

**Lettres de Byblos**  
**Letters from Byblos**

رقم 3

ايليا حريق

الديموقراطية ومفارقات التنوع الثقافي :  
ما وراء حجاب التخالف

Centre International des Sciences de l'Homme  
International Centre for Human Sciences

المركز الدولي لعلوم الإنسان

بيبلوس 2004

**Lettres de Byblos / Letters from Byblos**

---

سلسلة وثائق حوارية

يقوم بنشرها

Centre International des Sciences de l'Homme  
International Center for Human Sciences

المركز الدولي لعلوم الإنسان

إن الآراء الواردة في هذه الدراسة لا تعبّر إلا عن موقف الكاتب، ولا يلتزم  
المركز الدولي لعلوم الإنسان.

إن كافة الحقوق محفوظة. تمّت الطباعة في لبنان. لا يسمح بإعادة طبع هذه  
الدراسة أو نقل أي جزء منها بأي شكل كان أو بأي وسيلة أكانت إلكترونية أو  
ميكانيكية، بما في ذلك الاستنساخ أو تسجيل أو تخزين المعلومات أو  
استرجاعها من دون الحصول على إذن خطّي من الناشر.

© المركز الدولي لعلوم الإنسان 2004

قام المركز الدولي لعلوم الإنسان، ص . ب . 225 بيبيلوس (جبيل)، لبنان  
بنشر هذه الدراسة في العام 2004

ISBN 9953-0-0279-7

## المضمون

العولمة والديموقراطية الوطنية: مظاهرات وضغوط 3

مقارنة السلوك الثقافي: الغربي والإسلامي 8

الدولة والمؤسسة الدينية 10

الديموقراطية والمجتمعات الإستبدادية 20

الفردية 26

بعض الأسس الفلسفية للتعددية الثقافية في الساحة العالمية 34

الإعتراف بالفرق كواجب إخلاقي 35

الطابع الكوني للحقوق 41

الرؤية الكوسموبوليتية حول التنوع الثقافي 42

الخاتمة 48

---

## الديموقراطية ومفارقات التنوع الثقافي: ما وراء حجاب التخالف<sup>(1)</sup>

### إيليا حريق

الديموقراطية هي الحركة التي دفعت بسياسة الإقرار بنديّة الآخر وقد اتخذت لها أشكالاً مختلفة عبر السنين، وعادت

---

الآن إلى شكل المطالبة بالمساواة في وضع الثقافات  
والأجناس<sup>(2)</sup>.

تشارلز تابلور

... يتصف المجتمع الصيني في إعتقاد بعض العلماء  
بمميزات أساسية منها أنه قد رسّخ تقليدياً قيمة السلطة،  
وأن روابط الجماعة تشتد فيه بقوة، وأنه يفتقر إلى  
الفردية، وإلى إحترام حقوق الإنسان<sup>(3)</sup>.

لي تنغ-هوي

إن الهدف من هذا البحث هو مناقشة المعضلة السياسية والثقافية المتعلقة  
بعولمة الديمقراطية، بطريقة قد تخفف من مخاوفنا، ولو كان ذلك على حساب زعزعت  
شيء من ثقتنا العميقة بالحضارة الغربية من جهة ومن جهة أخرى رفع شأن الثقافات  
لأخرى من خلال تسليط الضوء على المشابهات المشتركة بيننا. ونسأل أولاً هل نحن  
في الغرب فعلاً بحاجة إلى تلك الخطوة، أخذاً بعين الإعتبار أننا في الموقع الرافق على  
مواقع الحضارات الأخرى؟ الجواب هو نعم، أولاً لأن سلطتنا في الحقيقة محدودة، وهذا  
ما قد عرفناه عاجلاً بعد غزونا للعراق. ثانياً، إن حاجتنا إلى بناء جسورٍ مع سائر  
بلدان العالم ليست معقّدة أو باهظة الثمن كما تبدو في بعض الأحيان. ثالثاً، إن  
قيامنا بلفت النظر إلى إن للديموقراطية أوجه عديدة وأنها تتكلم بألسنٍ مختلفة يساعدنا  
على فهم أنفسنا بقدر أفضل إن نحن بادرنا بفهم الآخرين.

إن شرونا بهذا البحث من منظور الإنفتاح على الغير يعني بطبيعة الحال أن نقل من شأن نظرية الهوية الثقافية التي فصلنا عن بقية الأمم، وهو أمر يثير عند البعض منا مخاوا خفية، خشيت إنشاء روابط إنسانية مع بلدان ذات ثقافات متنوعة ومختلفة عن ثقافتنا. ويزيد هذه المحاولة تحدياً وخطورة كوننا قد أخذنا كموضوع للدراسة هذه مجتمعات تنتمي إلى العالم الإسلامي، الذي نشتبك معه حالياً في نزاع مُرّ وقاسٍ. إلا أن عزائنا هو أن إختيارنا لموضوع صعب سيجعل المجهود من أجل التوضيح أكثر منفعَةً وممتعة.

بطبيعة الحال، ليس بالمستطاع تحقيق جميع هذه الأغراض في دراسة موجزة، لذلك سوف أقتصر في بحثي هذا على إستكشاف ثلاثة مقولات ثقافية تشكّل كل واحدة منها مسألة سياسية وثقافية، إن في مجتمعنا أو مجتمعهم، وهي (1) علاقات الدولة بالمؤسسة الدينية (2) شيوع المواقف الأبوية عندنا (3) وعلاقة الفرد بالمعشر الواحد.<sup>1</sup> دعوني أبادر القول أنه يجب ألا يُنظر إلى وجه المعالجة approach هذه كنوعٍ من الكلام الإعتزاري ولا كمحاولة لتحسين صورة أي بلد أو ثقافة ما؛ فثمة ملامة في العالم تتشاركها الأمم أجمع في ما بينها، تقي لتطهير أو للتكفير عن أي موقف نرجسي. إضافة إلى ذلك، ليس التركيز هنا على صعوباتنا الخاصة في الغرب بمثابة تعريض بتلك الحضارة، إنما نقوم بذلك آمليين بأن يتسبب انفتاحنا على سائر أنحاء العالم بأقل درجة من الألم ثقافياً، وبمزيد من الفائدة.

يقدم الجزء الأول من البحث عرضاً لبعض المعانات السياسية التي نمرّ بها في الغرب اليوم في علاقاتنا مع بقية العالم، وخصوصاً في جهدنا للتفاهم مع البلدان

<sup>1</sup> Community.

لقد اخترنا هذا المصطلح إستحساناً له كونه مرتبط بكلمة "عشيرة" وهي تحمل المعنى الكامل لما نرجوه، ولكنها قد إمتعت علينا بسبب الإستخدام التقليدي لها والقائم على روابط القرابة الدموية. ويصح مع ذلك تعبير "المعشر" مكانها أخذاً بالإستعمال العربي كما في: "يا معشر قريش". المؤلف.

---

الإسلامية والتواصل معها؛ ثم أعطي في الجزء الثاني تقويماً تحليلياً مطوّلاً عن المقترحات الثلاث المذكورة أعلاه طالما أنها تنطبق على الغرب وعلى العالم الإسلامي معاً. القسم الثالث والأخير سوف أكرسه لإلقاء الضوء على الأسس الفلسفية للعلاقات الثقافية المشتركة. تتعلّق الأجزاء الثلاثة كلها بصعوبة التفاهم والتواصل في شأن الديمقراطية في عالم واسع ومتنوّع.

### العولمة والديموقراطية الوطنية: مظاهر وتأزمات

لقد أظهرت أحداث 11 أيلول 2001 المأسوية على أنها تعبير فظّ وعنيف عن العلاقات المتوتّرة بين بلد غربي، أي الولايات المتحدة، وكثير من الجماعات والمجتمعات الإسلامية. وقد أدّت تلك الأحداث إلى زيادة شدّة التوتر وإيصاله إلى دول إسلامية كانت لا تزال حتى اليوم ضمن صفوف البلدان الصديقة للغرب عامةً والولايات المتحدة خاصةً.

لقد كان سوء التفاهم المتزايد هذا في العلاقات الدولية خاتمة بائسة بالنسبة إلى إعلان الأمم المتحدة الدولي لحقوق الإنسان، وقد كان من تصورات ذلك الإعلان أن العالم "عائلة إنسانية" واحدة. (راجع تمهيد الإعلان). لقد كانت الحرب ضد الإرهاب التي شنتها الولايات المتحدة وحليفتها، بريطانيا، على صعيد عالمي واسع هي الإشارة الواضحة لمدى الإبتعاد عن ذلك الحلم الواعد. أما مشروع إعادة السكون السياسي إلى العالم المضطرب فقد نُقِذَ بحدّ السيف بالإضافة إلى الإستعانة بالنظريات "المتعالية" للعلمانية والديموقراطية. إن الإتجاه إلى تصور العالم مقسماً إلى معسكرين --



الديموقراطي العلماني من جهة، والتقليدي السلطوي، من جهة أخرى - عاد إلى الظهور تاركاً في ذلك أثراً كبيراً في معظم البلدان.

