معهد الدوحة للدراسات العليا

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

العلوم السياسية والعلاقات الدولية

مجتمعٌ مدنيٌّ في مواجهة "الدّولة": النضال المدني للحراطين في موريتانيا.

محمد يحي حسني

الرقم الجامعي: 20160059

إشراف/ د. عبد الوهّاب الأفندي

تسلم هذه الرسالة استيفاءً لجزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في

" العلوم الاجتماعية والإنسانية، تخصص العلوم السياسية والعلاقات الدولية"

نيسان / إبريل 2018

الأمانة الأكاديمية

أنا أؤكد:

1. أن هذه الرسالة هي نتاج عملي الخاص، وأعدت بناءً على دراسة و/أو بحث شخصي، ولم تقدم سابقا كمتطلب لتقييم أي مقرر آخر في معهد الدوحة أو أي مكان آخر.
2. أنني أشرت بدقة لكافة المواد والمراجع التي قمت باستخدامها أثناء الإعداد لهذه الرسالة، وأنني اتبعت تعليمات معهد الدوحة الخاصة بالتوثيق، والاستشهاد، والاقتباس المباشر وغير المباشر، سواءً للألفاظ أو الأفكار.
3. أنني اطلعت على تعليمات معهد الدوحة الخاصة بالسرقة الأدبية، وأعلم العواقب المترتبة على سرقة الأعمال الفكرية للآخرين.
4. أنني أعي أن هذه الرسالة قد تخضع لكشف السرقة الأدبية الكترونيا (تقنية تورنتين)، وأنه سيتم الاحتفاظ بنسخة منها لأغراض المقارنة مع تكليفات أخرى في المستقبل.

اسم الطالب: محمد يحي حسني

توقيع الطالب:

Mohamed Hasni

عدد كلمات الرسالة	18089
عدد كلمات الاقتباسات	784 (%4.3)

ملخص الرسالة

حاولت هذه الدراسة، إعادة استثمار مفهوم المجتمع المدني في قراءة سيرورة الحراك المدني الاحتجاجي في موريتانيا. والدراسة بذلك تُسهم نظريًا في بناء مفهوم المجتمع المدني، بالصورة التي تعيد إليه وظائفه النقدية والديمقراطية.

ومن خلال رصد حراك حركة الحقوق المدنية للحراطين في موريتانيا، والذي تمّ في معظمه عبر هياكل المجتمع المدني، استطاعت هذه الدراسة، بناء نموذج حيوي لمفهوم المجتمع المدني، بالشكل الذي يُعيد إليه بعض قدراته التفسيرية من ناحية، وإمكاناته التثويرية والديمقراطية من ناحية أخرى.

وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة، خصّصنا الفصل الأول؛ لمناقشة تشكّلات مفهوم المجتمع المدني نظريًا في سياقات وفلسفات مختلفة، وصولًا إلى لحظته الراهنة. فيما تناول الفصلان الثاني والثالث نتائج الدراسة الميدانية، التي أجريت على أكثر من ستة حركات ومنظمات، مع تركيزنا في الفصل الأول؛ على الجانب التاريخي المتعلق ببدايات تشكّل الحراك المدني الحقوقي الاحتجاجي للحراطين في مواجهة الدولة والمجتمع، والذي قادته في الفترة الممتدة ما بين 1978م حتى نهاية التسعينيات، حركة تحرير وانعتاق الحراطين المعروفة اختصارًا ب "الحُر". بينما خصّصنا الفصل الأخير، لتجربة الحراك المدني الاحتجاجي الراهن، بالتركيز أساسًا على تجربة "مبادرة انبعاث الحركة الانعتاقية" المعروفة ب "إيرا".

فهرس المحتويات

ملخص الدراسة 3

الإهداء..... 6

مقدمة 8

الفصل الأول في نظرية المجتمع المدني ومنهجية الدراسة 18

المبحث الأول: الرهان على مفهوم المجتمع المدني: التوترات والتحيزات أو نحو فهم تاريخي ونقدي 19

أولا: من وضع السياسة إلى وضع التوسط والحماية..... 19

ثانيا: من التثوير إلى الحياد أو في فقدان المفهوم لوظيفته النقدية والديمقراطية 32

ثالثا: المجتمع المدني في سياق دراسة الحالة الموريتانية 37

المبحث الثاني: قضايا منهجية في الدراسة..... 41

عتبة فك شيفرات الكلام 42

الخطاب: التركيب الناتج عن الكلام والمكتوب..... 43

الفعل وتأويلاته..... 44

الفصل الثاني: الحراطين في موريتانيا أي حالة؟ وأي تمرّد؟ وبواسطة أي هياكل ؟..... 47

المبحث الأول: ذاكرة المعاناة وسياقاتها التاريخية..... 48

أولا الحراطين: التسمية والأصل..... 49

ثانيا الإرث الثقيل: معاناة العبودية..... 51

ثالثا من السّيبة إلى الدولة وإعادة إنتاج التهميش والاستبعاد 54

المبحث الثاني: تشكّل الوعي المتمرّد وهياكل التّمرّد..... 56

أولا مدّ الموجة الأولى من التمرد والفعل المدني الاحتجاجي (حركة الحر)..... 57

ثانيا بعد الانحسار موجة جديدة من الفعل المدني الاحتجاجي بعد الإطاحة بأطول حكم عسكري 64

الفصل الثالث: الفعل المدني الاحتجاجي الراهن في مواجهة الدولة: الأنماط والأدوات والنتائج..... 69

المبحث الأول: مجتمع مدني حيوي في مواجهة الدولة.....70

أولا حركة إيرا.. راديكالية الخطاب وفاعلية الاحتجاج 70

ثانيا التخصصية من جديد و"تطهير" الحقوقي من "لوثة" السياسي.....78

المبحث الثاني: الدولة من جديد بالمرصاد.....82

أولا استراتيجية التفكيك والاستهداف الموازي.....82

ثانيا الانتهاكات وسيف القانون.....84

ثالثا أعطاب من الداخل: ترميز الشخوص والسلطوية الداخلية 86

خاتمة 88

قائمة المصادر والمراجع 93

إلى:

أمّ طه.

المقدمة

"يمكن أن يكون القسر، والإقصاء، واللامساواة عوامل مكوّنة للمجتمع المدني، مثلُها مثل الاستقلالية الذاتية، والمشاركة، والحرية. فلا شيء منقوشا على الصخر، أو صحيحا بالتعريف، إذ يمكن لمجتمع مدني "حيوي" أن يخدم شتى الأغراض" [1].

اجتياز العقبة

يعتبر موريس بلانشو في كتابه "أسئلة الكتابة[2]" أن أكثر اللحظات إحراجية فيها، هي لحظة الانطلاق، أو ما يعبر هو عنها بلحظة البحث عن نقطة الصفر. وفي موضوع بحثيٍّ مركّب، كالموضوع الذي بين أيدينا، تصبح البداية أكثر عسرا على باحث في بداية تجربته مع الكتابة الأكاديمية. فالحديث عن مجتمع مدني احتجاجي بصبغة سياسية في مواجهة الدولة – في سياق مجتمع تراتبي قائم على نمط علائقي شبيه بنمط علاقة السيد بالعبد، وفي سياق دولة مشروخة بتراتبيات المجتمع القبلي، تُكرّس حالة أقرب إلى اللادولة منها إلى الدولة بمفهومها المعياري والأخلاقي الحديث[3] – هو تحدٍّ كبير. أقل ما فيه القدرة على السير في حقول، ومواضيع، تتجاذبها التحيّزات، المبنية على الانتماء العرقي والشرائحي والجهوي، دون الوقوع فيها، بمعنى آخر الحفاظ على مسافة "موضوعية أو نقدية" منها[4]. هذا من جانب واقع موضوع الدراسة. لكنّ تحديا آخر يمْثل في جانب الأدبيات

---

[1] جون إهرنبرغ، ***المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة***، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، 466.

[2] موريس بلانشو، ***أسئلة الكتابة***، ترجمة نعيمة بن عبد العالي وعبد السلام بن عبد العالي، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2004).

[3] انظر مناقشة قضية الدولة كحالة أخلاقية معيارية أو كمجتمع حسن التنظيم في: جون راولز، ***العدالة كإنصاف***، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، 85.

[4] ابستمولوجيا لدي موقف نقدي من مفهوم الموضوعية في سياق العلوم الاجتماعية وأفضل الحديث عن المصداقية بدلا منها. ولذلك وضعتها بين ظفرين حفاظا على موقفي النقدي من عبارة الموضوعية. انظر في هذا الصدد وحول مصادر التأثير السياسي والتحيز الاجتماعي: سوتيريوس سارانتاكوس، ***البحث الاجتماعي***، ترجمة شحدة فارع، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، 73 - 78- 99- 101- 105- 109- 115.

النظرية السابقة، في مجال موضوع دراستنا، وأقصد هنا أدبيات المجتمع المدني وحركات الاحتجاج الحقوقية والمدنية، والتي استقر معظمها – أي تلك الأدبيّات النظرية – على النظر إلى نطاق المجتمع المدني كنطاق متمايز ومنفصل عن السياسي، أو كنطاق، في أسوأ الأحوال، تابع للدولة وخاضع لها، وبالتالي مكمّلا لها في هوامشها التي تغيب فيها أو تعجز عن الوصول إليها. ولا يخفى أن هذا هو المنظور اللبرالي في دراسات المجتمع المدني وحركات الحقوق المدنية عموما. ووجه التحدي النظري لأطروحتنا هنا، يكمن في محاولة دفع هذه الأطروحة وردّها – بل وربما نقضها وتقويضها – بعد استقرارها في الأذهان وتطبيعها في الواقع والممارسة. وذلك عبر استقراء تاريخي لتمفصلات وتمايزات مفهوم المجتمع المدني مع الدولة والسوق والجماعة الوشائجية.

وتجنبا لانغلاق مدى الرؤية ومسار الانطلاق في الكتابة حول هذا الموضوع الشائك معرفيا، في أدبيات النظرية السياسية، والشائك سياسيا واجتماعيا، في بلد الدراسة، فقد فضّلت البداية بالوصف، وذلك عبر الانطلاق من حدثين، وبعض الأسئلة الأوّلية، للنفاذ إلى إشكاليات موضوع الدراسة وقضاياها وحججها والمصاعب التي واجهتها.

الحدث الأول يعود بنا إلى الزمن البعيد نسبيا، وبالتحديد إلى الخامس من مارس 1978م تاريخ الإعلان عن تأسيس حركة الحر[5] كحركة سياسية واجتماعية معنيّة بالاحتجاج على أوضاع العبيد والأرقاء المعروفين محليا بالحراطين[6]، وهي الفترة التي شهدت انقضاء مرحلة الحكم المدني في موريتانيا وتدشين مرحلة الحكم العسكري.

---

[5] حركة "الحر" هي التسمية السارية لها لكن التسمية الرسمية للحركة هي "حركة تحرير وانعتاق الحراطين"

[6] تسمية الحراطين أثارت الكثير من النقاش واللبس حول دلالتها وأصل اشتقاقها، حيث يعيد البعض جذرها إلى الحرّاثين، أي الذين يحرثون الأرض، والحراثة هي ممارسة شائعة في هذه المجموعة، في حين يرى البعض الآخر أنها وصف يفيد معنى الحر الطارئ أو الجديد، إلى غير ذلك من الدلالات والمعاني الأخرى التي لا تضيف إضافة كبيرة لمثل هذا البحث. وسنقدم في الفصل الثاني ما يشبه إجابة على سؤال من هم الحراطين؟

ورغم ما أثاره تأسيس الحركة من ردود فعل معارضة ورافضة لها، خاصة في أوساط الفئات المُهيمِنة، وفي سياق حُكم رافض لكل أشكال التعددية السياسية، إلا أن ذلك السياق التاريخي – فترة نهاية الحكم المدني – كان أنسب من أي وقت لاحق، لإعلان تأسيسها، فبعد ذلك الإعلان بأشهر أربعة فقط، دشّنت البلاد تجربتها مع الانقلابات والحكم العسكري، بنزعته الاستبدادية، لكن الأنكى من ذلك باستقوائه بالعصبية القبلية[7]، التي كانت أكبر عائق أمام أي حراك حقوقي مدني منشؤه الأرقاء السابقون أو التابعون بلغة غياتري سبيفاك[8]. فبعد عام واحد من التأسيس، وفي ظل تخبط الحكم العسكري حينها، بدأت الحركة معاناتها مع "**دولة القبائل**" عبر اعتقال قادتها والتنكيل بهم. وبمعنى آخر بدأت صدامها المباشر مع الدولة، لا كنظام سياسي فقط، وإنما كتمثيل سياسي لنظام اجتماعي راع للعبودية وإرثها.

ذلك الإرث الذي ما يزال مستمرا في ظواهر الفقر والخصاصة والتهميش والإقصاء التي يعاني منه الحراطين، هذا فضلا عن أن ممارسة الرق التقليدي ما تزال قائمة، ففي تاريخ الثامن والعشرين من مارس 2018 أدانت محكمة موريتانية ثلاثة أشخاص بممارسة العبودية وحكمت عليهم بأحكام متفاوتة ما بين 20 سنة و10 سنوات.[9]

---

[7] عبد الودود ول الشيخ، "جيش للقبائل: الجيش والحكم في موريتانيا"، ترجمة التاه ولد الحبيب وباب ولد حرمه، *مجلة الآداب* (2017). تم الاسترجاع في 19 إبريل 2018.

[8] Gayatri Spivak Chakravotry, "can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds.(Illinois: University of Illinois Press, 1998), 271-316.

[9] يمكن الرجوع للروابط التالية للاطلاع على نص الحكم الصادر في قضية الرق المذكورة:

http://www.alikhbari.net/node/11646

http://alakhbar.info/?q=node/10189

http://www.alakhbar.info/?q=node/10273

الحدث الثاني، يتعلق بنزعة إحيائية وتجديدية للنضال المدني الحقوقي للحراطين في موريتانيا، لكن بشكل احتجاجي أكثر زخما وصخبا هذه المرة، وذلك بعد 30 سنة من تاريخ إعلان تأسيس حركة الحر، أولى حركات الاحتجاج الحقوقية المدنية في مجال الدفاع عن قضايا وحقوق الأرقاء والأرقّاء السابقين في موريتانيا، فبعد أن واجهت هذه الحركة التصفية البطيئة – نتيجة استهداف الدولة لها ونتيجة اختلالات داخلية في الحركة عانت منها، حتى تفككها مطلع الألفية الثانية – أصيب الحراك الحقوقي المدني الاحتجاجي لشريحة الحراطين بنكسة كبيرة، لم يَنفُض غبارها إلا تأسيس حركة احتجاجية شعبية جديدة سنة 2008 هي حركة إيرا، التي تبنّت طرحا "راديكاليا" على مستوى الخطاب وتكتيكا احتجاجيا معتمدا على النزول إلى الشارع. مُكسبةً بذلك المسألة الحقوقية، ومسألة الحراطين بالتحديد، زخما وطنيا ودوليا، أدى إلى بعض التغييرات القانونية الهامة في هذا الصدد، وإلى تخلّق عدة منظمات حقوقية أخرى بمرجعيات فكرية متنوعة وبرهانات سياسية مختلفة. وعلى الرغم من عدم نيل هذه الحركة للترخيص القانوني إلا أنها باتت منافسا حقيقيا، ليس في مجال العمل الحقوقي فقط، وإنما في الحقل السياسي أيضا، حيث شارك رئيسها في انتخابات الرئاسة الموريتانية 2014م، وحلّ فيها ثانيا، ويحضّر نفسه للترشح لانتخابات 2019م الرئاسية، كما تستنفر الحركة كل جهودها للمشاركة في الانتخابات البرلمانية والبلدية والجهوية، التي من المقرّر تنظيمها نفس السنة. من دون أن تعتبر مشاركتها السياسية تلك متعارضة مع كونها حركة حقوق مدنية.

لم يكن عنصر الفرادة في تأسيس هذه الحركة الجديدة متمثلا فقط في جرأة خطابها الحقوقي وتعريتها للممارسات الاجتماعية والسياسية القائمة على التمييز والإقصاء، وإنما كان عنصر فرادتها في اجتراحها طرق عمل احتجاجية غير مسبوقة وصادمة في الآن نفسه، ولعل أهمها ما عُرف "**بحدث**

المحرقة" عندما أقدمت الحركة، في وضـح النهار وأمام الإعلام، على إحراق مدوّنةٍ من عدة كتب من كتب الفقه المالكي، هي المعتمدة في موريتانيا كمذهب فقهي، باعتبارها "مدوّنةً لفقه النخاسـة" تمّ عبرها تشـريع العبودية وممارسـاتها المنجرة عنها؛ والتي بموجبها أضـحى "الحرطاني" كائنا دون درجة الإنسـان حسـب تأويل الحركة لتلك المنظومة الرمزية المرجعية في موريتانيا. وقد قادت تلك الحادثة أعضاء بارزين من الحركة إلى المحاكمة بتهمة الردّة.

وفي ذات السـياق الاحتجاجي الفريد من نوعه، انخرطت الحركة في تنظيم، قافلة احتجاجية ضد العبودية العقارية[10]، كلّفتها اعتقال أبرز قادتها، من بينهم رئيس الحركة ونائبه آنذاك، والحكم عليهم بالسجن سنتين نافذتين.

بررت الحركة حرق أمهات كتب الفقه المالكي المعتمدة في موريتانيا بأنها "دعوة لتجاوز الفهم الخاطئ للإسلام والعودة إلى الإسلام الصحيح الذي جاء ليحرر الإنسان من كل أنواع العبودية[11]".

وفي هذا الإطار ترى الحركة نفسـها "**حركة تجديد دينية**" على غرار بعض الحركات الحقوقية الاحتجاجية العالمية[12]، التي اسـتلهمت الدين لتدعيم أفكارها ومواقفها، عبر إعادة تأويل نصـوصـه.

---

[10] يعتبر الحراك الحقوقي المدني للحراطين أن العبودية العقارية تمثل اليوم الوجه الأكثر انتشـارا لممارسـة العبودية في موريتانيا وهي تعني لديهم: اسـتغلال الأرقاء السابقين لأراض زراعية يمتلكها أسيادهم، يعود ريعها لهم، إلا أنهم لا يستطيعون استغلال هذه الأراضي دون موافقة ملاكها". وبالتالي فهم يطرحون من خلال العبودية العقارية مسألة ملكية الأراضي الزراعية. وهي ملكية مختلة التوازن لصالح الأسياد الذين لا يتولون العمل في تلك الأراضي الزراعية الشاسعة من ناحية، وبملكيتهم العرفية لها يفرضـون إتاوات على مسـتغليها من الحراطين، الذين لا يسـتطيعون ادعاء ملكية الأرض رغم إحيائهم لها. وفي فترة مبكرة من نضال الحراطين المدني حسم المرسوم الصادر بتاريخ 1983 والمتعلق بالإصلاح العقاري تلك المسألة إلى حد ما لصالح الفلاحين الذي يخضعون لنظام المزارعة حين جرّم الاستغلال غير المباشر والإتاوات التقليدية ومنح الحماية القانونية التي تكفل لمستغل الأرض حيازتها ضد من يدعي ملكيتها بسند عقاري ما. لكن ذلك المبدأ تم الإخلال به بواسطة قوانين أخرى معدلة له رجّحت الكفّة لصالح الأسياد في حيازة الأرض.

[11] يمكن الاطلاع على الموقف المشار إليه على الرابط:
http://mauritania13.com/node/5708

[12] مقابلة مع رئيس مبادرة انبعاث الحركة الانعتاقية المعروفة ب "إيرا"، بيرام ولد الداه ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ: 26 فبراير 2018.

لكن من الملاحظ غياب شـخصـيات دينية بارزة في حركة الحقوق المدنية الموريتانية عموما، وفي حركة إيرا خصـوصـا. وإن قاد حدث المحرقة ذلك، إلى تنشـيط الجدل الفقهي بشـأن القضـايا الحقوقية في موريتانيا، بالشـكل الذي أنتج فتاوى دينية اعتبرت تجديدية "من حيث مضـمونها[13]" في مسائل الإرث الإنساني في موريتانيا، وعلى رأسها مسألة العبودية. وفي الآونة الأخيرة أيضا تأسست منظمة بيت الحرية ذات الخلفية الإسـلامية، التي جعلت من أجندة عملها "النضـال من داخل المنظومة الفقهية تصحيحا وتصـويبا" للمواقف من العبودية والرق بغية نزع أي غطاء شـرعي، عن ممارسةٍ لا إنسانية ولا شرعية، بالمفهوم الإسلامي للعبودية[14]

ما يهمنا لفت الانتباه إليه، من خلال هذه الأحداث التأسـيسـية في مسـار الحركة الحقوقية المدنية في موريتانيا والمعنية بقضايا مجموعة الحراطين أساسا، هو الآتي:

1 الولوج المبكّر للحراطين إلى مجال العمل المدني الاحتجاجي، والذي كان على مراحل، امتدّت من منتصف الستينيات، إلى حين تأسيس كيان حقوقي سياسي خاص بهم ومعني بالدفاع عن قضاياهم مع حركة الحُر، التي تأسـسـت في سـبعينيات القرن الماضي. وسـتسـلط الدراسـة الضـوء على هذه المرحلة وحيثياتها بشـكل أكثر لاحقا في الفصـل الثاني. حيث بعض الأسـئلة الموجهة لهذا الفصـل تتمثل في رصد أهم أشكال الوعي السياسي والمدني الذي انبثق حينها وأهم المسارات التي اتخذها؟ ونمط المواجهة التي خاضـتها حركة الحقوق في تلك المرحلة وأهم أدواتها فيها؟ وذلك من أجل تقديم

---

[13] اعتبرت إحداها ممارسـة العبودية في موريتانيا ماضـيا وحاضـرا ممارسـة غير شـرعية دينيا. يمكن مراجعة الفتوى المذكورة " فتوى شـرعية بشـأن الرّق ومخلفاته في بلادنا" آخر تحديث في 19 إبريل 2018،

http://tawary.com/spip.php?article23941

كما يمكن مراجعة بعض ردود وإشـادات المنظمات الحقوقية " حقوقيون يشـيدون بفتوى ولد أحمد باهي حول الرق بموريتانيا" آخر تحديث بتاريخ 19 إبريل 2018،

http://arc.alakhbar.info/index.php/news/15188-2016-04-09-20-50-19.html

[14] مقابلة مع رئيس بيت الحرية المعلوم ولد المعلوم، نواكشوط بتاريخ: 26 فبراير 2018.

صـــورة متكاملة عن أبرز قضـــايا هذه الشـــريحة من جهة وأهم محطات نضـــالها لنيل حقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

2 لفت الانتباه إلى ظاهرة ارتباط الحقوقي بالســياســي وعدم انفصــامهما في تجربة حركة الحقوق المدنية الاحتجاجية في موريتانيا، بل إن محاولات تبني التخصّــصــية في مجابهة قضــايا التمييز والاقصــاء ضــد شــريحة الحراطين، أدّت إلى انحســار تأثيرها، وتفكّك أطُر العمل التي نشــطت من خلالها. وهو ما يعني أن كسر التنميطات التي تقيم تعارضا بين المدني والسياسي والحقوقي والنقابي تعتبر شــرطا للحديث عن مجتمع مدني احتجاجي غير مدجّن على طريقة المنظمات غير الحكومية، التي انتشــرت كالفطر نهاية القرن العشــرين، بملمحها البارز، المتمثل في عدم اتخاذ مواقف تجاه شــكل الحكم الســياســي والاســترخاء بذلك بعيدا خارج الســياســة[15] والاكتفاء بأدوار الوســاطة والحياد.

تلك العناصر – الحياد، الفصل بين السياسي والمدني، والسياسي والحقوقي – أًصبحت هوية قانونية، بموجب القوانين المنظمة لما يطلق عليه تجاوزا "مجتمع مدني" والحال أن غلبة منطق الســوق على الدولة، في ظل قوانين ليبرالية ذوّبت المجتمع المدني، هي التي اجترحت هذا النمط من المجتمع المدني المحايد.

وقد جعلت الدول الســلطوية من ذلك التحديد القانوني ســيفا مشــهرا في وجه كل حركة أو جمعية لا تنسجم مع سياساتها. وكنتيجة لذلك جرى تطبيع المعادلة القائمة على مقايضة الاعتراف

[15] عزمي بشارة، ***المجتمع المدني: دراسة نقدية*** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، 22.

القانوني بالولاء السـياسـي وعدم إحراج الحكم السـلطوي. والحديث هنا هو عن المجتمع المدني بتنظيماته المتعددة في ظل معظم الدول المصنفة غير ديمقراطية كاملة.

