جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

اطروحة

لــنيــل شهادة الدكتوراه في العلوم

علم الاجتماع السياسي

العلاقات القرابية ودورها السياسي عند ابن خلدون

قراءة خلدونية في مصادر السلطة السياسية في المجتمع المحلي الجزائري

بلدية عمي موسى انموذجا

من إعداد الطالبة
سميرة سعدون

تحت إشراف الأستاذ
الدكتور محمد حمداوي

أمام لجنة المناقشة

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
مولاي الحاج مراد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 02
حمـداوي محمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقرر	جامعة مستغانــم
زاوي مصطفى	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 02
رباني الحاج	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعــة معسكــر
مرقومة منصور	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعــة مستغانــم
مرضي مصطفى	أستاذ محاضر –أ–	مناقشا	جامعة وهران 02

الموسم الجامعي 2018/2017

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Mots clés *:..... ....*

« Title »

Abstract :

This study focused on the political role of the families relationships in the algerian local society, based on the theory of Ibn Khaldun in assabia and state. The goal of this study is how effective are the ibn khaldun thoughts in analyzing the political power as its in our society today. And for this aime we choose the ammi moussa local village as sample. This study gave a results of the idea of assabia for the family and relatives its has no longer acoording to the meaning which is given by Ibn khaldun. However the meaning which refers to solidarity for mutual interests still exist and it has a big role in making the political authority in the Algerian local society. The local elections of 29/11/2012 gives us as result an electoral behavior not based on kinship relations as much as it based on the self interests (materiel interests), which gives us a new kind of relationship inside the society aside from family relationships. the meaning given by the theory of assabia or one of it.

Key words*: families relationships; Algerian local society; ibn khaldun; assabia; state.*

العنوان: "القرابة والسلطة السياسية في المجتمع المحلي الجزائري

قراءة خلدونية في مصادر السلطة السياسية

منطقة عمي موسى انموذجا"

الملخص:

تهتم هذه الدراسة ببحث الدور السياسي للعلاقات القرابية في المجتمع المحلي الجزائري، وفق ما تطرحه نظرية ابن خلدون في العصبية و الدولة. وهي دراسة تهدف إلى بحث مدى فاعلية فكر ابن خلدون في تحليل السلطة السياسية كما يطرحها مجتمعنا اليوم. واتخذنا من أجل هذا، المجتمع المحلي بمنطقة عمي موسى عينة للدراسة.

هذا وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن فكرة العصبية لذوي القربى والأرحام، لم تعد موجودة بالمعنى الذي يقدمه لنا ابن خلدون، إلا أن ما تفيده (العصبية) من معاني اللحمة وشدة التضامن، من أجل تحقيق المصلحة المشتركة لا يزال قائما يلعب الدور الأساس في تشكيل السلطة السياسية في المجتمع المحلي الجزائري. وقد أسفرت نتائج الانتخابات المحلية لـ29 نوفمبر 2012، بمنطقة عمي موسى، عن سلوكيات سياسية (انتخابية) غير قائمة على علاقات القرابة بقدر قيامها على تحقيق المصلحة الشخصية والمتمثلة بالدرجة الاولى في المكاسب المادية. مما يخلق نوعا جديدا من الروابط داخل المجتمع ما عدا روابط الأسرة والقرابة. وهو ما يفيد العصبية أو ما في معناها بحسب تعبير ابن خلدون.

كلمات مفتاحية : العلاقات القرابية، المجتمع المحلي الجزائري، ابن خلدون، العصبية، الدولة، السلطة السياسية.

تمهيـــد

يرتبط كل من مفهومي الأسرة والقرابة ارتباطا وثيقا إلى درجة أنه يجعل التفريق بينهما أمرا بالغ الصعوبة، فتعبير كل منهما عن الروابط الناشئة بين شخصين وأكثر، بشكل طبيعي أو اصطناعي، وما ينتج عن ذلك الارتباط من التزامات فردية اتجاه الأفراد المشكلين للجماعة هو ما يشكل أساس التفاعل داخل المجتمع، وأنه كلما زاد عدد الأفراد واختلفت طبيعة العلاقة بين ما هو بيولوجي وما هو اصطناعي، كلما سهل علينا التفريق بين ما هو أسرة وما هو قرابة، فالأسرة هي "ذلك التجمع الطبيعي بين مجموعة من الأشخاص انتظمتهم روابط الدم، فألفوا وحدة مادية ومعنوية..."[1]، في حين أن القرابة هي تعبير عن "مجموعة الصلات الدموية والروابط النسبية التي تربط الأفراد بوشائج عضوية واجتماعية متماسكة تلزمهم بتنفيذ التزامات ومسؤوليات وواجبات تقيد أبناء الرحم أو النسب الواحد"[2].

ومن خلال هذا التعريف للقرابة يمكن التفريق بين نوعين من الروابط، الأولى هي رباطة الرحم، والثانية هي رابطة النسب، وهو ما يقودنا إلى القول القرابة تكون نتيجة عمليتين اجتماعيتين هما " الأسرة- الزواج"، ولهذا تعرف القرابة بأنها " مجموعة العلاقات المعقدة القائمة على واقعة بيولوجية هي الميلاد، وظاهرة اجتماعية هي الزواج"[3].

كذلك فإن هناك من يضيف إلى الروابط الدموية والبيولوجية في تحديد القرابة، مجموعة العوامل الاجتماعية والثقافية، وهو ما ذهب إليه رالف بيلنر في تحديده لمفهوم القرابة حيث قال بأن "القرابة ظاهرة سوسيولوجية ترتبط

1. الوحيشي أحمد بيري، **الأسرة والزواج مقدمة في علم الاجتماع العائلي**،طرابلس، المكتبة الجامعية المفتوحة، ط01، 1998، ص48.
2. معن خليل عمر، **علم اجتماع الأسرة**، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط01، 2000، ص 148.
3. مصطفى الفوال، **علم الاجتماع البدوي**،تقديم أحمد مُحَّد خليفة، القاهرة، دار النهضة العربية، د ت، ص 217.

بالظواهر البيولوجية، لكنها لا تتطابق معها بأي حال من الأحوال، فالمجتمعات المختلفة تتباين في فهم طبيعة القرابة، كما هو الحال لدى بعض المجتمعات التي تتبنى أطفالا لا تنجبهم الزوجات، وفي مجتمعات أخرى نجد أن روابط القرابة تمتد لتشمل الأفراد الذين لا تربطهم علاقة بيولوجية، كما هو متبع في مجتمعاتنا، حيث نطلق لقب العم والعمة والخال عندما نشير إلى أزواج وزوجات أعمامنا وخالاتنا الفعليين، بل إننا نطلق صفة العم والعمة على أصدقاء الأسرة الكبار في السن والذين لا تربطنا بهم علاقات بيولوجية"[1]. وسنورد فيما يلي، بمزيد من التدقيق بعض التعريفات التي من شأنها أن تبين لنا بوضوح ما تفيده القرابة من معاني ودلالات علمية مختلفة باختلاف منظريها.

I. تحديد المفاهيم

أولا.تعريف القرابة ومفهومها

1.التعريف اللغوي والاصطلاحي

جاء في لسان العرب لابن منظور أن " القرابة والقربى الدنو في النسب، والقربى في الرحم وهي في الأصل مصدر، أقارب الرجل وأقربوه عشيرته الأدنون، والتقرب، التدني إلى شيء، والتوصل إلى إنسان بقربة أو بحق..."[2].

أما بالرجوع إلى المعجم الوسيط، نجد " قرب الشيء، قربا وقربانا، دنى منه وقرب الشيء، قرابة، قربا قربة، وقربى ومقربة، دما فهو قريب، ويقال قرب منه وقرب إليه"[3]، والقربى هي القرب في الرحم[1].

1. أنظر: سعيد فالح الغامدي، **البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية**، الإسكندرية، المكتب الجماعي الحديث، ط05، 1990.

2.جمال الدين أبو الفضل مُحَمَّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**،بيروت، دار صادر،ك03، مجلد01، ج10، 1999، ص 665-666.

3. ابراهيم مذكور وآخرين، **المعجم الوسيط**، ط03، دت، ج02، ص750.

ومن الناحية البيولوجية يمكننا تعريف القرابة على أنها " انتماء شخصين أو أكثر إلى جد واحد واعتقادهم أن لهم جدا واحدا انحدروا منه..."[2]. ويوضح لنا هذا التعريف أهمية العلاقات الدموية أي الجانب البيولوجي للقرابة، والتركيز على الانتماء المشترك إلى جد واحد، أي النسب المشترك.

وجاء في دراسات أنثروبولوجية معاصرة لمحمد الجوهري حول القرابة " تتحدد القرابة في أحد معانيها في ضوء العوامل البيولوجية، فالفرد يرتبط بأبيه وأمه بسبب مولده، كذلك يرتبط الأب والأم ببعض بسبب معيشتهما المشتركة، واشتراكهما في إنجاب الأطفال، ونجد في النهاية أن أطفال نفس الوالدين يرتبطون ببعض، لانتمائهم جميعا إلى سلالة نفس الزوجين..."[3]. وهو تعريف يعتمد على العامل البيولوجي للقرابة وإلى الاعتماد على النسب وتتبع شجرة النسب أو ما يعرف بالجينالوجيا.

2.التعريف السوسيو– أنثروبولوجي:

يعبر مصطلح القرابة بصفة عامة "عن علاقة اجتماعية، والتي تعتمد على روابط دموية حقيقية أو خيالية مصطنعة"[4]. وهي وفق هذا التعريف علاقة اجتماعية لا تخضع بالضرورة إلى محددات بيولوجية، وتأخذ العلاقات الخيالية أو المصطنعة، كالتبني بعين الاعتبار، فهي بالتالي تخضع لثقافة المجتمع. كما نجد في تعريف آخر للقرابة،

1. علي بن هادية وآخرون، **القاموس الجديد للطلاب**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب،ط07، 1991، ص 825.
2. نخبة من الأساتذة والمتخصصين، **معجم العلوم الاجتماعية**، مصر، الهيئة العامة للكتاب، د ت، ص 466.
3. مُحَمَّد الجوهري، **دراسات أنثروبولوجية معاصرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1993، ص 49.
4. دينكن ميتشل، **معجم العلوم الاجتماعية**، تر: مُحَمَّد إحسان مُحَمَّد الحسن، بيروت، دار الطليعة، 1989، ص130.

بأنها علاقة اجتماعية تقوم على أساس رابطة الزواج أو رابطة الدم أو المصاهرة"[1]. يبين هذا التعريف نوع هذه العلاقة التي تبنى من خلالها القرابة، حيث ميز صاحب التعريف بين علاقات الدم وبين علاقات النسب أو المصاهرة، وعلاقات الزواج، فالقرابة تقوم على نوع آخر من العلاقات غير علاقة الدم وهي علاقة الأصهار.

ويوضح فوكس هذه العلاقات قائلا: " ولا تعني القرابة في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع علاقات العائلة والزواج، وإنما تعني أيضا علاقات المصاهرة، فالقرابة هي علاقة دموية والمصاهرة هي علاقة زواجية، فعلاقة الأب بابنه هي علاقة قرابية وعلاقة الزوج بزوجته هي علاقة مصاهرة، والطفل وليد أبويه وعلاقاته القرابية تتحدد من خلالهما..."[2].

يقتصر الأنثروبولوجيون في استخدام مصطلح القرابة على العلاقات العاصبة، التي تقوم على روابط الدم، ومع ذلك فإن العلاقات الزوجية التي تشتمل على علاقات النسب والمصاهرة تشكل في العادة جزءا أساسيا من نسق القرابة. والقرابة علاقة اجتماعية تقوم على ارتباط أسري محدد ثقافيا، وتقوم الثقافة بتحديد أشكال للعلاقات الأسرية التي تعتبر ذات أهمية خاصة، وكذلك الحقوق والالتزامات التي تقع على كاهل عدد من الأشخاص الأقارب وصور التنظيم الموجودة بينهم..."[3].

نلاحظ من خلال هذه التعاريف السابقة أنها ترى القرابة في شقين هما الشق البيولوجي والشق الاجتماعي، وهذا ما يوضحه مارتن سيقلان قائلا بأن مفهوم القرابة يقوم على جانبين أساسيين ومتكاملين

1. سميرة أحمد السيد، **مصطلحات علم الاجتماع**، السعودية، مكتبة الشقيري، 1997، ص 89.
2. احسان محمد الحسن، **العائلة والقرابة والزواج، دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي**، بيروت، دار الطليعة، دس، ص19.
3. نخبة من الأساتذة والمتخصصين، **مرجع سابق**، ص 26.

في نفس الوقت، الجانب البيولوجي (الدموي) والجانب الاجتماعي، فهو ينظر إلى مصطلح القرابة بأنه لا يقوم على الروابط الدموية فحسب، بل يتعدى ذلك إلى علاقات اجتماعية من نوع آخر هي ما نسميه علاقات الأصهار"[1]. وأوضح ريفرز أن القرابة "اعتراف وقبول اجتماعي للروابط البيولوجية والقرابة، تعبر عن العلاقات الاجتماعية في مصطلح بيولوجي"[2].

خلاصة القول أن القرابة لا تقوم على روابط الدم الحقيقية البيولوجية فحسب، فلو اقتصرت على الجانب البيولوجي لكانت واحدة في كل المجتمعات، لكن علاقات القرابة تختلف من ثقافة إلى أخرى نتيجة البعد الاجتماعي المتمثل في علاقات المصاهرة.

ثانيا.أنـــواع القرابـــة

1.القرابة الدموية: هي التي تكون بين الأشخاص الذين ينتسبون إلى نفس السلف سواء أكان هذا السلف ذكرا أو أنثى، وفي القرابة الدموية نميز بين القرابة الأولية والقرابة الثانوية، "فالقرابة الأولية هي العلاقة التي تربط الوالدين بالأبناء، أو تلك التي تربط بين الأم، والأب و الأخ، بينما القرابة الثانوية هي تلك العلاقة الدموية التي تشخص من خلال الجد المشترك، فالمنحدرين من سلف أو جد مشترك، هم أعضاء الجماعات الدموية، فانتماء الفرد لأبويه يخوله أن يكون عضوا في جماعتين دمويتين"[3].

2.القرابة الاجتماعية: إلى جانب العلاقات القرابية الحقيقية، الدموية، توجد العلاقات القرابية غير الحقيقية، إذا يميز علماء الأنثروبولوجيا بين العلاقات التكوينية، والعلاقات القرابية التي هي من وضع المجتمع بحكم

1 . Martin Ségalen, **sociologie de la famille**, Nancy coll, UEd,Arrnand Colline,1981, p12-13.

2. عبد الحميد رشوان، **الأنثروبولوجيا في المجالين النظري والتطبيقي**، الأزاريطة، المكتب الجامعي الحديث،2003،ص 103.

3. مُحَمَّد عبده محجوب، **طرق البحث الأنثروبولوجي**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د س، ص165.

النظم الثقافية القرابية، والتي تبين عليها التزامات مماثلة لتلك التي تبنى على روابط الدم في بعض المجتمعات. فقد يحتل إنسان ما منزلة الأب لشخص آخر يطلق عليه كلمة أب دون أن يكون أبا حقيقيا، ودون أن يكون له حق في الاتصال بالأم، وإنما المسألة تتعلق بالتقاليد والآداب العامة، كما يحدث حتى الآن في بعض القرى المصرية، حيث يطلق الإنسان لفظ "أبويا فلان" على من هم في سن الأعمام أو غيرهم..."[1].

3.القرابة عن طريق المصاهرة: وهي العلاقة الناتجة عن الزواج، والقرابة في هذه الحالة تقوم على أساس المصاهرة، والأقارب هم الأصهار، وهم ينقسمون إلى مراتب قرابية مختلفة، أي تختلف إلى درجة قربها من الشخص. ومما تجدر الإشارة إليه ، أن دراسات القرابة حتى عهد قريب لم تكن تدرس إلا ما يعرف بالقرابة الدموية فحسب. ولذلك لم يكن الأصهار يعدون أقارب بالمعنى الدقيق للكلمة، غير أن تطور الدراسات علم الاجتماع العائلي وكذلك تطور الدراسة الأنثروبولوجية للقرابة قد ألقت حديثا الضوء على فئة الأصهار، وذلك على أساس أن صهري (الذي هو زوج أختي وكذلك شقيق زوجتي) تقوم بينه علاقة وبيني، كما تقوم علاقة بينه وبين أولادي، الأول زوج عمة أولادي، والثاني خال أولادي[2].

ومن الواضح أن اللغات والثقافات المختلفة تتفاوت فيما بينها في تحديد فئات الأصهار،أي في تحديد دوائر الأشخاص الذين تقوم بينهم وبين الشخص علاقات على أساس الزواج، ويبدو هذا الاختلاف في المصطلحات الدالة على الأصهار بأنواعهم المختلفة، ولكنها تبدو بنفس القوة في تحديد فئاتهم ودوائرهم ثم تبدو بعد ذلك في الحقوق والواجبات التي ترتبها علاقات المصاهرة.

1. نبيل السمالوطي، **الدين والبناء العائلي**، جدة،دار الشروق، د س، ص131.
2. علياء شكري، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996، ص 60-61.

ومن الواضح أن هذا النوع من القرابة يسهم كثيرا في عملية تكوين الجماعات الاجتماعية عن طريق الزواج، وتشكيل التحالفات السياسية وتوسيع دوائر التعاون والتضامن الاجتماعي الذي لا يمكن أن يحققه سوى نسق القرابة، وهذا تعبيرا واضحا للبعد السياسي لمصطلح القرابة.

4.القرابة المصطنعة: المقصود بالقرابة المصطنعة هي ذلك النوع من العلاقات التي يخلع عليها المجتمع طبيعة العلاقات القرابية الحقيقية، ويترتب عليها كافة حقوقها وواجباتها، ويطلق عليها أيضا اسم القرابة الافتراضية أو الطقوسية[1]. ومن أبرز النماذج عن هذا النوع من العلاقات القرابية، ما يعرف بنظام التبني،حيث كان "التبني والقبول والادعاء من الظواهر الهامة في نظام الأسرة الإنسانية، وكانت من الحقوق التي يمارسها رب الأسرة، وبمقتضاه كان يلحق من يشاء بنسب الأسرة، ويترتب عليها درجة القرابة عندهم تستند إلى الإدعاء وليس على مجرد صلات الدم، فلقد كان الولد – الابن الفعلي. لا يلحق بأبيه إلا إذا رضي الأب أن يلتحق به، وقد ظهر نظام الادعاء والتبني عند كثير من الشعوب البدائية والحضارات القديمة، وما يزال مأخوذا به في كثير من المجتمعات المعاصرة[2]، وهو ما أضفى على القرابة بعدا اجتماعيا–دينيا.

5.القرابة الطقوسية: من بين أمثلة القرابة الطقوسية ما وجده علماء الأنثروبولوجيا عند بعض المجتمعات القبلية في شرق إفريقيا وعند الهنود الحمر وبعض جزر المحيط الهندي، وبعض قبائل أستراليا، وهو نظام طبقات العمر، ويقوم على أساس ترتيب أعضاء المجتمع – خاصة الذكور– على أساس السن، فكل طبقة أو جماعة تضم جميع الأفراد الذين ينتمون إلى فئة عمرية محددة، وهذا ما يحيل المجتمعات إلى طبقات عمرية مرئية بعضها فوق بعض[3].

1. علياء شكري، **مرجع سابق**، ص 62.
2. نبيل السمالوطي، **مرجع سابق**، ص121.
3. نفس المرجع، ص 119.

وتتألف طبقة العمر من جميع الذكور الذين يمرون معا، بشعائر التكريس ويمنحون اسما مشتركا ويكون لهم جميعا نفس المركز الاجتماعي، ويسلكون نفس السلوك إزاء بعضهم البعض، ويتخذون موقفا واحدا إزاء غيرهم من الناس ممن ينسبون إلى طبقات عمر مختلفة[1]، وهذا يعني أن بناء طبقة عمر معينة- كما يقول ايفانز برتشارد الذي درس هذا النظام عند النوير، بجنوب السودان، يكون لهم نفس الحقوق والواجبات والامتيازات والوظائف الاجتماعية، وتنشأ بينهم أخوة وروابط انتماء مشترك تتخطى حدود العشيرة والجماعات القرابية، وتفوق قوة هذه العلاقات الأخوية التي تفرض عليهم قيودا في مجال الزواج وممارسات الجنس- تماما كالتي تفرضها علاقات الدم- لا تقوم على أساس بيولوجي وإنما تقوم في جوهرها على أساس اجتماعي مستمد من ثقافة المجتمع وتقاليده ونظمه[2].

وقرابة العماد في الديانة الكاثوليكية المعاصرة إذ تتحقق القرابة الطقوسية في مجتمعات غرب أوروبا والولايات المتحدة عن طريق إطلاق أسماء العراب (أبو العماد) على الأطفال الجدد، وتطورت مثل هذه العلاقات إلى حد بعيد في البلاد الكاثوليكية على وجه الخصوص وبالذات في جنوب ايطاليا[3].

هذه بعض الأمثلة عن القرابة الطقوسية وهي موجودة في كثير من المجتمعات وتتخذ أشكالا متعددة وكثيرا ما تتخذ صورة الانقسام أي عضوية الفرد في الجماعة. وتعرف في معظم الأحيان إلى زيادة عدد الصلات الرسمية بين أفراد المجتمع وتزيد من درجة التضامن بين أبناء المجتمع المحلي.

1. نفس المرجع، ص 119.
2. نفس المرجع، ص 119.
3. علياء شكري، **مرجع سابق**، ص 83-84

ثالثا.أنواع الجماعات القرابية

لا يخلو مجتمع من المجتمعات الإنسانية من جماعات يرتبط أعضاؤها بروابط القرابة والجماعات القرابية هي جماعات اتحدت عن طريق روابط الدم أو الزواج، ومن بين الجماعات القرابية نذكر:

1.العائلة الأولية: تعتبر العائلة الأولية المكون الأول لنسق القرابة، وتتكون من الرجل (الزوج) والمرأة (الزوجة)، والأطفال سواء كانوا يعيشون معا أو لا، وتشتمل العائلة الأولية على ثلاث أنواع من العلاقات الاجتماعية، النوع الأول وهي العلاقات التي توجد بين الوالدين و الطفل، والنوع الثاني هو العلاقات التي توجد بين الأطفال الأشقاء أي من نفس الوالدين، وأخيرا النوع الثالث وهي العلاقات التي توجد بين الزوج والزوجة لنفس الأطفال كوالدين لهم،و الفرد الذي يولد في الأسرة يكون فيها إما ابنا أو ابنة أو أخا أو أختا، وعندما يتزوج الرجل وينجب أطفالا فهو ينتمي في هذه الحالة إلى أسرة أولية ثانية أي يكون زوجا وابنا[1]،وهو ما يصدق أيضا على معظم الأشكال الممتدة من الأسر النووية، أما الجماعات القرابية الأخرى، فتتميز بأنها اتحادية، بمعنى أنها تتجاوز حياة الأفراد، ويمكن في كثير من الحالات أن تظل قائمة إلى مالا نهاية[2].

وترجع خاصية عدم الاستقرار إلى نظام المحارم العالمي الذي يحرم زواج الأصول (الآباء والأمهات)، من فروعهم أي نسلهم، وتحرم كذلك الزواج بين الرجل وشقيقته، وهكذا على الأبناء أن يتزوجوا من خارج الأسرة الزواجية ، وكذلك الحال بالنسبة لشقيقاتهم، وتبدأ الأسرة الزواجية في الانهيار عندما يتزوج الأبناء ، وفي حالة وفاة الزوج أو الزوجة، وتنهار تماما وتختفي بموت الزوجين[3].

1. مُحَمَّد حسن غامري، **مرجع سابق**، ص 85.
2. مُحَمَّد الجوهري، **مرجع سابق**، ص58.
3. مُحَمَّد الخطيب، **الأنثروبولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية**، دمشق، منشورات علاء الدين، 2000، ص 185.

2.العائلة المعقدة: تتخذ العائلة المعقدة أشكالا كثيرة أهمها نوعان هما، العائلة المركبة والعائلة الممتدة، وهما تقومان على أسس مختلفة، تنشأ نتيجة لبعض النظم الخاصة بالزواج أو الإقامة، و"توجد الأسرة المركبة في كثير من المجتمعات وهي تقوم على نظام تعدد الزوجات لزوج واحد، وإخوة غير أشقاء. وتتضمن الأسرة المركبة أنماطا مختلفة، منها عندما تتوفى أو تطلق الزوجة، ويتزوج الزوج من زوجة أخرى، أو عندما يتوفى الزوج أو تطلق الزوجة، وتتزوج الزوجة من رجل آخر، وفي كلتا الحالتين يتواجد في الأسرة إخوة غير أشقاء"[1].

والشكل الثاني من العائلة المعقدة هو الأسرة الممتدة، "وتتكون الأسرة الممتدة من عائلتين زواجيتين أو مركبتين أو أكثر، بشرط توافر رابطة القرابة الدموية الأولية بين بعض أعضاء تلك الأسرة، ويعيش أفراد الأسرة الممتدة في وحدة سكنية واحدة، ويسود بينهم التعاون الاقتصادي، ومن صورها أب وزوجته وأبناؤه الذكور وعائلتهم وبناته، وهناك كمصطلحات أخرى تطلق على الأسرة الممتدة منها الأسرة المشتركة[2].

3.البدنة: وقد ترتبط الأسر بعضها ببعض من خلال سلف مشترك أبعد من الأب يطلق عليها اسم البدنة، والأنثروبولوجيون يقصدون بها "تلك الجماعة المتعاونة المتماسكة التي تربط بين أعضائها روابط القرابة في خط معين، ونجد أن البدنة تتمتع دائما بنسق السلطة التي تقوم على نفس ذلك الأساس القرابي، وهي جماعة تعبر عن وحدتها وتماسكها واستقلالها في وفائها بالتزاماتها، ومطالبها بحقوقها[3].

1. مُحَمَّد حسن غامري، **مرجع سابق**، ص88.
2. نفس المرجع، ص 89.
3. مُحَمَّد عبده محجوب وآخرون، **دراسات في المجتمع البدوي**، مصر، دار المعرفة الجامعية،1998، ص45.

4.العشيرة: هي وحدة اجتماعية تعتبر امتدادا للأسرة ، وتتميز بتسلسل قرابي معين ينفق مع نظام سكني خاص، ولذلك فهي وحدة مكانية، ويعتقد أفراد العشيرة الواحدة بوجود جد مشترك قام بتأسيس العشيرة، وأحيانا يكون ذلك الجد شخصية أسطورية[1].

ووفقا للاستخدام الأنثروبولوجي للعشيرة، " فهي جماعة من أهم خصائصها الانحدار من جد مشترك أو عام، فربما يكون الأفراد مرتبطين ارتباطا وثيقا من الناحية البيولوجية، ولكن كل عضو يعتبر كل الأعضاء الآخرين أقاربه ، وأن الانحدار يمكن تتبعه سواء في خط الأم (من خلال الأم وإخوة الأم) أو جد الأم، أو من خلال الانحدار في خط الأب من خلال الأب والأعمام أو الجد[2].

5.البطون واتحاد العشائر: يشمل النسق القرابي كذلك على تجمعات اجتماعية أكبر من العشيرة، ففي بعض المجتمعات ترتبط عشيرتان أو أكثر معا لتكون ما يعرف بالبطن، ويشعر أعضاء العشائر أن بينهم روابط حقيقية تربط بعضهم ببعض، ومن ثم بتبادلون الخدمات في المناسبات الدينية أو الحفلات.

أما الفخذ فهو أحد فروع العشيرة الذي يعتمد على النسب الأحادي (نسب الأم أو نسب الأب)، يستطيع فيه أعضاؤه تتبع روابطه القرابية في حلقات سلالية مرتبطة بخط النسب بدرجة أدق مما في العشيرة[3].

6.القبيلـــة: هي وحدة اجتماعية تجمع عشائر عدة وتنتشر في المجتمعات البدائية، وتتميز بوحدة المكان واللغة والثقافة[4]، كما أن القبيلة هي أكبر الوحدات القرابية المعتمدة على وحدة النسب، وتتكون من مجموعة من

1. عاطف وصفي، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، بيروت،دار النهضة العربية،د س، ص 107.
2. مُحَمَّد عبده محجوب، **مرجع سابق**، ص 44.
3. معن خليل عمر، **مرجع سابق**، ص 1857.
4. عدنان أحمد مسلم، **محاضرات في الأنثروبولوجيا، علم الإنسان**، الرياض، مكتبة العبيكان، 2001،ص213.

العشائر ، وقد تتواجد العشائر في أقاليم متجاورة أو أن بعضها قد يقطن في أقاليم بعيدة نسبيا. وتظل القبيلة موحدة مادامت العشائر التي تتألف منها تنتظم في بناء أحادي للقرابة الدموية النابعة من النسب المشترك[1].

وتمثل القبيلة مفهوما قرابيا وسياسيا في الوقت نفسه، ومعروف تاريخيا أن بعض القبائل قامت بدور الدولة قبل ظهور الدولة الحديثة، وقد اتحدت في العصور القبلية بعض القبائل في أحلاف سياسية لزيادة قوتها الحربية ضد القبائل التي شعرت بتهديدها الأمني.

وفي هذا الصدد يقول ماكيفير "أن القرابة هي التي أوجدت المجتمع، والمجتمع هو الذي أوجد الدولة[2]. ولقد أمدتنا البحوث السوسيولوجية والأنثروبولوجية شواهد بالغة القيمة حول دور القرابة كعامل هام في تطور الدولة. فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأولية، واتخذت الأسرة أشكالا مختلفة، ويربط بين أعضائها روابط بالدم، ومن ثم تكون القرابة نتاج لهذه الروابط، وكلما تعددت الأسر وتعقدت شبكة هذه الروابط، ازدادت ظاهرة القرابة تعقيدا، ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التي تعد أساس الحياة السياسية[3].

1. نفس المرجع، ص 156.
2. مُحَمَّد علي مُحَمَّد، **أصول الاجتماع السياسي والمجتمع في العالم الثالث**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ص143.
3. نفس المرجع، ص 144.

رابعا. مفهوم السلطة السياسية

1. السلطة لغة واصطلاحا

أ.لغـة: السلطة لغة تعني القوة والقهر والسيطرة، ومنها التسلط على شيء، أي التحكم فيه، والسلطان أي قوة الشيء والحجة والبرهان، وهو لا يجمع، عكس السلطان الذي يعني الوالي والأمير، وجمعه سلاطين ومنها التسلط ويعني التغلب وإطلاق القهر والقدرة[1].

ونجد في المعجم الفلسفي أن السلطة هي القدرة والقوة على الشيء والسلطان الذين يكون للإنسان على غيره، وجمع السلطة سلطان، وهي الأجهزة الاجتماعية التي تمارس السلطة كالسلطة السياسية والسلطات التربوية والسلطات القضائية وغيرها..."[2].

فالسلطة إذن هي التمكن والاستئثار بالقوة والقدرة على التوجيه والإجبار نحو اتجاه معين من السلوك الاجتماعي.

ب.اصطلاحا، فتعني السلطة القدرة أو القوة أو القدرة التي يمارسها شخص على آخر للحصول على أمر معين، هذه المعاني أشار إليها جان مينو، حينما بين أن السلطة هي ممارسة نشاط ما على سلوك الناس،أي القدرة على التأثير في ذلك السلوك وتوجيهه نحو الأهداف والغايات التي يحددها من له القدرة على فرض إرادته، ولن تكون وسائل السلطة في تحقيق ذلك استعمال الإكراه فحسب، فبإمكانها تأمين الطاعة وتحقيق

1. الفيروز ايادي، **القاموس المحيط**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ص 557.

2. ميشال فوكو، **المعرفة والسلطة**، تر: عبد العزيز العيادي، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994، ص43.

الأهداف بواسطة الموقع الاجتماعي والسلوك الذي يعد المجتمع سلوكا فاضلا فيرفعنا إلى مرتبة النموذج أو القدرة[1].

ويعرفها "بيردو" بأنها قوة في خدمة فكرة، إنها قوة يولدها الوعي الاجتماعي وتتجه تلك القوة نحو قيادة المجموع للبحث عن الصالح العام المشترك، قادرة على أن تفرض على أعضاء الجماعة ما تأمر به[2]، وهو بهذا له نفس نظرة "ابن خلدون" ، الذي رأى أن السلطة ضرورة حتمية لحياة الإنسان وبقائه، فحاجة الإنسان تدعي وجود سلطان قاهر.

وحب السلطة و الاستعداد لممارستها تعتبر صفات طبيعية لدى البشر، فهم يمارسونها تلقائيا،وهي تعتبر طاقة إرادية تظهر عند من يتولون إدارة جماعة بشرية تسمح لهم بفرض أنفسهم عبر طريقتين إما بالقوة أو بناء على الرضا، فذا كانت بالقوة اعتبرت السلطة "سلطة فعلية"، أما إذا كانت بالرضا سميت "سلطة قانونية"[3]، وإن السلطة هي تحقق تحول الحياة الاجتماعية التلقائية إلى حياة سياسية وقانونية أي إلى دولة.

وتشير كل هذه التعريفات إلى حقيقتين هما، " السلطة أمر" والسلطة " واقع اجتماعي"، فالسلطة عموما سياسية أو غير سياسية لا تقوم إلا في جماعة، وعلى ذلك فإن هذا ظاهرة السلطة عموما هي ظاهرة اجتماعية، فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تتمتع بخاصية اجتماعية، وإنما يشاركها في ذلك السلطات القائمة في التجمعات الإنسانية الأخرى، يقصد بالسلطة غير السياسية، أو السلطة الاجتماعية التوصل من خلال علاقات تقاسم مع الآخرين إلى الحصول على خدمات الآخرين أو الظفر بطاعتهم، ومصادر هذه السلطة الاجتماعية

1.جان مينو، **مدخل إلى علم التربية**، تر: جورج يونس، ط3، بيروت، منشورات عويدات، 1982، ص 88.

2 . George Bordeau,**Traité de science politique**, tome01, Paris, le pouvoir politique, 1967, p11.

3. سعاد الشرقاوي، **النظم السياسية في العالم المعاصر**، القاهرة، د د ن، 2007، ص 96.

متعددة كالثراء المادي والمركز الاجتماعي الذي يحتله شخص ما، والذي قد يكون ناتجا عن شغله لوظيفة حكومية، وقد يكون مصدر السلطة أيضا هو العلم والثقافة أو الفن، فكبار العلماء والخبراء والفنانين يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين، فما ينبغي التأكيد عليه هو أن السلطة ظهرت في كل التنظيمات بمجرد تمكن شخص أو مجموعة من فرض إرادتها على الآخرين، وهو ما يستدعي ازدواج العلاقة بين الأمر والطاعة، وبالنتيجة الاختلاف بين الآخرين والخاضعين أو المؤيدين، ومن ثم فإن هذه الملاحظات رغم محدوديتها تقدمنا خطوة أخرى في اتجاه فهم السلطة كعلاقة لا كمجرد قوة مسلطة من خارج الجماعة على الجماعة، رغم أن عالم الاجتماع ماكس فيبر يعتبر العنف هو الوسيلة الطبيعية للسلطة من حيث احتكارها وشرعنتها، إلا أن تأكيد ماكس فيبر على العنف يبرره هاجس البحث عنده لكي يجعل هذا الاحتكار والعنف مشروعا أو شرعيا[1].

2.السلطة السياسية

تعد السلطة السياسية أحد المصطلحات المعبرة عن وجود فئة حاكمة في المجتمع تتولى ممارسة السلطة وفئة محكومة تلتزم بالولاء والطاعة، وتعتبر أحد الأركان الأساسية للدولة إذ تتولى حكم الشعب وترعى مصالحه، وبازدياد الوعي وتشبع الشعوب بالنظريات الديمقراطية أصبح مفهومها يتمثل في هيئة تتولى ممارسة السلطة لحكم الشعب المستقر فوق إقليم الدولة ورعاية شؤونه وإدارته وحماية الإقليم عبر تنظيم استغلال ثرواته لحفظ النظام والأمن[2].

1. ج.ب. هوغ وآخرون، **الجماعة السلطة والاتصال**، تر: نظير جاهل، ط02، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996، ص 60.

2. حسني بوديار، **الوجيز في القانون الدستوري**، الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، 2003، ص 44.

فالسلطة السياسية هي المعيار المميز للدولة عن غيرها من الجماعات السياسية التي لم تصل إلى مستوى الدولة كالقبيلة والعشيرة،كما أنها تختص بالمحافظة على الوجود الجماعي وحماية السكان للمجتمع والدفاع عنه، فهي قوة إرادة تتجلى لدى الذين يتولون عملية حكم جماعة من البشر، فتتيح لهم فرض أنفسهم بفضل التأثير المزدوج للقوة والكفاءة[1].

وتعرف السلطة السياسية بأنها صلب أو جوهر عالم السياسية، ولا تعرف هذه الأخيرة إلا بوظيفتها التي تقوم بها في إطار السلطات العامة، وتعتبر الاحتكار الفعلي لأدوات العنف في المجتمع، أي الدور الذي تؤديه في تحقيق الخير العام للمجتمع[2].

ومنه يمكننا فهم السلطة السياسية بعلاقة ازدواجية، فإذا انطلقنا من التعريف الأخير لها نجد أنه ينظر إليها كمفهوم ايجابي، فهو يعتبرها مجمدة وذات قيمة سامية حتى ولو بدت ناشئة حصرا على المصلحة الأنانية للحاكم، إلا أنها تسعى للصالح العام، ونجد الجانب الآخر الذي يعطي الصفة السيئة للسلطة السياسية بطبيعتها، بحيث لا يفلت أي عمل من أعمالها من الإدانة الجذرية حتى ولو بدا أنه يبرر نفسه بالمصلحة الجماعية، وبهذا المعنى يمكننا أن نصف السلطة السياسية انطلاقا من الوقائع الاجتماعية لا فقط بمعرفتها والتعرف عليها، بل أيضا بتجسيدها وممارستها، بتوازنها واختلالها، بمرونتها وعنفيتها، بتخفيها وتجليها في صلب العلاقات الاجتماعية.

وانطلاقا من السلطة السياسية التي تجد مجالها في التنظيمات الاجتماعية ذات التركيب المعقد أي المجتمعات الشاملة التي تعني بالنسبة لعدد كبير من الباحثين الدولة، الأمة في عصرنا الحالي، فإن تجمع المفهومين

1. نفس المرجع، ص 44.

2. قحطان أحمد سليمان الحمداني، **النظرية السياسية المعاصرة**، ط01، الأردن، دار حامد للنشر والتوزيع،2003، ص165.

بشكل ما يطلق عليه بالنظام السياسي للدولة أو السلطة السياسية والتي تعني حسب العالم الأنثروبولوجي راد كليف براون "ذلك الجزء من التنظيم الكلي الذي يهتم بحفظ وتوكيد النظام الاجتماعي ضمن إطار إقليمي محدد، وذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر عن طريق اللجوء إلى القوة الفيزيقية[1]، أما بالنسبة لمفهوم لماكس فيبر فنظر لمفهوم السلطة السياسية أنها كل إمكانية في داخل علاقة اجتماعية لاتخاذ الرغبة الخاصة ضد رغبة الرافضين لها بغض النظر عما ترتكز عليه تلك الإمكانية والانضباط هو إمكانية من الإمكانيات عبر فرض الانصياع بصورة سريعة وتلقائية وآلية لدى مجموعة محددة من الأشخاص وذلك بناء على عملية ضبط الممارسة[2].

فهذا الأخير يبرر لنا سيادة السلطة السياسية، ولكن "السيادة" تستلزم استغلال السلطة السياسية إزاء أية سلطة اجتماعية خارجة عن نطاق المجتمع المدني، وأولويتها على كل سلطة داخل هذا المجتمع في آن واحد، ولكن الواقع يبين لنا أنه لا يمكن لهذه السيادة أن تكون مطلقة لأنها تصطدم بالسلطات الاجتماعية الخارجية التي تقف في وجهها وتحد من نطاقها.

فقد جرت العادة على تحديد مختلف نشاطات وخدمات السلطة في كل قطاع، وتبدأ الحرية، وكل هذا ليس سوى وصف لمؤسسات محددة تاريخيا وجغرافيا، وحتى تكون في موقف وسط يمكن القول أنه لا يمكن حصر أعمال السلطة السياسية، فكما يقول روسو أن السيادة والحرية لا تتعارضان إلا بقدر ما يكون المجتمع المدني بأكمله بعيدا عن المشاركة في السلطة السياسية[3].

1. مُحَمَّد مدان، الأصول **السوسيوتاريخية للسلطة السياسية في الجزائر (1962–2002)، دراسة أنثروبولوجية** ، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، أبو بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، 2007-2008،ص18.

2. ميشال فوكو، **مرجع سابق**، ص46.

3. جان وليام لابيار، **السلطة السياسية**، تر: حنا الياس، بيروت، منشورات عويدات، د س، ص99.

خامسا.مصادر السلطة السياسية

فمصادر الشرعية وفقا لما حددها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في ثلاث مصادر أساسية وهي:

1.**المصدر التقليدي** :والذي يقصد به إلى مجموعة التقاليد الدينية والأعراف التقليدية والعشائرية التي تعتمدها القيادة السياسية في تحقيق رضا المحكومين، وذلك انطلاقا من الدين والتقاليد، أي أن المحكومين قد يقتنعون بمصدر تقليدي للشرعية مثلا في مرحلة تاريخية معينة، ولكنهم في مرحلة تالية قد لا يقتنعون بهذا المصدر لأسباب عديدة، ومثلنا على ذلك الحق الإلهي في أوروبا في القرون الوسطى[1]، وهو مصدر تقليدي للشرعية تقبله المحكومين لقرون طويلة، ولكنه تعرض للتآكل ثم السقوط النهائي في قرون تالية، وحل محله مصدر أخر للشرعية لا يقبل المحكومين بغيره بديلا وهو العقلانية القانونية[2].

2.الشخصية الكاريزمية أو التاريخية : فيكون الحاكم نفسه هو مصدر الشرعية، والواقع أن شخصانية السلطة قد تبدو مفيدة في الواقع في مرحلة من مراحل التطور السياسي للدولة فظاهرة القيادات الكاريزمية

1. خميس حازم والي، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003، ص22.

2. أحمد الأصغر اللحام، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 130-131.

ربطت نفسها بالقضايا الوطنية، الأمر الذي قاد إلى أن تتمحور كافة القضايا والوطنية حول شخص الحاكم إذ أصبح هذا الأخير هو الذي يقرر كل شيء ومن يخالفه فهو مخالف مصلحة البلاد[1].

فالقيادات الكاريزمية سعت إلى تكريس حكمها وتقويته من خلال تقلدها المناصب السياسية وسيطرتها على كافة المراكز الدولية، إذ أصبحت قراراتها السياسية هي قرارات ذات صيغة فردية لا تخضع بالدرجة الأولى إلى الطرق المؤسسية القانونية في عملية صنع القرارات، وإنما تعبر عن شخصه وفكره فقط ، الأمر الذي أفقد هذه القيادات شرعيتها في الاستمرار والبقاء. ولكن هذا المصدر للشرعية هو مصدر غير دائم فيزول بزوال ذلك القائد وهذا ما لا يخدم النظام السياسي القائم فهو بمثابة مصدر شرعي مؤقت[2].

3.المصدر العقلاني القانوني: ويقصد به مجموعة المؤسسات والقواعد الإجرائية التي تتصل بتنظيم الخلافة السياسية وتضبط سير العملية السياسية. فضمن هذه الشرعية تقوم السلطة على قوانين تعتمد على الدستور وترتبط به، مما يضفي عليها طابع المشروعية، كما أن السيطرة تكون عقلانية عندما لا تتأسس على سمو يتجاوز الواقع المادي أو التقاليد، أو على التعلق بشخص، وإنما على الطابع العقلاني والفعال للسلطة [3].

وهكذا فإن السلطة المشروعة لا تبرر ذاتها بالاستناد إلى مبادئ سامية، وإنما يكفي أن تعطي المؤسسات خياراتها وتصرفاتها صيغة قانونية وتكتسب الطابع القانوني، وعليه فيوجد تطابق بين المبرر السياسي والمشروعية وبين الشرعية والقانون.

4 . أمين مُحَّد دبور، **نظم سياسية مقارنة**، غزة، الجامعة الإسلامية، 2013 ، ص03.

2. سعد الدين إبراهيم ، علي الدين هلال وآخرون، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**،ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص406.

3. أمين عواد المساقية، المعتصم بالله علوي، **الإصلاح السياسي والحكم الراشد ، إطار نظري**، الأردن، دار الحامد للنشر والتوزيع،2012 ، ص 32-33.

ويرى" ماكس فيبر "أن النظام الحاكم يكون شرعيا وصالحا، عند الحد الذي يشعر فيه المواطنين بالرضا عن هذا النظام، وينشأ عن هذه الشرعية استقرار الحالة أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وفي هذا الصدد يشترط موريس دوفرجيه أن يتأثر الرضا عن القبول الاختياري والعميق، وليس ما يمكن تحقيقه عن طريق أداة خارجية أي لا يكون ذلك الرضا ناجم عن ضغط وإكراه وترهيب[1] .

ويؤكد دافيد إيستون أن اليقين والحق هما مهد الشرعية، وأن هذا اليقين لدى المواطنين يعكس بشكل ضمني أو تصريح، حقيقة إيمانه بأن أمور القبول والطاعة هي مطابقة لمبادئه وأخلاقه ولما هو صحيح ومحقق في المجال السياسي. معناها أن يقين وإيمان الأفراد وقبولهم ورضاهم عن السلطة القائمة يتوافق وتطلعاتهم وخياراتهم اتجاه صاحب السلطة، فهذا بالتأكيد سينعكس على الواقع السياسي، وهكذا فإن الشرعية تشير بمدلولاتها إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحياتها كسلطة إلى الأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة [2].

وبالتالي فإن النظام السياسي لا يغدو تنظيما تقنيا للسلطة فحسب وإنما يصبح توافقا بين المبادئ العامة والنظرية الإيديولوجية التي يتمسك بها من ناحية، وبين قناعات الأفراد والجماعات الذين يعيشون في كنفه من ناحية أخرى، وهذا التوافق هو الذي يضفي على النظام صفة شرعية، ويبني ما نسميه بالحكم الجيد الراشد[3] .

ومن خلال ما قدمه ماكس فيبر عن مصادر الشرعية والتي حصرها في النقاط التالية :المصدر التقليدي، والمصدر الكاريزمي، والمصدر القانوني العقلاني، فكلها أرجعها وأعتبرها بمثابة مرجعيات من خلالها تستمد السلطة شرعيتها.

1. **نفس المرجع**، ص 34.
2. .سعد الدين إبراهيم، علي الدين هلال وآخرون، **مرجع سابق**، ص409.
3. أمين عواد المساقية، المعتصم بالله علوي، **مرجع سابق**، ص35.

II. الدراسات السابقة حول موضوع الأسرة والسلطة السياسية

أولا. نظريات حول الأسرة والعلاقات القرابية

1. النظرية التطورية

كان لويس مورغن رائدا في دراسة الأسرة والعلاقات القرابية، والدليل على ذلك اشتمال معظم المؤلفات حول الموضوع على نظريته وتوجهاته، التي اصطبغت بنظرة تطورية للعائلة البشرية، فبإمكان القارئ لنظريته أن يكشف ببساطة عن وجود مراحل تطورية جعلها حتمية اجتماعية وتاريخية مرت بها الأسرة في الوجود الإنساني، فنجده " ينتقل في تفسيره لنظام الحياة العائلية والزواج من البساطة إلى التعقيد، وذلك تبعا لفرضية ظنية انطلق منها نحو تفسير تطور مراحل الأسرة وأشكال الزواج، ويرى مورغان أن العائلة البشرية قد مرت بمراحل قبل أن تصل إلى شكلها الحالي، أي الزواج الأحادي Monogamies، ومن ثم عالج تطور العائلة البشرية في ضوء مراحل تطور المجتمع البشري"[1].

بالنسبة إلى مورغان، فإن المجتمع الإنساني مجتمع غير مستقر، عرف في وجوده أشكالا متباينة، كان كل شكل منها خاضعا لمجموعة من العوامل هي التي أوجدته بهذا الشكل، فنتج عن ذلك أن نظام الأسرة بالشكل الذي يوجد به اليوم هو نفسه كان نتيجة لذلك التطور الاجتماعي ، ومن ثم نجده "يقسم مراحل تطور المجتمع البشري إلى حقبتين أساسيتين هما : حقبة التوحش sauvagerie، ثم حقبة التبربر Barbarisme ، وذلك قبل أن يصل المجتمع البشري إلى الحضارة الأوروبية، وقسم حقبة التوحش إلى ثلاث مراحل وهي مرحلة التوحش الدنيا، ومرحلة التوحش الوسطى، ثم مرحلة التوحش العليا، أما حقبة التبربر فقد قسمها أيضا إلى ثلاث مراحل،

[1]. محمد حسن غامري ، **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة،(علم الانسان)**، الاسكندرية، المكتب العربي الحديث، ط 2، 1989، ص 94؛ وأنظر أيضا: Lewis Morgan, La société Archaique,Paris: Anthropos, 1971.

الأولى هي مرحلة التبربر الدينا، ثم مرحلة التبربر الوسطى وأخيرا مرحلة التبربر العليا، وبعد ذلك وصلت الانسانية إلى مرحلة التمدين" [1] .

لقد توصل مورغان، من خلال تتبعه لمراحل تطور المجتمع البشري إلى أهمية العامل التكنولوجي في جعل كل مرحلة تتميز عن الأخرى، وتكون ممهدة لها، ومن ثم تمكن من صياغة نظريته الخاصة حول جوهر التغيير الاجتماعي، والتي تضمنت فكرة أساسية مفادها "أن التقدم التكنولوجي لا بد أن يستتبعه بالضرورة تغير في الأنظمة الاجتماعية السائدة، حتى يكون هناك توافق بين تلك النظم وبين ما أحدثه التقدم التكنولوجي من تغيرات مادية"[2].

ومن بين النظم التي وافق تغيرها التطور المادي والتكنولوجي حسب لويس مورغان نظام الأسرة والقرابة ، فجاء في كتابه " المجتمع القديم" أن ذكر بأن الأسرة الانسانية مرت بثلاث مراحل أساسية هي :

1. مرحلة الشيوعية أو الاباحية الجنسية.
2. مرحلة الزواج الجماعي، تعدد في الزوجات أو تعدد في عدد الأزواج.
3. مرحلة الـزواج الاحادي، وتتكون الأسرة من زواج واحد وزوجة واحدة.[3]

أما اسهام لويس مورغان الآخر، فإنه يتمثل في اكتشافه للنسق التصنيفي للعلاقات القرابية، والذي بمقتضاه يتم تطبيق مصطلحات القرابة على طبقات الأقارب، فالطفل مثلا عندما يطلق كلمة أب ليس على أبيه

1. **نفس المرجع** ، ص 95.
2. أنظر: نيكولا تماشيف، **النظرية الاجتماعية المعاصرة**، تر:محمود عودة وآخرين، القاهرة، دار المعارف،(د.ط)،1972،ص271، في صلاح مصطفى الفوال، **علم الاجتماع البدوي**، مرجع سابق، ص 262.
3. الوحيشي أحمد بيري، **الأسرة والزواج مقدمة في علم الاجتماع العائلي**،مرجع سابق، ص 88.

الحقيقي فحسب، بل على جميع ذكور القبيلة ، كما أن كلمة أم لا تطلق على الأم الحقيقية للطفل بل على جميع نساء القبيلة"[1].

كذلك فلقد حاول مورغان دراسة البناء القرابي دراسة تاريخية، فالنسب بالنسبة له يتطور من أمي إلى أبوي، ويرجع مثل هذا التحول إلى "تعقد حضارة الانسان وتشعبها، فعندما تكون الحضارة مادية والمثالية بدائية وغير متطورة يكون انحدار النسب أميا، بينما يكون انحدار النسب أبويا عندما تتضح وتتطور الحضارة"[2].

هكذا كان الأطفال ينتمون إلى الأم التي كانت محور الزعامة وأصل انتقال النسب، الذي بدوره انتقل تدريجيا بفضل التقدم المادي للمجتمعات الإنسانية إلى الخط الذكوري ، بمعنى أصبح انتساب الأطفال يعود إلى الأب، ومن ثم نجد أن كل ما يتعلق بالأسرة و النسب والقرابة خضع بشكل مباشر إلى العامل المادي حسب مورغان، مما أعطى فرصة لمعارضي فكره أن يوجهوا له انتقادات لاذعة بدعوى عدم توافره على الأدلة والأسانيد التي تثبت صحة نظريته، خصوصا فيما يتعلق بنظام الزواج الذي جعله يمر بمراحل تطورية تبدأ بالمرحلة الشيوعية وتنتهي الزواج الأحادي.

لم تقتصر فكرة المشاعية التي كانت سائدة في تلك المجتمعات التقليدية على العلاقات القرابية فقط، بل لقد طالت كل جوانب الحياة الأخرى – حسب لويس مورغان- بما فيها الحياة السياسية، فالمشاعية التي كانت سائدة تعني أن الأفراد كانوا يعيشون وضعية اجتماعية وقانونية متساوية لم يكن معها من المجدي وجود سلطة سياسية،

1.أنظر: يحي مرسي عيد بدر، **أصول علم الانسان،الأنثروبولوجيا**،ج1،الاسكندرية، دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر،ط1، 2007، ص 332، واحسان مُحَمَّد الحسن، **علم اجتماع العائلة**، عمان، دار وائل للنشر، ط1،2005،ص 55-56.

2. **نفس المرجع**، ص 56.

" فجوهر السياسة القائم على أساس التفاوت والخضوع بين الأفراد"[1] لم يعد قائما، وبالتالي لا مبرر لوجودها في تلك المجتمعات المشاعية، ولهذا فإننا نجد لويس مورغان في حديثه عن تلك المجتمعات لا يذكر وجود سلطة سياسية فيها، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر أن " نظام القرابة يتنافى نظريا مع النظام السياسي...فينظم الأول وضع المجتمع Société، وينظم الثاني وضع الدولة Etat...، فيتصدى بذلك الأول لبنى المعاملة بالمثل، والثاني لبنى التبعية"[2]. فنجده يقر وفق هذا أن نظام القرابة ونظام الدولة – باعتبارها الشكل الذي تتجسد فيه السلطة السياسية تصوران يناقض أحدهما الآخر أو على الأقل ينفي وجود أحدهما الآخر، فالقرابة حسب مورغان تمثل رابطة تشد وتقوي العلاقات بين الأفراد المنتمين إلى نفس الوحدة القرابية ، في حين تعمل السلطة السياسية على تكريس مبدأ التفاوت والانقسام المفضيين إلى عدم الاستقرار الاجتماعي.

وبالتالي فإن تلك المجتمعات كانت تعتمد في تنظيم أمورها إلى العرف والمعتقدات والتقاليد التي تسود الجماعة وتنظم سلوك أفرادها اتجاه بعضهم البعض، وكذلك اتجاه الجماعة بأكملها، ومن ثم لم تكن تلك المجتمعات في نظره بحاجة لوجود سلطة سياسية بما تتضمنه من معنى القهر وبسط النفوذ.

ثم إن السلطة السياسية في تلك المجتمعات المشاعية وإن وجدت مجسدة في رئيس الوحدة القرابية، فإنها لم تكن تكتسب من الشرعية ما يؤكد دوامها واستقرارها، بل كانت سلطة قائمة على "تنظيم سياسي لا مركزي، ديمقراطي إلى الحد الذي كان فيه الرؤساء معرضين للعزل بشكل دائم"[3].

1 . أنظر موريس دوفرجيه، **علم اجتماع السياسة**، مرجع سابق، ص 124.

2 . جورج بالونديه، **الأنثروبولوجيا السياسية**، مصدر سابق، ص 71.

3 . حسن ملحم، **التحليل الاجتماعي للسلطة**، مرجع سابق، ص 90؛ وأنظر أيضا: F.Engels, l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Paris: A.Costes,1948.

2. النظرية المادية

ارتبطت هذه النظرية ب فردريك انجلز وبكارل ماركس ، حيث تبنيا نفس التوجهات الفكرية في التفسير المادي للتاريخ، إذ ارجعوا عوامل تغير المجتمع إلى العامل الاقتصادي الذي سوف يخلص البشرية من النظام الرأسمالي ويدخله إلى عالم تسوده الشيوعية الاجتماعية التي يعتبرونها أخر مرحلة يمكن أن يصل إليها تطور المجتمع ، وهي مرحلة مثالية تسودها المساواة و تزول منها جميع أشكال الملكية الخاصة كيفما كانت.

إن الدراسات والأبحاث العميقة والمكثفة التي قام بها كل من كارل ماركس وفريدريك انجلز عن تطور الرأسمالية ونظمها الاجتماعية البنائية، قد وفقتهما إلى الاهتمام بموضوع نمو و تطور العائلة البشرية، وتبلور هذا الاهتمام وأصبح أكثر إلحاحا بعد قيام العالم الانتروبولوجي الأمريكي لويس مورغان بنشر مؤلفه " المجتمع القديم " Société antique عام 1877، فاطلع ماركس على هذا الكتاب وكون حوله عدة آراء وملاحظات، إلا انه لم يقم بنشرها أو تعميمها طيلة فترة حياته، بيد أن انجلز استطاع نشر مقالة مطولة عن الكتاب بعد وفاة ماركس كانت بعنوان (أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة).[1]

واعتمد فيها على نظريات ماركس حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وأفكار مورغان حول التاريخ الجدلي لمؤسسات ونظم القرابة في العالم.[2]

كان مظهر الصراع الاجتماعي والطبقي هو العلامة المميزة لفكر انجلز ومدرسته، وهذا الصراع يقوم بين طبقتين أساسيتين: الطبقة المالكة والطبقة العامة، فتكون بذلك الملكية هي أساس هذا الصراع، وهم يذهبون إلى اعتبار الأسرة هي أولى أشكال الملكية وبالتالي هي أول أسباب الصراع في المجتمع المضفي إلى التغير حتما.فبالنسبة

1 أنظر فريدريك انجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**،تر:الياس شاهين، موسكو، دار التقدم

2 . إحسان محمّد الحسن، **علم اجتماع العائلة**، مرجع سابق، ص65.

لهم فان الزواج هو شكل من أشكال الملكية الخاصة الحصرية، حيث يستحوذ الرجل على المرأة لينتزعها من مجتمع النساء، ويعتبرها ملك يمينه دون غيره من الرجال، فتكون المرأة في هذه الحالة شانها شان الثروة التي يمتلكها الفرد ملكية خاصة يجرد منها المجتمع.

وهذا ما يجعل الأسرة تأخذ شكل مجتمع طبقي مصغر، تقوم فيه طبقة الرجال بقمع طبقة أخرى (النساء) وهم يرون أن الزواج هو أول أشكال الصدام الطبقي، فيه يؤسس سعادة احد الجماعات على بؤس و قمع الجماعة الأخرى، وأن الدافعية للسيطرة الجنسية كانت بمثابة استغلال اقتصادي لعمل المرأة.[1] ولقد وافقت أفكار انجلز حول الزواج و العائلة البشرية مما جاء به مورغان إلى حد كبير، فنجده يدرس الزواج دراسة تاريخية يتبع فيها كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشري، حيث تحدد كل مرحلة منها نوعا خاصا من أنواع الزواج وأشكال العائلات، والتي تكون بدورها خاضعة إلى طبيعة الواقع الاقتصادي والتطور المادي للمجتمع، فنجد انجلز اثر ذلك يقسم مراحل تطور العائلة البشرية إلى ثلاث مراحل أساسية هي:

1- نظام الزواج الجماعي، Marriage collectif الذي رافق مرحلة التوحش التي مر بها المجتمع البشري.

2- نظام الزواج الثنائي، Polygamies الذي رافق المرحلة البربرية التي مر بها المجتمع البشري.

3- مرحلة الزواج الأحادي، Monogamies الذي رافق مرحلة المدنية خصوصا المرحلة الإقطاعية و المرحلة الرأسمالية.[2]

1 . حسن عبد الحميد رشوان، **الأسرة والمجتمع**، مرجع سابق، ص133 .

2 . إحسان محمد الحسن، **علم اجتماع العائلة**، مصدر سابق، ص65 ؛أنظر أيضا: إحسان محمد الحسن،عدنان سليمان الأحمد، **مدخل إلى علم الاجتماع**، عمان، دار وائل للنشر، ط1, 2005 ص197 .

هذا عن التنظيم الداخلي للزواج والعلاقات الأسرية القائمة على أساس الملكية، والتي أوجدت تصنيفا طبقيا قائما على أساس النوع افرز طبقتين رئيسيتين:"طبقة الرجال وطبقة النساء".

كذلك فإننا نجد انجلز يتحدث عن نوع أخر من الطبقات الاجتماعية والقائمة هذه المرة على أساس مادي هي طبقة الملاك وطبقة البروليتارية، وبالنسبة له فان هذا التصنيف الطبقي يحدد هو الأخر أشكال جديدة من أشكال الزواج يتعلق كل منها بطبيعة ومؤهلات الطبقة التي يكون فيها.فالملكية التي كانت تسيطر عليها الطبقة البرجوازية هي التي حددت العلاقات الزواجية بين أبناء المجتمع، حيث أن أبناء الطبقة البرجوازية يتزوجون من طبقتهم، وأبناء الطبقة البروليتارية يتزوجون من طبقتهم أيضا، ونادرا ما يكون الزواج بين أبناء وبنات هاتين الطبقتين.أي أن الطبقة البرجوازية لا تتزوج من الطبقة البروليتارية والعكس بالعكس.[1]

ما يمكن التوصل إليه من خلال استعراضنا لفكر انجلز، هو أن العائلة البشرية بشكلها الحالي اقترن وجودها بوجود الملكية الخاصة وسيطرتها على الملكية العامة، وهو يذهب في توجهه إلى ضرورة القضاء على كل أشكال الملكية الخاصة إذا ما رغبنا في ضمان استقرار المجتمع ورفاهيته، فتصوره لمجتمع خال من الطبقات يجعله يسعى في القضاء على مبررات وجودها، وبما أن الأسرة هي شكل من أشكال الملكية الخاصة كما اشرنا، فإنها تعد مصدر اضطراب وقلق للمجتمع يجب عليها هي الأخرى أن تزول وتترك المجال لعلاقات اجتماعية تغيب عنها الفوارق الاجتماعية، ولهذا نجده يختتم دراسته عن أصل العائلة بقوله أن العائلة الإنسانية يمكن أن تبلغ درجة الرفعة والكمال والفضيلة إذا استطاع المجتمع الذي تعيش فيه تغيير علاقات الإنتاج البرجوازي وإلغاء الفوارق الطبقية والمساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، وإذا استطاع أيضا إلغاء نظام الزواج الذي يعتمد على

1 . نفس المرجع، ص67 .

