زمن القبيلة وإشكالية تدبير السلطة والعنف

في المجتمع الصحراوي

عبد الله هرهار

جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب

تقديم

كيف تحضر الجماعة في المجتمع الصحراوي؟ ما تعبيراتها ودلالاتها الاجتماعية والسياسية؟ حول ماذا تنبني شرعية الجماعة كسلطة سياسية؟ ومما ذا تتشكل ؟ كيف تشتغل مجالسها؟ وما الذي يميز الجماعة عن جماعة آيت أربعين؟ كيف تنظر الجماعة لذاتها ولأعرافها؟ ثم كيف يمكن للقبيلة أن تحافظ على الأمن والسلم والنظام في مجتمع تغيب فيه الدولة؟ هذه مجموعة أسئلة تحاول هذه المقالة الإجابة عنها من خلال قراءة كتاب زمن القبيلة للأستاذ رحال بوبريك[1].

[1] - **رحال بوبريك، زمن القبيلة: السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي**، ط1، 2012، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 354 صفحة. وهو الباحث الذي صدرت له مجموعة من الدراسات نذكر منها:

- *Saints et société en Islam: la confrérie ouest saharienne Fâdiliyya*, CNRS EDITIONS, Paris, 1999.
- Entre Dieu et la tribu, Homme de religion et pouvoir politique En Mauritanie, *publication de la faculté des lettres et sciences humaines, Publication de Université Mohammed V Agdal, Rabat,* 2011.
- المدينة في مجتمع البداوة مع تخريج تاريخ ولاته، مطبوعات معهد الدراسات الإفريقية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2003.
- دراسات صحراوية: المجتمع و السلطة والدين، دار النشر أبي رقراق، الرباط، 2005 (الطبعة الثانية 2008).
- بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.
- الصحراء الأطلنتية، الإنسان والمجال. إشراف و تنسيق رحال بوبريك، جامعة ابن زهر و وكالة الإنعاش و التنمية الاقتصادية و الاجتماعية في إقاليم الجنوب بالمملكة، منشورات وكالة الجنوب، الرباط 2007(اشراف وتنسيق).
- مجتمع الصحراء في الكتابات الاستعمارية، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2010

أولا: القبيلة وآليات تدبير العنف

تعتبر الجماعة أهم جهاز لتدبير شؤون القبيلة، وهذا النوع من المؤسسات القبلية ليس حديثا بشمال أفريقيا بل عريقا، إذ نجد في سياسة ابن تومرت في العهد الموحدي اسم "أهل الجماعة" و"أهل الخمسين" الذين يملكون السلطة العليا في تدبير شؤون المجتمع. إذا كان هذا النوع من التنظيم الجمعي حاضرا في شمال أفريقيا، فكيف تحضر الجماعة في المجتمع الصحراوي؟ وما تعبيراتها ودلالاتها الاجتماعية والسياسية؟ في سعيه للإجابة عن هذا الإشكال، يورد الباحث نص "جوامع المهمات" لجماعة قبيلة الركيبات بالصحراء. وهو النص الذي مكنه من تتبع خيوط وميكانيزمات سلطة الجماعة، وهي السلطة المبنية على مجموعة من القواعد منها، قاعدة التشاور على اختيار قادتها(المقدم)، والذي يشترط فيه، التوفر على خصائص ومميزات تميزه في شخصه(القرابة، الجاه، الحظوة، الكاريزما الشخصية)، وهي الخصائص التي تؤهله لدور الوسيط بين قرارات جماعة آيت أربعين وجماعته. تنبني سلطة الجماعة على قواعد، أهمها قاعدة التشاور على اختيار قادتها ومن بينهم المقدم الذي يلعب دور الوسيط بين قرارات آيت أربعين ومكونات الجماعة التي يمثلها. كما أن قيام الجماعة يحكمه منطق دفاعي، أي الدفاع عن الذات ومواجهة كل عدو خارجي افتراضي، مادام الوضع في الصحراء محكوم بقاعدة الحرب الدائمة و"الحرب هنا ليست نتاجا لعدوانية كامنة في البدو ورغبة جامحة في تطبع سلوكهم، بل نمط إنتاج قائم بذاته يجلب الثروة عن طريق الغنائم"(ص:22). ثم إن وظيفة الجماعة ليس دورا تقنيا، يكمن في صياغة القوانين وتنفيذها، بل وظيفتها سياسية، تكمن في القيام بدور "الحاكم" في قيادة جماعية تضع نفسها في مرتبة المخزن الذي يحيل على السلطة المركزية في المغرب.

حول ماذا تنبني شرعية الجماعة كسلطة سياسية؟ فضلا عن وسيلة إرساء النظام، ومواجهة كل خطر افتراضي، تجد الجماعة في النصوص الشرعية الدينية ما يؤسس لوجودها، "جماعة المسلمين" في البلاد النائية والسائبة وهي بلاد الصحراء والتي كانت تمتد من وادي نون شمالا إلى نهر السنغال جنوبا. يورد الباحث مجموعة من النصوص كلها تصب في اتجاه تبرير دور الجماعة والعرف في تدبير شؤون القبيلة. كما أن شرعيتها ليست فقط اجتماعية وسياسية، بل دينية. إذ تقوم مقام السلطان في الحفاظ على أحوال المجتمع من الانحراف والتسيب وانتشار الفوضى والمفاسد. ثم يقارن الباحث بين السلطة المبنية على الاجتماع والتوافق(النسب، الجاه، الشجاعة والكرم) والسلطة المبنية على الأسس الدينية(علم، شرف، قضاة، عدول، أئمة)

وينتهي إلى أن سلطة الأعيان الزمنيين(غير الدينيين) "تكون أكثر نجاعة ومشروعة اجتماعيا وسياسيا لأنها تخضع لمبادئ هي أقرب إلى واقع المجتمع البدوي وممارساته وتمثلاته للقيادة وممارسة السلطة"(ص 26).

ومع تقدمه في التحليل، يدرك الباحث مدى الصعوبة التي تواجهه في التمييز بين الجماعة وآيت أربعين، نظرا لتداخل الاختصاص بين الهيئتين، مع الإشارة، إلى أن الجماعة ليست شيئا آخر غير آيت أربعين عند بعض القبائل.

فمما ذا تتشكل الجماعة؟ إذا كانت القبيلة هي الإطار السياسي العام الذي تتشكل داخله الجماعة، فإن هذه الأخيرة تتشكل من "كل الرجال البالغين والقادرين على حمل السلاح أو من أعيان يمثلون كل فخذة من القبيلة" (ص26). من هنا فالجماعة وجماعة آيت أربعين، تتكون من فخذات وكل فخذة تتكون من عدد من الرجال قد يصل عددهم اثنا عشرة أو خمسة عشر رجلا. كما أن الوضعية الديموغرافية، الاثنية والسياسية للمجموعات المتفاعلة في الصحراء، تجعل بعض الفخذات تذوب في أخرى وتشكل وحدة سياسية قد تكون الجماعة إحدى تمظهراتها.

يستفيض الباحث في مناقشته لآيت أربعين، من خلال وقوفه على التسمية وملابساتها، مناقشا ما ذهب إليه دافيد هارت، مع استحضار حجج تتعلق أحيانا بدراسات روبير مونطانRobert Montagne وأحيانا أخرى بشهادات مسنين من الصحراء، أو يعرض حتى لوثائق تاريخية توفرت للباحث حول مجال الصحراء. وكلها مؤشرات تشجع على القول بأن "مؤسسة آيت أربعين تمثل في القبائل مجلسا مؤقتا له سلطة تنفيذية. إنها مؤسسة عرفية لا توجد في غرب الصحراء إلا في شمال بلاد البيضان. ويؤكد الباحث أن مثيل هذه المؤسسة يحضر في موريتانيا من خلال ما يسمى الدعامة أو أركيزة التي تعني الجماعة. "يبدو للدارس أن التنظيم السياسي للقبيلة في الساقية الحمراء ووادي نون هو أقرب في هيكلته من التنظيم السائد لدى قبائل الأطلس الكبير والصغير من ذلك القائم في إمارات موريتانيا"(ص31).

فكيف يشتغل مجلس آيت أربعين؟ إن اجتماعات هذا المجلس تفرضها التهديدات الخارجية والنزاعات الداخلية، أعضاؤه غير دائمين؛ ينظرون في المشاكل العالقة ويبحثون لها عن حلول، ويتخذون القرارات المهمة. يرأس المجلس مقدم وهو الذي يمثله مع العلم أن لا سلطة له. يختار مساعدين له من رجالات الجماعة. كما أن قرارات المجلس تدون ويحتفظ بنسخة منها لدى المقدم أو أحد أعيان القبيلة، ونسخة أخرى يحتفظ بها القاضي أو الفقيه. يبث المجلس في قضايا الأحوال الشخصية (زواج،

طلاق، إرث..). ويسعى المجلس أن يكون محايدا في علاقته بالنزاعات الداخلية. كما يسهر على توزيع الأراضي المخصصة للفلاحة على مزارعي القبيلة. ويسهر على تنظيم الاستفادة من مياه الضاية والحفاظ عليها من التلوث.

إن الحياة القبلية في الصحراء هي حياة ترحال، وهذا الترحال يتم من خلال وحدات قرابية، يعتبر الفريك أصغرها، ويليه المحصر الذي قد يضم ما بين مائة ومئتي خيمة وبعدها تأتي الحلة التي يفوق عددها مائتين خيمة" (ص32). ولا يحصل الاجتماع في صيغة محصر وحلة إلا في حالات الحرب، التي تقتضي العدة والعتاد دفاعا عن القبيلة وترابها.

