

طبيعة الاعتراف بين الجماعات العشائرية في العراق

أ.د. محمد عطوان خلف (*)

الناقضة للاعتراف.. ومن خلال الاعتراف تحصلُ الجماعات على التقويم الإيجابي داخل المجتمع، وبغياحه يُكرّس السلب والتماهي والتابعية؛ فالوقائع الاجتماعية تُشير إلى حقيقة تسبّب جماعة فريدة على ما عداها في التاريخ.

ولأجل تحديد معنى مُحدّد للاعتراف ومعاينته في مستويات الهوية العراقية، من الضروري المرور بالتصورات الفلسفية العامة الواصفة لمقولة الاعتراف؛ فبالمعنى الهيجلي يمثل الاعتراف العلاقة التكاملية لأطراف مُتحدّين يعرفون ذواتهم عبر وعيهم بفكرة الاختلاف ابتداءً، وهو الخبرة الذاتية لكل طرف من الأطراف بعيدة من أن تكون وحدها مُطلقاً، فالذات لا ترى نفسها عبر التفاعل إلا بعيني الذات الأخرى^(١).

لذلك عند معاينة الأطراف الاجتماعية، أو الذوات الاجتماعية المحليّة العراقية نجد أن أي

الاعتراف recognition، من المقولات الفلسفية البارزة في حقل الدراسات الاجتماعية المعاصرة التي تُمهّد لقبول المواطنة في ضمن نظام اجتماعي معين، وهي البنية التحتية التي بفضلها تتحقّق الروابط الاجتماعية، وفي ظلها يتعرّز العيش المشترك^(٢). فوجود الاعتراف داخل نظام اجتماعي معين شرط لتعايش الجماعات معاً، وإقرارها بالتكافؤ فيما بينها - على اختلافها - مطلبٌ وجودي لإنجاز أهداف المُجتمع الجماعية.

ومن الاشكاليّات المعرفية التي تواجه العقل البشري في مسار بنائه: إنكار الجماعات الفرعية لفكرة التعايش المجتمعي المُتكافئ^(٣)؛ فالإنكار misrecognition وهو المقولة المعاكسة يمثل الوجه الآخر لغياب مقولة الاعتراف. وعندما تُمنع جماعة ما من حقها في التعبير عن ذاتها صراحة في ضمن حيز اجتماعي ما، يحلّ الإنكار ليصبح المقولة

m.atwan@ymail.com

(*) كلية القانون والسياسة/ جامعة البصرة

طرف منها لم يع ذاته بعد من خلال الوعي بالآخر! لأن الوعي بالذات وبالغير - كمنظور فلسفي - لم يتحدّد في الواقع. وأي اعتراف يُمكن أن نتبين ملامحه هنا سيكون مستعصياً إن لم يفعل كل طرف للآخر كما يفعل الآخر له^(٤). فهذه الرغبة القائمة على التبادل يتعذر حدوثها داخل المجتمعات ذات التضامانات القائمة على علاقات القرابة، ولم تتحقّق في وقائع التواريخ السياسية المحليّة العراقية القريبة، ولم يكن لها حدوثٌ واقعي عياني حي.

يورد فالح عبد الجبار ثلاث مقاربات بنويّة كان يراها تدعم فكرة تكوين الهوية الجامعة، والتي من الممكن أيضاً أن تسهم في بناء مفهوم الدولة - الأمة وهذه المقاربات: اقتصادية وثقافية وسياسية، [ولعلّها كانت مقاربات مفيدة تُهدد أيضاً لبناء علاقات مُتبادلة ما بين الأفراد والجماعات المحليّة، فتفتّح باباً رحباً على قبول مقولة الاعتراف]؛ إذ من خلال المُقاربة الاقتصادية تلعب الشبكة الاتصالية والتواصلية في إطار هيكل مؤسسي من الإنتاج والتداول والتبادل والتفاعل (مصانع، سكك حديد، خطوط تلغراف)، دوراً في إيجاد تضامن عضوي بين الأفراد أنفسهم وبين الجماعات بديلاً عن التضامن الميكانيكي في المجتمعات القروية والعشائرية.. ومن خلال المقاربة الثقافية تدعم قنوات المعرفة الحديثة: (الكتاب، الجريدة، الجامعة، الفن، التلغراف، الراديو، التلفزيون، الانترنت، الموبايل) المُختلّة الجمعية برموز وعلامات ذهنيّة وبصريّة يتشارك فيها الكل وبمستوى تلقّي معرفي مُنصف. وأخيراً تُؤسّس المُقاربة السياسية لبناء جهاز سياسي مركزي

(عاصمة، عملة مُوحّدة، جهاز إداري مُوحّد... الخ)، ما يفرض ذلك سُلطته على الإقليم ويمثله ويتفاعل معه^(٥). ولأجل بلوغ هذه المستويات من المُهم البحث في عناصر ومقومات تحقّق براديغم الاعتراف من منظور فلسفي - اجتماعي بدرجة كبيرة وليس من منطلق ميتافيزيقي عن الروح المُطلق كما يذهب هيجل إلى ذلك.

أولاً: نحو مسار حقوقي للاعتراف

لقد أثر العقل السياسي الحاكم في بدايات تأسيس الدولة العراقيّة الحديثة - بما كان يحمله من رؤية أيديولوجية عربية - الإبقاء على نوع من الهيمنة لهويّة ثقافية معينة على ما عداها؛ فكان [هذا العقل] يخلع سرداً متمركزاً أو تصوّراً عن نفسه على حساب ما يحيط به من تصورات متعارضة حُكماً، فينسجها تارة، ويعمل على تمثيلها من منظور مُهيمن تارة أخرى. ومن هذا التصرّو أو السرد الناظم لطبيعة العلاقة ما بين هذا النوع من الجماعات يتجلى فعل التمركز على الذات أو التضخم الذاتي داخل السُلطة لأجل الهيمنة.

في بدايات تأسيس الدولة الحديثة كان العقل السياسي المحلي يتّزود من المضامين العُرفيّة (العشائرية والدينية) بوصفها مرجعيات وإدراكات مُؤسّسة للهويّة، والتي كان يحدثُ لها، بما تدّخر من تعارضات، أن مارست تبخيساً غير معلن للآخر المُخالف والمُختلف^(٦)، وإقصاءً له باحتسابه موضوعاً من موضوعات الذات المُهيمنة، وشيئاً من أشتائها ضمن مجال حافل بالمواريث القائمة على الانشقاق والتنافس.

وضمن مجال محلي مُنغلق وبسيط كالمجال الاجتماعي العراقي الذي نروم البحث فيه؛ يبدو مُضنياً البحث عن إمكانية نشوء وتطوّر مفهوم واسع للمواطنة، نستطيع من خلاله توسّم مستوى من العلاقة يقوم على الاعتراف بالغير، وبخاصة عندما لم يحدث للجماعات الثقافية والاجتماعية، والقوى المُتحمّكة في هذا المجال أن تواضعت عملياً على بلورة صيغة مُرشّدة وصريحة له عبر التاريخ.

