المجلس العربي
للعلوم الاجتماعية
Arab Council
for the Social Sciences
Conseil Arabe
pour les Sciences Sociales

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية

سلسلة أوراق العمل

ديناميات العنف:
دراسة في آليات تطوّر إدارة العنف في الغرب الصحراوي

– عبد الحميد فائز –

ورقة عمل رقم 25

شباط/فبراير 2023

ديناميات العنف:
دراسة في آليات تطوّر إدارة العنف في الغرب الصحراوي

– عبد الحميد فائز –

سلسلة أوراق عمل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية
ورقة عمل رقم 25
شباط/فبراير 2023

الرجاء إرسال المراسلات إلى:
عبد الحميد فائز، أستاذ باحث في الأنثروبولوجيا في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب
faiz.abdelhamid.anthro@gmail.com
© المجلس العربي للعلوم الاجتماعية 2023
جميع الحقوق محفوظة

نشر هذا العمل للمرة الأولى في شباط/فبراير 2023.

إنّ هذا العمل متوفّر تحت رخصة المشاع الإبداعي نَسب المصنَّف 4.0 دولي (CC By 4.0). وبموجب هذه الرخصة، يمكنك نسخ، وتوزيع، ونقل، وتعديل المحتوى بدون مقابل، شرط أن تنسب العمل لصاحبه بطريقة مناسبة (بما في ذلك ذكر إسم المؤلّف، وعنوان العمل، إذا انطبقت الحالة)، وتوفير رابط الترخيص، وبيان إذا ما قد أجريت أي تعديلات على العمل. للمزيد من العلومات، الرجاء مراجعة رابط الترخيص هنا: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

إن الأفكار والآراء الواردة في هذا العمل هي آراء المؤلف/ة ولا تعبّر بالضرورة عن وجهات نظر المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، ولا تلزمه بها.

لمحة عن سلسلة أوراق العمل

تهدف سلسلة أوراق عمل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية إلى نشر أوراق أكاديمية جديدة ومثيرة تخصّ المجال والمنطقة، واستعراض أفكار من خلال المناقشة العلمية. ويرحّب المجلس العربي للعلوم الاجتماعية بالأوراق التي تعالج مسائل ذات طبيعة موضوعيّة أو نظريّة أو منهجيّة أو فنيّة، والتي تعتمد مقاربات إمبيريقية، أو نظرية، أو الاثنتين معًا. ويستقبل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية الأوراق باللغة العربية، والإنجليزية، والفرنسية.

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية
بناية علم الدين، الطابق الثاني
شارع جون كينيدي، رأس بيروت
بيروت، لبنان
هاتف: 009611370214
www.theacss.org

الملخّص

يصرّ جملة من الأنثروبولوجيين على دراسة مجالات استخدام العنف في المجتمعات القبلية في شمال إفريقيا عمومًا عبر التركيز على ملمحَين رئيسيين؛ الأول: بالتركيز على أنماط تقنين العنف في هذه المجتمعات، والثاني: من خلال تحليل دوره البنائي أو الوظيفي في "المجتمعات بلا دولة". تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الممارسات العنيفة ليس بوصفها تجسد نمطًا من العنف المشروع لتسيير العنف وتنظيمه فحسب، بل أيضًا بوصفها تمثيلًا لأشكال محددة من "المأسسة". أي، تحليل أشكال التحكم المؤسساتي فيه، بدلًا من النظر فحسب، إليه من زاوية تنظيمية وتقنينية خالصة. وثانيًا، تسمح التطورات المتعلقة بالتعويضات والدية في السياق الموريتاني الراهن بتحديد ديناميات العنف وآليات التحكم فيه واستثماره في ظل وجود الدولة.

تتناول هذه الدراسة لحظتين زمنيّتين: السياق ما قبل الاستعماري (ما بين القرنين 18 و19 ميلادي) في الغرب الصحراوي (من وادي نون شمالًا إلى الساقية الحمراء في الجنوب المغربي إلى حدود نهر السنغال)، بينما نُخصص الجزء الأخير من هذه الدراسة لتحليل الديناميات المرتبطة بالديّة في موريتانيا الراهنة. اعتمدت الدراسة على تقنيات منهجية مركبَة بالنظر إلى التقاليد المحلّية في الميدان الذي تشغله الدراسة والرؤية المنهجية التي وجّهتني في الميدان. اشتمل العمل الميداني في موريتانيا والجنوب المغربي على إجراء مقابلات معمقة مع نساء ورجال من مختلف الفئات القبلية والتّراتبية. في حين تجنبنا بشأن المرويّات المحليّة المدوّنة (الحوليّات التاريخيّة) القيام بتركيب تاريخي للوقائع الحربيّة. ومن جهة أخرى تعاملنا مع الوثائق المحلية والأعراف المحليّة، على تنوع أصنافها وقيمتها الإثنوغرافية، لتحليل ديناميات تشكل الأحلاف واللفوف الحربية، واشتغال الطقوس المتصلة بتسيير العنف وتسوية النزاعات.

الكلمات المفتاحية: الحرب والعنف، أنثروبولوجيا، الغرب الصحراوي، موريتانيا، القبيلة.

ديناميات العنف:
دراسة في آليات تطوّر إدارة العنف في الغرب الصحراوي

المقدّمة

يتجه إعادة اكتشاف سير المجتمع القبلي في الغرب الصحراوي من زاوية اشتغال العنف إلى تحليل ديناميات استعماله عبر ثلاثة مستويات متمايزة ومترابطة في الوقت ذاته. إذ تقتضي ممارسة العنف بصورة جوهرية الاعتراف أولًا بمشروعيّته أو محاولة إلغائه أو التخفيف من آثاره وتتخذ التدبيرات المتعلقة بالالتزامات القبليّة الجماعية (الدّية). وتتجسد ممارسات تدبير العنف بصورة خاصّة في العرف وطرائق التفاوض لتسوية "حق الدّم"، وفي آليات إعادة تنظيم الروابط الاجتماعية والسياسية بوصفها أكثر الصيغ القبلية مشروعيَّة، من وجهة نظر القبائل، لتقنين معضلات العنف وإدارته. بينما تضعنا مشْروعيّة ممارسة العنف بالضرورة أمام الطابع المنفلت لهذه الممارسات والحدود التي تفصل بينها، فضلًا عن الحاجة إلى التعرف إلى الميكانيزمات التي يعاد من خلالها إنتاج الممارسات المرتبطة بأنظمة الثأر والعداوة والقتل الانتقامي، بالرغم من وجود تقنينات محددة للتخفيف من ممارساته. في هذه الدراسة يتمركز السؤال الرئيس حول محاولة فهم الديناميات المتعلقة بالعنف في سياقين زمنيين مختلفين. ومن خلاله سنطرح ثلاثة أسئلة أساسيّة: كيف يُضفي المجتمع القبلي على العُنف مشروعية خاصّة أو يقوم بإلغائها؟ ما هي الأشكال المؤسّسيّة التي تتشكل عبرها الحدود الاجتماعية والرمزية للتمايزات بين الثأر والقصاص والتنظيم الطقوسي والاجتماعي للعنف؟ ما هي الديناميّات والأشكال المرتبطة بتدبير العنف بين القبائل في السياق الموريتاني الراهن؟

يتمثّل اهتمامنا بهذه الأسئلة من خلال محاولة فهم المعاني المركبّة والديناميّات التي تنتج عن تطور ممارسات تدبير العنف خلال فترتين زمنيتين مختلفتين.

المنهجيّة وتقنيات البحث

تنتمي هذه الدراسة إلى حقل الأنثروبولوجيا. وقد حاولنا على المستوى المنهجي أن نتخلص نسبيًّا من الأزواج المتعارضة المحيطة بعمل السوسيولوجيين الأنثروبولوجيين، بين "الذاتي" subjectivité و"الموضوعي" objectivité أو "الداخلي" emic و"الخارجي" etic من خلال تبني منهجية تتأسس على العمل بين الحدود المتداخلة لهذه المستويات، والمرويات الشفوية والمدونة، نحو بناء التصورات والنماذج. وهكذا، تفيدنا

المنهجية الأنثروبولوجية المقترحة في هذه الدراسة، في إدراج هذه التصورات المحلية في سياق اختيار منهجي ننطلق فيه من المزاوجة بين بناءات التصورات المحلية وبناءات التأويل على نحو أكثر تكافؤًا.

لقد حرصت من خلال أعمالي حول الجنوب المغربي وموريتانيا على التعامل المنهجي مع ميدان الدراسة والمرويات المحلّية إلى الانتباه إلى "الطبقات المتفاوتة للقريب ذاته". وبعبارة أكثر إجمالًا، فإنّ وجهات النظر المحلية ليست مثالًا للمعرفة الأصلية الخالصة (إذا اقتبسنا من كليفورد غيرتز عباراته. انظر Geertz 1983)، وتنتمي في الآن ذاته إلى مستويات متداخلة. وهكذا، فإنّ التصورات المحلية، ليست منبثقة من ثنائيات موحدة، تتقابل من خلالها المرويات الشفوية مع المدونة والتاريخية ضد الأسطورية، أو وفق تعارض بين الداخلي (القريب) والخارجي (البعيد). يعني الانتقال عبر "عوالم المحلي" اكتشاف الطابع التركيبي للمعارف المحلية دون اختلاق نطاق غير متجانس أو متماثل بين التصورات المحلية والتأويلات الأنثروبولوجية (فائز 2019).

انطلاقًا من العمل الميداني في موريتانيا والجنوب المغربي في الفترة الممتدة ما بين فبراير ومارس[1] من العام 2020 فقد تركز العمل الميداني الكيفي على المقابلات المعمقة مع نساء ورجال قبليين من مختلف الفئات القبلية والتّراتبية في مدينتي الداخلة في الجنوب المغربي وانْواذيبو وانواكشوط في موريتانيا. في حين تم استكمال المعطيات الإثنوغرافية من خلال المزاوجة بين المعطيات التي استقيناها ميدانًّيا [2] من خلال المقابلات المعمقة التي أنجزناها في الميدان بصورة متقطعة منذ العام 2015. وركزت العينة على فئتين رئيسيتين: الأولى تتجاوز الستين (الحاملة للتراث الشفوي) والثانية ما دون 60. وقد حددنا عدد المبحوثين/ات في 60 مبحوثًا/ةً بين الذكور (57) والإناث (26).

اعتمدنا في هذه الدراسة، أساسًا، على نوعين من المصادر المحليّة (الحوليّات التاريخية الوثائق المحلية والأعراف). وفي حين لم يكن العمل المنهجي بشأن تأويل المرويّات المدونة (أي الحوليّات التاريخيّة) منصبًّا على القيام بتركيب تاريخي للوقائع الحربيّة، فقد تم الاستناد إلى الوثائق المحلية والأعراف على تنوّع أصنافها وقيمتها الإثنوغرافية، لتحليل ديناميات تشكل الأحلاف واللفوف الحربية، واشتغال الطقوس المتصلة بتسيير العنف وتسوية النزاعات.

المجال البيضاني بوصفه بناء هويّاتيًّا وثقافيًّا

إذا انطلقنا من التعريفات التي أعطيت للمجال الفيزيقي و"حدوده" فإن أول معطى نصطدم به يتجلى في مرونة وعدم استقرار الحدود الترابية بالمعنى الدقيق للعبارة. وينعكس ذلك على محاولة وضح علامات مرئية ومادية ثابتة للمجال الصحراوي الذي ندرسه. وبالمعنى ذاته، تكتسي الرؤية المجاليّة بدرجة أولى مضمونًا هوياتيًّا أكثر منه ذي دلالة مجالية أو تُرابية' (Montagne 1930)، حيث يصير مفهوم المجال الترابي أقل فعالية إجرائية كلما انتقلنا جنوبًا من واد نون نحو الساقية الحمراء فتيرس[3] نحو المجال الأميري[4]. ويُمكن النظر إلى الطابع غير الثابت لتعريف هذا المجال البيضاني حيث، "يعرف المجال الفيزيقي باستخدام عملية بناء الهوية، إذ يشير عبد الودود ولد الشيخ إلى المجال باعتبارها غرب الصحراء. وتمتد من وادي درعة جنوب المغرب إلى حدود نهر السنغال. وفي الشرق على الحدود الشمالية لإمارة تكانت" (Ould Cheikh 2018) وأحيانا، يعرفه بأنه الفضاء الممتد "من وادي درعة شمالًا إلى حدود نهر السنغال من الغرب إلى الشرق بين ضفاف المحيط الأطلنتي وخط طول تمبكتو" (Ould Cheikh 2018) . وهكذا يعتبر ولد الشيخ أنّ نفوذ المجال الثقافي البيضاني يتجاوز نطاق نفوذه السياسي ويشمل مناطق تمتد في حدود الجزائر الحالية وأزواد وحزام النيجر ومالي. ومع ذلك، فهو لا يتطرق إلى مسألة ما يُحدد بالضبط تأثير الثقافة في المناطق التي لا تربط نفسها بالسلطة السياسية للإمارة[5]. (McDougall 2007).

تضفي الصلات الهوياتية معنى آخر على الحدود وتمنح المجال ذاته كثافة هوياتية خصوصًا إذا استعنّا بتحليلات فريديريك بارث حول المجموعات والحدود الإثنية، فنلاحظ أن الحدود ذاتها محددة اجتماعيًّا وبنظير تُرابي وإقليمي، حيث تحافظ الجماعة على هويتها الخاصة عندما يدخل أفرادها في تفاعل مع الآخرين. يبيّن ذلك أن هناك معايير لتحديد الانتماء وطرائق خاصة لإظهار الانتماء والاستبعاد (Barth 1995: 213). ومع ذلك، فإن هذه الحدود التُّرابية، بالمعنى الواسع للعبارة تحتفظ بدينامية خاصة أيضا، كما يظهر ذلك بارث.

يمكن أن نتتبع بصورة مختصرة الأبعاد المتعددة لهذه الدينامية. تتمظهر هذه التحديدات المتباينة من خلال العلامات "الترابية" في الخطاب المحلي. لا يحتفظ التعريف الحدودي بصيغ ثابتة، سواء نظرنا إلى الصّحراء انطلاقًا من الشمال (من درعة) أم في اتّجاه الجنوب والجنوب الغربي (غرب مالي الحالية، والجنوب الغربي الجزائري..) (ناعمي 2014 :1953،1952). تتخذ هذه المرونة التي تسم "الحدود" المفترضة للمجال البيضاني أشكالًا أكثر تعقيدًا في التصنيفات المحلّية.