وبالنظر إلى التكوين الديمغرافي والسياسي للقبيلة، يلاحظ الباحث وجود علاقات قرابية مباشرة، هي التي تغذي وحدة الفريك، باعتباره مجالا رمزيا للأفراد، وهو ما يسميه بيار كلاسترPierre Clastre بالتمركز حول الوحدات الصغيرة، باعتبارها وحدات آمنة. ومن هذه النقطة السياسية تنشأ علاقات أخرى تشمل الاقتصاد والرعي وتنتهي بتبادل النساء وباقي الخيرات. من هنا فالعشيرة، لن تكون سوى اتحاد هذه الوحدات الصغرى(الفركان)، وهي الوحدات التي تعود إليها ملكية التراب في صيغة جماعات سلالية هي التي تشكل القبيلة.

ما الذي يميز الجماعة عن جماعة آيت أربعين؟ يؤكد الباحث، أنه من الصعب أن نميز بينهما، اللهم، أن آيت أربعين مجلس مؤقت، ومؤسسة غير دائمة لا توجد إلا في الفترات الصعبة والحرجة من تاريخ القبيلة، في حين أن مجلس الجماعة مجلس دائم. ويراعى في تشكيل آيت أربعين، الشجاعة، الدهاء، الفطنة والخبرة بشؤون الحرب. ويبين الباحث من خلال الوثائق التي اطلع عليها، أن للجماعة دورا محوريا في تدبير شؤون القبيلة، إذ توجد "الجماعة على جميع مستويات القسمات الاجتماعية: الفخذة والقبيلة واللف والكنفدرالية"(ص36). ويستشف من ذلك أن الجماعة تعنى بشؤون القبيلة في علاقتها بالقبائل الأخرى أو بالسلطة المركزية أو الاستعمارية.

عمليا لا يمكن للجماعة أن تمارس نفوذها وسياستها إلا من خلال أدوات أو آليات معدة لذلك، ها هنا تفوض الجماعة سلطتها لزعيم قد يكون شيخا أو مقدما، فما الذي يميز وظيفتهما؟ "مع أن هناك تباين بين الوظيفتين حسب القبائل والمناطق، فالشيخ له سلطة أكبر من المقدم، كما أنه في الغالب يستمر في منصبه حتى وفاته"(ص 39). فضلا عن ذلك يحظى الشيخ بمجموعة من الخصال والخصائص منها: التوقير والاحترام، الانتماء إلى عائلة ذات سلطة وجاه وهو ما لا يرتبط دائما بالمال

والثروة؛ كبير في سنه؛ يفصل في النزاعات؛ يختار مكان بناء الخيام؛ وهو الذي يوجه القبيلة والجماعة وأفعالهما(استقرارا وترحالا) وفي الغالب ما تكون خيمته هي الأعلى.

أما المقدم فيتميز في شخصه ووظيفته بما يلي: يتم اختياره من الفخذات ويتولى قيادة الحرب (زمن الحرب)، وتنتهي مهامه بانتهاء الحرب؛ يقرر العقوبات زمن الحرب(قد تصل إلى القتل في حالة رفض حمل السلاح أو التهمة بالخيانة). يعوض بأحد أقربائه في حالة عدم كفاءته، يقود القبيلة في زمن الحرب، وفي أوقات السلم، يختار من فخذات ويراعى في اختياره نسبه إلى أولياء أو زوايا القبيلة. تتباين وظائف الشيخ أو الزعيم حسب الوضعية التي تعيشها القبيلة (أهي وضعية سلم أم وضعية حرب). "إن سلطة الزعيم التي لا يمكن معارضتها أيام الحرب، تعود بسرعة مع السلم تحت مراقبة مجلس جماعي مشكل من الأعيان؛ فالسلطة العادية هي السلطة القائمة على الإجماع وليس على الإكراه"(ص44).

ويبين الباحث، أن تاريخ القبيلة في الصحراء، نادرا ما يشهد وجود إجماع حول الشيخ(المشيخة) طيلة فترة حكمه، بمعنى إن الشيخ لا يحكم بل "يضمن النظام الاجتماعي ووسيط في الخلافات"(ص44). فهو الذي يلعب دور الحكم الذي يتوخى الصلح وليس العقاب. ويعمل من أجل التخفيف من النزاعات الداخلية حتى لا تتطور. أما سلطة المقدم فتكمن في كونه "هو الذي يمثل الجماعة وينتخب سنويا أو حين تحتم الظروف ذلك"(ص 45). كما أن المقدم يختار بدوره أفرادا كهيئة تنفيذية تساعده في تنفيذ أوامر الجماعة وآيت أربعين، فهو لا يمتلك سلطة مطلقة عن غيره. تحد وظيفة المقدم وآيت أربعين من استفراد شيخ القبيلة بالسلطة. ولكي يحافظ المقدم على وظيفته يشترط فيه أن يكون ثريا وسياسيا، ثريا لتحمل واجبات الضيافة، وسياسيا لكي يكون على علم ودراية بالتحدث داخل مجلس آيت أربعين.

وينتهي الباحث إلى خلاصة مفادها: "إن جوهر السلطة في المجتمع الصحراوي التقليدي كان لا يرتكز على العنف والإكراه.. كما هو الأمر في مجتمع الدولة المركزية"(ص54). والذي يدعم هذه الأطروحة هو:

1ـــ "التسميات التي تطلق على رئيس القبيلة، والتي تبين أنها لا تحمل دلالات سلطوية، فعبارة "شيخ" تحيل على فئة عمرية لما يميزها من حكمة ووقار وحنكة وكذلك عبارة "مقدم" الجماعة، فهو مقدم على قومه أي المقدمة، وهاتان العبارتان لا تحملان مضمونا يوحي إلى السلطة والرئاسة"(ص54ـــ 55).

2 ــ "نمط عيش شيوخ القبائل وزعمائها شاهد على طبيعة السلطة، ذلك أن الشيخ والمقدم لا يتوفران على امتيازات، أو يعيشان في بذخ وغناء فاحش يميزهما عن باقي أفراد المجتمع"(ص55). وهم الذين يتميزون بالهيبة، القدرة على الإقناع والتحكيم وممارسة الصلح. "في المجتمع الصحراوي التقليدي، يوجد شبه نفور من أي تحول للسلطة إلى سلطة استبدادية، إذ تتشبث الجماعة بصلاحياتها وممارستها للسلطة في وجه كل من السلطة الفردية للشيخ والمقدم، بل حتى في وجه سلطة رجل الدين(القاضي، الفقيه أو الطالب) الذي يحاول منازعتها ومشاطرتها في بعض صلاحياتها القضائية"(ص56). لذلك "يجب على الزعيم أن يكون قادرا على الهبة والسخاء والجود. فلا وجود هنا لسلطة فردية يغيب فيها دور وعامل العطاء، وبواسطة هذا العطاء التبادلي يتم الوصول إلى الخضوع الإرادي للرعية"(ص 60).

نحن أمام سلطة تمارس بالتواطؤ المتبادل: وهي "السلطة القائمة على التوازن والتوافق بين الأطراف، وحتى في حالة وجود هرمية وتراتبية، فإنها تنال رضا إن لم يكن الصمت المبيت والضمني للمجتمع الذي يقبلها بشكل طبيعي، أو هكذا يراد لها أن تكون"(ص62).

وينتهي الباحث إلى استنتاج مفاده: "إن هذا النظام المؤسس على الجماعة والشيخ، لم يكن نظاما ديمقراطيا بالمعنى الأيديولوجي للمفهوم، بل كان نظاما ديمقراطيا، كما استنتج ذلك **جلنر** في حالة قبائل آيت عطا"(ص63). أي نظام تحكمه أقلية. غير أن هذه النتيجة، يتحفظ عليها الباحث لكون الجماعة لا تشرك كل مكوناتها ولبيان ذلك يستحضر الباحث، الفئات التي لا تحض بوزن وبفعالية سياسية كالدخلاء، النساء، العبيد، الحراطين، وكل الفئات التي توجد في أسفل الهرم الاجتماعي. بل "وحتى إن كانت هناك ديمقراطية فهي لا تنتمي إلى المرجعية الأوروبية التي ظهر فيها النظام السياسي"(ص64). وتنتهي الدراسة إلى الإقرار بأن غاية القبيلة: "تأسيس الدولة التي تظل نموذجها"(ص64). رغم هذا الجدل الذي نراه حول السلطة وآليات ممارستها.

ثانيا: سلطة الجماعة أمام العرف والشرف والدين

يعرف الباحث العرف بكونه: "مجموعة من القوانين الوضعية التي تسهر القبيلة على سنها، في سبيل تنظيم شؤونها الداخلية والخارجية"(ص69). والملاحظ أن العرف غير ثابت بل يخضع دائما للتغير والتأقلم حسب الحالة أو الوضع أو المجال الجغرافي. فضلا عن ذلك، فهو لا يمثل فقط الجوانب الزجرية والعقابية، بل "يجسد وحدة العشيرة أو القبيلة، فالعلاقات القبلية

والقرابية غير كافية لخلق جو ملائم للتعاون السلمي بين أفراد المجموعة، لذا تحتم وجود قانون شفوي أو مكتوب يمكن من ضبط علاقاتهم ويضع قواعد ترمي إلى حماية المجموعة من الانحراف والفوضى"(ص70).

