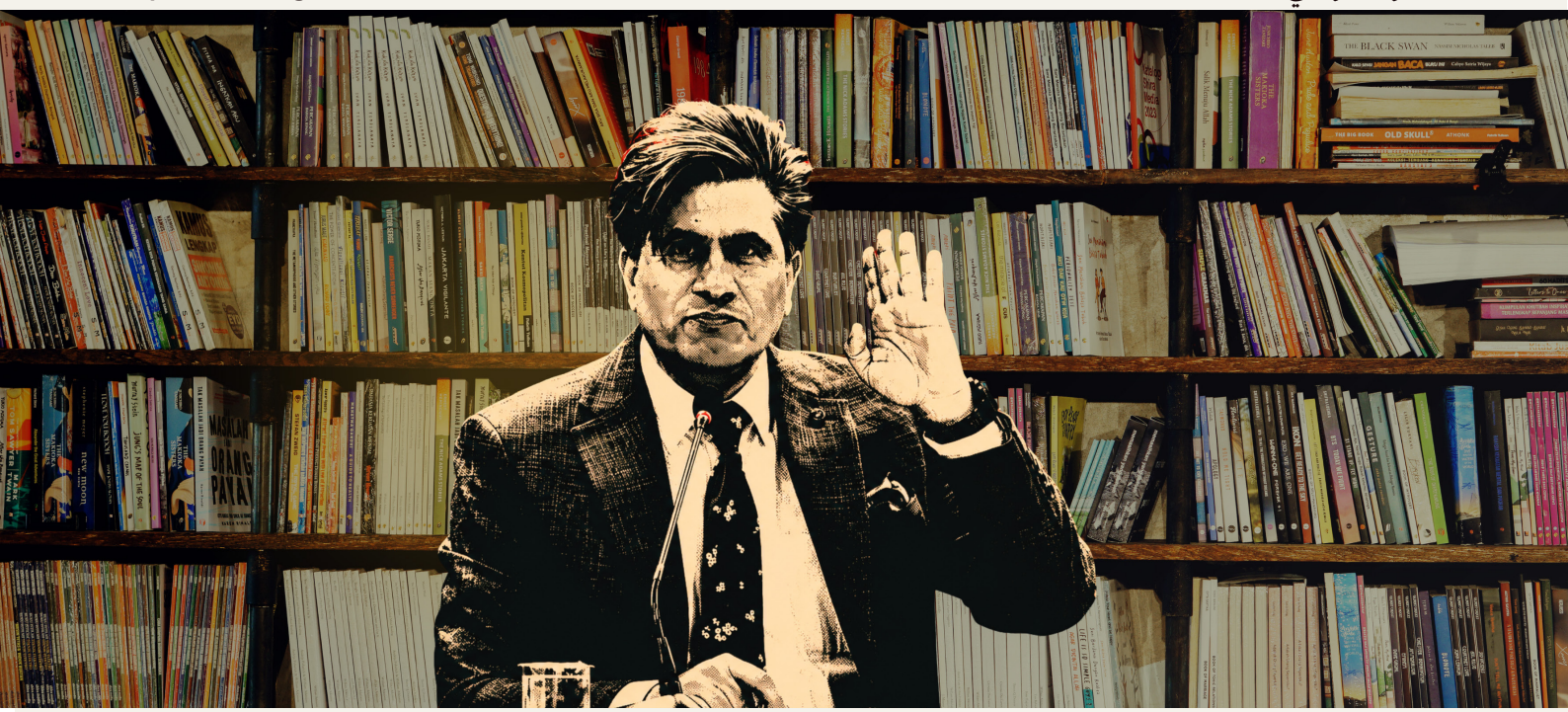
مسألة المكونات

العدد 4 - حزيران/يونيو 2026

issue 4- June 2026

المعرف الرقمي DOI https://doi.org/10.5281/zenodo.20513670



2/6/2026 | ورقة بحثية

التعددية والمكوناتية عند سعد سلوم: محاولة لفك اشتباك المعاني

إبراهيم فاضل جبل

الباحث

إبراهيم فاضل كاتب وباحث عراقي، يهتم بدراسة قضايا الدولة والمواطنة وتحولات النظام السياسي في العراق المعاصر. تركز أبحاثه على تحليل بنية النظام السياسي، وإشكاليات التعدد المكوناتي، وانعكاساتها على مفاهيم الشرعية السياسية، والتمثيل، وبناء الدولة بعد عام 2003.

منصة تغيير

منصة مستقلة تسعى إلى تعزيز دور المواطن العراقي في المشاركة البناءة في رفع المبادئ الوطنية والمصالح العليا والقيم والإرث والهوية الوطنية الجامعة بالوسائل المدنية.

تعتمد المنصة الوسائل المدنية، عبر الإنتاج المعرفي، والتحليل النقدي، والمواد الصحفية، أداة للتأثير في المجال العام، وتسعى إلى خلق مساحة نقاش عقلاني ومسؤول حول قضايا الدولة، والسيادة، والعدالة، والمواطنة، وبناء المؤسسات. كما تعمل على رصد وتحليل التحولات السياسية والاجتماعية، وفتح المجال أمام أصوات شبابية وبحثية تؤمن بالتغيير عبر الفعل المدني. تعمل المنصة داخل العراق، ومنه تنطلق، ملتزمة بالاستقلالية الفكرية.

سلسلة إصدارات منصة تغيير: ورقة بحثية

يندرج هذا الإصدار ضمن «مسألة المكونات»، وهو مشروع بحثي يسعى إلى تحليل وتفكيك مفهوم «المكونات» كما جرى توظيفه في الخطاب السياسي في العراق والمنطقة العربية، بوصفه إطارًا تفسيريًا لفهم أنماط السلطة والتمثيل ومصادر الشرعية، وذلك من خلال مقاربات تتجنب المعالجات التعبوية والتفسيرات الإيديولوجية.

تصميم وإخراج
ضحى محمود

جميع الحقوق محفوظة لمنصة تغيير 2026
www.tag7eer.com

التعددية والمكوناتية عند سعد سلوم: محاولة لفك اشتباك المعاني

Multiculturalism and Componentialism in Saad Salloum's Thought: A Conceptual Clarification

الملخص التنفيذي

حاولت الورقة التمييز بين مفهومين كثيرًا ما يجري الخلط بينهما في الأدبيات العراقية. هما التعددية الثقافية بوصفها نموذجًا لإدارة التنوع داخل المجتمع، و«المكوناتية» بوصفها نموذجًا لتوزيع السلطة بين جماعات مُعرّفة سياسيًا. وجادلت بأن التعددية تشتغل على سؤال الاندماج المجتمعي والاعتراف الثقافي داخل دولة جامعة، بينما تشتغل «المكوناتية» على سؤال السلطة وتقاسمها بعد تعريف المجتمع سياسيًا، وتحويله إلى وحدات تمثيل سيادية. اختبرت الورقة فرضيتها عبر مراجعة نقدية لأطروحات سعد سلوم، وهو أحد المشتغلين البارزين في التعددية والتنوع. وتُقرّ له بأنه قدّم تشخيصًا دقيقًا للطابع الأداتي لـ «المكوناتية»، وأدرك كيف أذابت الفرد داخل هوية جماعية مُسبقة، وأسهم في توسيع تخيّل العراق بوصفه فضاءً ثقافيًا مركّبًا. غير أن مقاربته، تظل أسيرة الإطار المفاهيمي ذاته الذي تنقده، فحين ينتقل سلوم من التشخيص إلى الحل، يعود إلى منطق التعددية الثقافية، فيقترح الاعتراف الدستوري بـ «المكونات»، بما يعيد إنتاج الإشكال الذي رصده. اقترحت الورقة بديلًا تحليليًا يستعين بمقاربة «الجماعات المتخيّلة / الطوائف المتخيّلة» عند بندكت أندرسن وعزمي بشارة، إذ يُتيح هذا الإطار التعامل مع «المكون» كظاهرة سوسيولوجية - سياسية مركّبة، تجمع بين الفعل السياسي والمجال الاجتماعي والرمزي. تخلص الورقة إلى أن الانتقال من «المكوناتية» لا يجب أن يعنى بتعديل صيغ التمثيل أو ترشيد آليات التوازن، لأن كل إصلاح يجري داخل إطار انقسامي يُثبّت الإطار نفسه، حتى حين يسعى إلى بديل.

الكلمات المفتاحية: التعددية الثقافية، المواطنة البين-ثقافية، المكوناتية، الجماعات المتخيّلة، الطوائف المتخيّلة

Executive Summary:

This paper seeks to distinguish between two concepts that are frequently conflated in Iraqi political discourse: multiculturalism as a framework for managing diversity within society, and »componentialism« (al-mukawwinatiyya) as a model for distributing power among politically defined groups. It argues that the divergence between the two does not lie in the degree of recognition accorded to diversity, but in their respective objects of operation. Multiculturalism addresses the question of social integration and cultural recognition within a unified state, whereas componentialism operates on the terrain of power-sharing, transforming diversity into sovereign units of political representation. The paper tests this hypothesis through a critical engagement with the writings of Saad Salloum, one of the leading scholars on pluralism and diversity in Iraq. It acknowledges that Salloum provides a precise diagnosis of the instrumental character of componentialism, particularly in showing how it dissolves the individual into a pre-given collective identity, and in expanding the imagination of Iraq as a culturally composite space. However, his approach remains, at a certain level, constrained by the very conceptual framework it seeks to critique. When moving from diagnosis to prescription, Salloum returns to the logic of multiculturalism, proposing constitutional recognition of »components«, and in doing so, reproduces the structural dilemma he identifies. As an alternative analytical framework, the paper draws on the concept of »imagined communities/imagined sects« as developed by Benedict Anderson and Azmi Bishara. This perspective enables an understanding of the »component« as a complex socio-political phenomenon situated at the intersection of political practice and the social-symbolic field. The paper concludes that moving beyond componentialism cannot begin with adjusting formulas of representation or refining mechanisms of balance; rather, it requires interrogating the foundational logic that posits the group as prior to and determinative of politics. Any reform pursued within this logic ultimately reinforces it, even when presented as an alternative.

Keywords: Multiculturalism, Intercultural Citizenship, Componentialism, Imagined Communities, Imagined Sects.

المقدمة

لا يعاني العراق، من أزمة تتعلق بـ «السكان الأصليون»، أو إشكاليات التعدد والاندماج داخل الدولة بين الوافدين/المهاجرين والمواطنين، أو تمايز المجتمعات ثقافيًا، كما في أوروبا، أو الولايات المتحدة، والذي نتج عنها اختلافات وخلافات حول سياسات الاعتراف، أو التمييز والعنصرية. ما تتفاعل به «التعددية المصطنعة» في العراق، هو مساحة من طلب السلطة، بعد أن جرى تصوّر معنى محدد للتعددية (يتجاوز الحزبية منها، والثقافية)، وحسم تعريف الفئات المختلفة، بأنها «جماعة». واستنتاجًا، ثمّة ما ينطوي على هذا التعريف من تخيّل تاريخ مشترك، ومظلومية، وتطلعات، وحقوق. إذ لا يمكن الحديث عن التنوع، هنا، في إطار ثقافات عفوية، ضمن المجتمع، والذي يُفترض أن يكون. بل إن «المكونات» تقول بشكل صريح، إنها المجتمع، ما يعني أنها الدولة أيضًا، أو هي المُشارِكة في إدارة الدولة، بشكل جماعاتي.

ومع ذلك، حتى نقاش التعددية في السياق غير العربي عمومًا، لا يرافقه جدلًا بشأن الحكم كما هو في بعض الحالات العربية مثل العراق وسوريا ولبنان (تصح الإشارة إلى اليمن أيضًا)، بل ارتبط في ما يتعلق بالمقبولية داخل المجتمع، وألّا يُضطهد الإنسان لمجرد انتمائه، أو عضويته. كما اقترن هذا النقاش غالبًا، في التمييز ضمنيًا بين الجماعة بوصفها جزءًا من المجتمع، وبين الأخرى التي تحاول أو تحتكر المجتمع. ويمكن الاستدلال بتجربةٍ مؤسسية مبكّرة حاولت مقاربة هذه المسألة من زاوية الاندماج المجتمعي. ففي عام 1998، شكّلت مؤسسة رنيميد (Runnymede Trust) لجنةً خُصّصت لاستشراف مستقبل بريطانيا بوصفها دولة «متعددة الإثنيات»، برئاسة بخو باريخ، أحد أبرز منظّري التعددية الثقافية في بريطانيا. أصدرت اللجنة تقريرها بعد عامين، ولقي ترحيبًا من الحكومة ومجلسي اللوردات والعموم، مقابل انتقادات داخل الأوساط المحافظة.

اكتسبت مقدمة التقرير دلالتها النظرية من تأكيد باريخ على جملة مبادئ، أبرزها أن «المواطنين هم أفراد من جهة، وأعضاء في جماعات دينية، أو إثنية، أو ثقافية، أو مناطقية

فالتعددية لا تُترجم إلى حصص سياسية، ولا إلى تمثيلات صلبة تنتج جماعات داخل مؤسسات الحكم، وإنما تُدار عبر منظومة مواطنية جامعة، تضمن حرية الانتماء، وتحول دون تحوّله إلى أساس للتمايز.

من جهة أخرى، وأن بريطانيا تمثّل جماعة من المواطنين ومجموعة من الجماعات في آنٍ معًا، وأنها مجتمعًا ليبراليًا متعدد الثقافات»، ويقتضي -بحكم هذا التكوين المركّب- السعي إلى تسوياتٍ مستمرة بين مطالب قد تبدو متعارضة أحيانًا[1].