تجدر الإشارة إلى أن بعض مسؤولية الإخفاق في خطط التسامح والسلام الدوليين تقع على عاتق البلدان النامية والإسلامية منها، وبصورة خاصة تلك التي تميّز خطابها بالتعثر والتوجه غير السديد فدفعت الثمن باهظاً؛<sup>(4)</sup> وليس ذلك بالأمر الذي يُعتَقَر إطلاقاً الحلم الواعد. إن محاولة بعض الوجوه السلطوية العامة للترويج لفكرة القيم الآسيوية<sup>(5)</sup>، إنما هي محاولة طائشة ويمكن النظر إليها من الزاوية نفسها.

إن السياسة الأميركية المصرة على نهجها حيال بقية العالم قد دعمتها المعنويات الداخلية العالية والتواطؤ الثقافي<sup>(6)</sup>. فالواقع أن الأهداف القومية للدول تجعل من الضروري أحياناً تعليق واجب احترام قوانين الديمقراطية في سلوكها على الساحة الدولية، الشيء الذي لا تسمح الدولة لذاتها القيام به داخل بلدانها. ومن ذلك أيضاً أنها قد تتراجع عن مراعاة بعض الواجبات ذات الصفة الأخلاقية. مثلاً على ذلك، نذكر بإختصارٍ بحادثة مزعجة أثناء حرب العراق، حيث قام جنود أميركيون بقتل صحافيين دوليين، دون أي إقرار أميركي رسمي بالخطأ حيال تلك الحادثة.

في التاسع من تموز 2003 نشرت محطة الإذاعة "PBS" في واشنطن العاصمة على الهواء برنامجاً حول محطة التلفزيون القطرية، "الجزيرة"، ذكرت فيه إصرار المسؤولين في "الجزيرة" على الإستقلالية المهنية. في الوقت ذاته، عبّر أولئك المسؤولون في المحطة، وفي لغة دبلوماسية، عن خوفهم وأسفهم إزاء القصف الأميركي على مكاتب "الجزيرة" في بغداد (2 نيسان 2003). مراسل من "الجزيرة" قُتل وآخَر جرح من جرّاء ذلك القصف<sup>(7)</sup>. ولكن دبلوماسية الخطاب لم تمنع مسؤولي

محطة التلفزيون القطرية من التصريح بأن "الجزيرة" كانت هدفاً للقوات الأميركية التي أرادت أن تُسكِّت المحطة وتُرهبها منعا لها من تغطية أحداث الحرب على ما هي.

عند نهاية تقديم الفيديو التلفزيوني، حاور مدير البرنامج، وهو الناطق السابق بإسم وزارة الخارجية الأميركية تحت إدارة كلينتون<sup>(8)</sup>، ضيفه ريتشارد هاس، المساعد الحالي لوزير الخارجية في شؤون السياسة الإستراتيجية.

كان عدم إكتراث هذين المحاورين الهامّين إزاء جدّية الإتهامات التي أصدرتها الهيئة الصحافية<sup>(9)</sup> الأجنبية ضد المعاملة الأميركية بالنسبة إلى حرّية الرأي خير دليل على إتجاه الولايات المتحدة إلى تعليق القوانين الديمقراطية عندما يكون المسرح السياسي خارج حدودها. لقد تجاهل الرجلان شكوى رؤساء تحرير "الجزيرة" تجاهلا كلياً وتحولوا إلى مناقشة قضية جانبية من إختيارهما. فقد تسألنا: لماذا لا يجد المرء ديمقراطية أو علمانية في بلدان العرب، علما أن بينهم من هم من أمثال محرري "الجزيرة" ملتزمين صراحةً بحرية الصحافة وإستقلالها؟ كانت المسألة الأخرى اللافتة في النقاش هي الموقف الذي اتخذه المتحاوران، حيث اعتبرا نفسيهما كقضاة يوزعون الأحكام على الثقافات الأخرى، وأولياء أمر منفردين بالمسؤولية يمنحان الديمقراطية والعلمانية كهدية منهم للعراق. وقد كان الأثنان على وفاق تام على أن الديمقراطية والعلمانية غائبتان تماماً عن البلدان العربية لأسباب معظمها ثقافية، على حدّ قولهما.

ومن غرائب الأمور أن المتحاورين لم يذكرنا على الإطلاق أن نظام البعث القمعي تحت حكم صدام حسين كان علمانياً صرفاً، وهو أمر معروف لدى القاصي والداني. ولم يقرّ الرجلان بأن ممارسات ديمقراطية متواضعة بدأت تنمو في بعض الدول العربية خلال العقدين الأخيرين. ولم يُذكرنا لبنان بتاتاً<sup>(10)</sup>، وهو بلد عربي يتمتع

بالديموقراطية منذ أكثر من ستة عقود من الزمن، ولا تُبدي الولايات المتحدة أي إهتمام لدعم نظامه الديموقراطي المتأزم.<sup>(11)</sup>

الحُكم كان سريعاً وجازماً: العالم العربي برمّته أخفق كلياً في تطبيق موجة الديموقراطية العارمة في الربع الأخير من القرن الماضي.

ماذا سيشعر العراقيون، والعرب عامةً، عندما تعلن الولايات المتحدة عن نواياها في إدخال الديموقراطية إلى العراق وإلى الشرق الأوسط برمّته، بينما تخفق في احترام أحد المبادئ الديموقراطية الأساسية الواردة في لائحة الحقوق، من الدستور الأمريكي. لم يُطرح طبعاً هذا السؤال.

لم يكن من الضروري ذكر هذه الحادثة، أو الحكاية، لو لم تكن نموذجاً للأسلوب الذي تفكّر به شريحة عريضة وذات مكانة من الشعب الأميركي إزاء الشؤون العامة. بالنسبة إلى أمر عربي يتابع سياق الفكر الأميركي حول العلاقات الدولية والشرق الأوسط بصورة خاصة، لم يكن الحُكم الذي أُطلق على العالم العربي بالجديد إطلاقاً. الإتهام بأن الديموقراطية غائبة كلياً عن البلدان العربية، شكلت منذ الحادي عشر من أيلول بنداً أساسياً وثابتاً في التقرير السنوي لـ "بيت الحرية"<sup>(12)</sup>، وهو مركز أبحاث وخرّان مهمّ للفكر المحافظ في واشنطن العاصمة<sup>(13)</sup>.

أضف إلى ذلك أن الإتجاه العام للفاعلين في حقل الإعلام والسياسة نحو تقديم المشاعر الوطنية في الأهمية على المبدأ الديموقراطي عندما يتعلق الأمر بالالتزامات الخارجية يسلط الضوء على الحواجز الثقافية والأيديولوجية التي تقف أمام عولمة الديموقراطية.

أظهر المحاوران المذكوران أعلاه، خلال برنامج PBS ثقة بالنفس بارزة، وإيماناً قوياً بنزاهة السياسة الأميركية وإستقامتها، وإنتحلاً موقف "من يعرف كل شيء"

---

حول موضوع الديمقراطية. لم يفصحا عن أي تشكيك قد يخالغ عقولهما بالنسبة إلى التصرف السياسي الأميركي إزاء الديمقراطية في الخارج أو في الداخل. ونحن لا يسعنا سوى أن نحسدهما على راحة بالهما هذه. أما بالنسبة إلينا نحن الأميركيين العاديين الذين نزن الأفكار ونتعذب عندما نعلم كم هو ملتوٍ درب ديموقراطيتنا وكم كانت فظة ممارساتنا خلال المئتي سنة ونيف بعد إعلان الدستور لا يسعنا إلا أن نشعر بالغربة من مثل ذلك النوع من التبجح الوطني.

وفي النهاية نختصر قضية الصحفيين بالسؤال الآتي: متى يتوجب علينا الإعتراض على ترهيب الصحفيين بإعتباره إنتهاكاً للنواميس الديمقراطية، ومتى نكون في حلّ من القلق حول مثل تلك الإنتهاكات في ميدان الشأن العام؟ عند النظر إلى قضية "الجزيرة" وحوادث عنيفة أخرى حصلت ضدّ الصحافة الدولية في بغداد، يلاحظ المرء أن تجاهل الحقوق الصحافية لم يكن ليعني الشيء الكثير لأهل الإعلام الأميركي ولا للرسميين في الحكومة<sup>(14)</sup>. يبدو واضحاً هنا أننا وجهاً لوجه أمام فعلٍ تواطؤٍ ثقافي يُنزل ستارا على كل ما هو محرّج، فيصبح الإلتزام بمبادئ الديمقراطية ومعاييرها أمر متروك لما تمليه الحكمة الواقعية. أن نحترم أو لا نحترم مبادئنا تصبح مسألة ظرفية. يمكننا أيضاً الملاحظة أن ردود الفعل في أوساط الشعب الأميركي حيال قيام الحملة العسكرية الأمريكية بترهيب أهل الصحافة الحرّة في الخارج لم يكن على المستوى الذي كان من المنتظر توقّعه في حال وقوعه على الأرض الأميركية ضد الصحفيين الأميركيين.

إن العارف بالشؤون الأميركية يعلم ملياً أن رؤوساً كانت قد ضُربت وسالت دماؤها لو أن المشهد المذكور قد وقع في الولايات المتحدة ذاتها.

