المواطنة والمكونات المجتمعية
في المنطقة العربية

المواطنة والمكونات المجتمعية في المنطقة العربية

الباحثون حسب ترتيب الدراسات بالكتاب:

د. مهى يحيى
أ/محمد العجاتي
أ/وليد حدوق
د. جورج فهمي
أ/صباح الحلاق
د. سعد سلوم
د. فوليا اتكان
أ/نوران سيد أحمد
أ/عباس المرشد
أ/سمير مرقس
أ/رستم محمود
أ/يوسف لعرج

مراجعة: أيمن عبد المعطى

الناشران: منتدى البدائل العربي للدراسات، ومنظمة هيفوس
طبعة أولى 2015
رقم الإيداع: **2015/22499**
الترقيم الدولي: **978-977-751-167-4**

يتقدم الناشران بخالص الشكر لمركز كارنيجي للشرق الأوسط
على الدعم البحثي واللوجيستي في عملية إعداد ونشر موضوعات هذا الكتاب

نشر وتوزيع
+201222235071
rwafead@gmail.com
www.rwafead.com

المواطنة والمكونات المجتمعية في المنطقة العربية

المحتويات

مقدمة

في عين العاصفة: المواطنة والتنوع المجتمعي في العالم العربي 7

فصل تمهيدي

المواطنة والمكونات الاجتماعية في الوطن العربي عقب الثورات العربية... استكمال البنية أم تغيير في المسار؟ 15

أولا: دراسات حالة

1 . ديناميكيات الانقسام المجتمعي بعد الثورة في ليبيا
الأقليات ورهان المواطنة 47

2 . أزمة المواطنة في مصر: لماذا فشلت الحركات الشبابية المطالبة بدولة المواطنة؟
حالة اتحاد شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي 65

3 . المواطنة وحقوق النساء "سوريا مثالا" 85

4 . العراق: التعددية ومستقبل المواطنة في ظل التحولات الراهنة 107

ثانيا: نماذج من دول الجوار

1 . حق المواطنة للأقليات العرقية في تركيا: حالة الأكراد 133

2 . قضية المواطنة في إيران بين السياق والمطالب 151

ثالثا: حالات إثنية

1 . الاندماج المؤجل: الحالة الشيعية في الخليج وسياسات المواطنة 171

2 . المسيحيون العرب 197

3 . مستقبل المواطنة والمسألة الكردية 231

4 . المواطنة والتنوع الثقافي "الأمازيغ في شمال أفريقيا"
دراسة حالة عن المملكة المغربية 249

مقدمة

في عين العاصفة:
المواطنة والتنوع المجتمعي في العالم العربي

مهى يحيى

باحثة أولى في مركز كارنيجي للشرق الأوسط

يحار الكثيرون في أمر الحروب العبثية المشتعلة في العالم العربي كالنار في الهشيم. ويعتقد البعض أن لهذه النزاعات دوافع داخلية متجذرة تتمثل بالتوتر بين الإسلاميين والليبراليين. ويُطل أخرون عليها من منظور طائفي وإثني، فيعتبرونها متأصلة في خلافات جوهرية بين عقائد دينية أو طائفية أو بين قبائل ومناطق جهوية. ثم هناك طرف ثالث يرى أزمة نظم قديمة تريد الحؤول دون بروز تحوّل سياسي أطلقته الثورات العربية وتدخلات خارجية تعيث فسادا في الأوطان. مما لا شك فيه أن لكل من هذه التوصيفات المختلفة للنزاعات العربية ما يؤيد لكل تفسير مبرراته وأطروحاته حول سبل وإمكانيات التصدي لهذه الصراعات. لكنها غير كافية لفهم الديناميكيات المعقّدة التي تحرّك الانقسامات السياسية الراهنة في المجتمعات العربية، خصوصا في الدول التي تشهد نزاعات ضارية مثل سوريا والعراق واليمن وليبيا، حيث للجنوح نحو التبسيط في شرح مسببات النزاع تأثير بالغ في هندسة السياسات والحلول العملية المطلوبة لإنهائها. لا بل قد تؤسس بعض المقترحات المقدمة في عواصم غربية، ومنها تقسيم هذه الدول العربية إلى كانتونات طائفية، لحروب أكثر شراسة مستقبلا.

ربما الغائب الأكبر عن هذه التفسيرات هو تاريخ طويل من التعددية المجتمعية، التي لطالما عرفته منطقة كانت مهد للحضارات ونقطة انطلاق للأديان السماوية. فالمجتمعات العربية ليست عبارة عن كتل غير متجانسة من الطوائف والإثنيات والقبائل، بل هي جزء من نسيج مجتمعي تشكّل في السياق التاريخي لدول مختلفة،

وتفاعل مع البنية الأيديولوجية لنظمها الحاكمة، ومع الأطر القانونية الناظمة للمواطنة بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية وتجلياتها المجتمعية، والتي نشأت عنها علاقات أفقية بين أفراد جمعتهم اهتمامات ومصالح مشتركة. المواطنة، كما يشير محمد العجاتي في فصله، ترتكز الى مفهوم مساواة الجميع امام القانون، ليس على مستوى النصوص والممارسات وحسب، بل أيضا في مجال الحقوق السياسية والعدالة في الفرص الاقتصادية وفي ممارسة الشعائر الدينية والثقافية.

من هذا المنطلق، يحاول كاتبو فصول هذا الكتاب الوقوف على الجوانب المتعددة من هذه العلاقة بين مجتمعات حيوية وأنظمة مختلفة، في محاولة لبلورة الصلة بين الانتماء الوطني مجسدا بمفهوم المواطنة، والهوية الطائفية أو الإثنية للأفراد والمجموعات. وتتجلى أهمية هذا المجهود في هذه الفترة التاريخيّة لمنطقة تشهد تغيّرات جذرية في البنى السياسية والاجتماعية، يعاد النظر فيها حتى في جغرافيا الدول، في لحظة كما يشير سمير مرقس باتت "الذاكرات التاريخية.. تتأثر بفعل الواقع حيث يتم إعادة تسويقها بعد تجميلها بما يخدم الواقع ومعاركه، هو ما يُسهم في خلق هويات مرتبكة".

بمعزل عن الفروقات التي تطبع سيرورة التكوين والتطور للدول والمجتمعات العربية، يشكّل اخفاق حكوماتها المنعتقة من قيود الاستعمار في بناء عقود اجتماعية تساوي فيها بين مواطنيها وتعدل فيما بينهم على أسس المواطنة الحاضنة للتنوع، نقطة جامعة. وكانت الحكومات العربية المتعاقبة في زمن الاستقلال قد وعدت مواطنيها بمستقبل زاهر، مستند الى عدالة اجتماعية ومواطنة متساوية، لكنها ما لبثت ان عملت على تكريس التمييز بينهم على أسس دينية وعرقية وحتى أيديولوجية، فعمدت الى ملاحقة كل من اختلف معها سياسيا من إسلاميين وليبراليين. وقد تكون تجربة الاكراد في العراق وسوريا مثالا صارخا على هذا التمييز. اذ عملت حكومات البعث المتعاقبة في كلا البلدين على تكريس القومية العربية كوعاء أساسي لصهر مجتمعاها، فوضعت مختلف السياسات في قطاعات عدة تقوم على إعادة هندسة مجتمعية مؤلمة ومتعددة الجوانب، قوامها طمس الخصوصيات الثقافية ومنها اللغة، والتضييق على

المشاركة السياسية، وتغيير البنى الاجتماعية التي يقطنها الأكراد، بهدف السيطرة عليها وعلى مواردها الطبيعية من نفط وغيره، وتعريبها، أي طرد البعض من قاطني هذه المناطق من الأكراد والايزيديين والتركمان والسريان من أراضيهم وفي المقابل تقديم تسهيلات مادية وبناء مساكن شعبية لآخرين من القومية العربية. وفي العراق، قام نظام صدام حسين بحملة الانفال، وهي حملة إبادة جماعية في حلبجة طالت آلاف العراقيين الأكراد، ومن بعدها حملة ضد عرب الأهوار وجلّهم من الشيعة قضت على الآلاف منهم أيضا. وكما يشير رستم محمود في فصله، أحدثت "البعثنة" خللا بنيويا في وعي الجماعات الإثنية، فأضحت المواطنة "في المخيلة الكردية، على سبيل المثال، تعني "حتمية التعريب" والقبول به".

وفي إطار موازٍ، كما يبين كل من يوسف لعرج وعباس المرشد وجورج فهمي، حُرم الامازيغ في المغرب، والشيعة في البحرين، والأقباط والنوبيين في مصر، من حقوق عدة، فكانت النتيجة واحدة وإن اختلفت الأساليب. على سبيل المثال، مُنع الامازيغ من الحق في المشاركة السياسية وممارسة الشعائر الدينية، وتم التضييق على الأكثرية العددية الشيعية في البحرين، حيث حُوّلت المطالبة الشعبية بتطبيق إصلاحات دستورية الى حملة تضييق وتخوين لكل معارض سياسي مهما كانت ملّته، وجرى التعدي على حقوق الثقافية والدينية للنوبيين والأقباط في مصر، كما هُجّر قسريا النوبيين مرارا وتكرارا من منازلهم بسبب مشروعات الري على ضفاف النيل. ما سهّل هذه السياسات، هو النزعة المركزية القوية لدى الجل الأكبر من الدول العربية، علاوة على بنية قانونية سمحت لهذه الانتهاكات أن تحصل تحت غطاء القانون.

منذ عام 2011، نجد أنفسنا أمام مشهد يتدحرج بوتيرة متسارعة وينفتح على شتى الاحتمالات. لقد تخلخلت بعض الركائز الجوهرية التي قامت عليها الأنظمة العربية. وتحاول الآن هذه النظم جاهدة وعلى اختلافها احتواء أصداء الثورات العربية المطالبة بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. تنازل البعض عن عرشه مرغما، وعمل البعض على تقديم باقة من "المكرمات" الاجتماعية على أمل احتواء الغضب الشعبي،

وواجه حكام آثروا التمسك بسلطة عابرة مطالب الحرية والعدالة بوحشية ضارية غير عابئين بالدمار وضياع الأرض والعباد، فتزعزعت منظومة القيم والأعراف التي تضبط نسيج العلاقات المجتمعية وأضحى الخطر على الدول نفسها.

كان لهذه السياسات مجتمعة أثرا بالغا في تفريغ السياسة من مضمونها، ففقدت الدولة الوطنية قدرتها على تنظيم المجتمع ولم يعد لمفاهيم المواطنة الجامعة من دور في ترشيد تعامل أبناء الوطن الواحد فيما بينهم، وطفت مكانها مفاهيم أخرى مُطلقة، كالعرق والدين والطائفة ذات الرؤية الأحادية للمجتمع والثقافة تعتبر كل من خالفها أو اختلف معها، ولو كان من داخلها، خطرا وجوديا يجب التخلّص منه. ويجري تبرير الهمجية المتوحشة تجاه مجتمعات بعينها بمنطق بربري ينطلق من نظرة دونية لكل اختلاف مهما علا شأنه أو صغر. أكثر من ذلك، تُستخدم الهوية كسردية تاريخية، بحسب تعبير وليد حدوق، كأداة في الصراعات السياسية، أدت مؤخرا الى عسكرة المكونات الإثنية والطائفية والقبلية للمجتمعات العربية ومنها العراق كما يبيّن سعد سلوم في فصله، وأضحت عقبة أساسية أمام إعادة بناء الفضاء الوطني الواحد على أسس المواطنة الجامعة. ويشكّل هنا توظيف الهويات الإثنية والطائفية والقبلية في الصراعات السياسية، العقبة الرئيسية، لصياغة شبكة أمان للمجتمعات العربية قوامها مبادئ المواطنة الجامعة والحاضنة للتنوع.

على الرغم من سياسات الاضطهاد، كان لتفاعل المكونات المجتمعية نفسها مع الأطر الوطنية لدول عربية مختلفة أثر بالغ في المخيلة المشتركة والوعي القومي العابر للأوطان. فنال أكراد العراق، بسبب الخصوصية التاريخية وبالذات التطورات السياسية بعد حربي الخليج الأولى والثانية، قدرا مهما من الحكم الذاتي، وقدرة على إدارة أمورهم حُرم منها أكراد سوريا الذين، كما يظهر رستم محمود في فصله، هم في طور محاولة بَسط سيطرتهم على المناطق الجغرافية ذات الكثافة السكانية الكردية وصبغها بهويتهم القومية. كما أسّس هذا التباين في الوعي السياسي والقومي بفعل المجريات السياسية في البلدين خلال عقود من الزمن، لصراع على النفوذ السياسي والفعلي بين

أكراد سوريا والعراق، كما ظهر جليا في الخلافات الأخيرة والانقسامات السياسية على أسس اجتماعية جهوية بين أطراف كردية مختلفة.

ويبقى السؤال هنا ما السبل للخلاص من اختناقات الحاضر، وصقل مستقبل مشرق، وحل صراعات المذهبية التي تعصف بالمنطقة خرابا، بينما مجتمعاتها عالقة في دوامة من القمع والتطرف؟ ما الشكل الذي ستأخذه العقود الاجتماعية الجديدة، وما هو الدور الذي ستلعبه الدولة المركزية في الاقطار العربية المختلفة، وهل ستنجح في بناء وتكريس أطر للمواطنة الجامعة التي تؤسس لعيش واحد بين الأفراد والجماعات؟ هل سيعمّم نموذج التوافق السياسي التونسي المبني على المساواة والندية بين مختلف الجماعات السياسية والذي كُرّم مؤخرا بجائزة نوبل للسلام، على المسار السياسي للدول التي تشهد نزاعات قاتلة كالعراق وسوريا وليبيا واليمن، أم تجاذبات سياسية حادة وعسكرة للمجتمع كما في مصر، قد تشكّل خطرا حقيقيا على مستقبلها؟ أم يشكّل المسار اللبناني القائم على تقاسم للسلطة على أسس طائفية، النموذج الذي قد يقوض المواطنة المبنية على الحقوق والواجبات، ويقونن علاقة المواطن بدولته طائفيا، وقد يصبح في المدى المتوسط رافعة لتفعيل الهويات الفرعية أكثر فأكثر، فاتحا المجال أمام هيمنة الأكثرية السياسية أو الجماعات العسكرية على مجتمعاتها، ولممارسات زبائنية تعيث بالأرض فسادا كما حصل في العراق؟.

لا سبيل للخلاص من آفات الحاضر، من دون تفكيك الموروثات الثقافية والدينية البائدة وبناء مواطنة جامعة وحاضنة للتنوّع تعطي ضمانات للجميع كأفراد وليس فقط كجماعات، سواء كانوا أكثرية عددية أم سياسية. ولا سبل لمستقبل مغاير من دون تغيير جذري في السياسة العربية يرعى التنوع المجتمعي ويعيد الاعتبار إلى المواطن العربي وإلى قيم المواطنة الحاضنة لمفهوم التعددية سياسية كانت أم مجتمعية.

فصل تمهيدي

المواطنة والمكونات الاجتماعية في الوطن العربي عقب الثورات العربية... استكمال البنية أم تغيير في المسار؟

محمد العجاتي

باحث ومدير منتدى البدائل العربي للدراسات – مصر

بدأت الثورات العربية بنزعة شعبية وعفوية تنحو للديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية لكافة المواطنين دون أدنى تفرقة بين أفراد هذه المجتمعات، على أثر الانتهاكات الجسيمة التي عانى منها المواطنين لكافة حقوقهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم كانت محفزاتهم للمشاركة هي المطالبة بحقوقهم المنتهكة على تنوعها، وهي بدورها وثيقة الصلة بمفهوم المواطنة، في إطار حالة من التفاوت في وعي وإدراك المواطنين المشاركين في الثورات بارتباط هذه الحقوق بمفهوم المواطنة. وقد انعقدت آمال المواطنين والشعوب على هذه الثورات العربية من أجل إقامة دول تحقق مبدأ المواطنة بأبعاده الشاملة، وكانت التظاهرات الحاشدة دلالة على وجود مثل هذا الميل الجماعي، بما حملته وعكسته من تنوعات تموج بها مجتمعات المنطقة العربية على أكثر من محور (نوعي وثقافي واجتماعي واقتصادي). وقد هدفت الانتفاضات السياسية في المنطقة العربية بالأساس لتفكيك الأنظمة السياسية السلطوية ومعالجة مكامن الضعف المجتمعي. وقد كانت مطالبات هذه الانتفاضات بالكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية حافزا لطرح أسئلة ونقاشات حول المواطنة كأساس للعلاقة بين الدولة والمواطن في أحد المستويات، والدولة والمجتمع في مستوى أخر، وحول إمكانية تحقيق دولة المواطنة التي تستند على المساواة والقانون.[1] حيث لم

[1] مركز كارنيجي للشرق الأوسط، مشروع "حوار عن المواطنة والعدالة الاجتماعية"

http://is.gd/8aloWi

تدخر الأنظمة العربية جهدا في الفترات السابقة على الثورات العربية في توظيف كافة المتغيرات الهيكلية الاجتماعية لهذه المجتمعات، وفي القلب منها المتغيرات الأولية كالدين، والتنوع العرقي والإثني والثقافي عامة، من أجل أن تحكم قبضتها على المجال العام، ولضمان استمراريتها من خلال صيغة للحكم والعلاقة بين المجتمع والمواطنين من جهة والأنظمة أو السلطة من جهة أخرى بدائية وغير حداثية تسمح لها بالاستمرار وتسيد المجال العام والسياسي، ومحاولة تسويغ هذه الصيغة من العلاقة الحاكمة بين الطرفين باعتبارها هي النمط الأوحد، والحد الأقصى المتاح الحصول عليه خدمة لمصالح وغرض استمرارية وبقاء المواطنين والجماعات المختلفة في الدولة. ومن ثم كانت الثورات العربية العامل محفز وتحدي رئيسي للحركات الشبابية والأحزاب للتفاعل مع هذه المطالبات وأن يكون طرفا فاعلا في إعادة طرح العلاقة بين السلطة والمجتمع، وابتكار صيغة متوازنة بين الدولة والمواطنين.

أولا: المواطنة النشأة والتطور التاريخي

ظهرت الإرهاصات الأولي للمواطنة كمفهوم ومحل للمعالجة الفلسفية والفكرية بالأساس كما هو الحال في أطروحة الفكر السياسي الإغريقي، والتي تطرقت –كما هو بادئ في أفكار أرسطو– لمفهوم المواطنة ووضعية الأهلية القانونية للأفراد في مجتمع أثينا، وكان نطاق تركزها بالأساس على الجانب السياسي، وهذا الجانب ليس حق لجميع فئات المجتمع بل أنه حق للنخبة وهم الأكثر ارتباطا للسلطة وأيضا كان مهمش منها النساء والعبيد والأجانب؛ فهي قاصرة علي الرجال من هم من دم أثيني. وفي جانب أخر أكدت الديمقراطية الأثينية على الجانب الأخلاقي فالجميع متساوين وهذا من الناحية الأخلاقية فقط دون أي تجسيديات عملية. وهو ما يبرر توصيف العديد من المفكرين للمواطنة في هذا التصور بالقصور، وفي العصور الوسطي في أوروبا ومع بداية الحراك المجتمعي الذي صاحب الثورة الصناعية وظهور مفكرين العقد الاجتماعي (توماس هوبز– جون لوك– جاك روسو) تطور مفهوم المواطنة وفقا لجملة من التصورات لهؤلاء المفكرين عن تطور المجتمعات الإنسانية والبشرية، حيث رأوا أن ما يعاني منه البشر نتيجة لحالة الطبيعة الأولي كما يرى هوبز، أو كما يري روسو على

أساس أن الإنسان بطبعة شرير؛ ومن هنا جاءت فكرة المصلحة المشتركة للأفراد في استمرارية المجتمع باعتباره الهدف الأساسي لتنمية الاتفاق بين الأفراد. فالعقد الاجتماعي هو شكل من أشكال الاتفاق بين الأفراد أو قوى المجتمع لحماية المصالح المشتركة والمصالح الجزئية لكل فرد لتصب في المصلحة العامة. وهو الاتفاق الذي لا يؤثر على حرية الأفراد؛ ونتيجة له يتشكل المجتمع السياسي. وفي إطار هذا الطرح والتصور لفكرة العقد الاجتماعي أتى هؤلاء المفكرون للتفريق بين فئتين هما المواطنين والرعايا؛ حيث أنهم رأوا أن الأفراد إذا ساهموا وشاركوا في السلطة أصبحوا مواطنين أما أذا تنازلوا عن هذا التأثير والمشاركة أصبحوا من الرعايا.[2]

هذا الطرح من جانب مفكري العقد الاجتماعي يلقي الضوء على مفهوم المواطن كموضوع للخطاب والفعل السياسيين، وكذلك في حيز المعالجة القانونية بما يترتب عليه من حقوق وممارسات مقننة لصالح هذا المواطن في المجال السياسي في "الدولة والمجتمع المدني" كحيزين لممارسة هذه الحقوق والحصول عليها في إطار الوطن الواحد. ومع ظهور نماذج الديمقراطية في دول أوروبا "النموذج الإنجليزي- النموذج الفرنسي- النموذج الألماني" والوصول إلى ربط مفاهيم الديمقراطية والمواطنة معا على أثر العديد من التجارب والخبرات كانت دافع نحو تطوير مستمر لأسس العلاقة بين الدولة والمجتمع على النحو المستقر حاليا في هذه الدول والتجارب. إلا أن التطور الذي لحق بهذا المفهوم امتد في جانب أخر لعدة جوانب ومجالات أخرى مجتمعية ولا يقتصر على الجانب السياسي، كالمجال الاقتصادي، الثقافي، والاجتماعي[3].

وفي هذا الصدد نجد أن تجربة المجتمعات في المنطقة العربية لم تشهد مثل هذا التطور في البنية الاجتماعية والطبقية، له تأثير على نمط العلاقة مع السلطة والمجتمع ومصالح الأخير، وتنظيمها وحمايتها، وهو الأفكار التي أنتجتها المنظومة الحداثية، بما تحمله من رؤى تدعم من قيم الفردية، والعلمانية، على نحو يرتبط بطريقة أو بأخرى

---

[2] سمير مرقس، "المواطنة والتغيير"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، ص 30.

[3] المرجع السابق، ص 32.

بقيمة المواطنة، وهو ما تفتقده الحالة العربية من حيث أن النزعة الفردية لا يمكن الارتكان عليها كثير في تحليل المجتمعات العربية تاريخيا، حيث لم تظهر أطروحات دينية وتراثية تتناول فكرة الفرد بشكل منعزل، بل كانت أقرب للتعاطي مع الجماعة والمجتمع، وهي تبعا الأطروحة التي قصرت حقوق المشاركة السياسية والتأثير في دوائر بعينها وليس للأفراد فيما يعرف بالشورى، وهم أهل الخاصة أو فئة من أهل الحل والعقد والاختيار تطلع بدور أكبر وأساسي في إدارة الشأن العام، وليس المواطنين أو العامة، وهو ما يتنافى مع مجموعة قيم المواطنة والديمقراطية القائمة على الفردية، وتساوى الأفراد في ممارسة العملية السياسية.[4]ومن جهة أخرى فإن نمط وصيغة السلطة الحاكمة في هذه المجتمعات لوقت طويل استند على أساس ديني –كما هو بادئ في مسألة الشورى– واتسم بقدر من الاستمرارية لوقت طويل بناء على هذا الأساس في ضوء تجربة الخلافة الإسلامية، والتي جمعت تحت مظلتها جماعات كثيرة ومتنوعة على أساس رابطة العقيدة أو الدين، وهو المنطق الذي يتنافى مع منطلقات الكيان القومي الحداثي الأوروبي الذي يستند على حدود جغرافية بعينها، يتم تنظيم علاقة المواطنين أو الأفراد فيها مع الدولة، ومن ثم فإن الأفراد في هذه الدول كانوا رعايا.

- **الدولة القومية كعامل مطور لمفهوم المواطنة:**

في إطار التعرض لمفهوم المواطنة، فإن أحد أهم المحطات التاريخية الرئيسية في تطور هذا المفهوم كانت نشأة وتبلور كيان الدولة القومية الحديثة، كعامل صهر لهذا المفهوم، وتطويره، حيث جاءت النشأة التقليدية للدولة القومية في السياق الأوروبي الغربي، على أثر جملة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية، والتي كانت تدفع باستمرار في اتجاه تطوير العلاقة مع السلطة السياسية وتنظيمها، والتفاوض معها،

---

[4] **محمد بن شاكر الشريف، "بين الشورى والديمقراطية"، مجلة البيان، 21 مايو 2013،**
http://is.gd/MPN3K3

وهي التطورات انعكست على تطوير المراكز القانونية للمواطنين،[5] وانتفاء بعضها، ومن ثم حصولهم على جملة من الحقوق المدنية وفي مرحلة لاحقة السياسية ثم الاقتصادية والاجتماعية ويليها أخرى ثقافية في هذه المجتمعات[6]، على أثر هذه التطورات. وهي تطورت أفرزت في النهاية كيانا جديدا يضم هؤلاء الأفراد/المواطنين عرف باسم الدولة القومية/الوطنية. وبدأت هذه التطورات مع ظهور مفهوم المواطنة في كتابات روسو وهوبسبام، فخلقت رابط بين المواطنين والدولة يكون أكثر قوة ونفعية وحداثة من الاعتبارات الأولية، مع وجود قدر من الحقوق والالتزامات التبادلية بين هؤلاء المواطنين وهذا الكيان المستحدث. ومع بداية الثورة الفرنسية وضرورة تحول المواطن من مواطن تحت رعاية الملك بحقه الإلهي إلى مواطن جمهوري، كان هذا أول ظهور لمفهوم المواطنة الحديثة وتغير النظام المعياري السائد إلى ثقافة المواطنة بما تضمنه من حقوق وواجبات، وانتقلت مفاهيم المواطنة والحريات إلى باقي دول أوروبا ومنها إلى العالم ككل[7]. وهنا يمكن الإشارة إلى أحد أطوار تطور مفهوم المواطنة، وهو الطور الذي ظهر فيه شعار المواطنة للجميع (المواطنقراطية) –لكل فئات وشرائح وطبقات المجتمع– باعتبارها حقا وليست منحة لطرف دون أخر، وعليه أضحى هذا الطور مقياسا لمدى تقدمية النظام السياسي وقدرته على الدمج والاستيعاب للمواطنين ومصالحهم وفقا لطرحه للمواطنة وما يرتبط بها من آليات تحقق هذا الاستيعاب، وامتلاك جميع المواطنين والجماعات نفس الفرصة لممارسة المواطنة بغير تميز؛ على نحو

---

[5] والمراكز القانونية تعني الصفة القانونية للفرد في إطار النظام القانوني والسياسي للدولة، على سبيل المثال أن كان هذا الفرد يعد مواطنا، أم من الرعايا وفقا لقانون بلد ما، والمقصود بها في إطار الفقرة الموضحة أعلاه صفة المواطن التي اكتسبها الفرد في السياق الأوروبي والتي بموجبها تمتع بجملة من الحقوق السياسية والمدنية مثل حق التصويت، الترشح.. إلخ.

[6] محمد عثمان الخشت، "الحداثة وتجلياتها الديمقراطية في عصر التنوير"، 21 أكتوبر 2013، مجلة الديمقراطية، http://is.gd/1TYBZ9

[7] توفيق مجاهد سالم، "ورقة عمل: المواطنة المتساوية المفهوم– المحددات – شروط التحقق العملي"، http://is.gd/yoUm6C

يجنب أي توترات اجتماعية، ويسمح بتوسيع قاعدة المواطنة وتمددها والوصول بها لقواعد اجتماعية أدنى في قاعدة الجسم الاجتماعي (المستويات الرأسية)، وعدم احتكارها في الدوائر النخبوية (المستويات الأفقية) واكتسابها لطابع قمعي لاحقا.[8] وهذه الجهود المبذولة لتطوير مفهوم المواطنة لم تكن لتثمر دون حركات المواطنين وذلك لان مفهوم المواطنة أرتبط بالجانب الاقتصادي للدول، ولم يتطور ويتسع مفهوم المواطنة إلا تحت تأثير الديناميكية المجتمعية التي شهدت حركات عمالية تسعي لنيل حقوقها وحركات نسويه تبحث عن المساواة مع الرجل.[9]

- **المواطنة وإشكالية الدولة العربية:**

كانت نشأة الدولة القومية في السياق الأوروبي الغربي عاملا هاما في بلورة وتطوير العلاقة بين السلطة والمواطنين، وحصول الأخرين على حقوقهم، وكذلك حماية مصالحهم. ومن ثم فإن أية محاولات لرصد إشكاليات المواطنة في المنطقة العربية تستوجب قدرا من التتبع لمسار نشأة كيانات الدولة القومية في هذه المنطقة، والتي انتهجت مسارا مخالفا لهذه النشأة التقليدية والطبيعية، ففي الحالة المصرية نجد أن بلورة الكيان القومي فيها، جاء بالأساس نتاج خطط مستبقة من جانب السلطة حينها لتحديث المجتمع في إطار ما يمكن تسميته عملية هندسة اجتماعية (تحديث سلطوي فوقي) دون أن يصاحبه قاعدة من التطورات الاجتماعية والطبقية والاقتصادية اللازمة لتطور المجتمع سياسيا وقانونيا، وتطوير العلاقة بين المواطنين والدولة بشكل تلقائي وسلس،[10] بل أن السلطة في كثير من الأحيان كانت تعمد لإضعاف بعض الطبقات الاجتماعية وتخليق طبقات أخرى جديدة وظيفية خدمة لتصورها عن هذا الكيان القومي ومشروعها التحديثي، مع قيامها بإضعاف طبقات أخرى تقليدية دون أن

---

[8] سمير مرقس، "المواطنة والتغيير"، مرجع سابق، ص19.

[9] المرجع السابق، ص 32.

[10] علي بركات، "الأسر البرلمانية في مصر المعاصرة"، مجلة الديمقراطية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، http://is.gd/4rOX7H

يرافق ذلك تفاعلات اجتماعية تلقائية. وهو ما صاحبه قيام الدولة في إطار هذا المشروع التحديثي بمنح مراكز قانونية لفئات من الشعب،[11] كما تم منح صفة المواطن للمسيحيين في الحالة المصرية حينها، وهي وضعية قانونية مخالفة لما كان دارج في الدولة العثمانية، من التعامل مع المسيحيين وفقا لنظام ملي أو باعتبارهم رعايا، خدمة وتسويقا لمشروع محمد علي خارجيا، ولكسب تأييد القوى الأوروبية له مثل فرنسا، وبريطانيا، والنمسا، ومن ثم منحهم بعض الحقوق المدنية والسياسية خدمة لهذه الغرض والسلطة بالتبعية. ومن ثم فإن منطق السلطة حينها لم التعامل مع الأفراد باعتبارهم مواطنين بقدر موقعهم الاجتماعي والطبقي، والتي بدورها تحدد ماهية الامتيازات السياسية والمدنية الممنوحة لهم من السلطة[12]. فيما يمكن وصفه بحالة من نخبوية الحقوق السياسية والتي استمرت على هذا المنوال في فترات لاحقة، حتى في محاولات التغيير السياسي خاصة فيما يتعلق بالحقوق والمطالب والتي اقتصرت على الطبقات العليا، البرجوازية كما كان في حالة الثورة العرابية.[13] أما عن تجربة الدولة في المغرب، فربما تكون أقرب للحالة المصرية، من حيث وجود قدر من الاستمرارية فيما يمكن تسميته بتقاليد كيان "الدولة" في هاتين التجربتين تاريخيا، ووجود قدر من الاستمرارية في السلطة الحاكمة والناظمة للمجتمع ممثلة في المؤسسة الملكية، دون أن يتنافى ذلك مع التأكيد على أن تجربة بلورة المغرب ككيان قومي هي نتاج تجربة التحديث الاستعمارية، وتفاعل الحركة الوطنية واسعة الأطياف والمتنوعة اجتماعيا في المغرب مع تجربة التحديث ذلك، إلى جانب المؤسسة الملكية.[14] فتشكيل الدولة

---

[11] خالد فهمي، "الجسد والحداثة: الطب والقانون في مصر الحديثة"، دار الكتب والوثائق القومية، ص 78

[12] تميم البرغوثي، "الوطنية الأليفة: الوفد وبناء الدولة الوطنية في ظل الاستعمار"، دار الكتب والوثائق القومية، 2012، ص 39

[13] عزمي عاشور، "ما بين النخبة السياسية والنخبة المجتمعية"، أول يناير 2009، جريدة الأهرام، http://is.gd/dbBuSI

[14] د. السيد ولد أباه، "الدولة العربية بين أزمة التأسيس والانتقال"، جريدة الاتحاد، 6 ديسمبر 2014، http://is.gd/qHLtQK

القومية في المغرب عكس هيمنة رؤية أحادية قوامها اللغة والثقافة الواحدة والمرجعية الإسلامية. وسيطرت الفكر الإيديولوجي للقومية العربية والمرجعية الإسلامية مما أدى إلى اختزال كل التعبيرات الثقافية الأخرى وتنميطها ثقافيا فيما اصطلح عليه الثقافة الشعبية وهوما أدى إلى تهميش الحقوق الثقافية واللغوية لباقي المكونات المجتمعية.[15] كما تقترب الحالة التونسية من الحالتين المصرية والمغربية من حيث تبلور الكيان القومي بالنمط الحداثي على أثر الاستقلال، وظهور مشروع التحديث السلطوي لبورقيبة في هذا الصدد، والذي عمد لإضعاف طبقات بعينها في مقابل تحديث واستحداث مؤسسات أخرى وما ترتبط بها من فئات ومواطنين.[16]على جانب أخر نجد أن هناك تجارب أخرى في المنطقة العربية، كانت عملية خلق الكيان القومي فيها نتاج سياسات استعمارية كبرى مرتبطة بتوازنات استعمارية فيما بينهم، حيث جاءت عملية الترسيم الحدي للكيانات القومية على نحو مرتبط باعتبارات استعمارية كبرى لها علاقة بتوازنات المصالح والقوة بين القوى الاستعمارية، دون أن يكون هناك مسار طبيعي وتلقائي وتدريجي للجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة في تأسيس هذا الكيان القومي الجديد. وهو ما أوجد حالة من عدم التوازن في العلاقة بين المجتمع ومكوناته والسلطة، وعلى نحو أضر بنمو هذه المكونات، وأوجد قدرا من الاغتراب بين المواطنين والسلطة أو الكيان المؤسس الجديد كما هو الحادث في الحالتين العراقية والسورية.[17] إلا أن جوهر الأزمة ليس في مرحلة أو نقطة خلق وتأسيس هذه الدول التي تعد قديمة وسابقة على الاحتلال (في منطقة الشام على سبيل المثال) في حد ذاتها، بل أن جوهر الأزمة المتعلقة بالمواطنة تبدت في طبيعة التخطيط والإدارة

---

[15] يوسف لعرج، "المواطنة والتنوع الثقافي: دراسة حالة عن الأمازيغ في بلاد المغرب"، فصل في هذا الكتاب، 2015

[16] احميده النفر، "التجربة العلمانية وعلاقة الدين بالدولة في تونس"، مؤمنون بلا حدود، فبراير 2013 http://is.gd/scqewQ

[17] الفضل شلق، "الثورة العربية وإشكاليات الدولة: نحو أمة غير قومية"، بدايات، العدد 8–9، 2014، ص:170.

الاستعمارية لهذه البلدان على نحو اتسم بسوء تدبير وإدارة العلاقة بين التنوعات الاجتماعية والثقافية في هذه البلدان، وما صاحبه من سياسات تمييزية بين المكونات الاجتماعية المختلفة، على نحو أوجد حالة من الاغتراب بين المواطنين والجماعات المختلفة من جهة، وبينهم وبين الدولة وأجهزتها. ففي التجربة السورية، كان لسياسة التمييز التي اتبعتها الإدارة الاستعمارية من تمكين لفئات اجتماعية أو طوائف بعينها دون غيرها وتمكينها من الحصول على حقوقها السياسية، وإعطاء بعضها الأخر فرص أكبر في الدخول والنفاذ لأجهزة الدولة كما كان الحال في تجنيد الأقليات مثل العلويين في أجهزة الأمن والجيش المكونة في ذلك الوقت، وما يرتبط بذلك من امتيازات، مما كان لها دورا في تعميق الاعتبارات الأولية للجماعات المختلفة داخل الدولة ضد بعضها البعض، بما يسهل عليها إدارة التنوع في هذه البلدان، وفي المقابل كان هناك تراجع للمواطنة كقيمة وممارسة لصالح أوضاع وتكوينات طبقية ومصلحية آخذة في التشكل، تتنامي فيها الاعتبارات الأولية، وتقصر الحقوق المختلفة على فئات وطوائف دون غيرها،[18] وحرمان القواعد الاجتماعية الأوسع منها، ومن ثم وجود جملة من المظالم الاجتماعية العميقة.

ويتشابه العامل الاستعماري كقاطرة لبلورة الكيان القومي (الدولة) على النحو الذي يتضح في تجربتي العراق وسوريا من خلال ما يمكن تسميته الهندسة الجغرافية، مع الوضع في الحالة الجزائرية من حيث أنها لم تشهد إلا سلطة الدايات، وهي سلطة صاحبها قدر كبير من توزيع القوى فيما بينهم،[19] إلى جانب أنه لم يكن هناك كيان قومي مبلور حينها، بل مجرد إرهاصات فكرية لمحاولة بلورة حقوق وتصورات ذهنية عن حقوق الأفراد في الجزائر، وعن الدولة والسلطة فيها، كما كان على يد زعامات

---

[18] أمير طاهري، "سوريا: العودة إلى الألعاب الاستعمارية القديمة"، موقع العربية الالكتروني، 21 نوفمبر 2014، http://goo.gl/djs7ZW

[19] د. السيد ولد أباه، "الدولة العربية بين أزمة التأسيس والانتقال"، مرجع سبق ذكره

تاريخية مثل الأمير عبد القادر الجزائري، الحسن بن عزوز، حمدان خوجه،[20] إلا أن نشأة الدولة القومية في الجزائر، ككيان قومي ومتمايز من ناحية الهندسة الجغرافية، وما ارتبط بذلك من تحديث لمؤسساتها وكياناتها، تبلور بشكل أساسي على يد السلطات الاستعمارية، وهي ما صاحبها تبلور لهوية وطنية جزائرية مقاومة في هذا الصدد، لعبت فيها جبهة التحرير دورا متميزا، وارتكزت في هذه البلورة بشكل أساسي على الدين الإسلامي كعامل تمايز لهذه المجموعة (المواطنين الجزائريين، الدولة الجزائرية) عن المستعمر الأجنبي الفرنسي.[21] وهي حركة غلب عليها الطابع الجماهيري، ولعبت دورا رئيسيا في بلورة الهوية الوطنية، أثناء حرب التحرير، وما تلاها في مرحلة الاستقلال، وهي نشأة تدخل فيها الدين بقوة في بلورة هذا الكيان الحداثي (الدولة)، وهي الاعتبارات والعوامل التي أسهمت في غياب المساحات الفاصلة بين الدولة وعدد من هذه الطبقات التي ارتبطت بها، وصولا لحد التماثل فيما بينهم، على نحو حرم قطاعا اجتماعيا أوسع من المجتمع من التعبير عن مصالحه الاجتماعية والاقتصادية والقيمية، ودفعه لخلق قنوات ومساحات بديلة للحركة والتنظيم بعيدا عن الدولة، ما زاد من الانفصال بين هذه الطبقات والدولة، وخلق حالة من عدم الاستقرار باستمرار في المجتمع والنظام السياسي، كانت تجد دائما لحظات للهبوب والإعلان عن ذاتها، وكلها اعتبارات مع الوقت، إضافة لمجموعة أوسع من الاعتبارات، مثل ضعف قدرات هذه الدول على الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي، وتآكل شرعيتها، على نحو أسهم في النهاية في إضعاف الكيان القومي (الدولة) كقيمة ومظلة جامعة للمواطنين وللجماعات المختلفة حتى لو اتسمت الأنظمة السياسية لهذه الدول بالقوة أو

---

[20] **ياسين خذايرية، "تصورات أساتذة الجامعة للمواطنة في المجتمع الجزائري"، 2006/2005،**
http://is.gd/Uzziov

[21] **أول بيان وجهته الكتابة العامة لجبهة التحرير الوطني إلى الشعب الجزائري، أول نوفمبر 1954،**
http://is.gd/T8RpuP

الشراسة على النحو الذي استفاض فيه د. نزيه الأيوبي في أطروحته عن الدولة العربية.[22]

وفي هذا السياق نجد أن بعض دول الجوار تلقت في بعض الجوانب في نشأتها التاريخية مع بعض الدول العربية والتي جمع بينهم تاريخ مشترك؛ فعل سبيل المثال جاءت نشأة الدولة التركيا في إطار تسويات الحرب وفقا لما جاء في معاهدة لوزان؛ والتي مثلت مرجعا لنشأة الدولة التركية وفي الوقت ذاته مرجعا لحقوق المواطنين.[23] أما في حالة النشأة التاريخية للدولة الإيرانية فقد جاءت وفقا لتجربة تحديث سلطوي مع صعود الأسرة البهلوية الشاهنشاية ومع اندلاع الثورة الدستورية في الفترة من 1905-1911، والتي حوى خطابها على مفردات متمحورة حول فكرة المواطن. ودخول المجتمع والدولة في عملية تحديث بإعادة اختراع مفهوم الأمة الإيرانية والتي لم تتواجد فيها مساحة للحريات الفردية والثقافية الفرعية على اعتبار أنها مهددة لفكرة الأمة والوحدة.[24]

وهو ما يؤكد أن هذه الحالة "الهندسة الفوقية والتحديث السلطوي" هي نتاج مرحلة تاريخية في نشأة الدولة الحديثة أكثر من كونها حالة ذات بعد تاريخي أو ثقافي عربي.

المواطنة والإشكالية المفاهيمية والواقعية:

يعتبر مفهوم المواطنة من أكثر مفاهيم العلوم السياسية والاجتماعية تركيبا وتعقيدا، ليس فقط على مستوى التطور التاريخي الذي لحق بهذا المفهوم وما زال حتى

---

[22] جورج فهمي، "الدولة الضعيفة والتحول الديمقراطي في مصر: ضرورات الإصلاح المؤسسي"، منتدى البدائل العربي للدراسات، ديسمبر 2011، ص 4

[23] Fulya Atacan ،"CITIZENSHIP RIGHTS FOR ETHNİC MINORITIES IN TURKEY; THE CASE OF KURDS"، chapter in this book، 2015.

[24] نوران سيد أحمد، " المواطنة والأقليات في إيران"، فصل في هذا الكتاب، 2015.

اللحظة الراهنة على نحو يعقد من مهمة التعامل معه ودراسته، بل وعلى مستوى المجالات والأبعاد التي يتداخل فيها هذا المفهوم، وهي الأبعاد التي تراكمت وتداخلت بفعل التطور التاريخي والفعلي على الأرض الذي لحق بهذه القضية ودفع لمحاولة ملاحقتها على المستوى التنظيري على نحو يمكن من فهم وتحليل هذه التطورات، والعملية التي تمت من خلالها، وفي جانب أخر محاولة تقنين هذه العملية والتطورات والمكاسب التي ترتبت عليها للأفراد والجماعات في دولة أو مجتمع ما. وفي هذا الصدد يمكن رصد أكثر من جانب من شأنه تفسير قدر التعقيد والتركيب الذين يتسم بهما مفهوم المواطنة، **أولها** أن المواطنة كمفهوم يندرج تحت تلك الفئة من المفاهيم التي تسمي مفاهيم المنظومة والتي يقصد بها أنها تتقاطع وترتبط بمجموعة أخرى من القيم والمفاهيم بما تحمله من طبيعة معيارية، وذات أبعاد إجرائية كما هو الحال في مفاهيم مثل سيادة القانون، الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمساواة.. إلخ، وهي بدورها قد تطرح في حالات عدة تحديات حول إمكانية التوفيق بين هذه القيم المستبطنة في هذه المفاهيم، ومن ثم الإجراءات المترتبة عليها. فعلى سبيل المثال يتقارب ويتقاطع مفهوم المواطنة مع حقوق الإنسان وحقوق المرأة الإنسانية وخاصة في موضوع عدم التمييز بين جميع المواطنين أيا كانت دياناتهم أو مذاهبهم أو طوائفهم أو أعراقهم.

التعقيد المتسم به هذا المفهوم يمتد في جانب أخر إلى **الطبيعة المتعددة للمفهوم**، حيث أن المفهوم يحتوي على قدر قيمي وفلسفي، كان هو مجال ومحل التعاطي مع المفهوم في مراحل النشأة المبكرة لهذا المفهوم، إلا أنه في مراحل لاحقة بدأ المفهوم يأخذ أبعادا ديناميكية وحركية أكثر، في نطاق حركة ونضال المواطنين والأفراد من أجل الحصول على حقوقهم داخل مجتمعاتهم السياسية، على نفس القدر من المساواة بينهم جميعا. ودخوله في حيز الاشتباك مع القيم والمصالح المتصارعة والمتنافسة مجتمعيا وطبقيا في المجتمعات الأوروبية، ومحاولة ترجمة هذا المفهوم لمكتسبات حقيقية وإجرائية، بمنحى يسعى للتوازن والاستيعاب والدمج.

على جانب أخر فإن المفهوم يتسم بقدر من التداخل مع مفاهيم أخرى على النحو السالف بيانه، وهو تداخل أوجد قدر من الخلط في كثير من الأحيان بين

المواطنة ومفاهيم أخرى مثل الديمقراطية، أو التعامل مع المواطنة باعتبارها مرادفا لعملية التنشئة السياسية وخلق المواطن الصالح. وعلى جانب أخر فإن المواطنة كمفهوم يواجه بقدر كبير من الاختزال والقصور في تعريفه ومعالجته على النحو الذي يبدو في وجود اتجاهات تركز على أحد مداخل المواطنة دون الأخر، في حين أن المفهوم له العديد من المداخل والأبعاد المرتبطة به، والتي تفيد من بعضها البعض، ومثلت تراكما وتطورا لبعضها البعض في ضوء السياق التاريخي لتطور مفهوم المواطنة على النحو التالي:

1. **المدخل القانوني:** يعرف المدخل القانوني للمواطنة من حيث مساواة جميع الأفراد أمام القانون دون تميز لأحد دون الأخر، وتكون هذه المساواة على مستوى النصوص القانونية والممارسة العملية لتطبيق القانون "المساواة في القانون وأمام القانون"، فيما عرف بالمواطنة القانونية وهو أولى المستويات والمداخل التي بني عليها بقية الحقوق الأخرى المرتبطة بالمواطنة في المجالات الأخرى، في ضوء المساواة المدنية بين جميع المواطنين كأفراد متساويين أمام القانون، في ضوء وضعية من الاستقلال المدني تعني تحرر هذا المواطن من أية روابط غير مختارة من جانبه، ومن ثم فإن الدولة تكفل له حقوقه باعتباره عضو وفرد في هذا المجتمع. وبالنظر إلى الحالة العراقية نجد أن هناك قدر من التقدم في الصياغة الدستورية لدستور 2005 والذي أشار للمكونات الاجتماعية المتعددة، والتي منحت مجموعة واسعة من الحقوق المدنية والسياسية. والتي تعتبر الأساس لإرساء قيم المواطنة في المجتمع.[25] مع العلم بأن تجارب دول الجوار كما هو الحال في تركيا؛ كانت سابقة في تضمن دستورها لعام 1924 لحق الجنسية لجميع إقامة جمهورية بغض النظر عن دينهم وعرقهم وهنا استندت المواطنة على الانتماء الي الدولة.[26]

---

[25] **سعد سلوم، "العراق ومستقبل المواطنة في ظل التحولات الراهنة"، فصل في هذا الكتاب، 2015.**

[26] **Fulya Atacan، " CITIZENSHIP RIGHTS FOR ETHNİC MINORITIES IN TURKEY; THE CASE OF KURDS"، chapter in this book ،2015.**

2. المدخل السياسي: فيما عرف باسم المواطنة السياسية والتي ترتبت على أثر المساواة في الأهلية القانونية لجميع المواطنين، وهي المعنية بحصول قاعدة أكبر من المواطنين على حقوق سياسية، مثل حق التمثيل النيابي.[27] وينظر هذا المدخل للمواطنة من خلال العملية السياسية أي من خلال دور المواطن وحقوقه وواجباته التي يقوم بها في إطار السياسية من التصويت في الانتخابات والحق في الانضمام للأحزاب وحرية التنظيم والتعبير. أي بالمشاركة بصفة عامة في إدارة شئون البلاد. وتشير أيضا تجربة العراق الدستورية إلى محاولة المساواة بين كيانات المجتمع وتوسيع قاعدة المشاركة السياسية للمكونات المختلفة في المجتمع إلا أنه لا زال هناك بعض الإشكاليات المتعلقة بالممارسة السياسية للأقليات –المكونات المختلفة– في العراق،[28] في هذا الصدد يمكن الإشارة كذلك للدستور المصري لعام 2014 والذي تضمنت نصوصه توسيعا لقاعدة المشاركة السياسية للمجموعات التي ظلت تعاني من التهميش لفترات طويلة مثل المرأة والشباب، والأقباط، مع التأكيد على ضرورة أن يكون لها قدر محدد من التمثيل في الانتخابات وفي عدد من الهياكل والأجهزة الرسمية على النحو الذي جاء في المادة 244، 180 من الدستور.

3. **المدخل الاقتصادي:** يرى ضرورة العدالة بين الأفراد في الفرص وعدم تهميش الفئات الاجتماعية الضعيفة مثل النساء ومحدودي الدخل، ويهدف هذا المدخل إلى تحقيق الاستقرار والرضا الاجتماعي لجميع الأفراد وتقويه قدرات الفئات الأضعف في المجتمع، وهو الاتجاه الأحدث. إلا أن التطور التاريخي لهذا المفهوم بدأ بالأساس مع الثورة الصناعية، وتطور المجتمع، وأنماط الملكية، ومحاولة ترسيم العلاقة بين الدولة وهذه الطبقات وأصحاب الأملاك، وهو متداخل مع الحقوق السياسية

---

[27] نوران سيد أحمد، "الفصل الأول: أزمة الحقوق المدنية والسياسية الهيكلية والمرأة: قراءة من الواقع المصري للمواطنة" في "المواطنة وحقوق النساء في مصر بعد الثورات العربية"، منتدى البدائل العربي للدراسات، 2014، ص 19– 20

[28] سعد سلوم، مرجع سابق.

السالف بيانها والتي طالبت بها هذه الفئات في مقابل تنظيم علاقتها مع الدولة في إطار الشعار الشهير (no taxation without representation)، دون مقايضة بين الحقوق المرتبطة بكلا المجالين (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية). وكأحد الأمثلة على ذلك نجد أن القانون السوري وخصوصا قانون العمل والذي يقدم صياغة تقدمية من خلال محاولة تحقيق تكافؤ فرص ومساواة اقتصادية بين الجنسين فيؤكد في معظم مواده على المساواة بين المرأة والرجل، ويراعي احتياجات المرأة الصحية المتصلة بتكوينها البيولوجي مما يرسخ من المساواة الاقتصادية في المجتمع.[29]

4. المدخل الثقافي: ويرى هذا المدخل أن لكل مواطن الحق في الحفاظ علي هويته الفرعية وله حق الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية بحرية وله الحق في اعتناق ما يرغب من أفكار، وينظر هذا المدخل للتنوع الثقافي والحقوق المرتبطة بالهوية كأساس للمفهوم. وهو المفهوم الذي أفاد من عملية إعادة ترسيم العلاقة بين الدين والسلطة الزمنية في أوروبا، والسماح بحقوق كل جماعة دينية مختلفة في اعتناق ما تراه، وأن تتمتع به، وهو الحقوق التي اكتسبت أبعادا جديدة في ضوء ظهور تنويعات ثقافية وفرعية أحدث، وظهور كثير من القوميات.

وهي الاتجاهات التي يقابلها في جانب أخر محاولات لوضع تصورات تكاملية وشمولا للمفهوم مثل أن تعرف المواطنة باعتبارها: العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بين الأفراد بما يترتب عليه من حقوق وواجبات، بغض النظر عن الدين، الجنس، اللون، أو المستوى الاقتصادي، أو الانتماء السياسي والفكري[30]، وأحد التعريفات يعرفها بأنها جملة من الحقوق والحريات المتبادلة بين الفرد والدولة التي يدين لها بالولاء والانتماء[31]. وتعتبر تجربة النضال الأمازيغي في المغرب من التجارب التي

---

[29] صباح الحلاق، "المواطنة وحقوق النساء "سوريا مثالا"، فصل في هذا الكتاب، 2015.

[30] محمد العجاتي، "المواطنة: المفهوم والممارسة بعد الثورة المصرية"، كتاب، تحت النشر.

[31] شير نافع، سمير الشميري، علي خليفة الكواري، "المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية" مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

جمعت بين المداخل المختلقة في دراسة المفهوم حيث بدأ نضالهم في محاولة الحفاظ على الهوية الثقافية الخاصة بهم؛ فجاءت الحقوق الثقافية والمدخل الثقافي للمناداة للمواطنة وجاء إنشاء الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي بالرباط سنة 1967 كمنطلق لهذا الاتجاه، وبعد اقتصار المطالب على الدفاع عن الثقافة والفنون الشعبية دون وجود أي مطلب أو خطاب سياسي أو حقوقي مباشرة، تطورت الحركات مع بداية السبعينيات والثمانينيات بظهور خطاب مطلبي مباشر ذو أبعاد ثقافية وسياسية. وهو ما تطور بعد ذلك إلى توقيع ميثاق اكادير 1999 وتوقيع مذكرة حول الحقوق الثقافية الأمازيغية.[32]

إلا أن واقع الحال في الدول العربية يثبت أن كل من المداخل الأربعة المواطنة السالف ذكرها يعاني من فجوات كبيرة إذا ما قورن بالنظرية والصورة المثالية التي يفترض أن تكون عليها حقوق كل مدخل منها، وهو ما يمكن رصده على أكثر من مستوى،

بدءا من **المدخل القانوني**، والذي قد نجد بسهولة من خلاله ما يفيد في دساتير والأنظمة القانونية لغالبية الدول العربية ما يشير لتبنيها لقيمة المساواة بين كافة المواطنين ومراكزهم وأهليتهم القانونية أمام القانون. وهي القيم التي تبلورت في ضوء الدساتير العربية وبخاصة التي خضعت منها لتعديلات، والتي مثلت مناسبة كاشفة للفجوة العميقة في هذا الصدد، خاصة في ضوء حزمة من القوانين والتشريعات التي تميز بين المواطنين وأهليتهم القانونية ومراكزهم، ولو بشكل ضمني على النحو الذي يبدو جليا في حالة المرأة والقوانين المرتبطة بتنظيم حقوقها في كافة المجالات،[33] ناهيك عن الانتهاكات التي تشهدها هذه الحقوق على خلاف ما جاءت الدساتير.[34]

---

[32] **يوسف لعرج، مرجع سابق.**

[33] **صباح الحلاق، مرجع سابق**

[34] **صباح الحلاق، مرجع سابق**

على نحو أخر نجد أن هناك قدر من التشابه في وضعية **المدخل السياسي** والقانوني، على النحو الذي يبدو في الفجوة بين الطرفين، فحتى في الحالات التي تشهد تأكيد على المساواة في الحقوق المدنية بين المواطنين إلا أنه بالتطبيق في مجال الحقوق السياسية فالوضع جد مختلف، وهو الأمر الذي يستدل عليه من بعض النماذج كما هو الحال في تجربة العراق، والتي برغم نصها على المساواة القانونية بين المكونات المجتمعية إلا أنه في إطار طبيعة النظام السياسي العراقي القائم على المحاصصة السياسية والطائفية يتم استبعاد الكثير من المكونات المجتمعية الأقلياتية من الهياكل والأجهزة الرسمية وكذلك التمثيلية للنظام.[35] على جانب أخر نجد بعض النماذج من ممارسة الحقوق السياسية في البلدان العربية تشهد إقصاء وحرمان لقطاع كبير من المواطنين عمليا من حقوقه في هذا الصدد كما هو الحال في حقوق الترشح والانتخاب، وهو ما تشهد عليه جملة القوانين والقواعد المنظمة لحقوق الانتخابات والترشح للمؤسسات التمثيلية والتي تفرض جملة شروط وقيود تصعب وتقصر المنافسة ومن ثم التمثيل على دوائر بعينها، قانون الانتخابات البرلمانية المصرية نموذجا. ولذلك يمكن القول إن التعامل الواقعي من جانب النظم السياسية يتسم بقدر كبير من المناورة مع هذه الحقوق وتحقيقها.

الوضع ذاته منطبق على حالة **الحقوق الثقافية** والتي على الرغم مما تشهده من إقرار لها في كثير من الدساتير العربية، أو على أقصى تقدير لا يوجد قانونيا ما يحد ويخصم منها، إلا أنه القواعد القانونية المنظمة لها تشهد قدر كبير من الضبابية، وغياب أية تفاصيل محددة تعني بتنظيمها، وهو ما يجعلها عرضة للانتهاكات الموسعة من جانب السلطة السياسية، وهنا يمكن التدليل بمثال الحسينيات في بعض الدول العربية، والتي على الرغم من عدم وجود ما يمنع ارتياد المواطنين لها إلا أنه على أرض الواقع يقابل كل من المواطنين والأنشطة التي تعقد فيها بقدر كبير من التعقب والملاحقة من جانب السلطة، أو خروجها من دائرة التنظيم القانوني ومن ثم لا يعرف

---

[35] سعد سلوم، مرجع سابق

على وجه الدقة أن كانت دور عبادة، أم مؤسسات ومعاهد تعليمية، وهو ما يسهل تعقبها وملاحقتها.[36] على جانب أخر يبدو أن الحقوق الثقافية تشهد قدر كبير من التحديات في ضوء التغييرات والتطورات التي تشهدها منطقة الشرق الأوسط وبلدانها وتركيباتها الديمغرافية والتي تتجه نحو نموذج أكثر إقصائية وأحادية، كما هو الحال في تجربة العراق ودخول تنظيم الدول الإسلامية على خط هذه القضية بما يمارسه من ترويع وقتل وتهجير وإقصاء لجماعات الأقلياتية، كما هو الحال في سهل نينوى وسنجار. ومن ثم هو وضع متجاوز كثيرا للنصوص القانونية والدستورية المتضمنة في السياق العراقي والتي كما سبق الإشارة في موضع أخر يمكن وصفها بالتقدمية في هذا الصدد، والتي لم يصاحبها تفعيل لمثل هذه الحقوق في ميدان التعليم والثقافة، ودون وجود مجهودات موازية بغرض تغيير الثقافة النمطية الشعبية تجاه هذه الجماعات وحقوقها.[37]

أما على المستوى الاقتصادي فيبدو أن هناك خلل بنيوي في توزيع الموارد والمقدرات في البلدان العربية، وهو ما يفسر حالة الإفقار التي يعاني منها كثير من المواطنين في البلدان العربية، وهي الإشكالية التي تأخذ بعدا أعمق في حالة كان هناك تطابق بين الفقر وبين جماعات أو مكونات اجتماعية بعينها خاصة في المناطق التي تتواجد بها تركزات أقلياتية تعاني من الفقر وقلة الموارد، وارتفاع نسبة البطالة. والذي قد يترافق معه استغلال من السلطات للمقدرات الاقتصادية والطبيعية دون انعكاس على مواطني هذه المناطق والجماعات أو سياسات إفقار ممنهجة.[38] إلا أنه حتى في حالات وجود عناصر وأفراد من الجماعات الأقلياتية تحظى بقدر من الموارد والثراء يتم في بعض الأحيان استغلال هذه الصورة من جانب السلطة في البرهنة على حجم

---

[36] عباس المرشد، "الاندماج المؤجل في الحالة الشيعية في الخليج وسياسات المواطنة"، فصل في هذا الكتاب، 2015.

[37] سعد سلوم، مرجع سابق.

[38] يوسف لعراج، مرجع سابق

التسامح والانفتاح والحريات التي تسمح بها هذه السلطات في سياقها، وفي الوقت ذاته التدليل على نفي أي قضية أو مسألة أقلياتية داخل ربوعها في هذا الصدد أو مطالب في هذا الصدد بدلالة ما يتمتع به البعض منهم من ثراء وثروات، وهي صورة تناقض الواقع الذي عادة ما يعاني فيه بقية أفراد المكون المجتمعي من الأقل حظا اقتصاديا.[39] وهو ما يقود إلى بعد هام في مسألة الحقوق الاقتصادية وما يرتبط بها من مقدرات وموارد، وهو العلاقة الداخلية للمكونات المجتمعية وتوزيع الثروة داخلها على نحو متكافئ للجميع، وهو تحدي أخر تشهده هذه الحقوق والجماعات المختلفة.[40]

ثانيا: الأقليات والربيع العربي

- **الأقليات والمواطنة كمفهومين متكاملين:**

اتصالا بمنظومة المفاهيم التي تتداخل مع مفهوم المواطنة، والتي ترتبط به، يأتي مفهوم الأقليات، حيث تصاعد الاهتمام في الآونة الأخيرة بكلا المفهومين على نحو به قدر كبير من التلازم بينهما في كثير من المحافل الدولية، وصولا لظهور حالة من الاختزال في بعض الأحيان لدى مجموعات بعينها لمفهوم المواطنة كعملية يقصد بها تمكين الأقليات ذات الأبعاد الثقافية، دينيا وعرقيا. وهو الاهتمام الذي يأتي مصاحبا لجملة من المفاهيم ذات البعد العالمي مثل حقوق الإنسان والديمقراطية.

التتبع التاريخي لنشأة وتطور هذا المفهوم توضح أنه ترافق مع ظهور أفكار فكرية وفلسفية تسعي لتأصيل مفهوم الديمقراطية، وهي المحاولات التي سعت للإشارة بطريقة أو بأخرى لمفهوم الأقلية، وإن كانت لم يكن المقصود بها الأقلية على المستوى الثقافي، أو الإثني، بل الأقلية السياسية، كما يتضح في كتابات جون ستيوارت ميل والذي أشار لديكتاتورية الأغلبية، وحماية الأقلية في العملية الديمقراطية.[41] إلا أنه في مراحل

---

[39] **عباس المرشد، مرجع سابق.**

[40] **رستم محمود، "مستقبل المواطنة والمسألة الكردية"، فصل في هذا الكتاب، 2015.**

[41] **بابلو سيمون، ترجمة: ياسين السويحة،"الديمقراطية عند ستيوارت ميل"، موقع الجمهورية الالكتروني، http://is.gd/D1ibQj**

لاحقة بدأت تظهر أطروحات وتأصيلات مفاهيمية حول مفاهيم مثل حقوق الإنسان وحق تقرير المصير في القرن التاسع عشر، والتي كانت محفز ضمن جملة عوامل أخرى من أجل تنامي الجدل والحديث عن الحقوق الثقافية من الناحية العرقية والدينية للجماعات المختلفة في المساواة وحق التعبير عن حقوقها. وتعتبر قضية الأقليات في هذا السياق من أخطر القضايا على الساحة الدولية الآن؛ حيث أنها تهدد بقاء الدولة وتهدد وحدة تماسكها، فيرجع الباحثون بدايات الاهتمام بظاهرة الأقليات إلى مطلع القرن التاسع عشر مع نص معاهدة فيينا 1814 على الحرية الدينية والمساواة السياسية. وتطور الاهتمام مع الحركات اليهودية في الربع الأول من القرن العشرين لحماية الأقليات اليهودية ومنحها المساواة في الحقوق المدنية والسياسية في الدول التي كانت تنكر عليها هذه الحقوق. وتزايد هذا الاهتمام على أثر إعلان الرئيس الأمريكي ويلسون لمبادئ جديدة في العلاقات الدولية، والتي كان أحدها حق تقرير المصير عام 1918[42]. وتلا ذلك اتفاقيات تسوية الحرب العالمية الأولي فيرساي 1919 وإشارتها إلى الحقوق الثقافية والقومية للأقليات ومن بعدها وضعت الأمم المتحدة إعلان حقوق الإنسان 1948 نص الإعلان علي عدم التمييز على أساس العرق أو الدين أو اللون أو الاتجاه السياسي،[43] وأخيرا إعلان الأمم المتحدة الخاص بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية 1992[44].

ويواجه مفهوم الأقليات إشكالية أساسية في محاولة تعريفه، وهنا يمكن الإشارة لجملة من الاجتهادات الساعية لتقديم تعريف لماهية الأقلية بحسب بؤرة الاهتمام، فالبعض يهتم بالسياق الذي تندرج فيه والأخر يهتم بالوظيفة التي تقوم بها، ومن هذه التعريفات:[45]

---

[42] مبادئ ويلسون **http://is.gd/Q5q2QH**

[43] إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان 1948، **http://is.gd/AyEtVp**

[44] نص إعلان الأمم المتحدة للأقليات، **http://is.gd/DaQUqk**

[45] جاد الكريم الجباعي، "مسألة الأقليات" **http://is.gd/MKpEa2**

– **عرفت الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية الأقلية بوصفها:** "جماعة من الأفراد الذين يتميزون عن بقية أفراد المجتمع عرقيا أو قوميا أو دينيا أو لغويا، وهم يعانون من نقص نسبي في القوة، ولذلك يخضعون لبعض أنواع الاستعباد والاضطهاد والمعاملة التمييزية".

– **وتناولت الموسوعة الأمريكية الأقليات على أنها:** "جماعات لها وضع اجتماعي داخل المجتمع أقل من وضع الجماعات المسيطرة في المجتمع نفسه، وتمتلك قدرا أقل من القوة والنفوذ وتمارس عددا أقل من الحقوق مقارنة بالجماعات المسيطرة في المجتمع وغالبا ما يحرم أفراد الأقليات من الاستمتاع الكافي بامتيازات مواطني الدرجة الأولى".

– **وتقرر مسودة الاتفاقية الأوروبية لحماية الأقليات أن** مصطلح الأقلية يعني: "جماعة عددها أقل من تعداد بقية سكان الدولة، ويتميز أبناؤها عرقيا أو لغويا أو دينيا عن بقية أعضاء المجتمع، ويحرصون على استمرار ثقافتهم أو تقاليدهم أو ديانتهم أو لغتهم".

– **وعرفت اللجنة الفرعية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة الأقليات بأنها:** "جماعات متوطنة في المجتمع تتمتع بتقاليد خاصة وخصائص إثنية أو دينية أو لغوية معينة تختلف بشكل واضح عن تلك الموجودة لدى بقية السكان في مجتمع ما وترغب في دوام المحافظة عليها".

وهنا يمكن الوصول لنتيجة تفيد أن معيار الوزن النسبي أو العددي لجماعة ما لا يصلح بالضرورة لأن يكون معيارا قاطعا في توصيف هذه الجماعة باعتبارها أقلية، وليس شرطا حتميا في وصف جماعة بأنها أقلية. فعلى سبيل المثال يمثل الشيعة أكثرية عددية في البحرين رغم وصفهم بالأقلية؛ وتتراوح نسبتهم بين 60 و65%.[46] كما يعتبر المسيحيين في المنطقة العربية هم جماعات سكانية فرعية أو صغيرة العدد نسبيا

[46] **عباس المرشد، مرجع سابق**

تعيش في مجتمع أكبر؛ وأن هذه الجماعة تربط بين أفرادها أو يوحد بينهم روابط العرق والثقافة ويدخل في المكونات الثابتة للإثنية مكونات اللغة والدين والعادات.[47]

ومع تفاقم مشكلة الأقليات، وتنامي الصراعات في كثير من الدول والمجتمعات على خلفية التمايزات الثقافية والاجتماعية، بين مجموعات ذات وزن نسبي أكبر وأخرى أقل، والتي تركت انعكاساتها الدولية أدركت الأمم المتحدة مخاطر مشكلة الأقليات في العالم وتداعياتها فكان الإعلان العالمي الخاص بحقوق الأفراد المنتمين لأقليات قومية أو إثنية أو لغوية أو دينية والصادر عن لجنة حقوق الإنسان واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات والمصدق من الجمعية العمومية للأمم المتحدة بتاريخ 18 ديسمبر 1992 هو ذروة العطاء القانوني الدولي لمسألة الأقليات[48]. ومن بعده أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيينا 1993 في البيان الختامي على ضرورة التزام الدول الكامل والفعال بحقوق الإنسان والحريات السياسية والتماسك القانوني والترابط العضوي التام بين حقوق الأقليات والشعوب والإنسان كفرد؛ ويعتبران هذان الإعلانان خطوة فعلية وأساسية أمام حل مشكلة الأقليات في العالم وإرساء مزيد من الديمقراطية والتنمية المجتمعية؛ ولكن حتى الآن توجد مشكلات عالمية في دمج الأقليات مع المجتمع، أي أن الإعلانين حتى الآن لم يحققا المرغوب منهما، فمن الجهة النظرية يعتبر الإعلانان من أهم الإعلانات الموجهة لحقوق الأقليات ولكن من الجهة الأخر لم يتم تنفيذهم وتطبيقهم بشكل كبير[49]. فتكمن أهمية المواطنة في أنها فكرة اجتماعية وقانونية وسياسية ساهمت بشكل كبير في تطور المجتمع الإنساني بجانب الرقي بالدولة إلى المساواة والعدل والإنصاف، وإلى الديمقراطية والشفافية، وإلى الشراكة وضمان الحقوق والواجبات. وبشكل خاص فإن المواطنة بالنسبة للأقليات

---

[47] سمير مرقس، "المسيحيون العرب"، فصل في هذا الكتاب، 2015.

[48] عصام عبد الله، "مستقبل الأقليات في الشرق الأوسط"، الحوار المتمدين

http://is.gd/QByjS4

[49] المرجع السابق.

تعني فتح سبل لإعادة التواصل والدمج لهم، بناء على قاعدة المساواة مع بقية عناصر المجتمع، دون إقصاء، والتي عانت القهر والاستبداد من الأغلبية الحاكمة وخصوصا مع تحولهم إلى أقلية سياسية وثقافية واجتماعية واستئثار مجموعة أخرى بالحكم والمقدرات السياسية والاقتصادية. وهو ما من شأنه أن ينعكس في تقوية بنية الدولة وعكس ما يطرحه البعض عن مخاطر هذا المفهوم واعتباره مدخلا لتقسيم الدولة. إلا أن التجربة التاريخية في حالات عدة أقربها "تيمور الشرقية – جنوب السودان" تدل على أن غياب مفهوم المواطنة وشعور فئة معينة في المجتمع بالاضطهاد هو الطريق إلى تهديد وحدة الدولة؛ وهو ما تثبت صحته تجربة الدولة الأوروبية الحديثة، والتي كانت المواطنة فيها عامل استيعاب وضمان لوحدة الدولة، واستمراريتها.

في جانب أخر فإن المواطنة كممارسة ومفهوم من شأنها أن تحقق مزيد من التحول الديمقراطي والمزيد من التنمية المجتمعية فالمواطنة تهدف إلي تساوى جميع المواطنين، وتعترف المواطنة بالتنوعات العرقية والإثنية المختلفة، فلا تحول ديمقراطي بلا مواطنة، وبهذا المعني تستوعب الجميع وتحافظ على حقوق الأقلية والأكثرية في نطاق مفهوم المواطنة كما أنها ترسخ فهم المساواة بين المواطنين مواطن له كامل الحقوق وعليه كل الوجبات فتحقق المواطنة العدالة الاجتماعية والرضا الشعبي وأيضا تحقق المزيد من الديمقراطية. ولتحقيق التحول الديمقراطي لا بد من تحقيق المزيد من حقوق الإنسان وترسيخ مفهوم المواطنة وما يترتب عليه من إدماج المهمشين والأقليات وتحقيق العدالة الاجتماعية لنصل إلى مزيد من الديمقراطية والاستقرار الاجتماعي والسياسي[50].