غياب الجدل، وضمور ما يمكن أن يُحدّد علاقة القوى المُهيمنة بما عداها (نمو الانتاج الصناعي، وبروز المدن، وظهور واتساع الطبقات الوسطى، ووسائل الاتصال والمواصلات الحديثة... الخ)، وانتفاء وجود ما يمكن أن يُحقّر حضورها ضمن شبكة من العلاقات الإنتاجية (طبقات، ووعي طبقي، علاقات إنتاجية ثورية، قوى طليعية، مجال مدني... الخ)؛ يُبقي هذه القوى محمولة بروى أيديولوجية مُتمحورة على ذاتها عشائرياً ومذهبياً واثنياً، ومُتعالية على الغير لغوياً وثقافياً. والقول بافتراض حضور عناصر الجدل في هذا الواقع يُمثّل المدخل الثوري والتجريبي الذي يُثري الرأسمال الرمزي والاجتماعي المُشترك لهويّة وطنية مأمول نهوضها.

الواقع أنّه لم يَسع التاريخ المحلي الاجتماعي العراقي الظفر — وبدرجة تكاد تكون كبيرة — برواية اجتماعية أو سياسية استطاعت أن تُعمل الجدل داخل المشهد الاجتماعي العام، وتُدير التعارض ما بين الجماعات على نحو مُتكامل؛ أي لم يُكتَب للتاريخ المحلي أن ظفر برواية استطاعت في الأقل بلوغ منظور عملي

للتبادل ما بين ذوات جماعية تعي أهمية ما يَعنيه مفهوم الاعتراف لها، إذا ما ذهبنا إلى أنّ مقولة الاعتراف نفسها لم يحدث لها أن وَجّدت طريقها للتحقق عبر تلك التواريخ، بما فيها التواريخ الحديثة، ولم يحدث لها أن تُبَيّنَت، بشكل صريح، في ضمن مدونة السرد المحليّة من الأصل.

قد يَصْدُقُ القولُ في أنّ مقولة الاعتراف طُرحت للتداول في الأدبيات الحقوقية العراقية الرسمية الحديثة؛ عندما ضَمَنَتها تشريعات الدولة منذ بدايات تأسيسها في العام ١٩٢١، لمّا اهتمت الأطروحة الأيديولوجية السياسية - ولو بنحو صوري - بإمكانية تمثيل الكل الاجتماعي إدارياً وثقافياً وإثنيّاً. وأنه بحسب مُعطيات المدرسة الليبرالية: كان المُشرّع العراقي يرى من الناحية القانونية في الاعتراف ضماناً لحرية الأفراد والجماعات واستقلالهم الذاتي، ووعياً مُتقدّماً بفكرة الذوات المُجتمعّة العارفة والقائمة على قاعدة من الإدراك المُتبادل، هذا إذا ما تأملنا أهمية تضمين مثل هذه التشريعات التأسيسية في سياق دولة فتيّة حديثة التّشكّل.

لقد حاول الفقهاء والمُشرعون تضمين الوعي بالاعتراف من خلال تمثيل الكل الاجتماعي دستورياً بصورة مبكرة نسبياً، ومثّل ذلك خطوةً ريادية كان يتوجّب حينها التأكيد بجعلها لازماً عقدياً أخلاقياً وتهذيبياً مُتبادلاً بين الجماعات^(٧). لذلك نتساءل هنا عما إذا كان قد حصل مثل هذا الاستحقاق التمثيلي عملياً في إطار صيغة من العلاقات الاجتماعية والسياسية المحليّة أم لا؟ في بدايات القرن العشرين كان نسيج المُجتمع

المَحَلِّي يُمَثِّل خَليطاً من العشائر المترابطة تاريخياً (علاقات المصاهرة أو التحالف بين العشائر) والمتجاورة مكانياً (امتلاك إقليم تشغله وتُدافع عنه عشيرة حيال غيرها). وهذا الخليط كان يُمَثِّل شبكةً متوازنةً من العلاقات النسالية التقليدية الأولية من جهة، وحصناً دفاعياً يوحدّها في مجموعات أكبر أو اتحادات عشائرية من جهة أخرى^(٨)؛ لقد عمَل ذلك على تأمين منظور تعايشي لهويات قوى مُتقابلة ومُتميزة عمّا سواها من تلك الجماعات المدنية الإثنية المُزاولة للأنشطة التجارية والجزفية والدينية والثقافية فحسب، أي: متميزة عن الجماعات غير المُهتمة بالولاء والنسب العشائري.

ولعل مُجرد إجراء مسح تقريبي عابر لتاريخية المُجتمع المَحَلِّي العراقي وتركيبته الاجتماعية يُهدينا إلى نقاط مُتعدّدة من المُماثلة والاختلاف بين عناصره المُكوّنة؛ لذلك لم تكفّ الجماعات المحلية لأجل إدراك ذاتها حيال الآخر بخيار علانقي واحد فحسب، إنما راحت تؤثر الانكشاف على وجوه تداولية سلالية مُتعدّدة: ثقافية وسياسية واقتصادية ونفسية. والعشائر العراقية - ومنها تلك التي تملّكت السُلطة السياسية والاقتصادية - كانت مُدركة لوجوه المُماثلة في الأقل، أو كانت تستشعرها وجودياً، وتُحاول مقارنة نوع من العلاقة المُتكافئة مع الغير؛ لقد كانت هذه العشائر «تتبادل الخدمات والحماية مع بعضها بدلاً من اعتمادها على حكومة غير مؤهلة، لذلك لم يكن أمامها سبيل سوى بناء تحصيناتها الخاصة ورص صفوفها بغرض الدفاع عن النفس ضد بعضها البعض وضد الحكومات على حد سواء»^(٩). بمعنى أنّ

هذه العشائر كانت تُحاول أن تُحدّد - بتعبير هيجل - موقفاً من فكرة تدمير استقلال الموضوع/العشائر الأخرى، والذي يبدو أنّه يُزاحم استقلالها الخاص. فالعشيرة/الذات، وبنحو من المُقاربة، تُحدِّث تميّزاً داخل ذاتها بحيث تُظهر من ذاتها آخر أو موضوع، ولأجل ادراكه تقوم برده مرة أخرى إلى ذاتها، ومن ثم تُلغي التميّز الذي تصنعه مع غيرها من العشائر^(١٠). بمعنى أنّها كانت مدركة لإيجاد تسوية محسوبة مع ما سواها، ولنوع من الاعتراف المُتبادل بالوجود المُستقل للهويّات المُتقابلة، وبحقيقتها الاجتماعية والاعتبارية.