في النتيجة إن التصرف الأميركي حيال الصحافة في العراق إنما هو دليل على الأهمية التي تتمتع بها القومية الأمريكية ومكان الصدارة التي تحتله في واجهة القيم الديموقراطية. النزعة الرئيسية في الولايات المتحدة، كما يبدو، هي أن تكون الديموقراطية قضية داخلية، وليست للتصدير. القول أن الديموقراطية "ليست للتصدير" يبدو وكأنه أمر مُعاف غير ذي شأن، ولكنه في الحقيقة مسألة خطيرة إذ أنها تقوّض مبادئ الأمم المتحدة بالنسبة إلى الديموقراطية وحقوق الإنسان. إبعاد الطابع الكوني للقيم الديموقراطية يعرقل الآمال المترتبة على عولمتها.

نظرا لأهمية بعض مظاهر السلوك المذكورة أعلاه ك"التواطؤ الثقافي" والإعتقاد بقومية "الهوية الديموقراطية" فإني سأسلط الضوء عليهما في هذا البحث إعتبارا من أنهما يشكلان معيقات ثقافية أمام التفاهم الدولي، نظرياً وتطبيقاً. المسألة التي نواجهها هنا تدور حول مدى معرفتنا للحياة المعاصرة ومدى إستعدادنا لرؤية بقية العالم بواسطة منظار ناءٍ عن التواطؤ الثقافي وعن قومية الديموقراطية.

تقتضي الحاجة إلى أحكام متزنة في الأمور الدقيقة أمثال القيم الديموقراطية الحيوية وحقوق الإنسان البعد كل البعد عن الهوس بالأمن القومي. من شأن الإشتغال الكلي بالأمن القومي أن ينقلنا بعيدا عن قواعدا الديموقراطية. وبخلاف ذلك، عندما تكون النظرة إلى المصلحة الوطنية مستتيرة فإنها تتلاءم مع الإفتتاح الفكري والقبول بالآخر بينما نجد أن القومية تغذي مشاعر الحقد وتشجع على العدوان.

كيف تشكل مثل هذه الأمور مشكلة في الثقافة الغربية؟ أولاً، من حيث أنها تدفعنا إلى التخلي عن قواعدا. فالظاهرة السائدة هي أننا على إستعداد إلى التخلي عن ممارسة القيم والمعايير الديموقراطية حالما نغادر شواطئنا ونلتقي بشعوب وثقافات أخرى، فنكون بذلك قد عدنا إلى عالم الإستعمار القديم الذي هُزم وفقد مصداقيته، فما

---

تراه اليوم سوى صورة بدون مستقبل. ثانياً، من شأن القرارات الأحادية الجانب في العلاقات الدولية أن تزعزع أسس النظام الدولي وتحول دون نشر الديمقراطية في العالم. ثالثاً، إن المغامرة الأحادية ليست اخلاقية وقد تؤدي إلى الإفساد الذاتي عند صاحبها.

إن الإنفصال الثقافي، وهو ما يسميه تشارلز تايلورالتعارف الخاطئ<sup>(15)</sup>، قد تمّ تخطيه إجمالاً على مستوى الحكم الداخلي في الديمقراطيات الغربية، ويبدو أن التواصل الثقافي اليوم منسجماً مع ما يُسمى التعددية الثقافية. إلا أنّ أداة المصالحة هذه لم تصبح بعد قوية بما فيه الكفاية كي تؤدي إلى تغيير الوضع في مجال العلاقات الدولية. العالم اليوم بحاجة ماسة إلى إجهادات أكثر استكشافية في ميدان اللقاءات المتعددة الجوانب ثقافياً من أجل الوصول إلى عوامل مشتركة في ما بين الأمم المتنوعة التي وقعت في شباك التوسع الديمقراطي.

### نظرة مقارنة في السلوك الثقافي: الغربي والإسلامي

خلافاً لنظرية الفصل العازل بين الحضارات، سوف نصرّ في هذا البحث على أنه في وسع حضارات العالم أن تُدرج على محور متواصل بدون أي فاصل في ما بينها زماناً ومكاناً. فمن شأن الرؤية هذه أن تذكّرنا بأن الذهنيات والمسالك في العالم على مختلف السكان ومكونات الأمم كثيراً ما تشمل مظاهراً أصيلة تعطي زخماً وقوة لممارسات ديمقراطية الطابع<sup>(16)</sup>. إن أوجه الشبه في الذهنيات والمسالك مثلها مثل

أوجه الأصالة قد تتسع للتحوّل والتلاؤم مع الديموقراطية. وللدلالة سوف نعالج بشيء من التفصيل في هذا القسم من البحث ثلاث مسائل رئيسية في الذهنيات والمسالك السياسية في الغرب كما في المجتمعات الإسلامية. ونأمل أن تعطينا هذه المحاولة فكرة عن مدى صلاحية نظرية التشابه بين الحضارات هذه للكشف عن فحوى المنظومات السياسية.

المسائل الثلاث هي العلمانية والفردية والتساوي في المكانة المعنوية<sup>(17)</sup>، وهي كما لا يُخفى على أحد تشكل بعض المبادئ الأيديولوجية الرئيسية في الذهنيات والمسالك الغربية، وغالباً ما تُعتبر شروط مُسبّقة للديموقراطية الليبرالية. وقد تتخذ هذه الظواهر أشكالاً متنوعة في التعبير عن ذاتها، فيقال عن الأولى (1) الفصل بين الدين والدولة، و(2) إستقلالية النزعة الفردية، و(3) شيوع نزعة المساواة. ثمّة افتراض أن هذه المبادئ مُنتهكة في البلدان النامية، أو أنها لا تُطبّق كما يجب، خاصة منها في البلدان الإسلامية وأماكن أخرى حيث تسود القيم الآسيوية<sup>(18)</sup>.

سوف نضع في هذا القسم من البحث الحكمة الراسخة حول العلاقة بين الديموقراطية الليبرالية والمبادئ الثلاث المذكورة أعلاه موضع التساؤل. ثانياً، سوف نعيد النظر في نظرية التباين الكبير بين المجتمعين الغربي والإسلامي بناء على المواقف المتخذة من المبادئ الثلاثة. ثالثاً، سوف نحاول في هذه النظرة البديلة أن نصوّب الضوء على التشابه في الأمور الأساسية لدى الثقافتين، كما في ميلهما إلى التأقلم والتغيير.

قد يكون من الفائدة بادئ ذي بدء أن نذكّر أنفسنا بأن (أ) الديموقراطية الغربية ظاهرة فنيّة أثبتت وجودها في الثقافات الغربية خلال القرنين الماضيين فقط، وأن (ب) التطابق بين الذهنيات والمسالك وبين المبادئ الثلاثة المذكورة أعلاه كان مبتوراً أثناء

الجزء الأكبر من تاريخ الدول الغربية. إضافة إلى ذلك، لم تشارك البلدان الغربية بكاملها في العمل بموجب المبادئ الديمقراطية خلال القرون القليلة الماضية، وحتى في الماضي القريب جداً<sup>(19)</sup>. ثم إن المراقب يلاحظ ن مبادئ ديمقراطية عديدة قد صُفّيت من فحواها في بلدان ديمقراطية عريقة، كما أن بعضها قد خضع للتسوية بسبب الأيديولوجيات المنافسة لها أمثال القومية والإستعمار والرأسمالية.

إن مجرد نظرة مقتضبة إلى التاريخ الغربي ترينا أن الديمقراطية تعايشت بين مرحلة وأخرى، مع (1) مؤسسات غير علمانية، ومع (2) مجتمعات ذات السلوك والمواقف السلطوية، ومع (3) مجتمعات تسود فيها القيم المعشورية. بالتالي، هناك أسباب وجيهة تدفعنا إلى إعادة النظر في الطريقة التي قامت فيها بعض الجهات بتحديد صيغة العقيدة الديمقراطية على ممر السنين.

## الجدلية العلمانية

### العلمانية كقيمة متنازع عليها

على الرغم من أهمية العلمانية في المعجم الديمقراطي، فهي في الواقع مفهوم متنازع عليه، كما وأنها لا تشكل واحدة من القيم التي يُعرّف مفهوم الديمقراطية بواسطها. تمثل العلمانية أيديولوجيا مفارقة وهي قد تكون متلائمة مع الديمقراطية وقد لا تكون، شأنها في ذلك شأن أيديولوجيات أخرى كالقومية والإشتراكية، ويتوقف الأمر في ذلك على كيفية تطبيقها عملياً.



فمن حيث هي عبارة تتعلق بالإيمان الديني والمواطنة<sup>(20)</sup>، قد تصطدم العلمانية بقوة مع المواقف الدينية للمواطنين الديموقراطيين الملتزمين وغيرهم. من جهة أخرى، ومن حيث هي نظرة تتعلق بفصل المؤسسة الدينية عن الدولة، لا يمكننا اعتبار العلمانية إحدى الأقسام التي تشكل منظومة النظام الديموقراطي، أو ما يجب أن يكون عليه ذلك النظام. فهناك في أوروبا الشمالية أما تُدين بالديموقراطية ومع هذا لا تفصل بين الدين والدولة. فالجمع بين المؤسسة الدينية والدولة لم يقلل من شأن الديموقراطية في شمالي أوروبا، كما أن العلمانية الصارمة لم تؤدّ إلى الديموقراطية في الإتحاد السوفياتي أو في الجمهورية التركية التي أسسها كمال أتاتورك<sup>(21)</sup>.