- **مواطنة الأقليات في المنطقة العربية: واقع وإشكاليات**

تتسم المنطقة العربية بغنى مكوناتها الاجتماعية، وهو التنوع الذي يأخذ أكثر من مستوى بين العرقي، الإثني، الديني، والمذهبي، وهو التنوع الذي يعاني من سوء إدارة له، وغياب أي قواعد مؤسسية وهيكلية لاستيعابه على المستويات الاجتماعية،

---

[50] **مفهوم المواطنة وحقوق المواطن – الجزء الثالث، http://is.gd/mnNnRE**

والثقافية، والسياسية، والمؤسسية المختلفة، حيث عانت الأقليات في المنطقة العربية لعقود طويلة من الاضطهاد والتهميش، كجزء مما عانته المجتمعات في المنطقة العربية لعقود طويلة من خلل وعدم توازن في علاقتها مع السلطات المتعاقبة على حكم هذه المجتمعات والبلدان، وإن كان حجم المعاناة الذي تلاقيه الأقليات في هذا الصدد أكبر وأعمق بحكم وضعيتها غير المتوازنة وغير متكافئة القوة والقدرة على التأثير مع المحيط الاجتماعي الأوسع. وقد صاحب ذلك وعيا ذاتيا متناميا لدى كثير من الجماعات التي يمكن توصيفها بالأقلية في المنطقة العربية، بذاتيتها، وتمايزها عن المحيط المجتمعي الأكبر. وقد بدأت هذه الأقليات تطالب بالاعتراف بهويتها وحقوقها، ولكن كانت الدولة الشمولية المستبدة في المنطقة العربية قبل قيام الثورات العربية تخشى من ضعف قوتها إذا ما اعترفت بحقوق الأقليات لديها أو إذا طلب منها تنفيذ إصلاحات ديمقراطية أكبر وإعادة دمج الأقليات في المجتمع بما يكفل المساواة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات[51].

وفي هذا الصدد يمكن الإشارة لجملة من العوامل التي يمكن توصيفها باعتبارها إشكالية بصدد قضية الأقليات وحقوقها، والتي تدفع نحو تدهور أوضاع الجماعات الأقلياتية، على النحو التالي:

1- بنية الدولة العربية، وفي هذا الصدد يمكن الإشارة لحقيقة أن تكوين الدولة العربية السالف الإشارة له في موضع أخر يفتقد في جزء كبير منه للروابط الحداثية وتقدم البنية المجتمعية والطبقية والوظيفية للمواطنين والجماعات، والتي بني عليها نموذج الدولة القومية الحديثة في أوروبا، في مقابل وجود روابط أخرى تقليدية متداخلة ومتفصلة في بنية هذه الدولة وهياكلها ومؤسساتها تتنوع بين القبلية والعشائرية في بعض الحالات كما هو الحال في حالة المملكة العربية السعودية، وبين روابط طائفية ومذهبية كما هو الحال في نماذج أخرى كما هو الحال في الحالة السورية والعراقية، وهي عوامل تحتكر الدولة والمقدرات السياسية والاقتصادية والثقافية لصالح الدولة وما

[51] غراهام فولر، "الأقليات في العالم العربي"، الجزيرة للدراسات، http://is.gd/XWHTwh

تمثله من مكونات تقليدية دون المكونات الاجتماعية الأخرى. فعل سبيل المثال يتكون النسيج الشعبي لدول الخليج العربي من تركيبات متعددة إثنية وجماعات مختلفة ويعتمد على النظام القبائلي في الحكم.. إلخ.[52]

2-طبيعة النظم السياسية الحاكمة في هذه الدول، وهي طبيعة تتسم بطابع إشكالي على أكثر من مستوى، أولها طبيعة التنظيم الإداري الغالب للدولة العربية ذات الطابع المركزي، والذي يحتكر فيه المركز كافة السلطات والمقدرات دون باقية الإقليم الجغرافي للدولة، وهو ما يتصادف معه في عدد من الحالات العربية وجود مجموعات أقلية في مناطق الأطراف وبعيدا عن المركز والعاصمة. ويظهر ذلك بتجلي في النظام في ليبيا -القذافي- على سبيل المثال يتميز بالمركزية الشديدة إلى جانب أمكانية وصفة بالطائفية والذي سعي لاستغلال الطائفية لإحكام سيطرته على الدولة عن طريق استخدام القوة والعنف في بعض الأحوال من جانب الشرطة. ولذلك احتلت مسألة اللامركزية وتحديد الهيكل الإداري مكانة قوية في ابان الثورة.[53] على جانب أخر يمكن الإشارة لنموذج الإدارة أو العلاقة الذي تتبناه أنظمة هذه الدول العربية، وهو أسلوب يعمد في جانب كبير منه لاستغلال التنوعات الثقافية في مجتمعاتها على نحو يضمن لهذه الأنظمة الاستمرار والبقاء، من خلال تقريب مجموعات بعينها على حساب جماعات أخرى؛ فكل دولة لديها نظام للمواطنة يدل على نهج الدولة المتبع من آلية الاحتواء أو الاستبعاد لبعض الأفراد أو الجماعات أو المجتمعات.[54] وهو ما يوجد قدرا من الحساسيات والمظالم الاجتماعية الممتدة والعميقة لدى المجموعات الأخرى، ومن جهة أخرى يدعم من انغلاق جماعات الأقلية وعودتها

---

[52] صباح الحلاق، مرجع سابق.

[53] وليد حدوق، "ديناميكيات الانقسام المجتمعي بعد الثورة في ليبيا: الأقليات ورهان المواطنة"، فصل في هذا الكتاب،2015.

[54] **Fulya Atacan، "CITIZENSHIP RIGHTS FOR ETHNİC MINORITIES IN TURKEY; THE CASE OF KURDS"، chapter in this book، 2015.**

لروابطها الأولية وتقوقعها حولها، وصولا لمقاومة قطاع كبير منها للمواطنة مفهوما وممارسة، لاعتبار ما اعتادت عليه لوقت طويل، وفي ضوء صورة تسعى الأنظمة للترويج لها باعتبار أن صيغة الحكم تلك مع المكونات الاجتماعية هي الأنسب وهي الحد الأقصى المتاح الحصول عليه، وهي صيغة تمكن هذه الأنظمة من الاستمرار باعتبارها القادرة الوحيدة على الحماية وضمان بقاء هذه الجماعات الأقلياتية في المحيط المجتمعي الأغلب، وفي ضوء تسييد الآلة الأمنية للموقف في إدارة المجال العام والسياسي.

3-افتقاد روح التعددية، لغياب محفزات الا بداع والابتكار والمنافسة في مختلف المستويات السياسية والثقافية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي قد ساهم مساهمة كبيرة في تعقيد مشكلة الأقليات. فالمجتمع غير المبدع وغير المبتكر هو المجتمع الذي لا يؤمن بالتعددية عامة، كما يؤمن بالاحتكار وينكر المنافسة، وهو الذي لا يعطي كافة أبنائه فرص الا بداع والابتكار.[55] قضايا المرأة مثال على ذلك حيث يحاول المشتغلين والمهتمين بقضايا المرأة سواء رجال أو نساء العودة إلى التراث الفقهي المتنور ودعم حركات الإصلاح من مختلف الطوائف التي تعلن أن الأساس في الدين هو العدل والإنصاف ومن ثم رفض اى مصادر أخري للتشريع أو التنظيم الاجتماعي.[56]

4-الثقافة السياسية للمواطنين والجماهير في المنطقة العربية، فيما يمكن تشبيهها بالمزاج العام والشعبي، والتي تبدي قدرا كبيرا من الحساسية إزاء الربط بين مفهومي المواطنة والأقليات في بعض الحالات على اعتبار أن هذه المفاهيم تستخدم كذريعة تبيح للأطراف الدولية فرض إرادتها على عملية صناعة القرار الوطني، وصولا لتهديد سيادة البلدان العربية ماديا، وهو ما تمكنت كثير من الأنظمة العربية من الإفادة منه واستغلاله على امتداد سنوات طويلة، في محاولة إجهاض أي استحقاقات من جانبه

---

[55]المرجع السابق.

[56] صباح الحلاق، مرجع سابق.

تجاه جماعات الأقليات والمواطنة عامة لجميع المواطنين، خاصة في السنوات السابقة على الثورات العربية، ولم يتوقف حتى بعد اندلا ع الثورات العربية.

5-على جانب أخر لا يمكن إغفال إشكالية التطورات الداخلية التي تموج بها جماعات الأقليات المختلفة، حيث تشهد الساحة الداخلية لكثير من الجماعات الأقلية نمط من التنافس والرؤى المختلفة حول إدارة النضال مع الأنظمة القائمة، والمحيط المجتمعي الأوسع المتواجدة فيه هذه الجماعات، بين الفاعلين التقليدين أو القدامى وما يحملونه من رؤى كما هو في بعض التجارب مثل مصر التي تقبل بصيغ لا ترتبط بقيم المواطنة في تنظيم العلاقة بين الجماعة والدولة، في مقابل فاعلين جدد أكثر تقدمية في طرحهم وتصورهم للعلاقة مع الدولة، وأكثر انفتاحا وقابلية لقيم المواطنة والمساواة كما هو الحال في تجربة اتحاد شباب ماسبيرو في مصر، والشبكة الأشورية لحقوق الإنسان في سوريا. على سبيل المثال تشهد الجماعات الشيعية في دول الخليج هذا التفاوت حيث تختلف في الكثير من خصائصها الإثنية؛ كما تختلف في مكانتها الاجتماعية ووضعها الاقتصادي. ومن ثم يمكن القول إن هناك تنوعات داخل المكون المجتمعي الواحد ولا يصح إصدار تعميمات وتصورات عامة لها.[57]

6-يبقي عامل شديد الأهمية وهو تماس إشكالية مواطنة الأقليات مع ظهور عدد من الفاعلين الإقليمين والخارجين في الساحات الداخلية لعدد من البلدان العربية، أو في حالات أخرى، يتم حسب أي جماعة أقلية في دولة ما من هذه الدول العربية على أحد هذه القوى، وهو ما تستغله الأنظمة بقوة لإجهاض أي حركة أو ممارسة محتملة لهذه الجماعات نحو تحقيق مواطنتها، على اعتبار أن من شأن هذه المطالبات تهديد وحدة هذه الدول واستمرارها. فعلى سبيل المثال للعلاقة بين الداخل في المكون المجتمعي الواحد وجاليات المهجر المنتمية لنفس المكون المجتمعي، وهنا يمكن التدليل بمثال الأكاديمية الأمازيغية بباريس للدفاع عن حقوقهم في البلد الأم

[57] **عباس المرشد، مرجع سابق.**

المغرب.[58] في جانب أخر للامتدادات الجغرافية لبعض المكونات الاجتماعية تلعب دور في تحديد الكيفية التي يتعامل بها النظام مع المكونات الاجتماعية المختلفة وكذلك في الكيفية التي تناضل بها هذه المكونات للحصول على حقوقها المختلفة وتجربة المكونات الاجتماعية في إيران مثالا على ذلك،[59] والحالة الشيعية في دول الخليج.

كانت قضية الأقليات الدينية والإثنية واللغوية في العالم العربي قلما يتم تناولها من قبل النخبة الفكرية والسياسية العربية، ولذلك يمكن القول إن مفهوم الأقلية مفهوم مرن وديناميكي يتغير باستمرار بفعل عوامل عديدة كالهجرات والتغيرات الديمغرافية التي تشهدها المجتمعات والوعي الذاتي بالهوية داخل المكونات الاجتماعية المختلفة كذلك مدى تمتع هذه المكونات بالحقوق والحريات المختلفة.[60] وأما عندما يثير موضوعها أحد الكتاب المنتمين إلى هذه الأقليات أو غير المنتمين إليها؛ فإنه يواجه بكثير من الانتقادات والاستفهامات، فقضية الأقليات تم تجاهلها من قبل الحكومات لمدة طويلة من الزمن خلفت مشكلات عرقية واجتماعية واقتصادية، فبدلا من أن يحاول النظام السياسي للدول أن يدمج هذه الأقلية بشكل ما في النظام أو مع باقي أطياف المجتمع إلا أنه تجاهل القضية فتفاقمت إلى ما وصلت عليه اليوم، فلقرون من الزمان ساد النظام الشمولي الاستبدادي العالم العربي وخلف معه جهلا في التعامل مع القضايا الكبرى كالأقليات وأيضا غاب مفهوم كالمواطنة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، لتعود هذه القضايا مرة أخرى مع الصحوات العربية ابتداء من 2011 وإلى الآن.[61]

---

[58] يوسف لعرج، مرجع سابق.

[59] نوران سيد أحمد، مرجع سابق.

[60] عباس المرشد، مرجع سابق.

[61] محمد محفوظ، الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي [رؤية جديدة]، مجلة الديمقراطية، http://is.gd/IZiwxX

يبدو أن الدول العربية ليست الوحيدة التي تشهد حراكا مجتمعيا في سبيل تحسين الحقوق والحريات المختلفة، وفي سبيل التقدم على طريق المواطنة، حيث أن دول الجوار كذلك تشهد حراكا ومطالبات مماثلة من مجتمعاتها في سبيل الحصول على حقوق المواطنة، ويبقي المستقبل كفيلا بالإجابة عن حجم التأثير والتلاقي بين الطرفين في سبيل النضال في طريق الدفع بقضايا ومطالب المواطنة في هذه الدول للإمام. مما يؤكد أن عملية المواطنة وعلاقتها بالمكونات الاجتماعية للدولة هي نتاج ظروف نشأتها وليست قدرا ثابتا ويمكن تطوير المنظومة ككل من خلال تغيير في البنية الحاكمة.

وفي إطار المستويات المختلفة للمواطنة وإشكاليات المكونات الاجتماعية المشار لها يحاول هذا الكتاب عرض أزمة المواطنة لدى مكونات مجتمعية مختلفة في المنطقة العربية وتطور وضعيتها بعد الحراك العربي الجاري، وينقسم الكتاب إلى مقدمة وثلاثة أجزاء رئيسية وخاتمة:

الجزء الأول: متعلق بدراسات حالة متنوعة من حيث طبيعتها من دول وهي: ليبيا، مصر، سوريا، العراق.

الجزء الثاني: نماذج من دول الجوار، تركيا وإيران.

والجزء الثالث: متعلق بنماذج مختلفة لحالات عابرة للدول في المنطقة وهي: الشيعة، المسيحيين، الأكراد، الأمازيغ.

في محاولة للبحث عن جوهر الأزمة وآفاق الحل.

أولا: دراسات حالة

ديناميكيات الانقسام المجتمعي بعد الثورة في ليبيا
الأقليات ورهان المواطنة

وليد حدوق

كاتب وباحث سياسي تونسي، متخصص في الشأن الليبي

في حين تميزت التحليلات السائدة للمسارات الانتقالية في مصر وتونس بثنائيات الثورة مقابل النظام القديم أو الإسلاميين مقابل القوى العلمانية، وإذا كان الوضع السوري قد انتقل من ثنائية الأزمة – الثورة إلى ما يشبه الصراع الطائفي المفتوح في المشرق العربي من العراق إلى اليمن وتتقاطع ضمن خارطتها المحددات المحلية بالإقليمية والدولية، فإن الحالة الليبية تبدو متفردة من زاوية كونها تمثل حالة وسطى بين الحالتين: فهي تقاطع بين مسار انتقالي سياسي غير مكتمل واحتراب أهلي معقد من حيث تعدد الصراعات وتنوع محدداتها في ظل غياب أجندة وطنية واضحة.

وإذ تتناول هذه الورقة مسألة المواطنة في ليبيا فإنها تسلط الضوء على ديناميكيات الانقسام المجتمعي الليبي وخلفياته السياسية والعسكرية، فإذا كانت فكرة العيش المشترك شرطا أساسيا لوجود المواطنة أهم الأطراف الفاعلة في المخاض القائم، فإنها تركز على مختلف مستويات الانقسام الداخلي بمعزل عن التحولات الدائمة للوضع السياسي: الانقسام المناطقي وتشنج الهويات المحلية لأسباب إثنية أو مصطنعة فضلا عن عسكرة هذا الانقسام والعجز عن تكريس احتكار الدولة للعنف الشرعي. وإذا كان فكرة العيش المشترك شرطا أساسيا لوجود المواطنة، فإن توظيف التعدد الثقافي والإثني والتاريخي في الصراع السياسي الليبي يعتبر العقبة الرئيسية لبناء المواطنة في ليبيا.

وفي الجزء الأول نحاول تسليط الضوء على ديناميكيات الانقسام المجتمعي الليبي ومحدداته السياسية وعوامله المحلية، أما في الجزء الثاني فنتناول مسار عسكرة الانقسام المجتمعي في ليبيا ومحاولات استرجاع نفوذ الدولة على الوضع الأمني في الفترة التي سبقت انهيار الشرعية أو تفككها بين المؤتمر الوطني في طرابلس وبرلمان طبرق. ختاما، نرصد في الجزء الثالث مسألة الجنوب الليبي من زاوية كونه يمثل مجالا لتوتر وصراعات ذات خلفيات إثنية وثقافية لها امتدادات في بقية الداخل الليبي والجوار الإقليمي.

يمكن القول إن ليبيا من حيث الواقع المجتمعي السياسي هي مجموعة من "الأقليات" أو أنه لا يمكن الجزم في السياق الليبي بأغلبية واضحة المعالم، تحمل نفس التصور السياسي وترتبط بينها بحد أدنى تنظيمي أو إداري.

لقد لعبت المحليات دورا مهما منذ بداية الثورة الليبية، فمع تصاعد آلة القمع العسكرية لنظام القذافي تشكلت مجالس على المستوى المحلي كان الهدف منها حماية المدنيين وتسيير الحياة اليومية، وفي عموم مدن الشمال الغربي الليبي كمصراته وجبال نفوسة تشكلت كتائب ثورية مسلحة كان هدفها ردع القوات الموالية للقذافي. ومع انهيار النظام واتساع ظاهرة الاستيلاء على مخازن السلاح تزايد عدد التشكيلات التي تسمي نفسها "كتائب ثورية" حتى في المناطق التي لم تشهد معارك تذكر على غرار بعض أحياء طرابلس. وإذ تختلف الديناميكيات وفقا للعوامل المحلية والجهوية فإن المشترك بين المدن والمناطق المعروفة بدورها الحيوي في إسقاط نظام القذافي –على غرار مصراته– يتمثل فيما صنعته معارك 17 فبراير من لحمة على المستوى المحلي وتشكل مجالس تسيير ذاتي بسند عسكري.

ففي الغرب الليبي بدأ التنافس والنزاع العسكري بين المدن والمكونات القبلية التي انخرطت مبكرا في المواجهة المسلحة ضد النظام من جهة والمدن والقبائل المحسوبة على "النظام السابق" من جهة ثانية. وفي الشمال الشرقي أو "إقليم برقة" فإن تدخل تحالف الشمال الأطلسي وما وفره من حماية جعل حدة المعارك أقل ضراوة ولم تتشكل بالتالي كتائب عسكرية ثورية تذكر، أما بعد سقوط نظام القذافي فقد شهدت المنطقة

صراعا بين الإسلاميين من ذوي السبق في ثورة 17 فبراير والعسكريين والأمنيين الذين عملوا في أجهزة نظام القذافي بالإضافة إلى جملة من الديناميكيات المحلية المرتبطة بمسألة الفيدرالية واللامركزية الإدارية. وفي الجنوب –منطقة الفزان– التي التحقت بالثورة في الشهر الأخير فإن الميليشيات التي تكونت بعد سقوط النظام تخضع في جلها لاعتبارات إثنية وقبلية.

ورغم تشكل "مجالس الحكماء" بهدف القيام بوساطات على مستوى النزاعات المحلية إلا أن ضعف السلطة المركزية أمنيا وعسكريا ومن ثمة عجزها عن توفير آلية تنفيذية عادة ما يفشل هذه النزاعات.

من الانقسام السياسي حول 17 فبراير إلى تشنج الهويات:

لقد بدأ الانقسام غداة سقوط نظام القذافي بين معسكرين:[62] معسكر أول اعتبر منحازا للثورة ومعسكر ثان اعتبر مستفيدا من النظام الذي قاده القذافي، وتدريجيا ومع بروز خارطة جديدة للمصالح بدأت التحالفات تتغير لتتغير خارطة الهويات وسردياتها المختلفة مع تغير الخارطة السياسية.

يتمثل المعسكر الأول في المدن والمناطق التي لعبت أدوارا رئيسية في معارك الثوار ضد نظام القذافي على غرار مصراتة والزنتان ثم الزاوية ومجموعة من أحياء طرابلس كسوق الجمعة وتاجوراء فضلا عن المدن البربرية في جبال نفوسه. وفي عموم هذه المناطق عادة ما تلعب النخب الممثلة للمصالح المحلية دورا رئيسيا في صياغة دور وتوجهات "القوى الثورية "في المسار الانتقالي والمعادلة الوطنية الليبية.

أما المعسكر الثاني فيشمل عموم المكونات التي قدمها نظام القذافي واعتمد عليها في تكريس القبضة الأمنية ومواجهة الثورة بعد اندلاعها في 17 فبراير وأهمها قبيلة "القذاذفه" في محيط سبها وسيرت بالإضافة إلى "ورفلة" ومعقلها بني وليد و"المقارحه" في منطقة الفزان الجنوبية فضلا عن المجموعات العرقية المنحدرة من أفريقيا

---

[62] **انظر حول مكونات القوى المحسوبة على الثورة والتي تعتبر موالية للنظام القديم،**

http://is.gd/n66EDx

جنوب الصحراء. وتشترك هذه المكونات في اتهامها من طرف الثوار بالولاء للنظام السابق والتضييق عليها من طرف الكتائب الثورية. ولعل أشهر ما تعرضت إليه هذه المناطق هو العملية العسكرية التي اشتهرت بـ"القرار رقم 7" في أكتوبر من سنة 2012 والتي أقر بمناسبتها المؤتمر الوطني توجيه ضربة عسكرية لبني وليد في إطار القضاء على فلول النظام السابق، وقد أفتى الشيخ الصادق الغرياني بجواز هذه العملية ولعبت فيها كتائب مصراته والزنتان على وجه الخصوص دورا رئيسيا وهو ما أدى إلى ردود فعل تمثلت بالأساس في تشكيل المناطق المحسوبة على النظام السابق لتشكيلات عسكرية الهدف منها هو ردع ما اعتبر تهديدا لوجودها.

وإذا كان الانقسام بين المعسكرين في المراحل الأولى للثورة قد انطلق من الموقف إزاء النظام ليكتسب تدريجيا طابعا قبليا مناطقيا، فإن التناقضات السياسية اللاحقة والمتعلقة بصراع النفوذ قد اكتسبت أو أكسبت طابعا هوياتيا استعيد فيه التاريخ القريب والبعيد.

إن إحدى أهم سمات الانقسام السياسي في السياق الليبي هو ارتباطه بما يمكن أن نطلق عليه صناعة لسرديات تاريخية تؤسس لصراع الهويات. وخلافا لسياقات أخرى، فإن الهويات في ليبيا ليست دائما مستقرة ولا ترتبط فقط بالهوية الإثنية للجماعات. فعادة ما يتم استحضار أحداث وروايات تاريخية تؤسس لغطاء هوياتي للصراع السياسي القائم.

وبالإضافة إلى الانقسام الجغرافي التاريخي بين أقاليم برقة (الشرق) وطرابلس (الغرب) والفزان (الجنوب) والخصوصيات الإثنية في المنطقة الجنوبية، فإن سرديات هوياتية أخرى تتطور بالتوازي مع تغير التحالفات السياسية.

الهوية كسردية للصراع حول النفوذ: مصراتة والزنتان نموذجا

بدأ دور مصراته العسكري منذ بداية ثورة 17 فبراير بتشكل المجلس العسكري المحلي واتحاد ثوار مصراته اللذان تواصل دورهما في الأشهر التي تلت سقوط نظام القذافي والتي شهدت كذلك استحواذ كتائب مصراته على مخازن السلاح بين مدينتي

سرت وطرابلس. إلى ذلك تتضح الأهمية العسكرية لمصراته من خلال عدد المقاتلين المسجلين الذين يبلغ تعدادهم 40 ألف في مدينة لا يزيد تعداد سكانها عن 300 ألف فضلا عن دور نخبتها السياسية ومن يمثلها في المؤسسات المركزية في بناء مؤسسات أمنية بديلة على غرار اللجنة العسكرية العليا وقوات درع ليبيا التي نشأت بإشراف شخصيات تنحدر من هذه المدينة على غرار رئيس الأركان يوسف المنقوش،[63] وهو الأمر الذي يعزز من دور هذه المدينة في "المعسكر الثوري" من الناحية السياسية.

أما الزنتان وهي معقل أخر من معاقل الثورة فإنها تختلف عن مصراته بطبيعتها القبلية، إذ تلعب الوجوه القبلية الممثلة في "مجلس الشورى" المحلي دورا رئيسيا في صياغة التوجهات السياسية والعسكرية. وتعود الأهمية العسكرية للزنتان لمرحلة ما بعد سقوط القذافي ونجاح الكتائب –على غرار المجموعات العسكرية بمصراته– في الاستحواذ على جزء من مخازن السلاح،[64] وتدريجيا نجح الزنتان في توسيع نفوذهم عبر السيطرة على الحدود والمواقع الاستراتيجية في الجنوب الغربي.

ورغم التحالف الذي جمع مدينتي مصراتة والزنتان في الثورة ضد نظام القذافي، فقد أدى الصراع بينهما ضمن الانقسام القائم بين فريقي "الفجر" و"الكرامة" إلى التأسيس لسردية مفادها الصراع تاريخي بين العرب والوافدين الأتراك، حيث تعود أصول أهل مصراتة إلى المقاتلين الكراغلة الذين قدموا إلى ليبيا في العهد العثماني في حين ينتسب الزنتان إلى القادمين من الجزيرة العربية. بل تسحب هذه الخلفيات التاريخية على واقع التحالفات والمحاور الإقليمية الراهنة، أي من زاوية تقارب القيادات المصراتية مع السياسة التركية وقرب القيادات الزنتانية مما عرف بالتحالف الإماراتي–السعودي.

---

[63] تقرير مجموعة الأزمات الدولية حول ليبيا، 2012، http://is.gd/1sS6iR

[64] حول حجم السيطرة على مخازن السلاح ودور ذلك في تقوية كتائب الزنتان ومصراته،

Small arms survey، After the fall Libya، http://is.gd/ftPQbA

عسكرة الانقسام في ليبيا: الميليشيات ومحاولات بسط نفوذ الدولة

إذا كان الاقتتال الليبي بين "الثوار" و"الكتائب الموالية للنظام" قد انتهى شكليا بمعركة تحرير طرابلس في شهر أوت 2011 ثم أسر القذافي يوم 20 أكتوبر من نفس السنة، فإن الإرهاصات العسكرية والأمنية لهذا المسار الليبي الدموي لم تنته باستيفاء الاقتتال لغرضه. ومباشرة بعد سقوط مدينة طرابلس في يد الثوار بدأت تقارير منظمات حقوق الإنسان[65] في تسليط الضوء على الانتهاكات وعمليات الاختطاف التي عرفتها الساحة الليبية منذ الأشهر الأولى لسقوط النظام والتي نسب أغلبها للمجموعات المسلحة التي شهدت تطورا بنيويا مهما بعد سقوط النظام واستيلاء بعضها على مخازن السلاح الرئيسية.

ففي سياق المسار العسكري لثورة 17 فبراير عرفت الساحة الليبية تشكل مجموعات عسكرية متعددة سواء في المناطق المعروفة بـ"معاقل الثورة" على غرار مصراته والزنتان أو تلك التي لم تشهد مواجهات عسكرية قبل سقوط نظام القذافي. وفي كلتا الحالتين تخضع ديناميكية تكوين الكتائب والميليشيات لاعتبارات الظرف الأمني وعلاقة السياسي بالعسكري قبل سقوط نظام وبعده. وبصفة عامة يمكن تقسيم المجموعات المسلحة المتواجدة في ليبيا إلى الأصناف الثلاث التالية:[66]

أولا، الكتائب الثورية:

وتكونت في سياق المواجهة العسكرية العنيفة مع الكتائب الموالية للقذافي في شكل مجموعات لحماية الأحياء والمناطق الآهلة بالسكان، وتدريجيا استقطبت هذه الكتائب مقاتلين من خارجها[67] خاصة مع انطلاق دعوات الجهاد واعتباره فرض عين

---

[65] تقارير هيومن رايتس ووتش حول ليبيا لسنة 2011

[66] يستند هذا التصنيف إلى تقرير Small Arms Survey حول المجموعات العسكرية في ليبيا، http://is.gd/ftPQbA

[67] تجدر الإشارة –في حالة مصراته على سبيل المثال– على التحاق عدد من المقاتلين من مدينة بن غازي ومدن قريبة كالتوارغه، المصدر السابق، ص 20

من طرف وجوه الإفتاء المعروفة كالشيخ الصادق الغرياني. وفي مصراته –على سبيل المثال– وبحكم ضرورات المعركة بدأت المجموعات المقاتلة متعددة ومتفككة جغرافيا لتنتقل شيئا فشيئا إلى التنظيم في إطار "اتحاد ثوار مصراته" الذي قام بعد سقوط النظام بتسجيل المقاتلين وإحصائهم فضلا عن تكوين مجموعات في مختلف مناطق ليبيا خاضعة لقيادة هذا الاتحاد وهو ما أفضى إلى ما بات يعرف بدرع ليبيا.

ومع انتهاء القتال ونشوء مجالس محلية لتسيير الشأن اليومي الأمني والخدماتي فضلا عن التمثيل السياسي طرحت مسألة إخضاع المقاتلين وسلاحهم لسلطة هذه المجالس. وإذ انضوى جزء من مجموعات المقاتلين تحت رقابة المجالس المحلية وسلموا أسلحتهم ضمن إجراءات لضبط السلاح تحت سلطة مدنية مركزية موحدة فقد رفض قسم أخر التسليم بهذه الإجراءات لتتشكل على الساحة الليبية ما بات يعرف بالكتائب الثورية التي لا تخضع للسيطرة.

ثانيا، الكتائب الثورية غير المنظمة:

تتفرع هذه المجموعات عن الكتائب الثورية التي خاضت المعارك ضد نظام القذافي غير أنها رفضت تسليم السلاح والتنسيق مع المجالس المحلية. وإذ لا تتجاوز التقديرات المتداولة لحجم هذه الكتائب من حيث العدد والعدة 5 في المائة من مجموع المقاتلين والسلاح فإن أهميتها تنبع من ارتباطها بشبكات عائلية ومحلية مهمة على غرار "كتيبة السويحلي" في مصراته والتي تضم 400 مقاتلا.[68] وقد أدت خصوصية العلاقة بين هذه الكتائب والمجالس المحلية إلى توترات على خلفية أحداث عنف فضلا عن ريبة متبادلة بين القيادات العسكرية – السياسية التي صعد نجمها بعد سقوط النظام والتي تسعى إلى بسط نفوذها على المجموعات المسلحة[69].

---

[68] المصدر السابق، ص 26

[69] تعبر بعض القيادات الميدانية للمجموعات المسلحة عن تذمرها من سعي بعض الزعماء السياسيين على غرار عبد الحكيم بالحاج لبسط النفوذ على الثوار الحقيقيين، المصدر السابق، ص 28

ثالثا: المجموعات العسكرية التي تشكلت بعد الثورة

وتشمل هذه المجموعات الكتائب التي تكونت في المدن والمناطق الموالية تقليديا للقذافي بعد "معركة تحرير طرابلس" وهدفها الرئيسي حماية أهالي هذه المناطق من احتمالات وقوع عمليات انتقامية. وتدريجيا شهدت الساحة الليبية مواجهات بين هذه المجموعات والكتائب المسلحة في معاقل الثورة: قبائل المشاشية والكتائب الثورية بالزنتان، البربر في منطقة زوارة والقبائل العربية المجاورة والموالية تقليديا للقذافي على غرار الجميل والرغدالين.[70] وإذ تأسست هذه المجموعات ضمن أجندة محلية ذات أبعاد سياسية متجاوزة للأمني، فقد اكتسبت بفضل ذلك شرعية شبيهة بالكتائب الثورية الخاضعة للسيطرة وذلك بحكم ارتباطها بالمجالس المحلية وتمثيلية المناطق التي اعتبرت بدرجات متفاوتة موالية للنظام السابق.[71]

وإذ يمثل الرهان الأمني وما يعتبر "فوضى السلاح" في السياق الليبي محددا رئيسيا من محددات إمكانية بناء الدولة وتكريس احتكارها الشرعي للعنف وللقوات ، فقد قامت الحكومات المركزية المتعاقبة بمحاولات متعددة لإدماج المقاتلين و"الكتائب الثورية" ضمن أطر منظمة ورسمية غير أن هذه المحاولات لا تعدو أن تكون حلقات من مسلسل الصراع بين الهياكل الأمنية والعسكرية المنظمة قبل الثورة ومجموعات المحاربين والثوار بعد 17 فبراير وما ترتبط به هذه المكونات من محددات هوياتية عشائرية ومناطقية، ولرصد هذا المسار يمكن أن نميز محاولتين أو مشروعين رئيسيين عرفتهما الساحة الليبية: اللجان العسكرية العليا وقوات درع ليبيا.

اللجان العسكرية العليا

بعد سقوط العاصمة طرابلس عملت الكتائب المحسوبة على الثورة على تشكيل لجنة عسكرية عليا هدفها تهدئة الأوضاع الأمنية وردع التجاوزات التي عرفتها بعض أحياء طرابلس. وتكونت النواة الأولى لهذه اللجنة من مجموعات المقاتلين في أحياء

---

[70] المصدر السابق، ص 30

[71] تقرير مجموعة الأزمات الدولية حول ليبيا، 2012، مرجع سابق

سوق الجمعة وتاجوراء لتنتقل قيادتها المركزية منذ سنة 2011 إلى وزارة الداخلية في طرابلس بهدف إنشاء فروع لها في مختلف المدن الليبية بالاعتماد على حوافز مالية مغرية. وإذ نجحت هذه اللجنة في استقطاب الكتائب الثورية التي برزت في مواجهة النظام بالإضافة إلى الميليشيات التي نشأت بعد عمليات الاستيلاء على مخازن السلاح فإن درجة تحكم الأجهزة المركزية في هذه اللجان بقيت ضعيفة أن لم نقل منعدمة.

وتلعب هذه اللجان في المدن الليبية دور الشرطة فضلا عن ملاحقة رموز نظام القذافي وتقديمهم للمحاكمات، غير أنها تخضع في كثير من الأحيان إلى سيطرة القوى المحلية وإلى حدود 2012 بلغ عدد كوادرها في طرابلس 23 ألف رجل وفي عموم ليبيا 160 ألف رجل.[72]

وبحكم فشل القيادة المركزية في بسط نفوذها على هذه القوات فقد تحولت اللجان العسكرية العليا إلى واجهات للكتائب المسلحة والمجالس المحلية فيما يشبه تمويلا حكوميا للقوات المسلحة غير النظامية. وفي هذا السياق صدر مرسوم من وزارة الدفاع في شهر ديسمبر 2012 بحل اللجان العسكرية العليا[73] مما أسفر عن احتجاجات ومواجهات من قيادات هذه اللجان رفضا لقرارات الإدماج في جهاز الشرطة الرسمي، وهو مخاض بقي متواصلا حتى في ظل الانقسام القائم بين المؤتمر الوطني في طرابلس برلمان طبرق في الشرق. ومن زاوية عملية أدى غياب المقومات الأساسية لجهاز أمني أو عسكري على المستوى الليبي العام

---

[72] المرجع السابق

[73] حول إصدار المرسوم وحيثياته، http://is.gd/sWHMsN

وحول مجمل ردود الأفعال بخصوص هذا المرسوم ورفض اللجان الانضمام لجهاز الشرطة،

http://is.gd/B0MDPq

قوات درع ليبيا

مثل الإعلان عن اجتماع كتائب عسكرية من مختلف المناطق الليبية وانصهارها في قوة واحدة تحت اسم "درع ليبيا" تخضع لإشراف وزارة الدفاع نقطة مضيئة في النفق الأمني وفوضى الميليشيات الليبية. ففي بداية سنة 2012 اجتمعت في مدينة مصراته المجالس العسكرية بالمدن والمناطق التالية: مصراته، زليطن، زوارة، الزاوية، الخمس وبني وليد لتكون ما أطلق عليه "الوحدة المركزية لدرع ليبيا. أما في الشرق، فقد تم ضم مجموعة من الكتائب العسكرية بين غازي لقوات درع ليبيا بعد تدخلها لفض النزاع بين قبائل التبو والزوية في الكفرة في شهر فيفري 2012. وتدريجيا بدأت وحدات عسكرية أخرى في الالتحاق بدرع ليبيا ليصل تعدادها إلى 13 ألف رجل سنة 2013.

ورغم محاولة وزارة الدفاع ورئاسة الأركان لتكريس "درع ليبيا" كنواة أولى لجيش وطني مأمول إلا أن عوامل عديدة حالت دون ذلك ويمكن تلخيصها في عاملين رئيسيين:

- أن الكتائب الثورية التي تعمل الحكومات المركزية المتعاقبة على إدماجها في نسيج عسكري منظم ترفض التعامل مع القيادات السابقة في المؤسسة العسكرية التي كانت قائمة في عهد القذافي، ورغم أن وحدات عديدة من الجيش السابق قد التحقت بالثورة منذ بداياتها في بن غازي على غرار قوات الصاعقة إلا أن عديد القيادات الثورية تعتبر هؤلاء الضباط من "أزلام النظام السابق". وفي هذا السياق اتهم يوسف منقوش رئيس الأركان منذ توليه رسميا بمحاباة الثوار على حساب القوات النظامية في الشرق[74] وتهميش القيادات العسكرية التقليدية على غرار الجنرال خليفة حفتر. أما في الغرب الليبي وبحكم ما شهدته المنطقة من اقتتال عنيف وغياب الحضور العسكري النظامي في عهد القذافي لصالح الكتائب الموالية فيبدو المشهد أكثر تعقيدا.

---

[74] **حول الخطوات التي قام بها يوسف منقوش وأثارت جدلا في الساحة الليبية والشرق تحديدا،**
http://is.gd/ri8fNQ

إذ التحق جزء من المقاتلين الموالين للقذافي بالكتائب الثورية ليشكلوا مجموعات مسلحة على أساس الولاء المحلي ويلتحقوا بقوات "درع ليبيا".[75]

- بحكم خضوع جل الكتائب التي انضمت إلى قوات درع ليبيا لاعتبارات محلية، فقد نشأت خلافات في التقدير بين الكتائب الوسطى والشرقية والغربية مما أخل بضرورات التنسيق والانسجام في العمل العسكري. وفي تدخل درع ليبيا لفض النزاع بين التبو والقبائل العربية، كانت الكتائب الشرقية أكثر عنفا لصالح المكون العربي في الكفرة (قبائل الزوية) في حين وقفت الكتائب الوسطى التي يهيمن عليها ثوار مصراته على الحياد إزاء التبو.

تمثل المسألة الأمنية وما يقترن بها من ضرورة احتكار الدولة للعنف السلاح أحد المحاور الرئيسية في مسار بناء الدولة المأمولة في ليبيا وركنا رئيسا في أي حل قد تتوصل له الأطراف المشاركة في حوار الصخيرات برعاية أممية.

وإذ تهيمن أولويات أخرى على الأجندة المطروحة للنقاش ضمن الوساطة الأممية باعتبار أن جلها يتعلق بتنازع الشرعيات بين المؤتمر الوطني في طرابلس والبرلمان في طبرق وشكل المؤسسات السياسية المستقبلية، فإن بؤر الخلاف والتوتر العالقة بين المكونات الليبية قبل عمليتي الكرامة وفجر ليبيا لا يبدو أنها تحظى بالقدر الكافي من النقاشات الدائرة، بل أن بعضها يكاد يغيب عن دائرة المفاوضات وعلى رأسها مسألة الجنوب الليبي الذي يمثل مرآة عاكسة لتفاعل المكونات الإثنية والثقافية مع مسار بناء الدولة.

الانقسام المجتمعي، المواطنة والأقليات في ليبيا

بحكم تنامي أهمية العامل المحلي والجهوي منذ بداية الثورة الليبية في مقبل المركزية المفرطة لنظام القذافي، احتلت مسألة اللامركزية وتحديد الهيكلة الإدارية حيزا مهما في الطروحات السياسية المتداولة في" ليبيا الجديدة". وبحكم الإرث التاريخي في الشرق أو

---

[75] على غرار كتائب الأوفياء في طرهونة والتي انضمت لاحقا للكتيبة 138 مشاة في "درع ليبيا"، http://is.gd/5JA4nH

"إقليم برقة" والمتمثل في دورها الرئيسي ضمن منظومة الحكم الفيدرالي الذي كان قائما إبان العهد الملكي وما ارتبط بذلك من حنين لدور نخب بن غازي ودرنة وسخط على قمعها من طرف نظام القذافي، فقد طفت على السطح دعوات لإقامة نظام فيدرالي بما يعزز الدور السياسي والاقتصادي لإقليم برقة.

المسألة الفيدرالية [76]

في شهر مارس من سنة 2012 شهد الشرق الليبي محاولة لتكوين مجلس يكرس الانفصال عن العاصمة طرابلس تحت عنوان الفيدرالية غير أن المجالس المحلية بالشرق وذراعها العسكري بالإضافة إلى الإخوان المسلمين الذي يتمتعون بتأثير مهم في المنطقة قد أجهضوا هذه المحاولة وأفضلوا صعود المرشحين الموصوفين بـ"الانفصاليين" للمؤتمر الوطني العام.

وإذ يستند الحراك الداعم للفيدرالية إلى دعم النخب المثقفة والإدارية وبعض وجوه معارضة المنفى سابقا، فإن الدعم الرئيسي هو ذاك الذي تحظى به داخل المكونات القبلية على غرار العبيدات والعواقير والمغاربة رغم بعض التباينات داخلها.

على أن طيفا واسعا من الفاعلين السياسيين فيما يعرف بـ"إقليم برقة" يلحون على ضرورة اللامركزية السياسية ونقل بعض مؤسسات السيادة لمدينة بن غازي ويميزون بين هذه المطالب والدعوات الفيدرالية ويذهب بعضهم إلى حد اعتبار هذه الدعوات عامل إضعاف لسعيهم لتكريس لا مركزية عادلة ومتوازنة.

ومن زاوية الأقليات على غرار الطوارق والتبو والأمازيغ، فقد طرح المسار السياسي في ليبيا إشكاليات عديدة. إذ اعتبر الطوارق أن "لجنة النزاهة" قد أقصت تمثيليتهم بتعلة تورط نوابهم مع كتائب القذافي وكذلك التبو الذين يطالبون بحقهم في المواطنة في منطقة الكفرة ويوجهون أصابع الاتهام لقبائل الزوية العربية فضلا عن الأمازيغ وتنديدهم المستمر بمحاولة نخب المدن الكبرى تهميش ثقافتهم ولغتهم. وقد انعكست "أزمة الأقليات" على انتخابات لجنة الستين أو الهيئة التأسيسية للدستور

---

[76] **حول المسألة الفيدرالية وطرحها بعد سقوط نظام القذافي، http://is.gd/n66EDx**

التي شهدت مقاطعة ملفتة للانتباه – مقارنة بانتخابات المؤتمر الوطني العام – من طرف هذه المكونات فيما بدا أنه احتجاج على التهميش المستمر أو المستفحل.

المحددات العرقية والقبلية لأزمة الجنوب: مدينة سبها نموذجا

تمثل منطقة الجنوب الليبي المتاخمة للتشاد والنيجر ومدينة سبها على وجه التحديد بؤرة رئيسية من بؤر التحولات والأزمات التي يعرفها المسار الليبي، وبحكم خصوصية هذه المنطقة من حيث كونها نقطة عبور بين أفريقيا جنوب الصحراء والشمال العربي فإنها تمثل واجهة لتقاطعات عرقية وقبلية متعددة فضلا عما تشهده من صراعات عميقة ذات امتدادات إقليمية ودولية مباشرة وغير مباشرة.

وقد شهدت هذه المنطقة تصعيدا عسكريا استثنائيا في شهر ديسمبر 2013 وبداية سنة 2014 على ضوء مواجهات بين المكونات القبلية والعرقية الليبية أدت إلى تدخل قوات محسوبة على مصراته والزنتان تحت غطاء رسمي وبتزكية المؤتمر الوطني العام[77] فضلا عن جملة من ردود الأفعال الدولية.[78]

تعود خصوصية الصراع في مدينة سبها إلى درجة تعقيد المكونات العرقية والقبلية وما ارتبط بها من إرث تاريخي يشمل الحقبتين العثمانية والاستعمارية[79] فضلا عما ميز علاقة هذه المكونات بنظام القذافي من شد وجذب ارتبط في جزء مهم منه بعلاقات ليبيا القذافي بجوارها الأفريقي (التشاد والنيجر).

وفي الصراع المستجد يمكن رصد فاعلين رئيسين: التبو الذين ينحدرون من أصول أفريقية ومجموع الميليشيات القبلية، على أنه وخلافا للسائد فإن الصراع لا ينحصر بين

---

[77] حول تحرك ثوار مصراته في أحداث سبها الأخيرة بقرار من المؤتمر الوطني العام،
http://is.gd/TceoxV

[78] حول ردود الأفعال الدولية، تصريح رئيس هيئة الأركان الفرنسي بخصوص إمكانية تدخل دولي لتأمين الحدود الجنوبية الليبية، http://is.gd/C8Vy1h

[79] في أواخر القرن التاسع عشر وإبان الاحتلال الإيطالي في بداية القرن، شهد الجنوب الليبي ومنطقة سبها هجرات عربية إلى النيجر والتشاد وهجرات أفريقية –التبو خصوصا– إلى ليبيا.

التبو والعرب وإنما يشمل مواجهات بين ميليشيات عربية لأسباب تتعلق بخصوصيات الثورة الليبية ومسارها على نحو الاقتتال الذي شهدته المنطقة مؤخرا بين "القذاذفة" ومجموعات من "ورفلة" من جهة وأولاد سليمان من جهة ثانية.

قبائل التبو

يبلغ تعداد التبو حوالي 350 ألفا موزعين بين ليبيا والتشاد والنيجر، وتعود خصوصية تواجدهم الليبي إلى انتشارهم على طول الحدود الجنوبية من الكفرة في أقصى الشرق إلى قترون في جنوب سبها فضلا عما يميز المنطقة الجنوبية من ثروات طبيعية بترولية وأهمية استراتيجية تاريخية في التبادل التجاري بين العرب والأفارقة.

وطوال عقود حكم القذفي، لعب التبو دور حصان طروادة في الصراعات التي خاضها النظام مع التشاد المجاور: فمن التحالف مع التبو الليبيين والتشاديين بهدف كسب ولائهم في سياق الخلاف مع حكومة نجامينا حول منطقة أوزو الحدودية في عقد السبعينيات ومنحهم المواطنة الليبية إلى تشجيع الهجرة العربية —القذاذفة وورفلة— تحديدا إلى المناطق الجنوبية بهدف "تعريبها".

وإبان الثورة الليبية عرض نظام القذافي تسوية الوضعية القانونية للتبو مقابل تغيير موقفهم من الثوار الذين ساندوهم منذ بداية التحركات، ففي شهر ماي من سنة 2011 أصدرت طرابلس مرسوما يقضي بمنح الجنسية الليبية للتبو المسجلين في منطقة أوزو مقابل توفير الدعم لكتائب القذافي في الجنوب. وفي سياق ردود الفعل، منح المجلس الانتقالي الليبي في حينها التبو وقياداتهم —على غرار عيسى عيد المجيد في الكفرة— الحق في السيطرة على الحدود الجنوبية باسم الثوار وهو ما يعني عمليا التحكم في خطوط التجارة والتهريب والعصب الاقتصادي في المنطقة، مما أثار غضب المكونات العربية المنافسة الذي لا يقرون بالمواطنة الليبية للتبو.

الميليشيات القبلية

لعبت المكونات القبلية في منطقة الفزان والجنوب الليبي دورا رئيسيا في إسناد كتائب القذافي، ومع سقوط النظام عمل جزء من المقاتلين الموالين سابقا لنظام

القذافي على الاستحواذ على السلاح والتنظم عسكريا على أساس الولاء العشائري والقبائلي. وإذ تمثل قبيلة أولاد سليمان مكونا مؤثرا في سبها، فقد اجتمع أبنائها ممن عمل تحت لواء النظام والثوار على حد سواء ضمن كتائب عسكرية متفاوتة الحجم، لعل أهمها هي تلك التي يقودها بدر الدين الريفي الشريدي المتهم بتجارة السلاح والمخدرات في عهد القذافي.

وإلى جانب أولاد سليمان تتواجد في سبها ميليشيات محسوبة على قبائل القذاذفة وورفلة والحساونة والمحاميد، وإذ يعزى تواجد بعض هذه المكونات إلى تحالفها السابق مع نظام القذافي ولجوئها للجنوب بعد سقوطه، فإن جزءا أخر يرجع تواجده إلى ظاهرة "العائدون" وهم عموم الليبيين المنحدرين من هاته القبائل والمستقرين منذ بداية القرن العشرين في التشاد والنيجر والذين استقدمهم القذافي في سياق "تعريب الجنوب" ومكنهم من مواقع مهمة في منظومته الأمنية العسكرية.

المحاور الرئيسية للصراع في سبها والجنوب

على غرار بقية المناطق الليبية، تنقسم السيطرة على منطقة الفزان الجنوبية بين مجموعات مسلحة وقبلية متعددة، وتمثل طرق التهريب من النيجر وإليها عصبا حساسا وبؤر تنازع بين عموم هذه المكونات. ففي حين يسيطر التبو على طريق قترون – النيجر جنوب سبها، يسيطر الطوارق على أوباري وطريق الأدرار وكثيرا ما تطرأ في عموم هذه البؤر نزاعات مسلحة مع المجموعات العربية المنافسة. وتمثل هذه الطرق الصحراوية معبرا لتجارة السلاح والمخدرات فضلا عن السلع التي تقدر بملايين الدولارات ومسالك الهجرة غير الشرعية.

وبحكم أهمية المنابع البترولية في هذه المنطقة فإن المجموعات المسلحة عادة ما تتسابق للتحكم في آبار النفط ومجمعات استخراجها. وهو ما عرفته منطقة سبها في سبتمبر 2013 حين منع التبو استخراج النفط في حقل "الفيل" مطالبين بتمتيعهم بعائدات الريع النفطي وتدخل مجموعات الزنتان لحماية هذا الحقل النفطي بدعم من السلطات المركزية.

وإلى جانب النفوذ على الطرق والمدن وحقول الثروة النفطية، تبرز مسألة المواطنة والحكم الفيدرالي أو المحلي كمحاور رئيسية للصراع.

ففي حين يعتبر التبو والطوارق أن المجلس الانتقالي الليبي والهيئات المركزية قد وعدتهم بالاعتراف بهم كمواطنين، فقد أدى إلغاء منح مليون "بطاقة هوية" لهذه المجموعات فضلا عن الفقرة 29 من مشروع الدستور والتي تنص على سحب الجنسية ممن منحت لهم لأغراض سياسية أو عسكرية في عهد القذافي إلى أعمال عنف غير مسبوقة وعمليات إغلاق لحقول نفطية في محيط سبها.

وإذا كانت منطقة الفزان الجنوبية قد شهدت دعوات عديدة للفيدرالية إلا أن ذلك عادة ما يثير احتقانا داخل المجموعات القبلية العربية من جهة وبين هاته الأخيرة والطوارق والتبو من جهة ثانية. إذ يحرص كل طرف على تثبيت هيمنته على الجنوب وسبها وهو الأمر الذي قد ينتفي بتقسيم إداري لا مركزي أو فيدرالي في منطقة تتغير الديمغرافيا وموازين القوى فيها باستمرار فضلا عن غموض الهوية الليبية لمئات الآلاف من سكانها.

خاتمة:

إن المشهد الليبي وإذ يتميز في صورته العامة بشرخ رئيسي بين القوى المساندة لتغيير جذري ثوري من جهة وقوى أخرى محسوبة على النظام السابق أو مستفيدة من وضعية ما قبل 17فبراير من جهة ثانية، فإن طبيعة هذه القوى من الضفتين وانقسامها وخضوعها لاعتبارات محلية وإقليمية (شرق –غرب) وعسكرية (الميليشيات) قد أفقد هذا الشرخ الرئيسي طبيعته السياسية بما فكك خارطة الصراعات وجعلها تدريجيا لا تخضع لخلافات أو رؤى سياسية تخص مستقبل ليبيا وبناء الدولة فيها .

وبهذا المعنى، لم يؤد النزاع العسكري الذي شهدته ليبيا إبان الثورة وبعدها إلى مواجهة بين قسمين من المجتمع فحسب وإنما أفرز قوى مناطقية محلية متعددة قد تلتقي مصالحها أو ندرجها تبسيطا ضمن نفس الطيف على غرار "فجر ليبيا" أو

"الكرامة" ولكنه لا يعدو أن يكون عنوانا سياسيا عاما لمجموعة من الفاعلين والقوى المحلية المتعددة.

بعد ما يزيد على السنوات الأربع من ثورة 17 فبراير، تبدو خارطة "ليبيا الجديدة" عصية على إحلال السلم وبناء دولة المواطنة بمجرد توافق طرفين يتنازعان الشرعية التمثيلية لاعتبارات قانونية إجرائية .إذ كشف مسار الانتقال الليبي وما أفرزه من موازين قوى عن درجة تعقيد كبيرة يختلط فيها المعطى والموقف السياسيين بالخلفية والديناميكيات العشائرية والمحلية والجهوية وأحيانا الاعتبارات الشخصية.

وبقدر تفكك الواقع الليبي وتشرذم محدداته تكون صعوبة تحديات بناء الدولة في ليبيا: توزيع السلطات واقتسام الثروة دون السقوط في محاذير النعرات وتأسيس قوة عسكرية وطنية تحتكر العنف لصالح الدولة، ناهيك عن تكريس تقاليد الصراع السياسي الحديث القائم على أساس المشروعات والرؤى بعيدا عن دوائر التأثير العرقي والقبلي والجهوي.

أزمة المواطنة في مصر:
لماذا فشلت الحركات الشبابية المطالبة بدولة المواطنة؟
حالة اتحاد شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي

جورج فهمي

باحث زائر (مركز كارنيجي للشرق الأوسط)

جاءت انتفاضة قطاع واسع من المجتمع المصري في 25 يناير 2011 لتعبر عن رفضها للقواعد التي حكمت علاقة الدولة بالمجتمع خلال الثلاثة عقود التي حكم فيها نظام مبارك. فبينما اختلفت المطالب داخل ميدان التحرير ما بين مطالب سياسية واقتصادية واجتماعية، فإنها اجمعت جلها على مبدأ المواطنة لإدارة العلاقة بين السلطة السياسية والمصريين، لتضمن لهم حقوقهم الاقتصادية، والسياسية، والثقافية. فخرجت من رحم انتفاضة يناير 2011 مجموعة من الحركات الشبابية التي استغلت المجال العام "المحرر" للعمل من أجل نشر أفكارها والضغط على السلطة الانتقالية لتحقيق مطالبها كاتحاد شباب ماسبيرو، واتحاد شباب النوبة الديمقراطي اللذان سعا للدفاع عن حقوق المسيحيين والنوبيين الدينية والثقافية كمواطنين مصريين.

رفض قطاع من شباب الأقباط نمط التعامل الدولة مع الأقباط من خلال الكنيسة باعتبارها الممثل السياسي للمسيحيين، مطالبين بالمساواة في الحقوق على أساس المواطنة التي تساوي ما بين كافة المصريين دون تفرقة بسبب الدين. أسست هذه المجموعة حركة اتحاد شباب ماسبيرو لتكون إطارا للتعبير عن مطالبهم. ثار أيضا قطاع من الشباب النوبي على قياداته التقليدية مطالبا بحقوقه الثقافية والاجتماعية كاملة، فانضم إلى كيان كان قد تم تأسيسه قبل يناير 2011 هو اتحاد شباب النوبة

الديمقراطي للنضال من خلاله. بينما اختلفت أهداف الحركتين محل الدراسة وطبيعة انشطتهما، إلا أنهما أجمعا على ضرورة إعادة صياغة علاقة الدولة المصرية بمكونات المجتمع المصري سواء من خلال الدفاع عن حرية العبادة والمساواة أمام القانون كما هو حال اتحاد شباب ماسبيرو أو الاعتراف بالحقوق الثقافية كما هو حال اتحاد شباب النوبة الديمقراطي.

الا انه على الرغم من ان أهداف تلك الحركات تعبر عن مطالب متظاهري التحرير في التغيير، فإنها قد فشلت في ان تنتقل بأفكارها تلك لصياغة قواعد جديدة لشكل العلاقة بين الدولة والمجتمع. لم تفشل تلك الحركات فقط في الضغط على السلطة لتغير تلك القواعد، بل أيضا في حشد دعم داخل دوائرها المسيحية والنوبية لتلك المطالب، فبدأت في الافول تدريجيا حتى خفت صوتها تماما خلال السنتين الاخيرتين.

تسعى هذه الورقة إلى تحليل تجربة كل من اتحاد شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطية لمعرفة لماذا فشلت تلك الحركات فكريا في نشر أفكارها وسط مجتمعها وتنظيميا في بناء حركات مؤثرة وقادرة على الضغط على السلطة السياسية وأثر ذلك على مستقبل قضية المواطنة في مصر؟ وتنقسم إلى 3 أجزاء رئيسية: الأول، يسعى فهم تطور مفهوم المواطنة في مصر. والثاني، يرصد نشأة ونشاط حركتي شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي. والثالث، يسعى إلى فهم العوامل التي أدت إلى فشل الحركتين محل الدراسة في تحقيق مطالبهما.

أولا: أزمة المواطنة الثقافية في مصر

توجد أربعة أوجه رئيسية لمفهوم المواطنة: المواطنة القانونية والتي تعني المساواة أمام القانون، والمواطنة السياسية والتي تشير إلى الحق في التمثيل السياسي سواء من خلال الانتخاب أو الترشح لمجالس النيابية والمشاركة في إدارة شئون البلاد، والمواطنة الاجتماعية–الاقتصادية، والتي تضمن مساواة كافة المواطنين في الفرص، وضمان حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية في اطار عمليتي الإنتاج وتوزيع الموارد، والمواطنة

الثقافية، والتي تحمي الحقوق الثقافية والدينية لكل مكونات المجتمع، وقد تم التأكيد على هذا البعد الثقافي للمواطنة في ظل تنامى صعود الهويات الثقافية سواء الدينية أو العرقية خلال العقود الأخيرة ومطالبتها بحقوقها الدينية والثقافية.

سعى سمير مرقس إلى تقديم تعريف جامع لمفهوم المواطنة فيرى انها "تعبيرا عن حركة الناس اليومية مشاركين ومناضلين من أجل نيل الحقوق بأبعادها المدنية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية على قاعدة المساواة مع الآخرين دون تمييز لأي سبب، واندماج المواطنين في العملية الإنتاجية بما يتيح لهم تقاسم الموارد العامة والثروة الوطنية مع الآخرين الذين يعيشون معهم في إطار الوطن الواحد". [80]

على مستوى الممارسة، فقد خاض المجتمع المصري منذ القرن التاسع عشر نضاله من أجل بناء دولة المواطنة بجوانبها الأربعة سالفة الذكر. وبينما استطاع المصريون تحقيق المواطنة القانونية ببناء نظام قضائي وطني وضمان مساواة جميع المصريين أمامه دون تمييز، فان نضاله من أجل الأبعاد السياسية والاقتصادية–الاجتماعية والثقافية للمواطنة واجه صعوبات عدة خاصة في ظل النظام السياسي الذي أسست له ثورة 23 يوليو 1952، وسعى من خلاله النظام السياسي إلى إحكام سيطرته على المجتمع. وباستثناء التقدم الذي أحرزه نظام عبد الناصر على الصعيد الاجتماعي، فإنه اتخذ مجموعة من الإجراءات التي قوضت المواطنة السياسية، كقرار حل الأحزاب، بالإضافة إلى رفض النظام الاعتراف بالحقوق الثقافية للمكونات الاجتماعية المصرية، مفضلا دمجها كلها في إطار الأيديولوجية القومية العربية التي نادى بها ناصر. إلا أنه مع فشل القومية العربية ونظام عبد الناصر، فان السبعينيات شهدت صعودا للهويات الثقافية والدينية، فارتفعت أصوات كل من المسيحيين والنوبيين للمطالبة بحقوقهم الدينية والثقافية كمواطنين مصريين.

تعود مشكلات النوبيين في مصر بدايات القرن الماضي مع موجات التهجير المتتالية التي تعرض لها أهل النوبة. كان النوبيون قد تم تهجيرهم قسرا أربع مرات في

---

[80] **سمير مرقس، "المواطنة والتغيير: تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة"، دار الشروق الدولية، 2006.**

القرن العشرين: في ١٩٠٢، ١٩١٢، ١٩٣٢، و١٩٦٤ بسبب مشروعات الري على نهر النيل وكان أخرها مشروع السد العالي خلال ستينيات القرن الماضي والذي أدى إنشاءه إلى إغراق القرى النوبية وتهجير سكانها إلى مناطق أخرى بعيدة عن أرض النوبة. وتدور مطالب النوبيين حول حقهم في العودة إلى المناطق التي لم تغرق في النوبة القديمة، وإعادة فتح الملف الخاص بالتعويضات النوبية على أثر التهجير، والاهتمام بالثقافة النوبية واللغة النوبية.

إما المسيحيون في مصر فقد خاضوا نضالا طويلا للحصول على حقوقهم الدينية، كالحق في بناء دور العبادة، وإنهاء التمييز ضدهم في مؤسسات الدولة، وعلى الرغم من تحقيق عدة مكاسب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، فان صعود تيار الإسلام السياسي خلال السبعينيات، وسياسات كل من أنور السادات وحسني مبارك والتي سعت إلى أسلمة الدولة بهدف نزع الشرعية عن مطالب قوى الإسلام السياسي قد وضعت الأقباط تحت المزيد من القيود من قبل السلطة السياسية والقوى الإسلامية. كما ازدادت الخلافات الطائفية خلال تلك السنوات والذي طال في أغلب الحالات الأقباط وممتلكاتهم.

وعلى الرغم من مواجهة كل من المسيحيين والنوبيين لعدة مشاكل تتعلق بحقوقهم الدينية والثقافية، فإنهم أداروا علاقاتهم مع الدولة المصرية من خلال تنظيماتهم الدينية والعرقية، الكنيسة القبطية في حالة المسيحيين والنادي النوبي العام والجمعيات النوبية في حالة النوبيين. إلا أن إدارة تلك الأطراف لمشكلات الأقباط والنوبيين لم تؤد إلى حلها، بل سعت فقط إلى تسكين المشكلات دون أن تقدم رؤية جذرية للحل على المدى الطويل. فاقتصر دور تلك المؤسسات على التنسيق مع النظام السياسي بهدف احتواء التوتر. وفي ظل سطوة الأجهزة الأمنية خلال عهد مبارك، فقد ففشل الأقباط والنوبيون في الخروج من دوائرهم الدينية والعرقية الضيقة إلى المجال العام، أو ما يسميه سمير مرقس "الإطار الجامع"، مما أدى بهم إلى الانكفاء على مطالب ثانوية ليغيب المطلب الأساسي وهو صياغة قواعد جديدة لإدارة العلاقة بينهم وبين الدولة تحترم به الأخيرة حقوقهم الدينية والثقافية. حتى جاءت الانتفاضة

الشعبية في 25 يناير 2011 التي أطاحت بحسني مبارك، فبدا ان هناك فرصة لكل من النوبيين والمسيحيين للضغط من أجل تحقيق مطالبهم. فخرج مجموعة من الفاعليين من كل من المجموعتين لمطالبة السلطة الانتقالية بتغيير سياساتها تجاه قضاياهم، ومن أبرز تلك الأصوات هي الحركات الشبابية المسيحية والنوبية وخاصة اتحاد شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي.

ثانيا: صعود وافول حركتي شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي

1- النشأة والصعود

تعود بداية نشأة **اتحاد شباب ماسبيرو** إلى الشهور التي سبقت الثورة وخاصة حوادث الاعتداء المتكرر على الكنائس في نجع حمادي (يناير 2010) والعمرانية (نوفمبر 2010) وكنيسة القديسين (ديسمبر 2010) حيث بدا لقطاع كبير من الشباب القبطي أن مسئولية نظام مبارك عن تلك الجرائم ثابتة سواء من خلال التحريض أو التراخي الأمني. كما شكل أداء قيادات الكنيسة القبطية وتعاملهم مع القضية صدمة للعديد من شباب الأقباط الذي رفضوا اتجاه الكنيسة للمهادنة مع نظام مبارك وطالبوها باتخاذ مواقف أكثر حزما. خلال تلك المرحلة بدأ وعى مجموعة من الشباب القبطي يتشكل في اتجاه ضرورة تغيير النظام الحالي كخطوة لا غني عنها لتغيير واقع الأقباط. فشارك قطاعا كبيرا من هذا الشباب في ثورة 25 يناير 2011. ومع سقوط مبارك في فبراير 2011 ظن هؤلاء الشباب ان الوقت قد حان لتغيير واقع الأقباط. إلا ان في الشهور القليلة التي تلت اسقاط مبارك، شهد الأقباط حوادث عنف ربما تزيد في درجتها ووتيرتها عما اعتادوه خلال حكم مبارك. شهدت قرية صول اول تلك المصادمات الطائفية في مارس 2011، والتي انتهت بهدم الكنيسة بالقرية ومحاولة تهجير الاسر المسيحية عنها. على إثر هذه الحادثة دعا مجموعة من الشباب القبطي الثائر إلى اعتصام للأقباط أمام مبنى الاذاعة والتليفزيون بماسبيرو. وخلال هذا الاعتصام، تبلورت فكرة إنشاء حركة للدفاع عن حقوق الأقباط

تحت اسم اتحاد شباب ماسبيرو. عرف الاتحاد نفسه على صفحته الرسمية على الفيسبوك:

"لما كان اعتصام الشباب القبطي في ماسبيرو من أجل المطالب القبطية العادلة، هو نقطة فاصلة في التاريخ كله سواء كان تاريخ مصر أو تاريخ الأقباط، قررنا نحن مجموعة من النشطاء الذين نظموا الاعتصام طوال أيامه أن نؤسس اتحاد لكل الشباب الذين كان لهم دور في ماسبيرو أو حتى الذين لم يستطيعوا أن ينزلوا إلى ماسبيرو، ولكن مؤمنين بعدالة قضية الأقباط وضرورة إقامة دولة مدنية حقيقية تحفظ حقوق كل المصريين".[81]

سعى المجلس العسكري إلى احتواء أزمة صول وتعهد بإعادة بناء الكنيسة في نفس المكان وعلى نفقة القوات المسلحة. لكن لم يكد يمر شهرين على هذه الحادثة حتى اشتعلت الصدامات الطائفية في إمبابة في مايو 2011. فعاد اتحاد شباب ماسبيرو مرة أخرى للاعتصام أمام مبنى الاذاعة والتليفزيون. رفض الاتحاد الجلسات العرفية لحل الأزمة وطالب السلطة السياسية بضرورة تفعيل القانون. واستجاب رئيس الوزراء في ذلك الوقت عصام شرف وقرر إنشاء لجنة العدالة الوطنية التي ضمت بين أعضائها ممثلين عن اتحاد شباب ماسبيرو. وكان الاختبار الأول لتلك اللجنة هي فتنة قرية المارياناب بأسوان في سبتمبر 2011 والتي شهدت أيضا اعتداء بعض الأهالي على كنيسة ادعى بعضهم أنها غير مرخصة. شكلت لجنة العدالة الوطنية لجنة تقصى حقائق وانتقلت إلى المارياناب بهدف الوقوف على حقيقة الوضع وعادت إلى القاهرة بمجموعة من التوصيات في مقدمتها إقالة محافظ أسوان والذي ساهمت تصريحاته في تأجيج الأزمة. إلا أن الحكومة ماطلت في تنفيذ التوصيات وهو ما دعا ممثلو اتحاد شباب ماسبيرو إلى الانسحاب والعودة للتظاهر في الشارع. نظم الاتحاد وقفة احتجاجية أمام دار القضاء العالي وهدد بالتصعيد في حال عدم الاستجابة لمطالبه. تسارعت الأحداث بعد أزمة كنيسة المارياناب بشكل مأساوي حيث تعرضت مسيرة

[81] **الصفحة الرسمية لاتحاد شباب ماسبيرو على موقع فيسبوك، http://is.gd/DInpFp**

اتحاد شباب ماسبيرو لاعتداء من الشرطة العسكرية يوم 4 أكتوبر، فقرر الاتحاد تنظيم مظاهرة حاشدة يوم 9 أكتوبر 2011 للتأكيد على مطالب الأقباط إلا أن قوات الجيش المسئولة عن حماية مبنى الاذاعة والتليفزيون تعاملت بعنف شديد مع المتظاهرين الأقباط وهو ما أسفر عن سقوط أكثر من 27 قتيلا إما دهسا بالمدرعات أو بالرصاص الحي. شكلت تلك الحادثة نقطة فارقة في تاريخ اتحاد شباب ماسبيرو، فتحول كل اهتمامه إلى المطالبة بالقصاص من المتسببين عن العنف والقتل في يوم 9 أكتوبر 2011.[82]

أما **اتحاد شباب النوبة** فقد تأسس في أعقاب تظاهرات 6 أبريل 2008 والتي كانت المرة الأولى التي يحاول فيها بعض الشباب النوبي التمرد على أسلوب إدارة الأزمة النوبية لعقود من خلال محاولة الالتحام بالحركات الشبابية المطالبة بالتغيير السياسي كحركة السادس من أبريل. فقد انقسم الشباب النوبي خلال تلك الفترة إما إلى شباب متقوقع على نفسه وعلى قضايا النوبة دون أي تفاعل مع التطورات السياسية وقطاعا أخر انخرط في النشاط السياسي العام دون تركيز على القضية النوبية. ولهذا سعى اتحاد شباب النوبة إلى ايجاد مساحة وسط بين التيارين. بدأت فكرة الاتحاد من خلال الناشط النوبي مازن علاء الدين والذي قرر المشاركة باسم النوبة في إضراب 6 أبريل 2008. عمل الاتحاد على تعريف المجتمع المصري بتاريخ القضية النوبية ومطالبها. كما سعى للتواصل مع القوى السياسية كحركة السادس من أبريل والجمعية الوطنية للتغيير بهدف وضع قضية النوبة على قائمة أولوياتها. قبل الثورة لم يكن الاتحاد واضحا على الساحة بالشكل الكافي على الرغم من أنه كان تقريبا الجهة النوبية الوحيدة التي تمارس نشاطا سياسيا بسبب القيود الأمنية التي دفعت الجمعيات النوبية إلى تجنب العمل في السياسة، والتوجه للعمل الخيري والاجتماعي على اعتبار أنه الشكل الأسلم.