ومن وظائف العرف نسجل ما يلي: حماية الفرد وممتلكاته في مجتمع تنعدم فيه سلطة فوقية تقوم بهذه الوظيفة، ولكن رغم ذلك فقد تميز النظر إلى العرف سواء في المشرق أو المغرب، باعتباره "نظاما" مخالفا للشرع، ويصنف في خانة البدع. ولم تتغير هذه النظرة إلى العرف، حتى عندما يتم الاستناد إلى الدراسات الإستشراقية أو الأنثروبولوجية. إن الاعتراف أو الإقرار بوجود نظام قانوني شخصي أو مكتوب، كان لا يتناسب مع النظرة والرؤية الجاهزة التي كونتها سواء النخبة العالمة الإسلامية أو بعدها الدارسون الأوربيون الذين اشتغلوا حول البدو الرحل"(ص75). إن أغلب القبائل في الصحراء(من الساقية الحمراء شمالا حتى واد نون) دونت أعرافها، وهي القوانين الصادرة عن جهاز القبيلة، وهي بمثابة سلطة تشريعية قضائية وتنفيذية، تطبق في إطار مجموعة بشرية مبنية على العصبية القبلية كأيديولوجيا تدفع نحو الترابط والتماسك، وهي نزعة يعتبرها ابن خلدون طبيعية في البشر، إذ يقول: "إن النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في الوصلة والالتحام"(ص77).

إن العرف نص قانوني يجسد إرادة الجماعة وروحها كوحدة نسبية متضامنة ومتماسكة. وهو الذي يتأسس على مجموعة قواعد أهمها: نظام التعويض والتراضي المتبادل لأطراف النزاع، يخول تطبيق بنود العرف لأعضاء مجلس الجماعة أو آيت أربعين. إن الأحكام العرفية الصادرة عن مجلس القبيلة هي أحكام تقتضي الخضوع والانصياع من قبل الجاني، وقد يقتضي ذلك ممارسة إكراهات مادية أو رمزية. تعقد المجالس كما تصدر الأحكام في الغالب أيام السوق. لذلك تحاول الجماعة من خلال أعرافها، احتواء مختلف أشكال النزاعات وتجفيف منابع التوتر داخل القبيلة. من هنا فالعرف يترجم روح التضامن والتعاضد الاجتماعي، وهي القيم التي يراد لها أن تسود داخل القبيلة؛ تفاديا للقصاص والثأر. وقد يدفع الأمر أحيانا إلى سن أعراف تقر بنفي مرتكبي الجريمة وفي ذلك يفصل الفرد الجاني عن قبيلته وعائلته الدموية.

وفي مناقشته لمسألة العرف في المجتمعات الصحراوية، يقدم الباحث أمثلة من خارج مجال دراسته، أحيانا يأتينا بأمثلة من جنوب الصحراء وخاصة من موريتانيا، وأخرى يقدم أمثلة من القبائل الأمازيغية بالمغرب أو حتى من الجزائر(مجتمع القبايل) فضلا عن أمثلة من القبائل البدوية بليبيا.

أما العرض فيتشخص لدى الإنسان الصحراوي في المرأة والخيمة. ولذلك سنجد العرف يشدد على معاقبة المرأة في حالة حملها خارج مؤسسة الزواج، كما أن الخيمة هي حرمة لا يجب أن تثار فيها الفتن أو تمس قدسيتها. ولا يقف العرض عند ذلك، بل يشمل أيضا الأرض الجماعية والممتلكات. يحتل العرض مكانا مركزيا في المجتمع البدوي الصحراوي "فقد تدور معارك طاحنة بسبب إهانة أو مس في العرض ولو باستعمال عنف لفظي"(ص100). لذلك تسعى الجماعة إلى تقنين كل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان في هذا المجال، كالتهديد بالعنف دون استعماله(عنف رمزي)، المس أو الإهانة أو الشتم، فضلا عن ممارسات أخرى مرتبطة بالضرب، الجرح، السرقة، وكل ما يمكن أن ينال من الأمن والنظام. وبهذه الإجراءات القانونية والتنظيمية تكون الجماعة قد احتفظت لنفسها باحتكار السلطة وتجعل من نفسها المرجع القانوني الوحيد داخل مجالها. إن العرف لا يقتصر على احتواء العلاقات الداخلية لأفراد القبيلة بل "يتعداه إلى العلاقة بين القبائل على شكل اتفاقيات ثنائية أو جماعية بين مكونات قبلية تتقاسم مجالا معينا وتحتم ظروف ومكان الترحال والاحتكاك الدائم بين أفرادها"(ص 103ـــ104). لا يقتصر العرف على ما أشرنا إليه سابقا، بل يشمل "التنظيم الأمني للطرق والأسواق والمواسم والغابة وتدبير شؤون السقي وضيافة المسافرين والمسجد والقطيع وغيرها من القضايا المتعلقة بجوانب الحياة الاجتماعية"(ص106).

والملاحظ عن العرف في الصحراء، كونه انتقل من الصيغة الشفوية إلى الصيغة المكتوبة، وهو ما أضفى عليه نوعا من الإلزامية والاستمرارية. والذي ساعد على كتابة الأعراف في المغرب هي السلطة الاستعمارية "قصد استعمال هذا العرف في تدبير شؤون هذه القبائل"(ص107). غير أن الانتقال بالعرف من الشفاهي إلى المكتوب "غيرت كثيرا في روح العرف، إنه أصبح جامدا بعد أن كان أكثر مرونة ويساير التغيرات الاجتماعية ومتطورا مع الأحداث التي تعرفها الجماعة التي سنته"(ص108). لقد كان العرف تعبيرا تلقائيا عن وعي الجماعة التي سنته، وهو الذي كان يستحضر المشاكل والحلول ويجيب عن الاحتياجات الطارئة. وتبدو الأحكام العرفية أكثر إنسية وأقل عنفا، لكونها "تطبق على أبناء القبيلة الواحدة وتراعى فيها مجموعة عناصر تتحكم فيها روابط النسب وأواصر القرابة والدم المشترك"(ص109). من هنا يبدو القانون العرفي مرتبطا بأشكال الحياة الاجتماعية والسياسية التي تحايثها. كما أن تطبيق بنود العرف لا يتحكم فيه الإكراه الجسدي، بل يخضع لإكراه مغلف بروح التضامن وبقيم رمزية ومعنوية أهمها، العار، العيب، والعرض.

ومن خلال تفسيره لطبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة، ينتصر الباحث لأطروحة بيار بورديوPierre Bourdieu حول الهابيتوسhabitus مبرزا أن "الفرد هو تجسيد للاجتماعي ولا يملك أي حرية في التفرد أو الخروج من الهابيتوس

الاجتماعي. إن الأمر لا يتعلق بمجرد اعتبار الجماعة محددا للفرد بل موجها له"(ص111). وينتهي إلى الإقرار بأن "المراقبة الاجتماعية المطلقة هي التي تجعلنا نعيد النظر في مفهوم السلطة، فغياب السلطة التي تتجسد في الدولة أو الزعيم لا يعني أن الإكراه غير موجود وأن الفرد لا يخضع له"(ص112).

إذا كان العرف يستمد شرعيته وسلطته من اتفاق الجماعة حوله، فما علاقة ذلك بالدين؟ ظل العرف موضوعا للمساءلة، فيما إذا كان يتطابق مع كل من الدين والشرع. لوضع حد لهذه الأسئلة، تم التوجه نحو الفقهاء، الذين اختلفوا في إجاباتهم، فمنهم من يؤكد على شرعية العرف ومنهم من يعتبر ذلك بدعة إن لم تكن كفرا. بل إن الجدل لم يقتصر عند هذا الحد، بل طال الجماعة التي يصدر عنها العرف ومدى أحقيتها في أن تقوم مقام السلطان الذي يقيم الشرع. إن الفقهاء الذين أجازوا الممارسات القبلية وأحكامها العرفية، هم في الغالب فقهاء الهوامش والبوادي البعيدة عن اجتهادات الفقيه، وهي اجتهادات يؤطرها الوعي بقضايا القبيلة والهامش وغياب السلطة المركزية. أما الفقهاء الذين يرفضون شرعية العرف، وهم في معظمهم من فقهاء المدينة، يستندون في موقفهم إلى ما كان يسمى "بلاد السيبة" التي اعتبر أهلها مارقين عن الدين، أو دينهم ناقص. غير أن الموقف الذي يتبناه هؤلاء الفقهاء، لا يختلف في شيء عن الموقف الذي يعبر عنه الخطاب الرسمي. إذ "ظل العرف ولا يزال مصدر خوف ورفض من طرف الفقهاء، فالعرف يعتبر عادة جاهلية ومجيء الإسلام فتح عهدا جديدا من وجهة النظر الفقهية"(ص117ــ118).

في المغرب ظل العرف مرادفا للسيبة ونقيضا للفقه نظرا لغياب السلطان والشرع. وما يسمى ب "بلاد السيبة" في المغرب، مفهوم مبني على وضع سياسي ــ ديني، فهي بلاد غير خاضعة للسلطة المركزية ولا تجري عليها أحكام السلطان. كما أن الذين ينتمون إلى بلاد السيبة، تشبعوا بالضرورة بهذا الرأي الذي يصفهم بكونهم خارجين عن طاعة السلطان.

فكيف تنظر الجماعة لذاتها ولأعرافها؟ سياسيا، إن الجماعة في بلاد السيبة تحل محل السلطان، وهي التي تسن القوانين العرفية قصد تنظيم الحياة العامة داخل القبيلة. وقد أنتج المجتمع الصحراوي(عائلات وقبائل) العديد من الفقهاء والقضاة في أمور الإرث، الزواج وتحرير العقود. كما لعب الاستعمار دورا مهما في توفير القضاء الشرعي، من خلال تعيين قضاة رسميين يتم اللجوء إليهم في حل النزاعات. يؤكد جلنر، أحد علماء الأنثروبولوجيا الذي اشتغل حول المغرب، أن جماعات القبائل لم تكن تميز بين العرف والشرع. "فأحكام الشرع هي بدرجة من التعقيد وسعة المجال، يصبح معه من العسير على العامة معرفتها،

كما أن الغموض بين ما هو شرعي وعرفي يظل هو الميزة السائدة لدى هؤلاء الفقهاء"(ص123). بل إن القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية ظل الشرع هو مصدرها. أما أسطورة التضاد بين العرف والشرع فليست دائما صحيحة بالضرورة. فعندما تحاول الجماعة إضفاء طابع الشرعية على قوانينها العرفية، إنما تهدف من وراء ذلك، سن بنية قانونية محلية مع مراعاة النصوص الشرعية في ذلك.