3 الجماعة والمجتمع المدني:[16] فلقد شـكل الانخراط في الحركة الحقوقية – على أسـاس قضـايا تعتبرها الذاكرة الجمعية للحراطين مشتركة، برباط يستند إلى سردية المأساة والمعاناة – شكّل أحد المداخل النموذجية لاكتشاف منطق عمل هذه الشريحة كجماعة حاملة لهوية مشتركة أو تسعى إلى ترميم وبناء هوية "متخيّلة" مخصـوصـة في ظل مجتمع "متعدد عرقيا". تشـكل فيه الهوية رهانا سـياسـيا واجتماعيا لإثبات الذات ونكران الآخر[17] وتسـتحث جماعاته الخطى نحو الصـراع على أسـاس هوياتي مما يُنذر بخطر الطائفية السـياسـية[18]. علما وأن التقرير الأخير الصـادر عن منظمة العفو الدولية بشـأن وضـع حقوق الانسـان في موريتانيا اعتبر الحراطين والمجموعة الإفريقية طائفتين، حيث اسـتخدم لفظ "طائفة الحراطين" في سـياق ممارسـات التهميش والإقصـاء التي يتعرضـون لها في جهاز الدولة، ولذلك مدلوله الكبير في سياق تحويل المسألة الحقوقية في موريتانيا من مسألة شرائحية/عرقية إلى مسألة طائفية[19].

وعلى هذا النحو تسعى دراستنا لهذا النمط من المجتمع المدني إلى تقديم مساهمة متواضعة في فهم مسـار تشـكل الدولة والمجتمع في موريتانيا وأهم المشـاكل التي واجهتها، وذلك من مدخل

---

[16] فرديناند تونيز، ***الجماعة والمجتمع المدني***، ترجمة نائل حريري، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، 91 - 129.

[17] هوغ لاغرانج، ***نكران الثقافات***، ترجمة سليمان رباشي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)

[18] محمد سعيد بن أحمدو، ***موريتانيا بين الانتماء العربي والتوجه الافريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية 1960 - 1993*** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

[19] منظمة العفو الدولية، تقرير "السيف مسلط على رقابنا: قمع النشطاء المجاهرين بانتقاد ممارسة التمييز والرق في موريتانيا"، مارس 2018، ص 7، وفي ص 16 استخدم التقرير الطوائف الموريتانية. وفي الصفحة 17 استخدم تعبير طائفة الحراطين. انظر التقرير على الرابط:
https://www.amnesty.org/download/Documents/AFR3878122018ARABIC.PDF

الانتظام في المجتمع المدني على أساس قضايا جماعية مشتركة. وفي هذه الحالة تتمثل تلك القضايا في مسائل حقوقية على عدة مستويات سياسية واجتماعية واقتصادية.

وبالنظر للحجم الديمغرافي الكبير لشريحة الحراطين في موريتانيا – والذي يقدر بنسبة 50% من مجموع السكان – فإن قضايا هذه المجموعة ترقى لمستوى **قضية مجتمع** وليس جماعة أَقلوية.

4 أخيرا فإن تعدد القضايا التي أثارها تأسيس تلك الحركات أعاد إلى الأذهان أدوار المجتمع المدني الاحتجاجية من جهة، وأخرج المجتمع المدني الموريتاني من سباته العميق، بمواجهة قضايا مصيرية. لم تخل من تجييش عرقي وشرائحي، لكنها أعادت طرح سؤال الدولة الرئيسي في موريتانيا وهو: **هل الدولة في موريتانيا دولة قبائل أم دولة مواطنين؟**

ولم يكن هذا السياق – الذي استعاد فيه المجتمع المدني قيمته في موريتانيا – بعيدا عن سياق استعادة المفهوم لفاعليته السياسية عالميا. فلقد كان سبب إطلاق الحوار حول المجتمع المدني في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، هو نضال نقابات عمالية في موانئ بولندا (جدانسك) الذي تحول من نضال نقابي، إلى قيادة ثورة مدنية ضد الدولة الشمولية ودكتاتورية الحزب الواحد[20] **فهل يكون نضال الحراطين من أجل نيل حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في موريتانيا بداية لتغيير سياسي كبير: من نمط الانتقال من القبيلة إلى الدولة ومن السلطوية إلى الديمقراطية؟**

[20] عزمي بشارة، سبق ذكره، 12 -13.

تلك بعض القضايا التي ستتعرض هذه الدراسة لمناقشتها، عبر مداخل نظرية مختلفة، ومن خلال حالة نموذجية، متمثلة في النضال المدني الحقوقي للحراطين في موريتانيا في الفترة الممتدة ما بين 1978 وحتى 2018.

الفصل الأول:

في نظرية المجتمع المدني ومنهج الدراسة

"ولعل المجتمع المدني القادر على إحياء المدنية يتطلب مستويات مرتفعة من الصراع السياسي على إدارة الدولة بدلا من التركيز على السلوك الحميد و"الخطاب المدني[21]".

[21] إهرنبرغ، سبق ذكره، 468.

المبحث الأول: الرهان على مفهوم المجتمع المدني.. التوترات والتحيزات أو نحو فهم تاريخي ونقدي.

كمعظم المفاهيم السياسية، شكّل مفهوم المجتمع المدني رهانا سياسيا وأيديولوجيا، لفلسفات سياسية متباينة. فتاريخ المفهوم بحسب الكثير من الدراسات هو تاريخ تمايز مستمر بين حقول ومجالات كان التمايز جزءً محوريا من عملية إعادة تعريفها. وسنتطرق فيما يلي – ضمن هذه الخطاطة النظرية والمنهجية – إلى لحظات التمايز والتركيب وإعادة التمايز التي طبعت مفهوم المجتمع المدني في علاقته بالجماعة والمجتمع السياسي ولاحقا السوق، وذلك عبر منهجية نقدية ديالكتيكية تُؤْثِرُ التحقيب الجنيالوجي للمفاهيم، على التعامل معها جاهزة، وكأنها وُلدت ناجزة أو وليدة اللحظة الحالية. فأكبر جناية يمكن أن تُرتكب في حق مفهوم علمي أو ظاهرة سياسية هي تنميطه\ا بالشكل الذي يجعل منه أو منها حالة قارّة ثابتة عارية من شروط الزمكان.

أولا من وضع السياسة إلى وضع التوسط والحماية:

انتبه عزمي بشارة في كتابه حول المجتمع المدني، إلى ظاهرة جديرة بالتوقف عندها، ألا وهي ظاهرة خلو المعاجم الكبيرة، مثل معجم أوكسفورد ومعجم الفكر الحديث وموسوعة مكميليان وعدة معاجم اختصاصية أخرى، من المركّب "مجتمع مدني" وقد أطلق على هذه الظاهرة "السقوط من المعجم[22]" في إشارة إلى النسيان أو التجاهل أو عدم اعتبار المفهوم بصيغته المركبة، يحيل إلى مدلول موضوعي، وهو أمر يمكن تفهمه إلى حد ما نتيجة فوضى استعمال المفهوم من ناحية وحمولته الفضفاضة[23] التي جعلته مفهوما يثير الشكوك والالتباس أكثر مما يفسر أو يحيل إلى

[22] عزمي بشارة، سبق ذكره، 81.

[23] إهرنبرغ، سبق ذكره، 440.

وقائع بعينها، طيلة الفترة التاريخية التي جرى استعماله فيها، إلى أن غاب بشكل يكاد يكون كليا من الأكاديميا الغربية[24].

ومع ذلك فإن للمفهوم تاريخه الخاص، وله نطاقه المركزي الذي يجذب إليه عدة مفاهيم تعبر عن بعض دلالاته وتشكيلاته.

ونرى أن تتبع هذا المفهوم بمنهج تاريخي هو أفضل طريقة، ربما، لتبيين مدى اشتباكه بالسياسة وشؤونها[25] من المشاركة البسيطة والاحتجاج والحماية إلى الثورة والتثوير.

يفضل الكثير من الباحثين عند الحديث عن تاريخ المفهوم اتخاذ اللحظة الأثينية مرتكزا ومنطلقا[26] وهو تقليد بقدر ما هو مبرر، بقدر ما هو اختزالي، فلا خصوصية لتلك اللحظة التاريخية بالمقارنة مع لحظات تاريخية أخرى شهدت ظاهرة السلطة المركزية، وعبّرت عن الاجتماع البشري المدني المرافق لتلك الحالة بمسمّيات نقيض الفوضوية والوحشية وباقي القيم المجافية لواقعة الاجتماع السياسي المنظم وفق مبدأ النصاب السلطوي المنفصل عن الجماعة والمتميز عنها سواء سمي دولة أم لم يُسمَّ بها.

ويمكن اعتبار أن المركزية المعرفية الغربية تقف وراء هذا الخطاب، الذي يصور الزمن التاريخي مسارا خطيا، يعمل بمنطق القفزات، التي تهمل التواريخ الأخرى، لا لكونها لم تتميز بخصوصية في التاريخ، بل لكونها لا تشكل مرجعية بالنسبة للتاريخ والعقل الغربي. هذا بالإضافة إلى

---

[24] حول مرحلة السبات التي مر بها المفهوم انظر: مايكل إدواردز، ***المجتمع المدني النظرية والممارسة***، ترجمة عبد الرحمن عبد القادر شاهين، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، 22.

[25] انظر: إهرنبرغ، سبق ذكره، ص 443.

[26] انظر عزمي بشارة وجون إهرنبرغ، سبق ذكرهما.

أن مفهوم المجتمع المدني استخدم في السياق الغربي من أجل قراءة تجربة تاريخية مخصوصة تتعلق بجدلية الدولة والمجتمع غربيا.

من واقع الاطلاع على الأدبيات المختلفة حول نظرية المجتمع المدني يمكن اعتبار ثلاثية المدينة والتمدن والدولة مفاتيح لفهم ما يحيل إليه المجتمع المدني بمختلف تشكلاته التاريخية.

فما يعرف بنموذج المدينة الدولة – الذي غالبا ما تتخذ أثينا مثالا حصريا عليه في الأدبيات التاريخية والفلسفية الغربية – جرى اعتباره نواة فكرة المجتمع المدني. وذلك من جهتين: الجهة الأولى تتمثل في وعي حالة اجتماع المدينة كنقيض لما أسماه أرسطو المجتمعات المتوحشة أو المتوحشين[27]، وبالتالي ف "المدينة الدولة" وقيمها السياسية المدنية هي مادة هويتها وتعريفها. فالمدينة وحدها حسب أرسطو هي التي تمنح "الحياة الصالحة" وتحقق "الاكتمال الأخلاقي الإنساني" الذي لا يمكن أن تمنحه العائلة (الاجتماع الطبيعي) ولا أن يتحقق بشكل فرداني خارج المجتمع، فالإنسان مدني بطبعه[28] وغايته الدولة، التي هي الغاية الأخيرة لأي اجتماع إنساني[29] وهنا نشير إلى ملاحظة غاية في الأهمية، وهي أن أرسطو هو من وضع فكرة غائية التاريخ التي سنجدها تتردد في كثير من الفلسفات الموسومة بالتاريخانية خاصة مع هيجل والتقليد الليبرالي الذي سيرتكز على أطروحاته السياسية. أما الجهة الثانية فتتمثل في اعتبار مجتمع المدينة الدولة مستقلا عن مجتمع الأغراب الذي يعني كل ما هو خارج المدينة، وبذلك يؤسس هذا الاجتماع المدني مضمون سيادته، التي تجعله مجتمعا سياسيا منظما، وبالتالي دولة، بمفهومنا الحديث عن الدولة المستقلة.

---

[27] أرسطو، ***السياسة لأرسطو طاليس***، ترجمة أحمد لطفي السيد، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة طي الذاكرة، 2016) 94.

[28] نفس المصدر، 92.

[29] نفس المصدر، 95.

تولى التنظير لفكرة المدينة الدولة المستقلة – كنموذج لمجتمع مدني متجانس ومتكامل – كل من أفلاطون في جمهوريته[30] المثالية وأرسطو في كتاب السياسة[31] بنظرته الواقعية – لكن الضيقة – التي لم تستطع أن تتخلص من إرث الأرستقراطية الأثينية ذات الفهم المحدود نسبيا بالحياة العامة، كما لم تتمكن من الوعي بالاتساع الهائل للإمبراطوريات المجاورة، التي أنهت حلم المدينة - الدولة المستقلة.

كما أن احتكام المنظورين الأفلاطوني والأرسطي، إلى الطبع، على حساب الاكتساب، جعل مدار الانتماء الفاعل للمدينة - الدولة نخبويا مشروطا. حيث جعل أرسطو المواطنة استحقاقا فقط لأرباب البيوت القائمين على تدبير اقتصاد منزلي، وهو ما يعني استبعادا للنساء والأطفال والعبيد من هذا الحق لا بمقتضى الحقوق القانونية وإنما بمقتضى الطبع – أسمى القوانين – الذي عيّن المركز الخاص للمرأة والعبد[32]. وهنا لا يكف أرسطو عن ترديد ما أسماه توبيخ هوميروس، الذي يصف من خلاله الانسان الساقط أو الانسان الذي هو بمنزلة أسمى من النوع الإنساني "آلهة" بأنه: "بلا عائلة وبلا قوانين وبلا بيت"[33]".

بالإمكان القول إن هذا التراث الكلاسيكي بمثابة تنظير جنيني للمجتمع المدني، حيث لم يستخدم ذلك التراث مصطلح "مجتمع مدني" وإن كان عبّر عن مضمونه حين ماهى بينه والدولة، وهو نفس التمشي الذي سيتم تبنّيه في لحظة كلاسيكية أخرى مع من يسمون فلاسفة العقد الاجتماعي. لكن هؤلاء سيستخدمون مفهوم المجتمع المدني للتعبير عن حالة الاجتماع السياسي

---

[30] أفلاطون، ***جمهورية أفلاطون***، ترجمة فؤاد زكريا، (الإسكندرية: دار الوفاء، 2004).

[31] أرسطو، سبق ذكره.

[32] نفس المصدر، 94.

[33] نفس المصدر، ص 96. بلا عائلة: المتوحد أو الفرداني وهو مستحيل في حق النوع الإنساني. بلا قوانين هو المتوحش والبربري بوصف الإغريق وبلا بيت هو غير المواطن حسب أرسطو أي الذي لا يملك.

المتجاوِز لحالة الطبيعة، التي هي حالة متخيّلة ومفترضة لغرض شرعنة الدولة أو السلطة السياسية بالتعبير الدقيق.

بالإمكان اعتبار توماس هوبز (1588م – 1679م) وجون لوك (1632م - 1704م) وبعدهما جان جاك روسو (1712م - 1778م) وآدم فيرغسون (1723م - 1816م) أهم من استخدم مفهوم المجتمع المدني في الحداثة الكلاسيكية، وسنقتصر على هؤلاء في مناقشة هذه اللحظة من تاريخ المفهوم، القائمة على مطابقة المجتمع المدني بالدولة أو المجتمع السياسي، مع فوارق مهمة سنلفت النظر إليها في التحليل.

بخلاف أرسطو، لا يرى هوبز الانسان مدنيا بطبعه، فالمدنية اكتساب واصطناع بالنسبة إلى هوبز، والطبيعة البشرية شريرة، عدوانية، تنافسية وغير خيّرة بالمحصّلة.[34] ومن هذا المنطلق يشكك هوبز في الافتراض القائل بأن حالة الطبيعة – المعبر عنها بحالة حرب الجميع ضد الجميع – حالة مفترضة أو متخيّلة، فما تصفه حالة الطبيعة أو تعبر عنه هي حالة ماثلة في عدة مجتمعات ما تزال "متوحشة" لم تعرف طريقها بعد إلى التعاقد الذي ينقلها من مرحلة الحق إلى مرحلة القانون، ويضرب هوبز مثالا على ذلك شعوب أميركا في زمنه.[35] كما تُعبّر حالات الحرب الأهلية، التي قد تحدث في ظل الدولة، عن انهيار التعاقد والسقوط في مستنقع حالة حرب الجميع ضد الجميع[36]. فالمجتمع المدني حسب هوبز هو تسوية قانونية تتم بإرادة المتعاقدين، بموجبها يتنازلون عن حقهم وحريتهم لصالح شخص قانوني يمثل إرادتهم المشتركة. وهذا الشخص لا يعدو كونه الدولة، التي يضفي عليها هوبز صفات البشر. لكن هذا التنازل لا يعني التنازل عن حق الحياة، بل هو لتأمين

---

[34] انظر توماس هوبز، ***اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة***، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، (بيروت، الفارابي وكلمة للنشر، 2011)، 134.

[35] نفس المصدر، 136.

[36] نفس المصدر، 136.

الحياة بما تشـــمله من مجالات مختلفة مثل التجارة والعمارة والتملك والفنون والمعرفة والمجتمع بالمحصلة. فالمجتمع المدني إذن حسب هوبز هو وضع قانوني يضع ضوابط وقواعد لتصريف الحق الطبيعي وينهي جميع نوازع حرب الجميع ضـــد الجميع. النتيجة إذن هي أنه: "حيث لا يوجد قانون تصـــنعه إرادة البشـــر المشـــتركة، لا يوجد مجتمع مدني". حيث لا يوجد قانون، تكون الفوضـــى هي الحاكمة، ويكون مبدأ حق الجميع في كل شيء هو القاعدة الوحيدة لحفظ الذات والحياة. ومن هذا المبدأ أخذت النظريات الواقعية فكرة أن النظام الدولي نظام فوضـــوي، لأنه خارج نطاق ســـيادة الدول ولا توجد إرادة مشتركة تُقيمه وتُهيكله[37].

وكخلاصـــة لموقف هوبز فإن المجتمع المدني هو مجتمع التعاقدات القانونية، وبالتالي فهو إمكان للوجود والعيش بسـلام، لكنه إمكان وجودٍ بالقوة فقط، ما لم تقم الدولة المطلقة السـيادة. ولذلك لم يعط هوبز مكانة كبيرة للتنظيمات الوسيطة والثانوية في الاجتماع السياسي لأنها لا تتمتع بأي سـيادة. فالسـيادة لدى هوبز لا تتجزأ وهي مدار الدولة التي تمثل المواطنين. وبالتالي يمكن القول إن المجتمع المدني هو جماعة سياسية تمثلها الدولة وتحميها[38].

لكن نظرية هوبز هذه عن الدولة المطلقة الســـيادة، والمحتكِرة للفضـــاء العام، ســـوف يتم تهشـيمها مع طور دخول المجتمعات الأوروبية إلى الأسـواق الكبيرة وإلى النشـاط الاقتصـادي المحمي والمنظم ذاتيا والمستقل عن الدولة، ومع مرحلة الثورات السياسية ضد أنظمة الحكم الملكي المطلق.

---

[37] ريتشـارد ند ليبو، "الواقعية لكلاسـيكية"، في كتاب *نظريات العلاقات الدولية: التخصـص والتنوع*، تحرير تيم دان وآخرون، ترجمة ديما الخضـرا، سـلسـة ترجمان، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016) 173.

Kenneth Waltz, 'Anarchic Orders and Balances of Power' in *Theory of International Politics*. McGraw Hill (1979).98.

[38] انظر إهرنبرغ، سبق ذكره، ص 157.

وهذا ما سنجد صداه في النظريات السياسية اللاحقة على هوبز وبخاصة ذات المنزع الليبرالي مع كل من جون لوك وآدم فيرغسون وكارل سميث.

عمل جون لوك، في كتابه "مقالتين في الحكم المدني[39]" على صياغة مفهوم المجتمع المدني انطلاقا من فرضية الطبيعة الخيرة للنفس البشرية وفكرة الحق الطبيعي القائم على مقولة أن الوضع الطبيعي الذي وجد البشر عليه هو "وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سُنّة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان[40]"، وهو بذلك ينسف فكرة هوبز عن السلطة المطلقة للدولة، عاملا بذلك على تنسيب تلك السلطة.

وتنظير لوك السياسي بشكل كامل هو تجسيد لمواقفه السياسية الرافضة للمَلَكية المطلقة، والمناصرة للمبادئ السياسية التي قادت إليها ثورة 1688م "المجيدة" وعلى رأسها تقييد الملكية دستوريا وتطبيق النظام البرلماني.

ولأن المجتمع المدني يعني عند لوك الحكم المدني فقد عمد إلى إبطال كل ما يعارضه من مبادئ فاسدة للحكم حسب وصفه[41] وفي مقدمتها إسقاط فكرة الأصل الإلهي للسلطة باحثا لها عن أساس عقلي طبيعي من الأرض[42]، وإسقاط فكرة الحكم باعتباره مِلكية وحق طبيعي لدني لبشر دون سواهم متبنيا إزاء ذلك، الحكم على أساس تعاقد بين أفراد أحرار كاملي الإرادة، ولا يُسقط أي حق من حقوقهم الطبيعية. أي حكم مواطنين لمواطنين لا ينجر عنه استبداد تغري به

---

[39] جون لوك، ***في الحكم المدني***، ترجمة ماجد فخري، (بيروت: اليونسكو، سلسلة مجموعة الروائع الإنسانية، 1959).

[40] نفس المصدر، ص 142.

[41] نفس المصدر، 5.

[42] نفس المصدر، 87.

السلطة المطلقة[43]. ومن خلال تأسيس المواطنة على التملك والملكية الخاصة – التي تدخل ضمن الحقوق الطبيعية الأولى – سحب لوك من الدولة إمكانية مصادرة حق المواطنة، لأن الدولة إنما أحدثها البشر لحماية حقوقهم الطبيعية، وبغرض تعزيزها بحقوق سياسية. وهو بذلك يخلق التمايز بين المجتمع والدولة، لكن بشكل جنيني، سوف تغذيه الحداثة السياسية التالية. فالحداثة حلّت في هيئة دولة قومية مركزية، وأسواق واسعة، وحركات سياسية تطالب بالحرية[44].

جون لوك من خلال تركيزه على الملكية الخاصة، وجعلِها أساس الاجتماع البشري في حالة الطبيعة وفي حالة المجتمع المدني، فتح الطريق أمام ازدهار التفسيرات الاقتصادوية للمجتمع المدني كجماعة مصالح خاصة لأفراد أحرار، همُّهم مراكمة الثروة. وفي اللحظة التي اتسعت فيها الأسواق في أوروبا أصبح المجتمع المدني هو المجتمع الاقتصادي لدى سميث ومجتمع الأنانيات لدى هيجل والمجتمع البرجوازي لدى ماركس.

مع كتاب آدم سميث ثروة الأمم سينبثق عصر الفرد والفردانية والخيارات الرشيدة الواقعية المتحررة من المثاليات العقلانية والدينية. وكان التحدي أمام هذه الخيارات ماثلا في كل إرادة مطلقة تقيّد البشر، وفي غياب الحس الأخلاقي الذي "يبعث الحياة في العقل ويرشّد الطبيعة البشرية ويؤسس المجتمع المدني في الوقت نفسه[45]" كان ذلك هو هاجس مفكري عصر التنوير الاسكتلندي في القرن الثامن عشر وفي مقدمتهم آدم فيرغسون الذي حاول في كتابه مقالة في تاريخ المجتمع المدني[46] تقييد السلطة السياسية المنفلتة من أي رقابة وتخفيف نفوذ المصلحة الخاصة كمحرك

---

[43] جون لوك، سبق ذكره، 87.

[44] إهرنبرغ، سبق ذكره، 20.

[45] نفس المصدر، 183.

[46] آدم فيرغسون، ***مقالة في تاريخ المجتمع المدني***، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014).

للطبيعة البشرية، وذلك عبر تأسيس المجتمع المدني على مجموعة من المشاعر الأخلاقية الفطرية[47] التي هي بمثابة قوانين تكبح بغي الأفراد وتجاوزهم للعدالة بعبارة فيرغسون[48]. فالمجتمع المدني بحسب فيرغسون، وضع قانوني، لكن حالة أخلاقية أيضا تروض الأبعاد الحيوانية للطبيعة البشرية وفي مقدمتها العنف والأنانية والتوحش[49].

يبدو أن سيطرة العلاقات الاقتصادية وتسليع المجتمع المدني مع الحداثة المبكرة عبر انتشار الأسواق الكبيرة كان هاجس فيرغسون الرئيسي، فقد رأى في تسليع العلاقات الاجتماعية تقويضا للمجتمع المدني القديم، لكن يبدو أن فيرغسون شأنه شأن هوبز ولوك لم يكن واعيا بما فيه الكفاية للمنعرج الكبير الذي ستعرفه أوروبا مع ازدهار الأسواق الرأسمالية أو بعبارة أدق لم يمتلك الأدوات التي تمكنه من سبر أغوار ظواهر التحول التي عايش بواكيرها مما اضطره إلى التحصن بالتعليلات الأخلاقية بشكل مبالغ فيه.