الامتيازات المادية والاقتصادية وتعويضه بنظام زواج يعتمد على الحب والتضحية والإخلاص والتفاهم المشترك بين رجال ونساء المجتمع.[1]

هكذا انتظمت حياة الأفراد عبر الزمن حسب طبيعة الملكية السائدة، فكان للعامل الاقتصادي وفق انجلز والماركسيين عموما الدور الرئيسي في تحديد معالم الحياة ليس الاجتماعية فحسب بل حتى السياسية، وإننا نجد انجلز مرة أخرى يتأثر تأثرا جليا بأفكار مورغان خصوصا تلك المتعلقة بالمرحلة المشاعية التي أنكر عنها وجود سلطة سياسية، وهذا راجع حسب انجلز إلى طبيعة علاقات الإنتاج التي سادت في تلك الجماعات، فالشكل التاريخي الأول للمجتمع يتلاءم مع حالة بدائية للقوى الإنتاجية ومع اقتصاد لا ينتج غير فائض قيمة بسيط جدا، ولقد تميز هذا الشكل البدائي بغياب الفصل والتفريق ما بين المنتج المباشر ووسائل الإنتاج، حيث لم يكن هناك ملكية خاصة بل ملكية جماعية، الملكية المشتركة أو الملكية القبلية، مع غياب السلطة السياسية أو بمعنى آخر غياب آلة الدولة.[2]

لقد جسد انجلز بشكل واضح غياب السلطة السياسية الذي كان يبرره دائما بسيادة الملكية الجماعية التي أتاحت لجميع الأفراد حق التصرف فيها بنفس القدر من المساواة، سواء تعلق الأمر بتقسيم العمل أو باستقلال المنتج، إذ جعل هذا النوع من الملكية الجماعية الفرد يشعر بانتمائه الشديد إلى المنتج الذي ينتجه وانه يشكل جزءا منه، مما يعطيه شعورا لكل فرد داخل الجماعة بأنه المالك الحقيقي لوسائل الإنتاج، فيجعله ذلك صاحب حق طبيعي في التصرف في المجتمع، إلا أن هذه المرحلة المثاعية وإن لم تثبت تاريخيا وجود سلطات سياسية إلا أنها حملت في طياتها بذور قيام هذه السلطة.

1 . نفس المرجع، ص 67 , 68 .

2 . حسن ملحم, التحليل الاجتماعي للسلطة، **مرجع سابق**، ص90.

وهي الفكرة التي نجد مثالها في مؤلف "الإيديولوجية الألمانية"، إن ظاهرة العبودية تستتر في التنظيم العائلي ضمن المجتمع البدائي.[1]فمن خلال هذه الفكرة يمكننا القول أن المرحلة الشيوعية وإن لم تعرب عن وجود سلطة سياسية إلا أنها تضمنت نوعا خاصا من السلطات الذي يحابي شكل السلطة السياسية والذي كان قائما ضمن العائلة أو الوحدة القرابية، حيث فرضت ضرورة الحفاظ على استقرار الملكية العائلية بوجود عنصر تنقاد له جميع أفراد العائلة، له حق التصرف عليهم والتدخل في شؤونهم بدعوى حماية مصالحهم. ومن ثم فانه كان يشكل في تلك المرحلة سلطة لم يكن المجتمع قد بلغ فيها من النضج المستوى الذي يسميها به "السلطة السياسية".لقد ارتبطت كل مرحلة من مراحل تطور علاقات الإنتاج في المجتمع البشري بوجود شكل خاص من أشكال السلطات السياسية، ففي المجتمع العبودي كان التوازن في السلطة السياسية يبدو واضحا، باعتبار أن الأحرار وحدهم الذين يتصفون بالمواطنة فأنهم أصحاب السلطة السياسية، ثم جاءت مرحلة نمط الإنتاج الإقطاعي الذي اقر لنا صلات من التبعية الشخصية، حيث أن أرباب العمل كانوا يملكون الآلة وكانوا يسيطرون على من يعمل على الآلة أيضا، فكان بذلك مالك وسائل الإنتاج هو الحائز على السلطة السياسية، وبعد المجتمع الإقطاعي وصل المجتمع إلى نمط الإنتاج الرأسمالي الذي عرفت فيه جهاز الدولة نموا ضلت تحافظ على النظام الاجتماعي القائم ويؤكد قانون الملكية مع العلاقات السائدة.[2]

3.نظرية ايميل دوركايم

أكثر ما ميز فكر أيميل دوركايم حول الأسرة ونظام العائلة البشرية هو النظر إليها باعتبارها ظاهرة تنسحب على جميع الخصائص والمواصفات التي تنطبق على غيرها من الظواهر داخل المجتمع، فينظر إليها بأنها ظاهرة خارجة عن نطاقنا، تسمح بالإلزام والقهر اتجاه الأفراد الذين يمثلونها و هي ظاهرة واسعة الانتشار، ولهذا فإننا نجده

1 .نفس المرجع، ص91

2 أنظر: **نفس المرجع**، ص 92 - 94

عند تعريفه للأسرة ينظر إليها بأنها مؤسسة اجتماعية، وهي مجتمع منظم يرتبط فيه الأعضاء قانونيا و أخلاقيا فيما بينهم.[1]

إن طبيعة العلاقات الجامعة بين أعضاء الوحدة القرابية تكون خاضعة لشكل التنظيم الاجتماعي العام، وكذلك تكون هي المحدد لسلوكات الأفراد اتجاه بعضهم البعض ضمن الوحدة القرابية، وعلى هذا الأساس نجد أميل دوركايم في تصنيفه لأشكال العائلة يميز بين مفهومين: مفهوم قرابة الدم ثم يوضح أكثر مفهوم الثنائي الزواجي والعائلة الاعتيادية. [2]

فأما عن قرابة الدم فإننا نجده يوسع دائرة القرابة لتشمل جميع عناصر القبيلة أو العشيرة الطوطمية القائمة على الاعتقاد السائد بين أفرادها في انحدارهم من نفس السلف المشترك، و"ما يفرضه ذلك التقديس لبعض الكائنات النباتية أو الحيوانية أو حتى الجماد، إذ يعتبر الطوطم هو رمز العشيرة كلها، ومن ثم فهو يربط بين أعضائها بروابط القرابة.[3] هذا الشعور بالانتماء إلى نفس الأصل سواء كان الانحدار في خط أموي أو ذكوري، يخلق مجموعة من الضوابط الاجتماعية التي من بينها تحديد دائرة المحارم، إذ يمنع داخل هذه المجتمعات الطوطمية الزواج الداخلي بمعنى تحريم قيام علاقة حسية بين شخصين يعتقدون بانتمائهم إلى نفس الطوطم لرابطة القرابة الموجودة بينهما، الأمر الذي حتم عليهم الزواج من طواطم أخرى، وهذا هو مضمون نظرة دوركايم في تفسير نشأة نظام التحريم، فهو يرى أن أفراد هذا التوتم يعتقدون أنهم منحدرون من أصل قرابي واحد وأنهم مرتبطون بدرجة قرابة واحدة وأن ممارسة الاتصالات الجنسية فيه مساس بالمقدس الذي هو التوتم الذي يجري في دماء عروقهم.[4]

1 . مصطفى بوتفنوشت، **مرجع سابق**، ص18 .

2 . نفس المرجع، ص18 .

3 . مرسي عيد بدر، **أصول علم الإنسان**، مرجع سابق، ص244 .

4 . مصطفى الخشاب، **علم اجتماع العائلة**، مرجع سابق، ص119 .

من ثم فان النوع الثاني من العائلة وهو الأسرة الزواجية هي نتيجة المحددات الثقافية والأعراف السائدة في المجتمعات الطوطمية من جهة، وكذلك هي عامل أساسي في زيادة توسيع نطاق العلاقات القرابية الناتجة عن دخول عشيرتين أو أكثر في علاقات النسب المرتكزة على قاعدة الزواج، ولهذا فإننا نجد دوركايم في تناوله لظاهرة الزواج، فانه يعتبرها ظاهرة اجتماعية لا يمكن أن نفسر وجودها بعوامل فنية كالعاطفة والرغبة والإرادة...الخ، بل يمكن تفسيره وتحليل وجوده بعوامل اجتماعية بحثه كتوليد العلاقات الاجتماعية، وزيادة حجم السكان والتآزر بين البشر، وتكوين الأسرة التي تعتبر أساس الاستقرار والهدوء و الطمأنينة.[1] وتكمن أهمية دراسة نظرية دوركايم في الأسرة والعائلة البشرية في الدور البالغ الأهمية الذي يعطيه لها في إحداث التغيير الاجتماعي فالمجتمع بالنسبة له خاضع لقاعدة تطورية من البسيط إلى المركب، ولهذا فإننا نجده يقسم المجتمعات إلى قسمين: أولهما بسيط محدود النطاق وثانيهما معقد التركيب وواسع النطاق. وهو يعتقد بأهمية الأشكال الاجتماعية البسيطة.[2]

إن تطور المجتمع الإنساني من مجتمع بسيط إلى مجتمع معقد يقتضي بالضرورة وجود مرحلتين متمايزتين تتمتع فيها كل واحدة بخصائص معينة، كما تعد قاعدة تقسيم العمل قاعدة تصنيفية ذات أهمية بالغة، حيث تتميز المجتمعات الميكانيكية بأنها مجتمعات صغيرة الحجم، بسيطة، مستوياتها الإنتاجية والمادية واطئة ودرجة تقدمها العلمي والتكنولوجي متخلفة، تطغى عليها العلاقات الاجتماعية القوية والمتماسكة، وسائل ضبطها الاجتماعي تتمحور حول العادات والتقاليد والأديان والأهداف والعاطفة والانفعال وروح المودة والشفقة مسيطرة على عقول

1 .إحسان مُحَمَّد الحسن، عدنان سليمان الأحمد، **مدخل إلى علم الاجتماع**،مرجع سابق،ص 153 .

2 . صالح مصطفى الفوال، **علم الاجتماع البدوي التأصيل النظري**، مرجع سابق، ص267 .

أبنائها[1]. أما من حيث تركيبها المورفولوجي فان هذه المجتمعات تنقسم إلى وحدات قرابية متماثلة من الناحية البنائية، فتكون بذلك القرابة احد العوامل تسهم في تكاملها وزيادة درجة تجانسها.[2]

أما عن المجتمعات العضوية فهي مجتمعات متشعبة تعتمد على مبدأ تقسيم العمل الاجتماعي، وهذه المجتمعات تتمتع بمستوى إنتاجي ومعاشي عال، وتكون فيها مهن الزراعة والصناعة والتجارة متطورة، أما درجة تقدمها العلمي والتكنولوجي فتتميز بالنضوج والفاعلية، ووسائل الضبط الاجتماعي التي تتبناها تتحدد بالشرائع والقوانين والرأي العام وقوات الشرطة والأمن، ويكون المجتمع العضوي مجمعا تعاقديا عقلانيا، وبعيدا عن العاطفة والانفعال، اذ تسود العلاقات الاجتماعية الرسمية وتضمحل الروح الاجتماعية والعشائرية ويعطى الفرد حريات العمل والتفكير واتخاذ القرار فيما يتلاءم مع مصالحه و أهدافه.[3]

ومن ثم كانت النزعة الاستقلالية التي تسيطر على الأسرة حديثا وميلها إلى التفرد عاملا أساسيا في توسيع نطاق الدولة وزيادة مسؤولياتها اتجاه الأفراد، وانه كلما توسعنا في دائرة القرابة والروابط الأسرية كلما ضعفت سلطة الدولة واختفت تدريجيا ، وهكذا فان هناك "ترابطا قويا بين النظم القرابية والسلطة السياسية، فكلما قويت الرابطة القرابية ضعف التنظيم السياسي فالسلطة السياسية تتقوى فيما تتوسع المجموعة حجما مدى، فالقرابة إذن مصدر من مصادر السلطة، إلا انه هذه السلطة تتسع كلما اتسعت المجموعة فهي في حالة الجماعات الصغيرة يغلب عليها الطابع الاجتماعي، وفي الجماعات الأكثر حجما وتنوعا يغلب عليها الطابع السياسي"[4] .

1 . إحسان محمّد الحسن،عدنان سليمان الأحمد، **مدخل إلى علم الاجتماع**، مرجع سابق, ص154

2 . صالح مصطفى الفوال، مرجع سابق، ص267 .

3 . إحسان محمّد الحسن، عدنان سليمان الأحمد، **مدخل إلى علم الاجتماع**، مرجع سابق،ص155 .

4 . مولود سلطان،**أحكام السلطة السياسية**، مصدر سابق، ص 27؛ وأنظر أيضا: Andrée Michel, Sociologie de la famille et du mariage, Paris:P.U.F,1986.

4. النظرية البنائية الوظيفية

بغض النظر عن وظائف الأسرة فان أهمية الأسرة والعلاقات القرابية عند بارسونز تتأتى من حيث الدور الذي يعطيه لها في عملية التغير الاجتماعي، إذ انه اعتبر الأسرة أو العائلة أنها تشكل نسقا فرعيا للنسق الاجتماعي الأكبر، وأكد بذلك على أن الأسرة ليست وحدة منعزلة عن النسق الكلي.[1]

فاعتمد بذلك التحليل البنائي الوظيفي في تفسير التغير الاجتماعي، واعتبر أن حدوث التغير في أي نسق من الأنساق الجزئية للمجتمع سوف يطال حتما باقي العناصر في شكل منتظم تحدده عوامل التغير، فالنسق الاجتماعي يكشف عن ذاته دائما كنسق، حيث أن تنظيم التغيرات يستند إلى التقدم المستمر للعلم وتطبيقاته، وهكذا فان عملية التغير تتأتى من خارج النسق، وإذا كانت التكنولوجيا ترتبط بمستوى ثقافي وقيمي محدد فظهور هذه العوامل تثير بلا شك ضغوطات وتوترات في النسق القيمي مما يثير فيه المقاومة. الأمر الذي يتطلب هجر الوسائل التقليدية التي ترتبط بها مصالح إحدى الجماعات داخل النسق واستبدالها بالوسائل الحديثة ونشرها أداتيا ورمزيا حتى في البناءات التقليدية كالنسق القدامى مثلا.[2]

لقد اخضع بارسونز المجتمع لنظرة تطورية تجعل أساسا لها تداخل عناصر البناء الاجتماعي وتفاعلها فيما بينها، هذا التفاعل القائم على أساس التبادل الوظيفي للأدوار والمراكز داخل هذا المجتمع، فكا عنصر داخل هذا المجتمع يضطلع بأداء مجموعة من المهام تجعله مميزا عن باقي العناصر الأخرى وتضمن وجوده واستمراره لما لها من قيمة تبادلية سوف يستغلها كل عنصر فالحفاظ على نفسه أمام المجتمع الكلي، ولهذا فإننا نجد بارسونز يعرف

1 . فاتن شريف، **مرجع سابق**، ص46 .

2 . محمد عبد الكريم الحوراني، **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع**، الأردن، دار مجدلاوي, ط1، 2008 ،ص245 ؛ وأنظر أيضا: Talcott Parsons and Robert Balles, Family socialization and intraction process, Glencoe, Free press,1955.

النسق السياسي بأنه ذلك الجزء الاجتماعي الذي يركز اهتمامه الرئيسي حول تحقيق الأهداف وانجازها وهو مثله مثل أي نسق آخر ينطوي على عناصر بنائية مثل القيم والمعايير والتوجهات والأدوار، ويدخل هذا النسق مع البيئة المحيطة في علاقات تفاعل شديدة، فهو يتبادل التأثير والتأثر بالأنساق المجمعية الفرعية الأخرى، مثل تدعيم النمط والنسق المجتمعي والاقتصادي، ولكي يكتسب النسق السياسي للبقاء والاستمرار لابد أن يتبادل الموارد مع هذه الأنساق. [1]

إذن مما لا نقاش فيه مع بارسونز هو وجود عمليات تبادل وضيفي بين انساق المجتمع، سواء كانت هذه العمليات بصيغة ضمنية أو علنية، وهو نفس ما سوف نحاول إسقاطه على علاقة الأسرة بالسلطة السياسية، فقد عرف بارسونز السلطة السياسية بأنها القدرة المعممة التي تتيح للوحدات المنتمية إلى نسق التنظيم الجماعي القيام بواجباتها عندما يتم إضفاء الشرعية عليها بما تقدمه للأهداف الجماعية والأمر الجوهري في هذا الصدد هو أن أعضاء مجتمع أو مجموعة ما يعترفون للبعض منهم بحق إعطاء الأوامر والتوجيهات إلى الآخرين، وأن نظام القيم يحدد هكذا ادوار وأنظمة للسلطة لتنطوي على علاقات متفاوتة ومقبولة كما هي..." [2] .

1 . مُحَمَّد علي مُحَمَّد، **أصول الاجتماع السياسي, ج1** ،مصدر سابق، ص 260 , 261 .

2 موريس دوفرجيه، مرجع سابق، ص136 ؛ وأنظر أيضا: Talcott Parsons, Eléments pour une sociologie de l'action, introduction et traduction de F.Bourricaud, Paris: Plon, 1955.

4. التفاعلية الرمزية

تأثر ليفي ستروس تأثرا واضحا بالانثروبولوجي الأمريكي لويس مورغان واعتبره أول عالم بنائي، ولهذا فهو يشير إليه في كثير من كتاباته و بخاصة في حديثه عن انساق القرابة ومصطلحاتها .[1]

يتمثل إسهامه الذي قدمه لدراسة البني القرابية في تفسيره لنظام الزواج ، إذ نجده يقف موقفا يتجاوز به رأي انجلز والماركسيين عموما الذين فسروا العلاقات الزواجية تفسيرا ماديا توصلوا من خلاله إلى أن الرجل يجب أن يكون صاحب ثروة مادية هي التي تمكنه من الوصول إلى المرأة التي ستكون شريكا له، فلاحظ ليفي ستروس من خلال الاقتراب الذي قام به في دراسته لقبائل ابورجناس انه كان بإمكان الرجل أن يحصل على زوجة دون امتلاكه مالا أو ثروة أو ملكية ، ووجد أن عملية التبادل كانت تحل مشكلة اقتصادية قائمة في ذلك المجتمع فيقول أن الرجل كان يتبادل أخته وابنته لكي يتزوج وهي ارخص الطرق في الحصول على زوجة، لاسيما وأن هذه العملية لا تخضع لمؤثرات العوامل المادية . وأن عامل المنظمة الاقتصادية غير بارز في هذه العملية. ومن ثم فان نظام الزواج والنظام القرابي في نضر ستروس يخضعان للمؤشرات الاجتماعية وليس عوامل اقتصادية، أنها جزء من عملية التكامل والتضامن الاجتماعي، وهي احد أوجه التنظيمات الاجتماعية السائدة في المجتمع.[2]

اذن كان تناول ستروس لظاهرة الزواج على أنها احد الأبنية أو النظم السائدة في المجتمع، والتي تتأثر في وجودها بالمتغيرات السوسيو ثقافية السائدة في ذلك المجتمع والتي تزيد في ارتباط عناصره والتحامهم، ولهذا فإننا نجده في حديثه عن أهمية التبادل كنظام ساد المجتمعات محل دراسته، لا يعطي قيمة كبرى للأشياء المتبادلة، بل ما ركز عليه اهتمامه هو تلك المنفعة التي كانت تحقق من وراء عملية التبادل وهذه المنفعة تكمن بالنسبة لهؤلاء الأفراد

1 . فاتن شريف، **الأسرة والقرابة دراسات في الأنتربولوجيا الاجتماعية**، مرجع سابق،ص40 .

2 معن خليل عمر، **ثنائيات علم الاجتماع**، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص64, 65 . أنظر أيضا: عربي ابو طاحون، **النظريات الاجتماعية المعاصرة**، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث (د س)، ص 402 , 403 .

في لمهم في وحدة قرابية مشتركة، وفي تنظيم الارتباطات الاجتماعية بين بعضهم البعض على أساس هذه الاعتبارات القرابية، والتي جعل منها مرجعا نظريا في تفسير ودراسة المجتمعات، فهذه النظم كانت موجودة ولا تزال في أكثر المجتمعات تعقدا، والتي قد تغيب فيها هذا النوع من العلاقات أمام علاقات اصطناعية أخرى اقتصادية أو سياسية، فحتى في المجتمعات التي يبدو فيها الزواج كأنه نتيجة لقرار فردي أو مواقف عاطفية أو اقتصادية فان ذلك لا يكون بعيدا أبدا عن القرابة أو العوامل القرابية وروابطها[1]. ومن ثم اعتبرت القرابة البناء الأولي في المجتمعات، وهذا البناء يكون قائما أساسا على التبادل، فيكون بذلك التبادل الأساس الجوهري الذي نبعت منه كل أشكال الزواج، كذلك فلقد تضمنت نظرة كلود ليفي ستروس حول القرابة فكرة رئيسية تمثلت في تمييزه بين الأقارب على أساس الدم وبين الأقارب الذين تجمعهم علاقات النسب أو الزواج، وكان هذا هو مضمون الأبنية الأولية للقرابة عنده، والتي كان يقصد بها الأنساق التي يمكن أن نحدد عن طريقها تحديدا مباشرا دائرة أو نطاق الأقارب Les parents عن دائرة أو نطاق الأصهار Les allies تلك الأنساق التي يكون فيها الزواج من الأقارب مفضلا وتشير إلى كل أفراد الجماعة على أنهم أقارب، ثم تقسمهم إلى فئتين: conjoins possible الأفراد الذين يباح الزواج بينهم, و Conjoins prohibe الأفراد الذين يحرم بينهم الزواج.[2] إن الحديث عن وجود أبنية أولية يؤدي بنا إلى القول بوجود أبنية أخرى معقدة، Structures complexes التي يرى ليفي ستروس أنها تظهر حين يتم الزواج بين الأفراد ويقوم بينهم روابط الدم، حيث يتم لأغراض اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية.

1 . محمود أبو زيد، **أعلام الفكر الاجتماعي والأنثوبولوجي الغربي المعاصر**، القاهرة،دار غريب للنشر والتوزيع، ج2، ص104

2 . فادية فؤاد حميدو مُحَمَّد، **البنائية عند ليفي ستروس**، مصر، دار المعرفة الجامعية 2006، ص92 .

مثال ذلك، عندما يختار الرجل الزواج من امرأة غنية مثلا أو يتم زواجه على الاختيار الحر Libre choix فانه يصف هذه الأنساق على ما يرى ليفي ستروس على أنها انساق أو أبنية معقدة.[1]

يتضح لنا من خلال هذا التعريف للأبنية المعقدة أنها تلك الجماعات التي يكون فيها الزواج قائما على اعتبارات مختلفة عدا أن تكون روابط دموية، فارتباط الأفراد في مثل هذه الأبنية يجب أن يكون خارج نطاق القرابة الدموية وهذا هو وجه الاختلاف بين البنائين (الأولي والمعقد) حيث يقوم الأول على تشجيع الزواج الداخلي وتفضيله في حين، تتيح الأبنية المعقدة إمكانية الزواج على أساس المصلحة الخاصة مهما كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية حتى ثقافية، ومن ثم ترتبط حدود الأبنية الأولية بالعلاقات والروابط البيولوجية، التي تطهر في تحديد الإخوة، الأخوات أو أبناء العمومة، بينما ترتبط حدود الأبنية المعقدة تحريم الزواج من المحارم، تلك القاعدة الاجتماعية التي تنفي وجود أي نوع من الاعتبارات البيولوجية.[2]

إن اعتماد ليفي ستروس وتبنيه المنهج البنائي في الدراسة والتحليل يتضمن تركيزه في دراسة الظاهرة أو النمط دراسة تتم في ضوء علاقتها بالبناء الكلي، إذ لا يمكن فهم أي نظام فهما عميقا إلا إذا نضرنا إليه في علاقته ببقية النظم السائدة في ذلك البناء نظرا لما بين نظم البناء من تفاعل وتساند وظيفي. ونشير هنا بالخصوص إلى موضوع القرابة.

1 . نفس المرجع، ص93؛ وأنظر أيضا: C.Levi-Strauss, les structures élémentaires de la parenté, Paris: Mouton, 1968; C.Levi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris: Plon,1958.

2 .فادية فؤاد حميدو مُحَّد، مرجع سابق ، ص94 .

ثانيا.نظريات حول السلطة السياسية

1.المنظور الغربي للسلطة السياسية

عرفت السلطة في قاموس علم الاجتماع بأنها قوة نظامية وشرعية في مجتمع معين، مرتبطة بنسق المكانة الاجتماعية، وموافق عليها من جميع أعضاء المجتمع ، وترجع أهمية السلطة إلى أنها توحد سلوك الأفراد بصورة محددة لانجاز الأهداف العامة، ويتحقق ذلك من خلال بعض الميكانيزمات مثل : التبادل، المصالح المشتركة والتضامن والقـوة.[1]

ووجود هذه الأهداف المتنوعة بوجود سلوكات متنوعة بين الأفراد هو ما جعل السلطة تأخذ عدة أشكال في المجتمع، فمنها السلطة الاقتصادية ومنها السلطة العائلية ومنها السلطة السياسية وغيرها من الأشكال الأخرى. إلا أن ما سوف نخصه بالاهتمام في مقامنا هذا هو السلطة السياسية التي تتميز عن باقي السلطات الاجتماعية من حيث أنها تختص بتنظيم الشؤون السياسية داخل المجتمع، ويرى لاسوال وكابلان- D Lasswell . A Kaplan. على أنها: شكل في ممارسة التأثير, ,إجراءات تهدف التأثير في البرامج السياسية للآخرين عن طريق اتخاذ عقوبات قاسية حقيقية أم افتراضية اتجاه البرامج السياسية المختلفة عن تلك التي تعتمدها.[2] فالسلطة السياسية تقوم على مقوم أساسي هو فرض القهر والسيطرة، وبالتالي فهي عبارة عن علاقة سيطرة وخضوع ، علاقة الحاكم بالمحكوم أو السلطة بالأفراد، فهي تحدد نوعا خاصا من العلاقات الاجتماعية. التي تعني مباشرة علاقة السيطرة أو الخضوع، علاقة القهر.[3]

1 . مُحَمَّد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**, مرجع سابق,،ص32

2 . حسن ملحم، **التحليل الاجتماعي للسلطة**، سوريا، منشورات دحلب، 1993 ،ص14 .

3 . انظر موريس دوفرجيه، **علم الاجتماع السياسي**، تر: سليم حداد، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 ،1991 ،ص133 ؛وأنظر أيضا:,François Bouricaud, Esquisse d'une théorie de l'autorité

ومن هنا تتضح حدود السلطة السياسية بأنها تشتمل على طرفين أساسيين حاكم ومحكوم، وهي تستمد مبررات وجودها من طبيعة العلاقة بينهما، حيث يشكل خضوع الطرف المحكوم للحكم اعترافا منه بقوته وقدرته على السيطرة عليه وتوجيه سلوكه، مما يجعل السلطة تكتسي طابعها الشرعي الذي يضمن لها البقاء مدة أطول، وفي هذا الإطار ارتبط مفهوم السلطة السياسية بمفهوم القوة عند ماكس فيبر، فراح يعرفها بأنها قدرة (A) على إلزام (B) بفعل ما لم يكن يفعله من تلقاء نفسه، وما يكون مطابقا للتعليمات والتوجيهات الصادرة عن (A) ، فتبرز بذلك السلطة كقوة شخص تفرض على آخر من اجل إلزامه.[1]

هذا الإقرار والاعتراف بحق (A) بأنه الأنسب في بسط النفوذ هو ما يمثل جوهر السلطة، وعنصر القبول هذا هو ما احدث شرخا في الفكر السياسي الاجتماعي حول تحديد مفهوم السلطة، إذ عرفه معظم العلماء تبعا لبارسونز Parsons أنها القوة الشرعية والمعترف بها بوصفها قوة لها مايسوغها أدبيا سواء من جانب من يمتلك القوة أو من جانب من لا يملك القوة.[2]

ومعنى تعريف بارسونز وأنصاره هو أن السلطة لا علاقة لها بالقوة، وإنما تقوم أساسا على القدرة على الإقناع وجعل الطرف المحكوم يقبل الأوامر ويستجيب لها دون أي شكل من أشكال الرفض أو التمرد الذي قد يمس امن واستقرار المجتمع، إلا انه في مقابل هذا الرأي، نجد من يحتج على هذا القول ويذهب إلى أن السلطة لا تلق أي

Paris: Plon, 1963; Louis Moreau de Bellaing, Sociologie de l'autorité, Paris: l'harmattan,1990.

1 . مُحَمَّد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص27 .

2 . ميشال مان، **موسوعة العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق،ص67.

مساندة أدبية على الإطلاق من فاقدي القوة ، وهم يعرفون السلطة بدلا من ذلك بأنها القوة التي تتخذ شكلا مؤسسا محكما واستخدامها ليس موضع تساؤل لأنها روتين.[1]

ومنه تصبح السلطة السياسية بمثابة التزام أخلاقي تأخذ فيه هذه السلطة مظهر القداسة، بحيث يصبح بذلك التوصل إلى أنها القدرة على فرض إدارة ما على إدارة أخرى، ولكي تكون السلطة حقيقية فانه ينبغي على الذين يمارسونها أن يفرضوها على كل من يريدون فرضها عليهم، وهذا الفرض يتم بإحدى الوسيلتين: فإما أن يتم بوسائل القهر والعنف وإما أن يتم بوسائل الإقناع الحر، وتزداد قوة السلطة دائما، ويزداد استقرارها كلما زاد قبولها اختيارا وعن طواعية.[2]

وهذه السلطة لن تلقى القبول اللازم لاستقرارها إلا إذا جعلت من الطرف المحكوم طرفا صاحب قرار في تشكيلها، فهو الذي يختارها لتحافظ على مصالحه وتضمن أمنه واستقراره، ويكون مسئولا عما تأتيه من أفعال بما تتضمنه من عملية اللجوء إلى القهر والاستبداد كلما اقتضى الأمر ذلك.

وهذا الأسلوب في إشراك الشعب وجعله صانعا للسلطة يعتبر مبدأ من أهم المبادئ التي ركزت عليها السلطة السياسية في النظام الإسلامي، وهذا ما يعبر عنه بمفهوم الشورى، في الإسلام ويعبر عنه بالديمقراطية في الأنظمة الوضعية وإن اختلف المعنى بين النظامين.

2.المنظور الإسلامي للسلطة السياسية: ذهب المنظرين الوضعين إلى نفس ما ذهب إليه الإسلام في إقراره بضرورة وجود سلطة سياسية تنظم شؤون المجتمع، وإن اختلف معها في انه لا يقتصر في وصفه لهدف السلطة على

1. **نفس المرجع**، ص67.

2 . مُحَمَّد السويدي، **علم الاجتماع السياسي ميدانه و قضاياه**، الجزائر،ديوان المطبوعات الجامعية، (دط)،1990، ص172 .

حماية الشؤون الدنيوية فقط، بل انه يرمي إلى ابعد من ذلك، حيث أضاف إليها مصالح الآخرة، فزاوج بذلك بين أصول الدين وسياسة الدنيا في صياغة شكل السلطة السياسية التي ينتهجها.

وعرف التاريخ الإسلامي وجود شكلين من أنظمة الحكم:

أ. فأما الأول فهو الحكومة الدينية التي كانت سائدة في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم، والتي كانت قائمة على نضام ديني مدعوم بالوحي والإرشادات الربانية على لسان الرسول صلى الله عليه و سلم.

ب. وأما الثاني، فهو الحكومة المدنية التي جاءت بعد الرسول ﷺ، فأرست نظامها على قواعد بشر مرتكزين على الشريعة الدينية، فجعلوا أمرهم شورى بينهم وعُمِّل فيها العقل، ونُقل الأمر من النص الصريح من القران والسنة إلى التأويل المزود بالأفكار الشرعية، فانطلقوا من النص إلا أنهم غلبوا رأيا على رأي واختاروا رأيا جعلوه دستور حكومتهم.

وتمثلت هذه الحكومة تاريخيا في الخلافة الراشدية حيث كان الخليفة إمام المسلمين دينا وحاكمهم دنيويا، إلا أن الخلافة فقدت الطابع الديني منذ قيام الدولة الأموية.[1] وهذا ما جعلنا نميز بين مرحلتين حاسمتين من مراحل الحكم في التاريخ الإسلامي أفرزتا نظامين مختلفي الأسس والقواعد هما:

أ. **الخلافة** : عرفت الأمة الإسلامية بوفاة الرسول (ص) فراغا سياسيا في منصب الحاكم، استوجب ضرورة الاستعجال في اختيار من يكون بديلا له في تنظيم أمور المسلمين الدينية والدنيوية ومن هنا جاءت كلمة الخلافة، لأن من سوف يتم اختياره في هذه المرحلة سوف يعين ليكون خليفة المسلمين، وقد اختلف في الاصطلاح إن كان الخليفة خليفة الله في الأرض، أم هو خليفة رسوله (ص)، وقد أنكر أبا بكر على الناس تلقيبهم له بخليفة الله وقال " لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله"، بدعوى أن الخلافة تطلق في حق الغائب وليس في حق

1 . إسماعيل علي سعد، **دراسات في المجتمع والسياسة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1988 ص64.

الحاضر الذي لا يغيب وهو "الله"، وعلى هذا يمكن القول أن الخلافة تعني خلافة الله في أرضه ابتداء لعمارتها، ثم خلافة رسول الله في قيادة وتنفيذ أحكام الإسلام بين الناس[1].

والخلافة هي نظام دنيوي قائم على اجتهاد الأفراد القائم على أسس دينية، "فليس للحاكم سلطة دينية يتلقاها من السماء، كما كان يعتقد في العصور الوسطى ومبادئ القانون الطبيعي إنما الحكم في الإسلام يكون باختيار المسلمين وحريتهم المطلقة في هذا الاختيار، فالحكم في الإسلام ليس للحاكم وإنما للشريعة"[2].

أما الشروط التي يجب توافرها في الخليفة، فهي كما أوردها أبو الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية سبعة هي: العدالة، العلم المؤدي إلى الاجتهاد، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، سلامة الرأي المؤدي إلى سلامة الرعية وتدبير المصالح، وهو ما يعرف بالكفاية، الشجاعة والنجدة، لحماية البلاد ومجاهدة العدو، وأخيرا النسب القرشي وهذا الشرط الأخير اختلف فيه.[3]

هذا عن وصف الخلافة والشروط الشرعية الواجب توافرها في كل من تشوفت عينه إلى هذا المنصب أو فيمن تم تنصيبه بالفعل يتكون الخليفة، أما فيما يتعلق بطريقة الاختيار وتعيين الحاكم، فإننا نجد الخلافة تؤسس على مفهومين أساسيين، فأما المفهوم الأول فهو "لشورى الذي يعطي الحق للأمة في إدارة شؤونها والإشراف عليها كمثل ضمانة أساسية تحول دون مخالفة الراعي للأحكام أو الإنحراف في استعماله السلطة، لأن القرار الذي لا تقوم عليه الإدارة لن يخرج إلى ضير التنفيذ إلا بعد بحث واستقصاء وتحري المصلحة ومشاورة المختصين في هذا الأمر"[4].

1. إسماعيل مختار العيادي، **مرجع سابق**، ص 55.
2. أحمد مختار العيادي، **في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (دون سنة)، ص 54.
3. إسماعيل علي سعد، **دراسات في المجتمع والسياسة**،مرجع سابق، ص64.
4. يحي الصمد الكعكعي، **معالم النظام الاجتماعي في الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ط2، 1992، ص 176.

وتمثل الشورى مبدأ أساسيا من نظام الحكم في الإسلام، فأول أنر شدد فيه الإسلام هو أن يكون أمر الناس شورى بينهم، فالخليفة يختار بالشورى وأعماله كلها تكون مقيدة الشورى، وقد جاء النص القرآني الكريم بوجوب الشورى في أساس الحكم وفي فروعه فيقول تعالي :﴿والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ﴾ (الآية 38 من سورة الشورى).

ونظام الشورى وإن اتفقت عليه الأمة من حيث أنه عنصر أساسي يجب على كل حكومة إسلامية أن تتوافر عليه، إلا أنه لم يكن نظاما ثابتا جافا، بل كان يأخذ بمنطق الواقع ويتحسب للظروف التاريخية التي ينشأ فيها، ولهذا يمكن صياغة ثلاثة أشكال لنظام الشورى شهدها التاريخ الإسلامي وهي :

أ. الاختيار الحر من غير ارتباط بوصية من الحاكم السابق، وهذا ما كان في اختيار أبي بكر خليفة لرسول الله(ص)، فإن كبار الصحابة اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، وتداولوا فيما بينهم فيمن يكون خليفة، أيكون من المهاجرين أم يكون من الأنصار .

ب. الطريقة الثانية أن يوصي الخليفة من بعده، ومعنى ذلك أنه لا يريد أن يكون أمر المسلمين من بعده فوضى، يتحيرون في اختيار رجل، فيرشح من يراه أمثل،...ولا يعد ذلك ولاية عهد، إنما هي اقتراح منه،...وهو ما فعله أبو بكر في ترشحه عمر ودعا إلى بيعته فتمت له البيعة بذلك الترشح.

ج. أن لا يرشح الخليفة عددا ليختار المترشحون منهم اختيارا سليما من كل الوجوه، ويعين لهم مدة الاختيار حتى لا يطول الأمر، وبطول الأمر يستمر الاختلاف وقد يتفاقم[1].

ونظام الشورى وإن كان أمرا ضروريا في قيام الحكومة الإسلامية إلا أنه وحده غير كاف بل يجب أن يجتمع مع عنصر آخر لتكتمل شروط قيام النظام السياسي في الإسلام، وهذا الشروط هو "وجوب البيعة".

1. مُحَمَّد أبو زهرة، **المجتمع الانساني في ظل الاسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، (دس)، (دط)، ص 159.

فالبيعة هي أحد أعمدة النظام السياسي الإسلامي والركيزة الدستورية لإقامة الحكم والحاكم في دولة الإسلام...وهي في جوهرها التزام سياسي يلزم كل من الحاكم و الرعية بمبادئ معينة، ومن ثم فهي علاقة تستلزم وجود طرفين ، وبعض الأسس التي يتفق عليها وأي خروج على هذه الأسس والمبادئ يحطم ذلك التعاهد وتكون البيعة بذلك عقدا سياسيا كامل الأركان [1].

والبيعة بيعتان : بيعة إنعقاد وبيعة طاعة.

فأما عن بيعة الانعقاد فهي تلك التي تجعل من الشخص المبايع صاحب سلطة على المسلمين له عليهم حق الطاعة والنصرة والانقياد، وهذه البيعة لا يقوم بها عامة المسلمين، بل خاصتهم ممن يمثلون وجهاء القوم ويعتد برأيهم، وفهمهم وحرصهم على تطبيق الأحكام الشرعية ، وهؤلاء الخاصة هم أهل الحل والعقد، أو أهل الاختيار، فانحصرت بيعة الانعقاد بعدد من المسلمين لا بجمعهم، وبتمامها يصبح المبايع رئيسا للدولة الإسلامية، فإذا تمت بيعة الانعقاد واستوفت جميع شروطها، فإنها تكون متبوعة ببيعة أخرى هي بيعة كافة المسلمين أو جمهورهم ممن أذعنوا الطاعة والانقياد لشخص الحاكم، وهذه ما نسميها بيعة الطاعة"، إذ يأخذ الحاكم من الناس العهد على السمع والطاعة ما كان في يحكم فيهم بالشرع والعدل، فإن الأمة رأت في هذا الحاكم غير ذلك فإنه يحق لها عزله واستبداله، وبالتالي فإن الحاكم لن يتم له سلطان إلا إذا تمت له البيعة من الأمة، وسلطته ليست مطلقة بل تكون خاضعة بدورها لرأي الأمة، وهذا ما يجعلنا نقول بأن مسألة تنصيب السلطة السياسية في الإسلام تخول للأمة حقوقا على نطاق واسع يجعل منها صاحب القرار الوحيد، وأن أي عدول عن رأيها تفقد بها السلطة السياسية مشروعية وجودها وتعتبر سلطة تم انتزاعها بالقهر والغصب.

1. عبد الرحمان خليفة، **في علم السياسة الإسلامي**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (دس)، (دط)، ص 187.

وقد جاء في التاريخ الإسلامي من الأحداث ما يثبت فعلا بأن الإخلال بشرط البيعة جعل النظام السياسي الإسلامي يتحول من نظام قائم على الشورى والتداول على المنصب إلى نظام حكم ملكي، وهذا ما كان مع بني أمية في إنشاء ملكهم.

ب. **الملك** : ظهر هذا النوع من أنظمة الحكم في الإسلام لما تم التخلي على مبدأ البيعة والإحلال محلها ولاية العهد، التي استحدثا معاوية الذي كان يرى أن تطور الدولة الإسلامية واتساع رقعتها كان يجب أن يرفق بتعديل في نظام الحكم، الذي لت تعد تتجاوب معه الأنظمة الراشدية القائمة على مبدأي الشورى والبيعة، فألغاهما وأحل محلهما نظاما جديدا سوف يغير مجرى الأمة الإسلامية بعده.

لقد وصل معاوية إلى سدة الحكم عن طريق تنازل الحسين بن علي عن الخلافة حقنا لدماء المسلمين وتجنبا لشتات المسلمين الذي كان أهم بالنسبة له من المناصب والسلطان، "فكان هذا التنازل إيذانا ببداية مرحلة سياسية جديدة من مراحل التاريخ الإسلامي تقلد فيها الأمويين الحكم ومارسوا السياسية، وتحول نظام الحكم كما عرفوه ومارسوه في العهد الراشدي من نظام الشورى إلى النظام الملكي الوراثي متخذا طابعا جديدا مغايرا صاحبه كثير من مظاهر الترف التي حفلت بها قصور الأمويين[1].

دام حكم معاوية على الدولة الاسلامية فترة من الزمن أخذ فيها على عاتقه شأنه في ذلك شأن من سبقه من الخلفاء مما أخذوا على عاتقهم ضرورة الإطمئنان على مصير الأمة السياسي قبل وفاتهم، لكن هذه المرة معاوية سوف يتبنى نظاما جديدا مغايرا تماما لما كان قبله، كان لا بد له أن يفرز في النهاية تقليدا وراثيا في الحكم، إذ"رأى معاوية أن الاختيار لا بد وأن يظل محصورا في بني أمية، فاختار ابنه يزيد، وقد دعاه هذا إلى إيثار ابنه بالعهد دون

1. مُحَمَّد سهيل طقوس، **تاريخ الدولة الأموية** ، بيروت، دار النفائس، ط5، 2006، ص201.

غيره ممن يظن أنه أولى به، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع"[1].

لا بد وأن أمر توريث نظام الحكم لم يكن بالأمر اليسير على معاوية على الأقل على المستوى التطبيقي، فالأمة الإسلامية لم تعرف قبل هذا الأمر إلا نظام الحكم القائم على الشورى والبيعة، الأمر الذي خلق فرقا ومذاهبا منها ما هو مؤيد ودافع عن رأي معاوية وحاول تبرير موقفه ، ومنهم من رفض منطق معاوية واعتبره " استبدادا بالحكم ليس من أصل الشريعة ولا من فروعها ، بل بات كبقية الأنظمة السائدة في ذلك العصر، حيث كان الملك يورث كما تورث أموال الأب..وهكذا انفضت الخلافة إلى ملك عضود، وأصبح خليفة الإسلام مقدسا وغير مسؤول كملك الفرنجة ليومنا هذا"[2].

III. دراسات جزائرية حول الأسرة والسلطة السياسية

1. "سوسيولوجيا القبيلة في الوطن العربي"، د. مُحَّد نجيب بوطالب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، تهدف هذه الدراسة إلى دراسة مظاهر تواصل بعض محددات البنية الاجتماعية القبلية في مجتمعات المغرب العربي، انطلاقا من التحولات التي عرفتها هذه المجتمعات، حيث حاولت الدراسة التحقق من مدى صحة القول بتفكك البنيات التقليدية من خلال الإجابة على التساؤلات التالية: هل استطاعت الدولة الوطنية تفكيك مرتكزات المجتمع القبلي من خلال مشروعها التغييري؟ وكيف فعلت ذلك؟. وقد توصلت الدراسة في نتائجها إلى أن التضامن الاجتماعي في منطقة الدراسة، لا يزال يوظف البنية القرابية

1. نفس المرجع، ص 27.
2. عبد الرحمان خليفة ، **مرجع سابق**، ص 157.

والموروث القبلي. فبالرغم من عمليات التفكيك الواسعة التي عرفتها هذه الأخيرة (البنية القبلية)، إلا أنها استمرت رمزيا وثقافيا، فهي لا تفتأ تستعيد إنتاج بعض ملامحها في مناسبات أو بشكل دوري وتطبع علاقات الفاعلين واستراتيجياتهم اليومية بطابع يستمد جذوره من الإرث القبلي للمجموعات المحلية، على الرغم مما يلاحظه الباحث من عمليات تخفي تلك المحركات والنوازع في أثواب قد تبدو جديدة.

2. أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص أنثروبولوجيا بجامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، والموسومة بعنوان " **القبيلة، الأحزاب والانتخابات في ظل التعددية في الجزائر**، من إعداد الطالب خداوي مُحَّد وإشراف أ.د سعيدي مُحَّد، لسنة 2013-2014، حيث تناولت هذه الدراسة موضوع النزعة القبلية كمظهر لتواصل محددات البنية الاجتماعية الأولية لمجتمع الجزائر المعاصر، حيث سلم الباحث باستمرارية القبيلة وأهميتها في الحقل السياسي على الرغم من موجات التحديث التي عرفها هذا الأخير، والقائم على مبدأ الديمقراطية وما تتضمنه من تجليات متعددة كالتعددية الحزبية، والممارسة الانتخابية. وقد حاول الباحث من خلال مقاربته هذه الربط بين أنماط الثقافة السياسية السائدة وثقافة الانتخاب والانتماء الحزبي في إطار النسق السياسي من منطلق الاعتبار القبلي والعائلي والعادات والتقاليد من جهة، ومتطلبات العصر من جهة أخرى.وتوصل الباحث إلى تأكيد استمرار القبيلة على المستوى الوظيفي على الرغم من تصدعها على المستوى البنيوي، وهو استمرار يبرره وفق عاملين اثنين: يتعلق الأول منهما بفشل المشروع التحديثي للدولة الوطنية ، مما جعل المجتمع المحلي يرفض كل أشكال الخطاب الرسمي ويتمسك بالولاءات التقليدية والقبلية. في حين يعد العامل الثاني ذاتيا أكثر، وهو يتعلق بجو الريبة و الشك – بتعبير الباحث- الذي تتسم به العلاقة بين الدولة والمجتمع، والذي يقتضي حسبه ضرورة التصالح مع الذات والتفتح على

الآخر من أجل فتح المجال أمام أكبر مشاركة سياسية بشكل سلمي يحافظ على النظام ويدعمه بدل محاولة اقتلاعه والسخط عليه.

3. أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع بجامعة وهران 02، موسومة بعنوان " **القبيلة والسلطة والمجتمع في الجزائر، بحث أنثروبولوجي في المجال السياسي التيهريتي**"، حيث نشرت الدراسة في كتاب عنون بـ " القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، مقاربة انثروبولوجية" صادر بالشتراك مع دار النديم للنشر والتوزيع عن دار الروافد الثقافية، في طبعته الأولى سنة 2014 ، حيث قدرت عدد صفحات التاب بـ151 صفحة، أكد فيها الباحث على أهمية الدراسات الأنثروبولوجية حول القبيلة على فهم المجتمعات المحلية بمختلف أبعادها، الثقافية، الاجتماعية، والسياسية، ولقد افترض الباحث أ علاقة الأفراد فيما بينهم تتأسس على الانتماء القبلي، استنادا على فكرة ابن خلدون في العصبية، ومن خلال قراءة الباحث لنتائج الانتخابات المحلية بمجتمع الدراسة، توصل الى أن التمثيل القبلي والعروشي قد طغى على نمط اختيار المرشحين والمترشحين، فالعامل القرابي والجغرافي عنصران محوريان في تحديد نتائج الانتخابات.

للإشارة، تعتبر هذه الدراسة الأقرب إلى دراستنا من حيث الهدف والتوجه الذي ترومه الدراسة، مع بعض من أوجه الاختلاف، فإذ اتخذت هذه الدراسة من القبيلة وحدة للوصف والتحليل، فإن محاولتنا جاءت أبعد من ذلك، إذ زدنا في تحليل التركيبة القبلية حتى توصلنا إلى نواة تشكلها والمتمثلة في الأسرة، وانطلاقا من الأسرة وتفاعلاتها فيما بينها عن طريق التوسع أفقيا وعموديا، لاحت لدينا فكرة تسليط الضوء على أهميتها السياسية، ولعل هذا ما يفرق دراستنا عن ما سبقها.

هذا باختصار ما توصلنا إليه من الدراسات السابقة حول الأسرة والسلطة السياسية، ونحن نقر بأن هناك المزيد مما لم تطله أيدينا، ليس إنكارا منا لأهميتها العلمية، لكن حال دون وصولنا إليها مجموعة من الصعوبات منها ما ذكرناه آنفا ،في الجزء المخصص لصعوبات الدراسة من المقدمة العامة، ومنها ما لم نذكر.

تمهيـــــد

يعتبر الحديث عن النسق القرابي أو النسق السياسي أو أي نسق آخر داخل التركيبة الاجتماعية أمرا عقيما، إذا نحن لم نرجع به إلى النسق الكلي للمجتمع، والذي تتفاعل فيه مختلف تلك الأنساق، وتتداخل فيما بينها لتقدم لنا المجتمع في صورته المتكاملة كما هو عليها.

ولهذا فإن حديثنا عن السلطة السياسية استوجبت علينا الوقوف عند البيئة الاجتماعية والثقافية التي تنشأ فيها، هذه البنية التي تتمثل في المجتمع المحلي الريفي بكل ما يحمل من موروث تقليدي ومن تحديات معاصرة أوصلته إلى ما هو عليه.

من هنا فإننا سنعمد في هذا الجزء إلى تحليل البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع المحلي، الذي وجد لنفسه مجالا للتميز والإنفراد داخل المجتمع الكلي.

I.المورفولوجيا الاجتماعية للريف الجزائري

أولا.تعريفات ومفاهيم

بنيويا ظل المجتمع الجزائري يوصف ، بأنه مجتمع قبلي شأنه في ذلك شأن باقي الدول العربية، فما زالت القبيلة في هذه المجتمعات تؤخذ على أنها، النسق الذي يحدد درجة الثبات والاستقرار للمجتمع، كما تحدد أيضا مستوى التراتبية الاجتماعية للأفراد المنتمين لهذه القبيلة على أنهم فاعلين اجتماعيين تخضع مكانتهم لطبيعة الدور الذي يؤدونه داخل الجماعة.

ولقد تعلمنا في خلال مراحل تكويننا البيداغوجي في علم الاجتماع، بأن النسق الاجتماعي يخضع بدوره إلى التغير وحالة من الديناميكا، تكون إما نتيجة ظروف تتولد من لدنه، وإما أن تتجسد (الظروف) في عوامل خارجية تفرض عليه (المجتمع) التغيير.

والقول بحتمية التغيير داخل المجتمع، هو ما يجب أن نتوجس منه حذرا لما نتحدث عن البنية القبلية التقليدية للمجتمع الجزائري.

فمن دون شك، أن المجتمع الجزائري خضع لمراحل عديدة أوصلته إلى هذا التركيب المزدوج، كما عبرت عنه مدرسة التحديث، أو عبر عنه "بول باسكون" بمفهوم التركيب، الذي تتعايش فيه نماذج حضارية مستقاة من النموذج الغربي بنماذج مستقاة من الوسط القروي[1].

ودون الإطناب في الحديث عن جزئيات التغيير، الذي سنرجئه إلى عنصر لاحق من هذا البحث، فإننا سنركز الآن على البنية الاجتماعية للمجتمع الريفي الجزائري، الذي ارتبط سوسيولوجيا بالمجال الجغرافي المحلي، وبعلاقة الفرد بالطبيعة[2]، فكانت أكثر تعريفاته شيوعا تلك التي تعبر عن " مجموعات السكان الذين يعيشون على الزراعة، ويتميزون بكيان خاص ولهم مصالح خاصة، كما أنهم يتمسكون بقيم معينة تختلف عن سكان المدن" [3]، كما عرفة دوايت أندرسون Dwight Anderson على أنه صورة الرابطة القائمة بين الأشخاص ومؤسساتهم في منطقة محلية يعيشون فيها على الزراعة وفي قرية تمثل عادة محور نشاطاتهم الجمعية..."[4].

1.منصور مرقومة، **القبيلة في الجزائر، جدلية التغيير بين الفكر التقليدي وتحديات العصرنة**، مقال منشور في الموقع www.aranthropos.comبتاريخ 2010/04/30، تاريخ الزيارة 10-01-2015 على الساعة 10سا:00د.

2 . عبد الحميد بوقصاص، **النماذج الريفية-الحضرية لمجتمعات العالم الثالث في ضوء المتصل الريفي الحضري**، مخبر التنمية والتحولات الكبـــرى في المجتمع الجزائري، عنابة، جامعة باجي مختار، د ت، ص 68.

3. المرجع نفسه، ص 77.

4. نخبة من الأساتذة، **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دت ، ص 391.

أما عن تعريف آخر لعبد المجيد عبد الرحيم، فالمجتمع الريفي هو ذلك المجتمع الذي تقوم فيه الحياة على استغلال الأرض أو الطبيعة بشكل مباشر ويكون قائما على القرابة.."[1].

من جملة التعريفات التي أوردناها، يمكن وصف بنية المجتمعات الريفية بناء على مجموعة من الاعتبارات والشروط الموضوعية، وأبرزها الإطار الايكولوجي وحجم الجماعة، وكذلك طبيعة النشاط الذي يمارسه أفراد هذه الجماعة، والذي يحدد الشبكة التفاعلية بينهم، وكذلك مدى تجانس وعدم تجانس هذا المجتمع، ولهذا فإننا نجد المذاهب الفكرية التي تسعى إلى إعطاء تعريف محدد للمجتمع الريفي، ووضع نقاط الفصل بينه وبين المجتمع الحضري تنقسم إلى مدارس منها ما اعتمد على حجم السكان وإحصائهم، في حين اعتمدت أخرى على المهنة الغالبة على سكان المنطقة، حيث اشترطت أن يمارس معظم السكان نشاط الزراعة لتعتبر المنطقة ريفية.

إن الطبيعة الإيكولوجية للمجتمع الريفي، التي تتميز في الغالب بوجود مساحة جغرافية واضحة المعالم (بغض النظر عن حجمها ومساحتها)[2]، وتزاوجها مع عمليات التفاعل التي تقوم على معيشة مجموعة من الأفراد داخل هذه الحدود من جهة، وكذلك تفاعلات البيئة مع الإنسان والمتعلقة باستغلال الموارد وتسخيرها لخدمة مطالبه[3] من جهة أخرى، هو ما أدى إلى وجود صفة التماسك والتعاون الاجتماعيين بين أعضائه من خلال اشتراكهم في جميع نواحي الحياة المجتمعية، وهو ما أدى أيضا إلى وجود أمرين اثنين هما:

1. أنظر رشيد زوزو ،أطروحة الدكتوراه ، **الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر**، (1988-2008)، دراسة ميدانية على عينة من المهاجرين إلى مدينة بسكرة، جامعة منتوري، قسنطينة، قسم علم الاجتماع، تخصص علم الاجتماع التنمية، ، 2008.

2. فادية عمر الجولاني، **التغيـــر الاجتماعـــي**، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ، 1993، ص 44.

3. مُحَمَّد عبده محجوب، **مقدمة لدراســة المجتمعـــات البدويــة (منهــج وتطبيـــق)**، الكويت، ط2، وكالة المطبوعات ، 1974، ص ص 137-139.

1.تماسك الجماعة الريفية وتعاضد أعضائها، لمواجهة هذه الضغوطات البيئية، وابتداع كل أشكال التعاون والتضامن لضمان استمرار الجماعة و تطورها، لأنها محكومة بمصير واحد في إستمراريتها، مما يجعل الخلافات بينها تتضاءل أمام تحديات الطبيعة وضعف وسائل تسخيرها.

2.إنه كلما كانت هيمنة العوامل الطبيعية، وضغوطاتها المختلفة على الكل الاجتماعي كبيرة، كلما ازداد ضغط الجماعة، على كل إرادة جماعية أو فردية، في الاستقلالية والتفرد في التصرف في الحياة الخاصة، وحالما تتضاءل الضغوطات الطبيعية بفعل التقدم العلمي والتكنولوجي، تتضاءل هذه الضغوطات على الفرد و الجماعة، وتصبح بالتالي إمكانية الاستقلال ممكنة، بل وضرورية أحيانا[1].

أضف إلى ذلك، فإن ما تجدر الإشارة إليه من خصائص المجتمع الريفي المحلي هو الاقتصاد القائم أساسا على العلاقة بين الفرد والأرض،و التي تشكل مصدر الحياة ومكان العمل المقدس، إذ تعد رعايتها والتفاني في بذل مجهود لزراعتها مصدر إشباع كبير وهدف يحاول كل فرد أن يصل إليه"[2].

إن وجود هذه الملكية المشتركة[3] (الأرض) بين أفراد الأسرة الريفية المحلية، هو ما يعزز تعصب الفرد إلى أفراد دائرته القرابية، وهو ما يساعد أفراد الجماعة القرابية، على إيجاد ميكانزمات وآليات تفاعل، تشكل الإطار المرجعي الذي يتحدد فيه سلوك الفرد ومكانته داخل الجماعة.

1. مصطفى مرضي، **المجتمع الريفي: من الاستقلالية إلى التنمية: معالم ودلالات**،CRASC، إنسانيات، 1999، ص ص 137-139.

2.مُحَمَّد عاطف غيث، **دراسات في علم الاجتماع القروي**، بيروت، دار النهضة العربية، ص 135.

3. أنظر أنواع الملكيات التي تسود المجتمع الجزائري لدى مُحَمَّد السويدي، **مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990، ص ص 72-73.

من ثم، كان وجود الهدف المشترك، مضافا إليه عدم الاستقلالية الاقتصادية، هو ما يربط الفرد ارتباطا وثيقا بالأسرة، التي "تعد الوحدة الحقيقية للإنتاج"[1]، وهو ما يعزز – بالمقابل- مكانتها داخل البناء الاجتماعي الريفي، كلما حرص أفرادها على العمل الجماعي لتحقيق الاكتفاء الذاتي.

II. الخصائص السوسيولوجية للمجتمع الريفي الجزائري

لما نتحدث عن البنية السوسيولوجية للمجتمع الريفي، فإننا نقصد بها "أنماط الوحدات التي يتكون منها المجتمع والتي ينتمي إليها المجتمع ذاته"[2]، والتي تعتبر فيه الأسرة البنية الأولية التي تشكل انطلاقا منها، باقي الوحدات كالعشيرة، والقبيلة وغيرها...، ومن ثم فإن حديثنا هذا سنركزه على الخصائص السوسيولوجية للعائلة، والذي نسعى من خلاله إلى إبراز سمات النموذج الاجتماعي الثقافي للأسرة الجزائرية التقليدية[3]، التي انبثقت منها الأسرة الجزائرية المعاصرة بكل خصائص ومظاهر تحولاتها.

ولقد أظهرت جل الدراسات التي تناولت موضوع الأسرة الجزائرية التقليدية، على أنها عائلـــة موسعـة تعيـش في أحضانها عدة عائلات زواجية تحت سقف واحد، وهو ما ذهب إليه مصطفى بوتفنوشت في وصفه للأسرة الجزائرية بأنها " أسرة ممتدة تعيش في أحضانها عدة أجيال وعدة أسر زواجية تحت سقف واحد "الدار الكبرى" عند الحضر و"الخيمة الكبرى" عند البدو، إذ نجد من 20 إلى 60 شخصا أو أكثر..."[4]، ومع ذلك فإن اتساع هذه

1. بلقاسم بوقرة، **من الاستبداد الشرقي إلى النظام العالمي الجديد، التاريخ الاجتماعي الجزائري تحت المجهر**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2004.

2.عاطف وصفي، **الأنثروبولجيـــا الثقافيـــــة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1971، ص 164.

3. C. Chaulet , **la terre**, **les frères et l'argent**, **stratégie familiale et production agricole en Algérie depuis 1962**, tome 1, Alger, OPU, 1987, page 203.

4 . M.Boutefnouchet, **la famille algérienne**, **évolution et caractéristiques récentes**, Alger, SNED, 1982, p40.

الأسرة وامتداد حجمها، لم يكن عائقا أمام بقائها مجتمعة ومتحدة داخل مسكن واحد، "فكان جميع الأفراد يسكنون دارا أو خيمة واحدة "[1] أو في "دور وخيام ملحقة بالمسكن الأصلي الذي هو ملك للأب"[2].

إن هذه الأسرة الممتدة، لطالما اعتبرت الخلية القاعدية الأساسية في المجتمع، و"النموذج الذي على صورته تنتظم البنيات الاجتماعية وهي لا تقتصر على جماعة الأزواج وذريا تهم، ولكنها تضم كل الأقارب التابعين للنسب الأبوي، جامعة بذلك تحت رئاسة قائد واحد عدة أجيال في جماعة وإتحاد حميمين"[3].

من لدن هذا التعريف، تبرز لدينا خاصية ثانية من خصائص الأسرة الجزائرية، وهي الانحدار الأبوي[4] لأفرادها، فالأبناء ينحدرون من خط أبيهم، أي أنهم يأخذون اسم الأب، مثلما تنتقل التركة أبويا من الأجداد إلى الآباء ومن الآباء إلى الأبناء، وهذا الانحدار هو ما يجعلها أسرة "إكناتية" "Agnatique" يكون النسب ذكوريا والانتماء أبويا وانتماء المرأة أو الأم يبقى لأبيها[5].

---

1. مُحَمَّد لطيف، **بنية الأسرة البدوية في تاريخ المغرب**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، ط1، 2006، ص 53.

2. مُحَمَّد استيو، **الفقر والفقراء في مغرب القرنين 16 و 17**، ط1، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة ، المملكة المغربية، 2004، ص 313.

3. P. Bourdieu, **sociologie de l'Algérie**, coll, Que sais-je ? n=° 802, Paris, PUF, 1974, p 12.

4.إحسان مُحَمَّد الحسن، **العائلة والقرابة و الزواج، دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي**، ط1، بيروت، دار الطليعة 1981، ص 51. وأنظر أيضا مصطفى بوتفنوشت، **العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة**، الجزائر،ديوان المطبوعات الجامعية.