---

[82] **مقابلة شخصية مع مينا سمير وبيشوي تمري، اتحاد شباب ماسبيرو، القاهرة، 16 نوفمبر 2013.**

وكما هو الحال مع شباب الأقباط فقد شارك قطاعا من شباب النوبة في "ثورة" 25 يناير 2011، إيمانا منهم بان "لو سقط نظام مبارك فان 50% من مشاكل النوبة تكون قد انتهت".[83] في اعقاب ثورة 25 يناير، شهد الاتحاد صحوة سواء على صعيد الأنشطة أو العضوية، حيث انضمت مجموعات جديدة من الشباب إلى الاتحاد أملا في استغلال المناخ السياسي بعد 25 يناير بهدف إيجاد حلا عادلا لمشاكل النوبيين في مصر. ويؤكد اتحاد شباب النوبة الديمقراطي على ترحيبه بالعمل مع كل شخص أو هيئه أو حزب مؤمن بالقضية النوبية من النوبيين أو غير النوبيين. يعرف الاتحاد نفسه باعتباره منظمه تسعي لطرح رؤى وحلول مختلفة للقضية النوبية من خلال رؤية وطنيه وديمقراطية. وتتمثل أهدافه في:

1. الدفاع عن الثقافة والهوية النوبية ضد محاولات التذويب.
2. التأكيد على الإطار الوطني للقضية النوبية وإيمان النوبيين بحقهم في الحياة كموطنين مصريين ذوي خلفيه ثقافيه وعرقيه مختلفة.
3. دراسة قضية العودة النوبية في إطار رؤي واقعيه.
4. الاهتمام باللغة النوبية كرافد أساسي من روافد الثقافة المصرية.
5. العمل على دراسة مشاكل المجتمع النوبي والمشاركة في طرح رؤي وحلول لها في ضوء الواقع الوطني.
6. التأكيد على الديمقراطية ودورها الفعال في بناء الوطن.[84]

كما رفض اتحاد شباب النوبة الدعوات لإنشاء حزب نوبي في مصر. وأكد في بيان له أن "المجتمع النوبي يحتوي عدة أيدولوجيات واتجاهات مختلفة يستحيل جمعها جميعا تحت غطاء حزب واحد" وأن الأفضل للقضية النوبية ان يتعل العمل على نشرها بها من خلال "جميع الأحزاب الوطنية والاتجاهات المختلفة كل وفق أيدولوجيته ومبادئه بما لا يتعارض والخطوط العريضة وثوابت القضية"، كما أكد الاتحاد ان

---

[83] **مقابلة شخصية مع يحي زايد، عضو اتحاد شباب النوبة الديمقراطي، الفيوم، 7 ديسمبر 2013.**

[84] **البيان التأسيسي لاتحاد شباب النوبة الديمقراطي، http://is.gd/2APj6j**

الأفضل للقضية النوبية ألا يقتصر نضال النوبيين من أجلها من خلال الأحزاب وفقط ولكن يتعدى ذلك إلى كيانات غير حزبية كالاتحادات الروابط والجمعيات الأهلية ومنظمات المجتمع المدني".[85]

2- استراتيجيات العمل

فيما يتعلق باستراتيجيات العمل، فضل اتحاد شباب ماسبيرو العمل على الضغط على السلطة الانتقالية من خلال التظاهرات والوقفات الاحتجاجية حتى تستجيب لمطالبه. كما سعى الاتحاد إلى التواصل مع الحركات السياسية بهدف ضمان دعمها لمطالب الاتحاد. فشارك الاتحاد في العديد من المليونيات في التحرير، كما حرص على إصدار بيانات توضح موقفه من التقلبات السياسية المختلفة خلال المرحلة الانتقالية، وخاصة تلك التي تتعلق بحقوق الأقباط. في أعقاب تظاهرات السلفيين فيما عرف إعلاميا بجمعة قندهار في 29 يوليو 2011، انضم الاتحاد إلى القوى المدنية التي أبدت تخوفها من تظاهرات السلفيين وما صاحبها من رفع أعلام السعودية. أعلن اتحاد شباب ماسبيرو في بيان له أن "مصر كانت وستظل وطنا للتعددية ورمزا لقبول الآخر" رافضا فكرة الدولة الدينية، ومؤكدا على الدولة المدنية التي تحتكم لقوانين مدنية وتساوي بين جميع مواطنيها. كما أشار البيان إلى رفض الاتحاد رفع أي علم على الأراضي المصرية غير العلم المصري"، مطالبا الدولة بـ"تعقب كل من تجرأ ورفع علما غير العلم المصري معلنا هوية مغايرة للهوية المصرية محاولا العبث بوحدة الشعب وسلامة أمنه القومي"؛ مؤكدا أن "مصر لكل المصريين".[86] كما سعى الاتحاد إلى الانضمام إلى ائتلاف شباب الثورة الذي كان يضم ممثلين عن كل القوى الثورية، إلا أن الائتلاف رفض طلب شباب ماسبيرو بعد اعتراض بعض الأعضاء على هويتهم الدينية.

---

[85] بيان اتحاد شباب النوبة الديمقراطي بخصوص التطورات على الساحة الوطنية والنوبية
http://is.gd/89242K

[86] اتحاد شباب ماسبيرو: مصر دولة للجميع دون تمييز، الشروق 12 أغسطس 2011.

من جانبه، لم يعتمد اتحاد شباب النوبة الديمقراطي فقط على الحراك الشعبي لتحقيق مطالبه وان ايد الحراك النوبي وطالب السلطة الانتقالية بالاستجابة لمطالبه. فأيد الاتحاد الاعتصام المطالب برحيل محافظ أسوان مصطفى السيد بسبب مشاكله العديدة مع النوبيين، وهو نفس المحافظ الذي كان اتحاد شباب ماسبيرو قد حمله أيضا مسئولية الأزمة الطائفية في المارياب. فأعلن اتحاد شباب النوبة دعمه لمطالب المعتصمين، كما استكر أيضا تجاهل مؤسسة الرئاسة ومجلس الوزراء مطلب المعتصمين بإقالة المحافظ. وأصدر بيانا أكد فيه على ضرورة اعتراف الدولة ممثلة في الحكومة الانتقالية بالحق التاريخي للنوبيين في العودة إلى قراهم كاملة على ضفاف بحيرة النوبة مع البدء في تفعيل والتخطيط لهذا الحق كأولوية قصوى من أولويات الحكومة والرئيس القادم. ورفض الاتحاد محاولة قوات الامن فض الاعتصام بالقوة. وأكد البيان على الحقوق النوبية التي تتمثل في:

1-حق عودة 44 قرية نوبية بكامل مرافقهم ومدارسهم ومستشفياتهم من خلال خطة تنموية شاملة مرحلية ومدروسة لمنطقة بحيرة النوبة.

2-إقالة محافظ أسوان فورا.

3-فصل دائرة نصر النوبة عن دائرة كوم أمبو كسابق عهدها قبل فترة الرئيس السابق أنور السادات. [87]

4-إعادة صياغة المناهج الدراسية المصرية بحيث تتضمن الحضارة والتاريخ النوبي كجزء لا يتجزأ من تاريخ مصر.[88]

بالإضافة إلى تأييد الضغط على السلطة الانتقالية من خلال المظاهرات والاعتصامات، عمل تحاد شباب النوبة أيضا مع المجتمع المصري لتعريفه بالقضية النوبية من خلال العديد من العديد من الحملات والمبادرات مثل حملة "ابن النوبة"

---

[87]وهو ما حدث بالفعل في الانتخابات البرلمانية لعام 2015

[88]بيان اتحاد شباب النوبة الديمقراطي بخصوص اعتصام محافظة أسوان، 5 سبتمبر 2011،

http://is.gd/fGb8CF

والتي سعت إلى التعريف بالقضية النوبية من خلال التذكير برموز نوبيين يعرفهم المصريون مثل زكي نجيب محمود وأحمد منيب. كما أحيا الاتحاد ذكرى التهجير في أبريل 2012 باحتفاليتين لتعريف المجتمع بقضية التهجير وما صاحبها من مشكلات. كما أطلق الاتحاد في أبريل 2013 مبادرة يوم التدوين عن النوبة. سعى الاتحاد أيضا للتواصل مع الحركات والأحزاب السياسية للضغط من أجل ادراج قضية النوبة ضمن اولوياتهم. كما عمل الاتحاد مع شباب القرى النوبية المهجرة بهدف بناء قدراتهم السياسية وتكوين أمانات عامة لكل قرية ينطلق منها مكتب سياسي يتولى مسؤوليته أحد هؤلاء الشباب. سعى الاتحاد أيضا للعمل مع الحركات الشبابية النوبية الأخرى ممثلة في الكيانات النوبية الشابة مثل: شباب نوبي من أجل التغيير، والنوبة الوحدة أولا، والنوبة 25 يناير، وحق العودة.

3- مرحلة التراجع والافول

إلا أن الحركتين بدأتا نشاطهما في الخفوت تدريجيا خلال الثلاث سنوات الأخيرة، خاصة بعد تولي محمد مرسي للرئاسة في يونية 2012 حتى غابتا تماما عن المجال العام في مصر. فقد حول صعود جماعة الإخوان المسلمين للسلطة في مصر المجال العام من مساحة لكل القوى السياسية والمكونات المجتمعية التي تسعى إلى الدفاع عن مصالحها وأهدافها كما هو حال القوى المسيحية والنوبية إلى حالة من الاستقطاب الحاد بين مؤيدي جماعة الإخوان المسلمين والمعارضين لها. وفي ظل هذا الاستقطاب الحاد، تلاشت الفرصة أمام أي حراك مطلبي نوبي أو مسيحي. ازداد الاستقطاب حدة مع اتخاذ مرسي لمجموعة من الإجراءات بهدف تعزيز سلطاته ومحاولة جماعة الإخوان المسلمين إحكام سيطرتها على مؤسسات الدولة، مما خلف ردود فعل سلبية لدى مؤسسات كالقضاء والجيش، بالإضافة إلى القوى المعارضة والحركات السياسية التي دعت لانتخابات رئاسية مبكرة وهو ما رفضه محمد مرسي. فخرجت مظاهرات حاشدة في عدة مدن مصرية يوم 30 يونية 2013، ثم تدخلت القوات المسلحة في 3 يوليو لعزل محمد مرسي وطرح مسار سياسي جديد. وضع المسار السياسي الجديد بقيادة القوات المسلحة الدولة والحفاظ على تماسكها كأولوية

وسعى لاستعادة سيطرته على المجال العام وهو ما منع الحركات الشبابية كاتحاد شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي من مواصلة عملهم في الشارع من خلال التظاهرات أو حملات التوعية، كما فرض قيود على مطالبهم باعتبارها تشكل تهديدا على تماسك الدولة في تلك المرحلة الدقيقة.

خلال الفترة التي تلت يوليو 2013، سعى اتحاد شباب ماسبيرو إلى الاستمرار في عمله من خلال التركيز على ما يتعرض له المسيحيين من عنف، خاصة في الفترة التي تلت فض اعتصامي رابعة والنهضة لمؤيدي الرئيس السابق محمد مرسي في أغسطس 2013. حيث شهدت عدة محافظات مصرية، خاصة في صعيد مصر، موجة عنف ضد الأقباط وممتلكاتهم بعد أن اعتبرهم قطاع من مؤيدي جماعة الإخوان المسلمين مشاركين في عملية الإطاحة بمرسي. فاستغل شباب ماسبيرو تواجد أعضائه في أغلب المحافظات المصرية ليقوم بكتابة تقارير عما يتعرض له الأقباط من عنف، والسعى لنشرها على قطاع واسع[89].

من جانبه سعى اتحاد شباب النوبة إلى استغلال المناخ السياسي بعد 3 يوليو 2013 للضغط من أجل تحقيق المطالب النوبية من خلال لجنة الخمسين التي تأسست بهدف تعديل الدستور الذي اقر في عهد محمد مرسي. فسعى الاتحاد إلى دعم ممثل النوبة في اللجنة التأسيسية لتعديل دستور 2012 حجاج أدول من خلال إنشاء لجنة استشارية شارك فيها بعض من شباب الاتحاد من تخصصات مختلفة بهدف الوصول بحقوق النوبة لتكون موادا دستورية. ونجح بالفعل أدول والشباب المعاون له في انتزاع حزمة من الحقوق النوبية مثل حق التنمية للنوبة ضمن المناطق النائية التي قرروا أن تتم التنمية باستشارة سكانها في عملية اتخاذ القرار، كما نص الدستور على احترام التعددية الثقافية التي تسمح للنوبيين بالاعتراف بثقافتهم الخاصة والحفاظ عليها، وجُرِم التمييز على أساس اللون والعرق.

---

[89] مقابلة شخصية مع مينا سمير وبيشوي تمري، اتحاد شباب ماسبيرو، القاهرة، 16 نوفمبر 2013.

إلا أن أمال كل من اتحاد شباب ماسبيرو واتحاد شباب النوبة الديمقراطي في تغيير البنية القانونية ما زالت بعيدة عن التحقيق. فاستمرت حوادث العنف الطائفي تجاه الأقباط، واستمرت الدولة في اتباع أسلوب الجلسات العرفية لحل ما يطرأ من مشكلات بين الجانبين دون أن تتعامل مع جذور المشكلة والتي تتمثل في تعديلات تشريعية تحمي حقوق المواطنة للأقباط. وكذلك استمر الحال مع قضية النوبة حيث أصدر رئيس الجمهورية القرار رقم 444 في نوفمبر 2014 والقاضي باعتبار أراضي 16 قرية نوبية بطول 110 كيلو متر شرق بحيرة السد و25 غرب بحيرة السد، أرضا عسكرية حدودية، مما يقضي على مطلب النوبيين إلى موطنهم الأصلي.[90]

ثالثا: لماذا اخفقت الحركات الشبابية في تغيير القواعد التي تحكم العلاقة بين الدولة والمكونات الاجتماعية في مصر؟

على الرغم من الزخم الذي صاحب صعود تلك الحركات الشبابية المسيحية والنوبية خلال الشهور الأولى لـ"ثورة 25 يناير" والآمال التي وضعها الكثير من الباحثين عليها لتقوم بتغيير شكل العلاقة بين الدولة المصرية وكل من الأقباط والنوبيين، إلا أنها ما لبثت أن فقدت شعبيتها بعد أن فشلت ليس فقط في الضغط على السلطة السياسية من أجل تحقيق مطالبها ولكن أيضا في حشد الدعم داخل الدوائر المسيحية والنوبية على السواء. يعود فشل الحركات الشبابية في الدفاع عن مطالبها في مواجهة السلطة السياسية والدفع بخطابها عن المواطنة في محيط عملها إلى مجموعتين من الأسباب، الأولى تتعلق بالقواعد التي حكمت إدارة الدولة وعلاقاتها بالمجتمع بعد 25 يناير 2011 والثانية تتعلق بخيارات تلك الحركات نفسها.

1- استمرار القواعد القديمة مع انتزاع الحق في التظاهر

على الرغم من نجاح الانتفاضة الشعبية في 25 يناير 2011 من الإطاحة بحسني مبارك، فإن القواعد التي حكمت عمل مؤسسات الدولة وعلاقاتها بالمجتمع خلال عهد مبارك لم تتغير في معظمها. وبدا أن المكسب الوحيد للانتفاضة الشعبية

---

[90] **فاطمة إمام، القرار 444، موقع مدى مصر، 12 فبراير 2015، http://is.gd/8cZJUm**

هو انتزاع حق التظاهر والعمل في المجال العام. أما الدولة وقواعد إدارتها فظلت كما هي دون تغيير. فبينما سمح المناخ السياسي بعد 25 يناير 2011 للمسيحيين والنوبيين بتشكيل تنظيمات وحركات والنزول بها إلى الشارع، إلا أن القواعد التي حكمت إدارة الدولة للملفين النوبي والمسيحي لم يطرأ عليها أي تغير.

فنزل النوبيون للاعتصام والتظاهر في أسوان والقاهرة عدة مرات للمطالبة بحقوقهم. وكذلك فعل المسيحيون الذي اختاروا منطقة ماسبيرو لتكون مقرا لاعتصاماتهم المتكررة خلال المرحلة الانتقالية.

بينما ظن الكثيرون أن المناخ ما بعد 25 يناير 2011 سيحمل نهاية لمشاكل أهل النوبة والمسيحيين، إلا إنه في ظل استمرار قواعد اللعبة القديمة، فما لبث أن ظهرت ذات المشكلات القديمة التي عرفها النوبيون والمسيحيون على مدى عقود. على سبيل المثال فيما يتعلق بالعلاقة بين المسيحيين والمسلمين، فإن أغلب حوادث العنف الطائفي تدور حول إما الحق في بناء الكنائس أو المشكلات المتعلقة بتغير العقيدة، والتي عادة ما تتطور لتصبح مصادمات واسعة بينهما. تعالت عقب الثورة الدعوات لوضع حل لتلك المشكلات من خلال صياغة قانون موحد لبناء دور العبادة وقانون أخر ضد التمييز بكافة أشكاله. إلا أن السلطة الانتقالية تهربت من إصدار تلك القوانين، وهو ما أدى إلى اشتعال المشكلات الطائفية مجددا بعد أقل من شهر على اسقاط حسنى مبارك كما هو الحال في الحوادث التي شهدتها صول (مارس 2011)، وإمبابة (مايو 2011) والمارياناب (سبتمبر 2011)، والعديد من الحوادث الأخرى. وكذلك الحال بالنسبة للقضية النوبية، فاستمرت مشكلات اهل النوبة القديمة المتمثلة في التهميش وروفض التعامل مع مطالبهم من قبل السلطة الانتقالية كما كان الحال وقت نظام حسني مبارك واتهامهم بالسعى للانفصال عن مصر، مما دفع النوبيون إلى تنظيم عدة وقفات احتجاجية في أسوان وفي القاهرة للمطالبة بحقوقهم الثقافية والسياسية. وعلى الرغم من عقد عدة لقاءات بين نشطاء نوبيين وممثلين عن مؤسسات الدولة، إلا أنها لم تسفر عن أي تقدم على طريق الحل، بل ازداد الغضب النوبي عقب إقرار المجلس العسكري دمج محافظة أسوان في دائرة

انتخابية واحدة تضم مناطق إدفو وكوم أمبو والنوبة في انتخابات 2011 مما يحرم النوبيين من فرصة الحصول على ممثل لهم في البرلمان، قبل أن يتم تغيير هذا القانون في انتخابات 2015.

أدى استمرار القواعد القديمة وما صاحبها من عودة للمشاكل القديمة إلى استمرار الفاعلين الذي اعتادت دولة مبارك الاعتماد عليهم في حل تلك المشكلات، فاستمروا في لعب الدور الأكبر في التفاوض مع الدولة للتوصل إلى حل وسط، بينما الحركات الشبابية لم يكن لديها أي وزن يذكر للعب دور في الوصول إلى حل. على سبيل المثال، خلال الأزمة الطائفية في صول في شهر مارس 2011، قبلت العائلات المسيحية بجهود التيارات السلفية والمجلس العسكري لحل الأزمة حتى وإن اعتمدت على الحلول العرفية وغاب عنها مبدأ سيادة القانون. وبينما رفض اتحاد شباب ماسبيرو الحل العرفي، فإن العائلات المسيحية المتضررة طلبت منهم عدم اتخاذ خطوات تصعيدية حتى تنتهي الأزمة ويعودوا لحياتهم الطبيعية. كما استمر النادي النوبي العام والجمعيات النوبية في لعب دورهم كممثلين عن القضية النوبية. واستمر في كل من الحالتين الصراع ما بين الفاعليين التقليديين الذين يدافعون عن مصالحهم في تمثيل كل من النوبة والمسيحيين وبين الحركات الشبابية التي سعت إلى استغلال اللحظة الثورية من أجل الدفع برؤيتها. عبرت الناشطة النوبية فاطمة إمام عن هذا الصراع بين الجيل القديم الذي يدافع عن مصالحه والحركات الشبابية التي تسعى لبناء واقع مختلف بشكل واضح في شهادتها حول تجربتها في العمل العام النوبي بعد الثورة، فتقول:

"رأيت كيف يحارب الجيل القديم للحفاظ على مناصبه ومكاسبه، وكيف يحاول جيل الشباب الفوز بمعارك جديدة. ليس هناك دوافع رومانسية في سياسات المجتمع النوبي. فهناك معركة مفتوحة بين الجيل القديم وجيل الشباب، وبين النخبة الجديدة للمجتمع النوبي والنخبة القديمة. تتكون نخبة عهد مبارك من النوبيين من رجال الأعمال وهؤلاء المسمون بالقادة العرفيين للمجتمع النوبي، الذين كانوا يبرمون العديد من الصفقات مع الدولة على مدار السنين، والتي كانت تتحرك ضد مصالح النوبيين.

أما النخبة الجديدة فتحاول بناء شرعيتها من داخل المجتمع النوبي، والحفاظ في الوقت نفسه على علاقات جيدة مع الدولة. جميعهم يدعي بأنهم يقومون بما هو الأفضل لصالح النوبيين".[91]

استراتيجيات العمل

بينما سعت تلك الحركات الشبابية إلى تغيير العلاقة التي حكمت كل من النوبة والأقباط بالدولة، الا ان استمرار العمل بقواعد النظام القديمة وما نتج عنها من اندلا ع المشكلة تلو الأخرى دفع كل من الحركتين إلى العمل على قضاياهما بشكل جزئي في محاولة للتعامل مع الأزمات المتلاحقة التي شهدتها المرحلة الانتقالية، فظلتا دوما في إطار رد الفعل دون النظر إلى قضية المواطنة بشكل أعم يضم كافة المكونات الاجتماعية للمجتمع المصري. ونتيجة لهذا المنهج فلم يرى كل من شباب النوبة والأقباط الحاجة للعمل سويا إلا في وقت متأخر.

كما أدى وجود مجال عام "محرر" من سيطرة الدولة مع استمرار القواعد القديمة إلى فخ وقعت فيه كل من الحركتين، حيث اندفعت كل من الحركتين إلى الشارع في محاولة لاستخدام هذا المجال العام بهدف الضغط على السلطة، إلا أن استمرار القواعد القديمة وشبكات المصالح التي تساندها قد منع الحراك الشعبي من تحقيق أي انتصار يذكر، ومن ثم وقعت الحركات الشبابية في فخ، فبدلا من أن تستخدم المجال العام بهدف الضغط على المجلس العسكري وجماعة الإخوان المسلمين من بعده، فقد صار النزول إلى الشارع هو وسيلة في يد السلطة الانتقالية لاحتواء غضب تلك المجموعات دون القيام بأي تغيير في قواعد اللعبة السياسية.

أعطت تلك الحركات للتظاهر في الشارع للدفاع عن مطالبها أولوية في مقابل العمل مع الشارع لتوعيته بقضاياها ولمحاولة حشد الدعم لها من خارج دوائرها الدينية والعرقية. فاتحاد شباب ماسبيرو على سبيل المثال اختار اعتماد الحشد الجماهيري من

---

[91] فاطمة إمام، النوبة.. انتصار جزئي وكفاح مستمر، موقع مدى مصر، 25 ديسمبر 2013،
http://is.gd/e30Et4

داخل دوائر المسيحيين بهدف الضغط على السلطة الانتقالية لتحقيق مطالبه. وقد أدت تلك الاستراتيجية بالاتحاد إلى خسارتين رئيسيتين. فأولا أضاع الاتحاد الفرصة التي سنحت بعد 25 يناير 2011 للعمل مع الشارع المسيحي بهدف توعية المسيحيين بحقوقهم. ثانيا، فان رغبة الاتحاد في ضمان الحشد الجماهيري لتظاهراته قد أدى به إلى القبول بعناصر محافظة دينية بين صفوفه حتى يضمن الوجود العددي في المظاهرات، وهو ما أثر على قرارات الاتحاد فيما بعد حيث صارت تلك المجموعة المحافظة صاحبة التأثير الأكبر في قرارات الاتحاد وتوجهاته. إما اتحاد شباب النوبة الديمقراطي، فقد سعى للخروج إلى المجتمع المصري في محاولة للتوعية بالقضية النوبية إلا أن تلك المحاولات ظلت محدودة.

خاتمة: مستقبل الحراك المطالب بدولة المواطنة

على الرغم من الاختلاف بين حركتي ماسبيرو وشباب النوبة فإن ما يجمعهما هو إيمانهما بقضية المواطنة كأساس لعلاقة المصريين بدولتهم بعد ثورة 25 يناير 2011، فترى كل من الحركتين أن جوهر ثورة 25 يناير هو المواطنة التي يجب أن تكون الأساس الذي تصاغ على أساسه علاقة الدولة بالمجتمع في مصر بعد الثورة بعيدا عن صيغة "الرعايا" التي حكمت علاقة السلطة السياسية بالمصريين لعقود من الزمن. إلا أن تلك الأفكار التي تعبر عن روح ميدان التحرير خلال الثمانية عشر يوما الأولى للانتفاضة الشعبية تواجه مؤسسات راسخة تحميها شبكات مصالح تكونت على مدار عقود تحت حكم مبارك وربما أيضا من سبقوه. ولا تقتصر شبكات المصالح تلك على مؤسسات الدولة فحسب بل تمتد إلى أطراف أخرى ترى في أفكار تلك الحركات تهديدا لمصالحها وسلطاتها من داخل المجموعات الدينية والعرقية التي تنتمي لها تلك الحركات. على سبيل المثال فان أفكار شباب ماسبيرو فيما يتعلق بعلاقة الدولة بالأقباط والتي يجب ان تحكمها مبادئ المواطنة وليس الجلسات العرفية تواجه معارضة ليس فقط من داخل السلطة السياسية التي اعتادت أسلوب الجلسات العرفية لإنهاء الأزمات الطائفية، ولكن أيضا من داخل الكنيسة القبطية والتي بنى بعض قيادتها سلطتهم استنادا على قدرتهم على لعب دور في إنهاء الأزمات الطائفية دون

اللجوء للقانون. فإذا ما تغيرت شكل العلاقة وصارت سيادة القانون هي الأساس لفقدت تلك القيادات إحدى مصادر قوتها. ذات الأمر ينطبق على اتحاد شباب النوبة والذي لا يواجه فقط الدولة المتعنتة تجاه حقوق النوبيين ولكن أيضا الكيانات النوبية التقليدية كالنادي النوبي العام والجمعيات النوبية التي اعتادت العمل مع الدولة المصرية وباتت ترى في اتحاد شباب النوبة وأفكاره تهديدا لها وللسلطة التي بنتها على مدار عقود.

إن العمل على تغيير تلك القواعد الراسخة ومواجهة شبكات المصالح المرتبطة بها يتطلب من تلك الحركات مراجعة استراتيجيتها خلال الخمسة أعوام الماضية والعمل على إيجاد اشكال تنظيمية جديدة لا تقوم بالضرورة على النوبيين أو المسيحيين وحدهما، لكن بناء تنظيمات وحركات تضم بين أعضائها كل المؤمنين بقضية المواطنة والحقوق المتساوية للمصريين بصرف النظر عن اختلافاتهم الدينية والعرقية والاجتماعية.

يرى أستاذ العلوم السياسية سفين شتينمو أن دور الأفكار أساسي في التغيير المؤسسي. فالأفكار بالأساس هي تصور مغاير لما يجب أن يكون عليه شكل تلك القواعد المؤسسية. فإذا ما نجح دعاة الأفكار في التبشير بأفكارهم كبديل للمؤسسات القائمة صارت تلك الأفكار هي نفسها قواعد اللعبة الجديدة، وهي العملية التي يسميها شتينمو بـ"مأسسة الأفكار"[92] أي تحول الأفكار إلى مؤسسات. ويرى شتينمو أن الأفكار تستمد قوتها من فشل المؤسسات القديمة في الوفاء بوظائفها مما يخلق أزمة مؤسسية، فتظهر الأفكار الجديدة كبديل لتلك المؤسسات القديمة.

لقد فشلت مؤسسات مبارك في إدارة العلاقة بين المجتمع والسلطة في مصر إلا أنها ما زالت تقاوم السقوط. في المقابل فإن أفكار التحرير فإنها تواجه مقاومة عنيفة

---

[92] **Steinmo S (2008) Historical institutionalism. In: Della Porta D and Keating M (eds) Approaches and Methods, in the Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 113–138.**

ليس فقط من السلطة السياسية التي تحاول الحفاظ على مكاسبها ولكن أيضا من عدة أطراف ترى في تغيير قواعد اللعبة السياسية تهديدا لمصالحها كالقوى التقليدية النوبية والمسيحية. لقد نجحت الموجة الثورية الأولى في يناير 2011 في الإطاحة بمبارك وفي تحرير المجال العام وحرية الحركة فيه إلا أن معركة الحركات الشبابية من أجل "مأسسة أفكارها" ليست سهلة في ظل مقاومة شبكات المصالح. ولا سبيل لتلك الحركات لمواصلة تلك المعركة إلا:

أولا: بالعمل باستراتيجيتي التغيير من أعلى ومن أسفل على التوازي من خلال توعية المجتمع بأفكارها وأيضا بمواصلة الضغط على مؤسسات الدولة والقوى السياسية.

ثانيا: بمحاولة التشبيك والعمل على قضايا مشتركة تسمح لها بقدر أكبر من الفاعلية والانتشار. فجوهر أفكار تلك الحركات واحد، وهو إعادة هيكلة علاقة السلطة بالمجتمع استنادا إلى مفهوم المواطنة، وهو ما يجعل من السهل عليها التنسيق والعمل المشترك.

المواطنة وحقوق النساء "سوريا مثالا"

صباح الحلاق
كاتبة وباحثة سورية

مقدمة:

سوريا من أوائل البلاد العربية التي أقرت شرعية حقوق الإنسان وصادقت على العهدين الدوليين الخاصين بالحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية وعلى غالبية الاتفاقيات الدولية ذات العلاقة بحماية حقوق المرأة في العمل والإجازة والضمان الاجتماعي والصحة وعلى اتفاقية حقوق الطفل، وتبنت منهاج عمل بكين، كما صادقت على الانضمام إلى اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة بتاريخ 25 سبتمبر 2003 مع عدد من التحفظات طالت أهم موادها "المادة الثانية وعلى الفقرة الثانية من المادة التاسعة وعلى البند الرابع من المادة الخامسة عشرة وعلى الفقرات (ج- د- ز- و) من البند الأول من المادة السادسة عشرة وتحفظت كذلك على البند الثاني من المادة السادسة عشرة المتعلقة بأثر خطوبة الطفل".[93]

وبالرغم من كل هذا الالتزام الدولي من طرف الحكومة السورية إلا أن التمييز القانوني ضد المرأة ما زال بيننا في أغلبية القوانين ويتجلى بوضوح في قوانين الأحوال الشخصية "الأسرة". إذ كرست دور النساء السوريات على أنهن "مواطنين من الدرجة الثانية".

وهنا تكمن أهمية العمل على مفهوم "المواطنة الكاملة" بالنسبة للنساء والتي تعني تمتعهن بجميع الحقوق كمواطنات والمساواة التامة بين النساء والرجال وقدرتهن على ممارسة حقوقهن بالكامل والحصول على المساواة في المعاملة واحترام الجسد والسلامة

[93] **المرسوم رقم 330 بتاريخ 25 سبتمبر 2003**

النفسية والكرامة. وان تحقيق المساواة في المجال الخاص "الأسرة" والمجال العام هو شرط المواطنة الكاملة للجميع.

1. عن حقوق المواطنة في سوريا:

المواطنة والجندر:

إن مبتغى هذه الورقة هو ربط مفهومي الجندر والمواطنة، حيث أن المواطنة، حالة سياسية قانونية ثقافية، يؤسس لها الدستور وتنظمها القوانين وترعاها القيم، ويشترط لتحققها ثلاث مسائل هي:

1. اكتساب جنسية.
2. التمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات المترتبة عن اكتساب هذه الجنسية.
3. المشاركة في الحياة العامة.

وفيما يخص قضية الجندر يجب التأكيد على أن المواطنة تكون منقوصة أن لم تتحقق للمواطنين "رجالا ونساء"، وبشكل كامل، مسألة واحدة من هذه المسائل الثلاث، وتكون منقوصة أن كان في البلاد مواطنون، "رجال ونساء"، محرومين من جنسيتها، أو أن لم يكن مبدأ التساوي، "بين الرجال والنساء تحديدا"، في وأمام القانون محترما، أو أن كانت المشاركة الاجتماعية "للرجال والنساء" غير متاحة.

وبالعودة إلى مفهوم الجندر فيما يتعلق بالأدوار الجندرية نجد أن الهدف من إعادة توزيع الأدوار هو إتاحة الفرصة المتكافئة للرجل والمرأة لتفعيل القدرات الكامنة فيهم وتمكينهم من مهارات تفيدهم في القيام بأدوار جديدة تعود بالنفع على المجتمع. وهذا الهدف يرتبط مباشرة بحق المشاركة في الحياة العامة.

وتنطلق العلاقة بين الجندر والمواطنة من مبادئ المواطنة (المشاركة والحرية والمسؤولية والمساواة) التي تجمع، كما رأينا، في الجملة المختصرة التعريفية التالية:

"المواطنة هي المشاركة الحرة للأفراد المسؤولين المتساوين"

إن المواطنة لا تتحقق في أية دولة تنتقص مبدأ من تلك المبادئ، وهناك العديد من الدول تنتقص من معظم هذه المبادئ أو من بعضها.

ومن خلال التحليل الجندري لفرص المشاركة بين النساء والرجال تبين أن هناك معوقات قانونية واجتماعية تجاه النساء تتجلى في التمييز في التشريعات، وفي هيمنة صور نمطية لأدوار كل من النساء والرجال، مبنية على ما تكرس اجتماعيا نتيجة للأعراف والعادات والتقاليد. هذه المعوقات لا تسمح بتحقيق إمكانية مشاركة النساء وبكامل طاقاتهن ابتداء من المجتمع المحلي الذي يختاره المواطن مكانا لسكنه، أو من فضاء العمل الذي يتمكن من تحصيله، وحتى أرفع المناصب في مؤسسات السلطات التشريعية أو التنفيذية أو القضائية في الدولة.

وكذلك يبين التحليل الجندري أن مبدأ الحرية، عدا عن كونه منقوصا ومقيدا أصلا للمواطنين "نساء ورجالا"، يبقى بعيدا عن التحقق في العديد من المجالات المرتبطة بحرية النساء في الدول التي تتضمن قوانينها تقييدا لحرية المرأة في التنقل وفي اختيار الزوج وفي الطلاق وغيرها من مواد قانونية وأعراف اجتماعية مهيمنة.

أما فيما يخص مبدأ المسؤولية ومدى تحققه، فيظهر التحليل الجندري أن الأدوار النمطية لكل من الرجل والمرأة تحرم النساء من السلطة على الذات (أن يكون الإنسان سيد نفسه ومصيره) فالنساء لا يتحكمن بحيواتهن، مما يحرمهن من الدرجة الأولى من المسؤولية. وهذا ما نجده في تشريعات دول ما زالت تستند في نصوص قوانينها على مبدأ الولاية الأبوية الذكورية أو تتسامح مع القتل تحت مسمى "جرائم الشرف". وهذا ما نجده كذلك في ندرة فرص وصول النساء إلى مراكز صنع القرار نتيجة لحرمانهن من التعليم ولتزويجهن مبكرا ولعدم تمكينهن من مهارات عملية تتيح لهن إمكانيات الدخول لسوق العمل مما يجعل نسبة كبيرة من نصف المجتمع معطلة نتيجة لنظام الدول التي تتخلى عن مسؤولياتها تجاه مواطنيها " نساء ورجالا" وتحيلها للمراجع الشرعية.

2. إشكاليات المواطنة الخاصة بوضع المرأة السورية على المستوى التشريعي:

التمييز ضد المرأة من منظور جندري:

تعرف اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة "SEDAW" التمييز في المادة الأولى منها على الشكل التالي: "يعني مصطلح "التمييز ضد المرأة" أي تفرقة أو استعباد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة على أساس تساوى الرجل والمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان أخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق، أو تمتعها بها أو ممارستها لها، بغض النظر عن حالتها الزوجية".[94]

ومن أجل تحقيق المواطنة في بلد ما لا بد من إلغاء جميع أشكال التمييز القانوني ضد المرأة والذي نرى أكبر تجلياته في قوانين الأحوال الشخصية التي تعود مرجعيتها إلى التعاليم الدينية[95] وتعتمد مبدأ القوامة وولاية ذكور العائلة على إناثها مما يعني انتقاصا لحقوق النساء وتبعيتهن المطلقة لذكور العائلة.

لذلك لا بد من إيجاد سياسات تضمن سد الفجوات الجندرية بين النساء والرجال لأن مصير عملية التنمية بعامة، وتنمية النساء بخاصة، متوقف على وضع هذه السياسات وتنفيذها، فهي التي تضمن المساواة للنساء، وتضمن حقهن في إدارة شؤونهن، في المجالات كافة، وتخلق بيئة تمكينية لهن، وتعزز مساهماتهن المثمنة في عملية

---

[94] اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة اعتمدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 المؤرخ في 18 ديسمبر 1979، تاريخ بدء النفاذ: 3 سبتمبر 1981، طبقا لأحكام المادة 27 (1)

[95] وهذا ما نجده في دول مثل سوريا ولبنان إذ يحكم العلاقات الأسرية في لبنان 17 قانونا للأحوال الشخصية للطوائف وكذلك 6 قوانين في سوريا وفي بلدان أخرى قانون أحوال شخصية واحد مرجعيته إسلامية.

التنمية الشاملة والمستدامة. وذلك انطلاقا من الترابط بين تطور مكانة النساء في الأسرة وتطور مشاركتهن في الحياة العامة، وتطور مؤشرات التطور والتنمية في البلاد على الصعد كافة.

أولا: المرتكزات المرجعية المؤثرة في صياغة قوانين الأحوال الشخصية

يتأثر المجتمع السوري بأطيافه كافة[96] بالمرجعيات الفكرية التي حكمت منطقة بلاد الشام بدء من الحضارات الفينيقية وصولا إلى تأثير دول الاستعمار العثماني والفرنسي حتى الجلاء عن الأراضي السورية 1946.

ولدى البحث عن أهم المرجعيات الفكرية المؤثرة بالعقلية المجتمعية يجد الباحث، دون لبس، أنها اجتمعت وتآلفت واستمدت أحكامها من منهجية العقلية الذكورية من شريعة حمورابي[97] إلى الشرائع اللاحقة مستندة إلى قوة المقدس، مما جعلها غير قابلة للتغيير، في معظم الأحيان، ودليلنا على ذلك ما جاء في مقدمة "شريعة حمورابي" نقرأ: "ناداني آنو وإيليل من أجل الشعب ورخائه باسم حمورابي، أي الأمير الذي يخاف الله، وأمرني أن أقيم العدل في الأرض".[98]

وكذلك الشريعة الموسوية فهي ذات مصدر إلهي مباشرو نجد هذا في مقدمة القوانين العبرية "12: وقال الرب لموسى اصعد إلى الجبل وكن هناك: وسأعطيك لوحيْ الحجارة، والشريعة والوصية التي كتبتها؛ لتعليمهم".[99]

وفي المسيحية، يخلو الكتاب المقدس "الإنجيل" من التشريعات الإلهية الملزمة للمؤمنين فيما يتعلق بتفاصيل حياتهم اليومية وحقوق كل من الرجال والنساء، بخاصة، وقد "وضعت الكنيسة القوانين الخاصة بالمسيحيين بناء على تفويض المسيح لها

---

[96]– ينتمي المواطنون السوريون للأديان الثلاثة (إسلام– مسيحية– يهودية) مع تنوع طوائفهم.

[97] يعتقد أنها تعود لعام 1780 ق. م.

[98] من كتاب" شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم" تأليف مجموعة من المؤلفين وترجمة أسامة سراس عام 1988 – العربي للطباعة والنشر

[99] سفر الخروج – الإصحاح 31 ، المرجع السابق، ص 24.

بذلك[100]". لذلك تعتبر القوانين التشريعية للمسيحيين قوانين بشرية صيغت بناء على تفويض المسيح للكنيسة بذلك.

وتسند الشريعة الإسلامية إلى مصدر إلهي مباشر نزلت على الرسول تنزيلا، كما جاء في سورة النساء الآية 136: "يا أيها الذين أمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله، والكتاب الذي أنزل من قبل". فـ"كل الكتاب موحى به"، أي نزل بوحي إلهي على الرسول، كما جاء في سورة النجم "وما ينْطق عن الْهوى (3) أن هو إلا وحْي يوحى (4).

واستمر الاستناد إلى المقدس عند صياغة قوانين الأحوال الشخصية كونها، كما يصرحون، تتعلق بالشأن الخاص للأسرة، بينما نحت القوانين الأخرى باتجاه مدني ولم تعتمد المقدس كمرجعية لها وتجاوزته بما فيه الحدود المنصوص عنها صراحة بالقرآن مثل "حد السرقة، الرق...." مما يجعلنا نطرح المشكلة الأساسية وهي:

لماذا بقي المقدس كمرجع فقط في الأحوال الشخصية وابتعد كليا في القوانين الأخرى؟

تعود الأسباب إلى جملة من الأمور وعلى رأسها العقلية الذكورية التي صاغت القوانين معتمدة على الخلفيات الدينية الأصولية، غالبا، وتتوافق وغاية أنظمة الحكم المتعاقبة التي ترى مصلحتها في الإبقاء على الأوضاع كما هي، دون تغيير يذكر، ضمانة لكسب دعم رجال الدين وذوي العقليات المحافظة والذين بدورهم يرون أن إبقاء النساء تحت مظلتهم بحجة حمايتهن هو الضمان الرئيسي لاستمرار قوامتهم عليهن. ومع تعاقب السنون لم يطرأ أي تغيير يذكر على معظم قوانين الأحوال الشخصية ولذات الأسباب مما يرجح بأن السنوات القادمة لن تشهد تغيير جذري للقوانين مما يضعنا أمام معضلة شائكة في مواجهة الفكر الأصولي وداعميه؟.

---

[100] **الأب أنطون مصلح، باحث وقاضي في المحكمة الروحية للطوائف الكاثوليكية.**

ثانيا: إشكاليات المواطنة الخاصة بوضع المرأة السورية على المستوى الحقوقي:

انطلاقا من تعدد المرجعيات الدينية لقوانين الأحوال الشخصية النافذة، يحكم العلاقات الأسرية في سورية، اليوم، ثمانية قوانين للأحوال الشخصية، التي تعتبر المعاقل الرئيسة للتمييز ضد جميع النساء السوريات، وتتمتع" بحصانة غير متناهية ضد التغيير وذلك لنسبتها إلى المقدس كما ذكرنا آنفا وهي:

- قانون الأحوال الشخصية العام[101] رقم 59 لعام 1953.[102]
- قانون الأحوال الشخصية لطائفة الروم الأرثوذكس الأحوال الشخصية للروم الأرثوذكس رقم 23 لعام 2004.[103]
- قانون الأحوال الشخصية للطائفة الأرمنية الأرثوذكسية، صدر بالمرسوم التشريعي رقم 59 تاريخ 17 سبتمبر 1953 والمعدل بالقانون رقم 234 تاريخ 31 ديسمبر 1975.
- قانون الأحوال الشخصية لطائفة السريان الأرثوذكس صدر عام 2003.
- قانون الأحوال الشخصية للطوائف الكاثوليكية المعدل بالقانون رقم 31 لعام 2006.
- قانون الأحوال الشخصية للمحاكم المذهبية الإنجيلية في سوريا ولبنان.
- كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للموسويين.

---

[101] أستند القانون إلى المصادر التالية: قانون حقوق العائلة العثماني...القوانين المصرية التي سبقت القانون السوري مع بعض التعديل أحيانا مدونة الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية لمحمد قدري باشا مشروع الأستاذ علي الطنطاوي.

[102] ما زالت المادة 305 من القانون تفترض حضورا لقانون قدري باشا بنصها على: القاضي يرجع فيما لا نص فيه إلى الراجح في المذهب الحنفي المقنن في كتاب قدري باشا.

[103] صدر المرسوم التشريعي رقم 59 بتاريخ 17 سبتمبر 1953 والمعدل بالقانون رقم 234 تاريخ 31 ديسمبر 1975 لكل من طائفتي الأرمن الأرثوذكس والروم الأرثوذكس والذي أورته هذه الأخيرة باسم قانون الحق العائلي الذي جرى تعديله في عام 2004.

– هذا بالإضافة إلى أحكام خاصة بالطائفة الدرزية (المادة 307) من قانون الأحوال الشخصية العام.

وتستند جميع القوانين دون استثناء، في أحكامها، إلى مفهوم القوامة التي تتجلى في مسائل الولاية والوصاية التي تمنح لذكور العائلة على إناثها "الأب، الزوج، الأخ، العم، الجد، وصولا إلى الابن".

ولغاية البحث سنعرض ما تضمنته بعض القوانين السورية من مواد تنتقص من حقوق المرأة في الأسرة والمجتمع.

قوانين الأحوال الشخصية:

يتجلى التمييز ضد المرأة، أكثر ما يتجلى في قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين التي ترسخ جميعها سلطة الذكور في العائلة وتمنحهم حقوقا في كل مجالات العلاقات الأسرية ونجد فيها جميعا انعكاسا جليا للمنظومات الفكرية ولمفاهيم الموروث الديني. ولا يحكم العلاقات الأسرية في المجتمع السوري قانون واحد، لذلك لا بد لنا من أن نتعرض لقوانين الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين بخاصة ما تتضمنه من أحكام تتعلق بموضوع بحثنا. ويتجلى التمييز بين المواطنات السوريات أنفسهن من خلال تعدد المراجع القانونية، تبعا للدين وللطائفة، الناظمة للعلاقات بين أفراد الأسر السورية. على الرغم من توافقهم على مبدأ القوامة وصياغة معظم مواد قوانين الأحوال الشخصية السورية مرتكزة على مبادئ الولاية والوصاية للرجل على إناث العائلة في كل الأعمار. وتبدو جلية للباحث في المواد المتعلقة بالطلاق والحضانة وحقوق الأب أو من ينوب عنه من ذكور العائلة في تزويج الصغيرات" المادة 18 من قانون المسلمين، ويبيح قانون الأحوال الشخصية للموسويين زواج الصغيرات بولاية الأب أو الأم في حال وفاته في المادة 23 منه "يجوز الزواج بعد بلوغ الثالثة عشرة سنة بالنسبة للرجل واثنتي عشرة سنة ونصفا بالنسبة للزوجة وبحيث أن تنبت عانتها ولو شعرتين" وكذلك لدى قوانين الطوائف المسيحية.

ثالثا: إشكاليات المواطنة الخاصة بوضع المرأة السورية على المستوى الاقتصادي

التمييز ضد المرأة السورية قائم في جميع قوانين الأحوال الشخصية، للطوائف كافة، مما يعني انتقاصا لحقوقهن المواطنية وتمييزا بين النساء السوريات أنفسهن، وكذلك الآثار السلبية المترتبة على تمكين النساء في جميع مجالات حيواتهن "الاجتماعية والسياسية والاقتصادية" مما ينعكس على حقوقهن كمواطنات وكذلك تدني مؤشرات مشاركتهن في عملية التنمية المستدامة.

تظهر الإحصاءات الحكومية في سوريا تراجع نسب مشاركة النساء في قوة العمل، وضعف سيطرة النساء على الموارد، الذي يجعل النساء فقيرات في الفرصة والقدرة والأمن، مما يعني تدني مؤشرات التنمية المستدامة الخاصة بهن، وحرمانها من حق المشاركة كمواطنات في تنمية بلادهن.

ولقد درج أغلبية المعنيون والمعنيات بقضايا التنمية، حتى اليوم، على تناول مسألة انخفاض مؤشرات مشاركة المرأة في عملية التنمية المستدامة إلى عدد من الأسباب منها الأمية والعادات والتقاليد دون التطرق إلى قضية التمييز ضد المرأة في قوانين الأحوال الشخصية، والتي تستند إلى مفهوم القوامة في صوغ معظم موادها وبالتالي تصبح المرأة السورية كائنا تابعا وليس حرا في خياراته وقراراته مما يعيق إمكانية المشاركة في العمل والنشاط السياسي والمجتمعي، وكذلك امتداد تأثير مفهوم القوامة إلى عدد من القوانين الأخرى المتصلة بحياة النساء، كقوانين العمل والجنسية والتأمينات الاجتماعية وقانون العقوبات وقانون العلاقات الزراعية، وبالتالي فإننا نرى بأن هذا التمييز هو العائق الرئيسي أمام نساء سوريا للتمتع بحقوق المواطنة.

ففي حال الطلاق تخرج المرأة "صفر اليدين"، رغم إسهاماتها في تنمية أملاك الأسرة، سواء عملت خارج المنزل أو لم تعمل، ناهيك عن أن قوانين الأحوال الشخصية لا تشرع تقاسم أملاك الأسرة. ويعد الطلاق وتبعاته القانونية والاجتماعية أكثر القضايا تأثيرا على حياة الأسرة بعامة والمرأة بخاصة، لما يجره عليها من ويلات،

في ظل الأحكام الجائرة المتعلقة به، ربطا بالوضع الاقتصاد المتردي للنساء، وثقل الذهنية الذكورية السائدة، حيث تخرج المرأة من بيتها صفر اليدين، بلا مأوى ولا مورد، وتعلق في قضايا الحضانة والنفقة، فيترتب عليها العودة إلى منزل ذويها الذين، غالبا، ما يرفضون استقبال أطفالها معها، وهذه القضايا كثيرا ما تجبر النساء على تحمل أقسى الظروف في علاقتها مع الزوج، فتضطر إلى مقايضة حريتها باستقرار وهمي.

ويحسب قانون الأحوال الشخصية للمسلمين قيمة مادية لوظيفة إنجابية واحدة فقط من بين جميع الوظائف التي تقوم بها المرأة دون أجر، هي أجرة الرضاعة في حال المخالعة[104] وأجرة للحضانة في حال الطلاق وليس في حال استمرار الزواج.[105]

وتحصل المرأة المسلمة وفقا للمواد (269 حتى 273) المتعلقة بنصيب أفراد العائلة من الإرث على نصف حصة الذكر من الميراث.

ونجد في القوانين الكنسية المسيحية[106] موادا تؤكد على ملكية الرجل للمال ضمن ملكية الأسرة إذ تنص المادة 88 من قانون الحق العائلي لطائفة الروم الأرثوذكس على أن "كل مال حصل للزوجة بعد عقد الزواج يعتبر بظاهر الحال للزوج حتى يقوم الدليل بخلافه".

وفي قانون الأحوال الشخصية للموسويين[107] جاء في المادة الرابعة والسبعين "على الزوجة خدمة زوجها بشخصها خدمة لا يهينها بها".

وجاء في المادة 75من القانون المذكور "للرجل الحق فيما تكسبه زوجته من كدها وفيما تجده لقية وفي ثمرة مالها وإذا توفيت ورثها".

---

[104] المادة 102 من قانون الأحوال الشخصية للمسلمين.

[105] المادة 143 من الأحوال الشخصية للمسلمين.

[106] قوانين الأحوال الشخصية للطوائف الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية والأرمن والسريان.

[107] قوانين الأحوال الشخصية للطوائف الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية والأرمن والسريان والموسويين.

ولا يخفى أن التعديلات التي طرأت على معظم قوانين الأحوال الشخصية لعدد من الطوائف المسيحية قد جرت تحت ضغط القوى المجتمعية وبخاصة النساء ومع ذلك لم تمس هذه التعديلات جوهر السلطة الأبوية بل كانت محاولة لتخفيف حدة النصوص المتعلقة بها كما ظهر في المثال الذي سقناه آنفا.

ما مدى انعكاس قوانين الأحوال الشخصية على بعض القوانين المدنية لجهة التمييز ضد المرأة؟ وما هي الآثار المترتبة على مشاركة النساء على المستوى الاقتصادي؟

قانون العمل السوري:[108]

يؤكد قانون العمل في معظم مواده على المساواة بين المرأة والرجل، ويراعي احتياجات المرأة الصحية المتصلة بتكوينها البيولوجي في المواد من 130 ولغاية 139 والمتضمنة منع تشغيل النساء بالأعمال الضارة صحيا ومنحها إجازة الأمومة وساعة للرضاعة وتأمين دار حضانة للعاملات ومنع تسريحها بسبب الحمل أو الولادة.

أما المادتان 129 و140 فإنهما تكرسان النظرة الذكورية النمطية للأعمال التي تجري في إطار الأسرة التي يستثنيها قانون العمل من تطبيق أحكامه إذ تنص المادة 129 على أنه: يستثنى من تطبيق أحكام هذا الفصل عمال الزراعة والعمال الذين يشتغلون في المصانع المنزلية التي لا يعمل فيها سوى أعضاء العائلة تحت إشراف الأب أو الأم أو الأخ أو العم أو الخال.

أما المادة 140 فتنص على أنه: يستثنى من تطبيق أحكام هذا الفصل العاملات في الزراعة وكذلك العاملات اللاتي يشتغلن في المصانع المنزلية التي لا يعمل فيها سوى أعضاء العائلة تحت إشراف الأب أو الأم أو الجد أو الأخ أو العم أو الخال أو الزوج.

---

[108] **قانون العمل السوري رقم 91 لعام 1959.**

من الواضح أن هذه الاستثناءات تؤثر على وضع المرأة في مجال الحصول على أجر لقاء الأعمال التي تجري في نطاق الأسرة وكذا الأمر بالنسبة للأحداث العاملين في هذا المجال.

قانون العلاقات الزراعية:[109]

يتضمن هذا القانون تنظيم العلاقات الزراعية وقد جاءت الأحكام الخاصة بالعاملة الزراعية في هذا القانون تحت عنوان "عمل الأحداث والنساء".

واستثنت المادة 164 فقرة (ج) من تطبيق أحكام القانون "الاستثمارات العائلية القائمة بين أفراد العائلة الواحدة وهي الاستثمارات الزراعية التي يعمل فيها صاحب العمل الزراعي وأفراد عائلته بصورة مشتركة وتشمل العائلة: الزوج والزوجة، الأصول والفروع، الأخوة والأخوات، وأولادهم والأصهار".

كما يستثني القانون من أحكامه في المادتين 16 و20 منه "العمال الزراعيون الذين يقومون بالأعمال الزراعية في هذه الاستثمارات".

قانون التأمينات الاجتماعية

صدر قانون التأمينات الاجتماعية رقم 78 بتاريخ 31 ديسمبر 2001، تعديلا للقانون السابق له بغية توفير المظلة التأمينية الواحدة، والضمانات الأساسية لجميع العاملين في الدولة، وفي القطاعات الاقتصادية المتعددة (العام والمشترك والخاص) لكنه استثنى من أحكام هذا القانون أفراد أسرة صاحب العمل الذين يعولهم فعلا وخدم المنازل ومن في حكمهم، وذلك انسجاما مع الاستثناءات التي وردت في قانوني العمل والعلاقات الزراعية المشار إليهما سابقا.

أما المواد (61-88-97) فقد ذكرت أنه في حالة استقالة المؤمن عليها بسبب زواجها أو إنجابها الطفل الأول فهي، وبغض النظر عن سني خدمتها، تستحق التعويض في الحالتين بنسبة 15% من متوسط الأجر.

---

[109] **قانون العلاقات الزراعية رقم 56 تاريخ 29 ديسمبر 2004.**

أما في حال توفي المؤمن عليه أو صاحب المعاش كان للمستحقين عنه الحق في تقاضي معاشات، وهم ورثته من زوجة وأولاد وأخوة وأخوات ووالدين، بحسب جدول حددته المادة الخامسة نفسها والمادة التي تليها. أما أرملة صاحب المعاش الذي يتم زواجه بها بعد بلوغه سن الستين وكذا الأولاد المرزوقين من هذا الزواج، فلا يستحقون أي معاش. ولم يذكر المشرع تبريرا لهذا الاستثناء في تقاضي معاشات العاملين بعد وفاتهم علما بان هؤلاء المستثنين هم أيضا زوجة وأطفال المتوفى وورثته الشرعيين.

المرسوم التشريعي الخاص بالأحوال المدنية:[110]

يكرس هذا المرسوم ولاية الرجل على جميع أفراد الأسرة (الزوجة/الأولاد قبل بلوغهم الثامنة عشرة) ويتبين ذلك من خلال المواد (20-23-36-53-54) والمتعلقة بتسجيل الولادات والوفيات والحصول على البطاقة الشخصية وجميعها توجب وجود الولي وبالطبع الولاية محصورة بذكور العائلة فقط.

ولا يحق للنساء الحصول على ورقة أحوال مدنية مستقلة في جميع الحالات عزباء كانت أم متزوجة وفي حال طلاقها تعود إلى خانة أهلها.ومن الآثار المترتبة على ذلك حرمان النساء من بعض أشكال دعم الدولة من مواد أساسية "محروقات ومواد تموينية".

- **قانون العقوبات:**[111]

يبيح قانون العقوبات اغتصاب الزوجة في المادة 489 التي لا تعد إكراه الزوجة على الجماع بالتهديد أو بالعنف اغتصابا يستحق العقاب. وفي هذا المجال أورد التقرير الوطني للسكان "أن معظم النساء اللواتي أصبن بالعدوى كانت نتيجة لانتقاله (الإيدز) إليهن من أزواجهن والمرأة غير قادرة على الطلب من زوجها استخدام الواقي الذكري في حال شكها بممارسته لعلاقة غير أمنة، أو أن ترفض أصلا أي إرغام لها على هذه الممارسة".

---

[110] **المرسوم التشريعي الخاص بالأحوال المدنية رقم 26 للعام 2007.**

[111] **قانون العقوبات – المرسوم 48 لعام 1949.**

وتنص المادة 548 على انه "يستفيد من العذر المحل من فاجأ زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في صلات جنسية فحشاء مع شخص أخر فأقدم على قتلهما أو إيذائهما أو على قتل أو إيذاء أحدهما بغير عمد".[112]

ويتجلى التمييز ضد المرأة في المواد (473-474-475) المتعلقة بعقوبة الزنا حيث تجعل عقوبة المرأة ضعف عقوبة الرجل رغم أن الفعل والآثار واحدة على الطرفين.

ويشكل وجود هذه المواد في قانون العقوبات تهديدا دائما لحياة النساء ويشل إرادتهن الحرة في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن ما يتعلق منها باختيار الزوج أو التعليم أو العمل أو النشاط العام بمختلف ميادينه.

وجميع هذه المواد التمييزية تعيق من حرية حركة النساء واختيار مجالات العمل وحرمانهن من حق العمل والمشاركة الفعالة في عملية التنمية.

- **قانون الجنسية:**[113]

يحرم قانون الجنسية النساء السوريات المتزوجات من غير السوريين من حقهن في منح جنسيتهن لأزواجهن وأولادهن وذلك في المادة الثالثة منه ويستند قانون الجنسية السوري إلى حق الدم لجهة الأب في منح الجنسية للأطفال، بما يتوافق مع "النسب" الذي هو للآباء في قوانين الأحوال الشخصية، ومن هذا المنطلق تحرم الأمهات السوريات من حقهن في منح جنسيتهن لأبنائهن.

مما ينتقص من حقوق المواطنة للنساء ويعرض الأسر المكونة من أم سوريا وأب غير سوري إلى جملة من الصعوبات المتعلقة بالعمل والملكية والتعليم وحرية السفر وغير ذلك مما يتعلق بحياة الأسرة اليومية ويحدد خيارات أفرادها.

---

[112] المادة 548 تعفي مرتكب ما يسمى بجريمة الشرف من أي عقاب، وعدلت تعديلا بسيطا (2009) بحيث أصبحت العقوبة لا تقل عن سنتين.

[113] قانون الجنسية 276 لعام 1969.

ومن هنا جاءت فرضيتنا بأن لقوانين الأحوال الشخصية التمييزية ضد المرأة وما تبعها من مواد في بعض القوانين المدنية آثارا سلبية مباشرة على تمكين النساء من حقوقهن كمواطنات وكذلك من المشاركة الفعالة في عملية التنمية، الأمر الذي سينعكس على إمكانية تحقيق أسس المواطنة الأربعة

رابعا: السياسات والإجراءات الحكومية

وضعت الحكومة السورية في الأعوام العشرة الأخيرة عددا من الخطط والاستراتيجيات الوطنية للنهوض بوضع المرأة السورية. استراتيجية المرأة السورية (2007-2011) التي تضمنت بنودا تتعلق بضرورة تعديل أو تغيير القوانين والتشريعات التمييزية ضد المرأة، وأعدت الهيئة السورية لشؤون الأسرة مسودة قانون الأسرة الحديث في نهاية عام 2006، وكانت أهم المبادرات الحكومية هي الخطة الخمسية العاشرة (2005-2010) التي تعهدت بإجراء تعديلات جذرية في القوانين حيث جاء في فصل تمكين المرأة أنه: "سيتم تحديث وتطوير القوانين والتشريعات الوطنية بما ينسجم مع اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وإصدار قانون مدني للأسرة يضمن حقوق أفرادها، ويكرس المساواة الفعلية بين المرأة والرجل، ويوفر الحماية للنساء من العنف، ويساهم بالحد من التقاليد والعادات البالية التي تعيق مساهمتها في بناء مجتمع متحرر وعصري وديمقراطي".

لكن كل الخطط الحكومية بهذا الشأن ما زالت عبارة عن مسودات مشروعات لم يجر البحث في آليات تنفيذها، حتى أن التقييم النصفي للخطة الخمسية العاشرة تجاهل كليا التطرق إلى تقييم تعهدات الخطة في فصل تمكين المرأة المرتبطة بإجراء التعديلات القانونية واعتماد سياسات تحفيزية لتعزيز مشاركة النساء العامة.

ورغم النشاط الذي بذلته بعض المؤسسات الحكومية وعدد من الجمعيات والمجموعات النسوية غير الحكومية بهدف تغيير أو تعديل عدد من القوانين التمييزية كقوانين الأحوال الشخصية والجنسية والعقوبات إلا أن أي تغيير في هذه القوانين لم يحدث فعليا، حتى تاريخنا.

خامسا: الرؤية والممارسة الاجتماعية

جرى رصد مواقف المجتمع المدني منظمات وأفرادا من خلال عدد من الدراسات والمقالات التي كتبها مثقفون وإعلاميون وناشطون، من الجنسين، ومن خلال وثائق الجمعيات والمنظمات غير الحكومية، وتبعا لذلك يمكن ذكر عدد من الاستخلاصات المتعلقة بمواقف هؤلاء جميعا من حق المساواة للنساء كما يلي:

- هناك إجماع على الاعتراف بان هناك أشكالا من التمييز القانوني ضد النساء لم يعد مقبولا ويتناقض بشكل صارخ مع مستوى التطور الاجتماعي، بعامة، ومع مستوى تطور ادوار النساء في الأسرة والمجتمع، مما يؤثر على فعالية النساء في عملية التنمية المستدامة.
- هناك إجماع أيضا على أن قضايا المرأة هي قضية المجتمع بكامله وليست قضية تخص النساء فقط.
- أمكن رصد ثلاثة اتجاهات أساسية في الموقف من قضايا التمييز القانوني ضد النساء، بينها الكثير من المشترك، ويكمن الاختلاف بينها في رؤيتها لآليات التغيير، ومنطلقاته، إلى هذا الحد أو ذاك:

1. اتجاه يدعمه عدد هام من دعاة الإصلاح الديني المتنورين من جميع الطوائف، يقول بالتعديلات التدريجية على عدد من أحكام قوانين الأحوال الشخصية من خلال تحديث الاجتهادات الدينية، خاصة الفقهية، أي عبر قراءات فقهية جديدة تنسجم مع احتياجات العصر، بما يحقق المساواة ودون الوقوع في أي تناقض مع هذه الشرائع، على غرار ما جرى في المغرب. ويرون في ذلك أمانا وضمانا لإمكانية الطرح والتنفيذ في المرحلة الحالية التي تتحكم بها أمور في غاية التعقيد، أهمها اشتداد نفوذ التيارات الدينية المتشددة التي تقاوم كل تغيير أو تعديل في قوانين الأحوال الشخصية.

2. الاتجاه الثاني: يلجأ إلى صيغ" أمنة التبعات "فيتحدث عن ضرورة تعديل القانون النافذ باتجاه قانون أسرة عصري واحد لجميع السوريين، ويضع الأسس التي يجب أن يقوم عليها هذا القانون ويطالب بالاستناد إلى الدستور والى الالتزامات

الدولية بحق المساواة، دون أن يشير إلى المرجعيات الدينية، ودون أن يذكر القانون المدني، صراحة، ولا يقدم هذا الاتجاه معالجات أو حلولا واضحة لإشكالية التعددية الطائفية التي تميز المجتمع السوري، وبالتالي تعدد قوانين الأحوال الشخصية فيها، ويمثله، عدد كبير من المثقفين والإعلاميين والناشطين، من الجنسين.

3. أما الاتجاه الثالث فهو لا يستنكف عن السير في الاتجاه الأول أو الثاني، وفقا للممكن، إلا أنه يرى ضرورة تغيير هذه القوانين جذريا بما ينسجم مع الواقع الفعلي للمرأة السورية ومع منحى التطور في ذهنية المجتمع. ويستند في ذلك إلى الدستور وشرعة حقوق الإنسان والاتفاقات والعهود الدولية التي صادقت عليها سورية، ويرى أن ضمان المساواة الحقوقية بين الجنسين هي وجه من وجوه مؤسسة المواطنة التي لا تستند في أي مكان إلى الدين أو الأمة الدينية، بل تتكون في إطار أمة المواطنين. ويطرح هذا الاتجاه، دون لبس، ضرورة إقرار قانون أسرة مدني عام لجميع السوريين. وحجته في ذلك أن هناك عدة قوانين للأحوال الشخصية وليس قانونا واحدا، وأن تعديل قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، لا ينطبق حكما على الطوائف الأخرى، وفي الوقت نفسه فإن أي تعديل في قوانين هذه الطوائف لن ينطبق على المسلمين (نعلم أن الكنيسة الكاثوليكية أجرت بعض التعديلات مؤخرا على قانون الأحوال الشخصية الخاص بها فلم يسر ذلك على الطوائف المسيحية الأخرى ناهيك بالإسلامية وغيرها). ويرى هذا الفريق أن القانون الوحيد الذي يمكن أن يكرس الوحدة الوطنية وينظم حياة الأسرة السورية بمعزل عن المذهب أو الطائفة هو قانون أسرة مدني يلبي هذه الاحتياجات. وأنه يمكن التوصل إلى بعض التسويات كأن يصدر قانون زواج مدني عام وتبقى حرية اختيار الديني إلى جانب المدني.

الخاتمة:

1) يتبين لنا بعد عرضنا لأهم المواد التمييزية ضد المرأة السورية على اختلاف ديانتها وطائفتها أنها ما زالت تحكم وفقا لما ارتآه لها جهابذة القانون السوري منذ أكثر من نصف قرن وبالرغم من توالي السلطات التشريعية والتنفيذية المتعاقبة والتي

أنجزت الكثير من التقدم نحو الحضارة الإنسانية على الصعد الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية إلا أنها لم تعط أية أهمية على الصعيد القانوني لجهة المرأة فبقيت النساء السوريات يعشن تحت وطأة النظرة الذكورية لهن ووضعهن بمكانة دونية.

2) التمييز في قوانين الأحوال الشخصية يبدو شديد التعقيد بسبب وجود عدد من قوانين الطوائف التي تتحكم بحياة النساء، وجميعها تعزو أحكامها إلى الشرائع المقدسة، مما يجعل كل عمل أو نشاط من أجل المساواة في الحقوق بين النساء والرجال في مواجهة مباشرة مع الدين، بخاصة بعد أن اشتد تأثير القوى الدينية المتشددة في الذهنية المجتمعية الذي انسحب على عدم تنفيذ السياسات العامة المتعلقة بحقوق النساء، المقرة، في السنوات العشر الأخيرة.

3) وبسبب نزوع المجتمع السوري إلى التدين، بعامة، فان السائد لدى عدد كبير من المعنيين بقضايا المرأة وبخاصة الفعاليات الدينية المستنيرة وعدد كبير من دعاة الإصلاح الديني وفعاليات التنوير السورية، نساء ورجالا، هو البحث في إمكانية الاستناد إلى التراث الفقهي المتنور ودعم حركات الإصلاح من مختلف الطوائف التي تعلن أن الأساس في الدين هو العدل والإنصاف، وأننا يمكن أن نصل إلى "المساواة" من خلال قراءة تجديدية صحيحة لمصادر الشريعة، بما في ذلك النص، ما يمكن أن يؤدي، فقط، إلى تعديل عدد من الأحكام، الأشد تمييزا ضد النساء، ويخفف وطأته عليه.

- توفير الانسجام التام بين العام والخاص في صوغ جميع القوانين ومنها القوانين المتعلقة بحياة الأسرة في فضائها الخاص، وبشكل أساسي العلاقات بين النساء والرجال في هذا الفضاء الذي ما زال حافلا بعدد كبير من الأحكام التمييزية ضد النساء. التزام الحكومة السورية بعدد كبير من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وسيرورة تقدم المجتمع، كل يتطلب القيام بعدد كبير من الإجراءات التي تستند إلى مبدأ المساواة ونبذ كل ما يستند إلى التمييز.

- الاستناد في صوغ الأحكام المتعلقة بالزواج إلى مبدأ الشراكة وتقاسم المسؤوليات في العلاقات بين الزوج والزوجة، بما يرسخ التزام كل منهما بالأخر وفق مبدأ الخيار الحر، ويرسي قواعد التكافل والتضامن بينهما في الإنفاق وفي إدارة شؤون الأسرة بكل عواملها ومكوناتها واحتساب عمل النساء داخل المنزل مساهمة في الإنفاق مما يلغي فكرة إعالتهن من قبل الزوج من أذهان النساء والمجتمع.

يقتضي تغيير القوانين القائمة على التمييز ضد النساء إحداث تغيير نوعي في الذهنية المجتمعية، ويشمل ذلك النساء والرجال على حد سواء، فرغم تأثير القوانين واتجاهاتها في صوغ العقل الجمعي وفي عملية التغيير إلا أن البحث في أثر العادات والتقاليد يظهر قوتها ودورها في إضعاف قوة القانون في كثير من المجالات لذلك لا بد من أن تترافق عملية التغيير بعدد مما ينبغي فعله:

- وضع سياسات واضحة لا لبس فيها لنشر ثقافة المواطنة والمساواة بجميع السبل الممكنة كوسائط الإعلام والمناهج التربوية والمنظمات غير الحكومية والنقابات والأحزاب والحركات السياسية.

- تعد قوى المجتمع المدني وقوى التنوير والنهضة روافع التغيير الأساسية، فلا بد، إذن، من توفير أقصى مستلزمات تفعيلها، وإطلاق حريتها في العمل والنشاط، ومأسستها، وتحفيزها، والتعاون معها في هذا السبيل، ولا بد من الإشارة هنا، إلى أهمية دور المنظمات النسوية الديمقراطية في دفع عجلة التغيير المنشود، فيما لو توفرت لها عوامل القوة والانتشار والحماية.

المواطنة تتقارب وتتقاطع مع حقوق الإنسان "وحقوق المرأة الإنسانية" وخاصة في موضوع عدم التمييز بين جميع المواطنين "نساء ورجالا" أيا كانت دياناتهم أو مذاهبهم أو طوائفهم أو أعراقهم...".

وكذلك فإن المواطنة تؤكد على:

1. **حرية الضمير**: لكل إنسان الحق في اختيار المنظومة الأخلاقية والمبادئ التي يراها مناسبة له ويرغب في تنظيم أمور عيشه وفق تعاليمها؛ وله الحق أيضا في ممارسة

العقائد المرتبطة بخياره هذا. وبطبيعة الحال تعني حرية الضمير الحق في أن يختار الإنسان الدين الذي يريده أو ألا يختار أي دين ويبقى بلا دين.

2. **المساواة بين المواطنين أيا كانت عقائدهم أو مذاهبهم:** الانتماء المذهبي أو الديني أو الطائفي لا يمنح مزية أو أفضلية لمواطن على أخر، ولا يمكن أن يكون عذرا لاحتقار أو انتقاص أو تمييز. فكل الانتماءات محترمة بالدرجة ذاتها، ولكل مواطن أن يؤمن بما يريد دون أن يشكل هذا الانتماء سببا لتفاوت في المعاملة أمام القانون.

3. **رفض هيمنة أي دين أو عقيدة على الدولة:** في دولة المواطنة، السيادة للمواطنين. لكن الدولة هي مقر السيادة وهي التي تضطلع بممارستها وتتكفل بحمايتها فأي هيمنة لمكون من المكونات الاجتماعية على الدولة سيؤدي إلى اختلال سيادة المواطنين وإلى نشوء دولة ليست لكل مواطنيها.