إن التمايز الذي سيقع بشكل قطعي لأول مرة بين الدولة والمجتمع المدني، كحقل متميز عن الدولة ومحمي إلى حد كبير من سطوتها، سيقع إثر تطورين أحدهما اقتصادي، والآخر سياسي. وسيتصدّر التعبير عن هذا التوجه رباعي مكون من: آدم سميث في عمله الشهير *ثروة الأمم*، وألكسيس دوتوكفيل في عمله المعروف *الديمقراطية في أميركا*، وكلٌّ من هيجل وماركس في بعض الإشارات السياسية والاقتصادية المتفرقة حول المجتمع المدني، كحالة توسط عند الأول، وحالة هيمنة وإشكال ينبغي حله عند الثاني.

---

[47] إهرنبرغ، سبق ذكره، 183.

[48] آدم فيرغسون، المرجع السابق، 29.

[49] نفس المصدر، 29.

تنبه آدم سميث إلى انحلال نمط اقتصادي متمثل في المركنتلية أو الرأسمالية التجارية لصالح رأسمالية الصناعة التي جاءت بالأسواق الكبيرة والإنتاج الصناعي الضخم واخترقت العلاقات الاجتماعية فارضة تقسيما صارما للعمل[50] من جهة، ومولدةً لمسائل الضرائب والقيمة والعمل والسعر والزيادة السكانية في إطار مجتمعات مهنية بشكل جذري بعبارة دوركهايم[51] أي تشهد تقسيما مستمرا للعمل يميل إلى التخصص أكثر فأكثر.

بهذه المعطيات الجديدة اعتبر آدم اسميث المجتمع المدني "ميدانا للمنفعة الخاصة تنظمه السوق، ويقف خارج سيطرة الدولة[52]" وبذلك يكون قد كشف النقاب عن التمايز الأساسي بين الدولة والمجتمع المدني، الذي سيستقل بذاته، ويُنصِّب نفسه مُعدِّلا لسيطرة الدولة، بحماية المنتسبين إليه، الذين هم في الواقع المنتسبون لجماعات عمل مهنية أو المنتظمون في سلك طبقي والمتميزون برتب اجتماعية محددة. وسبق لمونتسيكيو قبل ذلك أن بحث عن حصانة للنبلاء من خلال فكرته عن توازن السلطات، فحسب فولتير فإن مونتسكيو هو من أعاد ألقاب النبالة إلى فرنسا بعد أن كانت قد فقدتها[53]

لم يركز سميث على الجهاز السياسي وتدوير السلطة فيه، وإنما ركز على السوق وتحريره من قيود الدولة، وأيّ قيود تحول بين الفرد وما يختاره من عمل. معتبرا أن المجتمع المدني شبكة من الاعتماد المتبادل تنظمها السوق. ذلك السوق الذي افترض اسميث أن له منطقا أخلاقيا وعقلانيا

---

[50] أميل دوركهايم، ***في تقسيم العمل الاجتماعي***، ترجمة حافظ الجمالي، (بيروت: مجموعة الروائع الإنسانية الأونسكو، 1982).

[51] نفس المصدر، 10

[52] انظر إهرنبرغ، سبق ذكره، 194.

[53] لوي ألتوسير، ***مونتسكيو السياسة والتاريخ***، ترجمة نادر ذكرى (بيرت: دار الفارابي والتنوير، 2010)، 5.

خاصا به، غايته الحرية التي لا ينبغي مصادرتها. فالحرية الاقتصادية هي أكبر ثروة للأمم، لأنها تحرر الأفراد وتجعلهم يتوجهون لمصالحهم الخاصة بوعي متحفّز لمراكمة رأس المال وتطويره.

غير بعيد من ذلك التصور رأى هيجل في المجتمع المدني لحظة سلب بين قيم العائلة الوشائجية وقيم الدولة العمومية. ففي حين تشكل لحظة الأسرة والجماعة الأولية لحظة بروز أواصر التعاطف والمحبة والتكامل على أساس شعوري، فإن لحظة المجتمع المدني على النقيض من ذلك تمثل لحظة بروز رابطة المصلحة التي تجعل من وحدات المجتمع أفرادا بالمعنى الواقعي للكلمة. فيقول هيغل إن "في هذا الشكل الجديد لوجودهم الاجتماعي (البشر) يصبحون واقعيا أفرادا، وهكذا وهم مستقلون ومعزولون يتخذون من أنفسهم غاية لنشاطهم، وبصفتهم أعضاء في المجتمع المدني يكونون أشخاصا خاصين وغايتهم مصلحتهم الخاصة[54]"، وبالتالي فإن المجتمع المدني عند هيغل حقيقة اقتصادية أنانية بالدرجة الأولى، لكنه في جانب آخر، هو الذي تتحقق فيه واقعة أن يكون الإنسان فردا.

هذه لحظة ثانية من لحظات الوساطة، التي بدأ المجتمع المدني يأخذها كصفة ملازمة له، ستنضاف إليها لاحقا مهمة الحماية مع توكفيل. لكن قبل ذلك من المهم أن نشير – ولو بشكل مختصر – إلى موقف ماركس من المجتمع المدني الذي اعتبره إشكالا يجب حله وليس حلا بذاته، لأن ماركس رأى في المجتمع المدني تعبيرا عن المجتمع البرجوازي في قيمه وممارساته، وهذا المجتمع وإن كان يشكل لحظة اقتصادية ضرورية إلا أنه ليس الغرض المنشود، ومن هنا وجب تجاوزه. وماركس هنا تاريخاني مثل هيجل، يضع غاية للتاريخ، ستتولى فيها البروليتاريا كنس التراتبيات كما

[54] جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، ***هيجل والمجتمع*** (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993)، 23.

كنست الثورة الفرنسية بمكنستها العظيمة "الامتيازات الاقطاعية ونقابات الأصناف التي كانت قد شكلت الحياة الفرنسية طيلة قرون[55]" لكن هذا التصور الجنيني السلبي لماركس عن المجتمع المدني كإشكال يجب حله، سيطوره لاحقا غرامشي، بتثوير المجتمع المدني، الذي كان بالنسبة لمعلمه الأكبر سلبا ثقيلا.

واستمرارا في فكرة التمايز الحاصلة بين المجتمع المدني والدولة من وجهة نظر الاقتصاد السياسي، الذي يعطي قيمة كبرى للأسواق في ميلاد المجتمع المدني، فقد أقام فرديناند تونيز صاحب كتاب "الجماعة والمجتمع المدني" مقابلة سوسيولوجية غاية في الأهمية بين نمط اجتماعي مشكل من جماعات صغيرة مبنية على أسس القرابة والجوار سماه الجماعة وبين مجتمعات السوق التنافسية الكبرى التي سماها مجتمعات مدنية. ففي حين اعتبر تونيز أن الجماعة إقصائية بالضرورة –لامتلاكها مفاهيم عن الانتماء والملكية والفرد تختلف بشكل كامل عن مفاهيم المجتمع المفتوح والموجه باقتصاد السوق – فإن المجتمع المدني هو حقل الممكن بكل ما في الكلمة من معنى الانفتاح على احتمالات وتسويات مختلفة هي التي تحدد مفاهيم الانتماء والولاء والمصلحة والفرد والنافع وغير النافع... وبشكل أدق فإنه إذا كان التاريخ هو الذي يحكم الجماعة فإن المكان هو الذي ينظم المجتمع المدني[56] "وفي حين يبقى أفراد الجماعة متحدين على الرغم من كل ما يفرقهم، يبقى أفراد المجتمع متفرقين على الرغم من كل ما يجمعهم"[57] لكن هذا التقابل الرئيسي الذي يقيمه تونيز بين الجماعة والمجتمع المدني لا يعني أن هذا الأخير دولة، فعلى الرغم من أن المجتمع المدني يحتضن فكرة عن غرضه وعن قيمه، وقائمٍ على التبادل، وعلى وعيٍ بإرادته المشتركة، إلا أنه لا يهتم

---

[55] انظر: إهرنبرغ، سبق ذكره، 232.

[56] فيرديناند تونيز، ***الجماعة والمجتمع المدني***، سبق ذكره، 7- 15 - 25.

[57] نفس المصدر، 129.

بما يسمى الصالح العام. يقول تونيز "لا يمكن الحديث عن الصالح العام إلا حين يخترع المجتمع أو يصنع شخصية عامة تمتلك إرادتها الخاصة التي يجب أن يرتبط بها نظام القيم المشتركة[58]" وهنا يتردد صدى هوبز لدى تونيز مرة أخرى لكن من دون أن يمنح لهذا الكائن المصطنع سلطة مطلقة تجعله بلا حسيب أو رقيب كما فعل هوبز.

ارتبطت تلك التحليلات السابقة بسيادة نموذج اقتصادي اخترق العلاقات الاجتماعية منتجا ظواهر جديدة ميّزت المجتمعات الحديثة؛ لكن تطورا سياسيا جديدا هذه المرة، سيكون هو مصدر الإلهام، في انبثاق تحديدات جديدة للمجتمع المدني، ستُكرّس فكرة الحماية والوساطة، التي ستقود بقدرة قادر إلى الحياد والاستغناء عن مفهوم المجتمع المدني بشكل كامل. إنها الديمقراطية الأميركية، التي خلبت لب ألكسيس دوتوكفيل، واعتبرها النموذج الذي ينبغي أن تحتذي به بلاده فرنسا ذات التقاليد الجمهورية الصلبة.

المفارقة التي اجتذبت توكفيل في مقارنته بين نظامي الحكم في أميركا وبلاده فرنسا وأوروبا عموما تمثلت في القوة التي يتمتع بها المجتمع إزاء الدولة في أميركا مقابل القوة الكاسحة للدولة الفرنسية والأوروبية إزاء مجتمعها. مستخلصا استنتاجه الفذ – أميركا المجتمع القوي والدولة الضعيفة، وأوروبا الدولة القوية والمجتمع الضعيف – الذي سيؤثر في معظم التنظيرات والنماذج المعاصرة للمجتمع المدني مع غلبة المنظور الليبرالي ونموذجه السياسي والاقتصادي.

[58] فرديناند تونيز، سبق ذكره، 130.

لقد اكتشـــف توكفيل في أميركا قوة اللامركزية والحكم المحلي وفاعلية التنظيمات المجتمعية وفوق ذلك ما أسماه توهّما المساواة العامّة في الظروف القائمة بين الناس[59] .

اعتبر توكفيل أنه عثر على كنز كبير حين أدرك أن تلك المفارقة تكمن في المجتمع المدني الأميركي وتتجاوز الطابع الســياســي للبلد وقوانينه. ومن ههنا صــاغ نظريته البالغة التأثير في المجتمع المدني بوصفه ميدانا للتنظيمات التي تتوسط بين الفرد والدولة وتضطلع بمهمة حماية الديمقراطية.

لقد تحدد المجتمع المدني مع توكفيل باعتباره مجموع الترابطيات المنظمة ذاتيا والمتميزة عن الدولة والتي تلتزم بأهداف ومُثُل تتعلق بمقاومة الاســتبداد وحماية حقوق الأفراد والعمل على تجسيد "المجتمع الصالح" عبر تعميم قيمتي الثقة والتعاون، وبذلك يكون المجتمع المدني ترسا حاميا للديمقراطية.

تعطي النتائج التي توصــل إليها دوتوكفيل انطباعا إيجابيا أننا أمام مجتمع مدني في مواجهة الدولة[60] أو على اســتعداد لمواجهتها حال اعتدت على حقوق الفرد وحرياته المنظمة بواســطة الجمعيات الطوعية[61]. لكنه انطباع مغشــوش مع نزعة الســوق – التي أهملها توكفيل – إلى التهام كل ما هو ليس دولة. وبذلك ذوّبت تقاليد الدولة الليبرالية المجتمع المدني بقصد منها أو بغير قصد.

ثانيا من التثوير إلى الحياد أو في فقدان المفهوم لوظيفته النقدية والديمقراطية:

على الرغم مما امتاز به الفكر الســياســي المعاصــر من توجس وشــك في الدولة – اســتدعى التعويل على المجتمع المدني لإحياء دور الجماعات المهنية وتشــريك المواطنين وتنشــيط المجال العام

---

[59] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Random House, 1990), 3.

[60] هنا الدولة دائما بمعنى الحكومة والسلطة السياسية.

[61] انظر مايكل إدواردز، سبق ذكره، 25.

والدفع قُدُما بأخلاقيات المواطنة العمومية ومواجهة البيروقراطية الطفيلية – إلا أن تقهقرا شديدا عرفه المجتمع المدني أيضـــا، اســـتدعى البحث عن بديل مفهومي وتنظيمي غيره. وقد كان تقهقر المجتمع المدني ذاك نتيجة لانتكاس دولة الرفاه وسيطرة السياسة المحافظة بل والرجعية في مطلع القرن العشـرين، الذي شـهد الحربين العالميتين، وعرف قطبية حادّة مكّنت الدول من سحب زمام السياسة والقرار من كل الكيانات غير الرسمية.

في ظل تلك المعطيات انطوى المجتمع المدني – هنا نعني مجتمع المواطنين – على ذاته، ودخل مفهوم المجتمع المدني في غيبوبة وســبات طويلين لافتقاده قدراته التفســيرية لكن الأهم من ذلك لافتقاده وظائفه النقدية والاحتجاجية وحتى الحمائية.

لكن عودة جديدة ستكتب للمفهوم مع أنطونيو غرامشي الذي يعود إليه فضل إيقاظ المفهوم من غيبوبته. وللمفارقة حدث ذلك في ظل بيئة شمولية هي إيطاليا الفاشية.

سيعطي غرامشي لمفهوم المجتمع المدني مضامين جديدة، تؤهله لمهمة تثوير المجتمع في ظل ما يســميه "حُكْم الأنظمة البالية" ومن هنا كان نطاق المجتمع المدني لديه هو نطاق الهيمنة الثقافية والأيديولوجية، التي يجب نقضــها من خلال المجتمع المدني الخاص بالبروليتاريا العمالية، فالمجتمع المدني لم يعد حكرا على الطبقة الســائدة البرجوازية كما تصــور ماركس حين ماهى بين المفهوم والمجتمع البرجوازي، بل هو كذلك "سلاح" مقاومة يمكن أن، بل ويجب، أن تملكه الطبقات المهيمَن عليها. فالثورة عند غرامشــي لا تأتي من القاع – البنية التحتية – وإنما تتم في مســتوى أجهزة

الهيمنة الأيديولوجية – البنية الفوقية – ممثلة في الثقافة والمثقفين والمدرسة ووسائل الإعلام والفن والدين والأدب والفلسفة[62].

ومن خلال الاختصام مع أفكار غرامشي حول المجتمع المدني في الولايات المتحدة مع كل من جون ديوي وحنّه أرنت، سيطور هؤلاء مضمونا جديدا للمجتمع المدني وجد نموذجه في نظرية "المجال العام" الذي يُعدُّ مكونا جوهريا للديمقراطية، حيث سيتم التصدي لكل ما يتسبب في تآكله، مثل تتجير الإعلام أو تسليع التعليم.. وسيتم ترسيخ هذا التوجه لدى هابرماس ورواد مدرسة فرانكفورت، وأنصار الديمقراطية التداولية الذين يعتبرون أن المجتمع المدني هو الفضاء الذي يسيره أفراد مستقلون من خلال معان مشتركة تتعلق بمجالات الحياة المختلفة[63].

لكن إحياء غرامشي لمفهوم المجتمع المدني والاختصام مع بعض أفكاره، لن يُنعش المفهوم طويلا، وإنما سيتوارى من جديد، بعد أن تخلصت أوروبا الغربية من أنظمتها الشمولية، وعادت السوق الليبرالية لابتلاع ما ليس بدولة. وسيستمر ذلك، إلى لحظة اندلاع ثورات أوروبا الشرقية، التي أعادت المفهوم إلى صلب البحوث الأكاديمية، لكنها لم تنقذه من التلاشي، أمام النكوص غير المسبوق عن السياسة، الذي تزامن مع انتشار المنظمات غير الحكومية، التي عادت السياسة باسم المجتمع المدني.

---

[62] أنطونيو غرامشي، ***كراسات السجن***، ترجمة عادل غنيم (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994).

وللتوسع أكثر في قضايا وارتباطات المجتمع المدني المختلفة ينصح بالرجوع إلى كراسات السجن وأعمال الندوة التالية التي صدرت في كتاب: ***غرامشي وقضايا المجتمع المدني***، مجموعة مؤلفين، (ندوة القاهرة: مركز البحوث العربية، 1990). ومحمد يحيى حسني، ***مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو غرامشي من خلال كراسات السجن*** (برلين: المركز الديمقراطي العربي، 2017).

[63] مايكل إدواردز، المجتمع المدني: النظرية والممارسة، سبق ذكره، 101 -102 -103.

دخل مفهوم المجتمع المدني في طور مأساوي كنظرية ونموذج تفسير، ولم يعد له من فرصة للبقاء والاستمرار في الاستعمال، إلا التخلي عن حمولته السياسية والأيديولوجية، وتفصيله على مقاس المنظمات غير الحكومية، التي انتشرت كالفطر مع حاجة الدولة العاجزة، أمام السوق، إلى عون يسندها في مهامها التي تخلت عنها.

وأصبحت الكثير من المنظمات غير الحكومية بذلك، عامل إجهاض للسياسة والديمقراطية معا، خاصة في دول الجنوب والأنظمة التسلطية.

إنها مرحلة تدجين المجتمع المدني التي لوّثت المفهوم وجعلته مثار عدم اكتراث للنظرية السياسية المعاصرة[64].

لقد فتح ذلك الباب أمام مصراعيه، لصعود مفاهيم أخرى، لمقاربة مواضيع الاحتجاج المدني والتغيير السياسي، بعد أن أصبح مفهوم المجتمع المدني، مرادفا لمنظمات غير حكومية، ميزتها الأساسية الاسترخاء خارج السياسة بعبارة عزمي بشارة.

استعادت مفاهيم النخب والأحزاب والحركات الاجتماعية والاحتجاجية أدوارا محورية في النظرية السياسية، بعد الترهل الذي أصاب مفهوم المجتمع المدني. ولعل قائلا يقول ما فائدة العودة لمفهوم المجتمع المدني – في هكذا بحث مع وجود بدائل قد تكون أنسب للموضوع المتناول ههنا – لكن هذه المفاهيم، على أهميتها، ظلت مفتقدة لأصالة مفهوم المجتمع المدني، ومرتبطة بسياقات ضيقة وبحالات محدودة، ولم ترق لمستوى النموذج التفسيري، كما أن استعادةً نقديةً

[64] انظر في هذا الإطار المناقشة النقدية الجيدة لهذه المرحلة من أطوار المجتمع المدني عند، جون إهرنبرغ، ***المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة***، سبق ذكره، 375 - 420.

لمفهوم المجتمع المدني، قادرة على استيعاب تلك المفاهيم واستخدامها داخله، كأدوات ومؤشرات تحليل.

ونحن بهذا الاختيار، ننخرط في مسعى يهدف لاستئناف القول في المجتمع المدني، بنَفَسٍ نقدي، تَصدَّره جون إهرنبرغ في كتابه "المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة" ومايكل إدواردز وفرانك أدولف[65] ونيرا تشاندهوك[66] وتيموثي ديل[67] وآخرون، ويقوده عربيا عزمي بشارة في كتابه المرجع "المجتمع المدني: دراسة نقدية".

يمكن اعتبار هذه الدراسة محاولة لإنقاذ هذا المفهوم وتفعيله في دارسة سيرورات التغيير والاحتجاج.

كما أن الظرف الذي تمر به المنطقة العربية، بعد ثورات الربيع العربي، أعاد طرح سؤال المجتمع المدني بشكل أكثر إلحاحا وجدية، عندما أُثيرت بعض الأسئلة الاحتجاجية حول المجتمعات المدنية العربية وعلاقتها بالثورة وتسيير مرحلة ما بعد الثورة، وبشكل عام عندما أثير سؤال فاعلية المجتمع المدني في السياق العربي، وهي فاعلية[68]، نفترض أنها لن تتحقق، ما لم يتخلص المجتمع المدني العربي من جملة مغالطات من بينها التعارض الذي يتوهمه بين مهامه المدنية "بالمعنى الضيق للكلمة" ومهامه السياسية "بالمعنى الشامل للكلمة" الذي يشمل شكل الحكم وقضاياه ونظام

---

[65] فرانك أدولف، ***المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي***، ترجمة عبد السلام حيدر، (القاهرة: مركز المحروسة للدراسات، 2009).

[66] نيرا تشاندهوك، ***أوهام المجتمع المدني***، ترجمة عبد الحميد عبد العاطي (القاهرة: مركز المحروسة للدراسات، 2009).

[67] ستيفن ديلو، ***التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني***، ترجمة ربيع وهبة، (القاهرة، 2000).

[68] Joel Beinin, *Civil society, Social Movements and the Arab Uprising,* (Stanford University: August 2013).37.

العدالة والمساواة، وصد محاولات التهام الدولة للمجتمع، دون أن يكون معنيا بالضرورة بالتنافس على السلطة[69].

ثالثا المجتمع المدني في سياق دراسة الحالة الموريتانية:

نظرية المجتمع المدني كما جرى تناولها في الفقرات السابقة، يمكن تفصيلها بشكل كبير على حالة المجتمع الموريتاني، في عدة مستويات يمكن أن نبدأ فيها من حالة "مجتمع السيبة[70]" أو المجتمع القبلي المنفلت من أي سلطة مركزية، والمتميز جراء ذلك بفوضى الحروب والنهب والسلب، التي كانت إحدى مصادر العبودية الرئيسية في موريتانيا.

وتفضل العديد من النصوص الأكاديمية الموريتانية عند الحديث عن المجتمع الموريتاني التقليدي استخدام مفهوم المجتمع الأهلي[71] على غيره من المفاهيم الأخرى نتيجة لانتظام عيش الناس في قرى وبوادي و"اكصور[72]" دون مستوى الاجتماع المديني "من المدينة" لكنها تمتاز بوجود "مؤسسات" ونُظم أهلية قامت مقام السلطة المركزية دون أن تكون كذلك، في الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر حتى مطلع القرن العشرين عند دخول الاستعمار الفرنسي إلى موريتانيا 1902م وهي فترة شهدت تحكم العلاقات القبلية في كل أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

---

[69] انظر: طيب تيزيني، ***من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني*** (دمشق: دار جفرا للدراسات، 2001)، 158.

[70] البلاد السائبة أو بلاد السيبة هو مفهوم أطلقه أحد العلماء الموريتانيين الذين عاشوا في القرن الثالث عشر الهجري لوصف حالة الاجتماع البدوي وخلو بلاد الصحراء حينها من السلطة المركزية وتبعاتها السياسية (السلب والنهب والاقتتال بين القبائل) والمعرفية خاصة في الفقه البدوي ونوازله التي كانت محل اهتمام ذلك الكتاب.

الشيخ محمد المامي بن البخاري الباركي، ***كتاب البادية ونصوص أخرى***، (الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، طبعة جديدة، 2014).

[71] حماه الله ولد السالم، ***المجتمع الأهلي الموريتاني: مدن القوافل 1591 – 1898*** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008). وانظر أيضا لنفس الكاتب: ***تاريخ بلاد شنكيطي (موريتانيا) من العصور القديمة إلى حرب شربيه الكبرى*** (بيروت: دار الكتب العربية، 2010).

[72] تجمع عمراني شبه مديني وشبه محصّن.

وهنا جدير بنا التوقف عند ملاحظة مهمة في التاريخ الرسـمي لموريتانيا كما تتناوله الأكاديميا الموريتانية أو كما تتناوله الثقافة الرسـمية، وهي كونه تاريخا للمهيمِنين تغيب فيه كُلاًّ، المجموعات التابعة، بل حتى أن دراسـات الأنثروبولوجيا الفرنسـية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية أهملت هي الأخرى تاريخ الجماعات الهامشية نتيجة عدة أسباب، لعل أهمها أن موضوعها المفضل كان السلطة السـياسـية وأشـكالها، والسـلطة هنا هي مناط المجموعات المُهيمِنة، وإن اسـتُحضـرت الجماعات التابعة فإنما من باب سؤال كيف تتراتب هذه المجتمعات؟ وعلى أي أساس يتم تقسيم العمل؟ دون أن يكون ذلك من منطلق نقدي.[73] وسنتعرض بعد قليل لنماذج منها.

