القبيلة سوسيولوجيا، قراءة في استعمالات المفهوم

أ.الحسني محمد هلال

جامعة: المولى إسماعيل، مكناس –المغرب

ملخص: تهدف هذه المقالة بيان مرونة مفهوم القبيلة، وقابليته للاستعمال السوسيولوجي المتعدد؛ فهي تنظيم اجتماعي، وسياسي شامل، من جهة، ووعاء مجرد يسع تحولات الواقع، ويستوعب التعبيرات المتعددة عنه، من جهة أخرى. حيث نعتبر أن القبيلة بناء اجتماعي واكب تحولات العديد من البلدان العربية عبر مراحل تاريخية متعاقبة؛ إذ ظلت دلالتها الرمزية قائمة، رغم اختفاء الشروط المادية لانبثاقها؛ فقد كانت القبيلة، في مرحلة أولى، مبعثا للدولة، وتحولت، في مرحلة ثانية، إلى مشكلة سياسية أمام أي تدخل خارجي في نفوذها الترابي، قبل أن تغدو، في مرحلة ما بعد الحداثة أداة للتجييش السياسي، وغطاء رمزيا للتعبير عن الهوية والانتماء المفقودين.

الكلمات المفتاحية: القبيلة، القبلية، الهيمنة، الاعتراف، الهوية.

Sociologie of the tribe, a reading in the uses of the concept

El Hassani Mohamed Hilal

University: Molay Ismail/ Meknes-Morocco

Abstract: The tribe is a flexible concept that is subject to multiple sociological uses. It is a socio-political organization, and a total phenomenon, on the one hand, and an abstract spot that contains the transformations of reality with its multiple expressions on the other hand. The tribe can be considered as a social construction that accompanies the transformations of society in some Arab countries through multiple and successive historical stages. That's why its symbolic significance has remained intact, despite the disappearance of the material circumstances of its emergence.

Keywords: tribe, tribalism, dominance, identity, recognition.

تمهيد

لماذا التفكير في موضوع القبيلة (Tribu)، اليوم؟ سؤال سيظل قائما طالما أننا نجد في كل فترة تاريخية ما يبرر وجود القبيلة كتنظيم. إذ لا يتعلق الأمر بمحتوى فكري نهائي، وسابق التحديد، بل بخليط من العلاقات الاجتماعية، وبنسيج من التفاعلات الترابية والإيكولوجية، وبحزمة من الصلات القرابية التي لا تنفك تتحول تبعا لما تقتضيه خصوصيات السياق الاجتماعي لكل مرحلة تاريخية.

فبالانطلاق من التصور الخطي للتاريخ البشري العام، يبدو مفهوم القبيلة معطى مميزا وخاصا، حيث يظل مضمونه ثابتا ونهائيا، مما يجعله قابلا للتجاوز بحكم إحالته على مرحلة تاريخية محددة. أما من جهة علاقته بالتاريخ المحلي والخاص؛ فقد يكون القَبَلِيُّ صفة غالبة نسبيا على بنية مجتمع من المجتمعات. وأما من جهة علاقته بمجتمعات ما بعد الحداثة؛ فحتى إن لم يتبق من القبيلة شيء دال في الواقع، إلا أن رمزيتها وحدودها العالقين في الذاكرة الجماعية، يظلان قابلان للاسترجاع والاستعمال، مما يجعل تجسيدهما الواقعي ممكنا كبناء اجتماعي، ولو على سبيل التميز أو التمايز، مثلا.

تحظى القبيلة، أو "تاقبيلت"، بدلالات مختلفة؛ سواء باعتبارها وحدة بيولوجية، أو تنظيما اجتماعيا، أو شعورا جمعيا، أو انتماء ترابيا، ...إلخ. وتتميز بأبعاد متعددة؛ واقعية، وإنسانية، واجتماعية، وتاريخية، ووهمية، أيضا. حيث يعكس هذا التنوع الدلالي خصوبة المفهوم، وقابليته للاستعمال المتعدد؛ فقد اعتبره جورج سبيلمان (1936)، مثلا، تنظيما جهويا لا ينطوي على أية نزعة شمولية، وبناءً عُرْفيا يخلو من أية حمولة دينية. بينما نجد أن جاك بيرك يستبعد قيام القبيلة على روح العصبية والتكتل باستمرار، لأنه يراها في الواقع متفرقة، وحاملة لخصائص متطابقة مع مورفولوجية المكان (الهروي،2005).

ففي بلاد المغرب، مثلا، لم يكن نفوذ القبيلة منحصرا في حدود ضيقة دائما، لأنها كانت في العديد من الفترات التاريخية مبعثا للدولة، وقاعدة داعمة لسلطتها. وإذ يستعصي وضع قطيعة

سياسية بين تحولات نظام الحكم وتحولات نظام القبيلة في هذا البلد، فلأن لكل قبيلة قوة خاصة بها داخل المجال التقليدي لنفوذها، حيث هي على الدوام قوة رمزية لا يَعْدَمُ أن تتحول أبدا إلى قوة مادية، أو أن توظف في زمن الحداثة، وما بعدها؛ سواء كاستعارة رمزية للدلالة على التجمع، والتوحد، والتشابه، وصرامة التنظيم (Maffezoli,1998)، أو كشعور قومي يذكي شرارة العنف، ويزيد من النعرات الطائفية والعرقية (Mankou, 2021).

وبمقتضى ذلك، يمكن أن نبسط الإشكال التالي:

كيف تناولت السوسيولوجيا الكولونيالية والوطنية موضوع القبيلة في المغرب؟ هل كان من حكم المسلم به الاعتقاد ببدائية القبيلة كتنظيم عقب دلوف المجتمع إلى درب الحداثة، وانخراطه في مأسسة الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم تفقد القبيلة في بلاد المغرب مبررات استمراريتها؟ ولماذا انهمك السوسيولوجيون الوطنيون المغاربة باسترجاع القبيلة كمفهوم، ثم كمضمون واقعي؟ وما الوظائف التي أصبحت تؤديها القبيلة لصالح الفرد في إطار مجتمعات ما قبل الحداثة، بعد ذلك؟ هل ما زالت تحتفظ بذات الأدوار والوظائف التي نشأت من أجلها؟

لمعالجة هذه التساؤلات، سنهتدي بالأفكار التالية؛

فكرة أولى: إن اتجاه السوسيولوجيا الكولونيالية لتفكيك بنية القبيلة، إنما هو محاولة للانفلات من الحتمية الخلدونية التي وضعت السلطة المركزية للدولة ببلاد المغرب تحت رحمة عصبيتها، ونزوع للقطع معها من أجل بناء سيادتها على أسس حديثة تجعل سلطتها قوية ودائمة، أما انهماك السوسيولوجيا الوطنية باسترجاع القبيلة في دلالتها الواقعية، فليس سوى محاولة لرد الاعتبار للهامش، وللتعريف به بعيدا عن التصورات التبسيطية التي تزدري عمقه التاريخي، وتسوغ طمسه، والهيمنة عليه.

فكرة ثانية: بالرغم من بناء الدولة الحديثة والمستقلة بالمغرب على أسس ديموقراطية متجردة من اعتبارات الانتماء الجهوي والقبلي والعرقي، ...إلخ، وبالرغم من اتباعها في التدبير لأساليب

عقلانية، إلا أن الاعتماد على القبيلة كوحدة تنظيمية ظل، مع ذلك، من الاعتبارات الخاصة التي لا تستطيع الدولة الحديثة التغاضي عنها في بناء التوازنات السياسية، وفي وضع الحلول العملية للمشكلات الترابية العالقة، ولا سيما في الهوامش والأطراف.

فكرة ثالثة: إن نظام القبيلة لم يستنفذ دلالته الاجتماعية بعد، فبالرغم من مأسسة الحياة الاجتماعية، والسياسية، وبالرغم من الاتجاه لتحرير الفرد من ثقل الهويات الجماعية والعرقية، بتكريس المواطنة، وتعزيز المساواة، والاستقلالية، إلا أن مفهوم القبيلة ما زال يعبر عن حاجات فردية وجماعية على حد سواء؛ حيث يطلبها الفرد لتحقيق الانتماء لجماعة معينة، كما تطلبها الجماعة الشبكية لتمييز وجودها عن باقي الموجودات المتشابهة، وذلك في خضم العري الرمزي الذي يكتسح اليوم كل شيء.

يبدو من محتوى هذه الأفكار الموجِّهة أن استقصاء دلالات مفهوم القبيلة بتحولاته الماضية والراهنة، يستدعي في هذه المقالة وضعه ضمن إطار نقدي يوضح مضمونه، ويتعلق الأمر بشبكة من المفاهيم السوسيولوجية، مثل: مفهوم الهيمنة (Domination)، ومفهوم الاعتراف (Reconnaissance)، ومفهوم الهوية(Identité). فقد كان التفكير السوسيولوجي في القبيلة زمن الاستعمار يتم بوسائل حداثية تروم تقسيمها وتفكيكها كاستراتيجية للهيمنة، وأصبح يتناولها في مرحلة البناء الوطني كموضوع للاعتراف، وكمرجع للتهيئة والتخطيط الترابيين أيضا. أما في فترة ما بعد الحداثة، فقد غدت القبيلة خاصية رمزية قابلة للاسترجاع الثقافي، وهوية لمن لا هوية له. فما دلالات هذه المفاهيم إذن؟

دلالات المفاهيم:

مفهوم الهيمنة:

يقصد بالهيمنة، من الناحية السوسيولوجية، ذلك الإكراه الخارجي الذي تمثله مؤسسات المجتمع بالنسبة للأفراد، وتخضع له كل علاقة اجتماعية، فالهيمنة قابلة للتحقق، إما بوجود سلطة يفرضها طرف مُهَيْمِن على طرف آخر مهيمَنٍ عليه، أو كلما وجدت الأوامر التي تصدر عن

الجهة المهيمِنَة خضوعا وامتثالا لها من قبل المهيمَنِ عليهم. وذلك ما عبر عنه ماكس فيبر إذ عرف الهيمنة بكونها: "فرصة العثور على أفراد مهيئين للامتثال لنظام معين بمحتوى محدد" (Weber, 1921,p.95).