تمثل العلمانية قيماً تتشارك في العمل بموجبها الديموقراطيات والأنظمة الإستبدادية على حدّ سواء، شرقاً وغرباً. صحيح أن المبادئ العلمانية لاقت تعبيراً قوياً لها في انفجارين تاريخيين ديموقراطيين، كالثورة الفرنسية (1789) واللجنة الدستورية الثورية للولايات المتحدة (1787-1791)، وإن دلّ ذلك على شيء فعلى الإحترام الكبير الذي يكنّه بعض الديموقراطيين والحداثيين<sup>(22)</sup> للمبادئ العلمانية.

إلا أن الإحترام الكبير لا يعني أن المبادئ العلمانية هي بالضرورة صنوّ للديموقراطية. والواقع أن رفع المبادئ العلمانية إلى مستوى المعيار الأساسي للديموقراطية يمكن أن يصطدم مع بعض القيم الديموقراطية الجوهرية كالتمثيل السياسي وحرية الرأي. نجد، مثلاً، على صعيد الدولة ذات الأيديولوجية العلمانية، أنه لا يحق للنساء المسلمات في بعض البلدان الأوروبية الغربية كما في تركيا أن يرتدين حجاباً في المدارس أو في أماكن عملهن. ومن الواضح أن هذا المنع يشكّل حالة من تدخل الدولة المتماذي في شؤون المواطن الخاصة وانتهاكاً لحقه في حرية التعبير. ففي الحالة التركية، حيث أكثرية الشعب تدعم حق ارتداء غطاء الرأس أو ما يُعبّر عنه

---

بالحجاب، يصبح المنع الرسمي له إنتهاكا لرأي الأكثرية الشعبية ولمبدأ التمثيل الحر. أما في الولايات المتحدة الأمريكية حيث الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية يشكل أمرا صارما وشأنا دستوريا يُحرم المواطن المؤمن بفكرة تمثيل المواقف الدينية في نظام الحكم من التعبير عن بعض ما يحق له عمله كناخب. فلو أن أعضاء الكونغرس في الولايات المتحدة، وهم الممثلين للناخبين في البلاد، أخذوا قراراً يسمح بالصلاة في المدارس الحكومية، فسوف تُبطل المحاكم تلك القرارات بموجب أحكام الدستور. يدلّ هذا الأمر بوضوح على أن مبدأ العلمانية القائم على فصل المؤسسة الدينية عن الدولة له الأسبقية على مبدأ التمثيل الديمقراطي. بإمكان العلمانيون في الولايات الأمريكية أن يقوموا في سلوكهم أو أن يأتوا بآرائهم السياسية إلى الأماكن العامة كالبلدية أو الكونغرس، إلا أن الناشطين الدينيين يُمنعون من القيام بذلك على أساس شرعي<sup>(23)</sup>. والسؤال هنا، يتعلق في ما إذا كان تحييد الدين أو منع الناس من إدخال آرائهم الدينية إلى الساحة السياسية العامة يشكل تصرفاً ديمقراطياً؟

ليس هناك من شك في أن العلمانية أيديولوجيا منافسة للديموقراطية وليست جزءاً لا يتجزأ عنها. مع هذا، فإن التلاقي الصعب في ما بين الأيديولوجيات المتنافسة ليس بحالة شاذة، ذلك أن الأنظمة الديمقراطية غالباً ما تعايشت ولا تزال تتعايش مع أيديولوجيات أخرى أمثال القومية والرأسمالية والإشتراكية بشكل تنافسي حيناً وتعاوني حيناً آخر.

لا بد من أن نلفت النظر إلى أن القيم الديمقراطية هي أيضاً في تنافس مع بعضها بعضاً على الساحة السياسية، وبالتالي تحجّم فعالية الواحدة منها مفعول الأخرى، كما هو الوضع مثلاً في شأن المساواة والكفاءة، العلمانية والتمثيل، الأمن القومي وحرية الرأي، وهلم جرا. ومن دواعي الأسف أنه في معظم حالات النزاع بين قيم

القومية والقيم الديموقراطية، تسود الأولى على الثانية. تدلّ الحالات التالية على مثل هذا الوضع، فهناك أولاً الضعف المفرط في الصحافة البريطانية تجاه السلطة التنفيذية، وهي كما نعلم أم البرلمانات، وهناك أيضاً الأثر الذي تركته في الولايات المتحدة على حرية الرأي والسلوك كل من التشريعات التالية: "Espionage Act of 1917"، "Trading with the Enemy Act"، و"Alien Registration Act of 1940" (المعروفة أكثر تحت إسم "Smith Act")، و"Sedition Act in 1918" ومؤخراً "Patriot Act".

يبدو واضحاً مما أسلفناه أنه من المحتمل أن للعلمانية أحياناً أن تخضع للمسّ في الديموقراطيات الغربية مقدار ما تخضع لها في البلدان الإسلامية. التوتر في العلاقات الأيديولوجية قائم في معظم الدول الغربية، إنما تحت ظروف خاضعة للتدقيق والإنضباط. ليس هناك من علمانية مطلقة الوجود، فالتعبير عنها دائماً ما ترافقه صفة الشدّة أو الضعف. من الممكن طبعاً أن تتمسك الأنظمة بايديولوجيتين كالعلمانية والمعايير الدينية معا في دولة واحدة إن هي قامت بالحفاظ على التوتّر في ما بينها دون أن تفقد السيطرة على الوضع. هناك أنظمة ديموقراطية عديدة في أوروبا الغربية تُعتبر علمانية، لكنها في الوقت نفسه تمنح دوراً رسمياً للدين.

### الجانب المؤسسي للعلمانية: فصل الكنيسة عن الدولة

هناك، على الأقل، نموذجان رئيسيان في العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية في الديموقراطيات الغربية: النموذج الفرنسي-الأميركي، من جهة والأوربي الشمالي من جهة أخرى. النموذج الأول (الولايات المتحدة وفرنسا<sup>(24)</sup>) يتميز رسمياً بالفصل الصارم، وهو أيديولوجي الطابع عن سابق تصور وتصميم، وقد دلّ سياسياً واجتماعياً

---

انه موضع إشكالية. وقد أتى الفصل لين الإثنتين في النموذج الأفرنسي- الأميركي إثر تجربة ثورية: في أميركا، حرب الإستقلال عن بريطانيا، وفي فرنسا، الثورة ضد النظام القديم.

رغم أن الفصل حصل في فرنسا لأول مرة في سنة 1789 إلا أنه تعرّض وتأخر تثبيته دستورياً حتى 1905. وفي حين أن مجيء الأيديولوجيا العلمانية في فرنسا كبّد الروح الوطنية جراحاً قاسية، فإن التجربة الأميركية ترافقت مع نسبة عالية من الموافقة على مسألة الفصل بين الكنائس البروتستانتية السائدة والآباء المؤسسين للدولة. جاء بند الفصل هذا في الدستور الأميركي تعبيراً عن رغبة الفريقين معاً، الكنائس البروتستانتية والسراة السياسيون، وقد رأى الفريقان في تلك المعادلة نوعاً من الطلاق الملائم والودّي. المؤرّخون الذين ربطوا النموذج الأميركي بالنمط البريطاني بدلاً من ربطه بالنموذج الفرنسي اقترفوا خطأ كبيراً وقد يكونوا قلّلوا أيضاً من تأثير العامل الجيفرسوني في الثقافة السياسية الأميركية.

إن النموذج الأنغلوسكسوني، وهو الذي ينتمي للنمط الأوروبي الشمالي للعلاقات الحميمة بين المؤسسة الدينية والدولة، يمثّل الحالة اللأميركية القصوى، كما وأنه دستورياً يشكل نمطا غير علماني. ليس من السهل إطلاقاً فهم ذلك الإعتقاد الخاطئ بالعلمانية البريطانية وانتشاره كل هذا الإنتشار الراسخ في المخيلة الأميركية. ولعل تلك الرؤية المشوّشة متأثرة بالإدعاء الركيك القائل إن الانفصال البريطاني عن الكنيسة الكاثوليكية في روما هو بمثابة إجراء علماني<sup>(25)</sup>، وهو أبعد ما يكون عن الواقع. إن الذي فعله البريطانيون هو أنهم وضعوا رئيساً قومياً على رأس الكنيسة، هو التاج البريطاني، بدلا من بابا رومية. ولا تزال الكنيسة الأنغليكانية حتى يومنا هذا كنيسة إنكلترا الرسمية. كان ذاك الإجراء أكثر قومية وأقلّ علمانية عما كان عليه

بريطانيا من ذي قبل. الضربة التي قام بها هنري الثامن أعطت بريطانيا دولة تسيطر على الكنيسة وليس الفصل بين المؤسساتين. مع هذا، بالكاد نرى الفكر السياسي البريطاني، خلال المئة سنة المنصرمة، قد أظهر أي إهتمام يُذكر في تحدي ذلك الإجراء اللاعلماني.