5. إن القول بالانحدار الأبوي للنسب في الجزائر، لا يعني أن الاستثناء غير موجود، فنظام الأسرة والمجتمع الذي كان قائما في بلاد المغرب نظام ازدواجيا ينتسب إلى الأب والأم في نفس الوقت، إذ يمكن للمرأة أن تحتفظ بلقبها بعد الزواج ثم تقوم بإسناده إلى أطفالها وإلى كافة القبيلة التي تنتمي إليها فيما بعد، وقد ظل الانتساب إلى الأم موجودا حتى المرحلة المعاصرة، وقد وجد أثناء عملية إحصاء الألقاب في الجزائر في الفترة الاستعمارية نحو 200 قبيلة ذات ألقاب نسائية، عن آمنة بن ميلاد، **نحو قراءة جديدة لتاريخ النساء المغربيات، بدويات القرون الوسطى**، مقال في المرأة المغاربية، الواقع والرؤى المستقبلية، حولية البنية الإفريقية لدراسة البيئة والتهيئة

إن النسب الأبوي هو ما جعل الأب (أو الجد) يمثل القائد الروحي للجماعة العائلية، فهو من تخول له سلطة الأمر والنهي داخل الأسرة، وإليه يرجع الأمر كله، في تسيير شؤونها والسهر على المصلحة العامة للأسرة، وكذلك على المصلحة الانفرادية لكل شخص منها "كأن يتولى مثلا القيام بعملية البيع والشراء، و يعمل على تحديد الأرض التي يجب العمل فيها، وهو أيضا من يمثل الأسرة في مجلس القبيلة"[1].

كذلك فإن وجود السلطة وتركزها في يد ذكور العائلة، هو ما جعل الأسرة الجزائرية التقليدية، توصف بأنها أسرة طبقية " إذ يحتل الأب رأس الهرم، ويكون تقسيم العمل والنفوذ والمكانة على أساس الجنس والسن"[2]. إن هذا الشكل الهرمي لسلطة العائلة، تنتج عنه علاقات تراتبية محددة، فالأب يمارس سلطته على أفراد أسرته (زوجته وبنيه) ويتوقع منهم الطاعة والامتثال، ولهذا فقد وصف الباحث بيار بورديو العلاقة التي تسود بين أفراد الأسرة الجزائرية بأنها علاقة " تتميز بنوع من الاحترام والخوف، احترام تام لأنماط السلوك المعترف بها من طرف الجماعة، والخوف الدائم من عقاب الآخرين ولومهم أثناء الخروج عن بعض القواعد، وهو أمر ترسخه التنشئة الاجتماعية لدى الفرد منذ الصغر...وكل سلوك لا يتوافق مع المعايير والأحكام الأمرية يعتبر سلوكا مرفوضا من طرف العائلة"[3].

إن هذا النمط الاجتماعي الموجود داخل الأسرة هو ما كان يعزز تماسكها ويزيد من ارتباط أفرادها بالجماعة التي ينتمون إليها، الأمر الذي جعل الإنسان مرتبط وجوده بوجود الجماعة، حيث ذهب عالم الاجتماع المغربي " مُحَمَّد شقرون " إلى القول بأن الإنسان العربي، إنسان مطبوع بشدة بتطبع الجماعة، و هو إنسان لا يوجد إلا كعضو في

الترابية، العدد 2، 1994، مطبعة آندا داكار، ص56، وأنظر أيضا: مُحَمَّد ابن مرزوق، **إسماع القيم في إثبات الشرف من جهة الأم**، مخطوط بالمكتبة الجزائرية الوطنية تحت رقم 2067، ص 54.

1. مُحَمَّد لطيف، **مرجع سابق**، ص 54. 1

2. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص 179.

3 Voir P.Bourdieu , ibid, p44

جماعة، بواسطة جماعة ومن أجل جماعة[1] وهو ما جعل الشخصية المغاربية "مزدوجة الأبعاد: فهناك المجال الجمعوي وهناك المجال الفردي"[2].

كذلك، فإن هذا الانحدار الأبوي يظل قائما حتى بوفاة الأب أو الجد، حيث تنتقل السلطة التي كانت قائمة بيد الأب إلى الابن الأكبر ولا يبرم أمر بدونه[3].

أما الظاهرة الأخرى التي يمكن أن نميز بها العائلة هي الزواج الداخلي[4]، يقول عبد الغني مغربي: "والواقع أن الضعالة، أعني به الزواج بين أفراد الجماعة الأصلية، يبدو ضروريا في المجتمع المغربي، فالضعالة تعتبر ضرورة في الواقع لا مسألة موصى بها فقط، فالأمر في هذه الحالة يتعلق بقرابة العصب الثنائية: قرابة من جانب الأم وقرابة من جانب الأب الذي ليس هو سوى ابن العم الشقيق لزوجته"[5].

أضف إلى ذلك، فإنه داخل الأسرة الجزائرية (والعربية عموما) تأخذ القيم الروحية والأخلاقية[6] مكانا هاما بالمقارنة بالقيم المادية، هذه القيم التي يتم إعادة إنتاجها من جيل إلى آخر والتي تمثل جذور الشخصية العربية

1. أنظر مُحَمَّد شقرون، **الظاهـــرة الدينية كموضـــوع للدراســـة، شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات**، المستقبل العربي، العدد 133، مارس 1990.

2. voir M.Ghorbal, **la personnalité maghrébine**, « .....à tabou islamique » (in) une formation psychiatrique, vol 57, n=°4, avri 1981.

3. ابن مريم، **البستان في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 29.

4. حول الخصائص السوسيولوجية والديمغرافية للزواج في المحيط العربي الإسلامي أنظر Philippe fragues, « **la démographie du mariage arabo-musulman**, **Tradition et changement** »(in), Maghreb-Machrek, n=°16, avril, mai-juin, pp 59-73.

5. عبد الغني مغربي، **الفكـر الاجتماعـــي عنـــد ابـــن خلـــدون**، تر: مُحَمَّد الشريف بن دالي حسين، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب مع ديوان المطبعات الجامعية، 1988، ص 146.

6. حول المقاربات التي اهتمت بدراسة القيم في إطارها العائلي في الوطن العربي، أنظر يعقوب قبانجي، **منظومة القيم العائلية في الوطن العربي**، محاولة نقدية، المستقبل العربي، العدد 308، أكتوبر 2004، ص 103.

الإسلامية[1]، فمعالجة النسق الثقافي للأسرة الجزائرية كان ينصب في قيمة الشرف التي تمثل الرأسمال الرئيسي الذي كان ينظم العلاقات بين أفراد الجماعات العربية"[2].

ووجود الأسرة داخل الجماعة القبلية كان مرتبط بإنتاجها لهذه القيمة، "فالأسرة الأكثر اندماجا هي الأكثر توفيرا للنسب، وحتى تكون قادرة على ذلك ينبغي عليها تجسيد القيم الاجتماعية بقوة وعلى رأسها الشرف، ولما كان الشرف لصيقا بالمرأة، فإن التشديد على عفتها علته الحفاظ على اندماج الأسرة في المجتمع"[3].

1.أنظر سمير عبده، **المرأة العربية بين التخلف والتحرر**،بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1980.

2.أنظر عبد الوهاب بوحديبة، "**المقاربة والمسألة الجنسية أو المجتمع المغربي إزاء المسألة الجنسية**"، مجلة الفكر العربي المعاصر،مارس-أفريل1988.

3.محمد حمداوي، **وضعية المرأة داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي**، إنسانيات، العدد 10، جانفي-أفريل 2000.

III. الروابط الاجتماعية في المجتمع الريفي الجزائري

لقد عرضنا فيما سبق من عناصر هذا البحث، وفق رؤية تحليلية، السياق المجتمعي العام للمجتمع الريفي المحلي في الجزائر، وهذا من خلال تحليل البنية الاجتماعية و التركيبة الأسرية، و تحديد طبيعة المنظومة الثقافية والقيمية السائدة في هذا المجتمع.

فالبنية الاجتماعية في المجتمع الجزائري، هي بنية تقليدية لها منظومتها الثقافية الموروثة، تعتبر القبيلة أهم المؤسسات التقليدية الفاعلة فيها، وتشكل الأسرة أو العائلة الممتدة الوحدة الاجتماعية الأساسية في هذا البناء القبلي.

ووجود روابط الدم و المصاهرة(نسب صريح، نسب اصطناعي) داخل الجماعة القرابية كانت قد امتزجت مع علاقات المصالح الاقتصادية، هو ما غزر وحدة الروابط وقوتها داخل هذا المجتمع، وجعل من العلاقات الاجتماعية في أغلب الأحيان شخصية تعتمد على العلاقات المباشرة، حيث أن الفرد يكون علاقة مباشرة بالآخرين، منذ نشأته الأولى، فالرابطة الاجتماعية المحلية التي كانت تربطهم مستمدة من البنية الاجتماعية الأولية التي كانت تقوم بها الأسرة.[1]

والمقصود بالعلاقات الأسرية[2] هي دراسة وفهم التفاعلات داخل الأسرة، وتحديد الدور والوظيفة التي يقوم بها كل من الأفراد المتفاعلون داخل التكوين الأسري، فكل فرد منهم اعتبارا من الزوجة و الزوج، الوالدين والأبناء، الأبناء بعضهم ببعض، الأسرة ككل والمجتمع الخارجي ، كل منهم له دور خاص ووظيفة خاصة يقوم بها"[3].

1. فادية عمر الجولاني، **التغيـــر الاجتماعـــــي**، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1993، ص 44.

2. أنظر أميرة منصورة يوسف علي، **محاضرات في قضايا السكان والأسرة و الطفولة**، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1999، ص 81. 2

3.أنظر المداخل النظريـــة لفحـــص وتحليـــل وتفسيـــر صور ونمـــاذج التفاعـــل الاجتماعـــي القائمـــة داخـــل الأسرة لدى الوحيشي أحمد بيري، **الأسرة والزواج، مقدمة في علم الاجتماع العائلي**، طرابلس، الجامعة المفتوحة، 1998، ص 71.

ولئن كانت هذه العلاقات تنتج من البناء الأسري، القائم بدوره على أساس القرابة و الانحدار القرابي، فإن ذلك يجعلها لصيقة بالأسرة في كافة أحوالها الثابتة والمتغيرة، ففي الوقت الذي سادت السلطة الأبوية الأسرة التقليدية وعاشت الأسرة حالة من التفرقة على أساس السن والجنس، فإن متغيرات التقويم الاجتماعية قد تغيرت اليوم، حيث "أصبحت قائمة على أساس التعليم،و القدرات الشخصية و الإنجاز والجهد الفردي، وليس على أساس الحسب والنسب، أو الانتماءات العشيرية أو الأسرية أو العرفية"[1].

إن هذا التغير في القيم هو ما يجب أن نأخذه بعين الاعتبار، لما نتحدث عن الأسرة الجزائرية اليوم، وهو تغير يعزوه الباحثين في مجالي علم الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى مجموعة من العوامل الموضوعية[2]، وهو ما أفرغ العلاقات الأسرية من محتواها التقليدي، وأصحب هذا التغيير تغيرات أخرى على المستويين التنظيمي والهيكلي للأسرة، " فضعفت سلطة الأب وارتفعت منزلة الأم وتقلصت وظائف الأسرة، بحيث لم يبق لها سوى وظائف قليلة، أهمها وظيفتي الإنجاب والتنشئة"[3].

انطلاقا من هذا التغيير الاجتماعي والاقتصادي الذي شهده المجتمع الجزائري، فقد جاءت معظم الدراسات لتشير إلى أن الأسرة الجزائرية عرفت تحولات كبرى " غيرت الصفات التقليدية التي كانت تميزها في تركيبها ووظائفها وفي علاقاتها الداخلية وروابطها القرابية، فانتقلت تدريجيا من عائلة ممتدة كبيرة الحجم إلى أسرة نووية صغيرة تقتصر في بنيتها على الوالدين وأبنائهما فقط وتتمتع بالاستقلالية المجالية و الاقتصادية"[4].

---

1. عبد القادر القصير، **الأسرة المتغيرة في مجتمع المدينة العربية، دراسة ميدانية في علم الاجتماع الحضري والأسري**، بيروت، دار النهضة العربية، ص 82.

2.أنظر عوامل تغير الأسرة، **نفس المرجع**، من ص 78 إلى ص.82

1. سناء الخولي، **الأســـرة والحيـــاة العائليـــة** ، مصر، دار المعرفة الجامعية، 2000، ص ص 108-109.

4 . VOIR M.Boutefnouchet , ibid, p43.

إن المظاهر السوسيولوجية الحديثة للمجتمع هي ما ستكون بمزيد من التفصيل موضوع العنصر الموالي من هذا البحث.

II.خصائص ومميزات الأسرة الحديثة

أولا. التغير البنائي والوظيفي للأسرة الجزائرية

بعد تطرقنا لما كانت عليه الأسرة التقليدية في الجزائر، وتعداد خصائصها البنيوية والوظيفية، سوف نحاول أن نتطرق في هذا الجزء إلى مآل الأسرة الجزائرية في الوقت الراهن، والتي تعد نتاج تفاعلات اجتماعية عديدة صيغت بدورها عن جملة من التحولات التي شهدها المجتمع الجزائري عموما.

فالبناء الاجتماعي الجزائري اكتسب خصائص ومميزات جديدة، لم يكن يعهدها من قبل، وقد مر في ذلك عبر مراحل تطورية عديدة لعل أبرزها مرحلة الاستعمار الفرنسي، الذي لعب دورا أساسا في تفكيك البنى التقليدية من جهة، وفرض معطيات التحديث والتقدم من جهة أخرى.

إن هذا التحديث[1] الذي عرفه المجتمع الجزائري إبان الفترة الاستعمارية، إنما هو نتاج اختلاط ثقافتين مختلفتين، الثقافة التقليدية الجزائرية من جهة، والثقافة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى، إنه (الاحتكاك الثقافي) هو ما اعتبر صراع بين ثقافتين لهما أصول تاريخية وتقاليد وتصرفات ورؤى للحياة مختلفة، بل ومتعارضة، حيث تعتقد كل من هاتين الثقافتين أنها تملك من المقومات ما يؤهلها لفرض الهيمنة على الثقافة الأخرى..."[2].

1. مُحَّد سبيليا، **التحديث وتحولات القيم ، أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر**، سلسلة الندوات، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2001، ص ص 364-366.

2. أحمد أبو زيد، **الفيلسوف ابن البوسطجي، بير بورديو والتجربة الجزائرية**، مجلة العربي، العدد 530، يناير 2003، ص 118.

إن سياسية التحديث الاستعمارية التي فرضت نفسها كبديل اجتماعي جديد، نتج منها حالة من التفكك الداخلي ليس على المستوى الثقافي فحسب، بل حتى على المستويين الاجتماعي والاقتصادي[1]، وهو ما جعل القبيلة مذ ذاك في حالة احتضار[2].

وسوف لن نسهب في الحديث عن السياسية التي انتهجها الاستعمار في تفكيك النسيج الاجتماعي القبلي، لأنه ليس موضوع بحثنا، إلا أن ما يجب أن نؤكد عليه هو نجاح المستعمر في تحقيق مساعيه، ولو نسبيا، حيث كانت لهذه السياسية عدة نتائج كما وصف أهمها الباحث مُحَمَّد السويدي في " الهجرة الداخلية وأخرى خارجية، قام بها الفلاحون بحثا عن أسباب العيش، بعد أن فقد معظم الفلاحين ملكيتهم الزراعية، أو أن القطعة الأرضية التي بقيت في حوزة البعض الآخر، لم تكف لإعالة أسرته، إما لمساحتها المحدودة أو لقلة الإمكانات المادية لفلحها..."[3].

إن تفكك الملكية الاقتصادية ، مضافا إليها الانقسام العائلي (بسبب الهجرة) في المرحلة الاستعمارية ، مضافا إليهما حالة الديناميكا الاجتماعية التي عايشها المجتمع الجزائري غداة الاستقلال، والتي تتضمن على "المستوى السوسيو-ثقافي توسعا في نظام التربية والتعليم"[4]، و "تغير نمط الإنتاج القائم على إرساء قواعد نظام صناعي

1.أنظر عدي الهواري، **الاستعمار الفرنسي وسياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي (1830-1960)**، تر: جوزيف عبد الله، بيروت، دار الحداثة، 1983.

2.مُحَمَّد نجيب بوطالب، **سوسيولوجيا القبلية في المغرب العربي**، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 101 وأنظر أيضا: Mohammed Boukhobza, **ruptures et transformation sociales en Algérie**, vol 2, Alger, OPU, 1889, page 56.

3.مُحَمَّد السويدي، **مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1996، ص 95.

4. الطاهر زرهوني، **التعليم في الجزائر قبل وبعد الاستقلال**، الجزائر، موفوم للنشر، 1994، وأنظر أيضا حول سياسية الاستعمار في التعليم: أبو خدلون ساطع الحصري، **أحاديث في التربية والاجتماع**، سلسلة التراث القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1985، ص 83.

حديث"[1]، هو ما أدى إلى اهتزاز البنية العائلية التقليدية، وفسح المجال إلى بروز الأسرة الزواجية، التي تتميز بتقلص شكلها الهيكلي والوظيفي إذا ما قورنت بنظيرتها التقليدية.

إن هذا النموذج الجديد للأسرة يوجد في أنماط ثلاثة هي:

1.أسرة مستقلة تماما من الناحية الاجتماعية و الاقتصادية،و في المسكن أيضا، و تقوم علاقاتها في المقام الأول على المصالح المشتركة مع الأسر الأخرى في القرية.

2.أسر مستقلة من الناحية الاقتصادية ولكنها لا تزال تسكن في دار العائلة القديمة التي قسمت داخليا مع وجود باب واحد يدخل منه الجميع، ولهذا لا زالوا مرتبطين من الناحية الاجتماعية بروابط عدة تعد من رواسب العائلة التقليدية القديمة.

3.أسر شبه مستقلة من الناحية الاقتصادية، ولكن يتم العمل فيها بشكل جماعي، ويقسم الإنتاج في النهاية بين الجميع، وتسكن هذه الأسر في دار العائلة القديمة، وتكون ارتباطاتها الاجتماعية أكثر كثافة من النوع الثاني من الأسر[2].

أما من الجانب الوظيفي، وفي الوقت الذي تفيد فيه معظم الأدبيات السوسيولوجية بأن الأسرة الجزائرية على أنها أسرة ممتدة، نسبها أبوي، وسلطة الذكر فيها مطلقة، وإذا انتقلنا إلى البناء الداخلي، فإننا نجد رب الأسرة يتمتع بسلطات واسعة، حيث يقوم هو بتحديد مركز ودور كل فرد من أفرادها، فإن بروز الشكل الحديث للأسرة، قد "غير من العلاقات الداخلية في الأسرة إلى حد بعيد، فضعفت سلطة الأب، وارتفعت منزلة الأم، وتقلصت وظائف الأسرة

1 .Mohammed el Hocine beniassad, **Economie du développement de l'Algérie**, **sous développement et socialisme**, Alger, OPU, 2eme ed, 1982, p09.وأنظر أيضا:

عبد القادر جغلول، **تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية**، تر:فيصل عباس، ط3، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص ص 224-226.

2. نخبة من المتخصصين، **علم الاجتماع الأسري**، القاهرة، الشركة العربية المتحدة للتسويق ، ص 480.

بحيث لم يبق لها سوى وظائف قليلة أهمها وظيفتي الإنجاب والتنشئة الاجتماعية"[1]، ولقد اعتبر أحد الباحثين في هذا المجال وهو ويليام أجبرن William Ogburn بأن مأساة الأسرة الحديثة تكمـــن في فقدانها لأغلب الوظائف التي كانت تقوم بها، الوظيفة الاقتصادية والوظيفية التعليمية والوظيفة البيولوجية والوظيفية الاجتماعية والوظيفة النفسية"[2].

والقول بتغير وظائف الأسرة وتخليها عن مهامها التقليدية وبالرغم مما أقرته معظم نظريات علم الاجتماع وبحوث الأنثروبولوجيا، إلا أننا نقف منها موقف تحفظ، خصوصا لما يتعلق الأمر بالأسرة في مجتمعنا المحلي (عمي موسى) والذي ننتمي إليه، حيث سمحت لنا الملاحظة اليومية وتقاسم الحياة مع الأسر في هذا المجال الجغرافي أن نقر بأنها لا تزال تحتفظ بالكثير من خصائص الأسرة الممتدة وأنها أسرة تزاوجت فيها خصائص الأسرة الحديثة وخصائص الأسرة التقليدية.

1. سناء الخولي، **الأســـرة والحيـــاة العائليـــة**، مرجع سابق، ص ص 108-109.

2. دهبي زينب، **التغير الاجتماعي داخل الأسرة الجزائرية: دراسة مقارنة بين الأسرة الممتدة والأسرة النووية الحديثة**، ورقة من الملتقى الوطني حول "الأسرة والتحديات المعاصرة"، جامعة خنشلة، الجزائر، يومي 15-16 ماي 2012، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ص ص 8-9.

ثانيا. الضبط الاجتماعي داخل الأسرة الجزائرية الحديثة

أولى بنا لما نتحدث عن الضبط الاجتماعي داخل الأسرة الجزائرية الحديثة، أن نعرف هذا المصطلح، الذي شاع استخدامه بين العلماء والباحثين، في مختلف مجالات علوم التربية والاجتماع وعلم النفس، وهذا لصلته الوثيقة بتنظيم المجتمعات وحياة الأفراد داخل هذه المجتمعات.

فقد ركز البعض في تعريفهم (الضبط الاجتماعي) على دور المجتمع في توجيه الأفراد، بطريقة مقصودة بعيدة عن التلقائية والصدفة، عبر أساليب مختلفة تهدف لتكييف سلوكهم وتصرفاتهم، وفقا لمعاييره وقواعده، فصيغت بذلك إحدى هذه التعريفات على أنه " سيطرة اجتماعية مقصودة وهادفة"[1].

في حين يذهب البعض الآخر، إلى اعتبار الضبط الاجتماعي صورة لتحقيق الامتثال، أمثال "جيروم داود" الذي أشار إلى ضرورة توافر أربعة عناصر في أي صورة من صور الضبط الاجتماعي وهي: وجود الشخص المتسلط أو الجماعة التي لديها قوة التحكم في الفعل الاجتماعي، ووجود هدف واضح للفعل، ومستويات أو قواعد واضحة ومحدودة للسلوك، تعتبر بمثابة وسائل لتحقيق الهدف، ثم أخيرا وجود نوع معين من الوسائل المقررة، لتدعيم وتعزيز الامتثال للمعايير، ولا بد من التفاعل الايجابي بين هذه العناصر لكي يتحقق الضبط الاجتماعي"[2].

كما عرف ماكيفر وبيدج الضبط الاجتماعي، على أنه وسيلة لحفظ النظام العام للمجتمع وصيانة شكله، أما وظيفته، فتتبلور في تحقيق الموازنة للمجتمع في حالة حدوث التغير الاجتماعي، الذي ينتج عنه نوع من الخلل الاجتماعي"[3].

---

1. سامية مُحَّد جابر، **القانون والضوابط الاجتماعية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص34.
2. **نفس المرجع**، ص 41.

1.محمود أبو زيد، **علم الاجتماع القانوني**، ط2، الكويت، مطبعة غريب، ص 211.

ومن الملاحظ من خلال هذا التعريف، هو أن الضبط الاجتماعي بالإضافة إلى حفظ النظام العام للمجتمع، هو ضرورة اجتماعية لمواجهة التغيرات التي تطرأ على المجتمع، من أجل المحافظة على التوازن الاجتماعي، وهو نفس ما ذهب إليه ابن خلدون لما أقر بأن العمران البشري، لا تنتظم شؤونه إلا بوجود ضوابط اجتماعية، تنظم سلوك البشر وتصرفاتهم الاجتماعية، " فلا بد من وازع يدفع الناس بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"[1].

وتختلف وسائل وأدوات الضبط الاجتماعي باختلاف الجماعة البشرية، وكذلك باختلاف طبيعة السلوك الذي يقتضي التقويم، فقد تلجأ الجماعة إلى وسائل الضبط الرسمية كالقانون أو الدين، أما في غالب الأحيان، خصوصا لما ينحصر الأمر بين أفراد الأسرة الواحدة، فإن وسيلة الضبط تكون باللجوء للعرف والتقاليد، وهي بمثابة وسائل ضبط اجتماعي غير رسمية، ولكنها في الغالب تكون ذات تأثير قيمي أشد وطأ وأقوى من ذلك الذي تفرضه الوسائل الرسمية.

ولهذا فإذا شذ فرد من المجموعة عن المعتاد المألوف لدى الجماعة، ألزمته قوى الضبط الاجتماعي على الامتثال[2]، فالأسرة قد تلجأ إلى ميكانزمات لغرض الضغط الاجتماعي[3]، وقد تعتبر إلزامية لديها دون غيرها من باقي الأسر، التي تكن لها رؤية مغايرة لمعنى الضبط ودرجة الانحراف، وهو الأمر الذي يجعل من وسائل الضغط تتسم بالمرونة .

ولقد أوضحت الدراسات الميدانية، العلاقة الوثيقة بين المستوى التعليمي كأحد أبرز المتغيرات الاجتماعية، وبين أساليب الضبط الاجتماعي التي تفرضها الأسرة على أفرادها، ذلك لما للتعليم من تأثير في زيادة نسبة الوعي لدى

2. المقدمة، ص 136-137.

3. حسن الساعاتي، **مرجع سابق**، ص ص 37-38

4.أنظر سامية مُحَّد جابر، **مرجع سابق**، ص 50.

أفراد المجتمع، " فكان الاختلاف بين استعمال أسلوب الضرب وبعض الأساليب العقابية الأخرى والامتناع عنه كليا يتراوح حسب درجات التعليم"[1].

كذلك فإن نسبية وسائل الضبط الاجتماعي، قد خضعت بدورها إلى التغير الذي عنيت به الأسرة والمجتمع ككل، "فالتغير الاجتماعي قد فتح المجموعات، وأخرجها من عزلتها بوصلها بجماعات أخرى، وهو ما سهل انتشار الثقافة من مجموعة إلى أخرى"[2]، ولهذا كان أول ما يصاب من هذا الانفتاح الثقافي، هو " القيم والمعايير مثلا تتبنى قيم عصرية وعلاقات مستحدثة"[3]. وإن لتغير القيم تأثير، ليس على علاقة الأسرة بوسطها الاجتماعي فحسب، بل حتى في العلاقات الداخلية والروابط التي تجمع بين أفراد الأسرة الواحدة، فما عهدناه لدى الأسرة التقليدية من " قيم اجتماعية كانت سائدة في العلاقة بين الآباء والأبناء من حيث الطاعة والاحترام المستمر، وأيضا الأبناء للآباء وعدم القدرة على التصرف في شؤونهم من غير الرجوع إليهم (...) قد بدأت تقل بالتدريج بإعطاء المزيد من الحرية للأبناء، بحيث يتحررون من السلطة الأبوية وينفطمون عن الانتماء للأسرة عندما يبلغون أشدهم..."[4].

لقد نتج عن هذا التغير الذي مس العلاقات الأسرية، تغير في المكانات والأدوار، حيث ظهرت المرأة كفاعل اجتماعي أصبح له وزنه في الأسرة، فتغير نمط العلاقات الأسرية في اتجاه ارتفاع وتعزز مكانة المرأة، وتعددت الأدوار التي تقوم بها والتي تزاوجت بين الأليف من العمل داخل المنزل، وبين شغل مناصب في إطار عمل رسمي له مردوديته على الاقتصاد المحلي (الأسري) وعلى الاقتصاد عموما.

1. مُحَمَّد صفوح الأخرص، **إستراتيجية الضبط الاجتماعي في الدول العربية**، ط1، الرياض، أشاد للنشر، 1997، ص 93
2. حسن الساعاتي، **مرجع سابق**، ص 41.
3. عبد الله آيت الخيار، **الطفل في الوسط الاجتماعي والثقافي**، الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية،1988 ، ص ص 80-81.
4. أحمد مُحَمَّد مبارك الكندي، **علم النفس الأسري**، ط2، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1992، ص 245.

III. تطور السلطة داخل الأسرة الجزائرية

لقد كان كنتيجة للتغير الأسري والعلائقي داخل الأسرة الجزائرية، تغير مواقع اتخاذ القرار، والتي كانت فيما مضى حكرا على شخص الأب وحسب، فلم يعد الأب هو وحده الذي بمقدوره تلبية حاجيات الأسرة، وليس أيضا الوحيد الذي يملك السلطة على الأسرة"[1]، ولعل الأمر يعود في أغلبه، إلى خروج المرأة إلى العمل خارج المنزل، واحتلالها مناصب قيادية هامة، وهو الأمر الذي أدى إلى تغير نمط العلاقات الأسرية من ناحية، وتغير مكانتها ودورها التقليدي من جهة أخرى، فلقد " تضمن إقبال المرأة على العمل خارج المنزل – أيا كانت دوافعه- أنماطا جديدة للتكيف مع الظروف الأسرية، كما تضمن أنماطا جديدة للعلاقات الأسرية وأبعادا جديدة لأدوارها ومكانتها"[2].

فالمرأة التي ظل كيانها مرتبطا بكيان الأسرة داخل المنزل، وظلت تثبت وجودها من خلال أعمال لا تتعدى إنجاب الأطفال وتربيتهم، وكذلك الالتزام بتلبية احتياجات الزوج بما يرضيه عنها، كل هذا قد تغير، تبعا للتغير السوسيو- ثقافي الذي عايشه المجتمع الجزائري، والذي حتم على أفراده ضرورة التخلي عن التقاليد وطرق تنظيم السلطة التقليدية للاندماج في الثقافة الحديثة"[3].

لقد أصبحت هذه الثقافة الحديثة – في المجتمع الجزائري- تعول في وجودها على المرأة وتنميتها ، فأوجدت بذلك مبررات مختلفة بين ما هو مادي[4]، يتمثل في مساهمة المرأة في الدخل الاقتصادي (الأسري والقومي)، وبين ما هو معنوي يتعلق بشخص المرأة، وتعزيز ثقتها النفسية داخل محيطها الأسري وفي المجتمع ككل، وهو ما ضرب بصفة

1 . Mohammed Kouidri et Hamid khaldoun, **famille et démographie en Algérie**, Fnuap, mai1999, p36.

2. إحسان محمد الحسن، **العائلـــة والقرابـــة والـــزواج**، مرجع سابق، ص 129.

3. بوثلجة غيات، **تحـــولات ثقافيـــة**، الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005، ص77.

4. كاميليا إبراهيم عبد الفتاح، **سيكولوجية المرأة العاملة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص ص 85-87.

مباشرة "بـ سيكولوجيا العلاقات الزواجية التي كانت تقوم على علاقة السيد بالمسود"[1].إن هذا التغير البنائي والوظيفي للأسرة قد رافقه تغير قيمي، حيث لم نعد ننظر إلى المرأة تلك النظرة الاكناتية، القائمة على اعتبار المرأة كقاصر يتولى الذكر التكفل بها، واتخاذ القرارات التي تتعلق بها، حسب ما يرى فيه مصلحتها ومصلحة العائلة، بل أصبح ينظر إلى المرأة باعتبارها شريكة، لها نفس الواجبات، وتتمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل، ولهذا فإن ما لا يمكن نكرانه هو أن خروج المرأة للعمل أدى إلى مشاركتها في الإنفاق على الأسرة، وأدى بالتالي إلى تغير مقاليد الأمور داخل الأسرة[2].

ولعل هذا التغير في الأدوار والمكانات، هو تبناه النص الرسمي في الجزائر، فقد أكدت الدساتير الجزائرية مساواة المرأة مع الرجل في الحقوق السياسية، مبدأ المساواة المتعلقة بالانتخابات، ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في شروط الدخول للوظيف العمومي، ومبدأ المساواة في شروط الدخول إلى العمل..."[3].

إن هذا الطرح القانوني الهادف إلى ترسيخ ثقافة المساواة وإلغاء الفرقة بين الجنسين، ليس وحده كفيلا في صنع المرأة الجزائرية الوحيدة، فبمقاربة الواقع، سوف نجد بأن المرأة الجزائرية، إنما أثقلت عاتقها بوظائف – خارجية- كانت فيما سبق في غنى عنها، فبالرغم من المردود الاقتصادي الذي تسهم به المرأة في ميزانية الأسرة، وتلبية متطلبات أفرادها، والعمل ساعات (قد تساوي أو تتجاوز ساعات عمل الرجل)، إلا أن الأمر لم يعفها من دورها التقليدي

1. عبد المجيد شيخة، **تأثير عمل الأم خارج البيت على السلطة والأسرة وتقسيم العمل العمل وتحصيل الأبناء**، دراسات تربوية، المجلد الثاني، الجزء التاسع، القاهرة، 1987، ص 132.

2 . André Michel, **des femmes dans la cite marchande**, PUF, Paris, 1978, p13.وأنظر أيضا: عفاف عبد العليم ناصر،**التنمية الثقافية والتغير الاجتماعي للأسرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1995، ص ص 381-383.

3. M.Bourayon,R.bel hadmi, **islam**, **législation et démographie en Algérie**, FNUAP, 2eme ed, 2000, pp86-96.

(وظائف داخل المنزل)، " إذ يتوجب على المرأة أن تحقق وجودها التقليدي في البيت، وأن تكون كزوجة وأم للعائلة ككل"[1].

إن قبول عمل المرأة (خارج المنزل) المشروط هذا، إنما هو خير دليل على ترسخ الذهنية العربية التقليدية، التي تكرس لسيادة الرجل وسلطته على كل أفراد أسرته، وتقول سناء الخولي بخصوص قوة المؤسسة الثقافية (العربية) وأثرها على الحياة العامة، وعلى المرأة بوجه خاص، أن الحقوق المدنية والسياسية التي حصلت عليها حديثا- المرأة- أضعف من أن تحظر القوة الراسخة للمؤسسات الاجتماعية القائمة، أو مظاهر عدم المساواة، التي تنمو وتزدهر في التفرقة بين الجنسين"[2].

إن ما أثار حفيظتنا مما سبق من القول- أيضا- هو أن هذا التقسيم في الأدوار، وتوزيع السلطة داخل الأسرة، إنما هو أمر شكلي فقط، وأن القرارات المصيرية للأسرة تعود فيها الكلمة الأخيرة للذكر وحده، ويعود للمرأة سلطة التأثير على الأم والأبناء، ولا تأثير لسلطتها على سلطة الزوج"[3]، وإن كان هذا يختلف من فئة إلى أخرى، ويعكس هذا الاختلاف المستويات الاقتصادية والثقافية والميولات الشخصية.

كذلك فإن قولنا بتراجع مكانة كبراء العائلة، الذين ارتبط دورهم بـــ"إصلاح ذات البين وفض النزاعات، كما يلجأ إليهم طلبا للمساعدة في حل المشاكل"[4] إنما هو تراجع يمس فقط المكانة القيادية لكبار السن وليس المكانة الاجتماعية.

1 . Monique gadant , **le nationalisme Algérien et les femmes**, préface Mohammed harbi, l'Harmattan, Paris, 1995, p82.

2. عبد المجيد شيخة، **مرجع سابق**، ص 132. وأنظر أيضا، سناء الخولي، **الأسرة والمجتمع** ، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ب.ت، ص 243.

3.أنظر عبد المجيد شيخة، **مرجع سابق**، ص ص 129-145.

4. بوفلجة غياث، **مرجع سابق**، ص ص 76-77.

لهذا فإن مناقشة الممارسة السياسية في المجتمع المحلي الريفي، بما يزخر به من تراث سوسيولوجي وثقافي، يتراوح بين ما هو عصري حديث، وبين ما هو موروث تقليدي، هو ما يحدد لنا القبيلة وعلاقات القرابة كإطار، يجب الالتزام بالانطلاق منه كلما هممنا بمثل هذا النوع من البحوث.

III. مقومات النظام الأبوي في المجتمع المحلي الجزائري

لقد قدم لنا هشام شرابي نموذجا علميا يكاد ينتهي إلى الكمال، حول النظام الأبوي البطريكي في مجتمعاتنا العربي، ولهذا فإن من يقرأ من بحثنا هذا الجزء، سيرى لنا تبنيا عميقا لتحليلات ورؤى فكرية، كان قد توصل إليها شرابي لما شرح لنا المجتمع العربي، ووجدنا فيها الآن مبررا علميا مجملا ، دقة وتفصيلا لما يجوب في خواطرنا من أفكار علمية حول تأثير الأبوية بنيويا ووظيفيا على مجتمعنا الآن.

ولئن كان النظام الأبوي سمة ميزت المجتمعات العربية، وعلى نحوها المجتمع الجزائري، عن باقي المجتمعات، فإنه وجد في بنية هذه المجتمعات الاجتماعية والسيكولوجية، وسطا خصبا لأن يتجذر فيها ويمتد تاريخيا إلى يومنا هذا.

ففي تعريف النظام الأبوي أنه نوع محدد من البيئة الاجتماعية، السياسية، وهي بنية ذات سلم وقيم وخطابات وممارسات، ويرتبط بنوع معين من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي التقليدي، وهو يأخذ من المجتمع العربي شكلا مميزا يقابل المجتمع الحديث..."[1].

1. هشام شرابي، **مرجع سابق**، ص33.

وعليه، فإن النظام الأبوي يمكن النظر إليـــه انطلاقا من مرتكزين اثنيـــن، فأما المرتكز الأول بنيوي، حيث ساهمت في ترسيخه جملة من الشروط التاريخية والثقافية التي سيطرت على الحياة الاجتماعية، عن طريق نظام القبيلة كتنظيم اجتماعي قائم على القيم والعصبيات والعلاقات العشائرية، فتماهي الفرد كما رأينا سابقا في القبيلة التي تبادله الولاء بوصفها المسئول على الصعيد الاجتماعي والسياسي، عن كل أفراد القبيلة فردا فردا، هو ما يؤدي إلى تقوية العصبية، التي تجعل من العائلة اللبنة الأساسية في البنية الاجتماعية، ومن ثم كانت القرابة والعلاقات الأسرية مقوما رئيسيا، ومرتكزا أساسيا من مرتكزات النظام الأبوي، داخل المجتمعات العربية والمجتمع الجزائري بوجه أخص.

وقد اتخذت القرابة صفتها من روابط الدم أو المصاهرة والنسب، التي تجمع أفراد الجماعة الواحدة، هذه الجماعة التي تعزز كيانها سيطرة مزدوجة: سيطرة الأب على العائلة وسيطرة الرجل على المرأة والولد على البنت، بحيث يبقى الخطاب المهيمن هو خطاب الأب والذكر..."[1].

إن هذا النسق العلائقي بين أفراد القبيلة على المستوى الكلي، وأفراد العائلة أو الأسرة على المستوى الجزئي، هو ما يقودنا إلى الحديث عن المرتكز الثاني من مرتكزات النظام الأبوي، وهو التراتبية الاجتماعية السائدة بين أفراد المجتمع، فالنظام فيه محكوم بعلاقات عمودية، يخضع فيها الأدنى للأعلى، أي الصغير للكبير، والمرأة للرجل، والمحكوم

1.إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وتأثيره على العائلة والمجتمع والسلطة**، المجلة الإلكترونية إيلاف، العدد 4534،موقع http:// www.elaph.com/web/opinion/2010/html ،الأحد 20-10-2013 ، تاريخ زيارة الموقع 22 فيفري 2015 على الساعة 21سا:25د.

للحاكم والمرؤوس للرئيس...وتبعا لهذه العلاقة التراتبية العمودية، يصنف الأفراد والجماعات في السلم الاجتماعي، وبالتالي "سلم الأولويات الذي يحدد نسب الحصول على الحقوق والامتيازات التي لا تخضع لمعايير الكفاءة الفكرية والعلمية والعملية..."[1].

من ثم كان الأب أحد العناصر الفاعلة في ممارسة عملية الضبط الاجتماعي، عن طريق قيم سلطوية، يتوارثها أفراد العصبية جيلا عن جيل، وهذا وفق "نمط إيديولوجي معين، يشتمل على جميع التصورات الاجتماعية والدينية لأفراد المجتمع، وهو ما يجعل من العائلة مفهوما ذا قيمة رمزية كبرى في أذهان أفرادها"[2].

ولهذا فإنك تجد العوائل الجزائرية، تعمل على ترسيخ هذه الإيديولوجية بجميع مقوماتها وتقاليدها، وهي تلقنها لأبنائها من خلال عملية التنشئة الاجتماعية وترسخها لديهم منذ لحظة ولادتهم، ولعل هذا ما جعل من الأسرة كما يراها مصطفى بوتفنوشت " منتوجا اجتماعيا يعكس صورة المجتمع الذي توجد فيه، وهي الوسيط الرئيسي بين الفرد ومجتمعه، باعتبارها أقوى الجماعات تأثيرا على سلوك الأفراد"[3]، فهي أهم قنوات التنشئة الاجتماعية. فبالإضافة إلى دمج الفرد في الجماعة، وفق أغراض الجماعة ومعتقداتها وأنماط سلوكها، تؤخذ التنشئة الاجتماعية بأنها "ولادة

1. أنظر علاء الدين الأعرجي، **هشام شرابي بين "النظام الأبوي" و"العقل المجتمعي"**، مجلة العربي، لندن، موقع http://www.blog.marefa.org بتاريخ 07-01-2005. تاريخ الزيارة 2015/01/28 على الساعة 22سا:15د.

2 . C Chaulet, **la terre**, **les frères et l'argent**, **stratégie familiales et production agricole en Algérie depuis 1962**, OPU,1987, p263.

3. مصطفى بوتفنوشت، **مرجع سابق**، ص 07.

اجتماعية ثانية، أو بمثابة تأصيل ثقافي، يؤهل من خلالها الفرد سواء في طفولته أو فيما بعد، فيما يخص ثقافته الخاصة"[1].

وإذا كانت ثقافة المجتمع، وتاريخ الجماعة وتراثها التاريخي، هي مصدر القيم عند الأفراد[2]، فإن مجتمعنا الأبوي قد دعم سلطة الأب ومحوريته داخل الأسرة، فهو مجتمع كما يشير إلى ذلك شرابي" لا يستطيع تحديد ذاته وهويته، سوى من منطلق الذكورية، لذلك نجده مفعما بالعداء المتجذر للمرأة، وكل ما يتصل بها لدرجة أنه ينفي وجودها الاجتماعي،ككائن له ذاته وخصوصيته، فهو مجتمع لا مكانة ولا دور فيه للمرأة، سوى لتأكيد تفوق الذكور وهيمنتهم"[3].

وبالإضافة إلى الحديث عن مراحل التنشئة الاجتماعية، التي تتكون فيها ومن خلالها شخصية الفرد، ضمن العائلة وعلى مستوى المجتمع ومعاييره، فإنه من المسلم به، أن الجماعة القرابية هي التي تخضع الأب لقراراتها وتوصياتها، وهي بمثابة الرقيب الاجتماعي، إذ يتعامل الرجل وفق ما تنص عليه تلك الجماعة، التي تستعمله ومن خلاله الأسرة كأداة لترسيخ الثقافة الأبوية، وتمكنه من جهة أخرى، من تدعيم سلطته وتثمينها إزاء زوجته وبنيه.

1. عبد القادر عرابي، **المرأة العربية بين التقليد والتجديد**، في المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، سلسلة كتب المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004، ص 45.

2. عماد إسماعيل، **كيف نربي أطفالنا، التنشئة الاجتماعية للطفل في الأسرة العربية**، بيروت، دار النهضة العربية، 1974، ص 264.

3. هشام شرابي، **مرجع سابق**، ص 16.

إن هذا التمايز القائم على أساس التفرقة بين ذكر وأنثى، هو ما كانت نتيجته انتشار النظام الأبوي، الذي أصبح معتقدا راسخا حتى لدى المرأة نفسها، التي أصبحت تعتقد بدونية مكانتها داخل النسيج الاجتماعي، وحتى داخل الوسط الأسري، وهو أمر يتجلى في أبسط مظاهر الحياة والممارسات اليومية، " فالتناقض بين دور الأنثى والذكر، يظهر منذ الطفولة لما تلحق البنت بأمها وتكلف بالأعمال المنزلية، وتتعلم كيف تصبح زوجة نموذجية، كما تلقن الفضائل النسوية كالخضوع والانقياد والعمل المنزلي"[1].

ومما سبق، فإن مرتكزات النظام الأبوي، القائم على الملكية المشتركة، الخضوع إلى السلطة الأبوية، الارتباط بالنسب الأبوي والالتزام بالتضامن، الذي يخلقه هذا الارتباط هي ما ترسم ملامح الأسرة الأبوية التقليدية"[2].

1. عبد القادر عرابي، **مرجع سابق**، ص ص 46-48.

2 . Addi Lhouari, **les mutations de la société Algérienne**, **famille et lien social dans l'Algérie contemporaine**, Paris, éd la découverte, 1999, p43.

تمهيد

ليس من الممكن الحديث عن نظرية ابن خلدون في السياسة و قيام الدول، دون أن نتطرق إلى نظريته في العصبية، فلقد تكرر هذا المصطلح في كتاب "المقدمة" في أكثر من موضع، وربط ابن خلدون كل مرحلة من مراحل تطور السلطة السياسية بالعصبية، وهو الأمر الذي أضفى على هذا المفهوم قيمة سياسية لم يكن يعرفها قبل ابن خلدون.

فالجدير بالذكر أن ابن خلدون اقتبس مصطلح العصبية من التراث اللغوي العربي، حيث أن العصبة هم الأقارب من جهة الأب، وعصبة الرجل هم أولياؤه الذكور من ورثته[1] . ولما كان في استعمالها (وقت الجاهلية) إبطال للحق، وعمى للبصائر، فقد نبذها الإسلام وأقر بحرمتها، ولقد ثبت ذلك بأحاديث نبوية شريفة رويت عن رسول الله (ص)[2].

ومما لا شك فيه، أن ابن خلدون قد أدرك موقف الإسلام هذا، ومع ذلك أصر على استخدام العصبية، وهذا نظرا لقوة دلالتها اللغوية في التعبير عن اللحمة وشدة الرابطة بين ذوي الأرحام، وهو ما يرى فيه ابن خلدون اللبنة الأساسية لقيام السلطة السياسية.

وعليه، سنعمل في هذا الفصل على توضيح المعنى الخلدوني للعصبية، وعن دورها في قيام النظام السياسي والدولة، وكذلك موضع الأسرة و العلاقات القرابية من ذلك.

1.لقد جاء في لسان العرب أن العصبية أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين أو مظلومين ... والعصبية هم الأقارب من جهة الأب لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم، أي يحطون به ويشتد بهم، وعصبة الرجل قومه الذين يتعصبون له، وعصبوا به اجتمعوا حوله، وهي كلها دلالات لغوية تفيد معنى قوة الرابطة بين أفراد الجماعة القرابية. أنظر سالم لبيض، **من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبلية في المغرب العربي**، مجلة المستقبل العربي، العدد 264، ص 51.

2. للاطلاع على موقف الإسلام من العصبية القبلية، يمكن الرجوع إلى "**العصبية القبلية من المنظور الإسلامي**"، خالد بن عبد الرحمان الجريسي، مؤسسة الجريسي للتوزيع، الرياض، 2008 .

I. علاقة الأسرة بالعصبية الخلدونية.

أولا. مفهوم العصبية و تعريفها.

1.المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم العصبية.

لم يخلو مؤلفا أخذ صاحبه على عاتقه موضوع فكر ابن خلدون، دراسة و تحليلا، من الحديث عن العصبية، وهذا نظرا للمكانة التي ضمنها لها ابن خلدون، كإحدى آليات تحليل المجتمع، حيث ارتبط مفهوم العصبية عند ابن خلدون بالطبيعة القبلية لمجتمعات المغرب العربي.

ولقد أقدم ابن خلدون على اقتباس المصطلح من القاموس اللغوي العربي، إذ تمت كلمة العصبية بصلة الاشتقاق إلى كلمة العصب، بمعنى الشد والربط، والعصابة بمعنى الرابطة. وأن الأصل في معناها أنها الرابطة المعنوية، التي تربط بين ذوي القربى و الرحم، بدليل أن اللغة العربية تسمي ذوي القربى باسم "العصبية"[1].

كما جاء في تهذيب اللغة للأزهري أن " العصبية / أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم مع من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين..."[2].

وعن لسان العرب، لابن منظور، " فإن عصبية الرجل هم بنوه وقرابته لأبيه ...وهم أولياؤه الذكور من ورثته..."[3].

---

1. عبد الرزاق مكي، **الفكر الفلسفي عند ابن خلدون**، تقديم علي سامي النشار، الاسكندرية، مطبعة رويال، 1970، ص 110.

2. عبد الرحمان الجريسي ، **مرجع سابق**، ص25.

3. سالم لبض، **مرجع سابق**، ص51.

من هنا نجد أن العصبية صورة ومادة، فأما صورتها فهي ما يبدو على أفراد الجماعة من لحمة وشدة الرابطة، وهذه الرابطة تشتد وتتقوى –كما سنرى فيما بعد– بين ذوي القربى والرحم أي بين الجماعة الأسرية و القرابية.

أما عن مادة العصبية، فهي ضرورة توافر عنصر موضوعي محفز (هدف مشترك أو خطر حيقي حسب ما يراه ابن خلدون) يؤلب أفراد الجماعة ويصهرهم ضمن شخص معنوي هو روح الجماعة، والتي يكون لها بالغ الأثر في تحديد سلوكات الأفراد وتوجهاتهم.

من ثم فإن العصبية لغة واصطلاحا، هي شعور شديد بالانتماء، وبأن هذا الفاعل الاجتماعي هو جزء لا يتجزأ من النسق الكلي، ويقابله استعداد دائم للذود والدفاع عن الجماعة. وهذا السلوك يعتبر مجسدا للشعور النفسي الداخلي، لفقدان الفرد فرديته وشخصيته وذوبانه في شخصية العصبية.

ولعل ابن خلدون لم يجد مصطلحا أكثر قوتا ولا دلالة من العصبية من أجل تحليل مجتمعات المغرب العربي التي تتسم بالطابع القبلي، ولهذا سنرى فيما يلي رؤية ابن خلدون للعصبية وكيفية فهمه لها.

2.المعنى الخلدوني لمفهوم العصبية.

إنه وقبل التطرق إلى المفهوم الخلدوني للعصبية، وحتى نصل إلى مستوى رؤية ابن خلدون لهذه الظاهرة، يجب علينا مقاربة السياق الاجتماعي (بجميع جوانبه) الذي عايشه ابن خلدون، والذي كان المصدر المباشر الذي ألهمه كتابه المقدمة وكتاب التاريخ الذي نحن بصدد التطرق إليه.

وبغض النظر عن الدور الذي اضطلعت به العصبية في فلسفة ابن خلدون السياسية، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة اجتماعية، شأنها شأن كافة الظواهر الاجتماعية الأخرى، هي وليدة البيئة التي تشكلت منها. ولهذا، فإنه من غير المنصف، ذكر العصبية دون التطرق إلى البنية القبلية والطابع القبلي الذي كان ينتمي إليه ابن خلدون، حيث

سادت منطقة المغرب العربي- في عصره- أنظمة قبلية وعشائرية، تشكل في معظمها وحدات أو مجموعات متحالفة حينا ومتناحرة أحيانا أخرى، فكانت القبيلة الوحدة الأساسية الاجتماعية و السياسية للمجتمع المغاربي آنذاك[1].

لقد أدرك ابن خلدون أهمية البنية القبلية بما تحمله من معاني التضامن والحلف و الولاء والصراع والانتماء المشترك...وغيرها من طبائع العمران التي طبعت على الروابط الاجتماعية آنذاك، والتي بفضلها اهتدى ابن خلدون إلى معنى العصبية وأهميتها.

لهذا فإننا نجد بأن مفهوم العصبية عند ابن خلدون يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم القبيلة " التي تتحدد بالاجتماع على أساس العلاقات الدموية وهو الشرط الأساسي لقيام الجماعة، فإذا ما توافرت القرابة بين أفراد الجماعة تؤسس العصبية وهي الصفة الثانية والضرورية الضامنة لوحدة القبيلة"[2].

كذلك، فإن هذه الطبيعة القبلية للمجتمع شمال إفريقي جعلت منه مجتمعا انقساميا، لم يكن معه من السهل إقامة مركز سياسي ثابت[3]، وهو الأمر الذي جعل ابن خلدون يشترط ضرورة ظهور بطن غالبة هي التي ستقود القبيلة فيما بعد إلى بسط السيطرة، ولقد اعتبر ابن خلدون هذه المواصفات، المتمثلة أساسا في النخبة المسيطرة والعصبية الغالبة عنصرين لازمين إلى درجة أنه في غيابهما يكون من المستحيل أن يبنى ملك أو يستقر إلا بواسطة القهر[4].

إن وجود هذه البطن وإنفرادها (عبر مسيرة تاريخية نعرضها فيما بعد) بالسلطة ، تجمع الأفراد المشكلين لها، رابطة قوية يكون مردها في الغالب علاقات النسب (قريبا كان أو بعيدا حقيقيا أو وهميا). وكذلك روابط الحلف

1.سالم لبيض، **مرجع سابق**، ص 50.

1 المنجي حامد، **توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر: نماذج تطبيقية ذات صلة بالتنمية**، برفكت برنت، تونس، 2004، ص53.

2. مُحَمَّد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987، ص16.

3. أنظر مُحَمَّد عبد الباقي الهرماسي، **نفس المرجع**، ص 17.

والولاء، التي تنتج لنا نسيجا من التفاعل المتبادل ليس فقط بين أفراد القبيل الواحد، بل تتعدى في بعض الأحيان، لتشمل عدة قبائل جمعت بينها المصلحة المشتركة. وهذا الالتحام الحاصل بين هؤلاء الأفراد والجماعات هو ما يفيد معنى العصبية عند ابن خلدون. ولهذا، فقد جاء في تعريف الجابري للعصبية بأنها " تلك الرابطة الاجتماعية – السيكولوجية– شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة ، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطرا يهدد أولئك الأفراد : كأفراد أو كجماعة "[1] .

مما سبق يتبين لنا بأن هذه الوصلة بين أفراد الجماعة موجودة، ومتن ذلك قول ابن خلدون أن " صلة الرحم طبيعي في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة "[2]، وهي مستترة حتى يحركها عامل خارجي، إما أن يكون خطرا يهدد الجماعة القبلية، أو وجود مصلحة مشتركة تجمع أفراد الجماعة، تغرس فيهم دافعية باطنية من أجل تحقيقها و الوصول إليها.

إن هذين العنصرين " المصلحة المشتركة " و" وجود خطر " هما ما يشكلان مقومات العصبية.

ثانيا. القرابة كأساس تشكل العصبية.

ليس من الغريب ألا نجد، في كل تلك المؤلفات حول ابن خلدون، سواء في فكره السياسي وفلسفته التاريخية، ما يختص في بحث الأسرة عند ابن خلدون، وهذا أمر راجع إلى أن ابن خلدون لم يخصص للأسرة وعلاقات القرابة فصلا أو بابا مستقلا من كتابه.

إن عدم استعمال ابن خلدون لمصطلح الأسرة أو علاقات القرابة لا ينفي أبدا وجودها، أو يقلل من أهميتها في نشأة السلطة السياسية، ذلك أن ابن خلدون استعمل مصطلحات خاصة به، تفيد معنى الرابطة الأسرية، كالنسب

1.مُحَّد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون في العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994، ص 168.

2.عبد الرحمان ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت،دار الكتب العلمية،ط1،1992 ، ص 137.

الخاص والنسب العام، وذوي القربى وأهل الأرحام، وغيرها من المصطلحات، التي تعزز معنى الالتحام بين أفراد الجماعة البشرية وتجعله أمرا طبيعيا فيهم. بل إننا نجد بن خلدون يذهب في تصنيف العلاقات القرابية إلى أبعد من ذلك، وهذا عندما يتحدث عن الحلف و الولاء كشكل من أشكال القرابة الموسعة.

ويرى ابن خلدون أن هذه الروابط أمر طبيعي في البشر، حيث يقول في نص الفصل الثامن من الباب الثاني لمقدمته: " أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في القليل..."[1]

إلا أن شدة الالتحام والإتحاد إنما تتحدد تصاعديا كلما توسعنا في دائرة القرابة. فتكون قوية صريحة بين من تجمعهم رابطة دموية (قرابة بيولوجية)، وهي تخف تدريجيا حتى تكاد تختفي وتضمحل تدريجيا، فيرى صاحب المقدمة أنه " إذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا، بحيث حصل به الإتحاد والالتحام ،كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء، فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه..."[2].

إن هذا الالتحام الذي توجبه صلة الرحم وعلاقات النسب، والذي يختفي باختفائها هو ما يشكل مصدر العصبية عند ابن خلدون وأساس قيامها، " إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام...وأن هذا النسب إذا خرج عن الوضوح...انتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا متعة في حينئذ"[3]

من خلال هذا النص تبرز لنا العلاقة التفاعلية بين الرابطة الأسرية من جهة، وبين العصبية من جهة أخرى، ففي الوقت الذي تشكل الأسرة نواة العصبية ومادتها إلا أنه بالمقابل، فإنه بدون وجود هذه العصبية، فإنه لا فائدة

1. المقدمة، **مرجع سابق**،ص 137.

2. **نفس المرجع** ، ص .137

3. **نفس المرجع**، ص 138.

من هذه القرابة ومن علاقات النسب، وإنها ستظل أمرا وهميا طالما لم تتمكن العصبية من تجسيده، " فمن دون العصبية لا يمكن للجماعة أن تحيا ولا يمكنها أن تنظم أمورها خاصة الدفاعية منها"[1].

كذلك فإن ابن خلدون بحديثه عن النسب الخاص والنسب العام، أو النسب الحقيقي والنسب الوهمي، نجده مطابقا للنظريات السوسيو-أنثروبولوجية التي تذهب إلى اعتبار القرابة " اعتراف اجتماعي ببعض الروابط الدموية الحقيقة أو المزعومة...وإنها طريقة لخلق رابط اجتماعي في غياب أي رابطة دموية.."[2].

وهو نفس ما ذهب إليه عالم الاجتماع الفرنسي " ايميل دوركايم" عندما تعرض إلى القرابة على أنها " تتكون من التزامات حقوقية وأخلاقية، يفرضها المجتمع على بعض الأفراد، حيث ينتمي هؤلاء الأفراد إلى مجموعات يكون أعضاؤها عامة، منحدرين من أصل مشترك أو أنهم يعتقدون ذلك..."[3].

إن تطرقنا إلى هذه التعريفات الموجزة للقرابة إنما هو بهدف إبراز اللحمة التي تفيدها العلاقات القرابية، والتي تشكل واحدة من أهم ثلاث ركائز تقوم عليها العصبية والتي نوجزها فيما يلي[4]:

أولا: الإحساس والشعور والإيمان بالانتماء إلى عائلة أو قبيلة أو جماعة أو حزب.

ثانيا: الانتصار أو المغالبة في كل ما يرمز إلى هذا الانتماء.

ثالثا: الاستماتة إذا اقتضت الضرورة ذلك والتضحية من أجل هذه الرموز.

1.Magani M[ed]. **histoire et sociologie chez Ibn Khaldoun**, traduit de l'anglais par M[ed] Terbah, OPU, Alger,1994,p107.

2.أنظر مصطفى الفوال، **البناء الاجتماعي للمجتمعات العربية**، دار الفكر العربي، مصر، 1983، ص .101

3.Emile Durkheim, **Année sociologique**, 1986, pp316-317.

4. مرقومة منصور، **القبيلة والسلطة في المجتمع في الجزائر: بحث أنثروبولوجي في المجال السياسي التيهريتي**، رسالة دكتوراه، ، 2010/2009، جامعة وهران، قسم علم الاجتماع، إشراف العايدي عبد الكريم، ص82.

ثالثا. توسع الرابطة الأسرية والانتقال من العصبية الخاصة إلى العصبية العامة.

تعرف العصبية عند ابن خلدون بأنها النعرة والتناصر بين الجماعة، " إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده، من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم، موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر..."[1].

إذن، فالعصبية هي تلك اللحمة الحاصلة بين أفراد الجماعة بحكم القرابة. وإذ تعرف القرابة (في إحدى تعريفاتها) بأنها " صلات دموية وروابط نسبية تربط الأفراد بوشائج عضوية واجتماعية متماسكة، تلزمهم بعدة التزامات وواجبات تقيد أبناء النسب الواحد أو الرحم الواحد"[2]. وفي موضع آخر " مجموعة العلاقات الاجتماعية المعقدة القائمة على واقعة بيولوجية هي الميلاد، وظاهرة اجتماعية هي الزواج"[3]، فإنها – حسب هذه التعاريف– توجد عبر مستويات متعددة تختلف باختلاف طبيعة الوصلة بين أفراد المجموعة القرابية، فنجد من يصنفها على أساس القرابة القائمة على أساس رابطة الدم أو رابطة المصاهرة، وهناك من يصنفها على أساس تطور الأسرة إلى جماعات وبنيات متميزة كالعائلة الأولية والعائلة المركبة والأسرة المعيشية والبدنة و الجماعة والعشيرة وصولا إلى البطن والقبيلة[4].

ومهما يكن التصنيف الذي نعتمده، فإن تصنيف القرابة إلى درجات تتوقف على كثافة الوصلة بين فرد وآخر داخل المجموعة.

لقد أدرك ابن خلدون هذا التدرج في العلاقات الأسرية، وهو ما يتجلى لنا في تقسيمه النسب إلى عام وخاص.

---

1. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 137.

2. معن خليل عمر، **علم اجتماع الأسرة**، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص 148.

3. مصطفى الفوال، **علم الاجتماع البدوي**، تقديم مُحَمَّد أحمد خليفة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط1، 1974، ص 217.

4.أنظر عامر مصباح، **المدخل إلى الأنثروبولوجيا**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2010، ص.ص. 203،212.

فأما عن النسب الخاص فهو يتوافق مع ما نسميه الأسرة البيولوجية، والتي ينتج عنها ذلك الاستعداد الطبيعي الفطري، الذي يدفع الفرد إلى نصرة أخيه والذود عنه "[1] فما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحماهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية"[2].

ولا يعني هذا أن العصبية عند ابن خلدون، تقتصر على أبناء الأسرة الواحدة، الذين تربطهم بعضهم بالبعض الآخر صلة الرحم فحسب، بل " إنه يوسع في مفهوم النسب إلى درجة أن يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة"[3].

ولهذا فإننا نجده يدرج ضمن العصبية أهل الحلف و الولاء والجيرة أو طلب الحماية أو الفرار من قومه بجناية أصابها، بل إنه أدرج موالي الجماعة وعبيدها وضعافها ضمن عصبيتها، " فإذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعين بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جدلتها كأنها عصبيتهم"[4].

لقد أكد ابن خلدون أن النسب أمر وهمي، وأن الفائدة منه، هي تلك المناصرة التي تحصل بين أفراد الجماعة بمدعاة القربى، فيحصل بذلك هذا التضامن الاجتماعي، الذي يقوي العصبية ويبرزها لما تتوافر لديها الظروف الموضوعية لتتجلى.

