة متحضرة، ستظل العنصرية جرح العالم، وجرح الإنسان[32] ما دامت هنالك دولة.

من هنا يمكن القول أن صورة الريفي لا تظهر إلا داخل الآلة الدولوية، والريفي هو من يعيش ويجتهد ويعمل في الريف جزئيا لفائدة الحاكمين الذين يعيشون في المدينة، أي أنه يدفع الإتاوة في شكل خدمات شخصية، لكن لم تصلح الإتاوة؟ إنها تصلح أولا لإظهار السلطة وتحقيق نظرية السيادة التي ترتبط بشكل من أشكال السلطة التي تمارس على الأرض ومنتجات الأرض أو خيرات الأرض، أكثر من ارتباطها بالأجساد وما تقوم به، ولا تتعلق بالوقت والعمل، بل بالممتلكات والثروات، وتوصف بالإلزامات المنتهية والمتقطعة والدائمة للأتاوات[33]، كما يعبر عن ذلك **ميشال فوكو**.

فالإتاوة رمز السلطة وهي في نفس الوقت وسيلة استدامتها، إنها العامل الرئيس الذي يضمن دوام السلطة وجميع من يحيط بالزعيم، أي البيروقراطية، فالبيروقراطية حسب راينا لا تنشأ إلا انطلاقا من اللحظة التي يوجد فيها زعيم سلطوي، فالمستبد سرعان ما يحيط نفسه بمن يضمن سلطته من حراس ومحاربين...وهؤلاء يمكنهم التحول بسرعة إلى موظفين مختصين في جمع الأتاوة أو في حسابها، فهم يتحولون إلى إحصائيين، كهنة إلخ، فكوكبة العسكر والموظفين والكتاب والكهنة تظهر بسرعة مع انبثاق الزعيم وظهور الدولة، فالدولة إذا مناقضة للمجتمع مبنية على العنف والاستعباد والبخل والأنانية فهي ليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية، لقد "أنتجتها تاريخيا عملية سطو قام بها النبلاء (وليسوا في الأصل سوى قطاع الطرق) والكهان (وليسوا سوى معتدين مزورين) اختلقوا خرافة الإنسان الشرير، أسطورة الفرد اللا إجتماعي الذي يفضل الجهل على العلم.[34]

لذلك نجد في المجتمعات المعاصرة أن كل ما يحيط بالزعيم، الكهنة والعسكريون والكتبة والموظفون والمراقبون إلخ، وحياة بلاط وأرستقراطية، وبالطبع فإن أيا من هؤلاء لن يعمل ذلك، أنهم منشغلون بشيء آخر، لا بدافع من كسل أو لرغبة في المتعة كما في جدلية السيد والعبد عند **هيجل** بل لانشغالهم في عملهم، كهنة وجنرالات وموظفين إلخ، أنهم لا يستطيعون خدمة الأرض وتربية الماشية، وبالتالي لا مناص من أن يعمل الآخرون لأجلهم.

كل هذه الممارسات والخداعات المقامة في مجتمع الدولة لا وجود لها في المجتمع ضد الدولة (المجتمع البدائي) لأن لكل فرد الحق في التمتع بنفس الحريات بما أن الكل يقرر لصالح الكل[35]، والزعيم فيهم ملزم بالعطاء وإذا حاول أن يوقف العملية تنزع عنه فورا كل سلطة وكل قيمة، وفي هذا الإطار كتب

فرنسيس هوكسلي يقول: "أن دور الزعيم يفرض عليه أن يكون كريما وأن يعطي كل ما يطلب منه، في بعض القبائل الهندية يجب أن يكون الزعيم، والذي يمكن أساسا التعرف إليه، هو الذي يملك أقل من غيره، وأن زينته وتبرجه هما الاكثر رثاثة"[36]، ويذهب كلود ليفي ستراوس في وصفه لقبائل نامبيكوارا Nambikwara قائلا: "إن الكرم يلعب دورا رئيسيا في تحديد درجة الشعبية التي يتمتع بها الزعيم الجديد ... وغالبا ما يرضخ الزعيم تحت وطأة الطلبات الكثيرة والمتكررة " انتهى العطاء " ليكن هنالك واحدا آخر أكثر سخاءا مني".[37]