بشكل عام ومع الإختلافات الطفيفة، يمكن القول إن نموذج علاقة الدولة- بالمؤسسة الدينية في معظم الديمقراطيات الغربية يمثل الدمج بين الأثنين أو التوافق بالتراضي. وكما لاحظ يورغ شتاينر في ما يتعلق بوحدة الثقافة الدينية والوطنية في أوروبا: "إن الإلتناء إلى الدولة- الكنيسة هو كالإلتناء إلى وطنك"<sup>(26)</sup>.

يمكننا هنا وبإختصار، ذكر ثلاث ميزات مختلفة لهذا الدمج لنموذج الدولة- الكنيسة.

أولاً، يأتي ما يسميه ستيبان "الدولة الراعية الكنيسة" كما في نماذج بريطانيا، الدنمارك، النرويج واليونان وغيرها<sup>(28)</sup>. تشكل الكنيسة في هذه الحالة، جزءاً من المؤسسات الحكومية، بل تقريباً تُعتبر جزءاً إدارياً منها. أما النموذج الثاني فهو الكونكوردات التعاقدية، كما في ألمانيا وفي إيطاليا وفرنسا النابوليونية. ثالثاً، هناك الطائفي، كما هو عليه الحال في هولندا. على الرغم من أن المؤسسة الدينية هي أقل اندماجاً في نموذج الكونكوردات (نموذج التعاقدية المذكور أعلاه)، تظل الدولة، كما في الحالة السابقة، الشريك المسيطر في هذا الإجراء.

اللافت في هذا الأمر، هو أن التنوع في نموذج علاقات الدولة- الكنيسة شبيهة جداً بالحالة السائدة في أماكن عدّة من العالم النامي. أولاً، النموذج الفرنسي- الأميركي المتعلق بالفصل الحاسم طُبّق في بعض بلدان العالم الثالث كالمكسيك، الهند<sup>(29)</sup>، كوريا الجنوبية وسنغافورا، بغض النظر عن الذهنيات والمسالك المحلية

المختلفة. إذا أضفنا إلى هذه اللائحة، التنوع الشيعي حيث يرافق مبدأ الانفصال عداوة الدولة للدين ولمؤسساته، يكتسب نموذج التنوع في الفصل أهمية بارزة. إن النموذج الأوربي-الشمالي، حيث الدولة ترعى الدين وتدعمه، هو الأكثر شيوعاً في دول إسلامية معاصرة عدّة، وقبلها في السلطنة العثمانية. كان السلطان العثماني لقرونٍ خلت السيد المهيمن على المؤسسة الدينية وكان رجال الدين يتقاضون أجورهم من الدولة، مثلما هي عليه الحال في بريطانيا. أما بالنسبة إلى القانون السائد في الدول الإسلامية، فهو في غالبه ليس دينياً، إنما غالباً ما ينبع من مصادر أميرية وتقليدية، باستثناء المسائل العائلية. انتشر القانون الأميري بصورة واسعة خلال القرن التاسع عشر وأثر كذلك على القانون العائلي. القانون الإسلامي، الشريعة، لم تكن تشكل جزءاً هاماً من قوانين الدولة العثمانية أو الدولة المصرية. وقد ساهمت الإجراءات التشريعية في المجالس النيابية والوزارية مؤخراً في سنّ القوانين بعيداً عن الدين إلى درجة بالغة. عندما طلبت الحكومة المصرية، في الأربعينات من القرن الماضي، من أبرز القضاة المسلمين هو عبد الرزاق السنهوري، وكان رجل مسلماناً تقياً، أن يؤسّم قانون الدولة، أقرّ علناً استحالة القيام بتلك المهمة<sup>(30)</sup>. ما يقرأه المرء اليوم من إعلانات في دساتير بعض الدول العربية بأن الشريعة هي مصدر التشريع، إنما هو بند رمزي ولا أثر كبير له في التشريع الفعلي.

الدور المحدود جداً الذي لعبته الشريعة في قوانين الدولة في معظم البلدان المسلمة ليس عَرَضياً. فالموسوعات الشرعية الإسلامية التي نشأت في القرون الوسطى أتت بعد أن كانت السلطة الزمنية قد تأسست بزمّنٍ طويل، وبعد أن كانت هذه قد استعارت الكثير من دول سابقة ودول معاصرة لها، إضافة إلى استعارتها من العرف، والتشريع الصادر عن السلطة الأميرية. إن "المدارس" الشرعية الأربع كانت تقريباً ذات

طبيعة أكاديمية طوّرها القضاة - رجال الدين وقد كانت تربط هؤلاء علاقة محدودة مع الحكومة. القضاة الحديثون أمثال عبد الرزاق السنهوري ويوسف القرضاوي وطارق البشري وسليم العوا وغيرهم، جميعهم يشيرون بوضوح أن أجزاءً قليلة في الشريعة تأتي من أصول إلهية، وعلى وجه التحديد القرآن، وأن معظم الشريعة كانت من صنع المسلمين أنفسهم. وهكذا نجد أن إدعاء بعض الدول بالتقيّد بالشريعة، وقلة هم الذين يفعلون ذلك، لا يعني أن قانون الدولة هو فعلاً ما ورد في موسوعات المدارس الفقهية. صحيح أن قانون العائلة في البلدان الإسلامية مصدره الدين، إلا أنه جزء صغير جداً من المدونة الشرعية، وقد خضع مرارا لتعديلات كثيرة وللتحديث<sup>(31)</sup>. الرابط بين قانون العائلة والدين في البلدان الأوروبية هو أقل وضوحاً وشكلية، على الرغم من أنه مدين بالكثير للمنظومة الأخلاقية المسيحية. مثال على ذلك ما نجده من التشدد في التقيّد بالزواج الأحادي، وتحريم الطلاق، والعلاقات الجنسية، والحضانة أخص، وهي جميعها متصلة بالأخلاقيات المسيحية.

على الرغم من أن العالم الغربي يرى دائماً الدول الإسلامية كحالة استثنائية لنظرية الفصل بين الدين والدولة وللمسالك الديموقراطية<sup>(32)</sup>، نجد ثلاثة منها فقط قد خضعت حتى الآن لليقظة الإسلامية المتجددة، وهي إيران وأفغانستان والسودان. أما في السعودية فإن أصل الصلة بالأصولية يعود إلى القرن الثامن عشر وليس من نتائج مؤثرات اليوم.

إن الإتجاه الأصولي الجديد قد أدخل ما يمكن بتسميته بدعة فحواها رفع رجال الدين إلى مراكز السلطة الزمنية في أفغانستان الطالبانية وفي إيران، وداخل مراكز سياسية في السودان<sup>(33)</sup>. أما في السعودية فإن النمط المتبع هو التحالف الرسمي بين الحكام الزمنيين ورجال الدين، و لكل من الأمير ورجل الدين وظائف مختلفة ومحددة.

---

أما السلطة العليا فالأمير هو الذي يستأثر بها دون شراكة. لم يحدث في أي مكان آخر أن تحوّل النموذج التقليدي الإسلامي السائد، حيث الدولة هي الراعية للدين، إلى نظام آخر أصولي.

ترعى الحكومات في معظم الدول الإسلامية المؤسسة الدينية وتضمن قسطاً وافراً من الحرية الدينية للمواطنين المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء. حتى اليوم وفي إيران الأصولية نجد أقليات مسيحية ويهودية ممثلة في المجلس النيابي. كون معظم الدول الإسلامية تطبق قانون العائلة على أساس ديني قد شوّش الصورة إلى حدّ بعيد، وزاد في ذلك الإهتمام الكبير الذي صبّه الإعلام الغربي إثر البروز البالغ للأصولية.

الواقع أن الدولة الإسلامية الأصولية تختلف عن سائر دول الشعوب المسلمة. فالدولة الأصولية تتفق على مبدأ مشترك هو أن هدف الدولة خدمة الدين، خلافاً لما تراه الدول الإسلامية الأخرى، حيث المؤسسة الدينية هي في خدمة الدولة. ما يجب تذكّره، مع ذلك، هو أن الدور المعكوس والسائد في الدول الأصولية الثلاث هو موضع تحفظ أو رفض كلي عند معظم المسلمين العاديين الذين قبلت مجتمعاتهم نموذج أولوية الدولة الزمنية وهيمنتها.

قبلت المجتمعات المسلمة بمبدأ أولوية السلطات الزمنية على المؤسسة الدينية ولقرونٍ خلت دون اللجوء إلى فصل تاريخي بين الدين والدولة لا رجوع عنه، أو إلى إنشقاقٍ أيديولوجي قاسٍ.

إن الإنطباع الخاطئ حول استثنائية النموذج الإسلامي قد يكون سببه الوجود البارز للمسلمين المتجدّدين في المجتمعات الإسلامية، واهتمامهم السياسي غير العادي. على الرغم من ذلك، قبل معظم المسلمين بالعيش تحت سلطة زمنية وبالتلاؤم



معها، ولزموا الصمت في ما يخصّ ممارساتهم الدينية المعتدلة كمسك مألوف ليس من دافع ملحّ للخروج عليه.