بناء على هذا التوسع في درجات القرابة، فلقد ذهب د. مكي في مؤلفه حول الفكر الفلسفي عند ابن خلدون إلى تصنيف العصبية إلى خمسة أنواع هي كالآتي:

1.أنظر مُحَمَّد عابد الجابري، **العصبية والدولة، مرجع سابق**، ص 171.

2.**نفس المرجع**، ص 171.

3. مُحَمَّد عابد الجابري، **العصبية والدولة، مرجع سابق** ، ص 171.

4. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 144.

1. عصبية القرابة و النسب وهي أقواها.

2. عصبية الحلف نتيجة انفصال الفرد عن نسبه الأصلي وانضمامه إلى نسب آخر.

3. عصبية الولاء هي تنتج عن انتقال الفرد من نسبه إلى نسب آخر نتيجة ظروف اجتماعية، وفي هذه الحالة تكون نتيجة طبيعية للصحبة و العشرة التي تنجم عن انضمام الفرد للنسب الجديد.

4. عصبية الدخالة، وهي تنتج عن فرار فرد من نسبه وقومه ودخوله نسبا آخر.

5. عصبية الرق والاصطناع وهي تنتج عن ارتباط العبيد والموالي بسادتهم.[1]

ويزيد ابن خلدون على هذه العصبيات نوعا آخر أشد وأقوى، و هي عصبية الدين لما لها من القدرة على جميع القلوب وتأليفها، " فالعصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم، لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه..."[2]. فالدين بالنسبة له، أقدر على خلق مشاعر تضمان أقوى من تلك التي تولدها العصبية نفسها[3]، وهو أقدر على تأليب الجماعات مهما اختلفت عصبياتها (الخاصة)، وهو يضرب لنا مثلا عن عصبيات العرب التي وحدها الإسلام، و التي وقفت أمام العصبيات المناوئة الأخرى للروم والفرس وتصدت لها.

إن هذا الانتقال من عصبية القرابة إلى العصبية المصطنعة، أو حتى إلى العصبية الدينية، يتم بناء على التوسع في دوائر القرابة الدموية إلى القرابة الاجتماعية التي تكون نتيجة المعاملات وطول المعاشرة أو المصلحة المشتركة، وهذا الانتقال من النسب الخاص إلى النسب العام، هو ما يحدد لنا طبيعة العصبية خاصة كانت أم عامة، وهو نفس ما

1. عبد الرزاق مكي، **مرجع سابق**، ص 125.

2.المقدمـة، **مرجع سابق**، ص 167.

3. نجاح محسن مدبولي، **محاضرات في الفلسفة السياسية القديمة والوسيطية**، 2008، جامعة حلوان، ص 195.

يحدد لنا أيضا قوة هذه الرابطة العصبية. فالعصبية تشتد وتقوى بقوة ونقاوة الرابطة الأسرية وهي تتلاشى وتضمحل تدريجيا حتى تزول نهائيا وتذهب غايتها.

ثم إن ابن خلدون بإقراره وجود هذه المستويات من العصبية، يؤكد لنا بأن "كل حي أو بطن من القبيل، وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين"[1].

كذلك فإن ابن خلدون يضيف عنصر البداوة حتى تتحقق لنا نقاوة النسب، ولهذا نجده يجعل العصبية خاصة من خصائص المجتمع البدوي.

II. الدور السياسي للقرابة في فكر ابن خلدون.

أولا. العصبية والسلطة في مرحلة العمران البدوي (الرئاسة)

لما تعرضنا إلى تعريف العصبية ومفهومها من المنظور الخلدوني، توصلنا إلى أنها ظاهرة أساسها القرابة وعلاقات النسب (قريبا أم بعيدا)، وأن هذه العصبية تستمد قوتها من نقاوة الرابطة الأسرية، و هو أمر لا يتوفر حسب ابن خلدون إلا لدى مجتمع منغلق بذاته كالقبيلة، حيث تكون " حصيلة لهذا النسب أو الأنساب، وحيث تعلو العلاقات القرابية فوق كل علاقة"[2].

وابن خلدون بحديثه عن العصبية، إنما يركز على بعدها الوظيفي داخل المجتمع، باعتبارها أساس التضامن بين أبناء القبيلة الواحدة، المنحدرة من نسب واحد، وهذا ما أكد عليه إميل دوركايم بالحاقة صفة التضامن الآلي بالمجتمع

1. المقدمة،**مرجع سابق**، ص 140.

2. مُحَمَّد حمداوي، **القرابة و السلطة عند ابن خلدون، البذور الجنينية لأنثروبولوجيا سياسية**، وقائع الملتقى، أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، تيميمون، 2002، ص 37.

القروي[1]، ويعبر ابن خلدون عن هذا التعاضد بقوله: " ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل واحد على أهل نسبه وعصبيته أهم..."[2].

وبقدر ما هو شائع لدى القبيلة البدوية- على المستوى الداخلي- من تضامن أفرادها الناجم عن النسب الموحد وعن عصبية القرابة، إلا أن ها يجعل القبيلة ككيان، ينعزل عن باقي المجتمعات وينقسم عن باقي القبائل، وهو ما جعل المجتمع في زمن ابن خلدون يوصف بأنه مجتمع انقسامي، تشوبه الصراعات وتغلب عليه الانشقاقات، وهي في الغالب ظروف تحتمها الظروف الاقتصادية والبيئية القاسية، فمن " أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع"[3].

إن فكرة الوازع هذه يمكن اعتبارها بحسب ما ورد عن الجابري بمثابة " تركيب بين تناقضين اثنين في الطبيعة البشرية :

1.اجتماعية الإنسان، فالإنسان مدني بالطبع، لا يصح وجوده ولا تستقيم أحواله إلا بالعيش مع غيره من بني جنسه...

2.الطابع العدواني الذي في البشر وهو من آثار القوى الحيوانية فيهم..."[4]

إن محاولة خلق توازن داخل المجتمع، هو ما أتاح الفرصة لوجود قوة تتميز من لدن الجماعة، توعز إليها مهمة فرض النظام وبسط السيطرة داخل الجماعة القبلية.

1.أنظر سميرة البوشتي، **البدو والحضر عند ابن خلدون**، عن موقع. **samira**bouchti.blogspot.com/2013/04/blog-post_11.html، مقال منشور بتاريخ 2013/04/11 ، تاريخ الزيارة 2014/06/03 على الساعة 18سا:28د.

2. المقدمة، **مرجع سابق**، ص ص 136-137.

3. **نفس المرجع**، ص 136.

4. الجابري مُحَّد عابد، **مرجع سابق**، ص 163.

ولهذا فإن فكرة الوازع تستمد قوة معناها من الوسط الاجتماعي للجماعة البشرية، " ففي الوقت الذي تعتمد المجتمعات المدنية على وجود الحكومات في المحافظة على مصالح الرعية، من جهة، وعلى أسوار المدينة (المحيطة بها) ومرتزقة السلطان في دفع العدوان الذي يهددهم من الخارج من جهة أخرى، فإن الأمر يختلف كليا بالنسبة للمجتمعات البدوية، إذ تعتمد هذه الأخيرة على هبة شيوخها وكبرائها في دفع عدوان الناس بعضهم على البعض الآخر "[1].

لقد عقل ابن خلدون ضرورة وجود الوازع داخل المجتمع، واعتبره واحدا من مرتكزات قيام النظام السياسي، وذلك نظرا لدوره في تحقيق الضبط الاجتماعي للمجتمعات البدوية من جهة، وكذلك من جهة أخرى، نظرا لتوافر القناعات الشخصية لدى كافة أفراد القبيل، بأهمية وجود الوازع – كشخص معنوي أو مادي- يتمتع أولا بالمكانة والمنزلة الشخصية العالية، ليمارس عليهم نوعا من السلطة العرفية لتسوية الخلافات الداخلية، وكبح جماح الخارجين عن الجماعة "[2]، و هو أمر تعززه العلاقات القرابية بين أفراد الجماعة البدوية.

"فالقرابة في المجتمعات القبلية تمارس تأثيرا ضبطيا ضخما، في مختلف الميادين، باعتبار أعضاء هذا الصنف من المجتمعات، لا يفصلون حياتهم الخاصة، وحياة أبنائهم عن حياة أقاربهم، الأمر الذي يتيح لهم حق التدخل في شؤونهم والإشراف على ما يتعلق بقضاياهم و بأسرهم "[3].

على ضوء ما سبق ، فإن طبيعة الحياة البدوية وقسوتها من جهة، وكذلك الصراع من أجل البقاء من جهة أخرى، هو ما يطبع على العصبية حالة من الديناميكا، تستجيب إلى هذه الظروف، وحيث يكون المرتبطين بهذه

1. زين العابدين شمس الدين، **العصبية والمهدية عند ابن خلدون، قراءة تحليلية نقدية**، مجلة المنهاج، بيروت، http://www-aktab.ma. مقال منشور في 22 أوت 2011، تاريخ الزيارة 2014/07/10 على الساعة 16سا:45د.

2. نجاح محسن مدبولي، **مرجع سابق**، ص ص 196-197.

3.معن خليل عمر، **مرجع سابق** ، ص 149.

العصبية بحاجة إلى " قوة حازمة موحدة قادرة على الدفاع عن الجماعة، والضغط على العصبيات الأخرى للحصول على مطالبها، وكبح جماح الخلافات الداخلية وفرض التغيير إلى شكل آخر للحياة أكثر تقدما"[1].

من جهة أخرى، فإن هذا البناء الاجتماعي القرابي للمجتمع البدوي، يصيغ نوعا خاصا من السلطات – قد لا ترقى إلى مستوى السلطة السياسية، فيما يرى الكثير من المذاهب الفكرية التي تنظر إلى السلطة، إلا أنها وعلى بساطتها، كانت تؤدي الدور المنوط بها، في المحافظة على النظام وإقراره داخل المجتمع، حتى ولو كان مقتصرا على أفراد الجماعة القبلية لا يتعداه.

ولهذا فإننا نجد ابن خلدون يعبر عن هذا النوع من السلطات داخل المجتمع البدوي " بالرياسة" وقد اشترط لقيامها مجموعة من العوامل هي ما سنورده في العنصر الموالي من هذا البحث.

ثانيا. الرياسة وشروط قيامها

لم يكن ابن خلدون يرى وجودا للدولة أو السلطة السياسية إلا داخل النسيج الاجتماعي، الذي تستلهم منه هذه السلطة (كأفراد أو هيئات) استلهاما مباشرا طبيعتها وقوانينها، ولهذا فقد ربط ابن خلدون وجود شخص الحاكم بالطبيعة القرابية للجماعة القبلية "فالسلطة داخل هذا المجتمع لا تكون موزعة بالتساوي...فهناك سلطة رئيس على مجموعة من البيوتات المنتمية إلى حي أو بطن...وهي تنتقل من خلال البيوتات والبطون، وأحد أسباب هذا الانتقال للسلطة هو أن شرف البيت أو حسبه ليس صفة دائمة، فتكون بذلك الرياسة محدودة في الزمن"[2].

1. أنظر نجاح محسن مدبولي، **مرجع سابق**، ص.ص.196-197.

2. علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص.ص 193-194.

وإذ يقر ابن خلدون بعدم استقرار السلطة السياسية لدى جماعة بشرية معينة، فإنه بذلك يعبر – ولو ضمنيا– على أن السلطة تكون لصاحب الغلبة، " فلا بد من عصبية كما يقول ابن خلدون، تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، و تعتبر كأنها عصبية واحدة كبرى"[1].

إن هذه الغلبة التي يعبر عنها ابن خلدون، تتوافر لدى أفراد العصبية ما دامت فيهم الرابطة الاجتماعية قوية ومتماسكة، وهو أمر لا يمكن أن يكون أشد وأقوى، مما هو عليه بين أفراد الجماعة القرابية، ومن ثم كان أول شرط لقيام الرياسة داخل العصبية هو النسب، " فالرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"[2]، ولا يشترط في النسب أن يكون بالدم، بل يجوز أن يكون نسبا بالولاء مثلا، و الشرط الثاني " الشرف و الحسب"، " فالرياسة لا بد وأن تكون موروثة عن مستحقها"[3]، ومعنى الشرف والحسب أن يعد الرجل في آبائه أشرافا، والشرط الثالث هو الغلب، وهو يضاف إلى الرئاسة العامة خاصة[4].

لم يهتم ابن خلدون بالتفصيل في وصف السلطة السياسية، ومميزاتها في هذه المرحلة من مراحل العمران البشري (البداوة)، إلا أنه أكد وبصفة جلية أهمية العلاقات الأسرية في تكوين شخص الحاكم، الذي اشترط فيه ليس فقط أن ينتمي إلى أسرة صريحة النسب، بل أيضا أن يكون لأسرته خلفية أخلاقية وخلالا حميدة يتوارثها أفراد عائلته مما يكسبها قيمة بين غيرها من الأسر داخل القبيلة.

1. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 148.

2.المقدمة، نفس المرجع، ص140.

3. **نفس المرجع**، ص ص 137-138.

4.أنظر شروط الرئاسة في المجتمع القبلي،مُحَّد عابد الجابري، **العصبية والدولة**، **مرجع سابق**، ص ص 180-182.

ولم يقتصر ابن خلدون على هذا فحسب، بل نجده كما سبقت الإشارة يشترط عنصر الغلب لدى الأسرة الحاكمة، وهو أمر لن يتأتى إلا بكثرة عدد أفراد الأسرة وتوسعها بصفة تدريجية نحو العائلة الموسعة، و هو ما يمثل للحاكم شيعة له أو على حد تعبير ابن خلدون عصبته الخاصة.

كذلك، فإنه ليس بالإمكان عند الحديث عن الغلبة، أن نغفل الجانب الاقتصادي وإمكانات الأسرة الحاكمة المادية، والتي سوف تغدق على باقي أفراد القبيلة وتجعلها صاحبة الفضل عليهم، وهو ما سيؤدي بها في النهاية إلى رياسة القبيلة.

من ثم، يمكن القول بأن حصول الرياسة للأسرة داخل القبيلة إنما يكون بتوافر شروط ثلاث هي:

1. صراحة النسب و حسب
2. الخلال الحميدة للأسرة.
3. إمكاناتها الاقتصادية[1].

إن هذه العناصر الثلاث متضافرة هي ما تحقق لأفراد الأسرة الرياسة، وهي نفس المقومات التي تقود العصبية الخاصة إلى التحرك نحو عصبية عامة، ومن الرياسة البدوية إلى السلطة السياسية وقيام الملك في مرحلة التحضر، وهو أمر أجمع معظم الدارسين لابن خلدون ، على أنه حتمية اجتماعية، وقانونا من قوانين ابن خلدون في تطور العمران البشري.

[1]. مُحَمَّد عابد الجابري، **العصبية والدولة، مرجع سابق**، ص 180-182.

III. مظاهر التغير الاجتماعي عند ابن خلدون وعوامله.

ما ينفك ابن خلدون يفنى من حديثه عن الرياسة في المجتمع البدوي، حتى ينتقل بنا إلى الحديث عن قيام الدولة وتأسيس الملك، وهو انتقال أسسه على قاعدة خلدونية أخرى في العمران البشري، مبنية بدورها على الجانب المادي، حيث أن البداوة تتسم بالفقر، وأعلى ما يحصل للبدوي ويرومه من عمله، هو إشباع حاجاته الضرورية اللحمة لحياته، من مأكل ومشرب ومسكن وملبس، ومن ثم اعتبر ابن خلدون البداوة هي أصل الحضر وأقدم منها[1]، فقد وصف ابن خلدون الحضري بأنه من حصل له ما فوق الحاجة، بينما وصف البدوي بأنه مقتصر على الضروري في أحواله، العاجز عما فوق ذلك، " ولا شك أن الضروري أقدم من الكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة"[2].

إن هذا الانتقال من البداوة إلى الحضارة يصحبه – حسب ابن خلدون- تغير اجتماعي تعنى به جميع طبائع العمران الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية.

فالنظام الاجتماعي الذي كان قائما على أساس صلات القرابة الدموية، يختلق روابط اجتماعية أخرى، تكون أوسع في بنيتها وأرقى في وظيفتها، من رابطة التعصب القرابي. ومنها كما رأينا في العناصر السابقة، العصبية الدينية التي ترتكز على إشراك جماعات ذات علاقات قبلية في رابطة واحدة هي رابطة الدين، "فالدين يعزز الوحدة الداخلية المطلوبة من أجل القتال عند الاحتكام للقوة، ويدعم عنصر الإيمان الداخلي لدى المقاتل...فإذا كانت ثمة عصبيتان متكافئتان في كل شيء، ما عدا وجود رسالة دينية لدى إحداها، فإن هذه الأخيرة هي التي ستنتصر بفضل هذا الاختلاف"[3].

1. المقدمة، **مرجع سابق**، ص131.

2. **نفس المرجع**، ص 131.

3. عزيز العظمة، **ابن خلدون وتاريخيته**، تر: عبد الكريم ناصيف، لبيروت، طار الطليعة، ط2،1987،ص 117.

كذلك، فإن الدعوة الدينية، وفضلا عن دورها في توحيد الوجهة وإفراد الهدف بين أفراد الجماعة القبلية، فإنها تزيدها عنصرا ضروريا حتى يحصل لها الغلب، فإذ يصبح (بفضل الدعوة الدينية) بإمكان العصبية الانتشار على مستوى أوسع وأشمل بكثير، سواء على المستوى الجغرافي، وكذلك العنصر البشري الذي يعتبر موردا أساسيا تعول عليه العصبية إذا ما رامت الملك مطلبا.

وبالإضافة إلى القوة المتأتية من صلابة الروابط القائمة بين عناصر العصبية، والتي يكون مصدرها العلاقات الأسرية، يوجد عنصر آخر يجب أن يضاف إليها والمتمثل في المال والجند و الملكية الاقتصادية وغيرها من الأمور الاقتصادية التي تجعل العصبية في سعة من أمرها، تغطي حاجات أهله وتسد نفقاتهم، فحتى تتمكن العصبية من بلوغ غايتها، يجب أن "تتوافر على جند وأتباع أو أشياع يدافعون عما تطمح إليه عصبية الدولة...، وكذلك على المال باعتباره وسيلة حيوية من وسائل وجودها...، فإذا لم تستطع الدولة توفير هذين العنصرين، فلا أمل في تأسيسها الدولة، ولا أمل في استمرار وجودها..."[1].

ثم إن الانتقال من البدو إلى الحضر، إنما هو انتقال في أسلوب الحياة، فإذا كان البدوي مقتصرا في كسب قوته على الفلح وتربية الإبل والمواشي، فإن كسب المعاش في المجتمع الحضري قد صنفه ابن خلدون إلى إمارة وتجارة وصناعة[2]، وهذا النوع من الصنائع يأتي في مرحلة ثانية ومتأخرة عن تحصيل الضروري من العيش.

ولا يقتصر النشاط الاقتصادي في المجتمع الحضري على الصنائع والتجارة فحسب، بل إنها تستحدث نشاطات اقتصادية، تكون لها عوائد مالية ذات أهمية على اقتصاد الدولة، والتي من بينها اقتطاع المغارم والآتاوات والضرائب، فللدولة حق معلوم من الأراضي والمحاصيل وكافة النشاطات التي يقوم بها أهل العصبية، و هي تعيد توظيفها واستغلالها في دفع عجلة التنمية الاقتصادية و تغطية النفقات الخاصة.

1. علي سعد الله، **نظرية الدولة عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص402.

2. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 131.

إن ما تجدر الإشارة إليه هو أن هذا التحول من نمط إنتاجي إلى نمط إنتاجي آخر، سوف يعود بأثره على الحياة الاجتماعية، فالملكية الجماعية التي كانت مشاعة بين أفراد القبيلة باعتبارها وحدة قرابية، سوف تتحول إلى ملكية خاصة متفردة، " ففي هذا النظام، لا تسمح البنيات الاجتماعية إلا بتوقع علاقة استغلال مباشر، بين مختلف فئات المجتمع، فكل المنتجين هم عمال مستقلون مالكون لوسائل الإنتاج، ولا يوجد أي مستوى من علاقات الاستعباد..."[1].

أما عن التنظيم السياسي، فإن العمران بانتقاله من البداوة إلى الحضارة، يكتسب مجموعة من الخصائص والخلال التي تميزه عن مرحلته الأولية، والتي من أبرزها التنظيم الرسمي للسلطة السياسية.

فالحاكم الذي كانت سلطته تتميز بأنها سلطة معنوية مقتصرة فقط على أقربائه وذويه، ممن يشكلون عصبيته الخاصة، أصبحت نافذة على مجموعة من الأقاليم الجغرافية، " وعلى خلاف المجتمع القبلي الذي تكثر فيه الولاءات والسلط، التي تكون في الغالب غير ثابتة وغير رسمية، فإن المجتمع الحضري يلتقي حول وحدة الممثل السياسي، ولذلك يسميه ناصيف نصار بالمجتمع- الدولة"[2]، وتتخذ السلطة شكلا رسميا يتمحور حول حكومة تتولى الإدارة

1. عبد السلام الشدادي، **ابن خلدون من منظور آخر**، تر: مُحَمَّد الهلالي وبشرى الفكيكي، المغرب، دار توبقال، ط1، 2000، ص 37.

2. المنجي عامر، **مرجع سابق**، ص36.

السياسية[1]، وحول شخص الحاكم الذي يمتلك زمام الأمور، وهو محاط بمجلس خاص هم مستشاروه وولاته القائمون على الأقاليم التابعة للدولة[2].

ومهما كان شكل الدولة والحكومة القائمة فيها*، فإن العلاقات السياسية في هذه المرحلة، سوف تتخذ شكلا رسميا، فالسلطة مرتكزة في شخص واحد، سواء أكان هذا الشخص طبيعيا أو عصبية حاكمة، وهذا الشخص بإمكانه استعمال النفوذ في الحفاظ على استقرار النظام.

VI. ثلاثية "القرابة–العصبية–الملك" في فكر ابن خلدون.

أولا. بلوغ الأسرة البدوية الملك.

لقد رأينا فيما سبق بأن المجتمع البدوي هو الذي تبدأ منه بوادر قيام النظام السياسي، " فالصراع من أجل البقاء وأسلوب الحياة المتميز بالفقر المقدع يطبع العصبية في هذه المرحلة من تطورها سمات ملائمة لهذه الظروف، وتتمثل في التحفز والدينامية والعنف...، والعصبية تعتبر حيوية في حالتي الدفاع والهجوم"[3].

*. يشير ابن خلدون إلى وجود ثلاث أنواع من الحكومات هي الملك الطبيعي، وهو حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة، ب/ الملك السياسي: وهو حمل الكافة على مقتضى النظر لعقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والشكل الثالث وهو نظام الخلافة التي هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، وهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسية الدنيا.

1. أنظر مصطفى الشكعة، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1986، ص 75.

2. مُحَمَّد ربيع محمود، **النظرية السياسية عند ابن خلدون، دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي**، دار الهنا للطباعة والنشر، ط1،1981، ص 75.

إن هذه العصبية بتمكنها المادي والبشري، لا تتوقف عن المطالبة بأكثر مما أتيح لها، " فالقرابة التي تمكنت من جعل قرابات قبيلتها تلتف حولها وتلتحم في عصبية مدافعة أو مطالبة، يلوح لها في الآفاق الملك، غاية لا بد من الوصول إليها..."[1].

إلا أن هذه المؤهلات الذاتية التي تجعل الأسرة ومن خلالها العصبية الملتحمة بها، تعتز بنفسها وتجرؤ على المضي في المطالبة بالسلطة السياسية وإقامة دولة، ليست وحدها كافية فيما ذكر مُحَمَّد عابد الجابري الذي اشترط بالإضافة إلى وجود " عصبية عامة جامعة لعصبيات متفرقة وجوب وقوع الدولة في الهرم".[2]

إن هذا الشرط الثاني محقق لا محالة بالنسبة لابن خلدون، وهو يعزوه إلى مجموعة من الأسباب أولها آثار الحضارة،[3] من حياة البذخ والترف المفسدة لأخلاق البداوة من العصبية والخشونة، وتذهب ما بأنفسهم من العز والأنفة، ويبلغ الترف منهم مبلغه، وينقلب تناصرهم إلى تنافر، وتعاضدهم إلى تخاذل، وكفاحهم المشترك من أجل المصلحة المشتركة، إلى نزاع مستمر من أجل مكاسب فردية ومصالح خاصة.

إن الحضارة عند ابن خلدون طور طبيعي تنتهي إليه الدولة، فالتمدن غاية البداوة، ولكن البدو عندما يتطورون في أساليب العيش ويتقدمون في الصنائع، فإنهم ينتهون إلى الفناء، لأن الحضارة تحمل في طياتها بذور الفساد، فتهرم الدولة و تسقط ، حيث يقول ابن خلدون بأن " الهرم هو من الأمراض المزمنة، التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل..."[4].

1. مُحَمَّد حمداوي، **القرابة والسلطة السياسية**، مرجع سابق، ص 37.

2. مُحَمَّد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص 186.

3. أنظر علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، لندن، دار كوفات، ط2،1994، من الصفحة 75 إلى الصفحة 78.

4. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 310.

إن بلوغ العصبية مرحلة التحضر، يكسب أهله سلوكات وطبائع لم تكن معهودة لديهم لما كانوا على البداوة، وهي سلوكات بقدر ما تعكس التطور والازدهار الذي بلغته العصبية، إلا أنها بالمقابل تقضي على أسبابه وعوامله وتفسدها، " فالحضارة إذا بلغت طور الترف، تؤدي هي الأخرى إلى سلوكات وأخلاق سياسية ونفسية ، كلها إسراف وتبذير وجبن وميوعة وفحش، وهذه الأحوال الأخلاقية أحوال حتمية لا اختيار للناس فيها..."[1].

ولهذا فإن أول ما يحصل لأهل العصبية ببلوغهم ملذات الملك، وتوافر المطالب لديهم بأكثر مما كانوا يسعون إليه، يجعلهم يركنون إلى الدعة والسكون[2]، ويكتسبون بدل خلق المطالبة والافتراس والإقدام على انتهاب وسلب ما بيد الناس، من أجل تحصيل الضروري من المعاش، خلقا آخر لا يعدو التفنن في المسكن والمأكل والملبس وسائر الحاجات، فيفقد المجتمع توازنه الداخلي ويعيش حالة من التراخي النفسي والخلقي المؤدي بالدولة إلى خوض حركة انحدار وسقوط تدريجيين ينتهيان بها إلى النهاية والزوال[3].

إن تخلي أهل العصبية وتنحيهم عن المطالبة والمدافعة، سوف يضطر الحاكم إلى استبدالهم بغيرهم من الجند والعسكر، الذين يتولون القيام على الدولة جزئيا أو كليا، وهو ما يأتي على قوة بأسهم وبأسها (العصبية) من الداخل، "فالجيش الاحترافي لا يشكل جبهة موحدة للعصبية، بالإضافة إلى أنه يبالغ في الابتزاز عند ارتفاع مطالبه، وهو ما يثقل كاهل ميزانية الدولة..."[4].

فاضطرار صاحب الدولة والأسرة الحاكمة، إلى خلق هذا الجهاز العسكري من أجل الحفاظ على ملكها وحماية سلطتها، يضطرها إلى ضرورة تغطية النفقات المتزايدة، والمتجزئة بين مطالب متزايدة وبين المؤسسة العسكرية،

1. عبد المجيد مزيان، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأساسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي**، دراسة فلسفية واجتماعية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1988، ص ص 291-292.

2. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 177.

3.Nassar.N ; **la pensée réaliste d'Ibn khaldoun**,Paris, PUF, 1967 , traduit en arabe par …..page 231.

4. عبد السلام الشدادي، **مرجع سابق**، ص 33.

وهو أمر لا يتوافر لدى صاحب الدولة، لأن الاقتصاد عاجز على إعادة إنتاج نفسه، ومن ثم فإنه يلجأ إلى تسيير أموره عن طريق خلق موارد جديدة للدولة، تكون في الغالب بفرض الضرائب واقتطاع الآتاوات.

ولقد نوه ابن خلدون بالآثار الوخيمة للمغالاة في فرض الضرائب، ففي الوقت الذي تزيد من ترف المترفين من خلال الأعطيات، فإنها تحرم المحرومين وتثقل كواهلهم، وتبرز داخل المجتمع الطبقية وحالة من عدم التكافؤ الاجتماعي لم يكن يعرفها المجتمع في بداوته.

وبالإضافة إلى الزيادة في النفقات وكثرة البذخ والترف، يسود المجتمع فيما ذكر ابن خلدون " الظلم الذي هو مؤذن بخراب العمران"[1]، فجباية الأموال بغير حق، والاعتداء على أملاك الرعية، ومنعهم حقوقهم وتكليف المال وتسخير الرعايا بغير حق[2]، كلها عوامل مسرعة في هدم الدولة وزوالها.

ومما لا شك فيه أن هذه الوضعية الاقتصادية التي يؤول إليها المجتمع، يفضي إلى كسر شوكة العصبية بتفرق أهلها، فينقص عددهم وتضعف حاميتهم، ويسهل تجاسر باقي العصبيات عليها، والتي لا تزال على عهدها من البداوة، ولا تزال رابطة جأشهم على عهدها من التوحش والتفرس.

كذلك، فإن العصبية في انتقالها من الرئاسة إلى السلطة السياسية، أي من المجتمع البدوي المنغلق بذاته إلى بسط السيطرة على مجموعة العصبيات الأخرى، يعني توسعها إقليميا وانتشارها جغرافيا بشكل أوسع بكثير مما كانت عليه، وهو الأمر الذي ينتهي بها إلى فقدان السيطرة واستتباع مواليها، " فالدولة التي تسعى إلى التوسع حتى تصير

1. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 302.
2. نفس المرجع، ص 302.

إمبراطورية تتكون من عدة أقاليم متباعدة بعضها عن بعض، لا بد أن تنتهي بعد مرحلة القوة والنضج والتمدن والرفاهية إلى الانقسام والتشتت..."[1].

إن هذه الظروف مجتمعة، مضافا إليها تغليب المصلحة الفردية على المصلحة المشتركة لأفراد العصبية، سوف يكون له – لا محالة– أثره على العلاقات الأسرية و على الروابط بين أفراد الوحدة القرابية، وهو ما سوف نتطرق إليه ضمن العنصر الموالي من هذا البحث.

ثانيا. تلاشي العلاقات القرابية وانهيار العصبية.

لقد ذهب ابن خلدون في دراسته النظم السياسية في بلاد المغرب العربي، إلى اعتبار المجتمع على أنه كل تتفاعل في مختلف الأنساق الجزئية المكونة له، فالسياسي عنده كما رأينا يفهم على أساس الاقتصاد، ويفهم الاقتصاد بدوره على أساس ما هو أخلاقي، ومن ثم فإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا يمكن أن تفهم خارج تفاعل جميع الأطراف، والخلل الذي يمس الدولة سوف يتبع داخل هذه العلاقة.

فالسلطة والثروة لما تتأتيان لصاحب الدولة، وتستتبان بيده، فإنهما تعزلانه وتحجرانه على التفاعل المباشر مع ولاته وذويه من أهل عصبيته، " فهو يلجأ إلى تلقيح سيادته بإيديولوجيا تقوم على تقديس السلطة والعاهل الذي يجسدها...، ويفرض بذلك سيطرته بتعسف، وينتزع من أفراد قبيلته السلطة التي كانوا يتمتعون بها ويردعهم كلما حاولوا استعادتها..."[2].

وفي الوقت الذي كانت تعيش فيه العصبية حالة من الصراع اللامتناهي مع غيرها من العصبيات، من أجل بلوغها الملك، فإن استتباب السلطة لديها، ومحاولة صاحب الدولة التفرد بالمجد، تنتقل العصبية إلى مستوى آخر من

1. عبد الله شريط، **نصوص مختارة عن فلسفة ابن خلدون**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،ط1، 1984، ص 371.

2. M,A Lahbabi, Ibn Khaldoun,Paris,seghers, 1968, p89.

الصراع، " إذ تنقسم الأسرة الحاكمة على نفسها نتيجة التنافس على السلطة بين أفرادها، وهذا الانقسام غالبا ما ينتهي بخسران الدولة لعدد من أقاليمها..."[1].

إن هذا الصراع الداخلي بين أفراد العصبية، سوف تكون نتيجته تفكك الروابط الأسرية وتلاشيها، " ويتطور الأمر إلى اقتتال أبناء العصبية الواحدة الذين تجمعهم رابطة الدم"[2]، فتتلاشى بذلك علة وجود الدولة وقيام السلطة السياسية، فاللحمة الأسرية التي كانت مصدرا لقوة العصبية لما كانت في مرحلة البداوة زالت بسبب هذه الصراعات.

كذلك فإن ابن خلدون يعزو السبب الثاني لتقطع أواصل العصبية، وتفكك هيكلها إلى اختلاط الأنساب، فالعصبية في رأيه تقوم على نقاوة الرابطة وعلى مشاعر الالتزام الناجمة عن الوعي بالانتماء لأصل مشترك، إلا أن هذا الانتقال إلى العمران الحضري، وانفتاح العصبية على باقي العصبيات المجاورة يدمر هذا النقاء، لأسباب متعددة أبرزها الزواج الخارجي[3]، بين الجماعات المختلطة، الذي تكون نتيجته اختلاط الأنساب وتنوعها.

كذلك، فلقد رد الدكتور عبد الغني مغربي اختلاط الأنساب إلى " الانغماس في الترف وخطورة ذلك على العصبية، من إشباع شهوات البطن من المأكل والملاذ بالتفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا"[4]، فيفضي ذلك إلى فساد النوع بسبب اختلاط الأنساب الذي في الزنا.

1. رياض عزيزي هادي، **مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**، جامعة بغداد، مجلة العلوم السياسية، العراق ، العدد 37، ص89.

2.عبد الله الكيلاني، **منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية في موضوع السلطة والعصبية فهما وتحليلا**، سلسلة إسلامية المعرفة، العدد51، 2007، ص 179.

3. أنظر نجاح محسن مدبولي، **مرجع سابق**، ص ص 198-199.

4.عبد الغني مغربي، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، تر: مُحَّد الشريف بندلي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1988، ص 95.

إن اختلاط الأنساب إذا حصل ذهب بالنعرة التي كانت بين ذوي القربى وفسدت بذلك العصبية لفساد مادتها القائمة على الرابطة الأسرية وتلاشيها، وتذهب روح الأنفة التي كانت في القريب، ويصيرون أسهل الناس وأكثرهم انقيادا.

V.مطلب تحليلي.

كان مضمون هذا الفصل عرضا نظريا واستقرائيا لفكر ابن خلدون في العصبية والدولة، وهو أمر قد يجد فيه القارئ استنساخا لابن خلدون أكثر منه محاولة علمية لفهمه وتحليله، وإعادة قراءته قراءة علمية تكون النتيجة منها فهم الواقع السياسي المعاصر.

فاعتمادنا اعتمادا كليا على ابن خلدون، وإعادة صياغته ونظريته السياسية بأدوات مصطلحاتية ومفاهيمية خلدونية بحتة، إنما هو في الحقيقة، تجلة لنظرية لطالما اعتبرت أهم المصادر المعرفية في المجتمع والسياسة لبلاد المغرب العربي.

كذلك فإن رجوعنا إلى ابن خلدون هو من قبيل فهم الحاضر انطلاقا من فهم الماضي، وهي واحدة من أبرز قواعد المنهج في دراسة التاريخ[1]، التي أقرها ابن خلدون، ومن ثم " كان السلوك السياسي الراهن وما يطرحه من إشكاليات لا ينفك عن الممارسة الاجتماعية في الماضي، بل إ ن في هذه الممارسة أحد مظاهر القراءة الصحيحة للمشهد الراهن..."[2].

وإذا كان ابن خلدون بفكره ونظريته، ينتمي إلى مجتمعه، الذي يعد ماضي، يرى فيه العديد وقفا على الواقع السوسيولوجي والسياسي في زمنه، إلا أننا نجد الكثير منه مترسبا في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، وأن " اغترابنا عن

1. أنظر فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين في كتاب **المقدمة،مرجع سابق**، ص 09.

2.حسن مُحَّد شافعي، **سوسيولوجيا النظم السياسية... ابن خلدون انموذجا**، مجلة الأحداث المغربية، مصنف ملتقى الفكر، 14-09-2012،ص 134.

حقيقة مجتمعاتنا، وفهمنا الحضاري والتاريخي لذواتنا سيظل موضع تساؤل ما لم تصبح طبيعة المجتمعات العربية جزءا من تكويننا الثقافي..."[1].

من ثم فإن حديثنا عن العصبية وعن البنية القرابية من وجهة نظر خلدونية خالصة، كان على سبيل التوطئة الفكرية لفهم الممارسة السياسية في مجتمع أصبحت تحاصره موجات الحداثة والديمقراطية وتضيق عليه من كل صوب.

ولئن كانت العصبية التي تفيد معنى اللحمة الحاصلة بين أفرادها بسبب رابطة الدم، قابلة للتغيير والانفتاح على الغير بسبب الحلف والولاء و الدعوة الدينية، فإن هذا يجعلها مفهوما مرنا "ينطبق على الحزب السياسي إذا اجتمعت في أبنائه هذه الصفة، وتنطبق على الجيش إذا تحول إلى حزب سياسي يمتلك هذه الرابطة التي تدفعهم إلى التكتل و التضامن والإحساس بالخطر المشترك"[2].

ولعل ما يحدث في الوطن العربي، من أحداث تتقلب مضامينه بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي وما هو اجتماعي، لا يمكن أن يفهم إلا داخل منظور تاريخي يتحدد وفق الجدل بين الماضي والحاضر، باعتبار أن الحاضر هو امتداد للماضي ونتاج له.

ولقد كان وقوع هذه الأحداث، مشروطا بعاملين إثنين أولهما موضوعي يتمثل في وصول التناقضات في المجتمع إلى حدوث الأزمة، مما يؤدي إلى انقطاع التواصل بين النظام السياسي والجماهير.

والثاني هو عامل ذاتي، يتمثل في إدراك أبناء المجتمع قيمتهم الحقيقية، مؤثرين في حركة المجتمع وصولا إلى محاولة التغيير[3]. ولعل هذا العنصر الثاني هو ما يمكن أن نصفه بمفهوم خلدوني بالعصبية، فالهدف المشترك، و الوجهة

1.أنظر مُحَمَّد جابر الأنصاري وآخرون، **العرب والعولمة**، بحوثات ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 45.

2. جاسم مُحَمَّد السلطان، **فلسفة التاريخ**، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، مؤسسة أم القرى للنشر، ط1، 2005، ص 106.

3. مجموعة من الباحثين، **الربيع العربي إلى أين؟**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 42.

الموحدة والإحساس بالخطر المحدق بالجماعة هو ما يحفزها على التحرك، ويضعها في حالة من الدينامية تنتهي بها إلى تحقيق التغيير، ما دامت قد توافرت لديها باقي الشروط الموضوعية، من ظلم واستبداد وحب التفرد بالمجد وغيرها من الأخلاق التي تفرضها الحضارة وطبائعها على العصبية ومن خلالها الأسرة الحاكمة.

أضف إلى ذلك، فإن جل الدراسات المهتمة بالأنظمة السوسيولوجية والسياسية للبلاد العربية، أسست للطابع القبلي لهذه المجتمعات، واعتبرت فيها القبيلة هي الوحدة المركزية، التي تمثل المفتاح المساعد على فك تركيبة هذا المجتمع لإدراك خصائصه وآليات انتقاله، فالقبيلة مثلت الإطار المرجعي الأول للفرد من خلالها يحقق وجوده، وفي إطارها يندمج وإليها يعود ومنها يمتد قوته ونصرته..."[1].

من ثم فإن محاولة استيعاب معطيات الواقع السياسي والمجتمعي الراهنة لمجتمعاتنا، يجب أن تنطلق من استيعاب هذه البنية القبائلية، القائمة أساسا ابتداء من العائلة والأسرة كأصغر وحدات التنظيم الاجتماعي، وأن أي محاولة لإقصاء القبيلة " ورفضها رفضا مطلقا، يعتبر تمدينا قسريا، لا يمكن تطبيقه في مجتمعات قبلية وريفية"[2].

ولهذا فإن طرحنا للممارسة السياسية في المجتمع المحلي، باعتبارها أحد التحديات التي تراهن عليها البلدان العربية ومنها الجزائر في مساعيها الرامية إلى تبني نظام ديمقراطي، يجب أن يكون من خلال التحليل النظري لمعطيات الواقع السياسي الذي يستند على الشرعية التاريخية التي تستمد قوتها من للبنى القبلية والعصبية[3].

1. حافظ عبد الرحيم، **الزبونية السياسية في المجتمع العربي**، قراءة اجتماعية-سياسية في تجربة البناء الوطني في تونس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 366.

2.أبو بلال عبد الله الحامد، **ثلاثية المجتمع المدني، عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا**، الدار العربية للعوم، ط1،2004، بيروت، ص 44.

3. أنظر مُحَّد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، من مقالات كتاب في مجلة، العدد95، بيروت، نركز دراسات الوحدة العربية،2006.

تمهيـــد

يعتبر النزوع إلى تبني نظام اللامركزية مطلبا ضروريا من متطلبات الديمقراطية، التي تستوجب انفتاحا متزايدا على مختلف الوحدات الاجتماعية في المجتمع، وتفعيل دورها من خلال الممارسات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية مع الأخذ في الحسبان عامل الرقابة النسبية التي من شأنها "الحفاظ على وحدة الدولة السياسية والدستورية والإدارية"[1].

وقبل الخوض في تحديد مفهوم الجماعات الإقليمية بشكل دقيق، ينبغي علينا أولا تعريف اللامركزية الإدارية، على اعتبار أن الجماعات الإقليمية تشكل أحد صور النظام اللامركزي، أو هي الصورة التي تظهر فيها أركان اللامركزية بصفة واضحة وجلية.

I. اللامركزية الإدارية كمطلب ديمقراطي

أولا. مفهوم اللامركزية

تتعدد تعريفات اللامركزية وتختلف باختلاف الأنظمة السياسية والاجتماعية التي تنشأ في ظلها، كما تختلف كذلك باختلاف نظرة الفقهاء والباحثين والأهداف التي يرومونها من خلال تناولهم المفهوم. ويقصد باللامركزية "استقلال جزء من أرض دولة لإدارة مرافقة، ويكون للشخص الاداري اللامركزي في هذه الحالة اختصاص عام بالنسبة لجميع مرافق هذا الجزء المحدد من أرض الدولة"[2].

وفي تعريف آخر، فإن اللامركزية الإدارية يعنى بها: " توزع الوظيفة الإدارية للدولة بين الأجهزة المركزية وبين سلطات لا مركزية إقليمية أو مرفقة (مصلحية)، مستقلة نسبيا وخاضعة لرقابة السلطة المركزية"[3]. كما يمكن تعريف

1. محمد سليم العزوي، **نظرات حول الديمقراطية**، ط1، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، 2000، ص 77.

2. خالد قباني، **اللامركزية ومسألة تطبيقاتها في لبنان**، منشورات بحر المتوسط، بيروت، ط1، 1981، ص58.

3. مسعود شيهوب، **أسس الإدارة المحلية وتطبيقاتها على نظام البلدية والولاية في الجزائر**، OPU ، الجزائر، ص04.

اللامركزية بأنها " توزيع الوظائف الإدارية بين الحكومة المركزية في العاصمة، وبين هيئات محلية أو مصلحية مستقلة، وتكون هذه الهيئات في ممارستها وظيفتها الإدارية تحت إشراف ورقابة الحكومة المركزية"[1].

وحسب هذه التعريفات، فإنه يمكن تصنيف شكلين أو صورتين من اللامركزية، فأما الأولى فعي اللامركزية الإدارية المرفقية، وهي تلك التي تعني وجود أشخاص معنويين (مؤسسات عامة) تقوم مقام الدولة في نشاط معين، وأما الصورة الثانية فهي اللامركزية الإدارية الإقليمية (الجماعات الإقليمية) التي يمكن تعريفها بأنها " تنظيم الجهاز الاداري في الدولة بشكل يسمح بتعداد أشخاصها على أساس إقليمي، بمعنى أن يختص في شؤون كل إقليم من أقاليم الدولة وعلى مستوى مصالحه المحلية، وبالنسبة لمجموعة الأفراد الذين يرتبطون بهذا الإقليم، جهاز إداري أو شخص معنوي عام محلي، يكون من طبيعة هذه المصالح وأكثر اتصالا بها ومعرفة باحتياجاتها من الحكومة المركزية "[2].

إن هذه الصورة من صور اللامركزية الإدارية هي ما يهمنا في بحثنا هذا، حول الجماعات الإقليمية المنتخبة، باعتبار وجودها يرتبط بـ "الاعتراف بشخص قانوني غير الدولة، وباسمه تمارس الهيئة المحلية أعمالها"[3].

وعليه، فإن نظام اللامركزية يقوم أساسا باعتراف القانون لأعضاء منتخبين من قبل جماعة ذات شخصية معنوية بسلطة اتخاذ القرارات في كل أو في بعض الشؤون المحلية، وتكون هذه الهيئة مسئولة عن قراراتها [4]، بمعنى أن يعهد بسلطة البث في بعض الأمور إلى هيئات تتمتع بنوع من الاستقلالية اتجاه السلطة المركزية. وعليه فمن الملاحظ أن هذا التعريف قد ركز على عناصر ثلاثة هي : الاعتراف القانوني بالشخصية المعنوية، ثم الاعتراف بالسلطة

1. سليمان محمد الطماوي، **الوجيز في القانون الاداري**، مطبعة عين شمس، القاهرة، 1982، ص55.

2. طعيمة الجرف، **القانون الاداري**، القاهرة، دار النهضة العربية، 1978، ص111.

3 . M.Waline , **Droit administratif**, 9eme ed, 1963,page 305.

4 Ahmed Mahiou, **Cours d'institutions administratives**, 2eme ed , 1979 , opu,Alger,p70.

التقديرية لهذه الشخصية المعنوية، وأخيرا بعنصر الانتخاب الذي يعد الأسلوب الرسمي الذي بواسطته تقوم هذه الجماعة المحلية.

وبناء عليه، يمكن النظر إلى اللامركزية على أنها أسلوب إداري يكفل توفير قدر من الاستقلال للهيئات المحلية فيما تباشر من اختصاصات محددة في مجال الوظيفة الإدارية، التي تضطلع بها السلطة المركزية في الدولة بهدف تنمية مجتمعاتها، وإشباع حاجات أفرادها مع خضوع هذه الهيئات لقدر من الرقابة من السلطة المركزية[1].

من خلال ما أسلفنا من تعريفات لمفهوم اللامركزية الإدارية، فإنه يمكننا أن نجمل عناصرها في نقاط ثلاث هي:[2]

1. الاعتراف بوجود مصالح محلية متميزة،
2. أن يعهد بالإشراف على هذه المصالح لهيئات منتخبة مستقلة،
3. أن تخضع هذه الهيئات للرقابة من جانب السلطة المركزية.

1. خالد ممدوح، **البلديات والمحليات في ظل الأدوار الجديدة للحكومة**، القاهرة، المنظمة العربية للتنمية، 2009، ص 270.

2 . Charles Roig, **théorie et réalité de la décentralisation**, revue française de la science politique, Juin, 1966,p455.

ثانيا. الجماعات المحلية

إن تحديد مفهوم دقيق للجماعات المحلية يكون ببساطة انطلاقا من النقاط الثلاث التي ادر جناها كعناصر للامركزية، والتي ذكرنا في أولها وجود مصالح محلية متميزة، ولما كانت هذه الرغبات والاحتياجات البشرية تختلف بحسب البيئة التي ينتمي إليها الفرد، حيث أن مات تحتاج إليه منطقة ما قد لا يصلح لمنطقة أخرى، وما قد يعتبر حاجة لسكان الريف مثلا هو ليس كذلك لسكان الحضر، فإنه يتعذر بسبب هذه الاختلافات، على الحكومة تسيير أقاليمها ينفسها والاطلاع على حقيقة أوضعها وتلبية حاجيات أفراد هذا الإقليم، من خلال أجهزة مركزية تجهل حقيقة الواقع المحلي، وعليه فإن "الحكومة تعمد إلى إيجاد آليات تمكنها من تلبية حاجيات الأفراد محليا من خلال إشراكهم في تسيير أقاليمهم بأنفسهم ضمن أطر وتنظيمات لا تؤثر على كيان الدولة الواحدة"[1].

من ثم يمكن تعريف الجماعات المحلية على أنها "وحدات جغرافية مقسمة من إقليم الدولة، أو هي عبارة عن هيئات مستقلة في الولايات والمدن والقرى، وتتولى شؤون هذه الوحدات بالطرق المناسبة لها وتتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي"[2]. فالجماعات المحلية إذن هي مجموعة الأجهزة التنفيذية على المستوى المحلي، وتتولى إدارة الشؤون والخدمات العامة ذات الطابع المحلي، مما يجعل من شأنها تخفيف العبء على الإدارة المركزية، بتوزيع الوظائف الإدارية بين الجهاز المركزي والهيئات المحلية، وعليه جاء في أحد تعريفات الجماعة المحلية بأنها "ذلك الجزء من الحكومة الأم أو الدولة الذي يختص أساسا بالمسائل التي تهم سكان منطقة معينة، أو مكان معين، إلى جانب المسائل التي يرى البرلمان ملاءمة إدارتها بواسطة سلطات محلية منتخبة تكمل عمل الحكومة المركزية..."[3].

---

1. سعيدي شيخ، **الدور التنموي للجماعات المحلية في الجزائر على ضوء التعددية السياسية**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2006-2007، ص 02.

2. عبد الرزاق إبراهيم الشيخلي، **الإدارة المحليـــــة**، دراسة مقارنة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، 2001، ص 20.

3. منير ابراهيم شبلي، **المرفق المحلـــــي، دراسة مقارنة**، دار الفكر العربي،1997، ص 16-19.

إذن، فوجود هيئات محلية ضروري للتكفل بمسائل تختص فقط بمنطقة دون أخرى، "حيث تكون هذه الهيئات تابعا ومكملا للحكومة المركزية وهي تتمتع بصلاحيات إعداد وتنفيذ القرار التنموي المحلي، ومن ثم كان استقلال الجماعات المحلية ركنا أساسيا للتنمية المحلية"[1].

وعلى الرغم من القول باستقلالية هذه الهيئات إلى الحد الذي يسمح لها بأداء مهامها بحرية وديمقراطية، إلا أنها في نفس الوقت تخضع لإشراف السلطة المركزية إلى الحد الذي يضمن سلامة وحسن سير المرافق المحلية، ويحافظ على وحدة الدولة والالتزام بسياستها العامة، وهو ما جعل عملها (الجماعات المحلية) ينحصر في مجال الوظيفة التنفيذية بالمرافق ذات الطابع المحلي ولا شأ لها بالتشريع أو القضاء"[2].

وعلى الرغم من اختلاف التسميات وتعددها، فهناك من يفضل استخدام مصطلح " الجماعات المحلية المنتخبة " ذلك أ جهازها التنفيذي ينتخب من قبل السكان"[3]، إذ ينتخب سكان البلدية من يقوم بتسيير شؤونهم المحلية في شكل مجلس هو المجلس الشعبي البلدي ، كما يقوم بتسيير شؤون الولاية مجلس شعبي ولائي منتخب على المستوى الولائي، في حين يتم تعيين الوالي من قبل السلطات المركزية[4].

1. نصر الدين بن طيفور، **استقلالية الجماعات المحلية كركن أساسي للتنمية المحلية**، مداخلة في الملتقى الدولي حول التنمية المحلية والحكم الراشد، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر يومي 26-27 أفريل ، 2005.

2.أنظر الفرق في المصطلحات بين الإدارة المحلية وغيرها من المصطلحات كالحكم المحلي لدى مصطفى الجندي، **الإدارة المحلية وإستراتيجيتها**، الإسكندرية، منشأة المعارض، 1987، ص 18 وما بعدها.

3. شيهوب مسعودة، **أسس الإدارة المحلية وتطبيقاتها على نظام البلدية والولاية في الجزائر**،opu، 1986، ص 04.

4. أنظر القانون رقم 11-10 مؤرخ في 20 رجب عام 1432 الموافق ل 22 يونيو سنة 2011 والمتعلق بالبلدية. والقانون رقم 12-07 مؤرخ في 28 ربيع الاول عام 1433 الموافق ل 21 فبراير سنة 2012 والمتعلق بالولاية.

II. أهمية النظام الانتخابي في تشكيل الجماعات المحلية

درجت العادة في البلاد الديمقراطية جامعة، وفي تلك التي تحذو حذوها، أن اختيار الحاكم (سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الوطني)، يكون عن طريق الانتخاب، الذي بموجبه يختار المواطنون الأشخاص الذين يسندون إليهم مهام ممارسة السيادة والحكم نيابة عنهم. ودون الإطناب في الحديث عن أنواع الانتخابات، فإن اختيار الحاكم يتحدد وفق مجموعة من الشروط والقواعد القانونية هي ما تعرف بالنظام الانتخابي، الذي يعتبر "أداة تحكمية في مدى فاعلية الأفراد القائمين على السياسة المحلية، وتتحدد بموجبه آلية ترجمة أصوات الناخبين ورغباتهم[1]، فكان بذلك أول مطلب من متطلبات الانتخابات الديمقراطية وجود قانون يتحدد فيه بوضوح واجبات وحقوق المواطنين، حكاما ومحكومين، ويرسي القواعد التي على أساسها يتم إجراء الانتخاب، بدءا من تحديد صاحب الحق في الترشح، مرورا بالقواعد التي تنظم الحملات الانتخابية، وتلك التي تنظم حق الاقتراع وأماكنه وكليفياته، وانتهاء بالمسائل المتصلة بتنظيم يوم الانتخاب والإدلاء بالأصوات وفرزها وإعلانها، وتمكين الفائزين من تقلد مناصبهم في الهيئات السياسية[2]. ولقد أدركت الجزائر أهمية النظام الانتخابي كوسيلة أساسية في تحقيق الديمقراطية، ولهذا فإن المتتبع للمسار الانتخابي وبخاصة منها الانتخابات المحلية، يجد أن النظام الانتخابي المتبع قد عرف تحولات عميقة منذ الاستقلال[3]، وإلى غاية

---

1. يارة سمير والامام سلمى، **السلوك الانتخابي في الجزائر**، دفاتر السياسة والقانون، دورية محكمة صادرة عن جامعة ورقلة، العدد 01، جوان 2009، ص 50.

2. أنظر متطلبات الانتخابات الديمقراطية لدى عبد الفتاح ماضي، **مفهوم الانتخابات الديمقراطية، مشروع دراسة الديمقراطية في البلدان العربية**، اللقاء السنوي 17 للديمقراطية والانتخابات في الدول العربية، 2007.

3. أنظر تطور النظام الانتخابي في إسماعيل لعبادي، **أثر النظام الانتخابي في تشكيل المجالس المحلية في الجزائر في ظل التعددية الحزبية**، المجلة العربية للعلوم السياسية، الإصلاح السياسي، عن موقع http://www.caus.org.Ib/pdf/Emagazinzs articles/12-4pdf. تاريخ الزيارة 22 جوان 2016 على الساعة 15سا:30د.

صدور آخر قانون للانتخابات [1]، خصوصا في إطار التحولات التي عرفتها وتعرفها الجزائر، والتي جعلت من أحكام هذا القانون لا تستجيب لتلك التحولات والتعديلات إذ لم يعد بإمكانه استيعاب المشاكل الجديدة الناجمة خاصة عن التعددية الحزبية، فضلا عن ظهور متطلبات مشروعة ومختلفة، تلك المتعلقة منها بالعصرنة الشاملة التي تستدعي استجابات من نمط جديد.

وبغض النظر عن الأهمية القصوى للنظام الانتخابي في تأطير عملية الانتخابات، التي من شأنها تحقيق مبدأ الشفافية في اختيار الحاكم، إلا أن الواقع والممارسات السياسية، أفرزت سلوكيات لا تمت أبدا للقانون بصلة، لكنها لها ما للقانون من تأثير بل قد يكون تأثيرها أكبر، وأبرزها الخلفية الفكرية والذهنيات التي تستوطن منطقة ما، والتي تترأسها العقلية القبلية التي تطبع على كافة المجتمعات العربية ومنها المجتمع الجزائري. فمن المعلوم أن هناك قدر من عدم التوافق بين مفهوم القبيلة التي يتحدد الانتماء إليها (وما يترتب على ذلك الانتماء من حقوق وواجبات) من خلال نظام القرابة والعصبية، وبين مفهوم الدولة التي يتحدد الانتماء لها من خلال مفهوم المواطنة وسيادة القانون. وهو الأمر الذي يبقي النقاش قائما حول الدور الذي لا تزال تقوم به القبيلة وما تتضمنه من معاني القرابة والانتماءات والتحالفات القائمة على أسس مختلفة، أو ما يسمى بالعصبية بمفهوم خلدوني، وتجلياتها خصوصا خلال العملية الانتخابية.

ولما تكتسبه المجالس المنتخبة سواء أكانت محلية أو وطنية، من أهمية بالغة في ترشيد الحكم، حيث تعد الآلية التي يمكن من خلالها مساهمة المواطنين في صنع القرارات السياسية، وتسيير الشؤون العامة، وهي بذلك تمثل مظهرا من مظاهر الممارسة الديمقراطية، حيث تتسع عملية صنع القرار وتسيير الشؤون المحلية (بما يعود بالنفع العام) كافة الفئات المجتمعية المؤهلة حسب ما يحدده القانون. وحسبنا لبيان أهمية المجالس المنتخبة الإشارة إلى ما جاء به أ.توكفيل Alexis Tocqueville في كتابه "الديمقراطية في أميركا" أن "قوة الشعوب تكمن في المؤسسات المحلية، حيث أن

1. القانون العضوي رقم 01/12 المؤرخ 18 صفر عام 1433 الموافق ل 12 يناير سنة 2012 المتعلق بنظام الانتخابات.

مكانتها بالنسبة للحريات كمكانة المدارس بالنسبة للعلم "[1]. ومن ثم كان النزوع إلى تبني نظام اللامركزية مطلبا ضروريا من متطلبات الممارسة الديمقراطية، التي تستوجب انفتاحا متزايدا على مختلف الوحدات المجتمعية، وتفعيل دورها من خلال الممارسات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، مع الأخذ في الحسبان "عامل الرقابة النسبية التي من شأنها الحفاظ على وحدة الدولة السياسية والدستورية والإدارية"[2].

هذا ويعد النظام الانتخابي الوسيلة الديمقراطية الأساسية في إسناد السلطة، والذي بموجبها يختار الشعب ممثليه. ولهذا فقد تعددت التعريفات بخصوص النظم الانتخابية، حيث عرف اندريو رينولدز النظام الانتخابي " بأنه ترجمة الأصوات المعبر عنها في انتخابات عامة إلى مقاعد لتحصل عليها مختلف الأحزاب والمرشحين، وقد ربطه بالمتغيرات التالية[3]:

1. الصيغة الانتخابية (أغلبية، نسبية، مختلطة)،
2. المعادلة الرياضية المستعملة (طريقة حساب وتوزيع المقاعد)،
3. هيكلة الاقتراع (التصويت على الحزب أم على المرشح، عدد الخيارات، عدد الدوائر الانتخابية).

كما جاء في تعريف آخر للنظام الانتخابي بأنه "مجموعة القواعد القانونية التي تبين نمط الاقتراع وسير العملية الانتخابية وتحديد شروطها بالنسبة للناخبين والمرشحين..."[4]، أو هو "أداة تحدد كيفية حساب الأصوات وتحويلها إلى

1 . N.Baccouche, **décentralisation et démocratie locale en Tunisie**, in administration et changement, 1991, p316.

2. مُحَمَّد سليم العزوي، **نظرات حول الديمقراطية**، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص 77.

3 . Andrew Reynolds, **la conception des systèmes électoraux**, Stockholm, IDEA, 2002,p07.

4. نعمان أحمد الخطيب، **الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري**، 199، ص 176.

مقاعد"[1]. وعلى الرغم من هذا التنويع في التعريفات للنظام الانتخابي، فزبدة الكلام أنه مجموعة الخطوات التي يسنها القانون، والمتعلقة أساسا بتنظيم العملية الانتخابية انطلاقا من تحديد العهدة الانتخابية إلى معايير الأهلية الانتخابية، ومدى اتساع الحق في التصويت، مرورا إلى الإجراءات التنظيمية كتقسيم الدوائر الانتخابية وتجسيدها جغرافيا، إلى تحديد مواعيد الانتخابات وكيفية توزيع الأصوات على المقاعد مع إعلان النتائج النهائية[2].

1 . P.Norris, choosing **Electoral Systems international political**, science review, vol18, july 1997, p299.

2. أنظر تفاصيل النظام الانتخابي في صورته الجديدة في ظل آخر تعديلات في القانون رقم 10/16 المؤرخ في 22 ذي القعدة عام 1437 الموافق ل 25 اوغست سنة 2016 والمتعلق بنظام الانتخابات.

III. الانتخابات المحلية لـ29 نوفمبر 2012 بمنطقة عمي موسى

أولا.الحملة الانتخابية ومرحلة ما قبل الانتخابات

لقد تمت الإشارة مسبقا بأن تشكيل المجالس المحلية يكون بناء على عملية انتخابية يتم من خلالها اختيار من ستولى إدارة الشؤون المحلية، لمدة 05 سنوات حسب ما ينص عليه القانون العضوي المتعلق بالانتخابات[1]. وتنقسم العملية الانتخابية عمليا إلى مرحلتين:

1. مرحلة ما قبل التصويت: وتشمل المرحلة التحضيرية أو التمهيدية للعملية الانتخابية.
2. مرحلة التصويت وما بعده: وتشمل المرحلة المعاصرة واللاحقة للعملية الانتخابية[2].

وإذا كانت المرحلة الأولى من العملية الانتخابية عملية إدارية بحتة، فإن المرحلة الثانية تكون من صلاحيات المواطنين الذين ترجع إليهم عملية اتخاذ القرار. ونحن سوف نركز في هذه الدراسة على مرحلة التصويت وما بعدها مع استثناء الحملة الانتخابية من المرحلة الأولى.

وتعرف عمليا الحملة الانتخابية بأنها تلك المرحلة التحضيرية التي تسبق يوم الاقتراع، حيث تتمثل في مجموعة الأعمال التحسيسية التي يقوم بها المرشح أو الحزب من أجل استقطاب الجماهير وكسب أصواتهم الانتخابية، ولهذا هناك من يرى بأنها عبارة عن "إشهار نموذجي تقوم به الأحزاب السياسية والمرشحين لخوض غمار الانتخابات

1. القانون رقم 01/12، مرجع سابق .

