مـــداخـــلات حـــول

# الحـــقـــوق الجـــمـــاعـــيّـــة والـــدولـــة الـــقـــومـــيّـــة

تحرير: د. أمـل جـمّال

مداخلات حول

# الحقوق الجماعيّة والدولة القوميّة

تحرير: د. أمل جمّال

مدى الكرمل ـ المركز العربي للدراسات الإجتماعية التطبيقية

**مداخلات حول الحقوق الجماعيّة والدولة القوميّة**
تحرير: د. أمل جمّال

**Deliberations on Collective Rights and the National State**
Edited by: Dr. Amal Jamal

مسؤول الانتاج: نبيه بشير
تصميم وإنتاج: «**مجد**» للتصميم والفنون
لوحة الغلاف: «**روح**» (2002) تقنية مختلطة، ٩٠/ ١١٠سم. للفنانة **جُهينة حبيبي ـ قندلفت**

ISBN 965-7308-01-1
كل الحقوق محفوظة (٢٠٠٥)
**مدى الكرمل** ـ المركز العربي للدراسات الإجتماعية التطبيقية
اللنبي ٥١، حيفا ٣١٠٩٠
هاتف: ٨٥٥٢٠٣٥ – ٠٤ ، ناسوخ: ٨٥٢٥٩٧٣ – ٠٤
© All Rights Reserved, 2005
Mada al-Carmel - Arab Center for Applied Social Research
51 Allenby St. P. O. Box 9132
Haifa 31090, Israel
Tel: +972-4-8552035, Fax: +972-4-8525973
www.mada-research.org
mada@mada-research.org

مـداخـلات حـول

# الحقوق الجماعيّة والدولة القوميّة

تحرير: د. أمـــل جـــمّـــال

# المحـــــــــتـــــــــوى


| | |
|---|---|
| مدخل | 11 |
| مقدّمة نظريّة لفكرة الحقوق الجماعيّة ـ أمل جمّال | 17 |
| النظريّة الليبراليّة والحقوق الجماعيّة ـ يوسي يونا | 41 |
| القانون الإسرائيليّ، والقضاء الإسرائيليّ، والحقوق الجماعيّة للفلسطينيّين في إسرائيل ـ جاد برزيلاي | 54 |
| الحقوق الجماعيّة: دروس من تجربة كويبك في كندا ـ أسعد غانم | 69 |
| الأقليّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل ودروس شمال إيرلندا ـ إيلان سابان | 85 |
| ماهيّة الحقوق الجماعيّة وظروف تحقيقها ـ محمد دحلة | 99 |
| الفضاء اللغويّ والحقوق الجماعيّة: العرب والعربيّة في إسرائيل ـ نمر سلطاني | 115 |
| الخاتمة: نقد نظرية التعددية الثقافية الليبرالية من منظور الحقوق الجماعيّة ـ أمل جمّال | 137 |
| الملاحق | 153 |
| ثبت المراجع | 197 |

# شكر وتقدير

بودّي تقديم جزيل الشكر لجميع المحاضرين الذين شاركوا في سمينار مدى الكرمل حول الحقوق الجماعيّة، وأسهموا في نجاحه وهم: د. يوسي يونا، والبروفيسور جاد برزيلاي، ود. أسعد غانم، ود. إيلان سابان، والمحامي محمد دحلة، والمحامي نمر سلطاني. كما أثمّن موافقتهم على نشر مداخلاتهم في هذا الكتاب. كذلك أتقدم بالشكر الى مدير مدى الكرمل، البروفيسور نديم روحانا، لإفساحه المجال لإقامة السمينار، والى الدكتور يوسف جبارين والمحامي أسامة حلبي على قراءتهما للنصّ الأوّلي وتقديم تعليقات واقتراحات بنّاءة جعلت المداخلات أكثر رصانة. كما أشكر الزميل نبيل الصالح لمساهمته في جمع مادة الكتاب، والزميل حنا الحاج لتدقيقه اللغوي وجميع الذين شاركوا في سمينار الحقوق الجماعية وساهموا في إثراء نقاشاته. كما وأشكر الزميل نبيه بشير، مسؤول الإنتاج، على عمله الدؤوب في المراجعة والتدقيق والتصميم وعلى إعطاء الكتاب شكله الأخير. وأخيرًا أوجّه شكرًا خاصًا الى منار محمود التي كان لها دور كبير في إخراج هذا الكتاب الى حيّز الوجود. ولكن تبقى المسؤوليّة عن العمل النهائيّ مسؤوليّتي.

**د. أمل جمّال**

## المشاركون في الكتاب:

### بروفيسور جاد برزيلاي

محاضر في قسم العلوم السياسية وفي كلية الحقوق في جامعة تل ـ أبيب. يكتب عن علاقة القانون بالسياسة، وعن القانون والمجتمع، وعن المحكمة العليا وعن نظام الحكم والسياسة في اسرائيل. له عدد من الكتب والمقالات نشرت في مجلات اكاديمية محلية وعالمية. آخر ما صدر له هو كتاب:

Gad Barzilai (2003). **Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Gad Barzilai (2000). "Fantasies of Liberalism and Liberal Jurisprudence: State Law, Politics, and the Israeli-Arab-Palestinian Community". **Israel Law Review**, 34 (3), 425- 451.

### الدكتور أمل جمّال

محاضر في قسم العلوم السياسية في جامعة تل أبيب. له عدد من الكتب والمقالات عن مبنى الدولة القومية وتأثيرها على المجتمع المدني وعن مسألة الديموقراطية وعلاقتها بالأقليات والمساواة، ومساهمات في النظرية السياسية والحقوق الجماعية، وعدد من المقالات نشرت في مجلات أكاديمية محلية وعالمية. يعمل على اصدار كتابين. نذكر مما صدر له:

Amal Jamal (2004). "The Ambiguities of Minority Patriotism: Love for Homeland versus State among Palestinian Citizens of Israel". **Nationalism and Ethnic Politics**, 10 (3), 433-471.

Amal Jamal (2002). "Beyond 'Ethnic Democracy': State Structure, Multi-Cultural Conflict and Differentiated Citizenship in Israel". **Journal of New Political Science**, 24 (3), 411-431.

**المحامي محمد دحلة**

محام ومحاضر جامعي في موضوع الحقوق. تخرّج من كلية الحقوق في الجامعة العبرية في القدس، وتدرّب في المحكمة العليا الاسرائيلية. عضو في نقابة المحامين في اسرائيل ونيويورك.حاصل على شهادة الماجستير في قانون حقوق الانسان من الجامعة الأمريكية في واشنطن .

**الدكتور ايلان سابان**

محاضر في كلية الحقوق في جامعة حيفا. يكتب في مجال حقوق الأقليات، وفي القانون الدستوري وعلاقة القانون بالمجتمع. نشرت مقالاته في عدد من المجلات الأكاديمية القانونية، من أهمها:

**אילן סבן** (2000). "אופציות עתידיות למעמד המיעוט הלאומי הערבי - פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו". **עיוני משפט**, כו (1), 214-319.

**אילן סבן** (2000). "אופציות עתידיות למעמד המיעוט הלאומי בישראל: אופצית גבול הפרדגמה הציונית". **עיונים בבטחון לאומי**, כרך 1, עמ' 45-62.

**المحامي نمر سلطاني**

حاصل على اللقب الثاني في القانون من جامعة تل أبيب، ويعمل حاليًا كمنسق لمشروع الرصد السياسي في «مدى الكرمل». نشر له عدد من الكتب والمقالات، نذكر منها:

نمر سلطاني (2003). **مواطنون بلا مواطنة**. حيفا: مدى الكرمل ـ المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

Nimer Sultany and Nadim Rouhana (2003). "Redrawing The Boundaries of Citizenship: Israel's New Hegemony". **Journal of Palestine Studies**, 33 (1), 5-22.

**الدكتور أسعد غانم**

رئيس قسم السياسة المقارنة والفكر السياسي في جامعة حيفا. له عدد من الكتب والمقالات عن علاقة الأغلبية اليهودية بالأقلية الفلسطينية في اسرائيل، وعن نظام الحكم في اسرائيل، وعن مبنى ونظام الحكم في السلطة الفلسطينية. من أهم ما نشر:

As'ad Ghanem (2002). **The Palestinian Arab Minority in Israel: A Political Study**. New York, NY: State University of New York Press.

As'ad Ghanem (2001). **The Palestinian Regime: A** "**Partial Democracy**". London: Sussex Academic Press.

**الدكتور يوسي يونا**

محاضر في قسم التربية في جامعة بئر السبع. يكتب عن فلسفة التربية وفلسفة الأخلاق وعن العلاقة بين النظريات والمبادئ الفلسفية والتربية (مثل التعددية الثقافية وتكافؤ الفرص). له العديد من المقالات نشرت في مجلات اكاديمية، نذكر منها:

Yossi Yona (1999)."Fifty Years Later: The Scope and Limits of Liberal Democracy in Israel". **Constellations: An International Journal of Critical Democracy**, 6 (3), 411-428.

יוסי יונה (2000). "המצב הרב תרבותי". **תיאוריה וביקורת**, 17, 163-188.

# مدخل

**أمل جمّال**

ظهرت على الساحة العالميّة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حركات سياسيّة تطالب بحقوق خاصة لمجموعات أقليّة، أو إثنيّة، أو قوميّة، أو ثقافيّة، أو أصلانيّة تضمن لها الحق بالحفاظ على نمط حياتها الخاص، وبإشراكها في الحياة العامة في الدولة التي تعيش بين ظهرانيها. تنوعت هذه المجموعات لتشمل شعوبًا أصلانيّة، وأقلّيّات قوميّة، ومجموعات عرقيّة ولغويّة، ومهاجرين، ومجموعات جنسوية، ولوطيين وسحاقيات. وقد ميّز منظّرو الفكر السياسيّ بين المجموعات من حيث أصولها الثقافيّة وخلفياتها الاجتماعيّة. كما تم التمييز بين هذه المجموعات من حيث علاقتها مع الثقافة المهيمنة في الدول التي تعيش فيها ومن حيث نوعيّة مطالبها الحقوقيّة. وقد بيّن المفكّر الإنجليزيّ الهنديّ الأصل بهيكو بارخ (Parekh 2000) وجود تمايز واضح بين المجموعات التي تنتمي الى الثقافة المهيمنة من ناحية أصولها الإثنيّة والعرقيّة، ولكنها تطالب بالتعدّديّة وحقّ الاختلاف واحترام نمط حياتها الخاص، مثل اللوطيين والسحاقيات ـ من جهة، ومجموعات قوميّة وثقافيّة تختلف في تاريخها وثقافتها ونمط حياتها عن المجموعة السكّانيّة المهيمنة في الدولة، مثل الأقلّيّات القوميّة أو الشعوب الأصلانيّة أو الأقلّيّات المهاجرة ـ من جهة أخرى. وقد أولى بعض المنّظرين السياسيّين والحقوقيّين اهتمامات مختلفة لهذه المجموعات، آخذين بعين الاعتبار أهمّيّة نوعيّة المجموعة وتأثير ذلك على علاقتها مع المجموعة الثقافيّة المهيمنة في الدولة.

أدى الاهتمام المتزايد بالاختلافات الثقافيّة والإثنيّة واللغويّة والقوميّة، في أواخر القرن العشرين، الى تحوّلات هامة في النظريّة السياسيّة، وفرض عليها أجِنْدة فكريّة جديدة. اهتمّت النظريّة السياسيّة بشكل عام بالاختلافات الاجتماعيّة النابعة من اختيارات الأفراد الذين يكوّنون المجتمع. يعود هذا الاهتمام الى هيمنة الفكر الليبراليّ في الفكر السياسيّ، والى هامشية مكانة المجموعات القوميّة واللغويّة والعرقيّة في الفكر الماركسيّ. لكن، وبعد غياب ليس بطويل (وبخاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية، حيث اقتصر الحديث في الفكر السياسي، على الحقوق الفرديّة)، بدأت تظهر في الستّينيّات بوادر الحديث المجدّد عن الحاجة إلى الاهتمام بالحقوق الجماعيّة كمنظومة فكريّة، لمواجهة الخلافات السياسيّة والقانونيّة النابعة من الاختلافات القوميّة والثقافيّة واللغويّة في العديد من الدول الغربيّة وتصديرها الى مجتمعات ودول أخرى.

تمحور الحديث عن الحقوق الجماعيّة حول أسئلة عدة أهمها: ما معنى الحقوق الجماعيّة؟ لمن تحق مثل هذه الحقوق؟ في أيّة حالة تحق؟ وكيف يمكن تطبيق الحقوق الجماعيّة وما هي آليّات هذا التطبيق؟ وقد أدى طرح هذه الأسئلة إلى موجة كبيرة من الكتابات الفكريّة والأكاديميّة، حاول فيها مفكّرون وأكاديميّون مختلفون البتّ في قضايا وجوانب مختلفة للحقوق الجماعيّة، وفي الإشكالات السياسيّة والقانونيّة والاجتماعيّة الناتجة عن تطبيقها في حالات وأطر مختلفة. أظهرت هذه الكتابات مدى تعقيد مسألة الحقوق الجماعيّة ـ من جهة، ومدى الخلاف حولها ـ من جهة أخرى. فالكثير من المنظّرين الليبراليّين أبدوا اعتراضًا مبدئيًا على الحقوق الجماعيّة، مبيّنين تصادمها مع حقوق الفرد. وثمّة آخرون أبدوا تخوّفهم من إسقاطات هذه الحقوق على الاستقرار الاجتماعيّ والسياسيّ في الدول المختلفة. كما أبدى آخرون اعتراضهم على الحقوق الجماعيّة من منطلق أنها تخدم الاستقطاب الاجتماعيّ والتعصب القوميّ والدينيّ. وقد انضمّ إلى هذه الانتقادات بعض المفكّرين الماركسيّين الذين اعتبروا الحقوق الجماعيّة، آليّة سياسيّة تكرّس الفروقات الهُويّاتيّة على حساب الاستقطابات الطبقيّة. فالفكر الماركسيّ، حتى المستحدث منه، رأى الاهتمام بالاختلافات الاجتماعيّة، المبنيّة على الهُويّة الثقافيّة أو القوميّة أو اللغويّة، شكلاً من أشكال النكوص، ومحاولةً خطرة لطمس الفروقات الاقتصاديّة القائمة في الدول الرأسماليّة بخاصّة. كما واعتبر بعض المفكّرين الماركسيّين فكر التعدّديّة الثقافيّة وسياسيّات الهُويّة انعكاسًا للفكر الليبراليّ الاقتصاديّ الجديد، ولكن على مستوى تسليع الهُويّة مكان السلعة المادّيّة.

رغم أهمية الانتقادات التي وُجّهت إلى فكرة الحقوق الجماعيّة، يحتّم الواقع السياسيّ والاجتماعيّ في العديد من الدول (وبخاصّة في كل ما يتعلق بواقع الأقلّيّات القوميّة والشعوب الأصلانيّة) التعامل مع هذا الموضوع بجِدّيّة. ومن أهم الأمثلة على المعضلات التي تواجهها مجموعة أقلّيّة في دول قوميّة وضع الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.* فهذه المجموعة هي أقلّيّة قوميّة وثقافيّة ولغويّة، وفي الآن ذاته هي أقلّيّة أصلانيّة ترى في فضائها الجغرافيّ بلدَها الأمّ حيث نمت وترعرعت كجزء من شعب اقتُلعت أغلبيّته من أرضها وغُيِّب تاريخها وهُضمت حقوقها.

يرافق النقاش الدائر في أروقة المؤسّسات الأكاديميّة في أماكن مختلفة في العالم تحركاتٌ سياسيّة، مثل الحركات الوطنيّة والحركات الاجتماعيّة لشعوب أصلانيّة وأقلّيّات قوميّة مختلفة، بُغية ابراز أهمّيّة الحقوق الجماعيّة كشرط أساسيّ لإحقاق الديموقراطيّة وقيم المساواة والعدل. وظهرت على الساحة الدوليّة، منذ الستّينيّات، حركات سياسيّة، من أهمّها حركات تتحدث بإسم الشعوب الأصلانيّة، تنادي بالالتفات إلى أهمّيّة الاعتراف بحقوقها الجماعيّة. أدّت هذه الحركات الى طرح مواثيق دولية جديدة عن طريق الأمم المتّحدة، من أبرزها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة (سنة 1966)، والاعلان الخاص بحقوق الأفراد المنتمين لأقلّيّات قوميّة أو إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة (سنة 1992). فقد أَوْلى الاتّحاد الأوروبيّ اهتمامًا خاصًّا بحقوق الأقلّيّات، مما شجع مجموعات قوميّة أو أخرى في أماكن مختلفة من العالم معنويًا وعمليًا المطالبةَ بحقوقهم الجماعيّة. ففي سنة 1992 أقرّ الاتّحاد الميثاقَ الأوروبيّ للغات المناطق والأقلّيّات، وفي سنة 1995 أقرّ الاتّحاد العهدَ الأساسيّ للدفاع عن الأقلّيّات القوميّة.

وفي السنوات الأخيرة أثير موضوع الحقوق الجماعيّة على الساحة الفكريّة العربيّة في إسرائيل، ومن ثَمّ على الساحة السياسيّة الإسرائيليّة بشكل عامّ. بعض الأكاديميّين والمفكّرين العرب طرحوا الموضوع من وجهات نظر مختلفة أثارت نقاشات وجدالات عديدة داخل المجتمع العربيّ وخارجه. أبرزت هذه الطروحات أهمّيّة الموضوع من جهة المجتمع اليهوديّ وحساسيّة له من جهة أخرى. فبينما تحدث بعض الأكاديميّين العرب عن أهمّيّة منح الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل حقوقاً جماعيّة على أساس قوميّ

* بودي تنبيه القارىء إلى أن استعمال تعبير مثل «المواطنون العرب في إسرائيل» أو «الفلسطينيون في الداخل» أو «فلسطينيو ٤٨» أو «مواطنو الدولة العرب» أو « الأقليّة العربية » أو «الجماهير العربية» أو «الفلسطينيون» هي تعابيرمتماثلة في دلالاتها ويشار بها الى الفئة السكانية ذاتها.

وسياسيّ، ركّزت غالبيّة الأكاديميّين اليهود على الجانب الثقافيّ للحقوق الجماعيّة من منطلق ركائز نظريّة التعدّديّة الثقافيّة. وقد كشف التباين في الطروحات المختلفة عن تعقيدات هذا الموضوع والحاجة إلى إبراز خلفيّاته الفكريّة والنظريّة وتبيان إسقاطاته السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

والتباين المشار إليه بين طروحات بعض الأكاديميّين والسياسيّين العرب واليهود يتعلق بالمنابع الفكريّة والأخلاقيّة التي يرتكز إليها كلّ منهم. يقوم المطلب العربيّ بالحقوق الجماعيّة على كون الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل أقلّيّة أصلانيّة تسكن في وطنها، وهي جزء من شعب له حقّ تقرير المصير. وهذه الأقلّيّة هي ذات هُويّة قوميّة وثقافيّة ولغويّة تختلف عن هُويّة الأغلبيّة اليهوديّة المهيمنة في الدولة. ومن هذا المنطلق، فان الحقّ الجماعيّ للأقلّيّة العربيّة ينبع من هُويّتها وتاريخها وإرثها الثقافيّ. هذا الحقّ يرتبط مباشرة بالإرادة الجماعيّة للأقلّيّة العربيّة، كأقلّيّة قوميّة وأصلانيّة تبتغي أن تسيطر على جوانب مختلفة من حياتها الجماعيّة، وأن تصقل هُويّتها وتتحكّم بقيمها وعاداتها كما تشاء. وهذا الحق يستبق المواطَنة الإسرائيليّة، ولا يمكن تحديده في إطارها فحسب. فالمواطَنة الإسرائيليّة لا يمكن أن تلغي حقوق الأقلّيّة العربيّة النابعة من هويتها والمنصوص عليها دوليًا. وإن كان للمواطنة الإسرائيليّة أيّ دور في هذا المجال، فما هو الا دعم للحقّ الجماعيّ للأقلّيّة العربيّة واعطاءه الإطار اللازم لتحقيقه وصولاً إلى تحقيق المساواة والعدل في داخل الدولة، لا سيّما أنّ الدولة تعرّف نفسها كدولة يهوديّة تعبّر عن طموحات وثقافة الأغلبيّة اليهوديّة المهيمنة فيها. إنّ سياسات التمييز القوميّ والثقافيّ التي تتّبعها إسرائيل تجاه الأقلّيّة العربيّة يدعم الادّعاء الأخلاقيّ والمعنويّ الذي يضفي الشرعيّة على المطلب العربيّ بحقوق جماعيّة. بخلاف هذا الموقف، فان أغلبيّة الأكاديميّين والسياسيّين اليهود، الذين يتناولون موضوع الحقوق الجماعيّة للأقلّيّة العربيّة، يطرحون موقفهم من خلال المواطنة الإسرائيليّة ومن منطلقات فكريّة ترتبط بنظريّة التعدّديّة الثقافيّة الليبراليّة. هذه النظريّة تُشَرْعِن الحقوق الجماعيّة الثقافيّة كمطلب يمكّن ويدعّم الحقّ الفرديّ الليبراليّ، وبالتالي فان الحقوق الجماعيّة ما هي إلاّ ترجمة لمجموع حقوق الأفراد الذين يكوّنون مجموعة ما. يبقى هذا المنطلق الفكريّ مقصورًا على أن حامل الحق هو الفرد، ووجود الحق الجماعيّ ما هو الا شرط مسبق لتمكين الفرد من تحقيق ارادته واختيار مصالحه. وبما أن المواطنين سواسية في الدولة، فمن حق كل منهم أن تصان ثقافته وقيمه كجزء من حقّه هو أو حقّها هي.

النقاش الدائر حول الحقوق الجماعيّة شائك ومعقد؛ إذ له جوانب مختلفة ومستويات عدة، وهو يدور في شتى المجالات الفكريّة، نحو: العلوم السياسيّة؛ القانون؛ علوم الأخلاقيّات؛ الفلسفة. لذا، من الصعب إجماله في كتاب واحد.

هذا الكتاب هو محاولة أوّليّة في هذا المضمار، وهو مبني على سلسلة من المداخلات التي قدّمها بعض المحاضرين العرب واليهود في سمينار الحقوق الجماعيّة، الذي نظّمه «مدى الكرمل ـ المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة» الكائن في حيفا. أثار السمينار موضوع الحقوق الجماعيّة على المستوى الأكاديميّ والشعبي محاولاً استدلال جوانبه المختلفة ومعالجة أبعاده واسقاطاته في السياق الإسرائيليّ. وكما تبيّن المداخلات، عُولِج الموضوع على المستويين النظريّ والتطبيقيّ بناء على الواقع الإسرائيليّ ـ من جهة، وقورن هذا مع ذاك الواقع القائم في دول أخرى (كشمال إيرلندا وكندا) ـ من جهة أخرى، مبيّنًا أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الواقع هناك والواقع الإسرائيليّ.

نلفت انتباه القارئ إلى أنّ الكتاب، بأقسامه المختلفة، هو محاضرات ألقيت في سمينار الحقوق الجماعيّة، ونُقِّحت وطُوِّرت إلى أن بدت بشكلها الحاليّ؛ ولذا فهي ليست مبنيّة على هيئة مقالات علميّة ـ كما هو مألوف في الكتب الأكاديميّة ـ. وقد حرصنا على الإبقاء على خطاب رفيع وخال ـ في الآن ذاته، وبقدر المستطاع ـ من المصطلحات المهنيّة المتَّبعة في العلوم الاجتماعيّة. تعكس بنية الكتاب تسلسلاً فكريًا يدعم المقولة الأساسيّة التي يتبناها، والتي مُفادها أنّ الحقوق الجماعيّة، التي تنعكس في منح مجموعات قوميّة أو إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة شرعيّة البتّ في شؤونها في جوانب مختلفة من الحياة، هي جزء من الفكر الديموقراطيّ ومركّب أساسيّ من أي نظام سياسيّ عادل. وأن الحق الجماعي ليس انعكاسًا لحقوق الأفراد الذين يشكّلون المجموعة، وإنما له كيان ذاتي نبع من خصوصية المجموعة على مستوى هويتها القومية والثقافية وتاريخها، وبخصاصة ارتباطها بحيز الزمان والمكان الذي ترعرعت فيه وطورت شكلاً خاصًا من التمايز. ويكشف الكتاب النقاب أنّه، رغم وجود اختلافات بين أنصار فكرة الحقوق الجماعية من حيث عمقها ومصادرها وأبعادها، يشكّل دعم الحقوق الجماعية ـ وبخاصة لدى الأقليّات الأصلانيّة ذات الثقافة واللغة والتاريخ الخاصّة ـ مركبًا أساسيًا في حل صراعها مع دولتها التي أقيمت على أرضها وعلى حساب سيادتها. صحيح ان بعض المشاركين في هذا الكتاب يبدون تخوفًا ما من

نظرية الحقوق الجماعية إلا أن جميعهم يعتبرون هذه الحقوق كمحورية لحل الصراع بين الدولة العبرية والأقليّة الفلسطينية في داخلها. ودون أدنى شك، إن المشاركين العرب واليهود لا يكتفون بالفكر الليبرالي الذي يهيمن على خطاب الحقوق الاسرائيلي تجاه الأقليّة العربيّة الفلسطينيّة لحل إشكاليات العلاقة بين الدولة ومواطنيها الفلسطينيين، ويعتبرون التجربة الكندية والايرلندية وتجارب أخرى كأمثلة مقنعة للامتثال للحقوق الجماعية للأقليّة العربية وتحويلها الى جزء من الخطاب السياسي والقانوني الاسرائيلي. وتطرح المداخلتان الأولى والثانية أرضيّة لفكر الحقوق الجماعيّة والدعائم الأخلاقيّة الفلسفيّة لها. وتأخذ الثانية منحى تحليليًا فلسفيًا، إذ تطرح تماشي الفكر الليبراليّ مع مقولة الحقوق الجماعيّة. المداخلات الثالثة والرابعة والخامسة تطرح موضوع الحقوق الجماعيّة من منظور مقارن، حيث تطرح الحالة الإسرائيليّة والكنديّة والإيرلنديّة ابتغاءَ استخلاص العبر المستقاة من هذه التجارب. وقد حاول الكتّاب أن يبينوا الخاصّ والعامّ في كلّ من هذه الحالات وكيفيّة إمكان مقارنة الحالة الإسرائيليّة مع تلك الكنديّة والإيرلنديّة.

في المداخلتين السادسة والسابعة، يتم طرح الحالة الخاصة للأقلية الفلسطينية في اسرائيل والاشارة الى أهمية محورية الحقوق الجماعية على المستوى السياسي والثقافي واللغوي. وتوجِّه المداخلة الثامنة ـ خاتمة الكتاب ـ الأنظار نحو نظرية التعددية الثقافية التي يعتبرها البعض حلاً مقبولاً يضمن احترامًا متبادلاً للاختلافات الاجتماعية في الدول المتعددة القوميات. وتقدِّم هذه المداخلة نقدًا بنّاءً لهذه النظرية مبينةً أهمية لفت الأنظار الى مفهوم العدل ومفهوم المواطنة وبنية الدولة وحق التمثيل، كشرط أساسي لضمان حقوق متساوية للمجموعات القومية أو الأصلانية في الدول المتعددة القوميات.

وجميع هذه المداخلات هي من البواكير الفكريّة المتعلقة بالحقوق الجماعيّة في إسرائيل. ولهذا فهي تمكّن القارئ من الاطّلاع على أهمّيّة هذا الموضوع وعلى مركزيّته كمطلب شرعيّ لأقلّيّة قوميّة وأصلانيّة تدافع عن كيانها، وعن هويّتها وانتمائها إلى المكان، وعن حقّها في أخذ المسؤولية في جوانب مختلفة من شؤونها، وبخاصّة إزاء السياسات التعسّفيّة التي تتّبعها الدولة.

# مقدّمة نظريّة لفكرة الحقوق الجماعيّة

**أمل جمّال**

تهدف هذه المداخلة الى وضع نقاط أساسيّة للنقاش حول الحقوق الجماعيّة على خلفيّة هيمنة الفكر الليبراليّ الغربيّ في الفكر السياسيّ. سأحاول من خلالها أن أستعرض الجذور الفكريّة والفلسفيّة للنقاش حول الحقوق الجماعيّة الذي لقيَ إقبالاً متزايدًا على خلفيّة كشف النقاب عن الهيمنة السياسيّة لمجموعات ثقافيّة معيّنة باسم «الحياديّة الثقافيّة» والعدالة الأخلاقيّة والإنسانيّة. رغم أنّي سأحاول معالجة هذا الموضوع من وجهات نظر مختلفة، أودّ الإشارة إلى أنّ هذه المداخلة تقتصر على الصراع الدائر مع الفكر الليبراليّ الغربيّ ومن خلاله، ولا تتطرّق بالشكل الوافي إلى نظريّات الحقوق الجماعيّة المبنيّة على القوميّة والتي تمأسس حق الشعوب كمجموعات بتقرير المصير.

آثرت تجزئة المداخلة إلى موضوعات متسلسلة أتناول في كل منها جانبًا من جوانب موضوع الحقوق الجماعيّة. بودي الاشارة الى ان النقاط والعوامل التي سأتناولها فيما يلي هي تراكميّة وطابعها يغذّي بعضها البعض الآخر، ومن الصعب تدريجها وفق معيار الأهمّيّة.

**الخلفيّة النظريّة والتاريخيّة لإثارة موضوع الحقوق الجماعيّة**

يكمن احد المنابع الأساسيّة للحقوق الجماعيّة في الخلاف الدائر في الفكر الديموقراطيّ. فإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر الديموقراطيّ، منذ أيام اليونانيين حتى اليوم، يتكشّف لنا أنّه كان ثمّةنقاش دائم حول العلاقة بين الفرد والمجموعة. لم يكن هذا النقاش بالشكل المعمق الذي نراه في العقد الأخير. ولكن، بلا ريب، عندما ننظر إلى الفكر الأفلاطونيّ مقابل فكر أرسطو، نلاحظ أنّ هنالك تمايزًا كبيرًا في النظرة إلى المجتمع، وفي بنية المجتمع، وفي العلاقة بين المجتمع والمؤسّسة السياسيّة التي تطوّرت بشكل متسلسل وتاريخيّ من خلال تطوّر الفكر المسيحيّ منذ أيّام القديس أوغسطينوس (St. Augustin 354-430) (Augustin1998) حتى فترة لاحقة من القرون الوسطى. استمرارًا لهذه الفروقات، برز التمايز في التركيز على الفرد وحقوقه وأخلاقه لدى منظّري فكر العَقْد الاجتماعيّ (مثل توماس هوبس وجون لوك)، ولدى بعض المفكّرين الألمان (مثل عمانويل كانط) ـ من جهة، ومنظّري الرومانسيّة الألمانيّة (مثل يوهان هيردر، ولاحقاً فريدرك هيجل) أو مفكّري الثورة الفرنسيّة (مثل جان جاك روسو) الذين ركّزوا على الجماعة القوميّة أو الثقافيّة ـ من جهة أخرى. رغم كلّ الخلافات الداخليّة بين المنظّرين المختلفين في هذين الشقّين من الفكر السياسيّ الغربيّ، من الممكن اعتبارهما مدرستين فلسفيّتين تركّز كلّ منهما على مركّب مختلف من المجتمع.

لقد همّش بعض مفكّري العَقد الاجتماعيّ، ولا سيّما البريطانيّين منهم، أهمّيّة المجموعات كلاعبة مركزيّة في تطوّر الخطاب السياسيّ، وأبرزوا الفرد كعنصر مركزيّ في نظريّة الحقوق السياسيّة والمدنيّة التي ينبغي، وفقًا لفكرهم، أن تنعكس في بنية الدولة. تطوّر هذا النوع من الخطاب عند بعض مفكّري الليبراليّة بشكل معمّق، وبرز بصورة خاصّة لدى جون لوك من خلال فكرة الملكيّة، ومن ثَمّ لدى جون ستيوارت ميل من خلال فكرة الديموقراطيّة التمثيليّة. وقد اعترض على هذا التوجّه في الفكر الغربيّ مفكّرون سياسيّون آخرون، نحو: جان جاك روسو، الذي وضع أسسًا جماعيّة للفكر السياسيّ مبنيّة على الإرادة الجماعيّة التي تعبّر عن جميع المواطنين الذين تجمعهم ثقافة واطار سياسيّ مشترَكان.

تطوّر الفكر القوميّ، الذي ارتكز على الجماعة القوميّة والروابط بينها وبين الدولة

الحديثة، بموازاة تطوّر الفكر الليبراليّ. وقد صاغ بعض المفكّرين القوميّين حقوق الفرد من خلال انتمائه الى المجموعة القوميّة، وأشاروا اليها على انها سياق ثقافيّ ـ اجتماعيّ يكسب الفرد من خلاله هويّته وبالتالي مكانته في المجتمع السياسيّ في الدولة.

واستمرّ هذان الخطابان في التطوّر بشكل ديالكتيكيّ مع تطوّر الفكر الديموقراطيّ، الذي تمخّض عن بروز الخطاب الليبراليّ الفردانيّ والخطاب الأهلانيّ ـ الجمهوريّ (Communitarian-Republican) كنقيضين مركزيّين، يتصارعان على الهيمنة الفكريّة في المجتمعات الغربيّة الديموقراطيّة منذ القرن الثامن عشر وحتى يومنا هذا.

تُعتبر المشاكل التي واجهتها الديموقراطيّة التمثيليّة وحقيقة التمثيل في البرلمانات، ان كان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو لاحقاً في مرحلة ما بعد الحرب العالميّة الثانية، عامل آخر هام أبرز موضوع الحقوق الجماعيّة بشكل مكثف. فالتمثيل الاجتماعيّ والسياسيّ، كما تجسد في البرلمانات الغربيّة، له أبعاد اقتصاديّة وأبعاد طبقيّة واضحة جداً لا توفّر الإمكانية لجميع المجموعات في المجتمع أن تكون ممثَّلة في البرلمان. وبالتالي، ولّد هذا حركة مضادة تجسدّت في نداءات تنتقد بُنية التمثيل البرلماني صدرت عن مجموعات إثنيّة أو قوميّة في دول مختلفة. فقد بات من الجليّ أنّ التمثيل البرلمانيّ والإجراءات الديموقراطيّة التي يتمخض عنها هذا التمثيل تسدّ الطريق امام مجموعات ضعيفة ترغب في الوصول إلى تمثيل حقيقيّ لمصالحها واحتياجاتها ولفاعلية هذا التمثيل. وقد كانت الحركات النسويّة في طليعة المشيرين الى ضعف التمثيل النيابي في منح جميع أفراد المجتمع فرصًا متكافئة، مما أدى الى المناداة بفكرة التفضيل المصحِّح كآلية تدعّم موقف المجموعات الاجتماعية الضعيفة في بنية السلطة. أصبح هذا التوجه أكثر شمولاً، وانضمّت إليه مجموعات قوميّة وعرقيّة، محاولةً إظهار الحواجز البنيويّة في التمثيل البرلمانيّ الليبراليّ والمطالبة بما أسمته المنَظِّرة آن فيليبس (Philips 1995) لاحقًا «سياسيّة الحضور» (The Politics of Presence). هدف هذه السياسة منح مجموعات مختلفة فرصًا متساوية للتواجد في المؤسّسات التمثيليّة للدولة كشرط أساسيّ للاشتراك في عمليّة صنع القرار وتحديد الصالح العام في المجتمع. وفي هذا السياق، وبخاصة في الفترة بين الحربين العالميتين، مُنحت بعضُ المجموعات (وبصورة خاصّة: المجموعات الدينيّة والقوميّة) بعضَ الحقوق الجماعيّة للمحافظة على وجودها وتطوير هويّتها كمجموعة داخل الدولة التي تعيش فيها والتي تتبنّى قوميّة مختلفة. هذه المنظومة السياسيّة

استغلّها سلبيًا النظام النازيّ في ألمانيا والفاشيّ في إيطاليا، قبل وخلال الحرب العالميّة الثانية، مما أدّى الى ردة الفعل السلبية على الحقوق الجماعيّة، والتي برزت في ميثاق حقوق الإنسان للأمم المتّحدة من عام 1945، وهو الميثاق الذي تشكّل حقوق الفرد عموده الفقريّ.

ثمّة عامل آخر هام لبروز الجدل حول الحقوق الجماعيّة، يتمثّل في كثافة نقد الادّعاء أنّ الفكر الليبراليّ هو فكر حياديّ، بمعنى أنه ليست للفكر الليبراليّ توجهات ثقافيّة أو إثنيّة أو قوميّة (وسأتوقف عند هذه المسألة لاحقًا). وقد ادّعى الكثيرون من المفكّرين الليبراليّين أنّ هذا الفكر هو فضاء سياسيّ، بحيث أنّ لكلّ فرد، من أيّة خلفيّة كان، الحقّ المساوي لحقّ كلّ فرد آخر في تقرير صيغة حياته بشكل مستقلّ، وتأتي الدولة لتفسح المجال أمام جميع المواطنين بالتساوي لممارسة هذا الحقّ. وقد كانت هناك محاولات من بعض المفكّرين لإبراز الهُويّة الثقافيّة للفكر الليبراليّ ونقد الادّعاء بأنّه والدولة الليبراليّة لا يتدخّلان في مفهوم الصالح العام (Public Good) في أيّ مجتمع. ونحن نقصد هنا دولاً كبريطانيّا والولايات المتّحدة وكندا وألمانيّا الفيدراليّة في مرحلة ما بعد الحرب العالميّة الثانية. وقد خصّص نقاد الليبراليّة جهدًا خاصًا لهذا الموضوع أدى بالكثير منهم الى الوصول إلى استنتاجات متناقضة. هنالك من ادعى (كالمفكّر الألمانيّ يورغن هابرماس (Habermas 1998) أنّه من الممكن دمقرطة الدولة بحيث تصبح أكثر حياديّة من الناحية الأخلاقيّة والقِيَميّة والثقافيّة. وهنالك من ادّعى أنّ معالجة الالتزام الثقافيّ للدولة الليبراليّة يجب ان تتمّ من خلال بناء نظام سياسيّ إجماعي (Consociational) تتقاسم فيه النخب الممثّلة لمجموعات سياسيّة مختلفة مراكزَ القوّة في الدولة (Lijphart 1999). أبرزَ هذا التوجه أهمّيّةَ المجموعات السكّانيّة الثقافيّة في الحقل السياسيّ والمطالبة بمنحها الحق للمشاركة في صياغة قوانين اللعبة السياسيّة وتقاسم النفوذ السياسيّ مع مجموعات أخرى في الدولة ذاتها، وذلك للتغلب على سياسة الهيمنة الثقافيّة والسياسيّة لمجموعات محدّدة.

كذلك يعتبر النقاش الفلسفيّ حول الذات (Self) عاملاً إضافيًا لظهور موضوع الحقوق الجماعيّة، وقد طرح بعض المفكّرين، أمثال عمانويل كانط وفردريك هيجل، ولاحقًا أمثال تشارلز تيلور ومايكل ساندلر، المسألة على النحو التالي: هل هنالك ذات منفصلة عن المقوّمات الاجتماعيّة؟ هل يمكننا أن نتحدث عن شخص قائم بحد ذاته دون أن

تكون له مواصفات ثقافيّة تكسبه حقوقًا معينة؟ هذه الأسئلةلقيت إجابة قاطعة وواضحة في الفكر الليبرالي، حيث ادّعى بعض الفلاسفة ان الفرد ذات منفصلة وحقوقه ترتبط بماهيته كفرد عقلاني واخلاقي في ذات الوقت. وهذا من صميم النظرة الفلسفيّة التي تقضي بوجود «حقوق طبيعية» (Natural Rights) للإنسان. وهي تفترض مبدئيًا أنّ كلّ فرد، بصرف النظر عن المقوّمات والمواصفات الاجتماعيّة التي يتمتّع أو لا يتمتّع بها، يستحقّ حقوقًا محدّدة نابعة من كونه إنسان. وهناك نقاش حول هذا الموضوع يطرح في إطاره ادّعاء مناقض مُفاده انه لا يمكن فصل الإنسان عن مقوّماته وصفاته الاجتماعيّة، وأنه ليس ثمّة إنسان بدون مواصفات وانتماء لثقافة ما. فالإنسان الفرد يُعرف من خلال خصائصه على المستوى القوميّ والثقافيّ واللغويّ وما الى ذلك. فان الوعي الإنسانيّ يتكون من خلال الثقافة التي يترعرع فيها الفرد، فلا توجد «ذات» (Self) منفصلة عن سياقاتها: الثقافيّ والاجتماعيّ والقوميّ. وكان هيغل قد أثار هذا الادّعاء بشكل معمق، وتبعه علماء اجتماع لاحقون مثل ج. هـ. ميد (Mead 1967). وساق بعض المفكّرين الأهلانيّين (Communitatians) هذا النقاش الى أعماق الفلسفة وعلم النفس، لإبراز أهمّيّة المجموعة والثقافة في حياة الفرد، وللتنبيه إلى أنّ التعامل مع حقوق الفرد يستوجب الأخذ بعين الاعتبار كونَه (أي الفرد ذاته) منتميًا إلى مجموعة ثقافيّة أو اجتماعيّة محدّدة. بناءً على ذلك، فان الحفاظ على حقوق الفرد يستدعي الدفاع عن المجموعة وعن الحيّز الثقافيّ والاجتماعيّ الذي يدور الفرد في فلكه وتتبلور هويته. من المفكّرين الرئيسيين الذين طوروا هذا الادّعاء الفيلسوف الكنديّ تشارلز تيلور(Taylor 1989)، وتبعه ويل كمليكا (Kymlicka 1995) الذي حوّل موضوع الحقوق الجماعيّة الى مركّب مركزيّ في الفكر السياسيّ الديموقراطيّ.

ساهم عامل إضافي في إثارة مسألة الحقوق الجماعيّة هو المعارضة الشديدة التي تولّدت في الدول الغربيّة من خلال معاداة موجات الهجرة القادمة من «العالم الثالث» على الأخصّ. فقد فجّرت هذه الظاهرة نقاشًا عامًا حول حقوق هذه المجموعات المهاجرة. ثم تعمّق النقاش حول تحديد مفاهيم تتعلّق بالمهاجرين، تتلخّص في أسئلة على غرار: من هو المهاجر؟ ومن هو المهاجر المقيم أو المهاجر اللاجئ؟ ـ مثلما حصل في بريطانيّا بخصوص الباكستانيّين والهنود. وتوسّع النقاش في بريطانيّا ليشمل مجموعات من البريطانيّين أنفسهم: إنجليز مقابل اسكتلانديّين مقابل ويلزيين، أو

مقابل مجموعات أخرى. كما وتطوّر النقاش في كندا (كنديّون مقابل مهاجرين جدد إلى كندا). وقد أثار موضوع الهجرة والمهاجرين الجدل حول الفروقات بين المجموعات السكّانيّة المختلفة والعلاقة بين مصادر تكوينها والحقوق التي يجب أن تتمتع بها. أظهرَ هذا الجدل أن الكثير من المجموعات المهاجرة غير متحمسة للادّعاء القائل إنّها هاجرت بشكل عفويّ وإراديّ، وإنّها تبحث عن فرص عمل أفضل فقط، أو تحاول تحسين مستوى معيشتها. رغم صحة هذا الادّعاء إلا انه يبقى جزئيًا. فقد ادّعت مجموعات مهاجرة كثيرة أنّ هجرتها لم تنبع من فراغ، وإنّما هي امتداد للعلاقة الكولونياليّة التي أسّستها دول الغرب مع العديد من مناطق العالم الثالث، وادّعت أنّ الاستغلال الاقتصاديّ والمادّيّ لهذه المناطق قد حدا بالكثيرين من سكّان هذه المناطق إلى الهجرة الى الدول التي كانت تحكمها، كمحاولة للتغلّب على علاقات الاستغلال القائمة. وأظهر أنّ الكثير من المجموعات المهاجرة كوّنت نفسها كمجموعات ثقافيّة وقوميّة تحاول المحافظة على مكنونها الثقافيّ والقوميّ وتطالب الدولة المضيفة منحها حقوقًا جماعيّة تُمكنّها من الحفاظ على خصوصيتها الثقافية. زدّ على ذلك أنّ هذه المحاولات أدّت الى تطوّر فكر الحقوق الثقافيّة (وبالتالي الحقوق الجماعيّة) عند مجموعات سكّانيّة أخرى في الدول الكولونياليّة حاولت إبراز تراتب الحقوق في الدولة، مطالبة منحها حقوقاً جماعيّة تنبع من أسبقيّتها التاريخيّة في المكان. احدى الدول التي حدث فيها هذا التطوّر بشكل واضح هي بريطانيّا، التي يجري فيها نقاش حول حقوق الاسكتلنديين والويلزيين، من جهة، وحقوق المهاجرين من الهند والباكستان، من جهة أخرى.

يعتبر التطرق إلى حقوق الأقلّيّات من خلال النقاش في الأمم المتّحدة حول حقوق الأقلّيّات الأصلانيّة (Indigenous Minorities)، التي كانت موجودة أو بقيت في دول معينة بعد تاريخ كولونيالي طويل الأمد، نحو: الماوري في نيوزلندا والسكّان الأصليّين (الأبورجينيين) في أستراليا، والأفارقة في جنوب أفريقيا عامل آخر لظهور الجدل حول الحقوق الجماعيّة (Havemann 1999). وقد تطوّر هذا الجدل على مستويات مختلفة لا نملك الحيّز الكافي للدخول في حيثياته في هذه المرحلة. ومع ذلك يجب القول إنّ إثارة خطاب الشعوب الأصلانيّة على الساحة الدولية كان له مردود واضح، ليس على مستوى القانون الدوليّ فقط، وإنّما على مستوى النقاشات التي تدور حول الأنظمة السياسيّة في العديد من الدول الديموقراطيّة. وقد أدّى النقاش الدائر

في دول مثل الولايات المتّحدة وأستراليا وكندا الى ظهور الخطاب الفكريّ المطالِب بتأطير الحقوق الجماعيّة كجزء من خطاب الحقوق المدنيّة المشروعة في الدول الديموقراطيّة. ونرى في السنوات الأخيرة أنّ هنالك خطابًا فكريًا يطرح الحاجة الى طرح موضوع «المواطَنة الزائدة» (Double Citizenship)، التي يجب ان تخصَّص للسكّان الأصليّين الذين تعرّضوا للإجحاف على مدار السنين، الى حد التغاضي عن أصلانيّتهم، ويؤكد أنّهم ذوو ارتباط بالمكان وبالفضاء الذي قامت عليه دولة حديثة هو (هذا الارتباط) جزء من هويتهم، وعلى الدولة مَأْسَسة ذلك قانونيّاً من خلال المواطَنة.

وثمّة عامل إضافيّ آخر ساهم في ظهور موضوع الحقوق الجماعيّة، يتمثّل في محاولات مجموعات مختلفة الانفراد أو الانفصال عن الدولة الأمّ نتيجة خلافات حول بنية القوة في المجتمع (والذي يتمثل في النفوذ القوي لمجموعات معينة في صياغة القالب الثقافي المهيمن في المجتمع)، نحو: الاسكتلانديين والويلزيين في بريطانيّا؛ الباسك في إسبانيا؛ الكويبيكيين في كندا؛ الفلاميين في بلجيكا؛ وغيرها من مجموعات لم تكن موافقة بل لم تُسأل رأيها في بنية القوة القائمة في الدولة التي يقيمون فيها، وكان لديهم اعتراض على تحكم مجموعة إثنيّة أو قوميّة أو ثقافيّة معينة ببنية الدولة (والذي يتمثل في النفوذ القوي لمجموعات معينة في مراكز صنع القرار والمؤسسات المحورية في الدولة على حساب مجموعات أخرى). وقد أدى انهيار الاتّحاد السوفييتيّ والمنظومة الاشتراكية الى بروز مجموعات إثنيّة وقوميّة تطالب بحق تقرير المصير او بالحكم الذاتي كآليّة لحل صراعها مع الدولة. وقد تطوّرت من هذه الحالات مبادرات لمجموعات مختلفة تسعى الى الانفصال عن الدولة وإقامة دولة مستقلة تمثلها وتمثل ثقافتها. مما أدّى الى تفجّر نقاش داخلي في دول عديدة، وبخاصّة حول الحدود والأبعاد الثقافيّة لبنية القوة في الدولة. وما زال هذا النقاش حامي الوطيس في شرق أوروبا، خاصّة في روسيا، إضافةً إلى دول مثل إسبانيا وكندا ونيوزلندا وأستراليا وغيرها.

## مراحل تطوّر فكر الحقوق الجماعيّة

يمكن تقسيم مراحل الجدل الدائر حول الحقوق الجماعيّة في النظريّة السياسيّة في العقود الأخيرة إلى ثلاث مراحل مختلفة وفقًا لاختلاف مضمونه:

**المرحلة الأولى**: هي المرحلة التي شهدت النقاش في الفكر الليبراليّ بين مسارين:

الأول هو مسار الفردانيين (Individualists) والثاني هو مسار الأهلانيّين (Communitarists). فالفكر الليبراليّ الكلاسيكي يتمحور في وجود الفرد كمركّب أساسيّ على المستوى الأخلاقيّ والأنطولوجي (الوجودي) للمجتمعات الإنسانيّة، وله الحق المطلق في تحديد أهدافه الثقافيّة وفي تعريفه للـ «الصالح العامّ» من دون تدخل أي مؤسّسة أو أيّة مجموعة. يعتبر هذا أحد المقوّمات الأساسيّة في الفكر الليبراليّ، وقد نتج عن تفكّك البنية الاجتماعيّة المحافظة التي كانت مبنية على أساس مجموعات إثنيّة بدائيّة، أو طبقيّة، أو أرستقراطيّة وغير ذلك. فالتفكّك وتطوّر الفكر الفردانيّ في أوروبا بعد القرون الوسطى أدّيا الى مَحْورة النقاش في هذا الموضوع، الذي تطوّرت حيثيّاته كثيرًا في القرن العشرين، وبخاصّة في نهايته.
وتبعًا لهذا الفكر، الفرد يسبق المجموعة، وهو أهم منها، وهو الذي يصوغ ويبني المجموعة، لا العكس. من هنا رغبة الفرد في المحافظة على هُويّة ثقافيّة معينة. وهذا لا يعني أنّ للهُويّة أو للمجموعة الثقافيّة وزنًا أخلاقيًا مستقلاً يتقدم على حقوق الأفراد، فالمهمّ هو الفرد. وهذا المركّب الأساس للفكر الليبراليّ.

في مقابل هذا الفكر أو في موازاته، كان الفكر الأهلانيّ يقوم على ادّعاءات مغايرة (Sandel 1982; Taylor 1989):

أ. لا يمكن التحدث عن الفرد بمعزل عن السياق الاجتماعيّ، فالمجموعة هي التي تُكوِّن الفرد بالأساس. الفرد يولد لمجموعة، يترعرع فيها، وبالتالي ليس في مستطاعه تحديد مصلحته الفرديّة بشكل منفصل عن الرؤيا الأخلاقيّة المقبولة في مجتمع معيّن. نتيجة الوضع الاجتماعيّ الذي يعيش الأفراد وسطه، ليس لدى الأفراد القدرة على تغيير مفهوم الصالح العامّ، أو بناء مفهوم آخر خاصّ بهم مختلف عن مفهوم الصالح العامّ المقبول في المجتمع. هذا التغيير قد تحدثه معارضةٌ جماعيّة منظمة لا فردٌ بعينه.
ب. يرث الأفراد نمط حياة معيّنًا، وليسوا هم الذين يصنعونه. صحيح أنهم قد يشاركون في بلورة الطابع الثقافيّ للمجتمع الذي يعيشون فيه، لكنّهم، أساساً، يرثونه عن أهلهم ويربون على منظوماته ومبانيه وأنماطه. الأفراد إذًا هم انعكاس لطابع اجتماعيّ معيّن ولأنماط تصرف معينة من الصعب جدًا تغييرها، وبالتالي، فهم جزء لا يتجزّأ من مجتمع متكامل ومن بنية أخلاقيّة معينة تنعكس في الفرد، وليس العكس.

تأرجح الجدل حول الحقوق الجماعيّة بين هاتين النقطتين. من جهة، ثمّة مذهب يقول

بأن الفرد مستقل ولديه وعي أخلاقيّ يسبق أخلاقيّة المجموعة، بينما يدعي المذهب الثاني العكس. وبالتالي، ادّعى الليبراليّون الكلاسيكيون أنه لا حقوق جماعيّة، لأن المجتمع مركّب من أفراد، بينما ادّعى الأهلانيّون أنّ هناك حقوقا جماعيّة طبيعية مفروضة أنطولوجيًا، رضينا بها أم رفضناها، شئنا أم أبينا. وبما أن المجتمع مركّب من مجموعات، لا نقاش حول وجود مجموعات وحقوق مجموعات.

**المرحلة الثانية**: تتبع هذه المرحلة لمستوى النقاش الأول، والذي تطوّر في مراحل لاحقة إلى نقاش داخل الفكر الليبراليّ، نفسه. فقد تبين أن الكثير من المجموعات التي تطلب اعترافا بحقوقها الجماعيّة لا تعارض الفكر الليبراليّ، كما في حالة الاسكتلانديين في بريطانيّا، أو الفلميين في بلجيكا، أو الفرنكوفونيين في كندا. فهم ليبراليّون في ممارسة الحقوق الفرديّة، مع ما تعنيه من تفوّق أخلاقيّ للفرد، ويمارسون نمط حياة عصريًا لا يختلف عن نمط حياة مجموعات الأكثريّة في بلادهم، ورغم ذلك، يطالبون بحقوق جماعيّة للحفاظ على هويتهم الثقافيّة.
فهناك تسليم بوجود حقوق أساسيّة للفرد ينبغي الا تهضم، ومع ذلك هناك مطلب التمتع بحقوق جماعيّة مثل الحقوق الثقافيّة واللغة دون أن يعتبر ذلك تناقضا. وكان أن تطوّرت من هذه الحالة محاولات لنقد لا ينحصر في الفكر الليبراليّ ومقوّماته الأساسيّة، وإنما يشمل التعريفات أو الصياغات أو التفسيرات لدى المفكّرين الليبراليّين كذلك. وكانت هناك محاولة لإبراز وظائف ومقوّمات اجتماعيّة، وخصائص ثقافيّة معينة يفترض أن تؤدّي دورًا في صياغة بنية قوة المجتمع، مثل اللغة والقوميّة والهُويّة والإثنيّة وما الى ذلك من قبل مجموعات مختلفة لديها هُويّة ويتمّ السعي إلى الحفاظ عليها. وقد تكون هذه المجموعات ليبراليّة، ومع ذلك تتوخى التمتع بحقوق جماعيّة وفق الادّعاء القائل بأنه لا تناقض بين الحقوق الجماعيّة للمجموعة وبين الفكرة الليبراليّة التي تتناول الأفراد وضرورة ضمان حقوقهم. بل إنّ الجماعة تستحقّ حقوقًا جماعيّة وإنْ لم تكن هي ذاتها ليبراليّة أو تدين بالليبراليّة. إن التخوف الذي يبديه المعارضون للفكر القائل بالحقوق الجماعيّة مبنيّ على أساس مقولة أن أي حق جماعيّ يعني تقييد حرية الفرد. لكن مجموعات مثل الكويبيكيين في كندا، والاسكتلانديين والويلزيين في بريطانيّا، أو مجموعات أخرى، تؤكد أن الحقوق الجماعيّة التي تطالب بها لا تتعارض مع الحقوق الفرديّة، وانما العكس هو الصحيح، فهي تضيف على الحقوق الفرديّة وتمكّن تحقيقها بالشكل الأحسن. وتقول أيضا أنه لكي يتمكن الفرد

من التمتع بحقوقه الفرديّة يجب أن يكون جزءًا من مجموعة تمنحه المقوّمات الأساسيّة لتعريف ذاته وحراكه الاجتماعيّ. هنا يمكننا الاستعانة بعدد من الباحثين المنظّرين أمثال جوزف راز (Raz 1994) ودافيد ميلر (Miller 1999) وأفيشاي مرجليت (A. Margalit) وويل كيمليكا وغيرهم ممن تناولوا ما وصفه كيمليكا «بالليبراليّة الثقافيّة» (Cultural Liberalism)، التي تدعي أن الفكر الليبرالي ليس حياديًا من الناحية الثقافية، وانما له طابع ثقافي يؤدي الى تفضيل مجموعة ما على مجموعات أخرى.

**المرحلة الثالثة**: برزت هذه المرحلة على خلفيّة عمليّة أكثر منها نظريّة، وبخاصّة في دول «ليبراليّة» تدّعي الحياديّة الثقافيّة وتقوم بعمليّة صهر ثقافيّ لمفهوم الأمة، مفترضًا أن هذه العمليّة تخدم جميع المواطنين بالتساوي، وبما اننا نتحدث عن مخيلّة جماعية، فالقصد ليس الصهر العضوي، وانما على مستوى الوعي. ولكن بينما ادعى الليبراليّون أن الفكر الليبراليّ حياديّ من ناحية ثقافيّة، بدا واضحًا أن هذا غير صحيح، وأن هذا الادّعاء ما هو الا غطاء لهيمنة ثقافيّة لمجموعة اجتماعيّة واحدة كما هو الحال في الولايات المتّحدة. عندما ننظر إلى جميع الدول الليبراليّة في العالم نجدها غير محايدة (بريطانيّا وألمانيا وفرنسا وكندا والولايات المتّحدة الأمريكيّة). هناك طابع ثقافيّ محدّد تهيمن عليه مجموعة واحدة. لدى هذه الدول ثقافة اجتماعيّة معينة تتجسد في اللغة الإنجليزيّة في الولايات المتّحدة مثلاً، واللغة الفرنسيّة في فرنسا، وما الى ذلك. وهناك مؤسّسات ثقافيّة تعكس البنية الثقافيّة للفئة المهيمنة في المجتمع. وبالتالي، فإن أي نقاش حول طابع الدولة ومسألة الحقوق المتساوية للأفراد سيكشف بشكل واضح جدًا أنه لا تتوافر هناك «فرص متكافئة» للأفراد جميعًا حتى في الدول الليبراليّة، حيث اللغة المهيمنة هي لغة مجموعة ثقافيّة أو إثنيّة واحدة. في الولايات المتّحدة، على سبيل المثال، يجد الصينيون أو المهاجرون من أمريكا اللاتينية وغيرهم صعوبة في دخول سوق العمل أو المؤسّسات الاجتماعيّة أو السياسيّة بشكل متساو مع الأنجلو ساكسونيين، لأن لغتهم الأمّ ومرجعيّتهم الثقافيّة تختلفان. وبالتالي، فإن محاولتهم الانخراط في سوق العمل أو في الوظائف أو مؤسّسات الحكم لن تكون مساوية. هذا الادّعاء يصبح أكثر وضوحًا عندما نتناول دولاً ليست ليبراليّة، دولاً قوميّة أو إثنيّة واضحة ذات هُويّة ثقافيّة محدّدة. ففي هذه الدول، لا يمكن ان تكون هناك مساواة في الحقوق لجميع الأفراد.

في إسرائيل، حيث الادّعاء بوجود ديموقراطيّة إثنيّة (Smooha 2002)، ليست هناك

أية إمكانية لمساواة في الحقوق للأقلّيّة العربيّة، لا لأنّ الدولة في قوانينها تتعارض مع مبدأ المساواة، بوصفها قامت على مباني القوة فحسب، وإنما لأنه لا يمكن أن تكون مساواة بين أفراد المجتمع المختلفين عربًا ويهودًا. فنحن نرى أن اللغة ومؤسّسات الدولة مبنية حول الثقافة والهُويّة اليهوديّة واللغة العبريّة. من هنا، أي محاولة لشابّ أو صبيّة عربيّين دخول سوق العمل أو المؤسّسات المختلفة لا تبدأ من نقطة مساوية لزملائهم اليهود. ونرى تجسيدا للأمر ذاته في الجامعات، فمعدل سنوات الدراسة للطالب العربيّ كي يحصل على اللقب الجامعي الأول (BA) أطول من معدل زميله اليهوديّ (Al-Haj 2003). واللغة والفروقات الثقافيّة هي السبب الأساسيّ في ذلك. أي إنه في الدول التي تهيمن فيها هُويّة ثقافيّة محدّدة (كدولة إسرائيل) لا توجد إمكانية للمساواة. وعليه تولد الحاجة إلى المطالبة بحقوق جماعيّة. لأنه، بغية ضمان حقوق متساوية لجميع أفراد المجتمع، ليس هنالك حاجة إلى ضمان حراك فرديّ (لأعضاء الجماعة في الحيز العام) فحسب، بل هنالك حاجة إلى ضمان حقوق جماعيّة كذلك لتوفير فرص متكافئة لأفراد الجماعة ولتطوير هويتها الثقافيّة ولغتها بشكل يمكّنها من أن تدخل الحيّز العام دون أن تقدم تنازلات. هذا الموقف لا يكتفي بتكريس الحقوق الجماعيّة لمفهومها الثقافيّ فقط، وانما يدعو الى ترجمة الحق الجماعيّ على مستوى بنية الدولة ومؤسّساتها التمثيليّة والبيروقراطية. فان ضمان الحق الجماعيّ على المستوى الأول فقط يمكن أن يتحول الى آليّة في أيدي المجموعة المهيمنة على الدولة، للسيطرة على المجموعات الأخرى واقصائها، من خلال خلق طابع سياسيّ مبني على الحقوق الجماعيّة، ولكنه في حقيقة الأمر واقع يتم فيه وضع الأقلّيّة في نوع من الجيتو الثقافيّ، مثلما هو الحال عند الحديث عن السكّان الأصليّين في الولايات المتّحدة او أستراليا. وكانت هذه المجموعات، والقوى الاجتماعيّة الديموقراطيّة المتضامنة معها، من روّاد هذه المرحلة في اثارة الحقوق الجماعيّة وتحويلها الى قضيّة مركزيّة في الفكر والساحة السياسيّين. لذا هناك حاجة لتغيير بنية الدولة وضمان تمثيل الهويات الثقافية للمجموعات المختلفة فيها من أجل ضمان المساواة، ليس على المستوى الرسمي والقانوني فقط، وانما على المستوى الثقافي والحضاري أيضًا.

**مواقف معارضي الحقوق الجماعيّة:**

هنالك مواقف وأدبيات لمفكّرين يحاولون نقد أو نقض فكر الحقوق الجماعيّة. ويمكننا أن نرى ادّعاءاتهم تتمحور في عدد من النقاط نورد هنا أهمها:

**أوّلاً** : إن الحقوق الجماعيّة تمس بالحقوق الفرديّة بطريقة مباشرة. فالحق الجماعيّ، أيًا كان، يمسّ بشكل مباشرّ حقَّ الفرد الذي يمارس حياته كما يريد. منح مجموعات معينة حقوقًا جماعيّة له انعكاس سلبي وفوري على حق الفرد، بصرف النظر عن انتماء المجموعة وهويّتها. إن منح المجموعة حقوقًا يفرض على أفرادها حدودًا وقيودًا قد تحول دون تمكّن الفرد في المجموعة من أن يمارس حياته كمشيئته. يحاول هؤلاء المفكّرون التركيز على أمثلة لحقوق جماعيّة (أو إختلاقها) تتعارض بشكل مباشر مع حقوق الفرد. يشيرون، مثلاً، إلى حركات أُصولية أو مجتمعات محافظة لا تمنح الحريات لأفرادها بينما هي ذاتها تطالب بحقوق جماعيّة لها، أو يشيرون، كما في السياق الإسرائيليّ، إلى حركات «الحريديم» اليهود، أو إلى الحركة الإسلاميّة، حيث الحقوق الفرديّة ليست المقوِّم الأساسيّ للفكر الاجتماعيّ أو للبنية الثقافيّة المهيمنة في هذه المجموعات. وبالتالي، فإن حق الفرد ثانويّ بالنسبة للهُويّة الثقافيّة. المقصود أن مفهوم الحيّز العام أو الصالح العامّ هو المقوّم الأساسيّ أو الحق الأساسيّ وله الأولويّة الأخلاقيّة لدى مقارنته مع حق الفرد، وهذا يؤدي إلى حفظ الكيان الجمعي الشمولي للمجموعات، وإلى ممارسة المجموعة لوجودها وبناء هويتها وثقافتها وغير ذلك، بينما تهضم مؤسّساتها حق الفرد في استبدال ثقافته وهويته أو حقه في أن يخرج من المجموعة اذا شاء ذلك. الـ «آمش»* في الولايات المتّحدة تصلح مثالاً لذلك. فالتعليم الإلزامي في الولايات المتّحدة يسري على كل شاب وفتاة، بمن في ذلك أبناء مجموعة الـ «آمش»؛ إلا أنّه يحق لهذه المجموعة أن توقف أبناءها عن التعليم بعد أن يبلغ الشاب أو الفتاة سن الخامسة عشرة لتكرسهم للعمل الاجتماعيّ كما تحدده المجموعة. ويتعارض هذا مع حق الأفراد في مواصلة دراستهم الثانوية أو العليا. من الأفضل للمجموعة هنا، أي من مصلحتها العامة، أن تحافظ على ثقافتها من خلال

* **الآمش**: هم مجموعة سكانية ذات أصول ألمانية وهولندية، حاولت على مر السنين المحافظة على نمط الحياة التقليدي، الذي يتحفظ من التمدن والتصنيع، وبخاصة الى استعمال الآلات الكهربائية والالكترونية الحديثة، والذي ينادي بالإبقاء على استعمال الآلات الميكانيكية التي تشغّل بواسطة قوى طبيعية مثل الحيوانات او الريح او المياه. وتعتمد هذه المجموعة على استعمال المَرْكبات إلا في الحالات الخاصة، وتدير شؤونها المادية بحيث تحاول ان تفي باحتياجاتها بنفسها. كما تعترض هذه المجموعة على اللباس العصري، لذلك فرجالها ونساؤها يرتدون اللباس الأدكن فقط. وبما ان هذه المجموعة تعتاش من الزراعة والتجارة والسياحة فان العائلة بحاجة الى قوى عاملة، الامر الذي يضطرها الى إبعاد أبنائها عن مقاعد الدراسة في جيل مبكر ويتم ضمهم الى سوق العمل المحلي، وغالبًا يتم تزويجهم في جيل مبكر جدًا. وتسكن أغلبية هذه المجموعة في ولاية بنسلفانيا الى الغرب من مدينة فلاديلفيا.

تكريس أبنائها لحياتهم بعد بلوغ سن الخامسة عشرة لبقاء المجموعة وديمومتها كما تفهمها. وهو أهم بالنسبة لها من حق افراد منها في ممارسة حياتهم الفرديّة الخاصة كما يريدون، كأن يكملوا دراستهم الثانوية أو الجامعية. وماذا لو أخذنا مجتمعات محافظة متشددة في مسألة حقوق المرأة؟ ما هو الأهم بالنسبة لها، الحفاظ على بنية المجتمع وبنية ثقافة المجتمع، بما ينطوي عليه من هضم لحقوق المرأة على جسدها ومصيرها وسلوكها، أم تغليب حق المرأة ومنحه الأولوية على حق المجموعة في ممارسة ثقافتها؟ وإذا تطرقنا الى مسألة اللغة، فمن المهمّ أن يتم الحفاظ على لغة المجموعة الساعية إلى تكريس هويتها وحمايتها، وهو أمر قد يتطلب بناء مؤسّسات تلزم أفراد المجموعة التعلم بلغتهم الأم، فيما يلح عليها السؤال حول وجوب منح الفرد الحرية التامة في اختيار اللغة التي يرغب التعلم بها.

لا تزال هذه المشكلة قائمة في كندا مع الفرنسيّين سكّان مقاطعة كويبك. فالأغلبيّة الفرنسيّة في كويبك طالبت بسنّ قانون يلزم كل ربّ عمل يملك أكثر من خمسين موظفا أو عاملا بأن تكون اللغة المتداولة في ورشته هي اللغة الفرنسيّة. كما أنه من واجب أي متجر يريد نشر إعلان عن نفسه أن يصوغه باللغة الفرنسيّة. كذلك يلزم القانون كل عائلة موجودة في كويبك في منطقة فيها أغلبيّة فرنسيّة أن تتعلم باللغة الفرنسيّة باعتبارها لغة أمّ. هناك إذًا فروضات وقيود معينة قد تمس حقوق الفرد في حال أطلقنا يد الحقوق الجماعيّة على مداها. والذين يناهضون مسألة الحقوق الجماعيّة يستعينون بهذه الأمثلة لكي يثبتوا أن الحقوق الجماعيّة تتعارض بشكل مباشر مع حقوق الفرد. أما الداعمون لها فيركزون على أمثلة مختلفة. هناك حقوق جماعيّة تتعارض مع حق الفرد، وبالتالي فهي لا تدخل في الفكر الليبراليّ. ولكن هناك حقوق جماعيّة تكمل حق الفرد فتمنحه إمكانية أن يمارس حقه بشكل أفضل كفرد. وبما أنه ليس هناك فرد بمعزل عن الخصائص الاجتماعيّة والثقافيّة للمجموعة التي ينتمي اليها، فان كل حق جماعيّ يتوافر له يكمل الحقوق الفرديّة ولا يتناقض مع ممارسة حياته كما يشاء، لأن الفرد لا يمكن أن يمارس حياته ببعدها الروحاني بشكل منفصل عن المجتمع الذي يعيش فيه. وإذا نظرنا إلى وضعنا، كأقلّيّة عربيّة فلسطينيّة في إسرائيل، تحضرنا بعض الأسئلة نحو: هل من الأفضل الانخراط في المجتمع الإسرائيليّ كأفراد؟ وهل يمكن أن نصل إلى المساواة مع المجتمع الإسرائيليّ، خاصّةً أن هذا المجتمع يعرّف نفسه تعريفًا ثقافيًا وإثنيًا، أو ان نتمتع بحقوق جماعيّة تتجسد في إطارها المقوّمات الأساسيّة لنا كأبناء مجموعة معينة ذوي خلفيّة ثقافيّة واجتماعيّة

متماسكة، ومن ثم الانخراط من خلال هذه البنية في المجتمع الإسرائيليّ؟

عند النظر إلى الفتيان والفتيات العرب الذين يتعلمون في مدارس يهوديّة منذ طفولتهم، نجدهم يكبرون على ثقافة هشّة وغير واضحة المعالم. وهناك تطوّر لنوع من الانفصام لدى بعضهم نتيجة عدم استنادهم إلى خلفيّة ثقافيّة متينة. إضافة إلى هذا فقد دلّت أبحاث في اللغة، ومنها بحث أجراه سليم أبو ربيعة (Abu-Rabiah 1995)، على أنه كلما تعززت مكانة لغة الأم زادت إمكانيات الشخص المعني في تعلم وإجادة اللغات الأخرى، لا العكس. ومن ثمّ، فإنّ وجود خلفيّة ثقافيّة متماسكة عند المرء تنعكس بشكل إيجابيّ في امكانية ممارسته حقوقه بشكل متساو ودخوله سوق العمل في مرتبة أرقى في المجتمعات المعاصرة. وهذا أفضل بكثير من أن يهضم حقه مع انخراطه في المجتمع الأوسع بشكل فرديّ.