ولا تتحقق علاقة الهيمنة دون وجود مصلحة خاصة لدى أي من أطرافها؛ بحيث يكون التمرد وسيلة الجهة التي ترفض الخضوع، بينما يكون الإذعان والإخضاع طريق الجهة التي تتغيى فرض سلطتها. وقد أوضح ذلك ماكس فيبر بإشارته إلى احتمال اللجوء إلى القوة، أو اعتماد الحلول العقلانية لفرض الهيمنة، حيث يقول: "يمكن أن تستند الهيمنة، في حالات خاصة، إلى دوافع متنوعة لفرض الإذعان: من العادة البائسة (ويقصد العنف)، إلى الاعتبارات العقلانية الخالصة في نهاية المطاف"(Ibid., p.285).

ولئن ارتبطت الهيمنة دوما بنظام محدد للسلطة وللعلاقات الاجتماعية، فإن سعي هذا النظام لتحقيق استمراريته ليس رهينا باستعمال القوة التي يملكها وحدها، بل وبما يخلقه من مشاعر الإيمان، ووشائج الارتباط لدى الأفراد التابعين لسلطته، أيضا، حيث أوضح ماكس فيبر ذلك بقوله: "إن جميع الهيمنات تسعى إلى إيقاظ الإيمان بشرعيتها، والحفاظ على ذلك"(Ibid., p.286). فقد اهتمت القوى المهيمنة في المجتمع بتشكيل مؤسسات اجتماعية تعمل لمصلحتها، ويتعلق الأمر أولا بالدولة، وبأجهزتها السياسية، والتربوية، والإعلامية، والثقافية إلخ، والتي تؤدي في الجوهر وظيفة إيديولوجية، حسب ما يراه لويس ألتوسير (1970). تشتغل السلطة داخل مؤسسات المجتمع بأساليب رمزية تضفي الشرعية على مضمونها، وتيسر تقبلها من قبل الأفراد بطرق لا واعية، على نحو ما أوضح ذلك بيير بورديوPierre Bourdieu حيث اعتبر أن السلطة بمثابة " نفوذ يقوم على العنف الرمزي، ويمارَسُ ضمن علاقة لا يمكنها أن تنتج أثرها الرمزي الخاص، إلا بقدر ما لا يظهر النفوذ التعسفي الذي يجعل الفرض ممكنا" (بيير بورديو، 1994، ص17).

تفيدنا دلالة مفهوم الهيمنة في تأطير زاوية نظر السوسيولوجيا الكولونيالية لمفهوم القبيلة، حيث يبدو أن العلم في نطاق هذه المرحلة محفوف بالكثير من التوجيهات الإدارية، والتي تكمن أقصى غاياتها في تبرير التدخل الاستعماري ببلاد المغرب، وتمهيد الطريق للقضاء على ما فيه من أنوية مقاوِمَة، من جهة، وتوسيع نفوذ سلطة الحماية عبر استمالة المزيد من قبائل الموالاة إلى صفوفها، من جهة أخرى.

فبهذا المعنى ينكشف أسلوب التفكيك المبَطَّن الذي تنهجه السوسيولوجيا الكولونيالية، حيث يستهدف الذهنيات السائدة، والبنيات التقليدية المؤثرة بالهدم، والتقويض، تحت مبررات التحديث، والتحرير، بينما يندرج في الواقع ضمن مشروع الهيمنة الإمبريالية التواقة لتوسيع نفوذها، ولفرض مركزيتها على باقي البلاد غير الأوربية عبر إنشاء مؤسسات حديثة تابعة لسلطتها، وعلى رأسها الدولة، وأساليب الحكم والتسيير المتبعة في إدارة شؤونها.

مفهوم الاعتراف:

كما يعلم الجميع أن من نتائج الهيمنة في العلاقات الدولية والعلاقات الاجتماعية، نجد ظهور اللامساواة واللاتكافؤ بين الدول والطبقات والأفراد. لقد فرضت القوى الاستعمارية والطبقات السائدة اجتماعيا إيديولوجيتها الخاصة في التقدم والنمو على غيرها من الشعوب المستعمرة والطبقات غير المحظوظة، بعدما استنقصت وجودها ومؤسساتها وأنماط عيشها. وبينما كان يستولي على الجهات المهيمنة شعور التعالي والتفوق المزعوم، كانت الأطراف المهيمن عليها، في المقابل، تابعة في وعيها، وممارستها، نظرا للتبخيس والتنقيص الذي طال مقومات وجودها الحضارية.

يلخص منظور عدم الاعتراف معالم الوضع غير الإنساني الناجم عن غياب التناظر في العلاقات الإنسانية، حيث تعَزَّز وجود المركز في مقابل الأطراف المهمشة، وتطورت خيوط التبعية، ومظاهر اللامساواة بتمركز الرخاء الاقتصادي والاجتماعي لدى أقلية محدودة، واكتساح الفقر، والبؤس، لفئات وطبقات اجتماعية واسعة في كل مكان من العالم.

تنشأ لدى غالبية المقهورين والمستغلين في سياق ذلك الوضع، مشاعر سلبية ملؤها الإحساس بالظلم، وبالحقد، والكراهية، الشيء الذي يمس بتماسك المجتمع، ويحول دون تكامل مكوناته. ويستعصي جراء ذلك بناء العدالة الاجتماعية بمجرد وضع قوانين لبلوغها، لأن العدالة الاجتماعية، حسب أكسيل هونيت Axel Honneth مشروطة دوما بشعور الأفراد بالاعتراف، وبالتقدير الاجتماعي لذواتهم.

على أساس ذلك إذن ظهر مفهوم الاعتراف في السوسيولوجيا، وفي نطاق تاريخ الحوليات، كمحاولة لرد الاعتبار لفاعلي الهوامش ولمجتمعات الأطراف؛ فقد جرى طمس إسهام القوى المحلية، والجهوية في بناء التاريخ العام للمجتمع، مثلما تم التنكر لدور دول الجنوب في صناعة رفاه بلدان الشمال. وقد كانت السوسيولوجيا الكولونيالية تعمل بدورها لتكريس هذا المنطق من الهيمنة، حيث كان لها يد في الحد من نفوذ القبيلة بأساليب شتى؛ سواء باستعدائها، أو بشيطنتها، أو باستغلالها واقتطاع أجزاء مهمة من أراضيها، ...إلخ.

تبعا لذلك، نجد أن ثلة من الأعمال السوسيولوجية تنخرط في هذا الاتجاه، مثل: حوز مراكش لبول باسكون، وعلاقات الدولة بقبائل زمور لرحمة بورقية، وغريس زمن الاستعمار لابن محمد قسطاني، ...إلخ، وذلك حيث ترنو إعادة الاعتبار للهامش، بالنبش في خصائصه الترابية، المحلية والجهوية، وبوضع مكوناته البشرية، وتنظيماته التقليدية تحت مجهر الدراسة البحثية من جديد.

مفهوم الهوية:

ارتبط مفهوم الهوية فلسفيا بمعنى التطابق والمماثلة، حيث يكون شيء ما دائما هو هو، كلما ظل حاملا لخصائص ثابتة تميزه عن غيره، وتمنحه بالتالي قيمة. ولا يتشكل مضمون الهوية إلا بشرط المعرفة والوعي؛ فهي في مضمونها الجوهري عبارة عن ديمومة واعية من العناصر النفسية، والاجتماعية، والعاطفية، الثابتة، والمتراكمة، والقابلة للاسترجاع عبر تاريخ الجماعة، أو

الفرد، وليست أبدا شيئا يتغير باستمرار (Lemoine, 2002)، لأنها لو كانت كذلك، لما تشكلت على الإطلاق.

وإذا غدت عناصر الهوية الفردية مركبة، اليوم، أكثر من أي وقت مضى؛ حيث بات مستعصيا على الفرد الوجود بمعزل عما يشهده الواقع من كثافة في أشكال التثاقف، وفي أساليب التواصل، والاتصال، وحيث أصبح من قبيل اللاإنساني البحث عن عناصر أحادية، ومنغلقة لتعريف الذات، فإن عناصر الهوية الثقافية المغلقة لا زالت جذابة للكثيرين ممن يجدون في العرق أو الدين أو اللغة تعبيرا أعمق عن خصائصهم الوجودية، بالرغم من طابعها التجزيئي، والإيديولوجي (Vensonneau,2002).

تعكس الهوية الاجتماعية نوعا من التعويض النفسي، وتختزل قدرا من التعبير الوجودي عن كل ما جرى طمسه عبر التاريخ. لذا فهي قوة تعبيرية لا يمكن استنفادها، وأساس وجودي لا يمكن الاستغناء عنه. ويبدو أن نمو الاتجاهات النمطية للحياة، وتطور أبعادها المادية، وتسارع الوقائع الثقافية والاجتماعية، إلخ، قد أفضى إلى اضطراب الهويات الفردية والجماعية، ودفع بالأشخاص إلى مغادرة مجموعات انتسابهم القديمة، ومحاولة التعريف بأنفسهم من جديد، ولو بمسميات مستعارة، وباتجاهات غير معتادة، أو معاكسة للزمن والتاريخ. ويرى أليكس موتشيلي (1986) بصدد ذلك أن الهوية الاجتماعية عندما تكون مُحْبِطة، وغير كافية، فإن الأفراد يحاولون مغادرة مجموعات انتمائهم وفق استراتيجيات لا واعية، ويصحبون تمركزهم الجديد بالعديد من الرموز الدالة، ومن ذلك أن تقمص رمزية القبيلة كتعبير عن الهوية، مثلا، إنما هو استرجاع مقصود لتغطية الجسد السافر بالرموز السرية وبالوشوم الغامضة والمبهمة من جهة، واستدعاء للقيمة المفقودة وسط الأشياء المتشابهة والماركات المعممة من جهة ثانية.