تغص المكتبة التاريخية الموريتانية بعشـرات الدراسـات عن المجتمع الموريتاني ما قبل الدولة الوطنية، ومواضـيعها المفضـلة كانت دائما القبيلة والسـلطة والحروب القبلية والعلاقات التجارية والبادية العالِمة من خلال التركيز على تراث النوازل الفقهية وتواريخ الأعلام والمدن[74]، وبقدر ما كانت تلك الدراسات ترميما لذاكرة جماعة الأمة وبناء لهويتها الموحّدة بقدر ما كانت انعكاسا لتاريخ الغلبة واللاتكافؤ بين الهامش والمركز والتابع والمتبوع، حيث كتمت تلك الدراسـات أنفاس الجماعات الهامشية – ومن بينها الحراطين – التي كانت مادة ذلك التاريخ وعنصرا محوريا فيه.

أحد أهم المختصين بتاريخ غرب الصحراء والمجتمع الموريتاني بشكل خاص هو الأنثروبولوجي الفرنسـي بيير بونت، الذي جابه بشـدة أطروحات الأنثروبولوجيا الانقسـامية عن مجتمعات غرب الصحراء، كمجتمعات لا دولتية، لم تعرف ظاهرة السلطة المركزية، وقائمة على التجزؤ والانقسام

---

[73] انظر على سبيل المثال كتاب: من رحلات المستكشفين خلال القرن الثامن عشر إلى الإمارات العربية في بلاد الصحراء: ***رحلة المستكشف الإنجليزي مانغو بارك إلى إمارة أولاد امبارك***، جسـور للنشـر، 2012؛ ***من رحلات المسـتكشـفين خلال القرن التاسـع عشـر إلى الإمارات العربية في بلاد الصـحراء رحلات ماج وودلز وفنسان***، جسور للنشر، 2012. وبول مارتي، ***كنته الشرقيون***، ترجمة محمد محمود ودّادي، (دمشق، 1998).

[74] انظر على سـبيل المثال: الخليل النحوي، ***بلاد شـنقيط المنارة والرباط: عرض للحياة العلمية والإشـعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة "المحاضر"***، (تونس: منشورات المنظمة العربية للثقافة والعلوم، 1987).

والســلطة فيها مفتتة؛ لكن نظرة بســيطة على التراث الذي تركه بونت تكشــف ولعه الزائد بتاريخ المهيمِنين ومحاولة هيكلته ومركزته أكثر، في مقابل إسقاط شبه كامل للمجموعات المهيمَن عليها من تاريخ مجتمعات غرب الصــحراء، وهي التي كانت عصــب الحياة الاقتصــادية والاجتماعية وحتى الحربية فيها[75].

وبالعودة لمفهوم المجتمع المدني واســتخدامه في ســياق تحليل الحالة الموريتانية، فقد توقفنا على مجموعة من الاستعمالات له، وبخاصة لدى فيليب مارشزين وفرانسيس دي شاسيه، اللذين عنيا أكثر من غيرهما بتحليل نشأة الدولة الوطنية في موريتانيا وتعالقها بالاســتعمار الفرنسي وبنية التراتبية الاجتماعية الســياســية المميزة للمجتمع التقليدي. الذي جرت إعادة إنتاجه واســتمرت ميكانيزمات هيمنته في الدولة الوطنية الجديدة.

اســتخدم مارشــزين مفهوم المجتمع المدني بدلالتين مختلفتين، الدلالة الأولى عند حديثه عن المجتمع السياسي أو المجتمع في ظل الدولة بشكل عام والمدن بشكل خاص، أما الدلالة الثانية التي أعطاها له فتمثلت في أشــكال الاحتجاج والمقاومة الموجهة ضــد الدولة من طرف حركات اجتماعية ونقابية وسياسية وأحيانا شعبية مستترة فيما أسماه هو العمل الاحتجاجي الشعبي المراوغ[76]. ورغم أن عمل مارشــزين هذا رأى النور في 1992م أي أنه حديث نســبيا، إلا أنه امتلك رؤية منفتحة في مقاربة الصراع السياسي والحقوقي والنقابي بمفهوم المجتمع المدني، ولذلك فاستخدامه للمفهوم هو اســتخدام حيوي، على وعي بتعالق المفهوم بالدولة والواقعة الســياســية لكن الأهم تعالقه بواقعة المواطنة في دولة تمّت إدارتها بالمنطق القبلي وأعيد بواســطتها إنتاج منطق اشــتغال الهيمنة القبلية

---

[75] انظر على سبيل المثال: بيير بونت، ***روايات أصول المجتمعات البيظانية: مساهمة في دراسة ماضي غرب الصحراء***، ترجمة محمد بوعليبه الغراب، (نواكشوط: جسور للنشر، 2015). ولنفس الكاتب انظر أيضا: *إمارة آدرار الموريتانية*، جسور للنشر، 2012.

[76] فيليب مارشزين، ***القبائل والأثنيات والسلطة في موريتانيا***، ترجمة محمد بوعليبه الغراب، (نواكشوط: درا جسور للنشر، 2014، 439 – 444.

في المجتمع التقليدي الموريتاني، ولذلك لم يتورع باحث كبير مثل فرانسيس دي شاسيه عن وصف ذلك المجتمع السياسي بالمجتمع الاستعماري الجديد في بنيته الاجتماعية والسياسية معا[77]

أما بشأن نضال الحراطين ضمن هذا المجتمع المدني، الذي حدد معالمه مارشزين، فلم يأخذ كل ما يستحقه من الاهتمام، وذلك على الرغم مما أبداه دي شاسيه من هيمنة للمجموعات العربية على مفاصل الدولة، في مقابل إقصاء تام للمجموعات التابعة مثل الحراطين، الذين لم يَرقَ تمثيلهم في الحكومات والبرلمانات المتعاقبة منذ 1960 حتى 1975 إلى 1% رغم وزنهم الديمغرافي الكبير حيث يمثلون أكثر من 45% من مجموع السكان، حسب العديد من الإحصائيات[78].

واكب مارشزين تجربة حركات المعارضة السياسية والنقابية والمدنية التي واجهت الدولة، في موريتانيا، ومن ضمنها حركة الحر ونضالها منذ السبعينيات وحتى فترة التسعينيات التي شهدت تعددية سياسية لأول مرة في موريتانيا بعد الاستقلال، لكن مارشزين اعتبر أن نضال الحراطين ومعارضتهم لم تكن موجهة للدولة بقدر ما كانت موجهة لمجتمع الأسياد[79]، وهي ملاحظة صحيحة إلى حد ما، لكنها قاصرة عن فهم عمق ذلك التمرد والاحتجاج، الذي كان مداره الدولة المسؤولة عن رفع أغلال العبودية وتحقيق المساواة المواطنية والوفاء لقيمها ونبذ قيم القبيلة والمجتمع التراتبي.[80]

---

[77] فرانسيس دي شاسيه، ***موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975***، ترجمة محمد بوعليبه الغراب، (نواكشوط: جسور للنشر، 2013)، 226 – 253.

[78] لا تعطي الجهة الرسمية ممثلة في الدولة أية أرقام أو بيانات بشأن الشرائح الموريتانية، لكن جهات دولية وتقديرات إحصائية أكاديمية إضافة لإحصائيات تقدمها حركات الحقوق المدنية المدافعة عن الحراطين، تقدر جميعها نسبة الحراطين من مجموع السكان بنسبة لا تقل عن45%.

[79] فيليب مارشزين، سبق ذكره، 425.

[80] انظر: الوثيقة التأسيسية لحركة انعتاق وتحرير الحراطين "الحر" بتاريخ 5 مارس 1978 بحوزة الباحث.

تراجع مفهوم المجتمع المدني بعد تلك الفترة، وأصبحت الكتابات التي تستخدمه تميل إلى مطابقته بالمنظمات غير الحكومية، وهي فترة سبات المجتمع المدني الموريتاني، مع تسلطية حكم معاوية ولد الطايع في فتراته الأخيرة من 1998 حتى سقوط حكمه 2005.

ومع ماراتون الحوار السياسي الذي انطلق بعد سقوط ولد الطائع شهد المجتمع المدني الموريتاني بعثا جديدا كانت حركات الحقوق المدنية المعنية بقضايا الحراطين عماد حيويته.

المبحث الثاني: قضايا منهجية في الدراسة

ترتبط الاختيارات المنهجية لأي بحث علمي، بطبيعة الموضوع المدروس وبالأدوات التي يستخدمها الباحث لجمع مادته وتحليلها. وبصدد الخيارات المنهجية المتنوعة والمتعددة التي اطلعنا عليها، وجدت نفسي في حيرة كبيرة أمام سيل جارف من الأسئلة بشأن أي الخيارات المنهجية أنسب لهكذا بحث؟ ولماذا هي كذلك دون ما سواها؟ وأي اتجاه ستأخذه وجهة البحث باللجوء إلى أدوات وخيارات منهجية دون غيرها؟ فكما هو معروف فإن وراء كل خيار منهجي، خيار ابستمولوجي. فالأدوات المنهجية ليست محايدة كما يتصور الكثيرون وليست منبتّة عن مخاضات وصراعات إبستمولوجية وأيديولوجية كبيرة، عرفتها المعرفة الاجتماعية الحديثة، ليس هذا موضع نقاشها بالتأكيد[81].

[81] انظر مثلا: سوتيريوس سارانتاكوس، ***البحث الاجتماعي***، ترجمة شجدة فارع، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017). وفي سياق نقاش الخيارات الابستمولوجية والمنهجية في العلوم السياسية وارتباطاتها بالسياسة والسلطة يمكن الرجوع لمقال:

Lisa Wedeen, "*Scientific Knowledge, Liberalism, and Empire: American Political Science in the Modern Middle East*", In: Middle East Studies for the New Millennium: Infrastructures of Knowledge, 2016.

https://s3.amazonaws.com/ssrc-cdn1/crmuploads/new_publication_3/%7B8A197ABF-ED60-DE11-BD80-001CC477EC70%7D.pdf

باعتماد هذه الدراســة على تقنية المقابلة وتقنية تحليل المضــمون في جمع المادة وتحليل الأرشــيفات والوثائق المتوفرة وتحليل أكثر من 20 مقابلة تم إجراؤها في الدراســة الميدانية، فقد وجدنا أنفســنا أمام خيار منهجي كيفي، قادت إليه تلك العوامل الموضــوعية الخارجة عن تحيزات الباحث المنهجية والنظرية.

ويمكن أن نبين على النحو التالي خطاطة المنهج الكيفي المتبعة في هذا البحث:

عتبة فك شيفرات الكلام:

تمتاز العديد من الظواهر الاجتماعية بالصّمت وهو ما جعل بعض الباحثين يتعامل مع المنهج كأداة لتقويل الظواهر[82] ولا يخفى منزع القوة والســلطة في التعامل مع الظاهرة، أكانت طبيعية أم اجتماعية، في هذا الفهم للمنهج، الذي تحاول بعض المقاربات أنْسـنته والتخفيف من سـلطويته. ما يهمنا في هذا الأمر، هو أنه في القضــايا والظواهر النوعية غالبا ما تكون الكلمة أو الكلام هو المفتاح والعتبة للوصــول إلى المعنى أو توليده[83]. ومن هنا توجب إعطاء الكلمات والجمل أهمية كبيرة، وخاصة في المقابلات، التي هي عبارة عن فعل كلامي. وأمام هذا العدد الكبير نسبيا من المقابلات التي اسـتمرت ل 80 سـاعة من الحديث حول الحراطين وقضـاياهم ونضـالهم في موريتانيا، كان أكبر تحدٍّ واجه الباحث هو ضــبط هذا الســيل الجارف من الكلام أولا، ومحاولة اســتقراء تحليلي وتأويلي له ثانيا عند تحويله إلى نص أكاديمي مكتوب.

[82] إسماعيل ناشف، "صمت الظواهر: مقاربات في سؤال المنهج"، ***مجلة إضافات*** 10 (2010): 118،

[83] سوتيريوس سارانتاكوس، سبق ذكره، 585.

كان ذلك الأمر مرهقا بالنسبة لي كثيرا بقدر ما كان مبهرا لي عند توليد سلاسل الأفكار والمعارف. خاصة وأن المشاركين في تلك المقابلات كانوا من مستويات مختلفة وخلفيات وأعمار متفاوتة.

الخطاب.. التركيب الناتج عن الكلام والمكتوب:

جزء آخر من مادة هذا البحث يتعلق بأرشيف مكتوب – تطلب تحليلا معمقا – دوّنته حركة الحقوق المدنية الموريتانية، كان مهما تسليط الضوء عليه، وقد تمكنتُ من جمع بعضه. ويشكل ذلك الأرشيف المكتوب بالإضافة لأرشيف المقابلات ذاكرة للحركة الحقوقية المدنية الموريتانية، لكن الأهم هو تشكيله لخطاب منفتح على العديد من القضايا التي تحضر فيها المعاناة والمأساة والصراعات المريرة مع المجتمع والدولة. لكن أيضا داخل حركات الحقوق المدنية نفسها، وبين أعضائها، أدى في مرات كثيرة إلى تشرذم وتفكك بعض الحركات.

يحاول هذا البحث – بالنظر لهذه التجربة كخطاب – أن يقدم وجهة نظر حول مدى قدرة هذا الخطاب على الحشد والمواجهة من جهة، وعلى صياغة فكرة سياسية وأيديولوجيا تحرر تتشربها الأجيال المتعاقبة.

الفعل وتأويلاته:

لم تخلُ مادة الدراسة من أحداث واحتجاجات ميدانية كانت فارقة في مسار حركة الحقوق المدنية، وفي هذا الإطار سنتوقف مع حدثين رئيسيين مشحونين بالرموز والدلالات، الأول منهما حدث المحاكمات لرموز حركة الحقوق المدنية التي كانت أولاها سنة 1980، وكانت آخر محاكمتين فيها محاكمة 2012 بتهمة الردة وازدراء قيم المجتمع بعد "محرقة الكتب الفقهية" ومحاكمة 2014

التي كانت نتيجة انخراط حركة الحقوق المدنية الموريتانية في قضية اقتصادية مفصلية في نضال الحراطين الحقوقي وهي قضية العبودية العقارية والحق في ملكية الأراضي التي يتولى الحراطين زراعتها. فالمحاكمات في هذا الصدد ليست فقط قضايا قانونية محضة، وإنما تعكس وجها من وجوه مغالبة الدولة لمجتمع مدني احتجاجي، وبالتالي فالمحاكمة هي حلبة مواجهة رئيسية، تتواجه فيها أقوال وأفعال الدولة[84] مجردةً، مع أقوال وأفعال المجتمع المدني مع فارق موقع القوة.

والثاني حدث "محرقة الكتب الفقهية" 2012، وجملة الأحداث المرتبطة به والتي تتسم بطابع احتجاجي رمزي.

شكلٌ آخر من أشكال الفعل، تتوجه هذه الدراسة إلى مقاربته، هو ذلك الفعل القائم من خلال الانخراط في المجتمع المدني بواسطة منظمات وحركات متفاوتة القدرات والإمكانات، لكنها تعبر عن ذاتٍ جمعية وعن إرادة للتغيير. وفي هذا الإطار ستتناول هذه الدراسة حالة الحركات والمنظمات التالية:

أولا: حركة الحر، أو منظمة انعتاق وتحرير الحراطين، التي تأسست في الخامس من مارس 1978، وشهدت بعثا جديدا لها، بعد تفككها مطلع الألفية الثانية، مع حركة الحر الجديد.

ثانيا: حركة إيرا التي جاء ميلادها سنة 2008، وتمثل الآن أبرز حركات الحقوق المدنية.

ثالثا: منظمة نجدة العبيد، التي تأسست 1995 ونالت الترخيص سنة 2005.

[84] حول أفعال وأقوال الدولة التي اعتبرها بورديو أفضل وسيلة لتعريف ما تحيل إليه الدولة انظر: بيير بورديو، ***عن الدولة***، ترجمة نصير مروة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، 28 -31.

رابعا: هيئة الساحل للدفاع عن حقوق الانسان، التي تأسست عقب انشقاق رئيسها عن حركة إيرا. وتتميز بخطها الذي يستهدف قضايا تعتبر أنها سقطت من مشاريع حركات الحقوق المدنية التي سبقتها.

خامسا: ميثاق الحراطين، جاء الإعلان عنه في 2013، وهو عبارة عن حركة نداء وطني، شكّلها طيف متعدد سياسيا وأثنيا، من خلفيات شرائحية متنوعة، ضم العديد من النخب السياسية والحقوقية.

سادسا: منظمة بيت الحرية، وهي منظمة أنشأها الإسلاميون للتموضع في الجسد الحقوقي الموريتاني، من خلال أبرز قضية يعاني منها وهي قضية الحراطين.

جاء اختيارنا لهذه المنظمات الستة لدواعي منهجية وعملية للبحث، فعلى الرغم من اشتراكها في تناول نفس الحالة إلا أنها غير متجانسة على صعيد "المنطلقات الفكرية وخيارات العمل ونوع الخطاب والتجربة أو الخبرة العملية والتاريخية.." ويلبي هذا التعدد حاجيات أساسية لفكرة البحث، فعلى سبيل المثال فإن منظمات كمنظمة نجدة العبيد ومنظمة بيت الحرية وهيئة الساحل تتبنى فكرة "تمهين المجتمع المدني" والقطيعة مع كل ما هو سياسي وترفض تسييس القضايا الحقوقية جملة وتفصيلا، بينما، على النقيض من ذلك، تدافع حركة الحر وحركة إيرا عن خيار التسييس وتعتبره ضرورة لأي خطاب حقوقي احتجاجي ناجع ولأي تغيير حقيقي في واقع الحراطين. هذا في حين يتبنى ميثاق الحراطين منظورا أشمل يركز على إعادة الاعتبار للمفاهيم التأسيسية لقيم الجمهورية والدولة المدنية كدولة مواطنين من خلال دعوته إلى بناء عقد اجتماعي جديد للمواطنة في موريتانيا يُنصف الحراطين أساسا وباقي المكونات الإثنية الموريتانية.

ومن وجهة نظر منهجية لم يكن بالإمكان اختبار فرضـــياتنا النظرية وتوظيف مفهوم المجتمع المدني في قراءة هذه الســـيرورة النضـــالية للحراطين من خلال تنظيمات المجتمع المدني من دون اللجوء إلى أدوات منهجية كيفية على غرار تقنية المقابلات نصـــف الموجّهة وتقنية تحليل المضـــمون للخطاب والأرشـــيف الذي أنتجته حركة الحقوق المدنية للحراطين في موريتانيا. ومن دون إهمال دراسة الحالة كتقنية منهجية قائمة بذاتها وأدوات عملها، إلا أن دراسة الحالة تفترض مستوى من التجانس والتحديد في الحالة المدروســة وهو ما لا يتوفر في نظرنا في نماذج الدراســة المختارة في هذا البحث، كما لا تتماشــى والفلســفة النظرية للبحث التي تروم "تعميم" خيار نظري من خلال قراء سيرورة نضال معينة في المكان لكن ممتدة في الزمان ومتنوعة في التشكّل.

الفصل الثاني:

الحراطين في موريتانيا.... أي حالة؟ وأي تمرّد؟ وبواسطة أي هياكل؟

إن إحياء المجتمع المدني يتطلب سعة في أفق النظر والعمل لا توفره إلا السياسة، والتوجه نحو الدولة.

في إحدى المقابلات استوقفتني عبارة استخدمها أحد المشاركين في البحث حين قال "الحراطين في موريتانيا من صُنع تاريخ المعاناة، وهدف عملنا هو تخليص وعي الحراطين وتحريره، وصُنع هوية المواطنة كبديل للهوية القبلية، في مجتمع استخدمت فيه القبيلة للتنابز والتراتب والتفاضل بخلاف وظيفة التعارف المطلوبة إلهيا[85]" ما يهمني – حاليا – من هذا الاقتباس هي المعاناة كقاسم مشترك للعبور والحديث عن الحراطين. ولعل إحدى النتائج الأولى، التي سأقدمها هنا، تعبر عن ذلك أحسن تعبير. وتتمثل في أن كل قادة المنظمات الوازنة في العمل المدني الحقوقي التي قابلتها، تشترك في ممارسة العبودية عليها بشكل مباشر، أو غير مباشر، من خلال خضوع الأبوين أو أحدهما للعبودية.[86] ومن البديهي أن يكون ذلك أحد الحوافز الرئيسية، التي جعلتهم ينخرطون في تيار التمرد ضد العبودية ومظاهرها المختلفة سعيا للتحرر ونشدانا لدولة المواطنة، وبنائها على أنقاض دولة القبائل والتمييز.

المبحث الأول: ذاكرة المعاناة وسياقاتها التاريخية..

حري بنا التوقف عند مسألتين مهمتين قبل الاسترسال في أوجه معاناة الحراطين، هاتان المسألتان تتمثلان في تسمية الحراطين ومعناها، وكيف يتم تصنيف الحراطين في مجتمع متعدد عرقيا؟، بمعنى آخر هل الحراطين عرقية؟ أم قومية؟ أم أثنية؟ أم مجموعة اجتماعية؟

[85] مقابلة مع إبراهيم ولد بلال رمظان، رئيس هيئة الساحل للدفاع عن حقوق الانسان ودعم التعليم ونائب رئيس حركة إيرا سابقا، نواكشوط، بتاريخ 24 فبراير، 2018.

[86] من نتائج الدراسة الميدانية.

أولا التسمية والأصل:

بشأن التسمية، فهي لا تثير كبير إشكال بالنسبة إلينا، رغم الجدل العريض حولها، بين من يربطها بمهنة الحراثة وزراعة الأرض، التي عُرف الحراطين بممارستها، كهوية مهنية ميّزتهم تاريخيا – وعلى هذا الرأي يكون أصل الكلمة الحرّاثين وجرى تحريفها بشكل طفيف لتصبح الحراطين – وبين من يعتبر التسمية حاملة لمدلول سوسيولوجي يفرّق بين فئات هذه الشريحة نفسها، على اعتبار أن جذر الكلمة مركب من كلمتي "حرٌّ طارئ"، أي حر جديد، متميز عن وضع العبد الذي ما يزال تحت العبودية. مع أن هذه الحرية الطارئة المميّزة، تتضمن وصما بالدونية يلاحق حاملها، ولذلك ينفر الكثير من الحراطين من هذه التسمية، ويميل الكثير منهم إلى تسميات أخرى بديلة مثل "الخُضر أو الخضّارة". لكن مثل هذا التوجه لإقامة تقسيمات داخلية أو تصنيفات تراتبية داخل الحراطين، تمت معارضته، في فترة مبكرة من عمر حركة الحقوق المدنية، مع حركة تحرير وانعتاق الحراطين المعروفة بالحر، التي وجدت في محاولة التقسيم تلك نوعا من تشويه وعي المجموعة.[87] وتميل جل الوثائق التأسيسية لحراك الحراطين المدني إلى اعتماد الحرّاثين كأصل لتسمية المجموعة بالحراطين. وفي هذا الإطار تنقل إحدى الوثائق الصادرة عن حركة الحُر التعريف التالي لأصل وتسمية الحراطين فتقول: "تُطلق تسمية الحراطين على من تعرضوا للهيمنة والاسترقاق من طرف قبائل البيضان (القبائل الصنهاجية البربرية، والحسّانية العربية) القادمة من الشمال. ويُشكل الحراطين مكونة اجتماعية واسعة الانتشار، تعود في أصولها أساسا إلى القبائل الزنجية. وهم السكان الأصليون

[87] الوثيقة التأسيسية لحركة الحر، بتاريخ 5 مارس 1978، بحوزة الباحث.

للمنطقة، وقد استمدوا هذه التسمية من مهنة الحراثة، حيث أن كلمة الحراطين إنما هي مجرد تحريف لكلمة الحرّاثين"[88] هذا على مستوى التسمية، فماذا عن مستوى التصنيف والأصل؟

الشاهد السابق الذي أوردناه في سياق التسمية يُلمح إلى جانب من مسألة أصول هذه المجموعة الاجتماعية، لكنه لا يضع مسألة الأصل في سياقها الإشكالي، وهو سياق التقاطبية العرقية في موريتانيا بين أثنية زنجية إفريقية، لها لغاتها وثقافتها الإفريقية المتميزة، وبين أثنية عربية\صنهاجية لها لغتها المميزة المعروفة بالحسانية، التي هي لهجة عربية، ووجه الإشكال هنا أن الحراطين يتميزون بسُحَنِهم السوداء، التي تميل إلى المجموعة الإفريقية أكثر، لكنهم يتكلمون حصرا بلسان المجموعة العربية، التي يتقاسمون معها بالإضافة إلى اللسان جوانب ثقافية أخرى بحكم علاقة الاتصال الناجمة عن عبودية الحراطين للمجموعة العربية\الصنهاجية. وهذا هو العنصر المضطرب في هوية الحراطين العرقية، حيث تتجاذبها المجموعتان العرقيتان العربية والإفريقية، اللتان تسعيان لضم الحراطين، في إرادة لترجيح كفة الوزن الديمغرافي لإحداهما على حساب الأخرى، فالحراطين – وهذا وجه المفارقة – يمثلون الكتلة السكانية الأكبر حجما من بين كل المجموعات الأخرى، لكن في المقابل أيضا يمثلون المجموعة الأكثر تهميشا ومعاناة من جراء النظام الاجتماعي القبلي التراتبي، الذي يقع الحراطين في أسفله.