يُنظَر إلى الصحراء من زاوية الفراغ القضائي والسياسي (المامي، الشيخ سيديا، سيدي محمد الكنتي...) أو انطلاقا من المجالات التي يجوبها الرّحل، أو بوصفها كيانًا ثقافيًّا وتاريخيًّا متجانسًا، يضفي على المظهر المجالي طابعًا مركبًا ومرنًا في الوقت ذاته. (وليس بوصفه معطى جغرافيًّا محددًا بعلامات ترابية مرئية وثابتة). إذ تتدرج واد نون والساقية الحمراء في تعريف الفضاء الثقافي لدى المؤلفين المحللين من أمثال محمد عبد الله بن البخاري بن الفيلالي البخاري في كتاب العمران وبابه ولد الشيخ سيديَّ (بن االبخاري؛ بن الشيخ سيديا 2003). وتُلغى واد نون في تقسيمات أخرى، كما لدى عبد الله بن إبراهيم بن الحاج العلوي الشنقيطي ومحمد بن الأمين الشنقيطي (بن العلوي الشنقيطي؛ بن الأمين الشنقيطي، 1989) (الساقية الحمراء) وأبي عبد الله الطالب محمد البرْتلي (من آدرار إلى السينغال أو النيجر). بل تستعاد هذه الحدود الثقافية كتعبير عن هويات الانتماء المحلي، (فائز 2018)، وثمة نقاط محددة توجه لها الباحث مصطفى ناعمي (Naimi 2011) للتعبير عن محددات الهوية في المثل الحساني وتعبيراته المجالية والترابية. ومثله فإن الديناميات الترابية بالصحراء (عدم التمركزالسياسي، إعادة تعريف علاقات السلطة، إدارة الموارد الطبيعية) تؤثر في تعيين العناصر الإثنوثقافية الأساسية الحسانية كمرجع هوياتي يساعد في عقل الظاهرة الاجتماعية وآثارها في مجال سياسي مصمم كتقاطع ثقافي. (Naimi 2011: 25)

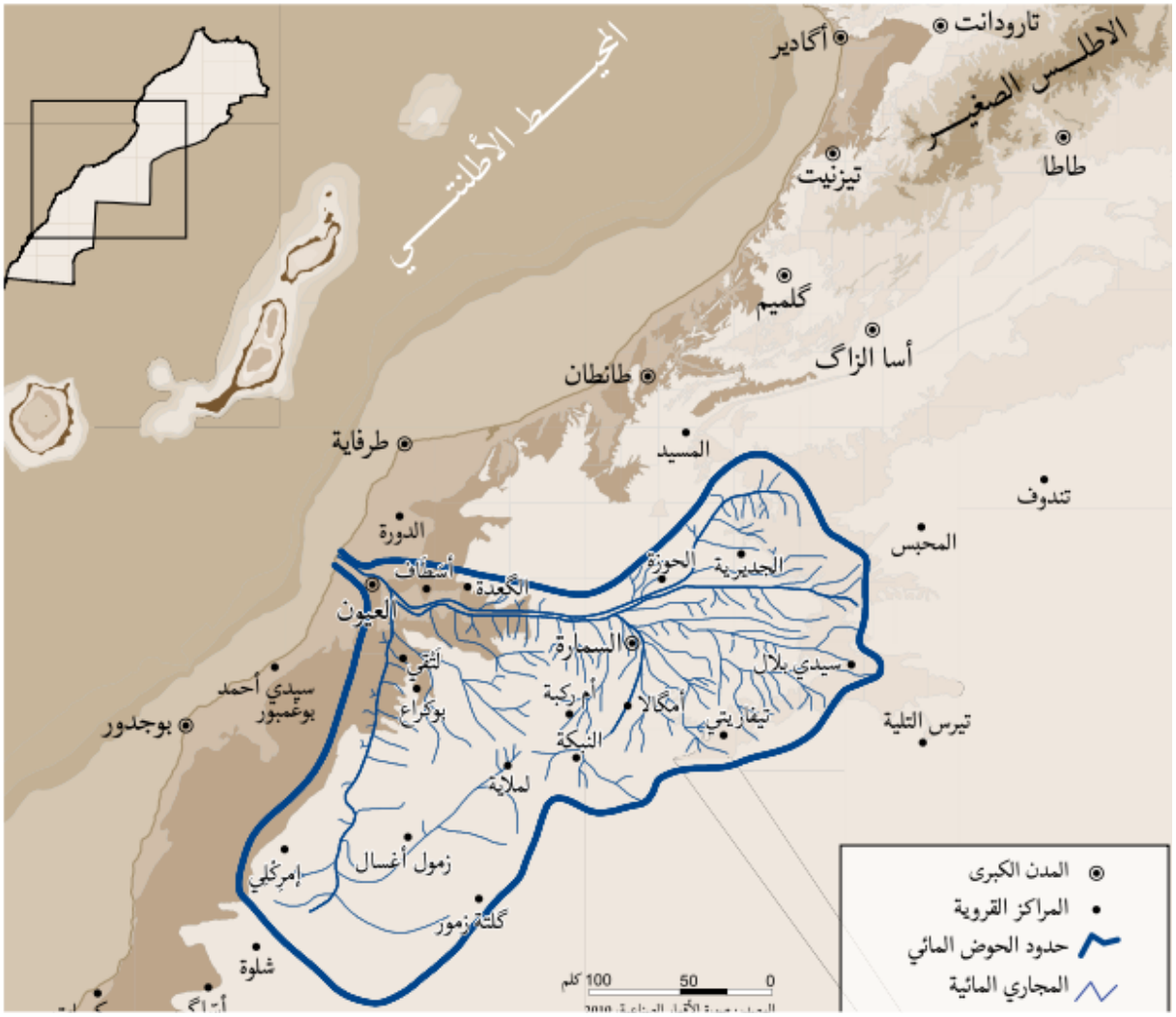
يضفي الباحث رحال بوبريك على هذه التسمية صبغة هويّاتية وثقافية، كالتي يعطيها ولد الشيخ وناعمي للمجال، مع الاختلاف في التركيز على نقاط محددة، "فالاسم الذي كان معروفًا بين السكان أنفسهم هو "بلاد البيضان" كمقابل لبلاد السودان التي كانت متداولة في الأدبيات التاريخية والجغرافية" (بوبريك 2008: 14). وقد اتخذ مفهوم البيضان "بعدًا ثقافيًّا أكثر مما ارتبط بالعرق أو بلون البشرة، فالبيضاني هو ذلك الشخص الذي يتكلم اللهجة الحسانية ويرتدي زيًّا مميزًا وله هوية ثقافية تميزه عن الساكنة المجاورة. ويمتد المجال الثقافي البيضاني من واد نون شمالًا إلى نهر السنغال جنوبًا ومن المحيط الأطلسي غربًا إلى مالي شرقًا. وأطلق البيضان على جيرانهم الشرقيين تسميات كالأعاجم بالنسبة للتوارق في الحدود الشرقية ولكور (السنغال ومالي) والشلوح بالنسبة لجيران الشمال للتميز عنهم ثقافيًّا" (بوبريك: 14).

وبالنتيجة، لا يمكن للتحديدات الجغرافية في المجال الصحراوي، موضوع دراستنا، أن تكون سوى ترميزات ثقافية، بالمعنى الذي يُعطيه غيرتز للعبارة. ويفقد بالضرورة، الإطار الترابي المادي (المرن طبعًا) إجرائيته بالنظر إلى أولوية العناصر الثقافية المرمزة. وتكرس هذه المسارات مركزيات متعددة لقراءة المجال ذاته عبر صورتي الهامش والمركز. لقد لاحظنا تمظهرات هذه المركزية التي تُضفى على المناطق الجغرافية،

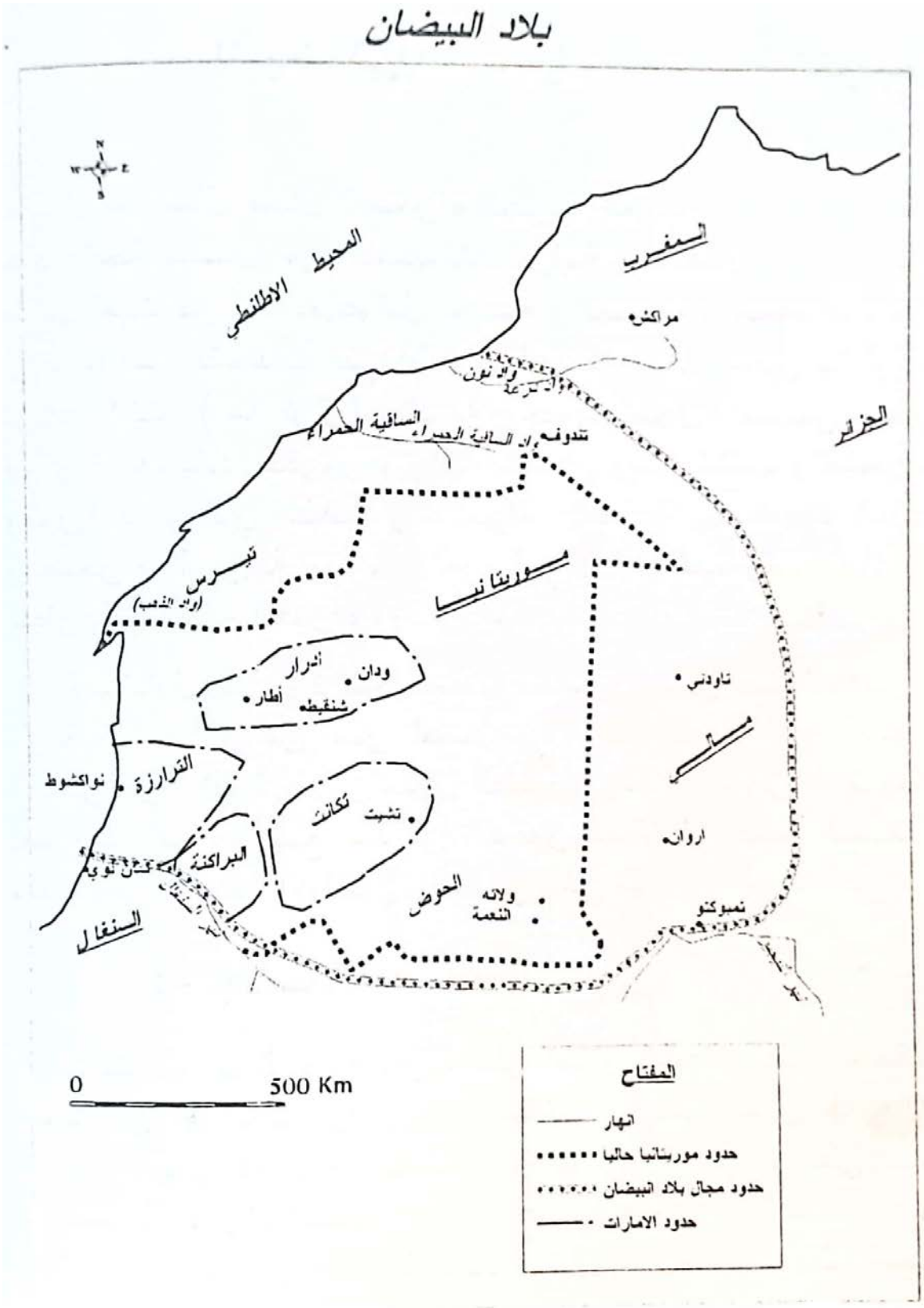
سواء من الجنوب إلى الشمال أم العكس... ونلمس من جهة ثانية، أن الهوّية المجالية تُحدد بالتعارض مع الآخرين (السودان/البيضان)، عبر ثنائية "النحن" و"الآخر". ولا يعني ذلك صورة من "الانكفاء الهويّاتي" الذي يحدد وجود واستقلال التشكيلات القبلية عن مجموع الصحراء الكبرى أو المجالات المُجاورة. وإنما يكتسي الطابع الثنائي معنى اجتماعيًّا وسياسيًّا لتحديد استراتيجيات المصاهرة والتحالف مع المجموعات المُجاورة. وثقافيًّا يشتمل على التحييد الإيديولوجي للرموز المشتركة (اللغة، واللباس، والطقوس،...).

لا يكفي أن نقول إنّ اللفظ ذاته كان مُستعملًا قبل هذه الأبحاث الإثنوغرافية التي لا شك في أنها كانت تحمل بصمة "إثنوية" لتقسيم المجموعات القبلية، لكنّ هذا التمييز بين البيض والسود كان شائع الاستعمال في رحلات الجغرافيين العرب منذ العصر الوسيط (ناعمي 1952). ولعلّ الحذر المَنهجي الذي يبديه بعض الأبحاث في استعمال المصطلح ليس سوى إسقاط لحاضر إيديولوجي مفرغ من جوهره، على هويّات ماضويّة وثقافية أكثر تعقيدًا. وهكذا، يمتد المجال الذي تشمله الدراسة الحدود المرنة للمجال الثقافي البيضاني. كما لا يثير في تقديرنا استعمال اللفظين أي إشكالية منهجية في هذه الدراسة.

وأخيرًا، هناك تمييزٌ بين المجتمعات القبلية في المجال المدروس في السياق ما قبل الاستعماري، إذ تنتظم الكيانات القبليّة في المجال الإميري (إمارة آدْرار، التْرارْزة، البْراكنة، تگانت) ضمن تنظيم سياسي أميري "شبه مركزي" يقوم على تراتبية شبه ممأسسة تتضمن نظامًا تراتبيًّا يتضمن (حسّان/المُحاربين، الزْوايا، زْناگة/اللَّحْمة، ثم المجموعات التابعة الأخرى التي تضم المْعَلْمِين؛ إگاون/لمْغنْيين؛ الحْراطين/ العبيد المُحررين، والعبيد[6]). في حين تنتظم الكيانات القبلية في واد نون والساقية الحمراء في اتّحادات قبلية أقرب إلى الازدواجية التي تجمع ما بين "المساواتية الظاهرية" والتراتب.



خريطة حوض الساقية الحمراء (بونت 2014: 56)



المصدر: (بوبريك 2008).

القصاص ونظام العدالة في المجتمع القبلي

بالنسبة إلى جان فافري سعدة، (Jeanne Favret-Saada) فإنّ دينامية القبيلة تقوم على احتكار العنف (الانتقام، والقتل، والثأر....) واستثماره والتلاعب به. وبالموازاة مع ذلك، لا تمنع هذه الدينامية تكسير البناء التراتبي؛ فالصعود الاجتماعي ممكن عبر رهان التنافس السياسي[7]. (Favret 1968). أما في النظرية الانقسامية، فتكون المجتمعات في الفوضى النْويريّة المنظمة التي ابتكر نموذجها إيفانس بريتشارد Evans-Pritchard في انسجام مع صورة "التوازن الانقسامي" الذي رسخته تحليلات إرنست غيلنر Ernest Gelner في الأطلس الكبير الأوسط (Evans-Pritchard 1940 ; Gelner 1969) وهي متكاملة في الوقت ذاته مع نموذج التعارض الوظيفي التكاملي (بين حسّان والزْوايا) الذي قدمه شارل اسْتيوارت Charles Stewart إزاء المجتمع القبلي الأميري 1973. وقد اتجه إمريس بيترز (Emrys L. Peters) في نموذجه المعدل عن الانقسامية إلى اقتراح تصور أكثر انفتاحًا لاستعمال العنف في دراسته حول بني سعدة في برقة الليبية: إذ لا يؤدي القتل أو الثأر والانتقام إلى تكرار الممارسات نفسها على مستوى القسمات سواء إزاء حشد التضامنات السلالية بين المجموعات أم الالتزام بأداء ديّة القتيل أم انطلاق المفاوضات السياسية بين المجموعات (Peters 1967).

1. <u>القصاص وحق الدَّم</u>

لا ينبغي أن يفوت، كما بين ذلك باحثون قبلي في السياق الميداني الذي ندرسه (بونت 2012، 2014، بن هونت 2018، بوبريك 2012) أنّ الدية كما القصاص يتخذان مشروعيتهما من القواعد العرفيّة والتشريع الفقهي المالكي في سياق المجتمع الصحراوي. وفي السياق الفقهي المحلي، بلغ حيز التكييف والتحكم في النوازل المحلية مداه في الممارسات المتعلقة بالعنف، إذ تتحول أشكال التكييف المعيارية إلى أنماط خاصة من التحكم التعليلي. في المجتمع الصحراوي ما قبل الاستعمار أقام الفقهاء علاقة بين تطبيق القصاص وغياب سلطة مركزية تقوم بتطبيق الحدود والجنايات. ألغى حمى الله التيشيتي والگصري (ولد السعد وولد البراء، 2012: 78-79) في فتاويهما تعطيل العمل بالقصاص في سياق "السِّيبة" عبر إلزام القبيلة بدية الجاني. وفي سياق أكثر اتّساعًا، ينطلق صالح بن عبد الوهاب الناصري من وقائع الحرب التي جرت بين قبائل "الزْوايا" (تجكانت وإدَوْلْحاج) ليصيغ موقفًا فقهيًّا حول مصير الأموال المتناهبة بين القبائل في الحرب وحكم دية القتلى والقصاص: "لما كان العمد في هذه البلاد كالخطأ في نفي القصاص وإلزام الدية لعاقلة قاتل العمد وإلزام أولياء المقتول عمدًا قبولها لخوف الفتنة لتعذر الحق لسَيْبَةِ البلاد، وتعين الصلح فيها على ما تقرر، فكذلك يتعين الصلح على الهدر في الدماء والأموال لجامع العلة من سَيْبَة البلاد وتعذر الحق وجريان العمل فيها بما هو من

مقتضى السياسة التي لا يجوز التعويل على غيرها في هذه البلاد السائبة كما نص عليه الأئمة، وبه جرى عملهم في الأحكام واستقرت عليه الفتيا، وإذا كان العمل جرى فيها بأن لا قسامة ولا قصاص ولا هدر فكذلك جرى فيها بعدم الرد بأموال المتناهبين" (ولد البرا، 2010: 5940).