إنّ ثمة موثائق ناظمة وسياسات تعاقّد في السُنن والشرائع تهتدي بهديها تلك العشائر وإن تمايزت إحداها عن الأخرى لظروف بيئية واجتماعية خاصة (عشائر ذات خصائص بدوية أو ريفية مثلاً)^(١١). لذلك كانت مثل هذه العلاقات البينية تبدو مُدركة ومتوازنة. لكن يظل في جوار ذلك يوجد عاملٌ محوري راجح يُعطي الغلويّة لعشيرة ما على حساب بقية العشائر؛ وهذا العامل هو تملّك السُلطة السياسية وخطابها الأيديولوجي. ففي الوقت الذي يجري فيه تداول العلاقات عبر خطاب اجتماعي يؤمّن أسلوباً مُتعادلاً للتخاطب ما بين العشائر، يلعب عاملُ حيازة السُلطة دوراً مُرجحاً في ترسيخ فعل الهيمنة الرمزي والمادي الذي يتحدّد في ضوئه الموقعان الاجتماعي والاقتصادي لعشيرة على سواها^(١٢). لكن لأجل وضع اليد على ملامح مُحدّد من ملامح الاعتراف الاجتماعي المُتداول تُركّز على فكرة: أنّ الجماعات العشائرية بوصفها جماعات مُهيمنة في بدايات

تأسيس الدولة الحديثة وما تلاها، لم تنورط - لأجل الهيمنة - في صراع داخلي جوهري في ذاته، سواء أكان ذلك في مناطق الشمال أو في حوضي دجلة والفرات أو في مناطق الجنوب عموماً، بما هي جماعات مُجتمعة مع غيرها ومُتقابلة وقائمة بذاتها في آن.. وحتى الصراع على ملكية الأراضي ما بين الفلاحين والملاكين المُنتفذين (الذين كانوا قادرين على إبراز سندات التملك بدعم من الحكومة آنذاك)، لم يكن صراعاً فيما بينهم كأفراد أو جماعات في الواقع، بقدر ما هو صراع ما بين الفلاحين والحكومة المركزية التي كانت تذود عن مصالح أولئك الملاك^(١٣). وهذا ما يُبين لماذا تراجعت المنازعات العشائرية الداخلية حول الأراضي والماء لجهة ظهور النزاعات ضد الحكومة. وبإزاء ذلك، وكنوع من المقاومة الوجودية، يقول غودلييه: كان كل طرف من الأطراف العشائرية يرى في نفسه مُعادلاً للآخرين اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً^(١٤).. ولا يفعل بهم ما لا يرغب أن يفعلونه به.

ثانياً: الاعتراف بصيغة إذعان

ما نود التأكيد عليه في هذا المبحث هو عدم ارتباط العشائر العراقية بعلاقات قائمة على الخضوع من مُنطلق سيادة عشيرة على ما سواها بتجريد، إذا ما عُلِمنا أنَّ غطاءً سياسياً - دينياً جامعاً كان هو السائد في عموم المُجتمع العراقي، ويُؤمِّل المظلة الحاكمة التي تُدير عناصر التعارض ما بين هذه العشائر قبل قيام الدولة الحديثة^(١٥). ومن ثَمَّ، فإنَّ اعتراف العشائر ببعضها لم يكن يتحدّد، كمُقدّمة

للتعايش، من جهة بدء الخضوع لمنظور عشائري مُهيمن بعينه، أو الخضوع من منظور تنبّاه عشيرة ما مدعومة دينياً أُملى اعترافاً على مجال العشائريات برمته، إنَّما، فضلاً عن بعض الخصائص الداخلية التي تتميّز بها بعض العشائر من قبيل موقعها الجغرافي وعلاقاتها الإنتاجية، كانت السُلطة السياسية والعامل السياسي الخارجي (الأتراك أو الإنجليز) اللاعب الرئيس في توجيه مواقف تلك العشائر وتمكينها من الحُكم حيال غيرها^(١٦)، فبدا الاعتراف عندها يأخذ طابعاً سياسياً اختزالياً.

إذن الاعتراف الذي يُمكن فهمه، بهذا المعنى، كان نتيجة الوعي بالخضوع لاعتبارات سياسية، عبر ضرب عشائر بعضها ببعض^(١٧)، أو تمكين الحكومة من السيطرة على بعض المناطق، أو احلال لعشيرة محلّ الدولة في فرض سيادتها على الأرض^(١٨)، ولم يكن هناك ما يُحدّد معيارية التفاوت والتمايز غير ذلك؛ على سبيل المثال كانت أربعة أخماس العائلات العراقية في الفترة الملكية لا تملك أية أرض على الإطلاق، وفي الوقت نفسه، فإن أقل من ١٪ من الحائزين على الأرض والملاك كانوا يُسيطرون على ٥٥,١٪ من كل الأراضي ذات الملكية الخاصة^(١٩). ولقد صار ذلك واضحاً ومطبّقاً على الصعيد المحلي أيضاً مع مجيء البعثيين للحكم في العام ١٩٦٨، عندما حاول صدام حسين التعويل على دوائر القرابة في تحصين مركزه داخل السُلطة، مُنطلقاً من انتقاء وتقريب أبناء العمومة والخوالة والتكارتة والقبائل العربية الصديقة مثل الدليم والجبور وعبيد والعزة.

وبالتالي كان الإذعان هو القاعدة التي تحل محل الاعتراف داخل المجتمع العشائري. لقد ظهرت في هذه الغضون عشائر مُهيمنة وأخرى مُذعنة ولو بصورة غير مُعلنة. والواقع لا يمكن لعشيرة مُهيمنة أن تفرض سُلطتها على الغير، حتى لو خُصت بالهيمنة تاريخياً (عبر تحريف التاريخ وحيازته ونسبته إلى نفسها)، وأنها لا تفعل ذلك بعشائر أدنى ما لم تدّخر هيمنة تامة وأبدية^(٢٠)، ثم لا بد لها أن تُبرّر أسباب هيمنتها معيارياً؛ إن مجرد فرض واقع الهيمنة بهذا المعنى اللغوي يعدم سببية وقوع الغير في الإذعان المُطلق.

والوقائع التاريخية تُشير إلى أن سياسات الإخضاع والأحادية في إطار دولة تقليدية كانت سياسات غير قادرة عملياً على توفير فرص الاعتراف المُتبادل ما بين العشائر، بما هي عشائر بعيداً عن السُلطة، وإن الإذعان لما هو سياسي، ضمن خيّر العلاقات العشائرية كان يُمثل الصيغة البديلة عن الاعتراف، وهو اعتراف انوجد من جانب الطرف المُستأب لجهة دعم وجود الطرف صاحب السيادة^(٢١). فالاعتراف في هذه المُقايضة تأسيس لجِدلية السلب التي كانت مائزة في وصف العلاقة ما بين العشائر المُختلفة طيلة قرون مضت، وبالتالي لا يقوم الاعتراف هنا إلا على الإخضاع لاعتبارات سياسية، فيتحقّق عندئذ بصيغة إذعان.

لقد جعلت الأعراف والسُنن الاجتماعية الحاكمة من الاعتراف يأخذ صيغة مُحددة في جدل العشائر ومواقفها، فكان زعم جماعة ما بالتفوق الكامن في ذاتها، أو مقدرتها الجوهرية على

الانتشار والسيادة حيال الغير ضرباً من المجاز الذي يُقدّم لنا جماعات اجتماعية تربط ما بينها علاقات هيمنة وتبعية سياسية^(٢٢). وحتى العقد الاجتماعي الذي يعمل على تلطيف الصراع ما بين الجماعات المُختلفة، إذا جاز لنا أن نستعمل مفهوم العقد هنا، لم يُقدّم ضمن علاقات العشائر غير اعتراف ناقص، فبقي يتحدّد بحدود وعي العشيرة بذاتها، وهو وعي مُنعزل يتحرك في الحدود الضيقة من تعريف علاقة العشيرة بسواها^(٢٣).