**ثانيًا**: يفرض المعارضون قضيّة الطبيعة الجماعيّة لمسألة الحقوق. فالحق، بالنسبة لهم، حق فرديّ يكمن في ماهية الإنسان كفرد ولا يمكن تحويل المجموعة إلى ذات (Subject) تحمل الحق. هذا يعني أنّ الحق مرتبط بشكل أوتوماتيكي بالاختيار الإرادي الطوعي وبإمكانية أن يتخذ الفرد القرارات بشكل عقلاني وبشكل واع لذاته. الحق لا يمكن أن يعطى لمجموعة لأنها لا تملك عقلانية أو ذاتية تجعلها واعية لهذه الذات كما هو الأمر عند الفرد. فالادّعاء الأساسيّ في هذا السياق أن المجموعات لا تنطوي على حق لأنها ليست «أنا» أو «ذات»، ولا تملك مقوّمات اتخاذ القرارات واستخدام إرادتها بشأن مستقبلها على المستوى الأخلاقيّ كما هو الأمر عند الفرد، وبالتالي، لا تستحقّ حقوقًا جماعيّة. ولكن هذا الادّعاء يتناقض مع المقولة الفلسفيّة التي تعطي الأمة حق تقرير المصير على أنها ذات تاريخيّة مستقلة، والتي يؤيدها معظم المعارضين للحقوق الجماعيّة خارج إطار القوميّة.

**ثالثًا**: بعض المفكّرين الذين يعارضون فكرة الحقوق الجماعيّة (وهنا أعني الليبراليّين الذين يقبلون التركيبة الاجتماعيّة الجماعيّة، لكنّهم لا يقبلون الربط بين الوجود الجماعيّ والحق الجماعيّ) يتحدثون عن مجموعات في المجتمع. هذا يعني ان المجتمع مؤلف من مجموعات إثنيّة أو لغويّة أو مجموعات أخرى، ولكن لا توجد علاقة مباشرة وإلزاميّة بين وجود مجموعة وبين منحها حقوقًا معينة. مثلاً، هناك مجموعة من الاسكتلنديين في بريطانيّا، وهناك مجموعة أخرى من الويلزيين، وهناك مجموعة من

متحدّثي اللغة الفرنسيّة في كندا، وهناك مجموعة من اللاتين والهيسبانيين، وغيرها في الولايات المتّحدة، جميعها تشكّل مجموعات يجب أن تمارس حياتها كمجموعة في حيّزها الخاصّ . المقصود أنّه اذا أردت ان تكون منتميًا إلى مجموعة معينة في الحيز الخاص وان تمارس سلوكيات معينة وتحافظ على حق المجموعة وعلى قوميّة وهُويّة المجموعة، يجب أن تتم ممارسة هذه الحقوق على المستوى الخاصّ (Private)، لا على المستوى العامّ (Public). فهم يعترفون بوجود مجموعات، ولكن الفرد المنتمي الى هذه المجموعات يستطيع أن يمارس حقه بشكل مساو لغيره، وبشكل منفصل عن انتمائه لمجموعة ثقافيّة لغويّة أو قوميّة معينة. فإذا نظرنًا الى الحالة الفلسطينيّة في إسرائيل، المتمثّلة في وجود مجموعة أقلّيّة، نجدها مفكّكة ولا تملك إرادة جماعيّة واضحة أو خلفيّة دينيّة واضحة أو أهدافًا مشتركة مبلورة بشكل واضح، وبالتالي لا يمكن تحويلها إلى «ذات» تستحقّ حقوقًا جماعيّة، وعليه يقال لنا إنه من الأفضل لأفراد المجموعة الحصول على حقوقهم كأفراد، لأن هذه هي الإمكانية الوحيدة لضمان حراككم وفتح الآفاق أمامكم في المجتمع العام. هذه الأفكار غير مقبولة على القائلين بفكرة الحقوق الجماعيّة، وهم جادّون في نقدها ونقضها. والسؤال الذي سنتناوله الآن هو: من يطرح مسألة الحقوق الجماعيّة؟ ولماذا الآن ؟

**من الذي يطرح مسألة الحقوق الجماعيّة، ولماذا ؟**

هنالك ادّعاء لباحثين (مثل يولي تمير) مفاده أن هنالك مجموعتين أساسيّتين تطرحان مسألة الحقوق الجماعيّة (תמיר 1998). تضم المجموعة الأولى المفكّرين الليبراليّين الذين يحاولون توفير إجابات للتفكّك الاجتماعيّ الحاصل في المجتمعات الغربيّة وللمشاكل التي يواجهها الأفراد في دخول الحقل الاجتماعيّ أو السياسيّ. ولنأخذ الولايات المتّحدة الأمريكيّة مثالاً؛ فنسبة المواطنين الأمريكيّين الذين يشاركون في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية تقارب 50% من مجمل المواطنين الأمريكيّين. والأمر ذاته نراه أيضاً في دول ليبراليّة أخرى. يعتبر هذا مؤشرًا على حالة تفكّك معينة يحاول بعض المفكّرين الليبراليّين مواجهته والبحث عن جذوره ومدّه بحلول معينة. وفي هذا الإطار يُطرح ويُبحث موضوع ضمان حقوق جماعيّة من أجل الحفاظ على بنية اجتماعيّة متماسكة. أما المجموعة الثانية، حسب تمير، فتضمّ قياديّي مجموعات أقلّيّة في دول حديثة ودول ليبراليّة قلقين حيال التأثيرات السلبية للثقافة المهيمنة في هذه

الدول على هويتهم الاجتماعيّة والثقافيّة. وهذا واضح جدًا من خلال الواقع الذي نعيشه. فللثقافة المهيمنة في دولة معينة، كبريطانيّا أو الولايات المتّحدة، أو أي دولة أخرى، تأثيرها الواضح على الأنماط السلوكية والفكر والمخيّلة الجماعيّة لمجموعات الأقلّيّة، وبالتالي هناك خطر على استمرار وجود هذه المجموعات في المستقبل نتيجة طغيان التأثيرات الوافدة من الثقافة المهيمنة. في رأيي، هنالك مفكّرون غير ليبراليّين أتوا من الفكر الأهلانيّ بالذات إلى هذا الموضوع ـ وليس من الفكر الليبراليّ حصرًا ـ يحاولون أن ينتجوا نظرة اجتماعيّة مختلفة لمسألة الحقوق الجماعيّة. وهناك مجموعات محافظة أو معارضة للفكر الليبراليّ تطالب بحقوق جماعيّة في أماكن مختلفة، نحو: الحركات الإسلاميّة (هنا وفي مواقع أخرى)؛ حركات اجتماعيّة أصولية مسيحيّة في الولايات المتّحدة؛ مجموعات أصلانيّة في الولايات المتّحدة وأستراليا ونيوزلندا.

تطرح هذه المجموعات مسألة الحقوق الجماعية، وتطالب بالاعتراف بها وبحقوقها على أساس جماعي لأسباب عديدة، من اهمها:

**1. الهيمنة الثقافيّة** ـ من أهمّ العوامل التي أدّت إلى إثارة النقاش حول الحقوق الجماعيّة أنّ أفرادًا ومجموعات في مواقع كثيرة اشتكوا وتذمروا من انعدام إمكانية الانخراط لتحقيق مساواتهم التامة في المجتمعات التي يعيشون فيها، وبضمنها تلك التي تضمن فيها المساواة القانونيّة لأن الهُويّة الثقافيّة للدولة أو للمجتمع الذي يعيشون فيه تتعارض مع هويتهم هم، أو لا تمكنهم من أن يمارسوا حقوقهم بشكل متساو. ولتحقيق ذواتهم ومنحهم فرصة متساوية لممارسة ثقافتهم أو فكرهم أو منظومتهم الأخلاقيّة، يجب أن يكونوا جزءًا من مجموعة معينة، وفقط الاعتراف بحق المجموعة بوصفها مجموعة يفسح لهم المجال أن ينخرطوا في الحيز العام كمساوين لمجموعات أخرى. برز هذا النمط من التفكير عند مجموعتين أساسيّتين ذكرتهما سابقا، هما: الاسكتلانيدون والويلزيون في بريطانيّا. فمع أن قانون الدولة البريطانيّة (أو هويّتها) لا يميز، على المستوى القانونيّ، بين الاسكتلانديّ والويلزيّ من جهة، والإنجليزيّ من جهة ثانية، هناك هيمنة للغة والثقافة الإنجليزيّتين، وبالتالي فإن فرص وإمكانيات الاسكتلاندي والويلزي في أن يمارسا هويتيهما كأسكتلاندي أو ويلزي لا تتساوى مع فرص وإمكانيات المواطن الإنجليزيّ. فالأخير يبقى في ظل تجسيدات

هويته الإنجليزيّة أينما يذهب، في الشارع أو المسرح أو محطة القطار أو كل حيز عام. فهي الثقافة التي تبنى عليها تجربة وتشتق منها ثقافة الدولة على جميع المستويات. بينما هُويّة الاسكتلاندي والويلزي لا تتمتعان بمثل هذا الامتياز، ممّا يحد من إمكانيات الأفراد الاسكتلانديين والويلزيين في ممارسة هويّتيهم الثقافيّتين في الحيز العام. وعليه، كي يتساوى الأفراد في ممارسة هُويّاتهم، ينبغي منحهم حيّزًا محدّدًا لممارسة هذه الهُويّة الثقافيّة، وينبغي أن تتدخل الدولة بشكل فاعل لضمان هذا الحق. هذا يعني أنّه لا يكفي منحهم الإمكانيّات لتطوير مؤسّساتهم الخاصة أو تطوير لغتهم بشكل مستقل، وانما على الدولة أن توفّر الإمكانيات المادّيّة والمعنويّة كي تمارس هذه المجموعات حقّها في هويّتها الثقافيّة. نتيجة لهذه المقولة هنالك عدة مسوّغات تدعم فكرة الحقوق.

**2. الالتزام الثقافيّ للدولة القوميّة** ـ أغلب الدول في العالم هي دول قوميّة، أو تُعرِّف نفسها ـ على الأقل ـ كدول قوميّة؛ وهذا يفرض بالتالي هيمنة لهُويّة قوميّة معينة تنعكس سلبًا على حقوق مجموعات أقلّيّة في هذه الدولة. فالدولة القوميّة هي مؤسّسة تحتكر ثقافة أمة او شعب معين وتعمل من اجل تطويرها من خلال آليّاتها التنظيمية والتثقيفية. وقد بين نقاد الدولة أنها تستخدم أدوات تنظيمية أيديولوجية مثل سلك التعليم أو الاعلام من أجل تطوير وعي ثقافيّ وقوميّ مشترك ومتجانس عند مواطنيها. وقد لا تكون هذه العمليّة إشكاليّة في الدول التي تتطابق فيها الحدود الجيوسياسيّة مع الحدود الاجتماعيّة وسكّانُها مجموعةٌ قوميّة واحدة. ولكن بما أن أغلب دول العالم ليست كذلك، فان احتكار الدولة من قبل مجموعة قوميّة أو ثقافيّة واحدة وتحويلها الى أداة باسم هذه المجموعة تؤدي بشكل مباشر الى الاجحاف بحقوق مجموعات سكّانيّة أخرى قوميّة أو ثقافيّة أو لغويّة، الأمر الذي يحتم استياء هذه المجموعات من سياسات الدولة على مستويات مختلفة.

**3. الخوف من فقدان الهُويّة** ـ هناك تخوف مشروع عند مجموعات أقلّيّة من أن تخسر هويتها الخاصة نتيجة الاحتكاك الدائم بمجتمع وثقافة تدعمهما الدولة المهيمنة. وهذا ما نراه نتيجة تطوّر نمط فكريّ مهيمن هو الفكر الغربيّ في القرنين الأخيرين على الاقل. فهناك هيمنة امريكية واضحة على العالم في المستوى الثقافيّ أدّت الى تخوّف مجموعات معينة من سيطرة هذه الثقافة وهيمنتها، ومن تدخل الدولة في

صياغة هُويّات تختلف عن الهُويّة المحلّيّة أو الهُويّة الثقافيّة لمجموعات معينة. وبالتالي، فقد برز الادّعاء بوجود حاجة للمحافظة على الهُويّة الثقافيّة، وهو ما يتطلب توفير الحقوق الجماعيّة لهذه المجموعات.

في الحالات التي تتّسم بوجود خطر خارجيّ على وجود المجموعة (أي في الحالات التي تشكل التأثيرات الخارجية للثقافة المهيمنة خطرًا جِدّيًا على مجموعات أقلّيّة في دول متعدّدة الثقافات أو متعدّدة القوميّات)، ينجذب أبناء الأقلّيّة إلى الثقافة المهيمنة. نرى ذلك عندنا في تحدثنا باللغة العبريّة بل وبممارستنا حياتنا بهذه اللغة باعتبارها حاملة الثقافة الغربيّة والحداثة. في مثل هذه الحالة، ونظرا لما تحمله من مخاطر، فإن مطلب الحقوق الجماعيّة هو الضمانة لحماية لغة المجموعة وثقافتها على الأقل في المؤسّسات الخاصة بها.

يجب الفصل في هذا السياق بين نمطين من التطوّر لدى مجموعات أقلّيّة في دول تهيمن فيها ثقافة قوميّة محدّدة. قد نشهد في النمط الأول تفكّكا إراديًا للمجموعات لتنخرط في الأكثريّة، وقد تنحل هذه الأقلّيّة بشكل تدريجي وبوعي منها وبمحض إرادتها. في هذه الحالات يكون في فرض تصور جماعيّ على أبناء المجموعة تحديد لحقوق الفرد أو تعارض مع الحقوق الفرديّة لأبناء هذه المجموعة، أي أنّ محاولة مجموعات معيّنة أو نخب معيّنة، في مجموعات كهذه، فرْضَ حقوق جماعيّة ضد إرادة فئات أخرى في المجموعة يتناقض تناقضًا مباشرًا مع حق الأفراد. لذا، يكتنف هذه الحالةَ إشكالٌ معين فيما يتعلق بفكرة الحقوق الجماعيّة. في النمط الثاني نشهد حالات يكون تفكّك المجموعة فيها غير إرادي، كأنْ يكون حصيلة سياسة موجهة متعمَّدة من الدولة أو من المجموعة المهيمنة أو من الدولة القوميّة. في هذه الحالات، ينبغي ضمان حقوق جماعيّة للمجموعة. وكما أشرت سابقًا، إن إمكانيات انخراط أفراد تابعين لمجموعات أقلّيّة في الحيز العام بدون خلفيّة ثقافيّة واضحة تقلل من احتمالاتهم لتحقيق المساواة. ومن هنا وجوب ضمان الحقوق الجماعيّة لأبناء هذه المجموعة، اذا أرادوا الحفاظ على هويتهم الثقافيّة. في حالة عدم الحفاظ على هذه الهُويّة قد تتعرض الحقوق الجماعيّة والفرديّة لأبناء هذه المجموعة إلى الانتهاك. معنى ذلك أنّ هنالك ربطًا مباشرًا بين حق الفرد وحق المجموعة في مجموعات لا تريد ان تتفكّك وتتلاشى مع الوقت. الفلسطينيّون في إسرائيل مثال نموذجيّ في هذا السياق. فعدم ضمان الدولة حقوق هذه المجموعة وعدم توفيرها كامل الفرص لها لا يمسان بالمجموعة نفسها أو بوجودها فحسب، وإنما يمسّان بحق الأفراد في ممارسة حقوقهم على

قدم المساواة مع غيرهم، وبخاصّة اذا أخذنا بعين الاعتبار ان الدولة ليست دولة ليبراليّة بل هي قوميّة تُعرِّف نفسها وفق ثقافة اجتماعيّة وتاريخيّة ولغويّة معيّنة تُقْصي العربيّ الفلسطينيّ. وهذه الحقيقة تنعكس سلبًا ومباشرًا على حقوق المجموعة الفلسطينيّة، وعلى حقوق أفرادها كذلك. وأدّعي هنا أنه لا يمكن للفلسطينيّين في إسرائيل تحقيق المساواة ما دامت الدولة تعرّف نفسها على أنها دولة يهوديّة، وما لم تتوافر حقوق جماعيّة للأقلّيّة العربيّة. هذا يستدعي منح الأقلّيّة العربيّة حقوقًا جماعيّة وتحويل طابع الدولة من دولة تتبنى مجموعة ثقافيّة وثقافة معينة الى دولة تعطي المجموعات الثقافيّة المختلفة في داخلها حق المساواة. ولكن هناك بعد إضافي لهذه المقولة يكمن في أن منح حقوق جماعيّة للفلسطينيّين كأقلّيّة قوميّة في إسرائيل يعني ضمنًا إعطاء الأغلبيّة اليهوديّة حقوقًا جماعيّة مشابهة كتابعين لقوميّة أخرى. معنى هذا أنه لا يمكن للعرب في إسرائيل المطالبة بحقوق جماعيّة وعدم ضمان مثل هذه الحقوق للمجموعة اليهوديّة كما تعرّف نفسها. يفرض هذا تحدّيات جديدةً، فهل يحقّ لليهود تعريف حقوقهم الجماعيّة كما أرادوا؟ وماذا اذا كان معنى ذلك دولة يهوديّة؟ فإذا كنا نعرّف أنفسنا كأقلّيّة فلسطينيّة في داخل إسرائيل لها مقوّمات تاريخيّة وثقافيّة ولغويّة وقيميّة معينة، فإن ذلك يفرز فورًا الحقّ نفسه لمجموعة الأكثريّة. أقول هذا لأنّه عندما نقف ضد تعريف الدولة كدولة يهوديّة فإن لذلك أبعاده علينا نحن.

**4. العلائقية بين الحقوق الفرديّة والجماعيّة** ـ الحقوق الفرديّة يمكن أن تمارس وتتحقق في إطار ثقافيّ فقط، لأنه لا وجود لحقوق فرد بشكل منفصل عن ثقافة ما، وعن سياق ثقافيّ ما. ان الثقافة تلوّن جميع سياقات حياتنا. فرغم أنّ الفرد ينتمي لمجموعة معينة، قد يكون أسيرًا للثقافة المهيمنة التي تفرض نفسها على جميع الأفراد. من ناحية ثانية، إن المساواة ليست المساواة السياسيّة فحسب. والادّعاء ان المساواة السياسيّة هي المساواة التي تحقق إرادة الأفراد هو مغالطة يجب الاعتراض عليها وكشف منابعها الثقافيّة والسياسيّة. المساواة يجب أن تكون مساواة ثقافيّة كذلك. فالمساواة، على المستويين الثقافيّ والسياسيّ، متلازمين، تمكّن من تحقيق حقوق الفرد. ولهذا الغرض بالذات ينبغي أن تتوافر هناك حقوق جماعيّة معينة.
ادّعاء وجود حاجة لحقوق جماعيّة كجزء لا يتجزأ من تحقيق الفرد لذاته وتحقيق المجموعة هويتها شرط أساسيّ للتمتع بالمساواة في الحيز العام، هذا الادّعاء ينطوي

في جوهره على الافتراض أن الحق ذاته ينبغي أن يتوافر لأيّ مجموعة أخرى ـ وإنْ كانت مجموعة أكثريّة. وهذه موضوعة جديرة بالنقاش.
وهنا أريد أن أتساءل: في أيّ حالة يتمّ منح الحقوق الجماعيّة فعليًا، ولا يتم الاكتفاء بالإقرار بوجوب هذه الحقوق على المستوى المبدئيّ؟ وأودّ أن أسجل الحالات التي ينبغي أن تمنح فيها حقوق جماعيّة:

أ. حين يكون هذا الحق ضروريًا للمحافظة على كينونة المجموعة وهويّتها.
ب. حين تأخذ الدولة على عاتقها تطوير هُويّة ثقافيّة لمجموعة مهيمنة موجودة داخلها، بينما تحاول أن تفكّك الهُويّة الثقافيّة لمجموعات أخرى، مثلما هو حاصل في دولة إسرائيل التي تحاول ان تفكّك الهُويّة القوميّة والوطنيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.
ت. حين يعاني فيها الأفراد التابعون لمجموعةٍ ما من التمييز نتيجة لانتمائهم الثقافيّ أو هويّتهم الاجتماعيّة.
ث. عند وجود ضغوطات خارجية على أفراد أو مجموعات من خلال إنكار هويتهم أو انتمائهم الثقافيّ لمجموعة معينة. على سبيل المثال: تنكر إسرائيل حقيقة أن المواطنين الدروز فيها ينتمون الى المجموعة العربيّة. في هذه الحالة يحق للمجموعة أن تطالب بحقوق جماعيّة من أجل ضمان هويتها وارتباطها بمجموعة انتمائها. فمطالبتي، مثلاً، بإعادة المدارس الدرزية إلى جهاز التعليم العربيّ تندرج في إطار هذا الحق الذي يقضي بضرورة المحافظة على الانتماء الثقافيّ للأمّة العربيّة والقوميّة الفلسطينيّة للدروز في إسرائيل. وهنا أشير إلى أنّ جهاز التعليم العربيّ لا يضمن هذا الحقّ، لكن بمثل هذا المطلب نضمن عدم سلخهم عن باقي مجموعة انتمائهم الثقافيّة.

### أي المجموعات تستحق حقوقًا جماعيّة؟

هناك مجموعات وشائجية (أولية) (Primordial Groups)، كالمجموعات الثقافيّة، والمجموعات الإثنيّة، والمجموعات القوميّة. وهناك مجموعات تطوّعيّة ـ (Voluntary) مثل محبي الطبيعة وهواة لعبة التنيس أو المثليّين والمثليّات جنسيًا (Homosexual) وَ (Lesbian) وغيرها. فهل هناك تشابه في مسألة الحقوق الجماعيّة بين هذين النوعين من المجموعات؟ هل نقصد لدى تطرّقنا للحقوق الجماعيّة مجموعات أولية و مجموعات طوعية على حدّ سواء؟ وما هي حدود الحقوق الجماعيّة في الحالتين؟ ضمان الحقوق

الجماعيّة لمجموعات مختلفة ينبغي أخذ التفاوت القائم بين هذه المجموعات في الاعتبار. فنسأل: هل المجموعة هي مجموعة وشائجية بدائية دائمة الوجود؟ هل لديها وعي جمعيّ ، أم هي مجموعة انضمام طوعيّ (Voluntaristic)؟ هل يحق لأنصار الطبيعة مثلاً ان يكونوا متوازين في الحقوق مع مجموعة قوميّة أو ثقافيّة أو لغويّة في دول من هذا النوع؟ مثل هذا السؤال يثير، بدون شك، نقاشًا واسعًا حول ماهيّة الحقوق الجماعيّة.

إن ما أعنيه في حديثي عن الحقوق الجماعيّة ينطبق بالأخص على المجموعات الأولية، دون أن أنفي أنه في حالات معينة يمكن للحقّ الجماعيّ أن ينطبق على تلك الطوعية أو المهنية مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ توسيع هذا الحق بشكل اعتباطيّ يشكّل معضلة نظريّة وتطبيقيّة تشوّه مفهوم الحقوق الجماعيّة وتُحْدث فيه لبسًا لا لزوم له. هناك إشكاليّات إضافية في مسألة الحقوق الجماعيّة لا يمكن أن نغفلها. ومنها إشكال أساسيّ يتمثل في السؤال التالي: ما الفرق بين السكّان الأصليّين (Indigenous Minorities) والمجموعات الأخرى؟ ان النقاش حول الحقوق الجماعيّة يأخذ منحى مختلفًا عندما نتحدث عن «سكّان أصليّين»، أو عن «مهاجرين» أو عن مجموعات طوعية. كلّ من هذه المستويات الثلاثة يفرض نقاشًا نظريًا مختلفًا في موضوعة الحقوق الجماعيّة. ومحاولة محو الفروقات بينها هو جزء لا يتجزأ من الفكر المعارض لإعطاء مجموعات معينة حقوقًا جماعيّة. فالمناهضون لمنح حقوق جماعيّة يثيرون هذا الموضوع باستمرار، ويراهنون على الحالات التي تقوم فيها مجموعات مهاجرين أو مجموعات طوعية بالمطالبة بحقوق معينة ليدّعوا أن لا فرق بين المجموعات التي تطالب بحقوق جماعيّة، وأنه من غير الممكن الاستجابة لهذه المطالب! لكن مثل هذا الادّعاء لا يمكنه أن يلغي الفوارق المهمّة بين مجموعة السكّان الأصليّين وغيرها من مجموعات الأقلّيّة داخل الدول عند التطرّق إلى الحقوق الجماعيّة. فنحن مثلاً سكّان أصليّون نختلف من حيث علاقتنا مع الارض والدولة عن علاقة العمال الأجانب مع الارض والدولة. ومع انني اوافق على منح مجموعات العمال الاجانب بعض الحقوق الجماعيّة، وخاصّة عندما نتحدث عن الجيل الثاني والثالث، أدعي بشكل قاطع أن حقوق السكّان الأصليّين ممأسسة أخلاقيًا وثقافيًا، وهي تنتقل تاريخيّاً ولا تنحلّ مع مرور الزمن، وبخاصّة عندما نتحدث عن الحق في الارض.

كيف يمكن إخراج الحقوق الجماعيّة الى حيّز التنفيذ؟ من الصعب الدخول في تفاصيل

هذا السؤال في هذه المرحلة، كما أنني لا أملك إستراتيجية واضحة تُبين كيف يمكن للعرب في إسرائيل أن ينتزعوا الحقوق الجماعيّة. فهنا ينبغي أن ننتج إستراتيجية مركّبة ونطورها، وهي إلى الآن ليست واضحة. لديّ بعض الأفكار والاقتراحات، لكنها يقينا بحاجة إلى تطوير. إن الأمر ممكن الحصول دون أن نصبح أكثريّة في البرلمان، ولا أوافق أن الأمر غير ممكن طالما أنّ هذا لم يحدث. ففي هذا المستوى لا يمكننا المراهنة على هذا التحول. فبنية القوة القائمة في الدولة تميل لصالح أكثريّة قوميّة يهوديّة مهيمنة تسعى إلى تكريس تفوّقها العدديّ والسياسيّ من خلال قانون العودة. ومن هنا، فهي أكثريّة ديكتاتورية مستبدة بنفوذها على مراكز اتخاذ القرار في الدولة، ولن تتيح المجال أمام أي قرار ينتقص من هيمنتها الثقافيّة والقوميّة والاقتصاديّة بمحض ارادتها. لكن هناك إجراءات أخرى يمكن أن نعتمدها في السعي إلى انتزاع الحقوق الجماعيّة وهي:

**أولاً** ـ تطوير ذاتنا كجماعة. وهذا تطوّر أساس لا بدّ منه. فمن الضروري تطوير سيرورة داخليّة لفرض هُويّة جماعيّة معينة من أجل تحويلنا إلى حاملي الحقوق (Bearers of Rights).

**ثانياً**: هناك ديموقراطيّة إسرائيليّة بحدودها يمكننا أن نطوّر نوعًا من التعاون مع مجموعات يهوديّة كإحدى الإستراتيجيات المتاحة.

**ثالثًا** ـ هناك محاكم ومنابر يمكننا أن نتوجه اليها كما فعلت «عدالة» وَ «المؤسسة العربية لحقوق الإنسان» عندما توجهوا الى مفوضية حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة. أما إذا لم نشأ أن نكون ممتثلين ومنصاعين لقوانين اللعبة كما هي، فيمكننا أن نتجاوزها ونعمل بما يتحدّاها ولكن لا يعارضها، وذلك في محاولة لفرض واقع جديد على الأغلبيّة اليهوديّة شرط أن نفكر في التكلفة التي ينبغي أن تكون في حدها الأدنى. وهنا، لا بد من التذكير بإستراتيجيات المهاتما غاندي، وإن كنت أنا شخصيّا أعتقد أنها ليست كلها صالحة في حالنا هنا.

قبل اختتام هذه المداخلة، بودّي طرح سؤال مهم لم أتطرق اليه حتى الان: ما هي إسقاطات إحقاق الحقوق الجماعيّة لمجموعة أقلّيّة معيّنة على حقوق مماثلة للأغلبيّة؟!

أولاً، أشير إلى أنني لم أتحدث عن حق الأغلبيّة، حتى الآن، وذلك لأن مجموعات الأغلبيّة تكون عادةً في الدول التي تعيش فيها، وهو ما يعكس حقها الأساسيّ في تقرير المصير. تنبغي الإشارة إلى أنّ أي مجموعة لديها كيانها وهويتها الثقافيّة والتاريخيّة لها حقّ جماعيّ، ولها الحق في أن تعرّف ما تعنيه هذه الحقوق. وطبيعي في هذه الحالة أن يكون لمجموعات الأقلّيّة والأكثريّة، وفق تعريفنا هذا، أحقّيّة وأهليّة للتمتع

بحقوق جماعيّة. والإشكال هو ان هذه المجموعات تعيش داخل دولة. وهذا ما يضطرنا أن نتحدث عن المسألة ضمن سياق سياسيّ ومؤسّساتيّ محدّد. فالدولة لها منطقها الخاص من حيث البنية، وأنماط التصرف وعمليّات اتخاذ القرار وضمان الاستقرار والبقاء. وعندما تكون الدولة محكومة من مجموعة قوميّة وثقافيّة معينة، قد تتحول الى آليّة لتنفيذ مصالح هذه المجموعات، ممّا يمس بحقوق مجموعات اخرى في الدولة. ولنأخذ كندا مثالاً. ان مطالبة الأقلّيّة الفرنسيّة بحقّ جماعيّ للحفاظ على هويتها الثقافيّة لا تنفي، أو لا يمكنها ان تنفي، استحقاق المجموعة الأنجلو سكسونيّة لهذه الحقوق. فالمنطق الفلسفيّ هنا يوجب ذلك. وهنا نتساءل: كيف يمكن أن نطبّق الحقوق الجماعيّة للجماعتين معًا؟ يكمن التحدي هنا في إقامة ما أسميه الفدراليّة الاجماعيّة (Consociational Federal State) ـ وهي بنية سياسيّة معقدة لحالات مستعصية من العلاقات الجماعيّة، وقد طورت هذا النوع من التفكير المنظّرةُ الأمريكيّة إيريس يونغ (Young 2000)، وأنا احاول ان أطوره للواقع الإسرائيليّ. ينبغي، وفق هذا التصور، أن يعكس المبنى القانونيُّ الإرادةَ الجماعيّة للمجموعات المختلفة والصالح العام (Public Good) التي ينبغي للدولة أن تجسدها في مؤسّساتها وأهدافها وفي كل مستوى آخر. وهنا قد تنعدم المشكلة. أما إذا حاولنا رؤية الفكرة في السياق، فإن التحدي هو في أن تفكَّك البنية السياسيّة، ومنظومات القوة القائمة كلها، وبناء الدولة من جديد، وإنتاج هياكلها وفلسفة الحكم فيها، بحيث تعكس إرادة المجموعات التي يتألف منها المجتمع، لا في مستوى الأكثريّة واليهوديّة فحسب، إنّما كذلك في مستوى المجموعات الثانوية داخل كل مجموعة قوميّة. فالحقوق الجماعيّة أمر لا يمكن حصره هنا إذ من المفروض ضمانها لمجموعات أخرى مثل المتديّنين المتزمّتين والنساء و غيرهم.

# النظريّة الليبراليّة والحقوق الجماعيّة

**د. يوسي يونا**

أودّ أن أتطرّق الى موضوع الحقوق الجماعيّة، لا في الدولة الليبراليّة، وإنما في سياق أكثر اتّساعًا هو ما سنسمّيه الدولة الديموقراطيّة الليبراليّة. كثير من الأمور التي سأذكرها تدخل في نطاق الديموقراطيّة المعيارية، على الصعيد النظريّ. في هذا نختلف عن علماء الاجتماع المرتبطين بما يدور على ارض الواقع. فنحن، في مجال الفلسفة النظريّة، نجيز لأنفسنا حرية الانقطاع عن الواقع القائم، والحديث عن النظريّات، مع الاهتمام بألاّ نبقى معلقين في الهواء بشكل مستمر. نحن نعيش في الواقع دائمًا، مرتبطون به، ومنه نستقي أمثلتنا سعيًا لإثبات ما نقوله. لا يعكس ما أقوله هنا، بالضرورة، واقعًا محدّدًا في هذه الدولة أو تلك. سأتحدث عن النموذج الديموقراطيّ الليبراليّ، لإظهار السياق النظريّ والعمليّ للمصطلحات، موضوع الحديث، المتعلقة بموقف الديموقراطيّة الليبراليّة من الحقوق الجماعيّة والعلاقة بينهما. هذا هو هدف المداخلة عمليًا. وبكلمات أخرى سأتناول السؤال: ما هي الحاجة التي تدفع الديموقراطيّة الليبراليّة إلى تناول موضوعة الحقوق الجماعيّة، على الصعيد النظريّ، وأحيانًا على الصعيد العمليّ؟

نحن نعيش في مرحلة التطوّر التاريخيّ للديموقراطيّة الليبراليّة، حيث يمكن الحديث عن الاعتراف بثلاث فئات من الحقوق، تشكل الحقوقُ الجماعيّة الفئةَ الرابعة لها. تتصدر الحقوقُ الفرديّة/المدنية هذه الفئاتِ الحقوقيّةَ، وهي تشمل: حرية الحركة؛

حرية التعبير؛ حرية التنظيم؛ حقّ المُلكيّة الخاصّة؛ حرّيّة التملّك؛ حرّيّة الضمير، وغيرها من الحريات. وتعكس هذه الفئة من الحقوق، عمليًا، المركّب الجوهريّ لليبراليّة، فنقطة الانطلاق في الفكر الليبراليّ هي الفرد.

يتضمّن الفكر الليبراليّ، الذي ظهر منذ منتصف القرن السابع عشر ، ورسخ في دول أوروبا المركزيّة أساسًا، البعدَ الثوريّ في الانتقال من التركيز على الجماعة إلى الاهتمام بالفرد. فالفرد من الناحية الأخلاقيّة يشكّل الوحدة الأساسيّة التي تُشتقّ منها الأنظمة السياسيّة، وتُشتقّ منها الحقوق كذلك، ليبقى الفرد، في نهاية المطاف، المقياسَ لشرعيّة الدولة. فنحن نمنح الشرعيّة للنظام على أساس الفرد. إننا نتقبل ونرضى بشرعيّة الدولة بحسب تعاملها مع الفرد. هذه هي الفئة الأولى من الحقوق ـ الحقوق الشخصيّة.

الفئة الثانية – الحقوق السياسيّة: اقترن الحديث عن الحقوق السياسيّة بتطور الديموقراطيّة الليبراليّة. ماذا نعني بالحقوق السياسيّة؟ إنها الحقّ في الانتخاب والترشّح وفق المبدأ «شخص واحد صوت واحد» (One Person One Vote)، وكذلك ـ بطبيعة الحال ـ الحقُّ في ترشيح أنفسنا لكل منصب نريد. يكون باب الترشيح لكافّة وظائف الدولة مفتوحًا أمام كل شخص. نكرّر: هذا مبدأ لا يعني بالضرورة أنه طُبِّق فورًا. وسأستعرض هنا، على الصعيد التاريخيّ، الحقوق كما تم تجسيدها تاريخيًا، بحسب التسلسل التاريخيّ لها.

ففي البدء، كانت حقوق الفرد المدنيّة، ثم الحقوق السياسيّة، وبعد ذلك جاءت الحقوق الاجتماعيّة. هذا لا يعني أن الخطاب الفلسفيّ النظريّ انطوى على تفاوت أو هرميّة او تفاضل في تناول هذه الحقوق، ولكننا عندما نراقب تطوّر الديموقراطيّة الليبراليّة تاريخيًا، نرى أن هذه العمليّة تبدأ، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، بموضوعة الحقوق الفرديّة. ثم تليها الحقوق السياسيّة الموجَّهة، في الأصل، ضدّ النظام الإقطاعيّ وضد الكنيسة، بهدف ضمان مكانة متساوية للمواطنين تمهيدًا لجمع الموارد لمواجهة النظام الإقطاعيّ والكنيسة. تجلّى هذا الأمر، فيما بعد، في الحروب الدينيّة التي سادت أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما تجلى ذلك كتعبير عن تسامح الديموقراطيّة الليبراليّة.

لم يستوجب الفكر الليبراليّ قيام النظام الديموقراطيّ، فالحقوق الليبراليّة لم تلزم عمليًا تأكيد الحقوق الديموقراطيّة. فحتى نهاية القرن التاسع عشر، كان يمكن الحديث، قولاً وفعلاً، عن «شخص واحد صوت واحد» كمبدأ لكافّة المواطنين. وقد

اعتقد جون ستيوارت ميل (Mill 1946)، الذي كتب في منتصف القرن التاسع عشر، أن لكل إنسان الحقّ في التصويت، ومع ذلك، اعتقد أنه يجب ضمان ذلك بصورة تدريجية، ومنح عدد أكبر من الأصوات للمتعلّمين. فقد مُنِحت المرأة في سويسرا حق التصويت في منتصف القرن العشرين. أمّا في إنجلترا، فقد اعتقدوا ـ على سبيل المثال ـ أن الزوج هو أفضل من يمثّل ويحمي مصالح المرأة، ناهيك عن الحديث عن حالات أخرى كالسود في الولايات المتّحدة، حيث حُصِر حقّ التصويت في من يعرف القراءة، وبناءً على ذلك، لا يملك مَن لا يعرف القراءة حقَّ التصويت.

لم تشمل الليبراليّة في داخلها الفكرة الديموقراطيّة. فالاعتراف بالمساواة بين بني البشر لا يعني، بالضرورة، أنّهم أفضل من يمثّلون أنفسهم. ما زال هذا الأمر صحيحًا في يومنا هذا أيضًا. إذ تأخذ الفكرة الديموقراطيّة بعين الاعتبار حقيقة وجود غير المتعلمين. ورغم أن هناك أناسًا لا يملكون، في أحيان كثيرة، القدرةَ على الحكم على الأشياء، نحن نمنحهم الحق في التصويت، لأن النظام الذي يُمنح فيه حق التصويت أفضل بكثير من النظام الذي يمنح الأكثر علمًا وصاية على هؤلاء. لأن هؤلاء المتعلمين ليسوا، بالضرورة، بعيدين عن المصلحيّة والنفعيّة في سلوكهم، ولا يقومون، بالضرورة، بعمل الأفضل للآخرين. فامتلاكهم، دون غيرهم، لامتياز حق التصويت يجعلهم يعملون لخدمة مصالحهم هم، وعندها تكون الأضرار الناجمة عن منح حقوق لقطاع محدود أكبر بكثير من تلك الناجمة عن منح كل الجمهور حقّ التصويت. هذا هو على كلّ حال أحد الانتقادات الموجَّهة للفكر الليبراليّ، فهو لا يشمل في ثناياه الديموقراطيّة. وقد تطوّرت الفكرة الديموقراطيّة القائلة بـِ «شخص واحد صوت واحد» في وقت متأخّر.

لقد تحدى المبدأ الأساسيّ للنظريّة الليبراليّة الكنيسةَ والنظام الإقطاعيّ من خلال الفكرة القائلة بعدم إمكانية ترسيخ شرعيّة النظام، إنْ بالحكم الأرستقراطي أو بحكم موحّد مع الكنيسة. ونجد أن جون لوك (Locke 1988) كذلك تحدث في القرن السابع عشر عن شرعيّة الدولة المستندة إلى الإجماع المتمثل بمفهوم «الجمهور». صحيح أن ذلك لم يُفْضِ إلى إثبات صدقه خلال عمليّة التطوّر التي مرت بها الديموقراطيّة الليبراليّة، ولم يمنح الجميع حق التصويت. فقد كان ذلك تطوّرا بطيئًا ومستمرًا، وفي كثير من الحالات لم يُنجَز هذا التطوّر إلاّ بعد صراع عنيف. وعندما أستعمل الكلمة «عنيف» فهذا لا يعني بالضرورة أنه سيّئ، فالدولة عنيفة هي كذلك. وبالمناسبة، إن «العنف» مصطلح حياديّ. يحق للدولة اللجوء إلى العنف لفرض القانون، فالشرطة

والمحاكم والسجون كلها تعبير عن العنف. هناك عنف شرعيّ وآخر غير شرعيّ. على كلّ حال، فقط بعد صراعات كهذه وصراعات أخرى، ترسّخ مفهوم الحقوق السياسيّة.

مع انتهاء الحرب العالميّة الثانية، شهدنا نموّ وتطوّر دول الرفاه، وبدأنا نشاهد الفئة الثالثة من الحقوق، وهي الحقوق الاجتماعيّة. وتشمل هذه الفئة: الحقّ بالتعلم؛ الصحة؛ المسكن؛ الخدمات الاجتماعيّة؛ وغيرها من الحقوق. فالحقوق السياسيّة مألوفة على المشهد الإنسانيّ العامّ وفي تاريخ الإنسانيّة. أما الحقوق الاجتماعية، فلم تُبلوَر ولم تحوَّل إلى مدماك مُمَأْسَس إلاّ في السنين الخمسين الأخيرة ـ وهي فترة قصيرة جدًا. إنها حقوق جديدة من المنظور الزمنيّ. لكننا نعيش في عهد لا تزال مخاطر تهدّد هذه الحقوق. فنحن نرى يمينًا (سياسيًا واجتماعيًا) جديدًا يحمل توجّهات مناقضة ورافضة للحقوق الاجتماعيّة؛ وفي كثير من المجتمعات، وخصوصا الغربيّة منها، التي توجد فيها سياسة رفاه متطوّرة للغاية، نجد أنّ سياسات الرفاه تتعرض لهجوم شديد. هذا ينطبق، بطبيعة الحال، على إسرائيل أيضًا. إذ مرّ على هذه الحقوق خمسون عامًا، ولا زالت غير ممأْسَسة وغير ثابتة، بخلاف الحقوق التي سبقتها. هنا، في هذه المرحلة، تظهر الفئة الرابعة من الحقوق: الحقوق الجماعيّة.

ثمّة توتّر شديد بين الليبراليّة وأنواع مختلفة من الحقوق، لكن التوتر الأشدّ هو ذاك القائم بين الديموقراطيّة الليبراليّة وبين الحقوق الجماعيّة. أحد الأسباب المركزيّة لهذا التوتر هو أن التناقض ومعارضة موضوعة الحقوق الجماعيّة في الديموقراطيّة الليبراليّة، قائم ضمنًا في الحقوق الفرديّة. قبل أن أتناول هذا بالشرح، أودّ أن أؤكد أني أتحدث عن الصعيد النظريّ لا العملي؛ وذلك لأن هذا الوضع الذي نتحدث عنه غير قائم في أيّ ديموقراطيّة ليبراليّة. التوتر الذي ذكرناه قائم لأن أحد أهم أسس النظريّة الديموقراطيّة ـ الليبراليّة هو مبدأ حياديّة القيم. ونعني بهذا المبدأ أن الدولة أو الديموقراطيّة الليبراليّة، وفق نموذج واحد على الأقل، هي، على المستوى النظريّ، ديموقراطيّة إجرائيّة (Procedural Democracy)، أي إنّ الديموقراطيّة الليبراليّة لا تسعى إلى تعزيز مفاهيم عرقيّة، ووجهات نظر، أو دين، أو حتى هُويّة قوميّة، أو حضارة أو ثقافة، أو مواريث تاريخيّة محدّدة، فهذه ليست وظيفتها، لأن ذلك لا يرتبط بحقوق الفرد. كيف يتعلق هذا بمفهوم حرية الفرد؟

عندما نتحدث عن حرية الضمير، وحرية التنظيم وغيرها من الحقوق الفرديّة، نعني

أن حقوق كل شخص في الديموقراطيّة الليبراليّة مَصُونة عندما يقرر لنفسه منظومة القيم التي يريدها. حيث ان الدولة لا تتدخل ولا تروّج لما يسميه أحد الفلاسفة الأمريكيّين ـ «مفهوم المصلحة» (The Concept of the Good)، فالديموقراطيّة تهتمّ بمفهوم الحقوق ـ (The Concept of the Right)، العلاقة المتبادلة بين العادل والجيّد في الديموقراطيّة الليبراليّة، وفق النموذج الذي نقدّمه هنا، تصبّ في اتّجاه العادل، لا مع ما هو جيّد وخير. هي تقول إن الجيّد هو أمر يخصّ الناس كأفراد، أوكتجمعات طوعية. هذا يعني أنه إذا أردت أنا وأنت أن نتنظّم ضمن تنظيم ثقافيّ معيّن، في مقدورنا القيام بذلك، لكن هذا يكون، بالنسبة للديموقراطيّة الليبراليّة، ضمن الإطار المدنيّ وفي سياقه. في مقدور الأفراد، في المجتمع المدنيّ، تشكيل الجمعيّات والتنظيمات، مثلما يفعل «مدى الكرمل» بالنسبة للهُويّة الفلسطينيّة، وبمقدور هذا الأخير أن يضع نصب عينيه تطوير الهُويّة الخاصّة بجمهوره وغيرها من الأهداف، ما دام ذلك لا يمس بالحقوق الأساسيّة للأفراد الآخرين.

منذ البداية، يشحن مبدأ حياديّة القيم الديموقراطيّة الليبراليّة بالتوتر في علاقتها بالحقوق الجماعيّة. ففي اللحظة التي أقوم فيها بضمان الحقوق الجماعيّة، أقوم عمليًا بانتهاك وخرق مبدأ «حياديّة القيم». هذا المبدأ الليبراليّ يدّعي أن لا وجود للجماعة. الجماعة هي أمر طوعيّ؛ غير موجَّه من قبل الدولة؛ لا تقوم الدولة بفرضه أو صنعه. إنّه أمر طوعيّ وقائم في المجتمعات المدنيّة، ونحن نعرف المصطلحات والمفاهيم الخاصّة بالمجتمع المدنيّ. وهي تشمل، فعليًا، مجمل التنظيمات والاتّحاديّات الطوعيّة القائمة بين الخليّة الأسريّة والدولة. من الواضح أن مشاكل عديدة تعتري هذه التعريفات، إذ من غير الواضح: هل يمكن اعتبار السياسة والأحزاب منضوية تحت المجتمع المدنيّ ام الدولة. المفاهيم الكلاسيكية الرأسماليّة، كما هو معروف، تعتبرها تابعة للمجتمع المدنيّ. لذلك قلت إن هناك توترًا بين الديموقراطيّة الليبراليّة وبين الحقوق الجماعيّة، بل ويطال هذا النوع من التوتر علاقة الليبراليّة الديموقراطيّة بالحقوق الاجتماعيّة أيضًا. فالنقد الماركسيّ، مثلاً، يأخذ على الديموقراطيّة الليبراليّة قيامها ببناء مجتمع مدنيّ ثم إدخال قوانين السوق إليه بحيث يتغلب القوي على الضعيف. حسب الفكر الماركسيّ، تفترض الليبراليّة ان التفاعل بين افراد المجتمع هو طوعيّ، وهذا الافتراض غير قائم فعليًا طبعًا. تتساءل الماركسيّة هنا: أين هو التفاعل بين الأفراد في الاقتصاد الحر؟ وهنا يطرح تساؤل يساهم حقًا في النقاش الدائر حول الحقوق الجماعيّة، ويتمثل ذلك في السؤال: ما حاجتنا نحن إلى ضمان الحقوق

الاجتماعيّة، وبخاصّة أننا لا نريد إعطاء دفعة إلى الأمام أو حرّيّة كاملة لاقتصاد السوق/الاقتصاد الحرّ في مجتمع مدنيّ، وهو أمر يمس بالفرد؟

عندما يرفع أحدهم في إطار الديموقراطيّة الليبراليّة لواء الحقوق الاجتماعيّة، يجب أن نعرف أنه ـ هو أو هي ـ لا يتحدث باسم الجماعة. انه يتحدث، في هذه الحالة، باسم الفرد، ولكنه يقول إنّه لا معنى للفرد ولقدرته على التصرّف بصورة ذاتيّة مستقلة ما لم يتم ضمان حقوق اجتماعيّة. هذا يعني أنّ في المفهوم الليبراليّ، عند الحديث عن الحقوق الاجتماعيّة (وهو صحيح بالنسبة لكيمليكا أيضًا)، التزامًا نحو ما نسمّيه بالفرديّة المنهجيهة (Methodological Individualism) . أي أن الحقوق الاجتماعيّة تُشتقّ في الليبراليّة الديموقراطيّة من مفهوم الفرديّة. إذًا الحاجة إلى الحقوق الاجتماعيّة في الليبراليّة الديموقراطيّة لا تهدف إلى ضمان المساواة بين المجموعة «أ» والمجموعة «ب» أو «ج»، وإنما لأنه بدون الحقوق الاجتماعيّة ليست هناك استقلاليّة للفرد، ولا حرّيّة الاختيار. إننا نعود دائمًا إلى الفرد. وبالمناسبة، إن ما أطرحه هنا، عندما أتحدث عن الحقوق الجماعيّة، يندرج في إطار الديموقراطيّة الليبراليّة. ونحن نتحدث مرة أخرى عن الفرديّة المنهجية باعتبارها أساس النقاش.

إنّ المبرر للحديث عن حقوق جماعيّة يأتي من وجهة نظر الفرد، لا من وجهة نظر المجموعة. يمكن التشكيك في تماسك هذه الادّعاءات، ولكن الامور تجري بهذه الطريقة.

عندما نتحدث عن الديموقراطيّة الليبراليّة، فإن كل تفسير يقدَّم بغية تسويغ أي قانون كان، هو تفسير فرديّ. وعليه، ولمتابعة هذا النقاش بشأن الحقوق الجماعيّة، دعونا نعود إلى مسألة الحقوق الاجتماعيّة: فنحن نقول إن ما يبرر تشريع القوانين الاجتماعيّة ومنح الحقوق الاجتماعيّة هو مصلحة الإنسان الفرد، ونقول إنه ليس ثمّة أي معنى لاستقلاليّة الفرد، ومصطلح الحرية وغيرها، ما لم نضمن للفرد شبكة من الضمان الاقتصاديّ. ومن هنا نحاول الانتقال في التحليل إلى مسألة الحقوق الجماعيّة ونتساءل مرة أخرى: ما هي المبررات والحجج التي يطرحها المفكّرون وغيرهم، وأشخاص من حقل العمل الجماعيّ لصالح المطالبة بالحقوق الجماعيّة؟ قد يكون هناك أكثر من مبرر، وأحد هذه المبررات الأكثر مركزيّة (ونحن ننتقل هنا في النقاش من المادّة النظريّة إلى العمليّة) هو الادّعاء أن الحديث عن ديموقراطيّة ليبراليّة حياديّة الموقف من القيم والمعايير، هو ادّعاء زائف. فلا وجود لأمر كهذا. ليست هنالك أيّ دولة تتبنّى، قولاً وعملاً، مبدأ الحياديّة في القيم والمعايير. قد تكون الدولة حياديّة

في موقفها من بعض القيم وبعض المجالات، ولكن لا يمكن لها أن تكون حياديّة بشكل مطلق. ولعل أكثر الأمور بديهية هو أن كل دولة تتحدث بلغة معينة ـ هي لغة غالبيّة السكّان فيها. إذًا فالدولة المحايدة هي أمر لا يمكن تطبيقه، لكن هذه الدولة كانت قائمة وممكنة في سياق آخر، وأدّت دورًا مهمًا فيه، وهو سياق موقفها من الدين، حيث كانت البداية هناك.

في الحروب الدينيّة وخلالها، نجحت الدولة في الحفاظ على موقفها المحايد، ولكن ذلك خلق وهمًا بأن حياديّة الدولة هذه تشمل كافّة المجالات؛ ولكن الامر ليس كذلك. في مجال الدين، كان النظام الذي تبلور بعد الحروب الدينيّة في أوروبا، عندما انفصلت الدولة عن الدين (ولا نتحدث عن دولة إسرائيل)، دولةً علمانيّة. ونقصد بذلك: دولة لا يرتبط تعريفها بدين معين. أي أن الانتماء الدينيّ للفرد لا يمنعه من تبوّؤ أي منصب يشاء، في مقدور كل فرد أن يصبح، على سبيل المثال، رئيسًا للوزراء. ولكن في إنجلترا، على سبيل المثال كذلك، وهي دولة ديموقراطيّة ليبراليّة، لم يكن في مقدور المرء، في منتصف القرن التاسع عشر، أن يصبح رئيسًا للوزراء ما لم يغيّر دينه، وفقًا لما يقوله بنيامين دزرائيلي، الذي تولى منصب رئيس وزراء بريطانيا في السنوات 1874-1880. لا يمكنك أن تكون عضو برلمان في منتصف القرن التاسع عشر في انجلترا، ما لم تتبع الكنيسة الأنجليكانية. في هذا السياق لم يكن هناك فصل للدين عن الدولة.

كانت الديموقراطيّة الليبراليّة في مفهومها، باتخاذ الموقف المحايد من القيم والمعايير، تسوية ممتازة للحروب الدينيّة في أوروبا، فقد ارتكبت المذابح بين المتنازعين على خلفيّة الانتماءات الدينيّة لمختلف مذاهب الكنيسة، وخصوصًا بين البروتستانت والكاثوليك، إلى أن ملّ الطرفان. وقد استغرق الوصول إلى الاقتناع بضرورة حياد الدولة في هذه القضيّة وقتًا طويلاً. في جوانب أخرى للواقع، حيث بعض الفوارق غير ظاهرة للعيان، لم تكن هناك أية مشاكل بالنسبة لمقولة حياديّة الدولة. فقد كان جميع الفرنسيّين فرنسيّين، وكذلك الحال بالنسبة للإنجليز، على الرغم من أن واقع الحال لم يكن كذلك. كان في الإمكان الحديث عن حياديّة الدولة دون أن ينتبه أحد إلى أن ذلك لم يطبَّق فعلاً، لأن الجميع كانوا تابعين للقوميّة ذاتها.

ظهرت المشاكل الأولى في هذا السياق، عندما أصبح التعدد والتنوع في هذه الدول بارزين للعيان. صحيح أن مبدأ الحياد هذا قد سرى حقًا في قضايا الدين والدولة، ولكن عند ظهور البعد القوميّ اختلف الحال. أي ان الديموقراطيّة الليبراليّة لم تكن

عمليًا، في أيّ ظرف من الظروف، حياديّة بصورة كاملة، لأنها خلقت، عمليًا، واقعًا محدّدًا.

الادّعاء الثاني المهم في هذا السياق، هو أن غالبيّة الدول الديموقراطيّة الليبراليّة في العالم هي دول قوميّة، وبصفتها دولاً قوميّة فهي لم تتبنَّ مطلقًا موقف الحياد من القيم المحدّدة لصورة الدولة. قد تكون الولايات المتّحدة هي الدولة الأولى التي دنت من تبنّي هذا المفهوم إلى حدّ ما، ولكن من يتابع التلفزيون الأمريكيّ بعد حادثة نيويورك[1]، يلاحظ الثقل والأهمّيّة اللذين تحظى بهما مسألة الوطنيّة الأمريكيّة هناك، حيث يبدو الأمر وكأن الدولة تميز وتفصل بين الدين والدولة، وتميز بين ثقافة واحدة وبين تعدد الثقافات، ولكن تبقى هناك، وفوق كل شيء، الحكاية الوطنيّة الأمريكيّة القوية للغاية. ففي اللحظة التي تواجه فيها هذه الحكاية/ السردية تحدّيًا خارجيًا، وعندما يختلف الواقع، ترتفع أسهم القوميّة وضرورتها بصورة بارزة وبدرجة عالية جدًا. لكن الولايات المتّحدة تبقى، نسبيًا، ومقارنة بباقي الدول، دولة هجرة ومهاجرين. لو افترضنا أننا نتحدث عن دول قوميّة، متجانسة إلى حدّ ما، لن نواجه في هذه الحالة أيضًا أيّ مشكلة. فلا وجود لأيّ توتر (أو تنافر) بين حقوق الفرد وبين الثقافة السائدة، لأن الفرد لا يريد ان يكون مغايرًا، فهو يولد داخل الإجماع، ويعيش في إطاره وضمنه. تبدأ المشاكل وتطفو (وهو ما يقودنا إلى موضوع الحقوق الجماعيّة) حين يختفي التجانس داخل الدول ويظهر الاختلاف بين المجموعات المركّبة لمجتمع الدولة، وهو ما يقرّ به غالبيّة الباحثين في مجال الدولة القوميّة. ويكون ذلك بدرجة أقلّ في الدول القوميّة المتشكّلة عبر التاريخ، كما هو الحال بالنسبة لفرنسا وألمانيا وإنجلترا. ولكن معظم الباحثين يقولون إنه تكاد لا توجد دولة قوميّة أحاديّة. وقد تناول ماركس هو الآخر هذا الأمر. لا توجد في أوروبا دولة شعب واحد. فقد نشأت جميع الدول الأوروبيّة عبر عمليّة صهر تاريخيّة، انطوت على عمليّات قمع وإبادة وتطهير عرقيّ، وربّما شملت كافّة هذه العمليّات والوسائل معًا. فالتجانس القائم في الدول التي نعتبرها متجانسة لم يكن تلقائيًا، أي أنّ هذه الدول لم تتبلور بسبب تجانسها القائم أصلاً. على أية حال، حقّقت هذه الدول حدًا معيّنًا من التجانس وهو معرّض حاليًا للخطر. في المقابل، لاحظوا ماذا يحدث في الدول الأخرى، في دول شرقي أوروبا المنهارة، بعد سقوط الاتّحاد السوفيتي! كم من هذه الدول يمكن أن ننعتها بالمتجانسة؟ نحن نرى

1 . المقصود هنا 11 سبتمبر 2001 عندما هوجمت الولايات المتّحدة وتم اسقاط طائرات مدنيّة لتدمير مباني مركز التجارة العالميّ والبنتاغون في واشنطن. (المحرر)

حدًا معيّنًا من التعدّديّة والاختلاف والتنوع لجماعات قوميّة مسيطرة مقابل أقلّيّات قوميّة. وتدرك هذه الأقلّيّات القوميّة وضعها المتدنّي وتشعر بالتمييز والغبن اللاحق بها.
هنا سأتحدث بإسهاب كي أميز بين دول مثل إسرائيل ودول أخرى مثل أستراليا ونيوزلندا، وهي قائمة على مجتمعات يمكن أن نسميها بمجتمعات هجرة استيطانيّة. نلاحظ هنا أن المجموعة المسيطِرة هي تلك المجموعة التي قدمت من الخارج، وبالتالي فإن ديناميكيّات حركة هذه المجتمعات مختلفة، ونحن إذًا إزاء دول قوميّة لكنها غير متجانسة بسبب ما ذكرته آنفًا.

في دول الهجرة، نجد عادة الجماعات الأصلانيّة (Indigenous Groups) كالفلسطينيّين والهنود[2]، وهي جماعات أصلانيّة ولدت في وطنها، لكنّها ـ لأسباب مختلفة ـ فقدت سيطرتها على المكان في بلادها، وتحوّلت إلى مجموعات أقلّيّة في دول قوميّة. تشكل إسرائيل في هذا السياق حالة مدهشة، ومثيرة ومركّبة للغاية، لأنها تشمل مركّبات كافّة النماذج المعروفة حول العلاقات في هذه الحالة.
أحد أقوى المميزات التي نراها تهدد اليوم الدولة القوميّة ووحدة التجانس داخلها هي عمليّة العولمة، وموجات الهجرة الهائلة إلى دول أوروبا المركزيّة والولايات المتّحدة وأستراليا ونيوزلندا، وهي ما نسميها بحركة العالم الثالث نحو العالم الأول، والحركة من أوروبا الشرقيّة نحو الديموقراطيّات الغربيّة (وبضمن هذه الحركة وفي سياقها، يمكن فهم موجات الهجرة من جمهوريّات الاتّحاد السوفيتي ـ سابقًا ـ إلى إسرائيل، مع إعطاء هذه الهجرة اسمًا آخر: القدوم إلى إسرائيل). لذلك قلت إننا إزاء أمور مثيرة هنا، فنحن نواجه مجموعة أصلانيّة وحركة هجرة، وجماعات إثنيّة مختلفة. إنّ كلّ شرخ أو عامل فرقة يمكن أن يخطر في البال قائمٌ في حالة إسرائيل.

نحن أمام واقع يستدعي مناقشة قضيّة الحقوق الجماعيّة، ولكن، من جهة ثانية، نحن ملزمون بالعودة إلى منهج الفرديّة، الذي يوفر لنا المبرّر الذي يتجاوز التمييز والعنصرية. فهو يوفر التبرير المبدئيّ الفلسفيّ للتعدّديّة الثقافيّة والحقوق الجماعيّة.

2. بات من الواضح ان مصطلح «الهنود» أسقط على السكّان الأصلانيّين في الولايات المتّحدة وكندا ونيوزلندا وأستراليا من قبل المهاجرين الأوروبيّن. ولهذا الإسقاط دلالات سياسيّة وعنصرية تعكس حالة الاغتراب والتغريب وآليّات التحكّم الثقافيّة. فان السكّان الأصليّين في هذه الدول ليست هندية الأصل وانما قبائل وشعوب لها ثقافتها الخاصة المرتبطة بشكل عضويّ بتجربتها الخاصة في اماكن سكناها الأصليّة. (المحرر)

في هذا السياق، تمكن الإشارة إلى ويل كيمليكا[3]، وأڤيشاي مرغليت وموشيه هلبرطال (מרגלית והלברטל 1998)، الذين كتبوا عن الحقّ في الثقافة (The Right to Culture). يمكن تلخيص الادّعاء الأساسيّ لمبدأ الفرديّة المنهجية في الديموقراطيّة الليبراليّة على النحو التالي: تطوير الفرد لـ «مفهوم الصالح» (The Concept of the Good) يعني، بالنسبة له ولعمليّة تحقيق ذاته، أنه ينبغي ان يكون لديه سياق ثقافي/ حضاريّ. هذا السياق هو شرط ضروريّ لتحقيق الذات الفرديّة «الأنا»ـ ولاحظوا الموازنة/المفاضلة بين هذه الحالة وبين حالة الحقوق الاجتماعيّة. ويعني هذا القول النظريّ أنّ الفرد عندما يريد تحقيق ذاته، سواء كان ذلك على صعيد بناء سيرته العمليّة، أم في مجال حياة الجماعة وبناء أسرة وغير ذلك، لا يشكّل فردًا مستقلاً، فهو ليس حالة من الأرقام المجردة في سوق معين، وانما هو تابع لسياق ما، ولا يملك القدرة على بلورة نمط حياة منسلخ عن السياق الثقافيّ الجمعيّ (Collective) الذي يعيش فيه. وبالتالي، وكما يقول ويل كيمليكا وآخرون، تشكّل الثقافة هذا السياق. وإذا كنت لا تملك هذا السياق، فلن يتوافر لك معنى الخَيار الذي تختاره (The Meaning of the Choice). هناك نقاش واسع حول هذا الموضوع، لن أخوض فيه هنا لضيق الوقت، ولكن يمكن تلخيص النقاش وعرضه كالتالي:

يقولون للفرد: حسنًا، تعالَ وانخرط في هذا المجتمع، وسنوفّر لك السياق اللازم لتحقيق الذات. لكن مرغليت وهربرطال يرفضان هذا التوجه بشكل قاطع، فهما يقولان انه عند الحديث عن (Right to Culture) فنحن لا نتحدث عن أيّ ثقافة مجرّدة وإنما عن الثقافة التي نما وترعرع فيها الإنسان الفرد. فالحق في الثقافة (The Right to Culture) ليس بضاعة يمكن انتقاؤها واقتناؤها من الدكان، فمن شأن الإنسان أن ينسى ثقافته. من المهمّ أن يتوافر للإنسان الحق بالانفصال، ولكن ليس من حق الآخر أن يقوم بفصله (عن ثقافته وسياقه الحضاري). الأمر مختلف كلّيًا. تستطيع أن تضمن للإنسان الخيار في الخروج (Exit Option) من داخل ثقافته هو، ولكن إذا كان هو لا يرغب في هذا الخيار، فعليك أن تضمن له القدرة على تحقيق ثقافته، ليس بكل ثمن، ولكن بضمان الشروط اللازمة له لتحقيق ذاته الثقافيّة.

لنأخذ ، على سبيل المثال، حالة الفلسطينيّين في إسرائيل وحالة الكويبيكيّين في كندا،

---

3. ويل كيمليكا هو فيلسوف سياسيّ من جامعة كوينز (Queens) في كندا. وقد أصدر العديد من الكتب المتعلقة بالحقوق الجماعيّة والتعدّديّة الثقافيّة أهمها:

Multicultural Citizenship (Oxford: Oxford University Press, 1995). (المحرر)

لملاحظة الفروق بين الحالتين. فالدولة الكنديّة، باعتبارها دولة أنجلو سكسونيّة، تعلن عن ترحيبها بالوافدين على ثقافتها، وليس هذا امتيازًا تمنحه الدولة، ولكنه في الواقع واجب، فعلى الدولة فتح أبوابها أمام الغرباء. أما في حالة الهجرة الروسية إلى إسرائيل، فالحديث لا يدور عن ضرورة قيام الدولة، مثلاً، باستيعابهم داخل مجتمعها فقط، فهم يطرحون مطلبًا معقولاً ملخَّصه أنّ على المجتمع الإسرائيليّ أن يغير هو الآخر هويته، بحيث يستوعب بعض المضامين أو مركّبات هويتهم (التي يحملونها معهم)، كي يشعروا أنّهم في بيتهم. في المقابل، في حالة الفلسطينيّين في إسرائيل، نحن أمام حالة تكاد تكون مستوحاة من الأفلام، إذ لا يستطيع الفلسطينيّون الدخول تحت مظلّة الهُويّة الإسرائيليّة لكونها هُويّة معرّفة وَفق الانتماء الدينيّ، ولا يستطيع الفلسطينيّون في الوقت ذاته أن يعرّفوا أنفسهم كمجموعة خارجية، لأنّهم لا يملكون حكمًا ذاتيًا ثقافيًا. هذا هو الفرق الأساسيّ بين الحالة الكنديّة والحالة الإسرائيليّة. إذ يستطيع الكنديّ أن يطلب إلى الكويبيكيين الاندماج في المجتمع، وإذا رفضوا ففي مقدور الكنديّين أن يعرضوا عليهم حرية التنظّم. في المقابل، ليس في مستطاع الفلسطينيّين في إسرائيل الانخراط في المجتمع لأنّ هنالك عاملاً يحول دون ذلك، وهو كون الدولة دولة الشعب اليهوديّ، أي أن العربيّ لا يستطيع في هذه الحالة أن يكون مواطنًا كامل المواطنة ضمن القوميّة الإسرائيليّة. من جهة أخرى لا يملك هذا العربيّ الحقّ في التنظّم الحر في إطار حكم ذاتيّ ثقافيّ.

هذا في حين أنّه، من الناحية المبدئيّة، ينبغي على الجماعة القوميّة (السائدة) فتح الباب أمام من يريد الانخراط فيها، وإن اضطرّها ذلك إلى تغيير مركّبات الهُويّة، حتى يتسنّى له الانخراط في الجماعة الجديدَة بسهولة.

قبل أن أنهي، أودّ العودة مجدّدًا إلى كيمليكا بغية استعراض التقسيم الذي يقوم به. فهو يقترح التمييز بين ثلاثة أنواع من الحقوق التي تأتي للتجاوب مع معضلات وضع الأقلّيّات في دول ليبراليّة أو أخرى:

**1. الحق بالحكم الذاتي** (Self Government Right): ويمكن أن يستند هذا الحق إلى أسس جغرافيّة. ويشكل منح هذا الحق بمثابة أقرب نقطة يمكن للمجموعة (الأقلّيّة القوميّة) أن تصلها قبل الانفصال عن الدولة الأمّ. وقد منحت مجموعات أقلّيّات مختلفة مثلَ هذا الحقّ داخل الدولة التي يعيشون فيها. وفي هذا الإطار يكون لهذه الجماعات الحق في إدارة شؤونها في مجالات اللغة، والثقافة، والحضارة، والاتّصال وغيرها.

ومن المهم هنا التمييز بين الحكم الذاتيّ الإقليميّ وبين حكم / أو إدارة ذاتية غير إقليميّة، وإنما شخصيّة وثقافيّة. وهناك أيضًا أشكال أخرى من الحكم الذاتيّ لا تقوم على أسس الفروق الثقافيّة. فالسلطة الفدراليّة (القطريّة) هي تعبير عن حكم ذاتيّ يستند إلى حقوق جماعيّة غير تلك المستندة إلى أسس ثقافيّة وحضاريّة.