وقد تبين لنا من خلال البحث بأن العوز العميق الذي لحق بالمواطنة وثقافتها وتغييبها من قبل السلطة والنقص الشديد بالخبرات في جميع القضايا المتعلقة بها كان من الأسباب التي أوصلت الأوضاع في سوريا إلى ما هي عليه اليوم.

وتجلى هذا العوز في التمييز بين المواطنين والمواطنات وفق هويتهم الطبيعية ومرجعياتهم الدينية والمذهبية، وهو خرق واضح لمنظومة المواطنة ومبادئها الراسخة في المسؤولية والحرية والتشاركية والمساواة.وكذلك بين النساء أنفسهن، عندما تتراجع الأنظمة عن واجبها تجاه مواطنيها وتحيلهم لرجال الدين والمرجعيات الدينية، وهي تكرس في تخليها هذا تمييزا في الحقوق والواجبات بين المواطنات السوريات وفقا لدين ومذهب كل منهن. وهذا ما دعى الناشطين والناشطات في قضايا المواطنة وحقوق المرأة إلى المطالبة بقانون أسرة مدني ينص على منظومة حقوقية واحدة للأسر السورية بغض النظر عن المرجعيات الدينية وترك حرية خيار ممارسة الطقوس الدينية لجميع المواطنين.

وهذا هو الرابط الأساس بين المواطنة والجندر، إذ أن النساء في الدولة التي ترعى حقوق المواطنة يجدن مبتغاهن لتحقيق مواطنيتهن وللمشاركة الفعالة في تنمية البلاد تنمية مستدامة.

وكذلك يفترض تحقيق المواطنة التحرر من التمييزات الجندرية النمطية، وتحقيق المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات وتمكين المرأة من تحقيق كامل إمكاناتها وتعزيز مساهمتها في التنمية المستدامة وتمكينها من تقرير السياسات وفرص حصولها على الخدمات الأساسية في التعليم والصحة، ووصولها إلى مواقع العمل والإنتاج واتخاذ القرار.

العراق:

التعددية ومستقبل المواطنة في ظل التحولات الراهنة

سعد سلوم

رئيس وحدة البحوث والدراسات، كلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية

تعتبر الأقليات إحدى الأهداف الرئيسية للعنف الذي اجتاح العراق بعد الاحتلال الأمريكي للعراق 2003، وقد وصل هذا العنف إلى نقطة تحول مفصلية مع اجتياح الدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش" أو "ISIS" لمحافظة نينوى ثاني أكبر مدن البلاد، وسيطرتها على مناطق أخرى في الأنبار وصلاح الدين.

شهد العالم في مناطق نفوذ داعش مستويات من التطرف العنيف غير مسبوقة، تجلت في مجموعة من الصور الفظيعة من عمليات الإعدام العلنية وانتهاكات لحرية الدين والمعتقد طالت الأقليات غير المسلمة لتحويلهم قسرا إلى الإسلام، وحالات الخطف والتعذيب والاغتصاب والاتجار الجنسي والنهب وتدمير الممتلكات الخاصة التي تعود للأفراد والطوائف الدينية.

والنتيجة الحاسمة والواضحة لهذه المأساة هي اضمحلال التنوع في المجتمع، وتراجع الوزن الديمجرافي للأقليات عن طريق الهجرة والقتل وعلى نحو يهدد بخطر الانقراض لبعض هذه الأقليات ويغير التركيبة الديمجرافية المتنوعة للمجتمع ولبعض المناطق المختلطة بشكل خاص.[114]

---

[114] **Saad Salloum، End of Diversity in Iraq، History under the Sword: Tracking Cultural Heritage Destruction، Human Migration، and the Dynamic Nature of Conflict in Iraq،**

ولا تزال مناطق شاسعة من العراق وملايين الأفراد قابعين تحت سيطرة ونفوذ التنظيم الذي لم يكف بعد عن ارتكاب الجرائم البشعة وانتهاكات حقوق الإنسان. وفي الوقت الذي تتصدى فيه البلاد لإرهاب تنظيم داعش وتطرفه الإيديولوجي، تواجه تبعات كارثة إنسانية بسبب نزوح أعداد كبيرة من المدنيين خارج مدنهم إلى مناطق أكثر أمانا، وهي معاناة سوف تترك أثرا لا يمحى على شعور العراقيين بهويتهم وإحساسهم بالمساواة والمواطنة، لا سيما إذا تعرضوا للتمييز في أماكن نزوحهم الجديدة وتركوا بلا حول ولا قوة في كثير من الأحيان لمواجهة مصيرهم لوحدهم. وقد أعلنت الأمم المتحدة خلال شهر أغسطس 2014 بإن الوضع في العراق أصبح حالة طوارئ من المستوى الثالث وهو أعلى تصنيف لحالات الطوارئ.

لذا، سوف تأخذ مقاربتنا بنظر الاعتبار هذه التطورات التي توجت عقدا من الفوضى والعنف المنفلت بعد الاحتلال الأمريكي للعراق 2003، وبما يضع العراق وبلدان المنطقة على عتبة عالم جديد، عالم ما بعد الدولة الوطنية في الشرق الأوسط، والتي صيغت بعد التحرر من الهيمنة الكولونيالية المباشرة ضمن نموذج (دولة/أمة) قائم على هوية أحادية لم تستجب لطبيعة التنوع التي تنطوي عليها مجتمعات الشرق الأوسط من جهة ولم تلبي طموح أفرادها في انجاز المساواة وتوفير الإحساس بالمواطنة من جهة ثانية.

صراع الدلالات في وصف الجماعات وصلته بالسياق السوسيوثقافي

عكس اختيار مصطلح "مكونات" بدلا من استخدام مصطلحي "أغلبية" و"أقليات"، واستقرار استعمالها في الخطاب السياسي والإعلامي في عراق 2003 الرغبة في فرض نوع من المساواة الشكلية بين الجماعات الكبرى والصغرى.

لكن، في الوقت الذي سلك فيه الممثلون الدينيون والسياسيون لجماعات الأقليات طريق صياغة دفاع دائب ضد وصفهم بـ"أقليات" في خطاب موجه للداخل

Exploratory Seminar at the Radcliffe Institute for Advanced Study ، Thursday and Friday، July 9–10، 2015.

العراقي، تسلحوا بما يوفره المصطلح من حصانات وحماية قانونية في خطابهم للمجتمع الدولي، كرد فعل على مساوئ النظرة الكمية العمياء التي تحيل الأفراد إلى مواطنين من الدرجة الثانية، ومعاملة الجماعات ضمن سلم تفضيلي يصنفون فيه ضمن درجة أدنى.

وبالتالي ظل إدراك هذه الجماعات لذاتها موسوما/أو موصوما بما تثيره تسمية "أقليات" من شحنة سلبية، وأدى ذلك إلى سلوك ازدواجي في كثير من الحالات، إلى حد أن وجد الحذر صداه في الدستور العراقي 2005 الذي يستخدم كلمة بديلة "مكونات"، كاستجابة لطلب ممثلي الأقليات، وكمحاولة هروبية تقدم حلا لغويا لمشكلة تمييز قائمة في الواقع. (المادة 2/2) و(المادة 125) من الدستور.

واذا كانت الرغبة في التخلص من سطوة "الهويات الأكبر" تحمل طابع الانتفاض ضد سياسة عدم الاعتراف والإدماج القسري والتذويب خلال عمر الدولة العراقية المعاصرة 1921-2003، فإنها تتمثل في اشكال مختلفة من إعادة تعريف الجماعة على أساس هوية إثنية مستقلة، تعبيرا عن الرغبة في الابتعاد عن الصراع بين الجماعات الأكبر (الشيعة، السنة، الأكراد)، فنجد لدى الايزيديين والكاكائيين والشبك والتركمان نزوعا للاعتراف بهم كهويات مستقلة لا تبسط يديها تحت جناح جماعة كبرى، وفي ذلك اشارة إلى أن جماعات الأقليات تود الانعتاق من فضاء الصراع على السلطة بين الجماعات الكبرى، وفي محاولة لتفويت فرصة استثمارهم كورقة في الصراع العربي الكردي أو السني الشيعي، انه مرادف للقول: نحن لسنا جزء من صراعكم ويكفينا احترام خصوصيتنا وثقافتنا، بعيدا عن لعبة الأكثريات والأقليات، نحن لسنا رقما مضافا إلى جماعة تريد أن تظهر بوصفها أغلبية على حسابنا.

خريطة التنوع القومي والديني واللغوي في العراق

في مقابل هيمنة الجماعات الكبرى وصراعها حول السلطة والثروة، نجد أن الجهل شبه التام بتركيبة التنوع القومي والديني واللغوي في البلاد قد ترك إثره على طريقة

تجاوب وطبيعة تفاعل الفاعلين الدوليين مع قضايا الأقليات، إلى حد تم فيه اختصار التعامل مع البلاد في مقاربة الجماعات الثلاث الكبرى ورؤيتها (الشيعة، السنة، الأكراد)، وبسبب من تقاطع المحددات الإثنية في هوية جماعات الأقليات فقد تم حساب عدد من الأقليات على جماعة كبرى (أكراد كما في الايزيديين والشبك والكاكائيين) وشيعة (كما في الشبك الشيعة والتركمان الشيعة والكرد الفيليين) وأصبح الامر أكثر تعقيدا في حالة اشتراك الجماعة في أكثر من محدد (الكرد الفيليون هم أكراد ولكنهم شيعة في الوقت عينه). ولذا نجد أن تقديم خريطة عن هذا التنوع خارج إطار تنميط العراق بجماعات ثلاث كبرى هو امر في غاية الاهمية لتحديد مقاربة مناسبة لطبيعة التعامل الدولي مع التركيبة الاجتماعية الثرية للعراق، وللخروج من قولبة تركت أثرا سيئا على شعور أفراد هذه الجماعات بالمساواة والمواطنة خلال الاعوام الماضية، وبشكل مختصر، فإن التنوع القومي والديني واللغوي يتركنا أمام خريطة يمكن رسمها كالآتي:[115]

- **المسيحيون:** يمكن تحديد هوية مسيحيي العراق على أساس إثني ومذهبي، فهم متنوعون إثنيا ما بين مسيحيين: أرمن، وكلدان، وسريان، وآشوريين، وينقسمون

---

[115] حول الأقليات في العراق انظر الاعداد التالية من مجلة مسارات، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، بغداد:

- **العدد الثاني لسنة 2005 حول الايزيديين**
- **العدد 8 حول الصابئة المندائيين لسنة 2006**
- **العدد 13 حول يهود العراق لسنة 2009**
- **العدد 14 حول مسيحيي العراق لسنة 2010، وحول بقية الأقليات.**

وانظر أيضا:

- **كتاب: سعد سلوم، الأقليات في العراق– الذاكرة، الهوية، التحديات، ط1، بغداد – بيروت، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، 2013)**
- **وكذلك كتاب: سعد سلوم، مائة وهم عن الأقليات في العراق، بغداد – بيروت، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، 2015، ص 24–45.**

مذهبيا إلى مسيحيين أرثوذكس، وكاثوليك، وبروتستانت، وانجيليين، الخ وهم وإن كانوا ينتشرون في مناطق مختلفة من العراق، لكن تمركزهم الأساسي في بغداد، وأربيل (منطقة عينكاوة)، والموصل (سهل نينوى).

- **التركمان:** يعيشون في شمال العراق في قوس يمتد من تلعفر غرب الموصل، وعبر الموصل، وأربيل، والتون كوبري، وكركوك، وتوز خورماتو، وكفري، وخانقين. يعد التركمان ثالث الجماعات العرقية الرئيسة في العراق بعد العرب والأكراد، وغالبيتهم العظمى من المسلمين السنة والشيعة، فيما يدين قسم أخر منهم بالديانة المسيحية (الكاثوليك).

- **الصابئة المندائيون:** يعيشون في بغداد وجنوب العراق (العمارة بشكل خاص)، ويشكلون ثقافة ألفية عابرة للتحديات والامبراطوريات والأديان التي توالت على أرض بلاد ما بين النهرين خلال أكثر من عشرين قرنا من الزمن، وهم بذلك من أقدم ممثلي الأديان التوحيدية في العراق والشرق الأوسط.

- **الايزيديون:** يتمركزون في جبل سنجار 115 كم غرب الموصل، وفي منطقة الشيخان شرق الموصل. وهم من أقدم الجماعات العرقية والدينية في العراق، وجذور ديانتهم تعود إلى آلاف السنوات في بلاد ما بين النهرين (ميزوبوتاميا).

- **الشبك:** إحدى الأقليات التي تعيش في شمال العراق منذ ما يقارب خمسة قرون، وهم مسلمون غالبيتهم من الشيعة وقسم منهم سنة، ويتحدثون لغة تتميز عن العربية والكردية، يعيشون مع بقية الأقليات الدينية كالمسيحيين والايزيديين والكاكائيين في منطقة سهل نينوى في محافظة الموصل.

- **الكاكائيون:** من الأقليات الدينية التي تنتشر في شمال العراق، يتمركزون في قرى جنوب شرق كركوك، ويختلف المؤرخون والباحثون بشأنهم اختلافا كبيرا؛ بسبب الغموض والسرية والرمزية التي تحيط عقائدهم، فضلا عن تداخل الأديان والمذاهب في عقائدهم.

- **الكرد الفيليون**: ينتشرون على طول خط الحدود مع إيران في جبال زاكروس وفي مناطق من بغداد. وهم أقلية بهوية مركبة من عناصر متعددة إذ على الرغم من المقومات الإثنية التي تجمعهم بالأكراد، إلا أنهم يتميزون عنهم بالانتماء للمذهب الشيعي (معظم الأكراد سنة على المذهب الشافعي)، فضلا عن تميز لهجتهم (اللورية الفيلية والبختيارية) عن بقية اللهجات الكردية (السورانية والبهديانية والزازاكية).

- **البهائيون**: البهائيون من الأقليات الدينية الصغرى، يعتنقون إحدى الديانات الحديثة في العالم المعاصر. يتوزعون على مناطق متفرقة من العراق، وليس لدينا تصور عن أعدادهم بشكل دقيق؛ بسبب الإخفاء الذاتي للهوية ومخافة إشهارها.

- **اليهود**: كان العراق يضم أكبر الجاليات اليهودية في الشرق الأوسط، اما اليوم فيعيش قلة قليلة من اليهود في بغداد بشكل خاص، لا يتجاوزون ستة اشخاص على حد أخر التقديرات[116]، ويمثلون أخر دليل على تلاشي الوجود اليهودي الذي استمر أكثر من 2500 عام في العراق.

- **العراقيون من أصول أفريقية**: هم أقلية عرقية تنحدر من أصول أفريقية متعددة، وقد جيء بأجدادهم عبر مراحل التاريخ الإسلامي، واستوطنوا أماكن مختلفة في جنوب العراق، فهناك من هو نوبي (من بلاد النوبة)، وزنجباري –نسبة إلى زنجبار (جزيرة في البحر العربي مقابل اليمن)– ومنها اشتق اسم (زنجي)، الذي عرف به السود خلال ثورتهم المعروفة بثورة الزنج، وهناك من هو من غانا، وبعضهم من بلاد الحبشة (أثيوبيا حاليا)[117] ويتركزون في محافظة البصرة ومدن أخرى في جنوب العراق.

تحليل البيئة القانونية الدستورية لحقوق الجماعات والأفراد

---

[116] **تقدير خاص للباحث، تأكد من خلال مقابلة الباحث مع الاب أندرو وايت، راعي الكنيسة الإنجيلكانية في العراق، 15 اذار 2013. مع وجود اعداد أخرى في محافظة البصرة لا يسعنا تقديرها بسبب اخفاء الهوية.**

[117] **Saad salloum، Will Iraqi Blacks Win Justice?، The New York Times، 22 Jul 2014، http://is.gd/Rb0fpy**

عبرت سائر الأقليات قبل كتابة الدستور وبعدها، عن قلقها من التهميش في تلك العملية فقد كان هناك مقعد واحد للكلدو-آشوريين وثلاثة مقاعد للتركمان في حين لم يتمتع المندائيون بأي مقعد في الجمعية التأسيسية التي قامت بكتابة الدستور، وخشيت الأقليات مثل الكلدو آشوريين والتركمان وعرب كركوك من التهميش في الاقاليم الكردية الاتحادية، وفي حين واجهت الأقليات الدينية تصاعد اعمال العنف أبدت قلقها من التأثير الإسلامي على الدستور، وما قد يتركه هذا من مخاطر على حرياتها الدينية ونمط حياة أفرادها المعتاد[118].

ومع ذلك نص الدستور العراقي حين تمت المصادقة عليه 2005 على مروحة واسعة من الحقوق، وتضمن نظاما للاعتراف بالجماعات من خلال تحديده الجماعات المعترف بها من خلال ذكرها في نص الدستور، لكن مثل هذه الحقوق والاعتراف بجماعات بعينها لا يمكن أن توفر لوحدها بيئة ضامنة للمساواة وعدم التمييز بين المواطنين ما لم تستجب الهياكل والمؤسسات الرسمية لما ورد في الدستور من حقوق ضامنة، كما أن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والتي تجعل من الإسلام دين الدولة الرسمي تضع هوية البلاد التعددية في خطر الهيمنة والوصاية للأغلبية المسلمة، مع ما يمكن أن تتركه هيمنة أحزاب الإسلام السياسي على السلطة من مخاطر على انجاز مشروع دولة مدنية تقوم على أساس تعددي يتضمن التوازن بين حقوق الأفراد (المواطنة) وحقوق الجماعات المختلفة، فضلا عن الشك في اهمية وفعالية مثل هذا الإطار في التصدي للواقع الكئيب المتمثل بفقدان البلاد لتعدديتها نتيجة العنف والتطهير العرقي والهجرة المتواصلة.

---

[118] **Faleh A. Jabar، The Constitution of Iraq: Religious and Ethnic Relations، (London: Minority Rights Group International،2005)، p3.**

الإطار القانوني لحقوق الأقليات والمواطنة

نص الدستور العراقي على مجموعة واسعة من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فقد نص على الحق في المساواة وعدم التمييز في المادة (14) وتكفل الدولة بموجب المادة 16 تكافؤ الفرص لجميع العراقيين، وتتخذ إجراءات فاعلة لضمان ذلك، وبغية التصدي لأي كيان سياسي يتبنى التمييز العنصري ورغبة بالانعتاق من ارث التمييز السابق، نصت المادة (7): أولا على حظر "كل كيان أو نهج يتبنى العنصرية أو الارهاب أو التكفير أو التطهير الطائفي، أو يحرض أو يمهد أو يمجد أو يروج أو يبرر له، وبخاصة البعث الصدامي في العراق ورموزه، وتحت أي مسمى كان، ولا يجوز أن يكون ذلك ضمن التعددية السياسية في العراق، وينظم ذلك بقانون".

كما نص الدستور على الحق في المشاركة السياسية والتمتع بسائر الحقوق السياسية في المادة (20) التي نصت على أن "للمواطنين رجالا ونساء، حق المشاركة في الشؤون العامة، والتمتع بالحقوق السياسية، بما فيها حق التصويت والانتخاب والترشيح". وأقرت بالحق في حرية الدين والعقيدة في المادة (42) التي نصت على أن "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة". ونصت المادة (41) على أن (العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم) كما اكدت المادة (43) على حرية المعتقد وحمايتها اذ نصت المادة (43) على ما يلي:

أولا: اتباع كل دين أو مذهب أحرار في:

أ- ممارسة الشعائر الدينية، بما فيها الشعائر الحسينية.

ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون.

ثانيا: تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها

تحظى هذه المواد بدعم من نص المادة 2 (ج) التي تنص على عدم تشريع أي قانون يتعارض مع الحقوق المنصوص عليها في الدستور، لذلك وعلى وفق ما جاء في

الدستور العراقي، والالتزامات الدولية، يجب على السلطة التشريعية سن تشريعات للتأكد من تنفيذ واحترام هذه الأحكام.

1- نظام الاعتراف الرسمي بالتعددية وفقا للدستور

شمل نظام الاعتراف الرسمي في ظل الدستور التعددية الدينية والقومية والمذهبية، اذ اشارت م 3 من الدستور إلى أن "العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب"، وقد تبني الدستور في مجال الاعتراف الرسمي بالأقليات منحى مركب يميز بين أقليات دينية وقومية، اذ أشارت المادة (2) ثانيا إلى حقوق الأقليات الدينية في بقولها: ***"يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية، كالمسيحيين، والايزيديين، والصابئة المندائيين"***.

ونص في المادة 125 على حقوق الأقليات القومية بقوله: ***"يضمن هذا الدستور الحقوق الإدارية، والسياسية، والثقافية، والتعليمية للقوميات المختلفة كالتركمان، والكلدان والآشوريين، وسائر المكونات الأخرى، وينظم ذلك بقانون"***.

وبالرغم من ذلك، فإن نهاية المادة الدستورية التي تشير إلى بقية المكونات تنطوي على اشارة إلى أن ما ذكر في الدستور من اسماء الأقليات لا يتضمن قائمة حصرية تتضمن الجماعات التي ينبغي توفير الحماية لها، بل إنها تنص على أن جميع المكونات تتمتع بالحماية سواء أكانت أقليات دينية أم إثنية.

ومع ذلك، تحاول بعض الأقليات التي لم يرد ذكرها أن تعمل على تشجيع ذكر اسمها في التعديلات الدستورية مثل "الشبك"[119] بصفة خاصة، لكن هذا لا يمنع

---

[119] يرى ممثل الشبك في البرلمان العراقي الدكتور "حنين القدو" أن عدم ذكر الشبك في الدستور يعود لصفقة كردية شيعية اثناء كتابة الدستور دفع ثمنها الشبك بعدم ذكرهم في الدستور، ولكي تصبح هويتهم ضائعة أو يمكن توظيفها لصالح هوية أكبر شيعية أو كردية، مقابلة خاصة مع الباحث بتاريخ 14 مايو 2014.

مطالبة أقليات أخرى مثل: البهائيين والكاكائيين والكرد الفيليين وحتى ذوي البشرة السوداء (العراقيون من أصول أفريقية).

وعلى الرغم من أن الحكومة الاتحادية وحكومة إقليم كوردستان قد أحرزتا بعض التقدم في حماية الأقليات وفئات أخرى فانهما لم يتبنوا آليات قانونية أو عملية من أجل تنفيذ إطار حماية فعال. فضلا عن الدولة لم تحرز أي تقدم ملموس في إصلاح أحكام القانون العراقي التي فيها تمييز أو فيها احتمال تمييز، كما أنها لم تنص على الاستعانة الكافية بالقضاء، التعويض، أو أي ترتيبات بديلة من أجل معالجة الاضطهاد والتمييز السابق والمستمر ضد الفئات السكانية الضعيفة[120].

2- طبيعة العلاقة بين الدين والدولة وأثرها على حقوق الأقليات والمواطنة

اعترف الدستور العراقي 2005 بالتعددية اللغوية والطبيعة التعددية الدينية والقومية والمذهبية للمجتمع العراقي، ومنح حقوقا للأقليات الدينية والقومية في أكثر من موضع، لكنه في الوقت ذاته اعترف بدين رسمي للدولة (الإسلام) وتبنى مقاربة للعلاقة بين الدين والدولة تلقي بظلها على ضمان التعددية في المجتمع العراقي.

اذ نص الدستور العراقي على أن الإسلام بحسب الدستور دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساسي للتشريع،[121] كما نصت المادة 2 –أولا (أ) على ألا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام.

مثل هذه المادة تجعل من الحقوق التي منحت للأقليات مجرد استثناء على قاعدة، فضلا عن امكانيات الحجر على هذه الحقوق وتجريدها من مضمونها، فمثلا كيف

---

[120] **Iraq's Minorities and Other Vulnerable Groups: Legal Framework، Documentation and Human Rights، Institute for International Law and Human Rights، Washington، D.C.، 2013،p 12.**

[121] **(المادة 2 أولا: الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع)**

يمكن تصور تشريع قانون يحمي الأقليات وينص على المساواة وعدم التمييز ضد الأقليات الدينية، ولكنه قد يتعارض مع ثوابت الإسلام، إذ "يجوز لمركزية الإسلام أن تؤثر سلبا على مجموعة حقوق الأقليات غير المسلمة وغيرها من الفئات الضعيفة، بما في ذلك، على سبيل المثال، حق التدين، التعبير، والمساواة امام القانون، الحق في المشاركة في شؤون الحكم، الحق في المشاركة في عمل يختاره بنفسه، وحقوق الآسرة وحقوق المرأة"[122]

وأيضا يمكن طرح تساؤل حول إمكانية تعارض طقوس ومعتقدات بعض الأقليات الدينية مع احكام الدين الإسلامي، أو حرية الفرد في اعتناق مذهب فكري أو ديني، وبالتالي ينشأ تعارض مع ما ورد في المادة 43 من الدستور التي تكفل حرية المعتقد بالنسبة لاتباع كل دين أو مذهب. والمادة 42 التي كفلت لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة.

كما أن المشتركات الدينية بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى والتي تشكل عادة نظاما للأخلاق والآداب العامة يعكس قواسم مشتركة لم يجد صداه في المادة 2 من الدستور، لذا هناك اقتراح بتعديل هذه المادة لتعكس القيم المشتركة لجميع الأديان في العراق، بحيث تصبح المادة 2 أولا (أ) لا يجوز سن قانون يتعارض مع الممارسات والمعتقدات الشائعة لجميع الأديان السماوية في العراق.[123]

طبيعة مشاركة الأقليات في الحياة العامة

حاولت جماعات الأقليات في العراق تأكيد حضورها السياسي بعد العام 2003، واتخذ ذلك اشكالا عديدة مثل تكوين وفود لزيارة الكتل السياسية الكبرى، التنسيق مع الأمم المتحدة والمنظمات الدولية لرفع درجة مشاركتهم السياسية، وانسحب هذا الجهد حتى على الأقليات التي تحرم معتقداتها العمل السياسي

---

[122] **Minorities and the Law in Iraq، Institute for International Law and Human Rights، Washington، D.C.، 2011، p 34–35.**

[123] **Id.**

(كالبهائيين، والمندائيين، والايزيديين)، بغية الحفاظ على وجودها والمطالبة بسائر حقوقها، ما عكس تطورا يتلاءم مع تسارع الأحداث على أرض الواقع، لا سيما بعد أن أكدت الجماعات الكبرى (الشيعة، السنة، الأكراد) بحضورها الديمجرافي القوي، أهمية مثل هذا الحضور في نتائج الانتخابات التي حملت نخبها إلى السلطة.

ونتيجة لفشل نظام الكوتا في تعزيز المشاركة السياسية للأقليات والتحديات التي واجهت تمثيل الأقليات بسبب صراع الجماعات الكبرى وسيطرتها على المشهد السياسي من جهة ولأسباب داخلية تتعلق بالصراعات داخل جماعات الأقليات نفسها، فقد تنامى اتجاه لخلق أطر مؤسسية أكثر مرونة وجامعة لتعزيز مثل هذه المشاركة وتوفير تمثيل أبرز وأكثر فعالية لها.

وكان لقلة عدد المندائيين، وتوزعهم على اغلب محافظات العراق، وعدم دخولهم بصفة رسمية في أي من الأحزاب أو التحالفات السياسية، أثر في عدم حصولهم على أي تمثيل لهم في مجلس النواب في دورته الاولى 2006- 2010، فحفزهم ذلك للمطالبة برفع مستوى تمثيلهم، فحصلوا على "مقعد واحد" ضمن "نظام الكوتا" في كل من مجلس محافظة بغداد لدورته الثانية 2008- 2012، ومقعد في مجلس النواب لدورته الثانية 2010 – 2014، كما استطاع المندائيون من زيادة تمثيلهم على مستوى الحكومات المحلية بالحصول على كوتا في قضاء الرصافة ضمن محافظة بغداد، ومقعد كوتا لقضاء مركز العمارة ضمن محافظة ميسان (سينفذ اعتبارا من الدورة المقبلة) وما زالت جهودهم متواصلة للحصول على مقعد كوتا ضمن مجلس محافظة البصرة، وزيادة عدد المقاعد المخصصة لهم في مجلس النواب من مقعد واحد إلى مقعدين[124].

وفي سبيل تحسين مستوى التمثيل السياسي لجأ بعض ممثلي الأقليات إلى القضاء، مثال ذلك مطالبة الايزيديين برفع مستوى المشاركة السياسية لهم، اذ رفع

---

[124] مقابلة خاصة للباحث مع عضو مجلس محافظة بغداد عن المندائيين رعد جبار صالح، بتاريخ أول يونية 2014.

(ميرزا دنايي) باسم القائمة المستقلة للايزيدية دعوى رسمية للمحكمة الاتحادية بشأن نسبة الايزيدية من الكوتا السياسية، وكسب الحكم بأن تراعى نسبة نفوس الايزيدية، وفي ضوئها يحدد عدد المرشحين لهم على وفق نظام الكوتا.

وحاول المندائيون من جهتهم أيضا التوجه إلى القضاء في سبيل تحسين الآليات الانتخابية بما يرفع من مستوى مشاركتهم السياسية، فرفعت دعوى باسم رئيس الطائفة المندائية في العراق والعالم الريش أمة "ستار جبار الحلو" ضد السيد رئيس مجلس النواب اضافة لوظيفته امام المحكمة الاتحادية العليا، والتي تشكلت بتاريخ 2010/3/3 برئاسة القاضي "مدحت المحمود" واصدرت حكما باعتبار المقاعد المخصصة من الكوتا للمكون الصابئي كافة ضمن دائرة انتخابية واحدة كما هو حال المسيحيين[125].

من خلال هذه التحركات نستنتج أن "نظام الكوتا" برغم انه كان السبيل الوحيد احيانا لوصول ممثلين سياسيين للأقليات إلى البرلمان، الا أن له أهمية نسبية فحسب، فهو لا يقدم سوى حصص تعويضية لمعالجة التمييز القائم ضد تمثيل الأقليات بالفعل، ومن ثم فإنه يجب ألا يكون سقفا نهائيا لمشاركة الأقليات، ويعرقل جهودها لتحقيق تمثيل أكثر توازنا.

ومن ناحية عملية كان التمثيل السياسي للأقليات في أفضل احواله رمزيا أو غير مؤثر وسط صراع الكتل الكبرى، فتعين على ممثلي الأقليات مد جسور علاقة مع إحدى الكتل الكبرى لا سيما الكتلتين الأكبر (الشيعة والأكراد)، ونجم عن ذلك أن ممثلي الأقليات (عدا استثناءات نادرة) ظلوا تابعين للمواقف السياسية لإحدى الكتل الأكبر أكثر من كونهم ممثلين لقضايا أقلياتهم ومعبرين عن طموحاتها.

من جهتها، عمدت الأحزاب السياسية الكبيرة في كثير من الأحيان، إلى حرمان ممثلي الأقليات في الوصول إلى مجلس النواب، بالرغم من وجود مقاعد مخصصة لهم على وفق قانون الانتخابات. ففي انتخابات 2010 للمجلس النيابي استطاع الحزب

---

[125] جمهورية العراق، قرار المحكمة الاتحادية العليا، 7– اتحادية، 2010.

الديمقراطي الكردستاني السيطرة على ثلاثة مقاعد مخصصة للأقليات من مجموع سبعة مقاعد (واحد للشبك، واثنان للمسيحيين)، من خلال زج عناصر من أعضاءه للمنافسة على تلك المقاعد، وحرمان الممثلين المستقلين لهذه الأقليات من الوصول إلى مجلس النواب، ويرجع ذلك إلى الاختلاف في المواقف تجاه (المناطق المتنازع عليها)، وقضايا حساسة أخرى[126].

وإزاء استمرار عدم الاعتراف بمشاركة بعض الأقليات قام ناشطون من (العراقيين من أصول أفريقية) في البصرة بتأسيس حركة سياسية "حركة العراقيين الحرة" الا أن حظوظها في الوصول إلى مجلس المحافظة أو البرلمان اتسم بالضعف، لذا يطالب السود بشمولهم بنظام الكوتا، اسوة ببقية الأقليات لكي يتم تمثيلهم داخل البرلمان أو مجالس المحافظات، ومن ثم رفع درجة مساهمتهم في الشؤون العامة.[127]

وبتاريخ 27 أبريل 2013، جاء اغتيال "جلال ذياب" الذي قاد جمعية (انصار الحرية الإنسانية) التي تتصدى للعمل المدني من أجل تحسين ذوي البشرة السمراء (العراقيون من أصول أفريقية) في البصرة بشكل خاص، وأسهم في تأسيس "حركة العراقيين الحرة" وهي حركة سياسية ذات توجه ليبرالي هدفها رفعي وعي السود بحقوقهم السياسية ورفع درجة مشاركتهم السياسية، ليضع ومصير حركة الدفاع عن حقوق العراقيين من أصول أفريقية إزاء تحد أضعف من قوتها، كما أن نتائج التحقيق في اغتياله والتي لم تسفر عن تحديد الجناة وتصويرها كحدث جنائي فقط، كشف عن

---

[126] مقابلة خاصة للباحث مع عضو مجلس النواب العراقي ورئيس الحركة الايزيدية من أجل الإصلاح والتقدم "أمين فرحان جيجو" بتاريخ 23 مارس 2014، ومقابلة خاصة للباحث مع سكرتير مجلس الأقليات العراقية محمد الشبكي بتاريخ 15 مايو 2014.

[127] مقابلة خاصة مع الناشط في الدفاع عن حقوق السود، جلال ذياب، رئيس جمعية أنصار الحرية الإنسانية، أمين سر حركة العراقيين الحرة، البصرة، بتاريخ 24 ديسمبر 2012.

حجم الاختلالات البنيوية في نظام العدالة في العراق والذي تقع ضحيته الأقليات ويضعف من شعور أفرادها بالمساواة والشعور بالمواطنة.[128]

في حين ما تزال بعض المعتقدات الدينية حائلا دون المشاركة السياسية لبعض الأقليات، كما هو حال البهائيين الذين تحرم معتقداتهم الانغماس بالشؤون السياسية. أو الكاكائيين الذين ليس لديهم أي تعبير سياسي واضح، وظلوا محرومين من التعبير عن هويتهم خارج الإطار الكردي. [129]

وأضعفت خطوط الانقسام داخل بعض جماعات الأقليات من فعاليتهم وتأثيرهم للوصول إلى تمثيل سياسي فعال مثل الكرد الفيليين الذين ظهرت عدة تعبيرات سياسة لهم على شكل أحزاب أو حركات أو جمعيات لم تتأطر ضمن جسم تمثيلي واحد، ونزوع سلوكهم التصويتي للتوزع بناء على محددات متنوعة إثنية للأحزاب الكردية ومذهبية للأحزاب الشيعية.[130]

وكذلك الحال بالنسبة للتركمان الذين وجدوا المضي قدما مع مركزة السلطة والتحالف مع أغلبية شيعية خير طريق للوصول إلى اعتراف بهم كمكون يتجاوز الوضع الأقلوي من جهة، ويمنحهم بطاقة رابحة ازاء طموحات كردية لا يمكن التنازل عنها في مناطقهم المتنازع عليها (لا سيما في كركوك).[131]

---

[128] سعد سلوم، من ثورة الزنج إلى ولادة حركة أنصار الحرية الإنسانية، جريدة المدى، بغداد، العدد 3346 بتاريخ 25 أبريل 2015.

[129] مقابلة مع رجب عاصي مدير منظمة يارستان في كركوك، ومقابلات مع ناشطين كاكائيين في أربيل والسليمانية في تواريخ مختلفة.

[130] سعد سلوم، مختلفون ومتساوون، مشروع تعزيز حقوق الأقليات في العراق، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، بغداد، 2013.

[131] للمزيد ينظر، سعد سلوم وآخرون، في مهب الريح: أقليات العراق بعد تسونامي داعش، تقرير انتهاكات حقوق الأقليات رقم 1، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، بغداد، 2015، ص87–89.

أما بالنسبة للمسيحيين، فقد ظلت الأحزاب التي تمثل الطوائف المسيحية المختلفة تعيش حالة من الدوار السياسي وسط صراعات كبرى وعدم بلورة رموز سياسية موحدة للجسم المسيحي داخل العملية السياسية، لذا كان تعبير الشعب "الكلدو آشوري السرياني" محاولة لضم جماعات مسيحية متوزعة إثنيا بين كلدان واشوريين وسريان ومذهبيا بين كاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت في تسمية تخيلية هي الأطول بين الجماعات العراقية.[132]

في ضوء ما تقدم، نجد أن تمثيل الأقليات لم يكن شاملا لأقليات قومية ودينية لم يرد ذكرها في الدستور مثل البهائيين والكاكائيين والسود، أو كان تمثيلها ضعيفا ورمزيا مثل بقية الأقليات، لذا أخذ أفراد الأقليات على عاتقهم تكوين أطر مؤسسية تهدف إلى رفع درجة فعاليتهم ومشاركتهم في الحياة العامة وعلى النحو التالي.

خلق أطر مؤسسية بديلة ومرنة

كان الحراك لخلق أطر مؤسسية جامعة بسبب ضعف تمثيل الأقليات ومحاولة لتجاوز تشظي الهوية كما في تأسيس الرابطة الكلدانية على غرار الرابطة المارونية والسريانية والأرمنية.[133] فضلا عن **تأسيس مجلس لرؤساء الطوائف المسيحية** لبلورة جسم موحد للوجود المسيحي، والذي مثل محاولة من رجال الدين المسيحيين لتقديم تمثيل يحافظ على هوية مسيحيي العراق، في مقابل الهوية المتشظية التي يقدمها التمثيل السياسي عبر الأحزاب والتيارات السياسية، التي تمثل مختلف الطوائف المسيحية، ومحاولة توحيد المواقف إزاء هجرة مسيحيي العراق، التي تشكل نوعا من الإبادة للمسيحيين، بسبب معدلاتها العالية، والتي تهدد مستقبل الوجود المسيحي في

---

[132] مقابلات مع أعضاء المنبر الديمقراطي الكلداني الموحد (عادل بقال، كمال يلدو)، ميشجان، الولايات المتحدة، 18 أغسطس 2015.

[133] سعد سلوم، عيد الميلاد 2015: علامات زوال أم ولادة جديدة لكنيسة العراق؟ العدد 3247، 24 ديسمبر 2014

العراق[134]. وجاء مشروع تأسيس "المجلس الايزيدي الأعلى" كمحاولة لعدم حصر التمثيل الاهم للايزيديين في المجلس الروحاني للطائفة، ولتوسيع قاعدة المشاركة في الشؤون العامة لمختلف طبقات وشرائح المجتمع الايزيدي.

فضلا عن **انشاء الهيئة العليا لإنقاذ التركمان** بهدف مواجهة ما يراه التركمان تهميشا لحقوقهم ومحاولة رفع الظلم والحيف عنهم، لا سيما بعد أن فشلت النخب السياسية التركمانية خلال السنوات الماضية في رفع درجة المشاركة السياسية للتركمان واعطاء الحضور التركماني بعده الواقعي وحجمه الحقيقي[135].

اضافة إلى رغبة بعض الجماعات التي لم تنل فرصتها خلال الاعوام الماضية، أو غيبت أو همشت لأسباب شتى أن تعيد لملمة شتاتها في ضوء الضربة القاصمة للنسيج الاجتماعي على يد داعش والتي أدت إلى تطهير عرقي وديني في مناطق تعددية لجماعات الأقليات كما في سهل نينوى وسنجار على سبيل المثال، وفي هذا السياق جاء تأسيس مجلس أعلى للصوفية في العراق لمواجهة تحدي الخطاب التكفيري وإحياء اتجاه وسطي معتدل.[136] كذلك تم الإعلان أول مرة عن أطر مؤسسية جديدة لأديان تعلن عن نفسها لأول مرة وبشكل علني في العراق، كما في الإعلان مؤخرا في أربيل عن تأسيس المجلس الأعلى للزرادشتية في إقليم كردستان في العراق[137].

لا يمثل إنشاء مثل هذه الأطر محاولة لترسيخ الطائفية أو تحديا للهوية العراقية الجامعة، بقدر ما تصبو إلى تعزيز مشاركة الجماعات العراقية المختلفة في الحياة العامة،

---

[134] مقابلة خاصة مع المطران آفاك اسادوريان، أمين مجلس رؤساء الطوائف المسيحية، مطرانية الارمن الأرثوذكس، بغداد، 23 أبريل 2015

[135] مقابلة خاصة مع علي أكرم البياتي، رئيس مؤسسة انقاذ التركمان، بغداد، بتاريخ 25 يونية 2015

[136] البيان التأسيسي (المجلس الصوفي الأعلى في العراق) بتاريخ 11 مايو 2015 نسخة في حوزة الباحث وصلته عن طريق البريد الالكتروني.

[137] مجلس زرادشتيي كردستان: نسعى لبناء معابد الزرادشتية ونشر مفاهيمها بالإقليم، السومرية نيوز– أربيل، http://is.gd/xwNRFp

ووقف تشظي المتشظي عبر تأسيس أطر جامعة أكثر فعالية، وعدم حصر تمثيل الأقليات في الأطر السياسية الصرفة، وهي بقدر نجاحها في مهمتها سوف تترك أثرا ايجابيا على شعور أفراد الأقليات بالمواطنة من خلال المساهمة الفعالة في المشاركة في إدارة الشأن العام وتعزيز حضورهم في الحياة العامة.

الحرمان الاقتصادي وتحديات المساواة والمواطنة

هناك العديد من العوامل والتحديات التي يمكن أن تفاقم مستويات الفقر التي تواجهها الأقليات بما في ذلك تدهور الأوضاع الاقتصادية والتوترات الإثنية وتنامي التمييز. ويؤدي عدم المساواة في توزيع الموارد والخدمات وضعف البنية الأساسية في المناطق التي تعيش فيها الأقليات في بعض البلدان إلى استبعاد ها من ممارسة حقوقها الاقتصادية والاجتماعية بالكامل.

وفي هذا السياق يضع الإقصاء الاقتصادي أفراد الأقليات في مرتبة أدنى من حيث شعورهم بالمواطنة والمساواة، ويعد أحد أسباب التمييز وأحد مظاهره ونتائجه في أن واحد. إذ غالبا ما يتعرض أفراد الأقليات في العراق للتمييز بحقهم لدى سعيهم إلى الحصول على وظيفة، وكثيرا ما يواجه مستوى تمثيلهم، حتى في الوظيفة العمومية عقبات.

كما أن المناطق التي يقيمون بها من أفقر المناطق أو من المناطق النائية التي لا تتيح إلا فرصا محدودة لنموهم الاقتصادي ومثال ذلك قضاء سنجار بالنسبة للايزيديين في محافظة نينوى وكذلك منطقة سهل نينوى التي تقع خارج مركز المحافظة في الموصل بالنسبة للمسيحيين والايزيديين والشبك وغيرهم من أفراد الأقليات، وكذلك في مناطق جنوب العراق سواء تحدثنا عن منطقة الزبير معقل العراقيين من أصول أفريقية في محافظة البصرة، أو مناطق المندائيين في أطراف محافظة ميسان، وكذلك القرى التي يسكنها الكاكائيون في أطراف محافظة كركوك شمال البلاد.

وقد تأثرت الأقليات في العراق بنزاعات الملكية التي تعود إلى زمن نظام البعث، وبقيت العديد من القضايا والادعاءات المرافقة لها دون حسم بسبب موجة النزوح

الهائلة للأقليات،[138] فضلا عن بروز ظاهرة السيطرة على ممتلكات الأقليات، ولا سيما في بغداد بالنسبة للمسيحيين، وهي قضية تورطت بها جهات سياسية نافذة وأعضاء من السلطة القضائية حسب متابعات وشهادات منظمات معنية بحقوق الأقليات،[139] وبالتالي كان هناك أثر من النواحي الاقتصادية على مصالح أفراد الأقليات بسبب جو الفوضى وضعف سلطة القانون والافلات من العقاب في عموم انحاء البلاد.

وقد اشار العديد من أفراد الأقليات من حصول التمييز في الحصول على الخدمات العامة، اما بسبب وقوع محل سكناهم ضمن المناطق المتنازع عليها بين العرب والأكراد سواء تحدثنا عن سهل نينوى أو سنجار التي على الرغم من انها تدخل من الناحية الإدارية ضمن ميزانية محافظة نينوى إلا أنها لم تتلق سوى مبالغ رمزية من تخصيصات الميزانية، اذ لم تصل على سبيل المثال لمدينة قرقوش (الحمدانية) سوى 40% من الميزانية، لذا توقفت مشروعات البنية التحتية فيها، فضلا عن تخصيص مبالغ أخرى لمشروعات وهمية، في حين اعتمدت مناطق سنجار على إقليم كردستان في تولي واقعها الأمني على الرغم من انها تدار إداريا من قبل سلطات محافظة نينوى.[140]

كما افاد أفراد الأقليات بحصول تمييز في الحصول على الوظائف في المجالات الأمنية والخدمة المدنية، وفي بحث قام به مجلس الأقليات العراقية 2011 ورد أن 38% من العينية قد ذكروا بوجود تمييز في الحصول على الوظائف الحكومية[141]، وفي ضوء موجة نزوح الأقليات من محافظة نينوى بعد اجتياح داعش وعدم توفر فرص

---

[138] مقابلة الباحث مع القاضي المتقاعد هادي عزيز علي، بغداد، بتاريخ 8 أكتوبر 2015.

[139] سعد سلوم وآخرون، في مهب الريح: أقليات العراق بعد تسونامي داعش، مؤسسة مسارات، 2015، ص53–55.

[140] بريتي تانجيا، الأقليات في العراق: المشاركة في الحياة العامة، المجموعة الدولية لحقوق الأقليات، لندن، 2011، ص17.

[141] المصدر نفسه، ص17–18.

عمل وعدم وجود مصادر دخل، أصبح غالبية أفراد الأقليات من النازحين تحت خط الفقر، لذا أصبح خيار الهجرة أفضل من خيار الانتظار في ظل غموض المستقبل ومستويات الفقر والتمييز الاقتصادي التي يواجهونها.

وقد يختلط التمييز الاقتصادي بمظاهر تمييز أخرى، فحسب الباحث الايزيدي (ماجد حسن) فأن هناك حركة لبناء المساجد على نطاق واسع في إقليم كردستان وتخصيص الأراضي الأميرية لها بحيث بلغ عدد المساجد في محافظات كردستان الثلاثة الحالية أكثر من خمسة الاف ومئتين (٥٢٠٠) مسجد، بينما تم اهمال تام لبناء معابد أو اعمار معابد الايزيديين، وادعت الحكومة ومنذ أكثر من ٧ سنوات بتخصيص أكثر من مليون دولار من ميزانية الحكومة على تعمير معبد لالش (المقدس عند الايزيديين) لكن لم يصرف دولار واحد على ذلك لحد الان[142].

وفي بغداد، تعرض الايزيديون الذين يديرون محلات بيع الخمور إلى استهداف خلال العامين 2014-2015، نتج عنه مغادرة معظمهم إلى إقليم كردستان، ويضع هذا الاستهداف من وجهة نظر الايزيديين أفراد الأقليات في مواجهة خيارات قليلة بسبب حرمانهم من مصادر دخلهم، ووضع قيود امام وظائفهم وحرفهم التي لا يؤديها غالبية السكان من المسلمين[143].

ينجم عن مظاهر الإقصاء الاجتماعي والحرمان من تلقي التعليم الشعور باليأس والقضاء على كل أمل في الارتقاء في السلم الاجتماعي، وغالبا ما يكون هذان العاملان محور للتظلمات ومصدر للتوترات وسببا مباشرة لهجرة اللاعودة.

---

[142] مراسلات الباحث مع ماجد حسن، الأكاديمي في جامعة Bamberg المانيا، والمتخصص بالأقليات الدينية في العراق.

[143] مقابلة مع صائب خدر، مستشار المجلس الروحاني للطائفة الايزيدية، بغداد، بتاريخ 7 أكتوبر 2015.

تعزيز التنوع على صعيد المجتمع والمساواة على صعيد الأفراد

لكي نعزز التعددية ونستعيد التنوع على صعيد الجماعات بما يحافظ على نسيج المجتمع من جهة ونعمل على استعادة الثقة المفقودة بما يعزز الإحساس المواطنة، نعتقد أن من المهم العمل على ما يلي المحاور التالية:

1) **المناطق المتنازع عليها:** من المهم اطلاق عملية تفوض بإشراف دولي حول الحدود الداخلية المتنازع عليها والتي تشكل مناطق التنوع الغنية في البلاد وتخضع لنزاع عربي كردي واضح قد يجر البلاد إلى حرب داخلية مقبلة، وتطبيق المادة 125 من خلال تحويلها إلى تشريع يضمن إدارة ذاتية للأقليات لمناطقها المتنازع عليها وبما يضمن ابعادها عن الصراع بين الكبار من جهة ويضمن لها حق إدارة شؤونها الذاتية من دون أن يعني ذلك دعما لرغبتها بالانفصال، فالإدارة الذاتية تطرح هنا تحت مستوى المحافظة وتتضمن توزيعا للصلاحيات الإدارية يضمن للأقليات الحد المطلوب لإدارة شؤونها باستقلالية، ومن المهم في هذا السياق حث دول التحالف الدولي ضد داعش والأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي على الدفع باتجاه ايجاد مقاربة مناسبة لإطلاق التفاوض على نحو يضمن حقوق الأقليات في مناطقها التاريخية.

2) **حوار مجتمعي من أسفل إلى أعلى:** لا شك أن رسم خريطة طريق لموجهة التحديات الحالية يلتزم بإجراء حوار مجتمعي شامل وليس مجرد لقاءات بين النخب السياسية في إطار المساومة والحفاظ على المصالح النخبوية المتبادلة، لا سيما في ضوء فقدان الثقة على المستوى السياسي، ومناخ التطرف الذي يشيعه بعض رجال الدين من مختلف المكونات، الامر الذي يعزز فقدان الثقة على المستوى الاجتماعي، لذا فإن اطلاق حوار مجتمعي من أسفل إلى أعلى يعد استراتيجية ناجعة لمواجهة التصدعات في النسيج الاجتماعي، سواء تحدثنا عن دعم مشروعات بناء جسور حوار بين قطاعات الشباب، أو تعزيز حوار بين رجال الدين السنة والشيعة من جهة، وبين المسلمين وغيرهم من المكونات الدينية غير المسلمة من جهة ثانية لوضع حد للإيديولوجيات المتطرفة.

3) **مشروع مصالحة وطنية:** يسهل الحوار المجتمع الشامل عملية تعبئة القوى المدنية لإسناد مشروع مصالحة وطنية، ومن دون ذلك لا يمكن نزع الشرعية عن الإيديولوجيات المتطرفة، ولا يمكن تشجيع الحكومة على البدء بحزمة إصلاحات لازمة لتحقيق المصالحة، مثل مواجهة الفساد واطلاق سراح المعتقلين على نحو تعسفي وتعزيز الشفافية والمساءلة وإجراء تحقيقات فورية في انتهاكات حقوق الإنسان، والغاء التشريعات التي تكرس التمييز أو تضطهد الأقليات، والانضمام إلى نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية وقبول ولايتها بخصوص النزاع الحالي، وأيضا الاعتراف بالأقليات التي لم يرد ذكرها في الدستور والغاء جميع التشريعات الموروثة من زمن البعث والتي تتعارض مع الحقوق الواردة في الدستور.

4) **تشريعات لتأكيد المساواة وحماية التنوع:** أصبح من الواضح بمكان اهمية التنوع في الحفاظ على وحدة بلدان الشرق الأوسط، وان هجرة الأقليات تؤدي إلى تدمير المجتمعات بأسرها ما يخلق جماعات صافية إثنيا لا يمكن لها أن تؤسس قاعدة لتحويل "الجماعات" إلى "مجتمع"، وبالتالي لا بد من حزمة من التشريعات التي تحافظ على التنوع وتعزز الحفاظ على هوية وثقافات الأقليات ومن ثم حماية الهوية التعددية للمجتمع، والتي من دونها يصبح من السهل تقسيم العراق إلى مناطق بناء على الجغرافيا الاثنوطائفية، فضلا عن تشريعات تتصدى للتمييز وتكرس المساواة، فالتشريعات آليات حاسمة لتسريع التغيير وتوجيه ثقافة المجتمع نحو مكافحة جميع اشكال التمييز والاقصاء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

5) **تكافؤ الفرص وحيادية الدولة:** لا يمكن مواجهة التمييز والاقصاء والعنف المستشري الذي يطال أفراد جميع الجماعات المختلفة إلا من خلال التأكيد على حيادية أجهزة الدولة، وبناء دولة المؤسسات. وتأثير مأسسة الدولة ينسحب على حياديتها أيضا، والأخيرة (حيادية الدولة) مبدأ أساسي في الشعور بالولاء لها والإحساس بالانتماء إلى هويتها الوطنية الجامعة، وتطبيق ذلك على جميع أجهزة الدولة، من شأنه أن يرفع درجة الإحساس بالأمان للمواطنين كافة، وبشكل خاص

الحيادية في الأجهزة الأمنية التي ينبغي أن تؤسس على اعتبارات مهنية، وتكون خارج الولاءات الطائفية الضيقة[144].

6) **التوازن بين الحقوق الجماعية والفردية:** لم تسفر المقاربة التي تضمن الاعتراف بالتعددية في الدستور العراقي سوى عن اعتراف شكلي لا قيمة له على ارض الواقع، في حين بقيت الهياكل الإدارية ومؤسسات الدولة تخضع لتمييز من خلال سياسة المحاصصة، والأخيرة لا تعني في جوهرها سوى مأسسة التمييز على مستوى الدولة ككل. ولذا من المهم التأكيد على اهمية الاعتراف بالتنوع على قاعدة حقوق المواطنة وتبني مقاربة شاملة حول الموضوع، فالفرد هو حامل الحقوق الأساسية، واعادة بناء الثقة الاجتماعية لا يمكن الا أن تمر عبر تعزيز الشعور بالمواطنة، فمهما كنا مختلفين كجماعات، الا اننا في النهاية متساوون كأفراد.

7) **المناهج الدراسية:** من المهم أيضا مراجعة الثقافة السائدة من خلال فحص مناهج التعليم وتغييرها وتعديلها، لغرض بناء مناهج دراسية تتلاءم مع مجتمع متعدد الإثنيات والأديان والطوائف، ونعتقد أن خلاص الاجيال المقبلة التي ينمو خيالها في ظل ثقافة قائمة على الاستقطاب والغاء الأخر لا يكون من غير تطوير مناهج دراسية تعزز معرفة الأخر، ومن ثم تهيأ المناخ اللازم لبث سياسات التسامح وتعزيز قيم قبول الأخر المختلف، ومن ثم يمكن تحقيق انتصار داخل العقول والقلوب من أجل قبول قيم التعددية وتعزيز المواطنة[145].

خاتمة: تأسيس نموذج دولة المواطنة

لقد جردت فلسفة نموذج (دولة المكونات)، بعد 2003 الحقوق الواردة في دستور 2005 من اية قيمة عملية، اذ تمت مصادرة الفرد الذي يعد حامل الحقوق

---

[144] سعد سلوم، المسيحيون في العراق – التاريخ الشامل والتحديات الراهنة، مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، بغداد–بيروت، ص815.

[145] سعد سلوم، التنوع الخلاق، خريطة طريق لتعزيز التعددية في العراق، مؤسسة مسارات، بغداد، 2013، ص 25–27.

الأساسية تحت يافطة حقوق (المكون)، والأخير فكرة خيالية تستخدم سياسيا في صالح نخب تستخدم الطائفية كاستراتيجية تعبئة ضد الأخر المختلف.

قام نموذج (دولة المكونات) على صفقة تقاسم ثلاثية للسلطة بين الجماعات الكبرى (الشيعة، السنة، الأكراد)، مع تمثيل رمزي للأقليات، وبالتالي لم يسفر النموذج عن اعتراف حقيقي بالتنوع، وأخفق في تأسيس نظام لإدارة التنوع.

لذا يبقى هدف اقتراح نموذج بديل يقوم على نموذج مغاير يقوم على الاعتراف بالتنوع على قاعدة حقوق المواطنة، فالفرد هو حامل الحقوق الأساسية، واعادة بناء الثقة الاجتماعية لا يمكن الا أن تمر عبر تعزيز الشعور بالمواطنة، فمهما كنا مختلفين كجماعات إلا إننا في النهاية علينا أن نكون متساويين كأفراد.

ثانيا: نماذج من دول الجوار

حق المواطنة للأقليات العرقية في تركيا: حالة الأكراد

فوليا أتاكان

أستاذ بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة يلدز التقنية بإسطنبول

من الحقائق المعروفة جيدا أن توسيع حقوق المواطنة العالمية لتشمل جميع المواطنين بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي والاقتصادي كان يُعتبر سمة من سمات التقدم في المجتمعات الحديثة. إلا أن نزاعا على هذه المقاربة برز على نطاق واسع في الثمانينيات بسبب نمو الحركات الاجتماعية التي تعترض على الشكل التقليدي للمواطنة. وقد كانت المواضيع الرئيسية التي تعالجها هذه الحركات، ولا تزال، تكمن في اختلافات النوع الاجتماعي والإثنية و"العرق". أضف إلى ذلك أن الحركات الاجتماعية الجديدة عارضت أيضا فكرة منح نفس المجموعة من الحقوق لكافة المواطنين في إطار مواطنة عالمية واحدة. إذ تدّعي هذه الحركات أنه، ومن الناحية العملية، لا يستحق سوى بعض المواطنين حقوق الفرد بشكل كامل.[146]

منذ التسعينيات، أصبحت المواطنة أيضا موضوعا للنقاش المستفيض بسبب التغيّر الاجتماعي والسياسي في تركيا. فقد واجهت تركيا تحديات جديدة من الحركات السياسية والإثنية والدينية الجديدة. فالحركة السياسية الكردية والجماعات الإسلامية المختلفة والعلويون ومناصرو حقوق المرأة ومجتمعات السحاق والمثلية وازدواجية الميول الجنسية والتحول الجنسي (إل جي بي تي) وبعض الحركات اليسارية، كلها لعبت دورا هاما في هذه العملية. في هذا السياق، باتت الوثائق التأسيسية للجمهورية الأساسية منها (الدستور) والثانوية (القوانين والأنظمة الداخلية) موضوع نقاش فيما يتعلق بحق المواطنة. بالتالي، أمست العلاقة بين الدين والمواطنة، وبين الإثنية والمواطنة، وبين النوع

---

[146] ك. ناش، علم الاجتماع السياسي المعاصر، بلاكويل، أكسفورد، 2000، ص 156– 158

الاجتماعي والمواطنة موضوع نقاش على نطاق واسع في الأوساط الفكرية، كما أن محاولات إعادة تعريف المواطنة أثارت العديد من ردود الفعل من مختلف الجماعات الدينية والسياسية كما من الدولة.

سأركز في هذا المقال على مشاكل المواطنة لدى المجموعات الإثنية، ولا سيما الأكراد. وعلى الرغم من أن حركة الدفاع عن المرأة هامة جدا في عملية إعادة تعريف حقوق المواطنة في تركيا، إلا أنني لن أتطرق إلى نضالها في هذا الصدد في المقال.

نظام المواطنة في تركيا

لكل بلد نظام مواطنة يدل على نهج الدولة تجاه الأفراد والمجتمعات. في هذا السياق، تعمل المواطنة بوصفها آلية لاحتواء بعض الأفراد أو الجماعات أو المجتمعات أو لاستبعادها.

إن مفهوم المواطنة العالمية أداة للدولة القومية لتوحيد مجموعات مختلفة من الناس في إطار مجتمع واحد. وكأساس للقومية المدنية، تخلق المواطنة العالمية مجتمعا يخضع الجميع فيه للمتطلبات القانونية عينها ليكونوا أعضاء في هذا المجتمع بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي والاقتصادي أو عرقهم أو نوعهم الاجتماعي. بعبارة أخرى، تعِد المواطنة العالمية للجمهورية المدنية بتمثيل متساوٍ أمام القانون في المجال العام. في هذا الإطار تبرز في التاريخ تجارب مختلفة لأنظمة المواطنة مثل الممارسات الأكثر ليبرالية في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة والممارسات الجمهورية في فرنسا وتركيا.[147] إذ يعتبر نظام المواطنة من تركيا عامة بأنه ينتمي إلى التقاليد الجمهورية المدنية. فمفهوم المواطنة القائم على النوع الاجتماعي والإقصاء العرقي والعلمانية في تركيا يعطي الأولوية تقليديا للواجبات والالتزامات على حقوق المواطنين مما يؤدي بالتالي إلى

---

[147] ف. بابان، المجتمع والمواطنة والهوية في تركيا، ورقة عمل مركز جامعة ترينت للاقتصاد السياسي الدولي 4/04، ص 1

مواطنين خاضعين وغير فاعلين.[148] في هذا السياق، يتم تعريف المواطن التركي المثالي باعتباره ذكرا تركيا سنيا علمانيا غير مثلي. بطبيعة الحال، أدى هذا التعريف إلى وضع النساء والمجتمعات الإثنية والدينية ومجتمعات السحاق والمثلية وازدواجية الميول الجنسية والتحول الجنسي في مرتبة أدنى.

الإطار القانوني

إن أول دستور لتركيا، والذي أقر في العام 1924، منح الجنسية، وبالتالي المواطنة، لجميع المقيمين في الجمهورية بغض النظر عن دينهم وعرقهم. وقد استند قانون الجنسية، الذي تمت المصادقة عليه في العام 1928، على حق الدم واستكمل بتفاهم إقليمي. إذ لم تكن الجنسية التركية متاحة فقط للأتراك ولكن أيضا للجماعات الإسلامية غير التركية طالما أنها مستعدة لاستيعاب الثقافة التركية.

أما في الوقت الحالي، عند دراسة الوثائق التأسيسية للجمهورية التركية، الأساسية منها (الدستور) والثانوية (القوانين واللوائح)، يتضح لنا أن المواطنة ليست محددة فقط كمواطنة سياسية من حيث العلاقات القانونية بين الفرد والدولة، ولكن أيضا كمواطنة إثنية. فوفقا للدستور التركي "كل من يعيش في الجمهورية التركية هو مواطن تركي من دون أي تمييز مبني على الدين أو اللغة أو الإثنية وهو تركي". على الرغم من أن هذا التعريف يفي بمتطلبات المواطنة العالمية، إلا أن الجزء الثاني منه يلقى انتقادات كثيرة من بعض المثقفين والجماعات الإثنية، وخاصة من الأكراد. وكما سيتضح أدناه، ترتبط القضية الكردية بشكل وثيق بنظام المواطنة والهوية التركية في تركيا.

الأقليات الدينية

تشكّل معاهدة لوزان للعام 1923 حجر الأساس لسياسات تركيا تجاه الأقليات. فدائما ما يشير المسؤولون إلى بنود من المعاهدة في إطار النقاشات حول

---

[148] أ. قاضي أوغلو، "هل يمكننا تصور المواطنة التركية بأنها غير عضوية"، المواطنة والهوية في عصر العولمة: الأسئلة الأوروبية/الخبرات التركية، منشورات F. Keyman, A. İçduygu، روتلدج، لندن، 2005، ص 105–ص123.

الأقليات. ففي هذه المعاهدة، تتم الإشارة إلى غير المسلمين على أنهم أقليات، وهي تضمن حقوقهم، ولكن لم تحدد الطوائف.[149] هذا وتصر الدولة التركية باستمرار على أن المسيحيين (فقط الروم الأرثوذكس والأرمن) واليهود معترف بهم رسميا كأقليات دينية في المعاهدة.[150] من جهتهم، رفض اليهود أن يُعتبروا من الأقليات الدينية ولم يستخدموا قط الحقوق التي منحتهم إياها معاهدة لوزان. وقد تم استبعاد الجماعات المسيحية الأخرى مثل الآشوريين من وضع الأقليات هذا وبالتالي لم تكن قادرة على الاستفادة من الحقوق المحددة في المعاهدة. وعلى الرغم من أن بعض الناس يعتبرون أنه على كل الجماعات غير المسلمة أن تتمتع بالحقوق التي تحددها معاهدة لوزان، إلا أن مطالبهم تواجه باستخدام الدولة المعاهدة نفسها. بعبارة أخرى، فإن الروم الأرثوذكس والأرمن هم فقط الأقليات المسيحية المعترف بها في تركيا. استنادا إلى هذه المعاهدة، دائما ما اعتبرت الدولة أنه لا توجد أقليات في تركيا باستثناء تلك الدينية. إذ لا تعترف بالأكراد والعلويين كأقليات وقد تم تقييد حريتهم في التعبير بناء على البيئة السياسية. بعبارة أخرى، تُعتبر معاهدة لوزان الوثيقة القانونية الأهم، ليس فقط فيما يتعلق بالمواطنين غير المسلمين في الجمهورية التركية، ولكن أيضا بالنسبة إلى السياسات المتعلقة بالأقليات في تركيا.

وفقا للمعاهدة، يمكن لهذه الأقليات غير المسلمة أن تتمتع بمؤسساتها القانونية والدينية والتعليمية المستقلة وأن تستخدم لغاتها كوسيلة للتعليم. ولكن هذا لا يعني أن هذه المؤسسات لا تخضع للضغوطات والقيود السياسية. على سبيل المثال، دائما ما تضم كل مدرسة ابتدائية والثانوية من مدارس هذه الأقليات الدينية ناظرا تركيا تعيّنه الحكومة التركية.

---

[149] **S. Akgönül, Azınlık, Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar, BGTS Yayınları, İstanbul, 2011**

[150] **S. Akgönül, Türkiye Rumları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.**

إن تفكك الإمبراطورية العثمانية، وحروب استقلال الأقليات الإثنية في ذلك الوقت (اليونانيين والبلغار والعرب والأرمن وغيرهم) بدعم من بريطانيا وفرنسا وألمانيا وروسيا، والهجرة الجماعية الناجمة عن حروب البلقان والحرب العالمية الأولى كلها عوامل لعبت دورا هاما في تشكيل الهوية القومية التركية والجمهورية الجديدة. في الواقع أدى ترحيل الأرمن في العام 1915 وتبادل اليونانيين الأرثوذكس الناطقين باللغة التركية في الأناضول بالمسلمين غير الناطقين باللغة التركية في اليونان ما بين العامين 1924 و1925 إلى خلق مجتمع سكاني متجانس نسبيا، على الصعيد الديني، في الأناضول. عادة ما تعتبر الأقليات الدينية المشتبه به في مسائل "التعاون مع الأجانب" كما في خلال سقوط الإمبراطورية العثمانية.[151] ففي بداية العهد الجمهوري، لم تشمل عملية التتريك المجال السياسي أو الاجتماعي وحسب بل طالت أيضا المجال الاقتصادي حيث كان غير المسلمين مهيمنين لاسيما في المجال التجاري. أخيرا أدت الضريبة الخاصة على الثروة والأرباح في العام 1942[152] إلى

[151] على سبيل المثال، تم في العام 1941 تشكيل وحدة خاصة تتألف من غير المسلمين في صفوف الجيش. لم يُعط الجنود في هذه الوحدة الأسلحة لأنهم لم يكونوا موضع ثقة. انظر:

Rıfat N. Bali, Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri Bir Türkleştirme Serüveni (1923–1945), 3. Edition, Iletişim Yayınları, Istanbul, 2000, pp. 411–423

[152] على الرغم من أن الهدف من الضريبة على الثروة كمن في تحصيلها من التاجر الذي يكسب أموالا هائلة خاصة من السوق السوداء في ظل الحرب، إلا أن الأقليات من غير المسلمين هي التي خضعت بالأغلب لهذه الضريبة. في الواقع، كما بيّن الكاتب بالي، ميزت الدولة التركية مجموعات معينة من الناس مستندة على الدين. حول الضريبة على الثروة انظر بالي، المرجع نفسه، ص 424–495

Ayhan Aktar, "Varlık Vergisi ve İstanbul", Toplum Bilim, Winter 1996, N. 71,Ipp. 97–149; Cemil Koçak, Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938–1945), İletişim Yayınları, Istanbul, 1996; for a

تراجع أعداد التجار والصناعيين المسيحيين واليهود في تركيا.

اقترحت معاهدة سيفر المعقودة في العام 1920، والتي حلت الإمبراطورية العثمانية، إقامة دولة كردستان مستقلة ولكن الجمهورية الجديدة رفضت التفاوض على هذا الشرط وتم حذف أي إشارة إلى وطن كردي أو دولة كردية من معاهدة لوزان للعام 1923. كما ذُكر أعلاه، لم يتم الاعتراف سوى بطوائف دينية محدودة على أنها أقليات وقد نُظر إلى أعضاء المجموعات الإثنية على أنهم أتراك محتملون في إطار الدولة القومية التركية المنشأة حديثا والوطنية فيها. وقد حدد هذا التصور تجارب عدة مجموعات إثنية على صعيد المواطنة. ففي حين كانت الأقليات الدينية تعاني من ممارسات تمييزية، كان يتم استيعاب الجماعات الإثنية. ومع مرور الوقت تم تتريك العديد من أفراد المجموعات الإثنية المختلفة مثل الألبان والبوسنيين والأكراد وغيرهم. بالتالي من الصعب الادعاء بأن هذه العملية لطالما كانت طوعية أو عفوية.

"القضية الكردية" في تركيا

إن تصوير الأكراد كجماعة عرقية تتمتع بالحق في الحكم الذاتي في دستور العام 1921 تغيّر في العام 1924. "في حين استمر دستور العام 1924 بالاعتراف بوجود جماعات إثنية مختلفة في تركيا، نص أيضا على أن هذه المجتمعات لن تُمنح أي حقوق خاصة من أي نوع. بعبارة أخرى، بحلول العام 1924، بدأت الجمهورية التركية النظر إلى الأكراد كجماعة إثنية لا تتمتع بحقوق جماعية. من وجهة نظر الدولة التركية، الأكراد، تماما مثل غيرهم من مواطني الجمهورية، أصبحوا أتراكا."[153]

---

novel on this issue see Zaven Biberyan, Babam Aşkale'ye Gitmedi, Aras Yayıncılık, Istanbul, 1998.

[153] Mesut Yeğen,http://209.85.229.132/search?q=cache:Nkf8dLF-IFIJ: http://is.gd/OcpCi5 ; Mesut Yeğen, Mustakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler, İletişim Yayınları, Istanbul, 2006

في خلال العشرينات والثلاثينات برزت العديد من الانتفاضات الكردية في شرق تركيا وجنوبها الشرقي. إذ بلغ مجموع الثورات التي شهدتها الفترة الممتدة ما بين 1924 و1938، 18 ثورة، 17 منها في المنطقة التي كان الأكراد يقيمون فيها ويتعرضون للقمع والعنف. في السنوات الهادئة نسبيا بين 1938 والستينيات تم إدراج المنطقة ضمن السوق التركية وسياسات الأحزاب التركية على نطاق أوسع. إذ أصبح مشايخ العشائر وكبار ملاك الأراضي نوابا في البرلمان. وكما في الأجزاء الأخرى من تركيا، هاجر الأكراد إلى المدن الكبرى طلبا للعمل والعلم. وقد أدى هذا التغيير الهيكلي أيضا إلى تغيير بنية المجتمع الكردي والنخبة فيه. ففي العامين 1940 و1950 كان لإنشاء جمهورية مهاباد قصيرة الأمد في إيران والاعتراف بالأكراد في العراق تأثير على المثقفين الأكراد في تركيا. من ناحية أخرى، وفي نهاية الخمسينات، بدأ المثقفون والطلبة الأكراد بتبني أفكار يسارية وأصبحوا جزءا من الحركة اليسارية التي أدرجت القضية الكردية في جدول أعمالها في تركيا. في العام 1970 اعتمد المؤتمر العام لحزب العمال التركي نصا استنتاجيا انتقد فيه الاضطهاد القومي للأكراد. بسبب هذا القرار، أغلقت المحكمة الدستورية هذا الحزب. في النصف الثاني من السبعينيات أصبحت الحركة الكردية أكثر قومية وفصلت نفسها عن اليسار التركي.[154]

وبعد الانقلاب العسكري الذي شهده العام 1980 أصبح حزب العمال الكردستاني القوة المهيمنة في الحركة القومية الكردية. مما لا شك فيه أن بروز القومية الكردية يرتبط ارتباطا وثيقا جدا بالسياسات القاسية التي اعتمدها النظام العسكري في المنطقة وفي البلاد بشكل عام. حصدت أعمال العنف التي دارت بين حزب العمال الكردستاني والجيش منذ العام 1984 الكثير من الأرواح من الشعب الكردي والتركي على حد سواء، وتسببت أيضا بالعديد من المشاكل السياسية والاجتماعية

[154] دلال أيدين، تعبئة الأكراد في تركيا: نوروز كأسطورة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشرق الأوسط التقنية، 2005، ص 16–ص 45.