هذا الفهم، يقطع الطريق أمام المحاصصة كما نفهمها عراقيًا، ويعترف بالتنوع، ويُبقيه في الوقت ذاته داخل مجتمع الدولة الواحد، رغم التباين الداخلي. فالتعددية (رغم نقدها لاحقًا بهذه الصيغة من جانب تيارات غربية رأت أنها تقود للانفصال[2])، لا تُترجم إلى حصص سياسية، ولا إلى تمثيلات صلبة تنتج جماعات داخل مؤسسات الحكم، وإنما تُدار عبر منظومة مواطنية جامعة، تضمن حرية الانتماء، وتحول دون تحوّله إلى أساس للتمايز. ومن ثم، يغدو الاختلاف عنصر إثراء في المجال الاجتماعي والثقافي، لا مُحدّدًا لبنية النظام السياسي أو لمشروعية التمثيل فيه. وتُصان خصوصيات الجماعات داخل الفضاء العام، من دون أن تكتسب صفة الفاعل السيادي، أو تصبح الدولة حاضنة لائتلاف جماعات متقاسمة للسلطة.

تفترض الورقة، بأن «المكوناتية» لا تمثّل امتدادًا للتعددية الثقافية، بل انزياحًا عنها نحو نموذج سياسي يدمج الهوية بالسلطة، ويحوّل الانتماء من معطًى اجتماعي مرن إلى محدّد بنيوي للحكم. وتأسيسًا على ذلك، تسعى الورقة إلى تفكيك

---

1) نادر كاظم، **خارج الجماعة: عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار سؤال للنشر، 2016) ص 31.

18) Michael Portilio, "Multiculturalism Has Failed but Tolerance Can Save Us", The Sunday Times, 17/7/2005, seen in 11/12/2026, at: https://bit.ly/4dlHmgO

هذا الالتباس المفاهيمي عبر مراجعة أطروحات سعد سلوم فهل عالج «المكوناتية» بوصفها امتدادًا للتعددية؟ أم أدرك الفاصل البنيوي بينهما؟ وإلى أي مدى، يمكن توظيف أدوات التعددية، أساسًا، في تفسير ظاهرةٍ تتصل ببنية السلطة والمجتمع معًا؟

تساءل الورقة، الأطر المفاهيمية المُوظّفة في تفسير «المكوناتية»، بهدف تحديد حدود اشتغال التعددية الثقافية في السياق العراقي، وتقترح إطارًا تحليليًا بديلًا. وثمّة سؤال تأسيسي تجدر مناقشته قبل مراجعة أفكار سلوم، مفاده، لماذا تذهب الورقة إلى أن «المكوناتية» ليست تجلٍّ من تجلّيات التعددية؟ بمعنى، لماذا لا يمكن التعامل معها بأدوات التعددية؟

التعددية الثقافية.. حدود اشتغال وتوظيف

تنطلق التعددية من مبدأ مؤدّاه أن هوية الإنسان الجماعية لا تستنفد تعريفه، ولا تُحدد بالضرورة الصارمة موقعه السياسي أو الاجتماعي. فهي تعترف بانتماءاته، لكنها لا تُلزمه بها إلزامًا تمثيليًا أو سلطويًا. أي، تمنح التعددية الفرد حق ترتيب هوياته وفق قناعاته واختياراته الحرة في كثير من الأحيان، فيستطيع أن يُقدّم انتماءه السياسي، أو التزامه المهني، أو مشروعه الفكري، على انتمائه الإثني، من دون أن يفقد شرعيته داخل المجال العام، أو يُنظر إليه بوصفه «خارج جماعته»[3].

حتى التعددية ذاتها في أحد أصولها النظرية والسياسية الحديثة، لم تتشكّل مفهومًا سوسيولوجيًا محضًا معنيًا بوصف التنوع الثقافي أو الإثني داخل المجتمعات، بقدر ما ارتبطت بسياقٍ إيديولوجي عالمي، تمثّل في التمييز بين أنماط الأنظمة السياسية خلال القرن العشرين، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية وصولًا إلى ذروة الاستقطاب الذي طبع حقبة الحرب الباردة. فقد جرى توظيف المفهوم، في الأدبيات السياسية الغربية، بوصفه علامةً فارقة على الاختلاف البنيوي بين الأنظمة الشمولية أو التوتاليتارية (Totalitarianism)، وبين ما اصطلح عليه خطاب تلك المرحلة بـ «العالم الحر»، في إشارةٍ إلى الفضاءين الأمريكي والأوروبي باعتبارهما «نموذجًا للمجتمع الديمقراطي الليبرالي»[4]. إذ لم يتم توظيف التعددية لتقاسم السلطة بين الجماعات، بل تعددًا في قنوات التعبير والتنظيم داخل المجتمع المدني، كالأحزاب، والنقابات، والجمعيات، والصحافة الحرّة. أي أنها تعددية وظيفية تعبيرية، تقاس بمدى قدرة المجتمع على إنتاج وسائطه المستقلة عن الدولة، لا بمدى حضور الهويات داخل بنية الحكم. وترسّخَ الربط النظري بين التعددية والحرية السياسية، في مقابل ربط «الوحدانية المفروضة»، أو «إذابة الفوارق قسرًا»، بالشمولية واحتكار المجال العام.

جرى نقل هذا الإطار المفاهيمي إلى تفسير الحالة العراقية بعد 2003 على نحوٍ اختزالي. إذ برز تيارٌ رأى في «انفجار» الطائفية تعبيرًا طبيعيًا عن تحرّر «الجماعات العرقية والمناطقية والدينية المتباينة التي يمتلك العديد منها ميليشيات مدججة بالسلاح»، كما ذهب لاري دايموند. والذي يقرُّ في الوقت ذاته، أن اقتتال هذه الجماعات يعود إلى فشل الولايات المتحدة في استعادة النظام وإرساء سلطة فعّالة[5]. إضافة إلى خوان كول، الذي أشار إلى أن «سقوط النظام أفسح المجال لقوى اجتماعية وسياسية كانت مُقيّدة سابقًا»، وذلك بهدف التوضيح بأن انهيار النظام أتاح لها الانتقال من العمل الديني - الاجتماعي (تحديدًا الشيعية منها) إلى الفعل السياسي المباشر[6]. كما ظهر هذا الطرح عند الدبلوماسي الأمريكي بيتر غالبريث، في كتابه **«نهاية العراق»** الذي يدور في مجمله عن الدفاع عن توافقية بصيغة «فيدراليات إثنية»[7]. وآخرين عراقيين منذ الحرب العراقية - الإيرانية، أسهموا في بلورة تصوّر لحكم تعددي بهذا المعنى، مثل حسن العلوي وعبد الكريم الأزري وغيرهم.

3) كاظم، ص 50.
4) المرجع السابق نفسه، ص 56.
5) Larry Diamond, "Building Democracy After Conflict: Lessons from Iraq", **Journal of Democracy,** Volume 16, Number 1 (2005), p 9-10.
6) Juan Cole, "The United States and Shi'ite Religious Factions in Post-Ba'thist Iraq." **Middle East Journal**, Volume 57, Number 4 (2003) p 555.
7) بيتر و. غالبريث، نهاية العراق، ترجمة إياد أحمد، الطبعة الأولى (بيروت: الدار العربية للنشر،2007).

ما جرى بعد 2003 لا يمكن تفسيره بوصفه تحررًا للتنوع، بل بوصفه انتقالًا إلى ترميز «الفئات» داخل الدولة. أي أن التنوع لم يُترك ليتجلّى في فضاءات التعبير المدني، بل نُظّم سياسيًا.

استند هذا التيار، إلى أطروحة مفادها أن النظام العراقي السابق كان قد فرض تناغمًا مجتمعيًا قسريًا عبر أدوات القمع الشمولي، وأن انهياره أتاح للهويات المضمرة أن تعود إلى السطح، كاشفةً التشظّي الذي كان مستترًا. وبذلك، أُدرج التحوّل العراقي ضمن ثنائية انتقال من الشمولية إلى التعددية. إلا أن هذا التفسير ينطوي على جملة إشكالات رئيسة. فهو، أولًا، يخلط بين التعددية، وهي التعبير المدني والسياسي من جانب (الذي قمعه النظام السابق)، وبين الهويات السياسية السلطوية من جانب آخر. فالتعددية التي شكّلت نقيضًا للشمولية في خطاب «العالم الحر» لم تكن تعددية جماعات تتقاسم الحكم، بل فاعلين مدنيين داخل إطار مواطني جامع. أي أنها تعلّقت بحرية التنظيم والتنافس الحزبي وتداول السلطة، لا بترميز انتماء ما، داخل مؤسسات الدولة. وهو، ثانيًا، يفترض حتمية نتيجة، أي أن رفع القمع يفضي مباشرة إلى تسييس الهويات. بينما يُهمل أن إزاحة الديكتاتورية قد تقود إلى مساراتٍ مختلفة، منها إيديولوجي، وحزبي، أو طبقي، من دون أن يستلزم بالضرورة تأكيد «الانقسامات»، لا سيما الطائفية، بوحدات تمثيلٍ سلطوي. وهذا يستدعي التفكير جديًّا، في تعريف الفاعلين المعارضين لنظام صدام حسين أنفسهم، ومدى تأثير هذا التعريف، على بناء نظام طائفي في العراق.

فالفارق كبير بين انكشاف الاختلاف، وبين صياغته دستوريًا ضمن نموذج حكم. والأخير هو ما حدث بالفعل، عبر نص الوثيقة القانونية بعد الاحتلال على ضمان «الحقوق الادارية والسياسية والثقافية والتعليمية للقوميات المختلفة كالتركمان، والكلدان والاشوريين، وسائر المكونات الأخرى»[8]. ومن هنا، فإن ما جرى بعد 2003 لا يمكن تفسيره بوصفه تحررًا للتنوع، بل بوصفه انتقالًا إلى ترميز «الفئات» داخل الدولة. أي أن التنوع لم يُترك ليتجلّى في فضاءات التعبير المدني، بل نُظّم سياسيًا.

في مقابل التعددية العفوية إذًا، تنهض «المكوناتية» على منطقٍ معكوس تمامًا. إذ لا يمكن الحديث عن «مكون» بمعزلٍ عن نموذج الحكم، أو خارج عملية توزيع المناصب. فـ «المكون»، وحدة اجتماعية – سياسية مُعرّفة دستوريًا أو عرفيًا، تقترن مباشرةً بحصتها في الدولة، وبموقعها في هرم السلطة. وبينما تتيح التعددية إمكان الفصل بين الهوية والسلطة، بل وحتى إعادة ترتيب الأولويات بينهما، تُعيد «المكوناتية» دمجهما في بنيةٍ واحدة. الأمر الذي يجعل الهوية، محدِدًا جوهريًا لتوزيع السلطة، لا معطى داخل المجتمع. وهذه هي مأسسة الإنقسام عبر «المكوناتية» كنموذج للحكم. وما إن انتهت حقبة الحرب الباردة، بحسب نادر كاظم، أصبح «الليبراليون شديدي النفور من التعدد والتنوع تمامًا كما كانوا ينفرون من فكرة الشمولية، وأصبح التعدد، لدى كثيرين، قرين الرجعية والتخلف وضيق الأفق والطائفية والانغلاق على الخصوصية الثقافية»[9].

من جانب آخر، ينبغي، إخضاع «التهميش» للفحص قبل اعتماده بوصفه مسلّمةً تفسيرية في مقاربات التعددية والاعتراف بالثقافات. فهذا الافتراض لا يستند -في كثير من الخطب والأدبيات السياسية تحديدًا عند جماعات المعارضة- إلى واقع، بقدر ما يُستدخل بوصفه نقطة انطلاقٍ تُبنى عليها بقية الاستنتاجات. ومن ثم، تبلور مقاربة لا تمر في أسئلة التهميش، وماهيته، وكيفية حدوثه، بل تتجاوز ذلك مباشرة إلى بحث عن آلية معالجة التهميش. وهذا يفترض وقوع الظاهرة قبل البرهنة عليها، ثم تُصاغ السياسات وتحشد إمكانية المؤسسات استجابةً لها، بل وتتصاعد الخطب السياسية، والبرامج الانتخابية بما يحوّل فرضية/وهم إلى واقع. وعليه،

8) مجلس النواب العراقي، الصفحة الرسمية، شوهد في 11/2/2026، في: https://bit.ly/4wqsPZI
9) كاظم، ص 59.

يصبح عدم الاعتراف المؤسسي بالجماعة، وتاريخها المتخيّل، والمظالم، وحقوقًا تدّعيها، دليلًا على تهميشها. كما يواجه هذا الافتراض إشكالًا يتصل بالتعميم، إذ يفترض تماثل أوضاع الجماعات داخليًا، ويتعامل معها بوصفها وحداتٍ صمّاء تعيش الموقع نفسه من النفوذ والموارد.

يخلط افتراض التهميش بين «الاختلاف» و«اللامساواة». فوجود تنوّع ثقافي أو إثني، (لنقل حتى طائفي، تماهيًا مع الحالة العراقية)، لا يستلزم بالضرورة وجود ظلمٍ بنيوي.