2. **الحقوق السياسيّة الإثنيّة:** ونعني بها الحقوق التي تُمنح لمجموعات مهاجرين وفدوا إلى الدولة القوميّة. وبحسب كيمليكا، إن الهدف من منح هذه الحقوق في نهاية المطاف هو تحقيق اندماج جماعة المهاجرين داخل الجماعة السائدة في الدولة. ويقترح كيمليكا اعتبار هذه الحقوق (وهنا أخالفه الرأي) حقوقًا مرحليّة لفترة انتقاليّة إلى أن تصبح جماعة المهاجرين جزءًا من الجماعة السائدة وتختفي من المشهد العام كمجموعة منفصلة. ويذكر كيمليكا، في معرض حديثه، مجموعة الفتيات المسلمات اللواتي يصلن إلى المدرسة وهن يضعن النقاب، أو أبناء السيخ (Sikh) في إنجلترا الذين لا يُلزَمون بلبس الخوذة، ومجموعة كبيرة أخرى من التسويات والترتيبات الأخرى لمجموعات مختلفة من المهاجرين، تضمن لهذه المجموعات مميزاتها الخاصة لفترة انتقاليّة. من ناحيتي، لست متيقّنا كلّيًا من مدى انتقاليّة هذه الترتيبات، لأن أحد التعليلات التي يوردها كيمليكا تقول بأنه لا يحق للمهاجرين حكم ذاتيّ، لكونهم اختاروا طوعًا الوفود إلى الدولة، وبالتالي يمكن الاستدلال من ذلك على رغبتهم بالاندماج في نهاية المطاف في المجتمع المستضيف. ولكن هذا القول ليس حقيقة واقعة، فحركات الهجرة، بحثا عن العمل أو لأسباب أخرى، ليست حركة طوعيّة؛ بمعنى أنّنا لسنا أمام هجرة طوعيّة، لأنّ هذه الهجرة جاءت بسبب ضائقة اقتصاديّة، أو ضائقة أخرى، وبالتالي أعتقد أنه من غير المعقول أن نصف هذا النوع من الهجرة بأنها هجرة طوعيّة، يرغب المُقْدِمون عليها في الاندماج والانخراط كلّيًا في المجتمع الجديد.

3. **الحقوق التمثيليّة** (Representative Rights): تهدف الحقوق التمثيليّة إلى منع الغالبيّة العظمى من اتّخاذ قرارات تتجاهل بصورة منهجيّة حقوق الأقلّيّات. فمثلاً، يقولون عندنا للعرب في إسرائيل: «ما الذي تريدونه؟ هناك أغلبيّة في الكنيست. أليس كذلك؟ أليس صحيحًا أنّ هناك ديموقراطيّة؟!» لقد تطوّرت الحقوق التمثيليّة وجاءت من واقع المجتمع المتعدّد ذاته، سواء كان هذا مجتمع مهاجرين أم مجتمعًا أصلانيًا؛ فمصطلح الحقوق التمثيليّة ساري المفعول في كلتا الحالتين. ولكن الأقلّيّة هي التي

تدفع الثمن. لا مجال هنا للمناورة. لذلك فإن الحقوق التمثيليّة تسعى لضمان التمثيل اللائق في كافّة الأجسام والدوائر.

# القانون والقضاء الإسرائيليّين والحقوق الجماعيّة للفلسطينيّين في إسرائيل

جاد برزيلاي

لن أبدا مداخلتي بما ألمّ بالقضاء / القانون الإسرائيليّ في السنوات الأخيرة، وإنما سأحاول العودة إلى البداية وتقديم استعراض من منظور تاريخيّ، ثم سأطرح عددًا من الأسئلة حول دلالات ذلك وأبعاده على العلاقة الجوهرية بين القانون والقضاء في إسرائيل وبين مسألة الحقوق الجماعيّة، ثم سأشرح كيف علينا، باعتقادي، أن نمضي قُدمًا.

أعتقد، بادئ ذي بدء، أن القانون / القضاء الإسرائيليّ ليس قانونًا ليبراليًا. فأنا لا أعتبر نظام إسرائيل على الإطلاق نظامًا ليبراليًا. مع ذلك، تجب الإشارة إلى ان هناك، ومنذ أواسط الثمانينيّات، بعض المظاهر والبوادر لتجربة ليبراليّة، سواء كان ذلك في القانون أم في المجتمع الإسرائيليينّ. وهي مظاهر تتمتع بها، بشكل أساسيّ، جماعات الأغلبيّة وبدرجة محدودة للغاية مجموعات الأقلّيّات. وكي ندرك ونفهم كنه ومعنى التجربة الليبراليّة التي يمر بها القانون الإسرائيليّ، علينا العودة إلى بداية الخمسينيّات، حيث قامت الدولة عمليًا بمشروع قَوْنَنة قضائيّ شامل لتهويد الدولة، بحيث تمرّ الأخيرة، عبر عمليّة القوننة والتشريع، في عمليّة تعديل وتغيير شاملة للوضع الذي كان قائمًا. ليس هذا بالأمر الشاذ بمقاييس تاريخيّة، فالقضاء / القانون هو في الأصل جهاز ووسيلة سياسيّة ذات قوة غير اعتياديّة، لأنه يتمتع ـ من حيث رمزيّته ـ بكونه وسيلة

موضوعية، للوهلة الأولى. فنحن عندما نستخدم تعابير كـ «سلطة القانون»، معنى ذلك أن القانون الذي نلجأ إلى سلطته موضوعيّ، غير متحيّز، لا مجرّد مفرّ نلجأ إليه. لهذا الموقف دلالات وأبعاد سياسيّة هائلة من وجهة نظر النظام. فما لا يستطيع النظام تنفيذه وتطبيقه بوسائل كثيرة أخرى، يستطيع أن يقوم به عبر اللجوء إلى كاريزماتية (الإنبهار في) القانون، وعبر النظريّة القانونيّة، وبواسطة المبنى السياسيّ لسلطة القانون. ومن يتمعن في القضاء/القانون الإسرائيليّ في الخمسينيّات، يلحظ فعلاً وجود جهاز تشريعيّ كامل يعمل على قدم وساق لتشريع أنظمة وقوانين تهدف، في الأساس، إلى تغيير الوضع العامّ للدولة، وبضمن ذلك، بطبيعة الحال، وضع الفلسطينيّين داخل إسرائيل. سأطرح هنا مثلاً على ما أقول، سآخذه من جملة الأوامر، أي القوانين الأولى التي سنّتها الدولة في العام 1948، وهو أمر ما يسمى بـ «أملاك الغائبين». يُعرِّف أمر «أملاك الغائبين» الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل كعدد من الأقلّيّات الدينيّة، أي مجموعة طوائف دينيّة. لماذا يتمّ ذلك؟ الهدف من وراء هذا التعريف للعرب في إسرائيل هو تجنّب الاعتراف بالهويّة القوميّة/الوطنيّة لهذه الأقلّيّة. ذلك أنه حين تعترف الدولة بالحقوق الجماعيّة للأقلّيّة العربيّة في إسرائيل استنادًا إلى كونها جماعات وطوائف دينيّة، فهي تنفي الهُويّة القوميّة/الوطنيّة للأقلّيّة. مصلحة الدولة من وراء ذلك واضحة للعيان، وتتلخص في أن الدولة اليهوديّة لا ترغب في وجود أي تحدٍّ من قبل أقلّيّة قوميّة، غير يهوديّة، تحدٍّ لكونها دولة قوميّة. من هنا، كانت الخطوة التي تبعت ذلك قانون المواطنة (عام 1952)، وقبل ذلك بعامين سُنّ «قانون العودة»، وجاء بعد ذلك «الأمر الخاصّ بتأجير الأراضي للأغراض العامّة»، وهو في واقع الحال أمر مأخوذ من أنظمة الطوارئ الانتدابيّة من العام 1943، ثم جاء قانون «أملاك الغائبين» في العام 1950. نحن أمام خط سياسيّ مثابر منذ مطلع الخمسينيّات، يصبو إلى تعريف الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل كجماعات دينيّة/طائفيّة، والى عدم تعريفها، بأي شكل من الأشكال، كجماعة قوميّة، وبالتالي يسعى عمليًا الى ضمان سيطرة الدولة الكاملة على الأرض التي تُركت، وتلك التي طُرد منها اللاجئون الفلسطينيّون خلال حرب 1948.

نحن هنا أمام مشروع تشريعيّ حقًا، لم يكتب عنه إلى اليوم الكثيرُ. لم يكن هذا المشروع وليد الصدفة على الإطلاق. فإذا طالعنا مذكرات بن غوريون، على سبيل المثال، وقرأنا ما دار في اللقاءات بينه وبين المستشار القضائيّ للحكومة، وبينه وبين وزير العدل، نرى أننا أمام مشروع ذي دوافع سياسيّة صِرْفة، لم يكن من باب

المصادفة سعي هذا المشروع إلى تمكين الدولة، بشكل عمليّ، من السيطرة على الأقلّيّة باعتبارها أقلّيّة قوميّة محتملة، سعيًا إلى تعريف قوميّة هذه الأقلّيّة وعدم السماح بتطوّرها.

وفي هذا السياق نكاد لا نجد على الإطلاق أيّ قرار قضائيّ صادر عن المحاكم، من شأنه أن يتحدّى الدولة، أو لنقل: يطرح أسئلة تحرج السلطة التنفيذية. هناك قرارات قليلة جدًا كهذه، نعرفها من خلال مطالعة الكتب التدريسية، لكونها قرارات شاذّة، ولكونها لا تدل على القاعدة، كما هو الحال في قرار المحكمة في قضيّة صحيفة «كول هعام»، من العام 1953[4] (Jiryis 1976). لكن هذه القضيّة لا تعكس القاعدة السائدة في تلك الفترة.

والآن سأتطرق إلى ما يحدث أو يلمّ بالقانون الإسرائيليّ، بصورة تدريجية، منذ السبعينيّات، وسأقفز هنا عن سبب حدوث ذلك في بداية السبعينيّات بالذات، لأن ذلك يتعلق بما يحدث اليوم. ففي بداية السبعينيّات، بدأ القانون/القضاء الإسرائيليّ يتحدّث بالتدريج ببلاغة ليبراليّة تتناول حقوق الفرد. وهو ما نلاحظه بصورة أساسيّة في قرارات المحاكم في قضايا تتعلق بالنساء، ولا بد من التأكيد هنا على أن المقصود النساء اليهوديّات، ونلاحظ ذلك بصورة أقل بكثير في مجالات أخرى تتعلق بحياة المجتمع الإسرائيليّ مثل القضايا المتعلقة بالجيش، الأمن القوميّ، ولا نجد ذلك قطعًا في قرارات المحاكم المتعلقة بالأراضي المحتلة، أو الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. من المهم هنا، على هامش هذا الحديث، الإشارة إلى أنه من بين الأقلّيّات المختلفة في البلاد، أتحدث مثلاً عن الجماعات النسائية، دون الخوض والتمييز في هذه المرحلة بين المركّبات القوميّة، اليهوديّة والفلسطينيّة، أو جماعات المثليّي الجنس والسحاقيات، ومرة أخرى دون علاقة بالمركّبات القوميّة. وهنا لا بد من ملاحظة عابرة مفادها أنه، باستثناء جماعة الحريديم، الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل هي المجموعة/الجماعة الأقلّ توجّهًا إلى المحكمة العليا. أخذ هذا الوضع يتغير عمليًا مع بدء سيل الالتماسات التي ترفعها «عدالة» (المركز القانونيّ لحقوق الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل) ـ وسأتطرق إلى هذا الأمر فيما بعد.

عمليًا، إن ما يحدث، منذ السبعينيّات فصاعدًا، هو أننا أمام عدد متزايد من القرارات التي تصدرها المحكمة العليا، والتي تتعلق بحقوق الفرد، مع ملاحظة بدء عمليّة تشريع

4. قرار المحكمة العليا 73 لعام 1953، شركة «كول هعام» م.ض ضد وزير الداخلية، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 5، الجزء 2، ص 871.

ليبراليّة في جوهرها فيما يتعلق بمجال حرية المرأة أساسًا، وسأحاول هنا أن أشرح لماذا جاءت هذه الانطلاقة للتشريع الليبراليّ في المجال النسويّ وحقوق المرأة تحديدًا. زدّ على ذلك أنه، حتى مطلع التسعينيّات، لم تكن الأقلّيّة العربيّة حاضرة بما فيه الكفاية في هذا المشهد، أو في هذه البدايات للتجربة الليبراليّة. القانون الليبراليّ يوفر للمواطنين عمليًا إمكانية الوصول إلى مراكز قوّة الدولة، أي جعل الدول ومراكز قوتها وعظمتها مفتوحة أمام المواطنين، ولكن كأفراد لا كجماعات. هذا ليس صحيحًا بالنسبة للأقلّيّة الفلسطينيّة ـ التي لم أصل بعد للحديث عن حالتها ـ وإنما هو صحيح على نطاق أوسع، بالنسبة لكافّة جماعات الأقلّيّات في إسرائيل، مثل جماعات المثليّي الجنس، والسحاقيات، والجماعات الدينيّة، من غير الحريديم، وغير الأرثوذوكسيين: كالإصلاحيين (Reformists) والمحافظين اليهود (Conservatives) وغيرهم. أي أن هذا صحيح لمجمل النسيج العامّ للأقلّيّات في المجتمع الإسرائيليّ. لا أعرف كم سيتوافر لي من الوقت لإجراء مقارنة هنا مع جماعات أقلّيّات في أوروبا ممن يحاول أبناؤها جني ثمار حقوقيّة من المواثيق والأعراف الدولية، وهو صحيح أيضًا بالنسبة للجماعات الأفرو-أمريكيّة، في الولايات المتّحدة وغيرها، ولكن مثل هذه النظرة المقارنة تبقى مفيدة جدًا.

يمنح القانون الليبراليّ الفرد قدرًا محدودًا من الحرية في الوصول إلى مراكز القوة، لكن الفرد يدفع ثمن ذلك، في الوقت ذاته. وسوف نلاحظ ذلك عندما نتحدث عن «عدالة» وعن مدلولات عمل «عدالة»، وفقًا لما أراه بالنسبة للأقلّيّة الفلسطينيّة وانعكاسات عملها على هذه الأقلّيّة، وعلى الفرد أيضًا. فما يقوله الخطاب القانونيّ الليبراليّ عمليًا هو أنّه في مقدورك التوجه إلى المحكمة، ولكن عليك عندها التخلص من هويّتك الجمعيّة، فأنت تستطيع التوجّه إلى القضاء فقط باعتبارك فردًا وليس جزءًا من جماعة أوسع صفوفًا. ما هي مصلحة الدولة هنا؟ عندما تسمح الدولة بالخطاب القانونيّ حول حقوق الفرد، تتخلّص هي عمليًا من مراكز وبؤر تحدٍّ لقوميّتها ولهويّتها القوميّة. هنا لا بد لي من القول إنه عند العمل على بحث يستند إلى كمّ كبير من المصادر الأوّليّة، فلا تجري الأمور على شاكلة وجود خط إستراتيجيّ موحّد دائمًا. ليس الأمر كذلك في البحث الأكاديميّ، حيث لا يجتمع الباحثون ليقرّروا مسبقًا كيف سيكون العمل والاستنتاجات، كذلك الحال في العمل السياسيّ، أو لنقل في الممارسة السياسيّة. رغم ذلك، ليس من قبيل الصدفة أن يعتبر قضاة المحكمة العليا في إسرائيل أنّ أوج القانون/القضاء الإسرائيليّ يتمثّل عند حدود حقوق الفرد ولا يتعدّاها. كما

أنه ليس من قبيل الصدفة أن يتخوّفوا من منح الحقوق الجماعيّة. فهم يخافون من الخوض أو التسليم بالحقوق الجماعيّة، لأنه من الواضح لهم أنه في اللحظة التي يُطرَق فيها هذا الباب سيُفهَم الأمر على أنّه تحدٍّ للـ «قوميّة الإسرائيليّة». وحين يكون المقصود بالحقوق الجماعيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، يكون الخوف الأكبر لأوساط النخبة القضائيّة ممّا سيصيب القوميّة اليهوديّة، وممّا سيحدث للأغلبيّة اليهوديّة. يمكن، في هذا السياق، طرح قرار المحكمة في قضيّة «قعدان» مثالاً. فقد اجتمعت مجموعة من المهتمّين بالموضوع، في جمعية «القانون» في القدس، للتداول في القرار والتباحث حوله. تحدّث في هذا الاجتماع كلّ من شولاميت ألوني، وممثّل «عدالة» في حينه المحامي محمد دحلة وقاضي المحكمة العليا سابقًا، القاضي موشيه لنداو، وأنا شخصيًا. قال القاضي لنداو إنه يعتبر القرار في قضيّة «قعدان» سابقة قضائيّة خطيرة للغاية، لأن ذلك يهدّد أمن الدولة، فكيف يوافق القضاة على السماح للعرب بالسكن في تجمّعات سكنيّة أهليّة يهوديّة، في وادي عارة؟ لاحظوا أن هذا الكلام صادر عن قاضٍ كانت قراراته في المحكمة العليا، في الموضوع الإسرائيليّ، في أكثر الأحيان، قراراتٍ ليبراليّة. هذا بالضبط هو ما يعكس ويمثّل، في اعتقادي، الممارسة القضائيّة.

لا يعني ذلك، بالطبع، أن الحكّام في المحكمة يلتئمون في غرفة مغلقة ويتساءلون حول ما سينتج عن قرارهم إذا قرّروا بهذا الاتجاه أو ذاك، فالتفكير هنا ليس تفكيرًا إستراتيجيًا، بل هو تفكير عمليّ على محكّ الممارسة. ولكن الممارسة في واقع الحال هي عمليًا التطبيق الأمثل للأيديولوجيا. أي أن هناك خوفًا كبيرًا، في أوساط النخب القضائيّة، ممّا سيترتّب على الإقرار بالحقوق الجماعيّة ومنحها. ففي مجال الأراضي والسيطرة عليها، أو في مجالات أخرى، قد يؤدي، حسب ما يعتقده القضاة، منح الحقوق الجماعيّة إلى أوضاع تؤدّي إلى القضاء على اليهود في دولة إسرائيل. فلم يكن من قبيل الصدفة أن يذكر القاضي لنداو، عندما تحدث عن هذا الموضوع، وبموازاة تعليقه على القرار في قضيّة «قعدان»، أنه من الذين نجوا من المحرقة النازيّة. أي أن هناك، في أوساط النخب اليهوديّة السائدة، عمليّة ربط بعيدة المدى مع ماضي الأغلبيّة اليهوديّة، وما يمكن أن يحدث، إذا ما اجتزنا الجسر المُفْضي من الحقوق الفرديّة إلى الحقوق الجماعيّة.

حكاية أخرى سأقصها عليكم تتعلق بمحاضرة ألقيتها في جامعة بار إيلان، أمام جمع شمل بين صفوفه رئيس المحكمة العليا، أهرون براك. يومها علق براك على ما

قلته في محاضرتي، قائلاً إن النظريّة التي تتناول الحقوق الجماعيّة مقبولة عليه من الناحية المبدئية، ولكنه لا يرى وسيلة لقَوْننة هذه النظريّة، وتساءل: كيف يمكننا تطبيق ذلك؟ هل ننقل خطاب حقوق الفرد إلى خطاب الحقوق الجماعيّة؟ نحن نواجه هنا مرة أخرى الإشكاليّة، أو المشكلة المقترنة بالممارسة الليبراليّة، حيث نجد الخوف والأيديولوجيا عاملين مكوّنين لحاجز يسدل على الحقوق الفرديّة، بحيث لا يمكننا اختراقه والانتقال من الحقوق الفرديّة إلى الحقوق الجماعيّة. وسوف أتطرق لمدلولات ومعاني هذه الإشكاليّة في الممارسة الليبراليّة فيما بعد.

إذًا فقد شهدنا، حتى مطلع التسعينيّات، تطوّر خطاب حقوقيّ ليبراليّ، تجلّى بشكل أساسيّ في العشرات من القرارات القضائيّة التي أصدرتها المحكمة العليا. وبموازاة هذا التطوّر بدأت عمليّة سياسيّة محوريّة جدًا في البلاد، أعتبرها إشكاليّة، تتمثل في تحوّل المحكمة العليا بصورة تدريجية لتصبح جسمًا سياسيًا مركزيًا في المجتمع الإسرائيليّ. والسؤال هو: كيف ولِمَ تمّ ذلك؟ نحن هنا أمام قضيّة منفصلة، لكن بما أن هذا التحول حدث بشكل خاصّ بعد عام 1992، بعد إقرار قانونيين أساسيّين في الكنيست، هما «قانون الأساس: كرامة الإنسان وحرّيّته»، و«قانون أساس: حرية العمل»، حيث فسرت المحكمة العليا هذين القانونين بشكل واسع، وأقرت في قراراتها ما ليس منصوصًا عليه فيهما، الأمر الذي يحوّل المحكمة العليا عمليًا إلى محكمة دستوريّة، تقرّر شرعيّة القوانين.[5] منذ تلك اللحظة، تحوّلت المحكمة العليا عمليًا إلى مصدر شرعيّة سياسيّ يتدخّل في مراقبة أعمال كافّة الأجسام والهيئات العامّة في الدولة، وشيئًا فشيئًا نجد المحكمة تستقطب المزيد من الالتماسات التي ترفعها الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.

بودّي التوقّف عند هذه النقطة والتركيز على ما يحدث في التسعينيّات، حيث نشهد توجّهًا أكبر من أيّ وقت مضى من الأقلّيّة الفلسطينيّة إلى المحكمة العليا، هذا لا يعني

5. ان صلاحية مراجعة قوانين البرلمان من قبل المحكمة العليا هو اجراء قانونيّ ذو أصول أمريكيّة، بموجبه يحق للمحكمة العليا الفدراليّة في الولايات المتّحدة مراجعة قوانين تسن في الكونغرس للتحقق من انها لا تتعارض مع الدستور الأمريكيّ. في السنوات الأخيرة، نرى أن المحكمة العليا الإسرائيليّة بدأت تأخذ لنفسها هذه الصلاحية بناءً على نصوص قوانين الأساس «كرامة الإنسان وحريته» و«حرية العمل» والتي تعطيها المصداقية لإبطال قانون تسنّه الكنيست اذا تعارض مع نصوص قوانين الاساس التي تعتبرها المحكمة العليا دستور الدولة. (المحرر)

أن الوصول إلى المحكمة لم يكن قائمًا من قبل، فقد كانت هناك قضيّة «كردوش»، وقضيّة «حركة الأرض» وغيرها من الحالات، لكن في تلك الحالات كنا أمام محامين قاموا بتمثيل موكّل فلسطينيّ، سواء كان هؤلاء المحامون من اليهود أم من العرب، إلا أن هذه القضايا والالتماسات قُدّمت بصورة فرديّة، أي كحالات لأفراد، ولم يكن التعامل معها كقضايا جمعية، تمثل جماعة منظمة أو كقضايا تخص الأقلّيّة الفلسطينيّة بمجملها. لكن في مطلع التسعينيّات، ومع إقامة مركز «عدالة»، قام هذا المركز بتقديم ورفع نحو 30 التماسًا باسم الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. صحيح أن نسبة النجاح التي حقّقها «عدالة» كانت نادرة، لكننا إذا اعتبرنا قبول جزء من المطالب أو الخطوات التي طالب بها مقدمو الالتماس نجاحًا وإنجازًا، ففي مقدورنا القول إن «عدالة» نجحت في نحو 70% من الالتماسات التي رفعتها إلى المحكمة العليا. هناك حالات قليلة جدًا رُفضت فيها الملفّات المقدّمة رفضًا مطلقًا. هنا بودي طرح سؤالين:

1. لماذا حدث ذلك؟ وهل أصبحت الدولة أكثر مساواة في تعاملها مع العرب، بحيث اختفى الشرخ القائم بين اليهود والعرب، حتى لم يعد هناك غبن أو تمييز أو اضطهاد يمارَس تجاه الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل؟ وهل المحكمة العليا تعمل وفق مبادئ المساواة التامة دون تمييز أو تحيز ؟

2. ما الذي يعنيه هذا بالنسبة لمكانة الأقلّيّة الفلسطينيّة في المجتمع الإسرائيليّ؟
بالنسبة للسؤال الأول، يمكن القول إنّ من يراقب ويطالع الملفّات والالتماسات التي قدّمها «عدالة» يلاحظ أن غالبيّة النجاحات التي أصابها هذا المركز تندرج ضمن ما يسمى بالتسوية خارج المحكمة، حيث يتم ذلك عبر التنسيق والاتّفاق بين الطرفين بالتوصل إلى تسوية تقرّها المحكمة، دون أن تعتبر هذه التسوية بمثابة قرار قضائيّ. ففي كثير من الأحيان، تعرض هيئة المحكمة على ممثّلي النيابة العامّة والدولة و«عدالة» التوصّلَ إلى تسوية فيما بينهما، بحيث توفر لهم المحكمة وسيطًا، وتقول للأطراف: «بعد أن تتوصّلوا إلى صيغة متّفَق عليها، عودوا إلينا لإصدار قرار الحكم». تسير الأمور على هذا المنوال في غالبيّة الحالات التي يصيب فيها «عدالة» نجاحًا، فغالبيّة القرارات الحاسمة التي ينجزها «عدالة» تتم عبر التوصل إلى اتّفاق بين الطرفين، يتنازل بموجبه «عدالة» عن جزء من المطالب أو الخطوات التي يطالب بها، ليحصل في المقابل على ما يعتقد أنه من المهم تحقيقه عبر قرار صادر عن المحكمة.

قبل الخوض والتعمق في شرح هذا الأمر، أودّ التطرّق الى عمليّة مشابهة تجري في السنوات الأخيرة، وتتعلق بالالتماسات التي يرفعها ويقدّمها فلسطينيّون من الأراضي المحتلّة. فليس صحيحًا القول إن غالبيّة الالتماسات الفلسطينيّة في السنوات الأخيرة قد رفضت (وقد كان مثل هذا القول صحيحًا في الماضي)، إذ إنّه يُتوصَّل، في غالبيّة هذه الالتماسات، إلى نوع من التسوية والوساطة خارج قاعة المحكمة. وما يحدث هنا، بغضّ النظر عن كونه جيّدًا أو سيّئًا، يلقي الضوء ويكشف عن أيديولوجيا الدولة، ونمط التفكير، وقيود وحدود الخطاب الليبراليّ. وقبل ان أنتقل للحديث عن الخطاب البديل، لا بد من الإشارة الى أن هذا يدل على أن القضاة يدركون أنهم لا يستطيعون رفض التعامل مع محامي «عدالة» بسهولة، ولا يستطيعون ردّ هذه الالتماسات بسهولة. لماذا نشأ هذا الوضع؟ لأن ««عدالة» يقوم عمليًا بعمل ذكيّ، فعندما يقدِّم محامو «عدالة» التماسا إلى المحكمة، يهتمّون بعدم أَدْلَجَة نصّ الالتماس، بل إنهم، مثلاً، يستعرضون ويشيرون إلى عدم وجود مراكز لصحّة الأسرة في قرية عربيّة، مقابل وجود 30 مركزًا من هذا النوع في التجمع السكّانيّ اليهوديّ المجاور. وبعبارة أخرى، يتساءل محامو «عدالة» حول ما إذا كان هناك تفسير منطقيّ لهذا التمييز، وطبعا لا يمكن تفسير هذا التمييز، وبالتالي يطلبون التزوّد بهذه الخدمات. هذا وصف وخطاب قضائيّ / حقوقيّ بسيط، يفهمه كلّ قاضٍ، ويلائم الخطاب الليبراليّ جدًا، وبالتالي يتلاءم مع الإقرار بالمساواة الرسميّة بين كافّة مواطني الدولة وعدم جواز التمييز. هنا يكمن سر نجاح «عدالة»، فالقضاة في المحكمة، يتساءلون هنا: ما الذي يريده «عدالة»؟ هو لا يطالب بشكل قاطع «بحقوق جماعيّة» واعتراف بالأقلّيّة العربيّة كأقلّيّة قوميّة، وهذا ما لا طاقة لنا به. من جهة أخرى، لا يمكننا القبول بموقف الدولة، لأنّ ذلك يظهرنا بمظهر «الحمقى». لقد سبق أن اعترفنا بوجود الخطاب الليبراليّ، وبالمساواة في الحقوق الفرديّة. وهذا الموقف يعتبر معيارًا لسلوك المحكمة، فنحن أمام آليّة وسيرورة سياسيّة تشكّل جانبًا من الخطاب الأيديولوجيّ. فالمحكمة ترفض، من ناحية، الاعتراف بالحقوق الجماعيّة والإقرار بها، لكنها لا تستطيع، من الناحية الأخرى، ردّ التماسات لا مجال للشك في مظهرها وجوهرها المناهضين للتمييز. هنا يدخل العامل الثالث والمتمثل في اعتماد «عدالة» للمقاييس المهنية الصرفة. إذ يمارس «عدالة» عمله، أمام المحكمة العليا، باعتباره جسمًا قانونيًا مهنيًا، وهو لا يظهر بمظهر منظمة مثقفين أيديولوجية، فليست هذه وظيفتها في المحكمة. ويدرك محامو «عدالة» أنه، كي ينجحوا في تحقيق أهدافهم والانتصار في المحكمة، عليهم

المطالبة بتطبيق أو اتخاذ خطوة عينية ومحدّدة، يمكن التوصل الى تسوية معقولة بشأنها خارج قاعة المحكمة. هذا هو عمليًا طابع الخطاب الليبراليّ. أي أن «عدالة» يقوم بملاءمة نفسه وعمله، بفعل الظروف القائمة، للخطاب الليبراليّ، وهو ما يمكّنها بالتالي من التوصل إلى تحقيق هدفها خارج قاعة المحكمة (كما ذكرنا عبر تسوية تقوم المحكمة بالمصادقة عليها، واعتمادها كقرار لها في القضيّة موضوع البحث). هنا سأورد مثالا لالتماس قدمه «عدالة» لكنه تراجع عنه فيما بعد. فقد قدّم «عدالة» التماسًا ضد ميزانيّة الدولة المقررة على اعتبار أن الميزانيّة تميّز ضد الأقلّيّة الفلسطينيّة. اعتمد «عدالة» في هذا الالتماس على المعطيات المتعلقة بميزانيّة وزارة الأديان، حيث تبين أن نسبة الوسط العربيّ من مجمل الميزانيّة هي 4,1%، بينما تبلغ نسبة العرب من مجمل مواطني الدولة 20%، ممّا يشير بوضوح إلى وجود التمييز. لكن المحكمة قالت، في هذه القضيّة، إنّ على «عدالة» أن يثبت أن هناك حاجة في الوسط العربيّ إلى مزيد من الميزانيّات، وتفصيل هذه الحاجة بالوثائق والأرقام؛ فهذه هي اللغة الخاصّة بالخطاب الليبراليّ. فالمحكمة، كجهاز من أجهزة الدولة اليهوديّة، لا تريد ولا تستطيع أن تتصرف على نحو مغاير. وعليه، وبسبب «الطابع العامّ غير العينيّ للالتماس» قام «عدالة» بسحبه. وهنا لا بد من الاشارة الى أن مركز «عدالة» لا يرغب عادة في التراجع وسحب الالتماسات لأسباب سياسيّة، لأن ذلك لا يخدم مصالح الأقلّيّة الفلسطينيّة. في «عدالة» لا يحبون سحب الالتماسات، وإن بدا لهم أنهم على وشك خسارة الملفّ. ولكن «عدالة» لم يقف عند سحب الالتماس المذكور، بل قدم التماسًا عينيًا مفصّلاً حول الأضرار اللاحقة بالمقابر الإسلاميّة، بسبب التمييز في المخصّصات والميزانيّات، معتمدين في التماسهم على الإحصائيّات الرسميّة والواضحة التي تؤكّد وجود التمييز. وقد قبلت المحكمة هذا الالتماس.

أعتقد أن هذه هي الآليّة التي تشرح ، من جانب واحد على الأقلّ، القيود التي تتحكّم بعمل «عدالة» داخل المحاكم، وفي الوقت ذاته تُوضّح الإنجازات التي يحقّقها «عدالة»، في المستوى النظريّ على الأقلّ. فإذا طالعتم مثلاً موقع «عدالة» على الإنترنت، ستلاحظون، وَفقًا للمعطيات المتوافرة هناك، مدى الإنجازات التي يحقّقها المركز، وحسبما أذكر فإن «عدالة» في موقعه لا يميّز بين القرارات التي تتّخذها المحكمة داخل قاعة المداولات، وبين القرارات التي تتّخذها المحكمة عَبْر المصادقة على تسويات يُتَوصَّل إليها خارج قاعة المحكمة. واضح أن الفرق في المدلولات السياسيّة في هاتين الحالتين (الأولى صدور قرار من المحكمة كتتويج للمداولات داخل قاعة المحكمة،

والثانية إقرار المحكمة لتسوية توصّل إليها الطرفان خارج قاعة المحكمة) كبير جدًا. لكن «عدالة» يقول، وبحق، في هذا السياق، إنّه يعمل كمنظمة حقوقيّة، هدفها هو الفوز في الملفات التي تعالجها، وهي تنجح في عملها غالبًا ولو بتحقيق جزء من المطالب الأساسيّة التي رفعتها.

هنا نجد أنفسنا أمام إشكاليّة واضحة نابعة من نقد الخطاب الليبراليّ، وهي إشكاليّة مضاعفة. فأنا لا أعتقد مثلاً أن «عدالة» يجري حسابات الثمن المدفوع على هيئة إضفاء شرعيّة يدفعه مقابل تحقيق الاندماج. لأنه من الواضح أنّه عندما تتوجّه أقلّيّة قوميّة إلى محكمة الدولة فإن ذلك يحمل وجهين: إيجابيّا وسلبيًا (ووظيفتي هنا هي فقط أن أبيّن لكم الإيجابيّ من السلبيّ). يتلخّص الوجه الإيجابيّ في أن البديل للتوجّه إلى المحكمة هو اللجوء إلى العنف. وتكمن الإيجابية هنا في قدرة «عدالة» مثلاً على تحسين وضع الأقلّيّة الفلسطينيّة وتخفيف حدّة التمييز ضدّها. ويتمثّل الجانب السلبي، من وجهة نظر الأقلّيّة، في منح الشرعيّة الكاملة لمبنى القوة للدولة اليهوديّة، وهذا صحيح أيضًا بالنسبة لمسألة الاندماج بشكل عامّ. لذلك أقترح هنا الانتباه الى التمييز الذي يكتب عنه أمل جمّال (Jamal 2002) في دراساته، ونديم روحانا (Rouhana 1997) في سياقات أخرى، وهو التمييز الذي علينا القيام به بين توزيع «الكعكة العامّة»، كالميزانيات، وبين العمل لتغيير مبنى القوّة للدولة. أي أنّ السياسة القضائيّة والقانونيّة لا يمكنها أن تكون وسيلة وآليّة لإصلاح مبنى القوّة للدولة ( السيطرة على الموارد وتقسيم مراكز التأثير) وذلك لسببين:

1. أنّ الخطاب الليبراليّ لا يسمح بذلك، فخطاب الحقوق الفرديّة لا يسمح، بطبيعته، بتغيير مبنى القوّة للدولة.

2. أنّ المحكمة التي نتوجه إليها هي محكمة الدولة ذاتها، فلا تتوقع منها أن تسمح لك كمحام بإدخال تغييرات على مبنى القوة للدولة التي تشكّل المحكمة جزءًا عضويًا منها.

أعتقد أن الخطاب الليبراليّ يعاني من مشكلة مركزيّة عندما نتحدث عن مجتمعات كالمجتمع الإسرائيليّ، الذي فيه مبنى متعدّد الثقافات والقوميّات، أو ثنائيّ القوميّة. فالخطاب الثقافيّ لا يسمح بنقل واستنساخ صور الشرخ الاجتماعيّ داخل المجتمع الإسرائيليّ، إلى لغة حقوقيّة. من هنا، فإنّ ما أقترحه هو تطوير حقوق جماعيّة مثل الحق الجماعيّ في اللغة الأم. وهنا أودّ أن أُورِد مثالاً، هو قرار المحكمة لعليا بالنسبة

للأقلّيّة العربيّة. ولا بدّ من أن أشير إلى أنّ ما أقوله يستند إلى تيّار نظريّ يسمَّى في أدبيّات هذا المجال بكتابات المفكرين «الأهلانيين». وما أدّعيه في هذا السياق هو أنّ هذه النظريّة تعني أنك ملزم بإيجاد سلطة قانونيّة توفّر للأقلّيّات حقوقًا جماعيّة. والسؤال هنا: ما الذي تربحه الأقليّة من هذه الحقوق، وماذا تربح الدولة هي الأخرى؟ أعتقد أن الأقليات تستفيد في عدّة أمور من مجرّد تعريفها كجماعة، منها:

1. القوة؛ فبينما يتعامل الخطاب الليبراليّ معنا كأفراد، متجاهلاً الفروق القائمة بيننا لكوننا ننتمي إلى مجموعات مختلفة، لا يتعامل نموذج المجموعات الذي أطرحه مع حقوق الفرد، لكنّه يجيز ويمكّن الدولة من تعريف الفرد كتابع لمجموعة معينة.

2. يوفّر العمل وفق نموذج الجماعات / المجموعات تمثيلاً أكبر لها في عمليّات ومراحل صنع القرار.

3. التعريف الجماعيّ يمكّن من خوض معضلات الهُويّة كجزء من المعضلات القانونيّة بصورة أكبر.

أمّا الدولة فتكسب من الاعتراف بالمجموعة ما يلي:
أعتقد أن الدولة تمنع العنف بهذه الطريقة؛ والعنف أمر سيّئ للجميع. أعتقد، وهذا ينطبق بالتأكيد على الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، وليس فقط على هذه الأقلّيّة، أنه عندما لا يُسمَح لأقلّيّة مضطهَدة ومظلومة برفع خطاب حقوقيّ يمثّل هويّتها الاجتماعيّة، يكون العنف هو البديل المتروك لهذه الأقلّيّة، في نهاية المطاف. وهناك دراسات وأبحاث ونظريّات غنيّة في هذا المجال.
كما أنّني أعتقد أنّه عندما يكون هناك خطاب «أهلانيّ» (Communitarian) يمنح المجموعات / الأقلّيّات الحقوقَ الجماعيّة، فهو يستطيع أن يتوجّه دون أيّة شائبة ليتحدّث عن الواجبات التي تلازم الحقوق الجماعيّة، وهي واجبات تكون أحيانًا عدائيّة تجاه جزء من الخطاب المدنيّ العامّ للدولة. من هنا، لم يكن من قبيل الصدفة أن يؤكد هذا الخطاب الأهلانيّ أنّه ليس ثمّة حقوق جماعيّة فقط، وإنّما هناك مسؤوليّات أو واجبات، وهو ما أعتقد أنه مهمّ في الخطاب الدائر بين الدولة اليهوديّة والأقلّيّة الفلسطينيّة. هذه مساهمة ليست بسيطة، وهي تملك مكوّنات نظريّة ثريّة. فعندما أتحدّث في الجامعة، على سبيل المثال، عن المثليّين الجنسيّين، وعن تحرير المرأة

والنسويّة، تكون ردود الطلاب (وهم غالبًا طلاّب يهود) ردودًا ساكنة، على الرغم من التناقضات الداخليّة في هذه القضايا وعدم بساطة تحليلها. ولكن عندما أتحدث عن الأقلّيّة الفلسطينيّة، يتوقف الطلاب عن كونهم يتعاملون مع النظريّات المجرّدة، والتحليلات الأكاديميّة، ويأخذون على الفور بطرح الأسئلة حول سيادة الدولة، وحول الحدّ الفاصل بين الحقوق الجماعيّة وحقّ تقرير المصير للأقلّيّة الفلسطينيّة داخل الدولة اليهوديّة. ويكون جوابي لهم دائمًا على النحو التالي:

**أوّلاً**، هناك خوف يهوديّ من حقّ تقرير المصير للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، فبعضهم يعتقدون انه بعد قيام الدولة الفلسطينيّة في المناطق المحتلة، ستكون هناك الدولة الفلسطينيّة الثانية التي ستقوم في يافا وعكّا، وسيُلقى باليهود إلى البحر. هذا خوف تربّينا عليه؛ وعلينا الانتباه هنا إلى أن مثل هذه المخاوف تراود الأغلبيّة اليهوديّة، ويمكن فهم هذا الخوف تاريخيًا. على اليهوديّ أن يفهم الفلسطينيّ، وفي المقابل على الفلسطينيّ أن يفهم الإسرائيليّ. والجواب الذي أعطيه، في المعتاد، لطلابي اليهود هو أنّ الحقوق الجماعيّة هي حقوق أقلّيّة، أي أنّه من غير المعقول ـ وهنا سأعطي مثلاً من أحد قرارات المحكمة العليا ـ ألاّ يُعترَف باللغة العربيّة كلغة جماعيّة لأقلّيّة، والمحكمة العليا في البلاد ترفض حتّى اليوم الاعتراف باللغة العربيّة كلغة جماعيّة لأقلّيّة. من يمنع الاعتراف بذلك ومن يقوم بمصادرة الأراضي يستدعي عمليًا اللجوء الى العنف ضدّ الدولة، وعندها تردّ الدولة من جانبها بالعنف، لنقع في دائرة عنف لا مخرج منها.

**ثانيًا**، لا أتحدّث عن دولة فلسطينيّة داخل الخط الأخضر، بل أتحدّث أيديولوجيًا عن دولة متعدّدة القوميّات أو دولة ثنائيّة القوميّة. إنني أتحدث عن الحقوق الجماعيّة للأقلّيّات، لا الأقلّيّات القوميّة فحسب، وإنما أيضا الأقلّيّات الثقافيّة ـ فأنا أعارض مثلاً تجنيد طلاب المعاهد الدينيّة اليهوديّة للجيش الإسرائيليّ ـ وأعتقد أن الحقوق الجماعيّة هي الطريق الصحيحة لحوار وخطاب ديموقراطيّ. ففي اللحظة التي تعترف فيها الدولة بالحقوق الجماعيّة للأقلّيّة، سواء كانت هذه الأقلّيّة الفلسطينيّة أو أقلّيّة المتدينيّن الأصوليّين، تفرض في اللحظة ذاتها الواجبات على هذه الجماعات. ولذلك تكون هناك حاجة لأن يكون الجميع شركاء في وضع ميثاق مدنيّ، وعليكم ( العرب) أن تساهموا معنا (اليهود) بالقيام بخدمة وطنيّة مثلا. فالمسألة ليست مسألة حقوق فحسب، وإنّما حقوق وإلى جانبها واجبات، ولكن في وضع لا تعرَّف فيه الأغلبيّة لوحدها كجماعة، وإنّما تأخذ الأقلّيّة أيضا تعريف الجماعة. هذا هو عمليًا ملخّص

توجّه الأهلانيّة الذي أطرحه، ولكن من شأن طرح هذه النظريّة أن يقود الى الفاشيّة أيضًا. فنموذج تأطير الجماعات العاديّ هو عمليًا نموذج جمهرة الدولة. وتستند أبحاثي إلى وضع وصياغة الكثير من النظريّات، وتطبيقها على الأقلّيّات. أي أنه يجب أن تتمتع الأقلّيّات من القدرة على استخلاص قواها الداخليّة، وهذا يعني أنه يكون على الدولة في كثير من الأحيان أن تفضل التغيير الثقافيّ للمجموعة على حقوق الفرد. وهذا، في حدّ ذاته، يشكّل مدخلاً إلى الكثير من المصاعب والمشاكل. فلا أعتقد أن ما قلته يجب أن يفرح ناشطات فلسطينيّات في مجال حرية المرأة، وأنا على استعداد للتعليق على هذا الموضوع فيما بعد. لكن هذا ما أودّ قوله على الصعيد المبدئيّ.

إذا عدنا إلى الخطاب الليبراليّ للمحكمة العليا، فإننا أمام مثالين: الأول هو قضيّة «ر.أ.م»، والثانية هي القضيّة المعروفة بقضيّة «قعدان».

قضيّة «ر.أ.م» : في العام 1992، قُدّم استئناف إلى المحكمة العليا على قرار من المحكمة المركزيّة. وهنا أعالج القضيّة وفقًا لما جاء في نصّ قرار المحكمة. أي أن أطرح إشكاليّة قرار المحكمة من نصّ القرار نفسه. ففي العام 1964 سنّت بلدية «نتسرات عيليت» (الناصرة العليا) قانونًا مساعدًا ، يمنع بموجبه نشر الإعلانات التجاريّة في المدينة باللغة العربيّة فقط، واشترط أن يكون ثلث حجم الإعلان باللغة العربيّة، والثلثان الباقيان بالعبريّة أو باللغتين العبريّة والإنجليزيّة. وفي العام 1992 نشرت شركة «ر.أ.م» إعلانًا عن مشروع سكنيّ تقوم ببنائه في المدينة، لكن الإعلان نشر كاملاً باللغة العربيّة، ليس فقط لأسباب أيديولوجية، وإنما لأنّ المشترين يتحدثون العربيّة باعتبارها لغة الأم. قامت بلدية نتسرات عيليت بإيفاد مستخدميها لنزع الإعلانات. عندها توجّهت شركة «ر.أ.م»، لأسباب اقتصاديّة وتجارية، إلى المحكمة المركزيّة، ووصل الاستئناف في نهاية المطاف إلى المحكمة العليا. طُلب الى المحكمة العليا أن تقرّر في ما إذا كان قرار المحكمة المركزيّة اعتبار القانون المساعد للبلدية قانونًا صحيحًا وساري المفعول. قرّرت المحكمة أنّ قانون البلديّة هو قانون ملغى، وأنّ من حقّ شركة «ر.أ.م» أن تنشر إعلاناتها باللغة العربيّة فقط، أي أنّ المحكمة قبلت التماس الشركة. وقد اشتقّ القاضي براك قراره من مبدأ حرّيّة التعبير. كان ادّعاء براك أنّه من غير المعقول عدم السماح لشخص بنشر إعلاناته باللغة العربيّة، وأنه ليس هنالك أصلاً أيّ خطر يهدّد مكانة اللغة العبريّة، ولا يكتفي براك بذلك، بل إنّ المحكمة تخطّ أطروحة عن مكانة اللغة العبريّة، إذ يكتب براك أن هدف دولة إسرائيل هو إحياء اللغة العبريّة كلغة الدولة، ومن هنا فإن حرّيّة التعبير مرهونة بمدى الخطر الذي يهدّد اللغة العبريّة.

لاحظوا ما يكتبه قاضٍ يفكّر بمفاهيم أمنيّة. فالتعبير «أن الخطر يكاد يكون»... مستقًى من قرار صادر عن المحكمة العليا في الخمسينيّات، حول فرض الرقابة العسكريّة على الصحف الصادرة بالعربيّة أو عدم فرضها. تلك مفردات وتعابير مستقاة من قاموس الأمن القوميّ. هنا يقول القاضي براك ـ ونعود إلى القرار من العام 1993 ـ إنّ للمعلِن الحقَّ في النشر باللغة العربيّة، شريطة عدم وجود خطر حقيقيّ يهدّد مكانة اللغة العبريّة. في مقال نشرتُه تعقيبًا على هذا القرار ونقدًا له، كان ادّعائي مضاعفًا: أولا أن القرار لا يميز بين لغة اليديش والألمانيّة والتركية والعربيّة. أي أن القرار الذي أصدرته المحكمة هو قرار ليبراليّ كلاسيكيّ. وبودّي أن أشير الى أنه لو قُدّم استئناف كهذا الى المحكمة في الخمسينيّات، لكانت المحكمة رفضته، ولكنها قبلته في هذا الوقت. لكن قبول الاستئناف استند إلى مبدأ حرية التعبير المرهون بشروط محدّدة ومعيّنة. فقد رفضت المحكمة الحقّ الجماعيّ للأقلّيّة العربيّة في لغتها العربيّة. صحيح أن القرار لا ينصّ على الاعتراف بحق الأقلّيّة في لغتها، ولكن هذه هي نتيجته. لماذا أقول ذلك؟ لأنه منذ العام 1922 وجد تشريع انتدابيّ يسمّى «المرسوم الملكيّ لعام 1922» ينصّ على أنه في فلسطين/أرض إسرائيل ثلاث لغات رسميّة: العبريّة والعربيّة والإنجليزيّة. وقد استشرت عددًا من المختصّين في القانون الإداريّ بهذا الخصوص، فقالوا لي إن هذا القرار سار كما في «المرسوم الملكيّ» ، وإن قضاة المحكمة يعرفون ذلك. ففي قضيّة شركة «ر.أ.م» تناولت المحكمة «المرسوم الملكيّ لعام 1922» بصورة مغايرة، لأنهم عرفوا أن معنى «المرسوم الملكيّ» هو اعتراف بالحق الجماعيّ للأقلّيّة العربيّة بلغتها الخاصّة بها. هذا هو بالضبط التوتّر الذي يسود الخطاب الليبراليّ، على محك الممارسة في مجال الحقوق، وهذه هي الإشكاليّة بالنسبة لقدرة الأغلبيّة اليهوديّة، والأقلّيّة العربيّة، على بلورة خطاب مدنيّ يرتكز إلى المساواة.

يشكّل قرار المحكمة العليا في قضيّة «قعدان» خطوة قويّة إلى الوراء، وسأبدأ من النهاية. وأعتقد أن النهاية تمثلت في أن العائلة تلقت قبل خمسة أيام كتابًا يبلغها بأنها لا تستطيع السكن في المستوطنة، لأنها غير ملائمة اجتماعيًا. لم يكن هذا الردّ مفاجئًا. وكنتُ كتبت مقالاً قلت فيه إن المحكمة العليا لا تستطيع أن تُحْدث التغيير الاجتماعيّ. وتشكّل قضيّة قعدان قضيّة مثيرة للاهتمام من حيث مدلولاتها بخصوص خطّ تماسّ الخطاب الليبراليّ في مواجهة الحقوق الجماعيّة. فالقضيّة تشير الى أنّ المحكمة العليا على استعداد للاعتراف بالمساواة بين العربيّ واليهوديّ على صعيد الفرد، باشتراط ذلك بكون الدولة «يهوديّة»، وكون قانون «العودة» قانونها الأساسيّ. وبالمناسبة،

بعد صدور قرار الحكم في قضيّة «قعدان»، أعلن باراك، في مشاركة له في معهد «فان لير» (Van Leer)، أنه يريد سَنّ قانون «العودة» كقانون أساس. ولم يكن ذلك صدفة. فقد قال براك هذا الأمر ردًا على الانتقادات التي وجّهها إليه اليمين المحافظ على أثر قضيّة قعدان. لكن ما لا يقوله قرار الحكم في قضيّة «قعدان» هو: لا يقول القرار إن للعرب حقًّا جماعيًا أيًا كان.

الخطاب الليبراليّ يفترض أنّ إسرائيل هي دولة يهوديّة يعيش فيها عرب فلسطينيّون، يحقّ لهم الحصول على حقوق متساوية كأفراد لا أكثر، وبالتالي فإن الخطاب الليبراليّ الإسرائيليّ يدور في حلقة مفرغة لا يمكن الخروج منها وكسرها إلا عبر الحقوق الجماعيّة والاعتراف بالأقلّيّة العربيّة كأقلّيّة قوميّة.

# الحقوق الجماعيّة ـ
## دروس من تجربة الكويبك في كندا

**أسعد غانم**

مسألة الأقلّيّات ووضع الأقلّيّات في الدولة الحديثة هي مسألة جديدة في البحث العلميّ. ويمكننا القول إنّها مسألة النصف الثاني من القرن العشرين. هذا لا ينفي وجود اهتمام سابق بهذه القضيّة، ولكن ليس بالزخم نفسه الذي حظيت به في النصف الثاني من القرن العشرين. كانت بداية التفكير في مسألة الحقوق الجماعيّة في بريطانيّا، في نهاية القرن الماضي. كان الحديث، آنذاك، عن مجموعات لها وظائف معيّنة أو مهن معيّنة اهتمّت بحقوقها الجماعيّة. بعد عقود، جاءت الحرب العالميّة الأولى لتُحْدث انقلابًا كبيرًا في مسألة حقوق الجماعات، لا الأقلّيّات (نقاط ويلسن). وتبعتها الحرَب العالميّة الثانية، لتُحْدث تحوّلاً جديدًا في هذه المسألة، وبخاصّة أنّ أحد أسبابها المعروفة هو تدخّل ألمانيا واَستغلالها لمسألة حقوق الجماعات في الدول المجاورة، وادّعاء حماية حقوق الألمان في الدول التي جاورت ألمانيا. أدّت نهاية الحرب العالميّة الثانية الى عمليّة تحرّر وطنيّ في العالم الثالث، تلتها، بعد فترة، عمليّة التحرّر الوطنيّ من النظام الكولونياليّ، وقد تركت آثارها الكبيرة في العالم الثالث من حيث وجود جماعات قوميّة داخل دول تحكمها مجموعة بمفردها. أستطيع أن أقول بشكل عامّ إنّ الاهتمام بمسألة الحقوق الجماعيّة، حتّى الآن، هو اهتمام من المنظّرين والمفكّرين في الأساس. اهتمّ هؤلاء بالحق الجماعيّ وبمسألة الحقوق الطبيعيّة للمجموعات في أن

تدير شؤونها بذاتها ومدى تناقض ذلك مع مسألة المواطَنة. وكان هنالك اهتمام من الحقوقيّين بمسألة حقوق الأقلّيّات على أساس الوضع القانونيّ والتوجه القضائيّ الذي يمكن اتّباعه من أجل التعامل مع مسألة حقوق الأقلّيّات.
بوصفي باحثًا في العلوم السياسيّة، هنالك أربع قضايا تهمّني في مسألة الحقوق الجماعيّة:

1. كيف تتعامل الدول مع الحقوق الجماعيّة ومع مكانتها؟
2. ما هي تطلّعات الأقلّيّات وإلى أين يصل مداها؟
3. ما هي سبل إحداث التغيير في أوضاع الأقلّيّات؟ أي ما هي الوسائل التي على الأقلّيّة والأكثريّة أن تعتمداها بغية الوصول إلى وضع من الاستقرار.
4. مسألة الديمقراطية في المجتمعات الخاضعة لحكم مجموعة واحدة وتأثيرها على العلاقة بين الدول وهذه المجتمعات.

فتح انهيار الاتّحاد السوفييتيّ أعيننا على نظام جديد في العالم كان قائمًا، لكنّه لم يكن منتشرًا بالشكل الذي عرفناه بعد الانهيار. تجاهل الفلاسفة والعاملون في مجال القانون أو في البحث السياسيّ الوضعَ القائم في شرق أوروبا، ونوعَ الدولة الذي أخذ يتطوّر فيها بعد انهيار ما سُمِّي بالمنظومة الاشتراكية في شرق أوروبا ودول البلطيق ـ أستونيا ولاتفيا ولتوانيا ورومانيا ودول أخرى في شرق أوروبا. وقد دفعني ما حصل هناك مع زميلي الباحث أورن يفتاحئيل إلى كتابة مقارنة تناولنا من خلالها الوضع الذي نشأ.
أحد الادّعاءات النظريّة التي أودّ أن أعرضها هنا في محاضرتي هو أنّ الدولة الليبراليّة، أو التي تدعي أنّها ليبراليّة، غير محايدة، ولم تكن أيَّ مرّة محايدة. فلا الولايات المتّحدة ولا فرنسا ولا بريطانيا دول محايدة، بل هي دول تحكمها مجموعة واحدة وتخدم مصالح هذه المجموعة. ونحن نتحدث هنا بالمعنى السياسيّ العامّ، من خلال رؤية الصورة بشكلها الإجماليّ. قد يكون هناك البعد الدستوريّ للنظام في هذه الدول، فهنالك دستور في الولايات المتّحدة وهناك مساواة منصوص عليها قانونيًا في فرنسا. لكن نحن نعرف أنّ الدولة كانت في أيدي مجموعة واحدة، أو مارست سياسة من أجل خدمة مجموعة واحدة في توزيع القوة والموارد والسيطرة وتثبيت رموز الدولة. لذلك هنالك، الى حدّ بعيد، تناقض بين الدولة (وبضمنها الدولة التي فيها نظام ليبراليّ) ووجود الأقلّيّات ومسألة مساواة الأقلّيّات فيها. هذا التناقض تطوّر وتعاظم في

النصف الثاني من القرن العشرين، بدافع من اتّساع الوعي لهذه المسألة.
هناك نقاش واسع حول تعريف المجموعة. البعض يرى أنّ للمجموعة خصائص مشتركة، كاللغة والدين والثقافة والتاريخ والجغرافيّا، أو إحدى هذه الخصائص. وقد يغفل المعنيّون، في كثير من الحالات، العاملَ الأهمّ؛ وهو ليس التاريخ أو الجغرافيّا أو الثقافة أو اللغة أو الدين، بل هو الوعي لوجود الثقافة أو اللغة أو الدين أو التاريخ أو الجغرافيّا أو كلّها مجتمعةً كعامل موحِّد للأقلّيّات ومعرِّف لها. إذًا، المسألة هي الوعي لوجود العامل المشترك للمجموعة. وأبسط تعريف للمجموعة القوميّة، حسب رأيي، أنّها تلك المجموعة التي توحّدها الخصائص التي ذكرناها، والتي تتمتّع بمستوى معيّن من الوعي لهذه الخصائص ولكونها جماعة لها تطلعات كالاستقلال أو الحكم الذاتيّ أو حقّ تقرير المصير.
ونعود إلى مسألة اتّساع خطاب الحقوق الجماعيّة والمهتمّين به. وهنا أعود لأؤكد أمرين:

1. انهيار الاتّحاد السوفييتيّ نفسه، وتداعي الدول التي كوّنته، أنشأ عددًا من الدول المنقسمة داخليّا، وخصوصاً على أساس السكّان الأصليّين والسكّان الروس الذين هاجروا خلال حقبة الحكم السوفييتيّ إلى الدول الأخرى، وبشكل خاصّ في حوض البلطيق. القضيّة هناك متفاقمة جدًا الآن، ومن الصعب الخوض في تفاصيلها. هناك مشكلة جِدّيّة في الدول تتمثّل في مسألة وجود الروس في هذه المواقع. ففي أي خانة يمكن أن نضع الروس الذين هاجروا خلال الحقبة الروسية إلى هذه الدول وكيف يمكننا التعامل معهم؟ العامل الثاني الذي رافق انهيار الاتّحاد السوفييتيّ هو نهاية الحرب الباردة وتلاشي النظام العالميّ المؤسَّس على قطبين. فقد عرفنا مجموعات كثيرة في العالم (في الشرق الأوسط بصورة خاصّة) كُبِتَ تبلورها القوميّ، استنادًا إلى اتّهامها بأنها تؤدّي دورًا ضدّ ما تريده الدولة التي تسكنها. ولنأخذ الأكراد مثالاً. ففي كلّ مرة طالبوا بحقوقهم مقابل الدولة التي يعيشون فيها مثل العراق أو تركيا أو إيران، اتُّهموا بأنّهم يعملون لمصلحة قطب من القطبين اللذين يحاولان مدّ سيطرتهما في كلّ موقع. بهذين المعنيين أدت نهاية الحرب الباردة إلى اتّساع رقعة النزاعات بين المجموعات، أو إلى ظهور موجة جديدة من هذه النزاعات.

2. مسألة تطوّر وسائل الاتّصال، أو ما نسمّيه بثورة تكنولوجيا الاتّصالات. فقد تطوّرت وسائل الاتّصال خلال الثلاثين سنة الأخيرة على نحو هائل، بحيث كشفت

أمامنا، مباشرةً وعلى الملأ، عمليّات القمع التي تتعرض لها المجموعات على نضالاتها ونجاحاتها وإخفاقاتها. رافقت هذا التطوّر عمليّةُ التمدّن وارتفاع مستوى التعليم لدى الأفراد ولدى المجموعات. ونشير هنا إلى وجود نقاش حول محصّلات عمليّة التحديث (Modernization). فهل عمليّة التمدن هي شرط أساس في بناء الأمّة، أم هي عمليّة تفرز المجموعات في الأمّة؟ هناك جيل جديد من الباحثين الذين يرصدون كيفيّة عدم إفضاء عمليّة التمدن إلى بناء الأمّة، بل إلى ازدياد الوعي بالفوارق بين المجموعات، ازدياد الاهتمام بالهُويّة الخاصّة وبهُويّة «الآخر» وما يميّزه عن غيره. مع أن عمليّة التمدن في نهاية الأمر أدت ايضًا الى نوع من التقارب خاصة من خلال استعمال اللغة الواحدة كاللغة الإنجليزيّة في الإنترنت وغيرها من الوسائل. قد تكون عمليّة التمدّن في نهاية الأمر أدّت إلى ازدياد الوعي للفرق بين المجموعات.

إجمالاً، أقول إنّه حتى في الدولة الليبراليّة هنالك حاجة لمعالجة البعد الجماعيّ في وجود الأقلّيّات نتيجة لسببين:

1. مسألة الحقوق والتوزيع غير المتكافئ لموارد الدولة بين المجموعات المختلفة والتمثيل في مؤسّسات الدولة والحصول على أماكن عمل وغير ذلك.

2. والمسألة الثانية، وهي الأعمق، تتعلّق بالامتيازات أو بالغبن التاريخيّ وهذا ما يمنع الوصول إلى حالة من الاستقرار. فشعور الأقلّيّة بالغبن، إن كان موضوعيا أو متخيلا، قضيّة تؤدي الى عدم الاستقرار. بالمقابل هناك دول تعاملت على نحو خاص مع الأقلّيّات التاريخيّة فيها بمنحها بعض الامتيازات تعويضا لها عن الغبن الذي لحق بها (كما في أستراليا وكندا).

من ناحية أخرى، هناك قضايا خاصّة بالمجموعات تولّد احتياجات خاصّة قد لا تنتبه إليها الدولة الحديثة (كقضايا دينيّة أو ثقافيّة) تنطوي على بُعْد جماعيّ. وهناك كثير من الحقوق الجماعيّة للأقلّيّات تحُرم منها الأقلّيّة في الدولة الحديثة بسبب تخصيصها امتيازات واضحة لمجموعة واحدة فيها.

إنّ حقوق الجماعات في الدولة الليبراليّة، وبطبيعة الحال في الدولة الإثنوقراطيّة (وسوف نتكلم عن الدولة التي لها طابع إثنوقراطيّ)، هي ضرورة، لا لمنح امتيازات ولا لتمكين الأقلّيّة من إدارة بعض شؤونها الخاصّة ذاتيًا. بل إنّ ضمان حقوق الجماعة في حالات كثيرة هو ضرورة لحماية المواطن من سيطرة المجموعة الواحدة على الدولة. إنّ منح بُعد جماعيّ لمكانة الأقلّيّة والاعتراف بقيادتها الجماعيّة من شأنه أن

يحمي الأفراد. ما أريد أن أؤكده هنا هو أنّ حقوق الجماعة لا تتناقض مع المواطَنة، بل هي شرط كي تكون مواطنة حقّة.

هنالك نقاش في الأكاديميا الإسرائيليّة، غير محصور فيها، بل هو على مستوى العالم، يمكن أن نتابعه، يدور حول كون بعض الدول ذات نظام إثنوقراطيّ تظهر على أنها دول ديموقراطيّة. كتاب صاموئيل هانتنجتون (Huntington 1991) «الموجة الثالثة» يتناول العمليّة الديموقراطيّة في الثلاثين سنة الأخيرة في العالم؛ وفيه يعتبر كلّ دول شرق أوروبا كأنّها دول ديموقراطيّة. وكلّ الكتابات الغربيّة عن شرق أوروبا، عن أستونيا ولاتفيا ولتوانيا ورومانيا، تعتبرها دولاً ديموقراطيّة. وكلّ كتابات الغرب (تقريبًا) عن إسرائيل تفترض أنها دولة ديموقراطيّة. هذا النقاش حول الديموقراطيّة غير محصور في الأكاديميا الإسرائيليّة، بل يتعدّاها إلى الأكاديميا الغربيّة برمّتها تقريبًا. وهذا، في رأيي، أحد النجاحات الكبيرة للصهيونيّة وللأكاديميا الإسرائيليّة التي تعمل في خدمتها. بل إن أكاديميّين يأتون من بين الأقلّيّة تبنّوا هذا الادّعاء. وعندنا هنا بين ظهرانينا أكاديميّون فعلوا الأمر ذاته. لكن مع هذا يبقى السؤال مطروحًا: إلى أيّ مدى دولة إسرائيل بشكلها الحاليّ هي دولة ديموقراطيّة ؟ طبعاً لا نقاش في أنه من الناحية الإجرائيّة، ومن ناحية شكل النظام السياسيّ، يمكننا أن نعتبرها نظامًا ديموقراطيًا يشمل الانتخابات والتداول على السلطة والفصل بين السلطات. لكن هذا هو الشكل الخارجي. أمّا في العمق، فيمكننا أن نرى الأمور مختلفة، وراء المظهر الإجرائيّ.

لقد ذكرت سابقًا مسألة حقوق الأقلّيّات في الدولة الإثنوقراطيّة دون التطرق الى المميّزات الأساسيّة لهذا النوع من الدول. وقبل المتابعة، لا بدّ من شرح هذه المميّزات الأساسيّة وهي:

1. الانتماء الإثنيّ، لا المواطنة، يحدّد توزيع المصادر والموارد في الدولة ومراكز القوّة.

2. المجموعة المهيمنة هي التي تحدّد شكل النظام السياسيّ والمؤسّسات العامّة، وهي التي تحدّد التوزيع الجغرافيّ، وهي التي تسيطر على وسائل الإعلام وعلى الحيّز العامّ برمّته. بل إنّها تستغلّ الديموقراطيّة الإجرائيّة من أجل السيطرة على الدولة وعلى مؤسّسات الدولة السياسيّة. تدار السياسة، بشكل عامّ، حسب منطق توزيع إثنيّ، والحدود السياسيّة والديموغرافيّة غير واضحة أو نهائيّة. بل إن الحدود الديموغرافيّة للمجموعة المهيمِنة تخضع لعمليّة ترمي إلى توسيع الحدود الديمغرافيّة،

وهذه الظاهرة قائمة تقريبًا في كلّ الدول الإثنيّة أو التي يسود فيها نظام إثنوقراطيّ.
3. عمليّة الفصل الجغرافيّ والاجتماعيّ بين المجموعات كوسيلة للسيطرة. إبعاد المجموعات عن بعضها وإقصاء «غير المرغوب» فيهم بمبادرة الدولة.

4. مؤسّسات الدولة تتبع لمجموعة واحدة دون غيرها، وهذا بالطبع يتنافى مع وجود دولة ديموقراطيّة.

السؤال النظريّ الذي أودّ طرحه هو: كيف يمكننا إحداث تغيير في النظام الإثنوقراطيّ؟ ما هي الوسائل التي يمكن اعتمادها من أجل تحويل هذا النظام إلى نظام ديموقراطيّ، نظام فيه تكافؤ بين المجموعات؟ لقد اهتممت بالموديل في كندا حيث إحدى تجارب التحوّل في العلاقة بين المجموعات من وضع استمرّ منذ نحو مئتي عام حتى خمسينيّات وستّينيّات القرن العشرين. وضع تميَّز بسيطرة مجموعة واحدة، والآن انتقل إلى وضع فيه تكافؤ ما. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ النموذج الكنديّ غير واضح المعالم تمامًا، فهناك مثلاً فرق بين الفرنسيّين الذين في كويبك والذين في مقاطعات أخرى؛ وهو ما يدلّ على أنّنا لا نتكلّم عن مجموعة أقلّيّة متجانسة.
السؤال هو: كيف يمكن تطوير نموذج شبيه بالنموذج الكنديّ لضمان التكافؤ؟ كيف يمكن تطوير إطار نظريّ نفهم، من خلاله، عمليّةَ التغيير في الدول الإثنوقراطيّة المحكومة من مجموعة واحدة في الدول المؤلّفة من مجموعات؟ لا يوجد الكثير من الأدبيّات عن الدول الإثنوقراطيّة ولا عن عمليّة الديموقراطيّة في هذه الدول. وعليه، لا نجد بسهولة تفكيرًا نظريًا يتناول عمليّة التغيير وحصولها. من الممكن، وقد حاولت اتّباع هذا الأسلوب، أن نطّلع على أدبيّات عمليّات الدمقرطة في النظام السياسيّ. في هذا المضمار، لدينا أدبيّات واسعة عن عمليّة التغيير والانتقال من النظام المسيطر الدكتاتوريّ الى النظام الديموقراطيّ. هنالك، مثلاً، الأدبيّات التي كتبها لاري دياموند (Diamond 1997)، الذي تناول الشروط الأساسيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة لحصول الدمقرطة. وكان قد اعتبر أن عمليّة الدمقرطة تتم اذا توافر مستوى معيّن من الدخل و مستوى معيّن من التعليم. ربط هانتنجتون عمليّة التغيير الديموقراطيّ في العالم الثالث بما يحصل في أوروبا، من حيث قدرة الأخيرة على تسويق مشروعها السياسيّ، الذي سُمّي «تفوّق الأقوياء»، في العالم. العالِم السياسيّ دانكوارت روستوف (Rustow1970) حاول ان ينظّر لعمليّة الديموقراطيّة، وحاول ان يبني نموذجًا ديناميًا يقول بوجود عمليّة انتقال من مرحلة سياسيّة إلى أخرى. إنّ الشروط

التي تكلّم عنها دياموند هي نتيجة الديموقراطيّة، وليست السبب للديموقراطيّة. فالديموقراطيّة تؤدي الى زيادة في الدخل وارتفاع في مستوى المعيشة، وفي مستوى التعليم. والنظام الديموقراطيّ يوفّر هذه الأمور للمواطنين كي يخدمهم. لذا، فمن خلال بحثه عن عمليّة الانتقال نحو الديموقراطيّة طوّر موديلاً متغيّرًا، تمرّ الدولة والأحزاب المتصارعة على السلطة، وفقه، في عمليّة ديناميّة، حتّى الوصول إلى النظام الديموقراطيّ. وممّا قاله أنّ عمليّة الانتقال نحو الديموقراطيّة تتطلّب خمس مراحل:

**المرحلة الأولى** ـ سمّاها الوحدة الوطنيّة؛ اي ان المواطنين يجب ان يكونوا واثقين من انتمائهم إلى الدولة، وإلا لماذا يسهرون على نظام الدولة اذا لم يكونوا منتمين إليها ؟ وأنا أعتقد بأن هذا الأمر أساسيّ في عمليّة الانتقال من الدولة الإثنوقراطيّة نحو الدولة الديموقراطيّة.

**المرحلة الثانية** ـ هي الصراع بين الفئات والأحزاب والطبقات؛ الصراع بين الفئات والمجموعات المختلفة أدّى الى الحاجة للوصول الى حلّ وسط. والصراع كلّف الدماء والموارد وخلق حاجة أدت إلى ولادة المرحلة اللاحقة.