وقد تنبهت الشعوب البدائية إلى ضرورة السلطة غير القسرية وأهميتها، فالأبحاث الأنثروبولوجية تفيدنا بأن بعض القبائل القديمة كانت تلجأ إلى تنصيب زعيم (ملك) سخرية وتفرض قلب الأوضاع الطبقية في عيد سياسي، وفي هذه المناسبة، يتم " شنق أو صلب عبد كان قد لعب دور الزعيم السلطوي"[38] فالبخل والسلطة لا يتناسبان، ولكي تكون زعيما يجب أن تكون مفرطا في العطاء".[39]

3.3. اللغة والزعامة:

من السلم والكرم نقفز لنعرض الخاصية الثالثة للمتمتع بالسلطة في المجتمع البدائي ألا وهي الكلام، فنذهب إلى أن البراءة الحديثة تتحدث عن السلطة كما لو كانت مفردة، فهناك من بيده السلطة ثم هناك من لا يملكونها، لطالما اعتقدنا بأن السلطة موضوع سياسي خالص[40]، ثم أصبحنا نؤمن أنها موضوع إيديولوجي كذلك يتسلل خلسة حيث لا عهد لنا به لأول وهلة، داخل المؤسسات وفي التدريس، ولكننا بقينا نعتقد أنها واحدة وحيدة، وماذا لو كانت السلطة متعددة مثل الشياطين؟ إنها يمكن أن تقول عن نفسها: "إسمي كثرة كثيرة" في كل مكان، وفي جميع الجهات، جهة الرؤساء والأجهزة، وصوب الجماعات المقهورة أو القاهرة، هناك في كل مكان أصوات "مشروعة" تعطي لنفسها الصلاحية لتسمع خطاب كل سلطة، وأعني خطاب الغطرسة.

من هنا ننطلق لنؤكد أن السلطة حاضرة في أكثر الآليات التي تتحكم في التبادل الاجتماعي ويقصد به الدولة، وذلك من خلال فعل الكلام الذي هو حيازة سلطة الكلام، لذلك نجد أن **الانثروبولوجيا** منذ البداية تحدد لنفسها مهمة مزدوجة هي استنهاض مسألة ممارسة السلطة عن طريق تأمين السيطرة على الكلام بالانتقال بها من المسألة المسكوت عنها، من سؤال صامت إلى سؤال صريح وأساسي من جهة أولى ثم تحطيم تاريخ الأثنولوجيا بما هو تاريخ نسيان، لازم السؤال ذاته فكان قدره.

إن فلسفتنا تعد ضربا من الفلسفة خصيصته تجذير السؤال الفلسفي، علاقة السلطة بالكلام، فالسادة وحدهم يستطيعون التكلم أما تابعوهم فعليهم بالصمت والاحترام، الإجلال والخوف، فالعلاقة إذا وطيدة بحيث "الرغبة في أحدهما لا تتحقق إلا بالاستيلاء على الآخر".[41] إن رجل السلطة ليس الرجل الذي يتكلم فقط، إنه مصدر الكلام الشرعي الوحيد، ربما كلامه يكون فارغا أو هزيلا، لكنه فعال جدا لا لشيء سوى أن له اسما واحدا هو القيادة، ولا ينبغي سوى خضوع المنقد والتابع، فتنكشف لنا اذن، صورة الهيمنة من خلال الكلام.[42]

هذه النظرة إلى مفهومية الكلام والسلطة هي ما ينبغي التحرر منه، بالتعامل معهما كأبنية تاريخية، ومؤسسات ثقافية يمكن الاشتغال عليها من أجل تفكيكها وتحويلها وعلى نحو يؤدي إلى تجاوز ثنائية الأنا والآخر، بذلك نتوقف عن النظر إلى الآثار التي خلفتها هذه العلاقة من منظور تاريخوي، لكي نتعامل معها على نحو أنطولوجي بوصفها أشياء فرضت علينا بشكل من الأشكال.

بهذا المعنى نؤكد أننا إزاء كيانات هي وقائع خطابية علينا أن نحسن التعامل معها، فلا نقع أسرى المنزع التطوري ولا المنزع العرقي، بل نحاول قراءتها قراءة تجدد المعرفة بها، عندها لا تعود العلاقة بين الكلام والسلطة واقعا يختلف عنا حضاريا، بل يجري التعاطي معها كفعل يتوجه إلى الفكر ويخاطب العقل كنص وكتابة تحتاج إلى من يقرأها قراءة خلاقة وخصبة، بفك رموزها وفتح مغاليقها أو بفضح مسكوتاتها وتعرية طياتها.