بينما تكشف التحليلات التقاطعية عن تباينات حادة داخل الجماعة الواحدة، طبقيًا ومناطقيًا، فضلًا عن اختلاف أنماط اندماجها التاريخي في مؤسسات الدولة (إذا سلّمنا بروايتها التاريخية)[10]. وعلى المستوى المفاهيمي، يخلط افتراض التهميش بين «الاختلاف» و«اللامساواة». فوجود تنوّع ثقافي أو إثني، (لنقل حتى طائفي، تماهيًا مع الحالة العراقية)، لا يستلزم بالضرورة وجود ظلمٍ بنيوي، كما أن التمايز الرمزي أو اللغوي لا يساوي الإقصاء السياسي أو الحرمان الحقوقي. هذا الخلط يقود إلى تحويل كل اختلاف إلى مظلومية محتملة، ويُحمّل التعددية ذاتها دلالةً صراعية حتمية. ويقرأ سلوك الدولة، أو الفاعلين السياسيين، أو تخيّل ممارسات معينة، بأنها ستذهب إلى إبعادها أو تحييدها، كما حدث في قراءة تاريخ الدولة العراقية انطلاقًا من جوهرانية الطائفية، أو راهنًا في استبدال المبعوث الأمريكي إلى العراق، مارك سافيا، بالدبلوماسي توم باراك، بأن هناك «ريبة كردية من مواقف باراك تجاه قسد في سوريا، بسبب معارضته الإدارة الذاتية. وهو منطق يخشى الكرد سحبه على العراق لتقليص استثناءات الإقليم لصالح بغداد»[11].

أما سياسيًا، فإن البناء على هذا الافتراض يُفضي إلى تأكيد الجماعات بأنها ذات مظلومية دائمة، بما يمنح النخب المتحدثة باسمها شرعيةً تمثيلية مسبقة، قائمة على خطاب الضرر التاريخي، أقل منه التفويض الديمقراطي البرامجي. وهذا هو شأن مبدأ الاعتراف حين يُطلب من الدولة، وهو سبب «دفع العديد من المفكرين إلى القول إن الاعتراف سينتهي، بالضرورة، إلى تعريف التنوع بصورة جوهرانية واختزالية مضادة لحقيقة التنوع ذاته حيث سيكون على كل واحد منا أن يحدد عضويته في جماعة واحدة تعترف بها الدولة، في حين أيًّا منا لا تعرّفه عضويته في جماعة واحدة أو شكل واحد من أشكال الحياة الأخلاقية»[12].

تعبير «التنوع» عن ذاته ليس هو المشكلة، باستثناء ما يتعلق ببعض الأقليات، بل في الحضور الهامشي لهذا «التنوع» في السلطة، مقابل «حاكمية شيعية». وهكذا تُفهم التعددية في العراق.

إلا أنه وبالرغم من هذا، فأن الحالة العراقية الراهنة، لا تتعلق بأشكال التعبير عن الذات الجماعية، فلا يُمنع الشيعي من أداء الزيارات الدينية أو السني، ولا يُمنع الأكراد من الاحتفال بعيد نوروز، وغيرها. أي أن تعبير «التنوع» عن ذاته ليس هو المشكلة، باستثناء ما يتعلق ببعض الأقليات، بل في الحضور الهامشي لهذا «التنوع» في السلطة، مقابل «حاكمية شيعية». وهكذا تُفهم التعددية في العراق.

مستوى آخر من مقاربات التعددية تجدر الإشارة إليه، وهو ما يذهب باتجاهه الفاعل السياسي وباحثين، وهو توافقية الجماعات. لكن، يُقرّ مكغاري وأوليري، في خضم دفاعهما عن التوافقية/مأسسة الجماعات («المكوناتية» بالقاموس العراقي)، بأن أي ترتيب لتقاسم السلطة يجب أن يُحاط بضمانات ليبرالية للأفراد، مستقلة عن انتمائهم الجماعي. وهو تنازل

10) إبراهيم فاضل جبل، "المكوناتية وبديل الحكم في العراق: أفكار حول إشكالية المفهوم والسؤال"، منصة تغيير (مسألة المكونات)، 2/2/2026، شوهد في 15/2/2026، في: https://bit.ly/4d1BlHa

11) نبراس علي، "هل سيصلح باراك ما «أفسده» سافايا في العراق"، منصة تغيير، 8/2/2026، شوهد في 14/2/2026، في: https://bit.ly/4379RtG

12) هذا ما ناقشه نادر بشأن أطروحة جون جراي عن الاعتراف بالتعددية من جانب الدولة، للمزيد، ينظر: كاظم، ص 113.

جوهري من جانب أبرز منظري هذا الاتجاه، حيث يُدركان فيه أن الدولة التي تقتصر على كونها ائتلاف جماعات دون إطار مواطني جامع، تنزلق نحو تجميد الانقسامات وأسرها داخل بنية الدولة. وعليه، فإن شرطية الدولة الليبرالية، بالنسبة لهما، قيد عملي يُفترض أن يُؤطّر اشتغال نموذج الحكم هذا[13].

أشار الباحثان إلى أن التوافقية الليبرالية، إذا ما استمرت كافيًا، قد تمهّد الطريق أمام غلبة السياسات الاجتماعية – الاقتصادية التقليدية على حساب سياسات الهوية[14]، وهو افتراض يقوم على منطق مؤداه أن الإدماج المؤسسي (المحاصصة عراقيًا) يُنتج تدريجيًا تقاربًا في المصالح يُطفئ التوترات الهوياتية.

يصطدم هذا الافتراض في سياق الحالة العراقية بخصوصية تاريخية مضاعفة عن ايرلندا الشمالية التي ناقشها الباحثان. فالإنقسام الطائفي بعد 2003، لا يقتصر على كونه انقسامًا سياسيًا قابلًا للإدارة عبر توزيع الحقائب الوزارية والمواقع، بل هو انقسام تتشابك فيه طبقات متراكمة من الخلافيات المذهبية، وسرديات الاضطهاد المتبادل، والذاكرة الجمعية، والامتدادات الإقليمية العابرة للحدود، لا سيما في ضوء الدور الخارجي، وسياسة المحاور. وهذه الخصوصية تعني أن الانقسام لا يتراجع حين تُوزّع المناصب وتُحسم الحصص، بل قد يتعمّق، لأن مأسسة الجماعات لا تُضعف مكانة الهوية بوصفها مرجعية تعبوية، بل تُرسّخها وتُضفي عليها شرعية دستورية، بالتالي، يدفع ذلك «المكونات»، إلى مناصرة المثيل القومي/الطائفي في دول أخرى، كما حدث كرديًا وشيعيًا وسنيًا تجاه سوريا، وشيعيًا تجاه لبنان والبحرين.

ومن ثم، فإن مبدأ «تقرير المصير على التحديد المسبق» الذي يُرسيه مكغاري وأوليري لا يبدو مناسبًا حين تكون الجماعة ذاتها، في جوهرها، «جماعة متخيّلة» مذهبيًا/طائفيًا لا إثنيًا بالمعنى الأنثروبولوجي فحسب، ما يجعل حدودها غير قابلة للتحديد الموضوعي ومُنتِجة باستمرار لهويات جديدة، أو ممثلين جدد لـ «المكون»، أو تنافس «مكوناتي» داخلي، ولن تحيّد سياسات الهوية. مثلما سيقر سعد سلوم بذلك، لاحقًا.

ففي العراق، إذا ما أردنا اختبار فرضيتهما، أفضت مأسسة «المكون» إلى أن أي فاعل سياسي يسعى الوصول إلى الموارد والمناصب مُضطرٌ إلى الارتكاز على انتمائه «المكوناتي»، لأن الدولة ذاتها قائمة على توزيع هذه الموارد وفق هذا المنطق.

دافع الباحثان عن نموذجهما بوصفه ليبراليًا لأنه لا يُلزم الأفراد بالانتماء إلى جماعة بعينها، ويُتيح تشكّل هويات جديدة عبر الانتخابات الحرة. بيد أن هذا التصوّر يتجاهل أن الأُطر المؤسسية لتقاسم السلطة، حتى وإن لم تُلزم الأفراد صراحةً، تُنتج بنى وحوافز تدفعهم إلى التمركز داخل جماعاتهم المُعرّفة بوصفها وحدات تفاوض. ففي العراق، إذا ما أردنا اختبار فرضيتهما، أفضت مأسسة «المكون» إلى أن أي فاعل سياسي يسعى الوصول إلى الموارد والمناصب مُضطرٌ إلى الارتكاز على انتمائه «المكوناتي»، لأن الدولة ذاتها قائمة على توزيع هذه الموارد وفق هذا المنطق. وبعبارة أخرى، حتى وإن لم تنصّ الدولة على «تحديد مسبق» رسمي (غير أنها نصّت في الدستور «مكوناتيًا»، وعرفًا سياسيًا أصبح لا يقل إلزامًا عن الدستور)، فإن البنية المؤسسية تُنتج تحديدًا مسبقًا ضمنيًا لا يختلف في آثاره عن الصريح. هذا ما يُحيل إليه الفارق الذي تُشير إليه الورقة بين «الاعتراف الثقافي» و«الاعتراف السيادي»، فالتوافقية بين طوائف مسيّسة، حتى في صيغتها الليبرالية، تنتهي إلى منح الجماعة صفة الفاعل السيادي داخل الدولة، وهو ما يجعل ليبراليتها إجرائية لا بنيوية، أي أنها تُحايد في الشكل وتُرسّخ في المضمون.

أما بشأن الأطروحة الرئيسة، ولذلك، لا يمكن مقاربة «المكوناتية» بأدوات التعددية الثقافية، لأنها منهج حكم يُنظم السلطة بتحويل الجماعات إلى وحدات تمثيل سياسي

13) يُصنّف الباحثان نفسهما بـ «توافقيون ليبراليون».

14) John McGarry and Brendan O'Leary, "Consociational Theory, Northern Ireland's Conflict, and Its Agreement 2: What Critics of Consociation Can Learn from Northern Ireland", **Government and Opposition,** volume 41 (2006), p 273.

سيادية، ترتبط بها الحصص والشرعية والتوازنات داخل الدولة. وانطلاقًا من هذا التحديد، يكون موضوع اشتغالهم مختلف جذريًا، فالثانية تنشغل بسؤال الاعتراف والاندماج داخل المجتمع، بينما تنشغل الأولى بسؤال التمثيل وتقاسم المناصب حتى وإن استعارت لغتها من قاموس التعددية. وما لم يتم تأكيد هذا التمييز المنهجي، يظل التحليل عرضة لخلط مفاهيمي يُفضي إلى تبرير المحاصصة -رغم رفضها خطابيًا- بوصفها حق سياسي نابع من التعددية. يضاف إلى ذلك، ما ينطوي على إشكاليات التعددية، والتي شهدت سجالات واسعة بين الباحثين، بضمنها ما يترتب على فكرة الاعتراف، وهذا ما دفع كاظم، إلى وصف ذلك بـ «شرور التعددية الثقافية»، لأنه لو جرى تطبيق سياسات التعددية الثقافية «بمعزل عن المفهوم الليبرالي للدولة، وعن المواطنين كأفراد، فإن عواقب ذلك ستظهر في تحويل الدولة إلى دولة طوائف وكانتونات مغلقة ومعزولة»[15].

ومع ذلك، هذه الصيغة من التعددية، أي الثقافية التعبيرية، ليست حديث السياسة العراقية، أو ليست هي المطلوبة من جانب الفاعل السياسي.

«المكونات» كجماعات/طوائف متخيّلة

تعود مقاربتنا «المكوناتية»، في الإطار المفاهيمي لـ «الجماعات المتخيّلة»/ «الطوائف المتخيّلة» عند بندكت أندرسن وعزمي بشارة، إلى سبب رئيس، ذلك أن الأخيرة تقوم على مبتغى سياسي في نهاية المطاف، وصحيح أن ذلك جرى عند أندرسن في سياق الحديث عن القومية، لكن الصحيح أيضًا أنه «ليست كل جماعة متخيّلة هي قومية. فالطائفة الدينية إذا عبرت حدود القرية أو البلدة، وإذا كان ممكنًا تصوّر الانتماء لها كما لو كان انتماء لجماعة، فهي جماعة متخيّلة»[16].

ابتداءً، وإضافةً إلى ما استقرّ في الوعي العام من فهمٍ لنظام الحكم في العراق عبر مفردة «المحاصصة»، وما يقترن بها من توزيعٍ عرفي لمناصب الرئاسات الثلاث، على غرار إسناد رئاسة الجمهورية إلى الأكراد، ورئاسة مجلس الوزراء إلى الشيعة، ورئاسة مجلس النواب إلى السنة، فإن الوقوف عند هذا المستوى الوصفي يبقى غير كافٍ لتحليل تركيبة النظام السياسي في بنيته العميقة. ذلك أنّ هذا الترتيب، لا يُمثّل سوى التعبير الأكثر ظهورًا لمنظومةٍ تأسيسية أوسع، يقوم أحد مرتكزاتها على مبدأ «التوازن» (إلى جانب الشراكة والتوافق)، بما يعني -في تعريفه الإجرائي- الحؤول دون تغوّل «مكون» على آخر داخل بنية الدولة. وهو مبدأ فُصّل عمليًا في سياقات التشكيل الحكومي، كما أشار إلى ذلك هوشيار زيباري في أكثر من مناسبة، متحدثًا عن آليات دقيقة لإسناد مناصب بعينها بما يحقق هذا «التوازن» المنشود[17]. أو ما يطرحه محمد الحلبوسي حول «الأخ الأكبر والأوسط والأصغر» في إشارة إلى الشيعة والسنة والأكراد، على التوالي. وعليه، يغدو النظام قائمًا على نموذجٍ تحاصصي -أو ما يُصطلح عليه «توازن المكونات»- لا يقتصر على قمّة الهرم، بل يمتدّ أفقيًا وعموديًا داخل مؤسسات الدولة، فيشمل توزيع الحقائب الوزارية، ورئاسات الهيئات، والمواقع الأمنية، والإدارية. يبرز تساؤلٌ هنا، هل يُمكن اعتبار النظام قد انعتق من هذا لمجرّد تبادل أدوار الرئاسات الثلاث، والمناصب عمومًا، أو إسنادها إلى جهاتٍ مختلفة؟ إن الإجابة -تأسيسًا على المبدأ البنيوي الحاكم، أي «التوازن»- لا يمكن أن تكون بالإيجاب. ذلك أن تعريف «الجهة» هنا لا يُحيل إلى فاعلٍ سياسي -حزبي أو برامجي- بل إلى «مكون» مُعرّف سلفًا بوصفه وحدة تمثيل.