2. حسينة شدون، **دور الإدارة المحلية في مراقبة العملية الانتخابية، المراحل التحضيرية**، الملتقى الدولي الخامس حول دور ومكانة الجماعات المحلية في الدول المغاربية، كلية الحقوق والعلوم السياسية،جامعة مُحَّد خيضر، بسكرة، 03،04 مارس2009، ص 125-126.

باستعمال إمكانياتهم المادية والمعنوية للوصول إلى ترشيد فعال يؤدي إلى وصول الرسالة المستهدفة والمخطط لها إلى الجمهور المستهدف (الناخبين) والتأثير على عملية التصويت لصالح المرشح أو اللائحة الانتخابية التي يمثلها..."[1]

أما الفقه الدستوري فقد عرفها بأنها " تلك الفترة الزمنية التي يحددها المشرع بغية تقديم البرامج الحزبية للمواطنين في الانتخابات، بحيث يضمن كل حزب مشارك في الانتخابات تشخيصا دقيقا للقضايا والاكراهات التي يمر بها المجتمع مع إعطاء حلول لمختلف تلك القضايا"[2].

ومن الناحية النظرية يعرفها دينيس ماكسويل بأنها " الجهود الاتصالية التي تمتد خلال مدة زمنية، وتشير إلى سلوك مؤسسي أو جمعي يكون متوافقا مع المعايير السائدة بهدف توجبه وتدعيم وتحفيز اتجاهات الجمهور نحو أهداف مقبولة اجتماعيا مثل التصويت "[3]، كما جاء في تعريف آخر بأنها " مجموعة النشاطات المقصودة للتأثير في معتقدات واتجاهات وسلوكيات الآخرين عن طريق استخدام أساليب استمالة إعلامية تؤثر في الجمهور..."[4].

وعليه تكون الحملة الانتخابية تلك الأنشطة الاتصالية السياسية المخططة والمنظمة الخاضعة للمتابعة والتقويم، يمارسها مرشح أو حزب بصدد حالة انتخابية،وتمتد لمدة زمنية معينة تسبق موعد الانتخابات المحددة رسميا، بهدف

1. مُحَمَّد منير حجاب، **إدارة الحملات الانتخابية،طريقك للفوز في الانتخابات**، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص16.

2. سماعين لعبادي، **المنازعات الانتخابية، دراسة مقارنة لتجربتي الجزائر وفرنسا في الانتخابات**، رسالة دكتوراه2013/2012، جامعة مُحَمَّد خيضر، بسكرة، ص16.

3.زكرياء بن صغير، **الحملات الانتخابية، مفهومها وسائلها وأساليبها**، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص12.

4.مُحَمَّد بن مسعود البشير، **مقدمة في الاتصال السياسي**، مكتبة العكيبان، السعودية، 1997، ص 108.

تحقيق الفوز بالانتخابات عن طريق الحصول على أكبر عدد ممكن من الأصوات باستخدام وسائل الاتصال المختلفة وأساليب استمالة مؤثرة تستهدف جمهور الناخبين..."[1].

ولقد حدد المشرع الجزائري موعد انطلاق الحملة الانتخابية من خلال القانون العضوي المتعلق بنظام الانتخابات01/12 حيث نصت المادة 188 منه على أن تكون " الحملة الانتخابية مفتوحة قبل خمسة وعشرين 25 يوما من يوم الاقتراع، وتنتهي قبل ثلاثة أيام من تاريخ الاقتراع..."[2]، وما تجدر الإشارة إليه أن الرجوع إلى الواقع نرى بأن الحملة الانتخابية تبدأ قبل التاريخ المحدد لها قانونا، حيث نجد أن المرشحين لأي استحقاق انتخابي يعملون على نشر صورهم وشعراتهم قبل تاريخ الحملة بل وتستر هذه العملية أحيانا إلى يوم الاقتراع، حيث يواصل المناضلون نشر الشعارات والصور لمرشحيهم.

بناء على ما سبق ، وتحضيرا لانتخابات 29 نوفمبر 2012، فقد امتدت الحملة الانتخابية من إلى غاية ، حيث تم خلالها الإعلان رسميا عن التشكيلة السياسية أو الحزبية التي دخلت المعترك السياسي بتعبير صحفي، حيث يمكن تلخيص عناصرها في الجدول التالي:

الرقم	اسم المرشح	الرقم	اسم المرشح
01	حزب جبهة التحرير	05	الجبهة الاجتماعية
02	حزب العمال	06	جبهة المستقبل
03	التجمع الشعبي الوطني	07	الحركة الشعبية الجزائرية
04	الجيل الجديد	08	

جدول رقم 05: يوضح التشكيلة السياسية المرشحة لانتخابات 29 نوفمبر 2012 بمنطقة عمي موسى.

1.زكرياء بن صغير، **مرجع سابق**، ص 15.

2.القانون العضوي للانتخابات رقم 01/12، مرجع سابق.

وما تجدر الإشارة إليه في تحدد هذه القوائم الانتخابية هو مراعاة نظام الكوتا الذي نص عليه القانون العضوي للانتخابات والذي حدده وفق 30% من تشكيلة الحزب أن تمثل العنصر النسوي، حيث كان أمرا إلزاميا على مناضلي الأحزاب في إتمام النصاب المطلوب للترشح ، وهو أمر كان بالصعوبة بما كان، حيث يعتبر "إقناع امرأة بالمشاركة في الانتخابات ونشر صورها خلال الحملة الانتخابية أمرا شبه مستحيل "[1]، خصوصا في منطقة عمي موسى، التي لا تزال تحافظ على التقاليد والقيم التي لم تسطع إلى اليوم التحرر من النظرة التقليدية التي تقوقع المرأة داخل مجال معين لم يتجاوز بانفتاحه حد الاعتراف بحقي التعليم والعمل، أما الأمور الأخرى كالممارسات السياسية فإنها تكاد تكون دخيلة عليه، ولعل هذا ما تؤكده صفة النساء المرشحات[2] ضمن القوائم الانتخابية والتي اقتصرت إما على حلاقة أو مطلقة ممن تخلصت غصبا من السلطة الذكورية من جهة، وكذلك واجهن كل أنواع القيود من أجل إيجاد مركز لهن داخل مجتمع كان أساسا قد وضعهن ضمن قائمة الأشخاص غير الأسوياء والمغضوب عليهم. كذلك، فإن ما يثبت بأن النسوة المشاركات في الانتخابات قد تم استغلال وجودهن من أجل تمرير مصالح الأحزاب المرشحة للانتخابات هو أنه خلال حديثنا معهن من خلال المقابلات التي أجريناها، قد أثبتن الواحدة عن الأخرى بأنه لا علاقة لهن بالسياسة البتة، فلم تثبت ولا واحدة منهن وجود مستوى لا علمي ولا ثقافي ولا سياسي يؤهلها للحديث معنا فما بال خوض معترك سياسي واستحقاق انتخابي كان من المفروض أن يحمل صاحبه والفائز بالمنصب فيه مسؤولية أمة ومصالح شعب برمته.

أما عن ما بعد الانتخابات، فقد أقرت المبحوثات وبصريح العبارة، أنه لا دور لهن أبدا داخل المجلس، وأن هذا الأخير يقرر ما يشاء حتى دون أخذ رأيهن في معظم الأحوال، ويعد حضورهن أمر شكلي، فالمهمة المنوطة بهم كنساء كانت قد انتهت بانتهاء الحملة الانتخابية.

1. المقابلة رقم 03-04-06-11.

2. المقابلة رقم 05-07-10

وبالعودة إلى الحديث إلى أهمية الحملة الانتخابية، لما لها من دور في تحقيق التوازن بين المرشحين وتحقيق التوازن بينهم في هذا الجانب[1]، فإن لها تأثيرات اتصالية قوية من شأنها توسيع المشاركة السياسية للمواطنين وتوعيتهم بأهمية أصواتهم مع استقطاب أكبر عدد ممكن من الأصوات بالنسبة للمرشحين، وعلى هذا الأساس فقد ربط العديد من مبحوثينا نجاحهم في الانتخابات بمدى فعالية الحملة الانتخابية، والتي لا تتأتى إلا من خلال مصداقية الوعود التي يقدمها المرشح للمواطنين، وهي نقطة وإن لم يركز عليها البعض، فإن هناك من المرشحين من أولاها أهمية قصوى، حيث أقر أحدهم (هذا الشعب مالازمش تكذب عليه، قولوا الواقع وخليه هو يقرر)[2]، ولكننا لا نعتقد أن تصريح هذا الشخص جاء وفاء منه وإخلاصا لشعب المنطقة بقدر ما جعل منها ورقة يضغط بها على المواطنين، كونه قد مارس السياسة في عهدات سابقة، وعرف كيف يستغل معلومات كثيرة ويوظفها لصالحه في الحملة الانتخابية، خصوصا تلك المعطيات المتعلقة بمشاريع التنمية والسكن الريفي ومشاريع الإيصال بالغاز والكهرباء وغيرها...

ومن أجل التقرب أكثر من الرأي العام والتواصل معه، فإن أول ما بعمد إليه مرشحي القائمة الانتخابية هو اللجوء إلى ذوي القربى وتعبئة أكبر عدد منهم، حيث أقر معظم المبحوثين تنظيمهم للقاءات عائلية كخطوة مبدئية من أجل الحصول على دعمهم، بل وذهب معظمهم، بأنه قبل تقديم أنفسهم للترشح ضمن قائمة حزبية معينة (الواحد يرجع للعائلة تاعو، زوجته، أولاده، خاوتو،...يشاورهم ويدي رأيهم في الموضوع...)[3] كذلك فإن عامل القرابة يبرز بقوة عند عملية اختيار مرشحي قائمة حزبية معينة، حيث تم التأكيد بالإجماع بأن أول أمر يؤخذ بعين الاعتبار في اختيار المرشح هو نسب المرشح وعائلته، التي يجب أن تكون ذات حسب وجاه وسمعة طيبة تؤهل المرشح لاكتساب ثقة المواطنين، حيث ذهب أحد المبحوثين إلى القول بأن (شعب هذه المنطقة ما بغاش يتفتح، والله ويترشح بوناتيرو

1. زكرياء بن صغير، **مرجع سابق**، ص 04.

2. المقابلة رقم 04.

3. المقابلة رقم 01-05-07-08.

معايا نفوت أنا في وسط بني عمي...)[1] ، وهذا ما يدل على أن القرابة وروابط النسب لا تزال قائمة في الأوساط الشعبية في منطقة الدراسة، بل إن لها من الفعالية والتأثير أكثر ما لأي يعامل آخر، ولهذا فإن الأحزاب السياسية تغاضت بشكل كبير عن الانتماء الحزبي في اختيار مرشحيها، وألغت عنصر النضال والتمسك بمبادئ الحزب، مبقية فقط على شرط الشعبية والعرش الكبير في مسعى لافتكاك أكبر عدد من المقاعد والأصوات.

ثانيا.قراءة تحليلية لنتائج انتخابات 29 نوفمبر 2012 المحلية

1.وصف ظروف الانتخابات

من خلال هذا الجدول سنعرض أهم المعطيات العامة للانتخابات موزعة حسب الأحزاب والقوائم:

المعطى الانتخابي	العدد	النسبة المئوية
الناخبون المسجلون	17549	/
الناخبون المصوتون	7963	45.38
الأصوات المعبر عنها	7027	88.25
الأصوات الملغاة	936	/
الممتنعون	9586	54.62

جدول رقم06: المعطيات العامة لانتخابات 29 نوفمبر 2012 بمنطقة عمي موسى.[2]

إن ما يمكن التوقف عنده من خلال هذا الجدول هو نسبة العزوف أو الامتناع العالية عن التصويت، والتي عادلت ما نسبته 54.62%، وعادة ما تفسر نسبة العزوف الكبيرة عن الانتخابات بالعوامل التالية:[3]

1. المقابلة رقم 09.

2. بيان إعلان نتائج الانتخابات صادر عن بلدية عمي موسى.

3. يارة سمير والامام سلمى، **مرجع سابق** ، ص 15 وما بعدها.

– معظم الناخبين في الدول العربية لديهم القليل من الثقة بأن الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات سيكون له تأثير ما أو سيحدث فرقا،

– بقاء الأحزاب والشخصيات السياسية المهيمنة على عقود من الزمن،

– حالة الضعف المحيطة وعدم فعالية المجالس المنتخبة، وهو ما يدل على عجز المرشحين والحملات الانتخابية على إعادة بعث الثقة في المواطن الجزائري بالعملية الانتخابية، والتي يكون قد فقدها نتيجة الممارسات غير الديمقراطية من جهة، وكذلك رداءة البرامج والشخصيات الحزبية التي قدمت للناخب[1]، وهو ما يمكن لمسه في فتور الحملة الانتخابية وغياب الجمهور عن تجمعات الأحزاب ومرشحيهم، وانتهت بالنتيجة الكبيرة للعزوف على الانتخابات. فالبرامج الانتخابية كانت متشابهة تماما، وهي تصب كلها في إطار مشاريع الدولة التنموية، هذا إن لم نقل أنه لم تكن هناك برامج ملموسة، بقدر ما كانت هناك حملة من أجل الحث على التصويت بأسلوب قد لا يقتنع به المتحدث نفسه أحيانا، فضلا على أ، نسبة كبيرة من المواطنين لا تولي أدنى اهتمام للبرامج الحزبية، لذلك لا يكون لتلك البرامج وزنا كبيرا في التأثير في توجهات الناخب بالمنطقة.

ثم إن الناخب في منطقة عمي موسى، لا يثق في المرشحين للانتخابات، ويعد عدم الثقة من أقوى العوامل المؤثرة في سلوكه الانتخابي، فلقد اعتاد أغلبهم، وخبر مراوغتهم ووعودهم الكاذبة، وفضائحهم السياسية والمالية والأخلاقية في بعض الحالات[2]، وهو ما ساهم إلى حد كبير في المقاطعة وفي كثرة عدد الأصوات غير المعبر عنها.

1. **نفس المرجع**، ص 15 وما بعدها.
2. المقابلة رقم 16.

2. نتائج التصويت

جاءت نتائج فرز الأصوات موزعة حسب الأحزاب والقوائم حسب الجدول التالي:

القوائم والأحزاب	عدد الأصوات	النسبة	عدد المقاعد
حزب جبهة التحرير	1405	19.99	04
حزب العمال	241	3.43	/
التجمع الوطني الديمقراطي	1365	19.43	04
الجبهة الوطنية الجزائرية	421	5.99	/
جبهة المستقبل	526	7.49	02
الحركة الشعبية الجزائرية	2561	36.45	08
جيل جديد	508	7.23	01

جدول رقم07: نتائج فرز الأصوات حسب الأحزاب والقوائم[1]

من خلال قراءة النتائج المعروضة في الجدول، يتبين لنا فوز حزب الحركة الشعبية الوطنية بغالبية الأصوات، الأمر الذي نتج عنه تغييرا يكاد يكون كليا على مستوى المجلس الشعبي البلدي مقارنة بالعهدات السابقة، وهو تغييرا لم يكن متوقعا، خصوصا أن الحزب الفائز يعد من الأحزاب حديثة العهد والنشاط بمنطقة عمي موسى، إلا أننا نجده تغييرا يخضع للسياق العام الذي جرت فيه الانتخابات، والذي يدفع بقوة إلى التغيير، فالتوجه البراغماتي للناخب الجزائري عموما، وبمنطقة عمي موسى على وجه الخصوص، جعله يختار سبيل التغيير كملاذ قد يحرره من سيطرة الأحزاب التقليدية، والتي لم تعد سياساتها تقنع الكثير، كما أن انجازاتها فيما ولى من عهدات سابقة لم تكن كافية – حسب مواطني المنطقة- لاستحقاق جديد.

هذا التفسير قدمه لنا أحد مسئولي الحزب الفائز بأغلبية المقاعد في الانتخابات[1]، وهو تفسير لم يتطابق مع ما جاء به باقي أعضاء المجلس الشعبي البلدي من الأحزاب الأخرى، الذين اعتبروا فوز حزب الحركة الشعبية

1. بيان إعلان نتائج الانتخابات صادر عن بلدية عمي موسى.

الوطنية أمرا غير عقلاني ولم يكن متوقعا أبدا، باعتبار أنه حزب جديد العهد بالسياسة من جهة، وكذلك على اعتبار مرشحي الحزب الفائز بمنطقة عمي موسى، والذين لا يتوفرون على رصيد سياسي يؤهلهم للوصول إلى المنصب على حد تعبير أحد أعضاء المجلس[2]، أضف إلى ذلك، أن أغلبية أعضاء الحزب الفائز يمارسون ما يعرف بالتجوال السياسي، مضافا إليها الممارسات غير المشرفة لأعضاء الحزب الفائز والتي كانت أساسا في وصوله إلى السلطة، والتي ذكر لنا منها ظاهرة شراء الذمم أو ما يعرف بالرشوة السياسية. ومهما كانت الأسباب واختلفت حول نتائج الانتخابات، إلا أن هناك إجماع تام من طرف المبحوثين، حول شفافية الانتخابات ونزاهتها، وبأن الخيار كان للشعب وحده، ولم يكن هناك مجال للتزوير بأي شكل من الأشكال.

1. المقابلة رقم 02.

2. المقابلة رقم 04.

تمهيد

جاء هذا الفصل كمحاولة لتوضيح أم الخطوات المنهجية التي تم استخدامها في الدراسة، وتعرض لأهم الأدوات المنهجية التي استخدمت في جمع وتحليل البيانات الميدانية، بالإضافة للتعرض إلى مجالات الدراسة وإمكانياتها.

ولقد شكلت هذه العناصر والأدوات في مجملها سندا منهجيا ساعد في تسيير ومعالجة الموضوع ميدانيا، وتوفير بيانات هامة ومتنوعة زادت من إثراء المادة العلمية حول موضوع الدراسة.

I. الإطار الميداني للدراسة

أولا. المجال المكاني

1. نبذة تاريخية عن منطقة عمي موسى

تمت الدراسة في منطقة عمي موسى، المعروفة ب**عرش بني وراغ** من أصول بربرية تنتسب إلى قبائل مغراوة المنحدرين من بني واسيف فرع بني توجين[1] ، يحدها من الجنوب أولاد يعيش، ومن الشرق أولاد سليمان، ومن الغرب قبائل الشكالة وبني مسلم، تسكن الونشريس الغربي في مناطق جبلية وعرة، ذات غطاء غابي كثيف من أشجار الصنوبر الحلبي والزان والزيتون ، حيث الأودية أهمها واد الثلاثاء واد لرجم، ووادي ارهيو[2]. تميز العرش بالاستقلالية من تأسيس عبد القوي لسلطته بتاقدامت، حالفت الموحدين وقد دخل العرش

1. لحسن مُحَّد، **عمي موسى (سياسيون، ثوريون وأعلام مروا من هناك)**، الجزائر، دار أم الكتاب، 2010، ص07.

2. بطاقة فنية عن بلدية عمي موسى، **أنظر نفس المرجع**، ص 07-15.

في صدام مع الزيانيين من سويد ولم يتمكنوا مهم، "فسيطرت قبائل سويد على بلاد توجين رئاستهم لأولاد عمر بن عثمان من الحشم بني تغرين..."[1].

وعن علاقة بني وراغ بالملك الزياني أبي حمو الأول، يورد ابن خلدون[2] أنه لما خرج أبو حمو الأول في سنة 27 في عساكره، إلى بلاد بني توجين، ونزل تافركينت وسط بلادهم، ... في أعقاب مُحَّد بن عبد القوي، عن الونشريس واجتاز رئاستهم في بني توجين، دونهم وأدال منهم من بني تيغرين، وعقد لكبيرهم يحي بن عطية على رئاسة قومه في جبل الونشريس وعقد ليوسف بن الحسن من أولاد عزيز عقد المدية وأعمالها، وعقد لسعد من بني سلامة ابن علي على قومه من بني يدللتن أحد بطون بني توجين، وأهل الناحية الغربية من عملهم، وأخذ من سائر بطون بنو توجين الرهن على الطاعة والجباية واستعمل عليهم جميعا من صنائعه قائده يوسف بن حيون- أو حيان- الهواري وأذن له في اتخاذ الآلة وعقد لمحمد بن عمه يوسف على مليانة وأنزل بها وقفل إلى تلمسان.

من خلال هذه الفقرة نرى أن بني وراغ كانت مستعصية، وكانت دائما تحت مراقبة السلطة الزيانية وخلال الاحتلال الاسباني لمستغانم ووهران كانت قبائل بني وراغ، من القبائل المرابطة في الجهاد، شاركت فبمعركة مزغران 1558غلى جانب حسن باشا، كما شاركت في فتح وهران الثاني سنة 1972، سب الرواية الشفوية فإن علاقة بني وراغ بالسلطة العثمانية لم تنظم إلا بعد زيارة الباي مُحَّد الكبير لهذه القبائل حين رجوعه من حملته في عين ماضي، حيث حظي باستقبال مميز وأقيمت له الضيفة مع قعدة من الخيول المسومة، خلال

[1] نقلا عن نفس المرجع ، ص 08-09.

[2]. نفس المرجع ، ص 09.

هذه الفترة عين الباي ابنه عثمان كخليفة للشرق وعين القدور بن الحسين من قبيلة الدواوير قائدا لقبائل بني وراغ[1].

بدخول الفرنسيين عرفت المنطقة حالة فراغ سياسي ثم التحقت بسلطة الأمير عبد القادر[2]، عقب التوقيع على معاهدة دي ميشال 1834. يقول الأمير عبد القادر في مذكراته، عقب وصوله إلى الونشريس: " فجعلنا العيد بأولاد الشريف بجبل أقزول وعلى رسلنا إلى أولاد لكرد، وأولاد عمار وبسام والكرايش ومن ولاهم وقفلنا بسلام وعافية ونصر قاصدين وهران"[3].

2. الأصل في تسمية المنطقة

اختلفت المفاهيم حول التسمية الحقيقية لعمي موسى، فمن القائلين من باب الرواية بوجود شيخ يدعى موسى، يسكن مكان المدينة الحالية التي كانت عبارة عن رحبة واسعة، ودأب أبناء أخ له بالبادية حين يقصدونه على القول "نذهب عند عمي موسى..."[4]، حيث اوجد في بعض الكتابات الأجنبية تسميتين مختلفتين لمعنى واحد، الأولى "لامي موسى" "l'Ami Moussa " سنة 1855، والثانية عمي موسى "Ammi Moussa"[5]. فيما أرجعت الدراسات التاريخية التسمية لأحد زعماء الدولة الزيانية وهو حمو

[1].رواية يتداولها أهل البلدة، أعادها علينا مجموعة من الشيوخ .

[2]. لحسن مُحَّد، **تاريخ اقليم عمي موسى**، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 14-15.

[3]. مذكرات الأمير عبد القادر، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1995، ص145، عن مُحَّد لحسن، عمي موسى (سياسيون، ثوريون وأعلام مروا من هناك)، مرجع سابق، ص 14.

[4]. رواية دأب على حكايتها أهل المنطقة، أعادها علينا كبار السن.

[5]. مُحَّد لحسن، تاريخ اقليم عمي موسى،**مرجع سابق**، ص 08.

موسى، حيث ذكر ابن خلدون " أنه (حمو موسى) فرغ لأهل القاصية في عمله، وكان راشد بن مُحَمَّد احتل بوطن الشلف، وحين تجلت الغمرة عن السلطان أبو حمو، نهض إليه بعد أن استعمل ابنه أبا تاشفين على تلمسان وجمع له الجموع ففر أمامه نجيا إلى مثوى اغترابه ببجاية وأقام بنو أبي سعيد بمعقلهم من جبال الشلف على دعوته، فاحتل بوادي نهل، فخيم به وجمع أهل أعماله لحصار بني أبي سعيد شيعة راشد بن مُحَمَّد واتخذ هناك قصره المعروف باسمه..." وهو المعروف الآن باسمه"عمي موسى..."[1] .

3.الموقع الجغرافي

تعتبر منطقة عمي موسى بمكوناتها الطبيعية والبشرية جزءا من الونشريس ، الذي يعد حلقة ربط بين الشرق الجزائري وغربها، وهمزة وصل بين سهول الشلف بالتل شمالا، والهضاب العليا جنوبا، هذه المعطيات جعلت من عمي موسى بوابة طبيعية على الونشريس الغربي عبر مجرى وادي ارهيو، الرابط هو الآخر بين سهل الشلف السفلي بمرتفعات تيارت، وتوغل بشري يضرب حسب الشواهد المادية في أعماق التاريخ[2]. فالمحوران غليزان-تيارت، عمي موسى والضواحي يوضحان ثراء المنطقة بالعديد من المعالم الأثرية التي تثبت بصفة قطعية استيطانا قديما يرجع أحيانا إلى العصر الحجري القديم، وتتمثل بعض الآثار في بقايا قرية قديمة لسكان الكهوف VILLAGE TROGLODYTE بكاف العبادية الواقع شمال غرب مدينة عمي موسى[3].

[1]. نفس المرجع، ص 07.

[2]. بطاقة فنية عن منطقة عمي موسى، من أرشيف البلدية.

[3]. مُحَمَّد لحسن، **عمي موسى (سياسيون، ثوريون وأعلام مروا من هناك)**، مرجع سابق، ص 04.

4. البناء القرابي في مجتمع الدراسة

لسنا بحاجة إلى التذكير بأن الأسرة هي أول خلية يتكون منها البناء الاجتماعي، فمن حيث دلالتها كمفهوم نظري سوسيولوجي، فإن الأسرة تشير إلى نظام من علاقات الارتباط والالتزامات، التي تنشأ بين مجموعة من الأفراد (تشكل أوليا من الزوجين وأبنائهما) على أساس القرابة أو الزواج أو التبني...[1]، فضلا عن كونها الإطار العام الذي يحدد تصرفات أفرادها، بحيث يشغلون أدوارا معينة كالزوج، الزوجة، الابن، الابنة...وهي أدوار يكتسبها الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، والتي عن طريقها يصبح الفرد مدمجا في جماعة اجتماعية من خلال تعلم الثقافة الخاصة بها، ومعرفة دوره فيها...فهي بمثابة برمجة اجتماعية وتدريب على شغل أدوار معينة"[2].

ثم إن وجود الأسرة كنظام اجتماعي يجعلها تؤثر وتتأثر بباقي النظم الاجتماعية الأخرى[3]، ولعل هذه من الحقائق الجلية في راهننا المجتمعي، فالأسرة الجزائرية عموما، وفي منطقة البحث والدراسة على وجه الخصوص، هي في تطور مستمر، يمكن إيعازه إلى التغير الذي مس المجتمع المحلي على جميع الأصعدة، الشيء الذي نجم عنه تغير في البناء والوظائف الاجتماعية للأسرة، وحتى في وسائل وأساليب التنشئة الاجتماعية، التي تتبناها لتوجيه سلوك أفرادها.

---

[1]. م العياشي، **الأسرة في الوطن العربي، آفاق التحول من الأبوية إلى الشراكة**، مجلة عالم الفكر، المجلد36، العدد03، 2008، ص 281-325.

[2]. علياء شكري وآخرون، **علم الاجتماع العائلي**، الأردن، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2009، ص59.

[3]. دهيمي زينب، **التغير الاجتماعي داخل الأسرة الجزائرية، دراسة مقارنة بين الأسرة الممتدة التقليدية والأسرة النووية الحديثة**، ورقة ملتقى حول الأسرة والتحديات المعاصرة، يومي 16/15 ماي 2012 بجامعة قاصدي مرباح بورقلة، ص05.

إن ما يميز منطقة عمي موسى، هي أنها تعد منطقة ريفية بالمعنى الاجتماعي، وهي تشكل جزءا من التغيرات التي مست المجتمع الجزائري، فقد تعرض مجتمعها لتغيرات عميقة، طالت معظم جوانب الحياة الاقتصادية، بظهور نشاطات اقتصادية حديثة، أدت إلى تراجع النشاط الزراعي الريفي القديم، الذي كان سائدا ومكونا رئيسيا إن لم نقل وحيدا، ومرتكزا أساسيا للحياة المعيشية للأفراد.

كما رافق ذلك تغيرات حضرية طالت البنية التحتية للمجتمع، والمتمثلة في التوسع العمراني وازدياد حاجات الحياة الحضرية، ومتطلباتها والخدمات الحديثة، وتغير في ملكيات الأراضي[1]، الذي انعكس بالنتيجة على الروابط والعلاقات الاجتماعية كعلاقات القرابة والجوار والصداقة والمصاهرة، وتداخل في البنية الديمغرافية للأحياء التي اتسمت سابقا بالسمة القرابية.

أما من حيث البناء والعلاقات الاجتماعية، التي يطبع عليها التضامن الآلي، والروابط القائمة إما على أساس النسب، وإما على أساس المصاهرة، وهي علاقات أولية تحظى بمكانة عالية في هذا المجتمع، فالثقافة المحلية للبلدة هي نتاج القرابة والدين، فنجد أن واقع التغير الاجتماعي المادي وغير المادي، في مختلف الأبعاد الحياتية، التي أثرت على العلاقات الاجتماعية المتبادلة، والتي من ضمنها العلاقات الزواجية، فالزواج في مجتمع الدراسة يتخذ نمط الزواج الداخلي من داخل الوحدات القرابية الأبوية (خط الانحدار الأبوي) ومن داخل الوحدات القرابية الأمومية (بصورة عامة)، فضلا عن النمط الزواجي عبر خط الأصهار، وخط علاقات الجوار والصداقة، مما جعل قرار الزواج في مجتمعنا قرارا اجتماعيا[2]، أكثر منه قرارا فرديا خاصا بالزوج والزوجة. بحيث ما تزال مهمة البحث واختيار الزوجة، من صميم دور الأم والأخوات، اللائي يتحملن مسؤولية المبادرة والتوفيق

[1]. دهيمي زينب، **مرجع سابق**، ص.05

2. م. العياشي، **مرجع سابق**، ص 281.

بين الطرفين وإقناعهما بالقبول، فيما ينتظر الرجال دورهم، من أجل إتمام المراسيم، وفق ما تمليه العادات والتقاليد، بعد أن تنجز النساء المهمة بالكامل ابتداء من الاختيار إلى القبول وصولا إلى المهر ونوعيته.

من جهة أخرى، فإن ما يميز المنطقة، هو الانحدار الدموي الأبوي، المنبثق من الجد الأعلى، الذي يشكل الهوية التي ينتسب لها الأبناء، بحيث يرتبط النسب بعشيرة الأب، التي يتشكل منها البناء القرابي لعشائر المنطقة، والتي من أهمها أولاد بويكني، أولاد المصطفى، أولاد الجيلالي...(أنظر الملحق رقم 03)، وقد أدت الروابط القرابية الدموية وتداخل علاقات الزواج والمصاهرة، دورها بدخول هذه العشائر في تحالفات، كان للزواج دوره في تثمين العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس القرابة والزواج وتأكيد بناء الجماعة عن طريق الربط بين الدم والمصاهرة.

إن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن التحولات الاجتماعية الحاصلة، وموجات التحديث التي عرفتها الأسرة في مجتمع الدراسة، كان لها شأن في إيجاد الأسرة النووية في هذا المجتمع، بحيث أصبح الزوجين يتمتعان بالاستقلالية، إلا أنها توصف بأنها استقلالية في المجال فحسب، لأن ابتعاد الزوجين عن منزل العائلة وانفرادهما بحياتهما، لم يحقق لهما الاستقلالية الفعلية، فوجود الأسرة النووية لم يلغ دور الكبار في العائلة، بحيث يتم الرجوع إليهم في كافة الأمور الجوهرية[1].

[1]. م. العياشي، **مرجع سابق**، ص 281.

ثانيا: المجال الزماني للدراسة

لقد دامت الفترة الزمنية لإجراء الدراسة ابتداء من 27-05-2015 إلى غاية 27-09-2015 مع تسجيل توقف لشهر أوت باعتباره شهر الإجازة السنوية لمعظم المبحوثين، وصعوبة التواصل معهم. هذا ويمكن تقسيم فترات انجاز المقابلات إلى مرحلتين أساسيتين:

1.المرحلة الاستطلاعية للدراسة: قمنا في هذه المرحلة في لقاءات غير رسمية وجلسات بدون مواعيد مع بعض المبحوثين، حيث طرحنا عليهم موضوع الدراسة، وناقشنا معهم بعضا من أفكار والأهداف المنشودة منه مما ساعدنا في تحديد المسار العام للدراسة،

2.المرحلة الفعلية لانجاز الدراسة: وهي المرحلة التي قمنا فيها باجراء المقابلات مع المبحوثين مع تأريخها وتحديد مدتها الزمنية، (أنظر الملحق رقم 02: الجدول الخاص بترتيب المقابلات حسب تاريخ اجرائها، ص ....).

ثالثا: المجال البشري للدراسة

1. مراحل اختيار العينة

تعتبر الظواهر الاجتماعية من أكثر الدراسات تعقيدا، ذلك أن الظاهرة الاجتماعية متغيرة باستمرار والعوامل الخارجية المؤثرة فيها مختلفة من مكان لآخر، وبناء على ذلك تتوقف صحة الدراسة السوسيولوجية

للظاهرة الاجتماعية على حسن وسلامة اختيار العينة وكيفية استخراجها، حتى يكون مجتمع البحث ممثلا للمجتمع الكلي، ومن ثم الحصول على بيانات هامة ومهمة للبحث[1].

وفي دراستنا هذه، المتعلقة ببحث دور العلاقات القرابية في تشكيل السلطة السياسية، داخل المجتمع المحلي بمنطقة عمي موسى، بتوظيف النظرية الخلدونية كعنصر للتحليل، فإن اختيار العينة تـم على مرحلتين أساسيتين:

الجزء الأول من العينة: كانت طريقة اختيار العينة في جزئها هذا بطريقة قصدية، حيث تمثلت في أعضاء المجلس الشعبي البلدي لبلدية عمي موسى، والمقدر عددهم بتسعة عشر (19) عضوا، وقد حصلنا على 11 مقابلة منها فحسب، وهذا نظرا للظروف التي مر بها المجلس الشعبي البلدي خلال هذه العهدة (مرحلة الدراسة) والمتمثلـــــــة في مشاكل بعض من أعضائه مع القضاء، أسفرت نتائجه عن عزل البعض منهم من المجلس بصفة كلية، في حين استقال رئيس المجلس الذي تم تعويضه تبعا للتشريعات[2] التي تحدد عملية تعويض الأعضاء المنتخبين.

[1]. احسان مُحَمَّد الحسن، **الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي**، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص19.

2. القرار رقم 2014/1191 صادر عن السيد/والي ولاية غليزان بتاريخ 06-05-2014 بسبب الإدانة الجزائية النهائية والتعويض بقرار رقم 2014/2066 بتاريخ 18-09-2014 المتضمن الاستخلاف بسبب الإقصاء و القرار رقم 2014/1331 و 2014/1332 الصادرين بتاريخ 2014/05/28 عن السيد والي ولاية غليزان والمتضمنين التوقيف المؤقت بسبب الإدانة الجزائية الابتدائية إلى غاية صدور حكم نهائي من الجهة القضائية المختصة.

الجزء الثاني من العينة: إن إتمام إجراء المقابلات مع أعضاء المجلس الشعبي البلدي لم يحقق لدينا الاكتفاء المطلوب من حيث كم المعلومات المحصل عليها ولا من حيث فعاليتها، وهو الأمر الذي جعلنا نلجأ في خطوة ثانية إلى محاولة معرفة رأي الناخبين في العملية الانتخابية، فقمنا بإعداد دليل مقابلة يكاد يتضمن نفس المحاور مع الدليل الأول مع إجراء بعض التعديلات في بعض المحاور، منها تلك الخاصة بالترشح وأسبابه مع إدخال أسئلة جديدة كتلك المتعلقة بالمواقف الخاصة والشخصية عن طبيعة المرشحين وفعالية المجلس وعلاقة الحاكم بالمحكوم.

وقد اعتمدنا أيضا في هذه العينة على الوسائط والمعارف الشخصية، مما ساعدنا بكثرة في هذه المرحلة من البحث من جهة، وكذلك، جعل من العينة في جزئها هذا، تكون في اختيارها بطريقة قصدية هي الأخرى، فنحن وإن راعينا جانب المشاركة في الانتخابات وكذلك عامل الجنس، إلا أن اختيارنا لمفرداتها كان بشكل مقصود يعتمد بدرجة أولى على العلاقات الشخصية كالقرابة والزمالة في العمل والمحيط الاجتماعي.

وقد تم لغرض إتمام هذه المرحلة من البحث، تصميم دليل للمقابلة، وهو ما يعتبر مرحلة منهجية هامة يتوقف عليها نجاح البحث، ولهذا فإنه يتطلب إعدادا جيدا من حيث المضمون والصياغة والتسلسل المنطقي للتساؤلات. ويتوقف شكل الأسئلة على الطريقة التي ستجمع بها البيانات من ميدان البحث، وأيضا على المستوى الثقافي والتعليمي والاجتماعي والاقتصادي للمبحوثين.

وبناء عليه، قمنا بإعداد أسئلة تمكننا من الحصول على البيانات التي تتصل بموضوع الدراسة وتمت مناقشتها مع الزملاء في ميدان البحث العلمي أولا، ثم عرضها كمرحلة ثانية على الأستاذ المشرف، حيث أجرى بعض التعديلات على الدليل، بعض منها بالحذف، والبعض بالإضافة، مما ساعدنا على صياغتها كما هي بالشكل المرغوب. بالنسبة للناخبين.

2. خصائص العينة

تميزت عينة بحثنا بمجموعة من الخصائص الاجتماعية يمكن إيجازها وفق الجداول التالية:

أ.تقديم العينة حسب السن والجنس:

الجنس / السن	ذكر	أنثى	المجموع
]30-20[	02	06	08
]40-30[	08	08	16
]50-40[	06	01	07
]60-50[	/	/	/
[60 فما فوق	02	/	02
المجموع	**18**	**15**	**33**

جدول رقم 01: خصائص العينة حسب السن والجنس

يبرز لنا الجدول رقم 01، خصائص العينة من حيث السن و الجنس، وحسب ما هو واضح، فإن فئة الذكور ممن يمارسون النشاط السياسي بالمنطقة أكبر من فئة الإناث، حيث تمثل فئة الذكور ما نسبته 54.54% من الحجم الإجمالي للعينة مقابل 45.45 % نسبة الإناث، ويرجع هذا إلى سبب رئيسي وهو خصوصية المنطقة التي ما تزال تكرس الفروقات الجنسية في تقسيم العمل، ووجود هذه النسبة من الإناث كان بقوة القانون الذي فرض نظام الكوتا (01 من 03) وإلا لسجلنا غيابا كليا للعنصر النسوي كما كان في المجالس السابقة، أما بخصوص الفئة العمرية الغالبة لكلا الجنسين فهي كما يوضح الجدول تلك المنحصرة ما بين [30-40[، وهي السن الملائمة التي يكون فيها الفرد قادرا على العطاء واتخاذ قرارات فردية متعلقة

بتحديد مكانته الاجتماعية داخل الجماعة، ولذلك فإن حرص المبحوثين على تحقيق المكاسب المادية والوصول إلى الجاه و السلطة هو ما جعل عينتنا تكاد في معظمها تنحصر في هذه الفئة العمرية، كما أن تقدم السن يؤدي إلى ضعف النشاط والركون إلى السكون، وهو ما تطابق مع نتائج دراستنا، حيث قدرت نسبة الفئة العمرية التي تجاوز سنها الستون سنة 6.06 % من الحجم الإجمالي للعينة وهي ممثلة في فئة الذكور دون فئة الإناث.

ب.تقديم العينة حسب المستوى التعليمي

الجنس / المستوى التعليمي	ذكـــــر	أنثـــى	المجمـوع
ابتدائي	03	/	03
ثانوي	08	05	13
جامعي	07	08	15
آخر	/	02	02
المجموع	**18**	**15**	**33**

جدول رقم 02: خصائص العينة حسب المستوى التعليمي

يوضح الجدول رقم 02 خصائص العينة حسب المستوى التعليمي للمبحوثين، حيث بين أن ما نسبته 39.40% مؤهلم العلمي ثانوي و 45.45% مؤهلهم العلمي جامعي في حين سجلنا ما يقارب نسبة 7 %من عينة الدراسة لديهم مستوى ما بعد التدرج، ولهذا ومن خلال الجدول، فإن معظم المبحوثين لهم درجات علمية عالية، وهذا المؤشر يدل على أ أفراد العينة مؤهلين بمستوى عالي وبالتالي تتوافر لديهم الكفاءة

والقدرة العليتين لاتخاذ القرار الصحيح في تحديد الموقف الانتخابي الأنسب سواء من خلال الترشح أو من خلال التصويت واختيار الممثل الأمثل.

ج.تقديم العينة حسب الوضعية الاقتصادية

الجنس / الوضعية الاقتصادية	ذكـــــر	أنثـــى	المجمـوع
اداري	10	07	17
أستاذ	03	03	06
مهن حرة	/	03	03
بدون	05	02	07
المجموع	**18**	**15**	**33**

جدول رقم03: خصائص العينة حسب الوضعية الاقتصادية.

الملاحظ من خلال الجدول رقم 03، الذي يوضح الوضعية الاقتصادية للمبحوثين، أن معظم أفراد العينة مستقرين من الناحية المادية، وهم يشغلون وظائف تعزز الإحساس لديهم بالاستقلال المادي وتشعرهم بالاستقرار المعنوي، مما يجعلهم يبتعدون عن الضغوطات في تسيير شؤونهم اليومية والسياسية بعيدا عن ضغوطات الأهل والأقارب. أما عن طبيعة المهن فهي مهن تتراوح بين التعليم بنسبة 18.18% و الإدارة بنسبة 51.52%. وتعود نسبة ارتفاع العاملين في مجال الإدارة إلى طبيعة عملنا في الإدارة، والتي سهلت علينا نوعا ما، عملية اختيار المبحوثين والاتصال بهم.

د.تقديم العينة حسب الأصول الجغرافية والاجتماعية

الجنس / الأصل الجغرافي والاجتماعي	ذكـــــر	أنثـــى	المجمـوع
ريفي	10	06	16
شبه حضري	08	07	15
حضري	/	02	02
المجموع	**18**	**15**	**33**

جدول رقم 04: خصائص العينة حسب الأصول الجغرافية والاجتماعية.

يتبين من خلال الجدول رقم 04، المتضمن توضيح خصائص العينة حسب الأصول الجغرافية والاجتماعية، أن معظم المبحوثين ترجع أصولهم إلى الريف ما قدرت نسبته بـ48.50% و نسبة 45.45% تنحدر من أصول شبه حضرية، وهو أمر يمكن إيعازه إلى طبيعة المنطقة البدوية والتي لا يزال انفتاحها على المجتمع الحضري محتشما، فعلى الرغم من خروج معظم المبحوثين واحتكاكهم بمجتمع المدينة من أجل التعليم العالي أو من أجل قضاء فترات العطل مما أكسبهم سلوكات حضرية تكاد تختلف كليا عن تلك التي تلقوها خلال مراحل تنشئتهم الاجتماعية، إلا أن الالتزام بممارستها في حياتهم اليومية يعتبر أمرا بالغ الصعوبة وهذا امتثالا للمعايير التي يفرضها المجتمع والتـــي تتماشى في مجملها مع الحياة الريفية بمنطقة الدراسة.

II. الإجراءات العملية للدراسة

فضلا عن المادة البيبلوغرافية التي قدمتها لنا المكتبات، ومواقع الانترنيت بشكل أساسي كبير خلال هذا البحث، فإننا اعتمدنا تقنيات البحث السوسيولوجي التالية:

أولا. الملاحظة: تعتبر الملاحظة من أهم أدوات البحث العلمي، لكونها تتيح للباحث تفحص الجوانب المبحوثة في الظاهرة عن قرب، في إطار ظروفها الطبيعية العادية غير المصطنعة، وهي عملية مقصودة تسير وفق خطة مرسومة للبحث في إطار المنهج المتبع[1]،

لقد اعتمدنا هذه التقنية، منذ بداية البحث الميداني، بالزيارات الاستطلاعية. ونشير أننا اتجهنا إلى الملاحظة البسيطة دون تأطيرها منهجيا أو ضبطها وتقنينها بدرجة عالية من الدقة، فقد كان لنا الفرصة لحضور الملتقيات والاجتماعات التي نظمها بعض المرشحين والأحزاب السياسية بغرض التعبئة الجماهيرية، من تاريخ إلى غاية انتهاء مراحل الحملة الانتخابية، وذلك لسببين هما: ملاحظة طرق ومستويات وآليات التنظيم والعمل الذي يمارسه هؤلاء في تمرير رسائلهم السياسية من جهة، وملاحظة الجماهير، المشاركة في إطار تنشيط الحملة الانتخابية، أو الراغبة في الاستطلاع المعرفي لمجريات الاستحقاق، من حيث معرفة بعض خصائصهم حسب الجنس والفئات العمرية والمستويات التعليمية والأوضاع الاجتماعية وغيرها. هذا واعتمدنا على الملاحظة من خلال الاتصال بمفردات مجتمع البحث (العينة) من حيث الانطباعات المتشكلة لديهم، ودرجات وعيهم وتحفظهم أو خوضهم في الموضوع.

[1] . أحمد بن مرسلي، **مناهج البحث العلمي في علوم الإعلام والاتصال**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجماعية، 2003، ص 203-204.

ثانيا.المقابلة

تعرف المقابلة بأنها أداة بحث مباشرة تستخدم في مساءلة الأشخاص من مبحوثين فرديا أو جماعيا قصد الحصول على معلومات كيفية[1].ولقد خصصنا هذه الأداة للاتصال بالمرشحين وأعضاء المجلس الشعبي البلدي ممن فازوا بالانتخابات والمقدر عددهم بـ 19 عضوا بالإجمال، امتنع منهم ثمانية 08 عن مقابلتنا والحديث معنا، وأشير إلى أن المقابلة قد توسطت بين نوعي المقابلة المقننة والمقابلة الحرة، حيث حددنا الخطوط العريضة التي يتم حولها النقاش والتي تعلقت في مجملها بكيفية تنشيط الحملات الانتخابية في الميدان، وآليات الحزب لاستقطاب الجماهير خلال هذه المرحلة، وكذلك تقييم عام لمجريات العملية الانتخابية ونتائجها من جانب المرشحين والناخبين.

ثالثا.الوثائق والسجلات

لقد تم الاستعانة ببعض الوثائق والسجلات الرسمية من خلال الزيارات التي قمنا بها إلى مقر البلدية بعمي موسى.

رابعا.الأعيان

أجرينا العديد من المقابلات مع بعض سكان المنطقة – محل الدراسة- للحصول على مزيد من المعلومات، خاصة وأن المنطقة قد تعرضت لعدة تحولات اجتماعية وسياسية، مما أثر على الرأي العام بالمنطقة، وخاصة لدى كبار السن ممن عايشوا مختلف الأحداث التي مرت بها المنطقة، وقد أثمرت هذه المعلومات في تفسير وتحليل البيانات التي تحصلنا عليها خلال إجراء المقابلات وتحديد بعض الاتجاهات لدى المواطنين.

[1]. **نفس المرجع** ، ص214.

تمهيـــد

إن انغلاق المجتمع الريفي وانكفاؤه الثقافي أصبح أمرا فاقدا فاعليته، إذ أنه لم يعد يملك أن يمنع الحداثة والعولمة الثقافية من الانتشار، فالحداثة ظاهرة فرضت نفسها بحكم قوى متعددة الأبعاد منها ما هو سياسي ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو إعلامي...إلى غيرها من الآليات التي تمارس النفوذ أحيانا والضغط أحيانا والتغلغل في أحيان أخرى.

إلا أنه ومع ذلك، فقد كان للمجتمع الريفي ردة فعل على المستويين الجماعي والفردي، المادي والمعنوي، وأبدى هذا المجتمع حاجته الملحة إلى القيم التقليدية كمؤشر للخصوصية الاجتماعية التي ميزته عن باقي المجتمعات، وهو أمر يتجلى لنا في شتى مظاهر الاجتماعية والسلوكيات اليومية للفاعلين الاجتماعيين، التي تعتبر بدورها نتيجة حتمية أدت إليها قيم المجتمع وعاداته، وهو نفس ما ذهب إليه بارسونز لما أشار إلى أن " الفعل الاجتماعي مات هو في جوهره، إلا سلوك ينطوي على توجيه قيمي يتجسد من خلال الأنماط الثقافية، وأن سلوك الفرد ما هو إلا سلوك موجه، تتحكم فيه التوجهات القيمية المتعارف عليها والتي تتبلور في ضوء أساليب التربية والتطبيع الاجتماعي"[1].

1. مسعودة خ. بيطام، **دور التنشئة الاجتماعية في تكوين شخصية الفرد**، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 21، جوان 2004، الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ص 12.

I. العوامل المؤثرة في صناعة القرار السياسي بمنطقة عمي موسى

أولا.الثقافة السياسية

1. المفهوم ودلالته في الواقع

ترتبط فعالية الديمقراطية، أو محاولة دمقرطة الأنظمة السياسية، ارتباطا وثيقا ليس بمؤسسات الدولة السياسية والدستورية وحسب، بل إنها تتطلب التضلع في الفكر المجتمعي، الذي يضل بحاجة إلى إضفاء صيغ الحداثة على عناصره، بما يتماشى وباقي معطيات المجتمع السياسي المعاصر من جهة، وكذلك بما يضمن تفتح عقليات الفاعلين السياسيين حكاما ومحكومين من جهة أخرى[1]، ولعل هذه الأهمية لمفهوم الثقافة في الفعل السياسي هي ما جعلته يبرز لدينا، خلال مراحل إنجاز هذا العمل العلمي (خصوصا في جانبه الميداني)، كنقطة تستوجب التفصيل فيها والتعمق في دلالتها العملية. حيث عرف مفهوم "الثقافة السياسية" بأنه ذلك الجزء من الثقافة الشاملة لمجتمع معين، والذي يدل على مجموعة المعارف والآراء والمشاعر والمعتقدات والاتجاهات السائدة نحو شؤون السياسة والحكم، الولاء والانتماء، الشرعية والمشاركة، إنها طرق التفكير والشعور والسلوك السياسي الخاص بجماعة ما [2]. وعند "لوسيان باي"، فهي " مجموعة الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاما ومعنى للعملية السياسية. وتقدم القواعد المستقرة التي تحكم تصرفات الأفراد داخل النظام السياسي". واعتبرها "روبرت داهيل" أنها العامل الذي يفسر أنماط التعارض السياسي وعناصرها، وهي التوجهات الخاصة بحل المشكلات، التوجهات نحو السلوك الجمعي، التوجهات

1. أنظر حول علاقة الثقافة السياسية بالديمقراطية، عبد السلام علي نوير، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية**، مجلة عالم الفكر، العدد 01، المجلد 40، سبتمبر 2011، ص 23-26.

2.مُحَمَّد خداوي، **الانتخاب في الوطن العربي بين الولاءات الأولية والمد الديمقراطي**، دفاتر السياسة و القانون، العدد السابع، جوان 2012، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة، ص 45.

نحو النسق السياسي، التوجهات نحو الأشخاص الآخرين[1]؛ من ثم فإن الثقافة السياسية هي "مجموعة القيم المستقرة التي تتعلق بنظرة المواطن إلى السلطة، والتي تعد مسئولة إلى حد بعيد عن درجة شرعية النظام القائم، فالثقافة السياسية تؤثر في علاقة المواطن بالسلطة من حيث تحديد الأدوار والأنشطة المتوقعة من السلطة، ومن حيث طبيعة الواجبات التي يتعين على المواطن القيام بها، كما أن الثقافة السياسية تتضمن التفاصيل الخاصة بهوية الفرد والجماعة[2]. وعند "جابرييل ألموند" و"سيدني فيربا"[3] تحتوي الثقافة السياسية على ثلاثة أبعاد: جانب معرفي (المعارف العامة في النظام السياسي)، جانب عاطفي (الولاء الشخصي للمؤسسات)، وجانب تقييم (الأحكام القيمية حول الشأن السياسي)، من ثم كانت الثقافة السياسية تعبيرا عن المخزون المعرفي الفرعي لمجتمع ما، المتعلق بشؤون السلطة والمفردات السياسية اللغوية المستخدمة في مجتمع ما في فترة زمنية ما اتجاه السلطة[4] . ومن ثم كان لكل مجتمع خصوصية تعكسها ثقافته السائدة بين أبنائه، تلك الثقافة التي تطورها مجموعة القيم والمفاهيم والمعارف التي اكتسبها عبر ميراثه التاريخي والحضاري وواقعه الجغرافي وتركيبته الاجتماعية، فضلا عن المؤثرات الخارجية التي شكلت خبراته وانتماءاته المختلفة، مما دفعنا إلى القول بأن الثقافة السياسية في المجتمع المحلي موضوع الدراسة، تؤثر وتتأثر بتعدد الثقافات السياسية الفرعية من جهة، وكذلك هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع الجزائري من جهة أخرى.

---

1. علي هلال الدين ونيفين مسعد، **معجم المصطلحات السياسية**، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994، ص 205.

2. المنوفي كمال، **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين، تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية**، دار بن خلدون ، بيروت، 1980، ص 14.

3. رشيد الإدريسي، **الثقافة السياسية والإصلاح...نحو تجديد الثقافة السياسية**، منشور بتاريخ 09-07-2011 عن موقع http://www.maghress.com/mohammediapress/12379.تاريخ زيارة الموقع: 12 جانفي 2016 على الساعة 22سا:00د.

4 . Claude Riviere, **Anthropologie politique**, Paris, Armond colin, 2004,p21.

2. تأثير الثقافة السياسية المحلية على النظام السياسي

ما يميز الثقافة السياسية للمواطن العربي عموما، والجزائري على وجه الخصوص، هو قدسية الأعراف والتقاليد والعادات القبلية وخضوعه لها، واحترامه (الطوعي أو المكره) لمبادئها أكثر من احترامه للقانون، والتزامه بالأعراف العشائرية التي تطالبه بالتضامن الاجتماعي، وقناعة الفرد أن عرف الجماعة أصل القانون ومنبعه، مما يفرض عليهم ضرورة توافق جميع سلوكاتهم بما فيها السياسية مع باقي أفراد الجماعة. "فالفرد كفرد لا قيمة له إلا في العائلة، يتزوج من أجلها، وينجب من أجلها، ويختار من ينوب عنه في ممارسة السلطة من أجلها..."[1].

تتميز السلطة السياسية بأنها متغيرة، فهي لا تعرف الثبات المطلق، وهي تختلف من مجتمع لآخر، كما تختلف من فرد لآخر داخل المجتمع. هذا الاختلاف تفرضه عوامل معينة كالأصل ومحل الإقامة والمهنة والمستوى الاقتصادي والحالة التعليمية. ولقد رصد لنا جابرييل ألموند وسيدني فيبرا [2] ثلاثة أنواع من الثقافات السياسية هي: ثقافة سياسية ضيقة، وتابعة ومشاركة تسود مجتمعا ما، فالثقافة السياسية الضيقة تكون إذا كان أفراده لا يملكون حدا أدنى من المعرفة، أو الرغبة في إصدار أحكام، بحيث يقتصر دور الفرد على تلقي مخرجات النظام السياسي والامتثال لها، لأنه لا يعرف أي بدائل، وإن كان يعرفها فهو عاجز أو غير راغب في أن يتحرك لطرحها، وعلى هذا تكون المبادرة ذاتها من النخبة الحاكمة، أما الثقافة السياسية التابعة، فنجد تجسيدها في المجتمعات التي تعاني شأنها شأن النموذج السابق من تواضع إسهام المواطنين في المدخلات السياسية، لكنهم على النقيض من النموذج السابق لديهم معرفة تامة بالنظام السياسي، وبمخرجاته، وبقواعد اللعبة السياسية، إنما ينبع عزوفهم عن المشاركة السياسية من إدراكهم عدم جدواها،

---

1. فوزية دياب، **القيم والعادات الاجتماعية**، ط2، بيروت، دار النهضة العربية، 1980، نقلا عن مُحَمَّد خداوي، م س ، ص 47-49.

2. علي هلال الدين، نيفين مسعد، **مرجع سابق**، ص 205.

وقد جعل كل من ألموند وفيبرا[1] هذا النوع من الثقافة السياسية قرينا بالمجتمعات التسلطية التي تضيق هامش الحريات وتقف ممارستها على ما يخدم التوجهات العامة لنظمها.

وبالنسبة للنمط الأخير من أنماط الثقافة السياسية وهو نمط الثقافة السياسية المشاركة، فهو يرتبط بمعرفة الجماهير ووعيها بالنظام السياسي في حركته، وقواعده ومؤسساته، ومدخلاته ومخرجاته، وأفرادها كمشاركين، ويسود هذا النمط من الثقافة السياسية في المجتمعات الديمقراطية التي يكون للرأي العام فيها دور مؤثر سواء من خلال المؤسسات التي تعبر عنه مثل الأحزاب، وجماعات الضغط أو من خلال إجراءات التصويت، والترشيح في الانتخابات واستطلاعات الرأي والندوات[2].

ويقدم لنا الواقع السياسي بمجتمع الدراسة (منطقة عمي موسى) مزيجا مختلطا من النموذجين الأول والثاني، فلقد عكست لنا العملية الانتخابية ثقافة قاصرة في كثير من الأحيان، ولعل هذا ما يبرر لنا تلك الابتسامات الساخرة لدى مبحوثينا لما طرحنا عليهم هذا السؤال، حيث صرحوا لنا برأي يكاد يكون بالإجماع بان " الثقافة المحلية لا زالت غائبة تماما لدى شريحة المواطنات والمواطنين وخاصة الشباب منهم إناثا وذكورا..."[3] ، وهو ما يبرر لنا أيضا التمرد أو بمصطلح سياسي العزوف السياسي لمواطني المنطقة عن الانتخابات من جهة، ومن جهة أخرى، أفرز لدينا بعض السلوكيات التي لا تتماشى مع المفهوم العميق للعملية الديمقراطية، "فعدم الاكتراث السياسي من طرف الفئة المثقفة

1. نفس المرجع، ص 205.

2. منصور مرقومة، **مرجع سابق** ، ص

3.المقابلة 01-03-04-05-06-07-11

والكفاءات داخل مجتمعنا المحلي، جعل المشهد السياسي مليئا ببعض الوجوه المستهلكة، والتي لا يهمها إلا التناحر من أجل مصالحها الخاصة"[1] .

إن مثل هذه السلوكيات السياسية، والممارسات للفاعلين السياسيين حكاما ومحكومين، جعلت من المجتمع السياسي بمنطقة عمي موسى، مجتمعا يقف مشلولا أمام أي محاولة للتغيير والإصلاح، حيث لاحظنا غياب الرغبة في التأهيل والوصول إلى حالة من الوعي السياسي، والقدرة على فهم الواقع السياسي المحلي، وذلك من خلال الفصل بين ما هو عاطفي وجداني بكل تمثلاته وتجلياته (ك ولد القبيلة، أو القرابة: ولد عمي ولد خالي، أو المادي : صاحبي في الخدمة أو شريكي في التجارة...) وغيرها من العبارات التي تكررت لدى المبحوثين، وبين المتطلب السياسي الديمقراطي القائم على تكريس الأسس الحزبية كمنطلق ليس انتخابي فحسب، بل كأداة تواصلية وتكوينية، لشخصية النخب المحلية وتأهيلها للتدبير الأحسن للشأن المحلي العام.

إن هذه الذهنية المتاحة، جعلت الثقافة السياسية المحلية تصطبغ بنوع من العصبية والفهم المغلوط للعملية السياسية فكرا وممارسة، فنتج عنها سطوة أشخاص جاهلين بأدنى معاني الممارسة السياسية الديمقراطية، واستعملوا السلطة كآلية لكسب الموارد المادية والحسابات الشخصية، مما نتج عنه حالة من الاغتراب السياسي لدى مواطن المنطقة، حيث فقد المواطن المحلي الثقة في الفعل السياسي والواقفين عليه من جهة، وكذلك من جهة أخرى، نجد أن الإطار العام الذي تتم فيه العملية السياسية لا تزال تسيطر عليه القيم الروحية القائمة أساسا على الطابع العائلي والقبلي، ولهذا فإن "الشعارات والهتافات الكبرى التي ننادي بها من خلال الحملة الانتخابية باسم الديمقراطية، لا تصنع واقعا جديدا، ولا تغير واقعا سيئا..."[2] ، وطالما أن مجتمع الدراسة يعيش مرحلة تحول ديمقراطي، فإنه بحاجة

1. المقابلة رقم 08.

2. المقابلة رقم 01.

ماسة إلى تطوير ثقافته السياسية السائدة، عبر رفع الوعي السياسي وغرس مجموعة من مفاهيم الوطنية، التي تكون لديه الدافعية نحو المشاركة الايجابية في الشأن العام أو الحياة السياسية [1].

ثانيا. العوامل الذاتية

فضلا عن البيئة التي ترسم المعالم الكبرى للعملية السياسية، والتي تتعلق كما أسلفنا بقياس الثقافة السياسية ودرجة الوعي السياسي لدى مجتمع ما، تتوافر لدينا مجموعة العوامل الأخرى التي من شأنها التدخل في صياغة الرأي السياسي أو القرار السياسي في شكله النهائي كما تسفر عليه نتائج الانتخابات، حيث ومن خلال جمع المعطيات الميدانية عبر المقابلات التي أجريناها مع أصحاب القرار السياسي في المنطقة من جهة، وكذلك مع مواطني المنطقة الذين تعود لهم عملية صنع القرار، فقد تمكنا من رصد مجموعة من العوامل يمكن محورتها في ثلاث جوانب أساسية هي:

1. الجانب الاجتماعي: إن اتخاذ القرار بالتصويت لمرشح دون غيره يرجع في بعض الأحيان إلى تأثير الجماعة الاجتماعية على الفرد، حيث تعتبر كل تلك المحصلات السياسية والأفكار التي يستجمعها الفرد حول العملية الانتخابية، والتي تعتبر بشكل من الأشكال، الثقافة السياسية للفرد، تكون حصيلة الخبرات والنقاشات التي يكتسبها من المحيط والفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وينتشر هذا النوع من الثقافات خصوصا لدى فئة الشباب، حيث يكثر حديثهم عن السياسة خصوصا خلال الحملة الانتخابية، ولهذا فإن الممارسة السياسية لهؤلاء تعتبر ممارسة عابرة، ترتبط بزمان معين ومكان معين، وما تنفك أن تنقضي بمجرد انتهاء العملية الانتخابية وفوز مرشح معين، بل وفي أحيان كثيرة، فإن المواطن في هذه المنطقة ينتهي دوره حتى قبل يوم الاقتراع، فما الجدوى من التوجه إلى مكاتب الاقتراع ما دام اليقين موجودا بأن نتائج الانتخابات محسوم فيها مسبقا...، وحتى وإن لم يكن الأمر كذلك، فإن وصول المرشح

1. المقابلة رقم 09.