**المرحلة الثالثة** ـ تتمثل في أخذ مصالح المجموعات المتنازعة بعين الاعتبار من خلال حلّ وسط.

**المرحلة الرابعة** ـ هي القبول بالحل الوسط؛ الوصول الى حلّ وسط بين القيادات لا يؤدّي بالضرورة إلى قبوله. وهذا ما كان قائمًا في لبنان إلى ما قبل الحرب الأهلية، حيث إنّ الحرب اندلعت لأن الفئات هناك لم تعد تقبل بالحل الوسط الذي نظّم العلاقات فيما بينها.

**المرحلة الخامسة** ـ هي مرحلة الانتقال نحو الديموقراطيّة والإقرار بمسألة رأي أكثريّة المواطنين وتعدّديّة الرأي، لا هيمنة المجموعة الواحدة.

حاولت من خلال التجربة في كندا ودراستي لها أن أبدأ بتطوير موديل يبحث في مسألة تحوّل النظام الإثنوقراطيّ الى نظام ديموقراطيّ يضمن التكافؤ. وحاولت أن أرسم بشكل أوّليّ أفكاري في هذا الإطار.
الوصول الى علاقة متكافئة وديموقراطيّة بين المجموعات ينبغي أن يقوم، حسب رأيي،

على أربعة مبادئ ضرورية:
**المبدأ الأول** ـ المواطَنة المتساوية قانونيًا وعمليًا، وأؤكد على وجوب توافرها عمليًا. قد يكون التحقيق العمليّ للمساواة أمرا نسبيًا، ولكن من المفروض أن تكون المواطنة متساوية قانونيًا. أما الادّعاء الذي يقول به بعض علماء الاجتماع الإسرائيليّين، والذي يتلخص في أنّ إسرائيل هي دولة ديموقراطيّة تسود فيها مستويات مختلفة من المواطنة، فهو ادّعاء يبتغي تبرير النظام السياسيّ في إسرائيل. وعندما تحدّث ويل كمليكا عن أنواع مختلفة من المواطنة، بيّن أنّ هنالك إمكانيّة وجود أو قيام «مواطنة مشتركة». لكن يبدو أن الباحثَيْن الإسرائيليّين شفير وبيلد (Shafir and Peled 2002) قلبا المعادلة وقالا إنّ هنالك المواطنة وهنالك ما تحت المواطنة. ومن هنا قد نجد أنواعًا مختلفة من المواطنة – حسب طرحهما.

**المبدأ الثاني** ـ ينبغي أن يتوافر في المبنى الديموقراطيّ في الدولة المتعدّدة المجموعات حقّ الفيتو المتكافئ ـ أي يجب ان يكون هنالك للمجموعات قدرة مضمونة لأن تحدّ من قدرة المجموعة الأخرى من اتّخاذ خطوات تضرّ بمصالحها.

**المبدأ الثالث** ـ هو التمثيل المتكافئ نسبيًا؛ بمعنى أن يكون هنالك تمثيل في مبنى القوّة في الدولة بشكل متناسب بين المجموعات.

**المبدأ الرابع** ـ ضمان الإدارة الذاتية في القضايا الخاصة للمجموعة وأن يتوافر لها حيّز خاص. ويكون ضمن شروطها أن يحفظ الحق لكل فرد في أن يخرج من المجموعة اذا أراد، أن يتحرك بين الحيز الخاص الذي تضمنه الإدارة الذاتية (الأوتونوميا) والحيز العام في الدولة. يعني هذا أنّه اذا حصل العرب على استقلاليّة ثقافيّة، يجب ان تحفظ الدولة للفرد الحق، إذا أراد، في أن يدرّس ابنه باللغة العبريّة أيضًا، لا بالعربيّة فقط، أي ان يخرج من مجموعة انتمائه في ناحية من نواحي الحياة.

ما أحاول قوله هو أنّ الانتقال من نظام إثنوقراطيّ إلى نظام ديموقراطيّ، مع الأخذ بالاعتبار عدم وجود حالات متطابقة، يتطلّب المرور في ستّ مراحل:

**المرحلة الأولى** (وهي شرط أساسيّ): إقرار الأكثريّة والأقلّيّة بوجود الدولة الشرعيّ، لأنّه اذا لم يكن هنالك إقرار بوجود الدولة، سيكون هنالك صراع على النظام فيها.

فالإقرار بوجود الدولة هو شرط أساسيّ للبدء بعمليّة التغيير.

**المرحلة الثانية**: هي مسألة الصراع من أجل حقوق فرديّة. وأعتقد أنّ أستونيا في حالتها الحاليّة تصلح مثلاً لشرح هذه المرحلة؛ ذلك أنّ هذه الدولة حرمت (80%) من الروس الذين يسكنون فيها ويشكلون ثلث السكّان (33%) حقَّ المواطنة (أي انّه ليس لهم حتى حقوق فرديّة). لذا، ينبغي أن يكون عند الأقلّيّة وعند الأكثريّة الاستعدادُ لتوفير الحقوق الفرديّة للمواطنين طيلة المرحلة الانتقاليّة (العرب في إسرائيل موجودون في المرحلة الثانية).

**المرحلة الثالثة**: عمليّة الانتقال نحو النظام الديموقراطيّ والانطلاق من دولة إثنوقراطيّة إلى دولة ديموقراطيّة تتطلب بناء تصوّر بالنسبة للحقوق الجماعيّة (والجهد الذي يبذله مركز مدى الكرمل هو جزء من عمليّة التفكير التي تحاول أن تعرف الحقوق الجماعيّة للأقلّيّة العربيّة هنا). في هذه المرحلة قد تنشأ حالة من الانقسام داخل مجتمع الأكثريّة، حالة غير قائمة في حالة إسرائيل، لكنّها كانت قائمة في كندا بمدى واسع، وهي تتمحور في السؤال: ما هو المدى الممكن للحقوق الجماعيّة الذي يمكن ان تتجاوب معه الأكثريّة؟

**المرحلة الرابعة**: تتمحور في الطرق التي على الأكثريّة وعلى الأقلّيّة اتّباعها بغية الوصول الى عمليّة التغيير. وهنا يتطوّر جدل في البحث عن السبل الكفيلة بإحداث التغيير المتوخّى. ويجب خوض هذا الجدل بحذر شديد لئلاّ ينتكس المسار ويخرق الاستقرار.

**المرحلة الخامسة**: ينحى الصراع منحى جديدًا، وقد يكون دمويًا وينطوي على الكثير من التضحية تبذلها الأقلّيّة والأكثريّة على السواء، مع تفاوتٍ ما، ويتمّ وضع تصوّر آخر للنظام في الدولة.

**المرحلة الأخيرة**: وهي مرحلة الوصول الى حل وسط (وصلت اليها كندا منذ الستّينيّات). وهذا الحل ممكن بشكلين (قائمين بشكل واضح في كندا): الانفصال؛ أو الدولة ثنائيّة القوميّة. وليس ثمّة خيار ثالث. هناك بعض النظريّات التي تؤيد «المواطنة المشتركة». أعتقد ان ما ذكرناه سابقاً يدل على ان «المواطنة المشتركة» تعني الدولة الليبراليّة التي لا يمكن أن تكون حلاً لمشكلة المجموعات، وخصوصًا في نهاية

القرن العشرين. ولذلك يجب ان يقوم الحلّ على بعد جماعيّ، وهو دولة ثنائيّة القوميّة او الانفصال. هناك سؤال مثير للجدل: هل الدولة الليبراليّة او الدولة ثنائيّة القوميّة شكلان مختلفان من التعامل مع مشكلة الأقلّيّات ؟ وقد رأينا هذا الأمر في أوروبا بشكل محدود، لكن ما حملته نهاية القرن العشرين من تحوّلات وبروز الهُويّة الجماعيّة لدى الأقلّيّات يؤكّد ان الحقوق الجماعيّة هي شرط من أجل المواطنة المتساوية، وهي مكمّلة لها. هذا يعني أنّ هناك ضرورة لوجود دولة ليبراليّة فيها حقوق ثنائيّة القوميّة، من أجل توفير حلّ لمسألة الأقلّيّات، وإذا كان الوضع غير ذلك فهي دولة أبرتهايد.

**العوامل المحدِّدة في عمليّة الانتقال من مرحلة إلى أخرى:**

العامل الأوّل والأساسيّ هو العامل الديموغرافيّ: ما هي نسبة الأقلّيّة في تعداد السكّان؟ وهل هذه النسبة قائمة في كل مناطق الدولة، ام في منطقة معيّنة تعتبرها الدولة تهديدًا لوجودها أو لتواصلها ووحدتها الجغرافيّين؟

العامل الثاني هو الجغرافيّ: هل تسكن الأقلّيّة في منطقة معيّنة، وهل تشكّل في هذه المنطقة مجموعة كبيرة نسبيًا؟ (وانتم تعلمون انه في تعامل الدولة مع العرب في إسرائيل ثمّة عاملان محدِّدان أساسيّان: الديموغرافيا والجغرافيا).

العامل الثالث هو سيرورة التمدّن ومستواها: تشكّل هذه السيرورة عاملاً في بناء المجموعة القوميّة، بناء التكافل او عمليّة بناء القوة او الشعور بالقوة لدى المجموعة (وسنطرق ذلك بعد قليل في السياق الكنديّ)، ولها علاقة بعمليّة الترابط او الشعور بالقوة لدى كل مجموعة، لدى الأقلّيّة ولدى الأكثريّة (وهذا متعلق بمدى تماسك المجموعة).

العامل الرابع هو نوع المجموعة: هل المجموعة هي مجموعة مهاجرين بإرادتهم، أم هي مجموعة أصحاب البلد الأصليّين، أو مجموعة تكوّنت من أناس أُجبروا على الهجرة من وطنهم وشكّلوا مجموعة داخل دولة أخرى؟ هذه الفروق تشكّل قضيّة مهمّة جدًا ولها أبعادها. في هذا السياق نسأل مثلا: ما هو تصنيف الروس في أستونيا؟

العامل الخامس يكمن في مسألة أداء القيادة: لقيادات الأكثريّة والأقلّيّة على السواء دور كبير في التعامل مع مسألة حقوق الجماعة. أداء القيادة في المجموعتين ينعكس

بأثر شديد على تطوّر هذه المسألة. ولكن ينبغي اعتبار أداء قيادة الأقلّيّة مفتاحًا لعمليّة التغيير، لأنّ الأقلّيّة هي المستفيدة الرئيسيّة من تغيير الحالة.

المسألة الأخيرة، هي مسألة الأجواء العالميّة: ما هي الظروف العالميّة التي يتم فيها نضال المجموعة؟ على سبيل المثال، كان لدعم فرنسا (في عهد شارل ديغول الذي تولّى قيادة بلاده أواخر الخمسينيّات) تأثير كبير على القضيّة الكويبكية في كندا. كذلك، وعلى سبيل المثال أيضًا، كان لحركة الحقوق المدنيّة في أميركا الشماليّة (Civil Rights Movement) تأثير كبير على الحركة السياسيّة في كويبك، وعلى الفرنسيّين في كندا إجمالاً.

**الحالة الكنديّة:**

كندا دولة متعدّدة الثقافات. فيها مجموعات وقوميّات مختلفة، منها ثلاث مجموعات أساسيّة تعتبر نفسها من المؤسّسين للدولة وهي:

1. الهنود الحمر[6]، لكنهم قلة ضعيفة (نحو 2%)، إذ لا يملكون قوة سياسيّة، وبالتالي هم مهمّشون. ومع هذا فهناك جدل جدّيّ حول وضعهم.
2. الأنجلوسكسونيّون ـ الأكثريّة.
3. الفرنسيّون ـ الأقلّيّة.

هنالك كذلك مجموعات ذات وزن عددي مثل العرب. ويبلغ عددهم في منطقة مونتريال، على سبيل المثال، نحو (400,000)؛ وهناك جماعة لا بأس بها من السكّان من أصل هندي آسيوي. الفرنسيّون يشكّلون نحو 20% من سكّان كندا، التي يبلغ عدد سكّانها الإجمالي نحو 30 مليون نسمة، أي يبلغ عددهم نحو 7-6 ملايين. أكثر من 80% من الفرنسيّين يعيشون في كويبك وهي مقاطعة شرقية وهم نحو 80% من سكّان هذه المقاطعة، الأمر الذي له كبير الأثر على عمليّات التغيير.

قبل الستّينيّات، كان الوضع العامّ للفرنسيّين في كندا كالتالي: كان نظام الحكم إثنوقراطيًا. فقد كانت السلطة في كندا، منذ تأسيس الفدراليّة عام 1867 حتّى ستّينيّات

6. بات من الواضح ان مصطلح «الهنود» أسقط على السكّان الأصليّين في الولايات المتّحدة وكندا ونيوزلندا وأستراليا من قبل المهاجرين الأوروبيّين، ولهذا الإسقاط دلالات سياسيّة وعنصريّة تعكس حالة الاغتراب والتغريب وآليّات التحكّم الثقافيّة. فان السكّان الأصليّين في هذه الدول ليسوا هنديّي الأصل، وانما هم قبائل وشعوب لها ثقافتها الخاصة المرتبطة بشكل عضويّ بتجربتها الخاصة في أماكن سكناها الأصليّة. (المحرر)

القرن العشرين، في يد الغالبيّة الأنجلوسكسونيّة المحتلة. (خلال جولتي في كندا السنة الماضية، ولدى زيارتي أحد المواقع في الكويبك، تحدثت المرشدة في الجولة عن تاريخ المنطقة وذكرت أنّه احتلّتها كندا عام 1751، وقالت في معرض حديثها: «منذ كنّا تحت الاحتلال الكندي»).

اعتُمدت في كندا سياسات رُميَ منها إلى تذويب الأقلّيّة الفرنسيّة خارج كويبك، وطمس هويّتهم بجعلهم يتحدّثون الإنجليزيّة وصهرهم ضمن الثقافة الأنجلوسكسونيّة، وإضعاف الفرنسيّين من خلال محاصرة اللغة الفرنسيّة وتضييق حدودها، بحيث يستعملها الفرنسيّون فقط في كويبك، ولا تكون لها مكانة على المستوى الكنديّ العامّ. في كلّ المحطّات التاريخيّة (منذ 1751 حتى ستّينيّات القرن العشرين)، كانت كل الحلول الوسطيّة على حساب الفرنسيّين. فكويبك كانت مرتبطة اقتصاديًا بمقاطعة أونتاريو. مع بداية الثورة الهادئة، كان الفرق في متوسّط الأجر بين الفرنسيّ والإنجليزيّ 35% (مشابه لما في إسرائيل). الأنشطة الاقتصاديّة (الصناعة والتجارة) في مونتريال كانت في قبضة الأنجلوسكسونيّين الكنديّين والأمريكيّين. فمخاوف الفرنسيّين في الكويبك لم تكن من الكنديّين فحسب، انما كذلك من الأكثريّة الأنجلوسكسونيّة والمحيط بها ممثَّلاً بالولايات المتّحدة الأمريكيّة. الوظائف الحكوميّة الرفيعة والمقرِّرة خُصِّصت للإنجليز. فحسب إحصاءات العمل لعام 1945، كان 12%فقط من الوظائف الحكوميّة بيد الفرنسيّين. كذلك إنّ كندا تابعة، رسميًا، للعرش البريطانيّ ورموزها إنجليزيّة.

بدأت الثورة الهادئة في منتصف الستّينيّات (1965-1966). ومن العوامل التي أدّت إلى بداية الثورة الهادئة أوّلاً مسألة التكاتف والوعي لدى الفرنسيّين. ومسألة الوعي والخوف من فقدان اللغة الفرنسيّة تمامًا. وعليه، ليس من قبيل الصدفة أن تكون اللغة هي المسألة التي شدّدت عليها الحركة الفرنسيّة في الكويبك. هذا لا يعني أنه من المفروض أن تلعب اللغة الدور ذاته في حالات أخرى. من الأمور الأخرى التي ساهمت في دفع الثورة: التكاتف الجماعيّ؛ الشعور بالغبن والتمييز العميقين على كافّة المستويات؛ وجود الأغلبيّة الفرنسيّة في منطقة جغرافيّة معينة؛ والخوف من فقدان الأكثريّة – حيث كانت هناك عمليّة تناقص في الكويبك نتيجة الهجرة الى الكويبك وليس بالضرورة هجرة الأنجلوسكسونيّين (هناك عرب وهنود وآسيويّون وغيرهم). أدى هذا الى بعث الخوف من فقدان الأكثريّة الديموغرافية في قلب الكويبك. وكان

لصعود الجنرال ديغول الى الحكم في فرنسا وانطلاق الروح القوميّة بالغ الأثر على التطوّرات في كندا، إذ نادى ديغول (خلال زيارته الى الكويبك سنة 1958) بانفصالها وتحوّلها إلى دولة مستقلّة. وتزامن ذلك مع زهو حركات التحرّر الوطنيّ في العالم، وظهور حركة الحقوق المدنيّة لدى الأمريكيّين من اصل أفريقي في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. أدت هذه التطوّرات الى تفجر الجدل حول الحاجة الى عمليّة تغيير في ميزان القوة بين الفرنسيّين والإنجليز. وقد رأينا وعي القيادة (وقد أشرنا إلى دور القيادة الأساسيّ) لحقيقة أنّه، في ظل ميزان القوة القائم، وفي ظلّ الانقسام الواقع داخل المجتمع الفرنسيّ في الكويبك، لن تستطيع المجموعة الفرنسيّة أن تجابه الانجليز وتُحْدث عمليّة التغيير. لذلك فإن الثورة الهادئة هي عمليّة قطع حركة التاريخ في العلاقَة بين الفرنسيّين والأنجلوسكسونيّين والعمل على بناء الذات الجمعيّة الفرنسيّة؛ أي إن الثورة الهادئة هي عمليّة تبلور الفرنسيّين ذاتهم كمجتمع له خصائصه. وقد شدّدوا في حينه على ثلاثة عوامل للتغيير من أجل انطلاق الفرنسيّين في مواجهتهم للأنجلوسكسونيّين:

1. **عمليّة عَلْمَنَة السياسة** ـ المجتمع الفرنسيّ هو مجتمع كاثوليكيّ متديّن يتميز بسيطرة كبيرة للكنيسة ورجالها. وقد كانت الحركة الوطنيّة، حتى الستّينيّات، ذات صبغة دينيّة مسيطرة على جوانب الحياة المختلفة. فكان هناك سعي حثيث للفصل بين السياسة والكنيسة. فالكنيسة تتمحور في القضايا الدينيّة، وتترك السياسة للأحزاب السياسيّة والمنظمات والفعّاليّات الاجتماعيّة. وبالتالي، قامت عام 1968 الحركة الوطنيّة للفرنسيّين في كندا، ودعت إلى استقلال الكويبك، ووصلت الى السلطة في مقاطعة كويبك في العام 1975.

2. **تغيير أنظمة التعليم** ـ كان هناك فرق شاسع بين برامج التعليم ومضامينها في المدارس الرسميّة الإنجليزيّة وتلك الفرنسيّة. ولمواجهة ذلك أقيمت وزارة للتعليم في ولاية كويبك، وكُلّفت بإحداث تغييرات في مضامين التعليم ومبناه أيضًا. وقد استحدثت في الستّينيّات برنامجًا خاصًا (CEGEP) يقضي بأن يتعلّم الطالب حتّى 15 سنة، يتوجه بعدها فورا للدراسة سنتين في الكلية. وكل من يتخرج من الكلية بنجاح بشكل عامّ ينتقل إلى الجامعة لاستكمال دراسته، الأمر الذي رفع نسبة التعليم الجامعيّ إلى معدّلات عالية.

3. **التشديد على التطوير الاقتصاديّ** ـ كان الاقتصاد العامّ في كندا، على مختلف مقاطعاتها، في قبضة الإنجليز والأمريكيّين. فكانت هناك حاجة إلى عمليّة بناء اقتصاد مستقلّ، أو «فرنسيّ» على الأقل، في كويبك، وقد كلّفهم هذا التغيير ثمنًا باهظًا، إذ انتقلت مرافق اقتصاد كثيرة من مونتريال إلى تورنتو ونيويورك. وحتى أيامنا هذه تجد مونتريال صعوبة في الخروج من أزمتها الاقتصاديّة.

أسهم اهتمام الفرنسيّين بهذه المسائل الثلاث في نجاح «الثورة الهادئة»، ممّا أدّى إلى ازدياد الشعور بالقوّة لدى الفرنسيّين في كويبك. وصل الفرنسيّون إلى السلطة، كما ذكرنا، وأحكموا السيطرة في مقاطعة كويبك في العام 1976. أما التغييرات التي حصلت خلال الثورة الهادئة، فهي الأساس لبناء «الدولة الحديثة الفرنسيّة» في شمال أمريكا. وكما أشرنا آنفًا، هي ليست دولة، بل تدنو من أن تكون كذلك. وهناك نقاش بين الفرنسيّين في كويبك حول هذا الأمر، إذ تطالب غالبيّة منهم، حسب استفتاءات عامّة، بدولة فرنسيّة مستقلّة في شمال امريكا، بينما تؤيد أقلّيّة فرنسيّة مع المهاجرين الآخرين أن تكون الدولة ثنائيّة القوميّة. وهناك نقاش آخر حول السؤال: هل تكون الكويبك دولة ثنائيّة القوميّة؟ الإنجليز يتطلعون إلى هذا الأمر، بينما الفرنسيّون يتطلّعون إلى كندا كلّها كدولة ثنائيّة القوميّة، بحيث تكون مكانتا اللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة متساويتين في كلّ الولايات ـ استعمالاً وممارسةً. وهذا ما لم يتحقق حتى الآن، لأنّ الإنجليز مسيطرون سيطرة كاملة في سائر المقاطعات الكنديّة. طرأت في العقود الأخيرة عدّة تغييرات نشير إلى الأساسيّ منها:

1. ازدياد قوّة الفرنسيّين في الكويبك مقارنةً بسائر مناطق كندا. هناك سيطرة حقيقيّة فرنسيّة في الكويبك على نواحي الحياة المختلفة، وهي تتجسّد في جعل اللغة الفرنسيّة تفوق الإنجليزيّة مكانةً. فمثلاً، ينصّ القانون الكويبكيّ على إبراز اللغة الفرنسيّة في الأماكن العامّة، بحيث يكون ضعفي اللغة الإنجليزيّة.

2. تغييرات رمزية ـ الابتعاد عن إنجلترا وتغيير العَلَم، فجاءت ورقة الشجرة الكنديّة.

3. استعداد لقبول فرنسيّين في مراكز قوّة رفيعة؛ حتّى إنّ شخصًا فرنسيًا من كويبك، ونقصد بيير ترودين (Pierre Trudean, 1919-2000)، الذي نشط في مناهضة نزعة الانفصال في الكويبك، وصل إلى رئاسة الحكومة الكنديّة الفيدراليّة.

4. اعتبار اللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة رسميّتين؛ إلاّ أنّ الأمر لم يطبَّق حتّى الآن في الواقع. كما حُفِظ لمقاطعة كويبك حقّها في خصوصيّتها، بحيث تمارس شعائرها وسياستها حسَب التراث الفرنسيّ أو حسب الثقافة الفرنسيّة.

تجدر الإشارة هنا إلى إن الجدل في كويبك ينحصر في توجّهين: أحدهما مع الانفصال والآخر ضدّه (التوجّه الذي ينادي بالانفصال عن كندا حصل على نحو 49,6% في الاستفتاء الأخير، بينما صوّت 51,4% ضدّ الانفصال. وتشير استطلاعات الرأي العامّ في كندا إلى أنّ نسبة المؤيّدين للانفصال في انخفاض). بل هنالك نقاش حول السؤال: هل تكون كندا ثنائيّة القوميّة على صعيد كلّ الولايات؟ ـ وهذا الذي يريده الفرنسيّون، وذلك لضمان مكانة خاصة للأقلّيّات الأخرى (الفرنسيّة) القاطنة في كندا خارج الكويبك، وأن يتم إبراز كندا على انها دولة ثنائيّة القوميّة وثنائيّة الثقافة. وهنالك التوجّه الثالث المنتشر بين الأنجلوسكسونيّين، يتمثّل في قول بعضهم: حسناً، تعبنا منهم (أي الفرنسيّين). في إمكانهم أن يقيموا دولة مستقلة. والتوجّه الآخر يدعو إلى أن يكون للكويبك خصوصيّتهم، شريطة ألاّ تكون هناك آثار أو نتائج تنسحب على كلّ كندا، بحيث لا تكون كلّ كندا ثنائيّة القوميّة والثقافة. هذه المسألة غير محسومة.

التجربة الفرنسيّة في كندا تفيد أنّ عوامل القوّة حاسمة في عمليّة التغيير. «الثورة الهادئة» هي الوسيلة لهذا الهدف. ليس للأقلّيّة الفلسطينيّة أيّ أمل في تغيير ميزان القوّة حاليًا، وهذا ينبع من ضعف داخليّ وعدم وجود قيادات وبسبب انقسامات داخليّة. على المستوى السياسيّ، الأقلّيّة الفلسطينيّة هي أقلّيّة منقسمة ليس لديها وعي لوجودها، وهذا يعود لعدم وجود قيادة.
بالنسبة للأقلّيّة الفلسطينيّة، مطلوب نوع من «الثورة الهادئة». هناك من يدّعي أن التغيير مطلوب من المؤسّسات الأهليّة، وفي رأيي هذا أمر خطير. المؤسّسات الأهليّة لا تستطيع أن تقوم بعمليّة التغيير لوحدها لأنّها محدودة. هذه المؤسّسات قد تكون المفتاح. في اعتقادي، السياسة هي العامل الوحيد للتغيير.
الاعتراف بوجود الأقلّيّة هو شرط أساسيّ. بدون الاعتراف لا خوض في مسألة التغيير. اذا كانت الأقلّيّة لا تعترف بالوجود السياسيّ للدولة، اذا فهي تعمل على هدمه. الأقلّيّة الفلسطينيّة تريد تغيير النظام السياسيّ الذي يتحكّم بعمليّة التغيير السياسيّ والاجتماعيّ.

الدولة القوميّة هي الدولة التي لها قوميّة إقليميّة تتحدّد حسب المكان (فرنسا، مثلاً). إسرائيل هي دولة إثنيّة، وإعادة بناء الدولة يجب ان تأخذ البعد الجماعيّ للأقلّيّات. الحلّ الوحيد هو إقامة الدولة مع النظام المتكافئ.

النموذج الذي طرحته يتحدّث عن الانتقال من الوضع الإثنوقراطيّ إلى النظام الديموقراطيّ. مسألة الشرعيّة متعلّقة أيضًا بوجود الدولة. الدولة تطالبنا بالاعتراف بشرعيّتها. العرب لا يستطيعون الاعتراف بشرعيّة الدولة، ذلك أنه من غير الواضح: عن أيّة شرعيّة تتحدّث الدولة: شرعيّة التوراة، أم شرعيّة الحركة الصهيونيّة؟!

# الأقليّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل ودروس شمال إيرلندا

إيلان سابان

**مقدّمة وخلفيّات: ماذا يهمّنا في شمال إيرلندا؟**

**النقطة الأولى**: في البدء، وعلى مستوى القصّة الإنسانيّة، هنالك تشابه بين ما يجري هنا في إسرائيل وما يدور في شمال إيرلندا. ففي إيرلندا أيضًا تتصارع مجموعتان قوميّتان على امتداد فترة نحو مئة عام. وفي الثلاثين سنة الأخيرة، يأخذ الصراع منحى أكثر حدّة وعنفًا، حاصدًا 3,300 قتيل، نتيجة إطلاق الرصاص والقنابل. ولكن ما يشجع الآن هو احتمال التوصّل الى نهاية سعيدة لهذه القصّة بواسطة اتّفاقيّة السلام، اتّفاقيّة بلفاست[7]، الموقَّعة في نيسان 1998، وأظن أنها ستتكلل بالنجاح.

**النقطة الثانية**: يلوح المزيد من الأمل من قصّة شمال إيرلندا، إذا ما أبقينا في الاذهان أنّنا وضعنا شمال إيرلندا، أسوة بجنوب أفريقيا، في خانة النزاعات المستعصية على الحلّ تقريبًا. وقمنا بذلك، بالذات، بسبب غياب خيار التقسيم والفصل بين المجتمعات المختلفة في هذين البلدين. وها هما بالذات يحظيان بتسوية أو هما على عتبة الحصول على حلول سلميّة. أمّا نحن ـ مع ما نحمله من خيار التقسيم الافتراضيّ – فنبقى عالقين مع توقّعات مستقبليّة غاية في السوداويّة.

7. عقدت الاتّفاقيّة بين الحكومة البريطانيّة وحكومة شمال إيرلندا وحكومة الجمهوريّة الإيرلنديّة في العاشر من نيسان (أبريل) 1998. (المحرر)

**النقطة الثالثة**: تشكل إيرلندا، في حدّ ذاتها، مثالاً على التقسيم، ذلك التقسيم الذي لا ينهي النـزاع القوميّ. يشهد هذا النـزاع هدوءًا ما، لكن النار لا تخبو.
شهدت إيرلندا تعاظم القوميّة الإيرلنديّة قبل نحو 150 عامًا، وتحديدًا في منتصف/ نهاية القرن التاسع عشر. اندلعت اشتباكات دمويّة في عشرينيّات القرن العشرين، انتهت بشكل جزئيّ عام 1921 باتّفاقيّة بين الحركة القوميّة الإيرلنديّة وبريطانيّا. وينصّ الاتّفاق على تقسيم مساحة الجزيرة الإيرلنديّة بين جمهوريّة إيرلندا، وبين الألوية الستّة الواقعة في شمال شرق الجزيرة: شمال إيرلندا أو ألستير (Olster)، التي تبقى جزءًا من المملكة المتّحدة/ بريطانيّا. أمران اثنان يحدثان على ضوء هذا التقسيم: أحدهما داخل المجتمع الإيرلنديّ؛ والآخر ذو صلة بالعلاقة بين المجتمعات القوميّة المختلفة- الإنجليزيّة والإيرلنديّة.
يستدعي فهم دروس إيرلندا البدء بالنضال القوميّ على ضوء التقسيم ونتائجه، فكما ذكرت سابقًا، لم ينته الصراع. انتقلت حلبة المواجهة بين المجتمعات إلى داخل إيرلندا، إذ رفضت هذا التقسيمَ أقلّيّةٌ كاثوليكيّة-إيرلنديّة كبيرة، تشكّل ثلث السكّان في شمال إيرلندا (واليوم تشكّل حسب التقديرات نحو 43%-42%). تؤيّد هذه الأقلّيّة، بكلّ جوارحها، توحيدَ جزيرة إيرلندا. وتنشطر الأقلّيّة الكاثوليكيّة، بالرغم من ذلك، إلى قسمين: أولئك الذين يؤيّدون تحقيق هذا الهدف من خلال النضال المسلّح (منظمة الـ IRA ومؤيّدوها)؛ وهؤلاء الذين يريدون تحقيقه بوسائل غير عنيفة. وخلال معظم هذه الفترة تحظى القوى المعتدلة بتأييد غالبيّة الجمهور الكاثوليكيّ في شمال إيرلندا.
بالاضافة إلى ذلك، حدث في الماضي تطوّر داخليّ مهمّ في إيرلندا، يجدر به أن يحظى باهتمام الفلسطينيّين وباهتمامنا. نشبت في العام 1923 حرب أهليّة قصيرة، لكنّها في غاية الشراسة، بين مؤيّدي الاتّفاقيّة وبين أشدّ معارضيها، وانتهت بانتصار مؤيّدي الاتّفاقيّة. لكنه كان انتصارًا مؤقّتًا. إذ تعود الغلبة إلى معارضي الاتّفاق بعد أكثر من عقد من الزمان. لكن القصّة لا تنتهي بذلك. النقطة الأساسيّة هنا هي عدم جنوح إيرلندا خلال حكم معارضي الاتّفاقيّة إلى النضال العسكريّ الذي يهدف إلى توحيد إيرلندا، ولا تقوم بدعم فعليّ للكفاح العسكريّ لذلك الجزء من الأقلّيّة الكاثوليكيّة الإيرلنديّة التي تعمل على توحيد شطري الجزيرة بالطرق العنيفة.

**النقطة الرابعة**: قلنا لسنوات عديدة لمؤيدي الحل ثنائيّ القوميّة الإسرائيليّ- الفلسطينيّ إنّه ليس ثمّة أيّ مثال على تسوية ثنائيّة- القوميّة مستقرة نجحت في حل

الصراعات التي تترافق مع صراع دمويّ بين مجموعات قوميّة. الدول ثنائيّة القوميّة التي نعرفها (بلجيكا؛ سويسرا؛ كندا)، نمت من خلال صراع معتدل نسبيًا، انتهى قبل فترة طويلة من عقد التسوية ثنائيّة القوميّة. لقد أشرت في السابق إلى هشاشة الاتّفاقيات ثنائيّة القوميّة، والى تلك الأمثلة التي صورت نزاعات تحمل في طيّاتها درجة عالية من العدوانيّة بين المجموعات المتناحرة. تلك التي رافقتها أو لم ترافقها تغييرات ديموغرافية سريعة، وأدى كل ذلك في النهاية إلى انهيار الأطر ثنائيّة القوميّة (أو متعدّدة القوميّات) التي عُمِل بها في تلك الدول. انهيار التسوية ثنائيّة القوميّة في قبرص التي سبقت الاجتياح التركيّ في العام 1974؛ انهيار الحكم الفدرالي في يوغوسلافيا؛ التراجع عن التسويات متعدّدة الاطراف في ماليزيا؛ وتفكّك التسوية متعدّدة المجتمعات في لبنان، وغير ذلك من الامثلة تثبت ادّعاء هشاشة الحلول الثنائيّة القوميّة. والآن يستطيع داعمو ومؤيّدو الحل ثنائيّ القوميّة في إسرائيل/فلسطين الإشارة إلى التسوية ثنائيّة القوميّة في شمال إيرلندا لإثبات العكس. انا شخصيًا لا أقبل هذا الادّعاء، وسأخصص لهذا الأمر القسم الثاني من المداخلة.

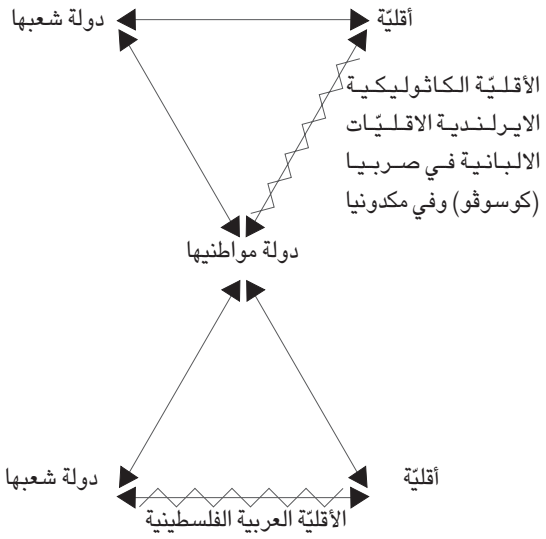
**النقطة الخامسة**: وهي النقطة الأخيرة التي تسترعي الانتباه في هذه المرحلة، تتلخص في أننا سنرى أنه في كل حالة نقارنها مع إسرائيل، سنجد نقاط تشابه مهمّة إلى جانب نقاط تباين لا تقل أهمّيّة. وينطبق الأمر كذلك على مثل شمال إيرلندا. أعتقد أن أوجه الشبه في هذه الحالة كبيرة بشكل خاصّ، وهنا تكمن إمكانية استخلاص العبر من الحالة الشمال ـ إيرلنديّة فيما يتعلّق بمسألة الأقلّيّة العربيّة ـ الفلسطينيّة. يُعزى هذا الامر الى الشبه الشديد في الاطار الأساسيّ في الحالتين؛ فالحالتان قالبهما انفصاليّ، وفيهما «أقلّيّة على الجدار»، تتجاذبها دولة السكن والمواطنة ودولة شعبها المجاورة. ومعنى التواجد على الجدار هو أن لا تكون هنا وأن لا تكون هناك. وقد اطلق ماجد الحاجّ وآخرون على هذا النوع من حالة الأقلّيّة اسم «الهامشيّة المزدوجة»، وسوف أتطرّق إلى جوانب أخرى لهذه الوضعيّة.

هذه خمس نقاط مدخلية سأستعين بها في شرح أمرين مركزيّين حول ما تعلّمُنا إياه المقارنةُ مع شمال إيرلندا بالنسبة للأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.
يتناول الأمر الأول الشكل الذي قد تنكسر فيه شرعيّة نظام ما، أو بكلمات أخرى: الطريقة التي تنحو فيها أنماط علاقات معيّنة منحى عنيفًا. ويتلخّص الأمر المركزيّ الثاني في أنّ الظروف المرافقة للصيغة المطروحة في شمال إيرلندا تنطوي على قدر

عال من الخصوصيّة، وأن على التطوّرات الجارية هناك أن لا تقنعنا بالتنازل في الوقت الراهن عن حلّ الدولتين، وتفضيل الحل ثنائيّ القوميّة عليه.

الأمر المركزيّ الأوّل: ماذا يمكن التعلّم من الشكل الذي تتدهور فيه منظومةٌ علاقاتٍ ما نحو العنف؟

يبيّن الرسم التالي بنية العلاقات الثلاثيّة التي تميّز البنية الانفصاليّة. يشير السهم المكسور الى بؤرة التوتّر في نقطة زمن محدودة. ومن الممكن أن ينشأ توتّر بين أطراف مختلفة في مثلّث العلاقات الموضح في الرسم.




أحيانا يكون التوتر بين الأقلّيّة ودولة المواطنة، وأحيانًا بين دولة الشعب ودولة المواطنة. هذا فرق جوهريّ بين شمال إيرلندا وإسرائيل/ فلسطين، لكن نقاط التشابه كثيرة وفي غاية الأهمّيّة.
القوالب الانفصاليّة التي تطرقت اليها باختصار أعلاه، في سياق التشابه بين حالة إيرلندا والأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، هي قوالب متعدّدة الأطراف. هناك دائمًا ثلاثة أطراف على الأقلّ، ومن هنا تنبثق نقطتان مهمّتان على الأقلّ:

أ. اضطراب العلاقة بين رأسين معيّنين يؤثّر بالضرورة على الرأس الثالث. وتُصوَّر الأقلّيّة في الكثير من الأحيان بأنها أقلّيّة غير مخلصة ـ (Disloyal Minority).

ب. كثيرًا ما يرافق هذه الحالة وضع يتميّز بوجود « أقلّيّة مزدوجة» ـ (Double Minority)؛ ويرافقه دائمًا عدم استقرار ناتج عن مركّب (Manic-Depressive) لدى كلّ من الاطراف، إذ يشعر كلّ طرف بأنه يشكّل أغلبيّة وأقلّيّة في الوقت ذاته. يؤدي هذا إلى الإحساس بالجزع المتبادل. ويمكن تلخيص حالة الأقلّيّة المزدوجة كالتالي: تعتبر الأقلّيّة الديمغرافيّة، في دولة مواطنتها، نفسها أغلبيّة على المستوى الإقليمي لأنها جزء من الأكثريّة في المنطقة الجغرافيّة التي تقع فيها الدولة. من ناحية أخرى، ترى الأكثريّة داخل حدود الدولة نفسها أقلّيّة على مستوى المنطقة ككلّ، وتشعر بأنها تعيش حالة من الحصار. يشكّل مجتمع الأغلبيّة البروتستانتيّة أقلّيّة في الجزيرة الإيرلنديّة. ومجتمع الأغلبيّة اليهوديّة أقلّيّة صغيرة في الشرق الأوسط. أما بالنسبة للأقلّيّة الديمغرافية، فيتمّ اعتبارها أقلّيّة مشبوهة، ويسود العداء والتوتّر العلاقات بينها وبين الأغلبيّة.

ما يهمّنا بشكل خاصّ، في النظرة المقارنة إلى حالة إيرلندا وحالتنا هنا، هو كيفيّة ووجهة تطوّر الحالة؛ وبكلمات أخرى: كيف تتحرك أقلّيّة من قالب محدّد وثابت لتجاوزه، أو من طاقة انفصاليّة كامنة إلى كفاح انفصاليّ؟ وأنا أعتقد أن المتغيّر المهمّ في هذا الانتقال هو سلوك دولة الأم ـ دولة شعب الأغلبيّة.
لماذا لا يسمع أحد منا عن أمثلة جنوب تيرول (South Tyrol) (الأقلّيّة النمساويّة في شمال إيطاليا) أو جزر آلاند (Aaland Island) (الأقلّيّة السويديّة في فنلندا)؟ يعود السبب في ذلك الى أنه، رغم كون قالب هذه الحالات انفصاليّا بالفعل، جرت عمليّة إطفاء للّهب الانفصاليّ من خلال اتّفاقيّة تنصّ على حكم ذاتيّ للأقلّيّة، يشمل الأرض والثقافة، اتّفاقيّة مقبولة على الأطراف الثلاثة التي وصلت بشكل أو بآخر إلى الراحة والسكينة.
ربما نسمع أكثر عن الأقلّيّة الهنغارية في رومانيا، ليس بسبب عددها البالغ مليوني نسمة فحسب، إنّما كذلك بسبب مواجهتها لدولة مواطنتها التي تمرّ في عمليّات تغيير جذريّة وشاملة، ومنها تعاظم قوة الأحزاب القوميّة. كذلك تمرّ دولة شعب الأقلّيّة (هنغاريا) في تغييرات مشابهة، لكن حدّتها أقلّ. الى ما قبل بضعة شهور، قامت

الحكومة التي تسيطر عليها أحزاب اليمين بتصريحات ضدّ الأقلّيّات الهنغارية خارج الحدود، رافعةً بذلك من نسبة التوتّر في العلاقات بين هذه الأقلّيّات ودول مواطنتها ـ رومانيا وسلوفانيا.

في المقابل نسمع الكثير عن القوالب الانفصاليّة العسيرة. لنأخذ، على سبيل المثال، الحرب الأهليّة في البوسنة، فالدمج القائم هناك بين الأقلّيّة الصربيّة الانفصاليّة التي تدعم صربيا نضالها، وبين أقلّيّة انفصاليّة تدعمها كرواتيا بشكل جزئيّ، ومجموعة من المسلمين تشكل 40% من السكّان، هذا الدمج أدّى الى حالة بالغة التعقيد. يقطّع كلّ هذا أوصال البوسنة ويمزقها إرْبًا إرْبًا. ويصل تعداد القتلى في غضون ثلاث سنوات إلى 200 لف، وأكثر من أصل مليون ونصف المليون من اللاجئين. في العام 1995 وُقّعت اتّفاقيّة دايتون[8] لحلّ هذه الأزمة، وفُرضت تسويات متعدّدة القوميّات على شاكلة نظام فدراليّ. يصمد هذا الإطار المهلهَل بسبب مرابَطة وحدات عسكريّة من حلف الناتو (NATO) هناك حتّى يومنا هذا.

وعودة إلى شمال إيرلندا ـ ما العبرة التي نستقيها ممّا حدث هناك بين الأعوام 1969–1972؟

في تلك الفترة تحديدًا، حدث انكسار في شرعيّة الحكم الإقليميّ، أي الحكم الذاتيّ الجزئيّ لسكّان شمال إيرلندا (Home Rule). وبعدها جاء انكسار شرعيّة الحكم البريطانيّ (Direct Rule)، ثم عودة الأقلّيّة الكاثوليكيّة ـ الإيرلنديّة لمطلبها الأصليّ بتوحيد إيرلندا.

يمكن تلخيص المراحل العامّة في عمليّة تعاظم التوجّه نحو انكسار الشرعيّة العنيف بالشكل التالي:

- سياسة إثنيّة: غياب / اختفاء أحزاب عابرة للقوميّات ـ (هل هنالك فعلاً أحزاب «ثنائيّة القوميّة»؟)
- «امتناع».

8. اتّفاقيّة ديتون (Dayton) على اسم البلدة القريبة من معسكر سلاح الجوّ الأمريكيّ الذي تمّ فيه إجراء المفاوضات بين الجهات المتنازعة وإبرام الاتّفاق بينهم. وقد شارك في المفاوضات كلّ من: حكومة جمهوريّة البوسنة والهرسك (Busnia- Herzuguvena)؛ حكومة جمهوريّة كرواتيا؛ حكومة يوغوسلافيا. وقد وُقّع بالأحرف الأولى على الاتّفاق في الحادي والعشرين من تشرين الثاني (نوفمبر) 1995، وتمّ التوقيع الاحتفاليّ على الاتّفاق في الرابع عشر من كانون الأوّل (ديسمبر) 1995 في باريس. (المحرر)

- عنف ـ إرهاب.
- درجة التأييد الشعبيّ للعناصر الإرهابيّة.
- عنف شعبيّ شامل ـ انتفاضة شعبيّة وحدّة عنفها.
- عمليّات «انكسار الشرعيّة» في إيرلندا الشماليّة.
- مقاومة حادّة منذ البداية لتقسيم إيرلندا.
- انكسار شرعيّة حكم ستورمونت (Sturmont) («الحكم الذاتيّ 1921-1972»): فشل حركة حقوق المواطن، الهجومات العنيفة للبروتستانت والشرطة في شمال إيرلندا على مسيرات الحركة.
- انكسار الشرعيّة تجاه بريطانيّا ـ اسقاطات «خيبة الامل الحادّة على ضوء التوقّعات».
- بريطانيّا ليست «وسيطًا منصفًا»، ولا تقوم بحماية الأقلّيّة.
- 1971 موجة اعتقالات إداريّة جماهيريّة ـ اعتقالات بلا محاكمة، وبدون تحديد المدّة.
- 1972 أقسى السنين: 478 قتيلاً.
- كانون الثاني 1972، يوم الأحد الدامي ـ مقتل 13 كاثوليكيًا بأيدي الجيش في مدينة ديري (DERI)؛ لجنة تحقيق للتحقيق في أحداث «الأحد الدمويّ» (Bloody Sunday)؛ تبرئة ساحة الجنود؛ عدم شرعيّة واسعة لنتائج التحقيق الى درجة ان لجنة تحقيق جديدة أقيمت قبل ثلاث سنوات، للتحقيق في تلك الأحداث.

**ما هي العبر بالنسبة لإسرائيل؟**

هناك احتمال غير ضئيل لـ «انكسار الشرعيّة»، فنحن واقعون في نقطة زمنيّة حسّاسة للغاية ـ ربما الأكثر حساسيّة في العلاقة بين المجموعتين القوميّتين داخل الخطّ الأخضر، وذلك بسبب شعور بالإحباط في صفوف الأقلّيّة غير مسبوق. يأتي انكسار الشرعيّة تحت وطأة القمع الخارجيّ والقمع الداخليّ.

على المستوى الداخليّ ـ الإسرائيليّ ـ هناك عوامل بالغة الأهمّيّة تتعلّق بحالة الشرعيّة، منها:

- الأحداث الدامية في أكتوبر 2000، والمواطَنة كرداء دفاعيّ دقيق للغاية.
- قرارات لجنة التحقيق الرسميّة (لجنة أور)، وتوصياتها والرد السياسيّ ـ الحكوميّ على التوصيات.
- النشاط ضد أعضاء الكنيست العرب وإمكانيّة شطب حصانة بعضهم وشطب قائمة

عربيّة مركزيّة مثل «التجمع» ومنعها من خوض الانتخابات.

على المستوى الخارجيّ، المستوى الإسرائيليّ ـ الفلسطينيّ العامّ:

- تطوّر انتفاضة الاقصى.
- البعد الرمزيّ الذي تجسّد في حادث قتل محمّد الدرّة.
- أحداث نيسان 2002 (اجتياح الجيش الإسرائيليّ الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة).
- الأحداث الرهيبة التي ستحصل مستقبلاً. إذا لم تُنْهِ إسرائيل الاحتلال بسرعة فلن تسبّب فظائع كثيرة فحسب، بل ستغيّر بشكل جوهريّ طابع العلاقات بينها وبين الأقلّيّة الفلسطينيّة التي تعيش بين ظهرانيها.

الحسم بخصوص المواجهة مع القوى الأكثر انفصاليّة في صفوف الأقلّيّة.

سألنا من قبل: كيف تتطوّر حالة ما، أو كيف تتحرك أقلّيّة، من قالب انفصاليّ نحو نضال انفصاليّ؟ والآن ساتطرق الى السؤال: ماذا يمكن أن تكون العوامل التي تهدِّئ من حدة النضال الانفصاليّ؟

نكرّر: سلوك دولة شعب الأقلّيّة هو على درجة بالغة من الأهمّيّة. قد يكون المثلّث الانفصاليّ منظومة لخلق الاستقرار، وليس مسبّبًا لعدم الاستقرار فحسب. حيث تستطيع دولة الشعب (الأمّ) أن تؤدّي دورًا مركزيًا لتوطيد الاستقرار. يمكن أن تؤدّي بريطانيّا وإيرلندا، على سبيل المثال، أدوارًا مهمّة في حلّ النزاع في شمال إيرلندا. هذا صحيح كذلك بالنسبة للسويد والأقلّيّة السويديّة في جزر آلاند، وللنمسا والأقلّيّة النمساويّة في جنوب تيرول.

الحلّ الملموس الذي يؤدّي الى الاستقرار، فيما يتعلّق بالمشكلة الداخليّة والخارجيّة كذلك، يتطلّب معالجة مجمل أضلاع المثلّث الانفصاليّ وبشكل جذريّ جدًا. وفي حالة الأقلّيّة الكاثوليكيّة الإيرلنديّة، لا يمكن الاكتفاء بالمطالبة بـ«الشراكة في مصادر القوّة» داخل شمال إيرلندا، بل بروز «عامل» إيرلنديّ في غاية الشموليّة. اتّفاقيّة السلام ـ اتّفاقيّة بلفاست (نيسان 1998) ـ مثلاً كانت بمثابة تسوية تعالج كلّ رؤوس المثلّث/ المربّع الانفصاليّ ـ وكانت تشمل تنازلاً من جميع الأطراف، فهي اتّفاقيّة نهائيّة من نوع خاصّ ـ اتّفاقيّة إطار مغايرة لاتّفاقيّة أوسلو التي لم تكن إلاّ مقدّمة لاتّفاقيّات مرحليّة يليها اتّفاق نهائيّ غامض. ومع ذلك، ليست تلك اتّفاقيّة بلفاست نهائية تشمل اتّفاقًا على وضع ثابت يسري الآن بعد توقيع اتّفاقيّة السلام. وبعبارة أخرى، لا نتحدّث هنا حول اتّفاق يغيّر الوضع الراهن فقط، بل اتّفاق ينظّم، بشكل كامل، حدودَ

الحراك أو التغيير المحتمل في المستقبل (وهو حراك غير مؤكّد الحدوث)– لكن هنالك بلورة لاتّفاق مسبق بخصوص التعامل مع هذه الحراكيّة، هذا إذا ما توافرت شروط معينة Y و X. كانت الحكمة من وراء هذه الاتّفاقيّة حمايةً «ذات اتّجاهين»: احترام مؤسّسات الجزيرتين والالتزامات في مجال حقوق الإنسان وحقوق الأقلّيّة، وتنظيم منطقة حدوديّة واحدة مختلف عليها للحيز الجغرافيّ القوميّ القائم بين القوميّتين الإيرلنديّة والبريطانيّة. هذا بعكس الخلاف على كلّ المساحة القوميّة.
كانت هناك أيضًا الأبعاد الجغرافيّة، مثل وجود حيز جغرافيّ منفصل عن الجزيرة البريطانيّة بواسطة البحر الإيرلنديّ، فهناك 57 مليون بريطانيّ لا يهتمّون بشكل خاصّ بمسألة طابع السيطرة على 800 ألف بروتستانتي / بريطانيّ يقطنون في شمال إيرلندا.

المواطنة المزدوجة الممنوحة كإمكانيّة اختيار بالنسبة لجميع سكّان شمال إيرلندا
فيما يلي سنتطرق الى التطوّرات التي حدثت في مجالين مهمّين هما: آليّة المصادقة في الاستفتاءات الشعبيّة؛ ومسألة «الأغلبيّة البروتستانتيّة» كما انعكست في اتّفاقيّة بلفاست 1998.

تفاصيل الاتّفاقيّة ـ اتّفاق بلفاست، نيسان 1998

**أ. تطوّرات دستورية**

- تغيير الدستور الإيرلنديّ ـ محو المطلب الإيرلنديّ بالسيطرة على جميع مساحة الجزيرة الإيرلنديّة. وجعل موضوع الوحدة مشروطًا بموافقة الأغلبيّة في شمال إيرلندا.
- تغيير التشريع البريطانيّ بخصوص شمال إيرلندا (لاحقًا).
- تغيير القانون في الدولتين وفي شمال إيرلندا بخصوص حماية حقوق الإنسان: حقوق الفرد وحقوق الأقلّيّات القوميّة.
- سريان مفعول ميثاق حقوق الإنسان الأوروبيّ داخل الدول ـ نوع من الرقابة الدستوريّة على التشريع في ويست مينيستر (Westmister) وفي ستورمونت ـ برلمان شمال إيرلندا.

أضف الى ذلك، مصادقة الدولتين مجدّدًا على الميثاق الأوروبيّ المتعلّق بحماية الأقلّيّات القوميّة.

**ب. التطوّرات المؤسّساتيّة**

- على الصعيد الداخليّ في شمال إيرلندا: حكومة تقاسم القوّة ـ نمط يعتمد على الإجماع في شمال إيرلندا.
- ائتلاف كبير، بالاضافة إلى اتّخاذ قرارات مفصليّة في البرلمان من خلال إحدى طريقتين: موافقة الأغلبيّة في صفوف المندوبين الوحدويّين والمندوبين القوميّين؛ أو اتّخاذ قرار بأغلبيّة خاصّة 60% لأعضاء المؤتمر، الذين يضمون 40% على الأقلّ من ممثّلي كلّ من المجموعتين.
- مؤسّسات ذات وزن اكبر في مجالات الدفاع عن حقوق الإنسان ومكافحة التمييز في مرافق المجتمع المدنيّ. مأموريّة حقوق الإنسان ذات الصلاحيّات الواسعة (بسبب حالة «الأقلّيّة المزدوجة»)، التغيير ـ كتوحيد الجزيرة مثلا ـ سيعود بالفائدة على من هم أغلبيّة في الوقت الراهن (الوحدويّين).
- تغيير في مبنى الشرطة في شمال إيرلندا.
- انتخابات نسبيّة بصيغة أكثر تطوّرًا من تلك التي كانت سارية في شمال إيرلندا منذ العام 1973.

**مؤسّسات الشمال ـ الجنوب**

«المركّب الإيرلنديّ»: مواضيع تعاون بين حكومة إيرلندا وحكومة شمال إيرلندا في بعض المجالات التي لا يستهان بها.

مؤسّسات الجزيرتين:

«المركّب الإيرلنديّ»: مواضيع بحث مهمّة بين بريطانيا وإيرلندا (من خلال مشاركة وزراء حكومة شمال إيرلندا)، في مجالات لم تُنقل بها الصلاحيّة إلى حكومة شمال إيرلندا ـ الجهاز القضائيّ، السجون والشرطة في شمال إيرلندا. الالتفاف على فيتو (حق النقض) محتمل لمجتمع الأغلبيّة في شمال إيرلندا.

**انتصار مبادئ أساسيّة ديموقراطيّة، ومنها «مبدأ الأغلبيّة» الديموقراطيّ**

شمال إيرلندا: سيدعي بعض الجمهوريّين أنّ وحدة الاعتبار الصحيحة لتقرير المصير هي شعب جزيرة إيرلندا، بينما سيدعي المجتمع الوحدوي أنّ هذه الوحدة هي شعب شمال إيرلندا. الاتّفاق بين حكومات بريطانيا وإيرلندا، منذ توقيع الاتّفاقيّة، ينصّ على أن شعب شمال إيرلندا هو «الوحدة» المعرَّفة لهذا الغرض. الطريقة التي حصلت بها اتّفاقيّة بلفاست على موافقة كانت عَبر إجراء استفتاءين في آن واحد في شطري

الجزيرة. عَقْد الاستفتاءين في الوقت ذاته مكن من القول إنّ شعب جزيرة إيرلندا وافق على التوحيد فقط من خلال الاتّفاق الذي سيتمّ إنجازه بطرق هادئة. ساعد هذا الامر في إزالة الشرعيّة عن المواقف الجمهوريّة المتطرّفة التي ادّعت أنّ منح حقّ تقرير المصير لشمال إيرلندا يبرّر استعمال العنف، لأنّه منذ البداية تقرَّر ان تكون منطقة الشمال ذات أغلبيّة وحدويّة.

## المقابل / التنازل الإيرلنديّ

تغيير الدستور بخصوص توحيد الجزيرة: شطب المطالبة بالحق على كلّ أجزاء الجزيرة. التوحيد مشروط بموافقة الأغلبيّة في شمال إيرلندا. الأمّة الإيرلنديّة لا ترتبط بالجزيرة الإيرلنديّة فقط، بل بكل من هو من اصل إيرلنديّ (الشتات الإيرلنديّ). يتمّ استبدال المفهوم القديم للقوميّة الإيرلنديّة، ذات الأسس الغاليّة والكاثوليكيّة، بمفهوم يعترف بالتقاليد وبالهُويّة الوحدويّة. ها نحن أمام مفهوم شموليّ للقوميّة التي تتخطى في هذه الحالة الحيّز الجغرافيّ والولاء، ولكن دون اتّباع منهج انفصاليّ، وسيتحوّل سكّان شمال إيرلندا إلى جزء من إيرلندا الموحَّدة إذا أرادوا ذلك، إضافة إلى مواطني الجمهوريّة.

## التزامات في مجال حقوق الفرد وحقوق الأقلّيّات القوميّة

في المقابل: إلغاء التشريع البريطانيّ الذي يربط شمال إيرلندا بالمملكة المتّحدة (1920، 1973) بحيث يكون تصويت الأغلبيّة في شمال إيرلندا على عدم رغبتها في البقاء جزءًا من المملكة المتّحدة، وعلى رغبتها في أن تصبح جزءًا من إيرلندا موحّدة، ساري المفعول بشكل مباشر.

القدرة على التمسّك بمواطَنة مزدوجة (بريطانيّة وإيرلنديّة)، في الحاضر والمستقبل. مواطنة مزدوجة ممكنة: مواطنة بريطانيّة وإمكانيّة مفتوحة لاختيار مواطنة إضافيّة ـ إيرلنديّة.

## تسوية ديناميكيّة بخلاف التسوية الدائمة

تبقي هذه التسوية المجال مفتوحًا لتغيير الوضع في المستقبل ـ توحيد إيرلندا. استجابة جزئية للطموح الجمهوريّ التاريخيّ. زد على ذلك أنّ التسوية تحوي بين طيّاتها حكمة مختلفة المصدر: التسوية مبنيّة بشكل تأخذ فيه إيرلندا على عاتقها

الالتزام بحقوق الإنسان وحقوق الأقلّيّات القوميّة، فإذا وُحِّدت الجزيرة بالطرق السلميّة، ستسبق ذلك بلورةُ الحماية «للأقلّيّة البروتستانتيّة» التي ستتكوّن داخل الجزيرة الموحَّدة. إضافة الى ذلك، ثمّة ترتيبات مؤسّساتيّة أخرى تحمل الدلالات ذاتها؛ على سبيل المثال: مؤسّسات الجزيرتين (مؤسّسات بريطانيا وإيرلندا) ـ التي توفّر اليوم الحماية للأقلّيّة الكاثوليكيّة في شمال إيرلندا ـ تضمن الحماية والتدخل البريطانيّين في حالة حصول تغيير على مستوى السيادة في شمال إيرلندا.
إضافة الى ذلك، كان ثمّة تنازل دائم وثابت عن استعمال العنف لتحقيق التغييرات السياسيّة وعمليّة نزع الأسلحة من المليشيات المسلّحة (ما زالت المشاكل قائمة في هذا المجال).

النقطة الأخيرة التي أنوي التطرّق اليها في هذه المداخلة هي: هل يجب تبنّي تسوية ثنائيّة القوميّة على هذا الغرار في إسرائيل؟

إجابتي عن هذا السؤال بالسلب. هنالك، في الوقت الحاضر على الأقلّ، ملامح للفروقات بين الحالة الشمال ـ إيرلنديّة والحالة في إسرائيل / فلسطين. هنالك ملامح خاصّة ومميّزة للتسوية في شمال إيرلندا لا تناسب إسرائيل. هذه الملامح التي تسود في إيرلندا هي:

أ. حالة خاصّة من ثنائيّة القوميّة: منطقة حدوديّة مشتركة للهُويّات القوميّة ذات الصلة، وتأييد شديد لدول الأمّ.
ب. غياب خيار التقسيم في شمال إيرلندا.
ج. العلاقات الديموغرافيّة هناك ـ 42% التي تشكّلها الأقلّيّة الكاثوليكيّة ـ الإيرلنديّة.

**صعوبات الموازاة مع إسرائيل ـ بنصّ أكثر إسهابًا**

يصل الطرفان في شمال إيرلندا إلى تسوية ثنائيّة القوميّة، تسوية تنصّ على الشراكة في مصادر القوّة. ألا يعمل هذا الأمر على تقوية ادّعاء المعارضة الفلسطينيّة المؤيّد لثنائيّة القوميّة؟ هل تشير تلك التسوية إلى الاتّجاه الذي يجدر بنا السير نحوه؟
تنبع معارضتي للحلّ الثنائيّ القوميّة في الحالة الإسرائيليّة ـ الفلسطينيّة من أسباب عدّة. لكنّي أودّ التركيز هنا على سبب أساسيّ واحد، يمكن وصفه بالعملي (البرغماتيّ)، وهو توقّعي الذي مفاده أنّ المعارضة للإطار ثنائيّ القوميّة في صفوف

اليهود قويّة لدرجة أنّ النضال من أجل تحقيقه ـ بدل برنامج التقسيم ـ سيكون كفيلاً بتأخير التقسيم الى دولتين، وبمواصلة حتميّة لدائرة سفك الدماء لسنوات قادمة عديدة.

السؤال الذي سيطرح بخصوص ادّعائي البرغماتيّ هذا: لماذا لا يُقْنِع مثالُ شمال إيرلندا بتبنّي الاتّجاه المعاكس؟ هاكم نموذجًا ثنائيّ القوميّة يتكلّل بالنجاح بالرغم من المعارضة العميقة في صفوف الأغلبيّة البروتستانتيّة.
الإجابة أنّ المقارنة غير السطحيّة تكشف عن ثلاثة فروق جوهريّة:

الأوّل: أنّ الأقلّيّة هناك ليست 20% كما الأمر هنا، بل تفوق الـ 40%.

الثاني (وهو الأهمّ): أنّ الصراع يدور هناك بين مجموعتين قوميّتين، لكلّ منهما دولة قوميّة: بريطانيا وإيرلندا. ويتشارك الشعبان البريطانيّ والإيرلنديّ في إقليم واحد (وهو شمال إيرلندا)، وليس كل المساحة المشتركة للدولتين معًا. تستمر اثنتاهما في الوجود كدولتين قوميّتين، وتقيمان نظامًا خاصًّا مشاركًا على مساحة محدّدة وجزئيّة. ينبع جزء من هذا الاتّفاق من الدرجة المتدنّية من الاكتراث التي يبديها 57 مليون بريطانيّ بـ 800 ألف بروتستانتيّ شمال إيرلندا أو في أراضيها. في المقابل، هنا في إسرائيل / فلسطين، نتحدّث من خلال التسوية ثنائيّة القوميّة عن أمر مغاير كلّيًا. إذ يؤثر هذا الاقتراح، بشكل راديكاليّ، على جميع اليهود في إسرائيل، ويتعلّق بكل مساحة إسرائيل لا بجزء منها. المقترح ثنائيّ القوميّة ينصّ على تحويل إسرائيل كلّها من دولة يهوديّة إلى دولة ثنائيّة القوميّة. والمعارضة لهذا المقترح بطبيعة الحال أوسع بكثير.

الثالث: أنّ ما يمنع انهيارَ التسوية ثنائيّة القوميّة في شمال إيرلندا هو أنّ دولتي القوميّة ـ بريطانيا وإيرلندا ـ تؤيدانه، وتضغطان في الوقت ذاته على المجتمعات القوميّة في الشمال في سبيل تنفيذه.
بكلمات أخرى، القياس بحسب حلّ الصراع في شمال إيرلندا ليس ملائمًا بما فيه الكفاية للواقع الإسرائيليّ ـ الفلسطينيّ.

# ماهيّة الحقوق الجماعيّة وظروف تحقيقها

**محمد دحلة**

شاع، في السنوات الأخيرة، خطاب الحقوق الجماعيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. والحقيقة أنّ الحديث عن هذا الموضوع بدأ في بداية الستّينيّات، ونادى بضرورة المطالبة بحقوق جماعيّة للأقلّيّة، وعدم الاكتفاء بحقوق فرديّة فقط. كان لهذا التطوّر أسباب عديدة سوف أتطرّق اليها في البداية. بعدها سأدخل في ماهيّة الحقوق الجماعيّة وفق المعروف والمتعارف عليه. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: هل هناك مفهوم واحد ووحيد للحقوق الجماعيّة معرَّف في القانون الدوليّ والتجربة العالميّة؟ والسؤال الثاني: هل نحن، بوصفنا أقلّيّة قوميّة، متّفقون حول الحقوق الجماعيّة التي نريدها؟ وإن اتّفقنا، فهل نتّفق حول جوهر هذه الحقوق، وحول أيّ الحقوق الجماعيّة نريد، وعلى كَيفية الاستفادة منها؟

أعتقد أن هذه الإشكاليّة هي الأهمّ عند الحديث عن الحقوق الجماعيّة. لكن قبل الدخول في بحث ماهية الحقوق، لا بدّ من التطرّق إلى أسباب هذا التحوّل الذي يتجسّد في الانتقال من المطالبة بالحقوق المدنيّة للأفراد، وعلى رأسها حقّ المساواة، إلى الحديث عن الحقوق الجماعيّة. وهنا أبدأ بالقول إنّ ما يحصل عندنا، في هذا الباب، جزء من سيرورة عالميّة في موضوع الأقلّيّات بدأت في فترة تاريخيّة سابقة، ولكنّها ما زالت تتفاعل رغم مضيّ سنين طويلة، وسأعرضها باختصار لضيق الوقت. بعد الحرب

العالميّة الأولى، شُكِّلت عصبة الأمم. وكان من أهدافها حماية الأقلّيّات؛ مما يعني ـ ضمنًا ـ الاعتراف بالأقلّيّات وبوجودها. استحدثت عصبة الأمم نظامًا خاصًا لحماية الأقلّيّات، وذلك بواسطة اتّفاقيّات دوليّة وُقِّعت بين الدول في مرحلة ما بعد الحرب العالميّة الأولى.

طُرح في فترة الحرب العالميّة الثانية، ادّعاء جِدّيّ مُفاده أنّ بعض الدول، وعلى رأسها ألمانيا النازيّة، استغلّت الموادّ الواردة في نظام حماية الأقلّيّات لتبرير نزعتها العدوانيّة. وبعد الحرب العالميّة الثانية وخسارة ألمانيا، انهارت عصبة الأمم، وانهار معها نظام حماية الأقلّيّات كمجموعة لها كيان اعتباريّ قانونيّ حسب القانون الدولي. وبدأ التحول بعد الحرب العالميّة الثانية إلى ما يسمّى بحقوق الفرد أو حقوق الأفراد. كان هناك ادّعاء سائد حينها مُفاده أنّه، منذ ذلك الوقت فصاعدًا، ينبغي تفادي الحديث عن حقوق الأقلّيّات بسبب حساسيّة الموضوع وخطورته كما تجسّدتا خلال الحرب، وخشيةً من سوء استخدام هذا الموضوع من قبل دول مختلفة، وخشية استغلاله لشنّ هجمات ضد دول أخرى بحجّة حماية بعض الأقلّيّات فيها. وبرز ادّعاء آخر، منطلقاته مختلفة تمامًا، ملخَّصه أن لا حاجة إلى الحديث عن حقوق الأقلّيّات كمجموعات في نظام ديموقراطيّ ليبراليّ حينما تتوافر جميع الحقوق الفرديّة لجميع المواطنين (بما فيها الحقّ في المساواة) . فإحقاق حقوق الأفراد بالكامل سَيَفي بالغرض ويوفّر المطلوب لجميع المواطنين داخل الدولة دون تمييز. ويذهب الادّعاء إلى أنّ النظام الليبراليّ يضمن لكلّ مواطن الحقّ في: التعبير عن الرأي؛ العمل؛ الإضراب؛ التظاهر؛ إقامة الجمعيّات والمؤسّسات والأحزاب؛ المساواة بين الأفراد على نحو يحظر التمييز بين مواطن وآخر. ويؤكّد الليبراليّون أنّه في هذه الحالة تختفي الحاجة إلى الحديث عن حقوق جماعيّة للأقلّيّات.