وجود «المكون» بوصفه وحدة اجتماعية – سياسية سيادية مؤسِّسة لبنية النظام هو الذي يُنتج أنماط الفعل السياسي، ويحدّد حدود الحركة الممكنة، ويوجّه الصراع.

15) المرجع السابق نفسه، ص 97.
16) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيّلة**، ترجمة: ثائر ديب، الطبعة الأولى (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 29.
17) "عضو المكتب السياسي للحزب الديمقراطي الكردستاني هوشيار زيباري في المقاربة مع سامر جواد"، قناة الرشيد، 16/2/2026، شوهد في 9/5/2026، في: https://bit.ly/49ttv6R

وبالتالي، لا يكون السلوك السياسي ناتجًا عن التنافس داخل إطارٍ مواطني، بل عن التعريفات المسبقة للفاعلين. أي أن وجود «المكون» بوصفه وحدة اجتماعية – سياسية سيادية مُؤسِّسة لبنية النظام هو الذي يُنتج أنماط الفعل السياسي، ويحدّد حدود الحركة الممكنة، ويوجّه الصراع من كونه صراع سياسات إلى كونه صراع حصص. وهذا، واحد من المبادئ التأسيسية، بحسب مسعود بارزاني، التي قام عليها النظام بعد الاحتلال[18]. بالتالي، الغاية «المكوناتية» سياسية سلطوية في شكلها ومضمونها ومنتهاها. لكن، إذا كانت «الجماعة المتخيّلة» عند أندرسن قد طُرحت إطارًا تفسيريًا لولادة التضامن القومي الحديث[19]، وبما ينطوي عليه من طاقةٍ إيجابية في بناء الأمة والدولة، فلماذا يُستدعى المفهوم هنا في سياقٍ نقدي ذي حمولة سلبية؟ الإجابة عن ذلك، لا تنطلق من رفض المفهوم في ذاته (الجماعة المتخيّلة)، بل من توظيف أدواته التحليلية، في هذه الورقة، خارج سياقه القومي، ونقلها إلى سياقٍ تُستخدم فيه آليات التخيّل ذاتها، ولكن لغاياتٍ تفكيكيةٍ أو ما دون وطنية.

فأندرسن، حين تحدّث عن التخيّل، قصدَ القدرة الرمزية على تشكيل تضامنٍ واسع بين أفرادٍ لا يعرف بعضهم بعضًا معرفةً مباشرة، لكنهم يتشاركون تصوّرًا ذهنيًا بالانتماء إلى جماعةٍ سياسية واحدة. هذا التضامن بُني تاريخيًا عبر اللغة، والتعليم، والطباعة، والرموز، والذاكرة الجمعية، وأسهم في النهاية في تقوية الدولة الحديثة، لا تقويضها. أي أن «الجماعة المتخيّلة» كانت أداة دمجٍ لا تشظٍّ.

باستلهام أدواتها التحليلية في معالجة «المكوناتية»، نجد أن الأخيرة تُفضي إلى نتائج معكوسة. فالتضامن المطلوب في وطن/أمة، تمركزَ حول «المكون» باعتباره وحدة الانتماء. وهنا يتشكّل مركّب تضامني، يقوم على تضافر عناصر المذهب، والمنطقة، وتخيّل التاريخ المشترك، واستحضار الرموز، وصياغة سرديات المظلومية والتضحية. فإذا كانت الجماعة المتخيّلة قد صاغت الدولة الأوروبية وعزّزت مركزيتها[20]، فإن «المكوناتية» تعمل في الاتجاه المعاكس، بتفكيك مركزية الانتماء الوطني.

مع تأكيد ثقافة «أهل الجنوب/الغربية» بوصفها خصوصية. وهذه الرمزية هي من أدوات التخيّل التي تحدث عنها أندرسن، فثمّة «نا» دالة على الجماعة، مقابل «هم» بتعبيره. وهذه الـ «نا»، تحمل قصدية سياسية.

معطوفًا على أن معنى الوطن في جوهر النظام العراقي بعد 2003، هو اجتماع «المكونات»، وليس أمة المواطنين. أي ليس ثمّة حديث عنها -أمة المواطنين- سوى ذلك الذي يحضر في الخطب الإنشائية. أدى هذا، إلى الانكفاء نحو «نحن»، تظهر في الخطاب العام، ومحتوى مواقع التواصل الاجتماعي، ومنصاته، وليس انتهاء بالإنتاجات المرئية، والأفلام القصيرة الكثيفة تجاه تضحيات «الحشد المقدس» على سبيل المثال. وهو يمثّل نموذجًا لـ «جيش المكون»، كما يصعب إحصاء عدد المرات التي قيل فيها إنه «سلاح الشيعة»، وعلى مستويات سياسية رفيعة. مقابل الاحتفاء المتردد بالمؤسسة العسكرية الرسمية التي تمثل الدولة. حتى أن استذكار مناسبة مقتل القائد العسكري الإيراني قاسم سليماني، ونائب رئيس هيئة الحشد الشعبي جمال جعفر في غارة أمريكية مطلع العام 2020، يسترعي انتباه مؤسسات الدولة، والمؤسسات العقائدية الموازية للدولة، سنويًا، أكثر من المناسبات الوطنية، بما هي عراقية كما في اليوم الوطني العراقي ويوم الشهيد، وغيره. حتى أصبحت المناسبات الوطنية مقترنة بنظام ما قبل 2003، وليس بالعراق. مع تأكيد ثقافة «أهل الجنوب/الغربية» بوصفها خصوصية. وهذه الرمزية هي من أدوات التخيّل التي تحدث عنها أندرسن[21]، فثمّة «نا» دالة على الجماعة، مقابل «هم» بتعبيره. وهذه الـ «نا»، تحمل قصدية سياسية[22]. نتيجة لذلك، يتحقق عمليًا، ما يُطلق عليه بـ «عضوية الجماعة».

18) "لقاء خاص مع الرئيس مسعود بارزاني: دافعنا عن الدستور تحت القصف... والمحكمة الاتحادية مسيسة"، Shams TV، 6/11/2025، شوهد في 9/5/2026، في: https://bit.ly/3XiA0mz
19) أندرسن، ص 42.
20) المرجع السابق نفسه، ص 44.
21) المرجع السابق نفسه، ص 55.
22) المرجع السابق نفسه، ص 60.

فـ «الجنوبي»، لا يعرفُ كل «الجنوبيين»، ولا يمكن لـ «ابن الغربية»، أن يلتقي جميع من يسكن غرب العراق. إلا أن العضوية هذه، بما أنها تخيّل انتماء ذو قصد سياسي، فإنه واثق تمامًا بوجود حق ما يجمعهم، وفعّالية راسخة، و «أصالة اجتماعية - ثقافية ضاربة في التاريخ»، وهؤلاء الأعضاء، يُخاطبون يوميًا، ويُكتب لهم وكأن علاقاتهم البينية «رائقة لا يُعكّر صفوها أي شيء»[23].

فالعضوية تُحدد ما يجب أن يكون عليه العضو، وكيف يشعر، وما هي حقوقه، وكيف يتعامل مع العضو داخل جماعته، ومع الآخر خارجها.

لهذا، يعتقد عزمي بشارة، بأن الطائفية تحوّلت إلى بنى وعلاقات اجتماعية مفروضة على الفرد، حتى لو لم يكن طائفيًا. فالطائفية في هذه الحالة، تعني «مجموعة من التحديدات التي يتأثر بها وعي الفرد لذاته وأنماط سلوكه وعلاقات التبادل الاجتماعية والسياسية في حياته». بالتالي، تتنوّع الهويات الأخرى (التي يُفترض أنها تمثل تعددية داخل المجتمع) وتتباين، وتتناقض، ولكن ضمن الأسوار التي تفرضها محددات النزعة الطائفية. يقول: «لا شك في أن اللبنانيين يعيشون وضعًا متشابهًا، سواء كانوا طائفيون أم لا. فهم يمارسون انتماءاتهم المختلفة عبر انتماء واحد غالب هو الطائفة التي تحدد حياة الناس في كل مرحلة، أين يولدون، وإلى أي مدرسة يذهبون، وأين يعملون، وأي علاقات اجتماعية ينسجون، وأين يسكنون»[24].

ثمّة عنصر أساسي، في حالة التخيّل هذه، وهو مراجعة التاريخ مراجعة تهدف إلى شرعنة الواقع (تختلف الورقة مع فكرة استدعاء التاريخ المشترك بأنها تهدف تسهيل التواصل والانتماء للجماعة، كما ذهب بشارة. بل، إضافة إلى ذلك، هو سند رمزي لحراك الجماعة، تتخيّله بأنه مرتبط بأصلها، ومتصل بعصرها، وأن فعلها الراهن، هو امتداد لفعل الأسلاف) أو اتهام «الآخر» التاريخي، وحتى المعاصر. مثلًا الجدل حول الثورة العشرين، هل اشترك السنة أم لا، وهل كانت في أساسها لدوافع وطنية. ثم قراءة عبد الكريم قاسم بأنه المقرب من الشيعة الذي أطاح بحكم النخبة السنية، وصولًا إلى وصم الشيعة بأنهم «خونة» جلبوا الاحتلال، وقولبة تضحيات تحرير العراق من «داعش» بقالب طائفي، أو أنها كانت معركة الشيعة.

رأى بشارة، أن الفهم المعاصر للطائفة ونقد تسييسها، بل وحتى التيار العلماني، لا يحل مشكلة الطائفية التي أصبحت قائمة بحد ذاتها، وفي حالات معينة أكثر تأثيرًا في الحياة الاجتماعية من الدين نفسه.

أما محفّز هذه المراجعة التاريخية، فهو يتعلق بالتعصب بالدرجة الأولى وليس بسبب الاختلاف (أو التعددية). وبالنظر إلى أن أحد الأركان البنيوية لـ «المكوناتية» في هذه الحالة، يتمثّل في بعد طائفي، فإن تحوّل هذا البعد إلى موضوع تعصّب يُفضي مباشرةً إلى إنتاج الطائفية بوصفها نمطًا من الانتماء العصبوي. جادل بشارة بأنه لا يهم إذا كانت الطائفية تعني تعصبًا لجماعة تابعة لمذهب أو دين، أي إن كانت طائفية مذهبية أو طائفية دينية. فهي في الحالتين انتماء عصبوي إلى جماعة تجمعها رابطة العقيدة (وليس بالضرورة الإيمان بهذه العقيدة وممارستها). ففي الطائفية عمومًا يتغلب التعصب للجماعة على التعصب للدين، وفي المذهبية والتدين يغلب التعصب للمذهب أو للدين على التعصب للجماعة، ولكن غالبًا ما يتقاطع التعصبان[25]. هذا ما يُفسر التجاذبات الداخلية بين «الإسلاميون الشيعة»، على سبيل المثال، لكنهم يلتقون في نهاية الأمر بفكرة «تمكين الشيعة»، بما هم جماعة، لا مواطنين[26].

رأى بشارة، أن الفهم المعاصر للطائفة ونقد تسييسها، بل وحتى التيار العلماني، لا يحل مشكلة الطائفية التي أصبحت قائمة بحد ذاتها، وفي حالات معينة أكثر تأثيرًا في الحياة

23) المرجع السابق نفسه، ص 66.
24) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة**، الطبعة الثانية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 91-90.
25) المرجع السابق نفسه، ص 99.
26) Harith Hasan al-Qarawee, "Sistani, Iran, and the Future of Shii Clerical Authority in Iraq" **Middle East Brief**, No. 105 (2017), p 4.

الاجتماعية من الدين نفسه، «بمعنى أنه حتى بعد تحييد الدولة في الشأن الديني، يبقى الانتماء للطوائف فاعلًا في المجتمع والدولة (...) أن يُضاف إلى تحييد الدولة في الشأن الديني، تأكيد تحييد الدولة في الشأن الطائفي أيضًا (...) فهل تحيّد الدولة تمامًا في الشأن الطائفي، أم يُضمن تمثيل الطوائف في الدولة ومشاركتها؟»[27].

على هذا الأساس، فإن تحويل الطائفة إلى إطار عصبوي لإدراك الذات والعالم لا يقتصر على تسييسها خارجيًا، بل ينعكس داخليًا في كيفية تنظيم العضوية وضبط الانتماء، فيتزامن ذلك مع إتاحة فرصة العضوية، لكن بشروط الجماعة ذاتها، أي دون إمكانية لنقدها من الداخل أو قدرة على «إصلاحها»، فيصبح النبذ/الفصل المعنوي، أداة دفاعية لئلا تتمكن تيارات داخلية من إعادة صياغة مصالح الجماعة وتعريفها (كما حدث مع تيارات شيعية قالت إنها علمانية)، وحتى إعادة سرد تاريخها، أو قد تقوم بتحديث رؤيتها السياسية. وهذه هي ذاتها فكرة «العقوبة الجماعية» التي أشار إليها بشارة. لعل ذلك يشمل «أعداء المذهب»، «المذهب بأعناقكم»، التي يشدد عليها مقتدى الصدر. ولا يمكن اعتبار ذلك «المذهب»، فكرة عقائدية مجردة من اعتبارات جماعاتية. أي، يعني المذهب في هذا الخطاب، حالة اجتماعية قائمة بذاتها، بهوية دينية غالبة، ذات حدود جغرافية (ليست شرطًا)، لها رؤيتها السياسية، وتطلب حقها في السلطة.