يُظهر عبد الودود ولد الشيخ في عمله الأنثروبولوجي حول القصاص والشريعة والعدالة البدويّة (Ould Cheikh 2016 : 26) في السياق الصحراوي البيضاني، كيف عمل الفقهاء على تكييف أجوبتهم الفقهية واجتهاداتهم مع الأعراف المحلية تفاديا لاندلاع العنف في مجتمع قبلي حيث تشعر كل مجموعة قرابية بأن من واجبها الثأر لذويها لعدم وجود هيئة للنظر ترفع إليها دعواها. من أجل ذلك اقترح الفقهاء تنظيرًا لتلافي عقوبة الإعدام عبر الاستعاضة عنها بتعويضات خاصة (العقوبة بالمال، ارتكاب أخف الضررين، العادة والعرف...).

تلغى تطبيقات القصاص لصالح مؤسسة الدية، ويُقابل التحكم المؤسساتي في العنف بأشكال غير محصورة من المأسسة التي تؤدي إلى إعادة ترتيب العلاقات بين المجموعات القرابية والدخيلة، من جهة، عبر إعادة تحفيز التضامنات القبلية. ولا تؤدي الدية على الدوام إلى تنظيم العنف وتسييره، وقد تفتح الطريق في أحيان كثيرة، لاندلاع حالات الثأر المتبادل أو قيام حروب خاصة بين قبيلتين أو أكثر. بينما تتجه العُصبة المُعتدى عليها إلى التّفاوض لقبول الدّية أو اللجوء إلى القصاص أو الثأر، وتقاسم الحقوق والواجبات المتعلقة بأداء الدّية.

تتمركز الروايات التي استقيناها ميدانيًّا حول مأسسة التفاوض بين القبائل إزاء الالتزام بدفع الدّية من عدمه في حالة القتل العمد. وينتبه كارو باروخا إلى أن الحرب الكلاسيكية بين القبائل مردها عادة إلى حق الدم (باروخا، 2015: 290). وهكذا، فإنّ إلزامية دفع الدِّية لا تمنع قيام الحرب بين قبيلتين متعاديتين. وتوضح حوليات قبيلة العروسيين وأولاد بالسباع أنّ أصل المعارك بينهما كان حول الاختلاف حول تحديد ديّة القتيل. (Baroja 2008 : 362)

نتجت من هذه المنازعات على مستوى تقدير العقوبات الجزائية، مراوحة بين إرادة تنفيذ القصاص على الجاني من طرف القبيلة المتضررة، وبين النزوع إلى دفع التعويض المادي من طرف قبيلة الجاني، وهو ما انبثق عنه سلسلة من المعارك اللاحقة بين القبيلتين بعد مفاوضات سياسية فاشلة. ويتضح جليًّا، أن نزوع أولاد بالسباع إلى تسلم القاتل والاقتصاص منه قد تعارض مع رغبة العروسيين في دفع الدية. وهكذا نجد أن قواعد ضبط العنف في المجتمعات التقليدية تخضع نفسها لآليات إعادة إنتاج العنف.

ليست هذه الواقعة منفصلة عن سياق المعارك التي اندلعت بسبب الاختلاف حول التأرجح بين أداء الدّية وإلزامية القصاص من عدمه، ما يدعو إلى التأمل في هذه العلاقة خارج الإطار الديني الخالص. وبالمثل، فإن الدعوة إلى القصاص، بالرغم من استلهامها لقواعد الشرع الإسلامي، تبقى مشحونة، بالموازاة مع ذلك، بإرادة جماعية للانتقام والثأر لشرف القبيلة، ما يضفي على القصاص معنى زمنيًّا (دنيويًّا) خاصًّا.

ومع ذلك، لا يمكن اختزال القصاص والدية ضمن ثنائيات خالصة تؤدي إحداهما إلى انتفاء الثانية أو إلغائها، أو بوصف الأولى، تعبيرًا هيكليًّا عن الانتقام ورد الثأر؛ والثانية عن آلية تقنينية تضمن بواسطتها القبيلتان، عبر اتفاق معلن، قبول حق الدم كبديل عن الاقتتال والمعارك. هذه الصورة الثنائية ليست سوى تمثيل وظيفي مبسط لوجه آخر من إعادة التوازن والنظام إلى الواقع الاجتماعي والسياسي القبلي المفترض. إن منطق العنف غير محكوم بسلسلة من الدوائر المترابطة في ما بينها تبعًا لقوانين وظيفية محددة تعبر من خلالها المجتمعات على الدوام من الفوضى إلى النظام أو من الاضطرابات والنزاعات إلى السلم الدائم.

لكن هل تتوافق السياقات الإثنوغرافية المحلية مع القواعد المعيارية في القرآن إزاء حالات القصاص بوجه خاص؟ ينص النص القرآني بصورة صريحة إلى ضرورة تطبيق القصاص في أكثر من آية. وفي المقابل، يجري التعبير عن القصاص منزوعًا من صيغته الدينية الخالصة كما في المثل الحساني: "بن عمك إلى أجْنَ لا يسَبْگك إلَ رَاصْ الكُدْيَه"[8]. يبدو جليًّا أن تقاليد الثأر لدى القبائل المحاربة لا تلغي أيضًا أبناء الدم والعمومة. ويلاحظ بونت، بالاعتماد، على الوقائع التي يورده بولا ديبي(Paul Dubié) أن "تطبيق القصاص وتوسيعه حتى يشمل أقارب الجاني من جهة العُصب لا يتمان إلا في ظروف محددة، وهي حالات الثأر التي تعبئ التحالفات وتؤثر على وضعية ترتيب المجموعات المعينة. أما خارج هذه الظرفية، فإن تطبيق القصاص طبقًا لما ورد في القرآن يبدو محدودًا (...) وأشار ديبيي إلى أن تنفيذ القصاص الشرعي يجب أن يتم بحضور الأمير والقاضي وجماعة "صُرْبة"[9] تمثل فيها القبيلتان المعنيتان. ويقوم بقتل القاتل رجل تختاره أسرة الضحية وتستخدم سلاح الجريمة نفسه ويسدد الضربة» نفسها" (بونت 2012: 352).

يجب أن ننتبه أيضًا إلى أنّ تطبيق القصاص الشرعي، في صوره المحدودة والاستثنائية، يتم في الأوساط الزَّواية بوجه خاص، وقد توسع نطاق الدعوة إلى تنفيذه في بعض النوازل الصحراوية ليشمل قتلى المعارك (ولد البرا 1993: 79-80) تماشيًا مع دعوة فقهية استثنائية بلزوم تنفيذ القصاص كما تبين الوقائع التي

يوردها ديبي (Dubié 1941) على خلاف القصاص الزمني الذي يرتهن بالثأر والانتقام السياسي. وخلافًا لتطبيقاته الحصرية والمحدودة في المجال الأميري، فإنه لا وجود لوقائع إثنوغرافية في الساقية الحمراء ووادي الذهب لتنفيذ هذه العقوبات الاستثنائية في الأعراف المحلية.

بمعنى آخر، ينفلت الثأر الزمني من التحكم المؤسساتي في العنف. يعرض لنا صاحب "الوسيط" تعريفًا إثنوغرافيًّا مُقارنًا بين طبيعة الثأر في المجتمع البيضاني وعرب الحجاز على نحو أكثر تدقيقًا:
"لنتكلم هنا على بعض متعلقات الحرب في أرض شنقيط: أن الحرب في تلك البلاد لا تخلو عن ظلم، فإذا قتل فرد من قبيلة قتيلًا من غيرهم، فلا ضابط عندهم في أخذ ثأر المقتول، فربما كان القاتل ملصقًا في القبيلة التي هو فيها، فيؤخذ في جريرته الصميم. وعرب الحجاز في هذا، أضبط خطة من أهل شنقيط، زواياهم وحسانهم. فإن الحجازي إذا قتل قتيلًا، لا يخاف أحد من أقاربه، ما دام غير متغيب، وتمشي بينهم السفراء لإعطاء المهلة، فيمهلونهم شهرًا مثلًا، أو نحوه .فإذا انقضت المدة، ربما جددوها أيضا. وفي أيام الأمن: أن لقوا القاتل فلا يغيرونه. فإذا تغيب القاتل: لا يؤخذ به من كان يجتمع معه في النسب، فوق الأب الخامس" (بن الأمين الشنقيطي: 509).

يميز صاحب الوسيط بين الحرب و"متعلقاتها" التي تنضوي تحت مسمى الثأر. ويقارن بين اختلاف نظامي الثأر في الحجاز والمجتمع البيضاني من خلال صرامة الشروط المحددة والالتزام بالمسافة الاجتماعية السُّلالية (فوق الأب الخامس) التي بموجبها يضمن "عرب الحجاز" حماية القتلى من ذوي القرابة، على خلاف، طبيعة نظام الثأر، سواء لدى المجموعات المحاربة (حسّان) أم الزْوايا، حيث لا يجري التمييز بين الصّميم والدخيل في حالة تنفيذ الثأر، ولا تلتزم المجموعات القبلية بشروط تقنينية لمنع الثأر في حالة التوصل إلى تسويّات خاصة.

إذا تركنا موقتًا مقارنات صاحب الوسيط، نذكر بأننا بيّنّا سابقًا أن دفع التعويض في حالة القتل لا يعني انهيار العداوة بين السلالات المتنازعة، كما أن المجموعات القرابية، تلتزم بإرجاع الديّة إذا ما تم الأخذ بالثأر. ويمكن لدورات العنف المتبادلة، إذا ما وقع اختلال في نظام القتلى بين المتنازعين، أن تؤدي إلى سلسلة من الانتقامات التي تؤدي في أحيان كثير إلى معارك وحروب خاصة.

ومتى سايرنا موقتًا مقارنات صاحب الوسيط يمكن أن نتساءل على وجه الحذر: هل تُحدد صرامة الشروط الاجتماعية والتقنينية طبيعة الثأر؟ وهل تُحدد المسافة البنيوية، بتعبير بريتشارد، سيرورة الثأر في النظام القبلي؟ تضعنا تحليلات بريتشارد أمام الصعوبة نفسها بالرغم من فعالية جهازه التحليلي نظريًّا.

2. الثأر والتنافسات القبلية ما قبل الاستعمار

تُبين صراعات التنافس التي نشأت في القرنين الثامن والتاسع العشر، طبيعة الرهانات السياسية المتعلقة بالثأر. تفسر ظروف الاغتيالات السياسية للأمراء ومنافسيهم وأحداث القتل الانتقامي، ميكانيزمات تحول حالات القصاص إلى دورات متسلسلة من الثأر السياسي. بدأت صراعات الثأر في إمارة آدرار منذ قتل الأقرع بن الفْضِيل على يد أولاد غيلان في يوم تِيدَاناتن[10]. لكنها لم تؤدي إلى توالي سلاسل الثأر بين المتنافسين على الإمارة وحلفائهم. الذين قضى عليهم أولاد غيلان القبيلة الأكثر شهرة في الإمارة. وتوطدت الإمارة لأحمد بن عثمان إلى أن أعقبه ابنه أحمد ولد عيْدَه (ولد حامد 2011: 147) الذي تولى الرئاسة وتحالف مع أولاد غيلان.

إنّ عمليات الثأر تتمظهر في النظام الأميري كآلية ملازمة للتنافسات حول التحالفات وديناميياتها؛ فطبيعة الثأر، كما نلحظه، من خلال تسلسل الوقائع، يتجسد كمظهر سياسي واجتماعي معبر عن صراعات التراتب وإعادة (مأسسة) الترتيب بين القبائل المحاربة المنضوية تحت الإمارة. يمكن على الأقل أن نتحدث عن واقعتين رئيسيتين في آدرار: أول صراعات الثأر التي اشتدت كانت بعد موت أحمد ولد عَيْدَه عند اشتداد التنافس في إديشل، الذين أرادوا أن يستعيدوا نوعًا من الاستقلالية بزعامة الشيخ بن النويصري رئيس أولاد هنُّون وحلفائهم من (لمحيصر، وأولاد ساسي)، وتجمع الطرف المعارض برئاسة أهل أعمر ولد حوم والمدعومين بمحاربين من أهل الشيخ ولد بكار وأولاد انْتادة الذين كانوا على خلاف قديم مع أولاد هنُّون. إن بداية الصراع كانت سنة 1899م حين قتل محمد السالك ولد الفروي (من أهل اعمر بن حوم من ايديشلِّي) قتله الطّفيل ولد السالك بن حمْدات (من ألاد هنُّون من إيدَيْشْلي) فقتل به سيدي أحمد بن الفروي الشّيخ بن النْويصري رئيس أولاد هنُّون، قيل بممالاة من إبراهيم بن مكَيَّة... (بونت: 360، ولد حامد: 153 و147).

أدى توالي الثأر في قبيلة إيدَيْشْل بين فرعي اعْمر بن حوم وأولاد هنُّونْ إلى تمحور الصراع بين زعامتين رئيسيتين (الشيخ بن النْويصْري والسالك بن الفروي الإيديشلاوي) المعارضين للأمير أحمد بن امحمد في ما سبق. لكن تحول السّالك بن الفروي إلى التحالف مع أولاد سلمون (إبراهيم بن مكَيَّة) والتخلي عن معارضة الأمير قد

أدى إلى إعادة ترتيب التحالفات داخل إيديشل وإنتاج عداوات جديدة بين زعماء الفرعين وتوسيع دائرة التنافس بين إبراهيم ولد مگيّة والشيخ ولد النْويصري[11]. انتهت تلك العدواوت بمقتل السالك بن حمدات على يد ولد الفروي:

"فكان من قضاء الله تعالى أن الشيخ بن انويصر حقد على محمد السالك لكون الشَّلْية جميعًا تحت قدم الشيخ. ولا يظن أنّ أحدًا منهم يشاركه في قرب الملوك، ومع ذلك أن اطفيل بن السالك بن حمدات غير ناس لأبيه وهو رجل من أهل الحرب واشتغل فيما يقربه من الشيخ ابن انويصري. وكان مختفيا ليلة في بلد والقصر إذ بمحمد اسالم بن الفروي داخلا دار القاضي محمد الامين بن سيدها فراقبه حتى نومه، فتسور عليه من الجدار وقتله نائما ونجا بنفسه، فلما أصبح الصباح سار الصبح بن انويصر إلى خيمة آل عثمان، (...) فلما جاء الشيخ وجلس عند خيمة أحمد بن امحمد وابراهيم بن مگيَّة وجماعة أبناء يحيى بن عثمان حاضرون عند خيمة أحمد. سأل ابراهيم وأحمد بن محمد عن من قتل السالك بن الفَرْوي فقال لهما لا أعلم؛ إلا أنه ذكر لي أنه قتله الرجل الذي قتل أباه قبل. فلما سمع إبراهيم ذلك قام وتناجى مع أحمد بن امحمد فقام محمد بن لعبيد على إثرهما وهو الذي ربى أحمد بن امحمد وعلمه فهو له بمنزلة غلام عبد الله السفاح، فلما تناجوا ردوه عنهما فقال لهما تعسا لجماعة نرجع عنها، فلما قاما من مجلسهما وإذا لسان حال ابراهيم أنه قال لأحمد اطفيل لا يقدر على قتل محمد السالك إلا بإشارة من الشيخ، والتهمة حاصلة في ذلك مجردة لا شيء معها، فلما رجعا للمكان الذي قاما منه بالحال أن سيد أحمد بن الفروي حاضر وهو أخ المقتول وسمع ما قال سيد أحمد بن مكية، وهو أن الشيخ لابد من قتله. فعلم أن ذلك إذن منهما في قتله فنام وقتل الشيخ شر قتلة في خيمة آل عثمان بمحضر الكثير من الناس، وهذا أمر شنيع لم ير أشنع منه." (ابن انتهاه السمسدي: 42)

اقترن توالي القتل واختلال نظامي التوازن بين القتلى بالصراعات الفئويّة وتنافس القبائل، ما أدى إلى توالي سلسة الانتقامات والاغتيالات بين فروع إديشلي. انطلقت ظروف القتل والانتقام منذ قتل السّالك بن الفرْوي رجلًا من فرع أهل أعمر بن حومه (وكلاهما من إديشلي). وفي السياق نفسه، كما يروي ولد انتهاه، ثأر ابن الرجل (الطفيل بن السالك) المقتول لأبيه واغتال ابن الفَروي. ولم تُساعد هذه الصراعات الفئوية الداخلية على إقامة وساطة سلمية ذات إجماع، لدفع تعويض قد ينهي هذه الثارات الناشئة عن عدم تطبيق القصاص في القتل الأول. بل ساهمت ظروف القتل في إعادة ترتيب قواعد الصراع بين أولاد سلْمون من جهة بقيادة ولد مگيّة وبين ولد انْويصري زعيم أولاد هنُّون. لقد دبَّر الأول مكيدة سياسية ضد الثاني ونسب إليه قَتْل ولد الفرْوي. وأقنع الأمير بأن قتل الطْفيل بن السالك كان بإيعاز من ولد النويصري، ودفع في اتّجاه تدخل خارجي لقبيلة أولاد غيْلان من أجل الوساطة وإيقاف الثأر بين بطون إدَيشْلي؛ وذلك يعني، بكل بساطة، الحد من سلطة ولْد النْويصري كزعيم

لدى أولاد هنُّون. وفي الرواية التي يوردها بونت، «قالوا جميعًا إنه يجب قتل المجرم وفرض عشر ديّات، إلا إبراهيم ولد مكِيَّة الذي قال إنه يجب قتل الشيخ ولد النْويصري، وإلا فإنه سيغادر هو نفسه آدرار. أجابه الشيخ ولد انويصري: لو كان الأمير عادلا لقتلك أنت؛ عجوز من المرتزقة يئن تحت وطأة كل هذه الجرائم» (بونت، 2012: 362) ودفعت هذه الظروف السياسية أحمد بن الفروي (أخ القتيل) إلى قتل ولد النْويصري: "...فعزم سالم بن بوشامة (من أولاد هنون) على قتْل إبْراهيم بن مكِيَّة، وعلمت إيديشلي أنه لا يمكن قتل إبراهيم مادام الأمير حيًّا فدبّرت حيلة لقتلهما، وتولى كِبَر ذلك رجال من شتى بطون ايدَيشْلي (ثلاثة من أولاد هنُّون وواحد من أولاد ساسي). وكان سالِم بن بوشامة قد حلف لا أكل تمْرًا حتى يقتل أحمد بن امحمد، فتربصوا بالأمير حتى بدا في نجعة ومعه إبراهيم بن مكِيَّة وسيدي محمود بن اهْمَيْمَد فهجموا عليهم، وقد انصرفوا من صلاة العِشاء، فقتل سالم بن بوشامه الأمير، وقتل امْحمَّد بن كَلاي إبراهيم بن مكِيَّة.. وكان ذلك سنة 1308هـ" (ولد حامد 2011: 153).