إلى المنصب السياسي أمر يخصه وحده، ويدر بالنفع والفائدة عليه وعلى حاشيته من أسرته وذويه، أما المواطن الزوالي يبقى على حاله قبل وبعد الانتخابات...)[1].

إن انعدام الثقة في المرشح السياسي من جهة، وكذلك انتشار ثقافة القطيع على حد تعبير نيتشه، جعلت من المواطن في منطقة الدراسة لا يجهد عقله بالتأمل في المستجدات السياسية، ولا يتأمل في المواقف المحيطة بحياته، بل انه يميع في فكر الأكثرية دون التمحيص في صحة تلك الأفكار أو مناقشتها، فيكون أسيرا لثقافة القطيع ولا مجال له للحياد عنها. إن انتشار مثل هذه الثقافة السياسية هي ما تجعل في المقابل، من السهل على الأحزاب السياسية والمرشحين للسلطة تضليل الجماهير وإعطاء صور زائفة في مجملها، عن مشاريعهم وبرامجهم الحزبية، وفي نفس الوقت تعرية الخصوم السياسيين وتقديمهم على أنهم أصحاب مشاريع واهية لا يمكن لها أن ترى النور أبدا (مرشح لم يحصل على مقعد)[2].

2 .الجانب النفسي: فضلا عن وجود هذه الفئة الاجتماعية، هناك فئة أخرى لا تزال مؤمنة بالعملية السياسية، وهي وإن كانت تمثل القلة من مبحوثينا إلا أنه ما أمكننا ملاحظته، هو أن هذه الفئة تتميز بنوع من الاستقرار الاجتماعي مقارنة بسابقتها، حيث عبر عن هذا الرأي في الغالب فئة الموظفين والبورجوازية الصغيرة بتعبير ماركسي، من المحامين والأطباء والمقاولين وغيرهم من أصحاب المكانة الاجتماعية المرموقة داخل المنطقة، والذين يرون في الممارسة السياسية مجالا لكسب النفوذ وزيادة الجاه من خلال التملق والخضوع لأصحاب السلطة السياسي، ولهذا فإن هذا النوع حين يصوت، يكون متأثرا بشعوره بالولاء للحزب الذي ينتمي إليه، ليس من منطلق انتخابي وحسب، بل كأداة تواصلية متميزة، من شانها تأطير وتكوين شخصية الفرد، وجعله قادرا على تحمل المسؤولية في تدبير الشأن المحلي العام. هم يذهبون إلى أن سيادة تلك الأفكار المتحجرة حول فساد الوضع السياسي، أمر مرده نقص التأطير

1. المقابلة رقم 16، 18، 24، 25.

2. المقابلة رقم 16.

والتأهيل السياسيين، من أجل الوصول إلى الوعي السياسي، أو إلى مستوى يمكن الفرد من فهم واقعه المحلي، ليس فقط السياسي منه، بل بكل تجلياته الأخرى، ومثل هذا السلوك هو ما يعطي الفرصة حسبهم لأصحاب المصالح والانتهازيين من فرض إرادتهم وبسط نفوذهم على الشكل الذي يحلو لهم...على حد تعبير أحدهم "إذا خلى لك الجو فبيضي واصفري..."[1]، إلا أننا نرى في المقابل أن وجود مثل هذه الفئة يزيد من استغلال المرشح للمواطنين من جانب آخر، باستغلال هذه الشريحة من الفاعلين الاجتماعيين يزيد من الضغط على المكانة الاجتماعية داخل المجتمع، فهي تعتبر بالنسبة لهم نوعا من السند النفسي للمرشحين، وإعلان أنفسهم حماة لأبناء منطقتهم والتكلم باسم الكبار، فيصبح بذلك التصويت لهم واجبا ملزما ممزوجا بالخوف من المستقبل ومتطلبات الحياة.

3. الجانب الاقتصادي: لقد عبر عن هذا الرأي أغلبية المرشحين، الذين يرون في الانتخابات فرصة للأخذ والعطاء، فمقابل وصول المرشح إلى السلطة وحصوله على المكتسبات السياسية، فإن المواطن يفهم جيدا –حسبهم– ما الشيء الذي عود عليه بالنفع والفائدة[2]، وهو طبعا قبل أن يخطو خطوة، فإنه يفكر في مصالحه الشخصية أولا، وفي المكتسبات الاقتصادية والمادية التي يحققها ثانيا، فعملية اختيار مرشح دون سواه، وإعطائه صوته الانتخابي، لن يكون دون تحقيق ضمانات مستقبلية؛ ولهذا يلجأ المرشحين إلى الضغط على المواطن من خلال الوعود في الحملات الانتخابية، خصوصا الوعود بالسكنات ومناصب العمل الدائمة، وهو أمر لو ركز فيه المواطن لوجد أنه لا يمت لبرنامج الحزب بصلة، بل كلها برامج دولة، تدخل في إطار برنامج السيد رئيس الجمهورية لتنمية المناطق الريفية، فالمرشح عندما يعد بإيصال شبكة الماء أو الكهرباء، فهو يعلم مسبقا بوجود هذا المشروع، بل وحتى الغلاف المالي

1. المقابلة رقم 12.

2. وليد بن نايف السديري، **العقلانية في سلوك التصويت الانتخابي**، الإمارات، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2012، موقع .http://www.almajles.gov.ae.1818 تاريخ الزيارة 21 جوان 2016 على الساعة 14سا:30د.

المخصص له، وهم يعمدون إلى الاستغلال المغلوط للإمكانيات المتاحة من أجل الوصول إلى السلطة، مستغلين بذلك طمع المواطن ونقص الوعي السياسي لديه من أجل تمرير مصالحهم(الأحزاب التي لم تصل)[1].

مما سبق يمكن القول بأن الثقافة السياسية على المستوى المحلي تتميز بأوجه متعددة ومختلفة باختلاف الأجيال، فثقافة الشباب ليست هي ثقافة الشيوخ، كما تختلف أيضا لدى النخبة أو الطبقة المثقفة عنها لدى طبقة الجماهير...[2]، إلا أنها وعلى تعداد أوجهها، تظل العامل الأكثر فعالية في صناعة القرار السياسي على الوجه الذي تعززه النتائج النهائية لصناديق الاقتراع.

ثالثا.الرشوة السياسية

ما يمكن قوله عن العوامل السابقة، المؤثرة في صناعة القرار السياسي، هي أنها عوامل موضوعية ظاهرية، يسلم بها الرأي العام والخاص، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه، هو وجود بعض العوامل الخفية، التي ليس من السهل أبدا إثبات وجودها، والتي من أبرزها استعمال المال من أجل أغراض سياسية، فلقد شاعت هذه الظاهرة كشكل من أشكال الفساد السياسي، وهي ظاهرة شراء وبيع الأصوات في الانتخابات، أو ما يعرف بالرشوة السياسية، وإن كنا نتحفظ نوعا ما حول الاختلاف في التسميتين، حيث يمكن للمال السياسي أن يكون وسيلة مشروعة، فعلى سبيل المثال التبرعات التي يحصل عليها حزب معين من أجل دعم حملته من طرف مناضليه، أما ظاهرة شراء الأصوات فلا يمكن التعبير عنها إلا بمصطلح الرشوة السياسية، حيث يدفع المرشح أو مواليه، مبلغا من المال مقابل ضمان التصويت من قبل الناخب، وهو ما يعتبر أمرا غير مشروع ومخالف لقانون الانتخابات.

1. المقابلة رقم 16-28.

2. علي الدين هلال ونيفين مسعد، **النظم السياسية العربية**، مرجع سابق ، ص 123.

وبالتالي كانت هذه الظاهرة – الرشوة السياسية- أو استخدام المال في أغراض سياسية، عن طريق شراء الأصوات، من طرف بعض المرشحين أحد مظاهر الفساد السياسي، الذي يمكن تعريفه حسب منظمة الشفافية العالمية " بأنه استغلال السلطة من أجل المنفعة الخاصة، أما في معجم أكسفورد، فقد عرف بأنه انحراف النزاهة في أداء الوظائف العامة من خلال الرشوة و المحاباة[1]، وبالتالي كان استعمال المال من أهم العوامل التي تفسد الانتخابات، وتؤدي إلى عدم تكافؤ الفرص بين كل المرشحين، حيث تلعب القدرة المالية للحزب المرشح للانتخابات، دورا رئيسيا في بسط السيطرة على الرأي المحلي العام، منذ انطلاق الحملات الانتخابية؛ فيعمد المرشح إلى دفع مبالغ مالية زهيدة لا تتعدى 2000 دج[2]، من أجل جمع أكبر عدد من الأشخاص لدى القاعة المخصصة للتجمعات، مستغلين بذلك حاجة البعض وفقرهم، خصوصا فئة الشباب، بالإضافة إلى تنظيم الولائم والحفلات ويوزع المال إما بالاتصال المباشر معهم (الناخبين)، أو بتجنيد بعض الوسطاء من الأعيان والسماسرة، كما يستغلون منازل الفقراء ويتخذون منها مكاتب للتجمعات وإقامة الحفلات ، وهي كلها سلوكيات تتوقف على إمكانات الحزب المالية . وتختلف طبيعة المال المقدم لشراء الأصوات حسب طبيعة الأشخاص، فقد تكون مبالغ مالية زهيدة لا تتعدى في مجملها 200 دج، أو إقامة ولائم أو بعض الأموال العينية مثل المواد الغذائية، وبعض الهدايا الأخرى كأجهزة تلفاز أو مكيفات هوائية وغيرها، ولعل ما يبرر لنا خضوع المواطن لمثل هذه الاستفزازات وتقبله للرشوة، متجاوزا ضميره وقيمه الدينية والأخلاقية، أمر مرده عدم قناعة المواطن بالنظام الانتخابي ومن جدوى المجلس أساسا، وعليه فالناخب يعتبر أن الصوت الذي سيدلي به مهدورا لا قيمة له، ويصل إلى قناعة بأن الثمن الذي يقتضيه مقابل هذا الصوت أكثر

1.صبري محمد خليل، **الفساد، تعريفه، أسبابه وآليات مكافحته**، نشر في 02 أفريل 2016، عن موقع http://www.sudanile.com.php تاريخ الزيارة 21جوان 2016 على الساعة 10سا:00د.

2. شهادة أدلى بها أعضاء المجلس الشعبي البلدي خلال مقابلاتنا معهم، حيث وفي سؤالنا المخصص حول الرشوة السياسية، حاول كل منهم، من خلال إجابته أن يبرأ نفسه، ويوجه الاتهام لباقي العناصر الأخرى في التشكيلة السياسية وخصوصا الحزب المتحصل على أكبر عدد من المقاعد (MPA).

فائدة من إهدار صوته على مجلس لا يثق به أساسا[1]، بل وذهب بعض المبحوثين إلى الإقرار بأن ما يأخذونه من المرشحين هو نصيبه من الملكية العامة، وحيث سألناهم عن سبب أخذهم المال استهزأ بنا بعضهم قائلين " دعونا نأكل منهم لأنهم إذا نجحوا لن ينظر إلينا..."[2].

إن هذه الظاهرة لا تقف عند تزوير إرادة الناخب باستخدام المال، أو وصول غير المؤهلين إلى مراكز صناعة القرار فحسب، بل إنها تكرس وتجذر لسلوك الرشوة في المجتمع، بل وكادت تجعله أمرا طبيعيا ومستساغا، والكارثة تتمثل في صعوبة إثبات مثل هذه السلوكيات من طرف المسئولين والمكلفين بحماية العملية الانتخابية من الفساد، الذين يعترفون بصعوبة ضبط يتقبله أو يعطيه أو يتوسط فيه. وأن المعلومات التي تصلنا عليها كانت بشهادة الأحزاب السياسية التي ترشحت للانتخابات والتي إما أنه لم يكن لها نصيب فيها (PT ,FNA)، أو أنها تراجعت مكانتها مقارنة بالعهدة السابقة (FLN,RND) من جهة، أو من قبل الحزب الحاصل على الأغلبية في المجلس من جهة أخرى، حيث أقر لنا مبحوثينا بأن العنصر المؤثر هو المال ثم المال (مزيد من المال الممزوج بالكذب الأبيض والأسود، إنها الوصفة السحرية التي يعرفها العام والخاص..." ، إلا أننا بالمقابل ولما سألنا حزب الأغلبية في المجلس(MPA) ، فقد رد مبحوثينا بأن هذه المزاعم كذب وافتراء، وأن انسحاب المواطن من حزب أو تكتل سياسي معين والانضمام إلى هذا الحزب كانت عن قناعة سياسية ببرنامج الحزب الجديد الذي أصبح يعطيهم أملا مقارنة بالأحزاب السابقة التي ألفوا عنها الكذب والوعود الواهية، بل وذهب إلى القول بأنه على العكس من ذلك، فإن باقي الأحزاب هي التي حاولت استقطاب أصوات المواطنين بكل الطرق، ولما استنفذت الطرق القانونية، لجأت إلى الطرق الملتوية...ثم في

1. مُحَمَّد الحسيني، ، **مرجع سابق**، ص 14-15.

2. المقابلة رقم 17،25،28،30.

النهاية فإن الصندوق هو من اختيار وبإرادة الشعب من هو الممثل السياسي الأجدر بالسلطة والأكفأ لتولي وتدبير شؤون المواطنين..."[1].

II. التصور الخلدوني لقيام السلطة السياسية

أولا.الأسرة مصدر قيام السلطة السياسية

ارتبطت نظرية ابن خلدون في قيام السلطة السياسية بفكرة العصبية، إذ "لا يصدق دفاع قوم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم..."[2]، وحول هذه الفكرة تدور مراحل قيام نظام الحكم عند ابن خلدون، فالانقسامات التي غلبت على المجتمع المغاربي في زمنه والصراعات المجتمعية التي فرضتها الطبيعة القبلية آنذاك، جعلت من الصعوبة بما كان قيام مركز سياسي ثابت[3]. وهو ما جعل ابن خلدون يهتدي إلى مفهوم العصبية ويوظفها سياسيا، ذلك لدلالته القوية عن معاني التضامن والالتحام وشدة الترابط بين الجماعة البشرية، والتي تمكنها من صد باقي الجماعات المناوئة لها والمتصارعة معها.

وحسب ابن خلدون، فإن العصبية ليست تعرف وجها من أوجه القوة كذلك الذي توجد به لدى الجماعة القرابية، "فصلة الرحم طبيعي إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى واهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة..."[4]. وهي تتلاشى وتضمحل تدريجيا كلما توسعنا في دائرة العلاقات القرابية، حتى تكاد تختفي ولا يبقى منها شيء. وعليه كانت تلك اللحمة التي تشكلها العلاقات القرابية هي مصدر العصبية عند ابن خلدون وأساس قوتها.

---

1. المقابلة رقم 01،02، 10.

2. المقدمة، ص ص 136-137.

3. محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987، ص 16.

4. المقدمة، ص137.

من ثم، ولما كانت السلطة السياسية عند ابن خلدون أساسها العصبية، والعصبية إنما تكون بالقرابة على مختلف مستوياتها، فإننا نخلص إلى القول بان القرابة هي نواة تشكل السلطة السياسية عند ابن خلدون ومصدرها الرئيسي.

ونحن لما اقتربنا من الواقع السياسي بالمجتمع المحلي لمنطقة عمي موسى، وجدنا أن السلطة السياسية فيه تقوم داخل إطار قانوني (الانتخاب) هو الظاهر منها، لكن البحث أفرز لنا عوامل خفية أخرى، من أبرزها عامل القرابة، هي التي تطغى على مغلب الممارسات الاجتماعية داخل المنطقة، والتي من بينها السياسي. فعلى الرغم من موجات التحديث والعصرنة التي عرفهما المجتمع الريفي الجزائري عموما، ومنطقة الدراسة على وجه الخصوص، إلا أنه تغير يستوجب التحفظ عند الحديث عنه، "فالعالم الريفي قد يظهر لأول وهلة أنه عرف تغييرا عميقا من خلال انتقال قيم وأشكال الحياة الحضرية، إلا أنه لا يبدو كذلك في الواقع عند التعمق في دراسته ، حيث أن البنية القبلية الاجتماعية وأنماط الملكية وأسلوب الانتاج لم تعرف تغييرا واضحا عميقا..."[1].

ولهذا فإننا نجد الصراع بين ما هو موروث تقليدي وما هو مستحدث دخيل على ثقافة الجماعة ووجودها، وهذا الصراع هو ما عبر عنه شرابي بالصدمة التي تعرض لها المجتمع العربي...وهذه الصدمة حسبه لم تؤد إلى تغيير القيم بل إلى تجديدها دون تغييرها جذريا..."[2].

1. خالد مُحَمَّد، **التحولات الاجتماعية والممارسات الدينية**، منشورات CRASC عن موقع WWW.CRASC-DZ.ORG/ARTICLE-845-HTML.

2. هشام شرابي، **مرجع سابق**، ص 16.

ثانيا. شروط الغلبة وقيام السلطة حسب ابن خلدون

يرى ابن خلدون أن أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة، إنما هي اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وهو يركز في فهمه وتفسيره لتطور العمران وتغيره على عدة عوامل أساسية ترتبط بالعصبية التي تلعب دورا أساسيا في بناء العمران واستمراره[1]، وهو عندما يحدد العصبية بأنها القوة المبنية على التضامن أو التعصب لذوي الأرحام، من خلال انتقال العمران من نمط سياسي إلى آخر في المجتمعات البدوية، جعل العصبية هي القوة المحركة للسلطة، ولكن هذه السلطة المبنية على نظام العصبية لا تتم إلا بالغلبة لأن تكافؤ العلاقات يؤدي إلى الفوضى، فيقول " أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إلا إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدهما وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر إشراك الغلب في العصبية ومنه يتعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها..."[2]، من ثم كان مرجع نشأة السلطة عنده هو عامل القوة والغلبة، فهو صاحب القول بأن "الملك هو التغلب والحكم بالقهر، والملك أساس العصبية..."[3].

وهذه العصبية حسب ابن خلدون تظل كامنة لا تظهر إلا لسد حاجيتين هما الغلب و الدفاع، وهي لا توجد خالصة إلا في النظام القبلي الأكثر توحشا، أي قربا من الطبيعة، فهو وحده المتوفر على التحام قوي، وعل عصبية صارمة، وتوازن متساو بالإضافة إلى مجموعة قيم قائمة على العنف العسكري (الشجاعة، الشرف ورفض الاستسلام)[4]. ولعل هذا ما يشكل جوهر فكرة ثنائي "البدو والحضر "عند ابن خلدون، الذي يصف لنا المجتمع في

1.عبد الباسط عبد المعطي، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1998، ص 54-55.

2. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 148.

3. مُحَمَّد المنصور، **المختصر المفيد في النظم الإسلامية**، ط1، مصر، دار التوزيع والنشر والإسلامية، 1998، ص 63.

4. عبد الكبير الخطيبي، **المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار**، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد02، د س، ص 12.

زمنه إلى قسمين يختلف كل واحد منهما عن الآخر من حيث خصائص العمران الاجتماعية، السياسية والاقتصادية، ولعل هذا أيضا ما يعد نواة تشكل السلطة السياسية عنده، حيث جعل الملك و السلطة السياسية خاصية من خصائص المجتمع الحضري، بينما يقتصر المجتمع البدوي على الرياسة التي لا تعدو كونها سلطة معنوية يتمتع بها كبار السن وشيخ القبيلة، إلا أن هذا لا ينف أهميتها عند ابن خلدون الذي جعل منها بداية التأسيس للملك وقيام الدولة عن طريق التوسع والانتقال من العصبية الخاصة إلى العصبية العامة وفق سيرورة تاريخية دورانية[1] تبدأ من المجتمع البدوي وتنتهي إليه.

وابن خلدون وإن لم ينكر وجود سلطة سياسية بالبادية، إلا أنه يفرق بينها وبين السلطة المطلقة بقوله أن " الرئاسة سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو الغلب والحكم بالقهر..."[2]، والمعنى أن السلطة في المجتمع البدوي هي سلطة اجتماعية تكون مرنكزة في يد مشايخ القبيلة وكبرائها ممن وقر في نفوس الكافة له من الاحترام والتجلة، وهي سلطة غير مطلقة، "فهي غير قانونية، إنما هي سلطة فعلية، تكون بالغلب كما يقول صاحب المقدمة، أي تأتي نتيجة استخدام القوة وهي تتمركز في إحدى فروع العصبية الخاصة هو أقوى فروعها..."[3].

هذه القوة التي اشترطها ابن خلدون لقيام الرئاسة تتأتى بتوافر مجموعة من الشروط يجملها لنا الجابري في عناصر ثلاث هي النسب الصريح، الحسب والشرف والعامل الاقتصادي[4].وهي كلها مجتمعة توفرها الأسرة التي

1. كل المؤلفات التي اهتمت بدراسة فكر ابن خلدون ونظريته في العلوم الاجتماعية أقرت بالدورة التاريخية التي تنطلق من المجتمع البدوي وتتصاعد تدريجيا حتى الوصول إلى الملك والحضارة المؤذنة بخراب العمران وسقوطه بتعبير خلدوني.

2. المقدمة، **مرجع سابق**، ص 148.

3. زينب محمود الخضري، **مرجع سابق**، ص 169.

4. أنظر مُحَّد عابد الجابري، **مرجع سابق**، ص 153.

ترشحها القبيلة للسيادة على أفرادها، بما يضمن لها بتعبيرنا اليوم الشرعية في السلطة، بحيث تكون –هذه الأسرة– قادرة على خدمة أفراد القبيلة و تحقيق مصالحهم المادية والمعنوية وهو الأمر الذي سوف يضمن استمراريتها وبقائها على السلطة.

من هذا القول فيمكن أن نقول بأن عنصر الغلبة الذي اشترطه ابن خلدون في العصبية حتى تصل إلى الملك، إنما مصدره هو العلاقات القرابية والروابط الأسرية، وأنه كلما قويت هذه الروابط ومالت إلى النقاوة كلما زادت العصبية قوة إلى قوتها، ومن ثم ولما كانت العصبية أساس قيام السلطة السياسية من جهة، وكان أساس العصبية، من جهة أخرى، هو القرابة والعلاقات الأسرية، فإنه يمكن الاقرار بأن هذه الأخيرة (القرابة والعلاقات الأسرية) هي أساس تشكيل السلطة السياسية وفق ما تطرحه نظرية ابن خلدون.

ثالثا. كيف يتعاطى مجتمع الدراسة مع العصبية الخلدونية؟

إن النظام الاجتماعي بمنطقة الدراسة، فرض المعطى القبلي أو القرابي كبناء اجتماعي ثقافي وسياسي كامن، لكنه ليس فاعلا إلا عندما يتم توظيفه كوسيلة لاحتماء الأفراد ودفاعهم عن مصالحهم، وعليه فإن موجات التحديث التي مست المجتمع على كل الأصعدة كانت قد زعزعت بشكل من الأشكال موقع العلاقات التقليدية داخل المجتمع إلا أنه لم يتمكن من القضاء عليها كلية[1].

ثم إن ما تجدر الإشارة إليه أيضا، هو أن حضور القبيلة أو العلاقات القرابية في حد ذاته، لا يتخذ الشكل السلبي دائما، فمما لا يمكن أن ننكره، هو دور هذه العلاقات والروابط الأسرية في الحفاظ على التماسك الاجتماعي، وخلق التضامن الذي كم شأنه الحفاظ على استقرار الجماعة واستمراريتها.

1. محمد نجيب بوطالب، **الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية**، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011، ص 17.

من ثم، فإن ما اشترطه ابن خلدون لبروز العصبية من وجود خطر محدق بالجماعة، أو وجود هدف مشترك تروم الجماعة القبلية الوصول إليه، وتعد له العدة من الالتحام والتضامن والانصهار في روح الجماعة أو العصبية كما أسماها ابن خلدون، هذا النوع من الحراك الاجتماعي، لا يزال قائما داخل مجتمعاتنا المعاصرة حتى وإن أخذ لنفسه صورا مجتمعية جديدة، حيث ظل دور الفرد ضعيفا أمام قوة دور الجماعة، التي لم تستطع الحفاظ على مكانتها التقليدية داخل البناء الاجتماعي، واكتفت بالحفاظ على السلطة المعنوية التي يحفزها الفعل الاجتماعي بمختلف تجلياته وخصوصا السياسي منه.

فالملاحظة العميقة للفعل السياسي والممارسة الانتخابية بمنطقة الدراسة، جعلتنا نلمس وبقوة بعض السلوكيات التي تكاد تكون غائبة في سائر الأيام، وتكتل الأفراد ضمن جماعات عائلية قرابية، أو مواقف حميمة تفرضها الروابط الاجتماعية كعلاقات الصداقة أو التزامات تحددها الأدوار والمكانة الاجتماعية للفرد (كعلاقات العمل والجيرة...) كان لها الأثر البالغ في تعبئة الرأي العام وصناعة القرار السياسي.

كذلك، وبالرجوع إلى فكر ابن خلدون، في نشأة السلطة السياسية وقيام الدول، واشتراطه لعنصر العصبية كعامل أساسي يؤطر حركة الجماعة البشرية، من جهة، وكذلك اشتراطه لقوة العصبية نقاوة الروابط الاجتماعية المتأتية من علاقات الدم وذوي الأرحام، إلا أنه لم يقتصر في طرحه لقوة العصبية رابطة الدم وإن أقر أهميتها، بل عنى ابن خلدون بالحديث، كل ما يؤدي إلى الالتحام والمناصرة عن طريق " العشرة والمرافقة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة..."[1] وذهب إلى القول بأن العصبية بالدم أقل قيمة من كل هذه الروابط مؤكدا بذلك على وجود "تضامن اجتماعي في جماعات غير العائلة وغير القبيلة، لأن العصبية تأتي نتيجة التفاعل

1. جهيدة بوجمعة ، **الفكر السياسي عند ابن خلدون**، مجلة اتحاد العرب، دمشق، ع 28، 2007 عن الدقس مُحَمَّد، م س، ص 722-721.

الاجتماعي المبني على تجارب طويلة متبادلة و على فعاليات المهن المختلفة..."[1]، ولعل هذا ما عبر عنه ابن خلدون عندما وسع تفسيره لظاهرة العصبية من رابطة القربى والنسب إلى الولاء والحلف ثم إلى الرق والاصطناع، وهو أمر يؤكده لنا وجود ا"لأحزاب والنقابات المهنية والجمعيات ومجالس الأحياء وغيرها من الروابط التي لم يتطرق إليها بالذكر فقط لأنها لم تكن معروفة في عهده..."[2].

إن ما نسعى إلى الوصول إليه من خلال طرحنا هذا، هو أن فكرة العصبية كما طرحها ابن خلدون لم تعد موجودة في مجتمع الدراسة، إلا أن معنى الالتحام والقوة الذي تفيده من جهة، وكذلك إفراد وجهة الجماعة نحو هدف تصوغه المصلحة المشتركة بين أفرادها، لا يزال قائما تستثيره بعض الممارسات الاجتماعية كالانتخاب مثلا.

III. القبيلة– الحداثة: ثنائي الصراع داخل مجتمع الدراسة

أولا.النظام القيمي داخل المجتمع المحلي بعمي موسى

لقد رأينا أن الأسرة الجزائرية عموما تأخذ منها القيم الروحية والأخلاقية مكانا هاما، فالعلاقات بين أفراد الجماعة إنما كانت تنتظم على أساس هذه القيم التي سماها البعض "بـالرأسمال الرئيسي للجماعات العربية"[3]، بحيث يتم إعادة إنتاج هذه القيم التي تمثل جذور الشخصية العربية الإسلامية من جيل إلى جيل آخر[4]، فانطلاقا من التغيير الاجتماعي والاقتصادي الذي شهده المجتمع الجزائري، جاءت معظم المؤشرات لتؤكد بأن الأسرة الجزائرية عرفت

1. البعلي فؤاد، **ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث**، ط1، دمشق، دار الهدى للثقافة والنشر، 1997، ص64.

2. جهيدة بوجمعة، **مرجع سابق**، ص 722.

3. عبد الوهاب بوحديبة، **المغاربة والمسألة الجنسية أو المجتمع المغربي إزاء المسألة الجنسية**، مجلة الفكر العربي المعاصر، أفريل–مارس، 1988.

2.سمير عبده، **المرأة العربية بين التخلف والتحرر**، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان، 1980.

تحولات كبرى غيرت الصفات التقليدية التي كانت تميزها في تركيبها ووظائفها وعلاقاتها الداخلية وروابطها القرابية، فانتقلت تدريجيا من عائلة ممتدة كبيرة الحجم إلى أسرة نووية صغيرة وتتمتع بالاستقلالية المجالية والاقتصادية.[1]

مع هذا التغير الاجتماعي برز إلى الوجود معطيات جديدة و مفاهيم مستحدثة صارت عاملا أساسيا في أي مقاربة علمية، ومنها النزوع نحو الفردانية وهو أمر أحدث تعديلا على الصيغة العلائقية داخل الجماعة الأسرية، وإن " كانت النتيجة تختلف من فئة إلى أخرى، ويعكس هذا الاختلاف المستويات الاقتصادية والثقافية والميول الشخصية"[2].

وليست عملية التحديث أو التغير الاجتماعي مقتصرة على التمايز البنائي بين مجتمع تقليدي ومجتمع حديث فحسب، بل إن التغيير طال " الطبيعة السيكولوجية للعلاقات الزواجية و التي تقوم على علاقة السيد بالمسود"[3]. حيث أن القيم الاجتماعية السائدة في العلاقة بين الآباء والأبناء من حيث الطاعة والاحترام المستمر وانقياد الأبناء للآباء وعدم القدرة على التصرف في شؤونه من غير الرجوع إليهم... قد بدأت تقل بالتدريج بإعطاء المزيد من الحرية للأبناء الذين يتحررون من السلطة الأبوية وينفطمون عن الانتماء إلى الأسرة عندما يبلغون أشدهم"[4].

ضف إلى ذلك، فإن التغيير الاجتماعي قد فتح المجال للجماعات المقصية (العنصر النسوي) وأخرجها من عزلتها ليصلها بمجموعات العالم الخارجي وأكسبها ثقافة عززت وجودها داخل النسيج الاجتماعي على مستوى اتخاذ

1.إكرام هاروني، **الأسرة النووية، القرابة والواقع الاجتماعي الحضري**، مقال منشور في إطار فعاليات الملتقى الوطني " **الروابط الاجتماعية للمجتمع الجزائري**" يومي 06-07 وفمبر2006 بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2007-2008.

2.عفاف عبد العليم ناصر، **التنمية الثقافية والتغير الاجتماعي للأسرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995،ص ص 381-183.

1. عبد المجيد شيخة، **تأثير عمل الأم خارج البيت على السلطة في الأسرة وتقسيم العمل المنزلي وتحصيل الأبناء**، دراسات تربوية، المجلد الثاني، الجزء التاسع، ديسمبر 1987، القاهرة، ص 132.

2. أحمد مُحَمَّد المبارك الكندي، **علم النفس الأسري**، ط2، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1992، ص 245.

القرارات ولو على الأفق الضيق المقتصر على فضاء الدار كاتخاذ القرارات الخاصة بشراء السلع وتربية الأطفال...."[1]

وحتى القيم الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة فيما سبق، كان قد أصابها التغيير منها، فتم "تبني قيم عصرية وعلاقات مستحدثة..."[2].

ثانيا. التراتبية الجديدة داخل المجتمع المحلي بعمي موسى وعلاقتها بالعصبية الخلدونية.

ما اختلف باحثان حول أهمية التحولات الاجتماعية التي طالت مختلف جوانب الحياة داخل المجتمع الريفي الجزائري (والمجتمع العربي)، وهي حقيقة أقرتها بحوث عديدة ودراسات إمبريقية أحصت مظاهر التغيير وأشكاله، غير أن الحديث عن التغيير في المجتمع الريفي خصوصا يتطلب بعضا من التحفظ العلمي، " فالعالم الريفي قد يظهر لأول وهلة أنه عرف تغيرا عميقا من خلال انتقال قيم وأشكال الحياة الحضرية، إلا أنه لا يبدو كذلك في الواقع عند التعمق في دراسته، حيث البنية القبلية الاجتماعية وأنماط الملكية وأسلوب الإنتاج لم تعرف تغيرا واضحا وعميقا..."[3].

ولهذا فإننا نجد الصراع بين ما هو موروث تقليدي وبين ما هو مستحدث دخيل على ثقافة الجماعة ووجودها، هذا الصراع هو ما عبر عنه شرابي بالصدمة التي تعرض لها المجتمع العربي...وهذه الصدمة حسبه لم تؤد إلى تغيير القيم بل إلى تجديدها دون تغييرها جذريا..."[4].

وليست القيم والمعتقدات طبعا بمنأى عن هذا الصراع، الذي أفضى إلى وجود اتجاهين قيميين في الثقافة الجزائرية و في سلوك الفرد وشخصيته، أحدهما ينتمي إلى الثقافة التقليدية المتوارثة والتي تميل إلى الجبرية والتبعية

3. كاميليا إبراهيم عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 87.

4.عبد الله آيت الخيار، **الطفل في الوسط الاجتماعي والثقافي**، الرياض، المؤسسة العربية للدراسات لأمنية، 1988، ص ص 80-81.

3. خالد مُحَمَّد، **التحولات الاجتماعية والممارسات الدينية**، منشورات crasc عن موقع www.crasc-dz.org/article-845-html

2. هشام شرابي، **مرجع سابق**، ص .16

والامتثال القسري لضوابطها وقوانينها والتسليم باحترام السلطة، وأخرى تنتمي إلى الثقافة التغيرية التي تميل إلى تعزيز قيم المستقبل وتنادي بتعزيز سلطة العقل والفردية والانفتاح والعدالة"[1].

إن هذا المزيج بين التراث والمعاصرة أسفر على " وجود نظام غريب يختلف عن أي نظام" ولقد أبدع هشام شرابي مفهوما جديدا في هذا الإطار وهو "النظام الأبوي الجديد"*Neopatriarchy* تعبيرا عن التحولات التي لحقت بهذا النظام، حيث أصبح يعرف ازدواجية نظرية تتضمن تشكيلة اجتماعية هجينة ناتجة عن الانتقال من نظام تقليدي إلى نظام حديث دون استكمال عملية التحول أو الانتقال بصفة نهائية، وهو الأمر الذي جعل المجتمع العربي المعاصر على ما هو عليه، جامع بين التقليد والحداثة دون أن يكون أيا منهما"[2].

إن هذه الصورة الازدواجية الأبعاد عن المجتمع العربي قد شيدت ميكانزمات ومعتقدات إيديولوجية تخدم التفوق الذكوري وتبرر التسلط وتقضي بالمقابل على كل شكل من أشكال المقاومة الاجتماعية أو الرفض الإيديولوجي، فنجد " الإناث هم الأكثر قابلية لتأثيرات المجتمع....ويقبلن ما رسمه لهن المجتمع من دور خاص بهن يتلخص في السلبية والتبعية، وفي تهيئتهن لدور الأنثى كأم وزوجة أوربة بيت تابعة لسيطرة الرجل..."[3].

وعلى الرغم مما أحرزته المرأة في مجتمعنا من تقدم على المستوين العلمي والعملي، إلا أنها لا تزال تصرفاتها محكومة بإشراف العنصر الذكوري[4]، ولا تزال مكانتها الاجتماعية ترتبط بوجودها داخل الفضاء الأسري، "فعلى

3. عفاف مُحَّد عبد المنعم، **مرجع سابق**، ص 49-50.

4.أنظر هشام شرابي، **مرجع سابق** ، ص 16.

3. سهير لطفي، **وضع المرأة في الأسرة العربية وعلاقته بأزمة الحرية والديمقراطية، في المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

2. حليم بركات، مرجع سابق، ص 183.

الرغم من عمل المرأة خارج نطاق المنزل، إلا أنه لا يزال لزاما عليها أن تحقق وجودها التقليدي في البيت بأن تكون كزوجة وكأم للعائلة ككل"[1].

وبناء عليه، فإن المرأة في هذه المجتمعات تخضع لسلطة قانونين متناقضين، واحد لا يفرق بين المواطنين على أساس الجنس و الدين والطبقة، وآخر يميز بين الجنسين ويخضع المرأة لقانون الأعراف[2] والتقاليد التي تكون فيها المرأة ملزمة بالانصياع والذوبان الكلي في هذا النظام" المتبنية منطقيته على أساس المنع والتحريم والرفض لكل ما هو مخالف للمعايير الاجتماعية الواجب الخضوع لها بصفة كلية وإلا يكون العقاب"[3].

مما سبق، فإن الأسرة و الجماعة القرابية تمثل النهل الذي يغترف الفرد منه، مجموع القيم والضوابط الاجتماعية، التي تجعل منه فردا سويا داخل مجتمعه، ولهذا فإن إبداء الولاء والخضوع للجماعة، أو ما يفيد معنى العصبية بتعبير خلدوني، بما هي مفهوم يشتمل على معاني الولاء والانقياد والخضوع لروح الجماعة، إنما تبقى عصبا رئيسا تطوف حوله مختلف التفاعلات الاجتماعية، وعليه، فإن "في هذه الجماعات يحل الولاء للعائلة أو الجماعة محل الانتماء للمجتمع"[4].

1.Monique Gadant, **le nationalisme algérien et les femme**, préface Mohammed Harbi, l'harmattan, Paris, 1995, p82.

4. إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، بيروت، دار الساقي، 2003، ص 165.

3.C.Camillerie, **jeunesse**, **famille et développement**, essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers monde , Tunisie, Paris, CNRS, 1973, p20. **وأنظر أيضا**

مُحَمَّد حمداوي، **وضعية المرأة والعنف داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي**، إنسانيات، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، العدد 10، جانفي-أفريل، 2000، ص 17.

4. عبد الرزاق عيد، **النظام الأبوي وعلاقته بحقوق الإنسان**، في حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،ص ص 72-73.

ولهذا فإننا نجد بأن عضوية الفرد في القبيلة أو في مجتمعه الأسري والمحلي، تفوق أهمية وقوة عضويته في تنظيم رسمي كالعضوية في حزب أو أي تنظيم سياسي، فعلّية العلاقات الشخصية على المؤسسات القانونية هو ما جعلنا نتساءل عن مصير المواطنة في مثل هذه المجتمعات، حيث لا وجود لمنطق المساواة الدستورية والقانونية، بل هناك أولا انتماء الفرد إلى قبيلته التي يحقق عن طريقها ما لا يحققه عن طريق المواطنة أو أي تنظيم آخر.

VI : الحداثة ومشروع الديمقراطية داخل مجتمع الدراسة

أولا.عناصر التحديث السياسي في منطقة الدراسة

إن الديمقراطية المعاصرة لم تعد مجرد آلية انتخابية دورية، أو مجرد إطار تنافسي حزبي، وإنما أصبحت ترمز في أحد أوسع معانيها التشاركية إلى المشاركة في إتخاذ القرار ومراقبة تنفيذه والمحاسبة على نتائجه، فهي كهدف متروكة لنضج العقل الاجتماعي، ومتى قويت قوى المجتمع المدني ومؤسساته، فإنها تساهم في تثبيت الديمقراطية، فمنطق اشتغال جمعياته ومنظماته يجعلها بمثابة البنية التحتية لتعزيز الديمقراطية بقيمها ومؤسساتها وعلاقاتها[1]، ولقد توزعت مؤسسات المجتمع المدني بمنطقة الدراسة حسب ما يلي:

1. الجمعيات والمنظمات المحلية.
2. النقابات، وقد ضممنا هذين التشكيلتين في العنصر رقم واحد الموالي.
3. الأحزاب .

1. عبد الجليل مفتاح، **دور المجتمع المدني في تنمية التحول الديمقراطي في بلدان المغرب العربي**، مجلة الفكر، العدد 05، مارس 2010، ص11.

1.منظمات المجتمع المدني

الملاحظ من خلال الدراسة الميدانية، أن نشاط العديد من هذه الجمعيات يرتبط ارتباطا مباشرا بالنشاط الحزبي، وهو أمر قد يكون له بالغ التأثير على طبيعة نشاط الجمعية ودورها داخل المجتمع. وعلى الرغم مما تكتسبه هذه الجمعيات ذات العلاقة بالأحزاب من شهرة ومكانة اجتماعيتين، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه بالمقابل، هو تحول أهداف النشطاء في المجال الجمعوي من خدمة المجتمع والمصلحة العامة، إلى الوصول إلى المناصب السياسية وتحقيق المصالح الشخصية لهم على حساب المجتمع، كما أن الارتباط بالأحزاب يؤثر على سمعة الجمعية على اعتبار أن المجتمع والرأي العام يرى في الحزب صورة سيئة عن أشخاص انتهازيين ومستغلين وغير صارمين، يسعون فقط إلى تحقيق المكاسب الشخصية والمكانة الاجتماعية دون السعي في مشاكل واحتياجات الرأي المحلي العام، إلى جانب أنه يدفعها إلى الاستغلال في أمور لا تمت لأهدافها بصلة مثل تنشيط الحملات الانتخابية أو الترويج لحزب دون سواه، وهو ما يكرس التبعية لهذه الأحزاب ويعيق عنها الأداء الصحيح لأداء مهامها.

كذلك ما يمكن الحديث عنه، هو ضعف تعاطي السلطات مع هذه الجمعيات، وهو الأمر الذي يقزم من دورها داخل مجتمع الدراسة ويجعل منها كتل خامدة لا تكاد تظهر إلا في فترة الانتخابات، بل وعلى العكس، فإنه ينظر إليها من خلال ممثلي الجماعات المحلية على أنها قاصرة على المساهمة في التنمية. ولهذا فهي لا تهتم باستشارتها ولا تحاول أخذ آرائها وانشغالاتها بعين الاعتبار، وهي تنفرد غالبا باتخاذ القرار على أساس أنها الأدرى بأوضاع المجتمع واحتياجاته.

وإذا ما نحن استثنينا دور الجمعيات الموجودة على مستوى منطقة الدراسة خلال الحملة الانتخابية، فإن دورها (خصوصا السياسية منها)، كالتوعية وغرس الروح الوطنية ورفع الوعي وغيرها من العمليات وثيقة الصلة بالتنشئة السياسية، فإننا نجده مغيبا بشكل أكيد، على عكس ما لاحظناه من خلال مقابلاتنا مع بعض أعضاء هذه الجمعيات من مستوى في الوعي السياسي وإدراك حقيقي لمعنى المواطنة ومضامين المشاركة السياسية وفحواها، وهو

أمر يمكن إيعازه إلى المستوى التعليمي المرتفع لهؤلاء النشطاء من جهة، وكذلك أقدمية ممارستهم الجمعوية والسياسية من جهة أخرى.

وبنظرة معاكسة، فقد رأى بعض من مبحوثينا بأن فتور دور الجمعيات ومنظمات المجتمع المدني، أمر ترجع أسبابه إلى التضييق الذي تعانيه هذه المنظمات على مستوى الأفراد والهيئات، من طرف السلطات المحلية، وهو تضييق يعنى أولا بالجانب المادي، أي ما يتعلق بتمويل هذه الجمعيات الذي من شأنه زيادة نشاط وحركية هذه المنظمات، فلا مصادر رسمية لها غير تلك الإسهامات القليلة من طرف أعضائها، وأن التمويل حسبهم يتم بطريقة غير عادلة، على قدر الخدمة المقدمة للسلطات خصوصا المنتخبين منهم، وهو ما جعل العديد من هذه المنظمات مهمشة إن لم نقل مقصية تماما ومغيب دورها لا نكاد نذكر له وجودا، وهو ما يقودنا إلى الجانب الثاني من جوانب التضييق على هذه المنظمات، فعدم نشاط هذه الأخيرة وغيابها عن أداء دورها ليس السياسي وحسب، بل وفي مجالات الحياة الأخرى، كالعمل الخيري والدفاع عن المرأة وغيرها من النشاطات وثيقة الصلة بالمجتمع والتي من شأنها القيام بنوع من الدعاية التي تزيد من فعالية هذه المنظمات داخل المجتمع. إن هذا الوضع حسبهم (المبحوثين)، يتطلب إعادة النظر في الصلاحيات التي يتمتع بها المسؤولون المحليون في مجال الإشراف والمراقبة التي أثرت سلبا ليس في استقلالية هذه المنظمات وحسب، بل وصنعت منها أداة تستعملها في تحقيق مآربها في الوصول إلى السلطة وخدمة مصالحها الشخصية وحسب.

2. الأحزاب السياسية

يوعز الدور الأكبر في تحقيق نظام ديمقراطي ناجح إلى وجود مؤسسات فعالة، والتي من بينها أحزاب سياسية فعالة[1]. ولعل هذا ما يبرر فتح الحريات أمام إنشاء أحزاب جديدة، وإرساء قواعد قانونية، الهدف منها الأسمى منها هو تدعيم هذه الممارسات الديمقراطية. فمن ناحية الشكل، تتوفر منطقة الدراسة على تشكيلة حزبية لا يستهان بها،

1. بلقيس أحمد منصور، **الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي**، مصر، مكتبة مدبولي، 2004، ص 16،15.

حي تتمكن كل من توفرت فيه الشروط وتكوين قاعدة سياسية شعبية من تأسيس حزب وتبني مكتب، إلا أن الإشكال المطروح، هو حول قيمة الدور الذي تؤديه هذه الأحزاب، فالواقع أثبت لنا بأن هذه الأحزاب أسست هي الأخرى على أساس مصالح شخصية لا أكثر، حتى أن معظمها اشتهر نسبة إلى أسماء معينة، فيشاع "حزب فلان، وحزب فلان"، وأن كل هذه الأحزاب أو معظمها، تم تأسيسها بانشقاق بعض من العناصر بسبب خلافات داخل حزب معين، لتكون النتيجة الانفصال عن هذا الحزب الأول والتوجه نحو تأسيس حزب خاص، ولعل هذا ما يبرر لنا ظاهرة توالد الأحزاب من جهة، ومن جهة أخرى التجوال السياسي التي لاحظناها من خلال المقابلات التي أجريناها خلال الدراسة الميدانية، حيث أثبتت لنا النتائج بأن المبحوثين باستثناء عضو أو عضوين تنقلوا بين حزبين أو أكثر خلال مسيرتهم السياسية.

إن مثل هذه الممارسات غير المؤسسة قانونا، أفرغت الحزب عموما ليس من معناه السياسي فحسب، بل أيضا من حيث دوره الذي كان يجب أن يقوم به داخل المجتمع من جهة. وكذلك نظرة هذا المجتمع إلى الأحزاب من جهة أخرى، فنجد أن مواطني المنطقة[1] لا يؤمنون بوجود الأحزاب، ولا يقرون لها بأدنى أهمية، بل وأكد لنا العديد بأنها مجرد وسيلة يستخدمها أصحاب النفوذ في الوصول إلى السلطة، وتحقيق مصالحهم الشخصية، وهو ما خلق أزمة ثقة بين المواطن بعمي موسى وبين الأحزاب السياسية، والسلطات المحلية عموما، على اعتبار أن ممثليها ينتسبون بالعضوية على هذه الأحزاب.

لها، فإنه وعلى العكس الموقع منها، فإن الأحزاب السياسية بمنطقة الدراسة، أصبحت تتنافس من اجل البقاء وليس من خدمة الشعب، وضعف الصلة بينها وبين المجتمع جعلها تبتعد عن آداء وظيفتها الأساسية المتمثلة في الوساطة بين المجتمع والسلطة، أو ما يسمى بالوظيفة المنبرية للأحزاب، وبذلك أًبحت امتدادا للسلطة، وهو ما افقدها الكثير من المصداقية أمام الناخبين.

[1]. المقابلة رقم 33.31.25.12

كلك ما تجدر الإشارة إليه عندما نتحدث عن البناء الحزبي داخل مجتمع الدراسة، هو أن الأحزاب الموجودة هي أحزاب السلطة، ولا نكاد نجد أثرا لأحزاب المعارضة، مما يجعلنا نقر بقصور في اكتمال صورة المجتمع الديمقراطي، خصوصا إذا أقرينا بأهمية الدور المنوط بها – المعارضة- في هذا الشأن، وهو ما نتج عنه القول بأن المجتمع بمنطقة عمي موسى هو مجتمع متجانس، تقل فيه الصراعات السياسية إلا في جانبها المتعلق بالوصول إلى السلطة وتحقيق المصلحة الشخصية كما أسلفنا.

أما من حيث التشكيلة الداخلية للأحزاب، في منطقة الدراسة، فهي تجعل من الحزب يبدو وكأنه مؤسسة عائلية متوارثة، بحيث أن كل الأعضاء المشكلين لهذه الكتلة تجمعهم روابط قرابية – طبيعية او مصطنعة- بالدرجة الأولى، وحتى الأعضاء المنتمين خارج دائرة القرابة، فإن العلاقة بهم لا تتعدى روابط الصداقة أو الجيرة، وقل ما نجد الانخراط في الحزب مؤسس على قواعد سياسية بهدف النضال أو اكتساب الحنكة السياسية.

ضف إلى ذلك، فإنه ومن خلال المقابلات التي أجريناها مع أعضاء المجلس الشعبي البلدي، فقد توصلنا إلى أن اعتماد هؤلاء على الحزب في الوصول إلى السلطة، يظل نسبيا، وأن المرشح للانتخاب في المنطقة يعتمد قاعدة شعبية هجينة، تكونها العلاقات الشخصية أولا، لقرابة ثم الحزب السياسي بدرجة ثالثة، وهو الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن السلطة السياسية لا تقف عند عامل واحد، فلا القرابة وحدها تؤدي إلى السلطة، ولا الحزب والانتماء السياسي أيضا يؤدي الدور وحده، بل إن العملية تتولاها مجموعة من الروابط داخل النسق الاجتماعي، على المرشح أن يستغلها بذكاء حتى تمكنه من بلوغ الحكم.

من خلال ما سبق، فإن مؤسسات المجتمع المدني بمنطقة الدراسة بحاجة إلى تكثيف كافة الجهود من أجل النهوض بدورها، واستبدال دورها الحالي الذي تقوم به كوسيلة تستغلها الأطراف الطامعة في الوصول إلى السلطة السياسية، إلى كيان ذا أهمية في وقف الممارسات التي تتعدى على حقوق الأفراد والكشف عن الأخطاء والانتهاكات

وتحديد مسؤولية القائمين بها، وهو أمر لن تتأتى في اعتقادنا إلا بتحقيق الاستقلالية التامة عن أجهزة الدولة السياسية والإدارية.

ثانيا.أي مستقبل للديمقراطية داخل مجتمع الدراسة؟

من أهم مبادئ الديمقراطية وأكثرها تأثيرا مبدأ سيادة القانون ، فهي تستوجب بذلك "مراعاة الأصول القانونية، التي من شأنها القضاء على إساءة استخدام السلطة، ووضع آليات خاصة لمكافحة الفساد، الذي يكون نتيجة، إما لإستغلال المسؤولين الأموال العامة لمصلحتهم الشخصية، وإما أن يمارسو السلطة بطريقة غير قانونية من أجل منافعهم الشخصية أيضا..."[1].

ولقد ورد في مواضع عديدة، بأن سيادة القانون تقتضي ضمانا واسعا لمبادئ العدالة والمساواة واحترام الحريات السياسية، بحيث تكون الديمقراطية في جوهرها تعبيرا عن حكم الشعب بالشعب ولصالح الشعب[2]، وبالتالي يكون فتح المجال أمام جميع أطياف وفئات المجتمع في ممارسة حرياتها السياسية على وجه من المساواة، ولعل هذا ما برره المشرع الجزائري، الذي أخذ على عاتقه بالتعددية الحزبية، وإعتبرها مظهرا من مظاهر الديمقراطية والتعددية السياسية، وهو ما نصت عليه المادة الثانية (02) من القانون العضوي المتعلق بالأحزاب على أنه "حق انشاء الأحزاب السياسية معترف به ويضمنه الدستور..."[3].

1. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان**، مصر، المكتب الجامعي الحديث، 2006، ص21-25.

2. نفس المرجع، ص 25.

3. القانون العضوي رقم 12-04 المؤرخ في 12 يناير 2012، يتعلق **بالأحزاب السياسية**، الجريدة الرسمية، العدد 02، الصادرة بتار يخ 10-04-2012.

ومن خلال دراستنا التطبيقية على المجتمع المحلي بمنطقة عمي موسى، وما أسلفناه من عناصر سابقة، فقد لاحظنا استغلال الفاعلين السياسيين لهذه المواد القانونية في خلق تشكيلة سياسية حزبية ومدنية (مؤسسات مجتمع مدني) متعددة ومتنوعة، من حيث البناء والشكل، إلا أنه على المستوى الوظيفي والعلمي يطرح اشكالات عميقة تمس هذه التشكيلات في جوهرها، فالواقع التنظيمي والسلطوي داخل الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني، كلن له بالغ الأثر على علاقاتها بالمجتمع، والتي هي علاقات محدودة كما أسلفنا، مبنية على أسس مصلحية وانتخابية، وهو ما جعل المجتمع يفقد الثقة في هذه المؤسسات الديمقراطية، وفي التغيير عموما عبر صناديق الاقتراع، وهو ما عبرت عنه نسب المقاطعة الانتخابية[1]، والاقبال على النشاطات السياسية عموما.

ما يمكن التوصل إليه، هو أن ممارسة الانسان لحقوقه وحرياته في مجتمع لا تتحقق بمجرد النص عليها في القوانين، بل إن ممارسة الحقوق والحريات تتطلب نظام حكم ديمقراطي يخضع فيه الحاكم والمحكوم لحكم القانون، "فالمشكلة الحقيقة ليست فقط في معرفة الفرد بحقوقه وإقرارها وحسب، وإنما تتضمن أيضا وجد النظام القانوني من جهة، والوسائل اللازمة لاحترام تلك الحقوق وتوفير الحماية لها من جهة ثانية"[2]. فالنظام القائم يكسب شرعية أساسها الوصاية على الشعب بدلا من تمثيله، كما طورت آلية التهميش الإستراتيجية لكل المؤسسات والقوى الاجتماعية، وأصبح كل فرد أمام خيارين: إما أن يكون مواليا فيغدق عليه، أو مخالفا فيقمع، وهو خيار مفهوم لدى الشعب..."[3].

1. حيث قدرت نسبة المقاطعة 54.62 %حسب ما أوردته نتائج انتخابات 29 نوفمبر 2012.

2. فؤاد عبد الله، **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 272-273.

3. القصبي، **التطور السياسي والتحول الديمقراطي**،القاهرة، مكتبة الآداب، 2006، ص 117.