ليس بالضرورة أن يتخذ الفصل المعنوي من الجماعة شكل الإجماع الصريح أو القرار المؤسسي المعلن. يكفي أن يصدر عن فاعلٍ يتمتع برأسمال رمزي معتبر داخلها، أو أن يُنطق باسمها أو من داخل أطرها التمثيلية، حتى يكتسب أثرًا ملزمًا يتجاوز شخصه. يتأسس، هكذا، شكلٌ من الانضباط الرمزي يقوم على الخشية من فقدان الاعتراف داخل «المكون»، لا على العقوبة المادية المباشرة، أو يجد المعترضون داخله، أنفسهم مضطرين، ابتداءً، إلى تأكيد انتمائهم إليها قبل توجيه أي نقد، فيقولون ضمنًا أو صراحةً «نحن من هذا المكون، لكننا ضد نخبه التي تتاجر باسمه». وهو ما حدث بالفعل مع «تيارات شيعية وطنية/علمانية» عارضت الإطار التنسيقي. في هذا التحفّظ الاستهلالي ما يكشف عن عمق الأسر، فالمعترض يُعيد إنتاج شرعية «المكون» ليبقى إطارًا مرجعيًا لا غنى عنه، حتى وهو يُقاوم توظيفه، أو يطرح بديلًا لنهج الحكم الطائفي.

يرفض سعد سلوم «دولة المكونات»، ويطرح بديلها المتمثل بدولة المواطنة، غير أن الرفض، على أهميته يبقى -في أحد أوجهه- منصبًا على النتائج الظاهرة لـ «النظام المكوناتي»، ولا يتجاوز إلى البنية الدافعة لمنهج الحكم هذا.

وهو ما يُجلّيه بشارة حين يرى أن الطائفية الحديثة تحيي بعض العناصر المؤلفة للجماعة لتخييل الطائفة كأنها جماعة، «إنها تقيم جماعة متخيّلة بواسطة الطائفية، أي الانتماء إلى الجماعة (الطائفة)، بحيث يساهم هذا الانتماء في تحديد الذات والآخر والتمييز عن جماعات أخرى»[28]. فكانت الطائفية عنده، ظاهرة اجتماعية وسياسية تتمحور حول ولاء جماعي مغلق، يتجاوز الدين والمذهب، ويعيد إنتاج الهوية على أساس الانقسام والصراع، و«ثمّة فرق بين تعددية الطوائف في بلد من البلدان، والطائفية السياسية بغض النظر عن نوعها، فتعددية الطوائف لا تنتج طائفية بالضرورة»[29].

في هذا المستوى، إذًا، يتضح أن الإشكال لا ينحصر في آليات المحاصصة أو اختلالات التمثيل، بل في المبادئ التأسيسية للنظام.

سعد سلوم و«دولة المكونات»

يرفض سعد سلوم «دولة المكونات»[30]، ويطرح بديلها المتمثل بدولة المواطنة[31]، غير أن الرفض، على أهميته يبقى -في أحد أوجهه- منصبًا على النتائج الظاهرة لـ «النظام المكوناتي»،

27) بشارة، ص 115-114.
28) المرجع السابق نفسه، ص 159.
29) المرجع السابق نفسه، ص 484.
30) سعد سلوم، **الوحدة في التنوع**، الطبعة الأولى (بغداد: مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، 2015)، ص 226-225.
31) المرجع السابق نفسه، ص 14.

ولا يتجاوز إلى البنية الدافعة لمنهج الحكم هذا. واكتفى بنقده لما يترتب عليه من محاصصة وانقسام.

يصنّف سلوم، بقاعدة استثنائية، الأقليات إلى مهيمنة وغير مهيمنة، ويرى أن نموذج الأولى هو سوريا سابقًا (نظام حكم أقلية علوية، مقابل أغلبية سنية)، والثانية في البحرين (نظام حكم أقلية سنية، مقابل أغلبية شيعية)[32]. يستبطن هذا التصنيف، وإن لم يدع لذلك، تصوّرًا معياريًا مفاده أن الخلل يكمن في اختلال العلاقة بين الأغلبية والأقلية الاجتماعية/الجماعاتية داخل بنية السلطة، وأن تصحيحه يقتضي إعادة توازنٍ ما، بينهما. يثير هذا الطرح إشكاليتين أساسيتين. الأولى، يقود الانطلاق من توصيف هيمنة الأقلية -ضمنيًا- إلى تبنّي نموذج التشاركية (ولنقل التوافقية برؤية مكغاري وأوليري) باعتباره الصيغة «الأكثر عدالة»، أي توزيع السلطة بين الجماعات. إلا أن هذا الافتراض يقترب، من حيث لا يقصد، من المبدأ ذاته الذي تقوم عليه «المكوناتية»، فيجعل الجماعة (وهي في هذا السياق الطائفة) وحدةً أساسية في تعريف التمثيل السياسي. الثانية، إشكالية تصنيف الأغلبية والأقلية في الحالة الطوائفية، فهذا التصنيف في السياقات المذهبية يشير إلى افتراض ثبات هذه الفئات وقابليتها للتحديد الموضوعي.

فثمّة اختلاف بين ما يترتب على التنوع الإثني والثقافي (مثلًا الأقليات) الذي يشتغل في حيز سياسات الاعتراف، وبين «الفلسفة المكوناتية» التي تشتغل في حيز السلطة وتعريف المجتمع سياسيًا.

لكن، عندما تحوّلت الطائفة، أو هي كذلك، إلى وحدة اجتماعية سياسية («مكون»)، فقدت تجانسها الداخلي. فهي لا تعود جماعةً متراصّة ذات ميزة عقائدية، بل حقلًا متعدّد البُنى، تتقاطع داخله الانقسامات الطبقية والمناطقية والتباينات التعليمية والسياسية، وتتنازع فيه تمثيلاتٌ مختلفة تدّعي النطق باسمها. الفارق يكمن في أن الأقليات -الإيزيديين مثلًا- قد تبدو أكثر تجانسًا بحكم محدودية عددها، وانغلاقها النسبي، وتعرّضها لتجارب عزّزت من تماسكها الإثني، في محيط لا يشبهها[33]. بعبارة أخرى، مفهوم الأقلية يفترض جماعةً محددة بخصائص موضوعية، قابلة للتحديد العددي، ومتجانسة نسبيًا، وتُطرح في سياق حماية تعبيرها عن ذاتها داخل المجتمع المتنوع (الذي يكون فيه التنوع ضاغطًا عليها). بينما الطائفة هنا، هي جماعة متخيّلة سياسيًا، حدودها مرنة، وغير متجانسة داخليًا، وتُستخدم وحدة في عملية تفاوض منتهاها سلطوي، أو بحث عن حكم.

فثمّة اختلاف بين ما يترتب على التنوع الإثني والثقافي (مثلًا الأقليات) الذي يشتغل في حيز سياسات الاعتراف، وبين «الفلسفة المكوناتية» التي تشتغل في حيز السلطة وتعريف المجتمع سياسيًا. هذا التمييز أساسي، ذلك أن «التعدديين الثقافيين»، مثل تشارلز تايلور، ووِيل كيمليكا، صاحب كتاب **«المواطنة متعددة الثقافات»** (Multicultural Citizenship)، كانوا يشتغلون في مسألة الاعتراف الثقافي، لكنهم، وغيرهم، كانت التعددية بالنسبة لهم، يجب أن لا تكون بمعزل عن ليبرالية الدولة، حتى لا تنتهي الحالة إلى جماعات مغلقة على ذاتها، وتختزل الأفراد في هويات مفروضة عليهم[34]. ويصح القول إنهم اشتغلوا على سؤال الاعتراف داخل إطار الدولة الليبرالية. هكذا فحسب، ولا من حديث عن تشارك السلطة، أو تحاصصها لتحقيق عدالة مزعومة بين أغلبية أو أقلية.

تتجاوز «المكوناتية» هذا الشرط، وتنقل التعدد من حيّز الاعتراف إلى حيّز السيادة، فتكون «الجماعة» وحدة تمثيل سياسي (أو «مكون أصيل» كما يحضر في الخطب السياسية لأكراد العراق) فلا يعود الأفراد مواطنين متساوين داخل الدولة، بل أعضاء في جماعات تتفاوض باسمهم، وتحدّد مسبقًا موقعهم في بنية السلطة **(الجدول رقم 1)**. فكيف إذا

32) المرجع السابق نفسه، ص 35.

33) لكن حتى هذا «التجانس» نفسه ليس معطىً طبيعيًا، بل نتاج شروط تاريخية ضاغطة، ولا يلغي وجود تمايزات داخلية أقل ظهورا.

34) Will Kymlicka, "Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State–Minority Relations", **Political Theory**, volume 64 (2018), p 81-82.

البعد	النموذج المكوناتي	النموذج المواطني	المواطنة متعددة الثقافات
المرتكز	الجماعة	المواطن	المواطن داخل إطار ثقافي
مصدر الشرعية	التوازن بين المكونات	التفويض الشعبي العام	الشرعية الديمقراطية والاعتراف الثقافي
طبيعة الانتماء	انتماء مُسبق ومُلزم	انتماء اختياري ومتعدّد	انتماء ثقافي مع حماية حرية الفرد
تعريف الهوية	ثابتة ومعترف بها سياديًا	مرنة وقابلة لإعادة الترتيب	معترف بها ثقافيًا لكن غير سيادية
وظيفة الدولة	إطار لتقاسم السلطة بين جماعات	إطار مواطني جامع	دولة ليبرالية تعترف بالتنوع
منطق التمثيل	تمثيل جماعاتي	تمثيل سياسي برامجي	تمثيل سياسي برامجي مع ضمانات ثقافية
طبيعة الصراع	صراع حصص ونفوذ	تنافس سياسات وبرامج	تنافس برامج مع حماية الأقليات
العلاقة بين الهوية والسلطة	اندماج (للهوية موقع في السلطة)	فصل (ليس للهوية موقع سياسي)	اعتراف دون تحويل الهوية إلى حصة
موقع التعددية	داخل الدولة (مأسسة الانقسام)	داخل المجتمع (تنوع تعبيري)	داخل المجتمع مع حماية قانونية
الأولويات	«نحن» المكون	الصالح العام	الصالح العام مع صون التنوع
طبيعة المؤسسات	موزّعة وفق التوازن والشراكة والتوافق	محايدة قانونيًا	محايدة مع سياسات إنصاف ثقافي
مفهوم العدالة	عدالة توزيعية بين جماعات	مساواة قانونية بين أفراد	مساواة فردية وحماية ثقافية
النموذج	**ائتلاف جماعات**	**مجتمع مواطني أو أمة مواطنين**	**مجتمع مواطنين متنوع ثقافيًا**

الجدول رقم 1: بعض الاختلافات الأساسية بين نموذج «دولة المكونات»، ودولة المواطنة، ونموذج المواطنة متعددة الثقافات.
المصدر: إعداد الباحث

كانت هذه «الجماعة» تنطلق من اعتبارات طائفية، وتُفعل سرديتها التاريخية المتخيّلة في الدولة، وتتعامل مع المقابل بوصفه «آخر» طائفي؟ لا تبدو أنها، على أقل تقدير، خالية من الاستقطاب الذي ينتج الكراهية.

> **استدعاء سلوم، مبدأ «الاعتراف» إلى الحقل الطوائفي، لمعالجة علاقة الجماعات بالدولة، استدعاء وهمي. ذلك أن مفهوم الاعتراف، كما تبلور في أدبيات التعددية الثقافية، ينتمي إلى حقل الثقافات داخل المجتمع، لا الجماعات المتسيّسة التي تطلب موقعًا في السلطة.**

يتضح غياب نقد البنية الفكرية المحفزة لـ «المكوناتية»، في معالجته المسألة السورية بعد إسقاط نظام بشار الأسد، وسؤال الحكم فيها بعد تشخيصه أخطاء النموذج العراقي[35]. أقترح سلوم «شراكة المواطنة المطمئنة»، وعلى الرغم من محاولته، في هذا الطرح، تجاوز المحاصصة، والاعتراف بالتنوع، وبناء «لامركزية وقائية»، و«تمثيل مكوناتي محدود»، مقابل ما وصفه بـ «المواطنة المطلقة»[36]، فإن هذا الحل، لا يخرج من منطق «المكوناتية» بقدر ما يقوم بتنظيمه. حصر «التمثيل المكوناتي»، وفق ما قال، في غرفة برلمانية ثانية، يفترض ضمنيًا مشروعية «المكون» بوصفه وحدة تمثيل سياسي، ويُبقي على حضوره داخل بنية الدولة، لأن الإشكال لا يكمن في مدى اتساع هذا الحضور أو ضيقه، بل في افتراضه أصلًا، دون مساءلة الشروط التي تجعل من الجماعة فاعلًا سياسيًا في دولة حديثة.