كخلاصة فإن المجموعة العربية الحسانية تفضل تسمية الحراطين ب "العرب السمر" لجعلها جزء لا يتجزأ منها، بينما التيارات القومية الإفريقية تعتبرهم امتدادا طبيعيا لها بحكم اللون.

[88] حركة الحر، وثيقة كتاب أبيض حول ماضي وحاضر ومستقبل الحراطين في موريتانيا، صادرة في نواكشوط، بتاريخ 5 مارس 2012.

وجدت تيارات الحراطين الحركية بمختلف تلويناتها صعوبة كبيرة في حسم مسألة الأصل، نتيجة تجاذبها بين تيارات عروبية داخلها، حاولت تجيير الحراطين للمجموعة العربية، في مقابل تيارات زنجية حاولت هي الأخرى تجيير الحراطين للمكون الإفريقي. لكن هذا الجدل حسم حركيا على الأقل في مرحلتين، المرحلة الأولى هي مرحلة تخلق الحركة النضالية مع حركة الحُر، والمرحلة الثانية هي مرحلة إعادة بناء الحراك الحقوقي من جديد مع فسيفساء الحركة الحقوقية الحالية. واتجه ذلك الحسم إلى اعتبار الحراطين مكونا مستقلا بذاته، يرفض أن يتم صهره في أيٍّ من المجموعتين العرقيتين العربية والزنجية الإفريقية[89]، له شخصيته الثقافية الخاصة وذاكرته الخاصة، المبنية من تجربة معاناته مع الرق والعبودية، وإن كان يتقاطع مع المكونتين العربية والإفريقية في بعض الجوانب العرقية والثقافية.

وكخلاصة مستعجلة في صدد مناقشة هوية الحراطين يمكن القول إنه تَحُولُ مجموعة من المعطيات السوسيو – ثقافية أمام تصنيف الحراطين كعرقية أو قومية، ونحن أميل إلى اعتبار الحراطين إثنية بالمعنى الأنثروبولوجي لهذا التصنيف، لم تتح لها فرصة أن تتبلور كقومية. حيث تمثل الإثنية "جماعة سكانية ذات أسطورة منشأ وسلف، وذاكرة تاريخية مشتركة، وعنصر ثقافي مشترك واحد أو أكثر، وقدر من التضامن، على الأقل بين النخب[90]" وهذا ما ينطبق على حالة الحراطين بدرجة كبيرة.

---

[89] وثيقة تأسيس حركة الحر 5 مارس 1978.

[90] ورد نقلا عن أنتوني سميث في: عزمي بشارة، ***الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة***، (بيروت \الدوحة: 2018)، 82.
Antony D. Smith, "Ethnic Cores and Dominant Ethnies", in: Eric P. Kauffmann, *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities,* (London: Routledge, 2004), 18 -19.

لا ندّعي أننا بهذه النتيجة المستعجلة قد أجبنا إجابة وافية عن سؤال من هم الحراطين؟ لأن ذلك في نظرنا يتطلب القيام بعمل أو مشروع أنثروبولوجي ضخم يلمّ شتات مرويات أصول هذه الإثنية، بطلبها في مظانّها الشفوية والمكتوبة، وفي الأماكن التي يُظن أنها احتضنت وجودها الأوّل، على غرار ما فعله بيير بونت في مشروعه الذي استهدف الكشف عن أصول البيضان في منطقة غرب الصحراء.

ثانيا الإرث الثقيل.. معاناة العبودية

كان فيليب مارشزين مصيبا في كتابه القبائل والأثنيات والسلطة في موريتانيا عندما قال "لا يمكن أن يَفهم مؤسسات اليوم إلا من قُدّر له أن يَعرف مؤسسات الماضي[91]" وعلى منواله يمكن أن نقول إن معاناة الحراطين لا يمكن فهمها من دون التطرق إلى ماضي العبودية في موريتانيا، وإلى بنية مجتمع السّيبة القبلي التراتبي الذي ميّز مجتمع غرب الصحراء لقرون من الزمن. فعبودية البيضان[92] كما يقول مارشزين نقلا عن عبد الودود الشيخ هي "مؤسسة ربما تكون قديمة قدم البيضان أنفسهم"[93] ولذلك يمكن أن نتحدث عن أكثر من 12 قرنا من ممارسة الرق في الفضاء المسمى حاليا بموريتانيا، منذ دخول المجموعات الصنهاجية ثم العربية إلى هذا الجزء من الإقليم الذي كانت ساكنته حصرا زنجية بحسب العديد من المصادر التاريخية.

العبودية في موريتانيا لم تقتصر على العبودية المنزلية القائمة على استغلال العبيد في الخدمة المنزلية وفي زراعة الحقل ورعاية المواشي، وإنما كانت نظاما اقتصاديا كاملا قائما على تجارة

---

[91] فيليب مارشزين، ***القبائل، الإثنيات والسلطة في موريتانيا***، ترجمة محمد بن بوعليبه الغراب، (نواكشوط: دار النشر جسور، 2014)، 451.

[92] تطلق على المجموعة العربية والبربرية، وفي هذا الإطار تطلق على المجموعة التي مارست العبودية على الحراطين.

[93] انظر فيليب مارشزين، سبق ذكره، 425. ؛

Abdelwedoud Ould Cheikh, *Problèmes et avenir du pastoralisme sahélien : le cas de la Mauritanie*, (Nouakchott : IRMS, 1982), P. 42.

الرقيق، وكان المجتمع القبلي الموريتاني، في فترة ما، أكبر مورد مزود للسوق بالعبيد، الذين كان يجري بيعهم وتبادلهم عن طريق مقايضة العبيد بالحيوانات وبالتحديد الأحصنة، ومقابل الملح "عملة التبادل الرئيسية قبل دخول النقود إلى مجتمعات غرب الصحراء[94]". من دون أن تكون تجارة الرقيق تلك المصدر الأساسي للعبودية في هذا الحيز، لأن تجارة الرقيق مترتبة عن استقرار وضع أرصدة الأسياد من العبيد، وإنما كان مصدر العبودية الرئيسي هو الحروب التي شنتها القبائل العربية على المجموعات الإفريقية، دون أن تكون تلك الحروب جهادية وهو ما يطعن في الأساس الشرعي للرق في موريتانيا، بسبب دخول الإسلام في مرحلة مبكرة لغرب الصحراء قبل مجيئ القبائل العربية المعقلية الحسانية إلى غرب الصحراء في القرن الخامس عشر الميلادي[95] وقبل المجموعات الصنهاجية التي صوّرت العرب الوافدين الجدد على أنهم "سلسلة من العصابات التي تمتهن النهب[96]"، وستقود الصراعات الداخلية بين قبائل الشوكة العربية والقبائل الصنهاجية إلى مزيد من تنشيط الاسترقاق، باعتبار العبيد غنيمة حرب. ومن دون الاستفاضة كثيرا في تجارة الرقيق وسوقها الرائج حينها في موريتانيا القريبة من مصادر استجلاب الرقيق على ضفتي نهر السنغال، سنقدم فقط بعض ملامح استرقاق الحراطين، والنتائج المترتبة عنه.

العبد في العرف الموريتاني التقليدي هو ملك متمحّض لسيده مثله مثل باقي الأشياء التي يملكها مثل الأرض والحيوانات، وبالتالي فبالإمكان بيعه واستخدامه\ا لأي غرض، وبالإمكان نقل

---

[94] كانت تجارة الرقيق هي أهم عامل في اتصال الأوروبيين – الذين تعاقب وجودهم في البلاد – مع البيضان ومن بعدهم التكرور منذ نهاية القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر. وتلك هي ذروة فترة تجارة الرقيق في مجال غرب الصحراء. انظر في هذا الإطار: فرانسيس دي ساشيه، ***موريتانيا من 1900 إلى 1975***، سبق ذكره، 31.

[95] انظر بهذا الصدد: بيير بونت، ***روايات أصول المجتمعات البيظانية: مساهمة في دراسة ماضي غرب الصحراء***، ترجمة محمد بوعليبه الغراب، (نواكشوط: دار جسور، 2015،)، 617 - 622.

[96] نفس المصدر، 627.

ملكيته بنفس الطرق التي تنقل بها ملكية الأشياء الأخرى عن طريق الشراء والميراث، هذا فضلا عن أن مال العبد وقوّته لسيده.

لقد ترتب عن ذلك في المجتمع القبلي التقليدي أن يحتل الحراطين مرتبة الصفر في سلم التراتبية الاجتماعية، لا لمنزلتهم الاجتماعية كعبيد أو عبيد محرّرين، وإنما أيضا لانعدام الوسائل المادية التي تصنع الحظوة والمكانة.

ومع دخول الاستعمار الفرنسي لموريتانيا تم إصدار قانون فرنسي بإلغاء الرق سنة 1905، وانحاز الاستعمار الفرنسي في بدايته إلى تحرير العبيد في محاولة من محاولات تطويع وإضعاف مجموعات الشوكة، ولذلك نشأت في موريتانيا ظاهرة ما يسمى "قرى الحرية" التي كانت عبارة عن تجمعات للعبيد الفارين من أسيادهم، دعمتها فرنسا في مرحلة معينة قبل أن تنكص عن ذلك، ومع اشتداد استهداف القوات الفرنسية للقبائل المهيمنة والمعادية لتوغلها في الفضاء الموريتاني، برزت ظاهرة تمرد العبيد على أسيادهم التي عرفت ب "التَّجَمْبِرْ" أي رفض العبيد الاستمرار مع أسيادهم والخضوع لأوامرهم. لكن هذه الموجة من التحرر سرعان ما اضمحلت بعد التفاهمات التي توصل إليها الاستعمار الفرنسي مع مجتمع الأسياد وقبائلهم. وبذلك انتكس العبيد والحراطين إلى وضع مزري من الخصاصة والنبذ الاجتماعي، جعل البعض منهم يعود طوعا للعبودية.

ومع إعلان البلاد استقلالها في 28 نوفمبر 1960 كانت عملية إعادة إنتاج المجتمع التقليدي بتراتبيته الحادة قد تمت مرة أخرى بمباركة من فرنسا، التي تركت تركتها "الدولة\الإدارة" لمجتمع الأسياد ونخبهم، لكونهم من استفاد من المدارس التي أنشأتها فرنسا، في مقابل استبعاد غالبية الحراطين منها، وبالتالي لم يكن مفاجئا أن تكون نسبة 90% من الأميين حاليا في موريتانيا حراطين.

وهكذا ستنتقل أوضاع العبودية التقليدية إلى واقع الدولة الحديثة، التي أعلن دستورها الأول الصادر سنة 1961م عن مساواة المواطنين أمام القانون والدولة، دون أن يجد ذلك الأمر طريقه فعلا إلى الواقع، الذي استمرت فيه ممارسة العبودية بشكل فج حتى تاريخ صدور أول مرسوم يلغي الرق في موريتانيا 1981م.

ثالثا: من السيبة إلى الدولة وإعادة إنتاج التهميش والاستبعاد

للحديث عن سياق تخلق مجتمع مدني احتجاجي بصبغة سياسية – مهمته تحقيق المساواة المواطنية والحصول على الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية لشريحة الأرقاء السابقين المعروفين بالحراطين – لا بد من الحديث عن الدولة. فمن دون الانتقال من بنية اجتماعية – قائمة على تراتبية، منشؤها الأصل الاجتماعي والنسب وعلاقات الدم والقرابة، إلى دولة المواطنين، بأيديولوجيتها المساواتية تجاه أفراد الأمة المشكلة لها – لم يكن بالإمكان الحديث عن حركة حقوق مدنية احتجاجية ولا عن مطالب بالعدالة الاجتماعية والمساواة من طرف من يرون أنفسهم مهمشين ومنسيين. فمهما قيل عن الدولة الموريتانية "إنها دولة قبائل أكثر منها دولة مؤسسات وأنها ترعى مظاهر اللامساواة الناجمة عن وضع ما قبل الدولة"، إلا أنها تبقى واقعة سياسية موضوعية، لكن الأهم من ذلك كونها واقعة قانونية من حيث استنادها إلى فكرة عقد المواطنة وتمثيل الإرادة المشتركة، وامتلاكها قوة الإكراه، التي تمكنها من تسمية الحق وتعريفه لا بل وإعطائه أو منعه. لهذا السبب فهي مهمة، وهي مناط كل خطاب الاحتجاج المدني السياسي، الذي بقدر ما هو محرج لها بقدر ما هو أساس مكين لمشروعيتها وتقويتها.

جلّ من تناول نشأة الدولة في موريتانيا اعتبرها تمثيلا سياسيا واجتماعيا لعلاقات القوة التي كانت سابقة عليها، وأنها لعبت "دور الضامن للنظام الاجتماعي وخاصة الصلات الموضوعية مع الأرستقراطية التقليدية[97]" وتَجَسّدَ ذلك بشكل أوضح من خلال ما أسماه مارشزين التمالؤ الكبير بين الإدارة والوجهاء واستحواذ التشكيلات الاجتماعية للفئات القيادية على جميع مناصبها[98]. فبالرغم من تقدمية النخب الأولى التي تولت حكم البلاد، برئاسة المحامي المختار ولد دادّاه، إلا أن منطق تقسيم السلطة قبليا وجهويا وبمراعاة علاقات السلطة التقليدية، هو الذي فرض نفسه، وهو ما ظهر جليا في الحكومات التي تعاقبت منذ سنة 1960 حتى سنة 1986 تاريخ تعيين أول وزير من فئة الحراطين. وقد كانت تلك الممارسات، المبنية على اللامساواة، وعلى استمرار تحكم القسمة القبلية في الدولة، هي التي فجّرت أحداث 1966 العرقية، عندما اعتبر الزنوج الأفارقة أن البيضان يسعون لإقصائهم تدريجيا، وعلى إثر تلك الممارسات نفسها برزت إلى المشهد حركات احتجاج وطنية ذات أيديولوجيا ماركسية كانت أهمها الحركة الوطنية الديمقراطية المعروفة اختصارا "بالكادحين"، واكتمل مشهد التمرد، على منطق قيادة الدولة بالقبيلة، بميلاد حركة الحر، كحركة حقوق مدنية سياسية اجتماعية معنية بتحقيق المساواة للحراطين والحصول على حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الخامس من مارس 1978م أي بعد 18 سنة من نيل البلاد لاستقلالها بالضبط.

---

[97] مارشزين، سبق ذكره، 429.

[98] نفس المصدر، 429.

المبحث الثاني: تشكل الوعي المتمرد وهياكل التمرد

يمكن أن نعود بمقاومة الحراطين إلى فترة مبكرة قبل ميلاد حركة تحرير وانعتاق الحراطين المعروفة بالحر، حيث كانت المقاومة اليومية،[99] حول ملكية الأراضي الزراعية ورفض الإتاوات التي يفرضها الأسياد بدعوى ملكيتهم للأرض وأحيانا ملكيتهم للفلاحين أنفسهم، مجالا خصبا لاحتجاج الحراطين المدني لكن غير المنظم أو بعبارة أدق الصادر عن غير وعي سياسي، لكن أهم ما في ذلك التمرد والاحتجاج – الذي وصل في أحايين كثيرة إلى الهروب من القبيلة ومعارضة الأسياد في ادعاء ملكيتهم لهم فيما عرف بظاهرة التجمبير أو أُبوق العبيد[100] - هو أن الحراطين لا يرفضون فحسب ظروفا بائسة وإنما يقطعون علاقات اجتماعية هي ذاتها من صميم الشأن السياسي[101]، لأنها قائمة على الهيمنة.

رأى بيير بونت في مؤلفه الرائد "العشب أم الأرض؟" أن رفض الحراطين لوصاية الأسياد على أراضيهم ودفع إتاوات مقابل زرع الأرض، هو تعبير عن إرادة الحراطين في قلب موازين القوى التي تجعلهم يخضعون للمنمين البيضان، ولذلك وجد أنه من الضروري الكشف عما أسماه البعد السياسي للمشكل العقاري بصرف النظر عن المطالب الاقتصادية للحراطين، قائلا: "إنما يجب أن يوضع على المحك هو العلاقات الاجتماعية داخل المجموعات وبين المجموعات، لا يتعلق الأمر بعلاقات بين القبائل أو بين "المراتب" التي تُرتب مجتمع البيضان بصفة ثانوية في حالة العمل

---

[99] انظر بشأن المقاومة اليومية أو اللاحركية آصف بيات، ***الحياة سياسة كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط***؟، ترجمة أحمد زايد، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

[100] ورد في القاموس المحيط الإباقُ: هرَبُ العبيد وذَهابهم من غير خوف ولا كدٍّ عمل، قال: وهذا الحكم فيه أن يُردّ، فإذا كان من كدّ عمل أو خوف لم يردّ. وفي حديث شريح: كان يَرُدُّ العبدَ من الإباق البابّ أي القاطع الذي لا شُبهة فيه. انظر مادة أبق في القاموس المحيط على الرابط التالي: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D9%8F%D8%A8%D9%8F%D9%88%D9%82/

[101] انظر مارشزين، سبق ذكره، 435.

الزراعي، ولكن الأمر يتعلق بعلاقات سياسية وتراتبية بين المنمين والمزارعين بين البيضان والحراطين. وإذا ما بالغنا بعض الشيء يمكن أن نقول بأن "الملاّك" والمزارعين لا يرجعون كل سنة إلى حقولهم، إلّا من أجل إعادة إنتاج أو رفض علاقة تراتبية توجد رهاناتها الأساسية في مكان آخر، أي في مكانة المجموعات الاجتماعية في إطار الدولة وداخل المجتمع الوطني الحديث[102]" كان بيير بونت متيقظا لأشكال المقاومة اليومية تلك، في المسائل العقارية، باعتبارها تحيل إلى ما هو أبعد، وهو تخلخل العلاقات القديمة ومحاولة سريانها إلى ما أسماه بونت المجتمع الوطني الحديث أي مجتمع الدولة.

لقد قام مارشزين وبالادجي برصد أشكال كثيرة من أحداث تلك المقاومة على خلفية الصراع على الأرض، لسنا في هذا الصدد في وارد التركيز عليها، لكن ملاحظة مهمة حول علاقة الدولة ممثلة في الإدارة بتلك النزاعات، لفتت انتباهنا، حيث وقفت فيها الدولة ممثلة في الإدارة إلى جانب الأسياد. مثال ذلك الإقرار الذي صدر من وزارة الداخلية تُقرّع فيه الإداريين وقوات الأمن الذين يستغلون وظائفهم الرسمية من أجل مساعدة من يدعون أنهم "أسياد" وفق ما جاء في التعميم الصادر من الوزارة حينها[103]. وهذا الاختلال في موازين العدالة – رغم وجود قوانين منظِّمة – لا يمكن تفسيره إلا من خلال الخلفيات الاجتماعية للقائمين على المرفق العمومي الإداري الذين هم حصرا في تلك الأثناء من البيضان.

أولا مد الموجة الأولى من التمرد والفعل المدني الاحتجاجي.. حركة الحر

كانت نخب قليلة من أبناء شريحة الحراطين قد استطاعت أن تلتحق بالمدارس الفرنسية، وتتلقى تعليما، أهّلها لشغل وظائف إدارية داخل جهاز الدولة الإداري، فيما استطاع عدد محدود

---

[102] بيير بونت، ***العشب أم الأرض؟ تطور النظام العقاري الرعوي في الجنوب الغربي لموريتانيا***، (باريس: مخبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، 1996)، 42.

[103] ورد لدى مارشزين، سبق ذكره، 430.

من تلك النخب الحصـول على منح دراسـية خارج موريتانيا في السـنغال والاتحاد السـوفيتي، ومن هذه النخب الإدارية الصـغيرة انبثقت أولى حركات التمرد والاحتجاج المنظمة، وهي حركة تحرير وانعتاق الحراطين المعروفة اختصارا بالحُر.

من خلال وثائق الحركة وشهادات قادتها فإن مرحلة الإعلان الرسـمي عن حركة الحر سـبقتها مقدمات وتجارب خاضها الآباء المؤسـسـون للحركة، في جبهات سياسـية مختلفة، كان أهمها الحركة الوطنيـة الـديمقراطيـة، لكنهم اكتشـــفوا بعـد فترة ليســـت بـالطويلـة أن النضـــال من داخـل أطر بمرجعيات أيديولوجية تســتحوذ عليها فكرة الصــراع الطبقي واعتبار قضــية الحراطين جزء من مشـكل الطبقات بمعناها الاقتصـادي، هو نمط من عدم مواجهة المشـكل الحقيقي في بعده الفئوي والعنصــري التمييزي. من هـذه القنـاعـة، وبـاعتبـار الحراطين مكونـا اجتمـاعيـا أغلبيـا وليس أقلويًّا ويشـترك جميعه في التهميش، كان لزاما عليه، حسـب المؤسـسـين لحركة الحُر، أن يخوض نضـاله المسـتقل بواسـطة هياكله المسـتقلة، دون أن يمنع ذلك انفتاحه على حركات المعارضـة والاحتجاج الأخرى وتعاونه معها[104].

وكالتزام من أعضائها بفكر الحركة واعتبار النضال باسم الحراطين فكرة وواجبا، فقد حظرت الحركة على أعضائها الانتماء لأي فكرة أيديولوجية أخرى[105]، وأخذت على عاتقها مهمة وضع مبدأ التكوين الأيديولوجي الدائم للحراطين وتغيير نظرتهم لذواتهم، من نظرة محكومة بالدونية إلى نظرة قوامها الاعتزاز بالذات. وفي نفس الوثيقة التأســيســية صــاغت الحر خياراتها الحقوقية ومبادئها السـياسـية، وأهدافها وطرقها الاحتجاجية، التي كشـفت جانبا من خطابها. ذلك الخطاب الذي لن

[104] ديباجة الوثيقة التأسيسية لحركة الحر، نواكشوط بتاريخ 5 مارس 1978، بحوزة الباحث.

[105] نفس المصدر.

تصبر عليه الدولة طويلا، حيث ستعمل على مصادرة الصوت الاحتجاجي لحركة الحُر، باعتباره خطاب تقسيم. في حين أن استعراضا بسيطا لنماذج منه، ينفي تلك التهمة. فما هو يا ترى مصدر التوتر الحقيقي الذي أثار حفيظة الدولة والمجتمع المهيمِن في ومن هذا الخطاب الاحتجاجي الجديد؟

قبل مناقشة ذلك السؤال، من المفيد أن نسمح لوثائق الحركة وشهادات قادتها بالتحدث عن الفكرة ومنطلقاتها.

في ديباجة وثيقتها التأسيسية تؤكد حركة الحراطين الموريتانيين[106] أنها نشأت لتحمل على عاتقها "مسؤولية النضال المستمر من أجل الحرية والانعتاق والمساواة والذود عن كرامة ومجد الحراطين تحت اسم منظمة تحرير وانعتاق الحراطين الموريتانيين "الحُر" وأن العمل الذي تقوم به هو "عمل وطني غير عنصري" وأنها كحركة "تناهض الشوفينية، فهي وطنية جذريا، وليست عنصرية، بل تعادي جميع النظريات الانقسامية"[107] وتزيد الحركة تفصيلا لذلك المبدأ القول إنها "لا تهاجم الأشخاص على أساس اللون ولا الطبقة أو الأصل بل تهاجم بكل قوة وصرامة جميع أنواع الضغوط ومحاولة استغلال الانسان لأخيه الانسان[108]" وتضيف في موقف جريء ومثير في الآن نفسه للدولة التي تتوجس منها، بأنها "نظرا لجسامة المهام والأهداف التي تسعى لتحقيقها على الصعيد الوطني، والتي تتجاوز كثيرا الجوانب الاجتماعية المحضة، فإن الحُر تعتزم ممارسة العمل السياسي[109]" والتحدي الثاني الذي تضيفه وثيقة إعلان الحركة، والذي قضّ مضاجع سدنة الرأس مال الرمزي هو إعلان الحركة أنها "تستمد قوتها من العقيدة الإسلامية السمحة، وتقف بكل

---

[106] استخدمت الوثيقة هذه التسمية، كمرادف لتسميتها الرسمية منظمة تحرير وانعتاق الحراطين "الحر"

[107] الوثيقة التأسيسية لحركة الحر بتاريخ 5 مارس 1978.

[108] نفس الوثيقة.

[109] الوثيقة التأسيسية لحركة الحر بتاريخ 5 مارس 1978.