ساد هذا الوضع بعد الحرب العالميّة الثانية كما ذكرنا. وفي سنة 1948، السنة التي تحوّلنا خلالها، بين ليلة وضحاها، من شعب شبه سيّد في وطنه، إلى أقلّيّة قوميّة، وُضع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. لم يتحدّث الإعلان عن حقوق الأقلّيّات كمجموعة، ولم يتطرّق إليها بشكل من الأشكال. كان هنالك اقتراح لإضافة مادّة في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان تضمن حقوق الأقلّيّات، لكنّ الاقتراح رُفِض. كان هذا على خلفيّة النظرة القائلة إنّه منذ الآن فصاعداً يجب الاكتفاء بالحقوق الفرديّة، وذلك منعاً لتفسّخ المجتمعات، وتلافيًا لإساءة استخدام موضوع حقوق الأقلّيّات في

العلاقات بين الدول. بقي هذا الوضع على ما هو عليه حتى سنة 1966، حين تبنّت المحافل الدوليّة ميثاقين معروفين: الأوّل هو «العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق السياسيّة والمدنيّة»؛ والثاني هو «العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة». يتناول الميثاق الأوّل الحقوق المدنيّة والسياسيّة، وقد جاء في المادّة 27 منه: «لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقلّيّات إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة، أن يُحرَم الأشخاص المنتسبون إلى الأقلّيّات المذكورة من حقّ التمتّع بثقافتهم الخاصّة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم». ولكن يجب أن نتذكّر أنّ الحديث هنا يدور عن حقوق للأفراد الذين ينتمون إلى الأقلّيّات الإثنيّة واللغويّة والدينيّة، لا عن الأقلّيّات وكأنّها ذات كيان اعتباريّ؛ أي أنّ الحقوق معطاة للأفراد الذين ينتمون إلى الأقلّيّات سويّة مع سائر أعضاء المجموعة. وبالتالي، فإنّ مثل هذا النصّ يشكّل عمليًّا نوعًا من التوازن بين النهج الذي بدأ يظهر حينذاك، والذي يدعو إلى وجوب إعادة الاعتبار للحقوق الجماعيّة للأقلّيّات، وبين النهج السائد (وعلى رأس المؤيّدين له الولايات المتّحدة الأمريكيّة) والذي يدعو إلى ضرورة اعتماد المنحى الليبراليّ الداعي إلى ضمان الحقوق الفرديّة فقط لا غير. وقد لا يكون الموقف الأمريكيّ إلاّ نتيجة كون الولايات المتّحدة بوتقة تحاول مؤسّستها أن تصهر في مجتمع واحد مجملَ الإثنيّات والأقلّيّات التي تهاجر إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة. ويجب أن نتذكّر أنه، على مدى هذه السنوات، أي منذ وضع نظام عصبة الأمم ونظام حماية الأقلّيّات، حتّى بداية التسعينيّات، لم يرد في أيّ ميثاق دوليّ المصطلحُ «الأقلّيّة القوميّة»، ولهذا أسباب عديدة نشير إلى سببين أساسيّين منها:

**الأوّل**: إنّ الأقلّيّة القوميّة، بحكم طبيعتها، تذكّر أو تلمّح بالمطالبة بحقّ تقرير المصير، أو هي قريبة من ذلك. فقد خشيت الدول من تعريف «الأقلّيّة القوميّة» ومن أن ينطبق التعريف على مجموعة تسكن داخلها، لأنّها ربّما كانت ستواجه، في هذه الحالة، مطالبة الأقلّيّة القوميّة أو مَن يمثّلها بأن تتمتّع بحقّ تقرير المصير، ثم بالاستقلال والانفصال عن الدولة.

**الثاني**: تشير الأدبيات العالميّة إلى حساسيّة الخوض في تعريف الأقلّيّة في ذلك الحين بسبب انتشار الأقلّيّات اليهوديّة في العديد من دول أوروبا والعالم. وكان السؤال: هل تعريف الأقلّيّة القوميّة الذي كان مطروحًا للنقاش في حينه ينطبق على الأقلّيّات

اليهوديّة الموزّعة في العالم ؟ لذا، امتنعوا عن صياغة تعريف في أيّ ميثاق دوليّ. هذان السببان هما الأهمّ، كما تبيّن الأدبيات الحقوقيّة المتعلّقة بالأقلّيّات في العالم.

في التسعينيّات، طرأ تحوّل على موضوع حقوق الأقلّيّات وإعادة الاعتبار للحقوق الجماعيّة للأقلّيّات في العالم. نبع ذلك من أسباب كثيرة، أهمّها: انهيار الاتّحاد السوفييتيّ وظهور مجموعات إثنيّة وعرقيّة في ما كان يسمى جمهوريّات الاتّحاد السوفييتيّ التي بدأت تطالب بحقوق جماعيّة، أو باستقلال او ببحث حقّها في تقرير المصير، وما إلى ذلك من أمور (كجمهوريّات البلطيق التي انهارت أنظمتها، وإقليم الشيشان وهو في ذروة حرب مع الدولة الروسيّة) وغيرها. يضاف إلى هذا ما حصل في يوغوسلافيا (سابقًا) بعد أن اندلعت الحرب الأهليّة بين المجموعات الإثنيّة المختلفة داخل الرابطة اليوغوسلافيّة. كردَّة فعل على ما حصل في أوروبا، بدأت نهضة في مجال القانون الدوليّ انعكست في تبنّي مواثيق تهتمّ أو تختصّ بحقوق الأقلّيّات كأقلّيّات، وتمنحها صفة اعتباريّة حسب القانون الدوليّ. لن أورد هنا جميع المواثيق، بل سأكتفي بذكر أهم اثنين من بينها (لأهميّتهما للسياق الفلسطينيّ داخل إسرائيل)، وهما:

- إعلان الأمم المتّحدة عام 1992 بصدد حقوق الأفراد المنتمين إلى أقلّيّات قوميّة أو إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة. ولا بدّ من الانتباه إلى أنّ المصطلح «أقلّيّة» عاد الى التداول ثانيةً.
- العهد الأساسيّ للدفاع عن الأقلّيّات القوميّة للاتّحاد الأوروبيّ عام 1995.

كان لهذين الميثاقين كبير الأثر في تغيير النظرة إلى الأقلّيّات في العالم وعودة الحديث عن الأقلّيّات القوميّة وحقوقها. وتندرج مسألة الفلسطينيّين في إسرائيل، حسب رأيي، ضمن هذا التطوّر العالميّ، وإن كان للتحوّلات الداخليّة هنا الأثر في طرح المسألة على خانة الحقوق الجماعيّة للأقلّيّات. يمكننا القول إنّنا كنّا جزءًا من هذه التجربة التاريخيّة، أو تأثّرنا بعض الشيء بما يحصل في العالم للأقلّيّات، واستفدنا من تجربتها ومن الاتّفاقيّات الدوليّة الخاصّة بها. منحَنا التحوّلُ العالميّ المشار إليه الثقةَ بالنفس ونقطة للارتكاز عليها للمطالبة أيضًا بحقوق جماعيّة بشكل لا يقبل أكثر من تأويل واحد. هذا من حيث النظرة التاريخيّة إلى الحديث عن الحقوق الجماعيّة للأقلّيّات في العالم؛ إذ يمكننا أن ننظر إلى الموضوع من خلال علوم السياسة أو علوم الاجتماع، وهذا ما أتركه لباحثين آخرين.

من أهمّ ما دفع إلى الحديث عن الحقوق الجماعيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل تعريفُ إسرائيل لنفسها كدولة يهوديّة، في بعض الأحيان، أو دولة الشعب اليهوديّ في أحيان أخرى. ولا تزال إسرائيل تدافع عن الوجه اليهوديّ لها كدولة، وما زالت النخب السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة في إسرائيل تفكر في حماية الطابع اليهوديّ الشامل للدولة غير مكتفية بحمايته المتكرّرة في القانون. وهنا أودّ أن أحيطكم علمًا بأنّني وجدت أنّ هناك أكثر من 90 قانونًا تتطرّق، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى موضوع الطابع اليهوديّ للدولة بقصد تكريسه، من بينها: قانون أهداف التعليم؛ قانون الـ «كيرن كيميت»؛ قانون الوكالة اليهوديّة؛ قانون العودة؛ قانون أساس الكنيست؛ وقانون سلطة الإذاعة ـ 1965 (الذي يذكر ضمن أهدافه إقامة علاقة بين اليهود هنا واليهود في المهجر والشتات). وهناك قوانين لا تتحدث عن الطابع اليهوديّ صراحةً، ولكنّها لا تنطبق إلاّ على اليهوديّ، مثل «صندوق بن تسفي» («קרן בן צבי»)،[9] وهو صندوق قانونيّ أهدافه المحافظة على التراث اليهوديّ وتوطيد العلاقة مع الشعب اليهوديّ في الخارج وما إلى ذلك. يضاف إلى كلّ هذا تحصين يهوديّة الدولة في قرارات المحكمة العليا وفي النهج الرسميّ للحكومات المتعاقبة.

أعتقد أنّه من الطبيعيّ، في دولة تعرّف نفسها كدولة يهوديّة، أو دولة الشعب اليهوديّ، أن تنبري الأقلّيّة التي لا تنتمي إلى هذه المجموعة (اليهوديّة) قائلةً: «نحن لا نريد أن نذوب كأفراد في هذا الفلك ذي الطابع اليهوديّ، ونطالب بحقوق جماعيّة كمجموعة قوميّة». بل إنّه حتّى في دول تحترم المواطَنة ولا تعرّف نفسها على أنّها دولة لمجموعة عرقيّة أو إثنيّة أو دينيّة بعينها، مثل الولايات المتّحدة التي تعتبر نفسها دولة «بوتقة» (تصهر الأقليات فيها محوّلةً إياها الى مجموعة واحدة)، نجد الأقلّيّات قد بدأت «ترفع رأسها» وتطالب بحقوقها كأقليّات ثقافيّة أو عرقيّة أو دينيّة. إضافة الى ذلك، إنّ تجربة الفلسطينيّين في البلاد ساقتهم الى نتيجة مفادها أنّ مصطلح المواطنة أفلس وليس ذا معنى حقيقيّ. فالعربيّ يُعتبَر حاضرًا غائبًا حتى حسب القانون، وحسب قرارات المحاكم الإسرائيليّة في كثير من الأحيان. وبعد أحداث أكتوبر، ثبت كذلك أنّ حياته، لا حقوقه فقط، تفتقد إلى أيّ قيمة.

ثمّة سبب آخر دفع إلى طرح موضوع الحقوق الجماعيّة، يتلخّص في ردّة فعل المواطنين العرب على تعامل المؤسّسة الحاكمة الإسرائيليّة معهم على أنّهم ينتمون

9. قانون ياد يتسحاك تسفي ـ 1969.

إلى أقلّيّات طائفيّة، وفق المفهوم السائد في إسرائيل، وليسوا أقلّيّة قوميّة. السياسة الرسميّة في هذا الأمر واضحة؛ فهي تقسّم الأقلّيّة العربيّة إلى مسلمين ومسيحيّين ودروز وبدو، بل ويتمّ فصل الدروز عن الأقلّيّة العربيّة، لا بتعريفهم كدين فقط، وإنما كأقلّيّة قوميّة منفصلة أو قوميّة في حدّ ذاتها، وذلك إمعانًا في فصلهم عن مجموعة انتمائهم العربيّة. ردًا على هذه السياسة، بدأنا نحن العرب نتبنّى النظرة الداعية إلى وجوب أن نتعامل مع أنفسنا كمجموعة واحدة، وأن نطالب الدولة بأن تعاملنا على أنّنا كذلك، خوفًا من أن نتحوّل إلى شظايا أقلّيّات، أو شظايا شعب لا صفة اعتباريّة لها حسب القانون الدوليّ، ولا حقوق لها كمجموعة.

وثمّة سبب آخر مهمّ لا يمكن إغفاله، هو اتّفاقيات أوسلو. كُتب الكثير عن هذا الموضوع، وهناك تحليلات مختلفة. ولكن يمكن القول إنّ أوسلو أدّت إلى نتائج عديدة ومتناقضة لافتة للنظر فيما يتعلّق بالفلسطينيّين داخل إسرائيل. أوّلاً، كان هناك انعتاق للمشاعر القوميّة دون خوف، فقد اتّضح الانتماء الوطنيّ والقوميّ للمجموعة دون أن ترتدع المجموعة عن إشهاره. كان ذلك بعد فترة طويلة اعتُبِر خلالها مَن يُعرِّف نفسه بأنّه فلسطينيّ شخصًا متطرّفًا.

بعد عمليّة أوسلو وقدوم م.ت.ف ورموز حركة التحرّر الفلسطينيّة الى الساحة الخلفيّة أو العمق الوجدانيّ للفلسطينيّين في إسرائيل، أي إلى الضفة الغربيّة وقطاع غزّة، صار التعبير عن المشاعر القوميّة ممكنًا. بعدها، جاءت فترة معيّنة سارت فيها الجماعة نحو الأسرلة، وذلك لأنّه بدا الأمر وكأن القضيّة الفلسطينيّة في طريقها إلى الحلّ، وأضحى مجال الحِراك الذي يتمتّع به العرب أرحب. وسرعان ما جاءت الصحوة من هذا الشعور الذي كان وهمًا. واتّضح أنّه لا مجال حقيقيًا للاندماج والانخراط في المجتمع الإسرائيليّ، لأنه ليست ثمّة «أُمّة إسرائيليّة» أو «شعب إسرائيليّ». وبالتالي، بدأ الالتفات إلى وضع الأقلّيّة الفلسطينيّة داخليًا. وهذا ما يمكن أن نصفه بحصر النضال القوميّ في بُعده المحلّيّ (Localization)، أي تضييق مساحته ليصير محلّيًا. مع إقامة السلطة الفلسطينيّة وتطوّر المحادثات السلميّة بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينيّة، خَفَتَ الحديث عن النضال القوميّ في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، وتولّد هناك نضال قوميّ محلّيّ تجسّد في الحديث عن حقوق جماعيّة قوميّة للفلسطينيّين داخل إسرائيل. وكان لذلك أسباب كثيرة أهمّها شعور الفلسطينيّين داخل إسرائيل بأنّ جميع الجهات أهملتهم في تصوّرات الحلّ. فهم لم يكونوا، أصلاً، جزءًا من عمليّة

أوسلو، ولم يُلتفَت إليهم، لا من الإسرائيليّين ولا من الفلسطينيّين. شعروا أنّهم هُمِّشوا وتُركوا بدون أيّة مشاركة. ورأوا من واجبهم العمل كي يصوّبوا رؤاهم أو يرتّبوا وضعهم الداخليّ، بما في ذلك ترتيب حقوقهم كمجموعة قوميّة داخل البلاد.

السبب الأخير ـ وقد يكون نتيجة ـ هو نموّ وتطوّر تيار سياسيّ جديد في إسرائيل، ألا وهو التيّار الوطنيّ الديموقراطيّ. قال هذا التيّار صراحة إنّ هيمنة الأغلبيّة اليهوديّة في الدولة هي أساس البلاء، وإنّه، بدون تغيير طبيعة العلاقة بين الأغلبيّة اليهوديّة والأقلّيّة العربيّة من الأساس، لا يمكن للأقلّيّة العربيّة الحصول على حقوقها. وهنا بدأت المطالبة صراحةً بالحقوق الجماعيّة. هناك من يدّعي أنّ هنالك تناقضًا ما ـ بين المطالَبة بالحقوق الجماعيّة وطرح الشعار «دولة جميع مواطنيها». لكن بدون أدنى شك، كان للتيار الوطنيّ دوره الكبير في طرح وتعزيز المطلب القائل بضرورة إحقاق حقوق جماعيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة داخل البلاد. قد تكون هناك أسباب أخرى لنموّ خطاب الحقوق الجماعيّة، لكنّي ارتأيت أن أشير إلى ما سبق منها.

ما معنى المطالبة بالحقوق الجماعيّة؟ وماذا نقصد حينما نقول «نريد حقوقًا جماعيّة»؟ يجب التمييز بين ما هو مذكور في القانون الدوليّ عن حقوق الأقلّيّات أو السكّان الأصلانيّين (Indigenous People) وبين حقوق شعب ما. فالحقوق القوميّة قائمة على محور تسبقها عليه في الترتيب الحقوقُ الفرديّة، وعلى رأسها الحقّ بالمساواة. بعد الحقوق الفرديّة والحقّ بالمساواة، نجد في المحطّة الثانية على المحور المساواةَ كحقّ جماعيّ، أي المطالبة بالمساواة كمجموعة، وحظر أيّ تمييز ضدّ مَن ينتمي إلى المجموعة بسبب هذا الانتماء (على سبيل المثال: منع عدم قبول أحد أعضاء المجموعة لعمل في مكان ما، أو في شركة ما، أو بيعه بيتًا، أو غير ذلك، لكونه ينتمي إلى الأقلّيّة أو المجموعة القوميّة). ولكن المطالَبة بالمساواة للمجموعة القوميّة، حسب مفهومنا للحقوق الجماعيّة، لا تعني المساواة التامّة مع الأغلبيّة اليهوديّة، وإنّما المساواة كحقّ جماعيّ لجميع أفراد الأقلّيّة سويّة. وهذا ما سنتحدّث عنه بالتفصيل بعد لحظات. وقد كان لمركز «عدالة ـ المركز القانونيّ لحقوق الأقلّيّة العربيّة» الدور الكبير في ازدياد زخم المطالبة بالمساواة الجماعيّة للأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة. الأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها التماس قدَّمه المركز إلى المحكمة العليا للمطالبة بميزانيّة العرب الفلسطينيّين داخل إسرائيل على أساس نسبتهم بين السكّان، وليس على أساس فرديّ فقط. كان هذا

عَبْر طرح قضيّة ميزانيّة وزارة الأديان المخصّصة للمجتمع العربيّ في بند المخصّصات للمقابر. توجّه المركز يومذاك إلى المحكمة العليا، باسم جميع الطوائف العربيّة (الإسلاميّة؛ المسيحيّة؛ الدرزية) التي تشكّل الأقلّيّة الفلسطينيّة، بطلب تخصيص ميزانيّة بنسبة 20% من ميزانيّة هذه الوزارة للأقلّيّة العربيّة التي تشكل النسبة ذاتها من عدد السكّان. وقد كانت الميزانيّة المخصّصة للأقلّيّة العربيّة في الواقع لا تتعدّى 1,86% . إلاّ أنّ المحكمة العليا رفضت الالتماس، لأنّه كان التماسًا عامًا يمتدّ على 50 سنة من التمييز والغبن التاريخيّين. ومما قاله القاضي ميخائيل حيشين في مداولات المحكمة- في محاولة للتهرّب من موضوع المساواة الجمعيّة - أنه لا بد من إثبات الاحتياجات، «فلا يكفي النظر الى نسبة العرب الفلسطينيّين داخل البلاد. يجب أن تثبتوا لنا ما هي الاحتياجات الدينيّة للمجتمع الفلسطينيّ أو الأقلّيّة الفلسطينيّة داخل البلاد». هذه حالة تهرّب واضحة من حالات كثيرة تمتاز بها المحكمة العليا في إسرائيل. حتى إنّ القاضي حيشين قال إنّه لا يكفي أن تقول «إنّ عشب الجار أخضر»، أي: بما أنّه لدى الجار عشب أخضر، فمن حقّك أن تمتلك مثله، بل يجب أن تثبت ما هي حاجتك إلى هذا العشب. عدنا في حينه وفحصنا الاحتياجات، وتوجّهنا إلى خبراء ومختصّين وعدنا إلى المحكمة العليا. ولكن على الرغم من ذلك رُفض الالتماس بادّعاء أنّه عامّ ولا يتركّز في فترة زمنيّة محدّدة. بعدها، وإمعانًا منّا في اختبار مفهوم المحكمة للحقوق الجماعيّة، تقدّم مركز «عدالة» بالتماس آخر يتعلّق بمخصّصات المقابر فقط من ميزانيّة وزارة الأديان. قبلت المحكمة الالتماس، وقالت إنّه يجب منح مخصّصات ملائمة حسب النسب المئويّة للسكّان*.

في المحطّة الثالثة على محور الحقوق، هناك المحافظة على الحقوق اللغويّة والدين. ماذا نقصد بهذه الحقوق؟ ما معنى الحفاظ على الحقوق اللغويّة والثقافيّة والدينيّة ؟ قد يكون واضحًا الحديث عن حقوق لغويّة ودينيّة، ولكن الحفاظ على الثقافة سؤال مهمّ. ماذا نعني بالثقافة وعن أي ثقافة نتحدّث، وكيف نحافظ على هذه الثقافة، وبأيّ طريقة؟ ومن هو المسؤول عن المحافظة عليها وأيّ نوع من الثقافة جدير بالمحافظة؟ وإلى ما هنالك من أسئلة.

اهتمّ القانون الدوليّ والباحثون الذين راقبوا تطوّر الأقلّيّات وحقوقها، وخاصّة

* قرار المحكمة العليا رقم 133 لعام 1999، عدالة ضد وزير الاديان وآخرون، **قرارات المحكمة العليا**، مجلّد 54، رقم 2، 164.

الحقوق الجماعيّة للأقلّيّات، بهذه الأسئلة وأشغلهم التساؤل: هل الدولة ملزمة بالحفاظ على هذه الحقوق؟ وهل على الدولة، كي تفي بواجبها حسب المادة 27 للعهد الدولي بخصوص الحقوق المدنيّة والسياسيّة لعام 1966، هل عليها أن تكون حياديّة، أي ألاّ تتدخّل وتترك الأقلّيّة تفعل ما تشاء، بمعنى أن تمارس حقّها في العبادة، وأن تستعمل لغتها وأن تطوّر ثقافتها كيفما شاءت؛ أم أنّ هنالك حاجة لأن تقوم الدولة بدور ما، كأن تقوم بتخصيص ميزانيّات لرعاية وتدعيم الحياة الثقافيّة للأقلّيّة العربيّة هنا، أو أن تقوم الدولة ببناء أكاديميّة لغويّة، أو جامعة عربيّة في حالة الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل؟ فهل إقامة جامعة عربيّة من واجب الدولة؟ هل هذا واجب من أجل الحفاظ على اللغة وعلى الثقافة ؟

كان الرأي السائد في البداية أنه يجب عدم التدخّل في شؤون الأقلّيّة. وفي الواقع كان هناك دائمًا الكثير من الدول التي تلجأ إلى منع الأقلّيّات حتّى من استعمال لغتها أو من ممارسة شعائر دينها وما إلى ذلك من الخصوصيّات الثقافيّة. قلنا إنّ النظرة السائدة بعد قيام الدولة دعت إلى عدم تدخّل الدولة، ولكن مع مطلع التسعينيّات، بدأت النظرة تختلف شيئًا فشيئًا، إلى أن قُبل الرأي القائل بوجوب أن تتّخذ الدولة خطوات إيجابيّة على أرض الواقع لتمكين الأقَلّيّة من المحافظة على ثقافتها وتطويرها، والمحافظة على اللغة وحماية المعتقد الدينيّ ورعاية شعائره. أمّا بالنسبة للغة العربيّة في إسرائيل، فإنّنا نقول دومًا إنّ الدولة ومؤسّساتها لا تحترم اللغة العربيّة، ولكن هناك سؤال وجيه يتعلّق بهذا الخصوص: هل الوضع القائم بالنسبة للغة العربيّة في إسرائيل يستوفي الواجبات المترتّبة على الدولة حسب القانون الدوليّ؟ نحن نعرف أنّ اللغة العربيّة في إسرائيل هي لغة رسميّة، ولكن ليس هناك، في أيّ موقع في الأدبيّات المتعلقة بالأقلّيّات، ما ينصّ على إلزام الدولة بأن تجعل من لغة الأقلّيّة لغة رسميّة. أغلب النظريّات تقول إنّه على الدولة أن تسمح للأقلّيّة باستعمال لغتها وتطويرها. ويقول الرأي الأكثر راديكاليّة إنّ على الدولة أن تقوم بخطوات إيجابيّة، وأن تخصّص ميزانيّات لتطوير لغة الأقلّيّة. في الوضع الراهن في إسرائيل، تعتبر الدولة اللغة العربيّة لغة رسميّة، لا لأنّ إسرائيل سنّت قانونًا في هذا الصدد، وإنما بسبب الإرث التاريخيّ الذي يعود إلى فترة الانتداب البريطانيّ. اذ اعتُبرت اللغة العربيّة، آنذاك، لغة رسميّة إلى جانب اللغة الإنجليزيّة. أما اللغة العبريّة، فكانت تستعمل في مناطق يسكنها اليهود في فلسطين فترة الانتداب. بعد قيام الدولة ألغي واجب الدولة اعتبار اللغة الإنجليزيّة لغة رسميّة. وبقي الوضع على ما هو عليه بالنسبة

للغة العربيّة. جرت محاولات عديدة منذ قيام إسرائيل لإلغاء مكانة اللغة العربيّة كلغة رسميّة، ولكن جميع هذه المحاولات واقتراحات القانون أو المشاريع بهذا الشأن في الكنيست فشلت.

المحطّة الرابعة على محور الحقوق الجماعيّة هي محطة المطالبة بحقوق للسكّان الأصلانيّين. وَ «السكّان الأصلانيّون» في هذا السياق لا تعني ما يسمّى بالعبريّة "ילידים". هنا، تظهر مرّة أخرى «سياسات اللغة»، ففي اللغة العبريّة يستعمل المصطلح "קבוצת ילידים"، أي الذين وُلدوا هنا، وهو استعمال لغويّ مقصود، يستهدف الامتناع عن القول «سكّان أصلانيون» ـ فلا يستعملون مثلاً المصطلح «السكّان الأصلانيّون» (אוכלוסיה מקורית) وهي الترجمة الصحيحة لـ (Indigenous Population)، وإنّما يستعملون: «مجموعة الذين وُلدوا هنا» (קבוצת ילידים). إذًا فالسؤال الأوّل الذي يطرح: ما هي المجموعة السكّانيّة التي تُعتبَر مجموعة السكّان الأصلانيّون؟ أمّا السؤال الثاني فهو: بأي الحقوق ينبغي أن تتمتّع هذه المجموعة؟ وهل الحقوق التي تستحقّها تختلف عن الحقوق التي تحصل عليها الأقلّيّات المعروفة، عرقيّة كانت أم إثنيّة أم لغويّة أم دينيّة، وما إلى ذلك من مجموعات؟

المواثيق الخاصّة بما يتعلّق بالسكّان الأصلانيّين قليلة. والمواثيق التي نتحدّث عنها تتناول، في الأساس، مواثيق منظّمة العمل الدوليّة التي صادقت عليها معظم دول العالم، والتي تتعلّق بحقوق السكّان الأصليّين[10]. ولا وجود في هذه المواثيق لتعريف متّفَق عليه واحد للمصطلح «السكّان الأصلانيّون». هناك اجتهادات مختلفة لتعريفه حسب القانون الدوليّ أو فقه القانون الدوليّ. التعريفات عديدة لكن أهمّ التعريفات تتحدّث عن مجموعة من السكّان لها ارتباط وثيق بجغرافيا ما، ونمط حياتها مرتبط بالجغرافيا التي تعيش فيها. وكذلك تتحدّث عن نمط حياة ما، أي عن تقاليد خاصّة أو حتّى قوانين تخوّل هذه المجموعات أن تدير شؤونها بذاتها. هل ينطبق هذا التعريف على الفلسطينيّين داخل إسرائيل؟ لا خلاف على أنّنا السكّان الأصلانيّون، لكن هل هذا التعريف المنصوص عليه في القانون الدوليّ ينطبق على السكّان الأصلانيّين (الفلسطينيّين) في إسرائيل؟ هناك نقاش حول هذا الموضوع. لا جدال في أنّ هذا التعريف ينطبق على الأقلّيّة العربيّة البدويّة (خاصة في النقب)، لأنّ جميع الأمور

10. منظمة العمل الدولية صادقت على «الاتفاقية رقم 196 بشأن الشعوب الاصليّة والقبليّة في البلدان المستقلة» في سنة 1989 (راجع الملحق). (المحرر)

التي قلناها عن الارتباط بالجغرافيا ونمط الحياة المرتبط بالطبيعة قائمة، وهناك قوانين وعادات خاصّة بالمجموعة الإثنيّة البدويّة في النقب.

المحطّة الخامسة على محور الحقوق الجماعيّة هي محطّة الحكم الذاتيّ – «الأوتونوميا». أنا لا أدّعي أننا قطعنا بالضرورة كل المحطّات آنفة الذكر كأقلّيّة قوميّة في البلاد، وأننا حيال ما تبقّى لنا منها في إطار الحقوق الجماعيّة. بدأت المطالبة بالحكم الذاتيّ (أو لنقل: طرحه كخيار لنا) في مطلع الثمانينيّات. والحكم الذاتيّ هو ممارسة المجموعة لحقوقها الجماعيّة بصيغة تتيح لهذه المجموعة مدى واسعًا من إدارة شؤونها كافّة بذاتها. ولكن هناك صيغ مختلفة من الحكم الذاتي: هنالك الحكم الذاتيّ الثقافيّ (وهذا موجود على نحو ما عندنا في السنوات الأخيرة)، وهناك الحكم الذاتيّ الإقليميّ (وهو حكم ذاتيّ على منطقة جغرافيّة معيّنة)؛ وهناك الحكم الذاتيّ الوظيفيّ (بمعنى قيام الدولة بمنح صلاحيّات معيّنة للمجموعة دون اعتبار للمكان الذي تعيش فيه).

هناك ثلاثة باحثين عرب ورابع يهوديّ بدأوا بالحديث عن هذا الموضوع قبل عقدين تقريبًا، وهم: بروفيسور ماجد الحاجّ؛ وعزمي بشارة (بشارة وزيداني1989؛ بشارة 1992)؛ وسعيد زيداني (زيداني 1990 أ، 1990 ب) وكلود كلاين (Klein 1987). في أواخر الثمانينيّات، بدأ الحديث عن حكم ذاتيّ للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. فقد دعا الحاجّ في إحدى المقالات التي نشرها، إلى إقامة مؤسّسات حكم ذاتيّ لإدارة شؤون الأقلّيّة الفلسطينيّة بشكل منفصل وبموافقة الدولة وكجزء منها، كخيار بديل لخيار الاندماج الذي فشل.
ادّعى بشارة أن الاندماج في الدولة اليهوديّة غير ممكن، كما أنّ الانفصال غير ممكن، وعليه فالحلّ هو الحكم الذاتيّ. كان ذلك في مقال نشره في حينه، طرح فيه رؤيته ودعا إلى التفكير في هذا الخيار. وقد أعلن أنه يفضل الحكم الذاتيّ الشخصيّ والثقافيّ. ولكن تكمن في هذه الصيغة إشكاليّة كبيرة تتعلق بمدى وضوح معنى الحكم الذاتيّ الشخصيّ والثقافيّ. حاول بشارة أن يشرح ما قصده، فقال إنه يقصد الحديث عن حكم ذاتيّ يشمل مجال التعليم، ومجال الإعلام، ومجال اللغة، وكان هناك حديث عن إقامة جسم سياسيّ أعلى أو مجلس تمثيليّ على أساس الخارطة الحزبية.
وتحدث د. سعيد زيداني عن صيغة متطوّرة من الحكم الذاتي تشمل السيطرة على الأرض، وقصد إقامة «كانتونات»، كما هو الحال في سويسرا. وبالنسبة الى الأقلّيّة

العربيّة في إسرائيل، تحدّث زيداني عن إقامة كانتون عربيّ من الجليل الى المثلث له حدود جغرافيّة محدّدة. هذا إضافة الى ما ذكره عن معنى الحكم الذاتيّ، والشخصيّ، والثقافيّ. تحدث زيداني أيضاً عن السيطرة على الأرض ومواردها، وعن حكم ذاتيّ في المجال الصحّيّ والخدمات المدنيّة والجماهيريّة، وكذلك عن إقامة جهاز شرطة محلّيّ يهتمّ بما يتعلق بالأمن الداخليّ لهذا الكانتون كما هو الحال في سويسرا. اذن لم يكتف سعيد زيداني بحكم ذاتيّ ثقافيّ، انما طالب بالحكم الذاتي الجغرافيّ مع حدود وسيادة ونفوذ. يُعتبر د. زيداني، في الواقع، من القلائل الذين يواصلون المطالبة، حتى هذا اليوم، بحكم ذاتي إقليميّ للأقلّيّة الفلسطينيّة في البلاد.

في السنوات الأخيرة تُطرح هذه المواضيع من جديد وخاصّة في مجال التعليم والثقافة. وكان حزب «التجمّع الوطنيّ الديموقراطيّ» أبرز الدافعين الى اثارة الموضوع من جديد. كان من بين طارحي الفكرة أيضاً أناس مهتمّون، في الأساس، بجهاز التعليم، رأوا في هذا الخيار حلاً لجميع معضلات جهاز التعليم العربيّ. اعتبر هؤلاء أن حكمًا ذاتيًا ثقافيًا سيتيح لنا تحديد أهداف التعليم العربيّ، ووضع مناهج التعليم للمدارس العربيّة، وتعيين معلّمين ومديرين ومفتّشين، وإدارة وتخطيط ميزانيّات للجهاز التعليميّ للأقلّيّة الفلسطينيّة في البلاد. لم يتطوّر هذا الطرح بما فيه الكفاية حتّى الآن، وأشير هنا إلى حقيقة أنه ليس ثمّة اتّفاق حول هذا الموضوع. ونسأل: إنْ تمّ الاتّفاق حول مفهومنا لمصطلح الحكم الذاتي الثقافيّ للأقلّيّة العربيّة في البلاد، هل سنتّفق على أهداف التعليم وعلى برامجه؟ أنا أشك في أنه سيكون هناك اتّفاق حول أهداف وبرامج التعليم. لا يعني هذا انني أقصد من هذه الاسئلة أن لا نطالب بحكم ذاتيّ ثقافيّ، إنّما أطرح هذه المعضلات والتساؤلات لأثير النقاش والتفكير. فنحن، كأقلّيّة عربيّة، ليس لدينا برلمان يحدّد أهداف التعليم وغاياته، وهذا في حدّ ذاته ليس سهلاً.

في إطار الحديث عن حكم ذاتي، لا بد من تناول طريقة أخرى للتعبير عن هذا الحقّ الجماعيّ أو الحقّ بحكم ذاتيّ للفلسطينيّين داخل البلاد. في الواقع هنالك بعض البوادر لوجود نوع معيّن لحكم ذاتيّ للفلسطينيّين داخل البلاد. تتمثل هذه البوادر، أوّلاً، في الحكم الذاتيّ الدينيّ (مع الأخذ بعين الاعتبار التغيير الأخير)، فما زال النظام المعروف بـ«نظام الملّة» ( أي النظام الذي يمنح كلّ أقلّيّة دينيّة، لا كلّ أقلّيّة قوميّة، حقّ إدارة شؤونها فيما يتعلّق بواقع الأحوال الشخصيّة ومحاكمها الدينيّة التي تطبّق القانون

الدينيّ بما يتعلق بها) سائدًا في إسرائيل حتى اليوم. يجب أن نتذكّر أنه، لدى الحديث عن حقوق جماعيّة، قد نكتشف وجود إشكاليّة جدّيّة لدى الأقلّيّة المطالِبة بها، فهل تعرّف نفسها بأنّها ديموقراطيّة أو ديموقراطيّة ليبراليّة عند وجود تناقض بين مفاهيم الأقلّيّة والمفاهيم الليبراليّة؟ وهل تتناقض مفاهيم الأقلّيّة أو تتعارض مع المفاهيم والقيم الليبراليّة؟ هناك من يدّعي وجوب إيجاد آليّة معيّنة لحلّ هذا التناقض بين تقاليد وممارسات وقواعد داخليّة تتبنّاها الأقلّيّة تتعارض مع وجهة النظرة الليبراليّة. لنأخذ، على سبيل المثال، مسألة المرأة لدى المجتمع البدويّ في النقب، أو تعدّد الزوجات لدى المسلمين، والتناقض بين هذين المفهوم/ القاعدة والعرف وبين المفهوم الغربيّ الليبراليّ الذي يقول بعدم تعدّد الزوجات. فمن ناحية تقول أنه يجب منح هذه الأقلّيّة حكمًا ذاتيًا معيّنًا لممارسة قوانينها وقواعدها وما تؤمن به. ولكن، من ناحية أخرى، هنالك مشكلة تتعلّق بحقوق الأفراد داخل الأقلّيّة التي تتمتع بالحكم الذاتيّ.

شهدنا كذلك، منذ منتصف السبعينيّات حتّى اليوم، بناء مؤسّسات يمكن أن تشكّل بداية لحكم ذاتيّ أو هيئات تمثيليّة تشكل مستقبلاً أساسًا لحكم ذاتيّ. كانت بداية هذه المؤسّسات بإقامة اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلّيّة، وبعدها إقامة لجنة قطرية للطلاب العرب، والاتّحاد القطري للطلاب الجامعيين العرب، واللجنة القطرية للدفاع عن الأراضي، وما الى ذلك من لجان وجمعيات. لم تقصد هذه الأجسام في حينه تنظيم الأقلّيّة العربيّة كأقلّيّة قوميّة للمطالبة بحقوق جماعيّة، بقدر ما استُعملت، في الأساس، كأدوات للحزب الشيوعيّ في ذلك الوقت، لتوحيد هذه المجموعة أو تلك وتوظيفها للنضال الحزبيّ. وفي العام 1982، انبثقت عن لجنة متابعة شؤون الأقلّيّة العربيّة في البلاد لجانٌ متخصّصة على رأسها «لجنة متابعة قضايا التعليم العربيّ».

منذ انتفاضة أكتوبر 2000، برز توجّه واضح يقول بضرورة إنشاء مؤسّسات تمثيليّة ومنتخبة للأقلّيّة الفلسطينيّة داخل البلاد. فهنالك من يدّعي وجوب انتخاب قيادة قوميّة للأقلّيّة الفلسطينيّة خارج الكنيست. ويتأسّس هذا الادّعاء على التجربة الأخيرة في الانتخابات لرئاسة الحكومة (2001). هنالك حركات سياسيّة، وعلى رأسها التجمع الوطنيّ وحركة أبناء البلد، تقول بضرورة إقامة برلمان عربيّ ينظم الجماهير العربيّة ويمثلها في علاقتها مع الدولة، لا بهدف الانفصال عنها. من جهة ثانية، يرفض الشقّ الذي يقوده الشيخ رائد صلاح من الحركة الإسلاميّة المشاركة في الانتخابات، ويقيم

بنية تحتيّة ومؤسّسات لجميع الأغراض، كنواة لحكم ذاتيّ لأفراد هذه المجموعة على الأقل. والهدف، كما يؤكّد الشيخ رائد صلاح، ليس إقامة بيت مسلم وبناء هُويّة إسلاميّة، بل إقامة مؤسّسات تعليمية وصحّيّة، ومؤسّسات رياضيّة وتربويّة وإعلاميّة. وقد أقيمت، حتّى الآن، مؤسّسات عديدة. منها مؤسّسات تعليمية خاصة، ومؤسّسات صحية خاصة؛ وهناك دوري رياضي خاص وهناك مؤسّسات تربويّة وإعلاميّة وإنسانيّة، وهناك طموح إلى إقامة مؤسّسات ماليّة للحركة الإسلاميّة. ولكنّها جميعًا ليست متطوّرة بما هو كافٍ. وفي أكثر من حديث للشيخ رائد صلاح، قال إنّ المجتمع بحاجة إلى أن يتحوّل إلى مجتمع منتج ويوفّر احتياجاته بذاته. يقودنا الحديث عن الحركة الإسلاميّة هنا إلى السؤال التالي: أيّ حكم ذاتيّ نريد عندما نتحدث عن حقوق جماعيّة (ولنفترض أنّنا وصلنا إلى اتّفاق حول رغبتنا في الحصول على الحكم الذاتيّ)؟ موقف الحركة الإسلاميّة، مثلاً، من هذه القضيّة سيكون مغايرًا لموقف أحزاب وتيّارات أخرى داخل البلاد. وسيكون الاختلاف حول شكل الحكم الذاتيّ الذي نريده، وحول: أيّ نوع من المؤسّسات نريد؟ وأيّة هُويّة نريد أن نعطي لهذا المجتمع أو لهذه المجموعة القوميّة؟

كلّ المحطات على المحور الذي ذكرناه أعلاه مذكورة في القانون الدوليّ، ونصوصه تقرّ بعضها بشكل أو بآخر. حتّى حقوق السكّان الأصلانيّين والحكم الذاتي منصوص عليها في القانون الدوليّ. أما المحطتان التاليتان: الدولة الثنائيّة القوميّة؛ والانسلاخ عن الدولة والانضمام الى دولة قوميّة أخرى مجاورة ـ فلم يتطرّق إليهما القانون الدوليّ. وسأخصّص ما تبقّى من هذه المحاضرة للحديث عن الخيار الأول الذي يثير اهتمام القوى السياسيّة الفاعلة على الساحة العربيّة، كما يثير اهتمام الباحثين، ولكن تناوله ما زال متواضعًا جدًا.

الحديث عن ممارسة الحقوق الجماعيّة عمليًّا بواسطة نظام دولة ثنائيّة القوميّة كان أصعب بكثير (أو ربما أكثر ندرة )في الحيز العام، وفي المحافل الجماهيرية، وحتى في الأدبيات التي كتبت عن هذا الموضوع. الفكرة في السياق الإسرائيليّ الفلسطينيّ طرحت بشكل أساسيّ في الدراسات وفي الأكاديميا، وفي بداية القرن العشرين بمبادرة حركة «بريت شالوم» اليهوديّة. بعد ذلك أُهمِل هذا الخيار ـ الدولة الثنائيّة القوميّة. في التسعينيّات، عاد بعض المفكّرين ليتحدثوا عن دولة ثنائيّة القوميّة. وكان أهمّ من تحدث عن هذا الموضوع نديم روحانا، وعزمي بشارة، وأسعد غانم. ففي

مقابلة لصحيفة «هآرتس» قال بشارة : «الحلّ العادل يكون فقط في إطار ثنائيّ القوميّة وحلّ الدولتين هو حلّ مؤقّت». نديم روحانا تحدث عن دولة ثنائيّة القوميّة داخل الخطّ الأخضر فقط، فهو يتحدث عن دولة فلسطينيّة في الضفة والقطاع وإقامة دولة ثنائيّة القوميّة داخل إسرائيل. ويكتب نديم روحانا في كتبه ومقالاته أن هذا، وإن لن يحدث في المستقبل القريب، هو نقطة ارخميدس او البوصلة التي يجب أن يتم السير بموجبها. أسعد غانم يتحدث عن دولة ثنائيّة القوميّة في كلّ فلسطين، اي دولة ثنائيّة القوميّة من النهر إلى البحر للشعبين، تتضمّن نوعًا معيّنًا من النظام الاتّحاديّ الذي يضمن مساواة بين المجموعتين القوميّتين، وحماية دستوريّة لحقوق كلّ مجموعة قوميّة، كذلك يكون لكلّ مجموعة قوميّة حق النقض (الفيتو) على بعض الأمور الجوهريّة التي قد تقرّرها المجموعة الأخرى.

فيما يتعلق بموقعنا الراهن على المحور المذكور، في اعتقادي لم نبتعد عن محطة الحفاظ على حقوق اللغة والحضارة والدين. هناك بوادر للحديث عن حكم ذاتيّ، كما أوضحنا أعلاه، ولكن على أساس المساواة الجماعيّة والحفاظ على الحقوق اللغويّة، والثقافيّة، والدين ـ كما جاء في المادة 27 للميثاق الدوليّ الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة. وهنالك محاولات لدفع قضيّة الحقوق الجماعيّة على جميع الصعُد. هناك في البرلمان محاولة لسن قوانين تلغي طابع الدولة اليهوديّ مثل المقترحات الخاصّة بإلغاء قانون «الكيرن كييمت»، وقانون «كيرن هيسود»، والوكالة الصهيونيّة، وما إلى ذلك من اقتراحات قدّمها عزمي بشارة. هناك اقتراحات قدّمها النائب محمد بركة تطالب بتعريف إسرائيل على انها دولة متعدّدة الثقافات لا دولة يهوديّة. أما الاقتراح المهمّ جدًا والثوريّ الذي قدمه عزمي بشارة، وأعتقد أنه صِيغَ في «عدالة»، فهو اقتراح لقانون أساس الأقلّيّة العربيّة كأقلّيّة قوميّة. هذا أكثر مشروع قانون يتحدث عن الأقلّيّة العربيّة كأقلّيّة قوميّة ويطالب بتأمين مكانة لها كأقلّيّة قوميّة، لها الحق أوّلاً بالمساواة على أساس فرديّ ليبراليّ، ولها كذلك الحقوق الجماعيّة. ويؤكّد هذا الاقتراح ضرورة الحفاظ على التراث والثقافة والعادات واللغة وكذلك على الحقّ بالتمثيل اللائق في جميع مؤسّسات الدولة.

# الفضاء اللغويّ والحقوق الجماعيّة:
# العرب والعربيّة في إسرائيل

**نمر سلطاني***

اتّخذت المحكمة العليا الإسرائيليّة قرارًا اعتبرته مؤسّسة «عدالة– المركز القانونيّ لحقوق الأقلّيّة العربيّة» تاريخيّاً، ينصّ على إلزام البلديات في المدن المختلطة في إسرائيل (أي تلك التي تعيش فيها أقلّيّة عربيّة فلسطينيّة) بإضافة الكتابة باللغة العربيّة على اللافتات داخل هذه المدن، بما في ذلك اللافتات التي تحمل أسماء الشوارع واللافتات التي توجّه السائقين وغيرها[11]. هذا القرار ذو أهمّيّة خاصّة، ويحمل في طيّاته العديد من القضايا التي ما من شك أنها ستبقى تثير الجدل على الساحتين القانونيّة والسياسيّة في السنوات القادمة. سنحاول في هذه المقالة التطرق الى بعض جوانب هذه القضايا.

في البداية، سنحاول أن نشرح أهمّيّة اللغة عمليًا ومعرفيًا. وللدلالة على هذه الأهمّيّة، نجد اهتمامًا خاصًا بموضوعة اللغة في القانون، سواء أكان ذلك على مستوى الدول

* نُشرت نسخة قصيرة من المقال في صحيفة «فصل المقال» بتاريخ 2 آب 2002.

11. قرار المحكمة العليا رقم 4112 لعام 1999 عدالة وجمعية حقوق المواطن ضد بلدية تل أبيب ـ يافا وآخرون، **قرارات المحكمة العليا**، المجلّد 56، الجزء 5، ص 393. وحول موقف مركز «عدالة»، راجع بيان المركز للصحافة: Adalah News Update, 26 July 2002.

أم على الصعيد الأوروبيّ والدولي. هذا التشريع القانونيّ يثير الكثير من النقاشات الفكريّة والسياسيّة والقانونيّة: هل الحقوق اللغويّة هي حقوق جماعيّة أم فرديّة؟ وكيف يجب على القانون أن يتعامل مع الأقلّيّات اللغويّة؟ إن الاطلاع على ما يجري في أماكن أخرى يوفر لنا نظرة مقارنة قد تكون ذات فائدة. لذا أستعرض في المقالة بعض أهم ملامح التشريع المتعلق بالحقوق اللغويّة في العالم اليوم. من هذه النظرة، يتضح أن كثيرًا من الحقوق المعطاة هي فرديّة إذ تضمن حقوق الفرد اللغويّة، لكن هناك أيضا توجّهًا مناصرًا لإعطاء طابع جماعيّ لهذه الحقوق واعطائها طابعًا تصليحيًا يأخذ في الحسبان ما مضى من غبن. وفي هذا المقال سنمثل توجّهًا مشابهًا. ومن هذه المقدمة نعرّج على مكانة اللغة العربيّة في إسرائيل، متوقفين بشيء من التفصيل عند قرار المحكمة المذكور. إن تحليلنا لهذا القرار يبرز امتناع المحكمة عن منح حق جماعيّ عربيّ. لذا نتساءل في القسم الذي يليه عمّا إذا كان هذا الفشل خاصًا بالحقّ اللغويّ، أم أنّه يسري على كلّ الحقوق الجماعيّة وعلى طابع الدور الذي تؤدّيه المحكمة في المبنى السياسيّ والاجتماعيّ القائم. ومن هناك ننهي بضرورة منح مكانة رسميّة حقيقيّة للغة العربيّة كحقّ جماعيّ من ضمن حقوق جماعيّة مختلفة يجب أن تمنح للمواطنين العرب.

**اللغة**

اللغة هي نسقٌ من الإشارات والرموز، يشكّل أداة في المعرفة وفي حفظ واستعادة منتجات الثقافة الروحيّة والنشاط البشريّ الذهنيّ. وبذلك فهي شرط للتواصل التاريخيّ في تطوّر المعرفة، وهي الأداة الرئيسيّة للذاكرة الاجتماعيّة.[12] واللغة، إضافة إلى كونها أداة للتواصل بين بني البشر، هي أحد الشروط لتكوّن القوميّات والأمم كما يتّفق على ذلك الباحثون في القوميّة، وإن اختلف بعضهم عن بعض في تقييم أهمّيّة اللغة أو تقديم عوامل أخرى عليها في بلورة ونشوء القوميّات. فقد كان الفيلسوف الألمانيّ فيخته (1762-1814) (פיכטה 1983) يعرّف الأمّة الألمانيّة بأنّها «جميع الذين يتكلّمون اللغة الألمانيّة»، جاعلاً من «وحدة اللغة» العامل الأساس في تكوين الأمة. في حين أن الماركسيّين الكلاسيكيّين جعلوا من وحدة اللغة عاملاً واحدًا من ضمن عوامل أخرى وهي: وحدة الأرض ووحدة الثقافة ووحدة الحياة

12. المعجم الفلسفيّ المختصر. موسكو: دار التقدم، 1986.

الاقتصاديّة. وعلى خطى فيخته كان القوميّ العربيّ أبو خلدون ساطع الحصري (1879-1968) يعتبر أنّ «القوميّة.. تتبع اللغة تبعيّة صريحة» (الحصري 1985، 62). وكان الحصري يشبّه «جاذبية اللغة» بجاذبية الأرض من حيث أنّها قوة كامنة لا تنفكّ عن التأثير. ويَخلص الحصري إلى القول إنّ «أسّ الأساس في تكوين الأمة وبناء القوميّة هو: وحدة اللغة ووحدة التاريخ [...] اللغة، تكوّن روح الأمة وحياتها. التاريخ، يكوّن ذاكرة الأمة وشعورها» (المصدر السابق، 210).

وتنبع أهمّيّة اللغة في هذا المضمار من كونها الوسيلة التي تعبّر عن هموم وآلام وآمال وتطلعات مجموعة ما من البشر، والوسيلة التي تعبّر بها هذه المجموعة عن التجارب التي صقلت وعياً جماعيّاً لأفرادها، محوّلةً إياهم من مجرّد أفراد الى مجموعة. ولكل مجموعة هناك ذاكرة جماعيّة وتراث تاريخيّ مشترك وتراكميّ تتناقلهما الأجيال المتعاقبة جيلاً فجيلاً. اللغة، على أشكالها (الشفويّة والمكتوبة)، هي الوعاء الذي يحتوي على الذاكرة والتراث ويؤطّرهما ويحافظ عليهما، وأحيانًا يُجري عليهما التغييرات اللازمة للحفاظ على استمراريّة المجموعة وتأقلمها مع الظروف المتغيّرة من حولها وفي ظروف حياتها.

**اللغة في القانون الدوليّ**

ومن هنا أقرّ القانون الدوليّ حماية خاصة للغات الأقلّيّات الإثنيّة واللغويّة والأصلانيّة في العديد من المعاهدات الدوليّة. على سبيل المثال، ينصّ العهد الدولي بخصوص الحقوق المدنيّة والسياسيّة ـ 1966 (راجع الملحق) على ما يلي:

27. لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم.

بالرغم من أن المادة تستعمل لغة النفي أو السلب («لا يجوز») لا الإيجاب،لم يمنع ذلك من تفسيرها كمادّة تتطرق إلى «حقوق» تفرض التزامات على الدول المعنيّة لغرض تنفيذها (Rodley 1995). وهذا هو التفسير الرسميّ للمادة وفقًا لما ورد في التعليق العامّ رقم 23 والصادر عن لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة (Office of The High Commissioner For Human Rights, 1994). كما أنّ اللجنة ترى أن الحقّ يسري على كلّ الأفراد المنتمين لأقلّيّات تقيم في حدود الدولة، بغض النظر

عن كونهم يحملون جنسيتها أم لا. وبالتالي فإنّه يسري على مجموعات، كالعمّال الأجانب. ومع أنّ المادّة لا تتحدّث صراحة عن حقّ جماعيّ مستعملةً التعبير «أفراد ينتمون إلى جماعات»، تدعو اللجنة إلى عدم الخلط بين هذا الحق وحقوق أخرى عامّة شملها العهد الدوليّ مثل حقّ التعبير عن الرأي (المادة 19) أو فرديّة مثل حقّ المتّهم الماثل أمام محكمة لا يفهم لغتها بأن تترجَم الإجراءات القضائيّة له (المادة 14.3 (و)). فالحقوق التي وردت في المادة 27 تتعلّق بقدرة الأقلّيّة على حفاظها على لغتها وثقافتها ودينها، ومن الواضح أنّ هذه الحقوق لا معنى لها في غالبيّة الأحيان عند ممارستها فرديًا، حيث إنّ ممارستها تستدعي وجود أكثر من فرد واحد (والحديث هنا هو عن استعمال اللغة في الحيّز العام). من هنا تقول اللجنة إنّ الإجراءات التي من الملزم للدولة اتّخاذها قد تكون ضرورية للحفاظ على هُويّة المجموعة. بالتالي، من الواضح أنّ لهذه الحقوق، وإنْ لم تُعتبَر جماعيّة، تبعات وانعكاسات ذات طابع جماعيّ.[13]

من الجدير بالذكر أنّنا نجد نصًّا مشابهًا للمادة 27 آنفة الذكر في العهد الدولي بصدد الدفاع عن حقوق الطفل ـ 1989، حيث تنصّ المادة 30 على ما يلي:

> في الدول التي توجد فيها أقلّيّات إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة أو أشخاص من السكّان الأصلانيّين، لا يجوز حرمان الطفل المنتمي لتلك الأقلّيّات أو لأولئك السكّان من الحقّ في أن يتمتع، مع بقية أفراد مجموعته، بثقافته، أو الإجهار بدينه وممارسة شعائره، أو استعمال لغته.

وقد تبنّت الهيئة العامّة للأمم المتّحدة، انطلاقًا من المادة 27، واستمرارًا لها، إعلانًا بصدد حقوق الأفراد المنتمين لأقليّات قوميّة أو إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة ـ 1992 (راجع الملحق). ففي المادة 4(2)، على سبيل المثال، تلتزم الدول باتّخاذ الإجراءات الهادفة لخلق مناخ ملائم، تقوم فيه الأقلّيّات بالتعبير عن مميزاتها وتطوير لغتها ودينها وثقافتها وما إلى ذلك. كما تحدد المادة 2(5) حقّ التواصل العابر الحدود بين الأفراد الذين تربطهم وشائج وروابط قوميّة أو إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة.

وتكتسب موضوعة اللغة أهمّيّة خاصة عند التطرق إلى الشعوب الأصلانيّة (وهي

13. يجب التنويه هنا أنّ المادّة 27 لا تسري على مجموعة تشكّل أقلّيّة في جزء من الدولة ولكنها تشكّل أغلبيّة في كامل الدولة (Rodley 1995).

في أغلبيّة الحالات أقلّيّات مهمّشة في أماكن تواجدها). الحفاظ على اللغة والدفاع عنها من خطر الاندثار والانقراض هو، عمليًا، الدفاع عن هُويّة هذه الشعوب والحفاظ على وجودها كمجموعة. لذا، ينصّ العهد الدوليّ بخصوص الشعوب الأصلانيّة والقبائليّة في الدول المستقلة ـ 1989 (راجع الملحق)، الصادر عن منظمة العمل الدوليّة ورقمه 169، على أنه:

28(1) يجب تعليم الأطفال الذين ينتمون للشعوب المعنية، أينما كان ذلك ممكنًا، القراءة والكتابة بلغتهم الأصلانيّة أو باللغة الأكثر استعمالاً من قبل المجموعة التي ينتمون إليها. عندما لا يكون ذلك ممكنا، على السلطات المخوّلة أن تُجري مشاورات مع هذه الشعوب من أجل تبني الاجراءات لتحقيق هذا الهدف.

وكذلك يردُ في المادة نفسها:

(3) يجب اتّخاذ إجراءات للمحافظة على وتطوير وممارسة اللغات الأصلانيّة للشعوب المعنية.

كما تضيف المادة 30 للعهد ذاته ضرورة اتخاذ الإجراءات الملائمة لتوعية الشعوب الأصلانيّة بحقوقها في شتى المجالات، وذلك عن طريق الترجمة المكتوبة واستخدام وسائل الإعلام الجماهيريّة بلغات الشعوب الأصلانيّة.

بالإضافة إلى ذلك، نرى أنّ الكثير من الدول في العالم تعنى بالموضوع عناية خاصة. ففي نيوزيلندا، على سبيل المثال، حيث توجد أقلّيّة ماوري (Maori) تشكل 13% من السكّان، عُدِّل قانون التعليم ـ 1989 لتثبيت حق السكّان الأصلانيّين في تمويل الدولة لحضانات ومدارس وجامعات تدرّس اللغة الماوريّة والثقافة الماوريّة (Stavenhagen 2002). وفي كندا، وهي دولة ثنائيّة اللغة (اللغتان الرسميّتان وفقا للدستور هما: الفرنسيّة والإنجليزيّة)، هناك شرطة خاصّة للغات، تراقب تطبيق القوانين الخاصّة بترتيبات لغويّة. مثلاً، في أماكن العمل حيث ينبغي على صاحب العمل أن يتوجه الى عماله، إذا زادوا عن عدد معين يحدده القانون، بلغة ما. أو ترتيب الاجراءات بصدد اللغات الرسميّة في المدارس في مناطق معينة. أو مراقبة اللغات المكتوبة على اللافتات وأحجام كتابتها وترتيب اللغات وفقًا للمنطقة الجغرافيّة، وهكذا (Commissioner of Official Languages, 2003). وفي قرار صدر عن المحكمة العليا

الكنديّة قبل عدّة سنوات، تغيّرت سياسة المحكمة تجاه الحقوق اللغويّة من الموقف القائل إنّ على تفسيرها أن يكون ضيّق الطابع لأنها قائمة على تسوية سياسيّة، إلى الموقف القائل إنها يجب أن تفسَّر بناء على أهداف تشريعها، وبشكل داعم للحفاظ على المجموعات المتكلمة للغات الرسميّة وتطوير هذه المجموعات. كما أنّها يجب أن تفهم كحقوق ذات طابع تصليحي، أي انها تهدف إلى إصلاح غبن وقع في الماضي. وأنا أعتقد أنّ هذه النقطة مهمّة، بالرغم من أن القضيّة كانت تتعلق بفرد وبإجراء جنائيّ، وسأعود إليها لاحقًا.

كما يحظر الكثير من المشرعين، على الصعيدين الدوليّ والمحلّيّ، التمييز ضد الأفراد أو المجموعات بسبب لغتهم. وقد ذهب البعض إلى اشتقاق الكلمة الإنجليزيّة (Linguistic Racism) وتعني: العنصريّة اللغويّة، ويعرّفون المصطلح على النحو التالي (Skunabb-Kangas 1990):

أيديولوجيات وبُنًى وممارسات تستخدم لشرعنة وإنتاج وإعادة إنتاج تقاسم غير متساوٍ للقوّة وللموارد، المادّيّة وغير المادّيّة، بين مجموعات معرّفة على أساس اللغة.

**اللغة في المعاهدات الأوروبيّة**

يعنى الاتّحاد الأوروبيّ بالحقوق اللغويّة عناية خاصّة (Shuibhne 2001). ويشكّل الميثاق الأوروبيّ للغات اقليمية أو لأقلّيّات ـ 1992 إحدى الوثائق الأكثر شموليّة في ما يتعلق بهذه الحقوق في دول الاتّحاد الأوروبيّ. في هذا الميثاق، تعرّف لغات اقليمية او لأقلّيات على أنّها: «اللغات المستعملة ضمن منطقة معينة من الدولة من قبل مواطنين في الدولة يشكلون مجموعة أقلّ عددًا من باقي سكّان الدولة؛ وهذه اللغة تختلف عن اللغة الرسميّة في الدولة». حظيَ هذا الميثاق حتى الآن بمصادقة 17 دولة أوروبيّة. يتطرق الميثاق الى الحقوق اللغويّة في مجالات التربية والتعليم (المادة 8)؛ والقضاء (المادة 9)؛ والخدمات العامّة ومؤسّسات الدولة (المادة 10)؛ والإعلام (المادة 11)؛ والمنشآت والفعاليّات الثقافيّة كالمكتبات والمسارح والمتاحف (المادة 12)؛ والقضايا الاقتصاديّة والاجتماعيّة كالبنوك والمستشفيات (المادّة 13)؛ كما يتطرق الميثاق الى التعاون والتبادل اللغويّين عابر الحدود بين دول فيها لغات مجموعات أو أقلّيّات متشابهة (المادة 14). الا أن ما يميز هذا الميثاق هو كونه مصوغًا بشكل فضفاض وكثير الخيارات، بحيث تستطيع الدول الموقعة عليه أن تتبنّى الخيارات الأقلّ تكلفة أو

صعوبة. كما أن الدول تستطيع أن تختار من المواد الواردة ما تشاء، وأن تضع جانبًا ما لا توافق عليه. كذلك فإنه يستثني، بشكل واضح، لغات الأقلّيّات المهاجرة حديثًا، وبالتالي لا يعطي حقوقًا متساوية لجميع الأقلّيّات (Wright 2001).
هناك معاهدات أخرى تتطرق إلى الحقوق اللغويّة على الصعيد الأوروبيّ. على سبيل المثال، المادّة 10 من العهد الأساس للدفاع عن الأقلّيّات القوميّة- 1995، الموقّع من قبل 35 دولة أوروبيّة، تنصّ على ما يلي:

10(1). الدول الأطراف تلتزم بأن تعترف بحقّ كلّ فرد ينتمي إلى أقلّيّة قوميّة في أن يمارس أو تمارس بشكل حرّ ودون تدخّل لغة هذه الأقلّيّة، في الحيّز الخاص والعام، شفهيًا أو كتابة.

يرى بعض الباحثين أن المعاهدتين المذكورتين هنا في السياق الأوروبيّ تعانيان من ضعفين أساسيّين: الأوّل يتمثّل في ميل البعض إلى ربط الحقوق اللغويّة بالأقلّيّات القوميّة بدون توضيح المقصود بالأقلّيّات القوميّة بما فيه الكفاية (De Varennes 2001). ووفقًا لهذا الرأي، يجب اعتبار الحقوق اللغويّة حقوق إنسان تحق لكلّ فرد، وإنْ لم ينتمِ إلى أقلّيّات من هذا القبيل. الثاني يتمثّل في انعدام وسائل وأدوات المحاسبة في حالةَ مخالفة الحقوق اللغويّة للأفراد والأقلّيّات. صحيح أن العهد الأساس للدفاع عن الأقلّيّات القوميّة يلزم الدول الأطراف فيه بتقديم تقارير أمام هيئة من الخبراء، إلا أن المحاسبة القضائيّة أو شبه القضائيّة غير متوافرة. بيد أنّنا نستطيع تجاوز هذا الضعف باستعمال الآليّات المتوافرة أوروبيًا (المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان عندما نستطيع تأسيس خرق حق تمنحه المعاهدة الأوروبيّة للدفاع عن حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة- أو دوليًا (لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة) إذا أسسنا الحق على المعاهدة الدولية آنفة الذكر بخصوص الحقوق المدنيّة والسياسيّة.

لكنّ باحثين آخرين يخالفون الرأي القائل بالطابع الفرديّ للحقوق اللغويّة في هذه المعاهدات. فالحقّ في استخدام اللغة لا يعني استخدامها بين الفرد وبين ذاته، وانما الحق في أن يخاطَب بلغته، وأن يحظى بجمهور يسمعه عند استعماله لها، وأن يكون جزءًا من مجموعة تمارس بعض أو كل حياتها العامّة بلغته هو (Wright 2001).

من الواضح من كلّ ما تقدّم حتّى الآن أنّ القانون الدوليّ لم يعطِ صياغة واضحة

وصريحة لجماعيّة الحقوق اللغويّة. ولا شكّ أنّ ذلك ينبع من خوف الدول على سيادتها في حالة منح حقوق جماعيّة. مع ذلك، لا يمكننا أن نتجاهل من ناحية هذا الكمّ الكبير من المواثيق والمعاهدات التي تحاول أن تحمي الحقوق اللغويّة للأفراد وللأقلّيّات. ولكلّ هذه الحقوق هناك تبعات جماعيّة.

**مكانة اللغة العربيّة في إسرائيل**

تشكّل المادّة 82 من المرسوم الملكيّ الانتدابيّ لعام 1922 المصدرَ القانونيّ الرئيس لمكانة اللغات في إسرائيل. حيث تحدّد المادّة اللغات الرسميّة وتنصّ على أنه:
يجب نشر جميع الأوامر والبلاغات الرسميّة والنماذج الرسميّة الحكوميّة وجميع بلاغات الدوائر في السلطات المحلّيّة والبلدات في مناطق تحدّد في أمر المندوب السامي، بالإنجليزيّة والعربيّة والعبريّة. ويجب استعمال اللغات الثلاث، وبناء على تعليمات المندوب السامي، في الدوائر الحكوميّة والمحاكم...

وبناء على ذلك كانت اللغات الثلاث تُستعمَل في مؤسّسات الانتداب، مع ملاحظة وجود أفضلية للغة الإنجليزيّة فالمادة عينها تجعل النص الإنجليزيّ المرجع المعتمد عند وجود اختلاف بين النصوص. وبعد النكبة وإقامة دولة إسرائيل، أبقى المشرّع الإسرائيليّ على المادة المذكورة بتعديل طفيف هو إلغاء المكانة الرسميّة للغة الإنجليزيّة (المادة 15(ب) لقانون أمر أنظمة السلطة والحكم) وتحويل النص العبريّ الى النصّ المعتمد (المادّة 24 لقانون التفسير- 1981). ويرى بعض الباحثين أنه لغرض تحديد كون اللغة «رسميّة» لا يجب أن نكتفي بما يرد في القانون المكتوب بل علينا أن نفحص مكانتها بالنسبة للغات الأخرى في الدولة (Merin 1999). من هذا المنطلق، لا يسعنا إلاّ أن نحدّد أن اللغة العربيّة، عمليًا (de facto)، ليست لغة رسميّة في إسرائيل، بالرغم من كونها كذلك قانونيًا (de jury). فمنذ النكبة سُنَّت العديد من القوانين التي منحت اللغة العبريّة، بمرور الزمن، مكانةً مهيمنة في الدولة، في كل مجالات الحياة، مهمّشةً اللغة العربيّة، وجاعلة مكانتها القانونيّة كلغة رسميّة مجرّد حبر على ورق خلْو من أيّ مضمون. من ضمن ذلك أنّ قانون الجنسيّة الإسرائيليّ يجعل من معرفة اللغة العبريّة شرطًا من شروط التجنّس. مقابل ذلك رفض الكنيست الإسرائيليّ العديد من مشاريع القوانين التي حاولت أن تجعل من معرفة اللغة العربيّة خيارًا بديلاً ممكنًا لغرض التجنّس. وقد نبع تبرير هذا الرفض من منطلق كون دولة إسرائيل «يهوديّة

وديموقراطيّة» (سلطاني 2003, 49). كما سنّ الكنيست الإسرائيليّ قانون المؤسّسة العليا للغة العبريّة- 1953 الذي أُنشئت في أعقابه «أكاديميّة اللغة العبريّة» التي تهدف إلى «ترشيد تطوّر اللغة العبريّة على أساس بحث اللغة على فتراتها التاريخيّة وفروعها» (المادّة 2 من القانون). بطبيعة الحال ليس ثمّة مؤسّسة موازية تعنى باللغة العربيّة، ولا جامعة عربيّة في إسرائيل، وبالتالي تتّضح الصورة حول دونيّة العربيّة حتّى في صفوف أبنائها. من جهتها أكّدت المحكمة العليا الإسرائيليّة مرارًا وتكرارًا المكانة الخاصّة التي تحظى بها اللغة العبريّة في إسرائيل. ونسوق، مثالاً على ذلك، قول رئيس المحكمة العليا القاضي أهارون براك في قضيّة «ر.أ.م» بخصوص اللغة في الإعلانات في مدينة نتسرات عيليت:[15]

إنّ إحياء دولة إسرائيل مرتبط بإحياء اللغة العبريّة... خذ من دولة إسرائيل اللغة العبريّة، وكأنك أخذت منها روحها. النضال للاستقلال السياسيّ والنضال لتجديد اللغة العبريّة مرتبطان ومتشابكان أحدهما بالآخر.

التمست جمعية حقوق المواطن في إسرائيل ضد بلديّة حيفا، في عام 1993، مطالبةً بتحويل اللافتات في مدينة حيفا الى لافتات ثنائيّة اللغة. قبلت بلدية حيفا هذا المطلب على ضوء الالتماس.[16] والتمس كل من مركز «عدالة» و«المؤسّسة العربيّة لحقوق الإنسان» في عام 1997 ضد وزارة المواصلات ووزارة البنى التحتيّة ودائرة الأشغال العامّة (ماعتس).[17] طالب الملتمسون بإضافة اللغة العربيّة على اللافتات في الطرق العامّة في إسرائيل. تراجع الملتمسون في عام 1999 عن الالتماس بعد تعهّد دائرة الأشغال العامّة بتغيير اللافتات في الطرق العامّة إلى لافتات ثلاثيّة اللغة (العبريّة والعربيّة والإنجليزيّة)، أو بإضافة لافتات تشمل اللغة العربيّة. وتعهّدت الدائرة بأن تقوم بذلك على مدى خمس سنوات وبشكل تدريجيّ.

تقدّم مركز «عدالة» في عام 1999، بالتماس إضافيّ الى المحكمة العليا، وهذه المرّة

15. قرار المحكمة العليا رقم 105 لعام 1992 ر.أ.م ـ مهندسون مقاولون م.ض. ضد بلديّة نتسرات عليت، **قرارات المحكمة العليا**، المجلّد 47، الجزء 5، ص 189.

16 قرار المحكمة العليا رقم 2354 لعام 1993 جمعية حقوق المواطن في إسرائيل وجمعية التطوير الاجتماعيّ في حيفا ضد بلدية حيفا (لم ينشر).

17. قرار المحكمة العليا رقم 4438 لعام 1997 عدالة وآخرون ضد وزارة المواصلات وآخرين (لم ينشر، وصدر القرار في شباط 1999).

ضد مسجّل الأحزاب، مطالبةً بإلزامه بنشر الإعلانات حول تسجيل الأحزاب الجديدة في الصحافة العربيّة، لا في الصحافة العبريّة فحسب. وقد وافقت النيابة العامّة على هذا الطلب.[18]

التمس كل من مركز «عدالة» و«جمعية حقوق المواطن» في حزيران 1999، ضد بلديات المدن المختلطة تل أبيب ـ يافا والرملة واللدّ وعكّا ونتسرات عليت. وقد استمرّت المداولات القضائيّة ضد هذه البلديّات، والتي انضمّ اليها المستشار القضائيّ للحكومة كطرف في القضيّة، حتّى اتّخاذ القرار، ما عدا بلدية عكّا التي أعلنت أنها تستعمل لافتات ثنائيّة اللغة في لافتاتها، وبالتالي لم تعد طرفًا في الالتماس. قرار المحكمة الذي صدر، في نهاية المطاف، يمنح لأول مرّة اعترافًا بمصدر قانونيّ للغة العربيّة في دولة إسرائيل كلغة رسميّة مستعملاً المادّة 82 لهذا الغرض. وبذلك يختلف القرار الحاليّ عن قرار المحكمة العليا في قضيّة «ر.أ.م» الذي اشتقّ أهمّيّة اللغة العربيّة من كونها شكلاً من أشكال حرّيّة التعبير. في القرار بصدد اللافتات تعدّدت آراء القضاة الثلاثة واتّخذ كلّ منهم منحى مختلفًا.