مثل الهجرة القسرية واعتماد قوانين وممارسات طوارئ في المنطقة، وما إلى ذلك. في هذه الأثناء باتت السياسات حول الهوية الكردية مكونا هاما من مكونات الحياة السياسية في تركيا.

تم تأسيس حزب العمال الكردستاني في العام 1978 وكمن هدفه في إقامة دولة واحدة مستقلة موحدة تُسمى كردستان. وقد تم تنظيم الحزب كأي حزب شيوعي كلاسيكي. ومع مرور الوقت أصبح حزب العمال الكردستاني أكثر تنوعا وشكّل العديد من الأحزاب والمنظمات في تركيا وأوروبا الغربية وإيران والعراق وسوريا. إذ أنشأ الحزب أحزابا شقيقة وعصابات مرتبطة بهذه الأحزاب في إيران والعراق وسوريا. وقد أنشأ حزب الحل الديمقراطي الكردستاني في العراق في العام 2002، وحزب الحياة الحرة في كردستان في إيران في العام 2004 لتمثيل الأكراد في هذين البلدين. إن المؤتمر الوطني الكردستاني هو منظمة مظلة لعموم كردستان تضم ممثلي الجالية الكردية وممثلي الأحزاب السياسية من جميع أجزاء كردستان، والمؤسسات الثقافية والدينية والكيانات السياسية المستقلة والمثقفين والمجموعات الإثنية غير الكردية. (201) بعبارة أخرى، أصبح حزب العمال الكردستاني حركة اجتماعية عابرة للوطن تضم العديد من المؤسسات.

تمت إعادة هيكلة حزب العمال الكردستاني والمؤسسات التابعة له على شكل منظومة المجتمع الكردستاني في العام 2005. وفي العام 2005، أعلن حزب العمال الكردستاني أنه يعتبر أن الدولة القومية تشكل عقبة للوصول إلى الحرية وأن الهدف الاستراتيجي لم يكن في إقامة دولة مستقلة ولكن من إقامة شبكات مترابطة من المجالس تشكل قاعدة لتقرير المصير وطريقة جديدة للعيش معا. وقد تحول هذا الهدف إلى مشروع ديمقراطية جذرية، من إحدى المشاريع فيه الجمهورية الديمقراطية. كمن هدف الجمهورية الديمقراطية في الفصل ما بين المواطنة والقومية. وتجلى مطلبها السياسي في صياغة دستور جديد في إطار جمهورية خضعت لعملية إصلاح، مع حقوق متساوية لجميع المواطنين في تركيا. أما المشروعين الآخرين فتجليا في نظام كونفدرالي ديمقراطي، أي نموذج للحكم الذاتي الديمقراطي في كردستان، والاستقلالية

الديمقراطية. يشكل النظام الكونفدرالي الديمقراطي الآلية الرئيسية لتوحيد الأكراد وكردستان حيث يعيش الأكراد.[155]

بدأ حزب العمال الكردستاني بالفعل حرب العصابات ضد الدولة التركية في العام 1984 وتكثفت هذه الحرب في بداية التسعينيات. تأثر الأكراد في الجزء الجنوبي الشرقي من تركيا بأيديولوجية حزب العمال الكردستاني منذ نهاية الثمانينيات. كما أن المشاركة في العملية السياسية القانونية وفرت للحركة الكردية بشكل عام فرصا جديدة لإضفاء الطابع المؤسساتي على أعمالها. وقد تضمنت عملية إضفاء هذا الطابع جانبين. الأول تطوير أحزاب سياسية قانونية تعبر عن مطالب الأكراد ومصالحهم، والثاني وضع هذه المطالب موضع التنفيذ في الحكومات المحلية.[156]

يُذكر أنه تم تأسيس العديد من الأحزاب السياسية الكردية وإغلاقها بعد ذلك من قبل المحكمة الدستورية.[157] عبّرت هذه الأحزاب عن الهوية الكردية والمطالب السياسية في خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان. وقد اقترحت تحويل النظام السياسي التركي إلى نظام ديمقراطي من أجل الاعتراف بالهوية الكردية وإنهاء النزاع المسلح. وقد أصرت على أن المجتمع الديمقراطي المنفتح المتعدد الأطراف الذي تشارك

---

[155] أ.هـ. أكايا، ج. جونغردن، "إعادة تجميع السياسة: حزب العمال الكردستاني ومشروع الديمقراطية الراديكالي"، المجلة الأوروبية للدراسات التركية، 14 (2012).

[156] N. F. Watts, Sandıkla Meydan Okuma, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

[157] إن حزب العمل الشعبي في العام 1993، حزب الديمقراطية في العام 1994، حزب الديمقراطية الشعبية في العام 2003، وحزب الشعوب الديمقراطي في العام 2005، وحزب المجتمع الديمقراطية في العام 2009، وحزب السلام والديمقراطية، كلها أحزاب حلت نفسها وشكلت حزبين جديدين في العام 2014. أحد الحزبان هو حزب الشعوب الديمقراطي وهو ائتلاف واسع من الحركة السياسية الكردية وبعض الجماعات الاشتراكية والمناصرة للمرأة والدينية المختلفة (مسلمين وآشوريين وأرمن وعلويين ويزيديين). والحزب الآخر هو حزب المناطق الديمقراطية الناشط في الجزء الكردي من تركيا والذي يعزز الحكم الذاتي الديمقراطي.

فيه كافة المجموعات والذي يحترم حقوق الإنسان والحقوق الثقافية ويستوعب حقوق الأكراد من شأنه أن يحل مشاكل تركيا. بعبارة أخرى روجت هذه الأحزاب لحل سياسي للنزاع الكردي. وعلى الرغم من أن هذه الأحزاب نجحت بشكل كبير في الانتخابات المحلية وفازت بالعديد من المقاعد في المجالس البلدية ورئاسة البلديات في المنطقة، إلا أنها عانت من عتبة الـ10 في المائة المنصوص عليها في قانون الانتخاب في الانتخابات الوطنية، وذلك حتى الانتخابات الوطنية للعام 2015. وصلت هذه الأحزاب إلى البرلمان كشريك في الانتخابات للديمقراطيين الاشتراكيين (حزب العمل الشعبي الديمقراطي في الانتخابات الوطنية في العام 1991) أو كمرشحين مستقلين (في الانتخابات الوطنية للعامين 2007 و2010) بغية التغلب على العتبة الوطنية التي تبلغ 10 في المائة، لتشكل بعد ذلك مجموعة مستقلة في البرلمان. بعبارة أخرى، على الرغم من أن هذه الأحزاب الكردية تمثل عددا كبيرا من الناس في المنطقة الكردية، إلا أنها لم تستطع الحصول على ما يكفي من الأصوات على المستوى الوطني من أجل التغلب على العتبة الوطنية. فيما عدا حزب العمال الكردستاني وحزب السلام والديمقراطية، الذي حل نفسه منقسما إلى حزبين جديدين هما حزب الشعوب الديمقراطي وحزب المناطق الديمقراطية في العام 2014، برزت عدّة أحزاب كردية أخرى وأشخاص مستقلين يمثلون الأكراد. هذا وقد ظهر أيضا العديد من الأعضاء الأكراد في حزب العدالة والتنمية وحزب الشعب الجمهوري وأحزاب سياسية أخرى. إن ما يميز حزب الشعوب الديمقراطي أو حزب المناطق الديمقراطية عن الأحزاب السياسية الرئيسية الأخرى هي الروابط، غير الرسمية منها على الأقل، التي يتمتعان بها مع الحركة السياسية الكردية الأوسع ومطالبهما بالاعتراف بالهوية الكردية وبحقوق الجماعة المندرجة في سياساتهما. بالتالي، يتمتع هذان الحزبان بفرصة لتطبيق السياسات حول الهوية التي يعتمدانها في الحكومات المحلية.

للمرة الأولى في الانتخابات العامة للعام 2015، قررت الحركة السياسية الكردية المشاركة في الانتخابات كحزب سياسي مستقل. وقد فاز حزب الشعوب الديمقراطي، الذي تأسس كائتلاف واسع من الحركة السياسية الكردية وبعض الجماعات

الاشتراكية وتلك المناصرة للمرأة والعديد من الجماعات الدينية (المسلمين والآشوريين والأرمن والعلويين اليزيديين)، بنسبة 13.1 في المائة من الأصوات و80 مقعدا في البرلمان. إن العامل وراء نجاح الحزب في الانتخابات العامة في العام 2015 يطرح سؤالا هاما ويحتاج إلى إجابة في سياق تاريخي.

إن التحالف واسع النطاق من مختلف الفئات الاجتماعية والسياسية، حيث لكل مجموعة تاريخ طويل في النضال في مجال الحقوق السياسية والاجتماعية في تركيا، في حزب الشعوب الديمقراطي أدى إلى خلق دينامية جديدة لاتجاه التحول الديمقراطي في النظام السياسي الحالي في تركيا. إذ نجح الحزب في تعبئة الناس للمطالبة بنظام سياسي أكثر ديمقراطية وتعددية. يقول الكثيرون إن الحزب بات لا يمثل الأكراد فحسب، بل جميع الفئات الاجتماعية السياسية الأقل حظا في تركيا. هذا ويعترف حزب الشعوب الديمقراطي، كحزب اشتراكي، بحقوق مختلف الجماعات الدينية والإثنية، ويشجع على تمكين الحكومات المحلية، وتحويل النظام القانوني والسياسي في تركيا إلى نظام ديمقراطي. فلهذا السبب يشمل ممثلو الحزب في البرلمان نوابا من الأكراد والأتراك والعرب والعلويين والسنّة والأرمن والآشوريين واليزيديين وغيرهم.

كما ذكر أعلاه لقي حزب العدالة والتنمية دعما كبيرا في المنطقة الكردية لكن أحداث روبوسكي وكوباني أدت إلى نفور الكثير من الأكراد الذين اعتادوا التصويت لصالح حزب العدالة والتنمية. ففي قرية روبوسكي لقي 34 شخصا، معظمهم من الأطفال، حتفهم جراء هجوم بمقاتلات "إف 16" عندما قامت طائرة البريداتور الأمريكية وطائرة هيرون التركية من دون طيار بتحديد المجموعة عن طريق الخطأ على أنها مجموعة من عناصر حزب العمال الكردستاني في 28 كانون الأول/ديسمبر 2011. أما القتلى في هذا الهجوم فكانوا يجتازون الحدود من العراق في إطار التجارة الحدودية غير الشرعية ولكن التقليدية. ومن المعروف جيدا أن الأشخاص يعبرون الحدود لشراء البنزين والسجائر الرخيصة من هذه القرية. ولم يكن لأي من القتلى أي علاقة بحزب العمال الكردستاني وفعليا كان 27 منهم من حراس القرى وهي ميليشيات أنشأتها الدولة لمواجهة تمرد حزب العمال الكردستاني. على الرغم من أن

الحكومة أصدرت مرسوما للتعويض عن خسارة الأرواح، إلا أن أسر الضحايا رفضت أن تأخذ هذا المال. وتوجه أهل القرية إلى المحكمة وطالبوا باعتذار من الدولة وبمحاكمة المسؤولين عن القتل. أما الحدث الثاني فله تداعيات معقدة ليس فقط بالنسبة إلى تركيا ولكن أيضا بالنسبة إلى المنطقة. فقد أنشأ حزب الاتحاد الديمقراطي، والذي هو من الناحية التقنية جزء من منظومة المجتمع الكردستاني الخاصة بحزب العمال الكردستاني، ثلاثة كانتونات مستقلة بحكم الأمر الواقع في شمال سوريا تدعى روج آفا، وذلك في نوفمبر 2013. أدى هذا الوضع بطبيعة الحال إلى خلق بعض التوترات داخل الحكومة التركية. فعندما بدأ القتال في كوباني ضد تنظيم الدولة الإسلامية في سبتمبر 2014، أراد العديد من الأكراد في تركيا من الدولة التركية قبول طلب حزب الاتحاد الديمقراطي بالسماح للمقاتلين الأكراد، مع أسلحتهم الثقيلة، بالالتحاق بالقتال عبر الحدود السورية. وعلى الرغم من أن الرئيس التركي رجب طيب أردوغان عارض هذا الطلب بشراسة، إلا أن تركيا وفرت ملاذا لمئات الآلاف من المدنيين الذين فروا إليها. وبعد أن نقل الجيش الأمريكي الأسلحة والذخائر جوا لمقاتلي وحدات حماية الشعب، وهي الذراع العسكري لحزب الاتحاد الديمقراطي، في أكتوبر، وافقت الحكومة التركية على فتح ممر للسماح لقوات البيشمركة ومركباتها المسلحة بأن تمر من كردستان العراق إلى سوريا في 29 أكتوبر.

وكان لإنشاء ثلاثة كانتونات في روج آفا، وللكفاح المستمر ضد الدولة الإسلامية، والنصر الذي حققه حزب الاتحاد الديمقراطي/وحدات حماية الشعب في كوباني تأثير هائل على أكراد تركيا. كما تسبب الشعور بالتضامن من عموم الأكراد مع روج آفا ببعض التوترات في عملية السلام بقيادة حزب العدالة والتنمية وزعيم حزب العمال الكردستاني عبد الله أوجلان. في الواقع، بدأت المحادثات الرسمية المباشرة بين الحكومة وحزب العمال الكردستاني في العام 2009 في أوسلو ولكن عندما تم تسريبها في العام 2011، جرى تعليقها. وفي العام 2012، تم استئناف المحادثات المباشرة مع أوجلان وتنفيذها من قبل الحكومة وسميت بعملية السلام/الانفتاح

الكردية. بعد فترة قصيرة تم تغيير اسم المبادرة من قبل الحكومة من عملية الانفتاح الكردية إلى "عملية المبادرة الديمقراطية: مشروع الوحدة الوطنية والأخوة".

إن التعليم باللغة الكردية والعفو العام والتغيير الدستوري، الذي سيتضمن الاعتراف القانوني/الرسمي بالأكراد، هي النقاط التي تشكل المطالب الرئيسية للحركة السياسية الكردية لإيجاد حل سلمي وديمقراطي ونزع سلاح حزب العمال الكردستاني. كما طالب أوجلان بالحقوق الثقافية الجماعية للأكراد وبالحكم الذاتي المحلي والإقليمي.

في الواقع، كان النشر والبث باللغة الكردية محظورا وفق القانون رقم 2932 للعام 1983 ثم تم إلغاء هذا القانون في العام 1991. كما أن التركية لا تزال اللغة الرسمية للتعليم ويحظر الدستور تعليم لغات أخرى كلغة أم للمواطنين الأتراك. لكن في إطار انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي طرأت بعض التغييرات في هذا الصدد. فعلى الرغم من عدم إمكانية استخدام اللغة الكردية كوسيط رسمي للتعليم في تركيا، إلا أنه يمكن تعليم اللغة الكردية في دورات خاصة منذ العام 2002 وكمادة اختيارية في التعليم الثانوي منذ العام 2012. في هذا الإطار، تم إنشاء معاهد عدّة للغات حية في الجامعات. هذا وتم السماح بالبث والنشر باللغة الكردية. وفي يناير 2009، بدأت قناة "تي في 6"، إحدى القنوات الحكومية، البث باللغة الكردية لمدة 24 ساعة. ولا بد من الإشارة إلى أنه تمت استعادة الأسماء الأصلية للقرى التي كانت قد خضعت للتتريك في بداية عهد الجمهورية. كما واعترفت الدولة بالخسائر المادية التي سببتها أعمال العنف في المنطقة والهجرة القسرية للأشخاص، وأصدرت عدة قوانين من أجل تعويض هذه الخسائر. إن حكومة حزب العدالة والتنمية تتطرق إلى هذه التغييرات باعتبارها خطوات رئيسية للانفتاح الديموقراطي. كما ذُكر أعلاه فإن المطالب الرئيسية للحركة السياسية الكردية تكمن في الاعتراف الرسمي بهوية الأكراد وبحقوقهم الجماعية. لهذا السبب يرى العديد من الأكراد أن هذه الخطوات التي اتخذتها حكومة حزب العدالة والتنمية عبارة عن "تسامح من دون اعتراف رسمي".

مما لا شك فيه أن مطالب الأكراد بالحصول على حقوق متساوية من حيث المواطنة تتطلب إعادة تعريف المواطنة في تركيا. إذ يحتوي هذا المجال المثير للجدل إلى حد كبير احتمالات عدّة بقدر ما يشمل من مشاكل. مقارنة بالعهد الجمهوري في وقت مبكر، فإن الأكراد يتمتعون بوجود رسمي وهم لم يعودوا أتراكا، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن لهم الحق في ممارسة حقوقهم المدنية أو السياسية أو الاجتماعية من دون عقبات. قد يكون بعض الأكراد راضين عن كسب حقوقهم الثقافية الشخصية، إلا أن العديد يريد أن يطالب بالحقوق الثقافية الجماعية أو بنوع من الحكم الذاتي السياسي. إن الأكراد ليسوا جماعة إثنية متماسكة مثل أي جماعة إثنية أخرى في تركيا. فالدين والطبقة الاجتماعية يلعبان دورا هاما في صياغة المطالب. ويبدو أنه عندما يميل الأكراد المتدينون للدفاع عن الحقوق الثقافية الشخصية، يطالب القوميون بالحقوق الجماعية ويدافع البعض عن حق الأكراد في تركيا بتقرير مصيرهم. وعندما تكون البرجوازية الكردية أكثر قلقا حول التنمية الاقتصادية في الجزء الجنوبي الشرقي من تركيا، فإن الطبقات الدنيا تميل إلى تعزيز الحقوق الثقافية والسياسية للأكراد.[158] أضف إلى ذلك أن التوترات وتقاسم السلطة بين الجماعات الكردية وفي داخلها عوامل تؤثر على مواقفها السياسية وصراعاتها.

إن مطالب الأكراد بالتساوي في المواطنة تلزم الدولة والقوميين الأتراك بالتأكيد بإعادة تعريف هويتهم وسياساتهم. فهذه العملية ليست بالعملية السلسة وهي تولد مساحات جديدة متنازع عليها. أضف إلى ذلك أن التطورات الإقليمية أثرت أيضا بشكل مباشر على هذه المسألة. فبعد العام 2003، أصبح الأكراد أكثر بروزا في السياسة الدولية، كما أتى إنشاء حكومة إقليم كردستان في العراق ومن ثم إدارة الأمر الواقع لحزب الاتحاد الديمقراطي في روج آفا كعاملين تسببا في بروز القومية الكردية ورفعا من توقعات الأكراد في تركيا ومطالبهم. وهذا لا يعني أن هذا المجال الكردي

---

[158] **Cuma Çiçek, Ulus, Din, Sınıf, Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşası, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015**

خالٍ من الصراعات والصراع على السلطة.

إن الحدود الكبيرة التي تربط تركيا بسوريا والتي تمتد على طول 900 كلم هي السبب وراء الشعور بالتأثير المباشر للحرب الأهلية/حرب العملاء الدائرة في سوريا على تركيا. أولا، فإن هذه الحدود الطويلة جعلت تركيا إحدى الوجهات للعدد الهائل من اللاجئين.[159]ثانيا، فإن المخاطر الأمنية المتأتية من الجماعات الجهادية قد ارتفعت، كما أن الهجمات الإرهابية التي تشنها هذه الجماعات داخل تركيا قد زادت.[160] ثالثا، فإن إنشاء منطقة حكم ذاتي كردي في سوريا وبروز حزب الاتحاد الديمقراطي شكلا مصدر القلق الأكبر لتركيا، إذ رأت هذه الأخيرة أن هذه التطورات تشكل تهديدا لأمنها القومي. ونظرا إلى الارتباط الوثيق بين حزب العمال الكردستاني وحزب الاتحاد الديمقراطي، تتخوف تركيا من أن يؤدي هذا الوضع إلى تمكين حزب العمال الكردستاني كطرف إقليمي، مما قد يؤدي بدوره إلى الضغط على الأطراف في عملية السلام في تركيا.

ومن المعروف جيدا واقع الاختلاف الأيديولوجي والصراع بين الحزب الديمقراطي الكردستاني وحزب العمال الكردستاني في العراق منذ العام 1990. فحزب العمال الكردستاني وحكومة إقليم كردستان يتنافسان على القيادة القومية الكردية الشاملة، ويطرحان رؤيتين مختلفتين لمستقبل الأكراد. من جهتها حسنت تركيا من علاقاتها الاقتصادية والسياسية مع حكومة إقليم كردستان ورئيسها مسعود بارزاني منذ العام 2005. كما أن النزاع على الميزانية مع الحكومة المركزية العراقية دفع بحكومة إقليم كردستان لتنمية علاقاتها الاقتصادية مع تركيا. بعد العام 2011، دعمت حكومة

---

[159] يُقال إن عدد السوريين قد بلغ مليوني سوري.

[160] حصدت هذه الهجمات العديد من أرواح المدنيين وقام بها تنظيم القاعدة في 11 مايو 2013 في بلدة ريحانلي بينما قام تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) بهجمات 7 يناير 2015 في اسطنبول، و25 يوليو 2015 في مدينة سروج في أورفا. كما وأخذت "داعش" 49 رهينة من المواطنين الأتراك بينهم دبلوماسيين بعد الاستيلاء على الموصل في يونية 2014 وأفرجت عنهم في سبتمبر 2014.

إقليم كردستان عملية توحيد الجماعات السياسية الكردية باستثناء حزب الاتحاد الديمقراطي في إطار المجلس الوطني الكردي في سوريا.[161] على الرغم من أن العلاقة بين حزب الاتحاد الديمقراطي وحكومة إقليم كردستان قد تحسنت بعد هجمات تنظيم الدولة الإسلامية في سنجار، إلا أن الخلافات الأيديولوجية وتقاسم السلطة في المنطقة لا يزالان يشكلان نقطة الاختلاف الرئيسية بين الطرفين. بالتالي، عند أخذ كل هذه الديناميكيات بعين الاعتبار، يتضح أن الوضع هش جدا ومفتوح على العديد من التشكيلات. ورغم أنه من الصعب تقييم المستقبل، بين أنه جلي أن الوضع الحالي للتطورات سيؤدي إلى الكثير من الخسائر في الأرواح ليس فقط في سوريا بل أيضا في العراق وتركيا، ولكن من غير الواضح حتى الآن إن كان ذك سيساهم في حل مشاكل المواطنة في المنطقة.

استنتاج

يرتبط نظام المواطنة بشكل وثيق بتأسيس الدولة القومية وبالقومية في آن. تُعتبر المواطنة العالمية تقدما في المجتمعات الحديثة ولكن لها مشاكلها الخاصة مما يتطلب إعادة النظر فيها. إن إعادة تعريف حقوق المواطنة يشكل تحديا لكل بلد. بما أن العديد من الحركات الاجتماعية قد انتقدت نظام المواطنة في تركيا وطالبت بحقوق متساوية على هذا الصعيد، فقد واجهت تركيا أيضا هذا التحدي. ومناصرو المرأة والعلويون والأكراد والمثليون هم الجهات الفاعلة الأكثر نشاطا في هذه العملية.

يمكن لهذه العملية أن تشكل فرصة للدولة التركية لتحسين قوانين المواطنة وممارساتها من أجل تلبية مطالب هذه الفئات الاجتماعية. في هذه الحالة، يجب أن يتم إعادة تقييم نظام المواطنة في تركيا، والتي تنتمي إلى تقاليد الجمهورية المدنية، استنادا إلى حقوق أكثر تعددية وديمقراطية للمواطنين. ومن شأن عملية إعادة التعريف هذه أن تؤدي بالتأكيد إلى إعادة تقييم موقف الدولة حيال مواطنيها.

---

[161] س. غونس، ر. لوي، تأثير الحرب السورية على السياسات الكردية في أنحاء الشرق الأوسط، شاتام هاوس، ورقة بحثية، يوليو 2015.

وسيكون من الخطأ أن نتوقع أن تتم عملية إعادة التقييم هذه بسلاسة في تركيا.

كان الأكراد، مثل الفئات الاجتماعية الأخرى في تركيا، ينتقدون فكرة إعطاء نفس المجموعة من الحقوق لجميع المواطنين في إطار مواطنة عالمية واحدة. وكانوا يطالبون باعتراف رسمي تركي بحقوقهم الثقافية والسياسية. إن مطالب الأكراد بالمواطنة المتساوية تجبر القوميين الأتراك والدولة على إعادة تعريف هويتهم. كما وتتأثر هذه العملية المثيرة للجدل أيضا بالتطورات الإقليمية بما أن الأكراد يعيشون في أربع دول مجاورة. يُذكر أن التطورات الراهنة في العراق وسوريا تأثر بشكل مباشر ليس فقط على الأكراد في تركيا، إنما أيضا على الدولة التركية. بالتالي، من الواضح أن هذا الوضع يعقّد النقاش حول موضوع المواطنة في تركيا.

قضية المواطنة في إيران بين السياق والمطالب

نوران سيد أحمد

باحثة بمنتدى البدائل العربي للدراسات – مصر

تتسم منطقة الشرق الأوسط بقدر كبير من التنوع والثراء في تركيباتها الاجتماعية، وهو التنوع الذي يتسم بأنه عابر للحدود بين دول هذه المنطقة وهو الأمر الذي يوجد قدر من التحديات أمام هذه الدول في استيعاب هذه المكونات والتعامل معها، خاصة في ضوء احتمالات التعاضد والتضامن بين هذه المكونات، خاصة في ضوء غياب أنظمة ديمقراطية تحكم هذه البلدان يمكن أن تفيد في تحقيق قيم المواطنة لكافة المكونات الاجتماعية في هذه الدول. ومن ثم باتت حقوق المكونات المجتمعية المختلفة الفردية منها والجماعية من أكثر الملفات والقضايا التي تحظى باهتمام كبير خاصة في ضوء تنامي أصوات هذه المكونات للمطالبة بحقوقها وكذلك في ضوء التغييرات التي تشهدها الساحة العالمية من تواتر للحديث والاهتمام بقيم مثل قيم المواطنة والحقوق الثقافية للجماعات المختلفة باعتبارها قيم عالمية وكونية عابرة.

وقد دأبت إيران على امتداد 40 عاما منذ قيام الثورة فيها في عام 1979 على أن تطرح نفسها باعتبارها نموذجا للحكم متفرد ومتمايز عن بقية الدول العربية المجاورة لها، وباعتبارها نظاما يتسم بالتناغم والاتساق مع الجماهير والمواطنين في إيران، وفي الوقت ذاته نموذجا قادرا على إدارة التنوعات الاجتماعية والثقافية التي يموج بها الداخل الإيراني وضبط التفاعلات فيما بينها على نحو أكفأ على عكس حالة دول الجوار العربي، والتي كانت قضايا المكونات الاجتماعية والثقافية المختلفة فيها أكثر انفجارا وفوضى من نظيرتها في إيران. إلا أن التطورات العديدة التي شهدتها السنوات الماضية بداية من ثورة التكنولوجيا والاتصالات قد سمحت ببروز روايات مختلفة عن الروايات الرسمية، والتي تشير إلى إشكاليات موجودة بالفعل في السياق والحالة الإيرانية

وأنها ليست بهذا القدر من الاستقرار الذي يتم الادعاء به، بل أن المكونات الاجتماعية في إيران في حالة نضال ومطالبات مستمرة للتعبير عن ذاتها، والحصول على حقوقها وحرياتها الجماعية والفردية. إلى جانب طبيعة التنافسات الإقليمية بين إيران وعدد من دول الجوار العربي، ودخول كلا الطرفين على خط المناوشات الدعائية والدعائية المضادة، والتي سمحت ببروز بعض الملامح حول حقيقة الأوضاع الاجتماعية والسياسية في إيران، وفي القلب منها مطالب الجماعات الثقافية والمجتمعية المختلفة. وتسعى هذه الورقة لتقديم بعض ملامح من طبيعة هذا النضال أو الحراك التي تشهده بعض المكونات المجتمعية في إيران، وما يحمله من مطالب في إطار السياق السياسي والاجتماعي الإيراني، والكيفية التي تتأثر بها هذه المكونات بالتغييرات الإقليمية المحيطة بها، وحجم هذا التأثير، كما هو الحال في موجة الربيع العربي الثورية، وعلى وجه التحديد في حالة المكون العربي والأذربيجاني في الحالة الإيرانية، كنماذج من هذه المكونات الاجتماعية.

مدخل للسياق الإيراني:

لا يستقيم أي فهم وإدراك لطبيعة المطالب التي ترفعها المكونات المجتمعية في أي مجتمع دون التطرق لطبيعة السياق الذي تتواجد به هذه المكونات، وما يطرحه هذا السياق من إشكاليات أمام هذه المكونات، والمعيقات في الوقت ذاته أمام هذه المكونات المجتمعية لتحقيق مطالبها، وأهدافها، وفي هذا الصدد يمكن الإشارة لجملة من المحددات الأساسية التي تؤثر في تبلور إشكالية المواطنة في وعي المكونات الاجتماعية في الحالة الإيرانية.

لعل أحد أبرز هذه المحددات هو طبيعة الخريطة الاجتماعية فسيفسائية الطابع، حيث أن التركيبة الاجتماعية في إيران تتسم بقدر كبير من التنوع، وتعدد المحاور والأسس التي تتمايز وفقا لها المكونات الاجتماعية، مثل المحددات العرقية والإثنية، وكذلك المحددات الدينية والمذهبية، وهي الوضعية التي تتعقد في ضوء التداخل بين هذه المحددات. إلا أنه لا يفوت في هذا الصدد الإشارة إلى أن أحد الصعوبات

المرتبطة بالتعامل مع التركيبة الاجتماعية في إيران هي ندرة وعدم دقة التقديرات حول النسبة الحقيقة لهذه المكونات في الداخل الإيراني، إلا هناك تقديرات اجتهادية في هذا الصدد، فمن إجمالي عدد سكان يقارب الـ70 مليون نسمة نجد أن التركيبة العرقية والإثنية تشهد قدر كبير من التمايز، حيث يمثل الفرس نسبة تتراوح بين الـ50-60% وفقا لبعض التقديرات، في مقابل المكون الأذربيجاني والذي يمثل 16-18% من إجمالي السكان، وكذلك المكون الكردي والذي يمثل 7-10%، والعرب الممثلين لنسبة 2-3% والبلوش والقوميات الأخرى بنسبة تقارب الـ8%.[162] وهي المكونات المتمايزة التي يجمع بينها عامل الانتماء للمذهب الشيعي بنسبة تقارب الـ90%، في مقابل وجود تكوينات داخل هذه الجماعات تنتمي للمذهب السني، أو ذات انتماءات دينية مختلفة (مسيحيين، يهود، وزرادشت،... إلخ)، وهي تركيبة جد متنوعة ومختلفة، تطرح تحدي أساسي في طبيعة المطالب التي تحملها كل مجموعة منها. وبرغم تعدد الأطر والمداخل التي يمكن الاستناد لها في التعامل مع إشكالية المواطنة، إلا أن مدخل نسب التكوينات الاجتماعية قد لا يكون الأدق والأعمق في تناول إشكالية المواطنة، ومن ثم قد يكون المدخل الأفضل هو التعرض لمحددات أخرى في السياق يفترض أن لها قدرة أكبر على التفسير والشرح لمآلات الأمور ووضعية المواطنة.

اتصالا بوضعية هذه الخريطة المجتمعية، يأتي محدد أخر رئيسي وهو طبيعة مسألة مثل **الهوية الإيرانية** كمحدد وثيق الصلة بقضية المكونات المجتمعية حيث اتسمت عملية اختراع مفهوم الأمة الإيرانية، في بدايات القرن العشرين، بقدر كبير من العلمنة والحداثة، حيث كان يتم التأصيل لمفهوم الأمة "**الفارسية**" ذات العمق التاريخي، والتي كانت في أكثر صيغها تقدمية تطرح باعتبارها ثقافة وتاريخا جامعين أحاديين لكافة المكونات المجتمعية ويمكن أن يكون متجاوزا للعرقية فيما يمكن تسميته بالجامعية الفارسية الأممية. إلا أنه في السنوات التي سبقت الثورة الإيرانية في 1979 بدأ يحصل صعود لتيارات فكرية جديدة تسعي لتأويل مفهوم الوطنية أو القومية الإيرانية على نحو

---

[162] **The world Fact book 2015، http://is.gd/urjq0o**

أكثر اتساعا، باعتبار أنها هوية لا تقوم فقط على الفارسية كعماد أوحد لها، ولكنها تقوم على عماد ثاني على نفس القدم والساق وهو "**الجامعية المذهبية الشيعية**" كعامل موحد وجامع للأمة الإيرانية، وكان من أبرز المنظرين لهذا التيار الجديد علي شريعتي.[163] وهو الخطاب الذي حظي بقدر من التأييد والجاذبية خاصة في ضوء تطورات الثورة الإيرانية وأحداثها وصعود حالة إسلامية ضمنها، والتي قدر لها النجاح والاستمرار، ومن ثم وجدت طريقها للتطبيق في تأويل سؤال الهوية في إيران بعد الثورة على النحو الذي يكشف عنه نصوص الدستور الإيراني الذي تم إقراره في عام 1979، والتي حرص على المزج بين القومية الفارسية كأحد عوامل الاستمرارية من مرحلة التحديث وحتى بعد الثورة عام 1979 من جهة، والأممية الشيعية من جهة أخرى على النحو الذي أوضحته النصوص الدستورية كالتالي:

المادة الـ12 في فقرتها الأولى نصت على أن" الدين الرسمي لإيران هو الإسلام، والمذهب هو المذهب الجعفري الاثنى عشري، وهذه المادة تبقى إلى الا بد غير قابلة للتغيير".

وكذلك **المادة 15** والتي نصت على أن "اللغة والكتابة الرسمية والمشتركة، هي الفارسية لشعب إيران، فيجب أن تكون الوثائق والمراسلات والنصوص الرسمية والكتب الدراسية بهذه اللغة والكتابة. ولكن يجوز استعمال اللغات المحلية والقومية الأخرى ف-ي مجال الصحافة ووسائل الإعلام العامة، وتدريس آدابها ف-ي المدارس إلى جانب اللغة الفارسية "، إلى جانب **المادة 19** من "تمتع أفراد الشعب الإيراني -من أية قومية أو قبيلة كانوا- بالمساواة في الحقوق ولا يعتبر اللون أو العنصر أو اللغة أو ما شابه ذلك سببا للتفاضل".

وانطلاقا من ترسيخ هذه الأسس للنظام والجمهورية الإسلامية في إيران، يأتي الدستور في موقع أخر ليحدد وضعية ومركز بقية المجموعات الدينية الأخرى في إيران على النحو المبين في **المادة 13** من الدستور والتي نصت على أن" الإيرانيون

---

[163] **Ahmad Ashraf، Ibid، P:162**

الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها، وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون". حيث أن هذه المادة على نحو واضح وكاشف تقر دستوريا بتقنين وضع المجموعات الدينية الغير مسلمة بشكل حتمي ونهائي باعتبار أنها أقليات وليسوا مواطنين كاملين، وهو الأمر الذي يفرض قيود مسبقة ونهائية على حدود حركة هذه المجموعات وتأثيرها في سياقها، ومن ثم على حدود حصولها على حقوقها.

وهو الأمر الذي يتضح على نحو أكبر في المادة الدستورية **مادة 115** المنظمة لشروط ومحددات المرشح لمنصب رئيس الجمهورية في إيران من حيث اشتراط الانتماء الديني والمذهبي (مسلم منتمي للمذهب الجعفري الإثنى عشري)،[164] والتي تغلق الباب أمام المذاهب الإسلامية الأخرى في الوصول للمناصب العامة العليا ضمنا. كما جاء في المادة 13 من الدستور، وهي التي تترسخ في ضوء التقنين لأعداد المقاعد التي يمكن لهذه المجموعات حيازتها في المجلس التشريعي الإيراني، من إتاحة مقعدين فقط للأرمن، ومقعد واحد للمسيحين الآشوريين والكلدانيين، ومقعد واحد لليهود، من إجمالي 290 مقعد في المجلس، إلى جانب اشتراط إيمان ودعم المرشح لقيم الجمهورية الإسلامية والقائد الأعلى "المرشد".[165]

وهي النقطة التي تنقلنا لمحدد أخر شديد الأهمية وهو طبيعة النظام السياسي في إيران، حيث أن النظام السياسي في إيران والتي يتسم بكونه نظاما دينيا قوميا، إلا أنه في جانب أخر تشهد فيه الحقوق والحريات الأساسية مثل حريات الرأي والتعبير، والتنظيم، والحقوق والحريات المدنية والسياسية وفي مقدمتها حقوق الترشح والانتخاب قيودا كبيرة تضع سقفا لممارسة هذه الحقوق يرتبط في جزء كبير منه بعدم معارضة أو عدم إظهار الولاء والإيمان بالنظام السياسي والجمهوري في إيران خاصة في شقه

---

[164] **الدستور الإيراني لعام 1979 وتعديلاته لعام 1989، وزارة الشئون الخارجية الإيرانية،**
http://is.gd/6wR5y7

[165] **http://is.gd/9Hnv0u**

الديني والمذهبي بدرجة أولى والقومي في مرحلة أو عتبة تالية. على النحو الذي توضحه المادة 26 من الدستور الإيراني من حيث النص على أن كل حريات التنظيم يمكن التمتع بها شريطة عدم الإخلال بالوحدة الوطنية، القيم الإسلامية، أساس الجمهورية الإسلامية. وهو الوضع الذي يزيد من تعقيده مؤسسات النظام التي تعمد على ضمان هذه العتبة وقيامها بالفحص على أساسها، وفي مقدمة هذه المؤسسات مجلس تشخيص مصلحة النظام، والذي تكون مهمته الأساسية إبداء الرأي والفصل في القضايا التي تعرض عليه بما يتوافق مع مبادئ النظام والجمهورية.[166]

وهو ما يقود لملمح أخر في النظام السياسي الإيراني وهو المركزية، والتي لا تعطي المناطق الجغرافية المختلفة من الدولة الإيرانية –في حين أن هذه المناطق تشهد تركزات إثنية وأقلياتية بعينها– إمكانية أن تدير شؤونها بذاتها، وهي الأزمة التي يترافق معها تدهور الخدمات والبنية التحتية وانخفاض مستويات المعيشة الاقتصادية والاجتماعية بها، إلى جانب انتهاج الحكومة الإيرانية سياسية تعمد إلى توجيه الموارد والثروة التي تنتهجها هذه الأقاليم لأقاليم أخرى أو للمركز وحرمان هذه الأقاليم منها ومن عوائدها.

إلا أن هناك محدد أخر مهم متعلق بطبيعة النظام، وهو تنامي قوة الأجهزة الأمنية فيه –ذات بعد عقائدي– وزيادة مساحتها وتأثيرها في النظام السياسي خاصة الحرس الثوري، ووجود تخوفات من تحول النظام نحو مزيد من العسكرة. أهمية هذا المتغير تتبدي في انعكاس ذلك من تنامي للاعتبارات الأمنية في صياغة السياسات العامة، خاصة في مسألة حكم الأقاليم الحدودية منها، والتي تمثل أهمية استراتيجية للنظام والدولة الإيرانيين، والتي سبق الإشارة أنها تشهد تركزات أقلياتية وإثنية. كما هو

---

[166] نيفين مسعد، "صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية"، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 127 –129

الحال في إقليم خوزستان بإطلالته على الخليج، والأكراد بالشمال الشرقي والتخوفات من سيناريو مماثل لإقليم كردستان العراق.[167]

المجموعات الإثنية في إيران (الأذربيجانيون والعرب نموذجا):

على الرغم من أنه لا توجد تقديرات دقيقة حول العدد أو النسبة التقريبية لكل مكون من المكونات الاجتماعية في المجتمع الإيراني، إلا أن التقديرات الاجتهادية تشير إلى أن إجمالي عدد السكان العرب في إيران تتراوح في بعض التقديرات بين 5 مليون نسمة و11 مليون نسمة ي أقصى هذه التقديرات تفاؤلا، وهي المجموعة التي يقطن غالبيتها في إقليم خوزستان بالجنوب الغربي الإيراني على الخليج العربي، وعلى الحدود مع العراق. ويمثل الأذربيجانيين في أفضل التقديرات 20% من إجمالي سكان البلاد، والذين يتركزون بشكل أساسي في إقليم أذربيجان بالشمال الغربي لإيران. ويشهد كل من المكونين حالة من الحراك المستمر للمطالبة بتحسين أوضاع الجماعتين، وهو ما برهنت عليه بقوة جملة المظاهرات والاحتجاجات المتكررة، كما هو الحال في مظاهرات 2006 في إقليم أذربيجان والمدن الإيرانية الكبرى، وعام 2005 في إقليم خوزستان.

إلا أن كل من الحراكين والمطالب المرتبطة بهما لهما قدر من البعد التاريخي أو الزمني، والذي يدلل عليه المناوشات الدائمة بين هذه الجماعات والحكومة المركزية في طهران، وهو إقليم خوزستان الذي تقطنه الغالبية العربية، والذي خضع للسلطة المركزية في طهران مع بدايات تجربة التحديث في عام 1925 بعزل الحاكم المحلي للإقليم في ذلك، والتي أعقبها سياسات سلطوية خصمت كثيرا من حقوق الإقليم السياسية والثقافية على وجه الخصوص،[168] والتي عادت للصدم مع السلطة المركزية في

---

[167]مهدي خلجي، "الخلافة العليا: من سيقود إيران في المرحلة بعد خامنئي"، معهد واشنطن، 15 فبراير 2012، http://is.gd/AOcYja

[168]أروند إبراهيميان، مجدي صبحي (مترجم)، "تاريخ إيران الحديث"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2014

أعقاب الثورة الإيرانية 1979.[169] وهي الوضعية التي يتشابه فيها كذلك إقليم أذربيجان الإيرانية والذي خضع للسلطة المركزية في نفس الفترة الزمنية، والذي شهده بدوره نفس السياسات وجملة من الحراكات الشعبية في الإقليم المقاومة لهذه السياسات التي أتت على الحقوق الثقافية والسياسية للسكان كذلك، والتي اتسمت بتعدد الانتفاضات والحركات الراغبة أما في الاستقلال عن إيران، أو المطالبة بالحكم الذاتي.[170] كما هو الحال في العشرينيات من القرن العشرين، وفي عام 1945، وكذلك في أعقاب الثورة الإيرانية عام 1979.

عند التطرق لكل من الحراك العربي والأذربيجاني يمكن الإشارة إلى جملة من نقاط التلاقي بين الطرفين، هما على وجه التحديد **طبيعة الحقوق والمطالبات** التي يتبناها كلا من الحراكين بداية من المطالب ذات الطبيعة الثقافية والمتمثلة في إعطاء هذه المكونات حيز أكبر في التعايش والتدريس باللغة الأصلية (العربية، التركية) داخل هذه الأقاليم وفي معاهد التعليم الموجودة بها، إلى جانب إعطاء مساحة للتواجد الفني والثقافي المرتبط بهذه الثقافات الفرعية في المجال العام، وحق أبناء هذه المكونات في إدارة المجال الثقافي وفعاليته في هذا الصدد بقدر كبير من الحرية، إلى جانب مطالبة كل من الجماعتين بإعادة الأسماء الأصلية للأماكن والبلدات في كل من الإقليمين (خوزستان، وأذربيجان) وفقا للغة الأصلية لسكان كل إقليم بعد ما شهدته هذه المناطق من عملية فرسنة لعقود طويلة، وكذلك الحد من الصورة الذهنية السيئة التي يبثها الإعلام الرسمي في إيران تجاه الطرفين، والسماح بوجود وسائل إعلام ناطقة باللغتين (العربية والتركية) وتبث لمواطني هذه الأقاليم. إلى جانب التوقف عن ملاحقة

---

[169] نيفين مسعد، مرجع سابق، ص: 23

[170] Touraj Atabaki, "Ethnic diversity and territorial integrity of Iran: Domestic harmony and regional challenges", Iranian studies, 38:1, P: 33

واستهداف العناصر الثقافية والشعراء المعبرين عن الثقافية الفرعية لكل منها، والحملات الأهلية الهادفة للتعريف باللغة الأم لكل جماعة منهم.

أما بخصوص المطالبات ذات الطبيعة السياسية فهي تتراوح بين إعطاء كل من الإقليمين وسكانهما الحق في اختيار الحكام الممثلين للسلطة التنفيذية فيهما بالانتخاب، أو على الأقل مراعاة الحكومة في اختيارها لشخوص الحكام من حيث انتماءهم للإقليم أو عدم تصادمهم مع الإقليم وسكانه، وإعطاء هامش من الصلاحيات أكبر للإقليم ولإدارته الذاتية المحلية بما يتوافق مع متطلبات الإقليم واحتياجاته، مع إعطاء أبناء هذه الأقاليم الحق في الوصول للمناصب العامة والحكومية، خاصة المتواجدة في كل إقليم منهما، وهو الأمر الذي يبدو أنه أسوأ في حالة مواطني إقليم خوزستان العرب. أما على المستوى الوطني المركزي، فإن هناك مطالبات بأن يكون هناك تمثيل أكبر داخل الحكومة والجهاز التنفيذي من كلا المجموعتين.

أما عن الحقوق الاقتصادية والتنموية، فبداية يمثل كل من الإقليمين أهمية اقتصادية واضحة للحكومة الإيرانية، فإقليم أذربيجان ومحافظاته يعرف عنها أنها صاحبة النصيب الأكبر من تركز الصناعات، والتجارة، والممارسات المالية بعد العاصمة طهران، وبرغم أن محافظات الإقليم هي بوابة أساسية للتجارة بين إيران وبقية دول آسيا الوسطي، وفي الوقت ذاته نافذة إيران على أوروبا، وصاحبة خطوط إمداد الغاز والنفط الأساسية لأوروبا،[171] إلا أن الإقليم يشكوا–وهو بالطبع بقدر أقل من المطالب السياسية والثقافية– من تواضع حجم الإيرادات والمخصصات التي توفرها الحكومة المركزية للإقليم، وهو الأمر الذي يكسب السياسية المالية والاقتصادية تجاه

[171] **The Puzzle of a loyal Minority**: **Why do Azeris support the Iranian state?**"

هذا الإقليم ومحافظاته قدر كبير من عدم الثقة، وغياب العدالة.[172] أما إقليم خوزستان، فهو ذي أهمية اقتصادية بالغة للنظام على اعتبار حجم الموارد النفطية التي يتمتع بها الإقليم والتي تؤمن 80% من إجمالي الواردات النفطية الإيرانية،[173] إلى جانب كون الإقليم أحد مصادر الموارد المائية الهامة في إيران.

إلا أن هذه الوضع التنموي والاقتصادي في حالة إقليم خوزستان يبدو أسوأ كثيرا في ضوء مؤشرات مثل نسبة الفقر العالية وكذلك البطالة بين سكان الإقليم من العرب والتي تصل لـ20 %،[174] وهي النسبة التي يلوم الإقليم عليها الحكومة المركزية والدولة على اعتبار أنها تنتهج سياسات ممنهجة تهدف لإفقار الإقليم بداية من حرمان الإقليم من عوائد موارده الاقتصادية وتوجيهها لبقية الأقاليم في إيران، وحرمان أبناء الإقليم من فرص التعيين والتوظيف في المشروعات الاقتصادية والنفطية على وجه الخصوص التي تقيمها الحكومة في الإقليم، في مقابل فتح أبواب التوظيف لمواطنين وأفراد من كافة المناطق الأخرى في إيران خاصة ما كان منها ذا غلبة سكانية فارسية.

اتصالا بالسياسية الاقتصادية للدولة تجاه الإقليم فيبدو أن هناك شكاوى مستمرة من جانب هذه العرب في إقليم خوزستان أن السياسة الاقتصادية لا تعني بهم من الأساس، حيث تتركز هذه السياسة على دعم المشروعات الخاصة التي يقوم بها مواطنين من خارج الإقليم، وتسهيل سبل الاستثمار في الإقليم أمامهم، في مقابل حرمان الشركات الخاصة والمنتمية للإقليم والراغبة للاستثمار فيه من نفس

---

[172] **Brenda Shaffer، The formation of Azerbaijani collective identity in Iran"، The journal of nationalism and ethnicity، Vol. 28، No. 3 ، 2000، P–P:450–460**

[173] **John R. Bradley، Iran's Ethnic Tinderbox ، The Washington Quarterly، Vol 30، P:183**

[174] **Ahwazi: Country's highest poverty rate for Arab Ahwazi, http://is.gd/AqiNdh**

التسهيلات، والدعم الحكومي لها.[175] وهو الأمر الذي عضد من شكوك المواطنين حول وجود توجهات لدي الحكومة المركزية لإعادة هندسة ديمغرافيا الإقليم/المنطقة عن طرق إحلال عناصر من بقية المناطق في إيران وخاصة الفارسية منها في الإقليم، وتقديم التسهيلات الخدمية لها في هذا الصدد، وهو الأمر الذي ترافق معه كذلك حرمان الحكومة المركزية لمواطني الإقليم من التمتع بالفرص الاقتصادية المتوسطة والصغيرة التي تقدمها لعموم المواطنين كما هو الحال في القروض الميسرة عديمة الفائدة. إلا أن الاتهامات الموجهة من جانب الإقليم وسكانه للحومة المركزية بالإفقار امتدت كذلك لاتهامات حول قيام الحكومة بتحويل مسارات الأنهار المتواجدة في الإقليم كما هو الحال في نهر كاروان لتغذية أقاليم ومحافظات أخرى في إيران مثل أصفهان، ويزد وكرمان، الأمر الذي يهدد الحياة الإنسانية للمواطنين هناك، وكذلك الحياة البيئية.[176]

اتصالا بهذه بالمطالب السالفة يبدو أن هناك حضور التاريخ وتأويله في كلا من حراك الجماعتين، حيث يبدو أن لكل جماعة سردية تاريخية قائمة على فكرة وجود عمق تاريخي وحضاري لكلا من الجماعتين، وارتباط هذا العمق مع الحيز المكاني والجغرافي لكل من الإقليمين محل تركز كل جماعة منهم. فيروج النشطاء في الحراك العربي إلى أن الإقليم تاريخيا كان له تابع للدولة العيلامية، والتي كانت دولة عربية لا تنتمي لدولة فارس في ذلك الوقت، إلا أنه تم ضمه قسريا في عهد الأسرة البهلوية،[177] ومن ثم يرى بعض من هؤلاء النشطاء أن هذه الحقيقة التاريخية تبرر أحقية مطالبهم المتعلقة بمنح مزيد من الإدارة والحكم الذاتي للإقليم وسكانه، أو في

---

[175] Nayereh Tohidi، in " Contemporary Iran: Economy، Society، politics"، Oxford university press، 2009، P–P: 306–308

[176] Nayereh Tohidi، Ibid،

[177] خوزستان أم عربستان؟ عرب إيران والبحث عن الهوية، http://is.gd/PYRauS

أقصى السيناريوهات المطالبة بالانفصال عن إيران، مستخدمين مفردات تفيد هذا المعني والغرض كالقول بـ "الاحتلال الإيراني للأهواز".[178]

على جانب أخر يبدو أن للجماعة الأذربيجانية ملمح مشابه وإن كان في إطار وضعية أفضل، حيث يتبني عدد من النشطاء في حراك الجماعة الأذربيجانية وبعض السياسيين المحليين في الإقليم سردية متعلقة أيضا بالعمق التاريخي للجماعة، وإقليمها، وتشبيهها بالأمة، والإشارة كذلك لإسهامهما في تاريخ الدولة والحضارة الإيرانية، في إطار الدعاية السياسية لهم كما هو الحال في بعض المناسبات مثل الانتخابات والفعاليات الاحتجاجية، والذي يسعون من خلاله لخلق حالة من الزخم والحشد بين المواطنين للضغط على المركز من أجل تحسين أوضاع الإقليم وسكانه وفي الوقت ذاته المطالبة بالمزيد من الحقوق والحريات.

إلا أنه على جانب أخر تبدو جملة من نقاط الخلاف في طبيعة حراك كل من الجماعتين، والكيفية التي يمارس بها كل طرف منهم ضغط في سبيل تحصيل حقوقه ومطالبته، والتي تتأثر بدورها بجملة من المحددات:

ففي حالة حراك المكون العربي فإنه يشهد بدرجة أو بأخرى دورا للعلاقة بين داخل هذه الجماعات والجاليات المقيمة بالخارج من أبناءها، والتي تلعب دورا كبيرا في خدمة هذا الحراك، ودعم قضية الإقليم وسكانه. والتي يبدو أنها تركز عملها على الجانب الحقوقي لقضية الأهواز، من خلال التعريف بالانتهاكات التي يتعرض لها الإقليم وسكانه، والعمل على نشر تقارير دورية في هذا الصدد، وإحياء المناسبات المتعلقة بنضال الأهواز والانتهاكات الجسيمة بحق مواطني الإقليم. وهنا يمكن الإشارة لمثال الحركة الوطنية لتحرير الأهواز، منظمة الصداقة البريطانية الأهوازية، الجبهة الديمقراطية الشعبية لعرب الأهواز، والتي تعمد كذلك لاستخدام أدوات الاتصال الحديثة والتكنولوجيا للتواصل مع مواطنين الإقليم من خلال إطلاق قنوات فضائية

---

[178] **Massive demonstration in Brussels on anniversary of Iranian occupation of Al-Ahwaz، 19 April 2015، http://is.gd/2bGRqV**

تلفزيونية لتعبئة سكان الأقاليم، والتواصل معهم.[179] وعلى الرغم من نجاحها الجزئي في التعريف بإشكاليات الإقليم، والتوصل مع دوائر صنع قرار والتأثير في الخارج على أمل أن تتحكم هذه الدوائر من الضغط على النظام في الداخل، إلا أنه يبدو أن فعاليتها على الأرض ليست بالكبيرة، خاصة في ضوء قدرة النظام على التشهير بها، والإساءة لها، والتشكك في نواياها.

إلا أنه أحد الملامح التي تبدو في إطار الحراك العربي لخوزستان وجود لطابع محافظ وربما ديني في أطروحة بعض التيارات داخله في مطالبتها بحقوقها كما يبدو في محاولة محاججة النظام والمسئولين بأن طبيعة النظام الإسلامي، منذ دولة الخلافة الإسلامية كانت قائمة على حرية كل المواطنين المسلمين ومساواتهم في الحصول على نفس الحقوق والحريات، وهو ما يستدعي استمرار على النهج ذاته من الجمهورية الإسلامية في حالة العرب وغيرهم في إيران.[180] على جانب أخر يبدو أن تنامي السياسة الأمنية في إدارة الإقليم ومجابهتها العنيفة للحراك الحقوقي في الإقليم، يجد طريقه لردة فعل عكسية في تنامي موجات تحول بين مواطنين الإقليم العرب للمذهب السني للتمايز عن النظام الإيراني، على النحو الذي تعلنه عدد من التقارير والنشطاء في الحراك العربي داخل الإقليم.[181] وهو أمر مختلف عن الوضع في حالة الحراك الأذربيجاني والذي يشهد صعود لتيارات ذات طابع مدني وتقدمي أكثر وفي إطار منظمات حداثية مثل اتحادات الكتاب، وبعض الروابط الثقافية، والتواجد النشط

---

[179] John R. Bradley، Ibid، P–P: 183–186

[180] Nayereh Tohidi، in " Contemporary Iran: Economy، Society، politics"، Oxford university press، 2009، P–P: 306–308

[181] Iran's Ahwazi Arab minority: dissent against 'discrimination'، Middle east eye، 28 February 2015، http://is.gd/OT5aPX

داخل الحركة الطلابية في المدن الحضرية الهامة مثل طهران وتبريز،[182] ولا يبدو في أطروحتها نفس الصبغة المحافظة أو الدينية، والتي إن وجدت فإن الغالب عليها أن تكون في إطار ثقافي وتقليدي وليس في إطار تأصيل فقهي وتراثي.

التتبع التاريخي لمسار الحراك والجماعة الأذربيجانية كانت أوفق في استغلال جملة من المحددات في المساومة مع النظام في بعض الحالات لتحقيق مكاسب للإقليم ومواطنيه. فعلى سبيل المثال كانت محافظات الإقليم قادرة على خلق حالة من الزخم والحشد الشعبي في أعقاب الحرب العراقية – الإيرانية لمطالبة الحكومة المركزية ببعض التغييرات في الهيكل الإداري للإقليم ومدنه نحو تحقيق مزيد من اللامركزية داخله، وقد استندت في ذلك لحجم المساهمة والتضحيات المادية والبشرية التي قدمها الإقليم وأبناءه في الحرب، ومن ثم توقع مكافأتهم من النظام على هذا الإسهام وهو ما قد كان بالفعل. على جانب أخر كان الحراك داخل الجماعة الأذربيجانية قادر على استغلال بعض المتغيرات الإقليمية في تدعمي موقف الجماعة في مواجهة المركز، وكذلك في المطالبة بمزيد من الحقوق والحريات، والمقصود هنا على وجه التحديد هو إعلان جمهورية أذربيجان على الحدود مع الإقليم والتي يمثل سكانها امتداد إثني وعرقي للأذربيجانيين في إيران –والتي كانت عاملا في ضخ مزيد من الثقة في صفوف أبناء الجماعة الأذربيجانية بإمكانية تحقيق المزيد– وهو الأمر الذي تمكنت به الجماعة الأذربيجانية من مساومة النظام –الذي باتت لديه تخوفات من أن يتكرر نفس سيناريو استقلال أذربيجان– في الحصول على هامش حرية للإعلان عن مطالبهم وتحقيق بعض المطالب الخاصة بالإقليم ذات الطابع الإداري.[183] إلى جانب الاستفادة من الأهمية الاقتصادية والصناعية للإقليم، والتي كانت عاملا مهما في

---

[182] **Ali afshari، H. Graham underwood، "the student movement's struggle"، Journal of democracy، Vol.18، No.4، October 2007، P–P:91–93**

[183] **Brenda Shaffer، ibid، P–P: 459–462**

مطالبة الإقليم بالمزيد من الحقوق وتحسين شروط الحياة الاقتصادية والبنية التحتية في ضوء ما يقدمه الإقليم والحفاظ على حجم مساهماته الاقتصادية. ويضاف إلى ذلك حقيقة وجود توزيع سكاني لمواطنين منتمين للجماعة الأذربيجانية في مدن حضرية مهمة مثل طهران وتبريز والتي تبدي قدر كبير من التضامن مع مطالب مجموعتها، وفي الوقت ذاته تستفيد من تركزاتها العددية على هذا النحو في الحشد وممارسة ضغط على النظام وإيصال لرسائل له في هذا الصدد، وهو ما يدلل عليه المظاهرات الحاشدة التي نظمها الأذربيجانيون في عدد من المحافظات في عام 2006 احتجاجا على رسوم كارتونية مسيئة لهم في بعض الصحف الإيرانية. وهو الأمر الذي لا يتمتع به عرب الأهواز والذين لا يتمكنون بالقدر ذاته من نقل مظاهر احتجاجاهم واستعراضها في المركز للتعريف بها على نحو جيد، وإحراج النظام وإرباكه.

أما محددات حالة عرب خوزستان فبتتبعها تاريخيا لم تكن في صالح دعم الحراك في خوزستان، ولم توفر هامش كبير للمناورة مع النظام على غرار الحالة الأذربيجانية، وتحقيق بعض المكاسب أو المساحات، وهو ما يمكن تتبعه بداية من لحظة الحرب العراقية الإيرانية، والتي شهدت انقسام كبير داخل جماعة عرب خوزستان بين فريق مؤيد لإيران، وأخر مؤيد للعراق، وهو الأمر الذي كانت من تبعاته بعد انتهاء الحرب هو وجود تشكك من جانب النظام باستمرار في ولاء عرب خوزستان،[184] ومن ثم استمرارية استبعادهم من الدوائر الرسمية والحكومية الهامة في الإقليم. إلى جانب واقع أن الإقليم مصدر أساسي لصناعات استراتيجية للنظام مثل البترول والغاز وهو الأمر يرافقه تعالي للاعتبارات الأمنية في إدارة المكان والتعامل مع أي مظاهر للاحتجاج فيه، وعدم التسامح بأي مظاهر للاحتجاج أو العصيان، وهو ما تدلل عليه حجم القمع والتدخل الأمني في فض المظاهرات في الإقليم في أي وقت على النحو الذي كان في مظاهرات عام 2005،[185] والتي وجهت بعنف شديد من جانب النظام،

---

[184] **خوزستان أم عربستان؟ عرب إيران والبحث عن الهوية، http://is.gd/PYRauS**

[185] **http://is.gd/2bGRqV**

وكذلك مظاهرات 2014. وهي السياسة التي يبدو أنها تهدد بأخذ قضية الأهواز لمسار عنف في المستقبل، خاصة في ضوء ظهور بعض مظاهر للعنف والتخريب في المنشآت النفطية في الإقليم من فترة لأخرى والذي تظهر البيانات الإعلامية تبنيها من جانب بعض العناصر المسلحة التي ترغب في تهديد النظام، وردعه.[186]

إلا أنه في طور التطورات التي تشهدها منطقة الجوار العربي من حراك ثوري على امتداد السنوات الخمس الماضية، لا يمكن بسهولة أن نجد تفاعل أو تأثيرا مباشرا بين حراك كل من الجماعتين مع هذه الأحداث والتطورات، على الرغم من التشارك في القضية "النضال من أجل الحقوق والحريات"، إلا أنه أقصى ما يمكن الاستدلال عليه في هذا الصدد، هو بعض المواقف تجاه الأحداث الجارية، حيث أن إقليم خوزستان والحراك فيه يبدو لديهما موقف من هذه الأحداث تأثرا بقضيته ونضاله ضد النظام الإيراني، والذي يبدو في تعاطف مواطنيه ونشطاء الحراك الحقوقي والسياسي فيه مع المواطنين والمؤيدين للثورة السورية التي تشهد قتالا ضد قوات بشار الأسد المدعومة من النظام الإيراني.[187] إلا أنه بشكل عام فإن التطورات التي شهدت البلدان العربية المجاورة لإيران كالعراق في أعقاب الغزو الأمريكي لعام 2003، والحرب التي يشهدها الداخل السوري، تمثل محددا رئيسيا في سقف المطالبات والضغوط التي تمارسها التيارات الراغبة في تحسين حقوقها وحرياتها في الحالة الإيرانية، خشية أن تؤدي الضغوط القوية الممارسة من جانبهم لإعادة إنتاج سيناريو مماثل لكلتا الحالتين. خاصة في ضوء عقائدية النظام وعدم تورعه في حال التهديدات المماثلة عن استخدام أقصى درجات العنف والإقصاء. إلى جانب عدم امتلاكهم لأهداف أو رؤى قومية متكاملة ومتبلورة على غرار الوضع في حالة بعض فصائل الأكراد في بعض دول مثل تركيا والعراق –والذين يهدفون لوجود كيان جامع أو مستقل لأبناء قوميتهم– تكون

---

[186] Insight: Iran's Arab minority drawn into Middle East unrest، Reuters، August، 15 2013، http://is.gd/r1DckQ

[187] Ibid

أساسا ومحفزا لهم للمضي في الضغط على النظام للنهاية وبنفس الدرجة. ومن ثم فإن الاعتقاد الأغلب أن حتى المطالبات المتبناه في خطاب حراك كل جماعة من الجماعتين محل الدراسة (العرب والأذربيجان) حتى لو تبنت بعض تياراته في خطابها لمطلب الانفصال، فأنه لا يعدو أن يكون محاولات للضغط، ورفع سقف المطالب، للحصول على أقصى ما يمكن من جانب النظام الإيراني.

ماذا عن مستقبل المواطنة في إيران؟

يكشف التتبع التاريخي لمسار الحقوق والمطالب التي تبنتها مختلف الجماعات وتبلورها، عن صعوبة التكهن بمسار بعينه محدد ستسير فيها المواطنة في السياق الإيراني، خاصة في ضوء تعدد المتغيرات وتداخلها الإقليمية منها والداخلية الاجتماعية وكذلك المتوقع أن يشهدها النظام السياسي في داخل أروقته، إلا أنه من المؤكد أن قضية المواطنة وحقوق الجماعات الثقافية والاجتماعية المختلفة وكذلك الحقوق الفردية ستكون محل نقاش كبير في إيران في الفترة القادمة في ضوء عدد من المؤشرات، بداية من تواتر الحديث داخل أورقة النظام الإيراني عن حقوق الأقليات– حتى ولو كان هذا الطرح في ضوء مناوشات بين أجنحة وتيارات النظام المختلفة لتحقيق مكاسب سياسية بينها– إلا أنها تعرب عن وجود قضية يجب الالتفات لها على نحو أكبر وأكثر جدية، وهو الأمر الذي يمكن تتبعه بسهولة في الحملات الانتخابية الرئاسية منها والبرلمانية. إلى جانب صعود أطروحات دينية أكثر إصلاحية وتقدمية تسعى لطرح تأصيلات تقدمية حول المواطنة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وتبني توجهات ورؤى أكثر علمانية فيما يتعلق بالنظام السياسي وهو طرح يبدو أكثر رحابة تصالحا مع حقوق المواطنة والحقوق الإنسانية، في مواجهة أطروحات سبق الاشارة لها تعادي كل هذه الافكار وترها ردة على الثورة وطبيعة الدولة الايرانية.[188] وكذلك سيكون للاتفاق النووي الايراني الامريكي أثره في خيارات النظام نحو طبيعة الانفتاح الذي

[188] **Iran minorities I: Diverse religions، September 2013، http://is.gd/9Hnv0u**

سيأتي وهل سيكون اقتصادي وفقط ام سيمتد إلى كافة نواحي الحياة في إيران؟ كل هذه العوامل ستجيب على سؤال هام حول إمكانية تحقيق مواطنة بمفهومها الشامل في دولة ذات مرجعية دينية، وهل طبيعة الدولة وخلفيتها هو الحاكم أم تطور السياق ومطالب المكونات المجتمعية له الغلبة.

ثالثا: حالات إثنية

الاندماج المؤجل:
الحالة الشيعية في الخليج وسياسات المواطنة

عباس المرشد
كاتب وباحث بحريني

تقديم:

الأقليات ليست دائما على ذات المستوى من حيث القوة أو من حيث التطور الاجتماعي. فالأقلية مفهوم متغير الدلالة حسب الظرف الزماني السياسي، ومنه يستمد شخصيته وأبعاده الاجتماعية التي تبدأ من المطالبة بالمساواة لتنتهي في بعض الأحيان إلى الانفصال وتكوين الدولة المستقلة. يضاف إلى ذلك أن بناء مفهوم الأقلية يختلف باختلاف المنظور الذي تعالج منه، إما حسب الجانب العددي أو الكمي، وبالتالي فإن الأقلية هي الفئة الاقل عدد بين السكان، وإما يحدد من ناحية الحقوق والمشاركة في بناء القوة السياسية للدولة وهنا قد تتحول الأكثرية العددية "الشيعة في البحرين مثلا" إلى أقلية سياسية لكونها مستبعدة بدرجة ما من المشاركة في نظام الحكم.

ولهذا فإن تعريف الأقلية يبقى تعريفا مرنا وديناميكيا يصعب تحديده، فهو يتغير باستمرار، بفعل عوامل عديدة كالاندماج والانصهار ضمن الأغلبية العددية، أو الهجرة والارتحال إلى مناطق أخرى، أو بفعل التهجير القسري، أو الانفصال عن الدولة لتكوين أخرى، أو الاندماج في ثالثة. ولعامل الزمن (تعاقب الأجيال) تأثير كبير في وضع الأقليات، خاصة الأقليات قليلة العدد أو تلك المنتشرة بصورة غير

منتظمة جغرافيا على طول الإقليم دون أن تتركز في بقعة جغرافية محددة.[189] فالأقليات عبارة عن مفهوم معقد يتحدد بعناصر محددة تختلف من جماعة إلى أخرى ومن نظام سياسي لأخر، وهذه العناصر تجتمع في مفهوم واحد هو مدى تحقق المواطنة الكاملة أو المساواة الأصلية لدى كل الأفراد المنطوين تحت اسم الدولة.

لم تكن الحالة الشيعية قبل 1979 تشكل إشكالية ضمن إشكاليات التنمية والمواطنة في مجتمعات الخليج العربي، ولكنها منذ انتصار الثورة الإسلامية الايرانية 1979 بدأت بالظهور[190] كمشكلة حقيقية أمام تحديات انجاز المواطنة والشرعية. ما من شك أن حدث انتصار الثورة الشيعية في إيران لعب دورا رئيسيا في دفع الجماعات الشيعية لصدارة المشهد الاجتماعي والسياسي (حدث ذلك في البحرين والسعودية والكويت) باعتبارها أقلية يمكن أن تسبب إزعاجا للأنظمة السياسية القائمة في هذه الدول، كما زاد من مخاوف تمكن الثورة الشيعية الإيرانية من تجنيد هذه الأقليات في بلادها لخدمة مشروع تصدير الثورة الإسلامية. مثل هذه التحديات وتلك المخاوف كانت تأسس على قدرة الثورة الايرانية على تصعيد المطالب السياسية للجماعات الشيعية بوصفها أقليات مقهورة تارة ومدفوعة بحس ثوري سياسي تارة أخرى.

ما لم يدرس جيدا في تلك الفترة وتحديدا (1979-1985) هو التحرك المضاد للصعود الشيعي، ونتحدث هنا عن الحراك داخل المجتمعات الخليجية الأخرى التي واجهت هذا الصعود إزاء الصعود الإيراني وهو ما خلق شبكات معقدة من الاستراتيجيات المضادة داخليا ممثلا في النهوض السلفي المعادي للفكر الشيعي

---

[189]النانولد المامي، التعدد الأثيني والاندماج الوطني في موريتانيا. محاضرة ألقيت بتاريخ 24 أبريل 2010، المركز المغاربي للدراسات والبحوث الاستراتيجية،

http://is.gd/TAWx70

[190]Juan R. I. Cole & Nikki R. Keddie (eds) Shi'ism and Social Protest (1986), New York, p.29.

وأفراده، إذ أسهم هذا النهوض في تحفيز التوجهات المناهضة للشيعة، دون وجود مانع له أو كابح، وبالتالي أصبحت إشكالية الأقلية الشيعة في منطقة الخليج العربي ذات بعد مذهبي وطائفي ولا تنحصر في خلاف سياسي. بدوره عزز هذا النهوض السلفي المضاد موقع الهويات الفرعية للجماعات الشيعية وتقويتها في ظل عجز الهوية الوطنية عن استيعاب هموم وهواجس وتطلعات الجماعات الشيعية.

لقد أسهم هذا الوضع المضطرب والمزدوج في أن تتقزم الهوية الوطنية ومبادئ المواطنة أمام صعود الهويات الفرعية، وأن تكون الدولة مكتفية بالبحث عن تأمين حدودها الجغرافية مخافة الحروب، وأن تثبت سلطتها على مجتمعاتها كسلطة تحتكر أدوات الإكراه وتفعليه أتجاه أي طرف تخاف منه أو تشكك في ولائه للنظام السياسي. لكنها تخلت في ذات الوقت عن تنمية سياسات تنوع حقيقة من شأنها أن تأسس لشرعية دستورية ثابتة على اسس المواطنة الكاملة.