ثالثا: الجماعة وآليات الاندماج والإدماج

القانون العرفي وحده لا يكف لضمان الأمن والنظام، لذلك يتم اللجوء في الغالب إلى الاحتماء عن طريق الذبيحة والتعركيبة. وتتخذ الحماية أشكالا، قد تكون مؤقتة وقد تكون دائمة. لم تشمل الحماية في المغرب أهل الجاه والشوكة، بل شملت أيضا رجال الدين، أصحاب البركة والزوايا والشرف، وأضرحة الأولياء. كما أن الحماية لا تقتصر فقط على توفير الأمن لمرتكب جريمة أو متمرد منفي من قبيلته، بل تشمل أيضا المسافرين وغيرهم من التجار الذين يجوبون الأسواق. ومن شروط الحماية، ألا يضر ذلك بمصلحة القبيلة الحامية لطالبيها، كما أن الحماية لا يقوم بها إلا من هو في موقع القوة، والذي يملك القدرة على تحمل آثار تلك الحماية. يتماشى ذلك وانتشار لغة خاصة في الصحراء منها، لغة الذبيحة ولغة الخاوة، مقابل لغة أخرى وهي قليلة التداول في الصحراء مثل المزراك وتايسا.

كما أن الحماية لا تقتصر على الأفراد فقط، بل يمكن أن تمتد حتى بعض القبائل أو على الأقل فروعا منها، والتي تكسرت شوكتها في معارك ما، وأصبحت تحت حماية ورحمة قبائل أقوى. بل قد يفضي بها الوضع الجديد إلى فقدان اسمها الأول والحصول على تسمية ثانية. كان الأشخاص والجماعات المحمية، يدفعون ضرائب تسمى الحرمة والغرامة مقابل حمايتهم. الأولى تحيل على الحماية والثانية تحيل على الخضوع "إن المغرم يؤدي بشكل منتظم من طرف عصبية ضعيفة غير قادرة على حماية نفسها. أما القبائل التي لم تكن تملك من الشوكة ما تدافع به عن نفسها، فتبحث أو يفرض عليها ضرائب الحرمة والغرامة من طرف قبائل حمل السلاح الذي يتخذ مع الزمن طابعا إلزاميا"(ص136).

كانت هناك آليات أخرى، طبعت المجتمع الصحراوي، منها الذبيحة والخاوة. ومن وظائفهما: ربط العلاقة بين أفراد ومجموعات خارج رابطة الدم المعهودة، من أجل تأسيس علاقات جديدة مبنية على الخاوة(الأخوة). وهي علاقة هرمية يحتل فيها الذابح مرتبة دنيا أمام المذبوح عليه. و تكون الذبيحة لغاية الحماية أو الإدماج في القبيلة أو للترضية وصيانة العرض.

تكون الحماية مؤقتة عندما يتعلق الأمر بوجود مؤقت في مجال ما، بغاية الرعي أو التجارة أو السفر لفترة محددة. وهذا النوع من الاحتماء لا يفضي إلى أية تبعية. فالذبيحة التي تقدم ليست مقابلا ماديا لاستغلال مراعي القبيلة، بل قيمتها سياسية تكمن في الاعتراف بسيادة القبيلة على ذلك المجال. مع الاستعمار سينتهي العمل بقانوني الذبيحة والغفر، اللذان يضمنان الحماية للفرد والجماعة. وأصبح الحامي في الوضع الجديد هو السلطة الاستعمارية، وذلك مقابل ضرائب سنوية فرضها الاستعمار على القبائل. إن طبيعة الحياة في الصحراء، تقتضي من الجماعات البشرية، التنقل والترحال، مما يترتب عنه عدم استقرار التحالفات، ولهذا في الغالب ما يتم الانتقال من تحالف لآخر. أما عملية الاندماج الاجتماعي، فلا تعني في الغالب سوى الأفراد أو العائلات. وتتم هذه العملية من خلال طقوس الذبح، التي يلجأ إليها في الغالب، الأشخاص المطرودين من جماعتهم الأصلية والمنفيين عنها إثر ارتكابهم ما يدعو لذلك. هي وسيلة للاحتماء من الانتقام والقصاص. كما يتم اللجوء في بعض الأحيان إلى الأماكن المقدسة(مساجد، زوايا، دار الضمانة) احتماء بغطائها الرمزي والقدسي. يلزم الشخص المزواك أن يحد من تحركاته حتى لا يثير خصومه؛ فضلا عن ضرورة الالتزام بالقوانين التي تفرضها الجماعية الحامية. وتتم عملية الإدماج أيضا من خلال تقديم أضحية، ويعتبر ذلك إعلانا عن ميلاد علاقة دموية جديدة أساسها الدم والطعام، وميثاقها العهد والوفاء. فعندما تقبل الذبيحة، يصبح الذابح تحت مسؤولية القبيلة المستقبلة ويصبح واحدا منها. كما أن وضعية طالب الحماية، تلزم المذبوح عليه، ألا يستغل وضعية الذابح واضطهاده. وإلا سقط الاتفاق الرمزي الذي يجمع بينهما. أحيانا يتحول طالب اللجوء المؤقت (الزواك) إلى لجوء دائم(إدماج دائم) وهذا ما يتأتى مع جيلين أو ثلاثة، كما يفضي الزواج من داخل القبيلة المستقبلة والحامية، بين الحفدة والأحفاد إلى تحقيق الاندماج.

تتأسس القرابة على الدم، كما تتأسس على الحليب، وهذا يعني أن الأخوة يمكن أن تكون من الدم، كما يمكن أن تكون من الرضاعة. فأخوة الرضاعة بما تلزمه من تحريم في الزواج، وما تنتجه من علاقات قرابية.. كانت من أهم المؤسسات التي تقوم عليها التحالفات بين القبائل"(ص152). ومن وظائف الأخوة بالرضاعة الحماية والاستقرار داخل المجتمع القبلي. إن قبول أفراد جدد وتبنيهم وحمايتهم، يمكن القبيلة من توسيع قاعدتها من الرجال المحاربين. غير أن إدماج الدخلاء والغرباء داخل القبيلة، لا يخول لهم تبوئ الوظائف الاجتماعية والسياسية ذات الأهمية "إن الانتماء للقبيلة عن طريق الولاء يمنح الفرد حمل نسبها، ولكن لا يمنحه المساواة مع باقي مكوناتها التي تعتبر نفسها من عصب، فشجرات النسب الدموية تظل محددا للمكانة الاجتماعية والسياسية للفرد داخل القبيلة"(ص115). إذا كانت القبيلة قد فتحت آليات لإدماج الغرباء والأجانب، فإنها

حافظت على أيديولوجية النسب كورقة خفية وضاغطة للحفاظ على تراتبيتها. يتعلق الأمر هنا، بكل ما له علاقة بالعرض والعار. فالتعركيبة هي ذبيحة يقدمها الجاني للشخص الذي جني عليه أو اعتدى عليه معنويا وجسديا. فهي نوع من الخضوع للمعتدى عليه جسديا أو معنويا. إنها ممارسة رمزية وطقوسية، مرتبطة بالعرض والعار. بل وتدخل في إطار الغرامة والعقوبة التي يتعرض لها من مارس عنفا في حق غيره.

وتتأطر هذه الظاهرة بمفهومين أساسيين هما العرض والخضوع. ولأن قيمتها رمزية فلا يمكن اختزالها في صيغة مادية. وبلغة أخرى إنها التماس وخضوع رمزي لعائلة القتيل من أجل القبول بالدية وعدم القصاص أو الطرد من القبيلة. إنها مدخل نحو مفاوضات ونحو صلح افتراضي بين الطرفين. لا تزال التعركيبة قائمة، ما دام فعلها لا يستهدف بالضرورة توفير الأمن والحماية، بل يرتبط بالعرض الاجتماعي. وتعتبر الخاوة من المؤسسات التي لعبت دور توفير الحماية وضمان أمن واستقرار الأفراد بالصحراء. وهي نوع من الأخوة/الترابط المبني على الأضحية. إنها عهد أو ميثاق بين فردين أو عائلتين أو حتى عشيرتين، عقد مبني على حقوق وواجبات، من أهمها الدفاع المشترك. يتم الاشتراك في الدية من أجل انتشار الخاوة بواد نون مقارنة بباقي مناطق الصحراء، ويعزى ذلك للتفاعل الذي حصل مع القبائل الأمازيغية في الشمال، وهي القبائل التي عرفت انتشار ظاهرة تكمات/ أو تومات بالأمازيغية أو الخاوة بالعربية أو ما يعرف كذلك بظاهرة تاضا(طاطا).

تبرز مضامين النصوص العرفية المتوفرة، طبيعة العلاقة بين الطرفين المتعاقدين، علاقة يحكمها ما يحكم العلاقة القرابية والدموية. فهناك تآزر وتضامن بين الطرفين المتعاقدين، تآزر إما أن تكون الخاوة فيه مؤقتة وإما أن تكون دائمة. ونستشف من بعض الوثائق التي يعرضها الباحث، أن العلاقة مهما تعاضدت بين الطرفين المتآخيين، فإنها تأتي في المرتبة الثانية من حيث القوة، بعد العلاقة القرابية الدموية. أحيانا يتسع مجال الخاوة، ليشمل مجموعة من العائلات أو بعض العشائر التي تلجأ لخاوة فرد من قبيلة ما لعقد ميثاق الخاوة. وفي حالات أخرى نجد الخاوة مبنية بغاية النيابة، وهي توكيل طرف عن آخر في مجاله القبلي التقليدي. "إن توثيق عهد الخاوة بالمكتوب يضمن إلزاميته، وفي غياب وثيقة مكتوبة لتخليد الحدث في الذاكرة الجماعية، يتم اللجوء إلى الطقوس وأحيانا يرافق المكتوب بطقوس" (ص170). غير أن الخاوة والذبيحة لا توفران للمرء حماية مطلقة، لذلك فإن الذابح ينطبق عليه ما ينطبق على غيره في حالة ارتكابه لمخالفة ما.