35) سعد سلوم، "دولة الأطراف الآمنة: اللامركزية الوقائية كصمام أمان للوحدة السورية"، صحيفة المدى، 2/2/2026، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/4eI4xnN

36) يعتبر سلوم منطق المواطنة فكرة «مثالية تتشبث بالمواطنة المطلقة» مقابل النهج «المكوناتي».

إضافة إلى ذلك، استدعاء سلوم، مبدأ «الاعتراف» إلى الحقل الطوائفي، لمعالجة علاقة الجماعات بالدولة، استدعاء وهمي. ذلك أن مفهوم الاعتراف، كما تبلور في أدبيات التعددية الثقافية، ينتمي إلى حقل الثقافات داخل المجتمع[37]، لا الجماعات المتسيّسة التي تطلب موقعًا في السلطة. جدير بالذكر، أن معنى الاعتراف في الحالة «المكوناتية»، هو تثبيت هذه التباينات والاختلافات دستوريًا، وأن تمضي القرارات وفقًا لرؤية «المكونات» ومصالحها[38]. وهو ما دعا إليه سلوم صراحة عبر «الاعتراف الصريح والناجز بالتنوع المكوناتي في الدستور، لا بهدف تقسيم الدولة كغنائم بين الطوائف، بل لنزع صفة المؤامرة عن الخصوصيات الثقافية والدينية. إن هذا الوضوح كفيل بتحويل الطائفية من أداة نخب وصناعة سياسية إلى مجموعة من الحقوق الثقافية المضمونة دستوريًا. إن دسترة التنوع وفق هذا المنظور هي الضمانة الوحيدة لمنع تحول التعددية إلى لغم موقوت ينفجر عند كل أزمة سياسية، وهي الكفيلة بنقل المكونات من حالة الاستنفار الوجودي إلى حالة الاستقرار القانوني، حيث يصبح الانتماء للمكون مدخلًا لإثراء الهوية الوطنية الشاملة لا بديلًا عنها»[39]. وهي -فكرة سلوم- تشبه إلى حد كبير ما طرحته جماعات المعارضة في تسعينيات القرن الماضي بشأن مشكلة الحكم في العراق، مثل عبد الكريم الأزري وغيره[40] [41]. ويتقرب هنا، من رؤية مكغاري وأوليري.

نموذجه المقترح، ينطوي على توتر جوهري بين فكرتين متعارضتين. المواطنة، التي تنطلق من الفرد أساسًا، و«التمثيل المكوناتي»، الذي يُعرّف الفرد عضوًا في جماعة تفاوض باسمه. وهو توتر لا يمكن حسمه عبر التوزيع المؤسسي للتمثيل، لأنه متجذر في تعريف الفاعل السياسي. وفي الوقت ذاته، لا يمثل استقرارًا لعدة اعتبارات منها:

1) تعدد مصادر الشرعية: يقوم هذا النموذج على ازدواج في مصادر الشرعية، يتمثل في توازي شرعية مواطنية تستند إلى التفويض الشعبي العام، عبر الانتخابات والأغلبية وآليات المساءلة، مع شرعية «مكوناتية» تقوم على تمثيل الجماعات وضمان «توازنها» من خلال الحصص، والتوافق، وحق النقض، أو ما بات يُسمى في العراق بـ «الفيتو» عندما يرفض «مكون» ما، مرشح أو قرار «مكون» آخر. هذا التوازي لا يمكن أن ينتج تكاملًا، بقدر ما يفتح مجالًا لتعارض مستمر في تقييم الفعل السياسي. فكل قرار يصبح عرضةً لطعنٍ مزدوج. من جهة، لابد أن يحظى بشرعية ديمقراطية كافية، ومن جهة أخرى، أيضًا، لابد أن يحافظ على «توازن المكونات»[42]. ويترتب على ذلك تسييسٌ للقواعد الديمقراطية نفسها، إذ لا تبقى الإجرائية منها -كالأغلبية النيابية- إطارًا منظمًا للتنافس، بل تصبح موضوعًا للصراع، تُستدعى أو تُعطّل بحسب مصلحة الفاعلين.

يفضي هذا الازدواج إلى تآكلٍ في مبدأ المساءلة، إذ لم يعد بالإمكان إسناد المسؤولية إلى فاعلين محددين، بل يُعاد تفسير الإخفاقات بوصفها اختلالًا في التوازن أو نتيجةً لعدم مراعاة حصص الجماعات، الأمر الذي يضعف إمكانية المحاسبة الفعلية.[43] وعند لحظات التعارض بين الشرعيتين، يميل الفاعلون إما إلى تعطيل القرار بانتظار توافقٍ أوسع[44]، أو إلى تمرير صيغٍ حدّها الأدنى تجنبًا للاعتراضات، ما يؤدي في الحالتين إلى تراجع حضور الدولة كإطار ومؤسسة مُنظِمة. أما ما يُنتج من اتفاقات، فلا يتجاوز كونه تسويات ظرفية (مثلًا

37) الإطار القانوني الدولي للتنوع الثقافي، وفكرة الاعتراف التي أشار إليها سلوم نفسه، تؤكد ذلك. للمزيد، ينظر: سلوم، الوحدة في التنوع، ص 89-61.

38) على غرار ما أقر «مؤتمر المعارضة العراقية» في لندن، سنة 2002 بـ «إشراك جميع مكونات الشعب العراقي من العرب والكرد والتركمان والآشوريين والكلدان وغيرهم، ومن المسلمين الشيعة والسنة والمسيحيين والإيزيديين والأديان السماوية الأخرى في صناعة القرار السياسي». للمزيد، ينظر: "نص البيان الختامي لمؤتمر المعارضة العراقية في لندن"، الجزيرة نت، 17/2/2002، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/4eI0FmU

39) سلوم، دولة الأطراف الآمنة.

40) للمزيد، ينظر: إبراهيم فاضل جبل، "الديمقراطية المكوناتية في العراق: بحث عن سيرة سياسية"، منصة تغيير (مسألة المكونات)، 2/3/2026، شوهد في 12/5/2026، في: https://bit.ly/4ucBE8i

41) حتى في تعريفه المحلل السياسي، بأنه «طوائف محرومة» من الحكم. للمزيد، يُنظر: سلوم، الوحدة في التنوع، ص 73.

42) "إمتعاض كردي من آلية اختيار رئيس أركان الجيش.. المناصب السيادية تصطدم بجدار التوافقات"، بغداد اليوم، 22/2/2026، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/49qEEW2

43) مثلًا، تُقرأ محاسبة شخصية سياسية معينة، قانونيًا، بأنه استهداف لـ «المكون».

44) نموذج «الإطار التنسيقي»، نتيجة لهذا التوتر الذي نتحدث عنه. وقضية اختيار رئيس مجلس الوزراء، وقضايا سياسية أخرى. للمزيد، ينظر: "على حافة الفراغ الدستوري.. 6 سيناريوهات لمستقبل أزمة رئاسة الوزراء بالعراق"، الجزيرة نت، 26/4/2026، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/4dkVze0

العلاقة السياسية بين إقليم كردستان وبغداد) قابلة للنقض مع تقلبات الحالة السياسية، لأن الأساس الذي تقوم عليه -وهو توازن الجماعات- يبقى غير قابل للحسم النهائي. هذا ما يُشير إليه اصطلاح «العملية السياسية» في العراق. فهي عملية جوهرها جماعات تحاول الاتفاق.

لعل ما يُشار إليه في هذا السياق، هو ما أصبح اسم «الجولاني» يمثله سياسيًا داخل العراق. الاسم، بدا وكأنه موقف سياسي، يُدان/ يُتهم من يرغب بتعزيز العلاقات السورية – العراقية بأنه «جولاني».

2) صراع الهويات[45]: ففي حين يقوم النظام المواطني (ولنقل النظام الذي لا يرتكز على وحدات اجتماعية سيادية) على تنافسٍ برامجي، يتعلق بالاقتصاد والخدمات وإدارة الشأن العام (حتى وإن كان الهدف ليس هو البرنامج، بل السلطة، أو كلاهما)، تنطلق الفعّالية السياسية في «النظام المكوناتي»، من الفكرة الهوياتية الطائفية والإثنية. الرمزية هنا، محدد أساسي في هذا الحراك، فنموذج «عيد الغدير» واعتماده عطلة رسمية، أو رمزيات على غرار «عزيز العراق»، و«عراق الصدرين»، وغيرها، اشتقاقات طائفية، ربما، في كثير من الأحيان، ليست بدافع عقائدي، بقدر ما تتصل بتثبيت حضور الهوية في الدولة، بمعنى تطييف الأخيرة، مقابل «الآخر» الهوياتي أيضًا. ويكتسب الفعل السياسي دينامية تعبئة دائمة، لأن شرعية الفاعلين لا تُستمد من أدائهم أو برامجهم، بل من قدرتهم على الادعاء بتمثيل الجماعة وزعم حمايتها. وهو ما يدفعهم باستمرار إلى تأكيد تمايزها، واستحضار سرديات المظلومية أو التهديد، بما يُبقي مستوى التوتر مرتفعًا حتى في غياب أزماتٍ فعلية. لعل ما يُشار إليه في هذا السياق، هو ما أصبح اسم «الجولاني» يمثله سياسيًا داخل العراق. الاسم، بدا وكأنه موقف سياسي، يُدان/ يُتهم من يرغب بتعزيز العلاقات السورية – العراقية بأنه «جولاني». وإلى أبعد من ذلك، جرى افتراض مفاده، أن «الجولاني»، سيذهب إلى احتلال العراق بعد أن يسيطر على الحكم في سوريا. وعلى هذا، حُشدت المواقف والقوات، حتى أصبحت الحدود العراقية السورية ثكنة عسكرية. قد يكون مفهومًا ما مثّلته مرحلة تنظيم «داعش»، وبالتالي ينطلق العراق من اعتبارات أمنية لحماية حدوده، إلا أن ذلك رافقه تحشيد طائفي وصل إلى «معسكر يزيد/معاوية»، وعلى مستويات سياسية رفيعة.

سلوم وقراءته التحوّل العراقي إلى «المكوناتية» سنة 2003

يقول سلوم إن «أنموذج دولة المكونات قد أسس لاعتراف بالتعددية على نحو غير مسبوق في تاريخ العراق المعاصر، ولكن من جهة، كانت لحظة التأسيس إيذانًا بانطلاق أنموذج قائم على فلسفة جديدة تقوم على فكرة المكون، أسست لهويات متشظية على حساب الهوية الجامعة (الوطنية)، واختزلت هوية الفرد من جهة ثانية (المواطنة)»[46].

على الرغم من دقّة ملاحظته بشأن اختزال «دولة المكونات» هوية الفرد وحيّدت الهوية الوطنية الجامعة، فإن مقاربته تقع في إشكال إدراج الحالة الطوائفية ضمن إطار التعددية الثقافية. فهو، يقرّ بأن هذا النموذج أنتج «هويات متشظية» واختزل الفرد إلى انتمائه، لكنه، يستمر في تفسيره بوصفه شكلًا من أشكال الاعتراف بالتعددية. وهو على خلاف ما تطرحه الورقة، بشأن مقاربة «المكوناتية» في إطار «الجماعات المتخيّلة/الطوائف المتخيّلة». قد يبدو سلوم متناقضًا (رفض المخرجات، والدعوة في الوقت ذاته إلى تقنينها)، لكن التوصيف الأكثر أهمية، ليس تناقضًا، بل في وضعه حالة قائمة في إطارٍ مفاهيمي لا تنتمي إليه. فـ «المكوناتية» ليست شكلًا من أشكال التعددية، بل صياغة سياسية للتنوع العفوي داخل المجتمع في بنية السلطة، ونتيجتها انقسامية على المجتمع والدولة. هذا هو الحافز على ما يبدو، الذي دفعه للقول، في سياق الانتخابات النيابية سنة 2025: «غاب الخطاب الوطني الجامع لصالح التعبئة الهوياتية الضيقة، وبرز التنافس داخل

45) النظام السوري الجديد لم يصل إلى مأسسة الانقسام، وبالتالي، قياس الاضطرابات أو العنف الطائفي، على أنه مؤشر يستدعي «نظام مكوناتي»، فهو تنظير في لحظة انتقالية حرجة تستوجب العكس من ذلك.
46) سلوم، الوحدة في التنوع، ص 145.

المكونات نفسها لا بينها، بما جعل الانتخابات وسيلة لإعادة توزيع النفوذ داخل كل مكون، لا لإنتاج مشروع وطني شامل»[47]. وهذه، في الحقيقة، هي المعضلة الرئيسة التي تواجه منظري مأسسة الجماعات، أملًا بتحييد سياسات الهوية.

أما أسباب التحوّل، يعزو سلوم ذلك إلى الولايات المتحدة، عبر مجلس الحكم سنة 2003. وهو تفسير أهمل بيئة فكرية وسياسية نضجت وبلورة نهج حكم العراق بعد صدام حسين، لأكثر من عقد قبل الاحتلال **(الجدول رقم 2)**. بدأت منذ الحرب العراقية – الإيرانية، وانبثق بالتوازي معها وبُعيد انتهائها، التنظير لمشكلة العراق. فضلًا عن التيار السياسي للمعارضة الذي بدأ يمارس حراكه الفعلي بعد أحداث «الانتفاضة الشعبانية»، في بيروت، ومن ثم «مؤتمر فيينا» سنة 1992 دعوة إلى «بديل وطني تعددي»، معطوفًا على شكل إدارة الخلاف الداخلي بينهم، والذي يتضح في توسيع الهيئة العامة للمعارضة التي انبثقت عن المؤتمر، وتشكيل لجنة تنفيذية لها تتألف من «سبعة أشخاص: ثلاثة للشيعة، واثنان لكل من السنة والأكراد»[48]. وصولًا إلى «إعلان شيعة العراق»[49]، والحدث الأبرز «مؤتمر لندن»، سنة 2002. لم يكن هذا النموذج -في أساسه- يعكس رؤية الولايات المتحدة كما يعتقد سلوم، على الرغم من تماهي واشنطن، وتفاعل المحافظون الجدد معه. ذلك أن جماعات المعارضة، جادلت بأن العراق منقسم بشكل لا رجعة فيه، وقدّمت تعريفًا مفاده أن البلد عبارة عن تجمعات طائفية – إثنية[50].