المحور الأول: القبيلة موضوعا للهيمنة الإمبريالية

1- مبررات الاستهداف

تتجلى إحدى دوافع اشتغال السوسيولوجيا الكولونيالية على نظام القبيلة بالمغرب في جعل الوجود الاستعماري مسألة بديهية وحاجة اجتماعية ضرورية من جهة، ومحاولة التحكم بالإثنيات العرقية والقبلية للمجتمع المغربي بتفييئها، سواء كخصوم متمردة، أو كموالاة لصف الدولة المركزية الحديثة، من جهة أخرى. حيث يبدو أن التوجه لدراسة القبيلة بوجه خاص، إنما كانت تمليه الرغبة في إخراج السلطة المركزية– التي يدعي المستعمر حمايتها– من براثن الحتمية الخلدونية التي وضعت نظام الدولة المغربية لعصور تحت مقصلة العصبية القبلية وتقلباتها؛ إذ يمكن اعتبار توصيف ابن خلدون للقبيلة، ولنظام العوامل والدوافع المحركة لها، سواء في حالات الحرب أو السلم، أو في حالات العداء أو الموالاة، ...إلخ، أساسا أوليا لفهم نوعية المشكلات التي تتسبب فيها القبيلة للقوى الاستعمارية، حيث تهدد استمرار مصالحها الإمبريالية بشمال أفريقيا عموما، وببلاد المغرب بوجه خاص

لقد تبين للمستعمر أن الدولة كما تشكلت دعائمها مع السعديين والعلويين، أقرب إلى الدولة كما تطورت في الغرب الحديث، وخاصة من جهة العلاقات الحيادية التي أقامتها مع الزوايا والقبائل، حيث فرضت عليهم الجبايات، ووضعت نظاما خاصا لمراقبة تحركاتهم، وانتدبت لتنفيذ أوامرها، وللذود عن سلطتها جيوشا وموظفين من خارج دائرتهم. ولذلك، فقد عمدت إدارة الحماية إلى تعزيز وجود الدولة بحمايتها، نظرا لتطابق مصالحهما معا، بينما انبرت في المقابل لتفكيك القبيلة بمضمونها المناوئ للدخلاء والأجانب.

وعلى هدي إدارة الاحتلال، كانت السوسيولوجيا الكولونيالية غير أمينة في نظرتها للقبيلة والقبلية؛ حيث كانت تضع نتائج أبحاثها تحت تصرف السلطة الاستعمارية التي كانت تبتغي وضع قانون جديد لنظام الأشياء. وقد بدا واضحا في منطق اشتغالها توجه الهدم وإعادة البناء لكل ما يهدد سلطتها، ونهج الاحتواء والتضمن لكل ما يمس بهيمنتها الرمزية والثقافية. "لقد عملت إدارة الحماية على الحد من الاسترجاع الرمزي والثقافي لذكرى القبيلة في الذهنيات، بتعريض نظامها، ومشاعرها للتمزيق، والتشويه" (Spillmann,1936, p.69)، وضيقت على سيادة القوانين العرفية، بعدما وفرت لقوانينها الجديدة في العقار وفي تدبير المياه مساحة أكبر للانتشار

(Bouderbala et Pascon, 1970)، وعززت من إيديولوجيتها في التقدم بعدما صورت نظام القبيلة كمرادف للهمجية وللتأخر والابتذال (المساتي، 2010).

ولكي نقدم توضيحا على ذلك، نورد توصيف كوتييه إميل فيليكس Gautier émile-félixe للقبيلة في مؤلفه: (Les siècles obscures du Maghreb)، حيث يصفها بأنها: "قيلق بالفطرة، سريعة، ويصعب التحكم بها، ويمكنها الظهور في أية لحظة، إذ هي غير متوقعة مثل الكارثة، وتأخذ شكل وحدات غير قابلة للرصد" (spillmann,1936, p.62). وهو التعريف الذي اعتمده سبيلمان لتوصيف قبائل أيت عطا المحسوبة متمردة على سلطة المستعمر، حيث يحشرها ضمن دائرة الفوضى، والعنف، والاستعداد الدائم لممارسة العدوان. وفي ذلك تبرير مغرض لقمعها وتفكيكها، طالما أنها تظل مبعث تهديد دائم لسلطة المستعمر بحكم رغبتها المماثلة في التوسع والهيمنة.

لقد برر جورج سبيلمان تواجد المستعمر الفرنسي في الجنوب الشرقي عموما، وبواحات درعة بشكل خاص، بالتهدئة التي تكتسي طابع الضرورة في هذا المجال الممتد، فجاءت دراسته للقبائل المرابطة بها مستفيضة، حيث شملت كلا من؛ خصائص المجال بتفاصيله الدقيقة، ومورفولوجيا القبيلة، وتحولاتها من الترحال إلى الاستقرار، ومن المقاومة إلى الاستسلام، ومن الوحدة إلى التفكك، كذلك.

لم يتكتم جورج سبيلمان عن منهجية المستعمر في تهدئة بلاد درعة، بل أفصح عن أهم مراحلها في ذلك، حيث أشار إلى دور الاستعلامات المسبقة في توجيه حركة المستعمر، وإلى منطق التدرج المتبع في اكتساح المنطقة، وأساليب الترغيب والترهيب والتفاوض المعتمدة في استمالة القواد، وفي استدراج القبائل المتحالفة أيضا.

2- اختلاف المقاربات وتماثل المخرجات

لقد تناول السوسيولوجيون الكولونياليون نظام القبيلة بالدراسة الميدانية من زوايا نظر خاصة، وفريدة من نوعها، لكنها لا تخلو من تبرير للهيمنة ولأشكال التدخل الخارجي في جوهرها. تعتبر

القبيلة حسب روبير مونطاني (Montagne,1930) صعبة التعريف، ولا تخرج إجمالا عن كونها مجموعة بشرية تستقر على العديد من المناطق المتفرقة على بقعة محددة من الأرض، حيث تحمل اسما خاصا، وتشترك في عادات جماعية مميزة، رغم أنها تفتقر إلى مؤسسة سياسية مضبوطة ودقيقة، وبالأخص في ناحية الأطلس الكبير البعيدة عن تأثير المخزن. وهي بحسب جورج سبيلمان؛ وحدة بيولوجية قابلة للتفرع، والتطور، والتحول، والانقسام. بينما هي في نظر إرنيست كيلنر (1973) أشبه بوحدة تنظيمية منغلقة، ومنقسمة، تعترض على أي سلطة مركزية من خارجها، ما يجعلها عرضة للتهميش. وأما بالنسبة لجاك بيركJacque Berque، فالقبيلة تتمتع بالاستقلالية والتلاؤم مع الوسط الذي توجد فيه، ذلك أن عالم البادية الذي تنتمي إليه يند عن التبعية لأية قوانين خارجية إلا في حدود وظيفية جد محددة، كما هو حال "المرابط" الذي يلزم ألا يتعدى دوره جلب البركة للقبيلة، باعتبار ذلك نوعا من تقسيم العمل. فالقبيلة بنظر جاك بيرك " توفيق بين التجمعات القديمة والتاريخ المعاصر، بين منطق معين ومعطيات الوسط" (المساتي، 2010، ص59).

ويظهر أن مجمل هذه الدراسات تنظر إلى القبيلة كموضوع غرائبي، إذ تعتبرها نظاما منزويا بذاته، وتحصر مضمونها ضمن حدود معينة، تسطرها العشيرة والسلالة، وتربط استمراريتها بميكانيزمات خاصة، أهمها؛ التكتل في أحلاف، والقابلية للانقسام. فقد انتهى روبير مونطاني إلى التأكيد على تعارض طموحات نظام القبيلة ونظام المخزن، بحيث تميل القبيلة إلى الاستقلال الأزلي، بينما ترنو الدولة وضع القبيلة تحت سلطة أمير المؤمنين. أما إرنيست كيلنر فقد قادته دراسته لقبائل بني ورياغل في الشمال، وأيت عطا في الجنوب الشرقي، إلى اعتبار القبيلة نظاما محصنا ضد مركزية السلطة السياسية بحكم ما تتسم به العلاقات الداخلية لمكوناتها من جنوح دائم للمساواة، حيث يجعلها ذلك في منأى عن التبعية لوصايتها بفضل قدرتها على استثناء نفسها من المجتمع العام؛ على نحو امتناع قبائل السيبة عن دفع الضرائب لسلطان المغرب، بعدما اختارت الاعتراف بسلطته الروحية، فقط، دون الدنيوية (Gellner et Micaud,1973).

لقد كان هدف السوسيولوجيا الكولونيالية في بلاد المغرب هو تفتيت وحدة المجتمع المغربي، وحصر مجال القبيلة بعيدا عن مجال نفوذ المخزن، تمهيدا للسيطرة. وهذا التعالق بين العلم والسلطة السياسية والعسكرية، وبين العلم وإرادة الهيمنة، لم يكن غريبا عن الدول الأوربية الصناعية الحديثة، ذات الميول التوسعية؛ إذ قادها طموحها التوسعي ذاك، إلى أدلجة العلم، حيث أوجدت العلم التجريبي لتحقيق هيمنتها على الطبيعة، ثم شرعت في توظيف العلوم الاجتماعية ومناهجها للسيطرة على الإنسان. ولذلك فجل ما أنتجته من تحقيقات ميدانية، كان يصب في أطروحة واحدة، وهي إضفاء البداهة على دور المستعمر في تخليص بلاد المغرب من الفوضى السياسية، ومن التأخر الذي تعرفه بنياتها الاقتصادية (Berdouzi,2012).