من جانب أخر تسبب غياب أو افتقاد الدولة الخليجية للأطر الدستورية والقانونية الخاصة بضمان سياسات تنوع تستوعب التباين المذهبي والإثني داخل مجتمعات الخليج العربي –شأنها شان المجتمعات العربية الأخرى– في ترسيخ أرضية خصبة لنمو وتقوية الهويات الفرعية على حساب الهوية الوطنية والمواطنة وترسخت بدلا من ذلك سياسات التمييز والإقصاء كاستراتيجيات فاعلة وذات جدوى لاحتواء تداعيات الإشكاليات المذهبية والإثنية؛ كان هذا واضحا في سياسات النظام في البحرين والسعودية والى فترة بسيطة هي فترة ثمانينيات في الكويت.

ورغم قدرة الانظمة على إنجاز هذا الاحتواء الهش بفعل أدوات إكراهية وسلطوية واضحة، إلا أن هذا الوضع سرعان ما ينفجر ويستجيب لأي رسائل خارجية أو متغيرات إقليمية كما في انهيار نظام الحكم في العراق سنة 2003 وصعود الشيعة للحكم واتساع دائرة النفوذ الإيراني في المنطقة، وهو وضع تزايدت حدته الطائفية والمذهبية مع حرب تموز في لبنان سنة 2006 وصعود نجم حزب الله الشيعي أيضا. ومن الواضح هنا أن هناك فرز طائفي قبل عام 2003 أو عام 2006 بل

وقبل 1979 أيضا ولكن التزايد والشدة والتباين المجتمعي يتخذ عادة منحنيات مفصلية يتقوى فيها أو يضعف، وكانت حرب تموز مفصلا في تصاعد وتقوية الفرز الطائفي المجتمعي، وسوف تظهر القوة التفجيرية لهذا التباين في 2012 بعد إعلان حزب الله تدخله في سوريا لمساندة النظام السوري ضد ما يسميهم بالجماعات التفكيرية.

التراكم التاريخي للمواطنة والهوية الوطنية

لا تعد قضية الأقليات مشكلة متأزمة إذا كانت آليات تعامل الدولة معها تعمل بشكل متوازي مع مفهوم المواطنة المتساوية، أو كانت الدولة قادرة على تلبية حاجات الهويات الفرعية بما لا يتعارض والهوية الوطنية أو المجال العمومي للدولة. فالأقليات الدينية أو العرقية تعتبر لصيقة بكافة المجتمعات البشرية، ولا يمكن الادعاء بوجود مجتمع متجانس تماما أو يخلو من تباينات إثنية. وهناك دلائل عديدة تؤكد على أن هويات الأقلية قد تتحول إلى قوة تدميرية مهددة الدولة، ما لم تتمكن الأخيرة من تخليق بدائل أخرى تؤدي إلى تحييد التأثيرات الاجتماعية والسياسية للهوية، وقد يكون خيار المشاركة السياسية علاجا ناجعا لامتصاص المكنون الاحتجاجي الداخلي للهوية.[191] فالاختلاف بين أنماط التعامل مع الأقليات، يتركز أساسا في مستوى إدارة ذاك التنوع وتوفره على آليات حقوقية وسياسية، تحفظ سمة الاستقرار الداخلي للمجتمع.

من وجهة نظر عامة هناك في كل المجتمعات صراعات حول الهيمنة على السلطة –كما يبين ذلك فوكو وبيار بورديو– تدور بين مختلف المجموعات المجتمعية من جهة وبين الدولة من جهة أخرى. بدورها فإن المتجمعات ليست تشكيلات ثابتة، بل إنها

---

[191]JocelyneCesari، Islam in France: The Shaping of a Religious Minority،" in Yvonne Haddad–Yazbek (ed.) Muslims in the West، from Sojourners to Citizens، 2002، Oxford University Press، p 36–51

دائما نتاج تلك الصراعات حول السيطرة الاجتماعية، لذلك فإن مجدال (Migdal) يفترض وجود صراع معين حول القوة بين مختلف المنظمات المجتمعية، وأن أساس القوة يحدد الشكل والهيكل، وأن ذلك الشكل أو الهيكل هو ما يحدد ما يريده العنصر (أو الوكيل/أو الممثل) عن المنظمة المجتمعية. وعند تطوير هذه الرؤية في مجال الأقليات فإن توجهات الوكلاء أو الممثلين للأقليات هي التي يمكن أن تخبرنا عن المسار التفاعلي بين الأقلية من جهة والمجتمع والدولة من جهة ثانية.[192]

بطبيعة الحال فإن ما تتميز به الدولة الحديثة هو طريقة تسويقها لمفهوم المواطن أو المواطنة الذي يعد مفهوما أساسيا تنهض عليه الدولة الوطنية الحديثة، كما أنه الأساس الدستوري للمساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء الدولة الواحدة. ويرتكز هذا المفهوم إلى ثلاثة أسس أولها، حقوقي يرتبط بالمساواة بين المواطنين. الثاني، سياسي اجتماعي يتعلق بالمشاركة السياسية، وكذلك المشاركة في عائد التنمية. والثالث، رمزي معنوي يرتبط بمعاني الانتماء والارتباط بالوطن.[193] ومفهوم المواطنة يتعلق بتعريف الفرد الذي يعيش على أرض هذه الدولة، فهذا الفرد لا يعرف بمهنته أو بدينه أو بجنسه أو بقوميته، وإنما يعرف تعريفا قانونيا اجتماعيا بأنه مواطن، أي بكونه عضوا في المجتمع له حقوق وعليه واجبات، وشرط المواطنة الكاملة هو المساواة التامة في الحقوق والواجبات وأمام القانون أو ما يطلق عليه بالمواطنة الدستورية بتعبير هابرماس.

---

[192]Joel S. Migdal،Strong Societies and Weak States: State-society Relations and State Capabilities in the Third World،Princeton University Press، 1988pp 200-250

[193]طارق عبد الرؤوف عامر، "المواطنة والتربية الوطنية: اتجاهات عالمية وعربية"، القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2011، ص 31.

تعتبر مجتمعات الخليج العربي،[194] مجتمعات قديمة ولها ذاكرة تاريخية موغلة في القدم، ولكن الدولة الحديثة فيها تعتبر مستجدة على طبيعة هذه المجتمعات من حيث تقسيم السلطة وآليات الإدارة ومستويات التحديث السياسي فيها. وباستثناء المملكة العربية السعودية، التي تشكلت من خلال عملية ضم وإلحاق وفتح لمؤسس المملكة، فإن باقي الدول الخليجية كانت محميات بريطانية. وهنا يمكن وضع تقسيم تاريخي أولي لمراحل بناء الدولة في دول المنطقة حسب التسلسل التاريخي التالي:

- مرحلة الإدارة المحلية (1820-1920) حيث كانت الأنظمة السياسية معتمدة على النظام القبلي الخالص وكانت المجتمعات تفتقد لأي شكل من أشكال الإدارات البيروقراطية للدولة.
- مرحلة البناء البيروقراطي للدولة (1920-1965) حيث سمح التدخل البريطاني بفرض مجموعة من الإصلاحات الإدارية والبدء في تشكيل إدارة كنواة للدولة الحديثة في هذه المجتمعات.
- مرحلة الاستقلال (1965-1975) حيث تم إعلان استقلال الدول الخليجية ككيانات سياسية مستقلة عن الإدارة البريطانية.

فحتى مرحلة الاستقلال كان السكان يصنفون كفئتين فهم أجانب يخضون أساسا للإدارة البريطانية وتحت حمايتها مباشرة، وهم رعايا يشكلون تبعية للشيخ الحاكم. ومفهوم الرعية يفترض الخضوع والولاء للراعي (وهو هنا الحاكم من الأسرة الحاكمة)، بالطبع ليس هنا كنصوص عقدية واضحة توضح العلاقة بين الراعي والرعية وحقوق وسلطة كلا منهما، بل أن هذه العلاقة تتحدد من خلال الممارسة القائمة على أن الراعي يمنح الرعية ما يراه والتي تصور أنها مكارم وليست حقوقا واستحقاقا، وذلك محصور بالمجال المعيشي والوظيفي مقابل الولاء المطلق للراعي. والسبب في ذلك

---

[194] نتكلم هنا عن المجتمع الذي وجد قبل وجود الدولة حتما وإن اختلفت بعض الشيء إلا أن مظاهرها وتقنياتها التي تأسست عليها تبدو متشابهة وهي التحول من النظام القبلي إلى القبيلة السياسية بتعبير خلدون النقيب.

هو أن شرعية الأنظمة السياسية في الخليج العربي مبنية تاريخيا على إدماج البعد الأخلاقي –ممثلا في الأخلاق البدوية أو القبلية المتضمنة لمفاهيم الشجاعة والكرم والنخوة– في البعد التقليدي وهو الوراثة في الحكم.

بعبارة أكثر عمقا فإن الحديث عن أوضاع الأقليات الدينية في هذه الدول متصل بعمق مع جزء كبير من شرعيتها السياسية، إذ لا تستطيع تسويق شرعيتها التقليدية دون أن تكون محمية أخلاقيا. ووفق هذا السياق فإن البحث في أخلاقيات التعامل مع الأقليات هو بحث في استمرارية الشرعيات التقليدية القائمة.

ورغم الثروة الاقتصادية التي رافقت عملية الاستقلال وبناء هياكل الدولة القانونية والاجتماعية، إلا أن مفهوم الدولة الوطنية أو الدولة الأمة لم يجد طريقه العملي للتطبيق، وتعرض مشروع الدولة الحديثة للعديد من التشوهات أن لم تكن الانتكاسات وهو ما أدى لأن تضيق القاعدة الاجتماعية للسلطة وأن تصبح الدولة مرتبطة بالجهاز التنفيذي وعمليات تيسير الأمور وفرض الإكراه القانوني وغير القانوني.

سياسات المواطنة والأقليات في الدولة الخليجية

يعد مفهوم المواطنة مفهوما حديثا في دول الخليج العربي، وهذا ما يجعله مفهوما محل تجاذب ومفهوما نظريا بعيدا جدا عن التجسد على صعيد الواقع والممارسة. فقد ظلت دول الاستقلال تحمل الكثير من ملامح وبنية ما قبل الاستقلال القائمة على تبعة الرعية للراعي. أما الحقوق السياسية والمدنية فهي مستبعدة، حيث اعتبرت جميع الحركات المطالبة بالإصلاحات السياسية والمشاركة السياسية كالحركات الإصلاحية في الكويت والبحرين ودبي في 1938 والحركات الوطنية في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات بأنها حركات تمرد جرى قمعها، ومعاقبة قياداتها وكوادرها ومحاكمتهم وسجنهم ونفيهم.

ومع حصول أغلب تلك الدول على استقلالها السياسي طرحت قضية المواطنة نفسها بقوة وكذلك الأمر بالنسبة للجنسية وهل لها حقوق وواجبات غير تلك التي كانت تؤديها فترة ما قبل الاستقلال. ولحسم هذا الجدل فقد اعتمدت سياسيات

الأقليات والمواطنة في دول الخليج العربي، مسارين متضادين هما المسار الهيكلي المتجه نحو البنية الدستورية والقانونية، والمسار الثاني الاستراتيجيات غير المكتوبة والقائمة على أسس **الزبائنية** (Clientelism) أو **السلطانية المحدثة** (Neopatrimonialism) وهي الأطر المفهومية التي تنتظم من خلالها الدولة القائمة في مرحلة ما بعد الاستقلال بما أدى لأن تكون تلك السياسات سببا رئيسا لإثارة التوترات السياسية المستمرة من عقود، حيث قادت تلك السياسات بعضا من مكونات المجتمعات الخليجية(الشيعة تحديدا) لمزيد من التهميش والاستبعاد والاستعداد الضمني لدخول بعض الأقليات فيما يعرف **بالهويات المقاومة، وهي سياسة دفاعية تلجأ إليها الهويات الفرعية لمقاومة سلطة وهيمنة الهويات الأخرى التي عادة ما تصنف على أنها خطر يتهدد الهوية الفرعية المعنية.**[195]وهو ما جعل من الانقسام الطائفي (السنة والشيعة) حقيقة مجتمعية، تعشيها أنظمة الحكم وتتأثر بها الأنظمة الاجتماعية في هذه الدول. ويمكننا مناقشة المواطنة من ناحية الهيكل الدستوري والقانوني وفقا لمنظومة الحقوق والواجبات. **إذ** يتحدد المفهوم الحقوقي للمواطنة في الدستور والقوانين المنظمة للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ودور المواطن في مؤسسات الدولة، خصوصا التشريعية والرقابية. وبالرجوع للمنظومة الدستورية لدول الخليج العربي، نجد أنها منظومات وهياكل تفتقد للأطر القانونية الناظمة لشئون الأقليات الدينية والعرقية، لذ ظلت مسائل الأقليات العرقية والدينية في دول ومجتمعات الخليج العربي مخفية وبعيدة عن الأنظار تحت غطاء سميك من التستر على أوضاع تلك الأقليات.

---

[195] **Graham E. Fuller And Rend Rahim Francke:The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims،1999، PP 38.**

فالملاحظ في أغلب النصوص الدستورية والقانونية لدول المنطقة، هو غياب الأطر الناظمة لمسألة الأقليات الدينية، والاكتفاء بالنصوص المفتوحة والتي عادة ما يوكل أمر تفسيرها للقانون.[196] في هذا الصدد نجد الإشارة إلى المواطنين باعتبارهم:

1. المواطنون سواسية أمام القانون.
2. للمواطنين حق مخاطبة السلطات فرادى.
3. حق المواطنين في العمل والتعليم والعلاج والرعاية الصحية.

---

[196] يكفل الدستور حرية الاجتماعات العامة والتجمعات كحق أصيل؛ إذ تنص المادة 28/ب على أن "الاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات مباحة وفقا للشروط والأوضاع التي يبينها القانون على أن تكون أغراض الاجتماع ووسائله سلمية ولا تنافي الآداب العامة". وبالرغم من ذلك فإن الدستور يحيل هذا الحق إلى القانون لتنظيم أسلوب ممارسته. وذلك كالتالي:

1. **توجب المادة 3 أن يكون موقعي الإخطار بتنظيم الاجتماع العام أو الموكب أو التجمع أشخاصا طبيعيين لا يقل عددهم عن ثلاثة أشخاص وهو ما يترتب عليه مصادرة حق الجمعيات السياسية ومنظمات المجتمع المدني في ممارسة هذا الحق، وذلك يتعارض مع قانون الجمعيات السياسية الذي منحها الحق في ممارسة النشاط السياسي العلني بشكل سلمي وحر.**
2. **تعطي المادة 3 مدير الأمن العام سلطة تقرير زمان ومكان الاجتماع مما يعبر عن الإصرار على فرض الوصاية على حركة المجتمع المدني والانتقاص من حق المنظمين في تحديد مكان وزمان الفعالية أو التجمع الذي ينوون عقده**
3. **تتضمن الفقرة السابقة عبارات فضفاضة وغير محددة تتيح لرئيس الأمن العام منع عقد الاجتماع للأسباب التي يقررها هو شخصيا؛ الأمر الذي يعطي السلطة التنفيذية مجالا واسعا لتفسيرها حسب ما ترتئيه وبالتالي قد تتعسف في تطبيق القانون.**
4. **تعطي المادة رقم 8 رئيس الأمن العام الحق في فض أي ندوة عامة بسبب وجود أشخاص من غير أعضاء الجمعية المعنية بتنظيم الفعالية. كما تعطي الشرطة الحق في أن تأمر الحاضرين بالتفرق هذا فضلا عن تعرض الحضور للمساءلة الجنائية. أما المادة رقم 9 فتعطي الصلاحية لرئيس الأمن العام أو من ينوب عنه تعديل خط سير المسيرة أو المظاهرة. كما نصت الفقرة الأخيرة من المادة نفسها على أنه إذا "نظمت مسيرة لغرض سياسي بمناسبة تشييع جنازة فإن الإعلان الصادر من الأمن العام بمنع المسيرة أو تحديد خط سيرها يبلغ إلى القائمين بشئون الجنازة من أسرة المتوفى".**

4. من حق المواطنين الترشح والانتخاب والاستفتاء.
5. من حق المواطن تقلد الوظائف العامة.
6. من حق المواطن التملك.
7. حق ممارسة بعض الحريات كالحق في التجمع والتظاهر السلمي وتشكيل الجمعيات وممارسة الشعائر الدينية.

وهنا كإشارات إلى الشعب كمجموع للمواطنين الشعب مصدر السلطات جميعا كما في دستور مملكة البحرين. لكن وفي جميع هذه الدساتير والأنظمة هناك تغييب للمواطن ودوره الحقيقي، إذ تخلو هذه المنظومة الدستورية والهياكل القانونية من تحديد أو تثبيت الحقوق التالية للمواطن:

1-ليس هناك من تأكيد على أن المواطنين هم مصدر الشرعية للحكم.
2-ليس هناك من تأكيد على حق المواطنين في تغيير حكومتهم وأنظمتهم وتشريعاتهم بوسائل ديمقراطية.
3-ليس هناك تأكيد على حق المواطنين في كثير من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أضحت معتمدة عالميا وتنص عليها المواثيق العالمية لحقوق الإنسان.
4-عدم النص على حقوق متساوية بين الرجل والمرأة ويتمثل ذلك في عدم حق المرأة في الانتخاب والترشح للمجالس النيابية والبلدية حتى وقت قريب في جميع بلدان المجلس ولازالت كذلك في السعودية وعدم اكتساب أبناء المواطنة جنسية الأم، وفي تقلد المناصب السيادية والقضائية في الدولة.

هذا الاضطراب في تحديد المواطنة من شأنه أن يجعل من صفة المواطن صفة افتراضية غير متجسدة في الواقع، بل المتجسد هو مفهوم الرعية من خلال سياسة الامتيازات التي تتمتع بها النخب الحاكمة في السلطة والثروة وعدم المساءلة، فقد بني نظام تراتبي، يتم بموجبه وضع المواطنين في تراتبية من حيث السلطة والثروة والحقوق، على شكل هرم على قمته النخب الحاكمة، ثم حلفائها من العائلات المتحالفة وفئة

التجار، ثم باقي المواطنين. وعلى أساس هذا التراتب يتم تسلم المناصب في الدولة، والحصول على الامتيازات منها، والموقع الاقتصادي والاجتماعي.

إزاء الاضطراب الدستوري والقانوني في تحديد مفهوم المواطنة وتجسيده نظريا وعمليا، تبرز استراتيجيات النظم الحاكمة المختلفة في تعاملها مع واقع التعدد الديني والمذهبي، وهي استراتيجيات تتبع طبيعة نمط الحكم ومدى تشخيصه لدرجة التهديد الذي تخلقه الأقليات ضمن النسيج الوطني أو ضمن نطاق السلطة وتوزيع القوة والثروة. فسياسات الأنظمة تتراوح ما بين اعتبار الأقليات بمثابة مشكلة صفرية (نهايتها فوز طرف وخسارة طرف أخر) يجب أن تكون منتهية وغير ظاهرة وقد تستوجب إنهاء أو إخفاء تهديد الأقليات إما عبر القسر السياسي أو عبر الإدماج والتذويب والاستيعاب[197] وما بين اعتبار الأقليات عنصرا مهما ورئيسيا من عناصر المجتمع يمكن التحكم فيها من خلال انتهاج سياسات تعددية واضحة المعالم. كما يتسبب هذا الوضع المضطرب قانونيا في إحداث تداعيات غير مشجعة على إنجاح شعارات التعايش والاندماج الوطني. ومن أبرز تلك التداعيات:

- تزايد حالات الانفصال عن الهوية الوطنية مقابل الإعلاء من شأن الهويات الفرعية باعتبارها الملاذ الأمن للجماعات.
- إمكانية الاستخدام السياسي العابر للوطنية لمسألة الأقليات وتوظيفها سياسيا إما لفرض سياسات أخرى أو الضغط من خلالها لزعزعة الأوضاع الداخلية.
- تصدع التماسك الاجتماعي داخل تلك المجتمعات وتأسيسها على أرضية الصراع وبالتالي استنزاف المخزون الوطني من التماسك الداخلي.

الجماعات الشيعية وفرص المجال العمومي

يشير مفهوم المجال العمومي وفقا لهابرماس الى مجموعة القواعد المنظمة للسلوك العام وبهذا يغدو المجال العمومي مساحة للتنظيم والمراقبة، بمعنى قيام الماسكين بزمام

---

[197] انظر في ذلك نص إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، 18 ديسمبر 1992.

السلطة بتحديد السلوكيات المقبولة والمشروعة والمتوافقة مع الثقافة السائدة. وهذا يتفق وطبيعة الانظمة الملكية السائدة في دول الخليج العربي، فالمجال العمومي فيها خاضع لمبادئ الرغبة والمكرمة قبل أن تكون منبثقة من القانون والدستور. وعلى غرار أي مؤسسة تقوم على أسس ملكية يتشكل المجال العمومي بطريقة مقيدة وخاضعة للرقابة وهذا ما يفسر خلو النصوص الدستورية والمدونات القانونية من القيود الملزمة والاكتفاء بعمومية النصوص المحالة لاحقا لتنظميها وفقا للقانون الذي تصوغه السلطات التنفيذية بعيدا عن السلطة التشريعية التي أن وجدت فهي محدودة الصلاحيات.

وفيما يخص الجماعات الشيعية باعتبارها أقليات فهي الأكثر عرضة للمراقبة ولإثبات توافقها مع المدونة الثقافية السائدة رغم تمتعها بالكثير من الحرية في ممارسة شعائرها. إلا أن تلك الممارسة لا تستند الى النصوص القانونية الواضحة، فلا تزال الحسينات في الكويت غير مسجلة رسميا وهناك جدل حول تعريفها ووضعتها القانونية وهل تعتبر دور عبادة أم معاهد تعليمية أم ديوانيات خاصة. ويؤدي هذا لأن تكون الأعراف والممارسة التاريخية هي صاحبة السلطة لا القانون أو المواطنة. وبقدر ما تكمن سلطة الاعراف الجماعات الشيعية من ممارسة شعائرها، إلا أن افتقادها للبنية القانونية يحرمها من مجموعة الحقوق والواجبات ويجعلها منفصلة بطريقة أو بأخرى عن الجماعات الأخرى.

من ناحية أخرى فإن المجال العام المتاح والخاضع للمراقبة أساسا لا يقوم على مبدأ الاستيعاب والفردية كما تقرره الأسس الليبرالية في الحريات واعتبار الفرد محورا رئيسا تدور حوله منظومة الحقوق والواجبات، بقدر ما يقوم على أساس فكرة الدمج أو الاندماج المعبرة عن السيطرة الجمعية على خيارات الفرد (الفرد الطبيعي والجماعات باعتبارها أفرادا)، مما يعني ضرورة أن تكون الأقليات بعيدة ومنفصلة عن الثقافة السائدة من جهة بحكم خصوصيتها، ومحكومة بالخصوصيات المذهبية من جهة ثانية. الأمر الذي يعيق بناء مواطنة كاملة تستوعب الفروق الثقافية والتمايزات المذهبية دون أن تحد منها أو تلغيها. ويكمن ملاحظة هذا المنحى في حالة الجماعات

الشيعية في السعودية والإشكاليات التي تخضع لها من قبل مدونة السلوك الحنبلي المفروضة على المجتمع السعودي.. بل حتى أن الجماعات الشيعية في البحرين التي تتمتع بحرية شيه مطلقة بممارسة شعائرها إلا أن هناك توترات تبرز بين فترة وأخرى للمطالبة بالحد من تلك الممارسات والتقيد بالرؤية العام للسلطة مما يؤدي بالجماعات الشيعية في البحرين لأن تخوض نضالا كبيرا للاحتفاظ بالطابع العمومي لشعائرها أما الكويت وباقي الدول الأخرى فإن ممارسة الشعائر يبقى معزولا ومحصورا داخل المؤسسات والبيوت المفتوحة[198].

وفي الجانب الأخر من المجال العمومي وهو المتصل بالمشاركة في الأنشطة والفعاليات يمكن وبوضوح تتبع سياسات شبه إقصائية للأقليات وأوضاعها عن وسائل الإعلام الرسمية المملوكة للدولة ونادرا ما تتاح الفرصة للأقليات الشيعية بالظهور كجماعات حيث يتعين عليهم الظهور ضمن النسق العام السائد والقائم على فكرتي الدمج والاندماج[199]. فحتى الأعضاء الشيعة في مجالس الشورى المعنين أو الموظفين في مراتب عليا عليهم التقيد بالطابع الرسمي للمجال العام ومن غير المسموح لهم التعبير عن جماعتهم وحقوقهم ويندرج هذا السلوك ضمن ما يصطلح عليه بسياسات التسامح المستمدة من مبادي المكرمة والرغبة وإظهار الولاء للحاكم أو السلطة.[200]

لذلك لا نفاجأ إذا ما لاحظنا هيمنة القطاع السني على مجمل الأنشطة الدينة العامة التي تمثل عصبية ظاهرة ومخفية لنمط التحالفات المجتمعية[201] (الدين والسياسة)

---

[198]بخصوص البحرين انظر عبد الله سيف، المأتم في البحرين، وفي الكويت انظر فلاح المديرس، الحركة الشيعية في الكويت، دار قراطاس 1999.

[199]Graham E. Fuller And Rend Rahim Francke،The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims، 1999، PP 35،47،56

[200]انظر عبد الهادي خلف، بناء الدولة في البحرين المهمة غير المنجزة، دار الكنوز الأدبية، 2004، فؤاد إسحاق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، 1983.

[201]طلال الأسد (1986: 3)

حيث لا تنقل وسائل الغلام الرسمية فعاليات وأنشطة الأقلية الشيعية مقابل نقلها وحرصها على مواكبة الأنشطة الخاصة بالمذهب السني مثل نقل شعائر صلاة الجمعة أو صلاة التراويح أو البرامج الدينية في تلفزيونات دول المنطقة. فالعصبية هنا تعتبر قيمة مضافة تسمح بتكوين رأسمال اجتماعي وهذا يفسر التمثيل المذهبي المتحدد أساسا بمحددات خارجة عن السياق المذهبي مثل التاريخ السياسي للعائلة والانتماء المرجعي، وبالتالي يتأسس ما يمكن تسميته بالاقتصاد الأخلاقي القائم على الزبائنية.

مع ذلك فإن النخب الشيعية العليا لم ترتهن لهذا الواقع بل نجدها توظف هذه السياسات لتقوية موقعها السياسي والاجتماعي. وفي الواقع فقد استفادت الجماعات الشيعية في الخليج العربي من التركة التاريخية لأسلافهم ووراثة العمل التجاري عنهم. وهذا الأمر مكن العديد منهم من الاستفادة المباشرة من الثروة النفطية والتحول الرأسمالي السريع لاقتصاد المجتمعات الخليجية من خلال الاستفادة من التجارة البينية والوكالات التجارية خلافا للجماعات الأخرى التي توجهات لاقتصاد الانشاءات. مع ذلك فإن الحديث عن وجود فئات تجارية ضمن الجماعات الشيعية لا يعني شمول ذلك لجميع الشيعة أو اغلبهم فهذا الأمر لا تزال تحول دونه الإحصاءات والأرقام الدقيقة. بل على العكس من ذلك فإن أرقام العاطلين عن العمل من الجماعات الشيعية يفوق نظرائهم من السنة في البحرين والمنطقة الشرقية كما لا يتجاوز معدل الدخل الشيعي للعامل الشيعي في البحرين عن 400 دينار لأكثر من 80% من مجموع قوة العمل[202]. وبالتالي فإن الحديث عن ثراء وهيمنة الأعيان الشيعة هو حديث فرعي وضمن إثبات التباين الداخلي للجماعات الشيعية في الخليج. مثل هذا التباين الاجتماعي يطابقه تباين سياسي أيضا وبالوتيرة نفسها.

إن ما يميز الجماعات الشيعية عن باقي الجماعات الأخرى، إذن، هو التراكم التاريخي السياسي والمجتمعي وعلاقتهم بالدولة والأنظمة السياسية فيها. بل يمكن

[202]انظر إحصاءات التأمينات الاجتماعية للنصف الثاني من العام 2014 الصادرة عن هيئة التأمينات الاجتماعية لدولة البحرين.

القول إن الاختلاف في التراكم التاريخي يطال الجماعات الشيعية نفسها باختلاف مجتمعها ونظامها السياسي، فالتراكم التاريخي لشيعة البحرين والمنطقة الشرقية يتخلف تماما في مساراته الاجتماعية وخياراته السياسية عن باقي الجماعات الشيعية في الكويت أو عمان أو قطر. وبالتالي فأمام ما يمكن تسميته بتعددية الجماعات الشيعية هناك تعددية سياسات أيضا نتيجة للتراكم التاريخي للمجتمعات وللجماعات الشيعية. وهذا ما عزز كما سنرى تنامي شعور الجماعات الشيعية بالاغتراب داخل مجتمعاتهم المحاطة بأكثرية سنية.

يبرز أمر الشيعة كقوة شعبية تسعى للتأثير على السياسة العامة للدول الخليجية، ولتكون لهم مكانة أهم وأكبر في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتسعى للاستفادة من كل ما يمكن أن يتاح لها، كما في الوضع البحريني الجديد حيث سمحت "الإصلاحات" لهم بأخذ مكانة كبرى في مجمل نواحي الحياة العامة، كما استفاد الشيعة في الكويت من حالة "الانفتاح السياسي" فأصبح لهم ممثلون في البرلمان الكويتي، حيث توجد خمسة مقاعد في مجلس الأمة الكويتي للشيعة. وعلى الجانب الاقتصادي سعى الشيعة إلى لعب دور مهم في الاستحواذ على مشروعات اقتصادية وتكنولوجية غاية في الأهمية داخل دول الخليج، كما يحتل تجار الشيعة مكانة كبيرة ومهمة في تجارة بعض أنواع البضائع في المنطقة[203].

فهذه الجماعات الشيعية مختلفة في الكثير من خصائصها الإثنية حيث تتوزع بين أصول عربية وثانية إيرانية وثالثة مختلفة كما تختلف في مكانتها الاجتماعية بشكل متفاوت فبعض أفرادها يمثلون طبقة ثرية جدا وهناك طبقات متوسطة وأخرى متدنية وبالمثل فإن مستوى تعليمها لا يختلف كثيرا عن التباين العام للمجتمعات الخليجية. وهذا يعني أن الأقلية الشيعية داخل هذه الدول هي أقلية متنوعة اجتماعيا وإثنيا ولا يصح إصدار تعميمات وتصورات عامة لها، كما يمنع هذا التصور المقترح تقديم

---

[203] **محمد صادق إسماعيل: الأقليات في الخليج العربي.. وقفة تأمل، الأربعاء، 8 أغسطس 2007، http://is.gd/4X5jdz**

مبررات غير مقبولة لتقسيم الجماعات الشيعية تقسيما سياسيا وفق سياسة المحاور الإقليمية واعتبارهم امتدادا لما يقال عنه انه خطر التمدد الإيراني.

مع ذلك فإن مسار تشكل الجماعات الشيعية في دول الخليج العربي ليس مسارا واحدا كما أن الشيعية ليسوا كتلة متجانسة مثل الأقليات الدينية الأخرى. وهذا يعني أن الأقليات الكبيرة تشابه في تكوينها تكوينات المجتمع الكلي من حيث هيمنة نمط توزيع الموارد الاقتصادية وتوزيع القوة السياسية. فمن الناحية الإثنية تتنوع أصولهم الإثنية/القومية إلى عرب، وهم "البحارنة" البحرين، والإحساء والقطيف في السعودية؛ وإيرانيين أو "العجم"، وأبرزهم اللاريون والأشكنانيون؛ وهنود، ومنهم اللواتية، الذين هاجروا قبل قرون من منطقة حيدر آباد الهندية إلى سلطنة عمان، ومنها إلى الشارقة ودبي.

يتركز أغلب الشيعة (الاثنى عشرية) في عواصم كل من الكويت وقطر والإمارات وعمان في حين يتركزون في المنطقة الشرقية للملكة العربية السعودية أما البحرين فبحكم كون الشيعة يمثلون أغلبية السكان فإن المناطق التي لا يسكنها الشيعة تعتبر قليلة جدا.

نتيجة لتمركز التواجد الشيعي في العواصم والمدن يمكن القول إن هذا البعد ساهم كثيرا في اعتبار الجماعات الشيعية جماعات حضرية تفتقد للعصبية القبيلة المنتشرة كثيرا في صفوف الجماعات السنية المنتشرة في الخليج العربي. كما مكن هذا التواجد العديد من أعضاء الجماعات الشيعية لأن يكون ضمن الفئات المقربة لمراكز السلطة السياسية باعتبارهم يمثلون فئات الوجهاء والأعيان المتحكمين بالأفراد الشيعة الأخرين. وهذا نسج علاقات زبائنية بين الكثير من أعيان الشيعة وبين الحكام. من جهة أخرى فقد وفرت أجواء المدن نمو طبقات وفئات شيعية متوسطة نظرا لانخراطهم في عملية التعليم الحديث وإتقانهم للأصول التجارية خصوصا التموينية. وبالمثل فقد استفادت أغلب الجماعات الشيعية من الطفرة النفطية كما لدى شيعة المنطقة الشرقية

في السعودية وانخراطهم المبكر في أرامكو وبرامجها الاقتصادية أما شيعة عمان[204] والإمارات فبحكم كون الغالبية منهم يعتبرون مهاجرين (اللواتية- العجم- البحارنة) فقد اسسوا لأنفسهم موارد اقتصادية تستفيد من الطبيعة الاقتصادية لتلك المجتمعات.

يشار هنا إلى أهمية الترابط بين شيعة الخليج عبر عامل الهجرة الاقتصادية/السياسية، وبروز ما يعرف بالشتات البحراني في تأسيس مجتمعات شيعية في مناطق عديدة من دول الخليج العربي كما في هجرة البحارنة إلى الكويت ودبي وقطر وعمان وحتى القطيف والإحساء في المنطقة الشرقية للسعودية. حيث لا تزال البحارنة يعرفون بشيعة البحارنة مقارنة مع شيعة العجم القادمين من غيران أو شيعة القبائل العربية.[205]

كما سمحت هذه الهجرات للبحارنة بامتلاكهم مواقع اقتصادية ومالية ساعدتهم على نسج علاقات وتحالفات تجارية مع الاسر الحاكمة في تلك المجتمعات حيث وفرت لهم تسهيلات عديدة فيما يخص تأسيس المؤسسات الشيعية الخاصة مثل المساجد والتسامح في ممارسة الشعائر الشيعية بصورة غير ملفتة للنظر بل والسماح بناء ما يعرف بالحسينات.

ويحافظ الشيعة عموما على استقلالهم المالي عبر تأسيس شبكات اقتصادية توفر الموارد الاقتصادية اللازمة في إدارة المؤسسات الدينية والانفاق عليها بالتوافق مع الحكومات عبر الوجهاء أو الوسطاء الشيعية، وهذا يعني أن الفائدة التي تمنحها هذه الاستقلالية تعود على الجماعة بالشعور الاستقلال من جهة لكنها من جهة أخرى تمنح الأعيان الشيعة سلطة التحكم في الخيارات والتوجهات التي تأسس عليها تلك المؤسسات خصوصا وأن هؤلاء الاعيان يقدمون الوفرة الاقتصادية بدوافع خيرية تارة

---

[204]J.E. Peterson،Oman's Diverse Society: Southern Oman،Middle East Journal، Vol. 51، No. 1 (Winter 2004)، pp.32–51.

[205]حول أعداد البحارنة المهاجرين لدول الخليج أنظر عباس المرشد، البحرين في دليل الخليج، دار فراديس 2014، والكتاب عبارة عن استخلاص كل المواد الخاصة بالبحرين من كتاب دليل الخليج لريمور.

وبدوافع تأسيس مكانة اجتماعية والتمتع بالهيبة كما يسمها فيبر تارة أخرى[206]. وهذا ما يجعل من أعيان الشيعة التجار في علاقات تحالف يطمح إليه الحكام أيضا للاستفادة منها في فرض سياسات ضبط سياسية واجتماعية على الجماعات الشيعية بدلا من الاحتكام لأسس المواطنة.

وتعتبر كافة مساجد الشيعة ومؤسساتهم الدينية " المآتم" ملكا خاصا ولا تتلقى أي تمويل قانوني من الحكومات إلا عبر إعانات خاصة يتبرع بها الحكام. كما لا تتدخل الحكومات في تعيين أئمة المساجد أو الخطباء في الحسينات رغم وجود حالات عديدة تقوم بها الحكومات بمنع استقدام خطباء من الخارج أو ترحيل خطباء مقيمين.[207] وخلال السنوات الأخيرة استطاعت أغلب الجماعات الشيعية في الخليج ما عدا السعودية أن يؤسسوا لأنفسهم إدارات دينية رسمية ممثلة في الأوقاف الجعفرية. أما في عمان فرغم قلة عددهم إلا أن الشيعة باختلاف أصولهم يأتون على قمة الهرم الاقتصادي ويمتلكون مشروعات اقتصادية كبيرة كما يحظون بأفضلية في بعض مشروعات الدولة الاقتصادية. اما في الأمارات العربية فالشيعة يتواجدون في كل من دبي والشارقة ويحظى تجارهم بعلاقة وثيقة مع حكام تلك الإمارات خصوصا في دبي لرغبة الحكام في إشهار طابع الاندماج والتسامح لإمارتهم.

---

[206] حول هذا التوظيف انظر فؤاد اسحاق الخورين القبيلة والدولة في البحرين، معهد الانماء العربي، 1983

[207] مثال ذلك قيام الحكومة الكويتية بترحيل بعض الخطباء بحجة إثارتهم لقضايا مذهبية مثيرة للفتنة الطائفية، انظر التغطيات الصحيفة التالية:

أ– صحيفة الوطن الكويتية: الداخلية: منع القزويني من دخول البلاد لتطاوله على صحابة رسول الله (فيديو) 18 مارس 2013

ب–صحيفة الوطن الكويتية، الشليمي: "نحذر" من مغبة السماح بدخول الكويت للمدعو "القزويني" ومن "سب الصحابة" 16 مارس 2013

ت–رجل الدين الشيعي جعفر الإبراهيمي يثير غضب الكويتيين ومطالبات بطرده " موقع شئون خليجية زيارة بتاريخ 22 يونية 2015

ويمثل شيعة قطر نموذجا مثاليا لما تقدم فأكبر عشر شخصيات شيعية في قطر تمثل المناصب التالية (عضو مجلس شورى واحد، عضو مجلس بلدي واحد، عضو غرفة التجارة واحد، مدير شركة الملاحة، قاضي، رجال أعمال 2، تاجر 2،) مقارنة بنسبة سكانية تقدر ب10% من مواطني قطر.

السياسات الحكومية اتجاه الجماعات الشيعية

يشكل الشيعة في دول الخليج العربي مأزق النظم السياسية في إدارتها لقضية الأقليات وذلك خلافا لأوضاع الأقليات الأخرى المصنفة كأقليات صغيرة أو أقليات صغيرة جدا يسهل استيعابها واحتواء مطالبها، فالأقلية الشيعية في بعض دول المنطقة تشكل أكثرية عددية في البحرين وأقلية كبيرة في الكويت. الفارق الأساسي والجوهري الذي يميز الأقلية الشيعية عن غيرها من الأقليات الدينية والمذهبية أن الكثير من أفرادها ليسوا مهاجرين أو مستوطنين بل هم من السكان الأصليين والسكان القدماء في المنطقة،[208] وهذا يجعل من الأقلية الشيعية مكونا أساسيا للمجتمع الخليجي وعنصرا رئيسا في الدولة حيث يشكلون 12% من إجمالي السكان الأصليين، وتختلف نسبتهم من دولة لأخرى؛ ففي البحرين تتراوح نسبتهم بين 60 و65%، تليها الكويت بنسبة 30%، ثم السعودية بنسبة تتراوح بين 15 و20%، وتبلغ نسبتهم في قطر 16%، ويشكلون نفس النسبة بدولة الإمارات، ولا تتعدى نسبتهم 10% في سلطنة عمان.[209]

ليس من المؤكد هنا أن سياسات الأنظمة السياسية تنتهج سلوكا طائفيا إزاء الجماعات الشيعية إلا تلك الأنظمة ظلت ومنذ فترات تاريخية طويلة تتوجس من

---

[208] **Juan cole: Sacred Space and Holy War: The Politics، Culture and History of Shi`ite Islam، London: I.B. Tauris، 2002.**

[209] **انظر تقرير الحريات الدينية الصادر عن وزارة الخارجية الأمريكية وانظر أيضا:**

Graham E. Fuller And Rend Rahim Francke،The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims،1999– PP 155،

الشيعة ومن مطالبهم بالمساواة والمشاركة السياسية.[210] فعلى سبيل المثال حرم الشيعة من الترشح في انتخابات المجلس التشريعي الأول في الكويت سنة 1938 وسمح لهم بالتصويت فقط وارتفع هذا الحظر بعد إصدار دستور الكويت سنة 1962 الذي جعل جميع المواطنين سواسية في المشاركة السياسية. خلاف ذلك كان شيعة البحرين يشاركون في الانتخابات البلدية التي أجريت منذ 1919 وشاركوا في انتخابات المجلس التأسيسي سنة 1973 والمجلس الوطني في 1974.[211]أما أوضاع الشيعة في الإمارات فهم يجسدون أكثر حالات الاندماج نجاحا في منطقة الخليج؛ فلم يشهد المجتمع الإماراتي في تاريخه ما سمي بـ"المسألة الشيعية" التي شهدتها مجتمعات خليجية أخرى. [212]

في هذا السياق يمكن القول انه على الرغم من تباين مستوى انفتاح النظم الحاكمة على الأقليات الدينية وطبيعة نظرتها إلى هذه الأقليات باختلافها فإنها تشترك جمعيا في وجود نوع من التوجس تجاه توجهات ومطالب بعض الأقليات الدينية وبالأخص الشيعية منها[213]. هذا التوجس والحذر يكاد يتلاشى في أوضاع الأقليات الدينية الصغيرة جدا، أن لم تكن هذه الأقليات عنصرا مساندا وداعما للنظم الحاكمة. وإذا ما انتقلنا لمجال السياسات الحكومية إزاء الأقليات الدينية فيمكن القول

---

[210]British Library، Asia، Pacific and Africa Collections،File 5/22 ShaikhKhalafibn Ahmad al-Usfur، Shi'ite Qadi; career and dismissal IOR/R/15 فبراير 112 22 Aug 1928–31 Dec 1931

[211]انظر عباس المرشد، الانفتاح السياسي والديمقراطية الحزبية في البحرين، دار أفاق، الكويت 2014.

[212]حول المسألة الشيعية في الخليج انظر: نجيب الخنيزي: النشاط السياسي للشيعة في السعودية، موقع الجزيرة نت، الأحد 3 أكتوبر 2004

http://is.gd/m7bemD

وانظر محمد الصادق: المسألة الشيعية في السعودية. موقع العربي الجديد 12 نوفمبر 2014

[213]شحاتة محمد ناصر: سياسات النظم الحاكمة في البحرين والكويت والعربية السعودية في التعامل مع المطالب الشيعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2011، ص 18.

إن هناك تباين واضح إزاء التعامل مع الأقليات الدينية اعتمادا على حجم الأقلية وسياساتها اتجاه الدولة أو السلطة الحاكمة. يضاف إلى ذلك أن الأنظمة الحاكمة تتخذ نماذج متعددة من السياسات إزاء كل أقلية فهي تنتهج نموذج التسامح أو الاحتواء مع أقلية وتلجأ لنموذج الإدراج أو نموذج الانفتاح المحدود مع أقلية أخرى.

ولتحديد نمط السياسات المتبعة ناحية الأقليات سنعتمد هنا على تحديد السياسات ونمذجتها وفق الآتي:

النموذج الأول: نمط التسامح والتوظيف

يحتوي هذا النموذج على سياسات متبادلة بين الأقليات والنظم الحاكمة تقوم على الاعتراف الضمني بقواعد التكيف الاجتماعي والسياسي وتمثله الأقليات الدينية الصغيرة جدا كما في حالة الشيعة في قطر والإمارات وعمان. فمن جهة النظم الحاكمة فهي تتبع سياسة الاحتواء للأقليات الصغيرة جدا بل تعمل على دعمها ومساندتها اجتماعيا ودينيا. ولا تخلو هذه السياسة من أهداف سياسية تقع في رغبة السلطة الحاكمة في تدعيم شرعيتها السياسية من خلال دعم الأقليات الدينية الصغيرة لها وامتناعها عن الدخول في تحالفات مع الجماعات السياسية التي يبدو عليها طابع المعارضة. في الوقت نفسه فإن سلوك الأقليات الدينية الصغيرة أو حتى الأقليات الإثنية الصغيرة عادة ما يتوجه ناحية التحالف مع السلطات القائمة باعتبارها الجهة القادرة على حمايتها من طغيان الأكثرية، وبالتالي فإن هناك تبادل منفعة بين هذه الأقليات الدينية الصغيرة وبين السلطات الحاكمة.

والنموذج الأمثل لمثل هذه السياسات هو النموذج القطري ونموذج دبي،[214] حيث نجد أن نظام الحكم يولي اهتماما للجماعات الشيعية ويخصص لهم مقعد في مجلس الشورى في ظل توتر سياسي بالغ الأثر مع الجماعات السياسية الأخرى كما في حالة الاخوان في دبي. كما أن الحالة الكويتية والتحالف السياسي بين النخبة

[214] ينظر إلى البحرين كنموذج للتسامح الديني في المنطقة. في العام الماضي، قامت الحكومة بتعيين هدى نونو السفيرة اليهودية الأولى من دولة عربية خليجية إلى الولايات المتحدة.

الحاكمة وأغلب الجماعات الشيعية باعتبارهم أقلية مؤثرة، تعطي مثالا أخر على مدى تغلغل سياسة الاحتواء للأقليات الدينية في داخل النخب الحاكمة واتصال ذلك بالبعد الأخلاقي للشرعية السياسية.

مع ذلك فإن هذه الأقليات الدينية الصغيرة لا تؤكد رضاها التام عن مخرجات سياسة الاحتواء وهي تدرك أن نتائج هذه السياسة متوقفة على ميزان القوى بين السلطة والمعارضة، وبالتالي فهي تطمح لأن تكون علاقاتها مع الدولة علاقة دستورية ثابتة ومتساوية مع الأكثرية الدينية أو المذهبية.

يؤدي هذا النمط من السياسات لتطور خاص للأقليات الدينية الصغيرة يختلف عن تطور مسار الأقليات الكبيرة وينعكس أيضا على النشاط الاقتصادي والاجتماعي لهم فعلى سبيل المثال تتجه أنشطة الأقليات الصغيرة في دول الخليج إلى التجارة والأعمال الاقتصادية المربحة استفادة من النمط الاقتصادي الريعي للدولة في المنطقة وتوظيفا لآليات اقتصاد السوق بما يتفق والبرجمية الخاصة باقتصاد الأقلية. كما يوفر هذا النمط من السياسات المتسامحة إزاء الأقليات تثبيتا لسلوك الأقلية الديني والإحالة دون انتقاله من التدين الذاتي إلى مستوى الطائفة أو المستويات الأكثر تقدما مثل الأدلجة الدينية.

النموذج الثاني: نمط الإدراج والإقصاء

وهو نمط سائد في التعامل مع الأقليات عموما والأقليات الكبيرة خصوصا، حيث تفرض النظم الحاكمة مجموعة قيود وترسم سياسات تتسم بالتهميش والإقصاء لتلك الأقليات وخير ما يمثل هذا النموذج أغلب الأقليات الدينية في السعودية. مقابل نموذج التسامح والتوظيف المتوجه ناحية الأقليات الدينية الصغيرة تبرز سياسة مضادة وهي سياسة الإدراج للأقليات الكبيرة أو المتوسطة وحتى الأقليات السياسية (ذات الأكثرية العددية) وهذا ناتج أيضا عن الفشل في بناء قاعدة اجتماعية حديثة للسلطة، بمعنى أن العلاقة لم تؤول إلى انضواء الأجزاء كافة في كيان سياسي عقدي، أي قائم على العقد الاجتماعي، كيما يتبلور لاحقا في دولة ذات حكومة تمثيلية

(representative government) أي تمثل الأجزاء في المركز، وتحديدا في الجهاز الإداري للدولة، وصولا إلى انجاز عملية إدماج حقيقي للأجزاء في بنية الدولة الناشئة، وتاليا خلق هوية وطنية عامة تستمد مكوناتها من عملية صهر معقدة وواسعة النطاق لهويات خاصة. وبرأي فؤاد إبراهيم "فقد تمدد المركز إلى الأجزاء وفرض سطوته عليها إداريا، فتمت عملية تذويب للأجزاء تحت وطأة الحضور الكثيف للمركز في التركيبة الإدارية للأجزاء الملحقة، وفي نظمها الثقافية والاجتماعية والقانونية، وتاليا فرضت الدولة هوية خاصة مؤلفة من مكونات الجماعة المهيمنة، وفي نهاية المطاف أسبغت الدولة الجديدة هويتها الخاصة الثقافية والدينية والسياسية على مجمل الرقعة التي تتمسرح عليها في عملية محو شامل للتنوع الثقافي والمذهبي والاجتماعي".

النموذج الثالث: نمط الانفتاح المحدود

يكمن هذا النمط في خصوصية الهياكل الاجتماعية في الدولة من حيث تمييز المجتمع متشكل أساسا من مجموعات وحدات اجتماعية لا ترتبط بنظام شامل من الرموز أو القيم المركزية وهو ما يؤدي لأن تكون قوة الدولة غير كافية لتحقيق السيطرة الاجتماعية. نتيجة لذلك ينشأ صراع من أجل السيطرة الاجتماعية بين الفئات القوية المتزعمة للوحدات الاجتماعية الذين عادة ما تكون غير راغبة في التخلي عن الامتيازات الخاصة بهم وبين الدولة. يكثر هذا النمط في وضع الجماعات الشيعية في الكويت أو البحرين حيث تشكل الجماعات الشيعية الأكثرية العددية في البحرين والأقلية الكبرى في الكويت.[215] وبحسب مجدال (Migdal) فإن السياسات المرسومة تقع تحت عنوان ما يسميه " السياسة من أجل البقاء على قيد الحياة"[216] تدعو الدولة لفتح قنوات تؤمن لها التعبئة وتبعد عنها مجموعة المخاطر الناتجة من تمرد

[215] حول سياسات هذه النظم مع الجماعات الشيعية انظر شحاتة محمد نصر مرجع سابق

[216] **Joel S. Migdal،Strong Societies and Weak States: State-society Relations and State Capabilities in the Third World،Princeton University Press، 1988pp 200-250**

الوحدات الاجتماعية شبه المستقلة بما في ذلك الأقليات الدينية في محاولة لمنع تشكيل مراكز قوى مستقلة، حيث تشارك الأقليات الدينية بشكل محدود في إدارة الدولة بغرض تخفيف التهديدات المحتملة وإعادة شحن مخزون الشرعية.

وهنا تبرز تفاصيل عديدة ضمن سياسات هذا النموذج حيث نجد أن بعض السياسات المتصلة بالصراعات المعقدة تلجأ الدولة إلى أن تتحالف مع بعض الفئات ضد فئات أو توجهات داخل الأقلية وتضمن لهم مناصب متقدمة في الدولة بغرض الاستفادة منها في فرض السيطرة الاجتماعية على أفراد الأقلية أو تنفيذ سياسة الدولة عليها. ورغم نجاعة هذا النمط في منع انفصال الأقليات الكبيرة أو على الأقل الحد من طموحها إلا أنه وكما يشير مجدال (Migdal) فإن هذه السياسات تعوق عملية بناء الدولة الحديثة.[217]

الخاتمة

هناك وجهتي نظر تتنازع حولها فكرة المواطنة الدستورية في دول الخليج العربي. الأولى هي المشيخية وما تولد عنها من سلطانية محدثة وسلطوية تنافسية. والثانية هي المواطنة الدستورية والديمقراطية المتكاملة الجامعة بين الأداتية الإجرائية وبين جودة الممارسة الديمقراطية. ففي الوقت الذي تركز فيه وجهة النظر الأولى على تطوير رؤية لحقوق وواجبات المواطنة عبر الارتباط بالسلطة القائمة وبإرث الدولة القديم، تقف وجهة النظر المضادة لها وهي أن الدولة الحديثة لا تزال غير مكتملة وهي مهمة غير منجزة نظرا لتعثر بناء المواطنة فيها وعجز النظام السياسي ومنظومته المعرفية عن التطور والانتقال إلى الديمقراطية. وترى وجهة النظر هذه أن المخرج من حالة التأزم القائمة منذ عقود يكون عبر رؤية الحقوق والواجبات من خلال عقد اجتماعي واضح وصريح في تكريس المواطنة الدستورية. أن هيمنة المواطنة المأزومة وتراجع المواطنة الدستورية لغياب الاجماع الوطني حول مرتكزات المواطنة الدستورية، وعدم قدرة النظام السياسي الخليجي القائم على تطوير المجال العمومي للدولة بما يسمح لأن تكون

[217] **Bit،p241**

جميع الفئات والشرائح ممثلة فيه بشكل عادل يضمن حريتها وعدم استغلالها أو وقوعها ضحية للممارسات التقليدية مثل الزبائنية والتبعية تسبب كل ذلك في شيوع حالة التوتر السياسي وعدم القدرة على مواجهة استحقاقات الصراع السياسي القائم. وبالتالي فإن واقع الأقليات وعلى رأسها الأقليات الشيعية يبقى قابلا للانفجار رغم حالة التراخي في بعض تلك الدول إلا أن بروز بعض القوى الشيعية سياسيا كما في البحرين والسعودية مؤشر على أن هناك خلل ونقص في إدارة التنوع الطائفي في دول الخليج يجعلها أمام تحدي حقيقي وخطير ينذر باختلالات أمنية وسياسية في أي لحظة من لحظات التوتر الإقليمي.

المسيحيون العرب

سمير مرقس

كاتب ومفكر سياسي مصري

تمهيد:

حملت الموجة الأولى من الانطلاقات الشبابية الشعبية الثورية أملا بتجاوز الماضي بكل آلامه وهمومه. وإن "استجابات مبدعة" كثيرة سوف نجتهد –كمواطنين شاركوا في هذا الحراك دون تمييز– لوضعها في مواجهة تحديات امتدت لعقود. بيد أن المرحلة الانتقالية وما شابها من تعثرات و"تأزمات"، طرحت تساؤلات أكثر مما أجابت. وبالرغم من اننا من الذين يقولون بأن هناك "تحولات كبرى" قد حصلت إلا انها في المقابل قد طرحت الكثير من "الإعاقات الخطرة". ساد هذا الأمل كل الذين كان يشعرون بأنهم مهمشون أو يعانون تمييزا أو مستبعدون أو يتعرضون لقهر لأسباب تتعلق بالمكانة والثروة والجنس والدين واللون... الخ، ومن ثم كانت "الحراكات" المجتمعية فرصة لاستعادة الحضور ولاكتساب الحقوق وتأسيس المواطنة "الفعل" قاعديا بغير منحة من أحد، المواطنة "الفعل" بالجميع وللجميع، في هذا السياق يأتي حديثنا عن مسيحيي المنطقة، لذا ليس صدفة أنه عندما نحاول أن نصف "المسيحيين" نجد أنفسنا فيمازق: بحثي، ومفهومي. بماذا نصف هؤلاء المسيحيين الذين يعيشون بيننا، هل وفق الجغرافيا أم التاريخ أم الإثنية أم اللغة أم القومية أم وفق أكثر من عنصر في وقت واحد، وهل الرابطة الدينية تكفي أن تكون في ذاتها عنصرا يمكن التعويل عليه في فهم واقع مسيحيي المنطقة. في لحظة تاريخية تشهد فيها المنطقة عملية تغيير جذرية في الجغرافيا وفي الأنظمة السياسية والبنى المجتمعية، أصبح المسيحيون العرب يتعرضون إلى الاختطاف، وفرض الاتاوات، والذبح الجماعي، الذي بات يستهدفهم مؤخرا بصورة غير مسبوقة منذ وجدوا في المنطقة... هذا لا يعني أنهم لم يتعرضوا لمحن متكررة

عبر التاريخ، إلا أن هذه المرة فإن ما يتعرضون له يثير الهلع ويحث على ضرورة التحرك العملي الذي يحول دون أن تفقد المنطقة تنوعها.

والإشكالية الكبرى أن هذه المحنة الكبرى تأتي بعد أن كان الأمل يحدو الجميع بعد "الحراكات" المواطنية التي شهدتها مجتمعاتنا أن ينخرط الجميع على قاعدتي الشراكة الوطنية التي تقوم على المساواة والمواطنة في بناء أوطان تتجاوز عقود الاستبداد والاستعباد، والإفقار والاستئثار، والتبعية والأبوية... إلا أن تداعيات التغيير –بالرغم من أنها ليست شراكلها– فإنها أدت إلى ما كان يتم التحذير منه على مدى القرنين الفائتين، من أنه قد يأتي اليوم الذي تختفي فيه التعددية بكل ما تحمل من ثراء ثقافي وروحي وفكري وتاريخي من المنطقة العربية. أن التجذر المسيحي كان دوما محل نقاش خلال هذه الفترة. ولكن هناك فرق بين النقاش التحذيري المسنود بيقين أن الفرصة لم تضع بعد، وانه يمكن تدارك الأمر بدمج المسيحيين العرب وتجاوز أية معاناة. وبين واقع متفجر يعمل فيه البعض على تفريغ المنطقة من المسيحيين العرب لصالح مشروع مغلق وضيق لا يرى إلا ذاته... أو في أحسن الأحوال يطرح خيارات سوداء أمامهم، تفصلهم عن واقعهم، وتضيق على حركتهم العامة، وتعزلهم في "جيتوهات" مغلقة، أو تدفعهم إلى المغادرة كليا من المنطقة.

المفارقة أن القراءة التاريخية للحياة المشتركة بين المسيحيين والمسلمين في المنطقة لا تؤدي إلى نهايات من هذا النوع... صحيح أن العلاقة كانت تخضع لدورات من الصعود والهبوط، أي أنها لم تكن وردية أو دموية بالمطلق، إلا انه كانت هناك مقومات واقعية وموضوعية تتيح لما أطلق عليه "التعددية الواقعية" أن تفرض نفسها من خلال "تفاعل مجتمعي" في شتى مناحي الحياة وبخاصة في مواجهة الحكام المستبدين. وخاصة أن الاستبداد كان يسبب معاناة دون تمييز للمهمشين على اختلافهم، ما كان يؤدي إلى تضامن قاعدي ومن ثم نضال مشترك.

في ضوء ما سبق سوف نحاول أن نقترب من إشكالية المسيحيين العرب الراهنة ومستقبلها، في ضوء التاريخ. دون استغراق، وانطلاقا من منهجية تعتمد على السياق المجتمعي الذي تتحكم فيه عناصر كثيرة متداخلة ومتقاطعة.

(أ) المشكلة أعقد من أن تكون دينية محض:

بداية نؤكد على أننا ننطلق من رؤية تتجاوز الديني إلى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في رؤيتها لمشكلة مسيحيي المنطقة، ولكن لا تهمله. أو ما يمكن تسميتها بالرؤية "المجتمعية أو السياقية". ولقد كان قسطنطين زريق محقا عندما وضع إطارا للمسألة منذ وقت مبكر أظنه صحيحا وصالحا إلى يومنا هذا، وذلك بقوله إن المشكلة الأساسية عندما نتكلم عن مسيحيي المنطقة ومستقبلهم ليست بين *"المسيحية والإسلام، ولا بين المسيحيين والمسلمين بصفة مطلقة، وإنما بين الرجعيين والتحرريين، في هذا الجانب أو ذاك. وتتعقد هذه المشكلة، ويسود وجه المستقبل ويشتد خطره كلما قويت قوى الرجعية في أحد الجانبين أو فيهما معا. وعلى العكس تهون المشكلة ويخف الخطر ويزهو وجه المستقبل كلما قويت التحررية في أحد الجانبين أو فيهما معا، وكلما تماسك التحرريون عبر الحواجز القائمة بينهم وتعاضدوا وتعاهدوا على النضال المشترك"*.

بهذا المعنى لا يمكن أن نحيل سبب "اضمحلال الوجود المسيحي" (بحسب تعبير الأخ العزيز الدكتور طارق متري) إلى سبب وحيد، مثلما يحاول أن يفعل البعض، فهناك من يرجع المسألة إلى:

- تنامي حركات الإسلام السياسي بنوعيها: العنفي وغير العنفي، في لحظة تاريخية فارقة في تاريخ المنطقة العربية ألا وهي عقب هزيمة 1967. وهي الحركات التي أعادت النظر في الوضع القانوني لغير المسلمين بعد عقود النضال المشترك من أجل الاستقلال الوطني. والتي بات بعضها يستخدم العنف المادي في ضوء ذلك، وهناك من يحيل الأمر إلى:

- أثر النظم الشمولية في تعثر ترسيخ مفهوم المواطنة التي تعني المساواة الكاملة، وفشلها في إقامة حياة ديمقراطية سليمة، ما أدى إلى انسداد سياسي حصر الممارسة السياسية على من يملك الثروة وهم قلة، من جهة، ومن صار يحكم المجال العام: السياسي والمدني بالدين، من جهة أخرى، أو ما أطلقت عليه "إضفاء المقدس على المجال العام"، وأخيرا هناك من يشير إلى:
- أثر الخيارات الغير صائبة من المسيحيين أنفسهم.

إلا أننا نميل إلى الأخذ بكل ذلك معا. وعليه وفي ضوء ما سبق سوف نجد كيف أن المسيحيين في المنطقة قد تراوحوا بين الحضور والغياب حسب السياق المجتمعي. وبالمعنى السياقي يمكن أن نؤكد أن ما أصاب المسيحيون في المنطقة قد طال المسلمين أيضا، مما يعني أن الإشكالية أعقد من أن تكون دينية محض. إلا أنها كانت مؤثرة لدى المسيحيين نظرا لعددهم فغابوا أحيانا وغيبوا كثيرا: "إراديا وقسريا".

(ب) *مسيحيو المنطقة: أي سؤال مطلوب الإجابة عنه؟*

فيما يتعلق بمسيحيي المنطقة، لا يمكن استبعاد الرابطة الدينية كعنصر من عناصر التحليل الرئيسية حول واقعهم ومستقبلهم. ولكن هل يصح التحليل بالاكتفاء بذلك أم بالقبول بأن هناك عوامل إثنية موحدة في هذا السياق جامعة بين مسيحيي المنطقة. وتنطلق هذه الفرضية من أن المسيحيين في المنطقة هم جماعات سكانية: فرعية أو صغيرة العدد نسبيا، تعيش في مجتمع أكبر. وأن هذه الجماعة تربط بين أفرادها –أو يوحد بينهم– روابط العرق والثقافة. وأنه يدخل في المكونات الثابتة للإثنية مكونات اللغة والدين والعادات.

واقع الحال، فإن القارئ لمسارات مسيحيي المنطقة التاريخية: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية/الدينية، لا يمكن أن يعتمد المقاربة الإثنية في التحليل بشكل مطلق. ذلك لاختلاف هذه المسارات ولتفاصيل كثيرة ميزت مسار كل جماعة سكانية عن بعضها البعض وللعلاقة التي نشأت بدرجة أو أخرى، أردنا أو لم نرد، مع الدولة الوطنية الحديثة البازغة، والمستقلة حديثا ومع العلاقة مع الحداثة بشكل

عام.[218] كذلك للعلاقات الأفقية التي نشأت في فترات النهوض الوطني بين الأفراد/المواطنين الذين يحملون نفس الجنسية وينتمون طبقيا لنفس الطبقة الاجتماعية ويتشاركون نفس المصالح السياسية والاجتماعية بالرغم من الاختلاف الديني[219].

فعلى الرغم من أنه لا يمكن تجاهل العناصر الإثنية التي تميز بعض التجمعات المسيحية حيث تجتمع اللغة والقومية معا بالإضافة إلى التجمع في جغرافيات مشتركة كما هو الحال مع أرمينيي لبنان أو الكلدان في العراق. إلا أن هذا لم يمنع من المحاولة الدؤوب في الاندماج الوطني العام حتى لو كان برهانات خاطئة مثل الالتحاق شبه الكامل بسياسات حزب البعث في العراق، أو الاكتفاء بالحضور الاقتصادي دون السياسة،...الخ.

خلاصة القول، دفع السياق التاريخي، وكثير من العوامل، إلى الحراك نحو الانحياز إلى خيار المواطنة من حيث المبدأ وترك الأمر عمليا للظروف وموازين القوة السياسية

---

[218] في هذا السياق يمكن مراجعة:

a) **Ratcliffe، Peter(ed.).1994.Race،Ethnicity& Nation: international perspective on social conflict، England: UCL press.**
b) **Banks، Marcus.1996.Ethnicity: Anthropological Constructions، London: Routledge.**
c) **Eriksen، Thomas.2010.Ethnicity & Nationalism: London، Pluto Press.**
d) [219] في هذا السياق يمكن مراجعة:
e) **Kymlicka، Will& Norman، Wayne(eds.).2000.Citizenship In Diverse Societies، Oxford: University press.**
f) **Torres، Rodolfo &Inda، Jonathan Xavier.(eds.).1999.race،Identity،& Citizenship: A Reader، Oxford: Blackwell publisher.**

على أرض الواقع. ولا بأس في هذا السياق أن يتم توظيف الإثنية بشكل وظيفي للدفاع عن الوجود.

بالطبع هناك بعض المسارات نجحت لأسباب جغرافية أن يكون لها مساحة جغرافية تخصها إلى حد ما، وأن تكون لها مؤسساتها ولكن لم يكن لها تنظيم سياسي دولتي، ودون أن تنفصل عن المؤسسات العامة وعن الارتباط بالكيان السياسي الجامع. ولا يمكن أن نتغافل عن المقاربة التي في ظني التي يحمل عبء تبلورها كل من الإسلام السياس والغرب الاستعماري والاستشراقي/والاستشراقي المعدل وأنظمة الحكم ما بعد 1967 في النظر إلى المسيحيين كجماعات دينية متماثلة العناصر والتعاطي مع كبيرها في استعادة لملية جديدة كان قد تجاوزها المسيحيون –نسبيا بحسب كل حالة على حده– في فترات النهوض والاستقلال.[220]

بيد أن الجامع يقينا بين المسيحيين في المنطقة، هو أنهم سكان أصليون انخرطوا بتنويعاتهم الإثنية في المسار التاريخي للمنطقة وساهموا في رسم ملامحها الثقافية والحضارية "والهوياتية". وخاضوا معاركها الصليبية الوافدة والصهيونية والاستشراقية القديمة والجديدة والمعدلة. وكانوا في مقدمة المناضلين من أجل الاستقلال الوطني، والأهم وقد كانت المنطقة مهبطا للوحي المسيحي أن حفظوه وقدموه للعالم والأهم قاموا بتعريبه.

وعليه سوف تكون مقاربتنا هي ما يمكن أن نطلق عليه: "سؤال السياق المجتمعي"، أو سؤال حركة المسيحيين المجتمعية: *"حضورا وغيابا"*، وهو يقوم على معيارين هما:

- مدى التفاعل المجتمعي.
- والقبول بالتعددية الواقعية، والعكس.

---

[220] راجع كتابنا: الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط؛ من قانون الحماية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية الأمريكية، ميريت للنشر والمعلومات، 2000. (جاري إعداد طبعة ثانية مزيدة).

إن الحياة المشتركة بين مسيحيي المنطقة ومسلميها، لم تكن مجرد تعبير عن وجود فيزيقي بقدر ما كانت تجسيد لتفاعلات مركبة تتراوح بين الشراكة والتوتر والخصومة والعنف بحسب السياق التاريخي بعناصره المتعددة والمتداخلة: المنظومة الاقتصادية، النظام السياسي، الصراع مع الغرب،...الخ. ومن ثم النزوع إلى التكامل والاندماج أو الرجوع إلى العزلة والانكفاء.

في هذا الإطار، نجد أن هناك علاقة جدلية بين الثنائية المركبة: التفاعل المجتمعي– القبول بالتعددية الواقعية والاتجاه إلى بلورة مجتمع واحد له إثنية مركبة لا تجور على الإثنيات الفرعية في فترات النهوض الوطني من حيث، الحرص على التكلم اللغة نفسها "Ethnolinguistic" والقبول بالتفاعل الثقافي الحضاري المركب كمنظومة عليا للوطن "Ethnocultural"، والرضا بشرعية واحدة حاكمة توافقية وولائية دستورية ناظمة للمواطنة على قاعدة المساواة في إطار دولة واحدة "Ethnopolitical".

وعلى النقيض يتراجع التفاعل المجتمعي/القبول بالتعددية الواقعية مع فترات النكوص الوطني وعليه تبرز الجماعات الأولية على حساب الجماعة الوطنية الجامعة، وعليه نرصد حركة المسيحيين العرب على أرض الواقع في ضوء السياق المجتمعي ولحظته التاريخية... وهذا هو العنوان الكبير للإجابة التي نجتهد في الرد عليها حول المسيحيين العرب. إذن بحثنا يقوم على الإجابة عن سؤال السياق المجتمعي وهو سؤال مركب يتضمن التاريخ والحاضر والمستقبل.

في ضوء ما سبق، يمكن القول بأن السياق المجتمعي تتحكم فيه عوامل عديدة تتوقف على مدى تطور المجتمع، وبالعناصر المؤثرة في النسق الثقافي السائد، وبالتراث التاريخي المشترك والقبول بذلك في فترة زمنية أو الرفض في فترة زمنية أخرى. وبالدور الذي تلعبه الدولة ومناهجها في ضبط الصراعات المختلفة، والموقف العام والمشترك في مواجهة السيطرة الأجنبية والسياسات الاستعمارية أو الخارجية بعد الاستقلال،

بالإضافة إلى المناخ الاجتماعي العام، ومن ثم نجد المحصلة تشير إلى أن المسار التاريخي قد صب في اتجاه الانحياز إلى المواطنة دون أن يعني هذا فقدان الخصوصية.

وانطلاقا مما سبق نركز حديثنا على "المسيحيين العرب"، أي الذين يعيشون في البلدان العربية وينطقون العربية. ولكن قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى الخريطة المسيحية العامة في المنطقة، أخذا في الاعتبار أن المؤسسات♦ الجامعة لهم محليا مقرها المنطقة العربية ولكنها سمحت بأن تضيف إليها بعض الذين يعيشون في قبرص وإيران بحكم أن هذه المؤسسات تحمل اسم الشرق الأوسط.

(ت) سؤال السياق المجتمعي أو سؤال الوجود– الغياب: أي حضور للمسيحيين العرب؟

المسيحيون العرب، قضية ليست جديدة. فلقد كان واقعهم ومصيرهم محل نقاش دائم: إيجابا وسلبا. وتشير كثير من الأدبيات[221] إلى أن كثير من القضايا التي تتعلق بمسيحيي المنطقة مطروحة على الساحة السياسية والفكرية بقوة منذ عرفت المنطقة طريقها للحداثة. وتحديدا بداية من تأسيس الدولة الحديثة –وأقصد بها دولة محمد علي في مصر– وتوالي تكون الدول المستقلة والتي سبقها –واكبها رسم خرائط جديدة في المنطقة. لقد كان السؤال المحوري الدائم *"أي حضور لمسيحيي المنطقة؟*. وكان السؤال يطرح بطريقتين، الأولى حيث يعكس الرغبة في الحضور الفاعل، والثانية إذ يكشف عن قلق وجودي عميق، وكانت الإجابة دائما تتوقف على اللحظة التاريخية وسياقها المجتمعي. وبمراجعة سريعة لتاريخنا الحديث والمعاصر سوف يمكن أن

♦مجلس كنائس الشرق الأوسط وتأسس 1974.

[221]راجع سمير مرقس: المسيحيون العرب ما بين "الرجاء الحي" و"أطلنطا الغارقة" إطلالة على خريطة الأدبيات المعاصر؛ في "مسيحيو الوطن العربي: التاريخ– الدور– المستقبل، الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، 2013. (دراسة مسحية حديثة لكل الأدبيات التي تناولت هذا الملف: المسيحيون العرب، تفيد في تتبع مساراتهم، ومبادراتهم وردود أفعالهم، وأسباب دفعهم للحضور والإعاقات التي تؤدي للغياب.