امتنع القاضي أهارون براك عن استخدام المادة 82 آنفة الذكر، بادّعاء انه لم تحدد المناطق التي تكون فيها السلطات المحلّيّة ملزمة بالنشر.[19] لكن براك يصل الى النتيجة التي تلزم البلديات بإضافة اللغة العربيّة على اللافتات بعد عمليّة موازنة يقوم بها بين قيم متعدّدة (حقّ المساواة وحرّيّة اللغة ـ من جهة، وأهمّيّة العبريّة والوحدة القوميّة ـ من جهة أخرى)، إذ يذكر في هذا السياق سببين رئيسيّين: الأوّل: الوزن الجدّيّ الذي يجب منحه لحقّ الإنسان باستعمال لغته وحقّه في المساواة والتسامح تجاهه؛ والثاني: كون قرار من هذا النوع لا ينتقص من مكانة اللغة العبريّة العليا، وينتقص بشكل طفيف من هُويّة الدولة القوميّة. يميّز براك بين اللغة العربيّة واللغات الأخرى بخلاف قراره في قضيّة (ر.أ.م) حيث تعامل معها على أنها مثل أية لغة أجنبية. ويبرّر براك ذلك بكون اللغة العربيّة لغة أكبر أقلّيّة في الدولة وبكونها لغة رسميّة وفقًا

18. قرار المحكمة العليا رقم 989 لعام 1999 عدالة وآخرون ضد مسجل الأحزاب (لم ينشر، وصدر القرار في شباط 1999).

19. فنّد إيلان سابان هذا الادّعاء مشيرًا الى حقيقة نشر امر من قبل المندوب السامي على فلسطين يتعلق باستعمال اللغات الرسميّة ويحدد فيها المناطق التالية كثلاثية اللغة: مدينة القدس، ومدينة ومحافظة يافا، ومدينة ولواء الرملة، ومدينة حيفا، وألوية زمّارين وطبريّا وصفد. راجع : סבן 2003.

للقانون. وفي نهاية قراره يحدّد براك جدولاً زمنيًا للبلديات، لكي تقوم بتغيير اللافتات. فهو يمْهل البلديات مدّة سنتين في ما يتعلق بإضافة اللغة العربيّة على اللافتات في الشوارع الرئيسيّة في المدن المختلطة، وفي المؤسّسات البلدية، وفي المناطق التي تقطنها مجموعة سكّانيّة عربيّة ذات عدد كبير. أمّا اللافتات الأخرى، فيتمّ تغييرها خلال أربع سنوات من موعد صدور قرار المحكمة.

إلاّ أنّ ما يبرز عند براك هو تشديده، على امتداد قراره، على أولويّة وأسبقيّة اللغة العبريّة وكونها «الأخت الكبيرة»، على حدّ تعبيره، للغة العربيّة. معنى هذا أنّه ليست ثمّة مساواة بين اللغتين من حيث المكانة، وإنْ كان براك يعتبرهما رسميّتين. فبراك يعتبر كون العبريّة اللغة الأساسيّة لدولة إسرائيل أحدَ التجسيدات المركزيّة لكونها دولة «يهوديّة وديموقراطيّة». يكتب براك (انظروا الفقرة 20 لقراره):

> العبريّة هي القوة التي توحّدنا كأبناء دولة واحدة. العبريّة ليست ملك هذه المجموعة أو تلك في إسرائيل. «العبريّة هي مورد للأمّة كلها»... العبريّة هي لغة الإسرائيليّين وهي ركن في اعتبار إسرائيل دولة ذات سيادة.

معنى ذلك أن على كل المواطنين في إسرائيل أن يعرفوا ويتكلموا اللغة العبريّة، لأنها هي لغة «الأمة الإسرائيليّة». بينما معرفة اللغة العربيّة ليست واجبة على جميع المواطنين. وعلى العكس من ذلك، السماح ببروز العربيّة أكثر من اللازم أو الضروريّ سينتقص من مكانة العبريّة، وبالتالي لن يكون مقبولاً على براك. كما أنّ هذه الاسطر تتحدث عن أمة هلاميّة لا وجود لها على أرض الواقع: الأمّة الإسرائيليّة التي تضمّ العرب واليهود معًا.

ومن هنا أيضًا، يتضح سبب عدم رغبة براك في تطبيق المادّة 82 على القضيّة، ذلك أنّ هذا يعني منح اللغة العربيّة «مخالب»، إذ يمكن استغلالها قانونيًا لتثبيت مكانة متساوية تمامًا للعربيّة والعبريّة. لكن براك لا يريد هذه النتيجة في حقيقة الأمر، بوصفه يحمل فكرًا صهيونيًا ويريد الحفاظ على يهوديّة الدولة. لكنه يواصل أسلوبه المركّب الذي يستخدم خطابًا ليبراليًا. فهو، من ناحية، يريد الوصول الى النتيجة التي يطالب بها الملتمسون، لكنه يرى فيه بذور تهديد للفضاء اللغويّ في إسرائيل. لذلك هو يقولب ويؤطّر المطلب العربيّ في إطاره الصحيح من وجهة نظره، نازعًا منه

خطورته المحتملة، ومذكّرًا العرب، أو الذين نسوا، بالبديهيّات. فهو يوافق على رسميّة اللغة العربيّة، ولكنها ليست رسميّة بما يكفي لكي ينتج عن ذلك حقّ جماعيّ ملزم قانونيًا. وهو يفعل ذلك عن طريق إخضاع العربيّة للعبريّة. عندما تكون رسميّة العربيّة عبارة عن قيمة، في إمكان براك في هذه الحالة أن يوازن بينها وبين قيم أخرى وفقًا للنتيجة التي يرغب فيها ويستطيع المجتمع الإسرائيليّ أن يتعايش معها. أما لو كانت الرسميّة نابعة من لسان القانون الحرفيّ، فعندها سيُضطرّ إلى تطبيق القانون كما هو (وإنْ أراد التهرّب من نصّ القانون الواضح فإنّ ذلك سيستدعي جهدًا أكبر وتصنّعًا واضحًا).

القاضية داليا دورنر، التي وافقت براك من حيث النتيجة، خالفته في الطريق الذي سلكته للوصول اليها. دورنر اعتبرت أن اللغة العربيّة هي لغة رسميّة، وأن هذه المكانة لا تنحصر فقط في الحالات التي ذكرت في المادة 82. وكان ذلك كافيًا بالنسبة لدورنر لاتخاذ قرار بإلزام البلديّات بإضافة العربيّة. هذا التحليل هو الأفضل من ناحية اللغة العربيّة، وفي هذه الحالة فقط يمكن القول ان أمامنا حقًّا جماعيًا للعرب. ولكن «يا فرحة ما تمت»! ذلك لأن دورنر ترى أنه يجب إخضاع تفسير المادة 82 لأولوية العبريّة، لغة الأكثريّة، وتفسيرها حسب غايتها في دولة إسرائيل «اليهوديّة والديموقراطيّة» (الفقرة 6 لقرارها). بالرغم من ذلك يمكن القول إنّ قرار دورنر هو الأكثر تقدّمًا من بين القضاة في هذه القضيّة.

أما القاضي ميخائيل حيشين، فقد كتب قرارًا يخالف فيه النتيجة التي وصل اليها قضاة الأغلبيّة. حيشين تبنّى موقف المستشار القضائيّ للحكومة، وملخّصه أن الزامية ثنائيّة اللغة على اللافتات تسري فقط في الشوارع الرئيسية والمؤسّسات الجماهيرية والاحياء العربيّة أو المختلطة ولافتات التحذير والامان. يدعي حيشين في قراره أن الالتماس هدفه سياسيّ وأيديولوجيّ، وبالتالي فإن المحكمة ليست هي مسرحه الملائم، ومن هنا على المحكمة رفض الالتماس. ذلك أن حيشين يرى في الالتماس مطالبة بحقوق جماعيّة لا يمنحها القانون للمواطنين العرب، ولا تستطيع المحكمة أن تخلق شيئًا من لا شيء وتغيّر علاقة الأكثريّة بالأقلّيّة، إلاّ إذا كانت هذه رغبة المشرّع المعلنة. كما ادّعى القاضي أنّ الجمعيّتين الملتمستين (عدالة وجمعيّة حقوق المواطن) لم تثبتا أنّ ضررًا ما مسّ مواطنًا عربيًا، ولو واحدًا، من عدم كتابة العربيّة على اللافتات في المدن المختلطة وبالتالي فالالتماس عموميّ. لكنّ الادّعاء المركزيّ لحيشين كان أنّ

الحقوق تعطى في إسرائيل بشكل عامّ للفرد، لا للمجموعة (الفقرة 52 لقراره):

> القانون الإسرائيليّ لا يعترف بحقّ جماعيّ ـ حقّ يفرض واجبًا ـ لرعاية الهُويّة والثقافة المميّزة لمجموعة ما من السكّان. ولم نسمع حتى الآن عن حقّ أقلّيّة بالحفاظ على لغتها وتطويرها من خلال فرض واجب على السلطات العامّة بمساعدته في ذلك.

من الواضح أن محاولة حيشين لتصوير دولة إسرائيل على أنها دولة ليبراليّة (وبالتالي هي محايدة نظريًا تجاه المجموعات السكّانيّة القاطنة فيها)، وأنّ الفرد هو ـ لا غيره ـ حامل الحقوق، إلاّ في بعض الاستثناءات، هي محاولة لا تتماشى مع الواقع. الحقيقة هي أنّ إسرائيل أبعد ما تكون عن الليبراليّة. فالنظام الإسرائيليّ ومبنى الحكم مبنيّان على أفضليّة مسبقة لمجموعة معيّنة من السكّان ـ هي اليهود ـ على حساب آخرين. وهذا التفضيل بارز للعيان ويمكن تعقبه في شتى مجالات الحياة وشتى أذرع السلطة. على هذه الخلفيّة، لا يمكن الادّعاء أنّ منح حقوق جماعيّة في إسرائيل هو الاستثناء لا القاعدة. العكس هو الصحيح. ما من شك أن هجوم حيشين على الحقوق الجماعيّة وتأكيده على حقوق الفرد، بوصفه فردًا، يأتي في سياق المحافظة على الوضع القائم، على الأقلّ في مبناه العامّ وأموره الجوهريّة. لكنّه من الواضح أن لا معنى للحديث عن حقوق فرديّة عندما تكون نقطة انطلاق الأكثريّة ونقطة انطلاق الأقلّيّة غير متساويتين. على هذه الشاكلة، لا يمكن أن يحصل العرب في إسرائيل على المساواة التامّة والحقيقيّة بالمواطنين اليهود. فقط منح الأقلّيّة العربيّة حقوقًا جماعيّة متساوية ومتوازية مع تلك الممنوحة للأكثريّة اليهوديّة يؤدي الى المساواة التامّة. لكن هذا يعني، بطبيعة الحال، أن الدولة ستغير هويّتها وبنية علاقات القوة فيها، وبعبارة أخرى فإن ذلك يعني أن إسرائيل لن تكون دولة يهوديّة ودولة لليهود. وهذا ما لا توافق عليه الحركة الصهيونيّة.

من المثير هنا مقارنة موقف حيشين في هذه القضيّة المتعلقة بحقوق العرب، بموقفه بقضيّة أخرى تتعلق بحقوق مجموعة أخرى من المجتمع الإسرائيليّ، هي مجموعة النساء. ففي قضيّة «شدولات هنشيم بيسرائيل» (لوبي النساء في إسرائيل)[20] من

20. قرار المحكمة العليا 2671 لعام 1998، شدولات هنشيم بيسرائيل ضد وزير العمل والرفاه وباروخ مروم، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 92، الجزء 3، ص 630. أدين بهذه النقطة للزميل والصديق المحامي مروان دلال.

عام 1998، استثمر حيشين جهوده ودرايته القانونيّة لكي يؤسّس حقًّا للنساء لا يردُ فيه نصّ صريح في القانون. فبعد أن يصل الى النتيجة التي مفادها أن القوانين ذاتَ الصلة لا تسري على مطالبة الجمعية الملتمسة بتمثيل ملائم للنساء في مؤسّسة التأمين الوطنيّ (وبشكل عينيّ وظيفة نائب مدير عام في المؤسّسة)، يبدأ حيشين بالتجوال بين القوانين وقرارات المحاكم المختلفة المتعلقة بحق النساء في المساواة في مجالات مختلفة، كي يؤسّس لقيمة عامّة تنبع منها النتيجة المناصِرة لحقّ المرأة في التمثيل الملائم (وهذا يشابه، إلى حدٍّ ما، ما فعلتْه دورنر في قرارها الخاصّ باللافتات وباللغة العربيّة). يقول حيشين (الفقرة 37 لقراره، ص658):

> إن القوانين التي ذكرناها، وقرارات المحاكم التي استعرضناها، تتراءى لنا كنقاط من النور. والنور هو نور المساواة، مساواة المرأة والرجل في كلّ أمر وأمر. إذا سرنا من نقطة نور الى أختها، فإن مبدأ المساواة سيتجلى أمامنا بكامل هيبته.

ثم يضيف (الفقرة 42، ص 662-663):

> تعاليم القانون المتعلقة بالتمثيل الملائم للنساء هي أيضًا تشبه نقاط النور. صل نقاط النور ببعضها البعض وستعلم أن ما يشابه كتلة جِدّيّة قد نتج. وهذه أنجبت بدورها مذهبًا، أو، للأسف، شبه مذهب. وإذا شئتم: تجلى لنا مذهب في طور النشوء.

خلاصة الأمر أن حيشين، في القضيّة المتعلقة بالنساء، يقوم بخلق شيء من «لا شيء»، في حين يدعي أنه من الممنوع فعل شيء مشابه عندما كان موضوع البحث هو العرب والعربيّة. لذا فإن دوافعه الحقيقية لمعارضة الالتماس كانت هي تلك غير المعلنة.

ما هو الوضع القانونيّ القائم اليوم بعد هذه القضيّة؟ في قراره الرافض للطلب الذي قدّمته بلدية الرملة لإجراء مداولات إضافية في القضيّة أمام هيئة قضاة أوسع، علّل القاضي إلياهو ماتسا قراره بأنّ الاختلاف بين تعليلات براك ودورنر (قضاة

21. طلب لإجراء مداولات إضافية في المحكمة العليا رقم 7260 لعام 2002 بلدية الرملة ضد عدالة وآخرين (صدر في 14.8.2003).

الأكثريّة) يعني عدم وجود حكم قضائيّ متّفَق عليه وملزم في القضايا المشابهة التالية؛ ومن هنا لن تكون النتيجة في حالات أخرى متعلقة بمكَانة اللغة العربيّة مشابهة، بالضرورة، للنتيجة في هذا القرار. كما أنّ عدم تطرّق قضاة الأكثريّة إلى ادّعاءات القاضي حيشين لا يعني رفضها، بل عدم اتّخاذ موقف منها.[21] وأنا أعتقد أن ذلك صحيح، فمكانة المادّة 82 لم تحسم في قضيّة اللافتات، وبالتالي الوضع القانونيّ غير واضح.

لا نعرف، بعد، كيف سيكون تطبيق هذا القرار، وهل ستكون هناك مماطلات ومحاولات لإفشاله والالتفاف عليه وتفريغه من مضمونه. إلا أن علينا الآن أن نراقب اللافتات ونطالب بالمحافظة على مستوى لائق من اللغة العربيّة عليها من حيث كتابتها الاملائية ومن حيث عبرنة الأسماء العربيّة، فنحن نرى اليوم اللافتات التي تظهر فيها اللغة العربيّة بشكل مثير للشفقة أو الغثيان (أو كليهما معًا). كما نرى أن العنصريّين اليهود يقومون، بين الفينة والأخرى، بمحو الكتابة العربيّة عن اللافتات وتشويهها. ولا شك أنّ هناك تواطؤًا من السلطات التي لا تسارع الى إصلاح اللافتات أو إزالة الشعارات العنصرية من على الجدران واللافتات والملصقات، ولا شك أنّنا أيضاً نتحمّل قسطًا من المسؤولية. فعلى سبيل المثال، إنّ اللافتات التجاريّة الخاصّة في بلداتنا تحمل كتابات عبريّة أكثر من العربيّة. وهذا الوضع لم يعد مبرَّراً بعد أن هجرت الأغلبيّة الساحقة من القوّة الشرائيّة اليهوديّة المحلاّت التجاريّة العربيّة على خلفيّة هبّة أكتوبر 2000. كما أنه من المؤسف أن نشاهد الكثيرَ من الإعلانات باللغة العبريّة لمحلات تجارية عربيّة أو يهوديّة في بعض الصحف العربيّة المحلّيّة. إضافة إلى ذلك، من الواجب علينا أن نطالب بإلزاميّة تعليم اللغة العربيّة في المدارس اليهوديّة، بغية كسر النظرة النمطيّة المسبقة تجاه العربيّ.

أحد الردود المثيرة على قرار الحكم الأخير كان ردّ رئيس بلديّة الرملة الذي تساءل: لماذا لم تقم المحكمة العليا بنشر قرارها باللغة العربيّة أيضًا؟ (هآرتس، 2002/7/26). كما أنّ نقدًا مشابهًا وُجّه الى لجنة أور (لجنة التحقيق الرسميّة في المواجهات بين قوى الأمن والمواطنين العرب في أكتوبر 2000)؛ فرغم حديثها عن وجوب تحقيق المساواة للمواطنين العرب، لم تلتفت الى أهمّيّة صدور تقريرها باللغة العربيّة أيضًا. ونحن نرى أن هذا التساؤلات مشروعة من قبلنا، ويجب أن تكون المحاكم أيضاً جزءًا من الفضاء اللغويّ المتغير.

ولكن، هل في إمكان المحاكم أن تؤدي الى تغيير اجتماعيّ وسياسيّ؟ وما هي الظروف التي يجب أن تتوافر كي يتحقق ذلك؟ هل امتناع المحكمة في قضيّة اللافتات من منح العرب حقوقًا لغويّة جماعيّة نابع من الطابع اللغويّ، أم أنّه يسري على كلّ الحقوق الجماعيّة؟ هل باستطاعة المحكمة أن تعطي حقوقا جماعيّة أم دورها لا يسمح بذلك؟ في السطور التالية سنتطرق باختصار إلى الدور الذي تمارسه المحكمة، محاولين تبيان أسباب عجزها.

## المحاكم والتغيير الاجتماعيّ

قرار المحكمة العليا الخاصّ باللافتات ليس أول قرار لا يتمّ فيه الاعتراف بحقوق جماعيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. فالقانون والقضاء الإسرائيليّان لا يمنحان حقوقاً جماعيّة، بل يمنحان حقوقًا فرديّة ليبراليّة لأبناء هذه الأقلّيّة. وهكذا فإنهما لا يعترفان بالسكّان الأصلانيّين لهذه البلاد كأقلّيّة قوميّة أو كأقلّيّة أصلانيّة. كل ما يعترف به القانون هو أقلّيّات دينيّة ذات استقلاليّة ما في كلّ ما يتعلق بأمور الأحوال الشخصيّة، وذلك استمرارًا للوضع السائد في الحكم العثمانيّ والانتداب البريطانيّ.

ولا يشذّ عن هذه القاعدة قرار الحكم بشأن عائلة قعدان.[22] وهو قرار حكم صدر في آذار 2000، وموضوعه رفض الدولة والوكالة اليهوديّة السماح لعائلة فلسطينيّة من مدينة باقة الغربيّة في منطقة المثلّث بالسكن في بلدة «كتسير» في منطقة وادي عارة. حيث أقرّت المحكمة أنّ هذا الرفض هو تمييز باطل. وادعى الملتمسون أن على الدولة التصرف بتساو، لأن الارض التي أقيمت عليها بلدة كتسير هي أرض دولة، وان سياسة التمييز على أساس قوميّ التي تتّبعها الوكالة اليهوديّة التي تعمل كذراع للدولة، هي سياسة تمييزيّة. أمّا الدولة، فقد ادّعت أنّ عليها احترام الاتّفاقيّات التي عقدتها مع الوكالة اليهوديّة بالاعتماد على القوانين التي سُنّت في الكنيست، وأنّها لا تتدخّل في اعتبارات الوكالة. بينما ادّعت الوكالة اليهوديّة أنّها ملزَمة، وَفقًا لوظيفتها وتعريفها، بتطوير البلاد لمصلحة الشعب اليهوديّ فقط. وقد قوبل هذا الحكم بحماس شديد في أوساط اليسار، وصبّ عليه اليمين جام غضبه ونقده. أما في أوساط الأقلّيّة

22. قرار المحكمة العليا رقم 6698 لعام 1995 – عادل قعدان ضد إدارة أراضي إسرائيل وآخرون، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 54، الجزء 1، ص 258.

الفلسطينيّة في إسرائيل، فلم يحظَ قرار الحكم هذا بحماسة جديرة بأن يشار إليها (ג'בארין 2001).[23]

وبالرغم من أن قرار المحكمة العليا بخصوص عائلة قعدان ورغبتها في السكن في مستوطنة كتسير كان قرارًا يندرج ضمن هذا الإرث القانونيّ ـ القضائيّ، بمعنى منح الملتمسين حقوقًا ليبراليّة فرديّة في قضيّة عينيّة، بمعزل عن سياقها التاريخيّ والجماعيّ، أي دون التطرق الى الحقوق الجماعيّة للأقلّيّة والتمييز التاريخيّ الجماعيّ المنهجيّ الذي لحق بها، بالرغم من كلّ ذلك، ملأ القرار الدنيا وشغل الناس مثيرًا جدلاً واسعًا وكأنّما هو إيذان بنهاية المشروع الصهيونيّ. ولنتذكر أيضًا أنّ القرار لم ينفَّذ حتى بداية 2004. فالقرار لم يعالج قانونيّة نشاطات الوكالة اليهوديّة لإسكان اليهود فقط في داخل الدولة بتمويل من الدولة من حيث توفير أراضٍ تملكها الدولة. كما أنّه لم يتدخّل في قانونيّة قرارات لجان القبول في التجمعات السكّانيّة، مما يترك الباب مفتوحًا على مصراعيه للتمييز.

بالرغم من كون القرار على هذه الشاكلة، أثار كل هذا الضجيج، وحاولت الحكومة والكنيست الالتفاف عليه عن طريق قانون دروكمان العنصري. وهو مشروع قانون تقدم به عضو الكنيست والحاخام حاييم «دروكمان» (المفدال) في شباط 2002، ويقضي بتخصيص أراض للتجمعات السكنية اليهوديّة فقط، بهدف تفادي أية إمكانية لتخصيص الأرض في دولة إسرائيل لصالح الأقلّيّة الفلسطينيّة. حظيَ المشروع بدعم 61 عضوًا في الكنيست الإسرائيليّ ودعم الحكومة الإسرائيليّة. ولكن تمّ تجميد المشروع إثر النقد الجماهيريّ له (سلطاني 2003 ,40-42, 94). فإذا كان هذا هو رد الفعل على قرار «قعدان»، وما زالت الوكالة اليهوديّة تحاول التملّص منه، فكيف سيكون الأمر في قضايا تمنح المواطنين الفلسطينيّين حقوقًا جماعيّة داخل إسرائيل؟

علينا ان نذكر هنا أنّ القاضي أهارون براك، في قراره في قضيّة قعدان، استخدم تجسيدًا يلخّص النظرة الصهيونيّة الليبراليّة المستعدّة أن تتعايش مع وجود بعض العرب في البلاد كما يلي: «البيت هو بيت يهوديّ، والمفتاح لهذا البيت يملكه اليهود، ولكن يحق لجميع الموجودين داخل البيت أن يحظوا بحقوق متساوية». وهذا يشابه

23. كذلك راجع العدد الخاص من **دفاتر عدالة**، رقم 2 لعام 2000.

مقولة أريئيل شارون في الكنيست (بتاريخ 2002/7/22) حيث ميّز بين حقوق على الأرض وهي يهوديّة، وبين حقوق في الأرض وهي تمنح للموجودين عليها. أي أنّ على العربيّ أن يُهزم في بادىء الأمر، ويقرّ بهذه الهزيمة، وبالتالي يخضع ليهوديّة الدولة، عندها يلقون له بفتات من الحقوق.
لا شكّ أنّ قرار المحكمة الأخير يأتي في ظروف غير مريحة في المجتمع الإسرائيليّ. هذا المجتمع الذي انحرف يمينًا ويمينًا على الخارطة السياسيّة والحزبية، وانتشرت فيه الأفكار العنصرية المعادية لحقوق المواطنين الفلسطينيّين أكثر مما كانت عليه أصلاً قبل انتفاضة الأقصى. وهو يأتي في ظروف تزداد فيها المحاولات التشريعية للانقضاض على ما تبقّى من حقوق مدنيّة وسياسيّة للمواطنين الفلسطينيّين وتقويضها (المصدر السابق)، وفي ظروف الإجماع القوميّ الصهيونيّ الذي يزداد تمسكًا بصدقيته وانغلاقًا على ذاته. فهل تستطيع المحكمة ،في هذه الظروف، أن تسبح ضدّ التيّار؟ أوليست المحكمة جزءًا لا يتجزّأ من هذا الإجماع الصهيونيّ؟

عندما قرّرت المحكمة العليا الأمريكيّة قرارها الشهير في قضيّة «براون» (Brown v. Board of Education)، في منتصف الخمسينيّات من القرن الماضي، والذي أعلن عن سياسة المنفرد والمتساوي في جهاز التعليم الأمريكيّ كسياسة غير دستوريّة وغير قانونيّة، لم ينفَّذ القرار. لقد أثار هذا القرار التطلعات والآمال لدى المواطنين الأفريقيّين ـ الأمريكيّين ومنحهم سندًا قانونيًا، لكنّه لم يمنحهم نتيجة عمليّة، ذلك أنّ التنفيذ يقع على عاتق السلطة التنفيذيّة حيث ترتع العنصريّة، وحيث كانت هنالك معارضة كبيرة للقرار في الولايات الأمريكيّة الجنوبية ومؤسّساتها التشريعية والسياسيّة. بعد مرور فترة من الزمن على قرار براون، حصل التغيير عن طريق شرارة أطلقتها امرأة عاديّة اسمها «روز باركس». كلّ ما فعلته هذه هو رفضها الانصياع للفصل العنصري في شركة الباصات الأمريكيّة، ورفضها القيام من مقعدها لكي يجلس أحد البيض. من هنا بدأ النضال الأفريقي ـ الأمريكيّ واتخذ أشكالاً عدة: مقاطعة شركة الباصات، إضرابات الجلوس في الأماكن التجارية المخصصة للبيض، السفر بمجموعات كبيرة الى الجنوب بشكل تظاهريّ (Freedom Riders)، والمظاهرات الضخمة في واشنطن وغيرها.

في كتابه «الأمل الكاذب»، يعدّد جيرالد روزنبرج الشروط والظروف التي تمكّن المحكمة من إنتاج تغيير اجتماعيّ آخذًا بعين الاعتبار القيود البنيوية والوظيفية التي

تحيط بعملها (Rosenberg 1991). فالمحاكم والقضاة يخضعون لثقافة قانونيّة وسياسيّة مهيمنة ذات قواعد تقيّد القضاة (مثل أهمّيّة السابقة القانونيّة في المنظومة القضائيّة، وكثرة الاقتباسات من قرارات سابقة، وغيرها)، والدخول الى قاعة المحكمة يعني القبول بقواعد اللعبة من الناحية الإجرائيّة ومن ناحية المضامين، وباللغة التي كتبت بها هذه القواعد. هذه الإجراءات والمضامين تهدف الى منع تسلل نوع معين من القضايا أو الملتمسين، أو الى عدم قبول القضايا إذا استطاعت تخطّي العتبات والعقبات الأوّليّة. كما أن القضاء يتعامل، بصورة عامّة، مع الأعراض أكثر ممّا يتعامل مع الأسباب والمشاكل الرئيسية. كما يدّعي البعض أنّ في تحويل القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة الى قاعات المحاكم إضعافًا للديموقراطيّة ومنْحَ قوّة لقضاة غير منتخبين من قبل المواطنين. إضافة الى ذلك كله، يعاني الجهاز القضائيّ من عدم الاستقلاليّة. فمن ناحية، يستطيع البرلمان الالتفاف على قرارات المحاكم، وأن يهدد بتقويض سلطة الجهاز القضائيّ وإضعافها (كما يحدث في إسرائيل في السنوات الأخيرة، عندما طُرحت الاقتراحات في الكنيست لإقامة محكمة دستورية أو جهاز مراقبة لعمل القضاة). هذه التهديدات تجعل القضاة أكثر تردّدًا في اتّخاذ قرارات مثيرة للجدل. ومن ناحية أخرى، للدولة إمكانيّات غير محدودة لإقناع القضاة. فالادّعاء العام والمستشار القانونيّ للحكومة في إسرائيل أكثر قوةً وتمويلاً من الملتمسين الأفراد. زد على ذلك كله عدمَ قدرة المحاكم على تنفيذ قراراتها بنفسها، وارتباطَها بالسلطة التنفيذية من أجل فرض تطبيق هذه القرارات. لذا، إذا كانت هناك معارضة شديدة للقرارات في داخل السلطة التنفيذية والبرلمان، فإن هذه القرارات ستفشل فشلاً ذريعًا. الجهاز البيروقراطي يتمتع بطرق لا نهائية لتأجيل وإحباط القرارات غير المرغوب فيها من وجهة نظره.

التغييرات المفروضة على الجهاز البيروقراطي من الخارج، أي عن طريق المحاكم، تولّد معارضةً شديدة في داخل هذه الأجهزة. لذلك، يقول روزنبرج، إن الظروف التي يجب أن تتوافر لكي يكون التغيير الاجتماعيّ إمكانية واردة هي : أوّلاً، وجود سابقة قانونيّة تعطي حيّزاً للتغيير؛ ثانيًا، وجود دعم للتغيير في صفوف الطبقات المهيمنة وبين أعضاء مهمّين في السلطة التنفيذية والتشريعية؛ ثالثاً، هناك دعم للتغيير في صفوف مجموعة من المواطنين أو على الأقل معارضة قليلة من قبل مجموع المواطنين بالإضافة إلى وجود أحد العوامل التالية:

أوّلاً، وجود محفّزات إيجابيّة للالتزام بالقرارات؛ ثانيًا، أن تكون تكلفة عدم تنفيذ القرارات أكثر من تنفيذها (وهذا يتطلب دعمًا سياسيًا من قبل لاعبين آخرين)؛ ثالثًا، وجوب أن تكون قرارات المحكمة قابلة للتطبيق في ظروف السوق؛ رابعًا، أن توفر القرارات غطاءً لبيروقراطيين داخل الأجهزة المعنية والمعنيين بالتغيير وأن يتخذوا من القرارات غطاءً أو عذراً أو فرصة سانحة.

في حالتنا في إسرائيل، إنّ يهوديّة الدولة المسيطرة على السوق واللاعب المركزيّ فيه، والأجواء اليمينية الإجماعيّة الحاليّة ومعارضة الطبقات المهيمنة لتغيير اجتماعيّ ـ سياسيّ في وضع الأقلّيّة الفلسطينيّة، بحيث يمنحها حقوقًا جماعيّة ويعترف بالغبن التاريخيّ الواقع عليها ويمنحها حقوقًا في الأراضي، يجعل من هذا التغيير الاجتماعيّ ـ السياسيّ انطلاقاً من قرارات المحكمة غيرَ واقعيّ. لذلك لا مناص من الوصول الى الاستنتاج بأنه، الى جانب النضال القانونيّ، يجب أن يكون هناك نضال جماهيريّ وسياسيّ يعطي الخطوات القانونيّة معناها الصحيح ويضعها في سياقها الملائم ويكمّل النواقص التي تعتريها. إن التركيز على التوجه القانونيّ يؤدي الى إهمال النضال الشعبي غير المحكوم بقواعد اللعبة البرلمانية والقانونيّة واللغة التي كتبت فيها هذه القواعد، وتطوير الأوهام والآمال وتوظيف الطاقات في أروقة المحاكم. إذا كنّا نريد تغييرًا جذريًا، فإنّ علينا أن نبحث عن عنوان آخر غير المحكمة.

**الفضاء اللغويّ**

الفضاء اللغويّ الذي يحيط بالإنسان ويواجهه كل يوم وكل لحظة من حياته هو الذي يحدّد له وعيه ولغة حديثه اليوميّة والرسميّة. الفضاء اللغويّ يتكوّن من اللافتات التجارية ومن اللافتات في الشوارع داخل التجمعات السكنية وخارجها، وكذلك من لغة المؤسّسات المختلفة ولغة وسائل الإعلام والاتّصال والمواصلات العامّة والجامعات والمدارس والنشرات العلميّة والأكاديميّة وغيرها. في كل هذه المكوّنات للفضاء اللغويّ في إسرائيل، هناك تهميش وتغييب متعمّد للغة العربيّة (أي لغة الأقلّيّة الضعيفة اجتماعيًا وسياسيًا). ونحن نرى أنه، بدلاً من أن تقوم الدولة بحماية هذه اللغة الضعيفة والحفاظ عليها من سطوة اللغة العبريّة، تفعل العكس تمامًا، وتحاول إضعافها، لأنّ هزيمة لغة الآخر أو المختلف تعني هزيمة ثقافته ووعيه وروايته التاريخيّة، وبالتالي هزيمة قضيّته.

أنت لا تستطيع أن تهزم خصمك إذا تبنيت خطابه ولغته وتماثلت مع قواعد اللعبة والحدود المتخيّلة التي ترسمها هذه اللغة وتحددها. وخلاصة الأمر أن اللغة (والثقافة كذلك)، ليست بضاعة عادية لكي تطرح في السوق الحرّة تحت رحمة «اليد الخفيّة» وقوانين العرض والطلب. من هنا، كما رأينا، وجب على المشرع حماية الحقوق اللغويّة. لكن القانون الدولي والأوروبيّ لم يمنح اللغة حماية كافية، ولم يعترف بها بشكل صريح وواضح كحقّ جماعيّ. كما رأينا ان المحاكم لا تشكّل أداة ناجعة في معظم الأحيان لتثبيت أيّ حقّ جماعيّ، بما في ذلك الحقّ اللغويّ، الا إذا رافق، أو استبدل، استخدام الجهاز القضائيّ استخدام أدوات أخرى تقع خارجه. وقد رأينا أن المحكمة العليا الإسرائيليّة حاولت احتواء المطلب العربيّ بحقّ جماعيّ لغويّ، مقابل إعطاء المطالبين نصرًا جزئيًا. هذا الاحتواء يؤدي الى تحويل النصر الجزئيّ الى هزيمة للغة العربيّة وللفضاء اللغويّ العربيّ في إسرائيل.

إن الواقع في إسرائيل هو واقع ثنائيّ القوميّة، وعلى القانون الإسرائيليّ ألاّ يتجاهل هذا الواقع. يجب أن يكون نصّ واضح في القانون، ومن الأفضل أن يكون ذلك نصًا دستوريًا (كأن يكون قانون أساس)، يحدد اللغتين الرسميّتين في الدولة (العربيّة والعبريّة). ويجب أن يضمن هذا القانون حقوقًا متساوية للمجموعتين القوميّتين الكائنتين في البلاد. معنى ذلك انه يجب ان تكون هنالك حقوق جماعيّة لغويّة متوازية للمجموعتين. ولكن هذا بطبيعة الحال ليس كافيًا، لأنّ الأقلّيّة ـ بشكل واضح ـ أكثر ضعفًا من الأغلبيّة، ولأنّ نقطة الانطلاق بين المجموعتين غير متساوية على ضوء المسيرة التاريخيّة والسياسات المتوارثة. لذا، على الحقوق اللغويّة الجماعيّة المعطاة للأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل أن تهدف ـ أوّلاً وقبل كلّ شيء ـ إلى تصليح الغبن التاريخيّ الواقع عليها (والمتواصل) وعلى أحد رموزها ـ ألا وهو اللغة التي تتكلمها. صحيح أن الفضائيّات العربيّة التي غزت المشهد الإعلاميّ بكثافة منذ بداية التسعينيّات في القرن الماضي، إضافة الى السماح بزيارة بعض الدول العربيّة، تشكّل أحد العوامل المحافظة على لغة الأقلّيّة، إلاّ أنّ ذلك ليس ضمانة كافية. من الصعب أن يتحسّن استعمال اللغة العربيّة ومستواها بدون إقامة جامعة عربيّة في إسرائيل، وبدون رفع «قيمة اللغة العربيّة في السوق»، عن طريق كونها لغة عمل ومؤسّسات رسميّة، مثلها في ذلك مثل العبريّة. ومن الصعب أن يحصل ذلك دون الضمانات القانونيّة والدستورية الملائمة. ولن تُسنّ هذه الضمانات دون نضال سياسيّ جماعيّ،

بحيث تقتنع الأكثريّة أنّ عليها أن تتنازل عن سيطرتها الكاملة والحصرية على الدولة في كافّة وجوهها (ومن ضمن ذلك المشهد اللغويّ) نحو تقاسم متساو ومشترك للمشهد وللموارد وللقوة. وكل ذلك مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ العرب هم سكّان البلاد الأصلانيّون. وإذا كانت نتيجة التفاوض أو صراع القوى بين المجموعتين لن تفضي، على الأرجح، إلى إعادة المسروقات الى أصحابها، فمن الواجب، على الأقلّ، أن تعاد إلى البلاد أسماؤها الأصليّة.

# الخاتمة*
# نقد نظرية التعددية الثقافية الليبرالية من منظور الحقوق الجماعية

**أمل جمّال**

كنت قد ذكرت، في بداية الكتاب، أنّ بعض الأكاديميّين والسياسيّين اليهود الذين يتعاملون مع مطالب الأقلّيّة العربيّة بالحقوق الجماعيّة، يطرحون نظريّة التعدّديّة الثقافيّة كحلّ ممكن يوفّر التعامل مع المجموعة الثقافيّة المختلفة في المجتمع الإسرائيليّ بناءً على قواعد الاحترام المتبادل. بودّي اختتام هذه المداخلات بتعليق مسهب عن بعض جوانب النقص لهذا التعامل مع الحقوق الجماعيّة لأقليّات أصلانيّة (كحالة الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل). فإلى جانب كون نظريّة التعدّديّة الثقافيّة تتعامل مع المجموعات كأقلّيّات ثقافيّة، وبذلك لا تعير الجانب القوميّ أهمّيّة مركزيّة، فان النظريّة تعاني من بعض النقص الذي يجب أخذه بعين الاعتبار عند التعامل مع الحقوق الجماعيّة لأي أقلّيّة قوميّة أصلانيّة، وبالأخص مع حقوق الأقلّيّة الفلسطينيّة في الدولة اليهوديّة. فان نظريّة التعدّديّة الثقافيّة المطروحة على الساحة الأكاديميّة الإسرائيليّة هي ليبراليّة المشارب، ولذلك اسقاطات مهمّة تجب الإشارة اليها من اجل توضيح سلبياتها بكل ما يتعلق بالحقوق الجماعيّة للأقلّيّة الفلسطينيّة.

* ساهمت منار محمود في كتابة هذه الخاتمة.

تحولت نظريّة التعدّديّة الثقافيّة الى نظريّة مألوفة في الفكر السياسيّ في أواخر القرن العشرين، واقترن ظهورها بتحوّلات سياسيّة وثقافيّة في دول مختلفة، من أهمّها استياء مجموعات قوميّة وثقافيّة من بنية وسياسات الدول التي يعيشون فيها. يتلخص أحد الادّعاءات الأساسيّة لهذه المجموعات، في أن بنية وسياسة الدولة، وإنْ كانت تدّعي الليبراليّة والمساواة بين مواطنيها، تجحف بحق مجموعات أقلّيّة لا تتبع للمجموعة السكّانيّة السائدة، فبنية وسياسات الدول القوميّة، حتّى الليبراليّة منها، عكست ثقافة مجموعة الأغلبيّة. وقد كان هذا واضحًا من خلال سياسات تقاسم الموارد أو سياسات اللغة والثقافة في هذه الدولة. عمليّة دمقرطة الدولة والاستجابة لمتطلبات أقلّيّات قوميّة او ثقافيّة أدت الى تحول نظريّة التعدّديّة الثقافيّة الى احد الحلول السياسيّة التي تتماشى مع الروح الجمعية للدولة الديموقراطيّة. وكانت الموارد الفكريّة لهذه النظريّة متعدّدة، منها الليبراليّ ومنها الأهلانيّ. فقد حاولت التعدّديّة الثقافيّة الليبراليّة أن تتعامل مع الاختلافات الثقافيّة داخل المجتمع من خلال التوفيق بين مركزيّة إرادة الفرد وحريته من جهة، وحقه في ممارسة ثقافته الخاصة من جهة أخرى. كما ميّز الفكر الليبراليّ بين الحيّز العامّ لجميع مواطني الدولة، والذي يرتكز إلى حدّ أدنى من القيم المشتركة والحيّز الخاص الذي يمارس فيه كل فرد المنظومة الثقافيّة التي ينتمي اليها. وشدد فكر التعدّديّة الثقافيّة الليبراليّ على حياديّة الدولة، مؤكدًا في الوقت ذاته حق كل فرد ينتمي الى مجموعة ثقافيّة في الاشتراك بشكل فعال ومتساو في صياغة القيم العامة في الدولة. من جهة ثانية، ابرز فكر التعدّديّة الثقافيّة الأهلانيّ صعوبة الفصل بين الحيزين العام والخاص، وشدّد على أهمّيّة الاعتراف المتبادل بين المجموعات بخصوصيتها الثقافيّة، مؤكّداً عدم إمكانيّة حياديّة الدولة من الناحية الثقافيّة. اختلف مفكّرو التعدّديّة الثقافيّة الليبراليّون عن الأهلانيّين بشأن دور الدولة في تحقيق التعدّديّة الثقافيّة على أرض الواقع. ناهيك عن هذا الخلاف، الذي له أبعاد مهمّة، ليس بامكاننا التطرق اليها في هذا السياق، فان المدرستين الليبراليّة والأهلانيّة، في نظريّة التعدّديّة الثقافيّة، تتّفقان على أهمّيّة التعدّديّة الاجتماعيّة والثقافيّة، كجزء لا يتجزّأ من الثقافة السياسيّة ومشاركة كلّ المجموعات التي يتكوّن منها المجتمع في صياغة الحيّز العامّ.

من أهمّ أبعاد نظريّة التعدّديّة الثقافيّة شرعنة الحقوق الجماعيّة كجزء لا يتجزأ من

منظومة الحقوق الديموقراطيّة، بعد أن كانت هذه الحقوق غير مقبولة على الفكر الديموقراطيّ الليبراليّ. هذا على الرغم من كونها ممأسسة ومطبَّقة على أرض الواقع في دول عديدة. كانت الحقوق الجماعيّة مرفوضة، من حيث المبدأ، من قبل الفكر الليبراليّ؛ ذلك أنّها تتعارض مع حرّيّة الفرد كفكرة مركزيّة. أما الفكر الأهلانيّ الكلاسيكيّ، وهو الذي شكّل المدرسة الفكريّة الأخرى التي طرحت منظومة فكريّة سياسيّة شاملة، فقد ارتكز على فكرة الصالح العامّ المشترك لجميع المواطنين، دون الأخذ بعين الاعتبار الفروقات الثقافيّة كمركّب أساسيّ من أجل ضمان مساواة حقيقيّة بين جميع المواطنين. وفي حين صاغ مفكّرو هاتين المدرستين مفهوم المواطنة، كل بحسب رؤيته، كمنظومة شموليّة ومتجانسة، لم يُكسِب هذا التعدّديّة الثقافيّة مكانةً فكريّة أو عمليّة مبدئيّة، فأفراد المجتمع مرتبطون بالدولة من حيث كونهم مواطنين متساوين. وقد برزت نواقص هاتين المدرستين الفكريّتين في كلّ ما يتعلق بالاستجابة لمطالب أقلّيّات ثقافيّة وقوميّة بالمساواة التامّة والاشتراك المتساوي في تحديد طابع الحيّز العامّ وهويّة الدولة السياسيّة والثقافيّة، وذلك على خلفيّة التشديد على حقوق الفرد من جهة، وعلى الصالح العامّ من جهة أخرى. كما برزت هذه النواقص على خلفيّة طرح المواطنة كمنظومة متجانسة، الشيء الذي يُمكّن مجموعات أغلبيّة من الادّعاء بان ثقافتها المهيمنه هي ثقافه عامه وتشمل جميع المواطنين. من اجل تجاوز هذه النواقص، طرح بعض المفكّرين، من أمثال ويل كمليكا، نظريّة جديدة تحاول ان تتجاوز نواقص الفكر الليبراليّ والأهلانيّ في نفس الوقت وتتجاوب مع مطلب الحقوق الجماعيّة. فكمليكا هو مفكّر ليبراليّ في الأساس، ولكنّه استقى من الفكر الأهلانيّ أهمّيّة الثقافة الاجتماعيّة في توفير مجال ثقافيّ يمارس من خلاله الفرد حرّيّته في الاختيار؛ إذ لا يمكن للفرد أن يحقّق حرّيّته هذه اذا لم تكن متاحة له ثقافته الاجتماعيّة كأرض خصبة يمكنه الانتقاء منها ما يشاء .

أكّدت نظريّة التعدّديّة الثقافيّة على إمكانيّة الدمج بين الحقوق الفرديّة والحقوق الجماعيّة آخذة بعين الاعتبار العلاقة الاشتراطية بينهما والمبنية على اسبقية الحقوق الفرديّة في الحالات التي يكون فيها تناقض بينهما. في هذا السياق، تمّ التأكيد على أهمّيّة الثقافة الاجتماعيّة كمركّب سياسيّ يجب أخذه بعين الاعتبار عند الحديث عن صيغة جديدة لمفهوم المواطنة. وقد أكّد فكر التعدّديّة الثقافيّة الليبراليّ على الحاجة إلى توفير آليّات سياسيّة وقانونيّة تضمن حقّ الأقلّيّات القوميّة والثقافيّة في المحافظة

على هويّتها وفي إلزام الدولة بتوفير الضمانات لتحقيق هذا الحقّ. طرح كمليكا ثلاثة اطر من الحقوق الجماعيّة تتجاوب مع متطلبات الواقع الاجتماعيّ التعدّديّ ثقافيًا وقوميًا وعرقيًا: الاطار الاول هو حق الحكم الذاتي الذي يتمحور حول الاوتونوميا السياسيّة او السيطرة القانونيّة على الحيِّز الجغرافيّ الذي تقطنه المجموعة، بحيث تتمكن من تطوير ثقافتها بشكل حر، وتتحكّم بجوانب مختلفة من حياتها دون الانفصال عن الدولة التي تعيش فيها؛ الاطار الثاني هو حقوق المجموعات الإثنيّة التي تتمحور في ضمان امكانية ممارسة هذه المجموعات عاداتها وتقاليدها في الحيز العام، دون ان يمس ذلك بامكانية اندماجها في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة في الدولة. لا يشمل هذا الحق اقامة أطر قانونيّة او سياسيّة خاصة بمجموعة الأقلّيّة. الاطار الثالث يتلخص في حقوق تمثيليّة خاصة تضمن وجود مجموعات ضعيفة في الاطر السياسيّة المركزيّة التي تتّخذ قرارات سارية المفعول على جميع المواطنين.

حاول منظّرو التعدّديّة الثقافيّة إبراز إيجابيّات هذه النظريّة، من خلال طرح عوائدها السياسيّة الإيجابيّة، لا لمصلحة الأقلّيّات الثقافيّة والقوميّة فحسب، وإنّما كذلك لمصلحة الأغلبيّات الحاكمة. ويرى فيها المنظّرون منظومة سياسيّة تشجّع المصالحة والوفاق بين المجموعات الثقافيّة القوميّة المختلفة، وإطارًا سياسيًا يساوي بين هذه المجموعات من حيث علاقة أفرادها بالدولة. بدون شك، كانت نظريّة التعدّديّة الثقافيّة، وما زالت، تشكّل قفزة نوعيّة إيجابيّة في النظريّة السياسيّة، ومحاولة جديدة للاجابة النظريّة والتطبيقية على بعض نواقص وسلبيّات منظومات فكريّة استبدّت بالحقل السياسيّ في الدول المختلفة (بما في ذلك الدول الديموقراطيّة الليبراليّة) فترة طويلة من الزمن، وبخاصّة الهيمنة الثقافيّة لمجموعات سكّانيّة مسيطرة على الدولة بطرق غير مقبولة من خلال الاستعمار والاستيطان في أراضٍ ملكتها شعوب أخرى. فقد عزّزت نظريّة التعدّديّة الثقافيّة أهمّيّة الثقافة كمورد اجتماعيّ مهمّ لضمان حرّيّة الفرد والمساواة بين أفراد المجتمع، ناهيك عن اهتمامها بالتسامح كقيمة سياسيّة مهمّة لضمان الاستقرار السياسيّ والاجتماعيّ. وبالرغم من إيجابيّات هذه النظريّة، فهي ليست كافية؛ لأنها لا تعالج بعض الجوانب المهمّة في نظريّة الحقوق، ولا تضمن تحقيق العدل الاجتماعيّ والسياسيّ.

في ما يلي نعالج بعض نواقص نظريّة التعدّديّة الثقافيّة ونقصرها، لأسباب تتعلق بالمجال المتاح لنا في هذه الخاتمة، على ثلاث نقاط أساسيّة: المواطنة؛ بنية الدولة؛

والعدل المصحِّح. وهنا تجب الإشارة الى وجود اختلاف بين أنواع من الأقلّيّات، لأن لهذا الأمر أبعادًا مهمّة عند الحديث عن مسألة الحقوق. فنحن نميّز بين أنواع مختلفة من الأقلّيّات. منها: الأقلّيّات المهاجرة؛ وهي مجموعات من الافراد من دول معينة هاجرت الى دول اخرى، محاولةً الانخراط فيها. هذه الأقلّيّات، وإنْ كانت ترى نفسها ذات حقوق جماعيّة، لا تطالب بحقوق تاريخيّة أو بحقوق على الأرض، في أغلب الأحيان، وتكتفي بالمطالبة باحترام ثقافتها وعاداتها وتقاليدها، وإنْ بشكل جزئيّ من قبل الدولة.

أما النوع الثاني، فيتمثل في المجموعات القوميّة التي تحوّلت الى أقلّيّات نتيجة عمليّات دمج او انفصال دول. هذه الأقلّيّات ليست غريبة عن حيزها الجغرافيّ والتاريخيّ والحضاريّ، ورغم انها لا تكون شريكة متساوية في اقامة الدولة التي تعيش فيها، ترى في هذه الدولة دولتها، مثل حال المجريّين في رومانيا أو الأقلّيّة الألمانيّة في الجمهوريّة التشيكيّة. تطالب هذه الأقلّيّات، في أغلب الأحيان، بالانخراط والاندماج في دولتها، وإنْ كانت تصبو في بعض الأحيان الى التواصل الثقافيّ مع مجموعتها الأم التي من الممكن أن تكون مهيمنة في دولة مجاورة. من أهمّ الأمثلة على هذه الأقلّيّات وضع الاسكتلنديين او الويلسيين في بريطانيا. هاتان الاقليتان لا تنتميان الى دولة أمّ خارج بريطانيا، ولكنهما تحولتا، على مدار تاريخ تطوّر المملكة المتّحدة، الى أقلّيّتين قوميّتين ومركزيّتين تحظيان بحقوق جماعيّة خاصة.

النوع الثالث من الأقلّيّات، وله خصوصية واضحة عند الحديث عن قضيّة الحقوق الجماعيّة، هي الأقلّيّات التي تنتمي الى شعوب أصلانيّة حوّلتها مجموعات مهاجرين مستوطنين الى أقليّات. لهذه المجموعات، دون شك، روابط خاصّة ومميّزة مع فضائها الجغرافيّ الذي تكوّنت فيه كمجموعات ذات وعي جماعيّ، وفيه طوّرت ثقافتها وتاريخها ولغتها. عند الحديث عن نظريّات الحقوق، هنالك حاجة إلى أخذ خاصّيّة هذه المجموعات بعين الاعتبار، كما هو الحال عندما نتطرّق إلى وضع الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل. وضعيّة هذه المجموعات وخصوصيّتها ستكونان نقطتي الانطلاق الى نقد نظريّة التعدّديّة الثقافيّة في الصفحات الآتية.

**المواطنة**

المواطنة هي الوضعية القانونيّة أو اطار الانتماء الأكثر أهمّيّة بالنسبة للدولة الديموقراطيّة الحديثة، وهي في نفس الوقت آليّة لجَتْمَعة الأفراد داخل الدولة. فهي تشجع الأفراد على تطوير رؤية إيجابيّة للعضوية في المجتمع السياسيّ، وعلى رؤية السلطات السياسيّة كسلطات شرعيّة، وعلى النظر الى الدولة على أنّها دولتهم التي يشاركون في تطويرها وتعريفها وتحديد جوهرها. والمواطنة هي مشروع لصنع المجتمع السياسيّ كما يدعي روجرز سميث (Smith 2003)، فهي آليّة ناجحة تستعملها الدولة لصياغة مجتمعها وتحويله الى مجموعة متضامنة من الأفراد الذين ينظرون الى أنفسهم ككفيلين بمستقبلهم المشترك في اطار سياسيّ واحد. وادّعى الفيلسوف الكنديّ تشارلز تيلور (Taylor 1989) أنّ المواطنة الديموقراطيّة بحاجة الى درجة معينة من التجانس والولاء والدعم من قبل أفراد المجتمع، وبخاصّة في المجتمعات التي ترتكز على سيادة الجمهور الذي من المفروض أن يكون متفاهمًا حول نقاط أساسيّة مشتركة تمكّنه من النقاش واتخاذ قرارات بشكل سليم. والدولة في هذا السياق غير مرنة، اذ إنها تحاول التغلب على الفروقات الهُويّاتيّة التي تتحدى شرعيّتها، ساعيةً الى تعميق التجانس بين مواطنيها دون فرق، وإنْ كانت لا تدّعي أنها تعكس هُويّاتهم الثقافيّة المتنوعة. مشروع بلورة المواطنة هو مطلب وظائفي ضروري لقدرة الدولة على السيطرة، فهي تُكرِّس جوانب مختلفة للمواطنة، منها القانونيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ بغية ضمان مشاريعها السياسيّة. ويعتبر الجانب السياسيّ للمواطنة الأكثر مركزيّةً بين الجوانب الاخرى، في الدول التي تكوّنت من مهاجرين مستوطنين (مثل الولايات المتّحدة وأستراليا وكندا ونيوزلندا). فانعدام الثقافة المشتركة والبنية الاجتماعيّة المتشابهة لهذه المجتمعات أدّيا الى بروز الجوانب السياسيّة للمواطنة كنوع من العقد الاجتماعيّ بين افراد مستقلين عن خلفياتهم وأحرار في ارادتهم. من هنا تطوّرت المواطنة في هذه الدول كليبراليّة في الأساس. ولكن في الواقع، ان هذه القراءة للمواطنة في هذه الدول (التي تعتبر الأكثر تقدّمًا في العالم) تستثني السكّان الأصلانيّين للبلاد التي استوطنها هؤلاء المهاجرون. حيث ان مشروع المواطنة يتعارض مع ارادة الشعوب الأصلانيّة، التي ما زالت تطالب بإعادة صياغة علاقتها مع الدولة بالشكل الذي لا يفرض عليها مفاهيم ومصطلحات تنطوي على السيطرة بشكل قسريّ.

هذه المواطنة المرتبطة بالزمان والمكان والاطار الجغرافيّ للدولة، والمتعلقة بصياغة جديدة لهما تأخذ بعين الاعتبار مفهوم المكان والزمان المفروض قسرًا على السكّان

الأصلانيّين ولا تعكس رؤيتهم وتاريخهم. هذا، بالاضافة الى أن هذه الحدود الجغرافيّة للمواطنة ترسم المكان بشكل يختلف عمّا كان عليه عند الشعوب الأصلانيّة، محوّلةً إيّاه إلى منظومة قانونيّة تفرض نُظُمًا وقوانين سياسيّةلم تكن مقبولة أو معروفة من قبل. فالشعوب الأصلانيّة لم تنظّم حياتها وعلاقتها مع المكان والزمان بالشكل الذي يتماشى مع مفهوم الدولة العصرية ورؤيتها لذاتها كإطار جغرافيّ، اجتماعيّ وقانونيّ محدّد ومغلق، كما انها فقدت السيادة ايضًا رغمًا عنها. انتقلت هذه السيادة من الشعوب الأصلانيّة الى الدولة الجديدة التي فُرضت من الخارج، غير آبهة بسيادة الشعوب الأصلانيّة وبحقها على نفسها وممتلكاتها. تنبغي الإشارة إلى أن سيادة الشعوب الاصلانيّة اختلفت عمّا ما هو مألوف لنا في الدولة العصريّة. فهذه السيادة تميزت بنوعيتها الخاصة التي يمكن اختصارها بخصوصية العلاقة الروحانية بين السكان الأصلانيّين والأرض التي طوروا عليها ثقافتهم وأنماط حياتهم الخاصة، الأمر الذي يعني ان السيادة لم تتمثل بالجانب القانوني أو بالجانب السياسي، وإنما بخصوصية الارتباط بين الشعب وارضٍ محددة.

على هذا الأساس، تشكّل المواطنة حلبة صراع بين الدولة والشعوب الأصلانيّة، فهي نوع من الارتباط الذي يمنح الدولة، وبالتالي يمنح المجموعة السكّانيّة المهيمنة، القوةَ لتعريف نوعيّة العلاقة بين الدولة ومواطنيها. لذلك، المواطنة غير قادرة على أن تكون الموقع الذي تتمّ فيه المصالحة بين الدولة والشعوب الأصلانيّة. فهي عالقة في التوتر بين بنية الدولة وارادة الشعوب الأصلانيّة للتحرّر من نير الكولونياليّة الداخليّة التي فرضت عليها. أدّت هذه الارادة دورًا هامًا في زيادة وعي هذه الشعوب وتحويلها من مجرد مجموعات الى شعوب، وإنْ كانت مجموعات إثنيّة صغيرة العدد، مثلما هو الحال في شمال امريكا. تواجَه المواطَنة، التي تمثّل ارادة الدولة وهيمنتها، بحركات قوميّة ترفض مضامينها وتحاول تغييرها إلى مواطَنة تحافظ على ثقافة الشعوب الأصلانيّة وهويّتها وارادتها السياسيّة المبنية على رؤيتها لحقّها في تقرير المصير وفي السيادة، ولو الجزئية على الأرض، وإنْ استدعى ذلك تغييرًا في مبنى الدولة السياسيّ ومحيطها الجغرافيّ، كما هو الحال في الاكوادور وتشيلي وبوليفيا، وكما هو الحال في حالة الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل.

كلّ نقاش حول مواطَنة الشعوب الأصلانيّة في الدولة الجديدة يثير بشكل أتوماتيكيّ مسألة التاريخ. فالمواطّنة المطروحة الآن، وإنْ كانت مبنيّة على نظريّة التعدّديّة الثقافيّة، تأخذ الواقع الحاليّ كنقطة انطلاق لها، وهو ما يتغاضى عن الحقيقة الفعليّة أنّ الوضع

الحاليّ مبنيّ على غبن تاريخيّ طويل الأمد، وعلى إجحاف متواصل لحقوق الشعوب الأصلانيّة التي ما زالت تعاني مأساة الماضي وتدفع ثمن الإطار السياسيّ والقانونيّ الذي فُرض عليها لخدمة مصالح المهاجرين المستوطنين، الذين فرضوا صِيَغًا جديدة من العلاقة مع الأرض والمكان والزمان.

يبدو هذا واضحًا عند الحديث عن منظومة الحقوق المتعلقة بالمواطنة. حقوق المواطَنة، كمنظومة قانونيّة وسياسيّة، مبنيّة على فرضيّة التساوي بين جميع أفراد المجتمع؛ وهي فردانيّة في أساسها. التساوي بين الأفراد يتجاهل تاريخ وكيفية دخول هؤلاء الأفراد الى المجتمع السياسيّ. هنالك فرق مبدئيّ بين دخول أفراد الشعوب الأصلانيّة الى المجتمع السياسيّ ودخول أفراد المجتمعات المهاجرة التي تهيمن على أغلبيّة الدول التي تقطنها شعوب أصلانيّة. فبالاضافة الى حقيقة الدخول غير الإراديّ لأفراد الشعوب الأصلانيّة الى اطار دولة المهاجرين، هناك فرق بين الحقّ التاريخيّ لهؤلاء الافراد في الدولة وحق المواطنين المهاجرين. يبدو هذا الفرق واضحًا عند الحديث عن الحق على الارض مثلاً. اذ إنّ علاقة الشعوب الأصلانيّة مع الارض تستبق قيام الدولة. وحتى ان تحولت هذه العلاقة، بمرور الزمن، فان التغييرات التي طرأت عليها غير ارادية ولا تنتقص من شرعيّتها الأخلاقيّة والتاريخيّة، وإنْ عُرِّفت هذه العلاقة من جديد في اطار الدولة الحديثة. الحقّ على الارض، كما سنبيّن لاحقًا، لا يفقد مصداقيّته، حتّى في الحالات التي انقطعت فيها العلاقة المباشرة بين الشعب الأصلانيّ والارض. لهذا، فإنّ مفهوم المواطنة المتساوية، الذي يفترض الحق المتساوي لجميع المواطنين في تقاسم موارد الدولة، يتضمّن في داخله عدم مساواة ضمنية وفعلية بين المواطنين الأصلانيّين والمواطنين ذوي الأصول المهاجرة. فحقوق الشعوب الأصلانيّة لا يمكن ان تقتصر على ما تضمنه المواطنة المصوغة من قبل دولة المهاجرين، حيث لا تعترف الدولة الحديثة بحقّ الشعب الأصلانيّ على ارضه التي تحوّلت الى ارض الدولة، وفي هذا تكريس مبدئيّ وأخلاقيّ للعمليّة القسرية التي تم من خلالها بناء الدولة واحقاق نظامها. كما ان في ذلك تغاضيًا عن الثمن الذي دفعته الشعوب الأصلانيّة خلال هذه العمليّة، من فقدان سيطرتها على أرضها ومحيطها. كذلك الأمر بالنسبة لمسألة التساوي بين المواطنين، بكل ما يتعلق بالارتباط التاريخيّ بين الشعوب الأصلانيّة وفضائها اللغويّ. فالشعوب الأصلانيّة صاغت، على مدار التاريخ، علاقة خاصّة مع محيطها، تمثلت بانعكاس اللغة في أسماء الأماكن. في هذا الشأن، مثلاً، بيّن منظّرو القوميّة أنّ الفضاء اللغويّ جزء مركزيّ من تعريف الهُويّة الجماعيّة، وأنه

يظهر من خلال التسميات التي تُنسب الى مناطق وأماكن تعتبرها المجموعة القوميّة وطنها. خلال عمليّة بناء الدولة مُحِيَ الفضاء اللغويّ للشعوب الأصلانيّة، وبدلاً منه صاغت المجموعة المهاجرة المستوطِنة المهيمنة تسميات وصياغات جديدة، مستثنيةً بذلك ما كان قائمًا من قبل. عند الحديث عن حقوق متساوية في داخل دولة المهاجرين المستوطنين، لا تأخذ عمليّة إعادة الصياغة للفضاء اللغويّ بعين الاعتبار الإجحاف بالحق المبدئيّ للروابط التاريخيّة والثقافيّة للشعوب الأصلانيّة مع فضائها. لذلك، فمبدأ المساواة مبنيّ على سياسات الوضع القائم، وهو بهذا يكرّس المواطنة التي بُنيت على أنقاض ما كان قائمًا قبل وجودها. هذا يعني أن عمليّة شرعنة الحقوق المتساوية، من خلال منظور التعدّديّة الثقافيّة الذي يتغاضى عن التحوّلات التي طرأت على الفضاء اللغويّ في الماضي، لا تضمن حقوقًا متساوية بالشكل الذي يتجاوب مع تاريخ الشعوب الأصلانيّة؛ وإنّما هو صياغة جديدة تستخدم آليّات المواطنة ويقتصر عليها. من هنا، تبقى التعدّديّة الثقافيّة مقتصرة على المعنى الثقافيّ الضيّق لمفهوم الفضاء اللغويّ وارتباطه بمفهوم الذات الجماعيّة للشعوب الأصلانيّة. وعليه، فإنّ أيّ حلّ جدّيّ وجذريّ لإشكاليّات علاقة الشعوب الأصلانيّة مع دولها يجب أن يتمحور في التاريخ السابق للمواطَنة، آخذًا هذا التاريخ بعين الاعتبار في كل محاولة لإعادة صياغة هذه العلاقة بينهما. ومن هنا، فإنّ الغبن التاريخيّ الذي ألحق بالشعوب الأصلانيّة هو عامل مهمّ في إعادة صياغة المواطَنة التي لا ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الثقافيّ بين أفراد ومجموعات المجتمع السياسيّ فحسب، وانما عليها كذلك أن تضمن حقوقهم التاريخيّة على الأرض والفضاء الثقافيّ في الحيّز العامّ. يستلزم هذا الأمر إجراء تسوية تاريخيّة جِدّيّة بين الدولة وشعبها الأصلانيّ.

## بنية الدولة

عند التعامل مع نظريّة التعدّديّة الثقافيّة بشكل عامّ، والليبراليّة منها بشكل خاصّ، تحظى مسألة بنية الدولة بأهمّيّة خاصة. فالدولة ناتج مؤسّساتي غير منفصل عن عمليّات بناء الهُويّة والرؤيا التاريخيّة. وقد بيّن منظّرو الدولة الحديثة بشكل واضح أبعاد الدولة على المجتمع والثقافة والاقتصاد. فالدولة الحديثة تأخذ على نفسها المسؤولية المطلقة تقريباً عن كلّ ما يتعلق بصياغة هويتها الجمعية ومنطلقات الشرعيّة السياسيّة التي تضفي عليها شرعيّتها، وترفض وجود هُويّات ورؤى تاريخيّة أخرى بواسطة عمليّات سمّاها المنظّر روجر بروبيكر (Brubaker 1996) «الإغلاق

والإسكات». تعكس بنية الدولة، بكل تركيبها المؤسّساتيّ، رؤيا إيدولوجيّة مهيمنة تفرضها مجموعة سكّانيّة مسيطرة ذات نفوذ اقتصاديّ وثقافيّ وسياسيّ. وقد بيّن الفيلسوف الفرنسيّ بيير بورديه (Bourdieu 1998) أهمّيّة القوّة المعنويّة (Symbolic Power) للدولة، الى جانب قوتها العسكريّة، كمركّب أساسيّ في وجودها. فالدولة تنسخ وجودها في عقول مواطنيها من خلال قوتها المعنوية، وهي بهذا اكثر من بنية مؤسّساتية حياديّة يمكن لجميع مواطنيها العيش داخلها بتساو. كذلك بيّن منظّرون آخرون، (أمثال لويس ألتوسير (Althusser 1990)، وبوب جيسوب (Jessop 1982)، ولاحقًا تيدا سكوتشبول (Skocpol 1994) الدور الفعّال الذي تؤدّيه الدولة في العمليّات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. فحتى إن كانت هذه الدولة تدّعي الحياديّة، هي لاعب مركزيّ فاعل في تراكم رأس المال الذي يخدم شرائح اجتماعيّة معينة تُضمَن مصالحها من خلال عملية قوننة بواسطة مؤسّسات الدولة التشريعية، الى جانب كونها لاعبًا فاعلاً أيضاً في المجال الثقافيّ من خلال سياساتها التعليمية والتربوية والاعلامية، ممّا يدفع بوجهات نظر فئات اجتماعيّة معينة لتصبح هي المهيمنة أو ذات الصبغة الرسميّة.

ما زالت نظريّة التعدّديّة الثقافيّة، مع كل إيجابيّاتها، تقبل السجال والخطاب المطروح من قبل الدولة بكل ما يتعلق بتاريخ نشأتها. فالدولة تروي روايتها من خلال سياساتها التي تضفي شرعيّة على تاريخها ووجودها بشكل مباشر وغير مباشر. تحاول هذه السياسة الخطابية أن تتجاوز التاريخ والماضي و تطرح نموذجًا مستقبليًا مفعمًا بالأمل لجميع مواطنيها، وبخاصّة من خلال شرعنة التعدّديّة الثقافيّة في الدول التي اعتمدت هذه النظريّة. ولكن من الواضح أن الدول التي اعتمدت هذه النظريّة تأخذ الوضع القائم كنقطة انطلاق دون الالتفات الى الوراء، وهو ما يملي على كل المواطنين، أصلانيّين ومهاجرين، هُويّة سياسيّة مشتركة ومتجانسة بكل ما يتعلق بالتاريخ والماضي. فالدولة تفترض كون مؤسّساتها مشتركة لجميع مواطنيها دون الاخذ بعين الاعتبار ان هذه المؤسّسات تبلورت من خلال صياغات ثقافيّة محدّدة لا تعكس رؤية جميع مواطنيها وانما رؤية هؤلاء الذين كانوا قائمين على بنائها.