المحور الثاني: تجربة الاعتراف بالقبيلة في السوسيولوجيا الوطنية المغربية

1- لحظة الوعي النقدي

شكلت مرحلة الاستقلال تحولا نوعيا في النظرة إلى أشياء الواقع الاجتماعي والسياسي بالمغرب، حيث تم تدارك الانحرافات النظرية والمنهجية الموروثة على عهد الاستعمار، والتي كانت تغذي التفرقة الاجتماعية والسياسية، باعتبار ما لمنطلقاتها الفكرية والإيديولوجية من قدرة على التوجيه والشحن. فقد حرصت السوسيولوجيا الكولونيالية، كما أسلفنا الذكر، على تقديم المجتمع المغربي بصورة مفككة، أو قابلة للتقسيم إلى بنيات غير متجانسة، ما جعل السوسيولوجيا الوطنية تراجع بحزم منظوراتها العلمية، وتخضع للنقد والتعديل منطلقاتها النظرية وخلاصاتها الأمبريقية.

فبين الحكم بصدق أو زيف المعطيات المقدمة من قبل السوسيولوجيا الكولونيالية، وخصوصية البواعث الدافعة لجمعها، ينتصب قلق السؤال حول مدى علميتها، ومدى موضوعية الحكم عليها كذلك. وهي قضايا ذات طبيعة إبستيمولوجية تسائل بلا شك نزاهة العلوم الاجتماعية والإنسانية إبان الفترة الاستعمارية برمتها، بالرغم من أن قضايا من هذا القبيل لا تخص فترة دون أخرى، بل تنسحب على الممارسة العلمية في كل زمان ومكان؛ فالدعوة إلى معاداة تراث المرحلة الاستعمارية بإنتاج فكر متحرر ومناقض له، لا تخلو من بعض العمى الإيديولوجي والسياسي،

لأنها تجمع كل الإرث السوسيولوجي للمرحلة الكولونيالية في سلة واحدة، وتحجب عنا بالتالي مزاياه العلمية، ونقطه المضيئة. ولنا في قول عبد الكبير الخطيبي بعض الحجة على ذلك، حيث يقول في نقده المزدوج: " يجب أن نحقق قطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية، ونتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول برئ، بل على كل قولٍ أَن يجيب بطريقته الخاصة عن شعلة الحياة"(الخطيبي،2000، ص192).

وعلاقة بموضوعنا، نعتبر أن انشغال المفكرين الكولونياليين بنظام القبيلة، أكثر من سواها، لا يخلو من قيمة علمية مضافة، بالرغم من التبئير العلمي والسياسي والإيديولوجي لموضوعها، وبالرغم من ركام الغايات غير النبيلة التي وضعتها إدارة الحماية للبحث فيها. لذا، فعوضا عن إطلاق حكم قيمة على كل ما تراكم عن القبيلة خلال الحقبة الاستعمارية من معارف ومعطيات، يتعين إقامة مسافة من الموضوعية مع ذلك الإرث حتى يتسنى لكل باحث جديد بناء العلم الاجتماعي عبر سيرورة العلم نفسها، والتي لا تبتعد عن منطق التجريب والنقد. فمنازعة السوسيولوجيا الكولونيالية في علميتها أمر إيجابي من شأنه أن يعطي المتانة العلمية المطلوبة لأدبياتها، ذلك أن الدراسات الميدانية التي قادها رواد السوسيولوجيا الوطنية صححت الكثير من المعطيات التي قدمتها السوسيولوجيا الكولونيالية، سواء فيما يخص النظريات، أو النتائج؛ فليست الانقسامية خاصية جميع القبائل، بل جرى تفتيتها تحت مبررات التحكم والسيطرة (قسطاني، 2005)، وليست العداوة المقامة بين القبائل حقيقية، بل نشأت بينها إثر توزيعها إلى خصوم وموالاة (Spillmann. 1936).

تبعا لذلك، يمكن تصنيف الدراسات السوسيولوجية التي تناولت المجتمع المغربي منذ فجر الاستقلال ضمن خانة سوسيولوجيا الاعتراف، ورد الاعتبار للهوية الوطنية في أبعادها المتعددة؛ الترابية، والسياسية، والأنثروبولوجية. ونذكر من جملة ذلك؛ خلاصاتٍ لأهم ما جاء في أعمال ثلة من السوسيولوجيين الوطنيين، الذين اقترنت أعمالهم بالهامش، وبالتاريخ المحلي والجهوي للقبائل، قبل، وخلال، وبعد الاستعمار.

2- التنبيه لمخلفات توطين الزراعة الرأسمالية بالمناطق القروية

لم يهتم بول باسكون بأصول القبائل التي ينتسب إليها ساكنة منطقة حوز مراكش، لأن القبيلة، في نظره، تحللت دلالتها منذ زمن بعيد، وبات حضورها مجرد اسم يتناقله الناس بينهم على سبيل الانتساب لذكرى ولت وانطفأ ألقها. فعلى تراب معين، يقول بول باسكون: "لا يجري أي شيء كما كان سابقا، بل هناك فقط انتساب واستمرارية لبعض التاريخ فحسب؛ وما يؤكد ذلك، أن الجماعة لا ترنو تثبيت اسمها فقط، بل تفرض أيضا لغتها، ولهجاتها، ومزاجها، وأزياءها، ووعيها الخاص بتاريخها كذلك"(Pascon,1977, p147). ومعنى ذلك؛ أن اسم قبيلة من القبائل بات مرادفا لحدود ترابية معينة، ولتجمعات سكنية، وأراضي زراعية، ومنابع مياه، وسواقي، كما يعني مجدا، وتاريخا ذهبيا، أكثر ما يحيل على الخيبات المستبعدة من الذاكرة.

لقد كانت القبائل تبتز بعضها البعض انطلاقا من مجدها التاريخي؛ فكانت القوية منها تستحوذ على ممتلكات غيرها ممن هم أضعف عنوة زمن الحرب، قبل أن تنسج الأساطير حول نفسها لتأكيد أحقيتها بذلك، حين يسود السلم. ونستنتج من ذلك أن بول باسكون يضع القبيلة في مجرى التاريخ، حيث يعتبرها، من زاوية نظر تطورية، مرحلة من مراحل تطور المجتمع، وتنظيما اجتماعيا ولى زمنه، إذ يعتقد أن سبب محافظة الدولة على القبيلة إلى جانبها، رغم منافستها الشديدة لسلطتها، يتمثل في افتقادها الآليات المناسبة لتفكيكها، فحسب (Pascon,1977, p149).

تبعا لذلك، نجد أن بول باسكون لم يهتم بالأصول القبلية لساكنة حوز مراكش، بل اهتم بظروفهم، وبتحولات أوضاعهم الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية قبل، وإبان، وبعد الاستعمار. فقد كشف عن الأساليب التي اتبعتها إدارة الحماية في تفويت الأراضي الصالحة للزراعة لمصلحة القواد والمعمرين، وعن الطريقة التي نهجتها للاستحواذ على حصص أكبر من الموارد المائية المتاحة لفائدتهم، إذ لم تعمل على الاعتراف للسكان المحليين بحقوقهم الأصلية إلا في حدود

ملكياتهم، ولم تسمح بسيادة أعرافهم التنظيمية إلا في حدود المناطق الضيقة لتجمعاتهم السكنية، والتي سميت بالمناطق العرفية تمييزا لها عن المناطق التي يسودها القانون الوضعي.

كان بول باسكون يروم من خلال سوسيولوجياه تصحيح الاختلالات التي تحملها السياسة المتبعة في القطاع الزراعي منذ عهد الاستعمار، ولا سيما القوانين الوضعية الجديدة، والتي يرى بأنها وضعت لإرساء أسس زراعة رأسمالية قائمة على الإنتاج من أجل التصدير، حيث يستفيد منها المنتجون الرأسماليون، وذووا المستغلات الزراعية الكبيرة، بينما يجد الفلاحون التقليديون، وهم الأغلبية السائدة، صعوبات في ذلك. فبعدما فشل المستعمر في العثور على موارد مائية كافية لري الأراضي الواسعة التي منحها للمعمرين في السافلة، عمد إلى مدها بسواقي مباشرة من المنبع في العالية، موظفا في ذلك القوة التي يتمتع بها، والقوانين التي وضعها، على حد سواء؛ حيث استحوذ المستعمر على مصادر المياه بالقوة، في الوقت نفسه حيث اعترف للمحليين بحقوقهم المائية، وبأساليبهم العرفية في تنظيمها، لأن ذلك في مصلحته، وحتى يضمن بالطرق السلمية ري أراضي المعمرين، كذلك(Pascon,1977, p 496)، خاصة وأن السياسة المائية التي دشنها تستند في مضمونها إلى قوانين تلائم طبيعة الإنتاج الرأسمالي(Pascon,1977, p 494).

ولعل من أهم مخلفات قوانين السياسة المائية الجديدة التي شرعت إدارة الحماية في وضعها منذ سنة 1914، تجميد العمل بالقوانين العرفية للمياه، والتي تعود في الكثير من المناطق في المغرب إلى مرحلة ما قبل التشريع الإسلامي؛ حيث يعني ذلك حصر مجال نفوذ القبيلة، مقابل توسيع نفوذ الدولة على الأراضي والموارد الطبيعية، فمنذ ذلك الحين أصبح للدولة الحق في إدارة الفائض من المياه، والتحكم بما هو موجود منها، وبما لم يتم اكتشافه من مصادرها بعد. مثلما كان الهدف من فرض مسطرة التسجيل العقاري، ومن وضع الظهائر الخاصة بأراضي الجموع، والظهائر المنظمة لإحصاء الأراضي المملوكة للدولة، إخلاء الأراضي من أية حقوق سابقة بغرض تحصينها، واعتبار الأراضي غير المملوكة لأحد أراضي خارجة عن نطاق العرف، وتابعة للدولة (Bouderbala et Pascon, 1970).