والعشائر التي هيمنت في خلال المئة عام الماضية في الأقل؛ لم ينوجد في هيمنتها الجوهرية حيال الغير ما يُشير إلى تميّزها من حيث الثروة أو العدة والعدد إلا لماماً، والموجهات السياسية (أو السياسات الموجهة) التي كانت تُمارسها السُلطات المركزية وشبه المركزية المتوارثة ضاعفت بدرجة كبيرة من تميّز عشائر مخصوصة (مُثلة بشيوخها) على ما عداها، ولعبت أدواراً إدارية تأديبية في تحقيق درجة متوقعة من "الاعتراف" المبني على مُجرد خضوع تلك العشائر للغير^(٢٤). ما أفضى إلى حقيقة أن الاعتراف المُتبادل لم ينوجد في الجوهر ولم ترفع العشائر سقوف تمثيلها عن نفسها أكثر من تمثيل ذاتها لذاتها، ولم تتجاوزها إلى مجال هووي عابر للتكوينات الفرعية (مجال الوطن الجامع بصيغته الوضعية الحديثة). ومثل هذا يتطلب إدراكاً أو نظرة مفاهيمية ذات طابع وطني.. والواقع إن الفلاحين العراقيين (في عهد ما قبل المواصلات - زمن الأتراك) كانوا بحكم تركيبهم الاجتماعية - الاقتصادية يفتقرون إلى النظرة المُفتحة على

الوطن الجامع؛ فكان عالمهم محصوراً في حدود القرية والعشيرة والأسرة^(٢٥). لذلك أخذ طابع العلاقة داخل سلطة الدولة شكلاً خلدونياً قائماً على تمايز أولي لعشيرة مُقَرَّبة من الدولة على ما سواها بواسطة الغلب^(٢٦).

والأفراد المنتظمون داخل عشائريهم لم يأخذوا بمفهوم الاعتراف الذي يُمكنهم من رؤية ذواتهم في عيني الآخر مُستقلة على نحو التمام والكمال، بمعنى امكانية الفضاء العام على تحرير العلاقات وفردنتها. لذلك كانوا ينتظمون في علاقة استتباع واذعان ضمن بنية جماعية لا تعباً بفرديتهم كأفراد، ويرتبطون بعلاقات جوانية تُصيرهم ذواتاً مُتمائلة غير قابلة للتحديد، إذا ما اعتبرنا أن بنية العشيرة المؤطرة لوجودهم لا تملك المقدرة على تعريف ذاتها بذاتها.

لقد حثمت الصيغة البنيوية المفروضة سياسياً على العشائر المُذعنة قبول «الاعتراف» من جهتها بالعشائر المُتسلطة من مُنطلق أن العشائر المُذعنة - على ما هي عليه - ليست سوى أشياء وقيود أو ماهيات «حيوية» للخدمة. وهذا الاعتراف، أو الصراع من أجل الاعتراف، خُصت به عشائر تملك الأراضي والتمثيل السياسي بواسطة شيوخها المُتفقيدين داخل السلطة السياسية. وهو شكل من أشكال تقاسم السيادة السياسية التي تدّعي مُمارسته الدولة والعشائر الداعمة لسلطتها في ذلك الوقت^(٢٧). فكان المظهر الطبقي لموقع المشيخة يزداد صلابة في تمايزه مع ظهور المقاطعات الكبيرة وتأجير أو تسجيل الحكومات التركية لهذه المقاطعات أو القرى بكاملها باسم رئيس أو زعيم العشيرة^(٢٨).

لذلك رغم مُحاولات الأجهزة الأيديولوجية للدولة فرض تصوّر تمثيلي جامع وعابر للهوية في حينها، كبديل حداثي لإدارة التعارض (ما بين مُكوّنات فرعية قائمة على ضروب عميقة من التمايز)، نرى الجماعات العشائرية والمذهبية، في مقابل ذلك، تُديم وجوداً نسالياً نكوصياً قائماً على المُعاودة والتكرار، أي: تتشبث بعقل تراثي أحادي يتزود من الأعراف والسُنن المحليّة والمناطقية؛ وهذا العقل يوجه سلوك المُكوّنات وجهة تحول دون الانفتاح على أفق رحب للهوية.

إن الانفتاح على الهويات الأخرى مَلَح من ملامح المدينة القائمة على التعدّد، فالدولة ما هي في الواقع سوى الوجه الآخر من المدينة.. ولذلك كُلّما تضخّم ما قبل المدني اتجهت المدينة نحو الضعة والهوان، وكُلّما نهضت الأخيرة تراجع خطاب ما قبل المدني الذي تحدّث عنه^(٢٩). وبالتالي يستوجب نمو المدن التراجع السياسي لسلطة النظام العشائري.

وكان لأجل الخروج من جدلية السلطة السياسية - العشيرة، فإن الصيغة الوجودية الشائع قبولها ثقافياً وفلسفياً لإعادة بناء الفهم بوضعية الاجتماع بين العشائر هي التنازل الذي يُمكن أن تُقَدِّمه الأنا لآخرها، لتكون نفسها «آخر»، ومن ثمّ يتعذر عليها، حكماً، العودة إلى وضعها الأول، طالما أن طبيعة ما يحدث هو: «نوع من الفقد الذي يجعل من أمر عودة الأنا إلى ذاتها مستحيلًا»^(٣٠). لذلك لا بد أن يُتَقَدِّد الاعتراف بفكرة الخسارة أو التنازل ونبذ دعاوى التعالي والغلو، والأحادية المناوئة للتعدّد والنسبية؛ وهذه الثنائيات التي تبني مُجتمعاً حديثاً لم يكن يُدركها عقلٌ عراقي مؤسساتي مُوحّد في حينه.

ثالثاً: الاعتراف بفعل عوامل خارجية

ولكي نتخلص العشائر المُذعّنة من ثقل موضوعيتها (بوصفها موضوعات للخدمة)، وتحظى بالاعتراف ضمن هذه الحدود، كان عليها أن تنزع حريتها ووجودها المُستقل عن الوجود الممنوح لها من الغير (من الشيخ ابتداء، ومن العشيرة المُهيمنة على عموم العشائر)، وتتقاطع مع كل ما هو زائف ومتخارج لأجل ضمان وجودها الذاتي المحض.