وهكذا، أفضى انفلات العنف وانفكاكه عن التحكم المؤسساتي ونظام الوساطة السلمية إلى سلسلة من الانتقامات التي انتهت بموت "أمير السّلم" كما كرّس ذلك التوصيف الذي استعمله أحمدو با (Ahmadou Ba 1929)، وإلى فتح الطريق أمام حروب خارجية مع إدوعيش، و"عن استغلال اجتماعي للعنف قد يصل إلى مسلسل من الانتقامات، وعادة تكون إثارة مسلسل الانتقام هذا مدبرة ومحسوبة من أجل تحقيق أهداف محددة ويتعلق الهدف عادة بمراجعة المواقع المنزلاتية، الطائفية السياسية مما يفتح باب مجال تنافسي لا ينتهي (عادة بدفع دية أو ديات) إلا بعد أن يتحقق هدف أو أهداف طرف من الأطراف، وقد ينتهي مسلسل الانتقام بحالة حرب مفتوحة" (بونت 2012: 369).

بعد قتل ولد انْويصري اتّجه أولاد هنُّون إلى تكّانت للتّحالف مع أمير إدوعيش بكّار ولد اسْويد أحمد لأخذ الثأر من ولد مكِيّة لكن بكّار اقترح اغتيال الأمير أيضًا بخاصة أن بكار كان منذ زمن يطلب بثأر ابنه المختار كَرْ الذي قتله ولد مكِيّة. (انظر: ابن انتهاه؛ ولد حامد 2011: 593). إنّ المطالبة بالدم والقصاص قد خصّ الفروع الداخلية في بداية الأمر، واتّسعت دورة القتل بين الفرعين المتنازعين، كما رأينا، لتشمل سلاسل الثأر قبائل أخرى خارج إديشل خاصة بعد موت زعيم أولاد هنون، وأدت في النّهاية إلى الثأر ولد مكية والأمير معًا.

انتقلت السلطة الأميرية إذاك من "أمير السّلم" إلى "أمير الحرب" وطالب أحمد بن امْحمَّد من على فراش الموت بأخذ الثأر من خاله بكّار أمير إدوعيش وحلفائه أولاد هنُّون الذين تآمروا على قتله. وسلم سُلطة الإمارة إلى ابن عمّه أحمد ولْدْ عَيْدَه وفق طقوس خاصَّة. ويروي عبد الودود ولد منتهاه رواية هذا الانتقال، على نحو أكثر تفصيلًا:

"... وجاء لابن عمه ووصى له بالإمارة وتخطاه أي جعل بين رجليه- وتلك عادتهم- في تخلف الميت على الحي للإمارة. وقال الناس ما طرأ عليكم شيء وأمرهم ألا يظهروا شيئًا من الجزع ورحل بالناس كأن لم يمت منهم حقيرًا فأحرى جليلًا، ووصاه ابن عمه بأن لا يدع دمه لإدوعيش ولا لإيشلي، فحلف لسان حاله أنه لا ينام حتى يملأوا الأرض. وقال إنهم ليسوا بعقلاء يعني الفريقين لأن أحمد بن امحمد لا يعد إلا من أكابر الزوايا لمحافظته على الصلاة والطهارة وهو لا يتعلم إلا ضرب المدافع وركوب الخيل وأفعال جاهلية العرب. حتى أن منهم لمن يوزن بألف رجل وهو والله شبيه به وقليل في حق ألف". (ابن انتهاه: 29؛ انظر: فائز: 2015)

لقد استمر ولد عَيْدَه في تنفيذ توصية ابن عمه بتنفيذ ثأره على قتلته وعدم "إهدار دمه" وانتقلت سلاسل الثأر والانتقام إلى معارك مفتوحة بين الأمير وحلفائه وبكَّار وإيدوعيش وأنصاره من إيديشلي في معارك استمرت ثلاث سنوات من بينها: "يوم آرْزاكْ" و"يوم الطرطيگه" في العام 1890م، و"يوم حَمْدُونْ" في العام 1891م، و"يوم انْتاكِش" في العام 1892م. (ولد حامد دت: 16).

نتبين من خلال هذه الأمثلة التي اقتبسناها من التاريخ العسكري لإمارة آدرار كيف يمكن للثأر أن يكون محركًا ديناميًّا لتغير شبكات التحالفات وإعادة ترتيب القبائل تبعًا لسيرورة سياسية معقدة. إن القصاص الذي ابتدأ بتوازن القتلى انتهى بقتل جماعي انتقامي مُتبادل وموسع، وإلى تغيير التحالفات السياسية، وتضاعفت دورات الثأر في ظل الصراعات المراتبية بين القبائل المتنافسة في الإمارة إلى حد كان القتل ميكانيزمًا جوهريًّا في التحول من الثأر إلى الحرب.

3. الدّية وتسيير العنف

تعني الديّة التعويض الذي تؤديه القبيلة أو مجموعة في حالة ارتكاب أحد أعضائها جريمة، بما فيها القتل في حق فرد من المجموعة نفسها أو فرع قبلي خارجي. ويؤدى تعويض الدَّم من الإبل وفق ترتيبات تفاوضية ومؤسسيّة خاصة. تُظهر الدّية طريقة عمل العنف في المجتمعات القبلية، وليس نمط تنظيمه فحسب. في المقابل، إنّ اللجوء إلى إدارة العنف ومأسسته عبر آليات مختلفة يُفسر، بالموازاة مع ذلك، كيفية إدارة التنافس

بين العصبيّات ضمن القبيلة الواحدة ووضعية الفروع إزاء إيديولوجيا التضامنات الجماعية (التكافؤ والتراتب بين الدخيل والصميم داخل الكيان القبلي). وتظهر الالتزامات الجماعية بأداء الدية، ليس بوصفها ميكانيزمًا هيكليًّا لحشد التضامنات القبلية حصرًا، وإنما لإعادة ترتيب المجموعات القبلية على الدوام.

"إنّ آليّاتِ التضامن، المؤسَّسةَ قبل كلّ شيء على المسؤوليّة الجماعيّة تجاه أعضاء القبيلة، تحْكمُها الضروراتُ ذاتُها التي تجعل تبعاتِ كلّ ضررٍ أو اعتداءٍ، يتكبّده/يرتكبه أحدُ أعضاء المجموعة القبليّة، تتحمّلها و/أو تتكبّدها، بصفةٍ جماعيّةٍ، المجموعةُ القبليّةُ التي يرتبط بها. إنّ صراعَ العصبيّات، الذي يدور على القرب (شبهِ (النسَبيّ، يستدعي في الوقت ذاته فكرةَ التكافؤ والتساوي بين الإخوةِ وأبناءِ العمومة، الذين لا يَقبل أيٌّ منهم الخضوعَ لسلطة الآخر؛ ويستدعي تطلّعًا ـــ يراه أعضاءٌ من صميم القبيلة مشروعًا ـــ إلى التفوّق على حواشيها، التي تضمّ فئاتٍ مختلفةً وخاضعةً تراتبيًّا (حرفيّين، موسيقيّين، أرقّاء سابقين، أرقّاء). ويبدو لي أنّ حالة التذبذب، بين الفوضى والاستبداد المحدود في إدارة الشأن القبليّ، تجد أحدَ أسسها في صراع العصبيّات هذه. (ولد الشيخ 2018).

نتفق مع ولد الشيخ أنّ صراع العصبيّات يتمحور حول القريب والبعيد من النواة الإيديولوجية الأصلية، لكن شؤون إدارة العنف في السياق القبلي ليست تعبيرًا هيكليًّا عن قواعد التعارض التكاملي المتمثل في الفوضى المنظمة أو التداخلات الانقسامية. ثم إن مقتضيات الدية قد تؤدي في حالات موسعة إلى انفجار عمليات "تفكك القبيلة الذي ينجم عنه حكم المفاسخة. ولهذا يبدو أن جمع الدية ودفعها لأهلها يمثلان أداة أساسية في إعادة صياغة وتحديد الحركية القبلية سواء بزيادة عددها أو بنقصه، فهذه العملية التي هي فرض جماعي يمكن أن تؤدي إلى مجموعة من الصراعات داخل القبيلة تنتهي بتفاسخ أعضائها كما يمكن أن تؤدي إلى اتحاد مجموعات قبلية متمايزة لتشكل وحدة واحدة، وهذا هو واقع الحلف الشمشوي." (بونت 2015: 379).

في المقابل، ينبغي التنبيه إلى سياقات مأسسة الدية في المجال الأميري خلافًا لما عرفته طريقة توزيع الدية وتقسيمها على الفروع في واد نون والساقية الحمراء. وهنا نميز بين الالتزامات النسابية الجماعية في تحمل الديات عن طريق اشتراك مجموعات أجنبية سواء في إطار التحالفات القبلية "لعْصابة" أو "دْخيلة" في إطار المجموعات النسابية ذاتها. بينما عملت مجموعات الزْوايا، بصفة خاصة، في الجنوب الغربي من المجال البيضاني، قبل الاستعمار، على إخضاع هذه الالتزامات لشروط خاصة لتقسيم الدّية في سياق فقهي يقضي "بالتعاون على النّوائب". لكنّ اجتهادات هؤلاء الفقهاء قد تمت ضمن إطارين متباينين: الأول، يمثله التعصيب

بالتناصر والموالاة والمكاتبة والتحالف كما هو ظاهر في الحلف الشمشوي في القرن الثامن عشر[12] أو في إطار قرابي خالص[13] كما دافع عنه الفقيه بلَّعْمش العلوي.

هناك اعتبارات ترتيبية وتقنينية خاصة بتقسيم الدية على فروع القبيلة أو العُصب المتحالفة معها أو الخاضعة لحمايتها. يخص التقسيم الذي أشرنا إليه آنفًا قبائل الزْوايا بشكل خاص على خلاف القبائل الأخرى التي تُحدد التزامات دفع الدية عن طريق الأعراف المحلية. تبين، من جهة ثانية، أشكال التحكم الاجتماعي في تسيير العنف، (نستعير من بونت عبارته)، الطريقة التي يحدد بها مقدار الدية: "إن الظروف التي أحاطت بجريمة القتل تحدد الفوارق العديدة في تحديد مبلغ الدية. وبصفة شرعية، فإن الدية بالنسبة لقتل امرأة تساوي نصف دية رجل مقتول (...)، وتنقص هذه الدية إذا تعلق الأمر بقتل خادم. ففي هذه الحالة لا تدفع دية ولكن تعويض فقط (قسمة)، حسبما ذكر من طرف أحد الأتباع، فإن أسرة القتيل تتوجه إلى سيد الرجل التابع. عندها يدفع سيده الدية وإلا فإن الأسرة التابعة تنتقل تبعيتها إلى أسرة الضحية. إذا قتل محارب رجلًا من أتباعه فيلزمه دفع الدية إلى أهله وإن لم يفعل ذلك تتحول الأسرة لتدخل في حماية محارب آخر. إذا قتل رجل من الأتباع نظيره من الأتباع، يتعين على سيد القاتل دفع الدية أو المساهمة في تحصيلها، وإلا فإن التابع ينتقل إلى حماية محارب آخر." (بونت 2012: 354).

بعبارة أخرى، تحدد وجوه استعمال العنف والتحكم فيه المجالات المرنة لاستخدام نطاقات تقنين العنف وتسييره في النظام القبلي. كما أنّ أداء الدية لا يحل مُعضلة العنف بصورة تلقائية، إذ يفسح حيز استثمار العنف للمجموعات القبلية بتحديد الأطر الاجتماعية لمأسسة التفاوض وفق شروط التنافس.

العنف ونظاما الشرف والعار

1. العرف وتدبير العنف

إنّ التعويضات المخصصة للدّية ليست خاصة بالقتل فحسب، لكنها تتمحور بوجه عام، حول الأعمال الناتجة عن ارتكاب أعمال العنف، ويختلف مقدارها باختلاف الجريمة المرتكبة. ويمكن، انطلاقًا من دراسة الترابط بين طريقة تنظيم العنف في الوثائق العرفية ونظام استعماله في السياق الصحراوي تحليل نظام العنف و"منطقه". وتبدو قواعد التحكم الاجتماعي في العنف أكثر بروزًا في سياق الأعراف المحلية. تتعلق الجنايات المرتكبة بثلاثة أنواع من الحقول التي تشملها الأعراف المحلية: جنايات العنف (القتل؛ الاعتداء؛ التهديد؛...)،

والشرف والعرض. (الاغتصاب؛ اقتحام الخيمة؛ المساس بحرمة النساء...)، وجرائم المال (السرقة؛ الاعتداء على الممتلكات...) التعاقدات (الاتفاقات الجماعية؛ الالتزام بقرارات الجْماعة...).