## العلمانية وحالة التعارض مع الديمقراطية

تؤكد الدراسات التجريبية أن حرية الرأي وحقوق المشاركة السياسية تطلقان العنان لما يفضله الناس من الإتجاهات الدينية في شأن الكثير من المسائل العامة. التاريخ القريب يدل على وجود مجابهات ناشطة في الإنتخابات الأوروبية والأميركية حول مسائل تتعلق بالقيم الدينية. وبعض هذه الحملات يقودها الإنجيليون في الولايات المتحدة، كما تقودها النقاشات الحادة والمتزايدة حول وجود المهاجرين المسلمين في أوروبا.

ليس هناك من معنى للمشاركة السياسية الحرّة إن لم تسمح للمواطنين بأن يقوموا بحملات انتخابية وان ينتخبوا وان يسعوا للمطالبة بما يريدونه بما في ذلك من مطالب دينية كالصلاة في الأماكن العامة والموقف ازاء الاجهاض والدعم المالي للمدارس والمؤسسات الدينية. يمكن للمعارضين لمثل هذه النشاطات أن يبتروها بالقوة أو من خلال التشريع لكن على حساب حرية الرأي والمشاركة.

من الجلي أن التحيز الكلي لصالح القيم العلمانية غير ديموقراطي، بغض النظر عن المكان الذي يحصل فيه. الديمقراطية في تركيا مثلا تعاني بشكل واضح من هذا الخلل. إن المعارضة القوية ضدّ تدخل الدين في السياسة لا يمكن أن تصدر عن النظرية الديمقراطية، لا بل تنبع من المشاعر التي تعبّر عنها النخب القومية المنحازون لمبادئ الوحدة القومية والتجانس والمركزية السياسية. مع ذلك، يمكننا تقدير مثل هذا الإتجاه التوحيدي في المجتمعات ذات التنوع الديني أو الأثني الذي قد يهدد الوحدة الوطنية بالإنشقاق، وهو الهّم الأساسي للقوميين.

قد يكون مفيداً أن نتذكّر في هذا السياق أن كلاً من الحكومة والمؤسسة الدينية هما نظاماً سيطرةً ومراقبةً اجتماعيتين، ولكلاهما شبكات في القاعدة الشعبية بين المواطنين العاديين. وعلى الرغم من أن كلاهما، وبطبيعة الحال، فريقان متنافسان، فإن المجابهة بينهما لا تمكّن أي من المؤسستين المتنافستين إلغاء الأخرى. في نموذج الدولة الراحية للكنيسة، وهو نمط إندماجي، يكون دور المؤسسة الدينية كعامل تنافسي في السيطرة الاجتماعية-السياسية متضائل. فالمنافسة بين المؤسستين في مثل هذه الحال تتحوّل إلى شراكة غير متكافئة لصالح السلطات الزمنية. في المقابل، ولمكافأتها لإنصاعها ولدعمها للسلطة الحاكمة، تحصل المؤسسة الدينية على تقدير رسمي، مثل الحماية والامتيازات الخاصة، بينما في الواقع تكون قد خضعت وقبلت بالتبعية السياسية. الإسلام في الدولة العثمانية وفي مصر اليوم، هو مثلٌ لهذا النموذج، كما هي المسيحية في بريطانيا والنرويج.

إن الإصرار على النموذج الفرنسي-الأميركي المتصف بالفصل الصارم في العلاقات بين المؤسستين وإعتباره كمعيار ديموقراطي ليس ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى النظرية الديموقراطية ونشرها في العالم. لا بل على العكس، فمن شأن التنبّي لهذا النموذج الصارم أن يقود الناس في مجتمعات يشد أو يسود فيها المعتقد الديني بعيداً كل البعد عن الديموقراطية والتخلي عنها. قد يكون مفيداً لو يتوقّف المعلقون الغربيون، الذين يراقبون تطوّر الديموقراطية في سائر أنحاء العالم، عن إعتبار كل تظاهرة دينية كانهياراً للديموقراطية.

السبب الوجيه الكامن وراء الإصرار، أحياناً، على المطالبة الشديدة بالعلمانية من قبل الغربيين كما من قبل المثقفين المحليين كشرط مسبق للديموقراطية، هو الخوف على الاستقرار السياسي من الطائفية في البلدان المتعددة دينياً أو أثنياً. إنه أمر يقلق

العديدين ويستحق متابعة جدية، إلا أن المطالبة بالعلمانية على الطريقة الفرنسية-الأميركية لا يشكل بالضرورة الحلّ الناجع. إن إدخال نظام علماني صارم يبدو نظرياً وكأنه الأمر الصحيح الذي يجب القيام به، لكن هل ذلك ممكن؟ وهل هو من وجه الديمقراطية السليمة أن نتبع وسيلة الإلغاء والقمع، في حين أن مبدأ التوافق هو الأسلم مبدئياً وعملياً؟ هل يحق لنا أن نقول إنه كلما ازداد المواطنون تديناً، ازداد واجب الحكومات في إخضاعهم للمعايير العلمانية؟ هل هذا أسلوب ديمقراطي للتعامل مع المسائل العامة المتعلقة بالمواطنين؟ يمكننا كذلك أن نسأل، من وجهة نظر عملية، كيف يمكن لشحنة قلم بسيطة أن تلغي عادات وتقاليد متجذّرة؟ لقد فشلت الإجراءات الأيديولوجية من هذا النوع في كل مكان تمّ تطبيقها، حتى عندما كانت تدعمها قوّة رسمية، كما حصل في الاتحاد السوفياتي. فإن وقعت الواقعة وأجبر الناس على الخيار بين الاثنتين نجد أن معظم الشعوب في البلدان النامية تفضّل التخلّي عن الديمقراطية كأهون السبيلين وأخف عبئاً من التخلي عن حضارتها.

الملاحظات هذه لا تعني ترك الحبل على الغارب، فهناك وسائل تتلاءم مع الظروف المحلية والثقافية<sup>(34)</sup> لمعالجة التشتت الطائفي والتقليل من آثاره الضارة. ومثلاً على ذلك تجارب هولندا وبلجيكا<sup>(35)</sup> ولبنان وماليزيا وقد تكون مفيدة للآخرين. إن النزعة نحو الإستئثار بالسلطة لا تقتصر على رجال الدين والتمتدينين، وواجب رفضها هو من أصول اللعبة الديمقراطية. وتبقى وسائل التغلب على نزعة الإستئثار والحقانية من التحديات التي تواجه جميع الطالبين للديموقراطية. قهر البعض وإستبعادهم ليس واحد من تلك الوسائل.

في اختتام النقاش حول العلمانية، يمكننا القول إن بحثنا حول علاقات الدين والسياسة من منظار المقارنة قد بيّن بوضوح تنوّع النماذج السلوكية والمؤسّساتية في

العالم الغربي. إنما الأهم، هو أنه بيّن فساد الاعتقاد السائد بأن الانفصال يسود العلاقات بين المؤسسة الدينية والدولة في الغرب، بينما في البلدان الإسلامية المؤسسة الدينية والسلطة الزمنية شيء واحد وأنهما لا ينفصلان إطلاقاً. أما الذي كشفنا عنه فهو أن العلاقات في الغرب وفي العالم الإسلامي متماثلة وأن النمط السائد في المحيطين هو إتجاه السلطات الزمنية إلى السيطرة على المؤسسة الدينية وإلى تقليص قدرتها على تقديم نظام إجتماعي بديل غير خاضع للمراقبة.

ربما الفرق الأكثر أهمية بين الغرب والبلدان الإسلامية هو بروز نمط قليل الانتشار يقوم فيه جدار مرتفع يفصل بين الدولة والكنيسة، كما في النموذج الفرنسي-الأميركي. مع ذلك، وحتى في هذه الحال، يمكننا أن نلاحظ أن الدولة تحافظ على سيطرتها من خلال منح الأولوية لقوانينها على المعايير الدينية، خاصة عندما تعتبر أن المراعاة ليس في مصلحتها. وهذا ما يمكننا ملاحظته بوضوح في الولايات المتحدة، حيث الحكومة الفيدرالية تحاكم أتباع طائفة المورمون الذين يمارسون تعدد الزوجات، وفي فرنسا حيث الدولة تمنع المسلمين من ارتداء الحجاب كما تتدخل في تدريب رجال الدين المسلمين، وصولاً إلى تنظيم الجماعة.

التأخر الإجتماعي والاقتصادي الملحوظ في التطور داخل البلدان الإسلامية وبلدان آسيا وإفريقيا عامةً دعم الفكرة القائلة بأن الإسلام تحكمه مبادئ صارمة وتأديبية يصعب تغييرها. إن مثل هذا الاعتقاد هو أبعد ما يكون عن الحقيقة كما يعلم أي طالب في الدراسات الإسلامية حيث يُعطى الفقه مسألة التأقلم مع الزمان والمكان أهمية كبرى. إن رجال الدين المسلمون والعلمانيون المتجددون، والسلطات الزمنية، جميعاً كانوا يظهرون تأقلاً كبيراً عند مواجهة الضغوطات والخيارات الصعبة. إذن يجب البحث عن تفسير ظاهرة التخلف بعيداً عن الدائرة الدينية. أما ظاهرة تواجد النزعة

---

الحقانية والتأديبية في أوساط إسلامية اليوم فيمكن نسبتها إلى الظروف الإجتماعية والإقتصادية المتخلفة والمستوى الثقافي المتدني عند تلك الجماعات، إضافة إلى الإحباط السياسي الناتج عن عجز المجتمعات الإسلامية في الحفاظ على مصالحها في الحلبة العالمية.