ان العلاقة السالفة الذكر بين الكلام والسلطة تتعلق في رأينا بالدرجة الأولى بمجتمعات الدولة، أي بالمجتمعات القائمة على الانقسام والتراتب أسياد وعبيد، أشراف وتابعون، قادة ومواطنون، أن السمة المميزة لهذا الانقسام والتراتب هو كون السلطة منفصلة عن المجتمع كليا بحيث أن بعض أعضائه هم الذين يحوزون عليها فقط، وهي أي السلطة تمارس على الأفراد (المجتمع) وعند الحاجة تصبح في مواجهتهم، وفي هذا يقول **لوثر**: "أمراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب أحيانا ما يفعله في أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان، أو أنه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس، أني لأفضل أميرا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب".[43]

وبمنطق خصوصية المساءلة الباشلارية القائمة على أساس النفي ننطلق في هاجسنا النقدي التي تبدو ملامحه واضحة في تشخيص العلاقة بين الكلام والسلطة في المجتمع الدولاني والتفكير في سبل تجاوزها وليست الأزمة في نظرنا مضيقا سلبيا يؤدي إلى الريعية بل هي المنطق الذي يؤدي إلى مواجهة المبادئ والأسس والقراءات ويسمح بذلك بناء صورة جديدة لأسس العلاقة بين الكلام والسلطة، لذا ذهبت **الانثروبولوجيا** منذ البداية إلى استقراء المجتمعات البدائية أو بالأحرى مجتمعات اللادولة أو ضد الدولة ومحاولة التفكير في العلاقة القائمة بين السلطة والكلام، هذه العلاقة التي تم اكتشافها منذ زمن بعيد داخل مجتمعات اللادولة، إن الزعيم يسيطر على القبيلة، وهو يسيطر أيضا على كلام هذه القبيلة، في الحقيقة لا، يجب سؤال البدائيين: من هو زعيمكم؟ لكن الأصح سؤالهم هو من ذا الذي يتكلم من بينكم؟ " فالرئيس في المجتمع البدائي هو الذي يفوض سلطة الكلام باسم المجتمع".[44]

يبدو إذا أننا لا نستطيع تصور الواحد دون الآخر أي السلطة دون الكلام فالصلة بينهما تتعدى التاريخ، وهي ليست أقل سرمدية في المجتمعات البدائية منها في التشكيلات القائمة على وجود الدولة، ولكن لا يجب في الحقيقة أن نكتفي بتحديد بنيوي لهذه العلاقة لأنه تحديد يفتقد إلى الدقة ذلك ان الانفصام الراديكالي

الذي يقسم المجتمعات بحسب ما هي دولة أو دون دولة هو الانفصام الذي لا يمكن له إهمال الصلة القائمة بين الكلام والسلطة فكيف يعمل هذا الانفصام في مجتمعات اللادولة أو ضد الدولة؟

نذهب إلى استعمال النقد الذي يعمل بموجبه على زحزحة إشكالية العلاقة القائمة بين الكلام والسلطة من مكانها لأن المشكلة في نظرنا ليست كيف نتمثل علاقة الكلام بالسلطة في الدولة أو في اللادولة، أو كيف نتماهى مع التراث الأثنولوجي، بل الحقيقة عندنا كيف نتجاوز هذا اللبس الذي يجعل من سلطة الدولة سرمدية. لم يكن اهتمامنا بالكلام والسلطة أمرا عرضيا بل هو وليد التصور الذي يخص منزلة التساؤل الفلسفي وهذا التفلسف الذي تمثل السياسة بؤرته المركزية، ففي مقاربتنا السياسية بين الكلام في مجتمع الدولة الذي هو حق السلطة وبين الكلام في مجتمع اللادولة (ضد الدولة) الذي هو واجب السلطة.