وبالوسع تخيل مسار تطوّر ذهنية تلك العشائر التي لم تكن قد أظهرت منطقاً جدلياً في إدراك واقعها مقارنة بمنطق أفرادها الجديد الذي راح يتشكّل بتأثير من الأيديولوجيات التحررية (القومية واليسارية) التي نشطت بشكل ملحوظ في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين تحديداً، وراح هذا المسار يتشكّل بوعي شقي من خارج موقع العشيرة البنيوي السكوني، فالروح المحرك للعشيرة، بحكم التطوّر التاريخي المحلي، هو روح تقليدي، متخلف عن تمثيل مشكلات ومواقف أفراد العشيرة في إطار دولة حديثة^(٣١)؛ فلا يوجد فصل ما بين المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي والدولة.. والدولة لا تعمل في حينها على ما يُطلق عليه تفريد العلاقات الاجتماعية الذي يفتح باباً على الانتماء إلى المواطنة المكفول بوجود خدمات مُتبادلة بين الفرد والدولة^(٣٢). والدولة تعمل على اختزال المجتمع بها، وهكذا فطبيعة الدولة معادية للمجتمع وتغزله، ثم تملأ الفراغ الاجتماعي وتسيطر^(٣٣).

ولأجل أن يتساوى أو يتكافأ الأفراد بأمثالهم على قاعدة مُشتركة من الحقوق كان السعي لتلمس فكرة الدولة من خلال الأيديولوجيات الحديثة التي يتبنّاها أولئك الأفراد العشائريين.. فالدولة نفسها نشأت على افتراض أن لا يُدعّن الفرد للفرد، أو أن يخضع الجميع لها عبر فصل علاقات السُلطة عن العلاقات الشخصية التي تربط ما بين صاحب السيادة والخاضعين له.

والعشيرة، ضمن هذا الواقع، تجد صعوبة في الانفتاح على ما يُمكن تسميته دولة أو فضاء عمومياً. بالتالي أي محاولة سلوكية لكسر أطر الهويات الفرعية - بما فيها الهويات المُحددة لبنية العشيرة - ستكون غير قابلة للتحقق ما لم تصنع إطاراً مفارقاً^(٣٤). أي الإطار الذي أخذ، فيما بعد، يعمل على تشكيل ذهنية الأفراد العشائريين بصيغ أيديولوجية لم تكن من سنخ العشيرة، باحتساب إن الأطر تشكلهم عبر ادراك ما يسمعون أو يرون. فالأفراد أرادوا - عبر الأيديولوجيات التي تعرّفوا إليها - تحرير حياتهم من لزوم القبول بنظام الجبر الطبقي هذا، أملاً في تحقيق فكرة وجودهم بمعناها العام، أي: المعنى الواقعي والمُحدّد والدقيق، طالما أنّ مسعاهم الأيديولوجي هو مُساواتهم مع الآخرين.

والأفراد - بما هم يتحركون في إطار كيانية سياسية حديثة - كانوا يُدركون ما يعنيه لهم «الاعتراف» بصيغته الاختزالية هذه، كآلية مُضمرة من آليات المُصادرة الوظيفية فيما لو بقوا يتحركون ضمن أشكال تضامنية تقليدية،

أو فيما لو بقوا يُعرّفون ذواتهم من خلال هُويّة ما في إطار البنية العشائرية المُستندة إلى العصبية أصلاً^(٣٥). لذلك بعض الأفراد العشائريين قبلوا الانقياد إلى فواعل أيديولوجية حديثة راحت تُعدّل على مواقفهم السابقة، وهي فواعل لا صلة لها البتّة بمبنى العشيرة التقليدي أو سواه. بمعنى أنّ الوعي بالإنكار الذي أخذ يدعم الوعي بالتمايز الاجتماعي في ذهنيّة الأفراد العشائريين لم تُسهم العشيرة في تعميقه كمبنى وإطار ناظم، إنّما عملت الأيديولوجيات الحديثة التوجيهية المتخارجة على مقارنة هذا المعنى ضمن مجال تقليدي من العشائريات.

في مقابل ذلك، كانت العشائر تتحصل على الاعتراف من فرص تمثيلها داخل السُلطة بصورة مُطرّدة، ومن خلال الإنابة عنها بواسطة الشيوخ الذين كان موقعهم يتحدّد في ضمن هرمية مُجتمع يعتمد على الأشكال العشائرية المُسهمة في إدامة التماسك السياسي والاجتماعي.. وبسبب ذلك، أدركت الإدارة البريطانيّة، منذ العشرينيات، أهميّة ربط العشائر بشيوخها، لجعلهم مسؤولين أمامها، في مقابل مدّهم بالسلاح وإغرائهم بالامتيازات؛ كالإعفاء الضريبي والانتفاع من الأراضي الأميرية ومنحهم الإقطاعات، فضلاً عن جعل ولاء العشائريين ينصرف إلى الشيخ بدلاً من انصرافه إلى السُلطة الإداريّة. الأمر الذي مكّن الإدارة البريطانيّة من فرض سيطرتها على العشائر وتحقيق زيادة في الإنتاج الزراعي. لقد جعلت بعض الشيوخ والمُنتفذين المرجع

المباشر لها^(٣٦). ومن خلال تابعيتهم لها وتابعة الأفراد لشيخوخهم كان يتحقّق التراتب حيال الغير داخل السُلطة.

في بدايات تأسيس الدولة الحديثة كان الطرف السياسي يُحتم على الإدارة البريطانيّة تطبيق رؤية أمنية بضرورة ربط إرادة الفلاح وعقله عموماً ببيئته المحليّة وبعلاقاته الإنتاجيّة التي تُدار في حيز خاص (إقطاعات) بدلاً من الانفتاح على الحيز العام (الدولة بمعناها الحديث). وكان ذلك خلاف الرؤية العُثمانية في ولادة الدولة التي سعت لتقويض سُلطان العشائر لجهة تمكين القوّة النظامية المركزيّة. لقد استحدث السُلطان عبد الحميد الأملّك السنيّة فربط العشائر القويّة بمخططات الدولة العُثمانية، وكان هذا أمراً يتعسّر تحقيقه - من وجهة نظره - في ظلّ الولاء الاجتماعي القوي لأبناء العشائر تجاه شيوخهم التقليديين، لذلك أقدم [السُلطان] على منح الامتيازات للفلاحين العاملين في الأراضي السنيّة بهدف إضعاف هذا الولاء أولاً، وربط الفلاحين بسياسة الدولة العُثمانية بعد استقرارهم في الأراضي الزراعيّة المملوكة للسُلطان، أو بتعبير آخر نزع الملكيات الخاصّة للشيوخ ووضعها تحت تصرّف الدولة في شخص السُلطان، باعتبار أن الدولة المالك للأرض. وكان ذلك مُقدّمة لإضعاف النظام العشائري، أملاً في تراجع السُلطة السياسيّة والعشائريّة للمشايخ والأغوات، وتدمير الاحلاف والإمارات العسكريّة^(٣٧).

كان الأثر الكُ قد اتخذوا خطوات، في حينها،

لتحطيم العشائر الأكبر حجماً في بعض مناطق الفرات الأوسط بتخصيص جزء من أراضيها للسادة العلويين وفئات عشائرية أصغر.. كما أنّ رؤساء العشائر الصغيرة بدورهم قسّموا الأراضي المخصصة لهم بين رؤساء عوائلهم محتفظين بجزء منها لأنفسهم.. وباتت لرؤساء العوائل الأصليين المعروفين بالسراكلة نفس الحقوق التي لرؤسائهم على أراضيهم^(٣٨). هذا الوضع جعل من شيخ العشيرة المتمتع بالامتياز عامل تفكيك للعشيرة القويّة، الأمر الذي أدى إلى مزيد من الصراع بين العشائر المتجاوزة والمُدعنة.