رابعا: السياسة بين القبيلة والدولة

كيف يمكن الحفاظ على الأمن والسلم والنظام في مجتمع تغيب فيه الدولة؟ للإجابة عن هذا الإشكال يعود بنا الباحث، إلى استعراض النقاشات النظرية حول السياسة والدولة ومجتمع اللادولة، كما تبلور ذلك في علم الاجتماع والأنثربولوجيا، مستشهدا بطوماس هوبز وماكس فيبر وعبد الرحمان ابن خلدون ومورغان وغيرهم. فالقبيلة حسب مورغان، تعتبر تنظيما لم يرق بعد إلى مستوى الدولة، لأنها محكومة بنظام القرابة وبالدم. وهذا يعني أن ولادة الدولة تتأسس على أنقاض القبيلة "والدولة بهذا المعنى تتطلب انقراض التنظيم القبلي، لأنها تقوم على مراقبة مجال ترابي يعيش عليه أفراد منضوون في مجموعات ترابية وليس في مجموعات قرابية"(ص184). ووفقا للخطاطة التي وضعها مورغان، فإن البشرية تسير من التوحش والبربرية في اتجاه الحضارة. وهذه النظرة التطورية للتاريخ، سيكون لها تأثير كبير فيما بعد، سواء مع إنجلز أو مع الدراسات الأنثروبولوجية اللاحقة خصوصا مع مرشال سالنز.

كان من اللازم انتظار بداية الأربعينيات من القرن الماضي، والتعرف على أعمال إفنس بريتشارد حول قبائل النوير جنوب السودان، وثلة من الباحثين الذين اشتغلوا حول أفريقيا السوداء، وصولا إلى الدراسات اللاحقة حول المغرب، مع إرنست كلنر ودافيد هارت وريمون جاموس. فضلا عن مساهمات المدرسة الفرنسية خاصة مع الأنثروبولوجيا السياسية(جورج بلاندييه)، من خلال تركيزه على عنصر القرابة. كما أن الأنثروبولوجيا السياسية ركزت بدورها على الجانب الطقوسي والرمزي في دراستها للسلطة. هذا وقد انتهت الدراسات الأنثربولوجية من خلال هذا التراكم المعرفي، إلى تجاوز مفهوم السياسة كما تجسدها الدولة "فأصبحت السياسة تتخذ أبعادا عديدة ودلالات أغلبها ربط فعل السياسة بالتحكيم والوساطة والحق في استعمال القوة، ففي المجتمعات التي تهيمن فيها روابط القرابة تكون المواطنة مشروطة ومحددة بنمط الانحدار النسبي أبويا كان أم أموميا. فالدور والمكانة والوظيفة السياسية ومراكز السلطة تحددها عوامل عشائرية وسلالية قبلية"(ص192). أكثر مما تحددها عوامل ومتغيرات أخرى.

فضلا عن القرابة والقداسة، يلعب الثراء دورا مهما في البناء السياسي بالمجتمع التقليدي(الثروة التي توزع كهبات لصالح أفراد العشيرة) "واصلت المدرسة الأنثروبولوجية الحديثة نقدها للتطورية التي ربطت بين السياسة وظهور الدولة، وكانت أطروحة كلاستر خلال السبعينيات من القرن الماضي، من أهم ما ميز دراسة نظم مجتمعات السياسة في مجتمعات اللادولة"(ص194). وقد انتهى كلاستر إلى بيان أن هذه المجتمعات لا تحتاج إلى دولة كي تمارس السياسة، مجتمعات ترى في وجود الدولة تهديدا لانسجامها، وستقسم المجتمع إلى من يحكم ومن يخضع.

يؤكد الباحث، بأنه على الرغم مما تراكم من دراسات أنثربولوجية حول القبيلة، فإن هناك أطروحات تبلورت في مجتمعات غير عربية حول السلطة والحكم لم تستمر بعد خصوصا في المغرب. ويبدأ بمفهوم Big man الذي وظفه مارشال سالنز لدى بعض قبائل غينيا الجديدة بالمحيط الهادي، والذي يرى أن "هناك تقاطع بين البيك مان ومسار بعض قواد الجنوب المغربي. فالبيك مان هو"شخص وصل إلى السلطة بفضل مجهوده الشخصي". فالبيك مان هو شخص لا يشيد سلطته فقط بشجاعته في الحرب، وهبة البلاغة والخطابة أو بسلطة روحية ومؤهلات في أعمال التجارة والفلاحة. بل يضاف لذلك قدرته على إنتاج وجمع الثروة وتوزيعها بسخاء احتفالي(خنازير، أصفاد بحرية، ريش طيور). نحن أمام سلطة هشة مبنية على العطاء والوفرة "وحين يعجز [الشخص] عن توفير هذه الثروة من أقاربه، عليه اللجوء إلى مجموعات من أقاربه الآخرين كي يضعوا ثروتهم بين يديه"(ص199). كما يسلط الباحث الضوء كذلك على دراسات كليفورد غيرتز في كل من اندونيسيا والمغرب، مبرزا مدى أهميتها ومحدودية انتشارها وسط الباحثين المغاربة. فالناس يمارسون السياسة، سواء اتخذت اجتماعاتهم شكل دولة أو صيغا أخرى. كما أن حضور الدولة وسياستها لا يعني ذلك نهاية القبيلة وآلياتها السياسية في الاشتغال، بل ظلت القبيلة حاضرة عبر التاريخ. وهي التي كان لها الدور الأساس في بناء الدولة وتأسيسها في المغرب.

بعد وقوفه على دور القبيلة في تأسيس الدولة، إذ غاية العصبية هي الملك كما يقول ابن خلدون. تطرق الباحث لثنائية المخزن والسيبة كما تبلورت مع شارل دوفوكو. ثم وقف على اجتهادات مؤرخين مغاربة، كعبد الأحد السبتي، الذي حاول أن يتجاوز الأطروحة الكولونيالية القائمة على ثنائية بلاد الأمان مقابل بلاد السيبة، وحاول أن يقدم بديلا عنها عبر عنه بصيغة المحلي والمركزي. وينتهي الباحث إلى أن بلاد الصحراء من واد نون إلى وادي الذهب "عرفت تنظيما سياسيا ظلت فيه السلطة في حدود القبيلة"(ص206). إذ ظلت السلطة السياسة في الصحراء في حدود القبيلة وقد استغرق الباحث في تفاصيل كثيرة حول كرونولوجيا الرسائل السلطانية وأحداث ووقائع كثيرة تنم عن تفاصيل وطرق اشتغال أسر ذات نفوذ اقتصادي وتطلعات سياسية.

بعد ذلك أكد الباحث، إن النظام القائدي في المغرب، لم يكن وليد عوامل خارجية (السلطة المخزنية)، بل كان أيضا، يجد نشأته وتطوره في عوامل داخلية، كما هو الشأن لدى القبائل بالأطلس الكبير. وقد لقي هذا النظام عناية ودراسة كل من روبير مونطان في البداية ثم بول باسكون فيما بعد. إذ شهد الأطلس الكبير ظهور قواد مستبدين بالسلطة دون أي سند شرعي من القبيلة، أمثال القائد الكلاوي والمتوكي والكندافي وحيدة أوميس وغيرهم. وقد ابتدأ هؤلاء قوادا داخل قبائلهم ثم سيطروا

على القبائل المجاورة بالقوة والسلاح، وشرعوا في مفاوضة السلطة المركزية لتمنحهم شرعية سياسية وتعينهم قوادا مخزنيين على مناطق نفوذهم وتوسيع دائرة نفوذهم وسلطتهم ومصدر ترواثهم. ويؤكد أن السلطة المركزية لم تكن في وضع يمكنها من تنحيتهم والقضاء عليهم أو الحد من نفوذهم، لذلك اضطرت إلى شرعنة سلطتهم بتعيينهم ممثلين للسلطان. فأصبح القائد رمزا للسيطرة المخزنية على مجالات بعيدة عن المركز. غير أن انتشار الظاهرة القائدية حولت القبائل التي أنتجت القياد من أبنائها إلى نمط إنتاج القائد السلطاني.

يلخص بول باسكون التيارات التي هيمنت على الأطروحة القايدية بالمغرب في ثلاثة عناصر:

1 ــ إن أمغار(الشيخ) يظهر على هامش السلطة المركزية(المخزن) وكل طموحه أن يصبح زعيما مخزنيا من خلال اعتراف المخزن بسلطته على القبيلة(روبير مونطان)؛

2 ــ حين يقترب المخزن من القبيلة إبان "حركاته" تلغي القبيلة دور الجماعة وتفوض أمر قيادتها لأمغار الذي يقود المقاومة ضد الجيش المخزني، ونتائج هذه المقاومة هي التي تجعل منه إما زعيما مستقلا يطمح لتأسيس سلالة حاكمة (في حالة الانتصار) وإما قائدا يلعب دور الوسيط بين المخزن والقبيلة (في حالة الانهزام)؛

3ــ الظاهرة القايدية من صنع السياسة الاستعمارية(أطروحة الحركة الوطنية).