يبيّن الجدول الآتي المجالات المتعلقة باستخدام العرف في السياق القبلي الصحراوي في واد نون والساقية الحمراء[14]:

الأعراف	ديوان آيت أوسى، أعراف إزركّيين، الركّيبات، آيت لحسن.
الشرف والعرض	"من افتتن في وسط خيمة فعليه اثنا عشر ريالًا ومن هاجم خيمة ودخلها يريد السفه فعليه مئة ريال نصف لرب الخيمة ونصف للجماعة"؛ "وامرأة ظهر فيها حمل ولم يكن لها زوج فإن أهلها يعطون مئة ريال وتحرق خيمتها وتخرج من وسط القبيلة لا تسكن فيها" آيت لحسن: "يعاقب على اقتحام الخيمة بمئة ريال حسني".
المال	"ومن رأى غرارة مخزونة في الخلاء وفتحها وذهب بشيء منها رجل آخر عقبه الأول فإن الأول يغرم الجميع"؛ "من سرق متمورة وفتحها وقبض إليه أحد شيئًا من الزرع المتمورة فجاء رجل آخر وذهب شيء من المتمورة فإنه يلزمه جميع الزرع"؛ "ومن كان عند أحد سارق حتى رأى الغارة في القبيلة وذهب بالحيوان في تلك الليلة فإنه يغرم الجميع"؛ "إن كانت السرقة في خيمة أو في مراح أو في نادر أو في دار فعليه خمسة وعشرون حلافًا واجلهم ثلاثة أيام"؛ و"من دخل عليه السراق وصار يمونهم بالشراب والطعام وينعت حيوان القبيلة فإنه يغرم ما ذهبوا به السراق فعليه ثلاثون ريالًا إنصافًا"؛ "ومن نعت للعدو شيئًا من مال القبيلة فيعطي خمسين ريالًا إنصافًا وتحرق خيمته ويغرم ما ذهب به العدو"، يعاقب على السرقة بتقديم ذُبيحة مع إرجاع الشيء المسروق. يعاقب على سرقة محل تجاري بأداء اليمين مع تقليص الشهود من العائلة إلى خمسة وعشرين شاهدا. وإذا رفض المعني أداء اليمين أو تعذر عليه الإتيان بالعدد المطلوب من الشهود، وجب عليه أداء قيمة الشيء المسروق. في حالة وقوع سرقة رؤوس الماشية، وجب تزكية يمين المالك من طرف خمسة وعشرين شاهدًا. يعاقب على سرقة الشعير أو نوع آخر من الحبوب بمثلما يعاقب به في السرقة التي تقع في الخيام (آيت لحسن).
جنايات العنف	آيت أوسى: "من ضرب أحد بخنجر فعليه تعركّية ودية الجرح ومؤونة"؛ "من ضرب أحدًا بعمارة فعليه مئة ريال إنصافًا ونصف الدية"؛ و"من ضرب أحدًا بتقرميش فعليه دية كاملة"؛ و"من قتل أحدًا من القبيلة فإنه يعطي مئة ريال وتحرق خيمة القاتل ويرضى أهل الدم والرضى

	بتعرگيبتين واحدة لأهل الميت والثانية للجماعة والدية سبعة من الإبل"؛ و"من ضرب بالحجارة فدمغه فعليه عشرة ريالات وذبيحة، ومن سلّ سكينًا أو خنجرًا ولو يضرب أحدًا فعليه خمسة ريالات فإن ضرب به أحدًا وجرحه فعليه خمسون ريالًا إنصافًا ويعطي أجرة الطبيب إن كان ومؤونة المجروح ويعطي ديته أقل أم كثر"؛ "ومن وضع يده على سكين ولم يخرجها من جواها يعطي خمسة مثاقيل، ومن ضرب بعصا فإن دمغه فيعطي تسعة ريالات فمن هذه التسعة الذبيحة فقط، ومن ضرب أحدًا فوقع شيئًا في عينه فإن كان عينه فعليه دية كاملة، ومن ضرب أحدًا بطرنيشة وكحل حنكه وعيبه يعطي الذبيحة فقط، ومن ضرب أحدًا فكسر ذراعه أو رجله فنصف الدية عليه، ومن قبض لحية رجل ونتفها فعليه خمسة ريالات وذبيحة، ومن ضرب أحدًا فصم لقد فصم أذنيه"؛ "ومن سب أو شيخ كبير السن فعليه بسبعة ريالات"؛ "ومن ضرب أحدًا وكسر سنه فعليه خمسة وأربعون ريالًا إنصافًا ودية السن خمس وأربعون لكل سن، الضرس والسن سواء، ومن ضرب أحدًا وكسر عظم رأسه فعليه خمسة وعشرون ريالًا إنصافًا ودية الرأس وأجرة الطبيب ومؤونة المجروح قلت أم كثرت؛ "ومن ضرب وشق الجلد ولم يكسر العظم عليه تسعة ريالات والذبيحة من الماعز". آيت لحسن: يُعاقب على صفعة أو ضربة على الوجه ينتج عنها أثر بتقديم ذْبيحة وخمسة وعشرين ريالًا حسَنيا، يعاقب على الجرح بواسطة السلاح الأبيض بتْعرْگيبة وخمسين ريالًا حَسَنيّا، الجرح الناتج عن طلقة نارية يعاقب عليه بتْعرْگيبة ومئة ريال حسني. يعاقب على طلقة نارية بدون عواقب بتقديم ذْبيحة.
التعاقدات	"ومن ذبح عليه أحد من القبيلة فإنه لا يزول عليه إلا إذا تعدى عليه المذبوح عليه"؛ "ومن عطل شرط الامام فأبى أن يعطيه يعطه خمسة مثاقيل ويغرم جميع الشرط حبًّا أم كرهًا"؛ "ومن كسر الشريعة لأحد فعليه عشرة ريالات ويعطه لطالبه ما ادعى عليه"؛ "ومن ذبح عليه زاوية أو أحدًا من القبآيل فإنه لا يتحول لرجل آخر إلا إذا تم عليه المذبوح ولم يرجع المذبوح عليه فإن قبض (...) لا يتحول الرجل لأحد آخر سواء حبًّا أم كرهًا". في حال حدوث نزاعات بين أفراد قبيلتي آيت لحْسَن وإزرگيين يتم الاستماع لشهادة عشرة أشخاص من كل قبيلة. في حال قيام النزاعات بين قبيلة آيت لحسن من جهة، وقبائل الرگيبات والعروسيين وأولاد تيدرارين من جهة أخرى يتم اللجوء إلى عشرة شهود من قبيلة آيت لحْسن مقابل خمسة من القبائل الأخرى. عندما يتم الاتفاق بين فرد من قبيلة الرگيبات أو العروسيين أو أولاد تيدرارين مع آخر من قبيلة آيت لحْسَن حول ذْبيحة، فإن عدد العهود يبقى متساويًا بين الطرفين (آيت لحسن)

يُظهر هذا الجرد شبه الشامل لأعراف القبائل في واد نون وأجزاء من الساقية الحمراء أن انتظام العنف يهم أربعة مستويات رئيسية. يضع يوسف شلحت تمييزًا بين السلطتين القضائية والسياسية في تنفيذ العرف والأحكام الشرعية مقابل تنفيذ القصاص. و"من المعلوم أن الشرع يخول متولي القضاء حق إقامة الحدود وإنزال العقوبات الجسمية في حالة وجوب القصاص. أما العرف فهو مربوط بالصلح يكاد لا يستطيع أن يتعداه وليس للعارفة أن يحكم بالقصاص بل عليه أن يخير الجاني بين الحد والدية، ولا يحق له أن يحكم بإعدام القاتل أو هدر دمه إلا في بعض الأحوال الاستثنائية، ويصدر الحكم عندئذ عن مجلس القبيلة ويقوم بتنفيذه وليُّ الدم". (شلحت 1985: 514-515).

لا ينفصل العرف في السياق القبلي الصحراوي عن السلطة القضائية والسياسية في ظل غياب سلطة مركزية سياسية تفوق سلطة القبيلة بواد نون والساقية الحمراء. وهنا لا بد من تسجيل ملاحظة إثنوغرافية تتصل بغياب تقاليد عرفية زمنيّة في سياق لمجتمع الموريتاني ما قبل الاستعمار. بخلاف ذلك، ترسّخت الممارسات العرفية في المجال الممتد من واد نون إلى الساقية الحمراء جنوبًا.

ثم إنّ العرف لا يتخذ صفة قانونية؛ (بمنزلة إطار تعاقدي لتنظيم العلاقات الاجتماعية داخل القبيلة) وعقابية (أي بوصفه آلية لتحديد الجرائم والعقوبات المتعلقة بالعرض والشرف وحماية الممتلكات...) فحسب، لكنه استراتيجية لتجذير مضامين السلطة السياسية للقبيلة بوصفها كيانًا سياسيًا فهو تجسيد لوحدتها الاجتماعية والسياسية في الوقت ذاته. بينما تُجسد "الجْماعة" الهيكل المؤسساتي للقبيلة؛ (مأسسة عمل القبلية) والأساس الاجتماعي والسياسي المشكل لوجودها. تمنع مؤسسة آيت الآربْعين، على سبيل المثال انبثاق سُلطة قهرية فردية داخل القبيلة. وتعمل في الوقت ذاته، على إضفاء طابع التّوازن المُساواتي الظاهري، بما يحفظ التّماسك الاجتماعي بين فروع وأقسام القبيلة. ويتم ذلك عبر قيامها بوظيفة زمنية وقضائية، بما فيها القرارات الجماعية لخوض المعارك.

ومع ذلك، يبدو الانشغال بالأدوار التقنينية للعنف منفصلًا عن نظام العنف ذاته، إذ لا يتغاضى "التنظيم" الاجتماعي لاستعمال العنف بوجه خاص، عن جرائم القتل على سبيل المثال. ففي أعراف الركّيبات[15] وإزركّيين[16] تراوح عقوبات جريمة القتل بين أداء الدّيَّة أو القصاص، و"يعاقب على القتل العمد بضبط الجاني والقبض عليه بجعله مقيد اليدين والرجلين ونقله مرفقًا بأعيان القبيلة إلى "الجْماعة"، حتى يتم الحسم علانية أمام عائلة المقتول بين أداء الدّيَّة أو القصاص لفائدة المقتول. (باروخا 2015: 353). ولدى لگّواسم اركّيبات

يخضع القتل من دون سبب مبرر، في حالة وحيدة؛ لقانون القصاص. على خلاف القتل غير المتعمد أو القتل بالاستفزاز اللذين يستوجبان دفع الدّيّة. (346-345 : 1966 Charre) ولدى إزرگيين يتم الاستيلاء على أملاك القاتل من طرف الجْماعة مقابل معاقبة القاتل غير المتعمد بأداء الدّية، من دون أن يطبق عليه القصاص من طرف عائلة المقتول، أما الدِّيَّة فيدفعها الفرع الذي ينتمي إليه بناء على حكم الجْماعة (باروخا 2015: 353). وهكذا، تُسارع جْماعة أو آيت الأربْعين، كما هو ظاهر في عرفي الرگيبات وإزرگيين، في الجنايات المتعلقة بالقتل العمد، إلى إحضار الجاني تحت إشراف مؤسساتي. ويدل هذا الإلزام القسْري، كما ينص عليه العرف في حالة القتل العمد، الذي تمارسه مؤسسة الجماعة في القبيلة على إصرار التنظيمات القبلية على تنظيم العنف وتقنينه بغرض توقيف تبادلات الانتقام والثأر المحتملة بين المجموعات القرابية. وبالرغم من تشديد عقوبة القتل في ديوان آيت أوسى، فإنه لا يستوجب القصاص بأي حال من الأحول: "من قتل أحدًا من القبيلة فإنه يعطي مائة ريال وتحرق خيمة القاتل ويرضى أهل الدم والرضى بتعرگيبتين واحدة لأهل الميت والثانية للجماعة والدية سبعة من الإبل." (ديوان آيت أوسى).

تكشف هذه الترتيبات القانونية في العرف المحلي التمييز الواضح بين القتل المتعمد وغير المتعمد. أي، بين الاختلاف بين إلزامية القصاص في حالة القتل المتعمد وبين طبيعة الدِّيَّة (مغلَّظة أو مخففة) في الأعراف المحلية. وفي حالة الدية يحدد العرف قيمتها وطريقة أدائها على نحو أكثر تفصيلًا. وكما تتصل عقوبات الدَّم بإجراءات تقنينية أكثر صرامة، لا تُؤدي دومًا إلى إلغاء تبادلات الثأر والانتقام بين المتنازعين:
"لا تلغي الدية حق عائلة المقتول في أخذ الثأر كما وقفنا عليه في حالات معينة، حيث إن الدية كانت فقط من أجل منع اندلاع شرارة الحرب بين القبيلتين؛ فقد تؤدى الدية ويطلب من الجاني الرحيل والاغتراب ويظل مطاردًا من عائلة القتيل حتى يتم القصاص منه، بخاصة إذا طلب حماية مجموعة لا تستطيع توفير الحماية اللازمة له في مواجهة خصومه. وقد يفضي القتل الانتقامي إلى مطالبة باسترجاع الدية التي دفعوها في السابق وقد يفجر أيضا سلسلة لا متناهية من الانتقامات." (بوبريك 2012: 86-87).

ليس هذا الطرد رمزيًا، على الإطلاق، وتلجأ إليه القبائل التي لا تمتلك قدرات تنافسية وعسكرية بوجه خاص، أو لا تمتلك حماية لازمة من الحلفاء. وبالمثل، فإن الدِّيَّة ليست خاصة بحالات تقنينية خاصة بالقتل، كما أنّ الإجراءات التقنينية ليست أكثر صرامة من القواعد الخاصة بتنظيم العنف في مجتمعات قبلية أخرى. لدى بدو الأردن، وفقًا لما يكشف شلحت كما لدى بعض القبائل الأمازيغية في المغرب، "تعطى امرأة من عائلة الجاني كرهينة لعشيرة الضحية، ولا تعود إلى جماعتها الأصلية إلا بعد أن تنجب ولدًا من أحد أعضاء هذه العشيرة

وتقوم بتربيته إلى أن يبلغ السن الشرعية. وينتمي هذا الولد إلى عشيرة الضحية إلى الأبد." (فيدال 2006: 421). ولا توجد في المجتمع الصحراوي إجراءات مماثلة، حيث يقتصر العرف في حالة القتل العمد على إلزام قبيلة الجاني بأداء الدية أو تنفيذ القصاص. ومع ذلك، لا وجود في السياق الإثنوغرافي القبلي، على حد معرفتي، حالات خاصة لتنفيذ القصاص تحت إشراف الجماعة. بخلاف ذلك، يروي المشرفي في حديثه عن "آزْرَف البربر" لدى القبائل الأمازيغية في المغرب، عن بعض القواعد التي تتحكم في أداء الدية في حالة القتل:

"ويبقى القاتل وأقاربه مغربين بحيث لا يمر منهم على أحد من أولياء الدم إلى أن يقع الصلح بعد طول المدة بحسب جاه المقتول وعصبيته بين أولياء دم المقتول، والقاتلين على يد الشرفاء وأهل الجاه وأكابر القبائل، وتقديم الذبائح، والتزام الشروط من أولياء الدم كطلاق امرأة من أقارب المقتول هي في عصمة بعض أقارب القاتل وإن كانت حاملة يأخذون ولدهم بمجرد وضعهم إياه. إلى غير ذلك من الشروط، ولا بد من هدية (خفية) لكبير أقارب المقتول ليراود أقاربه على الصلح ويوافقهم عليه، (...) إلا أن بعضهم يستمر على ذلك ولا يخون، ولا يسعى في نقض الصلح، وبعضهم يحفظ ما قبضه من الدية ويراصد القاتل أو أحدًا من أقاربه إلى أن يقتله، ويرد لهم ما أخذ منهم.(...) ومنهم من يأخذ امرأة من أقارب القاتل في الدية أو من غير أقاربه. يشترط لجمالها، فيذهب القاتل ويرضي أولياء المرأة في مهرها أو يدفع لهم بدلًا منها ابنته أو أخته وزيادة مال، ويستعطفهم حتى يسمحوا له بذلك، ويدفع المشترط فيها تكون زوجة لأحد أولياء دم المقتول، فتبقى عنده إلى أن تلد ولدًا ذكرًا فيقوم القاتل على أولياء المقتول ويقول: إني قتلت لكم ذكرًا وقد أخلفته لكم بالمرأة المدفوعة لكم. فيقولون: صاحبنا كان رجلًا بالغًا وهذا طفل؟ فيحكم الحاكم المذكور بينهم بعدم رد المرأة إلى أن يسلم الطفل من الجدري بأن يتجاوزه ويقدر على حمل السلاح والمدافعة، فحينئذ يرد المرأة لأهلها أو يطلب منهم بقاءها على صداق يدفعه لهم، وتبقى زوجة له إن رضوا ذلك، وإلا يأخذونها منه بحكم عرفهم قهرًا. والعمد والخطأ في القتل سواء." (المشرفي 2005: 134).

وتُظهر العقوبات الجنائية، لدى قبائل في المغرب واليمن والأردن، أهمية تعويض الذكر في القبيلة بذكر ينتمي لقبيلة الجاني، بهدف درء استمرار تبادلات الثأر بين القبائل. ويبدو أيضًا، أن ارتهان الدية بإقامة المرأة لدى قرابة المقتول يحمل معنى طقوسيا بالغ الكثافة. إذ يشترط أولياء القتيل الزواج من امرأة جميلة من قبيلة الجاني ويتخذونها زوجة "لأحد أولياء دم المقتول" ويسدد المهر من عائلة المقتول. وتبقى في إقامة قبيلة القتيل إلى أن تلد ذكرًا. بينما ينتسب الذكر لأهل القتيل وتحدد هُويته القبلية، حسب العرف، (انطلاقًا من التعاقدات المبنية بين القبيلتين نتيجة نزاعات بسبب القتل) إلى القتيل. وهو ما سيؤدي حتمًا إلى إيقاف دوائر الانتقام (وليس العداوة) بين المجموعات القرابية. هذه الإجراءات الطقوسية التي تستلهم تقنيناتها الخاصة من قواعد تبادلية في الظاهر،

لا تتأسس في الجوهر على الأخذ والعطاء، كما تفسره نظرية ستْراوس، (التجارة والنساء بديلان عن الحرب) لأنه مقرون بوجه خاص بتعويض القاتل الذكر. كما أن العرف المحلي لا يشترط دوام إقامة المرأة بعد بلوغ الطفل وقدرته على حمل السلاح. في النتيجة، لا يحمل هذا الإجراء الطقوسي صيغًا تبادلية خالصة تفضي إلى تعويض/إبدال العنف بإحياء روابط المصاهرة بين المجموعتين القرابيتين المتنازعتين.