نسائل الأطروحات السائدة كالتطورية عن شروط صلاحيتها وننتهي إلى إعلان قصورها عن فهم لماذا المجتمعات البدائية لا تعترف للزعيم بحقه في الكلام لمجرد أنه الزعيم، بل تفرض على الرجل المؤهل لأن يكون زعيما، أن يبرهن عن سيطرته على الكلمات، وعليه فلا سبيل إلى إضفاء أي مشروعية على النظرية التطورية التي سيطرت على الفكر الأوربي المتعالي، ففعل الكلام عند البدائيين حسب **كلاستر**مثلا هو " إلزام تفرضه القبيلة على الزعيم، أن زعيما صامتا ما هو أبدا بزعيم"[45]، " فإذا كان الزعيم صانع سلام، فإن خطيبا واحدا فقط يمكن أن يوصله إلى الزعامة، إذا فالسياسي هو عالم الكلمة التي تخدم التعاويذ والعزائم لطرد الشرور التي يعاني منها المجتمع، ولا يوجد في تصورنا فرق كبير بين الساحر (الشامان) المكلف بواسطة الرقى والتعاويذ بإبعاد الأخطار التي تحوم على القبيلة بأشكال شعائرية وبين الزعيم في خطابه الذي يمجد الأسلاف وتراجي اللامرئي لأجل حماية القبيلة والمحافظة على هويتها"[46].

قد نستغرب في البداية أن **الانثروبولوجيا** تؤكد على أن الأمر لا يتعلق بمجرد تذوق الخطب لدى الهمجيين، نظرا للموهبة الخطابية أو للكلام الكبير، وعليه استنتجت أن أمر الكلام ليس متعلقا بالفني والجمالي، إنما هو في الواقع متعلق بالسياسي ففي الإلزام المفروض على الزعيم بأن يكون رجل كلام، تظهر لنا جليا كل الفلسفة السياسية للمجتمع البدائي. فالذات هي نتيجة للخطاب والمجال الاجتماعي الذي تتموقع فيه.[47]

إن كلام السلطة في مجتمع الدولة ما أن ينطق به، وأن ظل مجرد همهمة فهو يصبح أمرا واجب التنفيذ لأنه حق السلطة، إذ لابد أن ترتسم فيه خانتان: نفوذ القول الجازم، وتبعية التكرار والاجترار، فكلام السلطة إذا جزم وتقرير يثبت من ورائه الزعيم أنه وحده الآمر وما على المرؤوسين إلا الطاعة والتنفيذ، "فعلاقات التواصل هي دوما علاقات سلطة"[48].

ومنه فالكلام والسلطة في مجتمع الدولة يمتزجان بلا هوادة، وعليه فإذا لم تكن الحرية مجرد القدرة على الانفلات من قهر السلطة وإنما على الخصوص عدم إخضاع أي كان، فلا مكان للحرية إلا خارج الكلام

السلطوي، بيد أن السلطة في مجتمع الدولة من سوء الحظ لا خارج لها، إنها انغلاق، ولا محيد لنا عنها إلا عن طريق المستحيل، إما بفضل الوحدة الصوفية مثلما وصفها **كيركيجارد**، عندما حدد فداء إبراهيم كفعل لا مثيل له، خال من أي كلام، حتى ولو كان كلاما باطنيا، يقوم ضد شمولية السلطة القهرية وتبعيتها وطاعتها، أو بفعل أمين **نيتشة** الذي يشبه خلخلة مبتهجة موجهة ضد استعباد السلطة.

لكن برأينا نحن لسنا فرسان الإيمان مثل إبراهيم، ولا الإنسان الأعلى الذي يتحدث عنه **نيتشة**، لا يبقى لنا إلا مراوغة السلطة وخيانتها، هذه الخيانة الملائمة، وهذا التلاقي والهروب، هذه الخديعة العجيبة التي تسمح بإدراك معنى واجب الكلام المفروض على الزعيم البدائي الذي يقوم بدور تشكل فيه الكلمات جوهر المجتمع الذي أدخل خلخلة للعلاقة القائمة بين الكلام والسلطة.

4.3. التعددية الزواجية والزعامة:

ننتقل لنبين الخاصية الرابعة للسلطة في المجتمعات البدائية وهي الزواج المتعدد،و هنا نأخذ برأي بيار كلاستر و نتقمصه ، فإذا كانت الفلسفة كما يقول **جيل دولوز**: "هي إبداع المفاهيم بما هي انتظامات عينية لإنتاجات محضة للذهن"[49]، فإن منزلة **بيار كلاستر** في الفكر السياسي المعاصر وخصوصا في الفكر السياسي الأنثروبولوجي لم تعد موضع شك، ذلك أن كتاباته وعلى الرغم من قلتها بسبب موته المفاجئ والمبكر قد حفلت بالمفاهيم الجديدة وكشفت عن موطن مخصوص لاستنطاق تاريخ المجتمع البدائي والكشف عن المسكوت عنه في خفاياه.