قوة في وجه أي تأويل خاطئ للدين الحنيف يقوم به المتزمتون، واستغلاله لأغراض استعبادية[110]" كانت ثنائية السياسي والديني هذه في هوية الحركة مصدر توتر حقيقي للنظام القائم. فلا هو مستعد لأن يرى مجموعة كالحراطين، يعتبرها جزء لا يتجزأ منه، تحمل طموحا سياسيا نحو المشاركة السياسية والتطلع للحكم. ولا النظرة الاجتماعية الدونية للحراطين تسمح بمثل هذا "التطاول" على المرجعية الفقهية السائدة واتهام القائمين عليها باستغلالها لأغراض استعبادية، والطموح إلى إعادة تأويلها. ولذلك نجد من بين التهم الموجهة لقادة الحُر الذين تم اقتيادهم لمحاكمة روصو[111] الشهيرة 1981، تهمة الردة والتطاول على الدين وقيم المجتمع.

لفهم خطاب الحر وتجربتها في العمل المدني ذي الصبغة السياسية، نتوقف عند مفهومين رئيسيين، كانا بمثابة محرّك لتطلعات حراطين موريتانيا في مرحلة نضالهم المبكر. هذين المفهومين هما مفهوم **المساواة** ومفهوم **المشاركة السياسية**. وهما مفهومان يقعان في قلب فكرة ونظرية المجتمع المدني كما تناولناها سلفا، لأنهما مدار قيمة المواطنة السياسية.

مفهوم المساواة كان حاضرا في أدبيات الحر كغاية، في ظل نظام اجتماعي قائم على اللامساواة ويقع الحراطين فيه أسفل الهرم الاجتماعي التراتبي، وفي ظل دولة يمثلون غالبية فقرائها، ومقصيين من الوظائف العليا فيها وغير ممثلين بما يتناسب وحجمهم الديمغرافي في حكوماتها وبرلمانها ومجالسها المحلية وسلكها الديبلوماسي. الخ. لكن هدف المساواة الأول الذي طمحت إليه حركة الحراطين تلك كان هو تحرير العبيد، والقضاء على العبودية وفضح ممارساتها بطريقة لا تقبل المواربة والتدرج. ويترتب عن مفهوم ونموذج المساواة الذي تطمح إليه هذه الحركة، تحقيق المشاركة

[110] الوثيقة التأسيسية لحركة الحر بتاريخ 5 مارس 1978.

[111] مدينة موريتانية شهدت وقائع تلك المحكمة فصارت تسمى باسمها.

السياسية الفاعلة للحراطين، ورغم أننا لم نقف في أدبيات هذه الحركة على هذا المفهوم، إلا أنه كان حاضرا بالقوة في تصورها للمساواة المنشودة، وفي مطالبها العملية العاجلة. وذلك على قاعدة المواطنة التي تساوي بين الجميع، وفي هذا الصدد تصرح الوثيقة التأسيسية للحر بأن "أهدافها الوطنية لا يمكن أن تتحقق بأي حال من الأحوال إلا بعد تحقيق مبدأ المساواة بين العناصر والهيئات المكونة للمجتمع الموريتاني" وهو مبدأ تضمنه الدستور الأول للجمهورية الموريتانية الصادر بتاريخ 28 نوفمبر 1961، وبالتالي فمطالبة الحر بمساواة المواطنين، هي مطالبة بحق دستوري، يلغي تملك جزء من المواطنين لبشر آخرين يفترض أنهم مواطنون، وأنهم بمبدأ المواطنة الذي تمنحه الدولة وتحميه، متساوون، لكن ذلك ما لم تسعَ الدولة الوليدة إلى تفعيله، فظلت "راعية" للعبودية، حتى اللحظة التي أعلن فيها العبيد تمردهم على هذا الوضع فجاء قانون تحرير العبيد 1981م وهو قانون رغم إيجابياته إلا أنه كان يحمل بذور تناقضه، حيث أقر في المادة الثانية منه مبدأ تعويض مالك الرقيق عن تحرير عبيده، وفي ذلك اعتراف من الدولة بشرعية ممارسته للرق! فبدلا من أن تعوض الضحية عكست الآية وجعلت المستعبِد هو المستحق للتعويض. ولذلك على الرغم من صدور ذلك القانون – الذي ثمنته حركة الحر وأشادت به وبتوجهات الدولة حينها للقضاء على العبودية – فإن ظاهرة الاسترقاق بقيت مستمرة نتيجة عدة أسباب من بينها رفض بعض القضاة تطبيق ذلك القانون بدعوى مخالفته للشريعة، وقد أُقيل عدد منهم على خلفية ذلك. لكن أيضا نتيجة لعدم إرادة الدولة القضاء على تلك الظاهرة، فاستجابتها لتحريم العبودية، كانت استجابة موارِبة للضغوط الخارجية من جهة، ومحاولة لامتصاص الضغط الداخلي من جهة أخرى.

ذلك على مستوى الأفكار الناظمة وارتباطها بقيم المجتمع المدني الحيوي، أما على مستوى الوسائل وأدوات العمل، فقد اتخذت الحركة آليات عمل متنوعة استهدفت أساسا وعي الحراطين والأهم التضامن مع ضحايا الرق عبر كشف حالاته وتعريتها أمام الرأي العام وإحراج الدولة بها، وكانت مناشير حملة "**أخوك الحرطاني**" أبلغ في هذا الصدد، وذلك لسببين رئيسيين فهي من جهة بمثابة تضامن وتعرية لممارسات الرق اللاإنسانية والاحتجاج على أوضاع الحراطين بشكل عام، لكنها من جهة أخرى كانت تضمن للحركة منتسبين جددا، خاصة من أبناء التعليم الثانوي، الذين شكلوا لاحقا شبيبة الحر وأطُره. هذا فضلا عن اللجوء إلى الشارع عن طريق المظاهرات والاحتجاجات الشعبية، ولم تمض إلا سنتان تقريبا حتى كان قادة الحركة ملاحقين في المحاكم من طرف الدولة بتهم فضفاضة تتعلق بالمس بوحدة الشعب وبمقدساته الدينية، وقد كانت تلك المحاكمة مفصلية في تاريخ الحركة، لأنها جعلتها في مواجهة مباشرة مع الدولة، التي تبين أنها هي الضامن لاستمرار ممارسات التهميش والاسترقاق، التي لم تكن جادة حينها في تجاوزها والقضاء نهائيا عليها، رغم أنها وجدت نفسها مضطرة، بعد الهبة السياسية والحقوقية المتضامنة مع قادة حركة الحر من مختلف الطيف المدني الحقوقي والسياسي المعارض، وجدت نفسها مضطرة إلى تغيير سياساتها تجاه قضية الحراطين فأصدرت قانون تحريم الرق، وأفرجت عن قادة الحركة. وسيكون ذلك منعطفا جديدا ستشهده حركة الحقوق المدنية، خاصة بعد ترقية مجموعة من قادتها في وظائف إدارية وحكومية سامية. الأمر الذي قاد في النهاية إلى مراجعات داخلية أسفرت عن نتيجتين هامتين، تتمثل أولاهما في حل الحركة عمليا مع استمرار وجودها نظريا وسريا، عبر نهج التخصصية، وثانيهما بداية تصدع الحركة من الداخل بعد عدة انسحابات، كانت نتيجة حتمية لمشارب قادتها المتعددة بين جناح محسوب على التيارات الماركسية الإفريقية مثل بوبكر ولد مسعود وجناح آخر عروبي بتوجه ناصري

مثل الصغير ولد امبارك الذي سيكون أول حرْطاني يعين وزيرا أول للحكومة الموريتانية سنة 2000م إلى جانب جناح آخر غير محسوب أيديولوجيا على أحد التيارين السابقين، وكان يمثله رئيس الحركة مسعود ولد بلخير الذي سيكون أول حرطاني يعين بمرتبة وزير سنة 1984 كأحد الوزراء المدنيين في الحكومة العسكرية حينها، وسيكون فيما بعد أول حرطاني يرأس غرفة مجلس النواب البرلمانية 2007 بعد انقلاب عسكري أيضا قام به علي ولد محمد فال والرئيس الحالي محمد ولد عبد العزيز، وذلك في ظل حكم أول رئيس مدني منتخب سيدي ولد الشيخ عبد الله.

وصل قادة حركة الحر، بعد منع الترخيص القانوني عن الحركة، إلى قناعة مفادها أن النظام السياسي القائم، سيستمر في رفض وجود كيان متمحض للحراطين. لأن الدولة – التي هي تمثيل سياسي للمجموعة المهيمِنة – لن تسمح للحراطين بأن يكونوا منفصلين سياسيا عن المكون العربي، من خلال تكوين هياكل سياسية خاصة. وبناء على ذلك قبلت الحر عمليا تجميد الحركة، وخلق أشكال من الديناميكية الجديدة لها من خلال التخصصية، ومن هنا أصبح للحر جناح نقابي تمثل في اتحاد العمال الموريتانيين 1996م، وجناح حقوقي مثلته منظمة نجدة العبيد التي تأسست 1995 ولم تنل الترخيص إلا سنة 2005، وجناح سياسي تمثل أولا في الانخراط في كيانات سياسية معارضة، ثم اتخذ واجهة له على التوالي حزب اتحاد القوى الديمقراطية 1990م ثم حزب العمل من أجل التغيير 1996م، الذي كان أول حزب موريتاني يرأسه حرطاني، وأخيرا حزب التحالف الشعبي التقدمي الذي يرأسه مسعود ولد بلخير، القائد التاريخي لحركة الحر، لكن عبر تحالف مع الناصريين، الذين رُخِّص الحزب باسمهم أولا، وانضم له جناح حركة الحر السياسي لاحقا. وكانت هذه الفترة ذروة تدجين خطاب الحر واحتوائه من طرف "البيضان" عبر احتضان قادتهم وترميزهم، ففجأة تحول مسعود ولد بلخير "من عبد آبق وعنصري مهدد للُحمة البلد إلى شخصية وطنية".

وكان ذلك مؤذنا بتفكك حركة الحر وانقسامها إلى عدة كيانات متفرقة في أحزاب المعارضة الموريتانية، ومن بينها من التحق بحزب الدولة "حزب الشعب حينها". وبذلك انتهت مرحلة "**الدمج**" وبدأت مرحلة "**التخصصية**" التي أفقدت خطاب التحرر تماسكه، وأدت به في النهاية إلى الأفول تدريجيا. في ظل بيئة السلطوية السياسية التي طبعت موريتانيا في الفترة الأخيرة من حكم معاوية ولد الطائع.

ثانيا بعد الانحسار.. موجة جديدة من الفعل المدني الاحتجاجي بعد الإطاحة بأطول حكم عسكري

مع الانفراج السياسي التي تحقق بإزاحة معاوية ولد الطائع من الحكم – والذي تعزز بانتخاب أول رئيس مدني – شهد المجال العام الموريتاني إحياء جديدا. شكّل بيئة مواتية للتعبير ورفض الأوضاع المزرية، خاصة لشريحة الحراطين، التي وإن كانت تخلصت من العبودية التقليدية بشكل كبير، إلا أنها ظلت تعاني التهميش والإبعاد والإقصاء، ولم تنل المساواة التي كانت تطمح إليها، وظلت أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية في الحضيض. والإحصائيات التالية المبينة لجوانب الإقصاء والتهميش بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة خير شاهد على ذلك.

الفترة الزمنية	1960 1978	1978 1984	1984 2005	2005 2007	2007 2008 2012
الإدارة العمومية:					
الوزراء	0	0	2 أو 3 في كل حكومة	30/2	30/2
المستشارون في الرئاسة	0	1	2	2	1
المستشارون بالوزارة الأولى	0	0	0	0	1
السفراء	0	0	2	1	1

الأمناء العامون للوزارات	0	0	30/3	30/1	30/2
الولاة	0	1	13/1	13/1	13/1
الحكّام	1	1	53/2	53/2	53/2
البرلمان					151/10
العمد					15/216
القضاء:					
رؤساء المحاكم	0	0	0	1	1
كتاب الضبط الرئيسيون	0	0			171/5
كتاب الضبط	0	0	0	0	153/4
الموثقون	0	0	0	0	0
المنفذون	0	0	0	0	0
التعليم:					
المديرين الجهويين للتعليم	0	0	0	0	0
المفتشين المحليين	0	0	0	0	0
أساتذة التعليم العالي					300/20
طلبة التعليم العالي					أقل من 5% من مجموع طلبة التعليم العالي
الصحة:					
الأطباء	0	0	1	1	600\50
المديرين الجهويين للصحة	0	0	1	1	1
القطاع العسكري وشبه العسكري					
قيادة أركان الجيش الوطني	0	0	1	0	0
قيادة أركان الدرك الوطني	0	0	0	0	0
قيادة أركان الحرس الوطني	0	0	0	0	1
قادة المناطق العسكرية	0	1	2	0	0

الإدارة العامة للأمن الوطني	0	0	0	0	0
الإدارة الجهوية للأمن	0	0	0	0	0
مفوضيات الشرطة	0	0	0	0	140/10
رجال الأعمال					
البنوك والأعمال الكبرى					0.1%
الأوضاع الاجتماعية					
الفقر					%80 من مجموع الفقراء حراطين
العمالة الرثة:	أكثر من 90% من الحمالين وخدم المنازل والعمال اليدويين الممتهنين لأعمال شاقة و متدنية الأجر، هم من شريحة الحراطين.				
الأمية					%85 من الأميين حراطين.

جدول يبين تمثيل الحراطين في وظائف وقطاعات الدولة السيادية والحيوية من سنة 1960 حتى 2012.[112]

ينقل لنا هذا الجدول جانبا فقط من الصورة المأساوية للتهميش واللامساواة والإقصاء الذي يتعرض له الحراطين، فالإحصائيات المتعلقة بممارسة الرق التقليدي لا تزال غير موجودة على الرغم من إحصائيات غير رسمية تقدر أعداد الخاضعين للرق بعشرات الآلاف، حيث تقدر منظمة العفو الدولية والتقرير السنوي الصادر عن الخارجية الأميركية عن وضع حقوق الانسان في

[112] ميثاق من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للحراطين ضمن موريتانيا موحدة، عادلة ومتصالحة مع نفسها، ص 7 و8 و9 وكتاب أبيض حول ماضي وحاضر ومستقبل الحراطين في موريتانيا، 25.

موريتانيا، نسبة العبيد بنسبة 10% من مجموع الحراطين[113] الذين يناهز عددهم 1.7 مليون نسمة في موريتانيا.

من سياق تلك الوقائع انطلقت الموجة الجديدة من نضال الحراطين المدني، بشكل أكثر راديكالية ونضجا، وأكبر مردودية أيضا. خاصة مع ميلاد حركة إيرا المعروفة بمبادرة انبعاث الحركة الانعتاقية سنة 2008. وسنتناول في الفصل الثالث هذه الموجة الجديدة من النضال المدني وما أحدثته من موجات رد فعل، ومن انتعاش لحقل المجتمع المدني وللقضايا الحقوقية. مع محاولة تقييم النضال المدني الراهن للحراطين من خلال طيف متنوع من المنظمات الصاعدة المعنية بقضاياهم، واستشراف مآل هذه التجربة الفريدة من تمرد ونضال العبيد ضمن هياكل المجتمع المدني، في مواجهة الدولة، بهدف جعلها دولة لمواطنين، بعد أن كانت وما تزال إلى حد كبير، دولة لقبائل.

[113] انظر: منظمة العفو الدولية، تقرير "السيف مسلط على رقابنا: قمع النشطاء المجاهرين بانتقاد ممارسة التمييز والرق في موريتانيا"، مارس 2018، على الرابط:

https://www.amnesty.org/download/Documents/AFR3878122018ARABIC.PDF

الفصل الثالث:

الفعل المدني الاحتجاجي الراهن في مواجهة الدولة... الأنماط والأدوات والنتائج

"ولعل المجتمع المدني القادر على إحياء المدنية، يتطلب مستويات مرتفعة من الصراع السياسي على إدارة الدولة، بدلا من التركيز على السلوك الحميد و(الخطاب المدني)"[114].

[114] إهرنبرغ، **المجتمع المدني:** ***التاريخ النقدي للفكرة***، سبق ذكره، 468.

المبحث الأول: مجتمع مدني حيوي في مواجهة الدولة

مع أول انتقال ديمقراطي تشهده البلاد سنة 2007م عرفت موريتانيا حالة غير مسبوقة من الحريات، تُوّجت بمشاركة سياسية فاعلة للمعارضة السياسية، ومن بينها رموز شريحة الحراطين، الذين ترأّس أحدهم لأول مرة البرلمان الموريتاني. ومن فضاء هذا التحرير الذي شهده المجال السياسي والحقوقي، برزت إلى السطح موجة جديدة من العمل المدني الحيوي لشريحة الحراطين، قادته هذه المرة مبادرة انبعاث الحركة الانعتاقية المعروفة ب "إيرا". وعلى الرغم من الانقلاب العسكري الذي باغت أول انتقال ديمقراطي، أدّى إلى وصول رئيس مدني للحكم في أقل من سنة ونصف، إلا أن موجة الحراك الاحتجاجي الجديدة للحراطين لم تتراجع، بل تصاعدت وتيرتها على وقع "الحذر" من عودة الجيش إلى الحكم.

أولا حركة إيرا.. راديكالية الخطاب وفاعلية الاحتجاج

حركة إيرا، ليست بحركة حقوقية عادية، على النمط الذي شاهدناه مثلا في حركة الحُر، التي ظلت في سقف احتجاجي محدود إلى حد ما، فقد اخترقت الحركة الجديدة بخطابها ونمط احتجاجاتها كل مستويات الخطاب والاحتجاج السابقة عليها، واستطاعت في ظرف وجيز أن تُدوّل قضية الحراطين، وتفرض حضورها في أكثر من منصة دولية، من بينها الأمم المتحدة، التي منحت رئيس الحركة جائزتها لحقوق الانسان سنة 2014، والولايات المتحدة الأميركية التي منحت خارجيتها جائزتها السنوية لحقوق الانسان للحركة سنة 2016؛ في نفس الوقت الذي استطاعت فيه أيضا أن تجعل القضية، على مستوى الداخل الموريتاني، القضية الأولى. الأمر الذي أدى إلى تفعيل حقل المجتمع المدني، بانبعاث حراك حقوقي واعد على مستوى القضايا التي يتناولها وطبيعة تعامله معها.

هذا بالإضافة إلى تحقيق عدة مكاسب قانونية وسياسية للحراطين، لعل أهمها قانون تجريم الرق الصادر 2007م والقانون الصادر سنة 2014 الذي اعتبر الرق جريمة ضد الإنسانية، وأنشأ محاكم خاصة بقضايا الرق والعبودية، مع بعث عدة مؤسسات حكومية للترقية من أوضاع الأرقاء السابقين.

وفي المقابلة التي أجريتها مع رئيس الحركة بيرام ولد اعبيد، والتي حفّها الكثير من الحذر وتمّت بحضور ملأ من منتسبي الحركة، كان أول ما دار حوله النقاش هو مفهوم البحث، الذي أقوم به، عن الاحتجاج.

من حيث تعميم هذه الصفة على الحراك الحقوقي المدني، الذي تتقاطع العمل فيه عدة منظمات وحركات ليست بالضرورة احتجاجية حسب رئيس الحركة، الذي اعتبر أن الاحتجاج الحقيقي هو ذلك الذي يولد احتجاجا، وما عداه يمثل تمييعا للحراك الحقوقي المدني، بل واستهدافا للحراك الاحتجاجي الجاد[115] وفي ذلك محاولة من رئيس الحركة لتأكيد أن مبدأ فرادة حركته هو في احتجاجها الفريد من نوعه بالمقارنة مع تجارب النضال السابقة والراهنة، وإن كان ذلك التأكيد أيضا لا يخلو من شكل من أشكال مصادرة الاحتجاج وتفصيله على مقاس الحركة، واستبعاد الطيف الحركي الآخر من نيل "امتياز" هذه الصفة.

تعلل الحركة تأسيسها، بمجموعة من الأسباب، جانب منها يتعلق بوضعية الحراطين، والجانب الآخر باضمحلال الحراك الحقوقي للحراطين منذ منتصف التسعينيات. وفي هذا الإطار بالذات، تعتبر الحركة، أن الحراك الحقوقي الذي سبقها، مُني بفشل كبير، على مستوى خلق بؤرة

[115] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018.

مقاومة جماهيرية حقيقية، وفي تقديم طرح فكري وديني معارض، يحقق القطيعة مع قوالب التهميش والاستعباد القائمة. هذا فضلا عن الفشل في كسب الاعتراف والطابع الدولي المهم لشرعية أي كفاح حقوقي مدني. ولا تستثني الحركة من هذا الفشل أيّا من الحركات الحقوقية المدنية الوطنية منذ الحركة الوطنية الديمقراطية المعروفة بالكادحين مرورا بحركة الحُر وحركة قوات تحرير الأفارقة الموريتانيين المعروفة ب "افلام[116]" وصولا لمنظمة نجدة العبيد والحُر الجديد.[117]

هذا التقييم الذي خرجت به حركة إيرا عن تجربة الحركة الحقوقية الموريتانية – بما فيها الحركات المتمحضة للنضال عن حقوق الحراطين – يدفعنا إلى استنتاج أمرين اثنين، الأول منهما هو نكران الأبوة التاريخية، والثاني هو القطيعة مع أنماط الاحتجاج التي عرفها حراك الحركة الحقوقية المدنية التاريخي، واجتراح عمل احتجاجي جديد غير مسبوق.

الأمر الأول سيؤدي لمستوى من التنافر بين الحركة ورموز نضال الحركة الحقوقية المدنية التاريخيين، أما الأمر الثاني ففي الغالب سيؤدي لمواجهة حادة بينها والدولة والمجتمع، وأعني هنا بشكل رئيسي ما تسميه الحركة في أدبياتها "مجتمع الأسياد". وهذا يقودنا إلى الحديث عن بعض منطلقات هذه الحركة الفكرية، التي عبر عنها رئيس الحركة في مقابلتنا معه، بثنائية إيرا الفكرية وإيرا القيمية "من القيم".

تقوم الهوية الفكرية لمنظمة إيرا على ثلاث ركائز ومبادئ يتقاطع فيها المحلي مع العالمي، وهي على النحو التالي:

---

[116] حركة سياسية زنجية موريتانية؛ تأسست 1986 لرفع "الحيف" اللاحق بالزنوج الموريتانيين. اتهم النظام الموريتاني الحركة بتدبير انقلاب عسكري 1987 فقمعها بقوة طوال ربع قرن، ثم تحولت 2014 إلى حزب سياسي.

[117] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018.

1 تبني المنظومة الدولية لحقوق الانسـان، التي يعتبرها المجتمع الموريتاني التقليدي حسـب الحركة "غزوا يهوديا صليبيا للثقافة والعقيدة".

2 زيف صورة المجتمع الفاضل التي يدعيها المجتمع الموريتاني عن نفسه، فهو حسب الحركة مجتمع غير متكافئ ولا يوجد فيه إنصاف، بخلاف المنظومة الدولية لحقوق الانسان، التي تمثل نموذج قيم المجتمع الفاضل.

3 الموقف الرسمي للدولة الموريتانية من قضايا الحراطين الحقوقية، لا يختلف في شيء عن موقف المجتمع التقليدي، الذي تعتبره الحركة "مجتمعا جاهليا بامتياز"[118]

أما عن إيرا القيم فهي تتلخص حسـب الحركة في التعارض المطلق بينها وبين نموذج المجتمع المدني كارتابل[119] "الحقيبة" ولعل ذلك ما يفسـر موقفها النقدي الحاد من المنظمات التي تتقاطع معها في الدفاع عن حقوق الحراطين.

أهم شيء ميز حركة إيرا هو ثلاثية: خطابها، واحتجاجها الميداني، وقاعدتها الشعبية، وبالأخص الشبابية والأطر الذين اجتذبتهم في البداية قبل أن تعرف مسار الانسحابات، الذي أثّر شيئا ما على فاعليتها.

على مستوى الخطاب – وهنا نعني لغة الاحتجاج أساسا – فقد استند إلى نقد لاذع وبلغة ساخرة وأحيانا "مقذعة في النقد" لأوجه استغلال وتهميش الحراطين واستمرار ممارسات العبودية،

[118] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018.

[119] في فترة من عمر تجربة المنظمات غير الحكومية في موريتانيا تحولت تلك المنظمات إلى حقائب متجولة للاسـترزاق من دون أن تحوز على وجود واقعي وفاعل. وكانت تلك لوثة المنظمات غير الحكومية التي جعلت المجتمع المدني مثار الشكوك والهواجس والابتذال والتحقير حتى. انظر بهذا الصدد حول انتشار هذه الظاهرة في جمعيات المجتمع المدني الموريتاني: محمد يحي حسني، ***الجمعيات والفقر في موريتانيا: دراسة في الأدوار التنموية للجمعيات في العاصمة نواكشوط***، (برلين: نور للنشر، 2015).