أما عن محددات الهوية العراقية بعد التحوّل، فقد حاول سلوم تشخيصها، وأوضح أن الاختلافات التي طبعت تلك المرحلة بشأن الوثائق القانونية للدولة الجديدة، لاسيما الدور الكردي في رفضه تصنيف العراق «دولة عربية» والذي دعا إلى الاعتراف بالمحدد العربي من الهوية في الجزء العربي من العراق فحسب[51]، كانت في نتيجتها «لصالح أحزاب الإسلام السياسي (...) ظل المحدد الديني الأكثر رسوخًا في تحديد هوية الدولة في الدستور الدائم 2005، بسبب سطوة هذه الأحزاب»[52].

كما خلص في هذا الإطار، إلى أن «الدستور العراقي بتبنيه

وما هو غير واضح إذا كان سلوم يرفض «دولة المكونات»، لأنها اختزلت العراق بثلاث جماعات حاكمة فقط دون غيرهم، ذلك أنه انتقد «الصفقة الثلاثية لتقاسم السلطة».

الاعتراف بالتعددية قد انعتق من تقاليد طويلة لمركزة الدولة على الذات وإعلانها هوية أحادية»[53]. وهو ما تختلف معه الورقة -كما أُشير في مقاربة التعددية وحدود اشتغلها- لأن هذا «الاعتراف» لم يحرّر التعدد في المجال المجتمعي، بل أعاد ترميزه داخل بنية الدولة كوحدات تمثيلٍ سياسي. وما هو غير واضح إذا كان سلوم يرفض «دولة المكونات»، لأنها اختزلت العراق بثلاث جماعات حاكمة فقط دون غيرهم، ذلك أنه انتقد «الصفقة الثلاثية لتقاسم السلطة»[54]، أو «الجماعات الكبرى»، التي تبّنت «سلّمًا تراتبيًا للجماعات التي يتكون منها المجتمع، (وهذا) مسؤول عن هجرة خيرة الأفراد الموهوبين من جميع المكونات السكانية الأخرى»[55]. ما يوحي بأن الإشكال، لا يكمن في منطق «المكوناتية» بحد ذاته، بل في حدود تمثيلها وانتقائيتها.

ويزداد هذا الالتباس وضوحًا حين يُذكّر سلوم، في موضعٍ يتعلق باحتجاجات تشرين 2019 وحراكها الوطني، بأن «فكرة الشعب جرى تفتيتها إلى مكونات، أي إلى فكرة مضخمة أكبر من الفرد وأقل من المجتمع»، وأن ذلك وضع تحديًا أمام خلق

47) سعد سلوم، "الأقليات وإعادة بناء الشرعية السياسية في العراق: من المحاصصة إلى العدالة التعددية"، صحيفة المدى، 13/11/2025، شوهد في 7/5/2026، في: https://bit.ly/49opv7G

48) "المعارضة العراقية تجتمع في صلاح الدين بدلا من أربيل...والأسباب أمنية توافق على تزاوج قرارات مؤتمري بيروت وفيينا وتشكيل لجنة سباعية للقيادة"، جريدة السفير، 24/9/1992، شوهد في 5/5/2026، في: https://bit.ly/4wobpx5

49) "إعلان شيعة العراق"، الجزيرة نت، 3/10/2004، شوهد في 5/5/2026، في: https://bit.ly/3R38VUM

50) Toby Dodge, "Iraqi Transitions: From Regime Change to State Collapse", **Third World Quarterly**, Volume 26, Issue 4-5 (2005). p 712.

51) سلوم، الوحدة في التنوع، ص 156.

52) المرجع السابق نفسه، ص 157.

53) المرجع السابق نفسه، ص 168.

54) المرجع السابق نفسه، ص 148.

55) المرجع السابق نفسه، ص 178.

مؤتمر صلاح الدين	إعلان شيعة العراق	مؤتمر لندن
طرح فكرة «عراق ديمقراطي تعددي من مذاهب وطوائف وقوميات».	اعتماد فكرة تمثيل «الفئات المكونة للمجتمع»، وإعلان أن ممثلي الشيعة هم التيار الإسلامي الشيعي.	إقرار «نظام المكونات».
24/9/1992	**17/1/2002**	**14/12/2002**

الجدول رقم 2: أبرز المحطات التي أعلنت فيها المعارضة عن نهج حكم العراق بعد صدام حسين، إلى جانب اجتماعات عديدة طوال عقد التسعينات.

المصدر: إعداد الباحث

«هوية وطنية عابرة» وحقوق مواطنة متساوية[56]. فسلوم، هنا، يقترب من تشخيص الإشكال البنيوي الذي تفضي إليه «المكوناتية»، والمتمثل في تحوّل الجماعة إلى وسيطٍ بين الفرد والدولة، بما يؤدي إلى تآكل المجال الوطني الجامع، وإذابة الفرد داخل هوياتٍ وسيطة متخيّلة. غير أن هذا التشخيص نفسه، يصطدم بمحاولته المستمرة الحفاظ على الجماعة كفاعلٍ سياسي معترف به داخل الدولة، ودعوته في مناسبات مختلفة إلى المواطنة الشاملة أو المتساوية.

سلوم و«دولة المواطنة الحاضنة للتنوع»

أشارت الورقة مسبقًا، إلى أن ثمّة نفور حدث من التعدد والتنوع. دفع ذلك إلى التفكير بما يُسمّى «المواطنة البين-ثقافية» (Intercultural Citizenship)، وتمثّلَ جوهر النقاش في أوروبا، بأن التعددية الثقافية (Multiculturalism)، قد أهملت العلاقات بين الجماعات والتواصل الشخصي بين المواطنين من الخلفيات الثقافية المختلفة، وتسببت بالانغلاق والتعصب، فكان نموذج المواطنة بين الثقافات، هو آلية لاستيعاب معظم الانتقادات الجوهرية التي وُجّهت إلى التعددية الثقافية، وفقًا لما ناقشه باريرو[57]. ذلك أنها إطار سعى إلى تنظيم التنوع عبر تعزيز التفاعل والتواصل والتعاون بين الأفراد والجماعات المختلفة داخل المجال العام. وتتميز عن التعددية الثقافية بأنها لا تعترف بالتنوع وتحميه فحسب، بل تدفع (أو تشجّع بتعبير باريرو) التفاعل بين الثقافات المختلفة **(الجدول رقم 3)**.

ضمن هذا المعنى، طرح سلوم مفهوم «المواطنة الحاضنة للتنوع» بديلًا إصلاحيًا عن «دولة المكونات». يرى أن «المواطنة الحاضنة للتنوع تهدف إلى تعزيز التعايش السلمي بين جميع مكونات المجتمع»، وأن هذا التعايش «لا يمكن أن يقوم إلا في ظل أنموذج قائم على الحوار واحترام الآخر دون فرض نمط ثقافي مهيمن». كما ذهب إلى أن المطالبة بالمساواة وعدم التمييز يمكن أن تتحوّل إلى «محاولة إصلاحية لنظام المحاصصة الطائفية المتمثل بأنموذج دولة المكونات»[58].

ولا يقف مشروع سلوم عند المستوى النظري، بل يتخذ شكل برنامج تشريعي وثقافي متكامل. فهو يدعو إلى سن قوانين لمناهضة التمييز، ويرى أن إصلاح النظام وتعديل هذه الثقافة عن طريق التشريعات يُمثّل أولى الخطوات نحو تجاوز

56) سعد سلوم، "نقاط أساسيّة عن الحَراك الاحتجاجيّ في لبنان والعراق"، تعددية، 21/11/2019، شوهد في 7/5/2026، في: https://bit.ly/4dDFeSL

57) Nasar Meer, Tariq Modood, and Ricard Zapata-Barrero (eds.), **Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), p 54.

58) سلوم، الوحدة في التنوع، ص 230.

البعد	التعددية الثقافية	المواطنة البين_ثقافية
الفكرة الرئيسة	الاعتراف بالتنوع الثقافي	تعزيز التفاعل بين الثقافات
المشكلة التي تعالجها	تهميش الأقليات وغياب الاعتراف	الانغلاق الثقافي وضعف التواصل
الهدف	حماية الهويات الثقافية	بناء روابط وتفاعل بين المواطنين المختلفين
موقع التنوع	يُصان داخل جماعات متميزة عن الأخرى	يُدار داخل فضاء عام تفاعلي
تصوّر الجماعات	جماعات ذات حقوق ثقافية تميزها عن الأخرى	فاعلون متعددو الخلفيات داخل مجتمع مشترك
العلاقة بين الجماعات	تعايش متوازٍ	تفاعل وتبادل وتعاون
النموذج	**مجتمع متعدد الثقافات**	**مجتمع متفاعل ثقافيًا**

الجدول رقم 3: أبرز المعالجات التي تقوم بها «المواطنة البين-ثقافية» إزاء نتائج التعددية الثقافية.

المصدر: إعداد الباحث

المحاصصة. كما يعتبر أن تشريعًا لمناهضة التمييز يمكن أن يشكل «مدخلًا للإصلاح السياسي والثقافي والديني»، وأن قضية التنوع قد تتحوّل إلى «مشروع إنقاذي لسؤال الهوية الملتبس في عراق ما بعد 2003»[59].

> **فالمقاربة البين-ثقافية، سواء في صيغتها الأوروبية أو في إعادة إنتاجها عراقيًا لدى سلوم، تنطلق من أن الهويات المختلفة قابلة للتفاعل والانفتاح وإنتاج مساحات مشتركة. وهنا تحديدًا تظهر خصوصية الحالة العراقية. من حيث إن «المكوناتية» لم تُنتج/انبثقت كتنوع اجتماعي أو ثقافي، بل أعادت بناء المجال العام على أساس هويات اجتماعية - سياسية صلبة.**

رغم النزعة الإصلاحية التي تطبع هذا الأفق، إلا أن هناك ما يترتب عليه من إشكاليات رئيسة تتعلق بطبيعة الهوية السياسية التي أنتجها النظام العراقي بعد 2003. فالمقاربة البين-ثقافية، سواء في صيغتها الأوروبية أو في إعادة إنتاجها عراقيًا لدى سلوم، تنطلق من أن الهويات المختلفة قابلة للتفاعل والانفتاح وإنتاج مساحات مشتركة. وهنا تحديدًا تظهر خصوصية الحالة العراقية. من حيث إن «المكوناتية» لم تُنتج/انبثقت كتنوع اجتماعي أو ثقافي، بل أعادت بناء المجال العام على أساس هويات اجتماعية - سياسية صلبة، ذات سرديات مغلقة، وشعور دائم بالتهديد، وميل مرتفع إلى تعريف الذات عبر النفي المتبادل. فالطائفة، مثلًا، (المحدد الطائفي/المذهبي، هو أحد مرتكزات «الهوية المكوناتية»، وأكثرها قابلية على الصِدام من المحدد المناطقي) ليس معطى أو تعبير عن انتماء ديني أو ثقافي تقف عنده، وإنما موقع سياسي، وقناة للتمثيل، ومدخل للموارد، والسلطة، والحماية. ولهذا، فإن «الهوية المكوناتية» لا تعمل بوصفها هوية اجتماعية عادية قابلة للعبور والتداخل، بل بوصفها بنية تعبئة سياسية تتطلب ولاءً عاليًا، وتُنظم الفضاء العام على أساس الاصطفاف. إلا إذا اعتبرنا أن التفاعلات اليومية، وحتى

59) المرجع السابق نفسه، ص 235.

الزواج بين مختلفين مذهبيًا يمكن أن يحل مشكلة سياسية، وهو اعتبار بعيد عن حل مشكلة المسألة العراقية.

التداخل الثقافي الذي تراهن عليه «المواطنة الحاضنة للتنوع» يصطدم بحقيقة أن النظام السياسي نفسه يعيد إنتاج الانقسام يوميًا. فالمشكلة العراقية لا تكمن (لنفترض) في ضعف التواصل بين الجماعات فحسب، بل في أن الدولة ذاتها قائمة على تحويل هذه «الجماعات» إلى وحدات تمثيلية سيادية. أي أن ثمّة انقسام اجتماعي (نحن/هم) ومؤسسي (محاصصة) مرتبطان ببعضهما البعض.

يظهر هذا الإشكال بوضوح في «مشروع قانون حماية التنوع في العراق» الذي اقترحه سلوم. فالقانون، يُثبّت «المكون» ويُعرّفه بوصفه «جماعة قومية، أو عرقية، أو دينية، أو مذهبية، لها خصوصيات وتاريخ مشترك تعيش في جزء أو أجزاء من العراق»[60]، إلى جانب تنظيم «حقوقه السياسية والإدارية والثقافية والتعليمية». كما لا يقتصر الأمر على الحماية الحقوقية، بل يمتد إلى إنشاء «مجلس مكونات الشعب العراقي»، ومجالس استشارية، وتمثيل خاص داخل المؤسسات، ومراعاة «التوازن» في الأجهزة الأمنية والإدارية. حتى المواد التي تؤكد حرية الفرد في اختيار هويته، تنتهي عمليًا إلى إعادة إدخاله داخل بنية جماعية ممأسسة تمتلك تمثيلًا وآليات تفاوض خاصة بها. بمعنى، ظل يفكر من داخل منطق يُبقي الجماعة -مع المواطن- الوحدة المرجعية الأساسية في التنظيم السياسي والقانوني.