ومهما كان الجدل حول منعطفات فكر **بيار كلاستر** وانحباس قوله أو انطلاقه، فقد لا يكون من التعسف القول بأن هذا الفيلسوف أو الأنثروبولوجي هو صاحب مسألة أساسية هي مسألة السلطة في المجتمع البدائي وما كان لها من حضور أو غياب في الفكر الأنثروبولوجي والفلسفي، وإذا كان الزواج المتعدد قد تعددت حوله القراءات وغالبا ما فسر تفسيرا عاداتيا أو تقاليديا إلا أن **بيار كلاستر** وانطلاقا من معايشته للمجتمع البدائي وتمتعه بالحس الإبستمولوجي يربطه بالمسألة السياسية مما شرع للبعض النظر إليه على أنه عالم سياسي وممثل بارز لعلم الاجتماع السياسي.

ان اهتمام **كلاستر** لم يكن متجها نحو حقول علم الاجتماع السياسي بقدر ما كان منصبا على تجسيد مشروع للأنثروبولوجيا السياسية. ولما كانت السلطة موضوعا متميزا يحيل إلى علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي، خيل للبعض أن توجه **بيار كلاستر** هو توجه عالم السياسة وعالم علم الاجتماع السياسي بالأساس، وهو ما آل إلى حشره ضمن علماء السياسة الذين جعلوا السلطة كمصطلح مرادف للقسر والعنف والإكراه، قطب الرحى في تفكيرهم السياسي، وإذا تبين أن هذه النسابية لا تستقيم أمكن التساؤل عن طبيعة المشروع

الكلاستري وعن الإحداثيات التي تحرك وفقها؟ ومنه لامناص من الرجوع إلى البدأ بما هو استحضار لاستراتيجية الفيلسوف وموقعه في تاريخ الإشكاليات ونوعية استنهاضها والكشف عن تواتراتها وسبل حلها، حينئذ يبرز الزواج المتعدد في المجتمع البدائي أفقا جديدا يحاور من خلال **بيار كلاستر** الأنثروبولوجيين السابقين ويتحاور معهم.

إن مبدأ الزواج المتعدد لدى **بيار كلاستر** تستحثه مهمة أو يدفعه مشروع هو استنهاض فهم لمعنى المسألة السياسية أي مسألة السلطة أو الزعامة، فهل معنى ذلك أن الفلاسفة السابقين قد غيبوا المسألة والمساءلة السياسية؟، هل الإعلان الكلاستري الذي يربط فيه بين الزواج المتعدد والسلطة أو الزعامة هو قطع مع التراث الأنثروبولوجي والفلسفي؟ بمعنى آخر ألا يدعو موقف بيار كلاستر إلى الاستغراب إذا استحضرنا أن ربط الزواج المتعدد بالسلطة أو الزعامة هو مشروع بيار كلاستر المخصوص؟ بمعنى آخر ألا يمكن اعتبار السؤال عن مبدأ الزواج المتعدد سؤالا كلاستريا بحتا أم أنه حاضر في الفكر الفلسفي والأنثروبولوجي؟

ان الفرق بين **بيار كلاستر** وغيره من الفلاسفة والأنثروبولوجيين هو كيفية النظر إليه وتأويله واستحضاره وربطه بالمسألة السياسية، فإذا انحبست مسألة الزواج المتعدد فيما هو عاداتي وتقاليدي، وإذا لم يعد موضعا صريحا للبحث إلا في إطار هذا النسق أصبح من الضروري إعادة تنشيط هذه المسألة، وهو ما يقتضي عندئذ نوعا من "الإعادة" لا بمعنى التكرار بل بمعنى الاستحضار لما كان مسكوتا عنه وما لم يعد له أثر واضح في القول الفلسفي والأنثروبولوجي، وهذه المهمة عسيرة لأنها تتطلب إزالة الغشاء عن السؤال الذي يجب أن يطرح طرحا جديدا وإزالة العوائق التي كرسها تاريخ الفلسفة والأنثروبولوجيا.