يؤكد الباحث أن تجربة الصحراء لم تشهد نظاما قائديا ولا شخصيات استبدادية على شاكلة كبار قواد الأطلس الذين سمتهم الكتابات الاستعمارية بالأسياد الفيوداليين. أما النموذج القائدي الذي عرفته منطقة واد نون بالصحراء، فكان حديث العهد وتجلى في مؤسسة القائد المخزني في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. وهذا النموذج القائدي لا يستمد شرعيته من داخل القبيلة بل يستمدها من السلطة المركزية(المخزن)، وهؤلاء القياد الجدد سيعينون بدورهم شيوخا ينوبون عنهم لدى القبائل التابعين لها. وتبين الدراسة أن السلطة المركزية، لم تكن تهدف أساسا الحصول على المغارم والضرائب، بل منع التغلغل الأجنبي في السواحل الصحراوية. كما تشهد على ذلك المراسلات السلطانية "رغم ضعف سلطة المخزن المباشرة في الصحراء، خاصة مع العقد الأول من القرن العشرين، ظل تأثير السلطان على المستوى الرمزي حاضرا، فالزعامات القبلية لم تعد تكتف بالشرعية المحلية بل أصبحت تبحث بأي ثمن عن شرعية من المركز" (ص227).

لم يكن التدخل المركزي في الشؤون المحلية بغاية الحفاظ على المصالح الكبرى للمخزن، بل كان يستهدف وضع حد للصراعات والفتن الناشئة بين القواد. والسلطان هو الذي كان يحسم أغلب هذه الصراعات بمنطقة واد نون، وهذا محلال كاشف analyseur، بلغة التحليل المؤسساتي، عن الدور الذي يلعبه المركز بالنسبة للمحيط. كما أن وجود القواد المخزنيين، لم يلغ دور جماعة القبيلة، لغياب آليات ميدانية في يد القواد(قوة عسكرية مثلا) "فإذا كان السلطان يملك سلطة على القواد، لأنه مصدر تزكيتهم ومشروعيتهم، فإن القبائل لم تكن ملزمة بهذه الرسائل[السلطانية] لغياب وسائل إكراه، ولكون القائد نفسه يتمادى معها في ممارساتها التي تتعارض أحيانا ومصلحة المخزن" (ص230). ثم إن تعيين قواد من خارج القبيلة تواجهه صعوبات من أهمها: كون القبيلة بعيدة جغرافيا عن المركز، فمن الصعب على قائد بدون قوة عسكرية ولا إمكانيات بسط نفوذه على تلك القبائل. كما أن القبائل لا ترضى دائما على القواد الذين يأتونها من الخارج. يضاف لذلك، كون القواد القبليين، لم يكونوا الجهة الوحيدة المخاطبة من قبل السلطة المركزية. فالسلطة تعتمد أيضا على أرباب الزوايا، لما لهم من سلطة وجاه يستمدونه من الدين. فهم عندما يقصدون، يتم التوجه لهم كأشخاص مسالمين، ذوي بركات وليس قوادا مخزنيين، ومن أمثلة هؤلاء الشيخ ماء العينين. ولهذا فإن الشيخ ماء العينين "كان شخصية دينية، ويحترم على هذا الأساس، وكانت شرعيته دينية وليست سياسية، فهو[شخص] يتبرك به ويخاف من انتقامه"(ص237). وبفضل ذلك، لعب الشيخ دور الحكم والتوسط في حل النزاعات بين بعض القبائل. وينتهي إلى القول، بأن "ظاهرة القواد المعينين من السلطان، لم تؤثر كثيرا على طبيعة السلطة داخل القبيلة في الصحراء"(ص238). كما أن هؤلاء القواد كانوا شبه موظفين، يفتقرون إلى الوسائل التي تمكنهم من الحلول محل الجماعة في تسيير شؤون القبيلة. واقتصر دورهم على الوساطة بين المخزن ومجال قبيلتهم. إنهم يفتقدون إلى سلطة حقيقية يفرضونها على قبيلتهم، وبالأحرى القبائل الأخرى. وهذا يعني "أن القبائل الرحل كانت تعيش في استقلالية ذاتية أمام فراغ السلطة الفعلية الملموسة على أرض الواقع، دون أن يعني ذلك عدم ارتباطهم دينيا ورمزيا وروحيا بالسلطان بوصفه أمير المؤمنين"(ص240).

فأمام شساعة الصحراء وعدم توفر إمكانيات وآليات مراقبة هذا المجال، يتم الاكتفاء بهذا الاعتراف الرمزي، بل والتغاضي عن جمع الضرائب والإتاوات المخزنية. فاعتراف المخزن بدور الجماعة وسيادتها هو اعتراف بالأمر الواقع. كما أن المخزن لا يقبل بدور الجماعة إلا حين يعجز من خلال قواده عن التحكم في الميدان. تدخلت السلطة المركزية في الصحراء ليس فقط بتعيين القواد وصناعة الأعيان وإضفاء طابع الشرعية على وظائف متأصلة في النظام القبلي، بل عملت على تعيين

القضاة. غير أن هذا التدخل في المجال، لم يلغ بشكل نهائي أدوار ووظائف شيوخ القبيلة، الذين ظلوا يستمدون سلطتهم من إجماع أفراد القبيلة ويقومون بالأدوار المنوطة بهم في إطارهم الترابي.

خامسا: المؤسسات التقليدية بين التقويض والمقاومة

بين الباحث أن الفرنسيين وجدوا في النظام المخزني ما يشبه الدولة في النمط الفيودالي، عكس نظام القبيلة الذي وجدوا فيه رمزا للفوضى. فمنظري الاستعمار الفرنسي وجدوا، في القبيلة والمخزن والزوايا، ما يجسد مؤسسات مركزية في المغرب. أما الصحراء فقد ظلت تجسد، بقبائلها ونمطها الترحالي وقيمها البدوية، نموذج المجتمع البدائي المتوحش والفوضوي. هذا وقد ركز الباحث على نموذج الاستعمار بشمال وادي درعة(منطقة وادي نون وآسا)، ثم بعد ذلك أورد النموذج الاسباني في جنوب وادي درعة والساقية الحمراء ووادي الذهب.

ويبين أن الجيوش الفرنسية لم تصل إلى منطقة وادي نون إلا سنة 1934. تلاه وضع تنظيم إداري على شاكلة التنظيم الذي كان في شمال المغرب، وذلك من خلال هيكلة السلطة داخل القبيلة(من أجل الضبط والمراقبة والأمن وجمع الضرائب). وهكذا حافظت سلطات الحماية على مؤسسات المخزن التقليدية كمؤسسات صورية. بل باشرت السلطات الاستعمارية حكم المنطقة بشكل مباشر، وإخضاع المؤسسات التقليدية للمراقبة المباشرة. لم يستطع المقيم العام ليوطي إلغاء مؤسسة السلطان لشرعيته الدينية كأمير للمؤمنين يسود ويحكم، وكان الهدف من إبقاء السلطان في مكانه، استغلال شرعيته الدينية وتجنب غضب المغاربة. إن المحافظة على النظام المخزني كان بغاية الاستفادة من خبرات وتجارب موظفيه في تدبير البلد. وقد اعتمدت الحماية الفرنسية على النظام المخزني من خلال توجيهه ومراقبته. واعتبرت منطقة وادي نون منطقة عسكرية خاضعة لمكاتب ضباط الشؤون الأهلية. وهكذا يلاحظ الباحث أن فرنسا، أدخلت إلى الصحراء بيروقراطيتها الصارمة وهيكلتها للمجال وتدبير شؤون القبائل بمنطق الدولة المركزية اليعقوبية في مجال لم يعرف من قبل هذا النمط من السلطة المباشرة والتقسيم والصرامة في المراقبة.

إذ قام الفرنسيون بتعيين قائد أو أكثر على كل قبيلة، كممثلين لدى الإدارة الاستعمارية. وهؤلاء يقترحون القواد مساعدين لهم (خليفة القائد)، وهم بدورهم يقترحون لائحة الشيوخ الذين يعينون على رأس كل فخذة من الفخذات. والشيوخ بدورهم يختارون مقدمين(وهم موظفون لدى الإدارة الاستعمارية ولا علاقة لهم بما تتحدث عنه الوثائق العرفية).

كانت الإدارة الفرنسية منشغلة بإعادة إنتاج النموذج القايدي التقليدي. فمباشرة بعد احتلال فرنسا لوادي نون وضعت أسس تنظيم قبلي على رأسه قائد القبيلة. إن تبني النظام القائدي هو تبن للسلطة الفردية بغاية توفير مخاطب واحد للبث في قضايا القبيلة. وأصبحت وظيفة القائد "الاستعماري" وظيفة إخبارية وتطبيق السياسة الاستعمارية بما في ذلك جلب الضرائب"الترتيب" وضبط الأمن ورفع التقارير حول ما يجري داخل القبيلة. وبذلك أصبح القائد مجرد موظف مساعد لمسؤول الشؤون الأهلية التابع له، ووسيط بين السلطة والقبيلة؛ وقد عملت السلطات الفرنسية على تمتيع هؤلاء القواد والشيوخ بالشرعية وفي الآن نفسه حدت من طموحهم في الاستقلال عنها. إن الوظائف التي أسندت لهؤلاء القواد، كانت تجعلهم في مواقف حرجة مع قبائلهم. فبعض الشيوخ الذين رفضوا الانصياع للأوامر، إما تمت تنحيتهم بسهولة، وإما رحلوا رفقة مقربيهم إلى مكان آخر. مع الحماية لم نعد أمام شيوخ للقبيلة ورجال "كبار" يستمدون سلطتهم وشرعيتهم من العرض والنسب والجاه. بل أصبحنا أمام أفراد عينتهم الإدارة الاستعمارية. هذا الوضع الجديد أفرز نمطا من الرجال يسعون جاهدين إلى الحفاظ على مواقفهم وامتيازاتهم. مقابل هذا التشبث بالسلطة وبالموقع نجد السلطات الفرنسية تعاملهم بالتعالي والسلطوية والاحتقار. فأصبح مسؤول الشؤون الأهلية هو المتحكم في زمام القبيلة(تعيين القواد، تنحيتهم). وفي المقابل راكم القواد الجدد ثروات وخلقوا شبكة من الأتباع والزبناء. ومع ذلك فإن بعض القواد كانوا يتمردون على الإدارة الاستعمارية، وظلوا مرتبطين بأصولهم، وكان جزاؤهم إما التوبيخ وأحكام بالإقامة الإجبارية أو التنحية من المنصب.