ولا مراء أن الحد من القوانين العرفية، باستبدالها بقوانين مغايرة، أو بجعلها تابعة لغيرها، أمر لا يخص القوانين في حد ذاتها، بل يتعلق بانعكاساتها الاجتماعية قبل أي شيء آخر؛ فوراء القوانين توجد بنيات وإجماع ونمط إنتاج ومصالح اجتماعية، ستتضرر لا محالة (Bouderbala et Pascon, 1970). وبالتالي ففي كل مس بالقوانين يوجد مس بالفئات الاجتماعية الملتزمة بها في تدبير مصالحها. وفي هذا الصدد يشير بول باسكون إلى احتيال المستعمر على الحقوق المائية لساكنة الحوز، حيث أنشأت إدارة الحماية سدودا في العالية، كسد لالا تاكركوست الذي تدعي بأنها ستجعله في خدمة الصالح العام، بيد أن القوانين المنظمة لاستعماله جعلت مياهه حكرا على مزارعي السافلة (المعمرون، وقواد الاستعمار) دون الساكنة المحلية الذين لهم حقوقا تاريخية في مياه العالية (Pascon).

3-التأكيد على الاعتراف بخصوصية البنيات الاجتماعية المحلية

من جانبها عملت السوسيولوجية رحمة بورقية على استرجاع خصوصية البنيات الاجتماعية المغربية التي دمرها الاستعمار، حيث تعبر دراساتها المختلفة عن محاولتها الخاصة للإمساك بخيوط الهوية المختلطة والمركبة للمجتمع، وللفاعلين الاجتماعيين، بغرض الفهم والتفكيك. ففي مؤلفها الموسوم ب (الدولة والسلطة والمجتمع)، تعبر رحمة بورقية (1991) عن هذه المشكلة بسعيها العلمي لإعادة استكشاف الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في منطقة زمور، حيث حرصَت على حصر دراستها بين زمنين منفصلين، وهما: النصف الأول من القرن التاسع عشر (فترة ما قبل مجيء المستعمر)، والعقدين التاليين للاستقلال (ستينيات وسبعينيات القرن العشرين). وفي ذلك الانتقاء الزمني تعبير ضمني عن نزعتها الدفينة لاستئصال حقبة المستعمر من تاريخ المجتمع المغربي، ولمحو التشوهات التي ألحقتها تجربته ببنيات المجتمع، وبذهنيات أفراده، كذلك؛ حيث ترى أن المستعمر في دراسته للمجتمع المغربي، انطلق من أطر نظرية وعملية خاصة تمتح تصورها من المركزية الغربية، حيث نزع إلى تقسيم وحدة المجتمع المغربي، بين بلاد للمخزن، وبلاد للسيبة، تعزيزا للسيطرة، وحافظ شكليا على استمرارية بعض البنيات التقليدية للمجتمع، إذ لم يلبث أن "أحدث إطارا جديدا لوظائفها وأدوارها" (بورقية، ص11-12).

ولم تكتف رحمة بورقية بنقد المركزية الغربية التي ينطلق منها المستعمر، فقط، بل وجهت سهام نقدها للنظرة المركزية التي تنطلق منها الدولة/المخزن في بنائها لعلاقات السلطة مع القبائل في الهوامش والأطراف، أيضا؛ ففي منطقة زمور مثلا، كانت الدولة/المخزن تعتمد في بناء سيادتها الوطنية على حشر القبائل المتفرقة أشتاتا في وحدة قبلية مزعومة (قبائل زمور)، بينما لا تجد تلك القبائل المحشورة عنوة في ذلك الاتحاد ما يؤلف بينها في الواقع. ويبدو أن مقاربة مركزية من هذا القبيل، لا تعترف بخصوصية الوضع كما تعيشه القبائل في الجهات، حيث تظل ملغومة بما تحتويه من متناقضات، وبما يعتمل داخلها من صراعات.

لقد كان الشعور القومي بالانتماء السياسي لتراب محدد أساس قيام الدولة الحديثة في أوروبا، لكن هذا الشعور ظل غير مكتمل في العلاقة بين الدولة/المخزن والقبائل في العديد من المناطق، ولا سيما منها المناطق القبلية البعيدة، والتي ترفض رحمة بورقية تسميتها ببلاد السيبة–كما جرت العادة على ذلك أيام الاستعمار–. فهذه القبائل تظل في مجملها تحت سلطة قواد محليين، تدعم نفوذهم الدولة/المخزن، وتعتبر بيعتهم كافية للنيابة عن كل الموجودين تحت إمرتهم من عائلات، ومن أخماس، وأرباع القبائل، إلخ، مثلما هو عليه الحال في قبائل زمور التي كان يمثلها فقط اثنين من القواد؛ حم واعزيز، وابن الغازي الزموري (المرجع نفسه). فبيعة أولئك القواد القبليين للسلطان تُعَد بمثابة حضور للمخزن وسط القبيلة، في نظر رحمة بورقية، وتأكيدا صريحا على عدم صدق أطروحة الاستعمار القائلة بانفصال مناطق نفوذ كل منهما عن بعض.

لكن، بالرغم من أهمية القبيلة كمكون سياسي، وترابي بالنسبة للدولة/المخزن، إلا أن الطابع الحداثي، والبيروقراطي لدولة الاستقلال، لم ينفك يتبرم منها، حيث تم استبدالها ببنيات تنظيمية، وبمؤسسات إدارية جديدة تلائم في مضمونها المجتمع الحديث. فقد تم الشروع منذ فجر الاستقلال في تقسيم إداري وترابي بديل، تحول معه المجتمع المغربي من مناطق ترابية ذات حدود قبلية واسعة إلى جماعات قروية تلعب دور الإدارة المحلية المدبرة لعلاقة الدولة بجهاتها (المرجع نفسه). فقد قضت الدولة الحديثة على التنظيم التقليدي للقبيلة، لكنها لم تقطع دابر الشعور القبلي الذي يكتنف الافراد والعائلات، والدواوير المبثوثة هنا وهناك.

4-مقاومة المنظور التبسيطي لتراث القبائل المحلية

تعد دراسة السوسيولوجي بن محمد قسطاني لواحة غريس قبل وأثناء الاستعمار خطوة متقدمة باتجاه الهامش، ونزوعا للتعريف ببنياته التقليدية التي ما فتئت تتصدى لتقلبات الطبيعة، وتقاوم المتطفلين على مجالها، وبوجه خاص المستعمر وأزلامه. ومن أبرز التنظيمات الاجتماعية التي تناولتها هذه الدراسة في منطقة غريس؛ نجد القبيلة، وما يدور في فلكها من تنظيمات تابعة، ك "لجماعت" و"أيت عشرة" و"العار"، ...إلخ. فقد كان بن محمد قسطاني ينظر باشمئزاز إلى ما يلقاه الإرث المادي والرمزي لمناطق الجنوب الشرقي بقبائله وواحاته من تبسيط شديد "يختزل الكل في بعد واحد -على حد تعبيره- كأي عملية صورية" (قسطاني، 2005، ص257)؛ والحال أن لهذه المناطق خصوصية ثقافية واجتماعية، وتاريخا حافلا بالأحداث التي تتعدى تأثيراتها الحدود المحلية والجهوية، من قبيل معاركها الصامدة ضد المستعمر، كمعركتي بادو وبوكافر والبطولية.

لذلك، يعد البحث في التاريخ الاجتماعي لمنطقة غريس نوعا من رد الاعتبار لخصوصيتها الثقافية والاجتماعية التي تند عن الحشر في مفاهيم وتنظيرات كلية. فمجمل رهان بن محمد قسطاني يكمن في فحص مدى إجرائية المفاهيم، والنظريات المعتمدة في مقاربة المجتمع المغربي منذ ابن خلدون إلى السوسيولوجيا الوطنية، مرورا بكارل ماركس، وبالسوسيولوجيا الكولونيالية، وذلك بإخضاعها للتمحيص انطلاقا من الشواهد القائمة، والأحداث المعبر عنها، أو العالقة في الذاكرة الفردية والجماعية للساكنة المحلية.

لم يقف بن محمد قسطاني عند حدود الوثائق، والمخطوطات، بل شمل الحياة اليومية، وسير الأفراد، والرواية الشفوية، أيضا. وذلك بهدف تعميق النظر في الوقائع الاجتماعية، بعيدا عن تضليل الروايات العامة، والأحكام المتسرعة. فليس التاريخ الاجتماعي المحلي بسيطا بالقدر الذي يتيح تناوله من منطلق نظريات شمولية وقابلة للتعميم، وهذا ما يؤكده بن محمد قسطاني، إذ يتبرم من اختزال حضارة الواحات في حدود تشاؤمية الدائرة الخلدونية، لأن "إلصاق الدائرية الخلدونية

بالبنيات الاجتماعية المغربية خاصة، والمغاربية، والشرقية عامة، إيديولوجية كولونيالية"(قسطاني، 2005، ص13)، وقراءة تجزيئية لتفكير ابن خلدون الذي لا يُنَظِّرُ لتفكك الأمم وانهيارها فقط، بل يتطرق لعناصر الوحدة، والتماسك الاجتماعيين، أيضا.

أما بخصوص النظرية الانقسامية، فلا يجد بن محمد ما يثبتها في واقع القبائل الغريسية، لأن عدم نزوعها لحيازة السلطة، ولبناء الدولة، لا يرجع –في نظره– إلى بنيتها الداخلية، بل إلى عوامل خارجية عنها، ذلك أنها ليست قبائل انقسامية بالنحو التلقائي الذي يجعل مكوناتها الداخلية تعمل للحيلولة دون تمركز السلطة في يد بعضها دون البعض الآخر، مثلا، بل لأن هناك قوى خارجية تفرض عليها وضع التفكك الذي تعيشه، كنوع من المقاومة (قسطاني، 2005). فالقبيلة لم تكن الفاعل الوحيد في المجال، بل هناك قوى أخرى فاعلة، وأبرزها؛ الدولة، والمخزن، وسلطات الحماية.