إحدى الجوانب اللافتة في مشروعه، تتمثل في محاولته إحياء «الميراث الثقافي التعددي» للعراق، وهي مسألة تبدو، على المدى البعيد، ذات أهمية كبيرة، عبر إعادة التفكير بالتعددية الثقافية بوصفها جزءًا من «عراقية» مجتمع العراق نفسه.

وحتى إذا جرى التسليم جدلًا بمقاربته حول «المواطنة الحاضنة للتنوع» ودور الماضي فيها[61]، لكن سلوم بالتوازي مع ذلك، يقرّ بالطابع الانقسامي لـ «المكوناتية»، وبأنها أسهمت في تفتيت فكرة الشعب وإذابة الفرد داخل هويات جماعية. لكن الحل الذي يقترحه، يقوم عمليًا على افتراض إمكان إعادة تحويل هذه الهويات المُسيّسة إلى مجرّد ثقافات تعددية متفاعلة داخل مجتمع مواطني جامع.

ومع ذلك، فإن نقد مقاربة سلوم لـ «المكوناتية» لا يقلّل من أهمية المشروع الفكري الذي يشتغل عليه، ولا من القيمة المعرفية التي يمثلها داخل حقل دراسة التنوع في العراق. سلوم، ذهب إلى اكتشاف العراق الغني بتنوعه، ودافع عن ثقافات بقيت طويلًا خارج الخطاب العام، أو حُصرت داخل ثنائية الأغلبية والأقلية. أي، أسهم في توسيع تخيّل العراق نفسه، بوصفه مركّبًا ثقافيًا.

إحدى الجوانب اللافتة في مشروعه، تتمثل في محاولته إحياء «الميراث الثقافي التعددي» للعراق[62]، وهي مسألة تبدو، على المدى البعيد، ذات أهمية كبيرة، عبر إعادة التفكير بالتعددية الثقافية بوصفها جزءًا من «عراقية» مجتمع العراق نفسه. أي أن قيمة هذا الإرث، كما يُفهم من نصوص سلوم، لا تكمن فقط في كونه تنوعًا ثقافيًا، بل في كونه تعبيرًا عن تاريخ العراق، وركنًا من أركان هويته الوطنية.

إضافة إلى ذلك، يُعد سلوم من الباحثين العراقيين البارزين الذين حاولوا التنظير لصيغة تجمع بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية في آنٍ واحد، وهو جهد نظري لافت، على الرغم من بيئة (وحتى فكر سياسي حذّر منها) اتسمت غالبًا، في نتيجتها، ترجّح كفة الجماعاتية. تكتسب هذه المحاولة قيمتها من إدراكه المبكر لخطورة اختزال الإنسان في هوية «مكوناتية»، وهو ما شخّصه بوضوح حين كتب أن «أنموذج دولة المكونات قدّم أسطورة مناسبة عن المجتمع العراقي لمرحلة ما بعد 2003، تقوم على تخيّل معيّن للعراق بوصفه مجموعة مكونات (...)

60) المرجع السابق نفسه، ص 294.
61) سعد سلوم، "دور الماضي في تأسيس مواطنة حاضنة للتنوع الثقافي"، تعددية، 10/1/2019، شوهد في 8/5/2026، في: https://bit.ly/4d3sswO
62) سعد سلوم، **ديناميات الهوية: نهاية وانبعاث التنوع في الشرق الأوسط**، الطبعة الأولى (بغداد: دار الرافدين، 2023)، ص 293.

قد اتضح مقدار خطر هذه السردية على بناء هوية وطنية جامعة (...) وإنجاز المواطنة انطلاقًا من حقوق الفرد الذي ذاب في هوية المكون»[63].

غير أن موضع الاختلاف هنا، لا يتعلق برفض مبدأ حماية التنوع أو الحقوق الثقافية/الجماعية (داخل المجتمع وليس فوقه) بحد ذاته، بل بطبيعة الجماعة التي يجري التعامل معها في السياق العراقي. فالجماعة هنا ليست فقط جماعة ثقافية أو إثنية، بل متسيّسة، (حتى الأقليات باتت تمارس سلوك طائفة مسيّسة) تحمل سرديات تاريخية متنافسة، وتعيد إنتاج المجال العام من خلال الصراع على الذاكرة والرموز والشرعية داخل الدولة نفسها، وعابرة لحدودها الوطنية. وهذا ما يجعل الانتقال من حماية الحقوق إلى مأسسة الجماعات محفوفًا بإمكانية إعادة إنتاج الاستقطاب، عبر سياسات الهوية.

الخاتمة

شخّص سلوم، الطبيعة الأداتية لـ «المكوناتية» بوصفها نمطًا لإدارة السلطة وإعادة إنتاج النخب، يقول، أصبحت «مؤسسات الدولة محطًا للصراع بين هذه النخب على نحو ظهرت فيه وكأنها مغانم يجري تقسيمها بين ممثلي المكونات، ومجرد سلع توزّع في ظل الصراع على السلطة، أو مجرد أدوات في ظل مفاوضات شاقّة بشأن إدامة سلطة تقاسم السلطة الثلاثية بين الجماعات الكبرى، وسردها القائم على المظلومية، والاستحقاقات، والتوازنات وغيرها من قاموس خطاب المكونات الذي أحال مفاهيم المواطنة وحقوق الفرد والتعددية إلى مجرد مفاهيم مثالية. فما يسمى لدى النخب السياسية استحقاقًا للمكونات ليس سوى عملية تضليلية لإذابة المواطنين الأفراد في هويات متخيّلة يجري تسييسها. وأكثر من هذا لن تبني صفقة سريعة لتقاسم السلطة سوى طبقة رقيقة من الجليد سرعان ما تتكسر لدى تصادم مصالح النخب المتاجرة بالهويات الجماعية المتخيّلة، ورعاتها التقليديين»[64].

هنا، قدّم سلوم تشخيصًا دقيقًا لآثار «المكوناتية»، ويُدرك بوضوح كيف حوّلت الجماعة إلى وسيط إلزامي بين الفرد والدولة، وأذابت الفرد في هوية مُسبقة. غير أنه حين يتحوّل من التشخيص إلى الحل، يعود إلى منطق التعددية الثقافية، فيقترح الاعتراف الدستوري بـ «المكونات»، ويُثبّتها وحدات في القانون والتمثيل، بما يُعيد إنتاج الإشكال ذاته الذي رصده. وهذا أثر موضوعي لتحليل حالة بأدوات مستعارة من حقل الاجتماع الثقافي. وهو ما تتجنبه المقاربة المقترحة، في الجماعات المتخيّلة/الطوائف المتخيّلة، إذ تتعامل مع «المكون» كظاهرة سوسيولوجية - سياسية مركّبة. وتكشف المقارنة بين نموذجَي التعددية و«المكوناتية» أن المسافة بينهما ليست في درجة الاعتراف بالتنوع أو آليات تمثيله، بل في الموضوع ذاته. ومن ثم، فإن توظيف أدوات التعددية في تفسير «المكوناتية» لا يفضي إلى فهمها/معالجتها، بل يستبدل سؤالها الحقيقي بسؤال آخر لا تطرحه.

ثمّة إشكال أعمق، يبقى معلقًا في أي مقاربة تنطلق من معالجة «المكوناتية» بمنطق الإصلاح التدريجي. فما دامت الدولة تُعرّف نفسها ائتلافًا لجماعات، وما دامت شرعية الفاعلين السياسيين مستمدة من تمثيل هذه الجماعات لا من برامجهم، فإن كل إصلاح يجري داخل هذا الإطار يُثبّت الإطار نفسه، حتى حين يسعى إلى بديل مواطني.

63) المرجع السابق نفسه، ص 305.
64) المرجع السابق نفسه، ص 306.

المراجع

العربية

نادر، كاظم. **خارج الجماعة: عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية**. الطبعة الأولى، (بيروت: دار سؤال للنشر، 2016).

غالبريث، بيتر و. **نهاية العراق**. ترجمة إياد أحمد، الطبعة الأولى (بيروت: الدار العربية للنشر،2007).

الدستور العراقي، مجلس النواب العراقي، الصفحة الرسمية، شوهد في 11/2/2026، في: https://bit.ly/4wqsPZI

جبل، إبراهيم فاضل. "المكوناتية وبديل الحكم في العراق: أفكار حول إشكالية المفهوم والسؤال"، منصة تغيير (مسألة المكونات)، 2/2/2026، شوهد في 15/2/2026، في: https://bit.ly/4d1BlHa

علي، نبراس. "هل سيصلح باراك ما «أفسده» سافايا في العراق"، منصة تغيير، 8/2/2026، شوهد في 14/2/2026، في: https://bit.ly/4379RtG

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيّلة**. ترجمة: ثائر ديب، الطبعة الأولى (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

"عضو المكتب السياسي للحزب الديمقراطي الكردستاني هوشيار زيباري في المقاربة مع سامر جواد"، قناة الرشيد، 16/2/2026، شوهد في 9/5/2026، في: https://bit.ly/49ttv6R

"لقاء خاص مع الرئيس مسعود بارزاني: دافعنا عن الدستور تحت القصف... والمحكمة الاتحادية مسيّسة"، Shams TV، 6/11/2025، شوهد في 9/5/2026، في: https://bit.ly/3XiA0mz

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة**. الطبعة الثانية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

سلوم، سعد. **الوحدة في التنوع**. الطبعة الأولى (بغداد: مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والإعلامية، 2015).

سلوم، سعد. "دولة الأطراف الآمنة: اللامركزية الوقائية كصمام أمان للوحدة السورية"، صحيفة المدى، 2/2/2026، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/4eI4xnN

"نص البيان الختامي لمؤتمر المعارضة العراقية في لندن"، الجزيرة نت، 17/2/2002، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/4eI0FmU

جبل، إبراهيم فاضل. "الديمقراطية المكوناتية في العراق: بحث عن سيرة سياسية"، منصة تغيير (مسألة المكونات)، 2/3/2026، شوهد في 12/5/2026، في: https://bit.ly/4ucBE8i

"إمتعاض كردي من آلية اختيار رئيس أركان الجيش.. المناصب السيادية تصطدم بجدار التوافقات"، بغداد اليوم، 22/2/2026، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/49qEEW2

"على حافة الفراغ الدستوري.. 6 سيناريوهات لمستقبل أزمة رئاسة الوزراء بالعراق"، الجزيرة نت، 26/4/2026، شوهد في 4/5/2026، في: https://bit.ly/4dkVze0

سلوم، سعد. "الأقليات وإعادة بناء الشرعية السياسية في العراق: من المحاصصة إلى العدالة التعددية"، صحيفة المدى، 13/11/2025، شوهد في 7/5/2026، في: https://bit.ly/49opv7G

"المعارضة العراقية تجتمع في صلاح الدين بدلا من أربيل...والأسباب أمنية توافق على تزاوج قرارات مؤتمري بيروت وفيينا وتشكيل لجنة سباعية للقيادة"، جريدة السفير، 24/9/1992، شوهد في 5/5/2026، في: https://bit.ly/4wobpx5

"إعلان شيعة العراق"، الجزيرة نت، 3/10/2004، شوهد في 5/5/2026، في: https://bit.ly/3R38VUM

سلوم، سعد. "نقاط أساسيّة عن الحَراك الاحتجاجيّ في لبنان والعراق"، تعددية، 21/11/2019، شوهد في 7/5/2026، في: https://bit.ly/4dDFeSL

سلوم، سعد. "دور الماضي في تأسيس مواطنة حاضنة للتنوع الثقافي"، تعددية، 10/1/2019، شوهد في 8/5/2026، في: https://bit.ly/4d3sswO

سلوم، سعد. **ديناميات الهوية: نهاية وانبعاث التنوع في الشرق الأوسط**. الطبعة الأولى (بغداد: دار الرافدين، 2023).

الأجنبية

Portilio, Michael. “Multiculturalism Has Failed but Tolerance Can Save Us”, The Sunday Times, 17/7/2005, seen in 11/12/2026, at: https://bit.ly/4dlHmgO

Diamond, Larry. “Building Democracy After Conflict: Lessons from Iraq”, **Journal of Democracy**, Volume 16, No. 1 (2005).

Cole, Juan. “The United States and Shi’ite Religious Factions in Post-Ba’thist Iraq”, **Middle East Journal**, Volume 57, Number 4 (2003).

al-Qarawee, Harith Hasan. “Sistani, Iran, and the Future of Shii Clerical Authority in Iraq”, **Middle East Brief**, No. 105 (2017).

Will, Kymlicka. "Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State–Minority Relations", **Political Theory**, volume 64 (2018).

Dodge, Toby. "Iraqi Transitions: From Regime Change to State Collapse", **Third World Quarterly**, Volume 26, Issue 4-5 (2005).

Nasar Meer, Tariq Modood, and Ricard Zapata-Barrero (eds.), **Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

McGarry, J., & O'Leary, B. "Consociational Theory, Northern Ireland's Conflict, and Its Agreement 2: What Critics of Consociation Can Learn from Northern Ireland", **Government and Opposition**, volume 41 (2006).