احقاق حقوق المواطنين في الدولة بحسب منظور نظريّة التعدّديّة الثقافيّة يعني اعادة صياغة لسياسات الدولة في المجالات المختلفة بحيث تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات المجموعات الثقافيّة القوميّة داخلها. هذا يعني أنه من المفروض أن تحصل تحوّلات جذرية في سياسات الدولة من اجل اعطاء المجموعات المجحف بحقها حضورًا أكثر

بروزاً في تقاسم الموارد العامة والاعتراف بهويتها الخاصة كجزء من المجتمع. ولكن وكما بينت المنظّرة نانسي فريزير (Fraser 1997)، ان اعادة النظر في سياسات تقاسم الموارد وسياسات الاعتراف تبقى عاجزة عن الاستجابة لمتطلبات حقوق مجموعات أقلّيّة، خصوصًا عندما نتحدث عن شعوب أصلانيّة. فنظريّة التعدّديّة الثقافيّة تنحصر في اعادة صياغة سياسات الدولة ولا تتطرق الى الحاجة الملحّة لاعادة صياغة كل بنية الدولة بالشكل الذي يتماشى مع حق الشعوب الأصلانيّة في تحديد هذه البنية، وليس فقط الاستفادة من التغييرات في سياساتها. واذا نظرنا الى جميع الدول التي تقطنها مجموعات من الشعوب الأصلانيّة، نرى ان هذه المجموعات لم تكن شريكة في تحديد بنية الدولة، وبالتالي لا تعكس هذه البنية هويتها الثقافيّة ومصالحها السياسيّة كما تُعرِّفها هي. كلّ اعتراف بحقوق الشعوب الأصلانيّة، أو كلّ تغيير في سياسة الدولة تجاه هذه الشعوب، دون اجراء تغييرات على بنية الدولة، وخاصّة في كل ما يتعلق بهويتها الثقافيّة ومدلولات قوتها المعنوية، ليس الا التفافًا على الإشكال الحقيقي في العلاقة بين هذه الشعوب ودولها. عندما يتحدث كمليكا عن الصيغ الثلاث من الحقوق الجماعيّة (الحكم الذاتي، الحقوق الإثنيّة، وحق التمثيل الخاص)، تبقى هذه الحقوق محصورة داخل بنية الدولة القائمة ولا تشمل إجراء تعديلات جذرية على بنيتها، بما في ذلك واجب اشراك الأقلّيّات الثقافيّة والقوميّة، وخصوصًا الشعوب الأصلانيّة في اضفاء هويتهم وتاريخهم على بنية الدولة ومؤسّساتها. ابقاء الحال على ما تطرحه نظريّة التعدّديّة الثقافيّة يبقي الاعتراف بحقوق الأقلّيّات الأصلانيّة كنوع من الدمج في اطر قائمة تعكس منظورًا تاريخيًا ومصالح لمجموعات مهيمنة فرضت نفسها بالقوة على هذه الأقلّيّات.

### العدل المصحِّح

من الأهداف المركزيّة لنظريّة التعدّديّة الثقافيّة إحقاق العدل في المجتمع. وهنا تنبغي الإشارة إلى أن هذه النظريّة ذات دلالات أخلاقيّة وقيميّة لا يقصد بها تصوير البنية الاجتماعيّة وإبراز تركيبتها التعدّديّة وانما، وعلى وجه الخصوص، بل انها تصبو الى طرح نموذج اجتماعيّ بديل للوضع القائم يحسِّن منظومة العلاقات بين المجموعات المختلفة. عند طرح نظريّة التعدّديّة الثقافيّة لنموذجها البديل، كما هو الحال عند المنظّرين أمثال ويل كمليكا وجوزيف راز (Raz 1994)، ترتكز في الأساس على مفهوم العدل التقاسميّ الذي يضمن المساواة بين أفراد ومجموعات المجتمع المختلفة. العدل

التقاسمي، بمفهومه الليبراليّ، يعني أقصى درجة من الإنصاف في تقاسم الموارد العامّة التي يجب ضمانها من قبل العقد الاجتماعيّ المتّبع في مجتمع ما، والذي يجب على مؤسّسات الدولة تطبيقه قدر الامكان. وقد أشار المفكّر الأمريكيّ جون رولس (J. Rawls) الى أن أيّ خلل في الإنصاف الاجتماعيّ في تقاسم الموارد قد يكون مقبولاً فقط اذا خدم مصالح الشرائح الضعيفة. من هذا المنطلق يتحدث المفكّرون الليبراليّون عن فكرة التفضيل المصحِّح. ولكن من الواضح أن محاولات مفكّري التعدّديّة الثقافيّة استخدام مصطلحات وأفكار الفكر الليبراليّ تبقى عاجزة وغير قادرة على تخطّي احدى الإشكاليّات المركزيّة في المجتمعات ذات التعدّديّة الثقافيّة والقوميّة، وهي التي تبرز في الحالات التي نتحدث فيها عن مجموعات أصلانيّة. يتخذ العدل التقاسميّ في مفهوم مفكّري التعدّديّة الثقافيّة الوضعَ القائم للموارد العامة كنقطة انطلاق مفهومة ضمنًا، معتبرًا أن أي تفضيل لمجموعة أُجحف بحقها، يجب أن يبدأ من الموارد العامة كما هي في تلك اللحظة. يعني هذا الامر أن العدل التقاسمي لا يأخذ بعين الاعتبار كيفية توفر ونشأة الموارد العامة ومصادرها. فهو يتمحور حول الجوانب المادّيّة للموارد العامة، متغاضيًا بذلك عن محورين مركزيّين يجب ان نشير اليهما عند التحدث عن مفهوم العدل. أوّلاً، لتطوّر ونشأة الموارد العامة وتاريخها أهمّيّة قصوى بالنسبة لمفهوم العدل نفسه. فإذا كانت هذه الموارد قد تكوّنت تاريخيًا على حساب المجموعات الثقافيّة والقوميّة الضعيفة فإنّ أيّ تقاسم جديد لهذه الموارد يساوي بين المجحف والمجحف بحقه، ممّا يشوّه مفهوم المساواة ولا يحقق العدل الذي تنشده المجموعات التي استُغلّت على مدار سنين عديدة. كذلك، إنّ هذا التطبيق لعمليّة اعادة تقاسم الموارد يدعم الموقَف الأخلاقيّ للمجموعات الثقافيّة والقوميّة المهيمنة، ويضفي شرعيّة على عمليّات السلب أو الاستغلال التي لحقت بمجموعات أخرى. ثانيًا، هنالك جوانب غير مادّيّة مهمّة جدًا للموارد العامّة من الصعب تقييمها بمفاهيم مادّيّة. فالموارد العامّة تشمل الثقافة والتربية وجودة البيئة ومستوى المعيشة وغيرها، حيث تصعب ترجمة هذه الامور الى قيمة مادّيّة محدّدة. مصادرة الاراضي والاستيلاء عليها من قبل دول أقامها مهاجرون مستوطنون لا تشمل القيمة المادّيّة للأرض فقط، وانما السعي الى القضاء على نمط حياة وثقافة وفضاء تاريخيّ تتمحور حولهم هُويّة شعوب وجماعات ثقافيّة عديدة. وبعكس ما يدّعيه بعض المنظّرين الليبراليّين مثل جيرمي وألدرون (Waldron 1993)، إنّ هذه العمليّات من السلب والنهب لا يمكن أن يتم تجاوزها تاريخيًا ومن الصعب تحديدها بقيمتها المادّيّة فقط. ان الجوانب غير المادّيّة لعمليّات النهب،

وخصوصًا القضاء على نمط حياة كان متّبَعًا على مدار الأجيال المختلفة لشعوب أصلانيّة عديدة، تلزم كلّ محاولة لتحقيق العدل بين المجموعات الاجتماعيّة، الثقافيّة والقوميّة المختلفة، أن تأخذ هذه الجوانب بعين الاعتبار. في هذه النقطة بالتحديد، تظهر محدوديّات العدل التقاسميّ ومصطلح التعويض المقبول على منظّري فكر التعدّديّة الثقافيّة، وبضمنهم الفيلسوف الكنديّ كمليكا، وهو أكثرهم شهرة.

ان الصراعات والخلافات التي ما زالت قائمة بين شعوب أصلانيّة ودولهم، لا تنحصر في المستوى الشخصيّ والمصالح المادّيّة فقط، وانما يبدو من خلالها البعد الوجوديّ والتاريخيّ والثقافيّ للتجربة المشتركة. هنالك حالة تراكميّة للإجحاف لا تتمثّل بالواقع المادّيّ فقط، فعلى مر السنين تمّت محاصرة هُويّة الشعوب الأصلانيّة واقصاؤها، بمستوياتها المادّيّة والثقافيّة، عن واقعها بواسطة آليّات وموارد كانت ملك هذه الشعوب. لذا، عند الحديث عن التعويض لا يمكن حصر عمليّات الإقصاء الثقافيّ بآليّات مادّيّة. فالشعوب الأصلانيّة لم تكن شريكة في صناعة المؤسّسات ذات الصلاحيّة لاتخاذ القرارات بشأن التعويض. هذه المؤسّسات فُرضت بشكل قسريّ على هذه الشعوب، وهي تمثّل الرؤيا الثقافيّة ومصالح المجموعات المهاجرة التي استحوذت على الارض والوطن، مستثنيةً كلّ ما يمثل أصحاب الوطن الأصليّين.

أيّ حلّ لوضعيّة الشعوب الأصلانيّة ولخلافهم مع دولهم يجب ان يأخذ بعين الاعتبار أصلانيّتهم وثنائيّة انتمائهم؛ بمعنى أن هذه الشعوب تنتمي الى الأرض والى فضاء وطنها بكل ما يشمل هذا المفهوم من معنى قبل قيام الدولة. هذا يعني أنّ للشعوب الأصلانيّة انتماءً خاصًا يجب أن ينعكس على حقوقها ليس ابتداءً من قيام الدولة، الامر الذي يحصرهم في مواطنتهم التي فُرضت عليهم بالقوة وعرّف معانيَها هؤلاء الذين فرضوها، وإنّما من واقعهم الذي كان قبل قيام الدولة التي يقطنونها. تعكس هذه الرؤيا مفهومًا آخر للعدل الذي يحاول أن يعيد ولو جزءًا من نمط الحياة والتجربة التاريخيّة وأنماط الملكية وثقافة الشعوب الأصلانيّة الى ما كانت عليه قبل تكوين الدولة. لا شك أن هذا المفهوم يحاول أن يتجاوز محدوديّات مفهوم التعويض المقبول في نظريّة العدل التقاسميّ من خلال طرحه الحاجة الى تجاوز حصر مفهوم التعويض في جانبه المادّيّ، ومن خلال تصحيح جزء من الإجحاف التاريخيّ بحقوق غُيِّبت باسم ثقافة التنوير والتمدين التي أتى بها المهاجرون المستوطنون الى بلادهم الجديدة، مدّعين حمل رسالة التثقيف والتطوير. لا شك ان مفهوم العدل المصحّح يُبرز إشكاليّات من الصعب الإجابة عليها بشكل قاطع؛ إذ من الصعب إعادة الوضع الثقافيّ والسياسيّ

والاقتصاديّ الى ما كان عليه قبل قيام الدولة، وإن اتّفقنا أنّ الدولة أقيمت بشكل غير شرعيّ. إضافة إلى ذلك، ثمّة مجموعات سكّانيّة كبيرة، وإن اتّفقنا أنّها هاجرت بشكل غير شرعيّ، يجب أخذ حقوقها الإنسانيّة بالحسبان عند الحديث عن تصحيح غبن تاريخيّ كانوا شريكين له بشكل مباشر أو غير مباشر. فالعدل المصحح ليس نظريّة من نسج الخيال، وهي تفرّق بين المستوى المبدئيّ والمستوى العمليّ عند الحديث عن إحقاق حقوق مجموعات في خلاف من أمرها. ففي الحالة التي نتحدث فيها عن الدول التي تسكنها شعوب مهاجرة وشعوب أصلانيّة، فان لا يمكن لحقوق هذه الشعوب المهاجرة أن تلغي الحقّ الأوليّ للشعوب الأصلانيّة على أرضها وفضائها، وإنْ لم يكن من الممكن إحقاق هذه الحقوق بالشكل الكامل في الوضع الحاليّ. ولكن بشكل مبدئي يجب الاعتراف بالأوّليّة للشعوب الأصلانيّة، وبالغبن التاريخيّ الذي أُلحق بها، وبالحاجة الى إعادة صياغة الحقل السياسيّ، ليس من اجل تعويض هذه الشعوب عما خسرته فحسب، وإنّما كذلك لتمكينها من إعادة بناء علاقاتها مع الارض وفضائها بالشكل الذي كانت قائمة عليه قبل حدوث الغبن التاريخيّ. ومن هنا يجب التمييز بين مصطلحين مهمّين في النظريّة السياسيّة، وهما: التعويض (Compensation)؛ وإعادة إحقاق الحقّ (Restitution). فبينما يحاول الأوّل إيجاد بدائل تحلّ محلّ الحقّ المهضوم، يعتبر الثاني أن الحلّ المفضل هو إعادة صياغة العلاقة التي كانت قائمة ما قبل حدوث الغبن التاريخيّ في الحالات الممكنة. يبدو هذا الفرق جليًا عندما نتحدث عن المهجَّرين الفلسطينيّين الذين بقوا في وطنهم ـ (الحاضرين الغائبين)، فهنالك فرق بين الحديث عن تعويضهم بالمال وبأراضٍ بديلة وتوطينهم حيث هم الآن، وبين إعادة إحقاق الحقّ من خلال عودتهم ومحاولة إعادة صياغة علاقتهم مع أرضهم وفضائهم، وإنْ استدعى ذلك تغيير الوضع القائم اليوم.

## خلاصة

يحتّم وجود شعوب أصلانيّة التعامل مع الحقوق الجماعيّة بشكل يختلف عمّا تقدمه نظريّة التعدّديّة الثقافيّة والتي تركّز على التنوع والاختلاف الثقافيّين كقيمة بحد ذاتها يجب احترامها كجزء مركزيّ من الثقافة السياسيّة والقانونيّة في الدولة. نظريّة التعدّديّة الثقافيّة هي نظريّة تصحيحيّة محدّدة مسبقًا من خلال التراتب الذي تعتبره مبدئيًا بين حرّيّة الفرد وثقافته الاجتماعيّة، فأهمّيّة هذه الأخيرة تبقى محدّدة من قبل مبدأ إمكانيّات الاختيار عند الفرد. لقد بيّنّا في النقاش السابق أنّ الثقافة الاجتماعيّة تشمل في داخلها

مركّبات مهمّة تنعكس في الارتباط العضويّ بين مفهوم الثقافة وجوانب حياتية مادّيّة (كالأرض مثلاً)، وتؤدّي دورًا مهمًا في هُويّة مجموعات إنسانيّة كثيرة، منها الشعوب الأصلانيّة على وجه الخصوص. كما بيّنّا، في النقاش السابق، أنّ نظريّة التعدّديّة الثقافيّة لا تُوْلي بنية الدولة أهمّيّةً وافية، وهو ما يحافظ على هيمنة ثقافة المجموعة القوميّة في الدولة. إضافة الى ذلك، إنّ مفهوم المواطنة ومفهوم العدل المصحّح لا يحظيان بمعالجة جوهرية تعطي الشعوب الأصلانيّة مكانتها الصحيحة في بنية الدولة. إذ يحتّم التعامل مع مجموعات أصلانيّة الأخذَ بعين الاعتبار الإجحافَ المستمرّ الذي تعرّضت له الشعوب الأصلانيّة والنتائج المباشرة وغير المباشرة لهذا الاجحاف، ممّا يستدعي إجراء تغييرات على بنية الدولة، على مفهوم المواطنة وعلى مفهوم العدل المصحّح.
بالرغم من أن النقاش السابق لم يتطرق بشكل عينيّ لوضعيّة الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، نراه يثير بعض الأفكار بكلّ ما يتعلّق بوضعها. يبيّن الخطاب السياسيّ المهيمن في الشارع العربيّ أنّ للمواطَنة وبنية الدولة اليهوديّة ومسألة الغبن التاريخيّ كلّها دورًا مركزيًا في توقّعات هذه الأقلّيّة بالنسبة لكلّ حلّ سياسيّ ومصالحة تاريخيّة مع الأغلبيّة اليهوديّة في المستقبل.

ان اثارة موضوع الحقوق الجماعية كمبدأ قيمي يجب ان يأخذ بعين الاعتبار، عند تناول حقوق الاقليّة الفلسطينية في اسرائيل، شكل تطورها في التاريخ السياسي وفي شكل علاقتها مع محيطها السياسي. صحيح ان مبدأ الحقوق الجماعية لا يشكل حلاً سحريًا لحقوق الاقليّة الفلسطينية، إلا انه شرط مسبق واساسي لأي معالجة حقيقية لحقوق الاقليّة الفلسطينية. وكما يبين هذا الكتاب في فصوله المختلفة، هنالك ضرورة لطرح موضوع الحقوق الجماعية على الساحة الأكاديمية والسياسية الاسرائيلية. فحتى يومنا هذا لم يُطرح هذا الموضوع بالشكل المرضي للنقاش، لا في الاوساط الاكاديمية ولا السياسية. لقد برز في السنوات الاخيرة التعامل مع موضوع التعددية الثقافية كنوع من الحل للتعامل مع اشكاليات التعددية الثقافية في المجتمع الاسرائيلي، وظهر هذا النقاش من خلال تحولات في المجتمع اليهودي، وليس كإطار نظري لمعالجة الإجحاف التاريخي بحق الاقليّة الفلسطينية. المجتمع اليهودي الذي مارس سياسة بوتقة الصهر الثقافية والقومية مدة طويلة، توصل الى استنتاج مفاده أن مشروع خلق هوية اسرائيلية أحادية ذات مقومات هوياتية مشتركة يواجه صعوبات جمّة. ان التحولات في بنية المجتمع اليهودي على مدار السنين، والصراع القائم بين المجموعات المختلفة (منها

المتدينة ومنها العلمانية، ومنها الشرقية ومنها الغربية)، فرض واقعًا جديدًا منح الشرعية لقالب ثقافي تعددي. رغم ان هنالك خلاف بين المنظرين السياسيين حول نوعية القالب التعددي الذي يمكن ان يوفر الحلول اللازمة للأزمة الثقافية التي يمر بها المجتمع الاسرائيلي، اصبحت الكثير من النخب الثقافية والسياسية تتقبل فرضيات التعددية الثقافية بوصفها الحل الافضل والاوجب لفض النزاعات الاجتماعية والثقافية في المجتمع الاسرائيلي. لهذا، فان ظهور النقاش الاكاديمي حول التعددية الثقافية ينبع من احتياجات المجتمع الاسرائيلي اليهودي. ولهذا فإن تعامله مع الاقليّة الفلسطينية ينبع من هذه الاحتياجات، وهو غير قائم على الحقوق التي يستحقها مجتمع الاقليّة الفلسطينية، الذي هُمّش وأُقصي على مدار السنين من المشاركة في صياغة سلم أولويات المجتمع الاسرائيلي وبلورة هويته الجماعية. فان التعامل الجدي مع الحقوق الجماعية للأقليّة الفلسطينية لا يمكن ان ينبع من خلال نظرية التعددية الثقافية الليبرالية المهيمنة في الخطاب الاكاديمي الاسرائيلي حول هذا الموضوع فقط، وذلك لان الاقليّة الفلسطينية لا تشكل أقليّة ثقافية فقط فان اسرائيل طالما تعاملت مع هذه الاقلية كمجموع من الاقليّات الدينية، تحظى باستقلالية جزئية في الامور الشخصية، الامر الذي استخدمته المؤسسات الاسرائيلية الرسمية على أنّه نوع من أنواع الحقوق الجماعية. ولكن تحت غطاء الحقوق الجماعية الدينية، حجبت إسرائيل عن الاقليّة الفلسطينية الحق الجماعي كأقليّة قومية. ان المداخلات في هذا الكتاب قد بيّنت أهمية الحقوق الجماعية كمبدأ ديموقراطي من جهة، وآلية حتمية لحل إشكالية الهوية للأقليّة الفلسطينية كأقليّة قومية، والتي يحق الاعتراف بها كأقليّة ذات حقوق تنبع من كونها أقليّة أصلانيّة من جهة أخرى. ان التجربتين الايرلندية والكندية، مع اختلافهما، تشكلان دلالة واضحة لأهمية اعتراف الدولة بالحقوق الجماعية، كآلية لحل الصراع بين الدولة والأقليّات الاصلانيّة التي تقطنها، خصوصًا إذا كانت هذه الأقليّات ذات هوية قوميّة مبلورة، وذات خصوصيّة ثقافية ولغوية غير قابلة للانصهار في مجتمع الأغلبيّة. والاستنتاج الأهم انه ينبغي على الدولة الاعتراف بالحقوق الجماعيّة للأقليّة القوميّة الفلسطينية، كشرط أساسي لحل الخلافات القائمة بين هذه الأقليّة والدولة.

# الملاحق

## إعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري[1]

إن الجمعية العامة، إذ تري أن ميثاق الأمم المتحدة يقوم على مبدأي كرامة جميع البشر وتساويهم، وأن من الأهداف الأساسية التي ينشدها تحقيق التعاون الدولي لتعزيز وتشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين،

وإذ تري أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعلن أن البشر يولدون أحرار ومتساوين في الكرامة والحقوق، وأن من حق كل إنسان أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات المقررة في الإعلان، دون أي تمييز، لا سيما بسبب العرق أو اللون أو الأصل القومي،

وإذ تري أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعلن كذلك أن الجميع سواء أمام القانون، لهم دون أي تمييز حق متساو في حمايته وحق متساو في الحماية من أي تمييز ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز،

وإذ تري أن الأمم المتحدة قد شجبت الاستعمار وجميع أساليب العزل والتمييز المقترنة به، وأن إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة يعلن خاصة ضرورة وضع حد للاستعمار بسرعة وبدون قيد أو شرط،

وإذ تري أن أي مذهب يقوم على التفرقة العنصرية أو التفوق العنصري مذهب خاطئ علميا ومشجوب أدبيا وظالم وخطر اجتماعيا، وأنه لا يوجد مبرر نظري أو عملي للتمييز العنصري،

وإذ تراعي القرارات الأخرى التي اتخذتها الجمعية العامة والصكوك الدولية التي اعتمدتها الوكالات المتخصصة لا سيما منظمة العمل الدولية ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة في ميدان التمييز،

وإذ تراعي كون التمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني في بعض مناطق العالم لا يزال مثار للقلق الشديد رغم إحراز بعض التقدم في ذلك الميدان بفضل العمل الدولي والجهود المبذولة في عدد من البلدان،

وإذ يساورها شديد القلق لمظاهر التمييز العنصري التي لا تزال ملحوظة في بعض مناطق العالم، وبعضها مفروض من بعض الحكومات بواسطة التدابير التشريعية أو الإدارية أو غيرها، لا سيما في صورة الفصل العنصري والعزل والتفرقة، كما يقلقها تعزيز ونشر مذهبي التفوق العنصري والتوسع في بعض المناطق،

1. اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة 1904 (د –18) المؤرخ في 20 تشرين الثاني/ نوفمبر 1963.

واقتناعا منها بأن التمييز العنصري بكافة أشكاله، ولا سيما السياسات الحكومية القائمة على نعرة التفوق العنصري أو على الكراهية العنصرية، من شأنه، إلي جانب كونه انتهاكا لحقوق الإنسان الأساسية، أن يخل بالعلاقات الودية بين الشعوب وبالتعاون بين الأمم وبالسلم والأمن الدوليين، واقتناعا منها أيضا بأن التمييز العنصري لا يقتصر على إيذاء الذين يستهدفهم بل يمتد أيضا إلي ممارسيه،

واقتناعا منها كذلك بأن بناء مجتمع عالمي، متحرر من جميع أشكال العزل والتمييز العنصريين، تلك العوامل الباعثة على إثارة الكراهية والانقسام بين البشر، هو واحد من الأهداف الأساسية للأمم المتحدة.

1. تؤكد رسميا ضرورة القضاء السريع على التمييز العنصري في جميع أنحاء العالم، بكافة أشكاله ومظاهره وضرورة تأمين فهم كرامة الشخص الإنساني واحترامها.

2. تؤكد رسميا ضرورة اتخاذ التدابير القومية والدولية اللازمة لتلك الغاية، بما فيها التعليم والتربية والإعلام، لتأمين الإدراك والمراعاة العالميين الفعليين للمبادئ المنصوص عليها أدناه.

3. وتعلن هذا الإعلان:

### المادة 1

يمثل التمييز بين البشر بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني إهانة للكرامة الإنسانية، ويجب أن يدان باعتباره إنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وانتهاكا لحقوق الإنسان وللحريات الأساسية المعلنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعقبة دون قيام علاقات ودية وسلمية بين الأمم، وواقعا من شأنه تعكير السلم والأمن بين الشعوب.

### المادة 2

1. يحظر على أية دولة أو مؤسسة أو جماعة أو أي فرد إجراء أي تمييز كان، في ميدان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، في معاملة الأشخاص أو جماعات الأشخاص أو المؤسسات بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني.

2. يحظر على أية دولة أن تقوم، عن طريق التدابير الضبطية أو غيرها، بتشجيع أو تحبيذ أو تأييد أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثنى يصدر عن أية جماعة أو أية مؤسسة أو أي فرد.

3. يصار، في الظروف الملائمة، إلي اتخاذ تدابير ملموسة خاصة لتأمين النماء الكافي أو الحماية الكافية للأفراد المنتمين إلي بعض الجماعات العرقية استهدفا لضمان تمتعهم التام بحقوق الإنسان والحريات الأساسية. ولا يجوز أن تسفر هذه التدابير في أي ظرف عن قيام أية حقوق متفاوتة أو مستقلة للجماعات العرقية المختلفة.

### المادة 3

1. تبذل جهود خاصة لمنع التمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني لا سيما في ميادين الحقوق المدنية، ونيل المواطنة، والتعليم، والدين، والعمالة، والمهنة والإسكان.

2. يتاح لكل إنسان، على قدم المساواة، دخول أي مكان أو مرفق مفتوح لعامة الجمهور، دون تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني.

### المادة 4

تتخذ جميع الدول تدابير فعالة لإعادة النظر في السياسات الحكومية والسياسات العامة الأخرى ولإلغاء

القوانين والأنظمة المؤدية إلي إقامة وإدامة التمييز العنصري حيثما يكون باقيا. وعليها سن التشريعات اللازمة لحظر مثل هذا التمييز واتخاذ جميع التدابير المناسبة لمحاربة النعرات المؤدية إلي التمييز العنصري.

**المادة 5**

يصار، دون تأخير، إلي وضع نهاية للسياسات الحكومية والسياسات العامة الأخرى القائمة على العزل العنصري، ولا سيما سياسة الفصل العنصري وكذلك كافة أشكال التمييز والتفرقة العنصريين الناجمة عن مثل تلك السياسات.

**المادة 6**

لا يقبل أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني في تمتع أي شخص بالحقوق السياسية وحقوق المواطنة في بلده، ولا سيما حق الاشتراك في الانتخابات بالاقتراع العام المتساوي والإسهام في الحكم. ولكل شخص حق تولي الوظائف العامة في بلده على قدم المساواة.

**المادة 7**

1. لكل إنسان حق في المساواة أمام القانون وفي العدالة المتساوية في ظل القانون. ولكل إنسان، دون تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني، حق في الأمن على شخصه وفي حماية الدولة له من أي عنف أو أذى بدني يلحقه سواء من الموظفين الحكوميين أو من أي فرد أو أية جماعة أو مؤسسة.
2. لكل إنسان يتعرض في حقوقه وحرياته الأساسية لأي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني، حق التظلم من ذلك إلي المحاكم الوطنية المستقلة المختصة التماسا للإنصاف والحماية الفعليين.

**المادة 8**

يصار فورا إلي اتخاذ جميع التدابير الفعلية اللازمة في ميادين التعليم والتربية والإعلام للقضاء على التمييز والتفرض العنصريين وتعزيز التفاهم والتسامح والصداقة بين الأمم والجماعات العرقية، وكذلك لنشر مقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة.

**المادة 9**

1. تشجب بشدة جميع الدعايات والتنظيمات القائمة على الأفكار أو النظريات القائلة بتفوق أي عرق أو أي جماعة من لون أو أصل اثني واحد لتبرير أو تعزيز أي شكل من أشكال التمييز العنصري.
2. يعتبر جريمة ضد المجتمع، ويعاقب عليه بمقتضى القانون، كل تحريض على العنف وكل عمل من أعمال العنف يأتيه أي من الأفراد أو المنظمات ضد أي عرق أو أي جماعة من لون أو أصل اثني آخر.
3. تقوم جميع الدول، إعمالا لمقاصد هذا الإعلان ولمبادئه، باتخاذ التدابير الفورية والإيجابية اللازمة بما فيها التدابير التشريعية وغيرها، لملاحقة المنظمات القائمة بتعزيز التمييز العنصري والتحريض عليه أو بالتحريض على استعمال العنف أو باستعماله لأغراض التمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الاثني، أو لإعلان عدم شرعية تلك المنظمات، بملاحقة أو بغير ملاحقة.

**المادة 10**

تقوم الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة والدول والمنظمات غير الحكومية بعمل كل ما في وسعها للتشجيع على اتخاذ إجراءات فعالة تتيح، بجمعها بين التدابير القانونية والتدابير العملية الأخرى، إلغاء التمييز العنصري بكافة أشكاله. وتقوم خاصة بدراسة أسباب مثل هذا التمييز للتوصية بتدابير مناسبة وفعالة لمكافحته والقضاء عليه.

**المادة 11**

تقوم كل دولة بتعزيز احترام ومراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية وفقا لميثاق الأمم المتحدة وبالالتزام التام الدقيق لأحكام هذا الإعلان والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة.

# العهد الدولي الخاص
# بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[2]

## الديباجة

إن الدول الأطراف في هذا العهد، إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم،

وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه،

وإذ تدرك أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في أن يكون البشر أحرارا ومتحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف الضرورية لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية،

وإذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من التزام بتعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحرياته،

وإذ تدرك أن على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات إزاء الأفراد الآخرين وإزاء الجماعة التي ينتمي إليها، مسؤولية السعي إلى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد،

قد اتفقت على المواد التالية:

## الجزء الأول

### المادة 1

1. لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

2. لجميع الشعوب، سعيا وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال

2. اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966. تاريخ بدء النفاذ: 3 كانون الثاني/يناير 1976، وفقا للمادة 27.

بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي. ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة.

3. على الدول الأطراف في هذا العهد، بما فيها الدول التي تقع على عاتقها مسئولية إدارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقا لأحكام ميثاق الأمم المتحدة.

## الجزء الثاني

### المادة 2

1. تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد بأن تتخذ، بمفردها وعن طريق المساعدة والتعاون الدوليين، ولا سيما على الصعيدين الاقتصادي والتقني، وبأقصى ما تسمح به مواردها المتاحة، ما يلزم من خطوات لضمان التمتع الفعلي التدريجي بالحقوق المعترف بها في هذا العهد، سالكة إلى ذلك جميع السبل المناسبة، وخصوصا سبيل اعتماد تدابير تشريعية.
2. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد بريئة من أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.
3. للبلدان النامية أن تقرر، مع إيلاء المراعاة الواجبة لحقوق الإنسان ولاقتصادها القومي، إلى أي مدى ستضمن الحقوق الاقتصادية المعترف بها في هذا العهد لغير المواطنين.

### المادة 3

تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد.

### المادة 4

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بأنه ليس للدولة أن تخضع التمتع بالحقوق التي تضمنها طبقا لهذا العهد إلا للحدود المقررة في القانون، وإلا بمقدار توافق ذلك مع طبيعة هذه الحقوق، وشريطة أن يكون هدفها الوحيد تعزيز الرفاه العام في مجتمع ديمقراطي.

### المادة 5

1. ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على أي حق لأي دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط أو القيام بأي فعل يهدف إلى إهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو إلي فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.
2. لا يقبل فرض أي قيد أو أي تضييق على أي من حقوق الإنسان الأساسية المعترف بها أو النافذة في أي بلد تطبيقا لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها أو كون اعترافه بها أضيق مدى.

## الجزء الثالث

### المادة 6

1. تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بالحق في العمل، الذي يشمل ما لكل شخص من حق في أن تتاح له إمكانية كسب رزقه بعمل يختاره أو يقبله بحرية، وتقوم باتخاذ تدابير مناسبة لصون هذا الحق.

2. يجب أن تشمل التدابير التي تتخذها كل من الدول الأطراف في هذا العهد لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق توفير برامج التوجيه والتدريب التقنيين والمهنيين، والأخذ في هذا المجال بسياسات وتقنيات من شأنها تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية مطردة وعمالة كاملة ومنتجة في ظل شروط تضمن للفرد الحريات السياسية والاقتصادية الأساسية.

### المادة 7

تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص:

(أ) مكافأة توفر لجميع العمال، كحد أدنى:

«1» أجر منصفا، ومكافأة متساوية لدى تساوى قيمة العمل دون أي تمييز، على أن يضمن للمرأة خصوصا تمتعها بشروط عمل لا تكون أدنى من تلك التي يتمتع بها الرجل، وتقاضيها أجرا يساوى أجر الرجل لدى تساوى العمل،

«2» عيشا كريما لهم ولأسرهم طبقا لأحكام هذا العهد،

(ب) ظروف عمل تكفل السلامة والصحة،

(ج) تساوى الجميع في فرص الترقية، داخل عملهم، إلى مرتبة أعلى ملائمة، دون إخضاع ذلك إلا لاعتباري الأقدمية والكفاءة،

(د) الاستراحة وأوقات الفراغ، والتحديد المعقول لساعات العمل، والاجازات الدورية المدفوعة الأجر، وكذلك المكافأة عن أيام العطل الرسمية.

### المادة 8

1. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة ما يلي:

(أ) حق كل شخص في تكوين النقابات بالاشتراك مع آخرين وفى الانضمام إلى النقابة التي يختارها، دونما قيد سوى قواعد المنظمة المعنية، على قصد تعزيز مصالحه الاقتصادية والاجتماعية وحمايتها. ولا يجوز إخضاع ممارسة هذا الحق لأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو النظام العام أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

(ب) حق النقابات في إنشاء اتحادات أو اتحادات حلافية قومية، وحق هذه الاتحادات في تكوين منظمات نقابية دولية أو الانضمام إليها.

(ج) حق النقابات في ممارسة نشاطها بحرية، دونما قيود غير تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو النظام العام أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

(د) حق الإضراب، شريطة ممارسته وفقا لقوانين البلد المعنى.
2. لا تحول هذه المادة دون إخضاع أفراد القوات المسلحة أو رجال الشرطة أو موظفي الإدارات الحكومية لقيود قانونية على ممارستهم لهذه الحقوق.
3. ليس في هذه المادة أي حكم يجيز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العمل الدولية المعقودة 1948 بشأن الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها، أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.

**المادة 9**

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في الضمان الاجتماعي، بما في ذلك التأمينات الاجتماعية.

**المادة 10**

تقر الدول الأطراف في هذا العهد بما يلي:
1. وجوب منح الأسرة، التي تشكل الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، أكبر قدر ممكن من الحماية والمساعدة، وخصوصا لتكوين هذه الأسرة وطوال نهوضها بمسؤولية تعهد وتربية الأولاد الذين تعيلهم. ويجب أن ينعقد الزواج برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء لا إكراه فيه.
2. وجوب توفير حماية خاصة للأمهات خلال فترة معقولة قبل الوضع وبعده. وينبغي منح الأمهات العاملات، أثناء الفترة المذكورة، اجازة مأجورة أو اجازه مصحوبة باستحقاقات ضمان اجتماعي كافية.
3. وجوب اتخاذ تدابير حماية ومساعدة خاصة لصالح جميع الأطفال والمراهقين، دون أي تمييز بسبب النسب أو غيره من الظروف. ومن الواجب حماية الأطفال والمراهقين من الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي. كما يجب جعل القانون يعاقب على استخدامهم في أي عمل من شأنه إفساد أخلاقهم أو الأضرار بصحتهم أو تهديد حياتهم بالخطر أو إلحاق الأذى بنموهم الطبيعي. وعلى الدول أيضا أن تفرض حدودا دنيا للسن يحظر القانون استخدام الصغار الذين لم يبلغوها في عمل مأجور ويعاقب عليه.

**المادة 11**

1. تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في مستوى معيشي كاف له ولأسرته، يوفر ما يفي بحاجتهم من الغذاء والكساء والمأوى، وبحقه في تحسين متواصل لظروفه المعيشية. وتتعهد الدول الأطراف باتخاذ التدابير اللازمة لإنفاذ هذا الحق، معترفة في هذا الصدد بالأهمية الأساسية للتعاون الدولي القائم على الارتضاء الحر.
2. واعترافا بما لكل إنسان من حق أساسي في التحرر من الجوع، تقوم الدول الأطراف في هذا العهد، بمجهودها الفردي وعن طريق التعاون الدولي، باتخاذ التدابير المشتملة على برامج محددة ملموسة واللازمة لما يلي:
(أ) تحسين طرق إنتاج وحفظ وتوزيع المواد الغذائية، عن طريق الاستفادة الكلية من المعارف التقنية والعلمية، ونشر المعرفة بمبادئ التغذية، واستحداث أو إصلاح نظم توزيع الأراضي الزراعية بطريقة تكفل أفضل إنماء للموارد الطبيعية وانتفاع بها،
(ب) تأمين توزيع الموارد الغذائية العالمية توزيعا عادلا في ضوء الاحتياجات، يضع في اعتباره المشاكل التي

تواجهها البلدان المستوردة للأغذية والمصدرة لها على السواء.

**المادة 12**

1. تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه.

2. تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

(أ) العمل على خفض معدل موتي المواليد ومعدل وفيات الرضع وتأمين نمو الطفل نموا صحيا.

(ب) تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية.

(ج) الوقاية من الأمراض الوبائية والمتوطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.

(د) تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية الطبية للجميع في حالة المرض.

**المادة 13**

1. تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم. وهى متفقة على وجوب توجيه التربية والتعليم إلى الإنماء الكامل للشخصية الإنسانية والحس بكرامتها وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وهى متفقة كذلك على وجوب استهداف التربية والتعليم تمكين كل شخص من الإسهام بدور نافع في مجتمع حر، وتوثيق أواصر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السلالية أو الإثنية أو الدينية، ودعم الأنشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة من أجل صيانة السلم.

2. وتقر الدول الأطراف في هذا العهد بأن ضمان الممارسة التامة لهذا الحق يتطلب:

(أ) جعل التعليم الابتدائي إلزاميا وإتاحته مجانا للجميع.

(ب) تعميم التعليم الثانوي بمختلف أنواعه، بما في ذلك التعليم الثانوي التقني والمهني، وجعله متاحا للجميع بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجيا بمجانية التعليم.

(ج) جعل التعليم العالي متاحا للجميع على قدم المساواة، تبعا للكفاءة، بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجيا بمجانية التعليم.

(د) تشجيع التربية الأساسية أو تكثيفها، إلى أبعد مدى ممكن، من أجل الأشخاص الذين لم يتلقوا أو لم يستكملوا الدراسة الابتدائية.

(هـ) العمل بنشاط على إنماء شبكة مدرسية على جميع المستويات، وإنشاء نظام منح واف بالغرض، ومواصلة تحسين الأوضاع المادية للعاملين في التدريس.

3. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الأباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار مدارس لأولادهم غير المدارس الحكومية، شريطة تقيد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة، وبتامين تربية أولئك الأولاد دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

4. ليس في أي من أحكام هذه المادة ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسه بحرية الأفراد والهيئات في إنشاء وإدارة مؤسسات تعليمية، شريطة التقيد دائما بالمبادئ المنصوص عليها في الفقرة 1 من هذه المادة ورهنا بخضوع التعليم الذي توفره هذه المؤسسات لما قد تفرضه الدولة من معايير دنيا.

**المادة 14**

تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، لم تكن بعد وهى تصبح طرفا فيه قد تمكنت من كفالة إلزامية ومجانية التعليم الابتدائي في بلدها ذاته أو في أقاليم أخرى تحت ولايتها، بالقيام، في غضون سنتين، بوضع واعتماد خطة عمل مفصلة للتنفيذ الفعلي والتدريجي لمبدأ إلزامية التعليم ومجانيته للجميع، خلال عدد معقول من السنين يحدد في الخطة.

**المادة 15**

1. تقر الدول الأطراف في هذا العهد بأن من حق كل فرد:
(أ) أن يشارك في الحياة الثقافية.
(ب)أن يتمتع بفوائد التقدم العلمي وبتطبيقاته.
(ج) أن يفيد من حماية المصالح المعنوية والمادية الناجمة عن أي أثر علمي أو فني أو أدبي من صنعه.
2. تراعى الدول الأطراف في هذا العهد، في التدابير التي ستتخذها بغية ضمان الممارسة الكاملة لهذا الحق، أن تشمل تلك التدابير التي تتطلبها صيانة العلم والثقافة وإنماؤهما وإشاعتهما.
3. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام الحرية التي لا غنى عنها للبحث العلمي والنشاط الإبداعي.
4. تقر الدول الأطراف في هذا العهد بالفوائد التي تجنى من تشجيع وإنماء الاتصال والتعاون الدوليين في ميداني العلم والثقافة.

## الجزء الرابع

**المادة 16**

1. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تقدم، طبقا لأحكام هذا الجزء من العهد، تقارير عن التدابير التي تكون قد اتخذتها وعن التقدم المحرز على طريق ضمان احترام الحقوق المعترف بها في هذا العهد.
2. (أ) توجه جميع التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيل نسخا منها إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي للنظر فيها طبقا لأحكام هذا العهد.
(ب) على الأمين العام للأمم المتحدة أيضا، حين يكون التقرير الوارد من دولة طرف في هذا العهد، أو جزء أو أكثر منه، متصلا بأية مسألة تدخل في اختصاص إحدى الوكالات المتخصصة وفقا لصكها التأسيسى وتكون الدولة الطرف المذكورة عضوا في هذه الوكالة، أن يحيل إلى تلك الوكالة نسخة من هذا التقرير أو من جزئه المتصل بتلك المسألة، حسب الحالة.

**المادة 17**

1. تقدم الدول الأطراف في هذا العهد تقاريرها على مراحل، طبقا لبرنامج يضعه المجلس الاقتصادي والاجتماعي في غضون سنة من بدء نفاذ هذا العهد، بعد التشاور مع الدول الأطراف والوكالات المتخصصة المعنية.
2. للدولة أن تشير في تقريرها إلى العوامل والمصاعب التي تمنعها من الإيفاء الكامل بالالتزامات المنصوص عليها في هذا العهد.

3. حين يكون قد سبق للدولة الطرف في هذا العهد أن أرسلت المعلومات المناسبة إلى الأمم المتحدة أو إلي إحدى الوكالات المتخصصة، ينتفي لزوم تكرار إيراد هذه المعلومات ويكتفي بإحالة دقيقة إلى المعلومات المذكورة.

**المادة 18**

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي، بمقتضى المسؤوليات التي عهد بها إليه ميثاق الأمم المتحدة في ميدان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، أن يعقد مع الوكالات المتخصصة ما يلزم من ترتيبات كيما توافيه بتقارير عن التقدم المحرز في تأمين الامتثال لما يدخل في نطاق أنشطتها من أحكام هذا العهد، ويمكن تضمين هذه التقارير تفاصيل عن المقررات والتوصيات التي اعتمدتها الأجهزة المختصة في هذه الوكالات بشأن هذا الامتثال.

**المادة 19**

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يحيل إلى لجنة حقوق الإنسان التقارير المتعلقة بحقوق الإنسان والمقدمة من الدول عملا بالمادتين 16 و 17 ومن الوكالات المتخصصة عملا بالمادة 18، لدراستها ووضع توصية عامة بشأنها أو لإطلاعها عليها عند الاقتضاء.

**المادة 20**

للدول الأطراف في هذا العهد وللوكالات المتخصصة المعنية أن تقدم إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي ملاحظات على أية توصية عامة تبديها لجنة حقوق الإنسان بمقتضى المادة 19 أو على أي إيماء إلى توصية عامة يرد في أي تقرير للجنة حقوق الإنسان أو في أية وثيقة تتضمن إحالة إليها.

**المادة 21**

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم إلى الجمعية العامة بين الحين والحين تقارير تشتمل على توصيات ذات طبيعة عامة وموجز للمعلومات الواردة من الدول الأطراف في هذا العهد ومن الوكالات المتخصصة حول التدابير المتخذة والتقدم المحرز على طريق كفالة تعميم مراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد.

**المادة 22**

للمجلس الاقتصادي والاجتماعي استرعاء نظر هيئات الأمم المتحدة الأخرى وهيئاتها الفرعية، والوكالات المتخصصة المعنية بتوفير المساعدة التقنية، إلى أية مسائل تنشا عن التقارير المشار إليها في هذا الجزء من هذا العهد ويمكن أن تساعد تلك الأجهزة كل في مجال اختصاصه، على تكوين رأى حول ملاءمة اتخاذ تدابير دولية من شأنها أن تساعد على فعالية التنفيذ التدريجي لهذا العهد.

**المادة 23**

توافق الدول الأطراف في هذا العهد على أن التدابير الدولية الرامية إلى كفالة إعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد تشمل عقد اتفاقيات، واعتماد توصيات، وتوفير مساعدة تقنية، وعقد اجتماعات إقليمية واجتماعات تقنية بغية التشاور والدراسة تنظم بالاشتراك مع الحكومات المعنية.

**المادة 24**

ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسه بأحكام ميثاق الأمم المتحدة وأحكام دساتير الوكالات المتخصصة التي تحدد مسؤوليات مختلف هيئات الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة بصدد المسائل التي يتناولها هذا العهد.

**المادة 25**

ليس في أي حكم من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسه بما لجميع الشعوب من حق أصيل في حرية التمتع والانتفاع كليا بثرواتها ومواردها الطبيعية.

## الجزء الخامس

**المادة 26**

1. هذا العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من وكالاتها المتخصصة وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى أن تصبح طرفا في هذا العهد.
2. يخضع هذا العهد للتصديق. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
3. يتاح الانضمام إلى هذا العهد لأية دولة من الدول المشار إليها في الفقرة 1 من هذه المادة.
4. يقع الانضمام بإيداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
5. يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي تكون قد وقعت هذا العهد أو انضمت إليه بإيداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

**المادة 27**

1. يبدأ نفاذ هذا العهد بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداع صك الانضمام أو التصديق الخامس والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
2. أما الدول التي تصدق هذا العهد أو تنضم إليه بعد أن يكون قد تم إيداع صك التصديق أو الانضمام الخامس والثلاثين فيبدأ نفاذ هذا العهد إزاء كل منها بعد ثلاثة أشهر من تاريخ إيداعها صك تصديقها أو صك انضمامها.

**المادة 28**

تنطبق أحكام هذا العهد، دون أي قيد أو استثناء، على جميع الوحدات التي تتشكل منها الدول الاتحادية.

**المادة 29**

1. لأية دولة طرف في هذا العهد أن تقترح تعديلا عليه تودع نصه لدى الأمين العام للأمم المتحدة. وعلى إثر ذلك يقوم الأمين العام بإبلاغ الدول الأطراف في هذا العهد بأية تعديلات مقترحة، طالبا إليها إعلامه عما إذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فإذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمده أغلبية الدول الأطراف

الحاضرة والمقترعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لإقراره.
2. يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي الدول الأطراف في هذا العهد، وفقا للإجراءات الدستورية لدى كل منها.
3. متى بدأ نفاذ هذه التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل الدول الأطراف الأخرى ملزمة بأحكام هذا العهد وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

**المادة 30**

بصرف النظر عن الاخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة 5 من المادة 26، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار إليها في الفقرة 1 من المادة المذكورة بما يلي:
(أ) التوقيعات والتصديقات والانضمامات التي تتم طبقا للمادة 26.
(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة 27، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في إطار المادة 29.

**المادة 31**

1. يودع هذا العهد، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالأسبانية والإنكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.
2. يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا العهد إلى جميع الدول المشار إليها في المادة 26.

## العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية [3]

### الديباجة

إن الدول الأطراف في هذا العهد،

إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل، وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم،

وإذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه،

وإذ تدرك أن السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل، وفقا للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في أن يكون البشر أحرارا، ومتمتعين بالحرية المدنية والسياسية ومتحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه المدنية والسياسية، وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية،

وإذ تضع في اعتبارها ما على الدول، بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، من الالتزام بتعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحرياته،

وإذ تدرك أن على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات إزاء الأفراد الآخرين وإزاء الجماعة التي ينتمي إليها، مسئولية السعي إلى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد،

قد اتفقت على المواد التالية:

### الجزء الأول

#### المادة 1

1. لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها. وهى بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحرة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

2. لجميع الشعوب، سعيا وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال

3. اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د–21) المؤرخ في 16 كانون الاول/ديسمبر1966. تاريخ بدء النفاذ: 23 آذار/مارس1976، وفقا لأحكام المادة 49.

بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي. ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة.

3. على الدول الأطراف في هذا العهد، بما فيها الدول التي تقع على عاتقها مسئولية إدارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية، أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقا لأحكام ميثاق الأمم المتحدة.

## الجزء الثاني

### المادة 2

1. تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها فيه، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

2. تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، إذا كانت تدابيرها التشريعية أو غير التشريعية القائمة لا تكفل فعلا إعمال الحقوق المعترف بها في هذا العهد، بأن تتخذ، طبقا لإجراءاتها الدستورية ولأحكام هذا العهد، ما يكون ضروريا لهذا الإعمال من تدابير تشريعية أو غير تشريعية.

3. تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد:

(أ) بأن تكفل توفير سبيل فعال للتظلم لأي شخص انتهكت حقوقه أو حرياته المعترف بها في هذا العهد، حتى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرفون بصفتهم الرسمية.

(ب) بأن تكفل لكل متظلم على هذا النحو أن تبت في الحقوق التي يدعى انتهاكها سلطة قضائية أو إدارية أو تشريعية مختصة، أو أية سلطة مختصة أخرى ينص عليها نظام الدولة القانوني، وبأن تنمى إمكانيات التظلم القضائي.

(ج) بأن تكفل قيام السلطات المختصة بإنفاذ الأحكام الصادرة لمصالح المتظلمين.

### المادة 3

تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بكفالة تساوى الرجال والنساء في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في هذا العهد.

### المادة 4

1. في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تتهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسميا، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ، في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وعدم انطوائها على تمييز يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2. لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد 6 و 7 و 8 (الفقرتين 1 و 2) و 11 و 15 و 16 و 18.

3. على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فورا، عن

طريق الأمين العام للأمم المتحدة، بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك. وعليها، في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته.

**المادة 5**

1. ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأي دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط أو القيام بأي عمل يهدف إلى إهدار أي من الحقوق أو الحريات المعترف بها في هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه.
2. لا يقبل فرض أي قيد أو أي تضييق على أي من حقوق الإنسان الأساسية المعترف أو النافذة في أي بلد تطبيقا لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها أو كون اعترفه بها في أضيق مدى.

**الجزء الثالث**

**المادة 6**

1. الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان. وعلى القانون أن يحمى هذا الحق. ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفا.
2. لا يجوز في البلدان التي لم تلغ عقوبة الإعدام، أن يحكم بهذه العقوبة إلا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقا للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة وغير المخالف لأحكام هذا العهد ولاتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها. ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة إلا بمقتضى حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.
3. حين يكون الحرمان من الحياة جريمة من جرائم الإبادة الجماعية، يكون من المفهوم بداهة أنه ليس في هذه المادة أي نص يجيز لأية دولة طرف في هذا العهد أن تعفى نفسها على أية صورة من أي التزام يكون مترتبا عليها بمقتضى أحكام اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها.
4. لأي شخص حكم عليه بالإعدام حق التماس العفو الخاص أو إبدال العقوبة. ويجوز منح العفو العام أو العفو الخاص أو إبدال عقوبة الإعدام في جميع الحالات.
5. لا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام على جرائم ارتكبها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر، ولا تنفيذ هذه العقوبة بالحوامل.
6. ليس في هذه المادة أي حكم يجوز التذرع به لتأخير أو منع إلغاء عقوبة الإعدام من قبل أية دولة طرف في هذا العهد.

**المادة 7**

لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة. وعلى وجه الخصوص، لا يجوز إجراء أية تجربة طبية أو علمية على أحد دون رضاه الحر.

**المادة 8**

1. لا يجوز استرقاق أحد، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

2. لا يجوز إخضاع أحد للعبودية.
3. (أ) لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي.
(ب) لا يجوز تأويل الفقرة 3 (أ) على نحو يجعلها، في البلدان التي تجيز المعاقبة على بعض الجرائم بالسجن مع الأشغال الشاقة، تمنع تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة المحكوم بها من قبل محكمة مختصة.
(ج) لأغراض هذه الفقرة، لا يشمل تعبير «السخرة أو العمل الإلزامي»
«1» الأعمال والخدمات غير المقصودة بالفقرة الفرعية (ب) والتي تفرض عادة على الشخص المعتقل نتيجة قرار قضائي أو قانوني أو الذي صدر بحقه مثل هذا القرار ثم أفرج عنه بصورة مشروطة،
«2» أية خدمة ذات طابع عسكري، وكذلك، في البلدان التي تعترف بحق الاستنكاف الضميري عن الخدمة العسكرية، أية خدمة قومية يفرضها القانون على المستنكفين ضميريا.
«3» أية خدمة تفرض في حالات الطوارئ أو النكبات التي تهدد حياة الجماعة أو رفاهها.
«4» أية أعمال أو خدمات تشكل جزءا من الالتزامات المدنية العادية.

**المادة 9**

1. لكل فرد حق في الحرية وفى الأمان على شخصه. ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفا. ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقا للإجراء المقرر فيه.
2. يتوجب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه كما يتوجب إبلاغه سريعا بأية تهمة توجه إليه.
3. يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعا، إلى أحد القضاة أو أحد الموظفين المخولين قانونا مباشرة وظائف قضائية، ويكون من حقه أن يحاكم خلال مهلة معقولة أو أن يفرج عنه. ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة، ولكن من الجائز تعليق الإفراج عنهم على ضمانات لكفالة حضورهم المحاكمة في أية مرحلة أخرى من مراحل الإجراءات القضائية، ولكفالة تنفيذ الحكم عند الاقتضاء.
4. لكل شخص حرم من حريته بالتوقيف أو الاعتقال حق الرجوع إلى محكمة لكي تفصل هذه المحكمة دون إبطاء في قانونية اعتقاله، وتأمر بالإفراج عنه إذا كان الاعتقال غير قانوني.
5. لكل شخص كان ضحية توقيف أو اعتقال غير قانوني حق في الحصول على تعويض.

**المادة 10**

1. يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية، تحترم الكرامة الأصيلة في الشخص الإنساني.
2. (أ) يفصل الأشخاص المتهمون عن الأشخاص المدانين، إلا في ظروف استثنائية، ويكونون محل معاملة على حدة تتفق مع كونهم أشخاصا غير مدانين.
(ب) يفصل المتهمون الأحداث عن البالغين. ويحالون بالسرعة الممكنة إلى القضاء للفصل في قضاياهم.
3. يجب أن يراعى نظام السجون معاملة المسجونين معاملة يكون هدفها الأساسي إصلاحهم وإعادة تأهيلهم الاجتماعي. ويفصل المذنبون الأحداث عن البالغين ويعاملون معاملة تتفق مع سنهم ومركزهم القانوني.

**المادة 11**

لا يجوز سجن أي إنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدي.

**المادة 12**

1. لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته.
2. لكل فرد حرية مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده.
3. لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة أعلاه بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد.
4. لا يجوز حرمان أحد، تعسفا، من حق الدخول إلى بلده.

**المادة 13**

لا يجوز إبعاد الأجنبي المقيم بصفة قانونية في إقليم دولة طرف في هذا العهد إلا تنفيذا لقرار اتخذ وفقا للقانون، وبعد تمكينه، ما لم تحتم دواعي الأمن القومي خلاف ذلك، من عرض الأسباب المؤيدة لعدم إبعاده ومن عرض قضيته على السلطة المختصة أو على من تعينه أو تعينهم خصيصا لذلك، ومن توكيل من يمثله أمامها أو أمامهم.

**المادة 14**

1. الناس جميعا سواء أمام القضاء. ومن حق كل فرد، لدى الفصل في أية تهمة جزائية توجه إليه أو في حقوقه والتزاماته في أية دعوى مدنية، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني من قبل محكمة مختصة مستقلة حيادية، منشأة بحكم القانون. ويجوز منع الصحافة والجمهور من حضور المحاكمة كلها أو بعضها لدواعي الآداب العامة أو النظام العام أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو لمقتضيات حرمة الحياة الخاصة لأطراف الدعوى، أو في أدنى الحدود التي تراها المحكمة ضرورية حين يكون من شأن العلنية في بعض الظروف الاستثنائية أن تخل بمصلحة العدالة، إلا أن أي حكم في قضية جزائية أو دعوى مدنية يجب أن يصدر بصورة علنية، إلا إذا كان الأمر يتصل بأحداث تقتضي مصلحتهم خلاف ذلك أو كانت الدعوى تتناول خلافات بين زوجين أو تتعلق بالوصاية على أطفال.
2. من حق كل متهم بارتكاب جريمة أن يعتبر بريئا إلى أن يثبت عليه الجرم قانونا.
3. لكل متهم بجريمة أن يتمتع أثناء النظر في قضيته، وعلى قدم المساواة التامة، بالضمانات الدنيا التالية:
(أ) أن يتم إعلامه سريعا وبالتفصيل، وفي لغة يفهمها، بطبيعة التهمة الموجهة إليه وأسبابها.
(ب) أن يعطى من الوقت ومن التسهيلات ما يكفيه لإعداد دفاعه وللاتصال بمحام يختاره بنفسه.
(ج) أن يحاكم دون تأخير لا مبرر له.
(د) أن يحاكم حضوريا وأن يدافع عن نفسه بشخصه أو بواسطة محام من اختياره، وأن يخطر بحقه في وجود من يدافع عنه إذا لم يكن له من يدافع عنه، وأن تزوده المحكمة حكما، كلما كانت مصلحة العدالة تقتضي ذلك، بمحام يدافع عنه، دون تحميله أجرا على ذلك إذا كان لا يملك الوسائل الكافية لدفع هذا الأجر.

(هـ) أن يناقش شهود الاتهام، بنفسه أو من قبل غيره، وأن يحصل على الموافقة على استدعاء شهود النفي بذات الشروط المطبقة في حالة شهود الاتهام.
(د) أن يزود مجانا بترجمان إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستخدمة في المحكمة.
(ز) ألا يكره على الشهادة ضد نفسه أو على الاعتراف بذنب.
4. في حالة الأحداث، يراعى جعل الإجراءات مناسبة لسنهم ومواتية لضرورة العمل على إعادة تأهيلهم.
5. لكل شخص أدين بجريمة حق اللجوء، وفقًا للقانون، إلى محكمة أعلى كيما تعيد النظر في قرار إدانته وفى العقاب الذي حكم به عليه.
6. حين يكون قد صدر على شخص ما حكم نهائي يدينه بجريمة، ثم ابطل هذا الحكم أو صدر عفو خاص عنه على أساس واقعة جديدة أو واقعة حديثة الاكتشاف تحمل الدليل القاطع على وقوع خطأ قضائي، يتوجب تعويض الشخص الذي أنزل به العقاب نتيجة تلك الإدانة، وفقا للقانون، ما لم يثبت أنه يتحمل، كليا أو جزئيا، المسئولية عن عدم إفشاء الواقعة المجهولة في الوقت المناسب.
7. لا يجوز تعريض أحد مجددا للمحاكمة أو للعقاب على جريمة سبق أن أدين بها أو برئ منها بحكم نهائي وفقا للقانون وللإجراءات الجنائية في كل بلد.

**المادة 15**

1. لا يدان أي فرد بأية جريمة بسبب فعل أو امتناع عن فعل لم يكن وقت ارتكابه يشكل جريمة بمقتضى القانون الوطني أو الدولي. كما لا يجوز فرض أية عقوبة تكون أشد من تلك التي كانت سارية المفعول في الوقت الذي ارتكبت فيه الجريمة. وإذا حدث، بعد ارتكاب الجريمة أن صدر قانون ينص على عقوبة أخف، وجب أن يستفيد مرتكب الجريمة من هذا التخفيف.
2. ليس في هذه المادة من شئ يخل بمحاكمة ومعاقبة أي شخص على أي فعل أو امتناع عن فعل كان حين ارتكابه يشكل جرما وفقا لمبادئ القانون العامة التي تعترف بها جماعة الأمم.

**المادة 16**

لكل إنسان، في كل مكان، الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية.

**المادة 17**

1. لا يحوز تعريض أي شخص، على نحو تعسفي أو غير قانوني، لتدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته، ولا لأي حملات غير قانونية تمس شرفه أو سمعته.
2. من حق كل شخص أن يحميه القانون من مثل هذا التدخل أو المساس.

**المادة 18**

1. لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.
2. لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو

معتقد يختاره.

3. لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة.

**المادة 19**

1. لكل إنسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة.

2. لكل إنسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

3. تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة 2 من هذه المادة واجبات ومسئوليات خاصة. وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

(أ) لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

(ب) لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

**المادة 20**

1. تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.

2. تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضًا على التمييز أو العداوة أو العنف.

**المادة 21**

يكون الحق في التجمع السلمي معترفا به. ولا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي تفرض طبقا للقانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

**المادة 22**

1. لكل فرد حق في حرية تكوين الجمعيات مع آخرين، بما في ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

2. لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون إخضاع أفراد القوات المسلحة ورجال الشرطة لقيود قانونية على ممارسة هذا الحق.

3. ليس في هذه المادة أي حكم يجيز للدول الأطراف في اتفاقية منظمة العمل الدولية المعقودة عام 1948 بشأن

الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي اتخاذ تدابير تشريعية من شأنها، أو تطبيق القانون بطريقة من شأنها أن تخل بالضمانات المنصوص عليها في تلك الاتفاقية.

**المادة 23**

1. الأسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.
2. يكون للرجل والمرأة، ابتداء من بلوغ سن الزواج، حق معترف به في التزوج وتأسيس أسرة.
3. لا ينعقد أي زواج إلا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاء كاملا لا إكراه فيه.
4. تتخذ الدول الأطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوى حقوق الزوجين وواجباتهما لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله. وفى حالة الانحلال يتوجب اتخاذ تدابير لكفالة الحماية الضرورية للأولاد في حالة وجودهم.

**المادة 24**

1. يكون لكل ولد، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو النسب، حق على أسرته وعلى المجتمع وعلى الدولة في اتخاذ تدابير الحماية التي يقتضيها كونه قاصرا.
2. يتوجب تسجيل كل طفل فور ولادته ويعطى اسما يعرف به.
3. لكل طفل حق في اكتساب جنسية.

**المادة 25**

يكون لكل مواطن، دون أي وجه من وجوه التمييز المذكور في المادة 2، الحقوق التالية، التي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة:

(أ) أن يشارك في إدارة الشؤون العامة، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية،

(ب) أن ينتخب وينتخب، في انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري، تضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين،

(ج) أن تتاح له، على قدم المساواة عموما مع سواه، فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده.

**المادة 26**

الناس جميعا سواء أمام القانون ويتمتعون دون أي تمييز بحق متساو في التمتع بحمايته. وفي هذا الصدد يجب أن يحظر القانون أي تمييز وأن يكفل لجميع الأشخاص على السواء حماية فعالة من التمييز لأي سبب، كالعرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب.

**المادة 27**

لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك

مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم.

## الجزء الرابع

### المادة 28

1. تنشأ لجنة تسمى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان (يشار إليها في ما يلي من هذا العهد باسم »اللجنة*). وتتألف هذه اللجنة من ثمانية عشر عضوا وتتولى الوظائف المنصوص عليها في ما يلي.
2. تؤلف اللجنة من مواطنين في الدول الأطراف في هذا العهد، من ذوى المناقب الخلقية الرفيعة المشهود لهم بالاختصاص في ميدان حقوق الإنسان، مع مراعاة أن من المفيد أن يشرك فيها بعض الأشخاص ذوى الخبرة القانونية.
3. يتم تعيين أعضاء اللجنة بالانتخاب، وهم يعملون فيها بصفتهم الشخصية.

### المادة 29

1. يتم انتخاب أعضاء اللجنة بالاقتراع السري من قائمة أشخاص تتوفر لهم المؤهلات المنصوص عليها في المادة 28، تكون قد رشحتهم لهذا الغرض الدول الأطراف في هذا العهد.
2. لكل دولة طرف في هذا العهد أن ترشح، من بين مواطنيها حصرا، شخصين على الأكثر.
3. يحوز ترشيح الشخص ذاته أكثر من مرة.

### المادة 30

1. يجرى الانتخاب الأول في موعد لا يتجاوز ستة أشهر من بدء نفاذ هذا العهد.
2. قبل أربعة أشهر على الأقل من موعد أي انتخاب لعضوية اللجنة، في غير حالة الانتخاب لملء مقعد يعلن شغوره وفقا للمادة 34، يوجه الأمين العام للأمم المتحدة إلى الدول الأطراف في هذا العهد رسالة خطية يدعوها فيها إلى تقديم أسماء مرشحيها لعضوية اللجنة في غضون ثلاثة أشهر.
3. يضع الأمين العام للأمم المتحدة قائمة أسماء جميع المرشحين على هذا النحو، بالترتيب الألفبائي ومع ذكر الدولة الطرف التي رشحت كلا منهم، ويبلغ هذه القائمة إلى الدول الأطراف في هذا العهد قبل شهر على الأقل من موعد كل انتخاب.
4. ينتخب أعضاء اللجنة في اجتماع تعقده الدول الأطراف في هذا العهد، بدعوة من الأمين العام للأمم المتحدة، في مقر الأمم المتحدة. وفى هذا الاجتماع، الذي يكتمل النصاب فيه بحضور ممثلي ثلثي الدول الأطراف في هذا العهد، يفوز في الانتخاب لعضوية اللجنة أولئك المرشحون الذين حصلوا على أكبر عدد من الأصوات وعلى الأغلبية المطلقة لأصوات ممثلي الدول الأطراف الحاضرين والمقترعين.

### المادة 31

1. لا يجوز أن تضم اللجنة أكثر من واحد من مواطني أية دولة.
2. يراعى، في الانتخاب لعضوية اللجنة، عدالة التوزيع الجغرافي وتمثيل مختلف الحضارات والنظم القانونية الرئيسية.

**المادة 32**

1. يكون انتخاب أعضاء اللجنة لولاية مدتها أربع سنوات. ويجوز أن يعاد انتخابهم إذا أعيد ترشيحهم. إلا أن ولاية تسعة من الأعضاء المنتخبين في الانتخاب الأول تنقضي بانتهاء سنتين، ويتم تحديد هؤلاء الأعضاء التسعة فورا انتهاء الانتخاب الأول، بأن يقوم رئيس الاجتماع المنصوص عليه في الفقرة 4 من المادة 30 باختيار أسمائهم بالقرعة.

2. تتم الانتخابات اللازمة عند انقضاء الولاية وفقا للمواد السالفة من هذا الجزء من هذا العهد.

**المادة 33**

+ 1. إذا انقطع عضو في اللجنة، بإجماع رأى أعضائها الآخرين، عن الاضطلاع بوظائفه لأي سبب غير الغياب ذي الطابع المؤقت، يقوم رئيس اللجنة بإبلاغ ذلك إلى الأمين العام للأمم المتحدة، فيعلن الأمين العام حينئذ شغور مقعد ذلك العضو.

2. في حالة وفاة أو استقالة عضو في اللجنة، يقوم رئيس اللجنة فورا بإبلاغ ذلك إلى الأمين العام للأمم المتحدة، فيعلن الأمين العام حينئذ شغور مقعد ذلك العضو ابتداء من تاريخ وفاته أو من تاريخ نفاذ استقالته.

**المادة 34**

1. إذا أعلن شغور مقعد ما طبقا للمادة 33، وكانت ولاية العضو الذي يجب استبداله لا تنقضي خلال الأشهر الستة التي تلي إعلان شغور مقعده، يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإبلاغ ذلك إلى الدول الأطراف في هذا العهد، التي يجوز لها، خلال مهلة شهرين، تقديم مرشحين وفقا للمادة 29 من أجل ملء المقعد الشاغر.

2. يضع الأمين العام للأمم المتحدة قائمة بأسماء جميع المرشحين على هذا النحو، بالترتيب الألفبائي، ويبلغ هذه القائمة إلى الدول الأطراف في هذا العهد. وإذ ذاك يجرى الانتخاب اللازم لملء المقعد الشاغر طبقا للأحكام الخاصة بذلك من هذا الجزء من هذا العهد.

3. كل عضو في اللجنة انتخب لملء مقعد أعلن شغوره طبقا للمادة 33 يتولى مهام العضوية فيها حتى انقضاء ما تبقى من مدة ولاية العضو الذي شغر مقعده في اللجنة بمقتضى أحكام تلك المادة.

**المادة 35**

يتقاضى أعضاء اللجنة، بموافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة، مكافآت تقتطع من موارد الأمم المتحدة بالشروط التي تقررها الجمعية العامة، مع أخذ أهمية مسؤوليات اللجنة بعين الاعتبار.

**المادة 36**

يوفر الأمين العام للأمم المتحدة ما يلزم من موظفين وتسهيلات لتمكين اللجنة من الاضطلاع الفعال بالوظائف المنوطة بها بمقتضى هذا العهد.

**المادة 37**

1. يتولى الأمين العام للأمم المتحدة دعوة اللجنة إلى عقد اجتماعها الأول في مقر الأمم المتحدة.

2. بعد اجتماعها الأول، تجتمع اللجنة في الأوقات التي ينص عليها نظامها الداخلي.
3. تعقد اللجنة اجتماعاتها عادة في مقر الأمم المتحدة أو في مكتب الأمم المتحدة بجنيف.

**المادة 38**

يقوم كل عضو من أعضاء اللجنة، قبل توليه منصبه، بالتعهد رسميا، في جلسة علنية، بالقيام بمهامه بكل تجرد ونزاهة.

**المادة 39**

1. تنتخب اللجنة أعضاء مكتبها لمدة سنتين. ويجوز أن يعاد انتخابهم.
2. تتولى اللجنة بنفسها وضع نظامها الداخلي، ولكن مع تضمينه الحكمين التاليين:
(أ) يكتمل النصاب بحضور اثني عشر عضوا،
(ب) تتخذ قرارات اللجنة بأغلبية أصوات أعضائها الحاضرين.