في مقابل كل ذلك النقد، يكشف بن محمد قسطاني عن خصوصية منطقة غريس، وعن ديناميا‌تها المستقلة في التغير والنمو، حيث تخضع عناصر عديدة لإعادة الإنتاج؛ كأعمال الفلاحة، والتجارة، وما يرتبط بهما، بينما توجد عناصر أخرى متغيرة، وأخرى مهيأة للتغير، كبعض الفئات المستضعفة اجتماعيا، والتي وجدت في الاحتماء بالاستعمار القادم من خارج فرصة مواتية للتحرر من استعمار الداخل (المرجع نفسه).

لقد كان تواجد المستعمر في مناطق المغرب غير النافع موجها بدافع التهدئة، حيث وصم ساكنته بالعنف والفوضوية، وخص بنياته الاجتماعية بنوع من الحياد السلبي، فلم يضف إليها جديدا، بل حافظ عليها كما هي، بعيدا عن إيديولوجية التحديث والعصرنة التي ساقها مبررا لحملته التوسعية. يقول عن ذلك بن محمد قسطاني: " لم يحاول المستعمر اختراق القصر أو تفجير حميميته، ولم يحاول لمسه على الإطلاق. لقد تركه، وببساطة لقدره، ولحاله القروسطي، وأنشأ فيلاجا جديدا، ومستقلا، لا يكاد يربطه مع القصر سوى بعد الإدارة والمراقبة"(قسطاني، 2005، ص59).

استنتاج

يحسب لهذه النماذج السوسيولوجية تحققها من صدق النتائج التي تم تعميمها على عهد الاستعمار عن طريق العودة إلى الميدان، حيث كشفت عن الوجه المفارق لتلك التجربة، والمتمثل في نوايا بناء الواقع وتحديثه، من جهة، وفي محصلات البحث التي لم تكن سوى انحرافا عن الواقع، وتشويها له، من جهة أخرى. ولذلك، فمجمل ما قامت به السوسيولوجيا الوطنية يكمن في تصويب الممارسة العلمية، وفي إضفاء النسبية على الأحكام، وذلك ما نعتبره اعترافا بخصوصية التاريخ المحلي، وبغناه.

لقد دشنت تلك الدراسات نافذة جديدة للبحث السوسيولوجي، وتتمثل في إقحام المجال كعنصر مؤطر للفهم، ولتفسير الأحداث الاجتماعية. فالمجال بالنسبة لقبائل زمور، أو الحوز، أو غريس، يتماثل من حيث احتوائه على تضاريس متنوعة تشمل السهل والجبل والوادي، ما سمح لتلك القبائل بالمزاوجة بين الزراعة، والرعي، وحتى التجارة. بيد أن الموقع والمسافة مع المركز، يجعلان مجالها مفتوحا لتدخل فاعلين آخرين غير القبيلة وحدها، وذلك ما نلمسه مثلا في قبائل زمور التي لم يكن لها تحكم كبير في مجالها الذي هو موضوع نزاع مفتوح مع القبائل المجاورة، من جهة، والخاضع باستمرار لحركات المخزن، من جهة أخرى. ومثل ذلك ما نعاينه لدى قبائل الحوز التي فقدت السيطرة على الموارد الطبيعية في مجالها بفعل التأثير الكبير للسياسة الزراعية المتبعة من قبل المستعمر، وقواده. وهو الشيء نفسه في منطقة غريس حيث تمت استباحة مجالها مسرحا للتدخل العسكري بدعوى الفوضى والتسيب، وحيث وُضِعَت تحركات القبائل المقاومة لوجود المستعمر تحت مراقبة دائرة الشؤون الأهلية في "الڤيلاج".

المحور الثالث: القبيلة ظاهرة اجتماعية شاملة

1- القبيلة كبنية فوقية

إن دراسة السوسيولوجيا للقبيلة في مجالها الترابي، ستميط اللثام عن سيرورة التحولات التي جعلتها تنتقل من كيان بطموحات سياسية مستقلة، إلى مجرد قاعدة انتخابية موالية للأعيان (لوفو،

1985)؛ فقد تبين لدولة المغرب المستقل أن القبيلة بنية غير قابلة للاستنفاذ، أو التجاوز رغم تقليديتها (بورقية،1991). إذ لم تفقد صلاحيتها السياسية بعد، طالما يمكن توظيفها لتقوية الجبهة الموالية للسلطة الحاكمة، وطالما تستمر في منح الدولة غير المخزنية سيادتها الترابية وشرعيتها السياسية بفضل رمزيتها التاريخية وقابليتها للتجييش والتعبئة من جهة، وبسبب التأثير القوي لتقاليدها في النخب السياسية للدولة من جهة أخرى (Rachik,2016).

فإذا كانت التقسيمات الترابية المعتمدة زمن الحماية قد خلفت تقابلا بين المدن والمجالات القبلية، وأفرزت منظورا مزدوجا للبلاد (مغرب نافع، ومغرب غير نافع)، بسبب قيامها على أسس غير متكافئة، من قبيل؛ الانسجام التضاريسي، أو التجمع البشري، أو نوع الحياة، فإن هذه الازدواجية ستتعزز أكثر بعد الاستقلال بحكم تمركز السلطة السياسية، والمنافع الاقتصادية(Planel,2009) واتساع الفوارق الإقليمية والجهوية، حيث ظل العالم القروي (المجال القبلي) ضحية لذلك، سيما بعدما اكتسحته الأحزاب الإدارية، والمنتخبون من الأعيان، من دون أن يتركوا أية مخلفات إيجابية على وعي، ومعيش السكان.

فقد ظل تأثير القبيلة قائما كبنية تقليدية مؤطرة للعلاقات الاجتماعية والسياسية، في الوقت الذي يوشك نفوذها أن ينمحي عمليا من الناحية الإدارية والترابية؛ حيث ظهرت مؤشرات القضاء على القبيلة مع مشروع التحديث السياسي والديموقراطي الذي أعلنت عنه دولة المغرب المستقل منذ دستور سنة 1962، والذي كان يهدف ضمنيا إلى مجاوزتها كتنظيم ممتد، إذ يتغيى بشكل صريح وضع تقسيم إداري وترابي متحرر من علاقات التضامن، ومن الالتزامات الناشئة عن القرابات الحقيقية أو الاعتبارية التي يمكن أن تحافظ على أشكال التماسك التقليدي بين بقايا القبائل على مستوى جميع الأقاليم والجهات(لوفو).

بهذا المعنى، إذن، غدت القبيلة بنية فوقية لأساس مادي مشوه، ولم تعد –كما تصور بن محمد قسطاني– ضرورة أرضية يناط بها تدبير المراعي والنزاعات القائمة حول المياه، وملكية الأرض (قسطاني، 2005)؛ فقد عمل ممثلوها من الأعيان على قلب حقائق الأشياء بعدما بنوا تمثيليتهم

النيابية على قاعدة التنافس، والولاء التام للقبيلة، بما يقتضيه ذلك من استدعاء لرمزية القبيلة وتاريخها، وبما يتوقف عليه من استنفار للعصبية ومشاعرها. فقد نجح الأعيان في تمطيط دلالة القبيلة لمصلحتهم، وفي توجيه أنظار أفرادها نحو الدولة المركزية كمحور جديد للسلطة.

2- القبيلة كيان سياسي واقتصادي

هل ينبغي أن نساير الانقساميين في تصورهم للقبيلة كنظام لا سياسي؟ ألا يتعين التنبيه إلى حدود ذلك التصور، ليس وفقط بسبب المعطيات التاريخية عن القبائل التي كان لها دور سياسي في تاريخ المغرب، بل وبمقتضى التحولات الجارية اليوم على مستوى المجال التقليدي للقبيلة، كما هو الحال في الجنوب الشرقي للمغرب، مثلا، حيث يثير تفويت الأراضي الزراعية لفائدة كبار المزارعين الرأسماليين حفيظة السكان المحليين، ويشجعهم على استرجاع نعراتهم القبلية، والطائفية؛ سواء في الاحتجاج ضد السلطة، أو في التعبئة السياسية خلال الانتخابات النيابية، والمحلية، للذود عن مصالحهم المشتركة؟

فبالعودة إلى التاريخ، نجد أن القبائل كانت تسعى لتشديد سيطرتها على المجال باعتباره موردا اقتصاديا. ولعل ذلك ما توصلت إليه الدولة العلوية في بداياتها، حيث أدركت أن القبائل بدرعة وتافلالت تضطر بسبب الظروف الطبيعية المتردية إلى مبادلة دورها في رعاية القوافل التجارية العابرة لمجالها بمقابل مادي تعوض به إنتاجيتها الضعيفة من أنشطة الفلاحة والرعي (Mezzine,1987).

كما أن القبائل المرابطة بهذا المجال، لعبت أدوارا سياسية لا يستهان بها في آتون الصراع الدائر حول السلطة بين العلويين وزاوية الدلاء، سيما وأن حكم البلاد لا يستقيم آنئذ دون التحكم في منطقة الجنوب الشرقي التي لا محيد عن معابرها التجارية في بناء الدولة والسلطان. فقد كانت تلك القبائل بأحلافها المؤيدة لهذا الطرف أو ذاك، شريكة في الحكم تقريبا، بما أن الاتفاقيات التي تربطها بالسلطان تؤمن سيادة الدولة، وتخول لشيوخ القبائل امتيازات هائلة أقرب من منافع الولاة

والعمال؛ فقبائل ذوي منيع والصباح وبني محمد تنوب عن الدلائيين بتافلالت، بينما تنوب عنها قبائل أيت عطا في درعة.

لقد أصبح نفوذ القبائل (أيت عطا/ أيت يافلمان/ بني محمد/ ذوي منيع) يتوسع بتوسع نفوذ أحلافهم في السلطة المركزية للدولة، حيث كللت أدوارهم السياسية بمنافع اقتصادية لا حصر لها. غير أن هذا الوضع لم يعمر طويلا؛ فقد أدى تذبذب التجارة الصحراوية وعدم انتظامها بسبب ضعف الدولة المركزية، ودخول المستعمر كطرف جديد في المجال الحيوي لتجارة الصحراء، إلى المس بمصالح تلك القبائل، حيث سيضعها ذلك التحول في الطرف المناوئ لأي تدخل أجنبي، كيف ما كان.