2. اتْعركِيبة وتسيير العنف

إنّ "لتعركِيبة" هي طقس قرباني خاص، ودلالتها أعظم من الذْبيحة من شتى الأوجه (باروخا 2015: 71). وترتبط في حالة الاعتداءات والإهانات الجسدية لتفادي الانتقام وإصلاح الإساءة وتسبق مفاوضات ما قبل الدية. وبعبارة أخرى، إنها نوع من هدية الخضوع، (Charre 1966 : 346) وبمثابة هدية تبعية إلى المهان أو إلى أسرته قبل الدخول في أي مفاوضات (Lesourd 1959 , بونت، 2012: 377). ومثلما كانت تمثل شكلًا من أشكال التضحية عبر الكرم في سياق العالم ما قبل إسلامي (عَقرْ) (Claudot-Hawad 1986 : 411) فإنها تُقرن بالإطعام أيضًا في المجتمع الصحراوي ما قبل الاستعمار وبتقديم أضحية خاصة تدل على خضوع وامتثال مرتكب الجناية.

تقترن الإجراءات الطقوسية المصاحبة لأداء الدية في المجتمع الصحراوي في واد نون وشمال الساقية الحمراء بطقوس قرابينية خاصة. يميز العرف عمومًا بين الذْبيحة والتعركِيبة التي تكون مقرونة على وجه العموم بالخضوع والإقرار بالذنب بوجه خاص، لكن لا تنتج عن هذه التعركِيبة الخاصة بأداء الدية كما في التعاقدات الحمائية علاقات تراتبية حمائية. لدى آيت لحْسن: **"**يُعاقب على صفعة أو ضربة على الوجه ينتج عنها أثر بتقديم ذْبيحة وخمسة وعشرين ريالًا حسَنيًّا، ويعاقب على الجرح بواسطة السلاح الأبيض بتْعرْكِيبة وخمسين ريالًا حَسَنيّا، ثم الجرح الناتج عن طلقة نارية يعاقب عليه بتْعرْكِيبة ومئة ريال حسني. ويعاقب على طلقة نارية بدون عواقب بتقديم ذْبِيحة**."** (باروخا 2015: 351). وبالمثل، فإن تعميم طقس التْعرْكِيبة يتعلق بعقوبات خاصة باختلاف الأعراف. يعاقب عن جرح السكين أو إطلاق النار (لدى آيت لحْسَن وإزركِيين)، **"**في عُرف إزركِيين على الجرح بالسلاح الأبيض بتْعرْكِيبة إضافة إلى ما بين أربعين ومئة ريال حسب الاتفاق**"**. ولدى ركِيبات **"**يعاقب عن الصفع أو الضرب على الوجه بتقديم تْعركِيبة**"** وفي اختراق المجال المحرم ذي الصلة بالعرض: "يعاقب على اقتحام الخيمة بتقديم تعركِيبة**."** (باروخا 353-354-356). ويتضمن ديوان آيت أوسى بندًا استثنائيًّا في حالة القتل من القبيلة ذاتها: **"**ومن قتل أحدًا من القبيلة فإنه يعطي مئة ريال وتحرق خيمة القاتل، ويرضى أهل الدم والرضى تْعَرْكِيبتين، واحدة لأهل الميت والثانية للجماعة، والدِّيَّة سبعة من الإبل**."**

(ديوان آيت أوسى). ومن الظاهر أيضًا أن ما تُؤدى عنه التعرگيبة في قبيلة ما تقتصر فيه قبيلة أخرى على "الذْبيحة" فحسب، وهو ما يضفي على الإجراءات العقابية مرونة خاصة تنزع عن العرف صيغته التقنينية الصارمة.

لكن من المهم جدًا أن أشير إلى بعض الالتباس في تدوين الأعراف المتعلقة بالأحكام الموجبة للذْبيحة أو تْعرگيبة في الجنايات الخاصة بالجروح والإهانات...؛ ففي حين تتضمن الأعراف المدونة لدى آيت أوسى وإزرگيين وآيت لحسن ويگوت... إجراءات طقوسية مصاحبة للتسويات التي تفرضها جماعة القبيلة، يختفي طقس تْعرگيبة في الأعراف التي دونها فقيه وقاضي الرگيبات في نصه الجوامع.

إنّ أكثر الأوصاف دقةً لكيفية القيام بطقس التعرگيبة قام به أنخيل دومينيك لَفْوينتي في شرحه لطريقة تجاوز الإساءة من طرف مرتكب الجناية: "حيث يؤخذ الحيوان إلى أمام خيمة الشخص الذي يُرجى إرضاؤه، ثم يطرح أرضًا، فيأذن الشخص الذي قبل بـ: تْعرگيبة للعبيد أو رجال آخرين من الطبقة الدنيا بحمل الحيوان وذبحه. في السابق كانت تقطع أوتار أطراف الحيوان الخلفية ويقتل بطريقة تجعل أكل لحمه محرمًا على المسلمين. أما حين ترتكب أضرار أكبر فيفرض على المخطئ ذبح العديد من الحيوانات، وحين تتم العملية يقوم هؤلاء صحبة عائلات مميزة بالاحتفال بإطلاق النار. (Lafuente 1946 في باروخا 2015: 38). وهكذا فإن تقديم تعرگيبة - وفق شروط ومتطلبات محددة - يهدف إلى تسوية الحوادث التي تتسبب في ضرر حماعي للقبيلة، وكما تتحمل القبيلة دية وتْعرْگيبة الجاني، فإن الذبيحة المقدمة على شرف القبيلة المجني عليها تُزيل العار الملحق بالجاني. يقدم أحمدو با في إثنوغرافيته حول الرگيبات، مدلول هذا الطقس على النحو الآتي: **"**عادة ما يتم عمومًا تسوية الأحداث الأقل ضررًا من خلال قيام مرتكب الضرر بـ تعرگيبة أو تضحية من الإبل على شرف الفرد ضحية هذا الخطأ عندما ينتمي الأطراف المعنيون لعائلات مرموقة، يُرافق هذا الإجراء الرسمي باحتفالية خاصة تطلق فيها الأعيرة النارية. دائمًا ما يسبق حل المسائل التي تتسم بدرجة من الخطورة؛ تعرگيبة. يمكن أن تشتمل على عدة رؤوس من الحيوانات**."** (Ba 1933 : 345-346).

بالموازاة مع ذلك، تخضع أشكال الأداء لمفاوضات سياسية بين المتنازعين. وتتعلق تسويات الدّية بتوازنات التَّعاقدات السياسية التي تتحكم فيها طبيعة التحالفات السياسية وقوة القبائل المتنازعة، بالإضافة إلى الانتماء القبلي للقاتل. ثم إن نظام العقوبات يتقلص في أعمال العنف المادية الأخرى مثل الجرح والصفع وضرب الوجه. وتغطي هذه العقوبات أيضًا محاولات العنف أو أشكال العنف اللفظي كالشتائم، الإهانات، والتهديدات

المصاحبة، بما في ذلك إشهار السّلاح وإضرام النيران وتهديد السلامة الجسدية لأعضاء القبيلة (بن عبد الحي 1992: 81-82).

3. العنف والشرف

كرّست الدراسات الأنثروبولوجية منذ ستينيات القرن العشرين ثنائيات محددة لدراسة الشرف. في الأعمال المتجددة التي ابتكرها ونسقها جون بيريستياني (Peristiany 1965) (الشرف والعار: قيم المجتمع المتوسطي، 1965)، وجوليان بيت ريفر (Pitt Rivers 1965, 1977) ، ولاحقًا حول الشرف والبركة في الأنثروبولوجيا (Pitt Rivers 1992) يُصر بيريستياني، في تقديمه للأبحاث الجماعية ضمن كتاب الشرف والعار، على أن هذين المفهومين يتصفان ببعد كوني في نظام التقييم الاجتماعي لدى مجتمعات المتوسط على سبيل المثال؛ لكنه لا يخفي قلقه من التباس صلاتهما بالنظم الاجتماعية وتصنيفاته الخاصة. (Peristany 1965).

يرتبط شرف الرجل بسلوك حريمه (زوجته، وقريباته من الدم)، وأيُّ فقدان للشرف يُلحق العار بالرجل وأقارب الدم والمجموعات القرابية...، بدرجات متفاوتة. لدى آيت أوسى، تتعلق العقوبة التي تستوجب حرق الخيمة (بما له من دلالة رمزية بالغة) بثلاث قضايا: إما بالقتل ضمن القبيلة ذاتها، أو التأشير إلى الممتلكات للعدو، وثالثًا انتهاك إحدى النساء لقواعد الشرف المتعلقة بالعذرية. يندرج انتهاك هذه القيمة في إطار العار الكبير لأنه البند الوحيد ضمن أعراف آيت أوسى الذي يستوجب قسريًّا الطرد من القبيلة (انظر ديوان آيت أوسى في الجدول). "لكنّ الإخلال بقواعد الشرف أو سلوكات فقدان الشرف (العار) في هذا السياق، لا يهم النساء فحسب، بل تتحدد المسؤوليات المرتبطة بالشرف على نحو عام بالرجال أيضًا. وهكذا يلحق العار بالرجل (فقدان الشرف) إذا ما قام بانتهاك المجال الرمزي والقدسي المتمثل في الخيمة." (Boubrik 2017)، وهو ما يظهر بشكل خاص في العقوبات والأحكام العرفية المحلية المتعلقة بالعرض والحريم (انظر جدول الأعراف القبلية). ولدى الركّيبات ينص العرف المدون على إمكانية "هدر دم" المنتهك لحُرمة الخيمة؛ "من دخل في خيمة أحد وقصده الدخول على المرأة يعط جذعًا للرجل، ويتعدد ذلك بقدر الدخول وربما يقتله الزوج، والأكثر في أحواله إهدار دمه إن قتله في مكانه." (بن عبد الحي: 82).

وإجمالًا، يمكن أن نقول إنّ الخيمة تضحي (لَفْلِيج) بوصفها فضاءً أنثويًّا خاصًّا (Boubrik 2017) مكانًا مُقدسًا ومُحرمًا. ويندرجان ضمن شرف وعرض الرجل والقبيلة على حدّ سواء. ويستلزم المساس بهذا الشرف

عقوبات محددة في الأعراف المحلية ويؤديان في أحيان كثيرة إلى قيام أشد الحروب. وهكذا توجد النساء بوصفهنّ رهانًا خاصًّا للشرف في الدائرة القريبة لاستخدامات العنف في المجتمع الصحراوي. ثم إن إزاحة المعنى الخاص بالعار لا يتصل دومًا بفقدان الشرف، إذ يُزال عار القتل في المجتمع الأمازيغي، كما رأينا مع المشرفي، بمنح النّساء لأولياء القتيل في إطار استبدال العنف المباشر. وتُعرض النساء في نزاعات الشرف الاجتماعي إذ يرافق رمي العار في القضايا المتعلقة بالخلافات الناتجة عن الطلاق أو النزاعات ذبح شاة أمام منزل من يقصد بالعار، أو يعرض المتقدم بالعار إحدى بناته كرمز للعار، وفي هذه الحالة يقول المتقدم بالطلب: "ها بنتي في عارك" (إيكلمان 1991: 37).

إذًا كنا قد فحصنا سابقًا الالتزامات الجماعية التي تؤدي بالمجموعات القرابية إلى قبول التعويض المادي (الديَّة)، أو مُباشرة أعمال طقوسية لتجاوز الإساءات وتسوية العنف الناتج عن القتل أو أعمال العنف الأخرى (الجرح، الضرب،...) عبر طقس تْعرگِيبة أو قربان العار، وهي أعمال مركبة تُقحم، تسيير العنف (رغمًا عنه) بين تقاطعات متلازمة ومبنية اجتماعيًّا، فإنّ تفسير العنف بواسطة الأنماط الثنائية، مثلما يختزل تقاطعات العنف بين دوائر محدودة، يحصر مآلاته و"منطقه" الخاص ضمن حدود اجتماعية أكثر جمودًا. وفي النتيجة، فإننا انتهينا إلى تجاوز هذه المتعارضات الباردة، (قياسًا على المجتمعات الساخنة والباردة لدى ستراوس) عبر الانتقال من تفسير العنف بصفته صورة جامدة للتعارض: بين القصاص وحق الدم/ أو الشرف والعنف/نظام الذكورة والأنوثة، كما العار مقابل والبركة؛ أو من خلال تفسير دينامياته عبر صيغ تدبيره فحسب. وهكذا، تبنى مأسسة المشروعية الاجتماعية للعنف، والتلاعب به، واستثماره بصورة متلازمة بين نطاقات هذه الخطوط المرنة.

ديناميات العنف في زمن الدولة: حالة موريتانيا

1. <u>الممارسات القضائية الجنائية على محكّ التحوّل</u>

في موريتانيا التي شكلت ميدانًا للأبحاث الأنثروبولوجية التي قمتُ بها منذ العام 2014، وفي مقابلة مطولة أنجزتها مع أحد الأساتذة الجامعيين في شباط/فبراير 2020، أخبرني بعبارات حاسمة "ما زالت القبيلة موجودة وتُنافسها الدّولة؛ لكن وطأتها قوية. هناك أناس يعملون منذ مدة على تغيير رؤية التقوقع القبلي الضيق وتكون عنه بديلًا الديمقراطية" (مقابلة: 02/2020). وهكذا تُقدم القبيلة، من طرف كثيرين من المثقفين والنخب الأكاديمية على أنها تمثيل للقيم الماضوية البالية (إيكلمان 2019) (القرابة؛ الذاكرة، التضامنات العصبية،....) وتجسيدًا لواقع ما قبل سياسي في طور التطور من "درجة الصفر"

نحو أشكال سياسية أكثر تقدمًا وتعقيدًا تعمل على تشكيله القوى التقدمية والمدنية من خلال الديمقراطية. ويبدو أيضًا أن استخدام القبيلة في هذا الخطاب يروم اختزال الواقع القبلي السياسي في شكله المتعارض كلية مع الديمقراطية وقيم الحداثة والعصرنة؛ ومن جهة ثانية، بوصف القبائل نموذجًا "للتخلف السياسي" في السياق الموريتاني المعاصر. لقد اكتشفت ثالثًا أن وجهات النظر المحلية (emic) ليست موحدة أو جامدة في تحديد المعطى القبلي (يختلف بالنظر إلى التراتبات الموجودة حاليًّا، المكانات، الأعمار...). ويخضع التحديد في الوقت ذاته لمدى قرب أو بُعد الكيانات القبلية من هياكل الدولة ونفوذها السياسي القبلي.

يبدو التنظيم القبلي الراهن ذا خصوصية معتبرة في شمال إفريقيا والشرق الأوسط بصفة عامة. وفي موريتانيا، مجال هذه الدراسة، فإنّ التركيز على تحليل الديناميات القبلية الراهنة يساعدنا بشكل مكثف في فهم سيرورات تشكُّل المجتمع الموريتاني المعاصر. تتجسد ديمومة القبيلة الآن، في استمرار تأثير التمثلات والممارسات التي تمثل القبيلة على الدوام كتعبير خاص عن الانتماء الهوياتي وكمحدد للمكانات. وما يعزز من حضور المعطى القبلي تجسيد هذه التمثلات ليس على مستوى المخيال الجماعي والولاءات التضامنية (أي القبليَّة). وبصورة أوضح يؤدي امتزاج القرابي والسياسي دورًا حاسمًا في سيروررات تشكل المجتمع الموريتاني المعاصر.

بالرغم من اتفاق الكثير من الأدبيات الأنثروبولوجية التي تناولت الظاهرة القبلية على راهنية الأسئلة المتعلقة بالعلاقات بين القبيلة والقبلية والدولة في مجتمعات شمال إفريقيا والشرق الأوسط (بونت 2018 إيكلمان 2017؛ الطوزي 2016؛ داون، 2016؛ داوود 2016؛ بن هونات 2016؛ تابر 2016، حمودي 2017)، إلا أنه لم تخصص دراسات وافية لتطور الممارسات والتحولات المرتبطة بالدّية في موريتانيا وآليات تطبيقها في السياق الراهن. وثانيًا: تفتقر الأدبيات السوسيولوجية والأنثروبولوجية لدراسة العقوبات الجنائية ورهانات تنفيذها في موريتانيا.