ويبدو أن تلك اللغة – التي اســتندت إلى خطاب عاطفي وعقلاني معا – اســتهدفت بالأســاس وعي الحراطين وتثويرهم على أوضــاع الإقصــاء التي يتعرضــون لها، والتي يتصــورونها إما قدرا، أو أعمالا شـرعية خاصـة في ممارسـة الرق عليهم. وبالفعل نجح ذلك الخطاب – القائم على كشـف تناقضـات واختلالات علاقات القوة بين الفئات – في اسـتقطاب تأييد واسـع داخليا[120]. مع كسـر حالة الجمود التي اعترت نضـال الحراطين الحقوقي والسـياسي، وأكسـب القضـية بعدا دوليا، حُرمت منه، بعد أن نجح النظام السـياسي لمعاوية ولد الطائع في غلق باب النقد الدولي لممارسـاته العنصـرية، بعد تطبيع العلاقات مع إسـرائيل وفتح سـفارة لها في العاصـمة نواكشـوط، وعدم السـماح – وهذا في رأيي أهم – للنشـطاء الحقوقيين والمنظمات الحقوقية الدولية والإقليمية وحتى الوطنية، بالعمل على قضـايا الإرث الإنساني، ومنها العبودية والمسألة العرقية والشرائحية، التي كانت خطا أحمر بالنسبة له.

وقد كانت إحدى الجهات المحبّذة لدى خطاب إيرا، وركزت عليها بشــكل مكثّف، هي جهة النصـوص الدينية و"اسـتغلالها" حسـب الحركة لتبرير الاسـتعباد في موريتانيا والتهميش الواقع على الحراطين، وفي هذا الإطار لم تدخر الحركة جهدا في نقض أسس تلك التصورات، معتبرة أن المجتمع الاستعبادي قام بأسلمة الظلم وإضفاء طابع القداسة عليه[121] وهو الأمر الذي رسّخ في وعي العبيد والحراطين مشــروعية ممارســات الظلم والقهر والعبودية التي خضــعوا لها، ولذلك كان لزاما على الحركة تشـييد خطاب ديني جديد، والعمل على تقويض القداسـة المصـبوغة على الظلم وممارسـات

[120] يمكن الرجوع لمجموعة الخطابات التالية كنماذج:
https://www.youtube.com/watch?v=uj_vLz4V9lw
https://www.youtube.com/watch?v=hrgNIPNCJBM
https://www.youtube.com/watch?v=0N4RymyhqxI
https://www.youtube.com/watch?v=HwPw84k0LC4
https://www.youtube.com/watch?v=fpylklUiMSc

[121] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018.

التهميش، وفي هذا الإطار جاءت حركتها الاحتجاجية اللافتة للانتباه بحرق كتب فقهية في 27 نيسان/ ابريل سنة 2012م اعتبرتها المسؤولة عن تبرير ممارسة العبودية على الحراطين. وقد قاد ذلك الفعل الاحتجاجي إلى موجة كبيرة من تجييش الشـــارع ضـــد الحركة، فخرج رئيس الدولة محمد ولد عبد العزيز – بعد مسـيرة جابت شـوارع العاصـمة نواكشـوط وتوقفت عند القصـر الرئاسـي – معلنا في جمهور المحتجين عزم حكومته تطبيق الشـــريعة فيمن اعتبرهم مرتدين، وخرجت قبل ذلك وبعده عدة "فتاوى" تكفير لرئيس الحركة والقائمين معه على حرق الكتب، رغم تصـــريحهم بأنهم أقدموا على حرق الكتب تأويلا لا كفرا، وأن تاريخ الإسـلام مليء بحوادث مشـابهة، أُحرقت فيها كتب الفقه. وفعلا زُجَ برئيس الحركة وعدد من منتسبيها في السجن – على خلفية ذلك الحدث – وحوكموا بتهمة الردة والإساءة لمقدسات وقيم المجتمع، لكن بفعل التضامن الدولي مع الحركة ورئيسها، تم إطلاق سـراح المعتقلين بعد مضـي خمسـة أشـهر على حبسـهم ومحاكمتهم. لكن للمفارقة تولّد عن ذلك الحدث مراجعات فقهية كثيرة بشأن العبودية، توصّلت إحداها إلى بطلان الأساس الشرعي للرق في موريتانيا ماضـــيا وحاضـــرا. واعتبار، أي رق قائم حاليا، غير شـــرعي دينيا[122]. وحتى بعض أكثر المؤســـســـات "تقليدية" والتصـــاقا بالدولة مثل "رابطة الأئمة والعلماء الموريتانيين" أصـــدرت فتوى فقهية تحرم ممارســـات الرق في موريتانيا، لكن من دون أن تتحدث عن بطلان أســـاســـه التاريخي، باعتبار البلاد لم تشـــهد "فتحا جهاديا" وإنما دخلها العرب بعد توطن الإســـلام فيها قبل دخولهم بقرون.

---

[122] يمكن مراجعة الفتوى المذكورة على الرابط أدناه:

http://tawary.com/spip.php?article23941

كما يمكن مراجعة بعض ردود وإشادات المنظمات الحقوقية بها على الرابط التالي:

http://arc.alakhbar.info/index.php/news/15188-2016-04-09-20-50-19.html

أما على صـــعيد النقد الاجتماعي للمجتمع في عدم اســـتيعابه لمطالب ومأســـاة الحراطين ومعاناتهم، فقد اعتبرت الحركة أن ذلك عائد إلى الامتيازات التي فعلت مفعول المخدّر في الفئات المهيمنة تقليديا، تلك الفئات التي "تستلقي – حسب رئيس الحركة – بأجسادها الثقيلة على فراش ناعم من حقوق المظلومين[123]"

لم تكتفِ الحركة بذلك الخطاب الراديكالي – الذي اعتبرته ضـــرورة لإســـماع صـــوت أنين المظلومين – بل تجاوزته إلى الميدان، فسيّرت المظاهرات الاحتجاجية، وقوافل التضـامن، التي كانت أشـهرها قافلة ضـد العبودية العقارية. وفي كل تلك الاحتجاجات ووجهت بقمع بوليسـي عنيف، أدى لجرح العشرات من أعضائها وسجنهم وتعرضهم للتعذيب وفق تقارير منظمات دولية متعددة آخرها تقرير منظمة العفو الدولية، الذي أشرنا إليه آنفا.

ومن أهم المواجهات، التي واجهت فيها الحركة الدولة بشـــكل مباشـــر، المحاكمة التي جرت وقائعها في مدينة روصـو الموريتانية في نوفمبر سـنة 2014م على خلفية تنظيم ومشـاركة الحركة في قافلة ضد العبودية العقارية[124]، والتي على إثرها سجن رئيس الحركة وعدد من قادتها لمدة سنتين، بتهم "التجمهر، والتحريض عليه، وعصـيان القوة العمومية، والاعتداء عليها، واسـتغلال منظمة غير مرخصـة" لكن رئيس الحركة في معرض إجابته على التهم الموجهة له ولحركته قال " إن هذه ليسـت هي تهمـه الحقيقيـة، لأن الـدولـة لا يمكن أن تواجهـه بتهمتـه الحقيقيـة التي هي محـاربـة العبوديـة، ورفضـــه لأن يباع أو يشـــترى" وفي معرض حديثهم عن الكيدية في اعتقالهم قال نائب الحركة إنه تم اسـتهداف الحركة وقادتها من بين 7 منظمات أخرى شـاركت في القافلة. ومن الأمور اللافتة للانتباه

[123] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ 26 فبراير 2018.

[124] تعني الحركة بالعبودية العقارية: امتلاك بعض الأسر والشخصيات للمناطق الزراعية التي يقطنها ويستغلها بعض المزارعين من الحراطين، ويتوارثونها أبا عن جد، واستغلال هذه الأسر لجهودهم نهاية كل حصاد زراعي، وترك الفتات لهم ليعتاشوا عليه في انتظار موسم زراعي آخر.

في المحاكمة أيضا كانت حجم التضامن المدني الحقوقي والشعبي مع المعتقلين، حيث استمرت طيلة أيام المحاكمة فعاليات التجمهر المساندة لهم والتي استدعت وجودا أمنيا مكثفا بجوار المحكمة طيلة أيام المحاكمة قبل الحكم على المعتقلين وترحيلهم إلى سجن مدينة ألاكْ[125]. وقد أرادت الدولة من سجن قادة الحراك الحقوقي، التحطيم النفسي لهم وممارسة التهديد والوعيد عليهم، لكنها غفلت عن أن "السجن – كما يقول أحد القادة المعتقلون – هو أكبر هِبة ومساعدة تقدّم للحقوقي"[126]

لكن أبرز التوترات التي أثارتها الحركة، وجعلتها في مرمى سهام الدولة، هو طموحها السياسي، الذي هو محل إشكال، سيتطور لاحقا إلى أحد أسباب انسحاب قادة كثر منها، حيث تعتبر الحركة أن "الوصول إلى السلطة والتمكن منها هدف عند إيرا وغاية لديها" ولذلك حاولت ترخيص حزب سياسي في إبريل 2013م حمل اسم الحزب الراديكالي من أجل عمل شامل "الرّكْ" لكن الدولة رفضت لها ذلك المطلب كما رفضت ترخيص الحركة نفسها بدعوى قيامهما على أساس فئوي. وهو ما طعنت فيه الحركة لدى الدائرة الإدارية للمحكمة العليا بعد أن استأنفت القرار عند وزير الداخلية ولم تتلقى ردا عليه، وهو نفس الموقف الذي تعاملت به المحكمة مع طعن الحركة.

لا تجد الحركة – عقدة – في طموحها السياسي، معتبرة على لسان رئيسها أن "الفصل بين الحقوقي والسياسي فرية موريتانية[127]" وأن دفعها نحو الاختصاص في المجال الحقوقي لوحده

---

[125] يمكن الاطلاع على مجريات المحاكمة وأسئلتها وأجوبة المعتقلين بالتسلسل الزمني على الرابطين:

http://rimtoday.net/?q=node/3055

http://arc.alakhbar.info/index.php/news/7396-2014-12-25-21-38-19.html

[126] مقابلة مع إبراهيم بلال رمضان نائب رئيس حركة إيرا سابقا ورئيس هيئة الساحل للدفاع عن حقوق الانسان ودعم التعليم حاليا، نواكشوط بتاريخ 24 فبراير 2018.

[127] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018.

والتخلي عن فكرة دمج الحقوقي بالسياسي، هو دفع لها إلى الميوعة النضالية من جهة وإلى فقدان حراك الحراطين المدني وزنه وفاعليته، مسترشدة بنموذج حركة الحُر، التي ما إن اندفعت نحو التخصصية، حتى تفككت. إذ لم تساعد التخصصية، كما كان متوقعا لها، على ربط الحراطين ببعضهم، بل على العكس أدت إلى "تناحر" بين جناح الحركة النقابي والسياسي والحقوقي. وبالتالي فإيرا، بحكم تلك التجربة التاريخية، لن تعمل على تكرير الخطأ مرة أخرى حسب رئيسها[128]. ولعل أحد الأسباب المفسرة لهذا التشبث بالبعد السياسي، في تشكيلة حركة الحقوق المدنية، مرده بشكل أساسي، التجارب الحزبية للنشطاء القائمين على الحراك، التي تمتد في متوسطها، إلى عقدين من الزمن.

هذا مع العلم أن الحركة تتمتع بعلاقات في الغرب واسعة وتمتلك عدة ممثليات في أهم الدول الغربية، ولم يمنعها طموحها السياسي، من نيل جوائز دولية ومراكمة رأس مال علائقي دولي مهم في إحراج الدولة والقدرة على مواجهتها، حتى تتحقق مطالب إنصاف الحراطين[129]

ثانيا: التخصصية من جديد و"تطهير" الحقوقي من "لوثة" السياسي

كانت سنة 1995م، التي عرفت تأسيس منظمة نجدة العبيد، هي التاريخ الفعلي لميلاد فكرة العمل الحقوقي المؤسسي القائم على الفصل بين ما هو حقوقي وما هو سياسي. وكان ذلك بالفعل

[128] مقابلة مع رئيس حركة إيرا بيرام ولد اعبيد، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018..

[129] نفس المقابلة.

خيارا لحركة الحُر بعد فشـــل محاولاتها دمج طموحاتها الســـياســـية من جهة وتدخلاتها الحقوقية لصالح الأرقاء من جهة أخرى. [130]

كما أن: الاتهام الجاهز من الدولة لحركة الحقوق المدنية، بأنها تســتغل الرق والقضـــايا الحقوقية لأغراض سياسية؛ ودَفْع بعض الداعمين الدوليين، للنشطاء المدنيين من الحراطين، نحو التخلي عن الطموح السياسي والتفرغ للمسألة الحقوقية، كانا دافعين إلى التوصل لتلك القناعة لدى الجيل الأول من آباء الحركة الحقوقية، والجيل الثاني منها الذي يمثله، حاليا، نائب رئيس حركة إيرا الســابق إبراهيم بلال رمظان. الذي صــرّح لنا في المقابلة التي أجريت معه، بأن مســؤولا ســاميا في الخارجية الأميركية التقاه هو ورئيس الحركة، اقترح عليهما أن تتخلى حركة إيرا عن طموحها السياسي، وذلك مقابل الدعم. وهذا يقودنا إلى اســتنتاج هام يتعلق بالتمويل وتأثيره على مســارات حركة الحقوق المدنية الموريتانية. ففي هذه الحالة كان متغير التمويل ذا أهمية كبيرة في تعديل مسار الحراك الحقوقي للحراطين ليكون "مدنيا" أكثر، بمعنى التّخفُّف من السياسة والابتعاد عنها، وبعبارة أخرى الميل نحو التعاون مع الدولة وتخفيق مســتوى المواجهة والصــدام معها، ولعل ذلك ما تجلى في عنوان عريض ألقى به رئيس حركة إيرا أثناء المقابلة التي أجريتها معه، ألا وهو "الانتقال من الخطاب إلى البرنامج" الذي عنى من ضــمن أشــياء أخرى الاســتعداد للمســاومة والمقايضة، التي تجسدت عبر السماح لرئيس الحركة بالترشح لانتخابات 2014 الرئاسية، وتمكين الحركة من المنافســة في الاســتحقاقات الانتخابية القادمة لعام 2019، وكان ذلك بالضــرورة على حساب خطاب الحركة، الذي عرف تراجعا كبيرا عن مستواه منذ تلك الفترة.

[130] في المقابلة التي قمنا بها مع نائب رئيس حركة إيرا سابقا إبراهيم بلال رمظان صرّح بأن مسؤولا كبيرا في الخارجية الأميركية طلب منهم ذلك بوضوح، مشيرا بذلك إلى أن تعامل الولايات المتحدة معهم سيكون أسهل فقط حال أصبحوا مجتمعا مدنيا بلا طموح سياسي، لأن الإدارة الأميركية لا تدعم الطموح السياسي للأشخاص بل القضايا الحقوقية الإنسانية العادلة.

مثّلت "هيئة الساحل للدفاع عن حقوق الانسان ودعم التعليم" التي أسسها نائب الرئيس السابق لإيرا نموذجا لهذا التوجه، بتبنيها القضايا الحقوقية فقط، مع التركيز على تطوير تعليم أبناء الحراطين، باعتبار التعليم هو البوابة الرئيسية التي ستمكن الحراطين من تغيير أوضاعهم، وهي بذلك ترى أنها تجسد نقلة من العمل الحركي "السلبي" إلى العمل الجمعي الإيجابي القائم على مساعدة الضحايا أنفسهم، فالاستفادة تاريخيا كانت للقيادة في إطار النضال الحقوقي.[131]

تعتبر منظمة الساحل – الحاصلة على الترخيص القانوني – أن تخطي الأزمات الحقيقية للحراطين لن يتحقق إلا في الوقت الذي يكون فيه للحراطين "ضباط سامون، ورجال أعمال وقضاة...الخ" ومن دون توفر هذه الحاضنة لن يكون هنالك معنى لرئيس جمهورية حرطاني، وبالتالي اتخذت المنظمة موقفا باتا بعدم الخوض في السياسة، والتركيز في المقابل على التّمدرس، الذي يقف أكبر عائق أمام مطامح الحراطين.

ومنذ 1995م اتخذت منظمة نجدة العبيد خيارا مشابها، لكن مع التركيز على خلق مشاريع تنموية وتوفير تمويلات صغيرة، ومساندة ضحايا الرق ومآزرتهم قانونيا في المحاكم لنيل حقوقهم. وقد حققت المنظمة – التي نالت الترخيص أيضا 2005 – الكثير من النتائج على تلك الأصعدة بفعل علاقاتها الواسعة والتمويلات التي تتلقاها من عدة جهات دولية.

ومنذ 2005 أيضا دخل الإسلاميون على خط قضايا الحراطين فأسسوا عدة منظمات تنموية وخيرية، يترأسها حراطين في الغالب، قائمة على الإسناد التنموي للحراطين، نتيجة عدة أسباب منها الرهان السياسي على الحراطين، الذين يشكلون غالبية سكانية. وفي هذا الإطار أسسوا منظمة

[131] مقابلة مع إبراهيم بلال رمضان رئيس هيئة الساحل للدفاع عن حقوق الانسان ودعم التعليم حاليا، نواكشوط بتاريخ 24 فبراير 2018.

النور، التي توفر كفالات للأيتام وتمويلات صـغيرة للأرامل، ومؤخرا أطلقوا منظمة حقوقية جديدة متمحضـة للعمل الحقوقي هي منظمة بيت الحرية، التي تضـطلع بالإضـافة لعملها الحقوقي بمهمة أخرى تتمثل فيما أسماه رئيسها "تصحيح الرؤية الشرعية في العبودية من الناحية الفقهية، بمعنى آخر مقاربة العمل الحقوقي فقهيا بتوجه إسلامي[132]"

كما تندرج أيضـا في هذا التوجه مبادرتان أخريتان، إحداهما جماهيرية واسـعة هي مبادرة ميثاق الحراطين للحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو عبارة عن حركة حقوق مدنية جماهيرية مكوّنة من طيف سـياسـي وأثني وعرقي متعدد، مهمتها حشـد الدعم الوطني لقضـية الحراطين وجعلها هما مشتركا وطنيا. وتدعو هذه المبادرة إلى "تأسيس عقد اجتماعي جديد، مُؤَسّس على قاعدة الانتماء المشـترك لأمة موحدة، وهو ما تفتقر إليه الدولة الموريتانية حاليا، التي ما يزال الحراطين فيها مواطنين من درجة ثانية"[133] كما تدعو أيضـا إلى إعادة تأسـيس الجمهورية على قاعدة التقاسم الحقيقي للسلطة والثروة بين أبناء البلد. وتُسَيِّر هذه المبادرة سنويا مسيرة كبرى تجوب العاصمة نواكشوط في التاسع والعشرين من إبريل كل سنة.

أما المبادرة الثانية فتتمثل في منتدى الأواصـر، الذي يقوم عليه جيل شـبابي متنوع، بمثابة مجموعة تفكير، تعمل على تقديم تشـخيصـات فكرية للقضـايا المطروحة للحراطين، وللكيانات المدنية والسياسية التي خاضوا من خلالها تجربة نضالهم السياسي المدني.

هذا النمط من الحراك المدني هو وجه من أوجه تمهين المجتمع المدني الموريتاني، بمعنى محاولة ربطه بمجالات عمل محددة، لا يتجاوزها إلى ما سواها، ويبدو أنه المرغوب من طرف الدولة،

[132] مقابلة مع رئيس منظمة بيت الحرية المعلوم ولد المعلوم، نواكشوط بتاريخ، 26 فبراير 2018.

[133] ميثاق من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للحراطين، الوثيقة التأسيسية، نواكشوط، 2013، بحوزة الباحث.

فمعظم المنظمات المذكورة آنفا مرخصة قانونيا، وإن كانت تتعرض لبعض المضايقة في عملها، الذي لا يرقى بالتأكيد لمستوى المضايقة الذي تتعرض له حركة مثل إيرا بخطها الذي يدمج الحقوقي بالسياسي ويشتبك مع الدولة. ولسنا في وارد المقارنة بين هذين النمطين، لكن وجود هذا النمط الأخير ومقبوليته، على الرغم من مطالبه العالية السقف في بعض الأحيان، هو نتيجة من نتائج المكتسبات التي فرضها خطاب واحتجاج الحراك المدني الراديكالي.

المبحث الثاني: الدولة من جديد بالمرصاد

أولا استراتيجية التفكيك والاستهداف الموازي:

يمكن القول إن الدولة كانت بالمرصاد لنشاط الحراطين السياسي والحقوقي منذ اللحظة الأولى التي انطلق فيها العمل الحركي المنظم للحراطين. وتجلى ذلك عبر منع الرخص القانونية عن مختلف الكيانات المدنية والسياسية، التي حاولوا ترخيصها. وبالإمكان الحديث عن استراتيجيتين رئيسيتين ميّزتا مجابهة الدولة للعمل المدني الاحتجاجي للحراطين. الأولى هي استراتيجية الدمج أو التفكيك والملاحقة القانونية والأمنية، والثانية هي استراتيجية الاستهداف الموازي، القائمة على خلق منظمات حقوقية موازية، يُنصّب على رأسها أحد الحراطين، وتكون مهمتها استهداف الحراك الاحتجاجي عبر عدة وسائل أهمها: اتهامه باستغلال القضايا الحقوقية لمصالح شخصية أو جهات أجنبية، وملاحقة ذلك الحراك الاحتجاجي في المحافل الدولية لتفنيده واتهام المتصدرين لحشد الدعم الدولي لقضايا الحراطين الحقوقية، بالكذب. وذلك بدعم من الدولة، التي حرصت مؤخرا على جعل ممثليها في معظم المنابر الدولية الأممية الحقوقية حراطين. وفي هذا الإطار نذكر على سبيل المثال أن ممثل موريتانيا لدى اللجنة الدولية لحقوق الانسان في جنيف من الحراطين،

والأمين العام للجنة الوطنية لحقوق الانسـان من الحراطين كذلك. ومهمة هؤلاء هي النكران الدائم لكل ما يقوله الحراك المدني الاحتجاجي المعارض للدولة، باعتبارها راعية لممارسات التمييز والتهميش الواقع على الحراطين.

أما اسـتراتيجية التفكيك، فهي قائمة أسـاسـا على لعب الدولة على الاختلافات المناطقية الجهوية للحراطين وأحيانا الاختلافات الفكرية والاجتماعية، من أجل إحداث انشـقاقات داخلية، تُحوّل رفقاء الأمس إلى أعداء، وقد حصـل ذلك مع أهم حركتين حقوقيتين مدنيتين هما حركة الحر وحركة إيرا، حيث نجحت الدولة في سـحب قادة تاريخيين للحر من الحركة منهم على سـبيل المثال بيجل ولد همّيد الذي أصـبح وزيرا للمالية في عهد حكم معاوية ولد الطائع والصـغير ولد امبارك الذي أصـبح أول رئيس حكومة من الحراطين في نفس العهد، بالإضـافة إلى بلال ولد ورزك الذي أصبح سـفيرا. وقد أدى ذلك التقارب مع الدولة – التي اسـتطاعت بوسـائل متعددة "خطف" بعض الرموز، ومنهم رئيس الحركة ورمزها التاريخي مسـعود ولد بلخير، بتحالفه مع الناصـريين – إلى انسـحاب رموز آخرين مثل عمر ولد يالي والسـاموري ولد بيّ وبوبكر مسـعود ومحمد ولد بربص من حركة الحُر، مما أدى عمليا إلى إصـدار وثيقة وفاة الحركة، التي يحاول الآن بعض شـباب الحراطين بزعامة الساموري ولد بيّ إحياءها من جديد تحت مسمى "الحُر الجديد".

نتيجة لذلك، يشـدد بعض النشـطاء على أمر مفاده أن الدولة ترفض للحراطين أن يكونوا حراطين[134]، بمعنى أن ينسـلخوا من "التبعية" للبيضـان، وذلك في مقابل الاعتراف لهم بالحقوق والمشاركة السياسية. وهذا "الابتزاز" أو المقايضة ليست من طرف الدولة فقط، بل من طرف الزنوج

[134] مقابلة مع إبراهيم بلال رمظان، بتاريخ 26 فبراير 2018.