إن مصدر التنوع للنماذج المتعددة التي ورد ذكرها في هذه العجالة إنما يعود إلى قرائن الحال (context) المحيطة بالقيم والمعايير. ظاهرة قرائن الحال تحتل مكانة هامة في الديمقراطيات المتقدمة كما في البلدان السائرة في طريق الديمقراطية. إن التفاعل الذي يحدث بين مكونات فكرة ما كالعادلة مثلا ويحد من أثر بعضها على بعض يتكيف إلى درجة كبيرة بقرائن الحال التي تحيط بتلك المدركة. فإذا تمّ الاعتراف بأن مدركات مثل العلمانية والتمثيل السياسي والمساواة والأمن القومي والحرية جميعها مترابط بعضها مع بعض بعلاقة تكاملية أوتنافسية وفقا على قرائن الحال نعم أن الظواهر المركبة مثل الديمقراطية يتمايز مدلولها بين حالة وأخرى. لو نحن نظرنا مثلا إلى بعض الأفكار المكونة للديموقراطية (أ) كفكرة إستقلالية الفرد و(ب) فكرة المساواة في الفرص يمكننا حينذاك أن نلاحظ مفعول النظر إلى تلك المدركات من إطار قرائن الحال. ففي الحالة هذه، إن إرتفعت القيمة الملقاة على إستقلالية الفرد تقلّصت القيمة الملحقة بالمساواة مما يعطي النظام التي تسود فيه تلك العلاقة صفة الديمقراطية الليبرالية. وهذا وضع ينطبق على ديموقراطية الولايات المتحدة الأمريكية. أما عندما تتدنى نسبيا القيمة المنسوبة لإستقلالية الفرد قد ترتفع القيمة الملقاة على المساواة ويأخذ النظام التي تسود فيه تلك المعادلة طابع الديمقراطية الأجتماعية، كما هو الحال في السويد مثلا. إن الأوزان التي قد وضعناها على كلٍ من هذه القيم تختلف في ديموقراطية ليبرالية كالتى في الولايات المتحدة عنها في الديمقراطية الأجتماعية كالتى

نجدها في السويد. إن الوجه الذي يُنظر بواسطته إلى مدركة المساواة في السويد يبدو كتدخل متماذٍ في شؤون المجتمع بالنسبة إلى الكونغرس في الولايات المتحدة، وبالتالي لا يتساوى مفهوم الديمقراطية في البلدين المذكورين.

ومن المتظار ذاته نجد أن المفهوم العلمانيّ المؤسسيّ في الولايات المتحدة، ليس له معنى في الدانمارك أو النرويج، حيث تشكّل الكنيسة الوطنية دائرة من دوائر الحكومة. مع ذلك، وإذا نظرنا إلى هذه البلدان ذاتها من المنظار السوسيولوجي، تأخذ الصورة شكلاً معاكساً. في حين أنه في الولايات المتحدة النموذج السائد هو الفصل الصارم بين الدولة والمؤسسة الدينية نجد أن السلوك السياسي ذو الطابع الديني منتشر بين عدد لا يستهان به من السكان، بينما في الدانمارك والنرويج حيث نموذج الجمع المؤسسي بين الدولة والمؤسسة الدينية نجد الإنتساب والسلوك الديني أقلّ بكثير مما هو عليه في الولايات المتحدة. وهنا نطرح السؤال، أيّ من هذين البلدين هو الأكثر انتساباً إلى العلمانية، الدانمارك أو الولايات المتحدة؟ دستورياً، الولايات المتحدة هي الأكثر انتساباً، في حين أن اجتماعياً تسلك الدانمارك سلوكاً أكثر علمانية. فالعلاقة معكوسة بين البلدين على الصعيد البنيوي من جهة والمسلك الديني من جهة أخرى.

إن المفارقة المذكورة أعلاه تدكّرنا أن المقارنة السياسية بين بلدين ينتميان إلى حضارة متماثلة من شأنها أن توقعنا في إشكالية فكيف لا يكون الحال إشكالياً بين الغرب عامةً والبلدان الإسلامية الأكثر بعداً عن بعضها البعض؟ كما في الغرب كذلك في الشرق يتميّز كل نظام سياسي بحكم قرائن الحال. طبعاً ليس ثمة إمكانية لجواب صريح ومباشر في شأن المقارنة، وقد يمكننا القول أن مسألة المقارنة تفقد الكثير من بساطتها وتتطلب من روادها عناية أكبر.

وتعقيباً على منطق قرائن الحال الوارد أعلاه، يمكن أن نسأل، هل ثمة فائدة من تمسكنا بالموقف التقليدي القائل أن الحكومة العلمانية تسود في أوروبا وليس في البلدان الإسلامية؟ أن الأوان لأن يعاد النظر، وبطريقة أكثر جدية، في نظرية الإسلام القائلة بأن الدولة والمؤسسة الدينية لا تتفصلان، لا في العقيدة ولا في الممارسة. فبأي منطق يمكن إعتبار السلطنة العثمانية أقلّ علمانية من الأمبراطورية البريطانية خلال القرن التاسع عشر؟ وإلى أي حدّ يمكن إعتبار حكومات إسبانيا أو اليونان أو النروج أو ألمانيا أو هولندا أكثر علمانية من تركيا أو مصر أو تونس أو أندونيسيا أو لبنان؟

الترتيب المعكوس في العلاقة والذي طُرح عندما تكلمنا على الولايات المتحدة والدانمارك ينطبق في الطريقة نفسها تقريباً على البلدان الإسلامية كما على الغرب. إلاّ أنه بينما تقع معظم البلدان الإسلامية في خانة الدولة الداعمة للدين كما هي الحال في معظم البلدان الأوروبية، نجد العلاقة معكوسة من حيث السلوك الديني، فالإنتساب إلى الدين والممارسة الدينية أقوى في العالم الإسلامي منها في المجتمعات الغربية. والواقع أن التدين في الحالة الإسلامية يبدو في تصاعدٍ شبيها بالولايات المتحدة، ولكن على وتيرة أشدّ. إن للاحياء الديني المتجدد في المشرق أثراً أقوى على صانعي السياسات في منه في البلدان المسيحية. في بعض البلدان الإسلامية أمثال مصر، قدّمت الحكومة تنازلات هامة للقوى الدينية، وبذلك، تكون قد فعلت ما عليها أن تفعله الحكومات الديموقراطية، أي أن تتجاوب بكل بساطة مع مشاعر الشعب. مع ذلك، يبدو أن مصر تقوم بالمهمتين معاً، أي التجاوب مع الأسلمة عامةً، ومن جهة أخرى محاربة الجماعات الإسلامية الراديكالية بشراسة. في الواقع، نشهد في العالم الإسلامي اليوم صراعاً داخلياً شديداً، فهناك بلدان تناضل من اجل سيطرة الدين على نظام الحكم، وأخرى تعمل كي تحافظ على سيطرة النظام الزمني. والنضال هذا مسألة مسلمة



داخلية، على الرغم من أننا مؤخراً قد رأينا أنه عندما لا تستطيع دولة، أو دول إسلامية ما، على حلّ النزاع داخلياً، تؤدي حالة العجز إلى حمل دول خارجية إلى التدخل، كما رأينا منذ أحداث الحادي عشر من أيلول وما تبعها.

وخلاصة القول، وبغض النظر عن الفروقات بين الأنظمة السياسية في المجتمعات الإسلامية، من الواضح أن الأطروحة القائلة بفرادة النموذج الإسلامي فاسدة وغير ذي دلالة مفيدة.

## الديموقراطية والمجتمعات السلطوية

لطالما ذُكرت أنماط السلوك السلطوي في شكل بطيركي أو أستقرطي أو كزعامة بإعتبارها حواجزاً في وجه تطبيق الديمقراطية في البلدان النامية<sup>(36)</sup>. النقاش الذي يشدّد على عدم التلاؤم بين مظاهر مثل المسؤولية الفردية والعقلانية والإستقلالية، من جهة ومن جهة أخرى الثقافة القائمة على التسلّط وعدم المساواة، هذا النقاش وللوهلة الأولى، يظهر وكأنه مقنع جداً. إن العقل يمقت التناقض. مع ذلك، فإنّ صرف النظر تلقائياً عمّا هو متناقض بين المواقف السياسية المتلازمة سيء إلى فهم الواقع السياسي. الأرشيف التاريخي يبيّن لنا حالات مهمة وعديدة لم تشكل المواقف السلطوية منها حواجزاً منيعة في وجه الإقدام الديمقراطي، على الرغم من أنّ تلك المواقف كانت تتناقض مع حرية الفرد واستقلاله.