لذلك يؤكد **بيار كلاستر** باستناده على تفكيك كل السلوكات المقامة داخل المجتمع البدائي الذي عايشه وأقام معه، بأن أغلب هذه المجتمعات تعرف وتقر بالزواج المتعدد "وفي الغالب ما يكون امتيازا يخص الزعيم"[50]، لأنه إذا أخذنا بعين الاعتبار عدد الرجال وعدد النساء الطبيعي، أو معدله العددي عند هذه الجماعات نجد أنه ليس منخفضا بما فيه الكفاية لكي يسمح لكل رجل الزواج بأكثر من امرأة واحدة، وبالتالي فإن زواجا متنوعا – متعددا معمما يصبح مستحيلا من الناحية البيولوجية، إنه إذا محدود في بعض الأفراد، هذه المحدودية الطبيعية تؤكدها الدراسة المعمقة للمعطيات الأثنوغرافية"[51]، فمن أصل مائة وثمانون (180) إلى مائة وتسعون (190) قبيلة تمارس الزواج المتعدد – المتنوع هناك عشرة (10) من القبائل التي لا تضع له حدودا وهذه القبائل غالبا ما كانت مختلفة عن باقي المجتمعات البدائية الأمريكية فهذه المجتمعات بأرتهانها وتورطها في سياق عميق من التفرع والانقسام الاجتماعيين، كانت تختزل جيرانها الأقل قدرة منها إلى العبودية والرق وتستفيد بالتالي من نساء هؤلاء الآخر، أو أن هناك بعض القبائل الشغوفة بالحرب وبصيد الرؤوس والتي غالبا ما تفقد الكثير من المحاربين مما يسمح بإقامة زواج متعدد داخلها.

فالزواج المتعدد حينما لا يكون مقتصرا على الزعيم فقط فهو يعود حسب تحليل **بيار كلاستر** إلى ارتكاز هذه الإمكانية على محددات ثقافية ووجود فئات تراتبية مغلقة، ممارسة للعبودية أو بعضها للنشاط الحربي ولكن النظرة الثاقبة القائمة على الاستقراء والمعايشة تؤكد أو توصلنا إلى أن الزواج المتعدد يبقى دائما امتيازا للزعيم في غالب الأحيان، فإن كانت بعض المجتمعات وهي قليلة كما رأينا سابقا وانطلاقا من ممارسة العبودية والنشاط الحربي، فإن الرجال لا يستطيعون الزواج أكثر من امرأتين أو ثلاثة بينما الزعيم يمكن أن يحوز على مائتين امرأة".[52]

انطلاقا مما سبق يمكننا الاستنتاج أن مؤسسة الزواج المتعدد لدى أغلبية المجتمعات البدائية تتمفصل بشكل دقيق على مؤسسة السلطة السياسية، هكذا تتحدد الخصائص الأربعة التي تميز الزعيم، إنه يمتهن داعية السلام إضافة لكونه كريما وخطيبا، وأخيرا فإن الزواج المتعدد يعتبر امتيازا له، إذ إن الأهمية التي نعترف بها للخصائص الأربعة للزعيم البدائي بل أن الأولوية السياسية تجد مشروعيتها في تأكيدنا على أن للخصائص الأربعة فهما أصيلا يقربنا من فهم طبيعة السلطة، إلا أن الإشكال ماثل في أن هذه الخصوصية التي وقع الإقرار بها سرعان ما انتهكها التراث الأثنوغرافي (الوضعانية الجنسانية) الذي حجب الرؤية الجلية لعلاقة خصائص الزعامة بالسلطة واعتبار المجتمعات البدائية في حضاراتها وعلاقاتها مجتمعات لا حراكية، مجتمعات بلا تاريخ.

ولذلك يجب إقامة ثورة باشلارية تحطم أو تتجاوز الأثنولوجيا باعتبارها علما قائما على رؤية المركزية الأوربية، وهذا التخلص والتحطيم والتجاوز للأثنية الغربية كطريقة لفهم الآخر وتحليله هو الذي يمكن من فك أسر تحليل السلطة بمفهوم القسر والإكراه وينتقل بها إلى تحليل وفق المرجعية اللاعنصرية التي تنظر إلى المجتمع البدائي لا على أساس أنه مجتمع طفولي جامد بل على أنه مجتمع مبدع وديناميكي، وتتجلى هذه الديناميكية وهذا الإبداع في إقراره أن السلطة ليست قوة عنيفة قائمة على المنع والإرغام وتبقي البشر في رعب وخوف من العقاب كما يذهب **هوبز**.