كانت وظيفة الدولة التركيّة آنئذ، من خلال أدوات الحكم (الجيش والبيروقراطية)، تهدئة المجموعات أو موازنة (أو تحريك) بعضها ضد البعض الآخر^(٣٩). أي: مبدؤها بتعبير بطاطو كان يقوم على: "إيجاد ونشر الانقسامات بين العشائر، وتشجيع النزاعات داخل البيت الحاكم لشيخ المشايخ، وتحريض مشايخ العشائر المكوّنة للتحالف ضده، وأحدهم ضد الآخر، وضد عشائر أخرى غريبة، وتجاهل المشايخ كلياً والتعامل مباشرة مع رؤساء الفروع العشائرية، وكان ذلك يتم من خلال استخدام سلاح الأرض"^(٤٠).

كان الشيوخ الصغار يحذوهم الطموح إلى الحلول محلّ الشيوخ الكبار المُنتفذين والواقفين على مصالح الدولة الاقتصادية، وبالتالي من الصعوبة بمكان تمييز سبب حضور الفلاح الصغير منافساً في هذه المُعادلة، ورغبته في

الحلول محل الشيخ العتيد من دون فهم عناصر الصراع الأساسية، التي هي في الواقع مُعادلةً طرفاها شيوخ يتصارعون على الامتيازات المتضخّمة والزعامة التي كان يُوقّرها الحاكم الأجنبي تارة، أو الدولة المُلكية التي جعلت من بعضهم مالكيّن لكل شيء تارة أخرى.

ولقد أفاد البريطانيون من هذه الحقيقة، وإن بدا توظيفها مُختلفاً فيما بعد للحطّ من منزلة الشيوخ المُتتبعين؛ إذ كتب "الكابتن مان" إلى "الليدي ماري" في لندن رسالة بتاريخ ١٨ حزيران ١٩٢٠ جاء فيها: لقد أضعفنا استبداد الشيوخ كثيراً، حتى أصبح بوسع الفلاح الفقير تقديم عريضة إلى مكتب الحاكم السياسي لسماع قضيته من دون أن يُكلفه ذلك مالاً كبيراً، وعلى هذا لم يعد الفلاح ينظر إلى الشيخ كما كان ينظر إليه في السابق^(٤١).

لقد عملت السياسة البريطانيّة على إيجاد نوع من الضغط على شيوخ العشائر من هذا الجانب بهدف إجبارهم على تعديل سلوكهم تجاه سياستها، غير أنها اعتمدت من جانب آخر على البعض منهم وأقامت علاقات معهم، من خلال تركيز القوّة الاقتصادية (الأرض) والسُلطة (الإدارة) بأيديهم، والذي توضح في تقرير الحاكم السياسي البريطاني في العمارة قوله: "إنّ الذي ساعدنا زمن الحرب هو إبقاؤنا على شيخ واحد في مقاطعات كبيرة... [و] إنّ المهمات الآتية جعلت من الضروري والعملي إسناد الشيوخ الكبار"^(٤٢)، فكانت وسيلة مؤثرة على المُجتمع في إطاغتهم لرئيسهم الذين وجدوا

فيه ضماناً حلّ مشاكلهم والتقرب به من سلطة الاحتلال عند المراجعات الرسمية.

بذلك تطابقت السياستان العثمانية والبريطانية في هذا الموضوع خصوصاً أنّ الإنجليز أعضوا قانونهم المعمول به في الهند بالقوانين والمحاكم الثركية، فالأخيرة صاغت "عراق" يولي للعشيرة العربية والأسرة اهتماماً مُميزاً^(٤٣)؛ ولكن عموم الفلاحين والعشائريين في خلال العهدين (العثماني والبريطاني) كانوا يعيشون في ضمن علاقات إنتاجية قائمة على المصادرة والسلب، والشيخ وحده كان الحاكم المُطلق والسيد المُستبد.

وقدر تعلّق الأمر بالسياسة البريطانية، حصل بشكل واسع نوعٌ من الالتحام للشيخ وعشيرته بالسلطة، فالإنجليز دعموا هذا النوع من سياسة التخادم^(٤٤) ما بين سلطة المركز ذات الطابع السياسي وسلطة الشيخ الإقطاعي على مناطقه. وهذه السياسة رسمت خريطةً للهيمنة الاجتماعية قوامها مشيخات متوزعة على أراضي زراعية واسعة تحظى بالامتياز التراتبي الممنوح لها في مقابل تأمين الموارد الاقتصادية للحكومة بدرجة أساس.

لقد مثّل هذا عائقاً مُعضلاً أمام حركة الملك فيصل الأول في تحديد مسار إدارته للدولة، وحائلاً أمام رغبته في تطبيق أنموذج مقبول لهويّة عراقية قوامها تنويعات من ساكني الريف والحضر وممثلي القوميات والأديان والمذاهب، وأناس بخصائص فردية مُتباينة، والتي كان يُمكن لها أن تعمل بالقدر ذاته لأجل

بناء منظور مُحدّد لتلك الهويّة.

لذلك طبقاً للامتياز الممنوح لعشائر معينة على ما سواها، جرى الاعتراف بها من خارج بنيتها التكوينية التقليدية، وهذا الخارج لا يمثّل بصلة إلى ذاتها كعشيرة، ولا إلى بنية الدولة المحليّة ونسيجها الاجتماعي إلا عَرَضاً، وكان ما يُطلق عليه «خارج» إنّما هو من طبيعة سياسية برّانية (سلطات الإدارة البريطانية) لم يكن من نسيج المُجتمع المحلي بالضرورة، وارتباطه به كان يتحدّد فقط من جهة ترتيب الوضع السياسي والإداري والمصالح^(٤٥).

وطبقاً للترتيب المتأتي من إرادة فوقية كانت رغبة تلك العشائر التي حظيت بالامتياز ضعيفةً في تحصيل صيغ الاعتراف المُتبادل مع الغير.. والأهم في ذلك انكشاف حقيقة المعطى الوظيفي الجواني الذي يتحكم في سلوك الأفراد داخل العشيرة والذي كان يسلبهم المقدرة الذاتية على إدراك وجودهم مكانياً وزمانياً

الهوامش

(١) محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، المركز العربي للكتاب، الدار البيضاء، ٢٠١٧، ص ١٩٧.

(٢) لقد قدم فرويد في مقالته حول الإنكار شرحاً دقيقاً من خلال تأكيد أنّ الإنكار هو وسيلة لوعي المكبوت، وهو مؤشر ينبئ باللحظة التي تبدأ فيها فكرة أو رغبة لا واعية بالبروز في أي موقف. جان لابلانز، معجم مصطلحات

التحليل النفسي، ترجمة: مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٧، ص ص ١٢٩-١٣٠

(٣) هيجل، جَدَل الفكر، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧، ص ٧٦.

(٤) يُنظَر: هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ص ٢٧٠-٢٧١.