الأفارقة الذين يُغرون الحراطين بشيء آخر هو العلاقات الخارجية مقابل أن يعتبروا أنفسهم جزءً من قضية اضطهاد السود في موريتانيا، في المنابر الدولية، التي يتم توصيلهم إليها، من خلال السود الموريتانيين[135] ومن هنا تبرز مأساوية وضع الحراطين في الفشل أن يكونوا حراطين دون تذويبهم في مكون آخر، وفي مرحلة سابقة من عمر نضال الحراطين كان بوبكر ولد مسعود رئيس منظمة نجدة العبيد يقول بأن "لونه ليس هوية سياسية" في محاولة "يائسة" حينها للتمايز عن البيضان والزنوج الأفارقة في آن واحد.

ثانيا الانتهاكات وسيف القانون

بالموازاة مع الاستراتيجيات السابقة، اعتمدت الدولة في مواجهة الحراك المدني، على استخدام العنف، الذي تحتكر استخدامه بقوة القانون، وذلك من خلال القمع الأمني للاحتجاجات، واعتقال النشطاء وإخضاعهم للتعذيب البدني والنفسي، وذلك من أجل انتزاع شأفة تمرد الحراطين بالصورة التي شاهدناه بها مع حركة الحر وحركة إيرا. وسنعتمد بالأساس ههنا على المعطيات التي قدّمتها منظمة العفو الدولية بشأن قمع الحراك الحقوقي في موريتانيا بشتى أنواع العنف المادي والمعنوي، بالحرمان من الحق في الترخيص القانوني للمنظمات أولا ومنع ممارسة الحق في الاحتجاج ثانيا وممارسة الاعتقال التعسفي والاستنطاق تحت التعذيب ثالثا.

في سنة 2014م لوحدها وثقت منظمة العفو الدولية اعتقال 63 من أعضاء حركة إيرا، حُكم على ما لا يقل عن 15 منهم بالحبس، عقب محاكمات، وصفتها منظمة العفو الدولية بالجائرة، انتزعت فيها الاعترافات تحت التعذيب[136]. كما وثقت منظمة العفو الدولية 20 بلاغا من بلاغات

[135] نتيجة لهجرة الكثير من رموز حراك الزنوج إلى أوروبا في فترة مبكرة استحوذوا على معظم العلاقات بالمنظمات الدولية.

[136] منظمة العفو الدولية، تقرير "السيف مسلط على رقابنا: قمع النشطاء المجاهرين بانتقاد ممارسة التمييز والرق في موريتانيا"، مارس 2018، 8.

الحظر والتفريق بالقوة مورست ضد منظمات حقوقية، وسجّلت 43 حالة من حالات منع الترخيص القانوني ومزاولة العمل الحقوقي، في إشارة لافتة إلى مواجهة الدولة لنمط معين من المجتمع المدني، يتميز بموقفه النقدي الاحتجاجي من شكل الحكم القائم في موريتانيا، ومن رعايتها للامساواة والممارسات التمييزية.

وهنا لا بد من الحديث عن القانون المنظم للمجتمع المدني في توظيفاته السياسية من جهة وفي تنميطه للمجتمع المدني، بإفقاده وظائفه الاحتجاجية والنقدية عندما يتعلق الأمر بموقفه من شكل الحكم أو بإسناد قضايا حقوقية بمطالب سياسية من جهة أخرى. ولا شك عندنا أن هذا التنميط لفكرة المجتمع المدني مستورد، من تحديدات الدولة الليبرالية الحالية للمجتمع المدني. لكن ذلك لم يحدث في سياق الدولة الغربية – وفق ما رأينا – إلا بعد مسار طويل من التمايزات والتمفصلات لم يفقد فيها المجتمع المدني وظيفته الديمقراطية لكنه فقد وظيفته السياسية أو تخلى عنها لصالح الأحزاب، لكن في سياق الدول ذات الأنظمة السلطوية جرى استيراد ذلك التحديد للمجتمع المدني، مع إضافة تقييدات قانونية جعلت المجتمع المدني في كثير من المجتمعات الإفريقية والعربية، ومنها موريتانيا، عامل إجهاض للسياسة والديمقراطية معا. والقانون الموريتاني المنظم لجمعيات المجتمع المدني في صيغه المتعددة مليء بتلك التقييدات التي تفرغ المجتمع المدني من محتواه وحقيقته الديمقراطية ووظيفته النقدية، ولا نعني بذلك أن كل منظمات المجتمع المدني مطالبة بأن تتخذ شكلا واحدا، لكن محاولة تطويعها لنمط غير مناسب لقطاع عريض من المجتمع المدني، هو تجني على إرادة جزء من الناس، ومصادرة لحريتهم في التنظم ضمن أطر المجتمع المدني.

https://www.amnesty.org/download/Documents/AFR3878122018ARABIC.PDF

فبموجب قانون الجمعيات والمنظمات غير الحكومية الموريتاني فإن أي "جمعية تحدث تأثيرا غير مرغوب على أذهان الناس أو تشوه صورة البلد" تمنع من نيل الترخيص القانوني. وفي مشروع قانون الجمعيات الجديد المعروض على البرلمان منذ 2015 فإن الدولة تعطي للسلطة الإدارية الحق في "حلّ أي جمعية دون رقابة قضائية إذا قامت بأي نشاط سياسي بما في ذلك محاولة الوصول إلى السلطة أو تشكيل تحالف مع حزب سياسي" وانطلاقا من ذلك الوضع صرّح خبراء من الأمم المتحدة بأن "الحكومة الموريتانية معادية لمجموعات المجتمع المدني، التي تنتقد سياساتها، ولا سيما إيرا التي تتعاون مع مؤسسات الأمم المتحدة لمكافحة الرق والتمييز في موريتانيا"[137]. بل حتى أن منظمات مرخصة، مثل منظمة نجدة العبيد، تعرضت لمضايقات كثيرة في عملها كان آخرها 2017 عندما أبلغت من السلطات الإقليمية بأن عملها في مناطق شرقية من موريتانيا مثل مدينة النعمة وباسكنو غير مأذون به[138]" وهو ما يعني وضع قيود على عملها رغم نيلها الرخصة القانونية.

بالمحصلة فإن الدولة الموريتانية تحاصر المجتمع المدني ذا الطابع الاحتجاجي الجاد، الذي يلفت الأنظار إلى قضايا تطعن في مدنية الدولة ومساواتها للمواطنين.

المبحث الثالث: أعطاب الحراك المدني الداخلية.. ترميز الشخوص والسلطوية الداخلية

بقدر ما عانى حراك الحراطين المدني من عوامل إجهاض خارجية بقدر ما عانى أيضا من عوامل كبح داخلية، أثرت في فاعليته من ناحية، وقدرته على حشد الجهود وتوحيدها في عمل مدني مشترك خاصة على مستوى النخب. وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن إقصاء داخلي بين الحراطين أنفسهم، عن طريق التفرد بالرأي وعدم القبول بالتعددية أو عدم القدرة على إدارة التعدد داخل

[137] منظمة العفو الدولية، تقرير "السيف مسلط على رقابنا: قمع النشطاء المجاهرين بانتقاد ممارسة التمييز والرق في موريتانيا"، مارس 2018، 39.

[138] نفس المصدر.

الكيان الواحد، وهو ما يتناقض وقيم المجتمع المدني القائم على التشاركية وتذويب نزعات السلطوية والحرص على أقل قدر من مركزية العمل أحرى احتكاره أو اختصاره في شخص واحد.

وبالفعل فإن أحد أهم الأسباب التي أدت مثلا إلى تفكيك حركة الحر كان متمثلا في الصراع على الرمزية والقيادة، وهو الصراع الذي نجد صداه حاليا يتردد في سجالات من قبيل: من هو مؤسس الحركة وصاحب فكرتها؟ ومن كان سببا في تصدعها واختطافها لاحقا؟ وهذه الأسئلة كانت تعبيرا عن ذلك التوتر الداخلي حين أصبح رئيس الحركة، يغطي المشهد بحضوره، من دون باقي رفقائه، وهي مرحلة ما يمكن أن نطلق عليه "صناعة الرمز" الذي تختصر القضية في شخصه. كانت مثل هذه المركزية عامل تفتيت لحركة الحر الأم.

ونفس الشيء تسرب أيضا إلى حركة إيرا، بعد انسحاب كثير من قادتها من بينهم نائب رئيس الحركة، الذي أسس منظمة جديدة، والناطق الإعلامي باسمها ونائب رئيسها الثاني ومهندس علاقاتها في أميركا وفرنسا عابدين ولد مرزوك. حيث أعاد كثير منهم الانسحاب من الحركة إلى شخصنة القضية في رمز واحد والضيق بالآراء المخالفة[139]. ينضاف إلى ذلك أيضا، التبخيس المتبادل، بين هياكل الحراك المدني المتعددة، حيث تعتبر كل حركة أو منظمة، عمل المنظمة أو الحركة الأخرى محاولة لسحب البساط من تحتها.

كانت تلك بعض العوائق الداخلية، التي تنخر من الداخل حراك الحراطين المدني، وهو ما انعكس سلبا على مستوى فاعليته، نتيجة للتشظي الحاصل في وبين أطرافه المختلفة؛ وانعدام التعاون فيما بينها، رغم تبني نفس القضية.

[139] مقابلة مع إبراهيم بلال رمضان نائب رئيس حركة إيرا سابقا، نواكشوط بتاريخ 26 فبراير 2018، ومقابلة أخرى مع عبيد إميجن رئيس منتدى الأواصر وعضو سابق في إيرا، نواكشوط بتاريخ 26 فبراير 2018.

الخاتمة

الخاتمة:

حاولت في هذا البحث القيام بمهمتين مزدوجتين، تمثلت الأولى في محاولة تحرير مفهوم المجتمع المدني من الصورة النمطية التي ألصقت به كمفهوم محايد إزاء كل ما هو سياسي، بل وتحديده كنطاق معاد لكل ما هو سياسي، وبدحض هذا المنظور السلبي للمجتمع المدني تمكنّا من القيام بأمرين اثنين: أولهما إعادة تفعيل مفهوم المجتمع المدني في قراءة السيرورات الاحتجاجية من جهة، وثانيهما إعادة بعض وظائفه النقدية والديمقراطية إليه من جهة ثانية بعد أن فقدها مذ تحدد كواقعة لا سياسية. وبذلك نكون قد أسهمنا في إعادة الاعتبار إليه في درس العلوم السياسية التي أهملته في مرحلة مبكرة من عمر التخصص بسبب السلبية التي اتسم بها إزاء السياسة.

أما المهمة الثانية التي سعينا إلى القيام بها فتمثلت في تشخيص حالة حركة الحقوق المدنية للحراطين في موريتانيا. تلك الحركة التي خاضت نضالاتها الحقوقية والسياسية من خلال أُطر وتنظيمات المجتمع المدني. في مفارقة ذات دلالة كبيرة من وجهة نظرنا، خاصة عندما يكون الفعل الاحتجاجي موجها ضد الدولة، وضد نظام اجتماعي ما قبل مدني؛ وعندما يكون السياق هو سياق دولة تتبنى مفهوما قانونيا ضيقا للمجتمع المدني، وتبرر تشريعاتها حظر ومصادرة وقمع حريات التنظم في المجتمع المدني عندما تخترق سياج التنميطات القانونية للفعل المدني والاحتجاجي.

لقد كان الإشكال النظري والتطبيقي في هذا البحث يدور حول مسألة حضور "السياسي" في "الحقوقي" وبعبارة أخرى التوترات الناجمة عن الدمج بينهما في التشكيلات المسمّاة بالمجتمع المدني، في ظل سياق رافض لذلك، بدعوى التعارض بين العمل الحقوقي المدني والعمل السياسي. وتلك هي الفكرة السائدة عن المجتمع المدني حاليا، والتي تتبناها معظم الدول. ومن بينها الدولة الموريتانية،

التي عملت على تقنين ذلك التصور، في قانون منظم لجمعيات المجتمع المدني، يعطي الحق للسلطة الإدارية، في حل أي جمعية – دون رقابة قضائية – إذا قامت بنشاط سياسي أو كانت طرفا في تشكيل تحالف سياسي. هذا فضلا عن رفض منح الرخصة القانونية للمنظمات التي ترفع مطالب ذات طابع سياسي، ليس بالضرورة طابع التنافس على السلطة، الذي ترى الدولة أنه من شأن الأحزاب السياسية فقط.

وفي الحقيقة فإن مسألة التسييس في عمل المجتمع المدني – بمعنى رفع مطالب سياسية واللجوء إلى أساليب عمل سياسية أيضا – لم تكن مسألة محصورة في السياق الذي ناقشناها فيه من خلال حالة الدراسة، وإنما كانت مثار نقاشات عدة في سياقات وحالات أخرى، ولعل حالة مهمة منها هي تلك التي كانت في الولايات المتحدة الأميركية، بين من يروجون لفكرة مجتمع مدني وسيط ما بين الدولة والسوق عديم العلاقة بالسياسة – مهمته "تلطيف فظاظة الناس بأساليب السلوك الحسنة والروح العامة[140]" في فترة كانت وجهة النظر الرسمية تعتقد أن "المستويات العليا من النشاط السياسي قد تعمل على خلخلة الاستقرار السياسي[141]" – وبين من يرون أن فصل المجتمع المدني عن السياسة، هو وصفة جاهزة لانسحاب المجتمع من الشأن العام، معززين توجههم ذلك، بأن الانتشار الواسع للامساواة الاقتصادية يفترض وجود مجتمع مدني معني بالسياسة، لأن تلك المشاكل في جذورها سياسية، ولا يمكن حلّها إلا بالوسائل السياسية أيضا. وهو ما يعني، في الحالة الراهنة، ضرورة توسيع مفهومنا عن المجتمع المدني، ليشمل نطاقات كان قد طُرد منها، مع سيادة قوانين المنظمات غير الحكومية، التي اختُزل المجتمع المدني إليها.

---

[140] مقولة لعمدة نيويورك رودولف جيولياني عندما تحدث عن نيته جعل مدينة نيويورك "مجتمعا مدنيا". تم نقله عن: جون إهرنبرغ، سبق ذكره، 376.

[141] نفس المرجع، ص 386.

أما في حالة الدراسة، فالمعطيات الموضوعية الخاصة بالحراطين وبمطالبهم، حتّمت مسار الدمج بين الحقوقي والسياسي في عملهم النضالي، الذي خاضوا معظمه من داخل كيانات وهياكل المجتمع المدني.

وإن كان الحراطين أنفسهم، قد انقسموا حول خيار دمج النضال الحقوقي بالسياسي، وجرّبوا خيار الفصل والوصل معا. وبحسب ما توصلنا إليه في الدراسة، فإن خيار الفصل، تحت شعار التخصصية، باء بالفشل وأخمد شعلة القضية وتوهجها.

وبحسب نتائج البحث الميداني فإن خيار التسييس كان ضرورة بنفس القدر الذي كان فيه الخطاب الراديكالي لحركة مثل إيرا ضرورة هو الآخر، وليس غاية في حد ذاتها. وهذه الضرورة، في دمج السياسي بالحقوقي وفي تبني خطاب راديكالي قوي، بقدر ما كانت، تقتضيها حالة فئة الحراطين من حيث التمييز والتهميش واللامساواة الذي تعرضت له وما تزال، بقدر ما كان أيضا رهانا استراتيجيا، لتحريك الراكد من قضايا المجتمع ووعي مواطنيه، للتوجه صوب قضاياه المصيرية ومعالجتها على قاعدة المواطنة هذه المرة بدلا من قواعد المجتمع القبلي التي ظلت متحكمة في تسيير البلد والتعامل مع قضاياه ومشاكله. وهو ما لم يتحقق بعد بالشكل الكامل الذي يجنب موريتانيا أخطارا محدقة بها جراء ذلك، من قبيل الحرب الأهلية والطائفية السياسية.

وللقيام بهذه المهام النظرية والتطبيقية في آن واحد أسعفنا العمل على تتبع تاريخ مفهوم المجتمع المدني واستعمالاته بالوقوف على التمايزات والتمفصلات التي مرّ بها في تجربة الغرب السياسية التاريخية حتى أصبح على ما هو عليه اليوم في هيئة منظمات غير حكومية ميزتها الحياد المطلق إزاء ما هو سياسي بل معاداة السياسة باسم المجتمع المدني، وبتبيين مدى قصور هذا

التحديد وعدم إطلاقيته أعدنا لمفهوم المجتمع المدني قيمته التفسيرية في السياقات الاحتجاجية من جهة، ووظائفه النقدية والديمقراطية وحتى المدنية والوطنية من جهة أخرى، والتي لا يمكن في نظرنا أن يقوم بها من دون الاشتباك بالسياسة وقضايا الحُكم. لكن أيضا – وهذا هو الأهم في نظري – أسعفنا العمل على حالة الحراطين، بنموذج تطبيقي لحركة احتجاج مدنية زاوجت في نضالها بين العمل الحقوقي والسياسي، دون أن يكون ذلك عامل انفصام في تجربتها، وإنما على العكس مكّنها من إنضاج خطابها وتحقيق جانب كبير من مطالبها الحقوقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

من هذا المنطلق – وفي الأخير – يمكن إلى حد ما تشبيه آليات عمل ومطالب حركة الحقوق المدنية الموريتانية بنظيراتها في كل من الولايات المتحدة الأميركية وجنوب إفريقيا. وفي الحقيقة فإن كثيرا من قادة الحراك المدني الحقوقي الاحتجاجي في موريتانيا يسترشدون بتلك النماذج في عملهم وتصورهم لحل مشكل الحراطين، وبالأخص نموذج الحل الجنوب إفريقي. بالنظر إلى أن شريحة الحراطين في موريتانيا لا تمثل أقلية مثل السود في أميركا، بل على العكس من ذلك، تشكل غالبية سكانية على غرار السود في جنوب إفريقيا.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: الوثائق المنشورة:

- الوثيقة التأسيسية لحركة تحرير وانعتاق الحراطين، صادرة بتاريخ 5 مارس 1978.
- وثيقة ميثاق وطني للحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للحراطين بتاريخ 2014.

ثانيًا: المراجع العربية والمترجمة:

- أحمد، محمد سعيد. *موريتانيا بين الانتماء العربي والتوجه الافريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية 1960 – 1993*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.
- إدواردز، مايكل. *المجتمع المدني: النظرية والممارسة*. ترجمة عبد الرحمن عبد القادر شاهين، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- أدولف، فرانك. *المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي*. ترجمة عبد السلام حيدر، القاهرة: مركز المحروسة للدراسات، 2009.
- أرسطو، *كتاب السياسة*. ترجمة أحمد لطفي السيد، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة طي الذاكرة، 2016.
- أفلاطون، *الجمهورية*. ترجمة فؤاد زكريا، الإسكندرية: دار الوفاء، 2004.
- ألتوسير، لوي. *مونتسكيو السياسة والتاريخ*. ترجمة نادر ذكرى، بيرت، دار الفارابي والتنوير، 2010.

- إهرنبرغ، جون. *المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة*. ترجمة، علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- بارك، مانغو. *إمارة أولاد امبارك*. ترجمة محمد بوعليبه، نواكشوط، جسور للنشر، 2012.
- الباركي، الشيخ محمد المامي. *كتاب البادية ونصوص أخرى*، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، طبعة جديدة، 2014.
- بشارة، عزمي. *المجتمع المدني: دراسة نقدية*. بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- _____. *الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة*، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- بلانشو، موريس. *أسئلة الكتابة*. ترجمة نعيمة بن عبد العالي وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2004.
- بورديو، بيير. *عن الدولة*، ترجمة نصير مرة، بيروت، المركز العربي للأبحاث، 2016.
- بونت، بيير. *روايات أصول المجتمعات البيظانية*. ترجمة محمد بوعليبه، نواكشوط، جسور، 2015.
- _____، *إمارة آدرار الموريتانية*. ترجمة محمد بوعليبه، نواكشوط، جسور للنشر، 2012.
- بيات، آصف. *الحياة سياسة كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط*؟، ترجمة أحمد زايد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.
- تشاندهوك، نيرا. *أوهام المجتمع المدني*، ترجمة عبد الحميد عبد العاطي، القاهرة: مركز المحروسة للدراسات، 2009.

- تونيز، فردناند. *الجماعة والمجتمع المدني*، ترجمة نائل حريري، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- تيزيني، طيب. *من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني*، دمشق: دار جفرا للدراسات، 2001.
- حسني، محمد يحيى. *الفقر والجمعيات في موريتانيا: دراسة في الأدوار التنموية*، برلين، نور للنشر، 2015.
- _____. *مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو غرامشي من خلال كراسات السجن*، برلين، المركز الديمقراطي العربي، 2017.
- دان تيم، وآخرون. *نظريات العلاقات الدولية: التخصص والتنوع*، ترجمة ديما الخضرا، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- دوركهايم، أميل. *في تقسيم العمل الاجتماعي*، ترجمة حافظ الجمالي، بيروت: مجموعة الروائع الإنسانية الأونسكو، 1982.
- دي شاسيه، فرانسيس. *موريتانيا من سنة 1900 إلى 1975*، ترجمة محمد بوعليبه، نواكشوط، جسور للنشر، 2013.
- ديلو، ستيفن. *التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني*، ترجمة ربيع وهبة، القاهرة، 2000.
- راولز، جون. *العدالة كإنصاف*، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

- ســـارانتاكوس، ســـوتيريوس. *البحث الاجتماعي*، ترجمة شـحدة فارع، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- الســـالم، حماه الله. *المجتمع الأهلي الموريتاني: مدن القوافل 1591 - 1898*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- _____. *تاريخ بلاد شـــنكيطي من العصـــور القديمة إلى حرب شـــرببه الكبرى*، بيروت: دار الكتب العربية، 2010.
- غرامشـي، أنطونيو. *كراسـات السـجن، ترجمة عادل غنيم*، القاهرة، دار المسـتقبل العربي، 1994.
- فيرغســـون، آدم. *مقالة في تاريخ المجتمع المدني*، ترجمة حيدر حاج إســـماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.
- لاغرانج، هوغ. *نكران الثقافات*، ترجمة سليمان رياشي، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- لوفيفر، جان. وبيار وبيار ماشـيري. *هيجل والمجتمع*، بيروت، المؤسـسـة الجامعية للدراسـات والنشر، 1993.
- لوك، جون. *في الحكم المدني*، ترجمة ماجد فخري، بيروت، اليونسكو، سلسلة مجموعة الروائع الإنسانية، 1959.
- مارتي، بول. *كنتة الشرقيون*. ترجمة محمد محمود ودادي، دمشق، 1998.
- مارشـــزين، فيليب. *القبائل والإثنيات والســـلطة في موريتـانيا*، ترجمة محمد بوعليبه، نواكشوط، جسور للنشر، 2014.

- النحوي، الخليل. *بلاد شـــنقيط المنارة والرباط: عرض للحياة العلمية والإشـــعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية المتنقلة "المحاضـــر*، تونس: منشـــورات المنظمة العربية للثقافة والعلوم، 1987.
- هوبز، توماس. *اللفياثان: الأصـول الطبيعية والسـياسـية لسـلطة الدولة*، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، بيروت، الفارابي وكلمة للنشر، 2011.

ثالثًا: المراجع باللغة الأجنبية:

Books:

- Baker, Gideon, *Civil society and democratic theory: Alternative voices*, Routledge, London and New York, 2002.
- Charles, Taylor. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Cheikh, Abdelwedoud. *Problèmes et avenir du pastoralisme sahélien: le cas de la Mauritanie*. Nouakchott : IRMS, 1982.
- De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*, New York: Random House, 1990.
- Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson, *Encyclopedia of the social sciences*, New York: Macmillan, 1948.
- El Affendi, Abdelwahab. *For a state of peace: conflict and the future of democracy in Sudan*, London: Centre for the Study of Democracy, 2002.

- Hall, John A. *Civil society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity press, 1995.
- *Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon press, 1970.
- Pain, Thomas. *The rights of man*, Edited by Henry Collins, 1977.
- Parsons, Talcott. *Politics and social structure*, New York: Free press, 1969.
- Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social*, Paris, Union général édition, 1963.
- Tester, Keith. *Civil society*, Routledge and Kegan Paul, 1992.
- Waltz, Kenneth. '*Anarchic Orders and Balances of Powe*r' in Theory of International Politics. McGraw Hill 1979.

رابعًا: المجلات والدوريات:

Articles:

- Beinin, Joel. "Civil society, Social Movements and the Arab Uprising", Stanford University, August 2013.
- Chakravotry, Spivak. "Can the Subaltern Speak?" in Marxism and the Interpretation of Culture. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Illinois: University of Illinois Press, 1998.
- Smith, Antony D. "Ethnic Cores and Dominant Ethnies", in: Eric P. Kauffmann, *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities*, (London: Routledge, 2004

- Wedeen, Lisa. “Scientific Knowledge, Liberalism, and Empire: American Political Science in the Modern Middle East”, In: Middle East Studies for the New Millennium: Infrastructures of Knowledge, 2016.