وينتهي الباحث باستنتاج مفاده "يصعب الحديث عن موقف ثابت للقائد في تعامله مع الحماية الفرنسية، فهو يخضع لها ويطبق أوامرها في فترة ما، ولكن نجده في الآن نفسه يتهرب منها وقد يعلن العصيان ضدها "(ص269). وهو ما يجعل الباحث ينتصر لأطروحة تقر بضرورة التخلي عن المواقف الأيديولوجية التي تتعامل مع الشيوخ والقواد بمنطق "الخونة" و"العملاء"، فمثل هذه الأحكام والنعوت "تنبني على رؤى أيديولوجية وليدة حركة المقاومة والحركة الوطنية وبعدهما مثقفي الدولة ـــ الأمة في عهد الاستقلال" (ص270). إن مثل هذه الأحكام هي بمثابة تصنيفات متسرعة وسهلة؛ تحمل إدانات واتهامات وأحكام سياسية. فالوضع كان أقوى مما يمكن للمرء أن يتصوره. نحن أمام واقع تهيمن فيه قوة عسكرية متفوقة، ومع ذلك فإن القواد والشيوخ لم يستسلموا، بل خاضوا معارك ضدهم. إن القواد والشيوخ الذين تعاملوا مع فرنسا، لم يكن تعاملهم هذا يعني عمالة أو خيانة، بل تكيفا مع الوضع، دون أن يصبح موقفهم هذا، موضع إدانة.

بعد السيطرة الميدانية على الأرض قام "المخزن الفرنسي" بتغييرات مست جوهر السلطة داخل القبيلة، فتم الانتقال بها من السلطة الجماعية إلى السلطة الفردية. إذ شرع الفرنسيون في التفكير في وضع تنظيم إداري في المغرب، ولم يجدوا غير الجماعة كمؤسسة سياسية تقوم بمهمة تنظيم المجتمع. فتم التركيز على هذه المؤسسة لعمقها التاريخي وقدرتها على تنظيم الحياة العامة في البوادي. وبموجب ذلك ظهر ما سمي ب "الجماعة القضائية" في "بلاد العرف" أي بلاد السيبة الأمازيغية.

فمم تتشكل هذه الجماعات؟ تتشكل هذه الجماعات من أعيان معينين بواسطة ظهير من الصدر الأعظم، وباقتراح من سلطة المراقبة. وفي حالة الصحراء، طبق نظام الحكم الفردي على حساب الجماعة. إذ عمدت فرنسا منذ احتلالها للجزء الشمالي من الصحراء، على تقويض الجماعة القاعدية التقليدية، لصالح نظام إداري وسياسي جديد. غير أن "الجماعة القضائية" لم تكن في مستوى مكانة ووظيفة وتمثيلية الجماعة الأصلية للقبيلة. فأصبحت "الجماعة القضائية" تتكون من فرد من كل فخذة، وهي الجماعة التي أصبحت لا تتضمن شيوخ الفخذات التي يقترح أعضاؤها من طرف المراقب المدني، إذ لم تعد القبيلة هي التي تختار أعيانها بل تختارهم السلطة الاستعمارية والمخزن. لقد اقتصر دور الجماعة القضائية على الجانب القضائي وليس الجانب الإداري أو السياسي. أما اختصاصاتها فلم تكن تتجاوز القضايا المدنية. كما تم تقسيم الجماعة التقليدية إلى جماعتين: جماعة قيادية ظلت فاعلة، لحاجة الإدارة الاستعمارية إليها، من أجل التحكم في القبيلة ومراقبتها عن قرب، وهي التي أفرغت من وظيفة التمثيل الجماعي، وتم التعامل مع أعضائها كأفراد. قلصت السلطة الاستعمارية من الدور السياسي للجماعة لصالح سلطة فردية، تتجسد في الشيخ والقائد. أما الجماعة القضائية "فلم تكن في مكانة ودور الجماعة التقليدية.. فالجماعة التقليدية هي الجماعة الواقعية"(ص286 ــ287). احتفظت القبيلة في الصحراء ببعض وجوهها من الأعيان ورجال الدين، لهم سمعة وجاه ومكانة خارج دواليب الإدارة الاستعمارية المراقبة والمباشرة. وهذا الاستمرار السياسي للقبيلة، كان ضرورة سوسيولوجية داخلية لتدبير شؤون القبيلة، ومقاومة صامتة لإدارتها ورفضا للأعيان الذين فرضتهم الإدارة الاستعمارية. غاية الإدارة الفرنسية من هذه الإجراءات: توحيد القبيلة في شخص الشيخ والقائد والبقاء على وسيط واحد في تدبير شؤون القبيلة.

نحن أمام رهانين متعارضين: رهان الإدارة الاستعمارية، التي ترغب في التحكم وتحاول أن تحيي الجماعة، ولكن لأهدافها وبوسائلها، ورهان القبيلة التي ترغب بدورها في استعادة مؤسساتها ورموزها. لذلك فإن: "الإدارة الفرنسية في مجتمع

الرحل في ارتجال دائم لسياسة لم تكن أصلا مبلورة للتحكم في مجال ترحالي بدوي"(ص282ـــ283). كما أن "نمط الترحال الدائم للقبائل الصحراوية وطبيعة نظامها الداخلي لم يؤخذ بعين الاعتبار في السياسة الاستعمارية"(ص283).

يؤكد الباحث أنه، إلى حدود عشرينيات القرن الماضي، لم يكن للإسبان أية رغبة في إخضاع القبائل الصحراوية. كما أن ساكنة الصحراء، كانت ترى في الإسبان قبل 1934، مجرد تجار يزاولون تجارتهم في الصحراء مقابل ضرائب، أو يمارسون الصيد وليسوا غزاة. والذي ساهم في هذه الرؤية، طبيعة السياسة السلمية الاسبانية في المنطقة، ثم العمل على استقطاب أعيان القبيلة والشخصيات الدينية. إذ ظل الإسبان إلى حدود 1934 شبه رهائن بين أيادي الرحل وهم الذين ظلوا منشغلين بحرب الريف. كما تميزت السياسة الاسبانية في الصحراء بعدم التدخل في شؤون الأهالي. وابتداء من سنة 1934بدأت اسبانيا بوضع أسس تنظيم سياسي وإداري وعسكري للتحكم في المنطقة. إلا أن هذا التنظيم مقارنة بمثيله الفرنسي، تميز بالمرونة في التسيير وعدم التدخل الدائم في شؤون القبيلة. لقد تم الاعتماد على شيوخ القبائل كواسطة بينها وبين القبائل الرحل. فكانت القبائل تؤدي ايتاوات "لعشور"، تجمع بواسطة الأعيان وتقدم لسلطات الاحتلال. أما الشيوخ فكانوا يوفرون الأخبار المتعلقة بالقبيلة ويقدمونها لسلطات الاحتلال. كان عدد الإسبان قليل في المنطقة، لذلك انتهجت سياسة التدبير غير المباشر عبر توظيف الأعيان المحليين كمخبرين. منذ 1958 تدخل جيش التحرير بالجنوب، وهو ما عجل بتغيير السياسة بالمنطقة. إذ شجعت اسبانيا الاستقرار بالمنطقة، من خلال تقديم مساعدات للساكنة، وبداية التمهيد لاستغلال خيراتها(ص301). سنة 1961 صدر قانون ينظم القضاء يأخذ بعين الاعتبار خصوصية البلد، ويدعو إلى ضرورة تأقلم النظام الإداري مع هذه الخصوصية الجغرافية والثقافية. فقامت اسبانيا نهاية الستينيات بخلق "الجمعية العامة للصحراء" كوسيلة لرفع "تمثيلية" الصحراويين، وهو ما سيعرف لاحقا باسم "الجماعة"(ص302).