**المادة 40**

1. تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بتقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها والتي تمثل إعمالا للحقوق المعترف بها فيه، وعن التقدم المحرز في التمتع بهذه الحقوق، وذلك:
(أ) خلال سنة من بدء نفاذ هذا العهد إزاء الدول الأطراف المعنية،
(ب) ثم كلما طلبت اللجنة إليها ذلك.
2. تقدم جميع التقارير إلى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يحيلها إلى اللجنة للنظر فيها. ويشار وجوبا في التقارير المقدمة إلى ما قد يقوم من عوامل ومصاعب تؤثر في تنفيذ أحكام هذا العهد.
3. للأمين العام للأمم المتحدة، بعد التشاور مع اللجنة، أن يحيل إلى الوكالات المتخصصة المعنية نسخا من أية أجزاء من تلك التقارير قد تدخل في ميدان اختصاصها.
4. تقوم اللجنة بدراسة التقارير المقدمة من الدول الأطراف في هذا العهد. وعليها أن توافي هذه الدول بما تضعه هي من تقارير، وبأية ملاحظات عامة تستنسبها. وللجنة أيضا أن توافي المجلس الاقتصادي والاجتماعي بتلك الملاحظات مشفوعة بنسخ من التقارير التي تلقتها من الدول الأطراف في هذا العهد.
5. للدول الأطراف في هذا العهد أن تقدم إلى اللجنة تعليقات على أية ملاحظات تكون قد أبديت وفقا للفقرة 4 من هذه المادة.

**المادة 41**

1. لكل دولة طرف في هذا العهد أن تعلن في أي حين، بمقتضى أحكام هذه المادة، أنها تعترف باختصاص اللجنة في استلام ودراسة بلاغات تنطوي على ادعاء دولة طرف بأن دولة طرفا أخرى لا تفي بالالتزامات التي يرتبها عليها هذا العهد. ولا يجوز استلام ودراسة البلاغات المقدمة بموجب هذه المادة إلا إذا صدرت عن دولة طرف أصدرت إعلانا تعترف فيه، في ما يخصها، باختصاص اللجنة. ولا يجوز أن تستلم اللجنة أي بلاغ يهم دولة طرفا لم تصدر الإعلان المذكور. ويطبق الإجراء التالي على البلاغات التي يتم استلامها وفق لأحكام هذه المادة:

(أ) إذا رأت دولة طرف في هذا العهد إن دولة طرفا أخرى تتخلف عن تطبيق أحكام هذا العهد، كان لها أن تسترعى نظر هذه الدولة الطرف، في بلاغ خطى، إلى هذا التخلف. وعلى الدولة المستلمة أن تقوم، خلال ثلاثة أشهر من استلامها البلاغ، بإيداع الدولة المرسلة، خطيا، تفسيرا أو بيانا من أي نوع آخر يوضح المسألة وينبغي أن ينطوي، بقدر ما يكون ذلك ممكنا ومفيدا، على إشارة إلى القواعد الإجرائية وطرق التظلم المحلية التي استخدمت أو الجاري استخدامها أو التي لا تزال متاحة،

(ب) فإذا لم تنته المسألة إلى تسوية ترضى كلتا الدولتين الطرفين المعنيتين خلال ستة أشهر من تاريخ تلقى الدولة المستلمة للبلاغ الأول، كان لكل منهما أن تحيل المسألة إلى اللجنة بإشعار توجهه إليها وإلى الدولة الأخرى،

(ج) لا يجوز أن تنظر اللجنة في المسألة المحالة إليها إلا بعد الإستيثاق من أن جميع طرق التظلم المحلية المتاحة قد لجئ إليها واستنفدت، طبقا لمبادئ القانون الدولي المعترف بها عموما. ولا تنطبق هذه القاعدة في الحالات التي تستغرق فيها إجراءات التظلم مددا تتجاوز الحدود المعقولة،

(د) تعقد اللجنة جلسات سرية لدى بحثها الرسائل في إطار هذه المادة،

(هـ) على اللجنة، مع مراعاة أحكام الفقرة الفرعية (ج)، أن تعرض مساعيها الحميدة على الدولتين الطرفين المعنيتين، بغية الوصول إلى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها في هذا العهد،

(و) للجنة، في أية مسألة محالة إليها، أن تدعو الدولتين الطرفين المعنيتين المشار إليهما في الفقرة الفرعية (ب) إلى تزويدها بأية معلومات ذات شأن.

(ز) للدولتين الطرفين المعنيتين المشار إليهما في الفقرة الفرعية (ب) حق إيفاد من يمثلها لدى اللجنة أثناء نظرها في المسألة، وحق تقديم الملاحظات شفويا و/أو خطيا،

(ح) على اللجنة أن تقدم تقريرا في غضون اثني عشر شهرا من تاريخ تلقيها الإشعار المنصوص عليه في الفقرة الفرعية (ب):

*1» فإذا تم التوصل إلى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل إليه،

*2» وإذا لم يتم التوصل إلى حل يتفق مع شروط الفقرة الفرعية (هـ)، قصرت اللجنة تقريرها على عرض موجز للوقائع، وضمت إلى التقرير المذكرات الخطية ومحضر البيانات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعنيتين.

ويجب، في كل مسألة، إبلاغ التقرير إلى الدولتين الطرفين المعنيتين.

2. يبدأ نفاذ أحكام هذه المادة متى قامت عشر من الدول الإطراف في هذا العهد بإصدار إعلانات في إطار الفقرة (1) من هذه المادة. وتقوم الدول الأطراف بإيداع هذه الإعلانات لدى الأمين العام للأمم المتحدة، الذي يرسل صورا منها إلى الدول الأطراف الأخرى. وللدولة الطرف أن تسحب إعلانها في أي وقت بإخطار ترسله إلى الأمين العام. ولا يخل هذا السحب بالنظر في أية مسألة تكون موضوع بلاغ سبق إرساله في إطار هذه المادة، ولا يجوز استلام أي بلاغ جديد من أية دولة طرف بعد تلقى الأمين العام الإخطار بسحب الإعلان، ما لم تكن الدولة الطرف المعنية قد أصدرت إعلانا جديدا.

**المادة 42**

1. (أ) إذا تعذر على اللجنة حل مسألة أحيلت إليها وفقا للمادة 41 حلا مرضيا للدولتين الطرفين المعنيتين جاز لها، بعد الحصول مسبقا على موافقة الدولتين الطرفين المعنيتين، تعيين هيئة توفيق خاصة (يشار إليها في ما يلي باسم «الهيئة») تضع مساعيها الحميدة تحت تصرف الدولتين الطرفين المعنيتين بغية التوصل إلى حل ودي للمسألة على أساس احترام أحكام هذا العهد،

(ب) تتألف الهيئة من خمسة أشخاص تقبلهم الدولتان الطرفان المعنيتان. فإذا تعذر وصول الدولتين الطرفين المعنيتين خلال ثلاثة اشهر إلى اتفاق على تكوين الهيئة كلها أو بعضها، تنتخب اللجنة من بين أعضائها بالاقتراع السري وبأكثرية الثلثين، أعضاء الهيئة الذين لم يتفق عليهم.

2. يعمل أعضاء الهيئة بصفتهم الشخصية. ويجب ألا يكونوا من مواطني الدولتين الطرفين المعنيتين أو من مواطني أية دولة لا تكون طرفا في هذا العهد أو تكون طرفا فيه ولكنها لم تصدر الإعلان المنصوص عليه

**في المادة 41.**

3. تنتخب الهيئة رئيسها وتضع النظام الداخلي الخاص بها.

4. تعقد اجتماعات الهيئة عادة في مقر الأمم المتحدة أو في مكتب الأمم المتحدة بجنيف. ولكن من الجائز عقدها في أي مكان مناسب آخر قد تعينه الهيئة بالتشاور مع الأمين العام للأمم المتحدة ومع الدولتين الطرفين المعنيتين.

5. تقوم الأمانة المنصوص عليها في المادة 36 بتوفير خدماتها، أيضا، للهيئات المعينة بمقتضى هذه المادة.

6. توضع المعلومات التي تلقتها اللجنة وجمعتها تحت تصرف الهيئة، التي يجوز لها أن تطلب إلي الدولتين الطرفين المعنيتين تزويدها بأية معلومات أخرى ذات صلة بالموضوع.

7. تقوم الهيئة، بعد استنفادها نظر المسألة من مختلف جوانبها، ولكن على أي حال خلال مهلة لا تتجاوز اثني عشر شهرا بعد عرض المسألة عليها، بتقديم تقرير إلى رئيس اللجنة لإنهائه إلى الدولتين الطرفين المعنيتين:

(أ) فإذا تعذر على الهيئة إنجاز النظر في المسألة خلال اثني عشر شهرا، قصرت تقريرها على إشارة موجزة إلى المرحلة التي بلغتها من هذا النظر.

(ب) وإذا تم التوصل إلى حل ودي للمسألة على أساس احترام حقوق الإنسان المعترف بها في هذا العهد، قصرت الهيئة تقريرها على عرض موجز للوقائع وللحل الذي تم التوصل إليه.

(ج) وإذا لم يتم التوصل إلى حل تتوفر له شروط الفقرة الفرعية (ب)، ضمنت الهيئة تقريرها النتائج التي وصلت إليها بشأن جميع المسائل الوقائعية المتصلة بالقضية المختلف عليها بين الدولتين الطرفين المعنيتين، وآراءها بشأن إمكانيات حل المسألة حلا وديا، وكذلك المذكرات الخطية ومحضر الملاحظات الشفوية المقدمة من الدولتين الطرفين المعنيتين.

(د) إذا قدمت الهيئة تقريرها في إطار الفقرة (ج) تقوم الدولتان الطرفان المعنيتان، في غضون ثلاثة أشهر من استلامهما هذا التقرير، بإبلاغ رئيس اللجنة هل تقبلان أم لا تقبلان مضامين تقرير الهيئة.

8. لا تخل أحكام هذه المادة بالمسؤوليات المنوطة باللجنة في المادة 41.

9. تتقاسم الدولتان الطرفان المعنيتان بالتساوي سداد جميع نفقات أعضاء اللجنة على أساس تقديرات يضعها الأمين العام للأمم المتحدة.

10. للأمين العام للأمم المتحدة سلطة القيام، عند اللزوم، بدفع نفقات أعضاء الهيئة قبل سداد الدولتين الطرفين

المعنيتين لها وفقا للفقرة 9 من هذه المادة.

**المادة 43**

يكون لأعضاء اللجنة ولأعضاء هيئات التوفيق الخاصة الذين قد يعينون وفقا للمادة 42، حق التمتع بالتسهيلات والامتيازات والحصانات المقررة للخبراء المكلفين بمهمة للأمم المتحدة المنصوص عليها في الفروع التي تتناول ذلك من اتفاقية امتيازات الأمم المتحدة وحصاناتها.

**المادة 44**

تنطبق الأحكام المتعلقة بتنفيذ هذا العهد دون إخلال بالإجراءات المقررة في ميدان حقوق الإنسان في أو بمقتضى الصكوك التأسيسية والاتفاقيات الخاصة بالأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، ولا تمنع الدول الأطراف في هذا العهد من اللجوء إلى إجراءات أخرى لتسوية نزاع ما طبقا للاتفاقات الدولية العمومية أو الخاصة النافذة فيما بينها.

**المادة 45**

تقدم اللجنة إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي، تقريرا سنويا عن أعمالها.

## الجزء الخامس

**المادة 46**

ليس في أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد إخلاله بما في ميثاق الأمم المتحدة ودساتير الوكالات المتخصصة من أحكام تحدد المسئوليات الخاصة بكل من هيئات الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة بصدد المسائل التي يتناولها هذا العهد.

**المادة 47**

ليس في أي من أحكام هذا العهد ما يجوز تأويله على نحو يفيد إخلاله بما لجميع الشعوب من حق أصيل في التمتع والانتفاع الكاملين، بملء الحرية، بثرواتها ومواردها الطبيعية.

## الجزء السادس

**المادة 48**

1. هذا العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من وكالاتها المتخصصة، وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى أن تصبح طرفا في هذا العهد.
2. يخضع هذا العهد للتصديق. وتودع صكوك التصديق لدى الأمين العام للأمم المتحدة.

3. يتاح الانضمام إلى هذا العهد لأية دولة من الدول المشار إليها في الفقرة 1 من هذه المادة.
4. يقع الانضمام بإيداع صك انضمام لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
5. يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول التي وقعت هذا العهد أو انضمت إليه بإيداع كل صك من صكوك التصديق أو الانضمام.

**المادة 49**

1. يبدأ نفاذ هذا العهد بعد ثلاث أشهر من تاريخ إيداع صك الانضمام أو التصديق الخامس والثلاثين لدى الأمين العام للأمم المتحدة.
2. أما الدول التي تصدق هذا العهد أو تنضم إليه بعد أن يكون قد تم إيداع صك التصديق أو الانضمام الخامس والثلاثين فيبدأ نفاذ هذا العهد إزاء كل منها بعد ثلاث أشهر من تاريخ إيداعها صك تصديقها أو صك انضمامها.

**المادة 50**

تنطبق أحكام هذا العهد، دون أي قيد أو استثناء على جميع الوحدات التي تتشكل منها الدول الاتحادية.

**المادة 51**

1. لأية دولة طرف في هذا العهد أن تقترح تعديلا عليه تودع نصه لدى الأمين العام للأمم المتحدة. وعلى أثر ذلك يقوم الأمين العام بإبلاغ الدول الأطراف في هذا العهد بأية تعديلات مقترحة، طالبا إليها إعلامه عما إذا كانت تحبذ عقد مؤتمر للدول الأطراف للنظر في تلك المقترحات والتصويت عليها. فإذا حبذ عقد المؤتمر ثلث الدول الأطراف على الأقل عقده الأمين العام برعاية الأمم المتحدة. وأي تعديل تعتمده أغلبية الدول الأطراف الحاضرة والمقترعة في المؤتمر يعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة لإقراره.
2. يبدأ نفاذ التعديلات متى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة وقبلتها أغلبية ثلثي الدول الأطراف في هذا العهد، وفقا للإجراءات الدستورية لدى كل منها.
3. متى بدأ نفاذ التعديلات تصبح ملزمة للدول الأطراف التي قبلتها، بينما تظل الدول الأطراف الأخرى ملزمة بأحكام هذا العهد وبأي تعديل سابق تكون قد قبلته.

**المادة 52**

بصرف النظر عن الإخطارات التي تتم بمقتضى الفقرة 5 من المادة 48، يخطر الأمين العام للأمم المتحدة جميع الدول المشار إليها في الفقرة 1 من المادة المذكورة بما يلي:
(أ) التوقيعات والتصديقات والإنضمامات المودعة طبقا للمادة 48،
(ب) تاريخ بدء نفاذ هذا العهد بمقتضى المادة 49، وتاريخ بدء نفاذ أية تعديلات تتم في إطار المادة 51.

**المادة 53**

1. يودع هذا العهد، الذي تتساوى في الحجية نصوصه بالأسبانية والإنكليزية والروسية والصينية والفرنسية، في محفوظات الأمم المتحدة.
2. يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بإرسال صور مصدقة من هذا العهد إلى جميع الدول المشار إليها في المادة 48.

## الاتفاقية رقم 169
## بشأن الشعوب الأصلية والقبلية في البلدان المستقلة[4]

إن المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية،
وقد دعاه مجلس إدارة مكتب العمل الدولي إلي الاجتماع في جنيف حيث عقد دورته السادسة والسبعين في 7 حزيران/ يونيه 1989،
وإذ يضع في اعتباره المعايير الدولية الواردة في اتفاقية وتوصية حماية السكان الأصليين والقبليين، 1957،
وإذ يذكر بأحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والصكوك الدولية العديدة المتعلقة بمنع التمييز،
وإذ يري أن التطورات التي حدثت في القانون الدولي منذ عام 1957، وكذلك التطورات في وضع الشعوب الأصلية والقبلية في جميع مناطق العالم، تجعل من المناسب أن تعتمد معايير دولية جديدة في هذا الشأن بهدف إلغاء الاتجاه الادماجي للمعايير السابقة،
وإذ يقر تطلعات هذه الشعوب فيما يتعلق بالتحكم في مؤسساتها الخاصة وأساليب معيشتها وتنميتها الاقتصادية، وبصون وتنمية هوياتها ولغاتها ودياناتها، في إطار الدول التي تعيش فيها،
وإذ يلاحظ أن هذه الشعوب، في أجزاء كثيرة من العالم، لا تتمكن من التمتع بحقوق الإنسان الأساسية داخل الدول التي تعيش فيها بنفس درجة تمتع بقية سكان هذه الدول بهذه الحقوق، وأن قوانينها وقيمها وعاداتها وآفاقها قد تآكلت في كثير من الأحيان،
وإذ يسترعي الانتباه إلي ما تقدمه الشعوب الأصلية والقبلية من إسهام متميز في تحقيق التنوع الحضاري والانسجام الاجتماعي والبيئي للبشرية والتعاون والتفاهم الدوليين،
وإذ يشير إلي أن الأحكام التالية قد صيغت بالتعاون مع الأمم المتحدة، ومنظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، ومنظمة الصحة العالمية، وكذلك مع المعهد الهندي الأمريكي، على مستويات مناسبة وفي مجالات كل منها، وإلي أن هناك عزما على مواصلة هذا التعاون من أجل تعزيز وضمان تطبيق هذه الأحكام، وإذ قرر اعتماد بعض المقترحات المتعلقة بالمراجعة الجزئية لاتفاقية حماية السكان

4. اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة العمل الدوليّة في 27 حزيران/ يوليو 1989، في دورته السادسة والسبعين. تاريخ بدء النفاذ: 5 أيلول/ سبتمبر 1991.

الأصليين والقبليين، 1957 (رقم 107)، وهو موضوع البند الرابع في جدول أعمال هذه الدورة،
وإذ قرر أن تأخذ هذه المقترحات شكل اتفاقية دولية تراجع اتفاقية حماية السكان الأصليين والقبليين، 1957،
يعتمد في هذا اليوم السابع والعشرين من حزيران/يونيه عام تسع وثمانين وتسعمائة وألف الاتفاقية التالية
التي ستسمي اتفاقية الشعوب الأصلية والقبلية، 1989:

## الجزء الأول: السياسة العامة

### المادة 1

1. تنطبق هذه الاتفاقية على:

(أ) الشعوب القبلية في البلدان المستقلة، التي تميزها أوضاعها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية عن القطاعات الأخرى من المجتمع الوطني، والتي تنظم مركزها القانوني، كليا أو جزئيا، عادات أو تقاليد خاصة بها، أو قوانين أو لوائح تنظيمية خاصة.

(ب) الشعوب في البلدان المستقلة، التي تعتبر شعوبا أصلية بسبب انحدارها من السكان الذين كانوا يقطنون البلد أو إقليما جغرافيا ينتمي إليه البلد وقت غزو أو استعمار أو وقت رسم الحدود الحالية للدولة، والتي، أيا كان مركزها القانوني، لا تزال تحتفظ ببعض أو بكامل نظمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية الخاصة بها.

2. يعتبر التعريف الذاتي بشعوب أصلية أو قبلية معيارًا أساسيًا لتحديد المجموعات التي تنطبق عليها أحكام هذه الاتفاقية.

3. لا يجوز أن تفسر كلمة «شعوب» في هذه الاتفاقية بأنها ترتب أي آثار فيما يتعلق بالحقوق التي قد ترتبط بهذه الكلمة بموجب القانون الدولي.

### المادة 2

1. تتحمل الحكومات المسؤولية عن وضع إجراءات منسقة ونظامية، بمشاركة الشعوب المعنية، لحماية حقوق هذه الشعوب وضمان احترام سلامتها.

2. تشمل هذه الإجراءات تدابير من أجل:

(أ) ضمان استفادة أفراد هذه الشعوب، على قدم المساواة، من الحقوق والفرص التي تضمنها القوانين واللوائح الوطنية لغيرهم من أفراد السكان.

(ب) تعزيز التحقيق التام للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذه الشعوب فيما يتعلق بهويتها الاجتماعية والثقافية، وبعاداتها وتقاليدها ومؤسساتها.

(ج) مساعدة أفراد الشعوب المعنية على إزالة التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي تكون قائمة بين هؤلاء الأفراد وغيرهم من أفراد المجتمع الوطني، بصورة تتفق مع تطلعاتها وأساليب حياتها.

### المادة 3

1. تتمتع الشعوب الأصلية والقبلية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية كاملة دون عائق أو تمييز. وتطبق أحكام هذه الاتفاقية على أفراد هذه الشعوب الذكور والإناث دون تمييز.

2. لا يجوز استعمال أي شكل من أشكال القوة أو القصر مما يشكل انتهاكا لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للشعوب المعنية، بما في ذلك الحقوق المنصوص عليها في هذه الاتفاقية.

**المادة 4**

1. تتخذ تدابير خاصة، عند الاقتضاء، لحماية أفراد ومؤسسات وممتلكات وعمل وثقافات وبيئة الشعوب المعنية.
2. لا يجوز أن تتعارض مثل هذه التدابير الخاصة مع الرغبات التي تبديها الشعوب المعنية بحرية.
3. لا يجوز أن تؤدي هذه التدابير الخاصة بأي حال إلي مساس بالتمتع، دون تمييز، بالحقوق العامة للمواطنة.

**المادة 5**

عند تطبيق أحكام هذه الاتفاقية:

(أ) يعترف بالقيم والممارسات الاجتماعية والثقافية والدينية والروحية لهذه الشعوب وتتم حمايتها، ويولي الاعتبار اللازم لطبيعة المشاكل التي تواجهها هذه الشعوب كجماعات وكأفراد على السواء،

(ب) تحترم سلامة قيم وممارسات ومؤسسات هذه الشعوب.

(ج) تعتمد سياسات ترمي إلي تخفيف الصعوبات التي تلاقيها هذه الشعوب في مواجهة ظروف الحياة والعمل الجديدة، وذلك بمشاركة وتعاون الشعوب التي تؤثر عليها هذه السياسات.

**المادة 6**

1. تقوم الحكومات عند تطبيق أحكام هذه الاتفاقية:

(أ) باستشارة الشعوب المعنية، عن طريق إجراءات ملائمة، وخاصة عن طريق الهيئات التي تمثلها، كلما جري النظر في اتخاذ تدابير تشريعية أو إدارية يمكن أن تؤثر عليها بصورة مباشرة،

(ب) بتهيئة الوسائل التي يمكن بها لهذه الشعوب أن تشترك بحرية، وبنفس درجة مشاركة القطاعات السكانية الأخرى على الأقل، وعلى جميع مستويات صنع القرارات، في الهيئات المنتخبة والأجهزة الإدارية وغيرها من الأجهزة المسؤولة عن وضع السياسات والبرامج التي تهم هذه الشعوب.

(ج) بإتاحة الإمكانات اللازمة لهذه الشعوب لكي تطور هيئاتها ومبادراتها الخاصة تطويرا شاملا، وبأن توفر لها، في الحالات المناسبة، الموارد الضرورية لتحقيق هذا الغرض.

2. تجري المشاورات التي تدور تطبيقا لهذه الاتفاقية بنية صادقة وفي شكل مناسب للظروف، بغرض التوصل إلي اتفاق بشأن التدابير المقترحة أو إلي قبولها.

**المادة 7**

1. تتمتع الشعوب المعنية بحق تقرير أولوياتها الخاصة في عملية التنمية لأنها تؤثر على حياتها، ومعتقداتها ونظمها ورفاهها الروحي، وعلى الأراضي التي تشغلها أو تنتفع منها بطريقة أخري، وبحق التحكم، قدر المستطاع، في تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولها أن تشارك، فضلا عن ذلك، في صياغة وتنفيذ وتقييم خطط وبرامج التنمية الوطنية والإقليمية التي يمكن أن تؤثر عليها بصورة مباشرة.
2. يكون تحسين ظروف معيشة وعمل ومستوي صحة وتعليم الشعوب المعنية، بمشاركتها وتعاونها، موضوعا

ذا أولوية في خطط التنمية الاقتصادية الشاملة للمناطق التي تسكنها. وتصمم أيضا مشاريع خاصة لتنمية هذه المناطق بطريقة تعزز هذا التحسين.

3. تكفل الحكومات إجراء دراسات، عند الاقتضاء وبالتعاون مع الشعوب المعنية، لتقييم ما يمكن أن تحدثه أنشطة التنمية المخططة من أثر اجتماعي وروحي وثقافي وبيئي عليها. وتعتبر نتائج هذه الدراسات بمثابة معايير أساسية لتنفيذ هذه الأنشطة.

4. تتخذ الحكومات تدابير، بالتعاون مع الشعوب المعنية، لحماية وصون بيئة الأقاليم التي تسكنها هذه الشعوب.

**المادة 8**

1. يولي الاعتبار الواجب عند تطبيق القوانين واللوائح الوطنية على الشعوب المعنية لعاداتها أو لقوانين العرف الخاصة بها.

2. تتمتع هذه الشعوب بحق الاحتفاظ بعاداتها ومؤسساتها الخاصة، عندما لا تتعارض هذه العادات والنظم مع الحقوق الأساسية التي يحددها النظام القانوني الوطني، أو مع حقوق الإنسان المعترف بها دوليا. وتوضع، عند الضرورة، إجراءات لحل المنازعات التي يمكن أن تظهر عند تطبيق هذا المبدأ.

3. لا يحول تطبيق الفقرتين 1 و 2 من هذه المادة دون ممارسة أفراد هذه الشعوب للحقوق الممنوحة لجميع المواطنين أو دون قيامهم بما يقابلها من واجبات.

**المادة 9**

1. تحترم الطرائق التي اعتادت الشعوب المعنية ممارستها في معالجة المخالفات التي يرتكبها أفرادها، بالقدر الذي يتفق مع النظام القانوني الوطني ومع حقوق الإنسان المعترف بها دوليا.

2. تأخذ السلطات والمحاكم في اعتبارها أعراف هذه الشعوب فيما يتعلق بمسائل العقوبات عند الفصل في هذه الحالات.

**المادة 10**

1. توضع الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذه الشعوب في الاعتبار عند توقيع العقوبات المنصوص عليها في القانون العام على أفرادها.

2. تفضل أشكال أخرى من العقاب على الحبس في السجون.

**المادة 11**

يحظر القانون اقتضاء قيام أفراد هذه الشعوب بخدمات شخصية جبرية في أي شكل من الأشكال ويعاقب عليه، سواء كانت هذه الخدمات مقابل أجر أو بدون أجر، ما عدا في الحالات المنصوص عليها في القانون المطبق على جميع المواطنين.

**المادة 12**

تحمي الشعوب المعنية من انتهاك حقوقها، وتمكن من اتخاذ إجراءات قانونية، سواء بصورة فردية أو من خلال هيئات تمثلها، لحماية هذه الحقوق حماية فعلية. وتتخذ تدابير تكفل أن يفهم أفراد هذه الشعوب ما يقال

عن الإجراءات القانونية وأن يفهم ما يقولونه فيها، وذلك بتوفير ترجمة فورية عند الضرورة أو بأي طريقة فعالة أخري.

## الجزء الثاني: الأرض

### المادة 13

1. تحترم الحكومات، عند تطبيق أحكام هذا الجزء من الاتفاقية، ما تتصف به علاقة الشعوب المعنية بالأراضي أو الأقاليم أو بكليهما، حسب الحالة، التي تشغلها أو تنتفع منها بطريقة أخري، وخاصة بالاعتبارات الجماعية في هذه العلاقة، من أهمية خاصة بالنسبة إلي ثقافات هذه الشعوب وقيمها الروحية.
2. يتضمن استعمال كلمة «الأراضي» في المادتين 15 و 16 مفهوم الأقاليم الذي يغطي كامل بيئة المناطق التي تشغلها الشعوب المعنية أو تنتفع منها بطريقة أخري.

### المادة 14

1. يعترف بحقوق الشعوب المعنية في ملكية وحيازة الأراضي التي تشغلها تقليديا. وفضلا عن ذلك، تتخذ تدابير في الحالات المناسبة لحماية حق الشعوب المعنية في الانتفاع من الأراضي التي لا تشغلها وإنما اعتادت دخولها من أجل أنشطتها المعيشية والتقليدية. وتولي في هذا المجال عناية خاصة للشعوب البدوية وللمزارعين المتنقلين.
2. تتخذ الحكومات ما يلزم من تدابير لتعيين الأراضي التي تشغلها الشعوب المعنية تقليديا، ولضمان حماية فعالة لحقوق هذه الشعوب في الملكية والحيازة.
3. توضع إجراءات ملائمة في إطار النظام القانوني الوطني للبت في المطالبات التي تقدمها الشعوب المعنية فيما يتعلق بالأرض.

### المادة 15

1. تولي حماية خاصة لحقوق الشعوب المعنية في الموارد الطبيعية التي تخص أراضيها. ومن بين هذه الحقوق حق هذه الشعوب في المشاركة في استخدام وإدارة وصون هذه الموارد.
2. تضع الحكومات أو تبقي، في الحالات التي تحتفظ فيها الدولة بملكية الموارد المعدنية أو الجوفية أو بالحقوق في غيرها من الموارد التي تخص الأراضي، إجراءات تستشير من خلالها هذه الشعوب للتحقق من احتمال تأثر مصالحها، ومن درجة هذا التأثر، وذلك قبل الشروع في أي برنامج لاستكشاف أو استغلال الموارد التي تخص أراضي هذه الشعوب، أو قبل السماح بتنفيذ مثل هذه البرامج. وتشارك الشعوب المعنية، حيثما أمكن، في الفوائد الناجمة عن هذه الأنشطة، وتتلقى تعويضا عادلا مقابل أي ضرر قد تتعرض له بسبب هذه الأنشطة.

### المادة 16

1. مع مراعاة الفقرات التالية من هذه المادة، لا يجوز ترحيل الشعوب المعنية من الأراضي التي تشغلها.
2. إذا اقتضى الأمر ترحيل هذه الشعوب كتدبير استثنائي، لا يجوز أن يتم هذا الترحيل إلا بموافقتها الحرة والواعية. وعندما يتعذر الحصول على موافقتها، لا تتم عمليات الترحيل إلا بعد تنفيذ إجراءات ملائمة تنص

عليها القوانين واللوائح الوطنية بما في ذلك، عند الاقتضاء، تحقيقات عامة تتاح فيها للشعوب المعنية إمكانية تمثيلها بصورة فعلية.

3. تتمتع هذه الشعوب، كلما أمكن، بالحق في العودة إلي أراضيها التقليدية بمجرد زوال الأسباب التي قام عليها الترحيل.

4. إذا كانت هذه العودة غير ممكنة حسبما يقرر باتفاق أو من خلال إجراءات مناسبة في حال عدم وجود مثل هذا الاتفاق، تمنح هذه الشعوب في جميع الحالات الممكنة أراضي تعادل في جودتها ووضعها القانوني، على الأقل، الأراضي التي كانت تشغلها من قبل، وتكون ملائمة لمواجهة احتياجاتها الحالية وتنميتها المستقبلية. وفي الحالات التي تفضل فيها الشعوب المعنية أن تتلقى تعويضا نقديا أو عينيا، فإنها تعوض على هذا النحو مع إعطائها ضمانات مناسبة.

5. يمنح الأشخاص الذين يتم ترحيلهم بهذه الطريقة تعويضا كاملا عن أية خسارة أو ضرر يلحقان بهم بسبب الترحيل.

**المادة 17**

1. تحترم الإجراءات التي تضعها الشعوب المعنية لنقل الحقوق في الأرض فيما بين أفرادها.

2. تستشار الشعوب المعنية كلما جري النظر في أهليتها للتصرف في أراضيها أو لنقل حقوقها إلي أشخاص لا ينتمون إلي مجتمع هذه الشعوب.

3. يمنع الأشخاص الذين لا ينتمون إلي هذه الشعوب من استغلال أعراف هذه الشعوب أو عدم فهم أفرادها للقوانين، للحصول على ملكية الأرض التي تخصها أو حيازتها أو الانتفاع منها.

**المادة 18**

يقرر القانون عقوبات مناسبة على التعدي على أراضي الشعوب المعنية أو الانتفاع منها بدون ترخيص، وتتخذ الحكومات تدابير لمنع هذه المخالفات.

**المادة 19**

تكفل البرامج الزراعية الوطنية للشعوب المعنية معاملة معادلة لتلك التي تعامل بها قطاعات المجتمع الوطني الأخرى فيما يتعلق:

(أ) بتوفير مزيد من الأراضي لهذه الشعوب إذا لم تكن تملك المساحات اللازمة لإمدادها بضرورات المعيشة العادية، أو لمواجهة أي زيادة محتملة في أعداد أفرادها.

(ب) بإمداد هذه الشعوب بالوسائل اللازمة لتعزيز تنمية الأراضي التي تملكها أصلا.

## الجزء الثالث: التشغيل وشروط الاستخدام

**المادة 20**

1. تتخذ الحكومات، في إطار القوانين واللوائح الوطنية وبالتعاون مع الشعوب المعنية، تدابير خاصة لضمان حماية فعالة للعمال الذين ينتمون إلي هذه الشعوب فيما يتعلق بتشغيلهم وشروط استخدامهم، إذا كانت

القوانين المنطبقة على العمال بصورة عامة لا تحميهم بصورة فعالة.

2. تبذل الحكومات كل ما في وسعها لمنع أي تمييز بين العمال الذين ينتمون إلي الشعوب المعنية وغيرهم من العمال، وخاصة في مجال:

(أ) القبول في العمل، بما في ذلك الأعمال الماهرة، وكذلك في مجال تدابير الترقية والتقدم في العمل،

(ب) الأجر المتساوي في العمل ذي القيمة المتساوية،

(ج) المساعدة الطبية والاجتماعية، والسلامة والصحة المهنيتين، وجميع إعانات الضمان الاجتماعي وأي إعانات أخري مرتبطة بالعمل، والإسكان،

(د) الحقوق النقابية وحرية ممارسة جميع الأنشطة النقابية المشروعة، والحق في عقد اتفاقات جماعية مع أصحاب العمل أو منظمات أصحاب العمل.

3. تتضمن التدابير المتخذة تدابير لضمان:

(أ) تمتع العمال الذين ينتمون إلي الشعوب المعنية، بما فيهم العمال الموسميون والعرضيون والمهاجرون المستخدمون في الزراعة وفي أشغال أخري، وكذلك العمال الذين يشغلهم موردو الأيدي العاملة، بالحماية التي تتيحها القوانين والممارسات الوطنية لغيرهم من العمال من هذه الفئات في نفس القطاعات، وتعريفهم تماما بالحقوق التي يمنحهم إياها تشريع العمل وبالوسائل المتاحة لهم لاستردادها،

(ب) عدم تعريض العمال الذين ينتمون إلي هذه الشعوب لظروف عمل خطرة على صحتهم، وخاصة بسبب تعرضهم لمبيدات الآفات أو لغيرها من المواد السامة،

(ج) عدم إخضاع العمال الذين ينتمون إلي هذه الشعوب لنظم التشغيل القسري، بما في ذلك العمل سدادا لدين والأشكال الأخرى من عبودية الديون،

(د) تمتع العمال من الجنسين الذين ينتمون إلي هذه الشعوب بتكافؤ الفرص والمساواة في المعاملة في مجال الاستخدام، وبالحماية من المضايقات الجنسية.

4. يولي اهتمام خاص لإقامة إدارات كافية لتفتيش العمل في المناطق التي يؤدي فيها العمال الذين ينتمون إلي الشعوب المعنية عملا بأجر، بغية ضمان الالتزام بأحكام هذا الجزء من هذه الاتفاقية.

## الجزء الرابع: التدريب المهني والحرف اليدوية والصناعات الريفية

### المادة 21

يتمتع أفراد الشعوب المعنية بفرص تساوي على الأقل تلك التي يتمتع بها المواطنون الآخرون فيما يتعلق بتدابير التدريب المهني.

### المادة 22

1. تتخذ تدابير لتشجيع أفراد الشعوب المعنية على المشاركة طوعا في برامج التدريب المهني التي تطبق بصورة عامة.

2. تكفل الحكومات، كلما كانت برامج التدريب المهني القائمة التي تطبق بصورة عامة لا تلبي الاحتياجات الخاصة للشعوب المعنية، توفير برامج وتسهيلات تدريب خاصة لها، بمشاركة هذه الشعوب.

3. تقام أي برامج تدريب خاصة على أساس البيئة الاقتصادية للشعوب المعنية وأوضاعها الاجتماعية والثقافية واحتياجاتها العملية. وتجري أي دراسات في هذا الصدد بالتعاون مع هذه الشعوب التي يجب أن تستشار بشأن تنظيم وتسيير هذه البرامج. وعند الإمكان، تضطلع هذه الشعوب تدريجيا بمسؤولية تنظيم وتسهيل هذه البرامج التدريبية الخاصة، إن هي قررت ذلك.

**المادة 23**

1. يعترف بالحرف اليدوية والصناعات الريفية والصناعات التي تقوم بها الجماعات المحلية، وبأنشطة اقتصاد الكفاف والأنشطة التقليدية التي تقوم بها الشعوب المعنية، مثل صيد الطيور والحيوانات، وصيد الأسماك، والصيد بالشراك، وجمع الثمار بوصفها عوامل هامة للمحافظة على ثقافاتها وتحقيق اعتمادها على ذاتها اقتصاديا وتنميتها الاقتصادية. وتكفل الحكومات، عند الاقتضاء وبمشاركة هذه الشعوب، تعزيز وتشجيع هذه الأنشطة.

2. تقدم حيثما أمكن مساعدة تقنية ومالية مناسبة للشعوب المعنية، بناء على طلبها، تراعي فيها التقنيات التقليدية والخصائص الثقافية لهذه الشعوب وأهمية التنمية المطردة والعادلة.

## الجزء الخامس: الضمان الاجتماعي والصحة

**المادة 24**

توسع نظم الضمان الاجتماعي تدريجيا لتشمل الشعوب المعنية، وتطبق دون تمييز ضدها.

**المادة 25**

1. تكفل الحكومات توفير خدمات صحية كافية للشعوب المعنية، أو تمدها بالموارد التي تمكنها من تصميم وتقديم هذه الخدمات على مسؤوليتها الخاصة وتحت رقابتها، حتى يمكن لها التمتع بأعلى مستوي يمكن بلوغه من الصحة البدنية والعقلية.

2. تقام الخدمات الصحية، قدر الإمكان، على صعيد المجتمع المحلي. وتخطط هذه الخدمات وتدار بالتعاون مع الشعوب المعنية، وتراعي فيها أوضاعها الاقتصادية والجغرافية والاجتماعية والثقافية، وكذلك أساليب الوقاية والمداواة والعقاقير التقليدية التي تستعملها.

3. تعطي نظم الرعاية الصحية الأفضلية لتدريب واستخدام عاملين صحيين على صعيد المجتمعات المحلية، وتركز على الرعاية الصحية الأولية مع الاحتفاظ بصلات قوية مع المستويات الأخرى لخدمات الرعاية الصحية.

4. ينسق تقديم هذه الخدمات الصحية مع التدابير الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأخرى التي تتخذ في البلد.

## الجزء السادس: التعليم ووسائل الاتصال

### المادة 26

تتخذ تدابير لضمان أن تتاح لأفراد الشعوب المعنية إمكانية الحصول على التعليم بجميع مستوياته، على قدم المساواة على الأقل مع بقية المجتمع الوطني.

### المادة 27

1. توضع وتنفذ برامج وخدمات تعليمية من أجل الشعوب المعنية وبالتعاون معها لمواجهة احتياجاتها الخاصة، ومعارفها وتقنياتها، ونظمها القيمية وتطلعاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأخرى.
2. تكفل السلطة المختصة تدريب أفراد هذه الشعوب وإشراكهم في إعداد وتنفيذ البرامج التعليمية، تمهيدا لنقل مسؤولية إدارة هذه البرامج تدريجيا إلي هذه الشعوب، عند الاقتضاء.
3. تعترف الحكومات فضلا عن ذلك بحق هذه الشعوب في إقامة معاهد ووسائل تعليمية خاصة بها، شريطة أن تفي هذه المؤسسات بالمعايير الدنيا التي تضعها السلطة المختصة بالتشاور مع هذه الشعوب. وتقدم موارد مناسبة لهذا الغرض.

### المادة 28

1. يعلم أبناء الشعوب المعنية، حيثما أمكن ذلك عمليا، القراءة والكتابة بلغتهم الأصلية، أو باللغة التي يكون استخدامها أكثر شيوعا في الجماعة التي ينتمون إليها. وإذا تعذر ذلك، تجري السلطات المختصة مشاورات مع هذه الشعوب بغية اعتماد تدابير لتحقيق هذه الغاية.
2. تتخذ تدابير مناسبة لضمان أن تتاح لهذه الشعوب إمكانية التكلم بطلاقة باللغة الوطنية أو بإحدى اللغات الرسمية للبلد.
3. تتخذ تدابير للحفاظ على اللغات الأصلية للشعوب المعنية ولتشجيع تطورها واستخدامها.

### المادة 29

يكون نقل المعارف العامة والمهارات التي تساعد أبناء الشعوب المعنية على المشاركة بصورة تامة وعلى قدم المساواة في حياة مجتمعهم الخاص وحياة المجتمع الوطني هدفا من أهداف التعليم الذي تتلقاه هذه الشعوب.

### المادة 30

1. تتخذ الحكومات تدابير تناسب تقاليد وثقافات الشعوب المعنية لتعريفها بحقوقها وواجباتها، وخاصة فيما يتعلق بالعمل، والإمكانات الاقتصادية، والمسائل التعليمية والصحية، والرعاية الاجتماعية، وكذلك بحقوقها الناشئة عن هذه الاتفاقية.
2. يتم ذلك، عند الضرورة، عن طريق الترجمات التحريرية واستعمال وسائل الإعلام الجماهيري بلغات هذه الشعوب.

**المادة 31**

تتخذ تدابير تعليمية في جميع قطاعات المجتمع الوطني، وخاصة في أكثر هذه القطاعات اتصالا مباشرا بالشعوب المعنية، بهدف القضاء على أي أحكام مسبقة خاطئة يمكن أن تضمرها ضد هذه الشعوب.
ولهذه الغاية، تبذل جهود لضمان أن تعطي كتب التاريخ وغيرها من المواد التعليمية وصفا عادلا ودقيقا ومستنيرا لمجتمعات وثقافات هذه الشعوب.

## الجزء السابع: الاتصال والتعاون عبر الحدود

**المادة 32**

تتخذ الحكومات تدابير مناسبة، بما في ذلك التدابير الناشئة عن الاتفاقات الدولية، لتسهيل الاتصال والتعاون فيما بين الشعوب الأصلية والقبلية عبر الحدود، بما في ذلك الأنشطة في الميادين الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والروحية، والبيئية.

## الجزء الثامن: الإدارة

**المادة 33**

1. تكفل السلطة الحكومية المسؤولة عن المسائل التي تغطيها هذه الاتفاقية وجود هيئات أو أجهزة مناسبة أخري لإدارة البرامج التي تؤثر على الشعوب المعنية، وتزويدها بالوسائل اللازمة لأداء الوظائف المسندة إليها أداء سلميا.
2. تتضمن هذه البرامج:
(أ) تخطيط وتنسيق وتنفيذ وتقييم التدابير المنصوص عليها في هذه الاتفاقية، بالتعاون مع الشعوب المعنية، (ب) اقتراح تدابير تشريعية وغيرها من التدابير على السلطات المختصة والإشراف على تطبيق التدابير المتخذة، بالتعاون مع الشعوب المعنية.

## الجزء التاسع: أحكام عامة

**المادة 34**

تحدد طبيعة ونطاق التدابير التي يجب اتخاذها لتنفيذ هذه الاتفاقية بطريقة مرنة، مع مراعاة خصائص أوضاع كل بلد.

**المادة 35**

لا يجوز أن يؤثر تطبيق أحكام هذه الاتفاقية تأثيرا ضارا على الحقوق والمزايا المكفولة للشعوب المعنية بموجب اتفاقيات وتوصيات أخري، أو صكوك دولية، أو معاهدات، أو قوانين وطنية، أو أحكام، أو أعراف أو اتفاقات.

## الجزء العاشر: أحكام ختامية

### المادة 36

تراجع هذه الاتفاقية اتفاقية السكان الأصليين والقبليين، 1957.

### المادة 37

ترسل التصديقات الرسمية لهذه الاتفاقية إلي المدير العام لمكتب العمل الدولي لتسجيلها.

### المادة 38

1. لا تلزم هذه الاتفاقية سوي الدول الأعضاء في منظمة العمل الدولية التي سجل المدير العام لمكتب العمل الدولي تصديقاتها.
2. ويبدأ نفاذها بعد مضي اثني عشر شهرا على تاريخ تسجيل المدير العام تصديقي عضوين في منظمة العمل الدولية.
3. ويبدأ بعدئذ نفاذها بالنسبة لأي دولة عضو بعد مضي اثني عشر شهرا على تاريخ تسجيل تصديقها.

### المادة 39

1. يجوز لأي دولة عضو صدقت على هذه الاتفاقية أن تنقضها بعد انقضاء عشر سنوات على بدء نفاذها لأول مرة، بوثيقة ترسلها إلي المدير العام لمكتب العمل الدولي لتسجيلها، ولا يكون هذا النقض نافذا إلا بعد انقضاء سنة على تاريخ تسجيله.
2. كل دولة عضو صدقت على هذه الاتفاقية، ولم تستعمل حقها في النقض المنصوص عليه في هذه المادة خلال السنة التالية لانقضاء فترة العشر سنوات المذكورة في الفقرة السابقة، تكون ملتزمة بها لفترة عشر سنوات أخري، وبعدئذ يجوز لها أن تنقض هذه الاتفاقية بعد انقضاء كل فترة عشر سنوات بمقتضى الشروط المنصوص عليها في هذه المادة.

### المادة 40

1. يخطر المدير العام لمكتب العمل الدولي كل الدول الأعضاء في منظمة العمل الدولية بتسجيل كل التصديقات والنقوض التي أبلغته بها الدول الأعضاء في المنظمة.
2. يسترعي المدير العام انتباه الدول الأعضاء في المنظمة، لدي إخطارها بتسجيل التصديق الثاني المبلغ به، إلي التاريخ الذي يبدأ فيه نفاذ هذه الاتفاقية.

### المادة 41

يقوم المدير العام لمكتب العمل الدولي بإبلاغ الأمين العام للأمم المتحدة بالتفاصيل الكاملة لكل التصديقات ووثائق النقض التي سجلها طبقا لأحكام المواد السابقة، كيما يقوم الأمين العام بتسجيلها وفقا لأحكام المادة 102 من ميثاق الأمم المتحدة.

**المادة 42**

يقدم مجلس إدارة مكتب العمل الدولي إلي المؤتمر العام تقريرا عن تطبيق هذه الاتفاقية كلما تراءت له ضرورة لذلك، وينظر فيما إذا كان هناك ما يدعو إلي إدراج مسألة مراجعتها كليا أو جزئيا في جدول أعمال المؤتمر.

**المادة 43**

1. إذا اعتمد المؤتمر اتفاقية جديدة مراجعة لهذه الاتفاقية كليا أو جزئيا، وما لم تنص الاتفاقية الجديدة على خلاف ذلك:

(أ) يستتبع تصديق دولة عضو للاتفاقية الجديدة المراجعة، قانونا، وبغض النظر عن أحكام المادة 39 أعلاه، النقض المباشر للاتفاقية الحالية، شريطة أن تكون الاتفاقية الجديدة المراجعة قد بدأ نفاذها.

(ب) ابتداء من تاريخ نفاذ الاتفاقية الجديدة المراجعة، يقفل باب تصديق الدول الأعضاء للاتفاقية الحالية.

2. تظل الاتفاقية الحالية مع ذلك نافذة في شكلها ومضمونها الحاليين بالنسبة للدول الأعضاء التي صدقتها ولم تصدق الاتفاقية المراجعة.

**المادة 44**

النصان الإنكليزي والفرنسي لهذه الاتفاقية متساويان في الحجية.

## إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية [5]

إن الجمعية العامة، إذ تؤكد من جديد أن أحد الأهداف الأساسية للأمم المتحدة، كما أعلنها الميثاق، هو تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتشجيع على احترامها بالنسبة للجميع، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين،

وإذ تعيد تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقيمته، وبالحقوق المتساوية للرجال والنساء وللأمم كبيرها وصغيرها،

وإذ ترغب في تعزيز إعمال المبادئ الواردة الميثاق، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية منع جريمة إبادة الأجناس والمعاقبة عليها، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية الاجتماعية والثقافية، والإعلان المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، واتفاقية حقوق الطفل، وكذلك الصكوك الدولية الأخرى ذات الصلة التي اعتمدت على الصعيد العالمي أو الإقليمي وتلك المعقودة بين الآحاد من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة،

وإذ تستلهم أحكام المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغوية،

وإذ ترى أن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية يسهمان في الاستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها،

وإذ تشدد على أن التعزيز والإعمال المستمرين لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، كجزء لا يتجزأ من تنمية المجتمع بأسره وداخل إطار ديمقراطي يستند إلى حكم القانون، من شأنهما أن يسهما في تدعيم الصداقة والتعاون فيما بين الشعوب والدول،

وإذ ترى أن للأمم المتحدة دورا مهما تؤديه في حماية الأقليات، وإذ تضع في اعتبارها العمل الذي تم إنجازه

5 اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة 47/135 المؤرخ في 18 كانون الأول/ديسمبر 1992.

حتى الآن داخل منظومة الأمم المتحدة، خاصة من جانب لجنة حقوق الإنسان، واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، والهيئات المنشأة بموجب العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان والصكوك الدولية الأخرى ذات الصلة المتعلقة بحقوق الإنسان، في تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو اثنيه وإلى أقليات دينية ولغوية،

وإذ تضع في اعتبارها العمل المهم الذي تؤديه المنظمات الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية في حماية الأقليات وفى تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلي أقليات دينية ولغوية،

وإذ تدرك ضرورة ضمان مزيد من الفعالية أيضا في تنفيذ الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلي أقليات دينية ولغوية:

تصدر هذا الإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلي أقليات دينية أو لغوية.

**المادة 1**

1. على الدول أن تقوم، كل في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويتها القومية أو الإثنية، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية.

2. تعتمد الدول التدابير التشريعية والتدابير الأخرى الملائمة لتحقيق تلك الغايات.

**المادة 2**

1. يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلي أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلي بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة، سرا وعلانية، وذلك بحرية ودون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز.

2. يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعلية.

3. يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة الفعالة على الصعيد الوطني، وكذلك على الصعيد الإقليمي حيثما كان ذلك ملائما، في القرارات الخاصة بالأقلية التي ينتمون إليها أو بالمناطق التي يعيشون فيها، على أن تكون هذه المشاركة بصورة لا تتعارض مع التشريع الوطني.

4. يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في إنشاء الرابطات الخاصة بهم والحفاظ على استمرارها.

5. للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتصالات حرة وسلمية مع سائر أفراد جماعتهم ومع الأشخاص المنتمين إلى أقليات أخرى، وكذلك اتصالات عبر الحدود مع مواطني الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قومية أو إثنية وصلات دينية أو لغوية، دون أي تمييز.

**المادة 3**

1. يجوز للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة حقوقهم، بما فيها تلك المبينة في هذا الإعلان، بصفة فردية كذلك بالاشتراك مع سائر أفراد جماعتهم، ودون أي تمييز.

2. لا يجوز أن ينتج عن ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان أو عدم ممارستها إلحاق أية أضرار بالأشخاص المنتمين إلى أقليات.

**المادة 4**

1. على الدول أن تتخذ، حيثما دعت الحال، تدابير تضمن أن يتسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة، دون أي تمييز وفي مساواة تامة أمام القانون.

2. على الدول اتخاذ تدابير لتهيئة الظروف المواتية لتمكين الأشخاص المنتمين إلي أقليات من التعبير عن خصائصهم ومن تطوير ثقافتهم ولغتهم ودينهم وتقاليدهم وعاداتهم، إلا في الحالات التي تكون فيها ممارسات معينة منتهكة للقانون الوطني ومخالفة للمعايير الدولية.

3. ينبغي للدول أن تتخذ تدابير ملائمة كي تضمن، حيثما أمكن ذلك، حصول الأشخاص المنتمين إلى أقليات على فرص كافية لتعلم لغتهم الأم أو لتلقى دروس بلغتهم الأم.

4. ينبغي للدول أن تتخذ، حيثما كان ذلك ملائما، تدابير في حقل التعليم من أجل تشجيع المعرفة بتاريخ الأقليات الموجودة داخل أراضيها وبتقاليدها ولغتها وثقافتها. وينبغي أن تتاح للأشخاص المنتمين إلى أقليات فرص ملائمة للتعرف على المجتمع في مجموعه.

5. ينبغي للدول أن تنظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدم الاقتصادي والتنمية في بلدهم.

**المادة 5**

1. تخطط السياسات والبرامج الوطنية وتنفذ مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

1. ينبغي تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول وتنفذ مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

**المادة 6**

ينبغي للدول أن تتعاون في المسائل المتعلقة بالأشخاص المنتمين إلى أقليات. وذلك، في جملة أمور، بتبادل المعلومات والخبرات، من أجل تعزيز التفاهم والثقة المتبادلين.

**المادة 7**

ينبغي للدول أن تتعاون من أجل تعزيز احترام الحقوق المبينة في هذا الإعلان.

**المادة 8**

1. ليس في هذا الإعلان ما يحول دون وفاء الدول بالتزاماتها الدولية فيما يتعلق بالأشخاص المنتمين إلى أقليات. وعلى الدول بصفة خاصة أن تفي بحسن نية بالالتزامات والتعهدات التي أخذتها على عاتقها بموجب المعاهدات والاتفاقات الدولية التي هي أطراف فيها.

2. لا تخل ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان بتمتع جميع الأشخاص بحقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا.

3. إن التدابير التي تتخذها الدول لضمان التمتع الفعلي بالحقوق المبينة في هذا الإعلان لا يجوز اعتبارها، من

حيث الافتراض المبدئي، مخالفة لمبدأ المساواة الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
4. لا يجوز بأي حال تفسير أي جزء من هذا الإعلان على أنه يسمح بأي نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما في ذلك المساواة في السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليمية، واستقلالها السياسي.

**المادة 9**

تساهم الوكالات المتخصصة وسائر مؤسسات منظومة الأمم المتحدة، كل في مجال اختصاصه، في الإعمال الكامل للحقوق والمبادئ المبينة في هذا الإعلان.

# ثـــبـــت المـــراجـــع


## • معاجم

**المعجم الفلسفيّ المختصر**. ترجمة توفيق سلّوم، موسكو: دار التقدم، 1986.

## • مراجع عربية

عزمي بشارة (1992). «الأقلية الفلسطينية في اسرائيل: مشروع رؤيا جديدة». **مجلة الدراسات الفلسطينية**، عدد ١١، 15-42 (نشر مرة أخرى في كتابه: **الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى**. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية، 1998).

عزمي بشارة وسعيد زيداني (1989). «نحو تفكير جديد حول مستقبل العرب في اسرائيل». **العربي** (صحيفة)، 29/12/1989.

سعيد زيداني (1990 أ). «المواطنة الديموقراطية والعرب في اسرائيل». **مجلة الدراسات الفلسطينية**، عدد 3 (خريف)، 42–55.

سعيد زيداني (1990 ب). «تأملات ليست سابقة لأوانها». **العربي** (صحيفة)، 26/1/1990.

أبو خلدون ساطع الحصري (1985). **ما هي القوميّة؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريّات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

## • مراجع عبريّة

ג'בארין, חסן (2001). "ישראליות 'הצופה פני העתיד' של הערבים לפי זמן יהודי-ציוני, במרחב בלי זמן פלסטיני". **משפט וממשל**, 6 (1), 53-86.

מרגלית, אבישי ומשה הלברטל (1998). "ליברליזם והזכות לתרבות". בתוך: מנחם מאוטנר (עורך), **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי ז"ל**. תל-אב יב: הוצאת רמות.

סבן, אילן (2003). "קול (דו-לשוני) בודד באפלה: בעקבות בג"ץ 4112/99 עדאלה נ' עיריית תל-אביב-יפו". **עיוני משפט**, 27 (1), 103-138.

פיכטה, י. ג. (1983). **תעודת האדם**. תרגם א. יערי. ירושלים: הוצאת מאגנס.

תמיר, יולי (1998). "שני מושגים של רב-תרבותיות". בתוך: מ. מאוטמר ואח' (עורכים), **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**. תל אביב: הוצאת רמות, 79-92.

## • مراجع انجليزية

Abu-Rabiah, S. (1995). "Multicultural and Problematic Social Contexts and their Contribution to L2 learning". **Language, Culture and Curriculum**, 8 (2), 183-199.

Al-Haj, M. (2003). "Higher Education among the Arabs in Israel: Formal Policy between Empowerment & Control". **Higher Education Policy**, 16, 351-368.

Althusser, L. (1990). **For Marx**. London: Verso.

Augustine, St. (1998). **The City of God Against the Pagans**. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P (1998). **Acts of Resistance: Against the New Myths of our Time**. Cambridge: Polity Press.

Brubaker, R (1996). **Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question**

**in the New Europe**. Cambridge: Cambridge University Press.

Diamond, L (1997). **Consolidating the Third Wave Democracies**. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

Fraser, N. (1997). **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition**. New York, NY: Routledge.

Ghanem, A (2001). **The Palestinian-Arab Minority in Israel, 1948-2000 – A Political Study**. New York, NY: State University of New York Press.

Habermas, J (1998). **The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory**. Cambridge, MA: MIT Press.

Havemann, P. (ed.) (1999). **Indigenous People's Rights in Australia, Canada & New Zealand**. Oxford: Oxford University Press.

Huntington, S. (1991). **The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century**. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Jamal, A. (2002). "Beyond 'Ethnic Democracy' State Structure, Multicultural Conflict and Differentiated Citizenship in Israel". **New Political Science**, 24 (3), 411- 431.

Jessop, B. (1982). **The Capitalist State: Marxist Theory and Method**. Oxford: M. Robertson.

Jiryis, S. (1976). **The Arabs in Israel**. New York, NY: Monthly Review Press.

Klein, C. (1987). **Israel as a Nation-State and the Problem of the Arab Minority: In Search of a Status**. Tel-Aviv: International Center for Peace in the Middle East.

Kymlicka, W. (1995). **Multicultural Citizenship**. Oxford: Oxford University Press.

Lijphart, A. (1999). **Patterns of Democracy: Government Forms & Performance in Thirty-Six Countries**. New Haven, CT: Yale University Press.

Locke, J. (1988). **Two Treatise of Government**. Cambridge: Cambridge University Press.

Mead, G. H (1967). **Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist**. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Merin, Y. (1999). "The Case against Monolingualism: The Idiosyncrasies of Minority Language Rights in Israel and the United States". **ILSA** (**Journal of International & Comparative Law**), 6, 1.

Miller, D. (1999). **Principles of Social Justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mill, J. S (1946). **On liberty, and Considerations on Representative Government**. Oxford: Balckwell.

Parekh, B (2000). **Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Phillips, A (1995). **The Politics of Presence**. Oxford: Clarendon Press.

Rawls, J (2001). **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raz, J. (1994). **Ethics in the Public Domain: Essays on the Morality of Law and Politics**. Oxford: Clarendon Press.

Rouhana, N. (1997). **Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict**. New Haven, CT: Yale University Press.

Rodley, N. S. (1995). "Conceptual Problems in the Protection of Minorities: International Legal Developments". **Human Rights Quarterly**, 17, 48-71.

Rosenberg, G. N. (1991). **The Hollow Hope: Can Courts Bring About Social Change**? Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Rustow, D. (1970). **Philosophers and Kings: Studies in Leadership**. New York, NY: G. Braziller.

Sandel, M. (1982). **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press.

Shafir, G. and Peled, Y. (2002). **Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship.** Cambridge :Cambridge University Press.

Shuibhne, N. N. (2001). "The European Union and Minority Language Rights". **MOST:**

**Journal on Multicultural Societies**, 3 (2) (Available at: www.unesco.org/most/v13n2shuni.htm).

Skocpol, T. (1994). **Revolutions in the Modern World**. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, R. (2003). **Stories of Peoplehood : The Politics and Morals of Political Membership**. Cambridge: Cambridge University Press.

Smooha, S. (2002). "The Model of Ethnic Democracy- Israel as a Jewish and Democratic State". **Nations and nationalism**, 8, 475-503.

Taylor, Ch. (1989). **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

De Varennes, F. (2001). "Language Rights as an Integral Part of Human Rights". **MOST: Journal on Multicultural Societies**, 3 (1) (Available at: http://www.unesco.org/most/v13n1var.htm).

Waldron, J (1993). **Liberal Rights: Collected Essays 1981-1991**. Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, S. (2001). "Language and Power: Background to the Debate on Linguistic Rights". **MOST: Journal on Multicultural Societies**, 3 (1) (Available at: http://www.unesco/most/v13n1wri.htm).

Young, I. M. (2000). **Inclusion & Democracy**. Oxford: Oxford University Press.

## • تقارير محلية ودولية

نمر سلطاني (2003)، **مواطنون بلا مواطنة- تقرير مدى السنويّ الأوّل للرصد السياسيّ: إسرائيل والأقلّيّة الفلسطينيّة 2000-2002**. حيفا: مدى - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة.

**حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية**. المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993. جميع المواثيق والمعاهدات المذكورة متوفرة على موقع الانترنت التالي التابع لمكتبة حقوق الانسان في جامعة منيسوتا: http://www1.umn.edu/humanrts/arabic.

Commissioner of Official Languages (2003). **Language Rights 2001-2002**. Minister of Public Works and Government Services Canada.

Office of The High Commissioner For Human Rights (1994). "The Rights of Minorities (Art. 27): 08/04/94". **CCPR General Comment**, 23 (Available at: http://www.unhchr.ch.).

Skunabb-Kangas, T. (1990). **Minority Rights Group Report: Language, Literacy and Minorities**. Minority Rights Group.

Stavenhagen, R. (2002). "Indigenous Issues- Human Rights and Indigenous Issues". **Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People**, submitted pursuant to Commission on Human Rights Resolution 2001/57 (E/CN.4/2002/97, 4 February 2002).

## • قرارات المحكمة العليا الاسرائيلية، وطلبات اجراء مداولات في المحكمة العليا (بالعبرية)، وقرارات محاكم امريكية وكندية (بالانجليزية)

قرار المحكمة العليا 73 لعام 1953، شركة «كول هعام» م.ض ضد وزير الداخلية، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 5، الجزء 2، ص 871.

قرار المحكمة العليا رقم 105 لعام 1992، ر.أ.م ـ مهندسون مقاولون م.ض ضد بلديّة نتسرات عليت، **قرارات المحكمة العليا**، المجلّد 47, الجزء 5، 189.

قرار المحكمة العليا رقم 2354 لعام 1993، جمعية حقوق المواطن في إسرائيل وجمعية التطوير الاجتماعيّ في حيفا ضد بلدية حيفا (لم ينشر).

قرار المحكمة العليا رقم 6698 لعام 1995، عادل قعدان ضد إدارة أراضي إسرائيل وآخرون، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 54، الجزء 1، ص 258.

قرار المحكمة العليا رقم 4438 لعام 1997، عدالة وآخرون ضد وزارة المواصلات وآخرون (صدر القرار في شباط، 1999 ولم ينشر).

قرار المحكمة العليا رقم 989 لعام 1999، عدالة وآخرون ضد مسجل الأحزاب (صدر القرار في شباط 1999، ولم ينشر).

قرار المحكمة العليا 2671 لعام 1998، شدولات هنشيم بيسرائيل ضد وزير العمل والرفاه وباروخ

مروم، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 52، الجزء 3، ص 630.

قرار المحكمة العليا رقم 4112 لعام 1999، عدالة وجمعية حقوق المواطن ضد بلدية تل أبيب ـ يافا وآخرون، **قرارات المحكمة العليا**، المجلد 56، الجزء 5، ص 393.

طلب لإجراء مداولات إضافية في المحكمة العليا رقم 7260 لعام 2002، بلدية الرملة ضد عدالة وآخرون (صدر يوم 2003.8.14).

**Brown v. Board of Education**, 347 U.S. 483 (1954).

**R. v. Beaulac** [1999] 1 S.C.R. 768.

## • بيانات للصحافة

Adalah News Update, 26 July 2002.

أدّى الاهتمام المتزايد بالاختلافات الثقافيّة والإثنيّة واللغويّة والقوميّة، في أواخر القرن العشرين، إلى تحوّلات هامّة في النظريّة السياسيّة، وفرض عليها أجِنْدة فكريّة جديدة. منذ الستينيّات، أخذت بالظهور في الدول الغربيّة بوادر لتجديد الحديث عن الحاجة إلى الاهتمام بالحقوق الجماعيّة كمنظومة فكريّة، بغية مواجهة الصراعات السياسيّة والقانونيّة القائمة، والتي يعود منبعها إلى الاعتراف بالاختلاف في الانتماءات القوميّة والثقافيّة واللغويّة في العديد من الدول الغربيّة.

يتمحور الحديث عن الحقوق الجماعيّة في أسئلة عدّة، أهمّها: ما معنى الحقوق الجماعيّة؟ لمن تحقّ مثل هذه الحقوق؟ في أيّة حالة تحقّ؟ وكيف يمكن تطبيقها، وما هي آليّات هذا التطبيق؟ وقد أدّى طرح هذه الأسئلة إلى موجة كبيرة من الكتابات الفكريّة والأكاديميّة، حاول فيها مفكّرون وأكاديميّون مختلفون البتّ في قضايا وجوانب مختلفة للحقوق الجماعيّة والإشكالات السياسيّة والقانونيّة والاجتماعيّة الناتجة عن تطبيقها في حالات وأطر مختلفة.

يأتي هذا الكتاب للإسهام في النقاش القائم حول مسألة الحقوق الجماعيّة في النظريّة السياسيّة، وهو من البواكير في السياق الإسرائيليّ. ويتميّز بكونه الأوّل من نوعه الذي يطرق أصلانيّة الفلسطينيّين في إسرائيل، كمحور مركزيّ في نضالهم السياسيّ لإحقاق حقوقهم في الدولة التي طالما أجحفت في حقّهم، وهمّشت دورهم، وتغاضت عن كينونتهم. وعليه، فإنّ الكتاب يتعامل مع مسألة الحقوق الجماعيّة للأقليّة الفلسطينيّة في إسرائيل من منظور قِيَميّ معياريّ (normative) ومقارن. ويَخْلُص إلى أنّه ثمّة حاجة ماسّة ومصداقيّة تامّة لشَرْعَنة الحقوق الجماعيّة للأقليّة الفلسطينيّة، كأقليّة قوميّة وأصلانيّة، منتقدًا الخطاب الليبراليّ الصهيونيّ الذي اختزل حقوق الأقليّة في مستوياتها الفرديّة والطائفيّة فقط، وذلك كشرط أساسيّ ومسبق لتحقيق المساواة بين الأغلبيّة اليهوديّة والأقليّة الفلسطينية، في جميع الدلالات والمستويات، وفي كلّ ما يتعلّق ببنية الدولة وهويّتها.

Mada al-Carmel
מדא אל-כרמל
مدى الكرمل

## **مدى الكرمل** ـ المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقيّة

«مدى الكرمل» ـ المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقيّة ـ مؤسسة بحثية مستقلة وغير ربحيّة، تأسست عام 2000 ومقرّها في مدينة حيفا. يهتمّ المركز بالتنمية البشرية والقوميّة في المجتمع، ويهدف إلى تشجيع البحث التطبيقي والنظري حول المجتمع الفلسطينيّ في دولة إسرائيل. ويركز مدى الكرمل على الاحتياجات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية للفلسطينيّين في البلاد وعلى الهويّة القوميّة والمواطنة الديموقراطيّة. كما يتعامل المركز مع مواضيع أوسع مرتبطة بالهويّة وبالمواطنة وبالديموقراطيّة في الدول متعددة القوميّات.

**أهداف «مدى الكرمل» الأساسيّة:**

- توفير قاعدة مؤسساتيّة ومناخ فكري لدراسة إحتياجات الفلسطينيّين في البلاد ومستقبلهم الجماعي وعلاقتهم بالدولة وبالمجتمع الاسرائيليّين وبباقي أجزاء الشعب الفلسطينيّ وبالعالم العربي.
- إثراء المناحي النظرية والعمل التطبيقي في مجال الهويّة القوميّة والمواطنة والديموقراطيّة من خلال تشجيع البحث المقارن عابر القوميّات مع المؤسسات ذات التوجه المماثل في الدول متعدّدة القوميّات.
- خلق علاقات مع الأكاديميّين، ونشطاء المنظمات الأهليّة والنشطاء السياسيّين في البلاد والعالم وتسهيلها، بغية صياغة مقترحات سياسية عامة يتمّ وضعها لتغيير جذري في الظروف الإقتصادية والسياسية والإجتماعية للمواطنين الفلسطينيّين.
- تشجيع بناء خطابات نقدية جديدة في دراسة العلاقات الفلسطينيّة ـ اليهودية في البلاد.
- تعريف الباحثين الفلسطينيّين على الأساليب والتوجّهات النقدية الجديدة، المنهجيّة منها وغير المنهجيّة، وتدريبهم عليها.

**الحاجة التي تلبيها «مدى الكرمل»**

تأسس مدى الكرمل إستنادًا إلى قناعة راسخة بضرورة وجود مركز أبحاث يديره فلسطينيّون لغرض تشجيع طرق جديدة في التفكير حول السياسة الإجتماعية والمعضلات السياسية، والإسهام في تغيير وضع الفلسطينيين من أقليّة مقموعة ومضطهدة الى مجموعة قوميّة تحظى بمساواة فردية وجماعية مع الاكثرية اليهودية في الدولة. إضافة الى ذلك يهدف المركز إلى تشجيع الفكر والعمل المتعلق بالتمكين الذاتي في مجتمع غالبًا ما يكون ممزقًا وغير فعّال في تأمين إحتياجاته وإسماع صوته.