ولئن كان المجال الحيوي لقبائل الجنوب الشرقي موضوعا للأطماع الأجنبية، من ذي قبل؛ إن بسبب التجارة الصحراوية، أو بسبب الثروة المعدنية، فإنه اليوم مصدر جاذبية كبيرة بسبب جودة المناخ، وملاءمة الظروف الطبيعية للعديد من المزروعات الفلاحية. إذ لطالما قاد لا شعور استعماري مريب الأجنبي نحو هذه الثغور النائية، سواء تعلق الأمر بالمستعمرين، أو بالمستثمرين الرأسماليين المتدثرين بعباءة الوطنية.

المحور الرابع: راهنية البحث في القبيلة والقبلية في مجتمعات ما بعد الحداثة

لم يعد للقبيلة وجود مادي في عصرنا الراهن، وهذه حقيقة لا يمكن إخفاؤها بالمرة، طالما أنها بداهة لا تحتمل الجدل، غير أن تحجبها ككيان ملموس، لا يعني انمحاء أثرها نهائيا من الواقع؛ فهي تعود أحيانا كخطاب، وأحيانا كرمز لسلوكات جماعية مُعينة. فما معنى ذلك؟

إن الاكتفاء بالقبيلة كبنية رمزية ليجد تفسيره في عبورنا الإبستيمي– بتعبير ميشيل فوكو– من حقل ثقافي كانت فيه القبيلة ظاهرة اجتماعية وشمولية، إلى حقل ثقافي جديد أصبحت معه مجرد علامة لبنية رمزية مفارقة. ولفهم كيف يحصل الانتقال من حقل ثقافي إلى آخر، يمكن وصف ذلك ببلوغ وعينا الجمعي حالة التشبع من منظومة اجتماعية معينة.

فالتنظيم الاجتماعي، من منظور السوسيولوجي الأمريكي بيتيريم سوروكين (Sorokin,1957)، يستمد أسباب وجوده الموضوعي من مدى استمراريته في تحقيق التكامل الوظيفي مع عناصر الوجود الاجتماعي، من قيم، وأشياء، وأدوار، إلخ، ويفقد مبررات وجوده، تلك، عندما تسقط عن عناصره الوظيفية صفة البداهة، فيصبح غير قابل للاستمرار. وقد كانت القبيلة، بمقتضى ذلك، كيانا سياسيا يطالب بالاستقلال، وتنظيما اجتماعيا يدبر المتاح، ويؤطر الإنسان، والمجال، على حد سواء (قسطاني، 2022)، قبل أن تفقد مبررات وجودها الوظيفي بفعل تغيرات النسق الاجتماعي والثقافي لمجالها التقليدي.

وقد يظهر من ذلك الخطاب أن القبيلة توارت نهائيا من عالمنا، لأننا لم نعد بحاجة إليها، بينما هي في الواقع شيء ملازم لوجودنا، لكن بتمظهرات مغايرة. إذ تحل المفاهيم القديمة في قوالب جديدة لتعبر عن المشاعر ذاتها، ومن ذلك أن القبلية tribalisme ليست كيانا ماديا نستعيره اليوم من الماضي لنعبر به عن انتماءاتنا الرياضية، أو الإيديولوجية، مثلا، بل هي شعور بدائي نبحث له عن إطار مادي يحل فيه؛ فلعلها القبلية وقد انسكبت في مذاهب ونظريات ظاهرها الحداثة، والليبرالية، وجوهرها التوتاليتارية، والنزوع للهيمنة.

ففي الوقت الذي تتجه فيه العولمة عبر حركة الرأسمال، وأدوات التواصل والاتصال، إلى إضفاء التجانس بشكل ممنهج على العالم، فإن إيديولوجيات عديدة، مغرضة في الانغلاق، والاستقلالية، تتجه بالمقابل إلى تجذير التمايز، كرد فعل على اللامساواة، وعلى الهوة المتسعة بين مستويات الغنى والفقر، حيث يقول بول جيمس بهذا الصدد: "إن الحياة الاجتماعية تظهر وكأنها تسير، بشكل متزامن؛ قُدُما نحو التكنولوجيا التي تقود العالم نحو العولمة والتجارة وكوكب هوليوود من جهة، والقهقرى نحو الكآبة المتناقضة مع النزعات القبلية الجديدة من جهة أخرى"(James,2006,p13)، فانتعاش العولمة على المستوى الكوني، يوازيه انتعاش القبلية على المستوى المحلي.

وليست القبلية ظاهرة جديدة، بل ظهرت بتلاشي الروابط التقليدية المؤسسة للقبيلة (القرابة الدموية)، حيث لجأ الناس إلى الترابط مع بعضهم بروابط دم وهمية تحت تأثير الحاجة الاجتماعية والسياسية. ومن قبيل ذلك، نذكر؛ النسب المشترك، والإخاء بالرضاعة، والمصاهرة، فهي الروابط المبتكرة لبناء الأحلاف، ولتوسيعها بين القبائل، فضلا عن الاتفاقيات التكفلية التي تقضي بحماية طرف لنسل طرف آخر يمر بحالة ضعف، رغم أن ذلك الجميل يصبح دينا في رقبة المحمي مدى الحياة. ولعلها الأساليب التي نهجتها قبائل الجنوب الشرقي للمغرب قبل الاستعمار، وبخاصة منها، اتحادية قبائل أيت عطا الأمازيغية، وقبائل العرب المعقلية.

لكن، إذا كانت غاية القبلية فيما مضى هي البناء، فإن غايتها اليوم قد تكون التقسيم، والتجزيء، والانتهازية، وقد تكون التعبئة، والشحن، والتحريض، أيضا، إلخ؛ إذ غدا معناها مرادفا ل "الانقسام العرقي" الذي بات يهدد وحدة الدول في عالم اليوم أكثر من أي وقت مضى. ففي أفريقيا، حيث تعتبر الروابط والولاءات الاجتماعية بدائية إلى حد كبير، يمكن أن ترتفع أشكال التضامن التقليدي إلى درجة الوعي المنغلق، والمحرض على الانقسام، والعنف. نلمس ذلك مثلا في التوترات، والانقسامات العرقية بالوطن العربي، والتي لا يمكن إخفاؤها ببلاد المغرب، ما بين الأمازيغ، والحراطين، والعرب (محمد بن عبد الرحمان جاجا. 2021)، ولا بموريتانيا بين قبائل "البيضان" وغيرهم من السود الأفارقة والحراثين (الميغري، 1999)، أو في بلاد اليمن ما بين القبائل الإمامية والقبائل التابعة للنظام الجمهوري، ...إلخ. (Dresch, 1994).

وحتى نبين خطورة الأمر أكثر، لا بد أن نشير إلى أن ظاهرة القبلية تهدد كثيرا البلاد المتعددة القبائل، حيث تعني بشكل دقيق: تفاقم النزعة القبلية من فرط المبالغة في تقدير الذات، إلى درجة يُسَوَّلُ معها للمرء سحب الهوية من الآخر، ورفض كل ما قد يحمله معه من مغايرة واختلاف إلى مجموعة الانتماء (Yamb et Abé, 2019). ففي جنوب شرق المغرب، مثلا، تبدو لنا القبائل متعايشة فيما بينها بشكل كبير ظاهريا، بينما يختفي وراء تعايشها ذاك نزوع قبلي مستتر، سرعان ما يتكشف إلى العلن في فترات محددة بعينها، كفترة الانتخابات الجماعية، والنيابية، والتي لا ترجح فيها كفة مرشح القبيلة على غيره من المرشحين المخالفين إلا بواسطة النزعة القبلية. كما

تظهر هذه النزعة بوضوح فيما يخص علاقات المصاهرة، حيث يمتنع الأفراد عن خلط دماء قبيلتهم بدماء أخرى دخيلة حفاظا على نقاوة نسبهم؛ فالعرق في التمثل الشعبي للأفراد المحليين "دَسَّاس"، ويُحتمل أن يَفسُد، وأن تُمحى أصالته مع مرور الزمن بسبب الزواج المختلط.

ولعل أخطر تمظهرات النزعة القبلية في الجنوب الشرقي المغربي، بنظرنا، انتقال تأثيراتها إلى المجتمع المدني عبر العمل الجمعوي؛ فلكل قبيلةٍ جمعيةٌ تمثلها بمفردها حتى ولو كانت تتقاسم معها الجوار فئات اجتماعية من قبائل أخرى. وحتى إذا ما بدا الانفتاح على فئات اجتماعية أخرى مبدأ ضروريا لتجسيد المقاربة التشاركية في بناء وتنزيل مشاريع تنموية معينة من قبل جمعية ما، فإن تمثيل السكان المحليين بعموم فئاتهم في تشكيلة المكتب المسير للجمعية نفسها يظل شيئا مستبعدا. ويمتد ذلك النزوع القبلي ليتحول إلى آلية للسيطرة على الجمعيات العمومية ذات النفع المشترك والعام، مثل جمعيات آباء وأولياء التلاميذ بالمدارس، وجمعيات الدعم الاجتماعي، إلخ.

فلا ينبغي الاستهانة بهذه المشكلات، أبدا؛ لأنها قضايا نائمة، ولا تستيقظ إلا لوأد أي تجربة اجتماعية خلاقة من شأنها زيادة تماسك المجتمع، ما يستدعي التعود على تحويل تلك القضايا إلى تساؤلات حية باستمرار خشية أن تُكْبَتَ، وتتعاظم آثارها سلبا على دينامية التنمية بالمجتمع، ككل. ذلك أن "تعزيز الوهم بأن هذه الظواهر غير موجودة، أو بكونها قد تختفي بسرعة، يؤدي إلى تجاهلها، وذلك وضع غير أمين، وغير مفيد"(James, 2006, p28)، على حد تعبير بول جيمس.