ملحق رقم 01:جدول المقابلات (الترتيب حسب تاريخ المقابلة)

الرقم	الجنس ذ/ أ	السن سنة	المستوى التعليمي	الصفة	الانتماء الحزبي	تاريخ إجراء المقابلة	توقيت المقابلة	المدة	مكان إجراء المقابلة
01	ذكر	46	ثانوي	ر م ش البلدي	MPA	2015-05-27	11سا:45د إلى 13سا:00د	01سا و 15 د	مقر البلدية
02	ذكر	43	ثانوي	عضو م ش البلدي	MPA	2015-06-02	09سا:30د إلى 11سا:10د	01سا و 40 د	مقر البلدية
03	ذكر	71	ابتدائي	عضو م ش البلدي	RND	2015-06-03	10سا:00د إلى 12سا:30د	02سا و 30د	مقر البلدية
04	ذكر	63	جامعي	عضو موقف	FLN	2015-06-07	14سا:00د إلى 15سا:10د	1سا و 10 د	مكتب العمل (الدائرة)
05	أنثى	28	جامعي	عضو م ش البلدي	RND	2015-06-07	10سا:10د إلى 11سا:47د	01سا و47د	مقر البلدية
06	ذكر	49	ثانوي	عضو م ش البلدي	FLN	2015-06-10	09سا:19د إلى 10سا:37د	01سا و 16د	مقر البلدية
07	أنثى	32	ثانوي	عضو م ش البلدي	F.M	2015-06-24	13سا 26د إلى 14سا:33د	01سا و 07 د	مقر البلدية
08	ذكر	34	جامعي	عضو م ش البلدي	R ND	2015-07-06	14سا:30د إلى 15سا:45د	01سا و 45 د	مقر البلدية
09	ذكر	38	ثانوي	عضو م ش البلدي	FM	2015-07-07	11سا:00د إلى 12سا:45د	01سا و45د	مؤسسة الصحة الجوارية
10	أنثى	32	جامعي	عضو م ش البلدي	MPA	2015-07-08	14سا:10د إلى 15سا:30د	01سا و 20د	مقر البلدية
11	ذكر	49	جامعي	عضو م ش البلدي	J. JADID	2015-07-12	09سا:34د إلى 10سا:45د	01سا: 10د	القسم الفرعي للتعمير والبناء ع/موسى
12	ذكر	28	جامعي	محامي	FM	2015-09-01	08سا:45د إلى 10سا:45د	02سا:30د	مكتب المحاماة
13	ذكر	33	جامعي	موظف	MPA	2015-09-01	11سا:35د إلى 13سا:00د	1سا و 25 د	مقر الدائرة
14	أنثى	29	جامعي	موظفة	MPA	2015-09-01	14سا:15د إلى 16سا:00د	1سا و 45د	مقر الدائرة
15	ذكر	47	ثانوي	مقاول	FLN	2015-09-02	10سا:25د إلى 11سا:45د	1سا و 20د	مكتب العمل(الدائرة)

16	ذكر	28	جامعي	بدون	FNA	2015-09-02	14سا:09د إلى 15سا:10د	01 سا و00د	مقر البلدية
17	أنثى	34	ثانوي	حلاقة	بدون	2015-09-05	10سا:00د إلى 11سا:30د	01سا و 30د	محل الحلاقة
18	أنثى	37	ثانوي	بدون	FLN	2015-09-07	16سا:00د إلى 17سا:45د	01سا:45د	المنزل
19	أنثى	26	ثانوي	موظفة	بدون	2015-09-07	10سا:10د إلى 11سا35د	01ساو03د	مقر البلدية
20	ذكر	31	جامعي	موظف	MPA	2015-09-09	13سا:30د إلى 14سا:50د	1سا و 20د	مقر الدائرة
21	أنثى	37	جامعي	طبيبة	MPA	2015-09-09	11سا:45د إلى 13سا:10د	1سا و 20د	المؤسسة الاستشفائية
22	أنثى	32	جامعي	محامية	RND	2015-09-13	15سا:10د إلى 16سا:30د	01سا و20د	مكتب المحاماة
23	ذكر	33	ثانوي	تقني	FLN	2015-09-16	10سا:00د إلى 11سا:10د	01سا و10د	مقر البلدية
24	ذكر	40	ثانوي	بدون	بدون	2015-09-16	09سا:30د إلى 11سا:00د	01سا و 30د	مكتب المحاماة (بواسطة إحدى الزميلات – مقابلة رقم22)
25	ذكر	44	ابتدائي	بدون	FLN	2015-09-16	13سا:00د إلى 14سا:15د	01سا و15د	
26	أنثى	35	ما بعد التدرج	موظفة	MPA	2015-09-17	10سا:00د إلى 11سا 15د	01سا:15د	مكتب العمل (الدائرة)
27	أنثى	36	ثانوي	بدون	بدون	2015-09-21	14سا:00د إلى 15سا:20د	01سا و 20د	مكتب العمل
28	ذكر	39	ابتدائي	تاجر	PT	2015-09-22	13سا:30د إلى 14سا:29د	59د:00د	منزل أحد الأقارب
29	أنثى	30	جامعي	مهندسة	بدون	2015-09-22	08سا:30د إلى 10سا:00د	01سا:30د	القسم الفرعي للفلاحة
30	ذكر	36	ثانوي	بدون	بدون	2015-09-23	10سا:30د إلى 11سا:35د	01سا و35د	مكتب العمل (الدائرة)
31	أنثى	28	جامعي	أستاذة	MPA	2015-09-26	09سا:30د إلى 10سا:45د	01ساو 45د	منزل المبحوثة
32	أنثى	29	جامعي	أستاذة	FLN	2015-09-26	14سا:30د إلى 16سا:00د	01سا و30د	منزل المبحوثة
33	أنثى	43	ما بعد التدرج	أستاذة جامعية	MPA	2015-09-27	10سا:00د إلى 11سا:45د	01ساو 45د	الجامعة

ملحق رقم 02:دليل المقابلة

المحور الأول: بيانات شخصية

-الجنس

- السن

- المستوى التعليمي

- الأصل الاجتماعي

-الوضعية الاقتصادية

- النشاط الممارس قبل الانخراط في المجلس الشعبي البلدي

المحور الثاني: المشاركة السياسية لدى المبحوثين

- ما هو انتماؤكم الحزبي؟
- ما هي سن أول انخراط في الحزب؟
- ما هي درجة انتماؤكم في الحزب: عضو مؤسس عضو قيادي عضو منظم مناضل سياسي
- ما هي سن أول مشاركة لكم في الانتخابات؟ وهل كانت المشاركة قبل انتمائكم للحزب؟
- هل سبق وأن غيرتم انتماؤكم الحزبي؟ إذا كان الجواب نعم : لماذا؟ وما هو الحزب المتروك؟
- على أي أساس كان انخراطكم في الحزب:
  - مبادئ الحزب
  - أسباب شخصية
  - أسباب عرقية (عائلية وقرابية)
  - برنامج المرشح
  - أخرى
- ما طبيعة المكتسبات التي حققتموها من انتمائكم لهذا الحزب؟
  - منافع مادية
  - منافع غير مادية
- ما هو تأثير الانتماء السياسي على العمل في الحملة الانتخابية:
  - احساس أكبر بالمسؤولية اتجا الحزب

- الاحساس بالمواطنة
- اثبات الهوية
- المشاركة والخبرة السياسية

- سؤال خاص بالمرشحين الجامعيين:

هل كانت لديكم أية انتماءات إلى منظمات طلابية أثناء تكوينكم الجامعي؟ إذا كان الجواب بنعم:

1. ما هي ؟
2. هل كان انتماؤكم اليها بدافع:
   - القناعة الشخصية
   - تأثير أحد الأصدقاء
   - الفضول والإثارة
   - أخرى (أذكرها)

- هل تنتمون إلى أي تنظيم نقابي؟ متى كان انخراطكم؟ وما هو الدافع؟
- كيف تصفون العلاقة بين أفراد الحزب؟
- هل تفرز سياسية الرحزب صفوة حاكمة؟ وعلى أي أساس؟
- كيف يتم اتخاذ القرارات داخل الحزب؟
- بحسب رأيكم ما هو تأثير الحزب في صناعة القرار داخل المجلس؟

المحور الثالث: الانتماء القرابي والاجتماعي للمبحوثين

- الحالة الاجتماعية: متزوج أعزب مطلق
- عدد الأطفال:
- عدد أفراد الأسرة:
- الانتماء العائلي: أسرة زواجية أسرة نووية أسرة مركبة
- أجب بموافق، غير موافق، لا أدري
  - الطاعة المطلقة للوالدين
  - التحرر الكامل من سلطة الوالدين
  - يقتصر تدخل الوالدين على بعض الأمور التي تتطلب المشورة فقط
  - على جميع أفراد الأسرة المشاركة في اتخاذ القرار

- يتعين على الآباء توجيه أبنائهم على أساس الحوار والاقناع بدلا من التسلط وفرض الرأي
- حسب رأيكم ما هو المركز الأساسي للسلطة داخل الأسرة؟ الرجل المرأة

- حسب رأيكم ما سبب اقبال المواطنين على الانتخاب؟
- هل تعتقدون أن الانتماء القرابي له دور في صنع القرار؟ (الانتخاب)
- هل لخصوصية المنطقة – حسب رأيكم- دور في صنع القرار؟

المحور الرابع: الحملة الانتخابية وخوض الانتخابات

- على أي أساس يتم اختيار مرشحي الحزب؟:
  - المستوى التعليمي
  - الحنكة السياسية
  - الأقدمية في الحزب
  - النضال السياسي
  - المكانة الاجتماعية للعضو
  - أخرى، أذكرها
- هل لمكان الاقامة أهمية في اختيار مرشحي القائمة الحزبية؟ ما هي؟
- ما هي خطة الحملة الانتخابية وما هو الهدف منها؟
- ما هي الاستراتيجية التي اعتمدها الحزب خلال الحملة؟
- ما هي الأنشطة التي استخدمتموها أثناء الحملة الانتخابية في الاتصال مع المواطنين؟ وما هي الوسائل؟
- ما هو الجدول الزمني للحملة
- ما هي مصادر تمويل الحزب أثناء وبعد الحملة؟
- لقد شاع في الأوساط الجماهيرية ما يعرف بـ " الرشوة السياسية" أو ظاهرة شراء الأصوات الانتخابية، ما هو تعليقكم على هذا؟
- بحسب رأيكم هل لانتمائكم الأسري دور في وصولكم إلى المجلس.
- رتب حسب الأهمية في صنع القرار:
  - ذوي القربى
  - الأصدقاء والجيران
  - أصحاب المصالح

- المنخرطون في الحزب
- أخرى أذكرها

- هل تعتقدون أن هناك جهات معينة من شأنها الضغط في تسيير العملية الانتخابية؟ إذا كان الجواب نعم: ما هي؟ كيف لها أن تمارس هذا الضغط؟

المحور الخامس: العلاقة بين المجلس العشبي البلدي وبين القاعدة الشعبية

- يرى الكثير بأن أعضاء المجلس لا ينشطون إلا خلال حملتهم الانتخابية من أجل الحصول على أكبر عدد من الأصوات، ما و تعليقكم على هذا؟
- ما هو حسب رأيكم الدور الذي يلعبه عضو المجلس الشسعبي البلدي في إدارة الأزمات بحكم انتمائه إلى المنطقة؟
- هل ساهم المجلس في حل بعض مشكلات المواطنين؟ ما طبيعتها وما هو الأسلوب المعتمد في ذلك؟
- هل هناك اتصالات متميزة خارج الاجتماعات الرسمية لأعضاء المجلس من أجل التكفل بانشغالات المواطنين؟
- هلر يقتصر حسب رأيكم دور المرنتخبين على الاستماع إلى انشغالات المواطنين؟ أم يتعداه للتكفل بها بالتنسيق مع السلطات العليا والمصالح المعنية؟
- كيف تصفون العلاقة بين المجلس البلدي والمواطنين:
  - علاقة مصالح متبادلة
  - علاقة ثقة
  - أخرى، صنفها
- كيف تصفون درجة الوعي السياسي لدى مواطني المنطقة؟
- ما هي حسب رأيكم الأولويات المطلوبة لنجاح المرشح في المنطقة؟
- إلى أي مدى يؤثر النشاط الاجتماعي والسياسي للمرشح على نتائج الانتخابات؟
- إلى أي مدى يؤثر الانتماء القرابي والعلائقي على نتائج الانتخابات؟

المحور السادس: تنظيم المجلس الشعبي البلدي

- يرى البعض أن الصراعات الحزبية الضيقة داخل المجلس تؤدي إلى الانسداد ويؤثر سلبا على المرفق العام وعلى مصالح المواطنين، ألا ترون أنه أولى بالمجلس معالجة الصراعات الداخلية؟

- لقد عرف المجلس أزمة أفضت إلى حله وإعادة تفويض رئيس جديد له، كيف تم اختياره؟

المحور السابع: رأي المبحوثين في نتائج الانتخابات

- كيف تصفون نتائج الانتخابات وما مدى شفافيتها؟
- بحسب رأيكم، هل تقوم الانتخابات المحلية على اعتبارات ديمقراطية بحتة؟ أم هناك اعتبارات أخرى تدخل في اختيار الحاكم (رئيس المجلس الشعبي البلدي وأعضاء مجلسه)
- ما هو مستقبل الديمقراطية في الجزائر حسب رأيكم؟

أسئلة موجهة إلى مواطني المنطقة في الجزء الثاني من العينة

-الجنس

- السن
- الحالة الاجتماعية: أعزب متزوج مطلق
- المستوى التعليمي
- الأصل الاجتماعي

-الوضعية الاقتصادية

- هل لديك بطاقة انتخابية؟ نعم لا
- إذا كان الجواب بلا، فما هو السبب:
  - لا أثق في العملية الانتخابية
  - وجود اجراءات معقدة
  - لأني لم أكن قد بلغت السن القانونية أثناء عملية المراجعة
- هل أنت عضو في حزب سياسي؟
- إذا كان الجواب ب لا؟ فما هو السبب:
  - لا يوجد حزب يعبر عن أفكاري
  - لأن الأحزاب لا تسعى إلا للتعبير عن مصالحها
  - لانشغالي
  - لقناعتي بعدم جدوى الأحزاب الموجودة
- هل سبق ورشحت نفسك في أي دورة انتخابية؟

إذا كان الجواب ب لا، فما هو السبب؟

-لأن شروط الترشح لا تنطبق علي

- لأن امكانياتي لا تسمح بذلك

-لقناعتي بعدم جدوى الانتخاب

-لم أفكر في ترشيح نفسي

- مجال المشاركة من خلال العمل الحزبي و الجماهيري والنقابي:

- هل سبق وأن شاركت في أنشطة حزبية؟

- هل سبق وأن شاركت في أنشطة نقابية؟

- ما مدى مشاركتك في الدورات الانتخابية؟

إذا لم تشارك فلماذا:

- لأن صوتي لن يؤثر
- لانشغالي بأعمالي الخاصة
- لأن مسألة الانتخابات محسومة سلفا
- لعدم وجود مرشح مناسب
- هروبا من احراجات المرشحين

- من هو الشخص ضمن القوائم الانتخابية الذي انتخبتم لأجله؟
- ما هي دوافع اقبالكم على الانتخاب؟
- على أي أساس كان اختياركم لمرشحكم؟
- لماذا حسب رأيكم قد يقبل البعض على مقاطعة الانتخابات؟
- هل يوجد ضمن القوائم الانتخابية من تربطم به علاقة شخصية؟ ما طبيعتها؟
- هل شاركتم في الحملة الانتخابية لأي حزب؟
- ما مدى التزام أعضاء المجلس الشعبي البلدي الحالي بالوعود المقطوعة أثناء الحملة؟
- هل تعرضتم لأي اغراء من طرف المرشحين من أجل التصويت لصالح حزبهم؟
- كيف تقيمون أداء المجلس الشعبي البلدي؟
- كيف تصفون العلاقة بين ادارة البلدية والمواطن؟
- هل يمثل المجلس الشعبي البلدي القاعدة الشعبية؟
- ماذا تقترحون من أجل تفعيل دور المجلس الشعبي البلدي؟

ملحق رقم03: التركيبة السكانية بمنطقة عمي موسى

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

ولاية غليزان

بلدية عمي موسى

العدد	الدوار	عدد المساكن	عدد السكان
01	القلالشة	25	91
02	أولاد الطيب	05	14
03	أولاد بويكني	20	76
04	أولاد حمادي	25	270
05	السعايد	17	94
06	العوافة	09	03
07	المهادة	13	00
08	العصانين	18	107
09	حمر العين	26	117
10	الكحايلية	15	42
11	الحوارش	13	00
12	أولاد بخدة	06	00
13	أولاد فرحات	16	64
14	بقاجة	08	00
15	أولاد عبدون	44	215
16	سعودة	47	377
17	المعابيد	23	00
18	أولاد المداح	36	00
19	الشبابكة	07	00
20	القوص	08	00
21	أولاد الجيلالي	11	00
22	الكمامسة	11	00
23	أولاد العربي	11	00
24	المسايسية	39	69
25	أولاد الميلود	11	00
26	أولاد عطية	14	00
27	أولاد علة	14	00
28	الترابقية	06	00
29	أولاد الصغير	08	00
30	القلالزة	08	00
31	الشعاييبة	07	00
32	جوازي	11	00
33	أولاد دحمان	10	00

34	أولاد ميمون	15	00
المجموع		557	1541

ملحق رقم 04: الكتلة الديمغرافية بمنطقة عمي موسى

التشتت	**الأسر**	**السكان**		
		ذكور	**اناث**	**المجموع**
مركز البلدية	4064	13749	13719	27513
تجمع ثانوي	00	00	00	00
منطقة مبعثرة	211	720	713	1433
مسكن الرحل	00	00	00	00
مسكن المعدودون على حدى	/	/	/	00
بدون مأوى	/	/	/	00
المجموع	4275	14514	14432	28946

ملحق رقم 05: نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون

01: في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه و أن البادية أصل العمران و الأمصار مدد لها

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه و أن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم و لا شك أن الضروري أقدم من الحاجي و الكمالي وسابق عليه ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه فالبدو أصل المدن والحضر، وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة و لهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها و ينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة و هكذا شأن القبائل المتبدية كلهم والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

.ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر و متقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر و عدلوا إلى الدعة و الترف الذي في الحضر و ذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة و أنها أصل لها فتفهمه. ثم إن كل واحد من البدو و الحضر متفاوت الأحوال من جنسه فرب حي أعظم من حي و قبيلة أعظم من قبيلة و مصر أوسع من مصر ومدينة أكثر عمراناً من مدينة فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار و أصل لها بما أن وجود المدن و الأمصار من عوائد الترف و الدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضروري المعاشية و الله أعلم.

02: في أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية

إعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير و الشر كما قال تعالى و هديناه النجدين و قال فألهمها فجورها و تقواها و الشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده و لم يهذبه الاقتداء بالدين و على ذلك الجم الغفير إلا من

وفقه الله و من أخلاق البشر فيهم الظلم و العدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه فقل امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع كما قال:

و الظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

فأما المدن و الأمصار فعدوان بعضهم على بعض، تدفعه الحكام و الدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يمدو عليه فهم مكبوحون بحكمة القهر و السلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه و أما العدوان الذي من خالي المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً أو يدفعه ازدياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد و المقاومة و أما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم و كبراؤهم بما وفر في نفوس الكافة لهم من الوقار و التجلة و أما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم و فتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم و لا يصدق دفاعهم و ذيادهم إلا إذا كانوا عصبية و أهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم و يخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه و عصبيته أهم و ما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة و النعرة على ذوي أرحامهم و قرباهم موجودة في الطبائع البشرية و بها يكون التعاضد و التناصر و تعظم رهبة العدو لهم و اعتبر ذلك فيما حكاة القرآن عن اخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه لئن أكلة الذئب و نحن عصبة إلا إذاً لخاسرون و المعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له و أما المتفردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم و إذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة و الحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبؤة أو إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء و لا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً فاتخذه إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد و الله الموفق للصواب.

03: في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه

و ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل و من صلتها النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن يناهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها و إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها و يبقى منها شهر فتحمل على النصرة لذري نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه و من هذا الباب الولاء و الحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه و حلفه للإلفة التي تلحق، النفس من اهتضام جارها أوقريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب و ذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها ومن هذا تفهم معنى قوله ﷺ تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة و ما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له و نفعه إنما هو في هذه الوصلة و الالتحام فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم و ذهبت فائدته و صار الشغل به مجاناً و من أعمال اللهو المنهي عنه و من هذا الاعتبار معنى قولهم النسب علم لا ينفع و جهالة لا تضر بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح و صار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس و انتفعت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ و الله سبحانه و تعالى أعلم.

04: في أن الصريح من النسب إنما يوحد للمتوحشين في القفر من العرب و من في معناهم

و ذلك لما اختصوا به من نكد العيش و شظف الأحوال و سوء المواطن حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة و هي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها و رعايتها و الإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره و نتاجها في رماله كما تقدم و القفر مكان الشظف و السغب فصار لهم إلفاً و عادة و ربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خلقاً و جبلة فلا ينزع إليها أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال بل

لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها و لا تزال بينهم محفوظة صريحة و اعتبر ذلك في مضر من قريش وكنانة و ثقيف و بني أسد وهديل و من جاورهم من خزاعة لما كانوا أهل شظف و مواطن غير ذات زرع و لا ضرع و بعدوا من أرياف الشام و العراق و معادن الأدم والحبوب كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط و لا عرف فيها شوب. و أما العرب الذين كانوا بالتلول و في معادن الخصب للمراعي و العيش من حمير و كهلال مثل لخم و جذام وغسان و طي و قضاعة و إياد فاختلطت أنسابهم و تداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف و إنما جاءهم ذلك من قبل العجم و مخالطتهم و هم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم و شعوبهم و إنما هذا للعرب فقط. قال عمر رضي الله تعالى عنه (تعلموا النسب و لا تكونوا كنبط السواد) إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا هذا أي ما لحق هؤلاء العرب أهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي الخصيبة فكثر الاختلاط و تداخلت الأنساب و قد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن فيقال جند قنسرين جند دمشق جند العواصم و انتقل ذلك إلى الأندلس و لم يكن لاطراح العرب أمر النسب وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها و صارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم و فسدت الأنساب بالجملة و فقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها و بقي ذلك في البدو كما كان و الله وارث الأرض ومن عليها.

05: في اختلاط الأنساب كيف يقع

إعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدعي بنسب هؤلاء و يعد منهم في ثمراته من النعرة و القود و حمل الديات و سائر الأحوال و إذا و جدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء و من هؤلاء إلا جريان أحكامهم و أحوالهم عليه وكأنه التحم بهم ثم أنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان و يذهب أهل العليم به فيخفى على الأكثر و ما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب و يلتحم قوم بآخرين في الجاهلية و الإسلام و العرب و العجم. و انظر خلاف الناس في

نسب أن المنذر و غيرهم يتبين لك شيء من ذلك و منه شأن بجيلة في عرفجة بن هرثمة لما ولاه عمر عليهم فسألوه الإعفاء منه و قالوا هو فينا لزيق أي دخيل و لصيق و طلبوا أن يولي عليهم جريراً فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجة صدقوا يا أمير المؤمنين أنا رجل من الأزد أصبت دماً في قومي و لحقت بهم و انظر منه كيف اختلط عرفجة ببجيلة و لبس جلدتهم و دعي بنسبهم حتى ترشح للرئاسة عليهم لولا علم بعضهم بوشائجه و لو غفلوا عن ذلك و امتد الزمن لتنوسي بالجملة و عد منهم بكل وجه و مذهب فافهمه و اعتبر سر الله في خليقته و مثل هذا كثير لهذا العهد و لما قبله من العهود و الله الموفق للصواب بمنه و فضله و كرمه.

06: في أن الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية

إعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو اخوة بني أب واحد لا مثل بني المم الأقربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص و يشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص و من أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة و الرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم و لا تكون في الكل ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها و تتم الرئاسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم إذ لو خرجت عنهم و صارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تفت لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع و لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه لما قلناه من سر الغلب لأن الاجتماع و العصبية بمثابة المزاج للمتكون و المزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية و منه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه.

07: في أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم

و ذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب و الغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان و الاتباع و الساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب إنما هو ملصق لزيق و غاية التعصب له بالولاء و الحلف و ذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة و إذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط و تنوسي عهده الأول من الالتصاق و لبس جلدتهم و دعي بنسبهم فكيف له الرئاسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه و الرئاسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعة ذلك الالتصاق من الرئاسة حينئذ فكيف تنوقلت عنه و هو على حال الإلصاق والرئاسة لا بد و أن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية و قد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل و العصائب إلى أنساب يلهجون بها إما لخصوصية فصيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم أو ذكر كيف اتفق فينزعون إلى ذلك النسب و يتورطون بالدعوى في شعوبه و لا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رئاستهم و الطعن في شرفهم وهذا كثير في الناس لهذا العهد فمن ذلك ما يدعيه زناتة جملة أنهم من العرب و منه ادعاء أولاد رباب المعروفين بالحجازيين من بني عامر أحد شعوب زغبة أنهم من بني سليم ثم من الشريد منهم لحق جدهم ببني عامر نجاراً يصنع الحرجان وأختلط بهم و التحم بنسبهم حتى رأس عليهم و يسمونه الحجازي. و من ذلك ادعاء بنى عبد القوي بن العباس بن توجين أنهم من ولد العباس بن عبد المطلب رغبة في هذا النسب الشريف و غلطا باسم العباس بن عطية أبى عبد القوي و لم يعلم دخول أحد من العباسين إلى المغرب لأنه كان منذ أول دولتيهم على دعوة العلويين أعدائهم من الأدارسة والعبيديين فكيف يكون من سبط العباس أحد من شيعة العلويين من و كذلك ما يدعيه أبناء زيان ملوك تلمسان من بني عبد الواحد أنهم من ولد القاسم بن إدريس ذهاباً إلى ما اشتهر في نسبهم أنهم من ولد القاسم فيقولون بلسانهم الزناتي أنت القاسم أي بنو القاسم ثم يدعون أن القاسم هذا هو القاسم بن إدريس أو القاسم بن مُحَمَّد بن إدريس و لو كان ذلك

صحيحاً فغاية القاسم هذا أنه فر من مكان سلطانه مستجيراً بهم فكيف تتم له الرئاسة عليهم في باديتهم و إنما هو غلط من قبل اسم القاسم فإنه كثير الوجود في الأدارسة فتوهموا أن قاسمهم من ذلك النسب و هم غير محتاجين لذلك فإن منالهم للملك و العزة إنما كان بعصبيتهم و لم يكن بادعاء علوية و لا عباسية و لا شيء من الأنساب و إنما يحمل على هذا المتقربون إلى الملوك بمنازعهم و مذاهبهم و يشتهر حتى يبعد عن الرد و لقد بلغني عن يغمراسن بن زيان مؤئل سلطانهم أنه لما قيل له ذلك أنكره و قال بلغته الزناتية ما معناه أما الدنيا و الملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب و أما نفعهما في الآخرة فمردود إلى الله و أعرض عن التقرب إليه ما بذلك. و من هذا الباب ما يدعيه بنو سعد شيوخ بني يزيد من زغبة أنهم من ولد أبي بكر الصديق ﷺ و بنو سلامة شيوخ بني يدللتن من توجين أنهم من سليم و الزواودة شيوخ رياح أنهم من أعقاب البرامكة وكذا بنو مهنا أمراء طيىء بالمشرق يدعون فيما بلغنا أنهم من أعقابهم و أمثال ذلك كثير ورئاستهم في قومهم مانعة من ادعاء هذه الأنساب كما ذكرناه بل تعين أن يكونوا من صريح ذلك النسب و أقوى عصبياته فاعتبره و اجتنب المغالط فيه و لا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين بنسب العلوية فإن المهدي لم يكن من منبت الرئاسة في هرثمة قومه، و إنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم و الدين و دخول قبائل المصامدة في دعوته و كان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم و الله عالم الغيب و الشهادة.

08: في أن البيت و الشرف بالأصالة و الحقيقة لأهل المصبية و يكون لغيرهم بالمجاز والشبه

وذلك أن الشرف و الحسب إنما هو بالخلال و معنى البيت أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين يكون له بولادتهم إياه و الانتساب إليهم تجلة في أهل جلدته لما وقر في نفوسهم من تجلة سلفه و شرفهم بخلالهم و الناس في نشأتهم و تناسلهم معادن قال صلى الله عليه و سلم الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب و قد بينا أن ثمرة الأنساب و فائدتها إنما هي العصبية للنعرة و التناصر فحيث تكون العصبية مرهوبة و المنبت فيها زكي محمى تكون فائدة النسب أو صح و ثمرتها أقوى و تعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها فيكون الحسب و الشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب و تفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لأنه سيرها و لا يكون للمنفردين من، أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز و إن توهموه فزخرف من الدعاوى و إذا

اعتبرت الحسب في أهل الأمصار و جدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفاً في خلال الخير و مخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب و تعديد الآباء لكنه يطلق عليه حسب وبيت بالمجاز لعلامة ما فيه من تعديد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكه و ليس حسباً بالحقيقة و على الإطلاق وأن ثبت إنه حقيقة فيهما بالوضع اللغوي فيكون من المشكك الذي هو في بعض مواضعه أولى وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية و الخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم و يختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها في شيء لذهاب العصبية جملة و كثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك و أكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت أولاً لما تعدد في سلفهم من الأنبياء و الرسل من لدن إبراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم و شريعتهم ثم بالعصبية ثانياً و ما أتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم به ثم انسلخوا من ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة و المسكنة و كتب عليهم الجلاء في الأرض و انفردوا بالاستعباد للكفر آلافاً من السنين و ما زال هذا الوسواس مصاحباً لهم فتجدهم يقولون هذا هاروني هذا من نسل يوشع هذا من عقب كالب هذا من سبط يهوذا مع ذهاب العصبية و رسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة و كثير من أهل الأمصار و غيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب إلى هذا الهذيان و قد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول و الحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة و لم يتعرض لما ذكرناه و ليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إنما لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه و تحمل غيرهم على القبول منه فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط مع أن الخطابة إنما هي استمالة من تؤثر استمالته و هم أهل الحل و العقد و أما من لا قدرة له البتة فلا يلتفت إليه و لا يقدر على استمالة أحد و لا يستمال هو و أهل الأمصار من الحضر بهذه المثابة إلا أن ابن رشد ربا في جبل و بلد ولم يمارسوا العصبية و لا أنسوا أحوالهم فبقي في أمر البيت و الحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الإطلاق و لم يراجع فيه حقيقة العصبية و سرها في الخليقة و الله بكل شيء عليم.

09: في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

إعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته و لا من أحواله والمكونات من المعدن و النبات و جميع الحيوانات الإنسان و غيره كائنة فاسدة بالمعاينة و كذلك ما يعرض لها من الأحوال و خصوصا الإنسانية فالعلوم تنشأ ثم تدرس و كذا الصنائع وأمثالها و الحسب من العوارض التي تعرض للآدميين فهو كائن فاسد لا محالة و ليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه و سلم كرامة به وحياطةً على السر فيه وأول كل شرف خارجية كما قيل، و هي الخروج عن الرئاسة و الشرف إلى الضعة والابتذال وعدم الحسب ومعناه أن كل شرف و حسب فعدمه سابق عليه شأن كل محدث ثم إن نهايته في أربعة آباء و ذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه و محافظ على الخلال التي هي أسباب كونه و بقائه و ابنه من بعده مباشر لأبيه فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء و التقليد خاصة فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتيهم جملة و أضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها و توهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة و لا تكلف و إنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم و ليس بعصابة و لا بخلال لما يرى من التجلة بين الناس و لا يعلم كيف كان حدوثها و لا سببها و يتوهم أنه النسب فقط فيربأ بنفسه عن أهل عصيته و يرى الفصل له عليهم وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم و جهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم و الأخذ بمجامع قلوبهم فيحتقرهم بذلك فينغصون عليه و يحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للإذعان لعصبيتهم كما قلناه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله فتنمو فروع هذا و تذوي فروع الأول و ينهدم بناء بيته هذا في الملوك وهكذا في بيوت القبائل والأمراء و أهل العصبية أجمع ثم في بيوت أهل الأمصار إذا تحطمت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد * وما ذلك على الله بعزيز و اشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب و إلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة و يتلاشى و ينهدم و قد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس إلا أنه في انحطاط و ذهاب و اعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة بأن ومباشر له و مقلد و هادم و هو أقل ما يمكن و قد اعتبرت الأربعة في نهاية الحسب في باب المدح و

الثناء قال صلى الله عليه و سلم إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم إشارة إلى أنه بلغ الغاية من المجد وفي التوراة ما معناه أن الله ربك طائق غيور مطالب بذنوب الآباء للبنين على الثوالث والروابع وهذا يدل على أن الأربعة الأعقاب غاية في الأنساب و الحسب. و في كتاب الأغاني في أخبار عزيف الغواني أن كسرى قال للنعمان هل في العرب قبيلة تتشرف على قبيلة قال نعم قال بأي شيء قال من كان له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثم تصل ذلك بكمال الرابع فالبيت من قبيلته و طلب ذلك فلم يجده إلا في آل حذيفة بن بدر الفزاري و هم بيت قيس و آل ذي الجدين بيت شيبان و آل الأشعث بن قيس من كندة و آل حاجب بن زرارة وآل قيس بن عاصم المنقري من بني تميم فجمع هؤلاء الرهط و من تبعهم من عشائرهم و أقعد لهم الحكام و العدول فقام حذيفة بن بدر ثم الأشعث بن قيس لقرابته من النعمان ثم بسطام بن قيس بن شيبان ثم حاجب بن زرارة ثم قيس بن عاصم و خطبوا و نثروا فقال كسرى كلهم سيد يصلح لموضعه و كانت هذه البيوتات هي المذكورة في العرب بعد بني هاشم و معهم بيت بني الذبيان من بنى الحرث بن كعب اليمني و هذا كله يدل على أن الأربعة الآباء نهاية في الحسب والله أعلم.

10 : في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

و ذلك لأنا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية و المدافعة و المطالبة و كل أمر يجتمع عليه و قدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانيه يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية و إلا لم تتم قدرته على ذلك و هذا التغلب هو الملك و هو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع و ليس له عليهم قهر في أحكامه و أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر و صاحبها متبوع و ليس له عليهم قهر في أحكامه. و أما الملك فهو التغلب والحكم بالقوة و صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد و الاتباع ووجد السبيل إلى التغلب و القهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس و لا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ثم أن القبيل الواحد و إن كانت فيه بيوتات مفترقة و عصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها و تستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى و إلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف و التنافس ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

لفسدت الأرض ثم إذا حصل التغلب لتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً و أنظاراً و لكل واحدة منهما التغلب على حوزتها و قومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم و إن غلبتها و استتبعتها التحمت بها أيضاً و زادت قوة في التغلب إلى قوتها و طلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى و أبعد وهكذا دائماً حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة في هرمها و لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها و انتزعت الأمر من يدها و صار الملك أجمع لها و إن انتهت قوتها و لم يقارن ذلك هرم، الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها و ذلك ملك آخر دون الملك المستبد و هو كما وقع للترك في دولة بني العباس و لصنهاجة وزناتة مع كتامة ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية و العباسية فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية و أنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك و إن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.

11: في أن الملك و الدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية

و ذلك أنا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة و الممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة و التذامر و استماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم أن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية و الشهوات البدنية و الملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً و قل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب و القتال و المغالبة و شيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفاً وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة و متناسون له لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها و طال أمد مرباهم في الحضارة و تعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة إنما يدركون أصحاب الدولة و قد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم و الاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم و لا يعرفون كيف كان الأمر من أوله و ما لقي أولهم من المتاعب دونه و خصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية و أثرها لطول الأمد و استغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم و خلا من العصائب و الله قادر على ما يشاء و هو بكل شيء عليم و هو حسبنا و نعم الوكيل.

12: في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد و حصول الترف و الدعة أقبلت الدولة على الهرم

و بيانه من وجود الأول أنها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلناه و مهما كان المجد مشتركاً بين العصابة و كان سعيهم له واحداً كانت هممهم في التغلب على الغير و الذب عن الحوزة أسوةً في طموحها و قوة شكائمها و مرماهم إلى العز جميعاً يستطيبون الموت في بناء مجدهم و يؤثرون الهلكة على فساده و إذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم و كبح من أعنتهم و استأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو و فشل ريحهم و رئموا المذلة و الاستعباد ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم عن الحماية و المعونة لا يجري في عقولهم سواه و قل أن يستأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهناً في الدولة و خضداً من الشوكة و تقبل به على مناحي الضعف و الهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها. و الوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه فتكثر عوائدهم و تزيد نفقاتهم على أعطياتهم و لا يفي دخلهم بخرجهم فالفقير منهم يهلك و المترف يستغرق عطاءه بترفه ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف و عوائده و تمسهم الحاجة و تطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو و الحروب فلا يجدون وليجةً عنها فيوقعون بهم العقوبات و ينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم أو يؤثرون به أبناءهم و صنائع دولتهم فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم و أيضاً إذا كثر الترف في الدولة و صار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم و نفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم و يزيح عللهم و الجباية مقدارها معلوم و لا تزيد و لا تنقص و أن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً فإذا وزعت الجباية على الأعطيات و قد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم و كثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات ثم يعظم الترف و تكثر مقادير الأعطيات لذلك فينقص عدد الحامية و ثالثاً و رابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة و يتجاسر عليها من يجاوزها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل و العصائب و يأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته و أيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة و عوائدها كما يأتي في فصل الحضارة فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك و دليلاً عليه و يتصفون بم يناقضها

من خلال الشر فيكون علامة على الإدبار و الانقراض بما جعل من ذلك في خليقته و تأخذ الدولة مبادئ العطب وتتضعضع أحوالها و تنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها. الوجه الثالث أن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه و إذا اتخذوا الدعة و الراحة مؤلفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعةً و جبلةً شأن العوائد كلها و إيلافها فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش و مهاد الترف و الدعة و ينقلب خلق التوحش و ينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس و تعود الافتراس و ركوب البيداء و هداية القفر فلا يفرق بينهم و بين السوقة من الحضر إلا في الثقافة و الشارة فتضعف حمايتهم و يذهب بأسهم و تنخضد شوكتهم و يعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف و الحضارة و السكون و الدعة و رقة الحاشية في جميع أحوالهم و ينغمسون فيها وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة و ينسلخون عنها شيئاً فشيئاً و ينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى أن كانت لهم و اعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة و ربما يحدث في الدولة إذا طرقها هذا الهرم بالترف و الراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً و شيعةً من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جنداً يكون أصبر على الحرب و أقدر على معاناة الشدائد من الجوع و الشظف و يكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره و هذا كما وقع في دولة الترك بالمشرق فإن غالب جندها الموالى من الترك فتتخير ملوكهم من أولئك المماليك المجلوبين إليهم فرساناً وجنداً فيكونون أجرأ على الحرب و أصبر على الشظف من أبناء المماليك الذين كانوا قبلهم و ربوا في ماء النعيم و السلطان و ظله و كذلك في دولة الموحدين بأفريقية فإن صاحبها كثيراً ما يتخذ أجناده من زناتة و العرب ويستكثر منهم و يترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك غفراً آخر سالماً من الهرم و الله وارث الأرض ومن عليها.

13: في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصيبة و بما يتبعها من شدة البأس و تعود الافتراس و لا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه و اتساع

الأحوال والحضارة إنما هي تفنن في الترف و إحكام الصنائع المستعملة في وجوهه و مذاهبه من المطابخ و الملابس والمباني و الفرش و الأبنية و سائر عوائد المنزل و أحواله فلكل واحد منها صنائع في استجادته و التأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات و الملاذ والتنعم بأحوال الترف و ما تتلون به منالعوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك و أهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة و أحوالها للدولة السابقة قبلهم. فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغلب يأخذون، و مثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح و ملكوا فارس و الروم واستخدموا بناتهم و أبناءهم و لم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة فقد حكي أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رقاعاً و عثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً و مثال ذلك كثير فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم و استعملوهم في مهنهم و حاجات منازلهم و اختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقومة عليهم أفادوهم علاج ذلك و القيام على عمله والتفنن فيه مع ما حصل لهم من أتساع العيش و التفنن في أحواله فبلغوا الغاية في ذلك و تطوروا بطور الحضارة و الترف في الأحوال و استجادة المطاعم و المشارب والملابس و المباني والأسلحة و الفرش و آلانية و سائر الماعون و الخرثي و كذلك أحوالهم في أيام المباهاة و الولائم و ليالي الأعراس فأتوا من ذلك وراء الغاية وانظر ما نقلة المسعودي و الطبري و غيرهما في أعراس المأمون ببوران بنت الحسن بن سهل و ما بذل أبوها لحاشية المأمون حين وافاه في خطبتها إلى داره بفم الصلح وركب إليها في السفين وما انفق في أملاكها و ما نحلها المأمون و أنفق في عرسها تقف من ذلك على العجب فمنة أن الحسن بن سهل نثر يوم الأملاك في الصنيع الذي حضره حاشية المأمون فنثر على الطبقة الأولى منهم بنادق المسك ملثوثةً على الرقاع بالضياع و العقار مسوغة لمن حصلت في يده يقع لكل واحد منهم ما أداه إليه الاتفاق و البخت وفرق على الطبقة الثانية بدر الدنانير في كل بدرة عشرة آلاف وفرق على الطبقة الثالثة بدر الدراهم كذلك بعد أن أنفق على مقامة المأمون بداره أضعاف ذلك و منه أن المأمون أعطاها في مهرها ليلة زفافها ألف حصاة من الياقوت و أوقد شموع العنبر في كل واحدة مائة من وهو رطل و ثلثان وبسط لها فرشاً كان الحصير منها منسوجاً بالذهب مكللاً بالدر والياقوت و قال المأمون حين رآه قاتل الله أبا نواس كأنه أبصر هذا حيث يقول في صفة الخمر:

كأن صغرى و كبرى من فواقعها حصباء در على أرض من الذهب

و أعد بدار الطبخ من الحطب لليلة الوليمة نقل مائة و أربعين بغلاً مدة عام كامل ثلاث مرات في كل يوم و فني الحطب لليلتين و أوقدوا الجريد يصبون عليه الزيت و أوعز إلى النواتية بإحضار السفن لإجازة الخواص من الناس بدجلة من بغداد إلى قصور الملك بمدينة المأمون لحضور الوليمة فكانت الحراقات المعدة لذلك ثلاثين ألفاً أجازوا الناس فيها أخريات نهارهم و كثير من هذا و أمثاله و كذلك عرس المأمون بن ذي النون بطليطلة نقلة ابن سام في كتاب الذخيرة و ابن حيان بعد أن كانوا كلهم في الطور الأول من البداوة عاجزين عن ذلك جملةً لفقدان أسبابه و القائمين على صنائعه في غضاضتهم وسذاجتهم يذكر أن الحجاج أولم في اختتان بعض ولده فاستحضر بعض الدهاقين يسأله عن ولائم الفرس و قال أخبرني بأعظم صنيع شهدته فقال له نعم أيها الأمير شهدت بعض مرازبة كسرى و قد صنع لأهل فارس صنيعاً أحضر فيه صحاف الذهب على أخونة الفضة أربعاً على كل واحد و تحمله أربع و صائف و يجلس عليه أربعة من الناس فإذا طعموا أتبعوا أربعتهم المائدة بصحافها و وصفائها فقال الحجاج يا غلام انحر الجزر و أطعم الناس و علم أنه لا يستقل بهذه الأبهة و كذلك كانت. و من هذا الباب أعطية بنى أمية و جوائزهم فإنما كان أكثرها الإبل أخذاً بمذاهب العرب وبداوتهم ثم كانت الجوائز في دولة بنى العباس و العبيديين من بعدهم ما علمت من أحمال المال و تخوت الثياب و إعداد الخيل بمراكبها و هكذا كان شأن كتامة مع الأغالبة بأفريقية و كذا بنى طفج بمصر و شأن لمتونة مع ملوك الطوائف بالأندلس والموحدين كذلك و شأن زناتة مع الموحدين و هلم جراً تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية و بني العباس وانتقلت حضارة بنى أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين و زناتة لهذا العهد و انتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين و على قدر عظم لدولة يكون شأنها في الحضارة إذ أمور الحضارة من توابع الترف و الترف من توا بع الثروة والنعمة و الثروة و النعمة من توابع الملك و مقدار ما يستولي عليه أهل الدولة فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله فاعتبره وتفهمه و تأمله تجده صحيحاً في العمران و الله وارث الأرض و من عليها وهو خير الوارثين.

مقدمـة عامـة

الفصل الأول

الأسرة والسلطة السياسية: مدخل نظري

الفصل الثاني:

مكانة القرابة في فكر ابن خلدون وعلاقتها بالعصبية

الفصل الثالث

القرابة والعلاقات الأسرية في المجتمع المحلي:

مقاربة سوسيو–أنثروبولوجية

الفصل الرابع

الإطار الميداني والاجراءات العملية للدراسة

الفصل الخامس

الانتخاب وآليات قيام السلطة السياسية في مجتمع الدراسة

الفصل السادس

التحليل الخلدوني لمصادر السلطة السياسية في منطقة عمي موسى

خاتمة واستنتاجات عامة

قائمة المراجع

الملاحق

فهرس الاصطلاحات

الرقم	الاصطلاح	الدلالة
01	FLN	حزب جبهة التحرير الوطني
02	RND	التجمع الوطني الديمقراطي
03	MPA	الحركة الشعبية الجزائرية
04	PT	حزب العمال
05	FNA	الجبهة الوطنية الجزائرية
06	JIL JADID	جيل جديد
07	F.MOSTAKBAL	جبهة المستقبل

فهرس الجداول

الرقم	العنوان	الصفحة
01	خصائص العينة حسب السن والجنس	144
02	خصائص العينة حسب المستوى التعليمي	145
03	خصائص العينة حسب الوضعية الاقتصادية	146
04	خصائص العينة حسب الأصول الجغرافية والاجتماعية	147
05	التشكيلة السياسية المرشحة لانتخابات 29 نوفمبر 2012 بعمي موسى	162
06	المعطيات العامة لانتخابات 29 نوفمبر 2012 بمنطقة عمي موسى.	165
07	نتائج فرز الأصوات حسب الأحزاب والقوائم	167

فهرس المحتويات

المحتويات	الصفحة
فهرس الاصطلاحات.....	
فهرس الجداول.....	
فهرس المحتويات.....	
توطئة	
كلمة شكر.....	
مقدمة عامة.....	
تمهيـــــــــد.....	أ
أ. تحديد الموضوع.....	ج
ب.دوافع الدراسة وأهدافها.....	د
أولا. أسباب اختيار الموضوع.....	د
ثانيا.الأهداف من الدراسة.....	هـ
ج. تحديد الاشكالية وصياغة الفرضيات.....	و
أولا. تحديد الاشكالية.....	و
ثانيا. صياغة الفرضيات.....	ز
د. حقل الدراسة.....	ح
هـ.منهجية الدراسة.....	ط
و.الاقتراب النظري للدراسة.....	ط
ز. خطة الدراسة.....	ك
ح. صعوبات الدراسة.....	م
الفصل الأول. الأسرة والسلطة السياسية: مدخل نظري	
تمهيد.....	28
I. تحديد المفاهيم.....	29
أولا. تعريف القرابة ومفهومها.....	29
1. التعريف اللغوي والاصطلاحي.....	29

2. التعريف السوسيو-أنثروبولوجي..... 30
ثانيا.أنواع القرابة..... 32
1. القرابة الدموية..... 32
2.القرابة الاجتماعية..... 32
3. القرابة عن طريق المصاهرة..... 33
4. القرابة المصطنعة..... 34
5. القرابة الطقوسية..... 34
ثالثا. أنواع الجماعات القرابية..... 36
1.العائلة الأولية..... 36
2.العائلة المعقدة..... 37
3.البدنة..... 37
4.العشيرة..... 38
5. البطون واتحاد العشائر..... 38
6.القبيلة..... 38
رابعا.مفهوم السلطة السياسية..... 40
1. السلطة لغة واصطلاحا..... 40
أ. لغة..... 40
ب.اصطلاحا..... 40
2. السلطة السياسية..... 42
خامسا.مصادر السلطة السياسية..... 45
1.المصدر التقليدي..... 45
2.الشخصية الكاريزمية أو التاريخية..... 45
3.المصدر العقلاني القانوني..... 46
II. الدراسات السابقة حول موضوع الأسرة والسلطة السياسية 48
أولا.نظريات حول الأسرة والقرابة..... 48
1.النظرية التطورية 48
2.النظرية المادية 52

3.نظرية ايميل دوركايم 56
4.النظرية البنائية الوظيفية 60
5. التفاعلية الرمزية 62
ثانيا.نظريات حول السلطة السياسية 65
1.المنظور الغربي حول السلطة السياسية 65
2.المنظور الاسلامي للسلطة السياسية 67
أ. الخلافة 68
ب. الملك 72
ثالثا. دراسات جزائرية حول الأسرة والسلطة السياسية 73
الفصل الثاني:مكانة القرابة في فكر ابن خلدون وعلاقتها بالعصبية
تمهيد..... 78
I.علاقة الأسرة بالعصبية الخلدونية..... 79
أولا.مفهوم العصبية وتعريفها..... 79
1.المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم العصبية..... 79
2.المعنى الخلدوني للعصبية..... 80
ثانيا.القرابة كأساس تشكل العصبية 82
ثالثا.توسع الرابطة القرابية والانتقال من العصبية الخاصة إلى العصبية العامة 85
II.الدور السياسي للأسرة في فكر ابن خلدون..... 88
أولا.العصبية والسلطة السياسية في مرحلة العمران البدوي(الرئاسة)..... 88
ثانيا.الرياسة وشروط قيامها..... 91
III. مظاهر التغير الاجتماعي وعوامله..... 94
IV.ثلاثية "القرابة–العصبية–الملك" في فكر ابن خلدون..... 97
أولا.بلوغ الأسرة البدوية الملك..... 97
ثانيا.تلاشي العلاقات القرابية وانهيار العصبية..... 101
V. مطلب تحليلي..... 103
الفصل الثالث.القرابة والعلاقات الأسرية في المجتمع المحلي: مقاربة سوسيو–أنثروبولوجية....
تمهيد..... 107

I.المورفولوجيا الاجتماعية للريف في الجزائر..... 107

أولا.تعريفات ومفاهيم..... 107

ثانيا.الخصائص السوسيولوجية للمجتمع الريفي المحلي..... 111

ثالثا.الروابط الاجتماعية في الريف الجزائري..... 116

II.خصائص ومميزات الأسرة الجزائرية الحديثة..... 118

أولا.التغير البنائي والوظيفي للأسرة الجزائرية..... 118

ثانيا.الضبط الاجتماعي داخل الأسرة الحديثة..... 122

ثالثا.تطور السلطة داخل الأسرة الجزائرية 125

III.مقومات النظام الأبوي في المجتمع المحلي الجزائري..... 128

الفصل الرابع:الاطار الميداني والاجراءات العملية للدراسة

تمهيد 134

I. الاطار الميداني للدراسة 134

أولا.المجال المكاني للدراسة 134

1. نبذة تاريخية عن منطقة عمي موسى 134

2. الأصل في تسمية المنطقة 136

3. الموقع الجغرافي 137

4. البناء القرابي في مجتمع الدراسة 138

ثانيا.المجال الزماني للدراسة 141

1. المرحلة الاستطلاعية للدراسة 141

2. المرحلة الفعلية لانجاز الدراسة 141

ثالثا. المجال البشري للدراسة 141

1.مراحل اختيار العينة 141

2.خصائص العينة: 144

أ.تقديم العينة حسب السن والجنس 144

ب.تقديم العينة حسب المستوى التعليمي 145

ج.تقديم العينة حسب الوضعية الاقتصادية 146

د.تقديم العينة حسب الأصول الجغرافية والاجتماعية 147

II.الاجراءات العملية للدراسة 148

أولا.الملاحظة 148

ثانيا.المقابلة 149

ثالثا.الوثائق والسجلات 149

رابعا.الأعيان 149

الفصل الخامس: الانتخاب وآليات قيام السلطة السياسية في مجتمع الدراسة

تمهيد..... 151

I.اللامركزية الإدارية كمطلب ديمقراطي..... 151

أولا.مفهوم اللامركزية..... 151

ثانيا.الجماعات المحلية..... 154

II.أهمية النظام الانتخابي في تشكيل الجماعات المحلية..... 156

III.الانتخابات المحلية ل29 نوفمبر 2012 بمنطقة عمي موسى. 160

أولا. الحملة الانتخابية ومرحلة ما قبل التصويت..... 160

خامسا.قراءة تحليلية لنتائج انتخابات 29 نوفمبر 2012 المحلية..... 165

1.وصف ظروف الانتخابات..... 165

2.نتائج التصويت..... 167

الفصل السادس.التحليل الخلدوني لمصادر السلطة السياسية في منطقة عمي موسى

تمهيد..... 170

I.العوامل المؤثرة في صناعة القرار السياسي بمنطقة عمي موسى 171

أولا.الثقافة السياسية..... 171

1.المفهوم ودلالته في الواقع..... 171

2.تأثير الثقافة السياسية المحلية على النظام السياسي..... 173

ثانيا.العوامل الذاتية..... 176

1.الجانب الاجتماعي..... 176

2.العامل النفسي..... 177

3.العامل الاقتصادي..... 178

ثالثا. الرشوة السياسية..... 179

II.التصور الخلدوني لقيام السلطة السياسية..... 182
أولا.الأسرة مصدر السلطة السياسية..... 182
ثانيا.شروط الغلبة وقيام السلطة حسب ابن خلدون..... 184
ثالثا.كيف يتعاطى مجتمع الدراسة مع العصبية الخلدونية؟..... 186
III.القبيلة الحداثة:ثنائية الصراع داخل المجتمع المحلي 188
أولا.النظام القيمي داخل المجتمع المحلي بعمي موسى..... 188
ثانيا.التراتبية الجديدة داخل المجتمع المحلي بعمي موسى وعلاقتها بالعصبية الخلدونية..... 190
VI.الديمقراطية ومشروع الحداثة داخل مجتمع الدراسة 193
أولا.عناصر التحديث السياسي في منطقة الدراسة..... 193
1.منظمات المجتمع المدني..... 194
2. الأحزاب السياسية..... 195
ثانيا.أي مستقبل للديمقراطية في مجتمع الدراسة؟..... 198
نتائج واستنتاجات عامة..... 201
قائمة المراجع..... 211
الملاحق 236

توطئـــــــــة

"...إنـــــي رأيـــــت أنـــــه لا يكتـــــب إنســـــان كتابـــــا فـــــي يومـــــه إلا قـــــــال فـــي غـــده: لـــــو غيـــر هـــذا لكـــان أحســـن، ولـــــو زيـــد كـــــذا لكـــــان يستحســـــن، ولـــو قـــدم هـــذا لكـــــان أفضـــــــــل، ولـــو تـــــرك هـــــذا لكـــان أجمـــــل، وهـــــذا مـــــن أعظـــــم العبـــــر وهـــو دليـــل علـــى استيـــلاء النقـــص علـــى جملـــــة البشـــــــر... "

العمـــاد الأصفهانـــي

تحيـــة شكـــر وتقديـــر وعرفـــان

أزفهـــا خالصـــة إلـــى أستـــاذي الفاضـــل

الأستـــاذ الدكتـــور *محمـــــد حمـــداوي*

والـــذي وقـــف بجانبـــي

مشجعـــا وناصحـــا، أمينـــا وحريصـــا علـــى إتمـــام

هـــذه الرسالـــة

وإلـــى كافـــة أساتذتـــي فـــي جميـــع مراحـــل تعليمـــي.

المؤلفات باللغة العربية

القواميس والمعاجم

1. إبراهيم مذكور وآخرين، **المعجم الوسيط**، ط03، دت، ج02.

2. جمال الدين أبو الفضل مُحَمَّد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**،بيروت، دار صادر،ك03، مجلد01، ج10، 1999

3. علي بن هادية وآخرون، **القاموس الجديد للطلاب**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب،ط07، 1991.

4. علي هلال الدين ونيفين مسعد، **معجم المصطلحات السياسية**، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994، ص 205.

5. نخبة من الأساتذة والمتخصصين، **معجم العلوم الاجتماعية**، مصر، الهيئة العامة للكتاب، د ت.

المؤلفات

1. المنجي حامد، **توظيف مفهوم العصبية في دراسة المجتمع العربي المعاصر**: نماذج تطبيقية ذات صلة بالتنمية، برفكت برنت، تونس، 2004.

2. إبراهيم عبد الفتاح كاميليا، **سيكولوجية المرأة العاملة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.

3. ابن مرزوق محمد، **إسماع القيم في إثبات الشرف من جهة الأم**، مخطوط بالمكتبة الجزائرية الوطنية تحت رقم 2007.

4. ابن مريم، **البستان في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،س).

5. أبو خلدون ساطع الحصري، **أحاديث في التربية والاجتماع**، سلسلة التراث القومي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1985.

6. الأخـرص محمـد صفـوح ، **إستراتيجية الضبط الاجتماعي في الدول العربية**، ط1، الرياض، أشاد للنشر، 1997.

7. استيـــو محمـــــد، **الفقـر والفقـراء فـي مغـرب القرنين 16 و 17**، ط1، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة ، المملكة المغربية، 2004.

8. اسماعيـــل عمـــاد ، **كيف نربي أطفالنا، التنشئة الاجتماعية للطفل في الأسرة العربية**، بيروت، دار النهضة العربية، 1974.

9. أميرة منصورة يوسف علي، **محاضرات في قضايا السكان والأسرة والطفولة**، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1999.

10. أوميـــل علـــي ، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005.

11. بركـــات حليـم ، **المجتمـع العربـي المعاصـر، بحث استطلاعي اجتماعي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

12. البشير مُحَّد بن مسعود ، **مقدمـة فـي الاتصـال السياسـي**، مكتبة العكيبان، السعودية، 1997.

13. البعلـــي فـــؤاد، **ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث**، ط1، دمشق، دار الهدى للثقافة والنشر، 1997.

14. بوتفنوشـــت مصطفى، **العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة**، الجزائر،ديوان المطبوعات الجامعية،

15. بوديـــار حسنـــي ، **الوجيـــز في القانون الدستوري**، الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، 2003.

16. بوطالب مُحَمَّد نجيب، **الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية**، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

17. بوطالب مُحَمَّد نجيب، **سوسيولوجيا القبلية في المغرب العربي**، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

18. بوقـــــرة بلقاسـم، **من الاستبداد الشرقي إلى النظام العالمي الجديد**، التاريخ الاجتماعي الجزائري تحت المجهر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2004.

19. بوقصاص عبد الحميد، **النماذج الريفية–الحضرية لمجتمعات العالم الثالث في ضوء المتصل الريفي الحضري**، مخبر التنمية والتحولات الكبـرى في المجتمع الجزائري، عنابة، جامعة باجي مختار، د ت.

20. ج.ب. هـوغ وآخرون، **الجماعة السلطة والاتصال**، تر: نظير جاهل، ط02، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996.

21. الجابري مُحَمَّد عابد ، **فكر ابن خلدون في العصبية و الدولة**: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.

22. جـــان مينـــــو، **مدخل إلى علم التربية**، تر: جورج يونس، ط3، بيروت، منشورات عويدات، 1982.

23. جـــان وليـام لابيار، **السلطـة السياسيـــة**، تر: حنا الياس، بيروت، منشورات عويدات، د س.

24. الجـــرف طعيمـة ، **القانـــــون الاداري**، القاهـرة، دار النهضـــــة العربيـــــة، 1978.

25. الجريسي خالد بن عبد الرحمان ، **العصبية القبلية من المنظور الإسلامي** ، مؤسسة الجريسي للتوزيع، الرياض، 2008 .

26. الجنـــــدي مصطفـــــى، **الإدارة المحلية وإستراتيجيتها**، الإسكندرية، منشأة المعارض، 1987.

27. الجولانـــي فاديـــــة عمر، **التغيـــر الاجتماعـــــي**، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1993.

28. الجوهـــــري عبـــــد الهادي، **معجم علم الاجتماع**، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1998

29. الجوهـــــري محمـــــــد، **دراسات أنثروبولوجية معاصرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1993.

30. حافـظ عبـد الرحيـــم، **الزبونية السياسية في المجتمع العربي**، قراءة اجتماعية-سياسية في تجربة البناء الوطني في تونس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

31. الحامد أبو بلال عبد الله ، **ثلاثية المجتمع المدني**، عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا،بيروت، الدار العربية للعلوم، ط01، 2004.

32. الحسن إحسان مُحَمَّد، **العائلة والقرابة و الزواج**، دراسـة تحليلية في تغير نظـتم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي، ط1، بيروت، دار الطليعة 1981.

33. الحمداني قحطان أحمد سليمان، **النظرية السياسية المعاصرة**، ط01، الأردن، دار حامد للنشر والتوزيع،2003.

34. الحيـــدري إبراهيـــــــم، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، بيروت، دار الساقي، 2003.

35. الخطيـــــــب محمـــد، **الأنثروبولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية**، دمشق، منشورات علاء الدين، 2000.

36. خليـل عمـــر معن، **علـــم اجتماع الأسرة**، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط01، 2000.

37. الخولـــي سنـــاء ، **الأســرة والحيـــاة العائليـــة** ، مصر، دار المعرفـة الجامعية، 2000.

38. دبـــور أمين مُحَّد ، **نظـــم سياسيـــة مقارنـــــــة**، غـــزة، الجامعـــة الإسلامية، 2013.

39.ديـــــاب فوزيـــة ، **القيـــم والعادات الاجتماعيـــة**، ط2، بيـــروت، دار النهضـة العربية، 1980.

40. رشوان عبد الحميد، **الأنثروبولوجيا في المجالين النظري والتطبيقي**، الأزاريطة، المكتب الجامعي الحديث،2003.

41. زكريـاء بـن صغير، **الحملات الانتخابية، مفهومها وسائلها وأساليبها**، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004.

42. سبيليـــا محمـد، **التحديث وتحولات القيم ، أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر**، سلسلة الندوات، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2001.

43. سعـد الديـــن ابراهيـــم ، علي الدين هلال وآخرون، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**،ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

44. السلطان جاسم مُحَّد ، **فلسفة التاريخ، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ**، مؤسسة أم القرى للنشر، ط1، 2005.

45. السمالـوطـــي نبيـل، **الديـــــن والبنـــــاء العائلـــــــــي**، جـــدة، دار الشـــــروق، د س.

46. سميـــــــر عبـــــده، **المرأة العربية بين التخلف والتحرر**، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان، 1980.

47. سنـــــــاء الخولـي، **الأســـــــرة والمجتمـــــــــع** ، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ب.ت.

48. السويـــــــدي مُحَمَّد، **مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990.

49. السويـــــدي مُحَمَّد، **مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر**، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1996.

50. السيـد سميرة أحمد ، **مصطلحـــات علـــم الاجتمـــــــــاع**، السعودية، مكتبة الشقيري، 1997.

51. الشدادي عبد السلام ، **ابن خلدون من منظور آخر**، تر:مُحَمَّد الهلالي وبشرى الفكيكي، المغرب، دار توبقال، ط01، 2000.

52. الشرقـــاوي سعاد، **النظم السياسية في العالم المعاصر**، القاهـــرة، د د ن، 2007.

53. الشريط عبد الله، **نصوص مختارة عن فلسفة ابن خلدون**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،ط1، 1984.

54. شكـــري علياء ، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996.

55. الشكعة مصطفى ، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1986.

56. شيخة عبد المجيد ، **تأثير عمل الأم خارج البيت على السلطة والأسرة وتقسيم العمل وتحصيل الأبناء**، دراسات تربوية، المجلد الثاني، الجزء التاسع، القاهرة، 1987.

57. الشيخلي عبد الرزاق إبراهيم ، **الإدارة المحليـــــة**، دراسـة مقارنـــة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، 2001.

58. شيهـــوب مسعـــــودة، **أسس الإدارة المحلية وتطبيقاتها على نظام البلدية والولاية في الجزائر**،opu، 1986.

59. الطاهـــــر زرهونـــي، **التعليم فـي الجزائـر قبل وبعد الاستقلال**، الجزائر، موفوم للنشر، 1994.

60. الطماوي سليمان مُحَمَّد ، **الوجيـــــز في القانـــون الاداري**، مطبعـة عين شمس، القاهرة، 1982.

61.عاطـف غيـث محمـــد، **دراسات في علم الاجتماع القروي**، بيـروت، دار النهضـة العربيـة،(د،س).

62. عاطـــف وصفـــي ، **الأنثروبولجيـــا الثقافيـــــــة**، بيـــروت، دار النهضة العربية، 1971.

63. عبد الباسط عبد المعطي، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1998.

64. عبد الرحمان ابن خلـــدون، **مقدمـــة ابـــن خلـدون**، بيروت،دار الكتب العلمية، ط1،1991.

65. عبد العليم ناصر عفاف، **التنمية الثقافية والتغير الاجتماعي للأسرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1995.

66. عبد القادر جغلول، **تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية**، تر:فيصل عباس، ط3، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.

67. عبد الله آيت الخيار، **الطفل في الوسط الاجتماعي والثقافي**، الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية،1988 .

68. عبد المجيـد شيخة، **تأثير عمل الأم خارج البيت على السلطة في الأسرة وتقسيم العمل المنزلي وتحصيل الأبناء**، دراسات تربوية، المجلد الثاني، الجزء التاسع، ديسمبر 1987، القاهرة.

69. عبـــده سميـــر، **المرأة العربية بين التخلف والتحرر**،بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1980.

70. عرابـي عبد القادر، **المرأة العربية بين التقليد والتجديد**، في المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، سلسلة كتب المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004.

71. العزوي مُحَّد سليم ، **نظرات حول الديمقراطية**، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2000.

72. العظمـــــة عزيز ، **ابن خلدون وتاريخيته**، تر: عبد الكريم ناصيف، لبيروت، طار الطليعة،ط2، 1987 .

73. عفاف عبد العليم ناصر، **التنمية الثقافية والتغير الاجتماعي للأسرة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1995.

74. علياء شكري وآخرون، **علم الاجتماع العائلي**، الأردن، دار المسيـــرة للنشـــر والتوزيع، 2009.

75. عمـــر الجولاني فادية، **التغيـــر الاجتماعـــي**، الإسكندريـــة، مؤسســـة شباب الجامعة ، 1993.

76. عيـد عبـد الرزاق، **النظام الأبوي وعلاقته بحقوق الإنسان**، في حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1.

77. الغامدي سعيد فالح ، **البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية**، الإسكندرية، المكتب الجماعي الحديث، ط05، 1990.

78. غيات بوثلجـــــة ، **تحـولات ثقافيـــة**، الجزائـــــر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005.

79. الفـــــوال مصطفى ، **البناء الاجتماعي للمجتمعات العربية**، دار الفكـــر العربي، مصر، 1983.

80. الفـــــوال مصطفى، **علم الاجتماع البدوي**، تقديـــم أحمـــد محمـــد خليفـــة، القاهرة، دار النهضة العربية، د ت.

81. فوكـــــو ميشـــال، **المعرفة والسلطة**، تر: عبد العزيز العيادي، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

82. الفيـــروز ايادي، **القامـــوس المحيـــط**، ط1، بيـــروت، دار الكتـــــب العلميـــة، 1995.

83. قبانـــي خالـــد ، **اللامركزية ومسألة تطبيقاتها في لبنان**، منشورات بحر المتوسط، بيروت، ط1، 1981.

84. القصير عبد القادر، **الأسرة المتغيرة في مجتمع المدينة العربية**، دراسة ميدانية في علم الاجتماع الحضري والأسري، بيروت، دار النهضة العربية.

85. الكندي أحمد مُحَّد المبارك، **علم النفس الأسري**، ط2،الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1992.

86. لبيـــــض سالـــم، **من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبلية في المغرب العربي**، مجلة المستقبل العربي، العدد 264، دت.

87. اللحام أحمد الأصغر ، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

88. لطفـــي سهيـــــر، **وضع المرأة في الأسرة العربية وعلاقته بأزمة الحرية والديمقراطية**، في المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

89. لطيـــــف مُحَّد ، **بنية الأسرة البدوية في تاريـــخ المغـــرب**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، ط1، 2006.

90. مجموعـــــة مـــن الباحثين، **الربيـــــع العربـــــي إلى أين؟**، مركـــز دراسات الوحـــــدة العربية، بيروت، 2011.

91. محجوب مُحَّد عبده وآخرون، **دراسات في المجتمع البدوي**، مصـــر، دار المعرفة الجامعية،1998.

92. محجـــوب محمـــد عبده ، **طرق البحـــث الأنثروبولوجي**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، د س.

93. محجـــوب مُحَّد عبده ، **مقدمة لدراســة المجتمعـــات البدويـــة (منهـــج وتطبيـــق)**، الكويت، ط2، وكالة المطبوعات ، 1974.

94. محمـــد جابـــر سامية ، **القانـــون والضوابـــط الاجتماعية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1997.

95. محمـــد سليم العزوي، **نظرات حـــول الديمقراطية**، ط1، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، 2000.

96. مُحَّد علي مُحَّد، **أصول الاجتماع السياسي والمجتمع في العالم الثالث**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، (د س).

97. مُحَّد منير حجاب، **إدارة الحملات الانتخابية**، طريقك للفوز في الانتخابات، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

98. محمـود أبو زيـــد، **علم الاجتماع القانوني**، ط2، الكويـــت، مطبعـــــة غريـــب، (د س).

99. محمود مُحَّد ربيع ، **النظرية السياسية عند ابن خلدون**، دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي، دار الهنا للطباعة والنشر، ط1، 1989.

100. مدبولي جاح محسن ، **محاضرات في الفلسفة السياسية القديمة والوسيطية**، جامعة حلوان، 2008.

101. مزيــان عبد المجيد ، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأساسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي**، دراسة فلسفية واجتماعية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1988.

102. المساقية أمين عواد ، المعتصم بالله علوي، **الإصلاح السياسي والحكم الراشد** ، إطار نظري، الأردن، دار الحامد للنشر والتوزيع،2012 .

103. مسعـود شيهوب، **أسس الإدارة المحلية وتطبيقاتها على نظام البلدية والولاية في الجزائر**، OPU ، الجزائر.

104. مسلم عدنان أحمد، **محاضرات في الأنثروبولوجيا**، علم الإنسان، الرياض، مكتبة العبيكان، 2001.

105. مصبـــــاح عامر ، **المدخـــل إلـــى الأنثروبولوجيـــا**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2010.

106. معـــــن خليل عمر، **علم اجتماع الأســـــرة**، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2000.

107. مغربي عبد الغني ، **الفكـــر الاجتماعـــي عنـــد ابـــن خلـــدون**، تر: مُحَمَّد الشريف بندلي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب مع ديوان المطبعات الجامعية، 1988.