نرصد ثلاث مراحل تاريخية كبيرة نتعرف فيها على حالة الحضور المسيحي لتأكيد مقاربتنا لهذا الملف.

I. مسارات المسيحيين العرب

مرورا بفترة الاستقلال الوطني وأخيرا بداية مرحلة التراجع أو ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة التجزئة.♦ ويمكن أن نرصد المسار التاريخي في المراحل التالية:♦♦

أولا: مرحلة النضال الوطني والتأسيس النهضوي

حيث ساهم المسيحيون مع مواطنيهم من المسلمين في مواجهة المستعمر، وتفاعلوا مع الحراك الوطني البازغ، وكانوا من مكوناته الأساسية كما ساهموا في بناء

♦ راجع كتابنا: الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الطائفية في الشرق الأوسط، مريت، ط1، القاهرة، 2000.

♦♦ نشير هنا إلى أننا وقت إعداد البحث لم يكن الحراك العربي قد انطلق. ولكن مع إعداد النص للنشر لا بد من الإشارة إلى أن مياه كثيرة قد جرت. ففي الحالة المصرية على سبيل المثال يمكن رصد كيف أن المصريين من المسيحيين قد شاركوا مواطنيهم المسلمين الحراك الشبابي الشعبي الثوري في 25 يناير 2011، وخرجوا من المجال الكنسي إلى المجال العام: السياسي/المدني، وكانت لهم مساهماتهم الثورية المعتبرة. وعليه لا بد من رصد أن هناك مرحلة رابعة ثورية/احتجاجية آخذة في التبلور تقودها نخب قبطية جديدة جيلية وطبقية تصر على الحضور المجتمعي والنضال السياسي من على أرضية المواطنة حتى المطالب القبطية بدأت تأخذ توجهات أخرى. ويشار هنا إلى استقلالية هذه النخب عن المؤسسة الدينية وإدراك المؤسسة التي ساندت الثورة متأخرة إلى أن مرحلة جديدة قد بدأت في التشكل.

لمزيد من التفاصيل في هذا المقام يمكن مراجعة:

أ. فيفيان فؤاد، الأقباط وثورة 25 يناير، ورقة منشورة في كتاب "الربيع العربي ومسيحيو الشرق الأوسط"، دار الديار، القدس، 2012.

ب. سمير مرقس، النخبة القبطية ما بين الميدان والبرلمان والأمان/الإيمان، دراسة تحت الإعداد، نشرت مختصرة في مجلة المصور القاهرية، مارس 2012.

النهضة العربية الحديثة. واستطاعوا أن يصالحوا بجهدهم المعرفي والعلمي والا بداعي بين التحديث والحداثة.

ثانيا: مرحلة ما بعد الاستقلال أو مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية

حيث ساهم المسيحيون في بناء الأوطان بعد أن نالت استقلالها. وكانت بصماتهم حاضرة في شتى المجالات. ولكن بفعل ما واجه مشروع الاستقلال والتعثرات التي طالت بناء الدولة الحديثة من تحديات تراوح حضورهم بين الفاعلية والانكفاء الديني. كذلك عملت الكنيسة في خدمة مشروع بناء دولة ما بعد الاستقلال.

ثالثا: مرحلة التوترات – التناحرات الدينية والمذهبية

وهي المرحلة التي بدأت عقب هزيمة 1967 حيث تراجع الحضور المسيحي بدرجة لافتة، واتجه المسيحيون كما أشرنا إلى الهجرة بنوعيها الداخلية والخارجية. وبدأت عقود النزاع الديني المادي والمعنوي. يعكس ما سبق أن "*سؤال الوجود" عبر التاريخ* هو السؤال *"الأصيل"* فيما يتعلق بمسيحيي المنطقة، وليس أي سؤال أخر وعلى الأخص سؤال الإثنية. فكل الأسئلة التي أثيرت عبر كثير من الندوات والكتابات يمكن وضعها تحت هذا العنوان العريض، وخاصة وكما هو واضح من القراءة التاريخية أن لحظات النهوض كانت من الرحابة بمكان من أن تستوعب المسيحيين بكل أريحية، والعكس صحيح فعندما جاءت مرحلة النزاعات الطائفية والدينية والسياسية الاستقطابية أدت إلى إثارة الكثير من المخاوف والهواجس ليس فقط حول الهوية أو امكانية المشاركة من عدمها...الخ، وإنما باتت تولد قلقا وجوديا لدى المسيحيين في المنطقة، وظني أن اللجوء إلى التسلح بالإثنية يكون في إطار "حمائي" وظيفي.

II. "خروجات" ثلاثة للمسيحيين العرب في القرنين الـ19 والـ20

منذ منتصف القرن التاسع عشر، عرف المسيحيون العرب الخروج من أماكن معيشتهم الطبيعية. والتي وجدوا فيها بحكم المولد. وكان كل خروج يصاحبه "إصرار" على التفاعل مع واقع المنطقة بغض النظر عن موقعهم الجديد. دافعهم في ذلك "التزام

مزدوج": روحي ووطني. روحي؛ من منطلق أن المسيحية انطلقت من المنطقة ومن ثم إذا كانت هناك ضرورة للانتقال الفيزيقي فإن هذا لا يعني الافتراق الوجودي. ووطني؛ بفعل الربط التاريخي بين كونه مسيحيا وأنه دوما تعرف هذه المسيحية بإثنية تنتمي للمنطقة مثل مسيحي قبطي، سرياني، ماروني، وهكذا. في ضوء ما سبق نرصد "الخروجات" الثلاثة للمسيحيين كما يلي:

أولا: الخروج البيني الإقليمي

مثل الذي لجأ إليه مسيحيو لبنان والشام، عقب الفتنة الدينية الممتدة التي جرت ما بين عامي 1840 و1861. حيث وفدوا إلى مصر، وتجاوزوا الفتنة، وتفاعلوا مع موطنهم الجديد من خلال إبداعات وأعمال متنوعة: فنية وأدبية وثقافية وسياسية وتجارية وصناعية،...إلخ. والأهم أنهم اندمجوا في السياقات المجتمعية الجديدة بصورة طبيعية.

ثانيا: الخروج خارج الإقليم

وهو ما تمثل في الهجرات الأولى إلى بلدان المهجر، في الستينيات من القرن العشرين. ربما بسبب عدم قدرة دول ما بعد الاستقلال على احتواء البعض وخاصة ملاك الأرض أو أصحاب الأعمال. أو لتبني أنظمة دولة ما بعد الاستقلال شعارات دينية وتوظيفها في الصراعات السياسية. وربما بفعل هزيمة 1967 وصعود المد الإسلامي في المنطقة.

ثالثا: الخروج القسري:

وهو الذي مورس بفعل فاعل مع تنامي الجماعات الجهادية وانتشارها في أطراف المدن منذ مطلع السبعينيات وحتى ما بعد حراكات الربيع العربي حيث مارس الإسلاميون الحكم ولم يستطيعوا أن يقدموا نموذجا مغايرا عن نظم الحكم التي كانوا يعارضونها لعقود. لم يختلفوا في التوجه الاقتصادي الذي يصب في مصالح القلة، وتعاملوا مع المسيحيين كجماعة دينية لا كمواطنين. ولم يتمكنوا من منع القوى السلفية المتشددة من ترويج تصوراتهم الفقهية عن المسيحيين التي تمنع أن يقدموا لهم

التهنئة بالعيد...إلخ. كما استخدمت وسائل كثيرة من أجل إجبار المسيحيون على ترك أماكن معيشتهم التاريخية. وقد تم هذا الخروج على مرحلتين هما: الأولى؛ خروج محلي أي تم في إطار الوطن. والثانية؛ خروج من الوطن كليا.

ويلاحظ أن "الخروجين" الأول والثاني، قد حدثا وبهما قدر من الاختيار الإرادي من قبل المسيحيين. بيد أن "الخروج" الثالث جرى جبرا، للدرجة التي دفعت البعض أن يقول إنها مؤامرة لـ"تفريغ" المنطقة من المسيحيين. وزاد من وطأة الظروف هو التراجع والتردي والفشل الذي طال دولة ما بعد الاستقلال. فبدلا من أن تستمر في عملية التحديث –الحداثة المركبة في استكمال بناء الدولة الوطنية الحديثة التي تقوم على المواطنة. نجدها وقد ارتدت إلى ما قبل الحداثة حيث المرجعية العليا باتت للجماعات الأولية لا للعقل والمؤسسية. فسادت قيم من عينة: "كبير العائلة" و"أخلاق القرية". كذلك ساهم تخلي الدولة عن أدوارها الطبيعية من توفير علاج وتعليم وحياة أمنة...إلخ، لكل المواطنين على قاعدتي تكافؤ الفرص والمساواة بينهم دون تمييز، لصالح الجماعات الأولية. ما دفعنا أن نصف الحالة التي وصلنا إليها بأنها استعادة –استعارة لنموذج الدولة العثمانية حيث كل ملة/طائفة تكون مسؤولة عن رعاياها، ويصبح دور الدولة هو منح الامتيازات لهذه الملة أو تلك حسب مزاج ولي النعم.

(ث) المسيحيون العرب: رؤيتان– مقاربتان– شعوران– موقفان

وعليه كانت المحصلة النهائية "لخروجات" المسيحيين، هو تبلور "رؤيتان متناقضتان" تجاه ما جرى. رؤيتان تتنازعان "المسيحيون" في الوقت الراهن، ولكل منهما منطقها ووجاهتها. وسوف نحاول إلقاء الضوء عليهما لأهميتهما القصوى في تحديد ملامح المستقبل، *الأولى: لاهوتية –وطنية. والثانية: سياسية –طائفية*، وذلك كما يلي:

يتراوح المسيحيون العرب في موقفهم مما جرى بين موقفين متناقضين هما: الموقف الأول: لاهوتي –وطني. أما الثاني: سياسي –طائفي. ونفصل كل موقف في الآتي:

الموقف الأول: اللاهوتي –الوطني

● يقوم على رؤية– مقاربة– شعور ينطلق من الخبرة اللاهوتية للمسيحيين عبر التاريخ وعلى لاهوت منفتح يمكن أن نطلق عليه *"الرجاء الحي"؛ أو المقاربة الاندماجية؛* وفيها نجد تناول يعبر عن جدل المؤمن –المواطن حيث يتفاعل فيها الاجتهاد اللاهوتي المنطلق من قيمة المحبة مع الممارسة المنفتحة على المجتمع والتفاعل مع الأرض والحياة والانفتاح المطلق على الأخر. وهي رؤية مركبة ذات عناصر متقاطعة حيث يتداخل الفلسفي والفكري مع ما هو ديني وعقدي وسياسي وحياتي. وتحاول هذه الرؤية أن تتجاوز الواقع المؤلم وإيجاد سبلا لمعالجته. وأن هناك أملا في الإصلاح والترميم وهي رؤية حاولت فهم ما يحدث واكتشاف سبل التواصل والحوار وتحديد أسس العيش المشترك من خلال جدول أعمال مجتمعي مشترك يتضمن العديد من المفاهيم والقضايا، وأهم ملامح هذه الرؤية ما يلي:

■ القناعة بأن الحضور المسيحي شهادة ورسالة بالرغم من أية تحديات، وأن الجذور المسيحية للمنطقة تستحق الدفاع عن الوجود المسيحي من خلال الشراكة والحضور الفاعل ولا ترى تناقضا بين العضوية الكنسية وبين المواطنية،

■ انها رؤية تثق في المستقبل وفي قدرة الناس الحية على إمكانية تجاوز الواقع.

■ وأن الكل يعاني من نفس المشاكل من الاستبداد والاستغلال والمصالح السياسية ومن ثم لا بد من النضال المشترك من أجل تجاوز المعاناة المشتركة وبناء الدولة الحديثة.

الموقف الثاني: السياسي –الطائفي

● ويقوم على رؤية– مقاربة تنطلق من واقع سيئ ويحكمها لاهوت محافظ ويمكن أن نطلق عليها *"أطلنطا الغارقة"* ♦ أو *المقاربة الطائفية/الملية*.

وفيها نجد تناول يعبر عن المواجهة بين المسيحيين/كجماعة دينية والمجتمع. وأنه بات من المستحيل الاستمرار في الوجود وقد تآكلت مقومات الحضور الفاعل على

♦ **استعارة للكتاب الذي يحمل نفس العنوان لمؤلفه بيار روندو.**

قاعدة المواطنة. واضمحلت خيارات الحركة المجتمعية أمامهم ما بين، الإقصاء، والوجود المشروط أو في أحسن الأحوال الحضور القلق.

وحول أهم ملامح هذه الرؤية – المقاربة يمكن أن نشير إلى ما يلي:

- تدور أطروحات هذه الرؤية – المقاربة حول سؤال الهوية وضرورة الانكفاء وتمايز الهوية عن المحيط الذي تعيش فيه،
- لديها تحفظات كثيرة على الواقع،
- ويوجهها الخوف من الاندثار أو أن تلقى مصير أطلنطا إلى تسييج حركة المسيحيين (إن جاز التعبير).
- تحكمها تخوفات من صعود الإسلام السياسي وطروحاتها الفقهية التي تعود بالمسيحيين إلى وضع الذمة أو الملة، أو يصنفون في حكم المرتدين، وما يستتبع ذلك من أحكام بالقتل،
- رؤية للذات تتراوح بين الجماعة الدينية والجماعة السياسية وأثر ذلك دفع/منع المجتمع من التقدم أو العكس.

(ج) المسيحيون بين "الغياب الإرادي" و"التغييب القسري"

في ضوء ما سبق يمكن القول إن ما آل إليه الوضع المسيحي العربي قد تراوح بحسب ما كتبنا مرة بين: "الغياب والتغييب".

- *"الغياب الإرادي"* سواء بالهجرة إلى داخل الأوطان أو إلى خارجها.
- أو يتم *"التغييب القسري"* بالاستبعاد والتهميش أو بالحضور المشروط أو المواطنة المنقوصة.

"غياب وتغييب"؛ نتيجة عوامل عدة متداخلة منها: التصورات التي طرحتها جماعات الإسلام السياسي منذ مطلع السبعينيات (وتؤكدها المراجعات التي تمت بعد ثلاثة عقود) حول غير المسلمين، كانت تصب في تبرير العنف ضدهم، وفي أحسن

الأحوال بأنهم أهل ذمة، هذا بالرغم من اجتهادات فقهية معتبرة حاسمة تقر بالمواطنة للمسيحيين[222].

كما ساهم الانسداد السياسي وفشل دولة ما بعد الاستقلال في تأسيس الأوعية والآليات القادرة على استيعاب التنوع من جهة، والقبول بأن الصراع بين مكونات الجماعة هو ديني أو مذهبي بما يخفي الطبيعة الحقيقية للصراع من جهة أخرى، فالقطعي أن ميسوري الحال من المنتمين لهذا الدين أو ذاك، يكونون أكثر قربا من بعضهم البعض، وتكون حساسيتهم للظلم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي التي تتعرض لها الشرائح الوسطى والدنيا ضعيفة وعندئذ يشعر هؤلاء أن ما يتعرضون له هو في المقام الأول بسبب الانتماء الديني، قد يكون صحيحا في بعض الحالات، ولكن ليس بالمطلق.

إلا أن ما يزيد الشعور به هو التناحر الذي تقع فيه هذه الشرائح بدلا من أن تتكاتف لمواجه الظلم الذي يطاولهما معا...وأخيرا نأتي لخيارات المسيحيين أنفسهم الذين يرضون بالعزلة الحذرة في إطار الانتماء الأولي واعتبارها مجال حركتها الأساسي والميل إلى "اختراع الملة".[223]

(ح) المستقبل: سيناريوهات مواجهة الخيارات السوداء

بداية، أنني أتفق مع ما طرحه جورج قرم، مبكرا 1994، أن إشكالية المسيحيين العرب هي نتاج "ألاعيب جيوبوليتيكية"، تتعدد أسبابها ودوافعها. فمنها، أولا:

---

[222] راجع سمير مرقس، قضايا المواطنين غير المسلمين "الدينية" و"المدنية" في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة وعن مسألة الحكم (الحالة المصرية نموذجا)، قدمت لأعمال ندوة: مؤتمر "اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث"، مكتبة الاسكندرية، 2009.

[223] راجع أيضا سمير مرقس؛ الأقباط: من انتزاع المواطنة إلى اصطناع الأقلية واختراع الملة اطلالة على سيناريوهات المستقبل، في أعمال ندوة لا عروبة من دون المسيحيين، مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية، بيروت، 2011.

صراعات الداخل وثانيا: تدخلات الخارج. وثالثا: عدم قدرة البنى المجتمعية أن تتطور مع جديد العالم فطالتها التشوهات والإعاقات التي حالت دون استيعاب المسيحيون في اندماج أفقي باعتبارهم مواطنين، لا في انتظام رأسي أي كتلة دينية مسيحية في مقابل كتلة دينية مسلمة. ورابعا: فشل أنظمة الحكم الوطنية على التعاطي المبتكر مع إشكاليات المسيحيين العرب والتراكم على انجازات مرحلة النضال الوطني. حيث تركت أمرهم للبيروقراطية الأمنية والإدارية للتعاطي معهم كشعبة دينية ملحقة بالحزب الحاكم في بعض الدول، أو كجماعة دينية/ملة تتعاطى مع أفرادها عبر السلطة الإكليروسية. أو منح بعض "كباراتهم" منحا سياسية، حيث تحتكر عائلات بعينها الحضور السياسي أو أفرادا يحسبون على السلطة. ما حجز الحضور السياسي عن قوى مجتمعية بازغة من المسيحيين مارسوا السياسة والعمل المدني على قاعدة المواطنية، في بعض الدول. أو في أحسن الأحوال اتباع نظام المحاصصة السياسية على ألا تتجاوز حركتهم المجال الخاص في دول أخرى. وخامسا: فشل الإسلام السياسي أن يقدم فقها حاسما فيما يتعلق بقضية المواطنة، رغم بعض الاجتهادات المعتبرة، إلا أن فقه الذمية ظل مهيمنا، إلى أن تم إحلاله بفقه الارتداد ومن ثم ما يترتب عليه من أحكام.

وعليه، نستدعي ما كتبه قسطنطين زريق1981، ودوما نستعيده في هذا المقام حيث يقول: "إن مشكلة المسيحيين العرب، بصفتهم أقلية في المجتمع العربي الذي تنتمي كثرته إلى الإسلام، هي مشكلة تشترك في مسؤوليتها الأكثرية والأقلية، ولا يمكن أن تحل حلا جذريا إلا بتحولات جذرية في الجانبين معا، وذلك بالإقبال على بناء مجتمع قومي على أساس مصلحة الشعب ومنجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين والعدالة بينهم، والتحول من تسييس الدين إلى تقصي جوهره الروحي، والواقع أن الحديث عن المسيحيين والمستقبل يفتح قضية العرب بكاملها وقضايا المستقبل بمجموعها. في هذا الإطار، يمكن أن نضع ثلاثة سيناريوهات مستقبلية وذلك كما يلي:

أولا: سيناريو التصحير – الغرق

ما "الصحراء إلا الأحادية" -بحسب أدونيس- في أنقى صورة. ومن ثم تستمر قوى الأحادية في تفريغ المنطقة من الأخرين المختلفين في ظل تدهور الدولة العربية الراهنة وغيابها. بيد أن من لا يعي أن الفشل في مد الأفق التعددي والحفاظ عليه وتثمينه. فإنه سيأتي اليوم الذي يضيق بذاته. أنه سيناريو استمرارية الأوضاع العربية على حالها الراهن. حيث تسود قوى الظلام أو أمشير الأسود والدموي. وفي المقابل تتأكد رؤية "أطلنطا الغارقة" بكل إشكالياتها وأعبائها وما يمكن أن ندفعه من أثمان.

ثانيا: سيناريو البقاء الحرج

ويعتمد هذا السيناريو على انتعاش نسبي للدولة العربية الراهنة. يتضمن بعض المصالحات والإصلاحات الشكلية والسطحية. أي انتعاش لا يرقى لدفع الأحوال ومن ثم العباد ومن ضمنهم "المسيحيون" إلى التقدم الحقيقي وإحداث تغييرات جذرية بالدرجة التي تضعنا في مصاف المتقدمين. إنها حالة تؤمن البقاء، ولكنه بقاء حرج معرض للتدهور مع كل انتكاسة أو نكوص. هنا ستظل الرؤى المتناقضة حاضرة عند المسيحيين طالما لم ثورة ثقافية في المنظومة الثقافية العربية تصبح قيمة التعددية بموجبها قيمة راسخة وأصيلة في هذه المنظومة، لا عابرة أو زائفة.

ثالثا: سيناريو تجديد الحياة المشتركة، سيناريو التحرير، الاندماج

وأقصد ما جرى في التحرير من حراك وطني -يناير 2011. حيث تشارك كل المصريين في رفع شعارات واحدة تعبر عن معاناتهم المشتركة. ومن ثم حولوا المواطنة فعلا حيا على أرض الواقع؛ "وعن هذا قال أحد الشعراء "*كفى الثورة الآن إيمانه، فمعبدها الآن ميدانها وقرآنها اليوم إنجيلها، وإنجيلها اليوم قرآنها*" وهو ما دفع أحدهم بأن يقول: "*آية الميدان/الوطن": "الاندماج/العيش المشترك بالنضال المشترك*".

لقد كانت الحالة التحريرية حالة اندماجية بامتياز تجلت في ثلاثة أمور وذلك كما يلي:

التوافق حول طبيعة السلطة السياسية: المدنية بغير خصومة مع الدين، وحول المجال العام (كمكان للقاء بين المختلفين لا المتماثلين ونسبيته)، وحول الوطن المركب الحضاري لا العنصر الواحد.

إنه السيناريو الذي يمكنه أن يجدد الحياة والمجتمع والدولة، وهو الذي نعيش على أمل تحقيقه وينبغي النضال من أجل أن يكون حقيقة، لأنه لا يمكن أن نتصور المنطقة دون مسيحييها.

(خ) خاتمة: قضية المسيحيين قضية تخص مستقبلنا كله

واقع الحال لا بد أن ننشغل بهذا الموضوع ليس من منطلق ديني وإنما من منطلق حضاري، وندرك أن ما يهدد الجزء هو في الواقع تهديد للكل. أن المظاهر التي تم التحذير منها مبكرا والتي تطل بقوة هذه الأيام خاصة فيما يتعلق بتناقص أعداد مسيحيي المنطقة، تعطي ذريعة –كما كتبنا مرة –للذين يحاولون إثبات عدم قدرة منظومتنا الثقافية على استيعاب التنوع. فسكوت العرب كما قال محمد سيد أحمد على " هجرة مسيحييهم هو سلاح يضرب به العرب أنفسهم بأنفسهم". ومن ثم باتت الضرورة التي يجب أن نعمل عليها بجد هو استعادة الغائبين في الداخل، مسلمون ومسيحيون كي يناضلوا معا. وإبطال أسباب التغييب. ونختم بما قاله قسطنطين زريق عام 1981 "إن مشكلة المسيحيين العرب، بصفتهم أقلية في المجتمع العربي الذي تنتمي كثرته إلى الإسلام، هي مشكلة تشترك في مسؤوليتها الأكثرية والأقلية، ولا يمكن أن تحل حلا جذريا إلا بتحولات جذرية في الجانبين معا، وذلك بالإقبال على بناء مجتمع قومي على أساس مصلحة الشعب ومنجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين والعدالة بينهم، والتحول من تسييس الدين إلى تقصي جوهره الروحي. والواقع أن الحديث عن المسيحيين والمستقبل يفتح قضية العرب بكاملها وقضايا المستقبل بمجموعها.

مرفق (1): جدول يرصد ألوان الطيف المسيحية التي تعيش في المنطقة.

الأرثوذكس الشرقيون	الأرثوذكس المشرقيون	الكاثوليك	الإنجيليون	الأسقفيون
الأقباط الأرثوذكس	الروم الأرثوذكس بإسكندرية وأفريقيا	انطاكية للمارونيين	الأقباط الإنجيليون	الأسقفيون في القدس
الأرمن الأرثوذكس	الروم الأرثوذكس بأنطاكية	الروم الكاثوليك في أنطاكية والإسكندرية والقدس	الأرمن الإنجيليون	مصر أثيوبيا وشمال أفريقيا
السريان الأرثوذكس	الروم الأرثوذكس بالقدس	الأرمن الكاثوليك	إنجيليو سوريا ولبنان	قبرص والخليج
	الروم الأرثوذكس بقبرص	السريان الكاثوليك	إنجيليو لبنان	الإنجيليون اللوثريون في الأردن
		الأقباط الكاثوليك		إنجيليو إيران
		الكاثوليك اللاتين		
		الكلدان الكاثوليك		

مرفق (2): ملاحظات على الجدول السابق

يعكس الجدول السابق، الكثير من التمايزات التي نتجت عبر التاريخ. ففي البداية سوف نكتشف إلى أي حد بلورت أحمال التاريخ العقدية الكثير منها... فلم تزل خلقيدونية[224] تقسم مسيحيو المنطقة إلى خلقيدونيين ولا خلقيدونيين، أو بتعبير أخر إلى شرقيين ومشرقيين (Oriental & Eastern)، بيد أن هذا لم يمنع من أن ينحاز بعض من الخلقيدونيين إلى العروبة ثقافة وصلاة. ونشير هنا إلى أن بعض الكنائس من التي انحازت إلى خلقيدونية، نجدها وقد انحازت إلى العروبة لغة وثقافة لكنيستها[225].. وهناك من قبل بأن تكون مرجعيته الروحية خارج جغرافيا المنطقة.[226] كما يشير الجدول السابق إلى أنه ليست هناك لغة واحدة أو قومية واحدة جامعة بين مسيحيي المنطقة. حتى الوصف الجغرافي نجده يتغير بتغير السياق الدولي وبحسب من يقوم بالوصف كما يلي: المسيحيون العرب، مسيحيو الشرق، مسيحيو الشرق الأوسط، مسيحيو المشرق، الأكثر أن هناك من كان يستخدم حتى الخمسينيات من القرن الماضي تعبير "مسيحيو الشرق الأدنى"، أخذا في الاعتبار أن كل وصف سوف يترتب عليه خريطة مغايرة والتزامات إقليمية مختلفة... وهو ما يدفعنا أحيانا إلى الأخذ بتعبير مسيحيي المنطقة.

---

[224] تجمع مسيحي مسكوني (عابر للحدود) عقد في منطقة خلقيدونية (تعقد هكذا تجمعات تحت اسم مجمع) وذلك في سنة 451 م، لمناقشة قضية لاهوتية معقدة كان من نتائج المجمع انقسام بين المسيحيين إلى تجمعين رئيسيين هما: الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية Oriental Orthodox Church والكنيسة الأرثوذكسية المشرقية Eastern Orthodox Church.

[225] مثل كنيسة الروم الأرثوذكس الإنطاكية.

[226] مثل مجموعة الكنائس الكاثوليكية حيث تتبع الفاتيكان، بيد أن بعضها انخرط في الحراك السياسي المحلي مثل الكنيسة المارونية وهناك من لم يزل يتحدث بلغة غير عربية مثل الأرمن حيث تجمع اللغة والقومية بينهم رغم اختلاف المذهب وأيضا الكنائس الروم والتي يجمع بينها اللغة اليونانية بالرغم من اختلاف المذهب كذلك التبعية فالروم الكاثوليك يتبعون الفاتيكان بينما الروم الأرثوذكس يتبعون الكنيسة اليونانية. كذلك مجموعة الكنائس الأسقفية التي تتبع كنيسة إنجلترا (كانتربري) التي انشقت عن الفاتيكان.

مرفق (3) المسيحيون العرب: مقاربة للأدبيات التي تناولتهم

1) لماذا مراجعة الأدبيات الخاصة بالمسيحيين العرب؟

أ. نظرا للتطورات التي مرت بالمقاربات التي تناولت إشكالية "المسيحيون العرب"، بفعل تأثير السياق المجتمعي Societal Context وبخاصة في العقود الست الأخيرة، سوف نلمح اختلاف هذه المقاربات من الأمل المطلق في إمكانية العيش والاستمرار الفاعل في خدمة أوطان المنطقة إلى الياس من صعوبة ذلك المر الذي ادى إلى نوعين من الهجرة: الداخلية حيث الانكفاء على الذات الفردية أو المؤسسية (الكنيسة)، والخارجية حيث الخروج من الأوطان. بيد أن الهجرة بنوعيها لم تمنع أن تناضل شريحة من أجل البقاء فاعلين كمواطنين. في هذا المقام من الأهمية بمكان الإشارة إلى أهمية السياق فمرحلة الاستقلال الوطني –قطعا –تختلف عن مرحلة النكوص والارتداد والخلف. وهنا سوف نلمح تأثير السياق في كل مرحلة من المراحل التاريخية على كل من هذه المقاربات وكيف وصلنا إلى ما نحن عليه حيث باتت القضية بهذا الإلحاح،

ب. قراءة الأدبيات سوف تعيننا على تلمس حجم القضية التي نحن بصددها، ومن ثم تحديد معالم المقاربة والتناول والأفكار المطلوبة في السياق التاريخي الراهن.

ت. ابتكار التوجهات الأساسية في تحديد الحراك السياسي والثقافي المطلوبين.

في ضوء ما سبق فأننا سوف نضع بعض المعايير التي انطلقنا منها في رسم خريطة الأدبيات الخاصة بالمسيحيين العرب كذلك التصنيف الذي اتبعناه فيما يتعلق بالكتابات والمقاربات التي تم اتباعها في هذه الكتابات وأخيرا الرؤى الحاكمة التي ميزت هذه الأدبيات أخذا في الاعتبار السياق التاريخي.•

• في هذا المقام يمكن مراجعة: Mark day، **The Philosophy of History**، **Continuum**، **2008**

2) ضرورة التمييز بين القراءة الاندماج والقراءة المونتاج♦

من الأهمية بمكان أن نضمن عند التعاطي مع الأدبيات الخاصة بالمسيحيين العرب التمييز بين القراءة المونتاج التي تنتقي ما تراه يمكن توظيفه في الصراعات الآنية دون الالتزام بالحقائق التاريخية والوقائع وأسبابها. فأحيانا يتم تجريد الواقعة من ملابساتها بهدف توظيفها سياسيا في أمور آنية وصراعات حالة. أن القراءة التاريخية "المونتاج"♦♦ تنحو نحو التوظيف السياسي- الديني أكثر من الميل إلى الموضوعية. فبفعل السياسة- الدين يتم تصنيف "المسيحيون العرب" تصنيفا يتفق والمصالح الدينية- السياسية في لحظة تاريخية معينة. وأحيانا وفي إطار دفاع "المسيحيين العرب" عن أنفسهم يعيدون قراءة التاريخ بما يحمي واقعهم.

ومقابل القراءة المونتاج التي تسود في أوقات التوتر، هناك القراءة "الاندماج"، وهي القراءة التي ترى "المسيحيين" مع "مواطنيهم" من خلال ديناميكية مجتمعية، والنضال المشترك من أجل تذليل كل ما يعوق هذه الديناميكية من التحقق، وهي القراءة التي تسود في أوقات النهوض الوطني. والقراءة "الاندماج" تعني أن هناك ذاكرة مرجعية واحدة يتم الرجوع إليها. ذاكرة تجد فيها كل اللاعبين في لحظة تاريخية معينة دون إقصاء لأحد، أو إسقاط لدور أحد كذلك ذاكرة تعنى بكل التفاصيل وبشتى الأبعاد: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ودور كل بعد في تشكيل الواقعة التاريخية. وعليه عندما نستعيد واقعة بعينها حتى وإن كانت تحكي قصة أزمة ما فأننا سوف هذه الأزمة في سياقها ونفهم العوامل التي أدت ما أدت إليه بتجرد -نسبي -،

♦ لمزيد من التفاصيل حول هذه الفكرة راجع سمير مرقس، المصريون المسلمون والأقباط وإشكالية الكتابة التاريخية بين الموضوعية والتوظيف الديني- السياسي: الذاكرة المونتاج والذاكرة الاندماج. دراسة مطولة قدمنا بها كتاب جاك تاجر كأقباط ومسلمون: منذ الفتح العربي إلى عام 1922، في طبعته الثانية التي صدرت عن الهيئة العامة للكتاب، 2010.

♦♦استعرنا هذا التعبير من يان اسمن، الذاكرة الحضارية: الكتابة التاريخية والذكرى والهوية السياسية، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب، المشروع القومي للترجمة، 2005. وقد قمنا بصياغة "الذاكرة الاندماج" مقابل "الذاكرة المونتاج".

فكل اللاعبين حاضرين وكل أسباب الواقعة ظاهرة ومن ثم تكون القراءة موضوعية بدرجة أو أخرى. وفي هذا المقام يقول المفكر الموسوعي كوندورسيه: "أن التاريخ الواحد هو القاعدة الأولى لتقدم المجتمعات البشرية"♦ووفق هذا الفكرة لا يستقيم ما يلي:♦♦

– إسقاط حقبة ما أو مرحلة ما من الذاكرة التاريخية سهوا أو عمدا.

– استئثار طرف ما في اللعبة السياسية– الدينية بكتابة التاريخ، ومن ثم تخضع الكتابة التاريخية للهوى الديني أو السياسي.

كما لا ينبغي التعامل مع هذه النوعية من الكتابة التي تتحدث عن جماعة تربطها رابطة اما ولكنها حاضرة في المجتمع وفق روابط أخرى على أنها:

- مجرد حواديت نستدعيها للترويح عن أنفسنا في الحاضر.
- أو خنادق نتحصن بها هربا من هذا الحاضر أو رفضا له.
- أو اسلحة نستخدمها في معارك راهنة ذات طبيعة سياسية.
- أو وقائع –نظنها– نقية نستدعيها لمواجهة واقع لا نرضى عنه.

في ضوء ما سبق، سوف نجد كيف أن "الذاكرات التاريخية" باتت تتأثر بفعل الواقع حيث يتم إعادة تسويقها بعد تجميلها بما يخدم الواقع ومعاركه وهو ما يسهم في خلق هويات مرتبكة يسهل الا تفهم أهمية الارتباط التاريخي بين المسيحيين العرب والأرض التي انطلقت منها الخصوصية المسيحية. كما تعوق فهم خصوصية المسيحية

♦ **جوزف هوروس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، سلسلة زدني علما رقم (76)، منشورات عويدات، 1986.**

♦♦ **يمكن مراجعة: ف. جوردونشايلد، التاريخ، ترجمة عدلي برسوم عبد الملك، مكتبة الأفكار رقم (1)، الدار المصرية للكتب، د.ت.**

Richard Dagger ،Metropolis ،Memory،& Citizenship in Democracy، Citizenship & the Global City ،Edited by EnginIsin ،Routledge،2000.

الشرقية. إنها لحظة متشابكة تحريضية تؤدي إلى ردة فعل سلبية تتراوح بين الانكفاء والهجرة خاصة في أوقات التردي نتيجة التصورات الدونية أو الممارسات الإقصائية.

3) ثلاثة أنواع من الكتابات/المقاربات/المصادر

في إطار ما سبق قمنا بتجميع عدد معتبر من الأدبيات♦ وفق المنهجية والمعيارية التي أشرنا إليهما خلال الفترة الزمنية من مطلع القرن العشرين إلى وقتنا هذا. وقد وجدنا أن هناك ثلاثة أنواع من الكتابات وذلك كما يلي، أولا: الكتابات الدينية. ثانيا: الكتابات الأكاديمية. ثالثا: كتابات متفرقة.

أولا: الكتابات الدينية:

ونقصد بها الكتابات التي صدرت عن المؤسسات والكيانات الدينية مثل: الكنائس والمجالس والهيئات المسكونية سواء في المنطقة العربية أو الدولية. وقد تنوعت هذه الكتابات بين البيانات والوثائق والكتب والأدلة وأعمال الندوات والمؤتمرات.

ثانيا: الكتابات الأكاديمية:

ونقصد بها الكتابات التي صدرت عن المؤسسات البحثية أو الجامعات أو حررها وكتبها عدد من الباحثين الذين عنوا بموضوع المسيحيين العرب. ويشار هنا إلى أن التنوع كان سمة الذين تصدوا لهذا الموضوع فمنهم المسيحي وغير المسيحي، العربي والأجنبي، بيد أن ما جمعهم هو العامل البحثي.

♦ مرفق في نهاية البحث ثبت بأهم المصادر التي أطلعنا عليها واعتمدناها في بحثنا أولا: ملحق (1) المصادر باللغة العربية، ملحق (2) المصادر باللغة الإنجليزية.

ثالثا: الكتابات المتفرقة:♦

نظرا لأهمية الموضوع وأنه بات ساخنا لاعتبارات تتعلق بالجيوبوليتيكا العربية فلقد كان –ولم يزل– محل اهتمام الميديا بعناصرها المتنوعة.

مرفق (4): قراءة في وثائق مسيحية مسكونية حول خيار المسيحيين التاريخي

"إن مشكلة المسيحيين العرب، بصفتهم أقلية في المجتمع العربي الذي تنتمي كثرته إلى الإسلام، هي مشكلة تشترك في مسؤوليتها الأكثرية والأقلية، ولا يمكن أن تحل حلا جذريا إلا بتحولات جذرية في الجانبين معا، وذلك بالإقبال على بناء مجتمع قومي على أساس مصلحة الشعب ومنجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين والعدالة بينهم، والتحول من تسييس الدين إلى تقصي جوهره الروحي...والواقع أن الحديث عن المسيحيين والمستقبل يفتح قضية العرب بكاملها وقضايا المستقبل بمجموعها...."[227]

واقع الحال، كان من المفترض أنه بعد الحراكات الشبابية الشعبية الثورية، أن يتم تجاوز مرحلة النزاعات الدينية إلى الانخراط الجاد في بناء الأوطان على قاعدة المساواة التامة والشراكة الوطنية الفاعلة. وبالفعل انخرط البعض إلا أن البعض الأخر لم يزل قلقا من خطابات اقصائية وممارسات استبعادية وعنفية تسبب اليأس بالرغم من الديناميكية الثورية التي تفتح آفاقا لتغييرات جذرية ودفعن الكثيرون من التعاطي

♦ نذكر لقاءات نظمها معهد أنيبللي الإيطالي للدراسات ومعهد العالم العربي وجمعية سانت ايجيديو والجامعة الإنجيلية بألمانيا. كما أذكر كيف خصصت جريدة النهار اللبنانية ملحقها الأسبوعي الثقافي(يناير 1998) حول هذا الموضوع تحت عنوان: "أوقفوا هجرة مسيحيي الشرق!"...وقد شارك في هذا الملحق نخبة من مثقفي المنطقة...وشارك من مصر الراحل الكبير محمد سيد أحمد، والدكتور ميلاد حنا، وكاتب هذه السطور.

[227] راجع قسطنطين زريق، المسيحيون العرب والمستقبل، المستقبل العربي، عدد 27، مايو 1981.

الإيجابي مع موجات الحراك العربي[228]. صحيح أن السياق تبدل إلا أن القلق الوجودي لم يزل حاضرا[229]. وصحيح أن هناك من المسيحيين من انخرط في الحراك الثوري والسياسي الراهن إلا أن هناك من لم يزل خائفا. وعليه لا بد من أن ننشغل بقضية المسيحيين العرب ليس من منطلق ديني وإنما من منطلق حضاري. وندرك أن ما يهدد الجزء هو في الواقع تهديد للكل. فالمظاهر التي تم التحذير منها مبكرا والتي تطل بقوة هذه الأيام خاصة فيما يتعلق بتناقص أعداد مسيحيي المنطقة، تعطي ذريعة -كما كتبنا مرة -لإثبات عدم قدرة منظومتنا الثقافية على استيعاب التنوع...فسكوت العرب كما قال محمد سيد أحمد، على "هجرة مسيحييهم هو سلاح يضرب به العرب أنفسهم بأنفسهم".[230] ومن ثم باتت الضرورة التي يجب أن نعمل عليها بجد هو استعادة الغائبين في الداخل ومواجهة أسباب الهجرة إلى الخارج. وإيجاد حلولا ناجعة وحاسمة لإشكاليات مزمنة من عينة: فالتحديات التي تم رصدها يمكن أن نوجزها في الآتي:

1) عدم المساس بالعقائد وحرية إقامة الشعائر الدينية.
2) القبول بالمساواة الكاملة وتوفير الفرص المتكافئة للجميع.
3) عدم تعرض المسيحيين لأي انتهاكات من أي نوع.

---

[228]لا بد من رصد أن هناك كتل شبابية وجانب من الطبقة الوسطى طبقية تصر على الحضور المجتمعي والنضال السياسي من على أرضية المواطنة. ويشار هنا إلى استقلالية هذه النخب عن المؤسسة الدينية. وفي المقابل هناك كتلا وطبقات لم تزل تجد في المؤسسات الدينية الأمان في لحظات التغيير.

لمزيد من التفاصيل في هذا المقام يمكن مراجعة: فيفيان فؤاد، الأقباط وثورة 25 يناير، ورقة منشورة في كتاب "الربيع العربي ومسيحيو الشرق الأوسط"، دار الديار، القدس، 2012.

[229] راجع مي مجيب عبد المنعم، تحديات مستقبلية: أوضاع المسيحيين العرب والصعود الإسلامي بعد الثورات، موقع السياسة الدولية، 2012.

[230]راجع الملحق الذي أصدرته جريدة النهار البيروتية بعنوان: "أوقفوا هجرة مسيحيي الشرق"، يناير 1998.

ونشير هنا إلى أن هناك اصرارا مسيحيا على الحضور الفاعل على أرضية المواطنة.[231]

وربما يكون من المفيد أن نلقي الضوء على أخر وثيقة تعلن بحسم أن المسيحيين العرب مصرون على الخيار التاريخي الذي انحازوا له عبر العصور لأنهم أبناء المنطقة ولأن المسيحية قدست المنطقة العربية وانتشرت منها إلى العالم. وقد صدرت الوثيقة بإجماع كل الحاضرين حيث جاء فيها ما يلي:

"نجتمع وفي يقيننا أن الضرورات الوجودية باتت تتطلب منا أن نتدارك ما طرأ على واقع مجتمعاتنا من تحولات سياسية ومجتمعية وثقافية تصيب عمق حضورنا وشهادتنا في بلادنا والمنطقة بأسرها. وإننا في ذلك نتطلع إلى استنباط طرق جديدة

---

[231] في هذا المقام نذكر العديد من الوثائق الرسمية التي صدرت عن المدنيين المسيحيين أو المؤسسات الدينية المسيحية العربية كما يلي:

(1) الرسالة الرعوية الصادرة عن اجتماع رؤساء الكنائس في الشرق 12–1985/13.

(2) الرسالة الرعوية الصادرة عن اجتماع رؤساء الكنائس في الشرق 22–1998/24.

(3) الرسالة الرعوية الصادرة عن اجتماع رؤساء الكنائس في الشرق 20–2000/21.

(4) وثيقة الحضور المسيحي في الشرق، ورقة عمل مشتركة بين مدنيين ورجال الدين، 1998.

(5) وثيقة الحوار والعيش والواحد التي أصدرها الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، 2002.

(6) وثيقة الاحترام المتبادل بين أهل الأديان التي أصدرها الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، 2008.

(7) وثيقة: "وقفة حق: كلمة إيمان ورجاء ومحبة من قلب المعاناة الفلسطينية"، اصدار مجموعة من القيادات المدنية والدينية والفلسطينية، 2010.

(8) مواطنون في وطن واحد، ثلاث وثائق أصدرتها مجموعة من المثقفين الأقباط خلال الفترة من 2007 إلى 2010.

(9) "الحضور المسيحي في الشرق: شهادة ورسالة"، صدرت 1992.

(10) وثيقة "معا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع: العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين في العالم العربي"، صدرت 1994.

(11) المسيحية في الشرق على عتبة الألف الثالث، 2001.

في مقاربة حقائق وجودنا في تلك المنطقة تتجاوز ما ألفته الأذهان من مقولات الفقه السياسي والديني العتيقة.. وحين نعاين المشهد الراهن،.. لا بد من أن نعاين مبلغ المخاضين الحضاري والتاريخي اللذين تمر فيهما المنطقة" .

بهذه الكلمات يستهل المجتمعون من القيادات المسيحية الدينية والمدنية الوثيقة التي صدرت عنهم في نهاية اللقاء الذي نظمه مجلس كنائس الشرق الأوسط بلبنان (في الفترة من 22 إلى 25 مايو الماضي)، وظني أنها وثيقة تاريخية تمثل تحولا تاريخيا حاسما لا بد من التوقف عنده، وذلك للملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: اتفق الحاضرون من واقع المسؤولية الإيمانية والسياسية على أن المخاض الراهن الذي تشهده المنطقة على المستويين الحضاري والتاريخي لا بد من مواكبته بروحية ومنهجية جديدة تتجاوز الماضي بكل ملابساته. لذا نتلمس في ثنايا الورقة لغة فيها نوع من المراجعة الذاتية التي تدفع نحو الانحياز إلى جديد التحولات في المنطقة.

الملاحظة الثانية: أكد مسيحيو المنطقة بحسم أنهم ينطلقون في حركتهم من منطلق الشراكة الإنسانية مع شركاء الواقع على اختلافهم من على أرضية المواطنة (لا الطائفة ولا الملة ولا الإثنية). ويضعون أنفسهم في قلب "المعمعة" فتشير الوثيقة إلى ما يلي، *ومن مقاصدنا أن نستأنف العزم ونجدد السعي ونشارك إخوتنا وأخواتنا في هذا الشرق ونسير وإياهم على طريق النضال في سبيل الارتقاء بالإنسان إلى المقام السني الذي يصبو إليه بكل جوارحه، أي* بشتى الوسائل النضالية.

الملاحظة الثالثة: أن كل من المسؤولية والنضال اللذين الزم المجتمعون أنفسهم بهما، تنطلق من دافع ذاتي للحضور الفاعل لمواجهة ما تتعرض له المنطقة من مخاطر، وفي هذا يقول النص: *" ... نقول لأنفسنا أن أوطاننا ليست دار استثمار وعبور، بل موضع الجد والشهادة. لقد نصبنا الله في أرض المشرق شهودا للرفق الإلهي والأخوة الكونية والتسالم الإنساني الصادق. وزرع فينا، على ضعفنا، طاقة لا يستهان بها على*

الجهاد الروحي والإنساني يريد بها منا أن نؤازر أهل المشرق على استئصال الداء العضال الذي يعبث في جسم مجتمعاتنا ويفت في ساعدها ويضعف من قواها.

الملاحظة الرابعة: نجحت الوثيقة في رسم وقائع المشهد الحالي: *"الواعدة والمقلقة"*، ونبدأ *"بالواعدة"* : حيث تعترف الوثيقة بحسم لما قام به الشباب في إحداث تحولات كبرى في المنطقة وفي هذا تذكر الوثيقة كيف *استنهضت الطاقات الفتية في المجتمعات العربية، فدفعت بالقوى الشبابية الصاعدة إلى المطالبة بإسقاط أنظمة الاستبداد الفكري والسياسي والاجتهاد في صياغة تصور جديد للمجتمعات التي يعيشون فيها يقوم على احترام حقوق الإنسان الفردية، وفي طليعتها الكرامة الذاتية والحرية الخلاقة، وتعزيز قيم المساواة والعدالة والتضامن. فظهرت فجأة في سماء الشرق شمس بهية قد اكفهر بإزائها كل ما كان قديما. فانتفض الناس لكرامتهم في أشكال شتى، وانبثقت من انتفاضتهم أنوار الرجاء راحت تنتشر في كثير من البلدان تبدد غياهب الظلام وتبعث في الوجدان المشرقي حياة وانتعاشا.*

أما "الوقائع المقلقة" فقد كانت كثيرة ومنها: **أولا**، ما تتعرض له مركزية القضية الفلسطينية من محاولة تهميش، ورصد ليس فقط تهويد القدس وإنما تهويد الدولة والأرض، والحيلولة دون إقرار السلام العادل الشامل. **وثانيا**، ثبات بعض الأنظمة العربية المستبدة. وثالثا: استفحال الأصوليات الدينية. ورابعا: الفساد السياسي والخلل الاقتصادي والظلم الاجتماعي.

الملاحظة الخامسة: انتهجت الوثيقة في رسم الوقائع الواعدة والمقلقة منهجا نقديا ودقيقا ومركبا في أن واحد. وكمثال نشير إلى كيف وصفت الوثيقة مسألة الفساد السياسي والخلل الاقتصادي والظلم الاجتماعي وذلك كما يلي: *"...ما انفكت المجتمعات العربية تعاني ضروبا شتى من الفساد السياسي والخلل الاقتصادي والظلم الاجتماعي. فالأنظمة السياسية التي تعاقبت على إدارة المجتمعات العربية منذ منتصف القرن العشرين ابتليت بالفساد والزبائنية والعقم الفكري في استثمار موارد العالم العربي، مما أفقر الناس وحصر الثروات في أيادي الأسر الحاكمة وحفنة من*

المستثمرين النافذين المواطئين لأصحاب السلطان. فإذا بتلك المجتمعات تفتقر إلى أبسط البنى التي ترعى الإنماء الاجتماعي والتربوي والصحي."

الملاحظة السادسة: طرحت الوثيقة رؤية للتوافق تتناسب والتحولات التي جرت في المنطقة، توافقا يقوم على قاعدة المواطنة. وعليه لا بد أن يجتهد الساسة والفقهاء في تدعيم المواطنة فكرا وممارسة. وفي هذا السياق أدانت الوثيقة التدخل الخارجي من جانب والاستقواء بالغرب من جانب أخر. وحول ما سبق يقول النص: "*آن الأوان لصياغة ميثاق جديد للمعايشة يحترم كرامة الإنسان، به يبتكرون أنموذجا طليعيا للحكم الرضي، ويخصب في ظله الفكر الحر، وتعز في كنفه الديمقراطية السليمة. والمسيحيون المشرقيون عازمون على اغتنام هذا الزمن التاريخي الواعد ليسهموا في تنوير الفقه السياسي حتى يغدو قابلا للإتيان بمواطنة يشعر بها كل إنسان بأنه أصبح خلقا كسائر الخلق، له متعة ذاتية لا تزدري وكرامة أصيلة لا تمتهن وقيمة أصيلة لا تستباح. وحدها مثل هذه المواطنة تضمن لجميع أبناء الشرق العيش الكريم الحر المزدهر. أما الاصطفاف في معسكرات التحالف المريب بين الأقليات واستنجاد الغرب ومواطأته على شركاء الأرض والمصير، فأمور لا تليق*" .

وبعد، يعكس النص الذي بين أيدينا إصرار من مسيحيي المنطقة على الحضور الفاعل الحر والمثمر في حياة المجتمعات العربية" وعلى المشاركة في تصميم هيئة الوجود العربي المقبل في جميع أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية" وفي رسالة إلى الإسلام السياسي ترسل الوثيقة برسالة إليه من واقع الواصل والحوار: "وإننا نسألهم أن ينظروا إلينا وإلى أنفسهم نظرة رحبة منعتقة من مقولات الفقه الديني السياسي القديمة حتى نتشارك في صياغة ميثاق جديد للمعايشة الإنسانية ترعى التنوع في داخل مجتمعاتنا وتصون الاختلاف وتهيئ لأبناء الشرق أسباب العيش الكريم والانتعاش الوجودي والازدهار المغني."

أظن، أن الوثيقة بما تضمنته استطاعت أن تستلهم روحية الحراك الثوري العربي وأن تترجمه إلى مبادئ حاكمة لحركة المسيحيين العرب الراهنة والمستقبلية. وعليه فإن

هناك ضرورة لأن تتلقف كيانات المجتمع المدني الذي تجتاحه حركات مجتمعية جديدة مفتوحة أن تستوعب "المسيحيون" وتدمجهم في الحركيات الجديدة. كذلك على سلطة ما بعد الثورات أن تجتهد على تحقيق التوافق الوطني وتؤمن كل سبل الحضور على قاعدة المواطنة والمساواة التامة، إنه تحدي يفرض نفسه علينا جميعا.

المصادر:

أولا: باللغة العربية

1) المسيحية عبر تاريخها في المشرق، مجلد/تأليف مشترك، مجلس كنائس الشرق الأوسط، 1998.

2) الأب جان كوربون، كنيسة المشرق العربي، دائرة الإعلام، مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط 2، 1996.

3) ألبرت حوراني، الأقليات في الوطن العربي.

4) ريجيسدوبريه، المسيحيون في العالم العربي، 2000.

5) لا عروبة من دون المسيحيين، أعمال ندوة مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية، بيروت، 2011.

6) جيروم شاهين، المسيحيون العرب: التحديات الراهنة وخيارات المصير، 2008.

7) طارق متري، سطور مستقيمة بأحرف متعرجة: عن المسيحيين الشرقيين والعلاقات بين المسيحيين والمسلمين، 2008.

8) المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات، (جورج خضر وطريف الخالدي وإدمون رباط وقسطنطين زريق ورضوان السيد ووجيه كوثراني)، 1981.

9) جورج قرم، جيوبوليتيكا الأقليات، 1995.

10) القس الدكتور رياض جرجور، كنائس الشرق الأوسط والتحديات الراهنة، 2003.

11) سمير مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، ميريت للنشر، 2000.

12) سمير مرقس، المسيحيون العرب ما بين "الرجاء الحي" و"أطلنطا الغارقة" إطلالة على خريطة الأدبيات المعاصرة؛ في "مسيحيو الوطن العربي: التاريخ-

الدور- المستقبل، الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، 2013. (دراسة مسحية حديثة لكل الأدبيات التي تناولت هذا الملف: المسيحيون العرب، تفيد في تتبع مساراتهم، ومبادراتهم وردود أفعالهم، وأسباب دفعهم للحضور والإعاقات التي تؤدي للغياب.

13) سمير مرقس، الأقباط: من انتزاع المواطنة إلى اصطناع الأقلية واختراع الملة اطلالة على سيناريوهات المستقبل، في أعمال ندوة لا عروبة من دون المسيحيين، مركز عصام فارس للشؤون اللبنانية، بيروت، 2011.

ثانيا: باللغة الإنجليزية:

1) Aziz S.Atia، Eastern Christianity History.1968

2) AntonieWessels، Arab & Christian?: Christians in the Middle East.1995

3) Robert Brenton Betts، Christians in the Arab East.1978)

4) Kenneth Cragg، The Arab Christian: A History In The Middle East.1992

5) Kymlicka، Will& Norman، Wayne(eds.).2000.Citizenship In Diverse Societies.

6) Jonathan Torres، Rodolfo &Inda، Xavier.(eds.).1999.race & Citizenship: A Reader ،Identity

مستقبل المواطنة والمسألة الكردية

رستم محمود

كاتب وباحث سوري

مقدمة:

يمكن التأريخ لانتظام الدولة القومي في كل من سوريا والعراق بدأ مع انقلابي البعث الشهيرين في كلا البلدين فيمارس عام 1963.[232]

لم تكن "الدولة القومية البعثية" في كلا البلدين خطوة متقدمة في الاتجاه التنموي فيما يخص تعزيز المواطنة،[233] كما كانت الحال في التجارب التقليدية في البلدان الديمقراطية، أي أنهما لم تعززا مستوى المساواة بين مجموع المواطنين ليتمتعوا القدر نفسه من القوة المادية والرمزية للوصول إلى المجال العام ومؤسسات الدولة والتأثير بهما. حدث ذلك لسببين مركبين:[234]

---

[232] كانت فترتا حكم الأخوين عبد السلام وعبد الرحمن عارف للعراق "1963–1968" فترتي حكم قوميتين، بالرغم من عدم انتماءهما الرسمي لحزب البعث، لكنهما كانا قوميين قريبين من نظام الرئيس جمال عبد الناصر وقتئذ.

[233] أصدرت القيادة القومية لحزب البعث "السوري" كراسا سياسيا في أواخر عام 2014، بعنوان (المواطنة والسيادة الوطنية)، يختصر الرؤية البعثية لمفهوم المواطنة، جاء فيه حرفيا: "ويعمل مبدأ المواطنة على دمج الانتماءات الفرعية سواء كانت الإثنية أو القومية أو المذهبية أو العرقية، في بوتقة واحدة هي الانتماء الوطني لوطن موحد". طبعا يقصد هنا بالضبط هو السعي لصبغ هوية اصطناعية قومية عربية على كافة الهويات الاجتماعية والسياسية والثقافية الأخرى التي تخص المواطنين، حتى الذين لا يقبلون بها.

[234] للاطلاع على تفاصيل أفات "الهندسة الاجتماعية للسياسات البعثية" يمكن قراءة الكتاب النوعي للباحث والكاتب العراقي كنعان مكية "القسوة والصمت؛ الحرب والطغيان والانتفاضة في العالم العربي" دار الجمل، 2005.

- لم يأت هذا النظام القومي على أنقاض أنظمة إيدلوجية أو دينية أو هوياتية نابذة لكتل من مجموع السكان في هذين البلدين، بل على العكس تماما، كان النظامان السياسيان، نظام الحكم الملكي في العراق ونظام حكم البرجوازية/الليبرالية في سوريا. كانا نظامين بالغي القدرة على الاحتواء والقبول بمعظم الكتل الاجتماعية في البلدين، والتفاعل معهم على أسس المواطنة، وإتاحة أكبر قدر من المجال العام لهم للظهور في مؤسسات الدولة التشريعية والسلطوية، بدرجة شبه متساوية. لذا فأن هذين النظامين القوميين جاءا لعكس سياق عملية "دولة المواطنة" التي كانت تسير بخطى نامية في كلا البلدين منذ تأسيسهما على أنقاض الدولة العثمانية 1918.
- لم تكن البنية الإيدلوجية والسياسية والنخبوية لحزب البعث تنمي لطبيعة النزعات القومية التي تماهي بين "الأوطان" والكيانات التي تحيا بها، حيث أن فكرة الأمة مرتبطة في مخيلتها العميقة بـ"مجموع المواطنين" بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والطائفية والدينية، كما كانت نزعة الأمة "The Nation" الفرنسية والإنكليزية على الدوام. بل كانت القومية البعثية، بكل تفاصيلها ومكوناتها، تنزع دوما لأن تكون نزعة عرقية عابرة للكيانات التي تحيا بها، وحيث مفهوم "الشعب" متراكب في مخيلتها مع المنتمين لعرق بذاته، أو الذين يقبلون التحلل بها عبر تخليهم عن أية أرومة خاصة بهم. كانت البعثية نسخة عربية معدلة من نزعة "Volks" الألمانية/النازية، التي كانت ترى الألمان شعبا عابرا للكيان الألماني من جهة، ومن جهة أخرى أن الدولة الألمانية تحوي على عناصر غير أصيلة من غير الألمان يجب أما صهرهم أو التخلص منهم. جاءت البعثية بهذه النزعة لكيانين بالغي التركيب والاصطناعية منذ التأسيس، وبهما حساسيات اجتماعية وجهوية وهوياتية بالغة التنوع.

بهذا المعنى كانت السياسات البعثية بكل تفاصيلها المرئية والمستترة نابذة لكتل كبرى من مجتمعات هذين البلدين، سواء كانوا من الذين ينتمون إلى إثنيات غير عربية كالكرد والأرمن والسريان–الآشوريين والتركمان، أو من "العرب" الذين لا ينتمون للفضاء السياسي والإيديولوجي للقومية العربية، كالليبراليين والإسلاميين. فعملية "البعثنة" التي كانت تعني قومنة المؤسسات العامة وكامل المجال العام كانت تمر

عبر عملية قاسية ومركبة من "الهندسة الاجتماعية والسياسية" التي كانت على حساب هذه الكتل من المواطنين من غير العرب القوميين.

الخلفية السياسية – الثقافية:

منذ أوائل الستينيات من القرن المنصرم، شكلت المسألة الكردية في العراق، وفيما بعد في سوريا، شكلت تحولا نوعيا في النمط "التاريخي" التقليدي لمسألة الأقليات في منطقة الشرق الأوسط. ذلك النمط الذي كان موروثا عن سابق عهد السلطنة العثمانية، التي كانت بمعنى ما سلطة سياسية –رمزية للمسلمين السنة الذين يشكلون العصب المركزي لتلك الدولة، في أغلب مراكز القرار ومفاصل السلطة الفعلية، وكانت ثقافتهم وهويتهم هي التي تطغى على المجال العام الفعلي والرمزي. مقابل ذلك كان مواطنو المجتمعات الداخلية[235] العثمانية من غير المسلمين السنة، يحظون بحضور فعلي ورمزي في المركز ومؤسسات القرار والحكم أقل من نظرائهم من العثمانيين المسلمين السنة؛ رغم هامش الحقوق والحكم المحلي الذي كانوا يحظون به.

إلى حد كبير حافظت "مركزية" المسلمين السنة على حضورها الرمزي والفعلي ذاك في مجمل دولنا، خلا لبنان الذي شكل نموذجا أولا لتوازع السلطة بين المسلمين والمسيحيين. لكن اندلا ع المسألة الكردية في العراق منذ عودة الزعيم الكردي الملا مصطفى البرزاني من منفاه من الاتحاد السوفياتي عقب انقلاب عبد الكريم القاسم عام 1957، ومن ثم لأسباب مركبة ومعقدة للعلاقة بين الحكومة المركزية والحزب الديمقراطي الكردستاني، بدأ الصراع المسلح عبر ثورة أيلول الكردية عام 1961.

---

[235] كان ثمة أنماط من "الحياة الداخلية" الخاص للكثير من المجتمعات المحلية العثمانية، مثلا أن تقوم إدارة دينية/مذهبية لطائفة ما بعينها بإدارة الشؤون الاقتصادية والقضائية والدينية والوقفية...الخ للمنتمين لهذه الطائفة، وأن يكون التفاعل الاجتماعي بين المنتمين لهذه الجماعة شبه محصور فيما بينهم. شيء شبيه بالجيتوات اليهودية في أوربا خلال القرون الوسطى، وإن بجغرافيات مفتوحة. مفهوم "الحارة" في الثقافة الشامية التقليدية تعبير مباشر عن ذلك.

كان لذلك أن يحدث تحولا في الوعي التقليدي لمسألة الأقليات في عموم الإقليم، فالأكراد ينتمون إلى "الأرومة" الدينية المسلمة السنية، لكنهم كانوا أكثر المكونات الاجتماعية شعورا بالغب والتهميش والصهر من قبل أجهزة الدولة والسلطة المجتمعية للأغلبية السكانية. وهو شيء حول مسألة الأقليات من نمطها التقليدي "البسيط"، لتغدو مسألة مركبة تخص جميع الجماعات المشكلة للعموم الوطني، وصارت مسألة تخص البنية الإيدلوجية للنظام الحاكم، وليست محتكرة ومبنية فحسب على الهوية الاجتماعية والدينية للأغلبية السكانية.

شكل الكرد في كلا البلدين أكثر ضحايا تلك العملية من القومنة البعثية وضوحا وظهورا، ذلك لحجمهم الديمجرافي الكبير وتموضعهم الجغرافي المقلق لهذه النزعة البعثية، وأيضا لنزعتهم القومية الحادة المضادة لهذه النزعة البعثية، حيث كانوا على الدوام متمايزين بذلك عن باقي الإثنيات القومية الأخرى في كلا الدولتين.

يمكن ذكر العشرات من الأمثلة عن "السياسات البعثية" المناهضة للحقوق المواطنين للكرد في كلا البلدين، بدأ من تغير الاسم الرسمي للبلاد "الجمهورية العربية السوري" وصبغه بالسمة القومية العربية، إلى تغير تعريف "الشعب" في البنية الدستورية، واعتباره قوميا عربيا فحسب، إلى تحديد هويات المؤسسات العامة التابعة للدولة "التلفزيون العربي السوري، الجيش العربي،...الخ" وليس انتهاء بتعريب كامل المجال العام الثقافي والإعلامي والبيروقراطي والسياسي، وعدم السماح للثقافة واللغة والهوية الكردية من الاستفادة من مقدرات الدولة ومؤسساتها.

ضمن هذا السياق فإن اصطلاح "المواطنة" بات متمركزا في المخيلة العامة والعقل الجمعي للكرد في كلا البلدين بالقبول والمرور بتلك العملية من القومنة البعثية، أي

بقبول الكرد للصهر والتماهي مع الأغلبية السكانية القومية العربية، فالمواطنة في المخيلة الكردية تعني "حتمية التعريب" والقبول به[236].

أحدثت البعثنة خللا بنيويا في وعي هذا الجماعة الإثنية في كلا البلدين لمفهوم المواطنة، بتعاريفها ومستويات نشاطه القانونية والسياسية والرمزية المختلفة؛ بل باتوا يحملون في قرارة أنفسهم الكثير من الرفض والتشكيك بها، وينزعون دوما للمطالبة والإقرار لهم بالكثير من الضمانات والامتيازات التي يجب أن تحميهم من ذلك، خصوصا فيما يتعلق بقومنة مضادة، في مجالهم الجغرافي بالتحديد ضمن هذين البلدين.

مضامين البحث:

يسعى البحث لإجراء مقارنة بين أحوال وتحولات مسألة المواطنة في كل من سوريا والعراق، ومدى ارتباطهما بتفاصيل وتموضعات المسألة الكردية في كلا البلدين. ليكشف ويستنتج عبر هذه المقارنة مستويات التطابق والاختلاف بين النموذجين.

هنا لا بد من التذكير بأن البنية الإيدلوجية والسياسية "العقل السياسي" لكلا النظامين البعثين في كل من سوريا والعراق كان واحدا، لكن تحولات المسألة الكردية والمسيرة السياسية في كلا البلدين كان مختلفا في الكثير من الأحيان، ومن هنا يكسب منطق المقارنة حيويته.

سيتضمن البحث خمسة مستويات من التحليل متعلقة بمسألة الحضور الاجتماعي والسياسي للأكراد في كل من العراق وسوريا، راهنا ومستقبلا، وعلاقتها بمستقبل المواطنة في كلا الدولتين. حيث سيعتمد الباحث على التعريف التقليدي للموسوعة الأمريكية الأقليات على أنها: "جماعات لها وضع اجتماعي داخل المجتمع أقل من وضع الجماعات المسيطرة في المجتمع نفسه، وتمتلك قدرا أقل من القوة والنفوذ

---

[236] كان كل شيء عام في كلا البلدين يرتبط بتسميته بـ"العرب"، فعلى بطاقات الهوية الشخصية كان مكتوبا "مواطن عربي سوري" وكان التلفزيون يسمى "التلفزيون العربي السوري" وحتى كود البناء الهندسي العلمي الخاص بكل دولة بعينها، كان يسمى في سوريا بـ"الكود العربي السوري".

وتمارس عددا أقل من الحقوق مقارنة بالجماعات المسيطرة في المجتمع وغالبا ما يحرم أفراد الأقليات من الاستمتاع الكافي بامتيازات مواطني الدرجة الأولى". ويعتبر الباحث أن المواطنة في حيزها الوظيفي هذا المبحث، هي تعريفا ما هو نقيض ذلك تماما؛ أي أنها مجموعة الإجراءات السياسية والقانونية والرمزية والاجتماعية والاقتصادية التي توفر لمجموع المواطنين نفس الدرجة من القوة والنفوذ ليتمتعوا بجميع مضامين وحقوق أفراد "الدرجة الأولى".

المستويات الخمس:

1. إرث الدولة القومية والهندسة الاجتماعية في كل من سوريا والعراق.
2. راهن العثمانية المحدثة في هذين البلدين.
3. الامتياز الجغرافي والمساواة في العقد الاجتماعي–السياسي.
4. المضامين القانونية والسياسية والاقتصادية والثقافية لذلك، ومستقبلها.
5. نتائج ذلك على باقي مجتمعات هذه الدول، والدول المحيطة.

أولا: راهن العثمانية المحدثة في هذين البلدين

يبدو جليا أن مستوى العنف والتناحر المتبادل بين الجماعات الأهلية في كلا البلدين، أن بشكلهما المباشر والواضح، أو بأشكالهما المستترة الكثيرة، يبدو واضحا أن ذلك لن يسمح لهذه الدول، بأي شكل كان، أن تعودا من جديد ككيانين مركزيين بسلطة وقانون عام واحد. على الأقل هذا هو المستشف من خلال المنظور من الأحداث الراهنة.

ما يبدو مرئيا، أن شكل العقد الاجتماعي–السياسي الذي سيعقب مجموع هذه "الحروب"، ستشكل قطيعة مع ما سبقها من عقود، حيث كانت تلك الأخيرة مسببة رئيسية لما وصلت إليها الأحوال في كلا البلدين. فهذا العقد لا يمكن أن يكون مبنيا على ما سبقتها من عقود أو تعديلا لها، بل ستعيد بناء جميع البنى المشتركة كلها

(الدولة، الدستور، القوانين، هوية المجال العام الرسمي، شكل تقاسم السلطات، العلم...الخ) من جديد.[237]

بناء على المجريات في البلدين، فإن هذا التعاقد/التوافق السياسي والاجتماعي سوف يبنى ثلاث أسس مركبة:

- سيمنح الكتل الاجتماعية والأهلية طاقة كبيرة لأن تتحول إلى بنى سياسية، لها مؤسساتها ومجالها العام ورموزها وديناميكيتها الداخلية، معزولة إلى حد كبير عن نظيراتها العامة أو التي تخص جماعة أهلية أخرى. شيء يشبه السماح لهذه الجماعات بتأسيس "دولها" الداخلية الخاصة بها، وسيمنح القوى الحاكمة لهذه المجتمعات الداخلية كثيرا من سلطات الدولة التقليدية وأدوارها.
- ستمنح الكثير من الطبقات الاجتماعية عددا من السلطات المستقطعة من سلطات الدولة الحصرية، والتي ستكون على حساب الحريات العام والحقوق الدستورية التقليدية للمواطنين. حيث ستشكل طبقة رجال الدين بتحالفها المتوقع من طبقة زعماء الميليشيات "المنتصرين" في هذا الصراع الراهن، سيشكلون مجتمعين "الزعامة" السياسية/الاجتماعية الأهلية في مستقبل البلدين، وسيستحوذون على تلك السلطات المستقطعة السلطات الدستورية للدولة، وعلى حساب الحريات العامة وحقوق المواطنين.
- ستتنوع اشكال "القانون العام" تبعا لمختلف المناطق ضمن هذين البلدين، أي أنه سينتفي وجود قانون عام كلي في كل مناطق الدولة، بل ستكون الجغرافيات الداخلية متخمة بالخصوصيات القانونية والدستورية والرمزية. التي ستعني بالضرورة اشكالا من الامتيازات لبعض أفراد تلك الجغرافيات على حساب باقي المكونات الاجتماعية الأخرى في تلك البيئة المحلية.

---

[237] جورج حجار، العقد الاجتماعي الجديد والثورات العربية، الشبكة العربية العالمية، 12 أغسطس 2012: http://is.gd/b2KhZY

مجموع ذلك، سيدفع لأن تحيا مجتمعات هذين الكيانين نمطا من حكم "العثمانية المحدثة". حيث سينحصر الدولة في مجالات بالغة النسبية وبالغة التفاوت حسب المناطق، ربما سيكون أهماما ضبط العنف المتبادل بين هذه الكتل المجتمعية. أي شيء شبيه بما كانت عليه الدولة العثمانية في أنماط حكمها، الدولة رمزية وتسيطر على بعض المؤسسات المركزية فحسب، بينما تستملك "المجتمعات الداخلية" الكثير من الطاقة والسلطة لإدارة شؤونها، وإن بمواثيق وأدوات أكثر "حداثة" من التي كانت في الزمن العثماني.

ثانيا: الامتياز الجغرافي والمساواة في العقد الاجتماعي–السياسي

ضمن هذا السياق المتوقع أن تحييا الدولتان، فأن مسألة تحقيق المواطنة ستعاني الكثير من النكوص، ولن تستطيع أن تحقق الحد الأنى من شروطها ومضامينها المحددة. سيحدث ذلك بالنسبة لعموم السكان بنسب متفاوتة، بما فيهم الكرد.