على سبيل الخاتمة:

يمكن القول، أخيرا، بأن مفهوم القبيلة كان يعبر فيما مضى عن مجتمع أولي بعلاقات اجتماعية بسيطة ومباشرة، ترنو، من جهة، إلى التحكم بالمجال الطبيعي الملائم لنمط عيشها. بينما تتغيى، من جهة أخرى، ضبط العلاقات مع القبائل المجاورة، حيث تبدو القبيلة عند هذا المستوى بمثابة محاولة مركبة لمماثلة الشعور بالانتماء القرابي مع الشعور بالانتماء للأرض. لذلك كانت القبيلة قديما محاربة، كما كانت الحروب في الغالب قبلية.

ولا شك أن من تبعات ذلك الشعور المختلط بالانتماء للجماعة والأرض، تَشَكُّل هوية منغلقة، ومتشددة بشأن أي شيء غير مألوف يحل بين ظهرانيها، حتى ولو يحمل للقبيلة إضافة نوعية محتملة، وذلك لأن الوعي الجمعي المؤطر للممارسة لصيق بالذاكرة الجماعية، وبالماضي البعيد، ويرسم للقبيلة اتجاها مسطرا بالحدود، وبالدماء، فلا تنفك عنه، ولا تحيد.

ويبدو أن القبيلة توارثها الأفراد عبر التاريخ بهذا النزوع العقلاني المزدوج، والذي يرمي للسيطرة على جموح الغريزة بتطويق العلاقات الزواجية خارج العرق، من جهة، وبالسيطرة على رغبة الغير وأطماعه في مجالها، وفي أعراضها بتقوية الجانب العدواني للذات، وعبر المزيد من الأحلاف. غير أن النزعة المساواتية الغالبة على أعراف القبيلة في تدبيرها لشؤونها، تظل شيئا قابلا للتطبيق بين الفرقاء المشكلين لاتحادها، فحسب، بينما تلقى معارضة شديدة عندما يتعلق الأمر بالغير، حتى ولو يساكنهم في الجوار. ولذلك، فعندما تنهار القبيلة في غياب شروط استمراريتها، تظل القبلية شعورا قابلا للاسترجاع، سيما في لحظات الضعف، وعند احتدام المنافسة ضد الأعداء.

أما اليوم، فلم تتخلص مجتمعات ما بعد الحداثة من مفهوم القبيلة ومشتقاته، أبدا، بل ظل استعماله قائما كأداة للتعبير عن تمزقاتها البالغة التعقيد، حيث أصبحت دلالته محشوة بالكثير من النسبية، والتجريد، قياسا بما كانت تعنيه من قبل كصفة مطلقة تطوي بين ثناياها العديد من التفاصيل. ففي خضم الحريات الفردية، وفي ظل نزوع الدول لتأمين حدودها، وسيادتها الترابية، تخلخلت الدلالة القديمة لهذا المفهوم، حيث لم تعد تسع تطلعات الأفراد، في الوقت نفسه حيث تجاوزتها من حيث التجريد، مفاهيم الدولة، والأمة، وشبكات الانتماء العنكبوتية، وغيرها.

فقد توارت القبيلة، لتحل محلها القبلية، تغذيها في ذلك دوافع عديدة، كإرادة التميز العرقي، والطموحات الشوفينية، من جهة، وإرادة التعبير بنحو متفرد عن حضور الذات في العالم خارج الأنماط المسكوكة، والمتجاوزة، من جهة أخرى. فالقبلية اليوم، بمثابة تأطير اجتماعي للأشخاص المرتبطين مع بعضهم بروابط جديدة تتعدى الروابط الأسرية، وأشكال التراتبية التقليدية، ويتعلق الأمر بتحقق الذات أنطولوجيا بنحو أسطوري تعكسه الأنساب المستعارة، والنماذج غير المكرورة

وسط شرط واقعي خاصيته الديموقراطية، والتعامل بالمثل، والتكامل مع مختلف تشكيلات المجتمع (James,2006). فقد استنفذت القبيلة حضورها المادي في الواقع، وهذا صحيح، لكنها لم تفقد قابليتها للتعبير عنه بمشتقاتها الرمزية والعاطفية، مع ذلك. فالسياق السوسيولوجي لما بعد الحداثة مختلف عن سابقه، لكنه يقترن به كل الاقتران.

قائمة المراجع

1.الخطيبي، عبد الكبير. (2000). النقد المزدوج. منشورات عكاظ، الرباط.

2.المساتي، عادل. (2010). سوسيولوجية الدولة بالمغرب، إسهام جاك بيرك. (تقديم: أحمد بوجداد). مطبعة النجاح الجديدة، منشورات سلسلة المعرفة الاجتماعية السياسية، الدار البيضاء، المغرب.

3.الميغري، عماد. (1999). المسالة الإثنية والدولة في موريتانيا. مجلة إنسانيات الإلكترونية، العدد 9. وهران، الجزائر.

4.الهادي، الهروي. (2005). القبيلة الإقطاع والمخزن. أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.

5.بورقية، رحمة. (1991). الدولة والسلطة والمجتمع. طبعة أولى، منشورات دار الطليعة، بيروت، لبنان.

6.بيير، بورديو. (1994). العنف الرمزي. ترجمة نظير جاهل، طبعة أولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

7.جاجا، محمد بن عبد الرحمان. (2021). واحة فزواطة ومحيطها القبلي، مطبعة أصوكم، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، القنيطرة.

8.لوفو، ريمي. (1985(2011)). الفلاح المغربي المدافع عن العرش. (ترجمة: محمد الشيخ، تحقيق: عبد اللطيف حسني). طبعة أولى. مطبعة النجاح الجديدة، سلسلة وجهة نظر، عدد رقم2، الرباط.

9.قسطاني، بن محمد. (2022). كيف أطرت القبيلة المجال؟، مجلة زمان، عدد 102.

10.قسطاني، بن محمد. (2005). الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجا. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات رقم3، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

11.قسطاني، بن محمد. (2005). واحة غريس والاستعمار، آليات التحول وأشكال المقاومة. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 70، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط.

12.Althusser, Luis. (1970). Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. Article originalement publié dans la revue La Pensée, no 151, juin 1970. In ouvrage de Louis Althusser, POSITIONS (1964-1975(1976)), pp. 67-125. Paris : Les Éditions sociales.

13.Bouderbala, Najib et Paul, pascon. (1970). Le droit et le fait dans la société composite,

14.Dresch, Paul. (1994). « Tribalisme et démocratie au Yémen », Chroniques yéménites.

15.Lemoine, Maël. (2002). La pensée et le mouvant de Bergson. Edition : Anne-Béatrice Muller, France.

16.Maffesoli, Michel. (1998(2007)). Société ou communauté. Tribalisme et sentiment d'appartenance. Corps et culture [En ligne], N°3.

17.Mankou, Brice. (2021). Le tribalisme, source de violence politique et ethnique en Afrique.

18.Mezzine, Larbi. (1987). Le Tafilalt, contribution à l'Histoire du Maroc au XVII et XVIII siècles. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines-Rabat, Série Thèses 13.

19.Montagne, Robert. (1930). Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc. Ed. F. Alcon, Paris.

20.Mucchielli, Alex. (1986(2011)). L'identité. Que Sais-je?. 8ème édition. Edition Point Delta, Liban, 2012.

21.Pascon, Paul. (1977). Le Haouz de Marrakech. Tome1, publié avec le concours des centres (CURS et INAV) de Rabat, et le centre (CNRS) de Paris, Editions Marocaines et internationales de Tanger.

22.Pascon, Paul. (1977). Le Haouz de Marrakech. Tome2, publié avec le concours des centres (CURS et INAV) de Rabat, et le centre (CNRS) de Paris, Editions Marocaines et internationales de Tanger.

23.Planel, Sabine. (2009). Transformations de l'Etat et politiques territoriales dans le Maroc contemporain, L'Espace Politique.

24.Spillmann, George. (1936(2016)). Les Ait Atta du Sahara et la pacification du Haut Dra. Dar Al aman, Rabat.

25.Vensonneau, Geneviève. (2002). Le développement des notions de cultures et d'identité : un itinéraire ambigu. Revue Carrefours de l'éducation, N°14.

26.Vuillemin, Jean-Claude. (2012). Réflexions sur l'épistémè foucaldienne. Cahiers philosophiques.

27.Weber, Max. (1921). Économie et société. Tome 1. Traduit de l'allemand par Julien Freund et autres, publié par librairie Plon en 1971, et par Pocket pour la présente édition en 1995, Imprimé en France. 2010. ISBN : 978-2-266-13244-2.

28.Yamb, Thierry Christophe, & Claude, Abé. (2019). « Au Cameroun, le tribalisme dans la religion est une reproduction du champ politique ». Interview Menée jeudi 10 août 2017.

29. Gellner, Ernest & Charles, Micaud. (1973). Arabs and Berbers from tribe to nation in North Africa. First published, Duckworth, Great Britain.

30.James, Paul. (2006). Globalism, Nationalism, Tribalism, bringing theory back in. volume 2, SAGES Publications, London. Thousand Oaks. New Delhi.

31.Sorokin, Pitirim. (1957(2017)). Social and cultural dynamics. Routledge Taylor and Francis Group, London and New York.

32. مجلة إنسانيات الإلكترونية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية /https://insaniyat.crasc.dz/index.php/fr

33. مجلة زمان الإلكترونية https://ar.zamane.ma/

34**.** http://classiques.uqac.ca/

35.https://www.openedition.org/

36.https://www.cairn.info/

37.https://www.persee.fr/collection/licla

38.http://www.camer.be

39.http://journals.openedition.org/espacepolitique/1234

40.https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-03188893