108. مكي عبد الرزاق ، **الفكر الفلسفي عند ابن خلدون**، تقديم علي سامي النشار، الاسكندرية، مطبعة رويال، 1970 .

109. ممـــــدوح خالد ، **البلديات والمحليات في ظل الأدوار الجديدة للحكومة**، القاهرة، المنظمة العربية للتنمية، 2009.

110. المنصور محمــد، **المختصر المفيد في النظم الإسلامية**، ط1، مصر، دار التوزيع والنشر والإسلامية، 1998.

111. المنوفي كمـــال، **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين**، تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية، دار بن خلدون ، بيروت، 1980.

112. منير ابراهيم شبلي، **المرفق المحلـــــي**، دراســـة مقارنـــــة، دار الفكـــر العربي،1997.

113. ميتشل دينكن، **معجم العلوم الاجتماعية**، تر: مُحَّد إحسان مُحَّد الحسن، بيروت، دار الطليعة، 1989.

114. نخبة من الأساتذة، **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دس.

115. نخبة من المتخصصين، **علم الاجتماع الأسري**، القاهــرة، الشركــة العربيـــة المتحدة للتسويق، د،س

116. الهرماسي مُحَّد عبد الباقي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987.

117. ٱلهواري عدي، **الاستعمار الفرنسي وسياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي (1830–1960)**، تر: جوزيف عبد الله، بيروت، دار الحداثة، 1983.

118. والي خميس حازم ، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

119. الوحيشي أحمد بيري، **الأسرة والزواج مقدمة في علم الاجتماع العائلي**،طرابلس، المكتبة الجامعية المفتوحة، ط01، 1998.

120. الوردي علـــــــي ، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، لندن، دار كوفات، ط02، 1994.

121. وصفـــي عاطـــف ، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، بيـــروت، دار النهضـــــة العربيـــــة،د س.

القوانين والمراسيم

122. القانون رقم 01/12 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 يناير 2012 والمتعلق بالانتخاب.

123. القانون رقم 11-10 مؤرخ في 20 رجب عام 1432 الموافق ل 22 يونيو سنة 2011 والمتعلق بالبلدية.

124. القانون رقم 12-07 مؤرخ في 28 ربيع الاول عام 1433 الموافق ل 21 فبراير سنة 2012 والمتعلق بالولاية

125. القرار رقم 2014/1191 صادر عن السيد/والي ولاية غليزان بتاريخ 06-05-2014 بسبب الإدانة الجزائية النهائية والتعويض بقرار رقم 2014/2066 بتاريخ 18-09-2014 المتضمن الاستخلاف بسبب الإقصاء

126. القرار رقم 2014/1331 و 2014/1332 الصادرين بتاريخ 2014/05/28 عن السيد والي ولاية غليزان والمتضمنين التوقيف المؤقت بسبب الإدانة الجزائية الابتدائية إلى غاية صدور حكم نهائي من الجهة القضائية المختصة.

المجلات والمقالات

127. أحمد أبو زيد، **الفيلسوف ابن البوسطجي، بير بورديو والتجربة الجزائرية**، مجلة العربي، العدد 530، يناير 2003، ص 118

128. إكرام هاروني، **الأسرة النووية، القرابة والواقع الاجتماعي الحضري**، مقال منشور في إطار فعاليات الملتقى الوطني " **الروابط الاجتماعية للمجتمع الجزائري**" يومي 06-07 وفمبر2006 بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2007-2008.

129. آمنة بن ميلاد، **نحو قراءة جديدة لتاريخ النساء المغربيات، بدويات القرون الوسطى**، مقال في المرأة المغاربية، الواقع والرؤى المستقبلية، حولية البنية الإفريقية لدراسة البيئة والتهيئة الترابية، العدد 2، 1994، مطبعة آندا داكار.

130. جهيدة بوجمعة، الفكر السياسي عند ابن خلدون، مجلة اتحاد العرب، دمشق، ع 28، 2007 .

131. حسن مُحَّد شافعي، **سوسيولوجيا النظم السياسية... ابن خلدون انموذجا**، مجلة الأحداث المغربية، مصنف ملتقى الفكر، 14-09-2012.

132. حسينة شدون، **دور الإدارة المحلية في مراقبة العملية الانتخابية، المراحل التحضيرية**، الملتقى الدولي الخامس حول دور ومكانة الجماعات المحلية في الدول المغاربية، كلية الحقوق والعلوم السياسية،جامعة مُحَّد خيضر، بسكرة، 03،04 مارس2009.

133. دهمي زينب، **التغير الاجتماعي داخل الأسرة الجزائرية: دراسة مقارنة بين الأسرة الممتدة والأسرة النووية الحديثة**، ورقة من الملتقى الوطني حول "الأسرة والتحديات المعاصرة"، جامعة خنشلة، الجزائر، يومي 15-16 ماي 2012، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية.

134. دهيمي زينب، **التغير الاجتماعي داخل الأسرة الجزائرية، دراسة مقارنة بين الأسرة الممتدة التقليدية والأسرة النووية الحديثة**، ورقة ملتقى حول الأسرة والتحديات المعاصرة، يومي 16/15 ماي 2012 بجامعة قاصدي مرباح بورقلة.

135. رياض عزيزي هادي، **مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**، جامعة بغداد، مجلة العلوم السياسية، العراق ، العدد 37.

136. عبد السلام علي نوير، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة الثقافة السياسية**، مجلة عالم الفكر، العدد 01، المجلد 40، سبتمبر 2011.

137. عبد الكبير الخطيبي، **المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار**، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد02، د س.

138. عبد الله الكيلاني، **منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية في موضوع السلطة والعصبية فهما وتحليلا**، سلسلة إسلامية المعرفة، العدد51، 2007.

139. عبد الوهاب بوحديبة، "**المقاربة والمسألة الجنسية أو المجتمع المغربي إزاء المسألة الجنسية**"، مجلة الفكر العربي المعاصر،مارس-أفريل1988.

140. عبد الوهاب بوحديبة، **المغاربة والمسألة الجنسية أو المجتمع المغربي إزاء المسألة الجنسية**، مجلة الفكر العربي المعاصر، أفرسل-مارس، 1988.

141. م العياشي، **الأسرة في الوطن العربي، آفاق التحول من الأبوية إلى الشراكة**، مجلة عالم الفكر، المجلد36، العدد03، 2008.

142. عبد الفتاح ماضي، **مفهوم الانتخابات الديمقراطية، مشروع دراسة الديمقراطية في البلدان العربية**، اللقاء السنوي 17 للديمقراطية والانتخابات في الدول العربية، 2007.

143. مُحَّد جابر الأنصاري وآخرون، **العرب والعولمة**، بحوثات ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

144. مُحَّد حمداوي، **وضعية المرأة داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي**، إنسانيات، العدد 10، جانفي-أفريل 2000.

145. مُحَمَّد حمداوي، **وضعية المرأة والعنف داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي**، إنسانيات، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، العدد 10، جانفي-أفريل، 2000.

146. مُحَمَّد خداوي، **الانتخاب في الوطن العربي بين الولاءات الأولية والمد الديمقراطي**، دفاتر السياسة و القانون، العدد السابع، جوان 2012، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة.

147. مُحَمَّد شقرون، **الظاهـــرة الدينية كموضـــوع للدراســـة، شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات**، المستقبل العربي، العدد 133، مارس 1990.

148. مُحَمَّد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، من مقالات كتاب في مجلة، العدد95، بيروت، نركز دراسات الوحدة العربية،2006.

149. مسعودة خ. بيطام، **دور التنشئة الاجتماعية في تكوين شخصية الرفد**، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 21، جوان 2004، الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع.

150. مصطفى مرضي، **المجتمـع الريفـي: من الاستقلالية إلى التنميـة: معالـم ودلالات**،CRASC، إنسانيات، 1999.

151. نصر الدين بن طيفور، **استقلاليـــة الجماعـــات المحليـــة كركن أساسي للتنمية المحلية**، مداخلة في الملتقى الدولي حول التنمية المحلية والحكم الراشد، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر يومي 26-27 أفريل ، 2005.

152. يارة سمير والامام سلمى، **السلوك الانتخابي في الجزائر**، دفاتر السياسة والقانون، دورية محكمة صادرة عن جامعة ورقلة، العدد 01، جوان 2009.

153. يعقوب قبانجي، **منظومة القيم العائلية في الوطن العربي**، محاولة نقدية، المستقبل العربي، العدد 308، أكتوبر 2004.

الرسائل والدوريات

154. مُحَّد مدان، **الأصول السوسيوتاريخية للسلطة السياسية في الجزائر (1962-2002)، دراسة أنثروبولوجية** ، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، أبو بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، 2007-2008.

155. مرقومة منصور، **القبيلة والسلطة في المجتمع في الجزائر: بحث أنثروبولوجي في المجال السياسي التيهريتي**، رسالة دكتوراه، ، 2010/2009، جامعة وهران، قسم علم الاجتماع، إشراف العايدي عبد الكريم.

156. مُحَّد حمداوي، **القرابة و السلطة عند ابن خلدون، البذور الجنينية لأنثروبولوجيا سياسية**، وقائع الملتقى، أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، تيميمون، 2002.

157. رشيد زوزو، **الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر**، (1988-2008)، دراسة ميدانية على عينة من المهاجرين إلى مدينة بسكرة، جامعة منتوري، قسنطينة، قسم علم الاجتماع، تخصص علم الاجتماع التنمية،2008.

158. سعيدي شيخ، **الدور التنموي للجماعات المحلية في الجزائر على ضوء التعددية السياسية**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2006-2007.

159. سماعين لعبادي، **المنازعات الانتخابية، دراسة مقارنة لتجربتي الجزائر وفرنسا في الانتخابات**، رسالة دكتوراه2013/2012، جامعة مُحَمَّد خيضر، بسكرة.

الويبوغرافيـا

160. **صبري مُحَمَّد خليل، الفساد، تعريفه، أسبابه وآليات مكافحته، نشر في 02 أفريل 2016، عن موقع http://www.sudanile.com.php تاريخ الزيارة 21جوان 2016 على الساعة 10سا:00د.**

161. إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وتأثيره على العائلة والمجتمع والسلطة**، المجلة الإلكترونية إيلاف، العدد 4534،موقع http://

www.elaph.com/web/opinion/2010/html، الأحد 20-10-2013 ، تاريخ

زيارة الموقع 22 فيفري 2015 على الساعة 21سا:25د.

162. أنظر علاء الدين الأعرجي، **هشام شرابي بين "النظام الأبوي" و"العقل المجتمعي"**، مجلة العربي، لندن، موقع http://www.blog.marefa.org بتاريخ 07-01-2005. تاريخ الزيارة 2015/01/28 على الساعة 22سا:15د.

163. تطور النظام الانتخابي في إسماعيل لعبادي، **أثر النظام الانتخابي في تشكيل المجالس المحلية في الجزائر في ظل التعددية الحزبية**، المجلة العربية للعلوم السياسية، الإصلاح السياسي، عن موقع articles/12-4pdf.http://www.caus.org.Ib/pdf/Emagazinzs تاريخ الزيارة 22 جوان 2016 على الساعة 15سا:30د.

164. خالد مُحَمَّد، التحولات الاجتماعية والممارسات الدينية، منشورات CRASC عن موقع .WWW.CRASC-DZ.ORG/ARTICLE-845-HTML

165. رشيد الإدريسي، **الثقافة السياسية والإصلاح...نحو تجديد الثقافة السياسية**، منشور بتاريخ 2011-07-09 عن موقع http://www.maghress.com/mohammediapress/12379.تاريخ زيارة الموقع: 12 جانفي 2016 على الساعة 22سا:00د.

166. زين العابدين شمس الدين، **العصبية والمهدية عند ابن خلدون، قراءة تحليلية نقدية**، مجلة المنهاج، بيروت،http://www-aktab.ma. مقال منشور في 22 أوت 2011، تاريخ الزيارة 2014/07/10 على الساعة 16سا:45د.

167. سميرة البوشتي، **البدو والحضر عند ابن خلدون**، عن موقع. **samira**bouchti.blogspot.com/2013/04/blog-post_11.html، مقال منشور بتاريخ 2013/04/11 ، تاريخ الزيارة 2014/06/03 على الساعة 18سا:28د.

168. منصور مرقومة، **القبيلة في الجزائر، جدلية التغيير بين الفكر التقليدي وتحديات العصرنة**، مقال منشور في الموقع www.aranthropos.comبتاريخ 2010/04/30، تاريخ الزيارة 10-01-2015 على الساعة 10سا:00د.

169. وليد بن نايف السديري، **العقلانية في سلوك التصويت الانتخابي**، الإمارات، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2012، موقع .http://www.almajles.gov.ae.1818 تاريخ الزيارة 21 جوان 2016 على الساعة 14سا:30د.

170. A. Reynolds, **la conception des systèmes électoraux**, Stockholm, IDEA, 2002.

171. A Mahiou, **Cours d'institutions administratives**, 2eme ed , 1979 , opu,Alger.

172. C. Riviere, **Anthropologie politique**, Paris, Armond colin, 2004.

173. M.Ghorbal, **la personnalité maghrébine**, « …….à tabou islamique » (in) une formation psychiatrique, vol 57, n=°4, avri 1981.

174. Med.Magani. **histoire et sociologie chez Ibn Khaldoun**, traduit de l'anglais par M^{ed} Terbah, OPU, Alger,1994.

175. M. el Hocine beniassad, **Economie du développement de l'Algérie**, **sous développement et socialisme**, Alger, OPU, ^{1} 2eme ed, 1982.

176. N.Nassar ; **la pensée réaliste d'Ibn khaldoun**,Paris, PUF, 1967, traduit en arabe par ……

177. A. Lhouari, **les mutations de la société Algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine**, Paris, éd la découverte, 1999.

178. A. Michel, **des femmes dans la cite marchande**, PUF, Paris,

179. C Chaulet, **la terre, les frères et l'argent, stratégie familiales et production agricole en Algérie depuis 1962**, OPU,1987.

180. C.Camillerie, **jeunesse**, **famille et développement**, essai sur le changement socio-culturel dans un pays du tiers monde , Tunisie, Paris, CNRS, 1973.

181. C. Roig, **théorie et réalité de la décentralisation**, revue française de la science politique, Juin, 1966.

182. E. Durkheim, **Année sociologique**, 1986.

183. G. Bordeau,**Traité de science politique**, tome01, Paris, le pouvoir politique, 1967.

184. M,A Lahbabi, Ibn Khaldoun,Paris,seghers, 1968.

185. M.Bourayon,R.bel hadmi, **islam, législation et démographie en Algérie**, FNUAP, 2eme ed, 2000.

186. M.Boutefnouchet, **la famille algérienne, évolution et caractéristiques récentes**, Alger, SNED, 1982.

187. M.Waline , **Droit administratif**, 9eme ed, 1963.

188. M. Ségalen, **sociologie de la famille**, Nancy coll, UEd,Arrnand Colline,1981.

189. M. Boukhobza, **ruptures et transformation sociales en Algérie**, vol 2, Alger, OPU, 1889.

190. Mohammed Kouidri et Hamid khaldoun, **famille et démographie en Algérie**, Fnuap, mai1999.

191. M. Gadant , **le nationalisme Algérien et les femmes**, préface Mohammed harbi, l'Harmattan, Paris, 1995.

192. N.Baccouche, **décentralisation et démocratie locale en Tunisie**, in administration et changement, 1991.

193. P. Bourdieu, **sociologie de l'Algérie**, coll, Que sais-je ? n=° 802, Paris, PUF, 1974.

194. P.Norris, choosing **Electoral Systems international political**, science review, vol18, july 1997.

195. Ph. Fragues, « **la démographie du mariage arabo-musulman, Tradition et changement** »(in), Maghreb-Machrek, n=°16, avril.

تمهيـــــــــد

تعتبر العودة إلى فكر ابن خلدون، وتبني نظريته في العصبية والدولة، من أجل دراسة وفهم الأنظمة السياسية العربية والمحلية على وجه أخص، نوع من المجازفة العلمية. ففي الوقت الذي يرى فيه الكثير من الباحثين في ميدان السياسة والاجتماع، أن المجتمعات العربية ومنها المجتمع الجزائري، قد فسح المجال واسعا أمام الحريات السياسية والممارسات الديمقراطية، لا يزال البعض الآخر يقر باستمرارية تأثير مخلفات الموروث القبلي لهذا المجتمع القائم أساسا على العصبية وعلى الروابط القرابية والأسرية.

إن هذا الشرخ الفكري بين أنصار العصبية الخلدونية، وبين من يرى أن ابن خلدون صالح لزمانه ومكانه، هو ما جعلنا نسعى في فهم النظرية الخلدونية على وجه العموم، لنذهب بعد ذلك إلى محاولة خاصة ودقيقة في توظيف فكر ابن خلدون من أجل فهم واقعنا السياسي المعاش.

هذه المحاولة وإن أعابنا عنها الكثير، إلا أننا نجد فيها من غدق المتعة العلمية، تجلت في ولوجنا في التاريخ والماضي السياسي لمجتمعاتنا تارة، وعودتنا إلى الواقع والحاضر تارة أخرى، وكانت الوقائع في كل مرة تروح بنا وتأتي لتعطي بحثنا أدبيات وحقائق لم يكن من السهل تحليلها تحليلا علميا في كل مرة، بل وفي كثير من الأحيان، كنا نعجز حتى عن استيعابها وفهم فحواها.

إن الحديث عن محاولة فهم الواقع السياسي لمجتمعنا المعاصر، يقتضي بالضرورة الحديث عن أهم ركائزه ألا وهي الديمقراطية، هذه الكلمة التي تشتمل على الكثير من المحاور والنظريات، التي يعد حصرها في دراسة واحدة ضرب من الخيال. وهو ما دفعنا إلى محاولة اختزال أهم معالمها في ممارسة واحدة، قد تجسد لنا معناها الحقيقي (الديمقراطية) ألا وهي ظاهرة الانتخابات، فلا يكاد يخلو خطابا سياسيا معاصرا من لغة الدمقرطة، ولا نكاد نحصي نظاما سياسيا، قائما أيضا في هذه البلدان، التي تهتف بشعار الديمقراطية، بدون انتخاب أيضا، وكأننا نقول بهذا، بأن أي مجتمع يطمح إلى تبني الديمقراطية، عليه أولا ضمان انتخابات ترقى به إلى مستوى الديمقراطية.

هذه الضمانات تشتمل في محتواها على عنصرين اثنين، الأول منهما ظاهري، يتعلق بالتأسيس الموضوعي للديمقراطية، والمتعلق أساسا بتوفير مؤسسات للدولة وتطوير المنظومة القانونية المؤطرة لذلك وفق ما تقتضيه العصرنة، وهو أمر نجد الجزائر قد فهمت فحواه، وكرسته التعديلات المتكررة والمتوالية (حسب ما سوف نراه في عناصر لاحقة) في القوانين المنظمة للممارسة السياسية، واستحداث أخرى محاكاة للبلدان الديمقراطية ونعتقد أنها وفقت فيه إلى أبعد الحدود.

أما عن العنصر الثاني، فهو ما يزال يتطلب إعادة النظر، فاستحداث قوانين ومحاولة تطبيقها على مجتمع لم يتم تهيئته من أجلها، يعتبر أمرا قسريا لا تضمن نتائجه، فإما أن يرفضه المجتمع رفضا قاطعا، وهو ما سوف تكون نتيجته حالة من الصراع اللامتناهي، وإما أن يتم تطبيقه (مشروع الديمقراطية) تعسفا وهو الأمر الذي يفضي إلى عدم جدوى، وفي الحالتين يستعصي الوصول إلى المبتغى أو يستحيل.

من هنا فإن أي محاولة لتطبيق مشروع الديمقراطية يجب أن تنطلق من لبنة المجتمع، فالمجتمع الجزائري عموما، والمحلي على وجه الخصوص، وإن قدم نوعا من الليونة في استيعاب التحولات الاجتماعية الحاصلة، لكن مع ذلك تبقى البنى التقليدية القبلية، التي توظف القرابة والروابط الأسرية عاملا أساسيا في تحديد سلوك الفرد والجماعة على حد السواء.

أ. تحديد الموضوع

مما أجمع عليه المفكرون جلهم أو كلهم، هو أن نظرية ابن خلدون في السياسة إنما تقوم أساسا على العصبية، فبالعصبية تتحدد الجماعة، وبها تقوى نعرتهم وتشتد شوكتهم، وبها تكون لهم الغلبة على غيرهم، وبها تصل إلى السلطة السياسية المؤدية إلى الملك وقيام الدولة.

ثم إن هذه العصبية بدورها تشتد وتقوى بين ذوي الأرحام والقربى، وهنا تبرز لدينا الأسرة والعلاقات القرابية لتشكل لنا نواة قيام السلطة السياسية والدولة عموما في فكر ابن خلدون، فكلما اشتدت الرابطة القرابية بين أفراد الجماعة وصفيت علاقات النسب بينهم، كلما توحد لديهم الهدف واجتمعت كلمتهم على تحقيقه والوصول إليه.

ونحن لما حاولنا توظيف فكر ابن خلدون في فهم الواقع السياسي المحلي، وجدنا أنفسنا أمام مجموعة من الحقائق هي ما شكلت لدينا اللبنة الأساسية لفكرة الدراسة، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. أن ابن خلدون اشترط لقيام السلطة السياسية وجود العصبية، واشترط من اجل قوة العصبية علاقات نسب وأرحام نقية وقوية، وبالتالي وبعلاقة الاستلزام، نجد أن ابن خلدون يؤكد ولو ضمنيا أهمية القرابة و الروابط الأسرية في تشكيل السلطة السياسية.

2. أن مجتمعنا العربي عموما، و المجتمع الجزائري على وجه أخص، هو مجتمع تلعب فيه القبيلة وعلاقات القرابة الدور الرئيسي في شتى الممارسات اليومية للأفراد والجماعات.

3. في مقابل هذا، ومما لا يمكن نكرانه هو موجات التحديث التي طالت شتى القطاعات والتي وضعت المجتمع الجزائري أمام تحولات كبرى كان لها بالغ الأثر في إعادة انتاج وتوزيع شبكة الروابط الاجتماعية، مؤثرة بذلك بشكل أكيد على البنى التقليدية.

4. إن الجمع بين الفكرتين 01 و 02 من جهة، والفكرة 03 من جهة، فإننا نجد أنفسنا أمام طرح جديد يمكن أن نصفه بالمفارقة الحاصلة في المجتمع الجزائري، فالأكيد وجود ازدواجية بين ما هو تقليدي وما هو مستحدث. مما يعطينا نموذجا خاصا للسلطة السياسية في المجتمع المحلي، قائم في الغالب على إعادة صياغة ما هو تقليدي وفق صورة جديدة تتوافق مع ما تقتضيه عناصر العصرنة و الحداثة.

ب. دوافع الدراسة وأهدافها

أولا.أسباب اختيار الموضوع:

اجتمعت لدينا مجموعة من العوامل التي كانت سببا في إصرارنا على دراسة السلطة السياسية وفق ما تطرحه نظرية ابن خلدون، ومحاولة اسقاطها على الواقع السياسي في المجتمع المحلي، بحيث يمكن أن نلخصها كما يلي:

1.أن موضوع العلاقات القرابية والسلطة السياسية عند ابن خلدون، هو امتداد لمشروع بحث قد بدأ خلال مراحل سابقة (المذكرة لنيل شهادة الماجستير)، والذي لم يشبع لدينا ذلك الشغف العلمي حول نظرية ابن خلدون، وأبقى على الكثير من التساؤلات، اغتنمنا هذه الفرصة، لما أتيحت لنا، للتعمق فيها والبحث عنها،

2.أن موضوع البحث هذا، نابع من صميم المجتمع الذي أنتمي إليه، حيث أن الظاهرة القبلية لا تزال محركا قويا وفاعلا ، ولو كان غير ظاهر، لأغلب الأحداث في مجتمع الدراسة وهو أمر يستحق الدراسة،

3.رغبتنا في تناول موضوع لا يزال الباحثون يتجاهلونه في علم الاجتماع الجزائري، علها تكون بادرة لدراسات أخرى لمقاربات أفضل وأعمق،

4.محاولة توسيع دائرة البحوث في الظاهرة القبلية تحت مظلة علم الاجتماع، حيث ظلت معظم هذه المقاربات تدور في فلك الأنثروبولوجيا والتاريخ، أما علم الاجتماع فإسهاماته قليلة في هذا المضمار،

5.التعرف على أهم المدارس والأطروحات التي نظرت للقبيلة منذ زمن ابن خلدون إلى اليوم، لمحاولة فهم أحسن حول الظاهرة.

ثانيا: الأهداف من الدراسة:

مما لا شك فيه، أن هدف أي باحث مهما كان مجال تخصصه، هو تعميق فهمه للظاهرة موضوع الدراسة، وهو نفس الشأن بالنسبة لنا. في محاولتنا هذه لدراسة ابن خلدون، التي تندرج ضمن المساعي العديدة والمتكررة لدراسة فكر ابن خلدون، وتحليله تحليلا علميا يعمق معرفتنا بنظرية (النظرية الخلدونية)، لطالما ارتبط تاريخنا وواقعنا الاجتماعي والسياسي بها.

أضف إلى ذلك، فإن هذه المحاولة في فهم ابن خلدون وتحليل فكره، لم تأت مجردة مقتصرة على دراسة نظريته في السياسة وقيام الدولة، كما كان يراها هو ويفسرها لنا واقعه السياسي، بل إننا نحاول إسقاط نظرية العصبية التي يراها عديد المفكرين، المحرك الأساسي لفكر ابن خلدون والواقع السياسي في المغرب العربي، وهذا من أجل فهم واقعنا السياسي اليوم في قيام نظام سياسي وتشكل سلطة سياسية

معينة، فليس الهدف قراءة ابن خلدون وترجمة أفكاره وفقط، بل الهدف هو التحليل ومحاولة الاستنباط من أجل التحقق من مدى صلاحية ابن خلدون وفكره في تفسير واقعنا السياسي اليوم[1].

إن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن دراسة فكر ابن خلدون ومحاولة تحليله يعتبر أمرا صعبا في حد ذاته، ويتطلب جهدا وتفانيا، بشهادة كبار المفكرين والدارسين لابن خلدون أمثال الجابري وغيرهم، ولهذا فإن إسقاط فكر ابن خلدون على واقع غير واقعه، وتوظيف نظرية اجتماعية صيغت في زمان غير زماننا سوف لن يكون أبدا بالأمر الهين[2]، إلا أن المتعة العلمية التي تلازمنا خلال إنجاز هذا العمل العلمي هي ما تذلل كل الصعوبات، بل وتزيدنا إلحاحا على ضرورة المواصلة، حتى ولو كان ما نصر عليه، أمرا نهانا عنه الكثير من الباحثين في علم الاجتماع.

ج. تحديد الإشكالية وصياغة الفرضيات

أولا. تحديد الإشكالية

قد يكون البحث في دور العلاقات الأسرية في تشكيل السلطة السياسية محل اهتمام الكثير من الباحثين في علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا، حيث تعتبر العلاقة بين النسقين (الأسري والسياسي) علاقة تفاعل تبادلية تتجلى في الحركة الاجتماعية لكل منهما. وإذا كانت هذه العلاقة بين السلطة

[1]. هذه الفكرة أكد عليها ابن خلدون عندما أقر بأن دراسة وفهم الماضي هو جزء من فهم الحاضر والمستقبل معا، أنظر كتاب المقدمة، في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماح لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها، من ص 09 إلى ص 36.

[2]. ذلك أن الظاهرة الاجتماعية هي ظاهرة نسبية وليدة بيئتها وعصرها، فهي تتأتى بحسب العوارض الاجتماعية، أنظر اميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع.

السياسية والعلاقات القرابية ثابتة في فكر ابن خلدون، إلا أنها كانت ضمنية لم يصرح عنها ولم يخصص لها من كتابه فصلا كذلك الذي خصه للعصبية والملك وغيرهما...، لكنه مع ذلك أشار إليها في أكثر من موضع، مستعملا مصطلحات خلدونية كالنسب العام والنسب الخاص وذوي القربى والأرحام...وغيرها من المصطلحات التي تكررت عند ابن خلدون، والتي لا يعدو معناها أن يعبر عن ***العصبية*** بشكل مباشر أو ما يعبر عنه ابن خلدون نفسه ***بالعصبية أو ما في معناها***.

من هنا جاءت هذه المحاولة لبحث مصداقية الفكر الخلدوني في فهم وتفسير واقعنا السياسي، ووجدنا الممارسة السياسية في المجتمع المحلي (العملية الانتخابية) فضاء لاختبار النظرية الخلدونية من خلال طرح بعض التساؤلات منها:

هل عامل القرابة لا يزال حاضرا في ممارسة الفعل الاجتماعي والسياسي في مجتمعنا؟ وهل ما تزال العصبية الخلدونية باعتبارها قائمة على علاقات القرابة والتفاعل بين أفرادها تفعل فعلها ؟

ثانيا: صياغة الفرضيات

بعد صياغة أسئلة الاشكالية، والتدقيق فيها، وبعد إجراء الدراسة الاستطلاعية والاطلاع على وثائق مختلفة، ومن أجل تحديد مسار البحث، عمدنا إلى صياغة الفرضيات التالية:

- أن الوصول إلى السلطة السياسية في المجتمع المحلي الجزائري عموما، وفي مجتمع الدراسة على وجه أخص، يتم على أساس كل العلاقات الممكنة إلا على العلاقة القانونية،

- أن العلاقات القرابية هي أساس تشكل السلطة السياسية في المجتمع المحلي، إلا أن هذا لا ينف وجود علاقات لا قانونية أخرى قد يكون تأثيرها أكبر من ذلك الذي تلعبه القرابة والعلاقات الأسرية،
- أن مواصلة القرابة والعلاقات الأسرية القيام بدورها السياسي في تشكيل السلطة السياسية في مجتمع الدراسة، يثبت استمرارية وجود العصبية الخلدونية باعتبارها امتدادا لتلك العلاقات وتوسعها.

د. **حقل الدراسة**

لا يخلو أي بحث مهما كان ميدان تخصصه، من الجانب الأكاديمي الذي ينطلق فيها الباحث من ما خلفه السابقون له في دراسة الموضوع، ولهذا كان من الطبيعي أن نعمل في البداية على جمع ما استطعنا من الأدبيات والمؤلفات التي خلفها المختصون في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا حول الأسرة والعلاقات القرابية، والسلطة السياسية وهو الأمر الذي كون لدينا رصيدا معرفيا وفكريا ساعدنا بدوره في إنجاز هذا البحث.

ولقد وجدنا في المجتمع المحلي وبشكل أخص المجلس المحلي المنتخب، وسطا خصبا من أجل المقاربة الميدانية لبحثنا هذا، حيث وقع اختيارنا عليه بناء على مجموعة من العوامل التي يمكن ايجازها فيما يلي:

1. كوننا ننحدر من هذا المجتمع (الريفي المحلي)، مضافا إليها طبيعة المنصب الذي نشغله في العمل، كموظفة في الجماعات المحلية، وهو الأمر الذي سهل علينا جمع المعطيات الميدانية، استنادا على العلاقات الشخصية مع الميحوثين من جهة، كما ساعدنا هذا الوسط من جهة أخرى، على الملاحظة المباشرة والدقيقة لمجريات العملية السياسية (الانتخابات) في المنطقة .

2. أن التحولات التي عرفها المجتمع المحلي في منطقة الدراسة، والتي أصبحنا نلمسها على جميع الأصعدة، والتي من بينها السياسي، هي ما نحاول أن نبرز مدى عمقه وفعاليته، بالمقارنة بين ما هو كائن مجسد على أرض الواقع من جهة، وبين ما كان يجب أن يكون من خلال ما ترومه النصوص ومساعي الإصلاحات التي تبنتها الدولة من جهة أخرى.

هـ.منهجية الدراسة

لقد كان لزاما علينا اللجوء إلى تقنيات عديدة، متمثلة فيل تقنية الملاحظة، تقنية الاعتماد على الشهادات التي يدلي بها كبار السن وأعيان المنطقة من العارفين بأحوالها وتركيبتها الاجتماعية، فضلا عن تقنية المقابلة التي جرت مع عدد من أفراد المجتمع المحلي (ناخبين، منتخبين)، لتسجيل وجهات نظرهم فيما يتعلق بموضوع الدراسة، زيادة على المعلومات الأخرى المتعلقة بإحصائيات حول عدد السكان والهيئة الناخبة، والقوائم الانتخابية للمرشحين والناجحين منهم.

و. الاقتراب النظري للدراسة

المدخل النظري هو الطريقة للاقتراب من ظاهرة معينة، بعد اكتشافها وتحليلها، وذلك لتفسيرها بالاستناد إلى عامل أو متغير، كان قد تم تحديد دوره في حركة الظاهرة مسبقا بناء على خبرته التي اكتسبها في مجال البحث العلمي[1].

[1]. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، دون ط، سلسلة عالم المعرفة، 1981، ص 116.

يعتبر المدخل البنائي والوظيفي السوسيولوجي الأقرب إلى دراستنا، وقد حظي هذا الاتجاه بانتشار واسع وقوي، لما يحمل من أفكار ضمنية مهمة للواقع الاجتماعي، وهو عبارة عن رؤية سوسيولوجية تهدف في العموم إلى فهم المجتمع انطلاقا من الأبنية التي يتكون منها، والوظائف الأساسية التي تؤديها هذه الأبنية النسقية، لتأكيد الكل وتثبيته وأحيانا اتساع نطاقه وتقويته، ومن ثم تصبح هذه الأجزاء متساندة متكاملة على نحو ما. وهي تدرس الظواهر الاجتماعية من خلال تحليل وظائفها، حيث تؤكد الوظيفية على فكرة التكامل بين أنظمة المجتمع الفرعية للحفاظ على النظام الكلي[1].

وقد أكد بارسونز الذي يعتبر من رواد هذه النظرية على أربعة وظائف أساسية للنسق هي: التكيف مع البيئة الخارجية من خلال سد الحاجات البيولوجية لأعضائه وتحقيق الهدف، أي رسم الهدف العام وتعبئة الموارد من أجل تحقيق التكامل، أي تدعيم الروابط الاجتماعية بين أعضائه والمحافظة على النمط، أي على هوية النسق وحدوده، حيث يؤكد علماء الاجتماع أن كل جزء من النسق الاجتماعي يسهم في بقاء الكل وتوازنه، وتعتبر الأسرة أصغر وحدة اجتماعية مسؤولة على المحافظة على هذا النسق[2]

[1]. عامر مصباح، علم الاجتماع (الرواد والنظريات)، ط1، دار الأمة، الجزائر، 2010، ص 212.

[2]. فهيم سليم الغزوي وآخرون، المدخل إلى علم الاجتماع، عمان، دار الشروق، 1992، ص309.

بناء على ما تقدم، فإن بحث الدور السياسي للأسرة وعلاقات القرابة داخل النسق الاجتماعي، وتكامل دورها الوظيفي مع باقي العناصر المكونة للمجتمع، هو ما جعلنا نقول بأهمية المقاربة الوظيفية والبنائية لموضوع دراستنا.

ز.خطة الدراسة

هذه الدراسة سوف تشتمل على مقدمة وخاتمة، يتوسطهما ستة فصول، جمعنا في الفصول الثلاث الأولى أدبيات الموضوع التي أتيحت لنا، وما قيل وكتب عن ابن خلدون ونظريته في العصبية والدولة من جهة، وكذلك، من جهة أخرى، ما ألف عن الأسرة وعن علاقات القرابة خصوصا ما يتعلق منا بالجانب السياسي، مما جعل دراستنا تزاوجا بين علم الاجتماع العائلي وعلم الاجتماع السياسي.

أما عن الفصول المتبقية فهي بمثابة مقاربة ميدانية، تبنينا فيها كنموذج للدراسة المجلس الشعبي البلدي لبلدية عمي موسى، من خلال سيرورة الانتخابات المحلية لـ29 نوفمبر 2012، انطلاقا من المرحلة التحضيرية للانتخابات وصولا إلى نتائج التوصيت وفرز الأصوات، محاولين بذلك تسليط الضوء وتقصي الحقائق بخصوص العوامل الرئيسية المساعدة في تشكيل السلطة السياسية، والتي من أبرزها عامل القرابة و العلاقات الأسرية. ولهذا فقد ارتأينا أن تكون الدراسة منظمة على النحو التالي:

مقدمة عامة

الفصل الأول: القرابة والسلطة السياسية: مدخل نظري

الفصل الثاني: مكانة القرابة في فكر ابن خلدون وعلاقتها بالعصبية

الفصل الثالث: القرابة والعلاقات الأسرية: مقاربة سوسيو- أنثروبولوجية

الفصل الرابع: الإطار الميداني و العملي للدراسة

الفصل الخامس: الانتخاب وآليات قيام السلطة السياسية في مجتمع الدراسة.

الفصل السادس: التحليل الخلدوني لمصادر السلطة السياسية بمنطقة عمي موسى.

خلاصة عامة واستنتاجات.

هذه عموما الخطوات التي سرنا وفقها والتي نأمل أن نكون قد وفقنا فيها إلى تقديم بحث متكامل في وحدته وتناسقه، وتكامل حلقاته، وإلى استخلاص ما يمكن من نتائج قد تسهم في اثراء المادة العلمية حول الموضوع، وتقدم دفعة لحركة البحث العلمي حول المجتمع المحلي الجزائري عموما، وحول ظروف قيام السلطة السياسية فيه على وجه أخص.

ح. صعوبات الدراسة

لا تخرج جملة الصعوبات التي واجهتنا خلال مراحل انجاز هذه الدراسة، عن جملة الصعوبات التي يواجهها مجمل الباحثين في شتى مجالات المعرفة العلمية، وفي ميدان علم الاجتماع على وجه أخص، وبصفة مختصرة يمكننا إيجاز بعض من الصعوبات التي اعترضننا في النقاط التالية:

- أن المادة الوالية للدراسة مرتبطة بأمزجة الأشخاص، وما يتاح لم من أوقات فراغ، بالإضافة إلى موعد واحد لم يكن كافيا في كثير من الأحيان للتطرق إلى الموضوع بكل جوانبه المختلفة، كما أن شخصية واحدة لم تكن لتضفي مصداقية تامة على المعلومات، مما فرض علينا مراجعة جهات مختلفة لمقارنة المعلومات وتعزيزها،

- غياب الأرشيف الذي يمكن للباحث اللجوء إليه، خصوصا ما يتعلق منه بتاريخ مجتمع الدراسة والتعريف بها، وهو وان وجد، فهو غير كاف للإحاطة بالموضوع من كافة جوانبه، فضلا عن كون تاريخ المنطقة كما تخط ذاكرة أولئك الذين عايشوه، هو تاريخ تشوبه في كثبر من الأحيان، الغموض والتناقض الناجم عن النظرة الذاتية العصبية للمستجوب،

- امتناع الأحزاب عن تقديم معلومات دقيقة عن حياتها السياسية، بل ولقد وجد العديد من المبحوثين بعضا من الشك والريبة في الإدلاء بتصريحات وتقديم معلومات من شأنها تسليط الضوء على الممارسة السياسية للحزب، وقوبلنا في الكثير من الأحيان بخطابات ديماغوجية لم تثري موضوع دراستنا إلا بقليل،

- الالتزام الوظيفي للباحثة، لمدة ثمان ساعات يوميا، و الذي زاد من صعوبة انجاز هذه الدراسة، سواء في التردد على المكتبات وبعدها عن منطقة سكنانا، أو في إجراء المقابلات والظفر بموعد مع المبحوثين ، إذ كنا نضطر في كل مرة إلى الحصول على ترخيص من الهيئة المستخدمة وتبرير الغياب عن منصب العمل وقت إجراء المقابلات.

العنوان: "القرابة والسلطة السياسية في المجتمع المحلي الجزائري
قراءة خلدونية في مصادر السلطة السياسية منطقة عمي موسى انموذجا"

الملخص:

تهتم هذه الدراسة ببحث الدور السياسي للعلاقات القرابية في المجتمع المحلي الجزائري، وفق ما تطرحه نظرية ابن خلدون في العصبية و الدولة. وهي دراسة تهدف إلى بحث مدى فاعلية فكر ابن خلدون في تحليل السلطة السياسية كما يطرحها مجتمعنا اليوم. واتخذنا من أجل هذا، المجتمع المحلي بمنطقة عمي موسى عينة للدراسة.

هذا وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن فكرة العصبية لذوي القربى والأرحام، لم تعد موجودة بالمعنى الذي يقدمه لنا ابن خلدون، إلا أن ما تفيده (العصبية) من معاني اللحمة وشدة التضامن، من أجل تحقيق المصلحة المشتركة لا يزال قائما يلعب الدور الأساس في تشكيل السلطة السياسية في المجتمع المحلي الجزائري. وقد أسفرت نتائج الانتخابات المحلية لـ29 نوفمبر 2012، بمنطقة عمي موسى، عن سلوكيات سياسية (انتخابية) غير قائمة على علاقات القرابة بقدر قيامها على تحقيق المصلحة الشخصية والمتمثلة بالدرجة الاولى في المكاسب المادية. مما يخلق نوعا جديدا من الروابط داخل المجتمع ما عدا روابط الأسرة والقرابة. وهو ما يفيد العصبية أو ما في معناها بحسب تعبير ابن خلدون.

مفتاحية كلمات: العلاقات القرابية، المجتمع المحلي الجزائري، ابن خلدون، العصبية، الدولة، السلطة السياسية.

Abstract :

This study focused on the political role of the families relationships in the algerian local society, based on the theory of Ibn Khaldun in assabia and state. The goal of this study is how effective are the ibn khaldun thoughts in analyzing the political power as its in our society today. And for this aime we choose the ammi moussa local village as sample. This study gave a results of the idea of assabia for the family and relatives its has no longer acoording to the meaning which is given by Ibn khaldun. However the meaning which refers to solidarity for mutual interests still exist and it has a big role in making the political authority in the Algerian local society. The local elections of 29/11/2012 gives us as result an electoral behavior not based on kinship relations as much as it based on the self interests (materiel interests), which gives us a new kind of relationship inside the society aside from family relationships. the meaning given by the theory of assabia or one of it.

***Key words**: families relationships; Algerian local society; ibn khaldun; assabia; state.*

Résumé

Cette recherche s'intéresse à l'étude du rôle politique des relations de la parenté au seins de la communauté locale algérienne, et ce, conformément à ce qui est exposé par la théorie d 'Ibn Khaldun, au matière de la assabya et de I 'Etat. a cet effet, nous avons pris la communauté de ammi moussa comme échantillon, le résultat de cette étude est que le concept khaldunien de la assabya n'existe plus, néanmoins, la sémantique ayant traits à la cohésion et à la solidarité dans le but de réaliser l'intérêt commun existe toujours. L'impact des résultats des élections locales du 2911112012 à ammi moussa a eu plus des effets sur les comportements politiques non fondés sur les liens de parenté qui son fondement sur la recherche de l'intérêt personnel représenté par les acquis matériels, ce qui fait apparaître un nouveau mode en matière de relation dans la communauté de Ammi-Moussa. Ce qui induit el Assabya ou ce qui exprime ce sens selon Ibn Khaldun.

Mots clés :famille, parenté ;pouvoir politique ;communauté locale, Ibn khaldun, assabya ;Etat.

خاتمة واستنتاجات عامة

اهتمت هذه الدراسة ببحث دور القرابة والعلاقات الأسرية في تشكيل السلطة السياسية وفق ما تطرحه نظرية ابن خلدون، والتي حاولنا توظيفها من أجل فهم وتحليل الواقع السياسي لمجتمعنا المعاصر، ولهذا، ومن خلال ما تقدم، يبدو لنا كيف يتجزأ موضوعنا إلى محاور كبرى منها ما يتعلق بالقرابة والعلاقات الأسرية، ومنها ما يتعلق بنظرية ابن خلدون في العصبية والدولة، ومنها أيضا ما يتعلق بالسلطة السياسية في مجتمعنا المعاصر. وقد كان بإمكاننا أن نخصص لكل من هذه المحاور بابا مستقلا في بحثنا، لكننا آثرنا الخطة التي اعتمدنا، وهذا تفاديا للحشو العلمي وللإسهاب الذي قد يذهب عن القارئ متعة قراءة هذا العمل.

وبناء عليه، فقد خصصنا مستهل بحثنا لإبراز القرابة والعلاقات الأسرية ومكانتها في فكر ابن خلدون، انطلاقا من فكرة العصبية التي يوعز لها كامل الدور في تحريك الجماعة القبلية وإفراد وجهتها إلى هدف محدد تنتهي سيرورته التاريخية إلى الحصول على السلطة واعتلاء سدة الملك.

لقد صور لنا ابن خلدون المجتمع في زمنه، على أنه مقسم إلى جماعات مختلفة أو عصبيات مختلفة، حيث تسعى كل عصبية منها إلى بسط النفوذ والسيطرة على مثيلاتها، فقانون العمران حسبه، يقتضي وجود عصبية واحدة غالبة تفرض وجودها على البقية إما استتباعا بالعنف والقهر، وإما ولاء بالسلم والحلف. فالمجتمع حسبه يعيش حالة من الديناميكية والصراع اللامتناهي بين العصبيات. ومن هنا جاءت فكرة ضرورة الوازع بالنسبة إليه. فالاستقرار الاجتماعي للجماعة البشرية يقتضي وجود قوة موحدة تفرض النظام وتحافظ عليه، ولها مشروعية الحل والعقد بحيث يعترف لها كل من يكون تحت بسطتها بأحقيتها في اتخاذ القرار.

وابن خلدون لما اشترط ضرورة وجود السلطة السياسية داخل المجتمع –الوازع– فإننا نجده يأخذ بعين الاعتبار خصائص العمران البشري وطبائعه، ولهذا فإننا نجده يفرق بين السلطة السياسية في المجتمع البدوي، التي يسميها

الرئاسة، والتي تعتبر سلطة اجتماعية أكثر، بحيث توعز إلى كبار السن ومشايخ القبيلة من جهة، ومن جهة أخرى، بين السلطة السياسية في العمران الحضري وهي المفضية إلى الملك والتي تكتسب شرعيتها بالقهر والعنف وبسط النفوذ.

ولو تتبعنا مراحل تطور السلطة السياسية عند ابن خلدون، فإننا نجد بأن "الرئاسة" هي ما ستنتهي خلال دورتها التاريخية إلى "الملك"، وهو يشترط في هذا ضرورة وجود عصبية قوية تتمكن من باقي العصبيات الأخرى، وتتوسع عبر الزمان والمجال من عصبية خاصة – مقتصرة على أفراد القبيلة الواحدة- إلى عصبية عامة تنضوي تحت لوائها مجموعة العصبيات وتزيدها قوة إلى قوتها.

لقد أرجع ابن خلدون قوة العصبية المسيطرة إلى شدة الالتحام والترابط بين أفرادها، والذي لا يوجد أقوى ولا أشد من ذلك الموجود بين أهل النسب الواحد، بل ويذهب ابن خلدون، إلى التفرقة بين النسب العام والنسب الخاص أيضا، ويجعل أقصا لعصبيات تلك المتواجدة بين ذوي الأرحام وروابط الدم النقية التي لم يعرف أفرادها الاختلاط بعد، فهذا النوع من العصبيات-عصبية الدم- يسهل حسب ابن خلدون عليها توحيد أفرادها وإفراد وجهتهم نحو هدف موحد.

ومن هنا تبرز أهمية الأسرة والقرابة في تشكيل السلطة السياسية، وهي تتدرج –العصبية- وتقل شدتها كلما توسعنا في دائرة القرابة حتى تكاد تضمحل وتتلاشى إذا ما وصلت إلى غايتها وهي الملك، وما يقتضيه من اختلاط الأنساب والعصبيات والقبائل.

من جهة أخرى، فإنه داخل العصبية الواحدة، نجد ابن خلدون يصور لنا نظاما اجتماعيا خاصا أيضا، حيث أن ابن خلدون يشترط لاستمرارية العصبية ضرورة وجود سلطة بينهم، وهي ما أسماه كما أسلفنا بالرئاسة، حيث

يفوض أهل العصبية من بينهم من يكون له عليهم الغلبة، ويشترط فيه أيضا أن ينتمي إلى أسرة ذات شرف وحسب وملكية اقتصادية تجعل أفراد عصبيته يقرون له بأحقيته في تسيير شؤون حياتهم والفصل في أمورهم.

إن الأمر الأكيد هو أن التنظيم الاجتماعي داخل المجتمعات العربية، والجزائري على وجه التحديد، هو تنظيم قبلي وهو ما تصر عليه جل الدراسات في الاجتماع والأنثروبولوجيا، فهي مجتمعات تختزل وجود الفرد داخل الجماعة، وتحل العلاقات القرابية فيها المحل الأول من حيث تنظيم شؤون الأفراد على المستويين الخاص والعام، إلا أن الأمر الأكيد أيضا، هو أن نفس المجتمع هذا، قد عرف تحولات عميقة قد مست مناحي الحياة، والتي جعلت العديد من الدارسين يتجاوزون الرؤية التقليدية في تحليلاتهم، مقرين بأن عملية التحديث قد قضت على كل المخلفات القبلية، وأرست على أنقاضها أسسا جديدة كان لها بالغ الأثر على مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل وحتى الثقافية والأخلاقية للأفراد داخل المجتمع.

هذا التوجه الفكري هو ما لسنا نوافق عليه، فنحن وإن كنا نقر بأهمية التغييرات الحاصلة على المجتمع الجزائري، إلا أننا في المقابل، نقر بوجود ترسبات القبلية التي لا تزال تؤثر على الممارسات الاجتماعية للأفراد، وخصوصا في المجتمع المحلي مجال دراستنا،فلسنا نزعم تعميم نتائج الدراسة على كافة المجتمع الجزائري، ولكن لا شك أن مجتمعنا الذي خصصناه بالبحث يخضع لنفس خصائص المجتمع الكلي، وأن ظاهرة السلطة فيه تحكمها نفس العوامل، الظاهرية —تنظيم قانوني ومؤسساتي–، وعوامل متخفية هي ما نلخصه في القرابة والعلاقات الأسرية.

فالملاحظة العميقة والمطولة لمختلف الممارسات الاجتماعية للأفراد داخل منطقة عمي موسى، أفضت إلى وجود قدسية للجماعات الأولية كالقرابة والعروشية والقبلية، فالكل يهتف باسم قبيلة بني أوراغ، وفي ضمنها نجد جماعات تنقسم إلى عروش كعرش أولاد العباس وأولاد علي وأولاد المصطفى وأولاد عبدون، ثم ضمنها توجد عائلات

يفتخر الناس بالانتماء إليها، والمشهورة نسبة لاسم الجد الأكبر، ولعل هذا ما جعلنا نختار البحث في موضوعنا هذا، والذي يمكن أن نخلص منه بالنتائج التالية:

1. أن ابن خلدون لم يقدم لنا أي تعريف للدولة أو السلطة السياسية أو الأسرة في مقدمته بطريقة مباشرة،

2. أن عدم تناوله لهذه المسائل لا ينف اهتمامه بها، فقد شغل موضوع الدولة والسلطة السياسية حيزا كبيرا من بحثه، ويعتبر مبحث الدولة من أكبر المباحث التي تناولتها المقدمة بالدراسة، واستعمل مصطلحات خاصة بقاموسه السياسي كالملك والرئاسة والوازع...وغيرها من المصطلحات الخلدونية.

3. أن هذا القول يجعلنا نتقصى المعطيات في فكره، وهو ما جعلنا نلجأ إلى منهج الاستنباط والاستدلال، حيث كانت كل فكرة تقودنا إلى ما بعدها، وكنا ننتقل بشكل خطوات جزئية مترابطة.

4. أن المجتمع في زمن ابن خلدوني مجتمع قبلي محض، تلعب فيه العلاقات الأسرية والقرابة الدور الأساسي كوحدة للتحليل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي،

5. أن المجتمع الجزائري عموما، والمحلي على وجه الخصوص، وإن تخلى عن الدور الوظيفي للقبيلة إلا أن قيمتها البنيوية لا تزال قائمة – ولو بشكل مضمر- وهي تتحرك خفية لتحديد سلوك الأفراد والجماعة داخل المجتمع.

6. أن المجتمع في زمننا هو مجتمع هجين، يأخذ بمسببات الحداثة وتستتب فيه الذهنية القبلية والموروث الثقافي التاريخي.

7. إن القول بتفتح المجتمع الجزائري على الحداثة، أمر تؤكده التركيبة المجتمعية من مؤسسات للدولة، ومنظومة قانونية، ومنظمات مجتمع مدني والتي تجعل المجتمع يبدو في صورة أكثر تنظيما من تلك التي كانت تقدمها لنا القبيلة،

8. إذا كانت السلطة السياسية كما يقدمها لنا المجتمع القبلي قائمة على الصراع والقبيلة، وتعتبر العصبية أهم مصادرها، فإن المجتمع المعاصر، لا يكاد يعترف بغير الانتخابات مصدرا لتأسيس السلطة وقيام الحكم، وهو أمر تقتضيه الديمقراطية وتلزم به،

9. هناك بعض المؤشرات الايجابية التي تخدم التحول الديمقراطي، الأول منها على مستوى النص، ويتمثل في غلبة الطابع الديمقراطي على النص الدستوري والقوانين المنظمة للعملية الانتخابية والحياة السياسية عموما، وأما المؤشر الثاني فهو على المستوى التطبيقي أو التنفيذي، حيث يسعى جميع الفاعلين السياسيين من مختلف الأحزاب والتيارات إلى إنجاح العملية الانتخابية وضمان شفافيتها،

10. جرت الانتخابات المحلية لـ29 نوفمبر2012، بمشاركة 07 أحزاب، في حين عبر عن مقاطعتها حزبان هما حركة مجتمع السلم و ، أما عدد المسجلين في القوائم الانتخابية فبلغ 17549 ناخبا، وعدد الناخبين في المجالس البلدية 7963 ناخب، وعليه قدرت نسبة المشاركة في حدود 45.38% من العدد الاجمالي للمسجلين،

11. أسفرت نتائج هذه الانتخابات عن فوز ساحق لـ MPA، بحيث حصدت وحدها 08 مقاعد من مجموع 19 مقعد،بينما جاءت FLN و RND في المرتبة الثانية،متحصلين على 04 مقاعد لكل حزب، ويليها على التوالي FMو JIL JADID ، في حين لم تتحصل PTو FNA على أي مقعد .وتراجع بعض الأحزاب ضمن الخارطة الحزبية، وتآكل قاعدتها النضالية والتنظيمية(FLN , PT)، وليس من قبيل الصدفة أن تتراجع الأحزاب التقليدية في الانتخابات المحلية، بعدما كانت تفوز دائما في الانتخابات وتحصل على الأغلبية في المجلس ، بل تفاعلت عدة عوامل أثرت في مكانتها السياسية هي:

- أن ما أسفرت عليه الانتخابات المحلية يعتبر مؤشرا على عدم ثقة المواطن في النظام السياسي أو الأحزاب التقليدية،

- نوعية التركيبة البشرية داخل الأحزاب التقليدية، التي لا يهمها حسب أغلبية الناخبين، إلا تحقيق مصالحهم ومآربهم، وليس النضال السياسي وخدمة مواطني المنطقة،

- رغبة مواطني المنطقة في التجديد وتأملهم في حزب MPA، الذي قدم أهم وأكفأ العناصر وخاصة من حاملي الشهادات العليا مع إعطائه فرصة واختباره في الواقع التطبيقي،

- تركيز حزب MPA على استقطاب أكثر عدد من الشباب وهو الأمر الذي أغلته جبهة التحرير مثلا في حزبها، التي تتشكل في معظمها من الشيوخ وكبار السن ممن يركزون على الشرعية الثورية والحديث عن أمجادهم ومسيرتهم النضالية التي لم تعد تقنع الشباب (حسب تعبير أحد المبحوثين)،

12. أن النص القانوني وفرض نظام الكوتا، قد ساهم بشكل كبير في رفع نسبة المشاركة النسوية داخل المجلس الشعبي البلدي، وهو تمثيل يمكن أن نصفه بالشكلي فقط، أما الأداء، فإنه يتوقف على متغيرات أخرى مثل الخبرة السياسية والمؤهلات الخاصة التي تضمن مشاركة فعالة للمرأة في الحياة السياسية وتدبير الشؤون المحلية عموما.

13. أن الأحزاب التي رشحت نفسها للانتخابات ، لا يهم ممثليها بالدرجة الأولى إلا مصالحهم الخاصة، وهو أمر أكده المبحوثين، فبمجرد وصول المرشح إلى السلطة فإنه يتخلى عن مواطني المنطقة، ويهتم فقط بتحقيق مصالحه الشخصية، خصوصا المادية منها، وهو أمر بدا لنا أنه يشبه إلى حد كبير فكرة ابن خلدون في تخلي السلطان عن عصبيته الخاصة وبنو جلدته عند اعتلائه سدة الملك، ويقوم باستبدالهم بجنود وعصبية مصطنعة، وهو ما يعتبر إيذان ببداية نهايته وسقوط سلطته، ولعل هذا ما يبرر لنا في يومنا، أزمة الثقة الحاصلة بين الحكام والمحكومين، مما أفضى إلى نسبة كبيرة من الامتناع عن المشاركة في الانتخابات قدرت بـ 54.62%.

14. أن اهتمام المرشحين بمصالحهم الخاصة فحسب، أمر واضح وجلي، بحيث تدخل الأحزاب في المنطقة في حالة من الخمول والغياب ولا تعود للظهور إلا بحلول موعد انتخابات جديد، وكأن دورها فقط يقتصر على إدارة الحملات الانتخابية لمرشحيها، وهو أمر أفقدها قيمتها السياسية والاجتماعية في المنطقة.

15. أن تقديم الحزب لقائمة المرشحين لا يقوم على اعتبارات سياسية، بل إن الأمر وصل إلى درجة التغاضي على الانتماء الحزبي في اختيار المرشح، مبقية على شرط "الشعبية" في مسعى لافتكاك أكبر عدد من المقاعد.

16. هذا السلوك من طرف الأحزاب، نتج عنه ظاهرتين اثنتين، فأما الأولى،وهي شراء الذمم بحيث يعمد الحزب إلى دفع أموال من أجل كسب اسم ثقيل في المنطقة وإدراجه ضمن قائمته، وأما الثانية، وهي ظاهرة التجوال السياسي، بحيث نجد بعض السياسيين المرشحين يمضون كل 05 سنوات في حزب معين، وهو أمر يؤكد لنا حرص المرشح بالمنطقة على مصلحته الشخصية وحسب.

17. تقتضي العملية الديمقراطية ليس فقط القواعد الدستورية والقانونية وإجراء انتخابات دورية، بل تتطلب أيضا نشر وترسيخ ثقافة سياسية تشاركية، تدمج كافة القوى السياسية الأحزاب مؤسسات المجتمع المدني وكافة فئات المجتمع.

18. ما يميز الثقافة السياسية المحلية هو عدم ثقة المواطن في النظام السياسي والقائمين عليه من جهة، وكذلك من جهة أخرى، سواد ثقافة الريف التي تقيم وزنا للأجداد وعلاقات القرابة، وهو أمر يتدخل بشكل جلي في تحديد سلوك الأفراد الانتخابي، فإقدام الفرد على الانتخاب لا يكون على أساس قناعات سياسية، بل إنه قائم على اعتبارات شخصية، إما تحقيق مصلحة خاصة مع المرشح، أو وقوفا مع القريب ضد الغريب ودفاعا عن اسم العائلة.

19.أن الثقافة السياسية المحلية، هي ثقافة متنافية مع الثقافة الديمقراطية، وهو الأمر الذي جعلنا نقر بأهمية النصوص القانونية والدستورية، ولكن بالمقابل نتحفظ على تطبيقها وتنفيذها على أرض الواقع، فالبعد الثقافي في المنطقة القائم على الولاءات الشخصية والأولية له تأثير كبير في تحديد مسار العملية الانتخابية.

20.أن القضاء على هذه الثقافة الشعبوية، وترسيخ ثقافة سياسية ديمقراطية يكون من خلال تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني ودورها في النشاطات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، وعملها كوسيط بين النظام السياسي والمجتمع، من أجل خلق روح الثقة بينهما، كما تؤدي الأحزاب السياسية دورا في نشر تلك الثقافة من خلال قيامها بوظائف التنشئة السياسية والتثقيف وتعبئة الرأي العام وغيرها.

21.أن الظاهرة السياسية التي كانت في زمن ابن خلدون خاضعة للعصبية تتحدد في إطار القبلية وعلاقات القرابة، لم تعد كذلك في زمننا هذا، وهي (علاقات القرابة) وإن لم تزل موجودة إلا أن تأثيرها هو بدرجات متفاوتة مع عناصر أخرى متضافرة فيما بينها لتحديد سلوك الأفراد السياسي، والتي من بينها الظروف الخاصة للفرد والتي تجعله يقايض بين مصلحته وصوته الانتخابي، وكذلك الأحزاب السياسية والمال السياسي وعلاقات الجيرة والعمل والصحبة وغيرها من الروابط الاجتماعية البعيدة عن القرابة، والتي لها تأثير كبير قد يتجاوز ذلك التي تؤديه القرابة نفسها، إلا أنها تجعلنا حسب اعتقادنا، ندور في نفس فلك ابن خلدون، عندما يتحدث لنا عن **العصبية** أو **فيما معناها**، مدرجا بذلك كافة العلاقات الاجتماعية الموجودة بين الأفراد عدا القرابة، والتي تؤدي نفس الدور معها وتمارس نفس التأثير على الأفراد في المجتمع.

لقد أخذ منا هذا البحث من الجهد المادي والمعنوي الكثير، ولم يكن من السهل انجازه نظرا لتشعب ميادينه المعرفية، التي تتجذر في الماضي تارة، وتلزمنا إلى العود إلى الحاضر والممارسة السياسية بشكلها المعاصر تارة أخرى، ونحن في الحقيقة، وبالرغم من النتائج التي قدمناها كزبدة بحث دام سنوات، إلا أن النتيجة الحقيقية أعتقد أنها هي

توصلنا إليها في ذواتنا، حيث ما يزال موضوع القبيلة يطرح لنا الكثير من التساؤلات المعرفية والعلمية، لعل أبرزها تلك المتعلقة بأسباب استمراريتها، حيث يتعاظم دور القبيلة والعلاقات القرابية في الممارسات السياسية المحلية، إلى درجة تشكك لنا في مدى نجاعة الدولة في إحداث التأثير المطلوب، من أجل تحول ديمقراطي واستقرار سياسي حقيقي في مجتمعنا، مما يفسح المجال أمام القبيلة للقيام بدورها التقليدي كسلطة سياسية، وهو الأمر الذي سوف نخصص له حيزا من البحث بشكل أدق وأعمق في فرص لاحقة إن هي أتيحت لنا مستقبلا.