(٥) يُنظَر: فالح عبد الجبار، أزمة الاندماج والهوية، عن كتاب: مجموعة باحثين، أزمة الدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص ٢٧٢.

(٦) في شأن المُخالفَة والاختلاف يُنظَر: بول ريكور، سيرة الاعتراف، ترجمة: فتحي إنفزو، دار سيناترا، تونس، ٢٠١٠، ص ٢٠٢.

(٧) لقد حدّدت المادة السادسة من القانون الأساسي العراقي لعام ١٩٢٥ بأن: "لا فرق بين العراقيين في الحقوق أمام القانون، وإن اختلفوا في القومية، والدين، واللغة". كما قالت المادة الثالثة عشرة من القانون نفسه إن: الإسلام دين الدولة الرسمي، وحرية القيام بشعائره المألوفة في العراق على اختلاف مذاهبه محترمة لا تمس، وتضمن لجميع ساكني البلاد حرية الاعتقاد التامة، وحرية القيام بشعائره العبادية، وفقاً لعاداتهم ما لم تكن مخلة بالأمن والنظام، وما لم تتناف الآداب العامة. ويُضاف إلى ذلك أيضاً المادة السادسة عشرة المتضمنة حق

الطوائف المُختلفة في تأسيس المدارس لتعليم أفرادها بلغاتها الخاصة، والاحتفاظ بها على أن يكون ذلك موافقاً للمناهج العامة التي تعين قانوناً.

(٨) وميض عمر نظمي، ثورة ١٩٢٠، (الجزور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية والاستقلالية في العراق)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ط٢، ص ٣٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٠) يُنظَر: ولتر ستيس، فلسفة الروح لهيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مج ٢، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٥، ص ص ٤١-٤٢.

(١١) في أحوال الديّات أو الفصول التي تمثل لها العشائر جِراء وقوع أحداث القتل التي تقع بين الأفراد أو بين العشائر نفسها فإنّ كلّ عشيرة محلّية من تلك العشائر مهما كان موقعها من السُلطة تعترف بخطئها واعتدائها - إن ثبت ضدها ذلك - أمام العشيرة المُعتدى عليها، ويتحدّد الموقف من ذلك بالتصعيد أو التفاوض بحسب طبيعة الموقف الاجتماعي وبحسب مركز الشخص ومنزلته. [الباحث]

(١٢) للإفادة من موضوع اقتران العشائر بالسلطة السياسية، يُنظَر: علي الشرقي، ذكرى السعدون (تاريخ بطل التضحية والاخلاص)، مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٢٩، ص ص ٤٥، ٤٠، ٣١.

(١٣) وميض عمر نظمي، ثورة ١٩٢٠، (الجزور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية والاستقلالية في العراق)، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٠.

(١٤) يُنظر: مورييس غودلييه، القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول، ترجمة: خليل أحمد خليل وغازي برو، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٥، ص ٣٨.

(١٥) كانت الحياة الإدارية في العهد العثماني تستوي على وفق تراتبية هرمية تنتظم فيها الطوائف والمِلل على أساس العلاقة من الدين الإسلامي، والفصل الأساسي فيها هو دفع العشور من المسلم والجزية من الذمي إلى أن تحوّل هذا النظام بعد الإصلاحات بين (١٨٤٠-١٨٧٠) إلى ما يعرف بنظام المِلل. وعلى الأقل كان ذلك يُدّل على وجود جهة استقطاب واحدة محورها الديني وليس سواه. يُنظر: فالح عبد الجبار، أزمة الاندماج والهوية، ص ٢٨٦.

(١٦) لقد أناطت الحكومة البريطانية بشيوخ العشائر مسؤولية المحافظة على الأمن، والقبض على المجرمين، وحماية طرق المواصلات، وجمع الضرائب، وزودتهم بالهبات والسلاح، وفوضت لهم الأراضي التي كانت تتصرّف بها العشائر مما أدى إلى حرمان كافة أفراد العشائر الأخرى. عن مقدّمة عبد الجليل الطاهر لـ (تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانية عن العشائر والسياسة)، ترجمة: عبد الجليل الطاهر، دار طبع: بلا، مكان طبع: بلا، ص ١٠.

(١٧) لقد انشقت عشيرة من عشائر المنتفك تسمى (عبودة) على نفسها يوماً فانقسمت إلى فريقين متحاربين، دارت رحى القتال بينهما، فتدخلت الحكومة التركية في الأمر وأرسلت قواتها العسكرية لتساعد بها فريقاً على آخر. محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، مطبعة الفلاح، بغداد، ١٩٢٣، ص ٨.

(١٨) كريم حمزة، تاريخ الاستخدام السياسي للهوية المحليّة العشائرية في العراق (تخادم الدولة والمشیخة)، مجلة عُمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد ٥/١٩ شتاء ٢٠١٧، ص ٩٢.

(١٩) حنا بطاطو، العراق (الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية)، مصدر سبق ذكره، ص ٧٧.

(٢٠) يُنظر لمزيد من التفاصيل العامة بهذا الشأن: دنييس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٢١-١٢٢.

(٢١) عند هذا المعنى فإنّ الوعي بالذات يقابله وعي مُضاعف أو وعي آخر بالذات، ويبدو كأنّه وافد من خارج. فينصرف هذا الحال إلى معنيين، أولاً: إنّ الوعي بالذات قد فقد ذاته، لأنّه يرى ذاته كما هيّة أخرى، ثانياً: أنّه عند هذه الرؤية قد ألغى الآخر أيضاً، لأنّه لا يراه كما هيّة وإنما يرى ذاته هو في الآخر. هيجل، فنومينولوجيا الرّوح، ص ٢٦٨.

(٢٢) يُنظر: دنييس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص ١٢١.

(٢٣) كانت عشيرة البو محمد التي يتحدر رؤساؤها من الزبيد، توظف في العام ١٩١٧ أعضاء من عشائر اضعف في مناطقها المزروعة قمحاً، ومن أجل الأعمال الأكثر مشقة في جني محصول حقول الرز ودراسته... وفي السنة نفسها فإن عشيرة بني مالك التي اعتادت أن تزاول مهنة صيد السمك أو فلاحه الأرض أو تربية الجاموس أو حياكة الحصر من القصب كانت قد توزعت في كل الأنحاء، وعمل أفرادها على الفرات لحساب عشيرة السعدون، وزرعوا المحاصيل الشتوية في أراضي مشايخ البو محمد في دجلة الأدنى. حنا بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص ٩٥.