ستسعى القوى السياسية الكردية في كل من سوريا والعراق على تحقيق عدد من الشروط والمتطلبات238، لتقبل من جديد "اندماجها" في هذين الكيانين:

سوريا:

يبدو واضحا أن مؤتمرا ما سيعقد لإنهاء المسألة السورية، حيث ثمة توافق تام بأن المسألة السورية مستحيلة الانتهاء بانتصار أي طرف كان. وثمة إجماع بأن هذا المؤتمر لن يكون فحسب لإنهاء دورة العنف فحسب، بل أيضا سيكون لإعادة "بناء الكيان" السوري بكل مقوماته الدستورية والقانونية والهوياتية.

ستحرص القوى الكردية السورية على أن يحوي هذا التعاقد الجديد على ثلاثة معايير مركبة:

---

238 **فؤاد حمه خورشيد، ثورات الربيع العربي: تحليل جيوبولتيكي نقدي، الحوار المتمدن–العدد 3724:**
http://is.gd/rpbaoL

- أن تكون المناطق ذات الأغلبية السكانية الكردية، في الأقاليم الشمالية الثلاث "الجزيرة، كوباني، عفرين" أن تكون ذات صبغة سياسية وقانونية كردية، وأن يعترف بذلك من خلال الدستور السوري.
- أن يتم الإقرار الدستوري الواضح بالتنوع القومي في سوريا، ليس الاعتراف بمعنى الإقرار بالوجود فحسب، لأن ذلك سيعني أن الكرد موجودون كأفراد لهم بعض الحقوق الفردية، بل ستحرص القوى السياسية الكردية على نيل الاعتراف بالكرد كجماعة قومية مؤسسة للكيان السوري، شريكة وندية لنظيرتها القومية العربية. حيث سيعني ذلك مباشرة أن تشكيل السلطة والمؤسسات والعوالم الرمزي في سوريا المستقبل يجب أن يكون محافظا على الدوام على هذه الشراكة التأسيسية للكيان، شيء شبيه بالميثاقية المسيحية–المسلمة في لبنان.
- سيطالب الكرد بأن تكون سوريا دولة غير مركزية بأكبر قدر ممكن. أي أن تكون السلطات التي بيد المركز بأقل قدر ممكن، بينما يكون للأطراف والجهويات والجماعات سلطات واسعة. لن يميل الكرد حتى للقبول بأن تكون السلطات الثلاث التقليدية "الاقتصاد والجيش والسياسة الخارجية" أن تكون مركزية في الدولة السورية المستقبلية، بل سيطالبون حتى بالحصول على حصص من تلك السلطات التي تكون مركزية عادة حتى في جميع الدول اللامركزية.

العراق:

يبدو الكرد العراقيين متجاوزين تماما لتلك المطالب القومية التي تخص الكرد السوريين، تلك التي نالوها على دفعات ومراحل منذ أواسط الستينيات من القرن المنصرم. لكن كرد العراق يمتلكون مشروعا سياسيا مركبا عن مستقبل علاقتهم مع الدولة المركزية العراقية، وسيكون لهم أربعة شروط جديدة لإعادة ترتيب تلك العلاقة القائمة راهنا على نظام الفيدرالية السياسية/القومية:

- سيطالب الكرد العراقيون بالمزيد من السلطات للأقاليم على حساب سلطة المركز، شيء يحول النظام الفيدرالي إلى نظام كونفدرالي، يكون عبرها للإقليم الكردي

الكثير من السلطات الجديدة، خصوصا فيما يتعلق بالسياسة الخارجية التي لم تنطبق مع سياسية المركز منذ سقوط نظام صدام حسين عام 2003.

- أن يكون للإقليم الحق التام في استثمار الثروة النفطية التي به، وألا يكون خاضعا بأي شكل لـ"ابتزاز" الدولة المركزية التي تقطع الموارد المالية عن الإقليم كلما حدث خلاف سياسي بين الطرفين. فالإقليم سيسعى للحصول على إقرار من السلطة المركزية بالتفسير الذي يتبناه الإقليم للبند الدستوري الذي يعتبر استثمار الثروات النفطية من حق السلطات الإقليمية.
- سيسعى الكرد لأن تقر السلطة المركزية بتطبيقها المباشر للمادة 140 من الدستور العراقي. المادة التي تنص على واجب الدولة إجراء إحصاء شامل للمناطق المتنازع عليها بين السلطة المركزية وإقليم كردستان، الممتدة من محافظة كركوك الغنية بالنفط وحتى شمال محافظة الموصل. أن تجري إحصاء سكانيا شاملا للسكان في هذه المناطق، ومن ثم إجراء استفتاء على مصير هذه المناطق. حيث يشعر الكرد بحتمية انضمام هذه المناطق إلى الإقليم لو تم تنفيذ تلك المادة بطريقة دقيقة.
- أن تقر السلطة المركزية بأن القرار السياسي والاقتصادي والعسكري العراقي لا يمكن أو يؤسس فقط بناء على سياسات القوى السياسية والأهلية التي تستحوذ على الأغلبية البرلمانية، بل أن تكون مجموع السلطات والقرارات الممنوحة للسلطة المركزية في بغداد مبنية على التوافق بين القوى السياسية كلها، بالذات منها تلك القوى التي تمثل حقيقة كتلا اجتماعية وحساسيات مناطقية وإثنية ومذهبية ودينية.

يلاحظ بجلاء أن جوهر المطالب الكردية في كلا الدولتين سيقوم على الإقرار بالمساواة بين الجماعة الإثنية الكردية ونظيرتها العربية في العقد الاجتماعي والسياسية المركزي في الدولة، وأن تكون الدولة بتوجهاتها وقراراتها السياسية توافقية بين الجماعات المكونة للكيان، وألا تكون خاضعة فحسب لخيارات القوى السياسية التي تهيمن على الأغلبية السياسية مستقبلا. يجمع الكرد بين ذلك وبين مطالبتهم بصبغ جغرافيتهم بالسمة القومية الكردية، وإن اختلف شكل تلك السمة بين سوريا والعراق.

بناء على تلك المطالب الكردية المتوقع إقرارها في كلا البلدين –سوريا والعراق– ومع الأخذ بالاعتبار نمط الدولة الذي من المتوقع أن يتأسس عليهما الكيانان الجديدان في سوريا والعراق –العثمانية المحدثة– بناء على كل ذلك، فأن علاقة الكرد بالمواطنة لكل مداخلها وشروطها يمكن لها أن تحدد عبر ما يلي:

يلاحظ بجلاء الاختلاف بين المساعي السياسية لكلا الحالتين، حيث يسعى الكرد السوريون للمزيد من السيطرة "الجغرافية" على مناطق كثافتهم السكانية، وصبغ تلك الجغرافيات بالهوية السياسية الكردية، بينما يسعى الكرد العراقيون لكسب المزيد من السلطات "السيادية" من المركز. لذا فأنه لهما تأثيران غير متطابقان على مستقبل مسألة المواطنة في البلدين.

ففي النموذج السوري سيبقى السؤال حول مدى قدرة تحقيق قدر من المواطنة المتساوية في مناطق الصبغة القومية الكردية في الأقاليم الشمالية الثلاث (الجزيرة، كوباني، عفرين)، بالشراكة من المكونات الأهلية الأخرى. وفي العراق سيكون التساؤل حول النهج الذي ستستخدمه سلطات الإقليم في التوزيع العادل لسلطاتها السيادية "الحديثة" في تحقيق المواطنة في مناطق سيطرتها شبه المطلقة.

ثالثا: المضامين القانونية والسياسية والاقتصادية والثقافية لذلك، ومستقبلها

1– المدخل القانوني

سيشكل الاعتراف الدستوري للدولة السورية الجديدة بالمواطنين السوريين الكرد دافعا مهما لتحقيق المزيد من المساواة بين جميع الأفراد أمام القانون، ذلك الحد الذي يعتبر فرضا أوليا لتحقيق الشرط القانوني للمواطنة الموضوعية. فوق ذلك، فأن الإقرار بأن السياسيات "الكبرى" والتشريع لا يمكن أن يجري إلا بالتوافق، سيؤدي إلى مستوى أعلى من ذلك الشرط، فهي ستؤدي إلى المساواة في صناعة القانون نفسه،

حيث سيكون وقتها القانون العام أكثر حيادية ومتساوي المسافة من مجموع المواطنين الكرد وغير الكرد. هذا الشيء الذي لم يكن يحدث مطلقا في الفترات السابقة[239].

لكن على مستوى أخر، فأن صبغ الجهويات المحلية في كلا البلدين سيضر بكثافة بالحقوق المدنية القانوني للمواطنين في الكثير من المناطق. فالمواطنون الأكراد ربما يتمتعون بشكل صوري بحقهم القانوني بالمواطنة على المستوى العام، لكنهم دون شك سيفقدون الكثير من الحقوق المدنية خارج المناطق المصبوغة بهويتهم القومية. فالكردي الذي سيحيى في دمشق لن يكون حاصلا على كامل حقوقه المدنية بشكل فعلي، والأمر نفسه ينطبق على المواطنين غير الكرد في المناطق الكردية.

على مستوى مواز، فأن ذلك التوزيع –وإن لم يكن معلنا– للمناصب والمؤسسات، فأن ذلك سيؤثر سلبا على وصول الكرد وتمتعهم بحقهم القانوني في الوصول إلى كافة المناصب والمؤسسات في الدولة باعتبارهم مواطنين كاملي الأهلية.

نفس الأمر يتعلق بالسلطة الرمزية التي سوف ترفض المواطنين الأكراد غير القوميين من قبل الحركة القومية الكردية. فالشكل المتوقع لبناء الكيانات الجديدة في كلا البلدين، سيكون مؤسسا على توازع بين قوميتين، أي أنه سيشرعن السلطة الرمزية للقوى السياسية القومية، على حساب غيرها من القوى السياسية والثقافية غير القومية في المجتمع الكردي في كلا البلدين، وهو شيء يخفض من الحقوق الفردية لهؤلاء المواطنين الأكراد وكفالة الدولة لنيلهم لتلك الحقوق، وسيزيد من فاعلية ودور العامل العرقي في الحياة العامة.

2-المدخل السياسي

أذا كانت المواطنة بمعناها السياسي تعني شرطين مركبين: تمتع أكبر قدر من المواطنين بمجمل الحقوق السياسية، وأن يمثل هؤلاء بأكبر قدر من التمثيل في المؤسسات التشريعية والسلطوية.

---

[239]يعتمد الباحث في تأسيسه النظري على كتاب الباحث المصري سمير مرقس "المواطنة والتغيير: "دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة" مكتبة الشروق الدولية، 2006

بهذا المعنى، فأن الكرد في كلا البلدين سيتمتعون بكامل الحقوق السياسية ومستوى عال من التمثيل السياسي في المؤسسات السلطوية والتشريعية، لكنهم سيحصلون على ذلك كجماعة، وسيكون شرط تحول ذلك "الاستحواذ" من التمثيل كجماعة إلى التمثيل كأفراد/مواطنين، فان ذلك مرتبط بشرطين أساسيين:

- مستوى الحريات السياسية والعامة في الأحياز الجغرافية الكردية ضمن هذين البلدين، وهو مستوى مرتبط بالضرورة بطبيعة تطور الحياة السياسية في عموم البلاد.
- طبيعة العلاقة بين المجتمع الكردي ومجاوريه من المجتمعات العربية. فلو استمرت هذه العلاقة متوترة لفترات طويلة، فان ذلك سيدفع أحيازا كبيرة من المجتمع الكردي للالتصاق والتماهي مع القوى السياسية الكردية "العصبوية" القومية، وهو ما سيكرس زعماء سياسيين كرد يحتكرون التمثيل الكردي في المؤسسات السياسية والتشريعية العامة في البلاد. على العكس من ذلك، فيما لو كانت العلاقة المجتمعية الكردية–العربية أكثر عادية وتصالحا وهدوء، فأن ذلك سيساهم في ظهور تيارات سياسية كردية متنوعة، وهو ما سيساهم بالمزيد من التمثيل الفردي للكرد في تلك المؤسسات.

3– المدخل الاقتصادي.

ستشهد المناطق الكردية تنمية اقتصادية تفوق ما كانت عليه من تهميش في الفترات السابقة، كما أن الاستقرار الأمني النسبي التي سوف تتمتع به قياسا بالمناطق الأخرى في البلدين، سيضيف ذلك مزيدا من فرص جذب الاستثمارات واستقرارها في تلك المناطق.

لكن صراعا متوقع على طبيعة استثمار الثروات النفطية وهويتها سوف يندلع في الأفق المنظور من مستقبل هذين البلدين، خصوصا في المناطق المتنازع عليها الغنية بالنفط في العراق.

لكن ذلك لا يعني بالضرورة بأن الأفراد سيحصلون على حصة عادة من عائدات هذه الثروات المحلية، أذ أن ذلك ليس شرطا ضروريا بأن الاستقلال

الاستثمار الاقتصادي للجهويات والأقاليم المحلية سوف تؤدي إلى عادلة ما في توزيع الدخل العام على المواطنين.

بل على العكس تماما فأن ذلك قد يؤدي إلى تنامي وتمركز "زعامات اقتصادية" متراكبة ومتحالفة مع الزعامات السياسية التي قد تتشكل في هذه الجهويات ومناطق السيطرة المحلية.

تحقيق التنمية المحلية عبر السماح للسلطات المحلية بالاستفادة من الفرص والثروات المحلية، مع أكبر قدر ممكن من التوزيع العادل للعائدات الكلية للسلطة الاقتصادية في تلك المناطق على جميع الأفراد، ربما يتحقق عبر تشكيل أكبر قدر ممكن من حرية الاستثمار والتواصل والمراقبة والمحاسبة بين مختلف مناطق البلاد. طبعا بالإضافة لشرطي تقوية القضاء المركزي ومؤسساته المراقبة لكل العمل الاقتصادي، وكذلك السماح لمؤسسات الإعلام المركزية بالحضور والمراقبة لكل ممارسات المؤسسات الاقتصادية في كل المحليات.

4- المدخل الثقافي

بات مدركا بعمق بأن عميلة "صهر" الكرد بالمعنى الهوياتي واللغوي والثقافي بات مستحيلا، وأن الكردية كثقافة تأسيسية للكل الوطني بات شيئا معترفا بها على قطاع واسع من نخب البلدين.

يبقى السؤال عن مستوى ما سوف تمثل به الهوية الكردية في المؤسسات العامة الرسمية كلها، وبالمقابل بما سوف يوازيها من تمثيل غير الكرد في المناطق ذات الأغلبية السكانية الكردية. في سوريا مثلا ما زال من غير الأكيد الاعتراف باللغة الكردية كلغة رسمية ثانية في البلاد إلى جانب العربية، ولم يتم اعتبار تسمية "الجمهورية العربية السورية" شيء من الماضي، بل أن الكثير من القومية العربية ما زالت تعتبر ذلك مسا بجوهر الهوية الوطنية السورية لو تم، وهو أمر يسيء بعمق لعدالة التمثيل الثقافي والهوياتي لجميع الثقافات المكونة للكيان السوري.

رابعا: نتائج ذلك على باقي مكونات هذه الدول، والدول المحيطة.

سيؤدي هذا النمط من المطالبة الكردية لمجموعة المطالب الكردية لضمان حقوقهم السياسية والقانونية، سيؤدي إلى تنامي أربعة نزعات مؤثرة للغاية في هذه الدول:

- سوف يزيد ذلك من ميول الجماعات غير القومية لتحديد نفسها كجماعات مغلقة يجب معاملتها ك"قومية" ذات هوية وخصوصية ضمن هذا الكيان. ستكون مخيلتها عن نفسها أقرب ما تكون لنمط "الشعب" الداخلي ضمن المجتمع الوطني الكلي. سيطال ذلك الكثير من المنتمين للمذاهب والأديان في هذه المجتمعات، التي سوف تميل للتماهي مع النمط الكردي للمطالبة، رغم عدم التطابق بين طبيعة "الهوية" السياسية والاجتماعية الكردية وطبيعة "هوية" المنتمين لهذه المذاهب الأديان في هذه الدول.
- سيتحول الاستحصال على حيز جغرافي "مغلق" ذو هوية سياسية وثقافية ضمن هذين الكيانين، ستحول إلى نمط للاستلهام والتطابق للحصول على تمثيل وحضور سياسي. فالعلويون والدروز في سوريا سيطالبون بصبغ المناطق التي يشغلونها في غرب وجنوب سوريا بأن تكون مصبوغة بخصوصيتهم المذهبية، على خط مواز فأن الآشوريين في سهل نينوى في العراق سيطالبون بمحافظة خاصة بهم شمال مدينة الموصل.

المعضلة أن تلك المناطق لا تشكل أقاليما جغرافية شبه محتكرة على وجود أبناء هذه الهويات، كما هي حال المناطق ذات الأغلبية الكردية في الأقاليم الكردية في كل من سوريا والعراق.

- ستعاني هذه العميلة من الاعتراف والحضور الرسمي للكرد في المؤسسات العامة والثقافة رفضا من قبل بعض الدول الإقليمية التي لا تريد لذلك أن تنعكس على طبيعة علاقتها مع أكرادها. فتركيا ستحاول بكل قوة ألا يحدث ذلك في سوريا، وستدفع بكل حلفاءها السياسيين السوريين لتجنب ذلك، وهو ما قد ينذر بحدوث

"صدامات" سياسية في مستقبل البلاد، الموضوع نفسه يتعلق بموقف إيران من حيازة كرد العراق على المناطق المتنازع عليها، لأن ذلك سيؤثر على توزان العلاقة بين حلفاءها العراقيين وبين مناوئيهم الأخرين.

من الواضح بجلاء أن القوى العصبوية في كلا البلدين ستتعزز مكانتها، وستثير على الدوام المخاوف المتبادلة بين مجموع المواطنين، لتعزز من التصاق القوى المجتمعية بالزعماء المحليين هؤلاء، وهو ما سوف يطيح تماما بالقوى والمؤسسات المدنية، التي سترى نفسها كما في جميع الدول التي يحدث بها حروب أهلية طويلة، سترى نفسها بعزلة ودون اية قوة حامية.

فقرة ختامية.

ربما في مراقبة الوثائق التي صدرت عن "النخبة" السياسية السورية، طوال السنوات التي فصلت اندلا ع الثورة السورية وحتى الراهن، ربما عبرها يمكن استشراف "الأحوال" التي يمكن أن يتغير بها تموضع "المواطنة" بالنسبة للأكراد السوريين، بالضبط مثلما غير الدستور العراقي الحديث من تموضع الأكراد ومواطنيتهم في الدولة العراقية الحديثة.

كانت "وثيقة العهد الوطني لسورية المستقبل"، الصادرة عن المجلس الوطني السوري في 27 مارس 2012، والتي تعد الوثيقة السياسية الأم، والتي طابقتها جميع الوثائق الأخرى التي صدرت عن باقي أطراف المعارضة الوطنية المدنية فيما بعد، وبالذات الائتلاف الوطني السوري، الذي تشكل من اتحاد المجلس الوطني السوري مع عدد من الأطراف السياسية السورية الأخرى، كانت تلك الوثيقة هي الأكثر تعبيرا عما ستكون عليه المواثيق والعقود الاجتماعية والسياسية في سوريا المستقبل.

تنص هذه الوثيقة على أن سوريا المستقبل "يجب" أن تكون دولة ديمقراطية ومدنية، كما أنها تشير إلى:" يفخر الشعب السوري بالتعدد الثقافي وتنوع اعتقاداته الدينية إسلامية كانت أو مسيحية أو أي مناهل أخرى"، ومن طرف ثالث فأن تنص على: "يؤكد الدستور عدم التمييز بين أي من مكونات المجتمع السوري الدينية

والمذهبية والقومية، من عرب وكرد وآشوريين سريان وتركمان وغيرهم، واعترافه بحقوقهم المتساوية ضمن وحدة سوريا أرضا وشعبا".

أي أن الوثيقة "المركزية" هذه لم تتطرق بأي شكل لما يجب أن تكون عليه سوريا مستقبلا، وبقيت طروحاتها في حيز المناداة بالتسامح والمساواة في المواطنة. بقيت جميع الوثائق التي صدرت عن الأطراف المدنية السورية كلها في ذلك السياق، ومنها بالذات الوثائق الصادرة عن الائتلاف الوطني السوري الديمقراطي، والذي يمثل أوسع مظلة لتحالف القوى المدنية المعارضة السورية.[240]

ليست برامج هذه الأطراف المعارضة "المدنية" برامج سياسية عن مستقبل هوية البلاد ومؤسساته، بقدر ما هي برامج سياسية مرحلية للخلاص من حالة "الاستبداد السياسي" الراهنة، التي تشغل مركز وعيها. فالنواة الأساسية لقيادة المعارضة المدنية كان تنظيم "إعلان دمشق"، حيث كان تنظيما ينشط في الداخل السوري، لكن بعد مرور ستة أشهر على بدأ الأحداث وبدأ التحول نحو الصراع المسلح، خرج معظم قادة تنظيم "إعلان دمشق" من البلاد، وتم تأسيس المجلس الوطني السوري.

سيكون هذا هو "النضال" السياسي الذي يجدر بالقوى و"النخب" السياسية الوطنية–الديمقراطية السورية عامة، والكردية منها خاصة، حيث السعي لتحويل نمط المواثيق والتعهدات التي تصدر عن هذه الجماعات السياسية من شكلها ونمطها التفاعلي مع واقع مواجهة الاستبداد السياسي والعسكري في البلاد، إلى أنماط من المواثيق الديمقراطية الوطنية، التي تعتبر المواطنة المتساوية قيمة عليا يجب التركيز عليها.

---

[240] وثيقة العهد الوطني للمستقبل، صدرت عن المجلس الوطني السوري في 27 مارس 2012،
http://is.gd/HMP0Yj

المواطنة والتنوع الثقافي "الأمازيغ في شمال أفريقيا"
دراسة حالة عن المملكة المغربية

يوسف لعرج

فاعل وباحث في الشأن الأمازيغي

1- تقديم

إن أهم لحظة شكلت المحك الحقيقي لاحترام حقوق مواطنة الأمازيغ كانت إبان تشكل الدولة الوطنية في بدايات القرن الماضي نظرا لسيطرة الفكر الأيديولوجي للقومية العربية والمرجعية الإسلامية وهيمنة رؤية أحادية قوامها اللغة والثقافة الواحدة. الشيء الذي أدى إلى اختزال كل التعبيرات اللغوية والثقافية الأخرى التي لا تنتمي للمنظومة الثقافية العربية وتنميطها مؤسساتيا وتقزيم حقوقها وجعلها في وضعية أقلية. في هذا السياق، كانت السمة الأساسية المشتركة بين الدول التي يتواجد بها الأمازيغ هي تهميش حقوقهم ثقافيا ولغويا وتغييبهم سياسيا ومؤسساتيا عن أي دور في مجالات صناعة القرار العمومي. ولم يشكل المغرب استثناء عن باقي دول المنطقة، إد عملت المؤسسات التقليدية للدولة وأقطاب الحركة الوطنية على تطوير أنماط مؤسساتية تتداخل فيها اللغة والثقافة العربية بالمرجعية الإسلامية، مستبعدة كل اعتراف باللغة والثقافة الأمازيغيتين، وذلك في إنكار تام للواقع الديمجرافي والثقافي واللغوي للبلد.

لذا فإن الحديث عن وضعية "الأقليات" عند تناول الأمازيغ في شمال أفريقيا فيه كثير من الالتباس وعدم الدقة. لقد أعيد استخدام مفهوم "الأقليات" بشكل قوي عند الحديث عن موجة التغييرات التي عرفتها المنطقة بمناسبة ما اصطلح عليه بـ"الربيع العربي". وقبلها استخدم مصطلح "الأقليات"، من جانب الأمم المتحدة، خصوصا

بإعلان حقوق الأقليات الصادر عام 1992 أو إعلان حقوق الشعوب الأصلية الصادر عام 2007. في هذا الإطار فإن العديد من المحللين يميلون إلى استخدام مصطلح "التنوع الثقافي" بدلا من مصطلح الأقليات،[241] وهو في رأينا ما نتفق عليه عند رغبتنا في دراسة وضعية الأمازيغ بالمغرب وشمال أفريقيا، لأن المقاربة الحقوقية تعتبر المدخل الصحيح لدراسة وتحليل هذا الموضوع، نظرا لكون الحقوق لا بد أن تكون متساوية وتشمل جميع البشر. في هذا الصدد فإن مصطلح "التنوع الثقافي" ينطلق من مبادئ المساواة والتكافؤ إزاء التكوينات المختلفة، بعيدا عن حجمها وعددها، أقلية أو أكثرية، فالحقوق شاملة وعامة، وتخص الإنسان بغض النظر عن عرقه ودينه وقوميته ولغته وجنسه وأصله الاجتماعي.

سنحاول إذن من خلال هذه الورقة استعراض المقومات الأساسية لخطاب الحركة الأمازيغية انطلاقا من حالة المغرب مع الانفتاح على وضعية الأمازيغ بباقي بلدان شمال أفريقيا، والوقوف على وضعية المواطنة الخاصة بالأمازيغ وخصوصيات المسارات التي طورها الفعل الأمازيغي في كل بلد. كما سنقف على تطور الخطاب المطلبي الأمازيغي وتطور أنساق التعبير عنه، ثم تداعيات فعل الحركة الأمازيغية على صعيد منطقة شمال أفريقيا والعالم لتبيان علاقة التأثير والتأثر بين مستويات العمل الوطني والدولي، لنعود في الأخير إلى أوجه التعامل المؤسساتي مع مطالب الأمازيغيين واستحضار التحديات التي تواجهها مواطنة الأمازيغ في مرحلة ما بعد الربيع الديمقراطي بالمنطقة.

2- تطور الخطاب المطلبي الأمازيغي بالمغرب وتطور أنساق التعبير عنه:

إن إنشاء الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي بالرباط سنة 1967، كأول جمعية أمازيغية في المغرب، كان مؤشرا على انطلاق حركية داخل المجتمع المغربي

---

241 " عبد الحسين شعبان، التباس مفهوم "الأقليات"، جريدة الخليج الإلكترونية،

http://is.gd/55Uv93

للمطالبة بالحقوق الثقافية واللغوية الأمازيغية، رغم أن الأمر اقتصر في تلك الفترة على الدفاع عن الثقافة والفنون الشعبية، على خلفية شعار" الوحدة في التنوع "، دون أن يكون لهذه الحركية أي توجه صدامي وأية نبرة سياسية أو حقوقية مباشرة. في هذا السياق، كان لتأسيس "الأكاديمية الأمازيغية " بباريس سنة 1966، من طرف نشطاء أمازيغ بفرنسا، أثر كبير على ما يقع في الضفة الجنوبية من المتوسط حيث كان لها دور جوهري وأساسي في تجديد وبلورة الوعي حول المطالب الأمازيغية وخلق تعبئة واسعة خاصة في الجزائر والمغرب.

فيما بعد، ارتبطت المنظمات والجمعيات التي تم إنشاءها في حقبة السبعينيات والثمانينيات بتطور خطاب مطلبي مباشر، دو أبعاد ثقافية وسياسية، وينهل من المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، حيث يمكن الحديث هنا عن جيل ثاني من الجمعيات التي أطرت حركيتها بشعارات من قبيل "الأمازيغية مسؤولية وطنية" وفيما بعد بشعار" لاديمقراطية بدون أمازيغية".

لقد كان لكل هذه الديناميات الأثر الكبير في بروز الوعي بحقوق المواطنة للأمازيغ من خلال المطالبة بمراجعة سياسة الدولة في مجال تدبير التعدد الثقافي واللغوي وضمان احترام الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتوسيع هامش الحريات الجمعوية.. ومن المحطات المهمة في لهذه الديناميات: توقيع ميثاق أكادير في 5 أغسطس 1991.. توقيع مذكرة حول الحقوق الثقافية الأمازيغية موجهة إلى المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد بفيينا صيف 1993.. تشكيل أول تنسيقية وطنية للجمعيات في فبراير 1994 تحت اسم "المجلس الوطني للتنسيق بين الجمعيات الأمازيغية بالمغرب"،[242] ورفع مدكرة مطلبية للديوان الملكي حول ضرورة

[242] **حيث أعطى هذا المجلس نفسا قويا لبلورة مطالب على أعلى مستوى للدولة، وشكل إطارا جديدا لتعبئة الرأي العام الوطني والدولي من أجل إعادة الاعتبار للهوية والثقافة الأمازيغية.**

احترام حقوق مواطنة الأمازيغ من خلال التعديلات التي تنتظرها الحركة الأمازيغية من دستور 1996. [243]

وخلال العقود الثلاثة الأخيرة، تخللت هذه الدينامية نقاشات عميقة حول الخيارات التنظيمية للحركة الأمازيغية. هذه الخيارات تتأرجح ما بين تيار يقول بتأسيس حزب سياسي يدافع عن الأمازيغية،[244] وهناك تصور أخر يقول بضرورة دعم الفعل المدني للجمعيات والمنظمات غير الحكومية الأمازيغية من أجل اختراق المجتمع ومؤسسات الدولة في إطار مقاربة غير صدامية، مبنية على حقوق الإنسان، تتبنى العمل الميداني من خلال تحسيس المواطنين بأشكال التمييز التي تتعرض لها اللغة والثقافة الأمازيغيتين ومن خلال العمل التنموي لصالح المناطق الأمازيغية المهمشة عبر الاستفادة من الشراكات الدولية في مجالات التنمية الديمقراطية. [245]

إلا أن دينامية تأطير خطاب الحركة الأمازيغية عرفت أيضا تموقعا قويا على المستوى بلدان "تامازغا" أي بلدان شمال أفريقيا التي يتواجد فيها الأمازيغ وهي مصر،

---

[243] الحركة الأمازيغية: النشأة والمسار، عن مجلة تافسوت، العدد الأول ربيع 2007،
http://is.gd/XKGilU

[244] هذا المعطى تمخض عنه فيما بعد تأسيس أول حزب سياسي أمازيغي تحت اسم " الحزب الأمازيغي الديمقراطي المغربي" في 31 يوليوز 2005، حيث قامت وزارة الداخلية المغربية برفع قضية لدى المحكمة الإدارية بالرباط من أجل إغلاقه تحت ذريعة أنه حزب عرقي. وقد استجابت المحكمة سنة 2008 وأصدرت قرارا بحظر هذا الحزب وبررت قرارها بالمادة الرابعة، من قانون تأسيس الأحزاب في المغرب، والتي تنص على بطلان تأسيس أي حزب، على أسس دينية أو لغوية أو عرقية.

[245] في هذا الصدد عرف المغرب بروز العديد من الشبكات والائتلافات الجمعوية التي كانت تشتغل على المستويين المحلي والوطني بل حتى الدولي. ومن أهم هذه الشبكات كونفيدرالية الجمعيات الأمازيغية بشمال المغرب، كونفيدرالية "تامونت إفوس" بالجنوب المغربي، تنسيقية "أميافا" في وسط المغرب، الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة هذه الأخيرة أطلقت عدة مبادرات من بينها التنسيق الوطني "أمياواي أمازيغن" وتأسيس فيدرالية للجمعيات الأمازيغية الديمقراطية بالمغرب....

ليبيا، تونس، الجزائر والمغرب بالإضافة لأمازيغ جزر الكاناري والطوارق بمالي والنيجر، ولكن تجاوز هذه الحدود ليصل مختلف القارات وخصوصا أوروبا وأمريكا.

3- تداعيات الحركة الأمازيغية على صعيد منطقة شمال أفريقيا والعالم

لقد كان مؤتمر فيينا الدولي لحقوق الإنسان (يونية 1993) مناسبة لتدويل المطلب الأمازيغي، حيث تم تقديم مذكرة حول الحقوق الثقافية واللغوية الأمازيغية إلى المنظمات الدولية العاملة في مجال حقوق الإنسان، وتشكلت إلتقائية قوية مع باقي أطراف الحركة الأمازيغية المتواجدين في مختلف الدول.[246]

في هذا الصدد برزت دينامية قوية لتجميع وتوحيد صفوف الحركة الأمازيغية على المستوى الدولي، فظهرت فكرة تأسيس منظمة دولية تجمع الأمازيغ على مستوى شمال أفريقيا والدياسبورا، حيث عقد المؤتمر التأسيسي للكونغريس الأمازيغي العالمي في بداية شتنبر 1995، بجزر الكناري. إلا أنه وبالرغم من المشاكل المتعددة الناتجة عن صراع الشرعيات داخل هذه المنظمة، وتضارب مصالح الأطراف داخلها والرغبة في الهيمنة من طرف القوى المؤثرة في المنطقة، فإنها ساهمت في تقريب أمازيغ العالم من الناحية الرمزية، وتدويل القضية الأمازيغية عبر الاتصال بمنظمات دولية عديدة كالمندوبية السامية لحقوق الإنسان وتعزيز مساهمة المنظمات الأمازيغية بقوة في العشرية الأممية للشعوب الأصلية والتي أفضت إلى تبني إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 295/61، بتاريخ 13 سبتمبر 2007[247].

من ناحية أخرى كثفت المنظمات الأمازيغية المتواجدة بالمغرب والجزائر، إلى جانب المنظمات الأمازيغية المتواجدة في بلدان المهجر (فرنسا، إسبانيا، بلجيكا،

---

[246] مصطفى عنترة، تأملات في واقع الحركة الأمازيغية بالمغرب بعد ميثاق أكادير، الحوار المتمدن-العدد: 738، http://is.gd/Pg1rUN

[247] حوار مع محمد حنداين، نائب رئيس الكونغرس العالمي الأمازيغي، أنجزه مصطفى عنترة، الحوار المتمدن-العدد: 1188 ، http://is.gd/RVfDT5

هولاندا...) اتصالاتها وعملها الترافعي على صعيد الآليات التعاقدية للأمم المتحدة وبالخصوص اللجنة المعنية بالقضاء على التمييز العنصري، اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واللجنة المعنية بالقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. في هذا الإطار يمكن الوقوف عند محطتين مهمتين، منها توجيه اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، سنة 2006، توصيات واضحة للدولة المغربية مطالبة إياها باحترام حقوق مواطنة الأمازيغ واعتماد اللغة الأمازيغية في الإدارات والمرافق العمومية. كما أن توصيات أخرى أكثر قوة صدرت سنة 2010 عن اللجنة المعنية بالقضاء على كافة اشكال التمييز العنصري والتي طالبت الدولة المغربية بالاعتراف في دستورها باللغة والثقافة الأمازيغية وبإحصاء عدد الأمازيغ بالمغرب.

4- وضعية حقوق مواطنة الأمازيغ بدول شمال أفريقيا

في غياب إحصاءات مدققة لعدد الأمازيغ، فإن التقديرات الأولية استنادا إلى الامتداد الجغرافي، ومعطيات تاريخية ترتبط بتواجد الأمازيغ في منطقة شمال أفريقيا منذ قرون، فإن تعداد الأمازيغ يناهز حاليا حوالي 35 مليون نسمة فى العالم، منهم حوالي 30 مليونا في موطنهم الأصلي شمال أفريقيا، وحوالي 5 ملايين موزعين على دول المهجر في أوروبا والقارتين الأمريكيتين. وتبقى الكثافة الأهم للأمازيغ متواجدة بالمغرب تم الجزائر وتأتي بعدهما ليبيا وتونس ومصر إضافة للأمازيغ الطوارق المتواجدين في مالي والنيجر، تم أمازيغ جزر الكناري.

وتختلف وضعية الأمازيغ وأشكال عملهم من أجل حقوق مواطنتهم الأساسية من بلد إلى بلد. فإذا كانت الحركة الأمازيغية قوية بفعالياتها الجمعوية والمؤسساتية المختلفة، وتاريخها النضالي من أجل حقوقها في المغرب والجزائر، فإنها في البلدان الأخرى، المذكورة أعلاه، لا تعدو أن تتجاوز البدايات الأولى لعمل منظم يتميز بخصوصيات محلية مرتبطة بالسياقات السياسية التي نشأ فيها، وبقوة الإقصاء والعنف المادي والرمزي الذي تعرض له خلال العقود الخمسة الأخيرة.

- **مواطنة الأمازيغ في الجزائر:**

يتواجد الأمازيغ في جل مناطق الجزائر بنسب متفاوتة وعلى مجموعات منفصلة جغرافيا في القبائل مناطق تيزي وزو، والشاوية في منطقة الأوراس، والمزاب (المجموعة الأمازيغية الوحيدة ذات المذهب الإباضي) في منطقة غرداية، تم الطوارق في أقصى جنوب البلاد، والشناوة في منطقة شرشال...[248] ويجب الإقرار بالخاصية التي يتميز بها ملف الأمازيغية بالجزائر مقارنة بالمغرب أو بغيره من دول المنطقة. وتأتي هذه الخاصية من كون الملف المطلبي له شق سياسي كبير وواضح المعالم منذ بداياته، حيث تدافع عنه أحزاب سياسية منذ سنوات. تم أن الصراع حول الأمازيغية تأثر بشكل كبير بالأحداث الدامية التي عرفتها الجزائر في تسعينيات القرن الماضي، وبمسار المصالحة الذي أطلق فيما بعد.

لقد كانت الخلافات بين قيادات جيش التحرير حول تحديد أسس هوية الأمة الجزائرية محددة في تأجيج الصراع بعد الاستقلال حول وضع مواطنة الأمازيغ وذلك جراء التهميش والإقصاء الذي عرفته حقوق الأمازيغيين من طرف السلطة الجزائرية والتي حددت تعريف الهوية الوطنية في الأبعاد الإسلامية والعربية فقط .في هذا الصدد رفض أحمد بن بله هذه الحقوق مؤكدا على عروبة الجزائر، كما أن سياسة التعريب القوية في عهد بومدين، أعطت أولى المواجهات بين دعاة الأمازيغية والسلطة حول المسألة اللغوية.

في هذا السياق تطورت الحركة الأمازيغية بقوة بالجزائر وفي دول المهجر خصوصا بفرنسا التي أصبحت مركزا للتعبير عن المطلب الأمازيغي، حيث أن "الأكاديمية الأمازيغية " كانت محور تحرك العديد من النضالات والضغوطات على الحكومة الجزائرية من أجل اعتماد سياسات تعترف بالبعد الأمازيغي في الدستور والهوية الوطنية وتكرس التعدد اللغوي في المدارس والمرافق العمومية الأخرى... هذا ساهم في تأجيج

---

[248] **احتجاجات البربر في منطقة القبائل، الحركة الأمازيغية بالجزائر، 26 ديسمبر 2013، خاص – بوابة أفريقيا للأخبار، http://is.gd/yvH9gI**

الانتفاضة الأمازيغية بالجزائر سنة 1980 مع الربيع الأمازيغي " تافسوت إيمازغن" والتي عرفت خروج الاف الشباب إلى الشوارع على إثر منع السلطات لمحاضرة حول الشعر الأمازيغي القبائلي، نشبت عنه مواجهات مع السلطة، وتلتها العديد من الاعتقالات من صفوف نشطاء الحركة الأمازيغية عام 1985.

بعد ذلك جاءت استجابة الحكومة بفتح قسمين للغة الأمازيغية بجامعتي بجاية وتزي وزو سنة 1990 ، غير أن الإضرابات المدرسية لسنة 1994-1995 الرافضة لسياسة التعريب التي تنهجها الدولة الجزائرية أفضت إلى اتفاق ابريل 1995 حيت اتخذ الرئيس اليمين زروال قرارات تصب في تعزيز مواطنة الأمازيغ[249] عبر الاعتراف ببعض حقوقهم، أهمها:

- إدخال الأمازيغية في التعليم بالمنطقة.
- إنشاء المحافظة السامية للأمازيغية وهي مؤسسة رسمية تعنى بالنهوض بالأمازيغية في شتى المجالات.
- تدعيم برمجة نشرة إخبارية مسائية في التلفزيون الجزائري بالأمازيغية.
- إدراج البعد الأمازيغي كأحد مقومات الهوية الوطنية وثوابته في تعديل الدستور سنة 1996.

لكن رغم كل هذه القرارات، لم يتغير وضع مواطنة الأمازيغ بالجزائر إلا قليلا، ما أدى إلى احداث الربيع الاسود لأبريل 2001 حيث قوبلت مظاهرات الأمازيغ بقمع شديد ادى الى مقتل 123 شخصا بعد توسع هذه المظاهرات لتشمل منطقة القبائل بالكامل. في هذه الأجواء قامت تنسيقية العروش (زعامات القبائل) لتتولى قيادة الحركة، وتصيغ لائحة مطالب أهمها إخلاء الدرك لمنطقة القبائل، وتلبية المطلب

---

[249] **عبد النور بن عنتر، تداعيات ترسيم الأمازيغية لغة وطنية في الجزائر، الجزيرة،**

http://is.gd/ER8pNd

الأمازيغي بكل أبعاده الهوياتية والحضارية واللغوية والثقافية دون استفتاء ودون شروط، ومطالب أخرى اجتماعية وتعويض أهل الضحايا.[250]

وقد توج الحوار مع تنسيقية العروش باستجابة السلطة لأبرز هذه مطالب من خلال خطاب للرئيس بوتفليقة الذي أعلن الأمازيغية لغة وطنية في الدستور سنة 2002، دون اللجوء في ذلك للاستفتاء. ورغم كون ذلك مناورة من أجل امتصاص الغضب الشعبي المتزايد وتهدئة الاحتقان السياسي، يعد قرار بوتفليقة إقرار الأمازيغية لغة وطنية نقلة نوعية في تعامل السلطة مع حق الأمازيغ في المواطنة الكاملة، الشيء الذي أدى إلى مطالبة بعض السياسيين بإنشاء كتابة دولة مزودة باعتماد مالي هام مكلفة بترقية الأمازيغية عن طريق تكوين أساتذة باحثين ومترجمين من أجل أن يصبح استعمال هذه اللغة رسمية في المحاكم والإدارات العمومية.[251]

مواطنة الأمازيغ في تونس:

شكلت ثورة الياسمين في تونس منعطفا قويا من أجل خروج النقاش حول المطالب الأمازيغية إلى العلن، إلى درجة أن التونسيين اكتشفوا نقاشا عموميا محوره كونهم أمازيغ عربوا نتيجة عوامل تاريخية وسياسية عديدة. في هذا النقاش هناك أصوات تقول إن الأصول الأمازيغية أصبحت من الماضي شأنها شأن ما مرت به تونس من حضارات سابقة كالفينيقية والرومانية وغيرها، وأن التونسيين الآن بحكم لغتهم التي نص عليها الدستور هم عرب.

وفي غياب إحصاءات دقيقة، يقدر عدد الساكنة الأمازيغية في تونس اليوم بأكثر من 500 ألف، حيث لا يتحدث اللغة الأمازيغية سوى عدد قليل منهم، فيما يعيش أغلبهم بين قبائل الجنوب التونسي بمطماطة وتمزرط وزراوة وتاجوت. مما يفسر كون أغلب التونسيين لا يعرفون الشيء الكثير عن الثقافة الأمازيغية ولا حضارتها التي

---

[250] نفس المرجع (8)

[251] حوار مع لويزا حنون رئيسة حزب العمال: حان الوقت لترسيم اللغة الأمازيغية – خبر أونلاين، وأج، 19:33، 18 أبريل 2015، http://is.gd/Nem8v6

طمست لعقود طويلة، وظلت لسنوات ما قبل الثورة من الخطوط الحمراء التي لا يتاح الحديث عنها. [252]

لقد تشكلت الإرهاصات الأولى لعمل مطلبي من قبل مجموعة من النشطاء الأمازيغ في الشمال الغربي لتونس أواخر سبعينيات القرن الماضي وبداية الثمانينيات، حيث رفع مطلب الاعتراف بالأمازيغ كمكون من مكونات الدولة التونسية. لكن، الرئيس الراحل بورقيبة وضع حدا لهذا المطلب وقامت السلطات بحظر نشاط الأمازيغ وإيقاف فرقة موسيقية تحمل اسم "إيمازيغن". بعد ذلك بعقدين كان للمنظمات الأمازيغية على الصعيد العالمي دور في دق ناقوس الخطر حول الحصار الذي تعيشه الأمازيغية لغة وثقافة حيث تم إصدار بيان عن الكونغريس العالمي الأمازيغي بعنوان "أمازيغ تونس في الطريق إلى الاندثار" وذلك منذ أكتوبر 2004.

حاليا ظهر العديد من النشطاء المدافعين عن حق الأمازيغ في مواطنة كاملة انطلاقا من الاعتراف بهويتهم الأمازيغية في الدستور التونسي الجديد وفي القوانين وإدراجها في جميع مناحي الحياة العامة، فطرح هذا الموضوع جدلا كبيرا في مرحلة ما بعد ثورة الياسمين.

كما أن هذه الحركية كانت وراءها جمعيات نشيطة بدأت تظهر وتتأسس في السنوات الأخيرة، من أهمها الجمعية التونسية للثقافة الأمازيغية التي تأسست في يوليو سنة 2011، حيث تعمل على إعادة إحياء تراث الأمازيغ بوصفهم مكونا هاما في المجتمع التونسي. كما أنها قامت بمعية جمعية المحافظة على الثقافة الأمازيغية وغيرهما من الجمعيات، برفع مطالب للمجلس الوطني التأسيسي من أجل الاعتراف الدستوري بالحقوق الثقافية الأمازيغية ورد الاعتبار للحضارة الأمازيغية التي طمست طوال عقود.[253] لكن مطالبهم لم تجد أي صدى داخل قبة المجلس ليبقى الرهان قويا

---

[252] **خولة عشي، صحوة أمازيغية في تونس بعد الثورة، الاثنين، 24 مارس 2014**
http://is.gd/H7DfLT

[253] **مريم الناصري، أمازيغ تونس يطلبون الاعتراف بهويتهم، 3 مايو 2014 ، http://is.gd/j3HT**

على التحول الديمقراطي الذي تعيشه البلاد إلى جانب كثافة دور المجتمع المدني وتوسيع هامش الحريات من أجل تعزيز المطالب الأمازيغية بدولة تونس في السنوات المقبلة.

- **مواطنة الأمازيغ في ليبيا**

من أصل 5 ملايين ونصف تقريبا من سكان ليبيا يبلغ عدد الأمازيغ نحو 10% وهم يعيشون خصوصا في مرتفعات جبال غرب طرابلس أو في الجنوب الصحراوي مثل الطوارق، وحاليا يقطن أغلب الأمازيغ الناطقين بالأمازيغية في جبل نفوسة بأكثر من 500 ألف، وزوارة بأكثر من 70 ألف إضافة لغدامس بأكثر من 80 ألف ثم الطوارق والاواجلة.

لقد تعرض الأمازيغ في ليبيا القذافي إلى شتى أنواع الإقصاء والتهميش والعنف، حيث حاول نظام القذافي طمس الهوية واللغة والثقافة الأمازيغية من خلال موجة تعريب قوية تعرضت لها المنطقة. [254] ورغم محاولات عديدة قادها ليبيون من الداخل لإبراز المكون الأمازيغي في الثقافة والهوية الليبية، خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، إلا أن الخطاب الأمازيغي ضل جد ضعيفا بالداخل نظرا للحصار والقمع المفروضين. لكن الليبيين الأمازيغ المتواجدين بالخارج، كلاجئين ومعارضين سياسيين، تمكنوا من إبراز خطابهم بأشكال مختلفة من خلال حضورهم القوي في اللقاءات الأمازيغية المنظمة على الصعيد الدولي وعلى صعيد بعض الدول المغاربية كالمغرب والجزائر.

لقد شارك أمازيغ ليبيا وبقوة في الثورة الليبية وانخرطوا في العمل المسلح الذي أطاح بالقذافي، حيث برزت على سطح الأحداث بعد الثورة العديد من التنظيمات السياسية والجمعوية المطالبة بإحقاق كل الحقوق الأمازيغية في "ليبيا الجديدة". في هذا السياق قرر المجلس الأعلى لأمازيغ ليبيا مقاطعة انتخابات الهيئة التأسيسية للجنة صياغة الدستور وسحب أعضاءه من البرلمان، مبررا ذلك بكون الأطراف الليبية

---

[254] **أمازيغ ليبيا ورحلة البحث عن الهوية في الدستور الجديد، http://is.gd/j3HT43**

الأخرى لا رغبة لها في ضمان تمثيل جميع مكونات المجتمع في مؤسسات البلاد. في ضل الوضع الحالي للبلد، يبقى تحقيق مواطنة أمازيغ ليبيا رهينا بتحقيق مواطنة شاملة لجميع الليبيين في إطار دولة تسيرها مؤسسات لها شرعية ديمقراطية وتحترم التعدد في شتى تجلياته.

- **مواطنة الأمازيغ في مصر**

يبقى وضع الأمازيغ في مصر مختلف تماما، فهم في وضع أقلية عددية،[255] يستوطنون مناطق الصعيد والإسكندرية، أما المتحدثون منهم بالأمازيغية فيستوطنون واحة سيوة ويبلغ عددهم حوالي 25 ألف نسمة. ولم يعرف الخطاب الأمازيغي خروجا إلى الفضاء العام المصري إلا في السنوات الأخيرة حيث لم تكن له قوة تنظيمية تحركه وتدفع به. ومن أبرز وجوه هذا الخطاب حاليا نجد الشبكة المصرية من أجل الأمازيغ التي تأسست سنة 2010، وهي أول منظمة في مصر تعمل من أجل الأمازيغية ومن أجل الحفاظ على الثقافات المحلية باعتبارها جزءا من الثقافة المصرية مثل النوبية– القبطية– الكردية– الأرمنية– البجاوية.

كما أن إسقاط نظام مبارك في مصر ومحاولة الانفتاح على مرحلة جديدة في السياسة الداخلية المصرية، من أجل استقطاب كل المؤهلات والكفاءات الوطنية، مكن هذه المنظمة الأمازيغية الناشئة من المشاركة كممثلة عن الأمازيغ، بعد سنوات من الإقصاء والتهميش، فى إحدى جلسات الاستماع أمام لجنة الخمسين لوضع الدستور، وهو ما توج بدسترة "التعددية الثقافية" فى نص المادة 50 من الدستور المصري.[256] فرغم رفض لجنة صياغة الدستور التنصيص صراحة على الأمازيغية كلغة وثقافة في نص الدستور المصري، فإن المتتبعين للشأن الأمازيغي بشمال أفريقيا وبعض الفاعلين الأمازيغيين يعتبرون المادة 50 إنجازا أوليا في طريق صون كل حقوق المواطنة

---

[255] **أماني الوشاحي المتحدثة باسمهم: الأمازيغ في مصر "مهمشون"، الموجز، 27 يونية 2012، http://is.gd/v4xNXr**

[256] **سهير عبد الحميد، أمازيغ مصر / http://is.gd/6sntyZ**

والحفاظ على اللغة والثقافة الأمازيغية في مصر من الاندثار، على اعتبار أن هذا المسار يستلزم تعزيز اليات حقوق الإنسان وقواعد الحكامة الديمقراطية كمداخل لتقوية ثقافة الحوار الديمقراطي بين كل الفاعلين حول قضايا لم تنضج حولها مقاربات إجرائية بعد.

5- بعض أوجه التعاطي مع مواطنة الأمازيغ بالمغرب

إن التغييب والتمييز الذي تعرفه الأمازيغية في القوانين والمؤسسات بالمغرب كان مؤسسا على فكرة أن كل ما يخرج عن ثنائية العروبة والإسلام فهو محاولة للتفرقة بين المغاربة... هذه الفكرة كانت تجلياتها ظاهرة في المنطق المزدوج الذي تسير به الدولة تعاملها مع الأمازيغية ومطالب الأمازيغيين. كما أنها تؤسس للانتقاص من مواطنة الأمازيغ في شتى المجالات:

من الناحية السياسية تميز تفاعل وتعامل الدولة المركزية بالمغرب تجاه المطلب الأمازيغي بمستويات مختلفة طبعتها ولفترة طويلة مرحلة من التهميش وعلى شتى الأصعدة السياسية والاجتماعية والثقافية، تتخللها مراحل من القمع كما وقع عند اعتقال وسجن الجامعي والشاعر الأمازيغي الراحل علي صدقي أزايكو، بداية الثمانينيات، واعتقال ثلاثة نشطاء أمازيغيين، عام 1994 عند خروجهم في مظاهرات العمال يوم فاتح ماي حاملين لافتات مكتوبة بالأمازيغية تطالب بترسيم الأمازيغية في الدستور ورفع الحيف عن حقوق الأمازيغ بالمغرب. لقد كانت السمة الأساسية في هذه المرحلة استبعاد كل ما هو أمازيغي من منظومة المؤسسات الرسمية للدولة ومن برامج الحكومة حيث تغيب الأمازيغية في المدارس والإعلام والمرافق العمومية الأخرى.

لتأتي بعد ذلك مرحلة عرفت بعضا من الانفراج بتبني القصر لمقاربة " العهد الجديد"، أي العهد الذي يقطع مع كل ممارسات وانتهاكات النظام السابق، ذلك من خلال منهجية إصلاحية لشؤون الدولة تأخذ بعين الاعتبار رفع الحيف عن مواطنة الأمازيغ والاعتراف الرسمي بلغتهم وثقافتهم. في هذا الإطار جاء خطاب " أجدير"

في أكتوبر 2001،[257] والذي ألقاه الملك في منطقة أجدير بين جبال الأطلس الأمازيغية، بمثابة تصور جديد بخصوص الهوية المغربية، حيث أكد ملك المغرب أن الأمازيغية تشكل مكونا أساسيا من مكونات الثقافة المغربية، وأن النهوض بالأمازيغية يعد مسؤولية وطنية.

ومن بين الخطوات التي تم اتخادها في سياق تجاوب الدولة وتفاعلها مع مطالب الحركة الأمازيغية تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وهي المؤسسة التي تم احداثها من طرف الملك، وتتمثل وظيفتها أساسا في إبداء الرأي للملك في التدابير التي من شأنها الحفاظ على اللغة والثقافة الأمازيغيتين والنهوض بهما في جميع صورهما وتعابيرهما.[258] لكن هناك صعوبات جمة تواجه هذا المعهد في تدبير ملفات مستعجلة كإدماج الأمازيغية في التعليم والإعلام وغيرها من المرافق العمومية.

من الناحية الحقوقية فمنذ تقرير هيئة الأنصاف والمصالحة لسنة 2005 الذي حاول أن يضع المداخل الأساسية لصون الحقوق والحريات وضمان انخراط المغرب في مسلسل الإصلاح الديمقراطي وتجاوز الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، ما تزال تقارير المنظمات الأمازيغية تقف على تجاوزات لا تسهل ممارسة الأمازيغ لحقوقهم كمواطنين. في هذا الإطار تتلقى الدولة المغربية توصيات وملاحظات من الأجهزة الأممية لحقوق الإنسان، حيث لا تخلو من توصيات ذات صلة بملف الأمازيغية، ترتبط أساسا برفع الحضر على الأسماء الأمازيغية حيث لاحظت كل من لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولجنة القضاء على التمييز العنصري ولجنة حقوق الطفل، الحضر القانوني والعملي الواقع على إطلاق الأسماء الأمازيغية على المواليد الجدد وطالبت برفعه وتمتيعهم بحقهم في أسماء توافق هويتهم والاختيارات الثقافية

[257] عن خطاب الملك محمد السادس بأجدير، موقع wikipedia، http://is.gd/oo116s

[258] موقع المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية /www.ircam.ma

لذويهم، ولكن كل هذه التوصيات لم تنفذ بعد، حيث ما زال قانون الحالة المدنية لم يعرف تعديلات في هذا الاتجاه.[259]

ويبقى احترام حقوق مواطنة الأمازيغ رهينا بتبني سياسات عمومية تنطلق من تصور جديد ينبني على مقتضيات دستور 2011، ومنها مثلا العمل على رفع الحيف الذي يطال المغاربة الأمازيغيون الذين لهم قضايا أمام المحاكم والذين يجدون صعوبات في التخاطب مع القاضي الذي يحدثهم باللغة العربية، مما يخل بشروط المحاكمة العادلة، حيث يتم اللجوء إلى ترجمة غير رسمية يقوم بها مستخدمو المحاكم أو بعض المحامين الناطقين بالأمازيغية أن وجدوا في القاعة ولا يتم اللجوء إلى مترجمين محلفين لهذا الغرض. فالقوانين لا تعترف باللغة الأمازيغية كلغة للتقاضي أو على الأقل من بين اللغات التي تتم بها الترجمة داخل المحاكم من طرف ترجمان محلف...

أما من الناحية التشريعية والقانونية فرغم الاعتراف الدستوري باللغة الأمازيغية سنة 2011، إلا أن القوانين التنظيمية المكملة للنص الدستوري في هذا الباب لم تصدر بعد وذلك بعد مرور 5 سنوات من الولاية التشريعية الحالية. هذا إضافة إلى العديد من النصوص القانونية السارية المفعول والمكرسة للتمييز تجاه الأمازيغ،[260] نذكر منها على سبيل المثال:

– **القانون الجنائي**: رغم أن الدستور في ديباجته ينص على أن الدولة تعمل على حظر ومكافحة كل أشكال التمييز، بسبب اللغة...إلخ) فالفصل 431 من القانون الجنائي المغربي لا يجرم التمييز على أساس اللغة.

---

[259] التصريح السنوي حول أوضاع الحقوق الثقافية بالمغرب، الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة، 2014، الرباط – المغرب.

[260] دراسة حول واقع الحقوق الثقافية الأمازيغية في السياسات العمومية بالمغرب، إصدارات الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة، 2015، الرباط – المغرب.

– **قانون توحيد المحاكم المغربية**: القانون رقم 3.64 بتاريخ 26 يناير 1965 المتعلق بتوحيد المحاكم الذي ينص فصله الخامس على: "أن العربية هي وحدها لغة المداولات والمرافعات والأحكام في المحاكم المغربية".

– **ظهير المغربة والتوحيد والتعريب** 25 يناير 1965 وهو الظهير الذي يلزم الإدارات العمومية والمؤسسات والسلطات باستعمال اللغة العربية دون غيرها في المداولات والكتابات الداخلية والخارجية.

– **قانون الحالة المدنية**: القانون 37.99 المتعلق بنظام الحالة المدنية خاصة المادة 21 التي تنص على: "يجب أن يكتسي الاسم الشخصي الذي اختاره من يقدم التصريح بالولادة قصد التقييد في سجلات الحالة المدنية طابعا مغربيا" وغالبا ما يؤول الطابع المغربي على أنه الطابع العربي الإسلامي. فالعديد من الأسماء الشخصية والعائلية الأمازيغية تمنع من طرف إدارة الحالة المدنية بمقتضى دورية لوزير الداخلية التي وضعت لائحة بالأسماء الممنوعة وجلها أسماء أمازيغية...

– **قانون 62.06 المتعلق بالجنسية المغربية**: الشرط الخامس من شروط التجنيس الوارد في الفصل 11 من القسم الثاني "معرفة كافية باللغة العربية" والفصل 11: " لا يخول الأجنبي التجنيس الذي يطلبه ما لم تتوفر فيه –مع مراعاة الأحوال الاستثنائية المنصوص عليها في الفصل 12– الشروط التالية: أن يثبت أن له معرفة كافية باللغة العربية...". وبحكم أن قانون الجنسية بدوره صادر في أوائل نهاية الخمسينيات والذي لا زال ساري المفعول يلقي بظلاله على جميع النصوص القانونية ذات الصلة بما فيها الضوابط المنظمة لتقلد الوظائف العمومية أو الوظائف المهنية الحرة وبالأخص القضائية، وبحكم أن قانون التعريب الصادر سنة 1965 بدوره ينفرد بمنع أي تداول عمومي أو رسمي لأي لغة ما غير اللغة العربية سواء أمام جهاز العدالة أو المؤسسات التعليمية أو الإدارية العامة وغيرها من المؤسسات الرسمية.

– **المرسوم المتعلق بنشرات الجريدة الرسمية** الصادر في 5 ديسمبر 1997، الذي ينص في الفصل الأول على: "تشمل الجريدة الرسمية على أربع نشرات تصدر باللغة العربية"

– **قانون رقم 35.06 تحدث بموجبه البطاقة الوطنية للتعريف الوطنية الإلكترونية**، خاصة المادة 3 التي تنص على: "يجب أن يمكن نموذج البطاقة الوطنية للتعريف الوطنية الإلكترونية من طبع الإشارات والبيانات التالية على الوجهين، على الوجه: الأسماء الشخصية والعائلية بالحروف العربية واللاتينية... مكان الولادة بالحروف العربية واللاتينية".

– **قانون رقم 00 – 49 المتعلق بتنظيم مهنة النساخة** وغيره من القوانين والأنظمة المؤطرة لبعض المهن القضائية وغير القضائية التي لا تستحضر التعدد اللغوي الموجود بالمغرب في اختيار المنتسبين إليها.

ويبقى الجانب الاقتصادي مرتبطا بشكل وثيق بالجوانب السالفة الذكر لأن المناطق الأمازيغية عرفت ولعقود عديدة تعثر عملية التنمية حيث بقيت هذه المناطق في تهميش أذى إلى هجرة قوية من البوادي إلى المدن المغربية وإلى بلدان اوروبا كإسبانيا وفرنسا وبلجيكا وهولاندا حيث أن هذه الأخيرة مثلا تستقبل أكثر من 350 ألف مغربي مهاجر وهولندي من أصول مغربية، أغلبهم ينحدرون من مناطق جبال الريف الأمازيغية.

هذا إضافة لاستغلال الثروات الغابوية والمعدنية حيث أن أغلب المعادن من دهب وفضة تستخرج من مناطق أمازيغية لا تستفيد ساكنتها من فرص حقيقية للتنمية البشرية والمجالية، نظرا لكون الشركات المستغلة للمناجم لا تتوفر على بنيات إدماجية للساكنة المحلية (بنية تحتية، مدارس..)، وتتواجد مقراتها بالمدن الكبرى حيث تؤذي ضرائبها لفائدة هذه المدن. على هذا الصعيد تم تدارك هذا الأمر شيئا ما في السنوات الأخيرة بعد تنامي الاحتجاجات والاعتصامات السكانية على هذه

الشركات التي تسبب في تلوث الفرشة المائية وتساهم في محاصرة الأراضي الفلاحية على قلتها.

6- تحديات احترام مواطنة الأمازيغ ما بعد الربيع الديمقراطي بالمنطقة

لقد شكلت ثورات الربيع الديمقراطي متنفسا جديدا لكل القوى المؤمنة بالديمقراطية وبالعدالة الاجتماعية وبالمساواة واحترام حقوق الإنسان.. لقد كان وضع الأمازيغ قبل ثورات 2010-2011 وضعا يتسم بالاحتقان في ليبيا وبالتهميش في مصر وتونس وبالانفراج النسبي في الجزائر وبداية مصالحة في المغرب. لكن السمة المشتركة بين كل هذه البلدان هي أن المكون الأمازيغي لم يعترف له بصفة المكون الأساس ولا بصفة اللغة الرسمية في أي من الدساتير والقوانين بالمنطقة، بل أن هذه المرحلة عرفت كدلك عودة متكررة للتشدد في التعامل مع النشطاء الأمازيغ من خلال منع أنشطتهم وعدم الترخيص لهم بتأسيس جمعيات وأحيانا الزج بهم في السجون.

ومن السمات المشتركة كدلك في هذه المرحلة التاريخية، نجد أن هناك تفاعلا حقيقيا ما بين الفعل الأمازيغي ونضال الحركات الاحتجاجية المطالبة بالتغيير السياسي والكرامة والعدالة الاجتماعية. فباستثناء الجزائر التي لم تعرف زحزحة النظام من مكانه وعن سلطته، فإن التغييرات التي وقعت في البلدان الأخرى، وخصوصا مصر وليبيا وتونس، كان لها أثر مباشر وكبير على وضع الأمازيغ وخروجهم إلى العلن من خلال مشاركتهم في الاحتجاجات وإسقاط الأنظمة. أضف لذلك وضع المغرب الذي ساهمت حركة 20 فبراير في جعل المطلب الأمازيغي في صلب المطالب بالتغيير الديمقراطي، وما أفرزه ذلك من خلال الاعتراف بالهوية وباللغة الأمازيغية، كلغة رسمية إلى جانب العربية، في الدستور المغربي لسنة 2011 كإجابة على المطلب القائم منذ أزيد من 50 سنة من الاستقلال.

لذا فإن التحديات القائمة من أجل احترام مواطنة الأمازيغ تختلف باختلاف الأنساق السياسية المعنية:

ففي مصر بدأت الدولة أولى خطواتها فى هذا المجال بدسترة "التعددية الثقافية" ، وهو مدخل أساسي لتوفير مناخ يسمح للخطاب الأمازيغي بمواصلة عمله العلني وبناء شرعية داخل المجتمع ولعب دوره في الدفع بعجلة التغيير الديمقراطي في البلاد.. لذا ما تزال هناك خطوات أخرى من أجل ضمان حماية حرية الاعتقاد وحماية جميع اللغات التي تمثل الأقليات كالأمازيغية، النوبية، القبطية، وتجسيد مبدأ "التعددية الثقافية" المسجل في الدستور، من خلال إجراءات واضحة كفيلة بحماية التعددية الثقافية والحضارية، وترسيخ مبدأ كون المواطنين جميعهم سواء أمام القانون ومتساوون فى الحقوق والحريات، وأنه لا تمييز على أساس اللون أو العرق أو اللغة. لذا فإن المنظمات المدنية الأمازيغية في مصر سيكون لها دور مهم في السنوات القادمة كطرف في بناء دولة الحق والقانون.

أما تونس، فبعد ثورة 14 يناير2011 كان أمازيغ تونس سباقين إلى إثارة قضيتهم والخروج من الصمت الذي دام لعقود. إلا أن مطالبهم ووجهت بقوة الأيديولوجية العربية الإسلامية المسيطرة على مؤسسات تونس وخصوصا داخل المجلس التأسيسي. لذا فإن موضوع الهوية واللغة في دستور تونس ما بعد الثورة، لم يحسم إلا داخل المنظومة الكلاسيكية التي تقول أن لغة البلاد هي العربية ودينها الإسلام، هذا رغم النفحة الحقوقية التي طبعت الدستور التونسي. لكن الأكيد هو أن رغبة التونسيين في تحقيق انتقال ديمقراطي حقيقي وبناء مسار المواطنة الكاملة المؤسسة على الكرامة والعدل والمساواة بين كل التونسيين والتونسيات، هذه الرغبة القوية ستكون المحرك الذي سيمكن لا محالة من ازدهار الخطاب والفعل الأمازيغيين في تونس من خلال التطور الكبير لمنظمات المجتمع المدني ولأدوارها الرائدة في فرض التغيير.

أما في ليبيا، فالأزمة السياسية ترخي بضلالها على مستقبل الأمازيغية في هذا البلد، حيث يبقى الوضع مفتوحا على جميع الاحتمالات. فالصراعات والمواجهات المسلحة التي تعرفها البلاد بين الأطراف التي كانت بالأمس يدا واحدة ضد نظام القذافي، أوقفت كل مسارات التوافق الوطني حول تدبير مرحلة ما بعد الثورة. ويبقى الأمازيغ طرفا أساسيا من خلال ممثليهم من فصائل مسلحة وتنظيمات سياسية

ومدنية تساهم في الحوار والمشاورات الدائرة من أجل تجاوز الأزمة السياسية التي أصابت مؤسسات الدولة بما يشبه السكتة القلبية. أن الوضع الجديد في ليبيا، إدا ما نجح التوافق الوطني، يمكن أن يعطي مكاسب سياسية مهمة لأمازيغ ليبيا على اعتبار أنهم يشكلون رقما مهما في معادلة الصراع المسلح الدائر الان، لتتجاوز بدلك مطالبهم سقف المطالب الثقافية واللغوية المحضة إلى إمكانية تمكين دستوري وتنظيم فيدرالي يعكس الرد على انتظارات جهات مختلفة في البلاد.

أما في الجزائر، فظاهريا لم تتأثر بأجواء الربيع الديمقراطي الذي مر من المنطقة. فالنظام المدعوم من طرف المؤسسة العسكرية، قد أحكم سيطرته على جل مكونات الحياة السياسية، لذلك فإن معادلة الاستقرار السياسي تبقى رهينة بمدى سرعة استجابة الدولة لانتظارات الحركات الاحتجاجية ومنها الحركة الأمازيغية، ومراجعة الدستور الذي يجب أن يشكل فرصة لتسجيل منعرج ديمقراطي عن طريق ترسيم الأمازيغية[261]. هذا إضافة لرهانات وتحديات تجديد خطاب الحركة الأمازيغية من خلال بروز حركة مطالبة بالاستقلال الذاتي بمنطقة القبائل وتشكيل مجلس مسير لها في فرنسا، كل هذا يجعل الملف مفتوحا على احتمالات عديدة...

ويبقى وضع المغرب ما بعد دستور 2011، الأكثر تجاوبا مع مطالب الحركة الأمازيغية من خلال دسترة اللغة الأمازيغية والاعتراف بالهوية المغربية المتعددة المشارب والروافد. لقد شكل دستور 2011 بدسترته للطابع الرسمي للغة الأمازيغية إلى جانب اللغة العربية قطيعة مع كل الدساتير السابقة. إلى جانب هذا فمقتضيات الدستور الجديد (في مواد وفصول عديدة) تبين اعتماد التعددية اللغوية مما نتج عنه حسب العديد من المتتبعين التحاق المغرب بمصاف الدول ذات التعددية الرسمية والدستورية على شاكلة بلدان مثل سويسرا، الهند، وبلجيكا... لكن رغم ذلك فتحديات تفعيل هذه المكتسبات الدستورية تبقى كبيرة جدا في وجه الحركة الأمازيغية من خلال

---

[261] لويزا حنون: حان الوقت لترسيم اللغة الأمازيغية، لخبر أونلاين، وأج، 19:33 – 18 أبريل 2015، http://is.gd/Nem8v6

مطالبتها بتجديد خطابها، والقيام بمبادرات عملية في اتجاه تسريع وثيرة تنفيد المقتضيات الواردة في الدستور الجديد، والضغط أكثر على الدولة التي تمتلك السلطة والوسائل للانتقال من التخطيط إلى التنفيذ الواقعي للاختيارات السياسية،[262] وعلى الحكومة والبرلمان من أجل إخراج القوانين التنظيمية المرتبطة بتفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية بالمغرب. ينضاف لهذا تحديات اصطفاف الحركة الأمازيغية إلى جانب الحركات الديمقراطية التي تطالب بالمزيد من الانفتاح والتغيير السياسي، والحركات الحقوقية المنادية بتعزيز حقوق الإنسان والحريات.

إن تحدي تحقيق الاستقرار الذي يواجه دول منطقة شمال أفريقيا، يستدعي وبشكل مباشر ربط سؤال حقوق مواطنة الأمازيغ بسؤال الديمقراطية، وذلك من خلال تمكين كل فئات الشعب من المساهمة في بناء الدولة المدنية الحديثة، ووضع أنظمة تشريعية تؤطر لعدم التمييز بين المواطنين على مستوى القوانين والمؤسسات، وتستلزم بالضرورة تحقيق التنمية الشاملة من خلال ضمان الكرامة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فلا يمكن تصور تنمية وتطور، على كافة الأصعدة في المنطقة المغاربية مثلا، مادامت شعوب المنطقة ومن ضمنها الأمازيغ تعاني من التهميش والإقصاء بسبب منظومات للحكم لا ترى في ديناميات التغيير الديمقراطي أفقا رحبا قوامه احترام التعدد وتعزيز التنوع في شتى المستويات داخل الدولة والمجتمع.

---

[262] **سعيد بنيس، "الحقوق اللغوية والثقافية في ظل مشروع الجهوية الموسعة"، جامعة محمد الخامس، الرباط، نشرت على موقع iffuspress: http://is.gd/W8VYQ7**