لقد استلهم النظام السياسي المعاصر أحيانا لغته من الأنماط التنظيمية التقليدية، كي يضفي عليها شرعية وتمنحه مصداقية، من أجل تدبير علاقته بالساكنة. وسواء تعلق الأمر باسبانيا أو فرنسا، فإنهما يتعاملان بانتقائية وانتهازية مع المؤسسات التقليدية كالجماعة، وتوظيفها لأغراضهم بعد إفراغها من محتواها السوسيولوجي والرمزي. لقد حاول الباحث أن يبين التحول الذي عرفه العرف بما يجسده من نظم وما يعبر عنه من نظام يعكس هوية القبيلة وقدرتها على تدبير علاقاتها القرابية. ويسجل أيضا أن التعارض الذي تجسد في الكتابات الفقهية بين العرف والشرع، كرسته الحقبة الاستعمارية. فأصبح العرف قانونا لائكيا والشرع قانونا إسلاميا. إذ يعتبر ميشو بلبير Michaux Bellaire أول المنظرين لذلك في المغرب،

فالعرب في نظره غزاة دخلاء في مقابل البربر السكان الأصليين والرافضين للدخيل الذي يتجسد في العرب الوافدين، كما يتجسد في المخزن. أما القبائل الأمازيغية الواقعة في الجبال، فهي قبائل تطبق العرف بدلا من الشرع حسب ميشو بلييز. من هنا سيجد المنطق الاستعماري المبني على ثنائيات: عرب/بربر، مخزن/سيبة، شرع/عرف، سهل/جبل، امتدادا له في غرب الصحراء في صيغة ثنائية زوايا/محاربين، حسان/زوايا، صنهاجة/عرب. وسيظهر امتداد هذه التنظيرات في كتابات دولاشبيل De la chapelle في الدراسات الكولونيالية حول الصحراء وكتابات روبير مونتانRobert Montagne في كتابه "البربر والمخزن"(ص309). فالعرف من خلال هذه الكتابات الاستعمارية، هو نظام يتناسب والقيم الأمازيغية التي تتعارض والشرع. المخزن سلطة مركزية والشرع أداة قانونية يهددان التنظيم القبلي الأمازيغي الذي رأت فيه الكتابات الاستعمارية نوعا من الديمقراطية والنظام الجمهوري المنشود. أرادت الإدارة الاستعمارية أن تجعل من الهوية الأمازيغية رهانا في تأكيد سلطتها، وذلك بعزلها عن المؤسسات المخزنية السلطانية التي تستند إلى الشرع. لقد انتزعت السلطات الاستعمارية من السلطان مولاي يوسف، الاعتراف بتطبيق العرف لدى القبائل البربرية في ظهير 7 يوليوز 1914. ثم في شتنبر 1915 أنشأت بأوامر من الإقامة العامة ما يسمى ب "الجماعة القضائية" في القبائل والفخذات، مهمتها تطبيق القانون المدني مع إبقاء قانون العقوبات في سلطة الباشا في المدن وسلطة القائد في البوادي.

مع وقف تعيين القضاة في المناطق التي سن فيها العرف. كانت الجماعة القضائية تعين من طرف المراقب المدني أو ضابط الشؤون الأهلية، وتعقد اجتماعاتها في مكان المراقب وتحت إشرافه. يتكون أعضاؤها ما بين ثمانية أو عشرة أفراد، مهامها البث في القضايا المدنية والتجارية والأحوال الشخصية(ص312). ويحدد ظهير 14 غشت 1918 العدالة المخزنية فيما يلي: يعتبر السلطان (أمير المؤمنين) الضامن لها ويطبقها بالنيابة عنه الباشا والقائد والقاضي، كانت هذه العدالة تحت المراقبة المباشرة للمفوضين الحكوميين(ضباط الاستخبارات والمراقبين المدنيين والعسكريين)، وهم الذين كانوا يراقبون ويتابعون ممارسة القضاة والباشاوات والقواد للعدالة المخزنية. وقد ظلت العدالة من صلاحيات الجماعة التقليدية في المناطق التي تطبق العرف. هذا وقد ساهمت دراسات الحقبة الاستعمارية، في توسيع الهوة بين العرف والشرع، من منطلق أن العرف هو قانون لائكي دنيوي(قبائل أمازيغية) والشرع هو نص إسلامي ديني(المخزن والقبائل العربية. وقد بين الباحث أن منظري المدرسة السوسيولوجية الكولونيالية، وغيرهم ممن درسوا قواعد التنظيم الإداري القضائي في مغرب الحماية، فصلوا بين بلاد العرف وبلاد الشرع، كما ميزوا بين قبائل عربية وأخرى أمازيغية. "ففي منطقة واد نون، نحن أمام قبائل عربية احتفظت على نظام

العرف والجماعة وتعيش في حالة سيبة"(ص314). هذه القبائل لا تستجيب للنظرة النمطية التي كونتها الإدارة الاستعمارية، بمجرد ما وجدت فرنسا قبائل عربية أدخلتها في خانة بلاد الشرع. ويتبين من هذا أن التصور الذي سيدته الإدارة الاستعمارية وعممته كان خاطئا، لأننا في الصحراء أمام قبائل لسانها غير أمازيغي، وهي قبائل تخضع للعرف كما تخضع للجماعة "كما نجد قبائل أمازيغية، كان للشرع فيها مكانة مهمة وكانت مشبعة بقيم الإسلام"(ص314). وينتهي إلى القول بأن السياسة الاستعمارية لم تأخذ بعين الاعتبار خصوصية قبائل الصحراء. وكانت سياسته متدبدبة، فيما يتعلق بكل من الشرع والعرف والجماعة. إذ وجدت نفسها أمام وضعيات مركبة ومعقدة. يختلط فيها، في كثير من الأحيان الأمازيغي والعربي. بدأت السلطات الأجنبية بتعيين القضاة تحت مراقبتها، مع محاولة إقصاء القانون العرفي، وإفراغ سلطة القبائل التقليدية من محتواها. ولكن رغم كل هذه المحاولات، ظلت بعض القبائل بالصحراء، تدير شؤونها استنادا إلى أعرافها. كانت الصحراء بعيدة عن المركز سواء تعلق الأمر بالرباط أو باريس، و لم تكتس أهمية كبرى من الناحية الاقتصادية، بل ظلت مجرد مجال تتم السيطرة عليه لضمان أمن المستعمرات المحيطة . كانت أهميتها أمنية وإستراتيجية، لذلك ترك أمر تدبيرها للعسكريين، فقلة التواجد الأجنبي، وعدم الضغط المباشر على الساكنة، من العوامل التي أجلت الاحتجاج ضد الاستعمار" لم يكن هناك قبول بالاستعمار ولكن الساكنة تتكيف معه مكرهة" (ص330). ولكن تحولا مهما طرأ على مجال الصحراء، يكمن في انتقال النزاعات بين القبائل من نزاعات مسلحة إلى أشكال سلمية وهادئة. تحول أيضا مجال انتجاع القبيلة إلى تراب محدد ومسير بقواعد بيروقراطية صارمة ولصالح السلطة المركزية(المخزن) والتي استفادت من سلطة الحماية. ظهر أيضا تحول على مظاهر الحياة البدوية، مع ظهور مراكز مستقرة منها، طنطان، طرفاية، العيون، الداخلة، وتوسيع مجالات أخرى كالسمارة، كلميم، آسا..الخ. فبدأ الناس ينتقلون من حياة الترحال والانتجاع إلى الاستقرار. وهو ما أفضى بشكل تدريجي إلى انخراط البدو في الجيش وشركات الفوسفاط والتجارة. ويعلن الباحث عن نهاية التراتبية الاجتماعية التي كانت تقوم على توزيع وظيفي للأدوار، حمل السلاح(حسان)، الكتاب(الزوايا)، وازناكة(الفئات التابعة. إن إدماج القبائل ضمن سلطة مركزية(الدولة)، هو بداية تفكك القبيلة(كمؤسسات سياسية)، ولذلك ستظهر مؤسسة القائد كسلطة لها شرعية، وستدمج في دواليب الإدارة التي أضفت عليها طابعا مؤسساتيا. أما الدولة فهي بنية تفاعل داخلي وخارجي، وهي في حالة المغرب مزيج بين مؤسسات تقليدية(المخزن) ومؤسسات حديثة وليدة الفترة الاستعمارية وتطور الدولة بعد الاستقلال.

يستنتج بأن القوانين العرفية، مؤسسة الخاوة والذبيحة، من أهم العوامل التي تقنن العنف. وتعتبر مؤسسة الجماعة أهم جهاز يسن العرف ويسهر على تطبيقه. مع الاستعمار وبعده، كل شيء تحول، وهو تحول مس القبيلة في علاقتها بذاتها وبآليات اشتغالها، بل شمل أيضا العلاقة بين القبائل فيما بينها، كما شمل أيضا علاقة القبائل بالدولة المركزية.

سادسا: ملخص الكتاب

ختاما ننهي هذه المقالة بتلخيص مركز لكتاب **زمن القبيلة**، وهو الكتاب الذي يتضمن بابين، يتمحور الباب الأول حول زمن القبيلة وآليات التدبير الذاتي للعنف. ويتمحور الباب الثاني حول سلطتي الدولة والقبيلة. وتضمن البابين فصولا. فعندما نفتح الباب الأول، تواجهنا ثلاثة فصول، يتمحور أولها حول مؤسسات السلطة بين الجماعي والفردي، الجماعة وآيت أربعين، والسلطة الفردية من خلال كل من الشيخ والمقدم. ويتمحور الفصل الثاني منها حول العرف، العصبية والدين، وهو الفصل الذي يسلط فيه الضوء على العرف وروح تماسك القبيلة، العرض والعنف ثم العرف والجماعة والدين. وعندما نتصفح الفصل الثالث، نتواجه مع الذبيحة وأنماط الحماية وطقوسها. وهي مواجهة تجعلنا نكتشف علاقة الذبيحة بالحماية، الحماية المؤقتة، الاندماج أو الدخول في النسب، التعركيبة ثم مؤسسة الخاوة للحماية والتعاقد. بتعرفنا على هذه المكونات، نكون قد أغلقنا الباب الأول، وفتحنا الباب الثاني من الكتاب. وسنلتقي بعنوان كبير محوره سلطة الدولة وسلطة القبيلة. وحتى نفهم طبيعة العلاقة بين السلطتين، يضع الباحث أمام أيدينا فصلين: الأول يتعرض فيه لطبيعة العلاقة بين القبيلة ورجال المخزن، بدءا بمقدمة نظرية تعالج السياسة والقبيلة، المخزن والنموذج القائدي، ثم القائد والقبيلة. وفي الفصل الثاني يواجهنا بنظام القبيلة ونظام الدولة، وذلك من خلال خمس محاور أساسية وهي: من الجماعة إلى الحكم الفردي، جماعة القبيلة وسياسة التهميش، من الجماعة إلى الكورتيس، العنف والقانون المزعج، من الاستعمار إلى الدولة الحديثة، ثم يغلق "زمن القبيلة" باستنتاجات.