(٢٤) لقد كان أهل الإبل أكثرَ ترحالاً، ويتمتعون بصفات قتالية مُتفوّقة، وأنهم كثيراً ما استطاعوا تأكيد سيطرتهم في عالم العشائر. وهكذا كانت الإمارة، القسم العائد من ربعة، كان يتحدّر من عزة، التي كانت تنتمي إلى أهل الإبل، وكانت معروفةً ببسالتها العسكرية، وكان السعدون الذين حكموا المنتفق من أهل الإبل أيضاً مثل عزة وكانوا يتميزون عسكرياً، وحتى وقت يصل إلى العام ١٩١٩ لم يكن هؤلاء يظهرون في الوديان النهرية الا لتحصيل الإيجارات ثم كانوا يعودون إلى الصحراء. وبالتالي فإن الشريحة الحاكمة من رؤساء الأحلاف العشائرية ومن مشايخ العشائر القوية المكوّنة لهذه الأحلاف تتحدّر من

جماعة المُحاربين الرُّحْل الذين لم تكن تربطهم في أحوال كثيرة رابطة الدم بهذا المقاتل، وأنه يمكن عزو بدايات الانشقاق الاجتماعي داخل عالم العشيرة في العهد المُلْكي إلى التمييز ما بين المُقاتل من الرُّحْل والرُّزّاع. المصدر نفسه، ص ص ٩٤-٩٧.

(٢٥) ولذلك كانت بعض العشائر تكثفي بتحرير مناطقها من الاحتلال البريطاني، من دون أن توسع عملياتها العسكرية خارج إطار تلك المناطق، فبقيت حبيسة التصور الضيق للهويّة، وميض جمال عمر نظمي، ثورة ١٩٢٠، مصدر سبق ذكره، ص ١٨ و ص ٢٣٨.

(٢٦) يقول ابن خلدون: إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول مُتعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة... الخ. يُنظر: أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ج ١، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٣٠٩.

(٢٧) موريس غوديليه، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

(٢٨) حنا بطاطو، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٩) لمزيد من التفاصيل يُنظر: حنا بطاطو، العراق (الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية)، ترجمة: عفيف الرزاز، الكتاب الأول، مصدر

سبق ذكره، ص ٤٢. وكذلك ص ١٠٥.

(٣٠) جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحم، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٤، ص ٧٣.

(٣١) يبدو أن عالم ما قبل المدينة لم يتغير عما كان عليه قبل خمسمئة سنة لا في النفوذ الذي ما يزال يحتفظ به شيوخ كثيرون بين عشائهم ولا في الاحتمالات المتواصلة لحدوث الانفجارات العشائرية، وفي التأخر الملح للعقلية العشائرية وفي مستويات العيش الواطنة للفقراء ذوي الاحساس المتبادل بما هم عليه من سوء التغذية والمرض وقصر الحياة. ستيفن همسلي لونكريك، العراق الحديث (١٩٥٠-١٩٥٠)، ترجمة: سليم طه التكريتي، ج ٢، الفجر للنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٨٨، ص ٢٢٦-٢٢٨.

(٣٢) برتران باداي، الدولة المستوردة، ترجمة: لطيف فرج، القاهرة، دار العالم الثالث، ١٩٩٦، ص ٦٦.

(٣٣) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية (السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط)، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٣٥.

(٣٤) من المهم الإشارة إلى أن التصورات التي يتقاسمها أفراد متمثلون خصيية ومثمرة وطلية ولطيفة، ولكن تصبح التصورات خصيية ومثمرة إلى أقصى الحدود، لو أنها أنتجت بين أطر واسعة الاختلاف على الرغم من أنها قد تكون عسيرة إلى أقصى الحدود، ذلك ما يمكن

أن تولده الخبرة بين عالمين مختلفين؛ عالم تقترحه الجماعية وعالم تقترحه إرادة الأفراد المتحررين. يُنظر: كارل بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة: يمني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٣، ص ٦٢-٦٣.

(٣٥) ربما نلاحظ تحرراً من نوع آخر في إطار المدينة، إذ نمط التعصب فيها ليس للعشيرة بل للمحلة التي تضم بشراً من عشائر عدة تتبادل المنافع وتتكاثر في السراء والضراء. كريم حمزة، المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣٦) عبد الجليل الطاهر، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

(٣٧) لقد ركز السلطان عبد الحميد الثاني على ولاية بغداد التي ضمت معظم المقاطعات الزراعية الخصبة لأجل استحداث دائرة الأملاك السنية، والغرض منها هو تفكيك الاحلاف العشائرية، والعمل على خلق قاعدة زراعية متطورة قادرة على تصدير الفائض من غلاتها إلى الأسواق العالمية. علي شاكر علي، الأراضي السنية في ولاية بغداد في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩)، بحث مُشارك في المؤتمر الدولي (بغداد مدينة السلام في الحضارة الإسلامية)، اسطنبول من ٩-٧ تشرين الثاني ٢٠٠٨، ص ١٠٣-١٠٧.

(٣٨) وميض جمال عمر نظمي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٧.

(٣٩) نزيه الايوبي، تضخيم الدولة العربية

(السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط)،
ص ٢٣٥.

(٤٠) حنا بطاطو، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٤١) نقلاً عن: عبد الرزاق الحسني، الثورة
العراقية الكبرى، دار الرافدين، بيروت،
٢٠١٣، ص ١٤٦.

(٤٢) فلاح محمود خضر البياتي، أساليب
السياسة البريطانية في العراق (١٩١٧-
١٩٢٠)، مجلة العلوم الإنسانية، ٢٠١٠، المجلد
٤، جامعة بابل، ص ١٩. والمضمون نفسه يرد
في تقرير الميجور دكسن في الناصرية. عن:
وميض جمال عمر نظمي، مصدر سبق ذكره،
ص ٢٧٦.

(٤٣) كريم حمزة، مصدر سبق ذكره،
ص ١٠٠.

(٤٤) التخادم: هو صيغة براغماتية خفية أو
علنية للتعاون بين الدولة والشيوخ - ومن خلفهم
عشائرهم - لتعزيز مواقف الدولة وحماية نظمها
ورموزها، وفي الوقت ذاته خدمة أو حماية
مصالح الشيوخ وتعظيم امتيازاتهم المادية و/أو
المعنوية. المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٥) ترى المس ببل أن سادة الفرات الملاكين
هم مصدر قوة لبريطانيا، فكلهم تقريباً ضد
الأتراك، لكونهم شيعة ولا يكتفون أي حُب
لكل حكومة سنية. العراق في رسائل المس
بيل، ترجمة: جعفر الخياط، الدار العربية
للموسوعات، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٨٠.

الملخص

تتناول الدراسة مقولة الاعتراف وعلاقتها
بالسلطة السياسية والاقتصادية التي تملكها
بعض من العشائر العراقية في سياق نشأة
الدولة الحديثة، وفيه تُحاول معرفة ما إذا كان
الاعتراف بوصفه مفهوماً قابلاً للإدراك متحققاً
ما بين هذه العشائر بالفعل أم لا. ومن ثم تُحاول
أن تتبّع الكيفية التي يتحوّل فيها مسار الاعتراف
من كونه علاقة قائمة على الإدراك المتبادل إلى
صيغة انتكاسية من صيغ الإذعان.

Abstract

The study deals with the category
of recognition and its relationship
to the political and economic
power that some of the local Iraqi
clans owned when the modern
state was formed. In it, we try to
find out whether recognition as a
perceptible concept is actually true
between these clans or not. And
then we try to trace how the process
of recognition turns from being
a relationship based on mutual
awareness to a regressive form of
submission.