أولى الوقائع المرتبطة بتنفيذ العقوبات الجنائية في موريتانيا كانت في العام 1980 حيث أصدرت المحكمة الإسلامية في موريتانيا حكمها الأول، ما أدى فعليًّا إلى إعدام أحدهم وبتر يد ثلاثة آخرين. لاحقًا تم جلد تسعة أفراد علنًا بتهمة السرقة. وفي شباط/فبراير 1982 تم إعدام ثلاثة أفراد بتهمة القتل وعشرات من اللصوص الصغار إما تعرضوا للبتر أو الجلد العلن. (Pazzanita 2008: 468). تميزت هذه الفترة بتطبيق العقوبات الشرعية الإسلامية (الحدود) عقب المحاكمات في المحاكم الشرعية.

لقد أدرج قانون العقوبات في موريتانيا (المؤرخ بتاريخ 9 تموز/يوليو 1983) الممارسات الجنائية المرتبطة بالعنف ضمن الآليات القانونية. إذ يقسم الجرائم والعقوبات إلى: 1) جرائم التعزير. 2) جرائم الحدود. 3) جرائم القصاص. ويبدو، بصورة مؤكدة أنّ التشريع الجنائي "المدني" الموريتاني يستمد تقسيمه الثلاثي المذكور من التشريع الفقهي المالكي.

تتعلّق الفئة الأولى بعقوبات التعزير أو السّياسة؛ وهي الجرائم التي تمثل جميع "الأعمال المحرمة أو الآثمة"، من تلك التي لم تشرع فيها عقوبات محددة في القرآن والسنة مثل جرائم الحد والقتل أو الأذى الجسدي وهي متعلقة بالأفعال والسلوكات التي تهدد النظام العام أو أمن الدولة. إذ تعطى للقضاة، من هذا المنظور، سلطات تقديرية وعقوبات تصحيحية على أولئك الذين ارتكبوا مثل هذه الأفعال. (Peters 2005: 7 /65) (انظر المواد 2/ 287/296/ 293 من القانون الجنائي الموريتاني). أما الحدود، فهي محددة في العقوبات القانونية الموريتانية المستمدة من القرآن والسنة وهي على التوالي: عقوبات "الزنا"، والحرابة والتمرد، والسرقة، وشرب الكحول، والردة، والقذف والتشهير. بينما تهم الفئة الثالثة عقوبات القصاص والدّية، خلافًا للقصاص القبلي المؤسس على "قوانين الثأر" الذي كان مرتبطًا في الماضي بوضعيات مراتبية وبالتحالفات بين المجموعات القبلية، إذ كان إلغاء العقوبات المرتبطة بالعدالة من المنظور الفقهي المحلي في السياق ما قبل الاستعماري مرتبطًا بالظروف السياسية (غياب الدولة) في "زمن السّيبة". أما إشراف الدولة على تنفيذ ممارسات القصاص في صيغته الدينية، فيبدو كأنه إرادة لاسترداد هيبة الدولة من منظور خاص للإسلام المعياري؛ وأداة رئيسية للهيمنة على الحقل الديني والسياسي في وقت واحد.

تمّ تأسيس المجلس الأعلى للفتوى والمظالم بصفته هيئة ممثلة للدولة وتابعة لرئاسة الجمهورية مختصة بالشؤون الدينية. أنشئ المجلس بموجب مرسوم رئاسي في العام 2012 ويعين أعضاءه بموجب مرسوم صادر عن الرئيس. يمكن التمييز بين نوعين من الإجراءات للفتاوى التي يصدرها المجلس: أولًا، البيانات والبلاغات والآراء التي تكتسي طابعًا عموميًّا مستجدًا. ثانيًا، القضايا المجتمعية (العلاقات الاجتماعية والأسرية، والعبادات، والقضايا الأخلاقية والعقدية....) الواردة على المجلس من المؤسسات المعنوية أو الأفراد الطبيعيين. ويمثل الموقع الرسمي للمجلس ومجلته (ملحق الفتاوى بمجلة منار الفتوى) مصدرًا أساسيًّا لهذه الفتاوى في شقها الثاني.

هناك حيّز مخصّص في الفتاوى للقضايا المتعلقة بـ"الجنايات والحدود". وفي القضايا الاجتماعية المرتبطة بالدية لم تستطع الدولة الموريتانية تحديد مبلغ نهائي للدية إذ ينص القانون الجنائي الموريتاني

على أن القوانين غير المقيدة بنصوص محددة تبقى منصاعة لأحكام للشريعة الإسلامية والفقه المالكي. في فتوى أصدرها المجلس الأعلى للفتوى والمظالم بشأن الدية تنص الفتوى على أن: "يبقى المرجع في تحديد الدية الشرعية هو النصوص الشرعية وهي للرجل عشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون ابن لبون، وعشرون حقة، وعشرون جذعة وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنا عشر آلف درهم، ونصفها للمرأة ؛ لذلك فإنه لا يمكن التعارض بين أحكام المحاكم وبين الدية الشرعية (...) كما أن دية الخطأ الواجبة في هذا البلد هي مائة من الإبل للرجل وخمسون للمرأة تكون مخمسة ومنجمة على ثلاث سنين". (فتوى 319: 2018)

من المعروف أن التشريع الجنائي الموريتاني يجمع بين التشريع القضائي الفرنسي والتشريع الفقهي المالكي. ويبدو سياق نص الفتوى خاضعًا لتذبذبات هذه الازدواجية، إذ تصر الفتوى على ضرورة توافق قرارات المحاكم المدنية مع أحكام الشريعة. ومع أن فتاوى المجلس تكتسب سلطتها من الصلاحيات العلمية المخولة لها، وتساهم الآراء التي ينتجونها في تأطير الفضاء الديني، فإنّ الفقهاء بصفة عامة، وفق التعبير الموفق للأنثروبولوجي لاورنس روزن، ليسوا بالضرورة الشخصيات المركزية المشاركة في ما يسمى "المساومة في ظل القانون" (Rosen 2018 : 19) بخاصة في القضايا السياسية والدينية الحاسمة. مثّلت قضية محاكمة المدوّن الموريتاني محمد الشيخ المختار ولد المُخيطير بتهمة الرّدة رهانًا لمساءلة الفجوة بين التشريع الجنائي الذي ينص بكل وضوح على "إلزامية تنفيذ عقوبة الإعدام عند الإدانة بالردة دون إمكانية التّوبة" (بموجب قانون العقوبات المعدل في نيسان/أبريل 2018 على خلاف قانون العقوبات القديم الذي يمنح إمكانية التخفيف إذا أعلن المدان توبته)، وبين الطريقة التي تم بها تنفيذ الإجراءات القضائية. في كانون الأول/ديسمبر من العام 2013 نشر ولد المخيتير نصًا على "فايسبوك" حول التراتبيات الإثنية والقبلية في موريتانيا، مقارنًا هذه الأوضاع التراتبية بالإسلام في بواكيره الأولى. إثر ذلك، حكمت محكمة الجنايات في نواذيبو على ولد المخيطير بتهمة الردة، وتمت المصادقة على الحكم في محكمة الاستئناف قبل أن تغير المحكمة العليا الموريتانية (بتاريخ 31 كانون الثاني/يناير 2017) الاتهام من "الردة" إلى "الكفر"، ولاحقًا أطلِق سراحه في تموز/يوليو 2019 بعدما قضى سنتين من السجن.

2. تطوُّر ممارسات الديّة في السياق الموريتاني الراهن

يقدر التعويض المسمى بالدّية في السياق الموريتاني الراهن ما بين 200.000 إلى 1،200،000 أوقية تقريبًا (بين 560 دولارًا و3300 دولار تقريبًا). (Thioye 2017 ; Kotoko 2017

Cabré 2017; Hamzetta & Ballet 2003 ; Diop 2007). يمكن التمييز في هذا الصدد بين دية الدم الكاملة (في حالة القتل)، والدية العادية. يلتزم بأداء الدّية الأقارب و"عقيلة" الجاني أي (عشيرته من جهة الأب). وفي حالة الحوادث، (Cabré 2013) يتكلف التأمين بالتعويض أو تلتزم قبيلة الجاني بدفع مبالغ التعويض في حال انتفاء التأمين. ويبدو أن تحويل "الثأر" إلى تعويض عن الدم يحتاج إلى تحليل مركز. يتم التعويض المقدم لقرابة الهالك في جريمة القتل وفق الأشكال التقليدية للتضامن القبلي. ويشعر الأفراد القبليون بأنهم ملتزمون إزاء قبائلهم بالمشاركة في التعويضات الجماعية، إذ تجتمع قبيلتا الجاني والهالك لتحديد سعر الدّية تفاديًا لأي ثأر قبلي بين المجموعتين القبليتين، وتُدفع بموجب هذه الاتفاقات مبالغ التعويض لعائلة الهالك. ووفق المعطيات الميدانية التي استقيناها، يتدخل الأفراد القبليون العاملون في مراكز مرموقة في الدولة في حالة ما كان طرفًا القضية من القبائل المقربة من السلطة لضمان سير إجراءات التسوية. "قبل عام ونصف، إثر نزاع بشأن عملية بيع قام رجل من قبيلة بقتل رجل آخر من قبيلة مختلفة، عمدت الدولة إلى إرسال إطارين (واحد من قبيلة الجاني والآخر من قبيلة الهالك) في الدولة لتسوية النزاع وهدأت الأوضاع. (عثمان، مقابلة: 18/02/2020). ويتم في جميع الحالات تقاسم أعباء الدية بين فروع القبيلة وفق نظام يراعي التفاوتات الاقتصادية داخل القبيلة. وتمثل الأموال المخزنة لأغراض التضامن بنوك "احتياط قبلي" لتمويل مرشحي القبيلة في الانتخابات وحفلات الزفاف ودفع تعويض الدم لقبيلة الهالك... وتُحشد جميع الوسائل العملية والتكنولوجية لضمان تسريع عملية دفع الدية في ظرف قياسي. في واقعة متعلقة بدفع تعويض للدية في حادثة سير (القتل الخطأ) وقعت المفاوضات على النحو الآتي:

"كما تعلمون فإن حادث السير الذي تعرض له الأخ محمدو ولد شيبه أودي بحياة شخصين كانا معه في سيارته، واحد من كنته والآخر من إديشلي. وقامت لجنة من المجموعة، رفيعة المستوى بقيادة الأستاذ أحمد سالم ولد اكاه، بالاتصال بذوي الضحيتين أولًا لتقديم التعزية، وثانيًا لمناقشة الدية المترتبة لكل منهما. وقد أدت المفاوضات مع ذوي الكنتاوي إلى الاتفاق على دية قدرُها 7,1 ملايين أوقية، وسُلِّم لهم فعلًا هذا المبلغ بصفة موثقة. أما ذوو إديشلاوي فقد امتنعوا عن مناقشة الدية قبل صدور حكم المحكمة في القضية. إثر ذلك، وبعد مشاورات موسعة، قرر المكتب الاحمذني أن يجمع مبلغًا يسدد منه المبلغ الذي دُفع ويستعد بالبقية للدية اللاحقة، وذلك بطريقة جديدة طلب تبرعات من مجموعة محدودة من أطر المجموعة الاحمذنية. أبعث إليكم مرفقة لائحة المطلوب منهم المشاركة، للإعلام وأخذ القرار والرجاء أن توافوني في أسرع وقت بردكم على الطلب، ومشاركاتكم إن أنتم قررتم المشاركة. والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً، والله الموفق". (Cabré 2017 : 248).

تمثل الأموال المتحصل عليها من الأفراد المنضوين تحت القبيلة رهانًا للتفاخر الاقتصادي بين فروع القبائل. هناك إعادة لتوزيع الأموال المخصصة للدية وفق تراتبية هرمية قائمة على امتلاك الموارد الاقتصادية. يستطيع أغنياء القبيلة تقديم أموال مضاعفة أو اقتراح دفع تعويض الدية بشكل كامل، لكن ضرورات التضامن القبلي تفترض مشاركة الجميع في الأداء مع مراعاة الظروف الاقتصادية لفقراء القبيلة. ولا تؤدي، في الأحوال شتّى، أشكال التضامن التقليدية المعاصرة، إلى إعادة توزيع الثروات القبلية أو التخفيف من وجود تفاوتات اجتماعية بين أفراد القبائل.

الخاتمة

لقد أحالتنا النطاقات المرنة لممارسة العنف إلى إدراج الصيغ التقنينية المرتبطة بتسويات العنف، (سواء المتعلقة بالاشتراكات الجماعية التضامنية (مثل الدية) أم أعمال التسويات المصحوبة بطقوسية خاصة، الذْبيحة، التْعرْكيبة) في سياق إنتاج مشروعية ممارسة العنف أكثر من وصفها ميكانيزمات تقنينية للعنف فحسب. ويظهر ذلك في التمييز المحلي بين الحدود الاجتماعية المتعلقة بأشكال العنف. هناك تراتب معترف به اجتماعيًّا بواسطة العرف المحلي أو التعاقدات المبرمة بين القبائل، بين الأشكال التي تتطلب التعويض مقابل الإساءات المادية أو التي تتطلب مضاعفة الدية أو إلزامية الاعتراف والخضوع. ومن جهة ثانية، تكشف الإواليات المرتبطة بتسيير العنف أنه لا ينحصر في أنماط ودوائر ثنائية؛ إذ انتهى بنا التحليل إلى إلغاء صورة التقابل الخالص الذي يقيمه كثيرون من الباحثين بين القصاص والدية أو العنف والشرف ونظامي الذكورة والأنوثة، كما في العار كنموذج لغياب الشرف. وهكذا، وجدنا أن نضع استخدام العنف ضمن بناءات تستوعب مأسسة مشروعيته الاجتماعية، كما طرائق التلاعب به وتسييره واستثماره.

أظهرت التطبيقات الجنائية للتشريعات العقابية في القانون الجنائي الموريتاني الطريقة التي تستخدم فيها تطبيقات الجريمة. تظهر استخدامات الأدوات التشريعية (القانون الجنائي) والشرعية (الفقه المالكي) التذبذبات التي تثيرها ممارسة الشريعة الإسلامية وتطبيقات "الحدود" في السياق الموريتاني المعاصر. بينما لم تعد رهانات الدية مقتصرة على التضامنات التقليدية بين فروع القبائل، إذ صارت موضوعًا لبروز رهانات متجددة (تحالفات جديدة، استثمار الأموال من أجل تنمية هيبة الزعماء الاقتصاديين في القبيلة..). لقد ظلت القبائل متكيفة مع التحولات الراهنة من دون أن تفقد "روحها التقليدية".

الهوامش

[1] للأسف توقف العمل الميداني بالموازاة مع بداية تفشي فيروس كورونا.

[2] تم العمل الميداني بصورة مكثفة منذ بداية إنجازي لبحث الماستر عام 2015، وقد احتفظت بعدد معتبر من المعطيات الإثنوغرافية التي لم أوظفها حينها. واستمر العمل الميداني، بصورة متقطعة إلى العام 2016. وقد أنجزت المقابلات السابقة في مناطق مختلفة (العيون، وبوجدور، وأوسْرَد، وبادية الصحراء).

[3] منطقة صحراوية تقع بين زمور والساقية الحمراء شمالًا والمحيط الأطلسي غربًا وأدرار التمر جنوبًا وأدرار ستوف والمريكلي شرقًا. تتجه أوديتها من الشمال الشرقي في اتجاه الجنوب الغربي عبر حمادة نتوسان وحمادة البركة. (ناعمي 2014: 2667).

[4] المقصود بالمجال الأميري بدء التشكل الأساسي للإمارات. فمع نهاية الثلث الأول من القرن السابع عشر أخذ التفوق العسكري والسياسي لبعض القبائل المغفرية بالظهور في المنطقة الجنوبية الغربية لموريتانيا الحالية. وشكل القرن 18 بحق قرن تبلور وتركز الشكل التنظيمي والسياسي لهذه الإمارات عقب حرب شُربية في القرن السابع عشر (1677 و 1671) وأفضى إلى قيام إمارات الترارزة والبراكنة وآدرار وتكانت. (ولد السعد 2014: 25). ويختلف التنظيم السياسي القبلي للإمارة عن التنظيم القبلي في الساقية الحمراء في الجنوب المغربي والتنظيم القبلي في أقصى الشمال الغربي لموريتانيا، لكونه تنظيمًا سياسيًّا شبه مركزي خاضعًا لسلطة السلالات الأميرية المتعاقبة التي تنضوي تحتها القبائل المحاربة والزاوية في المناطق التابعة لهذه الإمارات.