4. الخاتمة:

نستنتج في الأخير، أن تحديد السمات المميزة للزعيم الهندي معتمدين على الأدبيات الأثنوغرافية فتوصلنا إلى عزل أربع خصائص أساسية له وبمصادرة الشرط الرئيسي للسلطة في كل مناطق البدائي، فالزعيم هو صانع السلم، إنه الأداة التي تعمل على نشر الاعتدال بين الجماعة وهذا ما يشهد عليه التقسيم المعمول به في أغلب الأحيان للسلطة بين مدنية وعسكرية. وهو الكريم المعطاء من خيراته، الذي لا يسمح لنفسه رفض الطلبات العديدة من قبل "محكوميه" دون أن يؤدي ذلك إلى تخليه عن حكمه. وهو الخطيب الفصيح، صاحب اللسان القادر على التحكم في لعبة الكلمات. وهو المؤمن والمقرّ بالتعددية الزواجية.وهذا كله يجعل من المجتمع البدائي مجتمعا ديموقراطيا بامتياز.

5. الهوامش

[1]- جاك باغنار، الدولة مغامرة غير أكيدة، ترجمة: نور الدين اللباد، العربية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2002، ص10.

[2]- بيار كلاستر وماسيل غوشييه، أصل العنف والدولة، ترجمة: علي حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1985، ص46.

[3]- بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة: محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،1981، ص29.

[4]- جورج بلاندي، الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط2، 2007،ص6.

[5]- جاك لومبار، مرجع سبق ذكره، ص89.

[6]- جورج بلاندي، المرجع نفسه، ص8.

[7]- فريدريك هيجل، فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بدون تاريخ، ج1، ص105.

[8]- روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص83.

[9]- برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة الى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1990، ص29.

[10]- فريان حسن خليفة، المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، مكتبة مدبولي، القاهرة ، مصر، 2005، ص08.

[11]- بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص30.

[12]- جون جاك روسو، خطاب في اصل التفاوت و في أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009، ص73.

[13]- بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص30.

[14] - بيار كلاستر: مجتمع اللادولة،، ص31.

[15] - *Marcel Gauchet* : « *Croyance religieuse et croyance politique* », *Le Débat*, n°115, mei-aug 2001, PP 3,8.

[16]- بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص32.

[17]- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004، ص31.

[18]- عبد الهادي عبد الرحمان، عرش المقدس، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000، ص17.

[19]- أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوة ومحمودة خلف، دار الرواد، طرابلس، ليبيا، ط2، 2001، ص61.

[20]- عبد الهادي عبد الرحمان، مرجع سبق ذكره، ص16.

[21]- بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص32.

[22]- بيير بورديو، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العلمي، المجلس العلمي للثقافة، القاهرة، مصر،2005، ص56.

[23]- نيتشة، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص198.

[24]– عبد الرحمان التليلي:"الحرب معضلة"، **مجلة عالم الفكر**، المجلس العلمي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007، ص89.

[25] –Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution, coll. Bouquins, Éditions Robert Laffont, Paris, 1986. Volume1, P.77.

[26] - Ibid, P.84.

[27]– هنري لوفيفر: "الدولة والسلطة"، ترجمة: حسن أحجيج، موقع الجابري:
http://www.aljabriabed.net/n02_12ahjij.htm

[28]– بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص86.

[29]– محمد إبراهيم عيد، الهوية والقلق والإبداع، دار القاهرة، مصر، 2002، ص82.

[30]– حوار مع بيار كلاستر، مصدر سبق ذكره، ج2.

[31]– المصدرنفسه.

[32]– المصدر نفسه.

[33]– ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2012، ص60.

[34]– عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2006، ص 14، 15.

[35]- Jürgen Habermas, La Paix perpétuelle, Traduction: Rainer, Les Éditions du Cerf, Humanités , Paris, 1996. P56.

[36] - Francis Huxley, Aimables sauvages, Traduction: Monique Lévi-Strauss, Presses Pocket, 1985, P77.

37 - Claude Lévi-Strauss, La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Société des américanistes, Paris, 1948, PP55- 98.

[38]– جورج بالانديه، الدين والسلطة، ترجمة: غسان ربادة، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص96.

[39]– بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص33.

[40]– المصدر نفسه، ص156.

[41]– ألفن توفلر، تحول السلطة من العنف والثورة والمعرفة، ترجمة: فتحي حمد بن شتوان، مكتبة طرابلس العلمية، ليبيا، ط2، 1996، ص02.

[42]– جون جوزيف، اللغة والهوية، ترجمة: عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007، ص89.

[43]– جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي وآخرون، دار المعارف المصرية، مصر، بدون تاريخ، ج3، ص506.

[44]– بيار كلاستر مارسيل غوشيه، مصدر سبق ذكره، ص102.

[45]– بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص158.

[46]–بيار كلاستر مجتمع اللادولة ، مصدر سبق ذكره ،ص159.

[47]– جون جوزيف، مرجع سبق ذكره، ص89.

[48]– بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص55.

[49]– محمد الجودة، مسائل فلسفية، مركز النشر الجامعي، 2000، ص103.

[50]– دان سبيربر، البنيوية في الأنثروبولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006، ص43.

[51]– بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص36.

[52]–بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مصدر سبق ذكره، ص38.

6. قائمة المصادر والمراجع:

1. بالانديه جورج ، الدين والسلطة، ترجمة: غسان ربادة، دار الطليعة، بيروت، 1999.
2. بلاندي جورج ، الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط2، 2007،.
3. بورديو بيير ، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العلمي، المجلس العلمي للثقافة، القاهرة، مصر،2005.
4. بورديو بيير ، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1986.
5. التليلي عبد الرحمان:"الحرب معضلة"، مجلة عالم الفكر، المجلس العلمي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007.
6. توفلر ألفن ، تحول السلطة من العنف والثورة والمعرفة، ترجمة: فتحي حمد بن شتوان، مكتبة طرابلس العلمية، ليبيا، ط2، 1996.
7. الجودة محمد ، مسائل فلسفية، مركز النشر الجامعي، 2000.
8. جوزيف جون ، اللغة والهوية، ترجمة: عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007.
9. خليفة فريان حسن ، المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، مكتبة مدبولي، القاهرة ، مصر، 2005، ص08.
10. روسو جون جاك ، خطاب في اصل التفاوت و في أسسه بين البشر، ترجمة: بولس غانم المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009.
11. سباين جورج ، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي وآخرون، دار المعارف المصرية، مصر، بدون تاريخ، ج3.
12. سبيربر دان ، البنيوية في الأنثروبولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006.
13. عبد الرحمان عبد الهادي ، عرش المقدس، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000.
14. العروي عبد الله ، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2006.
15. عيد محمد إبراهيم ، الهوية والقلق والإبداع، دار القاهرة، مصر، 2002.
16. غليون برهان ، نقد السياسة، الدولة والدين،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004.
17. غليون، برهان، نظام الطائفية من الدولة الى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1990.
18. فنسنت أندرو ، نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوة ومحمودة خلف، دار الرواد، طرابلس، ليبيا، ط2، 2001.
19. فوكو ميشال ، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2012.
20. كلاستر بيار ، مجتمع اللادولة، ترجمة: محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،1981،.

21. كلاستر بيار غوشييه وماسيل ، أصل العنف والدولة، ترجمة: علي حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1985.

22. ماكيفر روبرت ، تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

23. نيتشة فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ت).

24. هيجل فريدريك ، فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بدون تاريخ، ج1.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. de Tocqueville Alexis, De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution, coll. Bouquins, Éditions Robert Laffont, Paris, 1986. Volume1 .

2. *Gauchet Marcel* : « *Croyance religieuse et croyance politique* », *Le Débat*, n°115, mei-aug 2001.

3. Habermas Jürgen, La Paix perpétuelle, Traduction: Rainer, Les Éditions du Cerf, Humanités , Paris, 1996.

4. Huxley Francis , Aimables sauvages, Traduction: Monique Lévi-Strauss, Presses Pocket, 1985.

5. Lévi-Strauss Claude, La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Société des américanistes, Paris, 1948.

المواقع الإلكترونية:

هنري لوفيفر: "الدولة والسلطة"، ترجمة: حسن أحجيج، موقع الجابري: http://www.aljabriabed.net/n02_12ahjij.htm