[5] أي المجال الأميري.

[6] حصل نوع من التشبع الإثنوغرافي في تناول عناصر هذا التراتب الاجتماعي والسياسي في الأبحاث الأنثروبولوجية والتاريخية.

7 تندرج دينامية العنف التنافسي، من وجهة نظر انقسامية قدمها جاموس، في دورة التّكرار غير المحدود لتبادلاته، إذ تُشرف المساواة الانقسامية على التّكرار غير المحدود لتبادلات العنف. (Jamous 1981 : 7)

[8] يشرح محمد بن الأمين الشنقيطي هذا المثل على النحو الآتي: بن عمك: ابن عمك وإلى أجن: أي إذا جنا، ولا يسبكك: لا يسبقك. وال: بمعنى إلى. وراص: بمعنى رأس. والكدية :معروفة. معناه أن من تؤخذ في جريرته، ينبغي لك أن تتوقى، كما يتوقى، لأنكما سواء عند أهل الطلب. انظر: (الشنقيطي، 1989: 551.)

[9] الصربة هي تنظيم اجتماعيّ لإدارة العنف والتفاوض بين القبائل ما قبل الاستعمار. وهي تُشكل من الرجال البالغين ذوي النفوذ الديني والروحي في الحالة التي يتم فيها استرداد الأموال المنهوبة من القبائل المحاربة. وتحمل طابعًا سياسيًّا واجتماعيًّا (لدى القبائل المحاربة) بالنسبة لأعمال الوساطة القبليّة أو البعثات الموجهة للتفاوض (سواء تعلق الأمر بتسويّات الديّة أو أعمال العنف والانتقام، أو بتبليغ توصيات الجُماعة أو غيرها من المهام التي تحتاج إلى وساطة. (انظر، فائز 2015؛ 2019).

[10] تطلق القبائل الصحراوية على أيام الحروب أسماء للتأريخ للحروب وأيام القبائل.

[11] انظر كرونولوجيا معمقة حول هذه الصراعات في: ولد السعد، 2015، المختار ولد حامد، **التاريخ السياسي**: .147. ولد حامد: 589.

[12] في وثيقة توزيع دية تشمشة (تحالف سياسي وإيديولوجي غير سلالي شمل العديد من قبائل الزّوايا) في القرن 18م يتجه الفقيه محمد بن محمد بن الماحي الديماني إلى تأكيد المساواة بين التعاقل بالتعصيب وبين التعاقل بالتحالف والتناصر:
"وهذه فتوى أيضًا نسبها أحمد بن محمد بن القاضى لأشياخ شنجيط وأن عليها عملهم بتسوية الفقير وغيره، ومن يجمعهم أب وغيرهم، وأن التناصر كاف فى العصبية. ووقفت أنا على فتوى له أنه إن قَصُرَتْ النسبة صِيرَ إلى التناصر ثم إلى المسلمين، وأن الجمود على النصوص مع تغيُّر العادات ضلال. هكذا وجدت والله منقولًا. أما أن العلة التناصر فحسن وموافق فى المعنى لعصبية الديوان، وإن كان الأصل فيه وضع السلطان لمصلحة الجهاد فكثيراً ما تناط الأحكام بالجماعة عند عدم السلطان، ومصلحة المداراة عن الجماعة وجلب مصالحها الذى لا يستقيم أمر الناس إلا بها جهاد كجهاد السيف. وانضم إلى هذا قول ابن رشد أن مذهب مالك أن آية: "والذين عاقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم" محكمة إلا في التوارث. فبقي التناصر والمعونة. وانضم إليه أيضاً أن عمل أهل الإسلام دأباً وديدناً والأشياخ متوافرون من غير نكير مساواة المتألفين بالنوائب والتعاون، لا سيما إذا انضم إلى ذلك أن بنى يدَّن يؤقب مثلاً وبنى الفراء وبنى مودى مالك يسوؤهم إن ضرب دونهم بسور العصبية ما دامت عصائبهم على استقامة وعدالة وإلا فلا يمكن الاطلاع على الوثيقة كاملة ومحققة في كتاب القبيلة والبنى القبلية. انظر: (ولد السعد وولد البراء 2011: 19- 20.).

[13] يصر بعض الفقهاء على التمييز بين التعاقل بالنسب والتعاقل بالموالاة والتحالف. يفصل بَلَّعْمَشْ بن محمد بن عمر الجكني بين العاقلة بالعُصْبة والتعاقل بالموالاة والتناصر والإعانة: "والعاقلة هم العصبة ممن ينتمون إلى أبٍ واحدٍ، وفى كتابة أخرى الآباء وبنوهم والإخوة والأعمام وبنوهم، فليس منها الموالى والمحالف. والمراد بالموالى الأصدقاء الذين يَعْقِدُ كل واحد منهم أنه ولي الآخر وليس بينهم نسب بالشرع، والمحالف الذين

يتحالفون بالنوائب... فإذا تمهد هذا فعاقلة ابن محَّم الجاني من يجتمع معه فى نسب لأب واحد فيعقلون عنه على سُنَّةِ العقل، ويضرب على كُلٍ ما لا يَضُرُّ به، وليس فى ذلك حدُّه محدود ويختلف باختلاف أحوال المضروب عليهم. وأما غيرهم ممن لا يجتمع معه فى نسب من بقية ديمان، فليس من العاقلة الشرعية بل بالعاقلة بالموالاة، بالصداقة، بالإعانة. فليس على المجني عليه مطالبة من بهذه المثابة، وكذا غير المخاطب من صبي أو امرأة وفقير وعبد من جملة العاقلة". (ولد البراء 2010: 5986.)

[14] اعتمدنا في القيام بهذا الإحصاء الجزئي على الوثائق العرفية المدونة في واد نون، وأيضًا على ملحق الأعراف الذي وضعه كارو باروخا في كتابه دراسات صحراوية. وقد احتفظنا بطريقة رسم الكلمات وتجنبنا تصحيح الأخطاء اللغوية الواردة في هذه الوثائق.

[15] على خلاف الأعراف التي جمعها باروخا شفويًا فإنّ ما دوّنه قاضي الركّيبات بن عبد الحي يختلف تمام الاختلاف في تحديد عقوبة القتل:

"اعلم أن الواجب عند الرقيبات في قتل العمد، إن ثبت على القاتل، دية مغلظة، ويقدم فيها مال القاتل وسلب وجَزور وخصي أو خصيان إلى ثلاثة أو أربعة جبرًا لأخطار أولياء المقتول، لأن العمد أشد عندهم من الخطأ وأعظم خطرًا، ولأن ما أعطى فيه فداء للقاتل، لأن الفداء متعذر. وجعلوا عقوبة العمل في المال. وأما في قتل الخطأ فديّة مخمسة (...) والعمد والخطأ في الجراحات سواء (...)" (بن عبد الحي 1992: 81 -82).

[18] حول موضوع القرابة بالمجتمع الصحراوي انظر الدراسة الرصينة والهامة التي أنجزها الباحث أناس ابن الشيخ، **العائلة وإنتاج أشكال القرابة في المجتمع الصحراوي: دراسة سوسيوأنثروبولوجية**، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع، تحت إشراف لحسن أمزيان وخالد الشكراوي، جامعة محمد الخامس الرباط، الموسم الجامعي 2019/2020.

البيبليوغرافيا

باللغة العربيّة:

أبي عبد الله الطالب، محمد البرتلي. 1981. **فتح الشكور في معرفة أعيان التكرور**. تحقيق: محمد الكتاني ومحمد حجي. بيروت. دار الغرب الإسلامي.

إيكلمان، ديل. 2015. **الإسلام في المغرب**. الجزء الثاني. ترجمة: محمد أعفيف. الدارالبيضاء. دار توبقال للنشر.

ابن الشيخ، أناس. 2019، **العائلة وإنتاج أشكال القرابة في المجتمع الصحراوي: دراسة سوسيوأنثروبولوجية**، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع، تحت إشراف لحسن أمزيان وخالد الشكراوي، جامعة محمد الخامس، الرباط.

باروخا، خوليو كارو. 2015. **دراسات صحراوية**. ترجمة أحمد صابر. الرباط. مركز الدراسات الصحراوية.

بونت، بيير. 2015. **مرويّات أصول المجتمعات البيظانية مساهمة في دراسة ماضي غرب الصحراء**. ترجمة: محمد بن بوعليبه بن الغراب. نواكشوط . دار النشر جسور.

بونت، بيير. 2014. **الساقية الحمراء: مهد ثقافة الغرب الصحراوي**. ترجمة وتقديم: حسن حافظي علوي ومحمد الناصري. الرباط. وكالة الجنوب وملتقى الطرق.

بونت، بيير. 2017. "العوامل الإيكولوجية والاقتصادية في تحديد التخصص الرعوي". ترجمة: منير السعيداني. ضمن. عبد الحميد فائز، عبد الحميد، وأناس بن الشيخ، **بيير بونت: أنثروبولوجيا مجتمعات غرب الصحراء**. مركز الدراسات الصحراوية. دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

بوبريك، رحال. 2012. **زمن القبيلة: السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي الرباط**. دار أبي رقراق للنشر.

بونت، بيير. 2012. **إمارة آدرار الموريتانية: الحريم التنافس الحماية في مجتمع قبلي صحراوي**. ترجمة: محمد بن بوعليبه بن الغراب. نواكشوط . دار النشر جسور.

حمودي، عبد الله. 2017. "الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية". ترجمة المولدي الأحمر. **مجلة عمران**. عدد 19. بيروت. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

داوود، حسام. (إشراف). 2019. **العشيرة والدولة في بلاد المسلمين**. بيروت. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سيديا، بابه بن. 1987. **إمارتا إدوعيش ومشظوف**، تحقيق: إزيد بيه بن محمد محمود. بنواكشوط. المطبعة الوطنية.

شلحت، يوسف. 1985. "الأعراف اليمنية و صلتها بالقضاء القبلي"، **مجلة العرب**، س 20، ع 7 - 8 .

فائز، عبد الحميد. 2015. الحرب في المجتمعات الرعوية:آليات إنتاج العنف في المجتمع البيضاني قبل الاستعمار.الرباط. مركز الدراسات الصحراوية.

فائز، عبد الحميد. 2019. **تنظيم العنف وإعادة إنتاجه بالغرب الصحراوي ما قبل الاستعمار:دراسة أنثروبولوجية**. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع. إشراف رحال بوبريك. الرباط. جامعة محمد الخامس. كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

كماز، محجوب، 2014. "وادي نون". **معلمة المغرب**. ج.26-27. الرباط. الرباط.

الشنقيطي، محمد. 2002. **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**. القاهرة. مكتبة الخانجي.

المشرفي، محمد. 2005. **الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية**. دراسة وتحقيق: إدريس بوهليلة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. ج.2.

ولد البرا، يحيى. 1993. **الفقه والمجتمع والسلطة**. المعهد الموريتاني للبحث العلمي. انواكشوط.

ولد البراء، يحيي. 2010. **المجموعة الكبرى: الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء**. المجلد الثاني عشر، موريتانيا. نشر: مولاي الحسن ولد المختار الحسن.

ولد الحاج إبراهيم، سيدي عبد الله. 2002. **فتاوى سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**. جمع وتحقيق: محمد الأمين بن محمد بيب. نشر المحقق.

ولد الحاج إبراهيم، سيدي عبد الله. (د.ت). **طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل**. تقديم الحضرامي بن الخطري، دت.

ولد السعد، محمد المختار، ويحيى ولد البراء. 2011. **القبيلة والبنى القبلية بين الثبات والتغير من خلال مسألة العاقلة**. منتدى المعارف. بيروت.

ولد السعد، محمد المختار. 2014. **الإمارات والنظام الأميري: النشأة والأطوار السياسية الكبرى**، مركز الدراسات الصحراوية.أبي رقرار للطباعة والنشر. الرباط.

ولد الشيخ، عبد الودود. 2011. "جيش للقبائل؟ الجيش والحكم في موريتانيا"، ترجمة: التاه ولد حبيب، وباب ولد حرمه، **مجلة الآداب**، تاريخ الزيارة: 2018/01/03.

http://al-adab.com/article/%D8%AC%D9%8A%D8%B4%D9%84%D9%84%D9%82%D8%A8%D8%A7%D8%A6%D9%84%D8%9F-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D8%B4-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A7-%D9%85%D9%84%D9%81%D9%91

ولد حامد، المختار. 2000. **التاريخ السياسي**. بيروت. دار الغرب الإسلامي.

ولد حامد، المختار. 2011. **حوادث السنين**. تحقيق: سيدى أحمد بن أحمد سالم. أبو ظبي. دار الكتب الوطنية.

باللغات الأجنبيّة:

Alonso Cabré, Marta. 2017. « Responsalidad compartida: el rol de la composición de la diya en la resolución jurídica de los accidentes de circulación en la Mauritania contemporánea ». Thèse de doctorat. Universitat de Barcelona.

BA, Mahmadou Ahmadou. 1933. « Contribution à l'histoire des Régueiba » . *BCEHSAOF, Renseignements coloniaux,* vol. 43.

Ballet, Jérôme et O. Hamzetta, Bilal. « Le capital social comme protection sociale? Le cas de la Mauritanie ». Revue Tiers Monde 175.3: 637-55.

Boubrik, Rahal. 2017. *De la tente à la ville: La société sahraouie et la fin du nomadisme*, Centre des études sahariennes, La Croisée des Chemins, Casablanca.

Caro Baroja, Julio. 1955. *Estudios saharianos*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Charre, Jean-Pierre. « Les Reguibat l'Gouacem. Système juridique et social ». *Revue de géographie alpine*.

Claudot-Hawad, Hélène. 1986. « La conquête du « vide » ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs ». *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, no 41-42.

Diop, Amadou. 2007. « La finance informelle en Mauritanie: fondements et évolution récente ». *Finance and Bien Commun*, 3 : 28-29.

Dubié, P. 1941. « *Le droit penal maure et la justice des cadis* ». Mémoire 511 (unpublished). Paris: Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes.

Emrys, Peters. «Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica». *Africa*, vol. 37, no 3.

Evans-Pritchard, Edward E. 1940. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Clarenden Press, Oxford.

Favret, Jeanne. 1968. Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie. *L'Homme*, 18-44.

Gellner Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1969.

JaMous Raymond. 1985. *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le* Rif. Paris/ Cambridge, *Maison des Sciences de l'Homme/*Cambridge University Press.

John G. Peristiany. 1966. ed. *Honor and Shame: the Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Kotoko, Louis Rodrigue. 2017. « De la solidarité comme moyen de réparation du préjudice en Afrique à la notion d'assurance: le cas du Bénin et de la Mauritanie ». Thèse de Droit. Normandie Université.

Ould Cheikh, Abdelwadoud. « Talion, sharî'a et justice bédouine ». *Atelier sur la Justice pénale, justice humaine et droit à la vie : enjeux et perspectives'*. Nouakchott, 30 et 31 juillet 2016, academia, le 06/01/2021 : https://www.academia.edu/28285948/Talion_shar%C3%AE_a_et_justice_b%C3%A9douine

Pazzanita, Anthony. 2008. *Historical dictionary of Mauritania*. Scarecrow Press, 3rd .

Peters, Rudolph. *2005. Crime and punishment in Islamic law: theory and practice from the sixteenth to the twenty-first century*. Cambridge University Press.

Pitt-Rivers, Julian. 1966. «Honour and social status'. *in*. John G. Peristiany, *Honor and shame: The values of Mediterranean society The values of Mediterranean*». op.cit.

Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The Fate of Shechem: or, the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge University Press.

Rosen, Lawrence. 2018. *Islam and the rule of justice: image and reality in Muslim law and culture*. University of Chicago Press.

Stewart, Charles Cameron. 1973. Charles Micaud et Ernest Gelner (ed). *Arabs and Berbers: From tribe to nation in North Africa*. Heath.

Thioye, Malick. 2017. « Le droit mauritanien de la responsabilité civile: approche des notions de faute et de dommage ». Thèse de Droit. Université de Perpignan.