لو نحن أصررنا على عدم التناقض العقلاني، لما استطعنا أن ندين بالولاء لمُثُلٍ عليا كالحرية التي تتركها مُعيقات هامة وإستثناءات لا نهاية لها. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى المساواة التي نجدها ممكنة فقط لأنّ الحكمة العملية تسمح لنا بممارسة المساواة وعدمها في آنٍ واحد. فالواقع أنّ سيادة الإنفعالات النفسية في العمل السياسي وما تتصف به من نزاع في الإتجاهات وحاجات الناس وأولوياتهم ورغباتهم، ليست واقع حياةٍ فحسب في الأنظمة الديمقراطية، بل تتمتع أيضاً بنسبة معقولة من الشرعية.

على الرغم من أنه غير مرغوب فيه أو قادر على الإستمرار في المجتمعات المتحركة المعاصرة وفي ما بعدها من عصر الأنترنت، فإنّ مواكبة السلوك السلطوي للحياة الديمقراطية طالما كان أمراً جلياً. تكفي نظرة إلى زعامات النقابات العمالية

والبدييات في مدن كثيرة أميركية مهمّة خلال القرن التاسع عشر وخلال جزء كبير من القرن العشرين<sup>(37)</sup> لنتحقق من حالة الجمع بين السلوك السلطوي وأنظمتنا الديموقراطية. بالإضافة، نجد اتجاهات مماثلة في مواقف رؤساء بعض اللجان في مجلس النواب وفي مجلس الشيوخ.

ثمة أنماط سلوك سلطوية قد سادت في المجتمعات الغربية خلال القسم الأكبر من القرنين الأخيرين. مثال على ذلك، وضع الذكر في المجتمع، فقد كان يلعب دور رأس العائلة في الديموقراطيات الرائدة كأميركا وبريطانيا وفرنسا خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ويتمتع بسلطة فائقة على عائلته. وهو لم يكن ليمارس علاقة سلطوية إزاء أولاده فحسب، إنما أيضاً كان السيد على زوجته وصاحب أملاكها. كان رأس العائلة يتمتع بسلطة أكبر من تلك التي كانت لدى نظيره في مجتمعات آسيوية وإفريقية عديدة، حيث نادراً ما كان لدى الزوج حق وضع اليد على أملاك زوجته. وفي المقابل، نرى أن الزوجات في المناطق الإسلامية تمتعن بحرية الملكية بمعزلٍ عن أزواجهنّ، كما تمتعن بحرية الإشتراك في عالم الأعمال. وقد عملت النساء حديثاً كرئيسات للسلطة التنفيذية في سبعة بلدان آسيوية<sup>(38)</sup>، أربعة منها كانت مسلمة، ولا نجد في أوروبا بكاملها ما يقارب هذا العدد من المسؤولين بين النساء، في حين أنه لم يحدث إطلاقاً في الولايات المتحدة.

كانت السلطوية في المجتمعات الغربية جليّة أيضاً في سلوك أصحاب المزارع ومالكي العبيد ومديري المصانع والمؤسسات العائلية ورؤساء الأحزاب السياسية، وكل من إمتطى سدّة السيادة على الشعب الفقير. كل هذه الأمور سادت في وقت أو في آخر خلال المنّتي سنة الأخيرة من النظام الديموقراطي في الغرب.

حريّ بنا أيضا أن نتذكّر أن واضعي الأسس للنظام الديمقراطي الأول في العالم المعاصر يوم اجتمعوا في فيلادلفيا سنة 1787، كانوا من النخبة في المجتمع الأمريكي، يتميّزون بثرانهم وابتمائهم إلى المجتمع الراقي وبتحصيلهم العلمي. إضافة إلى ذلك، كان بعضهم كثير الخوف من حكم الأغلبية، وكانوا عديمي الثقة بالشعب ويكتون لهم إحتقارا صريحا. "الزواحف الحقيرة..."، كما وصفهم غفورنر موريس بعدما ألقى نظرة على المواطنين المتجمهرين خارج صالات التشاور الموقرة.

باختصار، لقد إنتشرت المسالك السلطوية وتعايشت مدّة طويلة في نفس المجتمع، جنبا إلى جنب مع القيم الديمقراطية كالحرية والمساواة والتسامح. ألا يسعنا التساؤل إذن عما إذا لم يكن ممكناً للأمر نفسه أن يحدث، عند هذه المرحلة المبكرة من إنتشار الديمقراطية، في بلدان نامية عدّة، حيث المسالك السلطوية لا تزال منتشرة بوضوح؟ لقد ساعدت قوى التحديث الإجتماعية والنضال السياسي والمطالب الأيديولوجية، جميعها على تحجيم السلوك السلطوي في الغرب، ويمكن حصول الشيء في أي مكان آخر إذا ما توفّرت ضغوطات مشابهة. في الواقع أنه قد بدأ يحدث مثل ذلك التحوّل في بلدان كثيرة من العالم النامي.

أقلّ ما يمكن قوله في هذا السياق هو أنه في حين أن السلوك السلطوي لا يقمّ شأن الديمقراطية، فهو لا يقف بالضرورة عقبة في طريقها. ترتبط بعض التفسيرات لتلك الظاهرة بمبادئ عديدة منها التمثيل السياسي وظاهرة الأحترام المتبادل بين أبناء النخبة ومبدأ توسّع السلطة وتقلّصها.

**1-** التمثيل السياسي. من شأن التمثيل السياسي الحرّ أن يوصل المطالب المفضلة عند الناس إلى مراكز السلطة فتعكس في تشكيل الحكومات. وحيث تكون المواقف الإجتماعية محافظة، يتبوأ السراة المحافظون سدّة الحكم. قد تَسبّب هذا الأمر البسيط بمشاكل نظرية وعملية هائلة بالنسبة إلى الديمقراطيين الليبراليين في البلدان

النامية، فهم لم يكونوا ليتوقعون أن يجلب مبدأ الحرية الذي يشكل ركيزة أيديولوجيتهم زعماء مناهضين لليبراليين إلى السلطة. ولقد فات هؤلاء أن مبادئ الموافقة والتمثيل الشعبي معاً يجعلان من الديموقراطية أيديولوجيةً محافظةً. وطالما أن مبدأ التمثيل يقف كعامل كابحٍ للتأويل الراديكالي لقيم ديموقراطية أخرى أمثال المساواة والحرية، فمن شأنه أن يعكس بأمانة الوضع الراهن. ولمجرد المؤسسات، يمكننا أن نلفت النظر إلى أن ديناميات الديموقراطية تميل مع الوقت إلى تعزيز نزعة التغيير، ولو أن ذلك يحصل ببطء. من شأن مبادئ الحرية والمساواة والمنافسة معاً أن تتحو بإتجاه التوسع، فتؤثر على أعداد متزايدة من المواطنين بإضطراب، كما وأنها تتغير مع الوقت طبيعة النخبة.

2- ظاهرة الندية. تشير فكرة الإحترام المتبادل بين الأنداد في المجتمع إلى أهمية التبادل في العلاقات المتشابكة بين الأفراد المنتمين نسبياً إلى وضع إجتماعي متشابه في الوقت ذاته التي تعكس حالة عدم التكافؤ بينهم وبين الناس الأقل شأنًا. نجد مثلاً نموذجياً عن ظاهرة الإحترام المتبادل في شخصية سيّد في ثلاثية (39) الروائي المصري، نجيب محفوظ. سيّد تاجر محترم، يسيطر على زوجته وأولاده سيطرة كاملة، في حين أنه عندما يكون في رفقة نظرائه التجار وأصدقائه أوقات المرح والتسلية يتصرف وكأنه واحد بين أفراد متساوين في القدر، يأخذ مقدار ما يعطي.

الإستنتاج المثير الذي نستخلصه من مقولة الإحترام المتبادل هو التالي: التعامل بالتساوي بين من هم متساوين إجتماعياً في الوقت ذاته الذي يتعاملون هم فيه مع الآخرين بطريقة مخالفة، لم تكن قاعدة مميّنة للديموقراطية. فالحالة هذه شبيهة جداً من مبدأ العدالة عند أرسطو. ومهما يكن من أمر، أعدل كان أم ظلم، ليس هو السؤال هنا، إنما المسألة هي أن الديموقراطية ليست مكوّنة من بيانات معيارية فحسب، بل هي

أيضاً منظومة علاقات قوى. كون السلطة كما محدداً يعني أنها قد تشكل حالات متنوعة فتأتي مركزة أو منقسمة أو موزعة، وبالتالي أكثر ما تكون المساواة فيها نسبية، وليس مطلقة. السلطة تعريفاً هي العلاقات اللا-متوازنة asymmetrical. فبينما نجد أن صيغة الأمر وصيغة الطاعة تمثلان عدم التوازن الحتمي في العلاقات، فإن توزيع الموارد الأخرى كالثروة أو التربية قابلة لأن تكون متساوية، نظرياً على الأقل. وخلافاً لحالة المساواة، فإن علاقات السلطة هي حسب تعريفها لا-متوازنة. إن تقاسم النخبة، المنتمية نسبياً إلى وضعٍ متساوٍ، للسلطة وإستعدادهم لتفويض أمرهم إلى بعضهم بعضاً، أمرٌ من شأنه أن يخفف علاقة اللا-توازي فيما بينهم كما ينعكس في علاقاتهم مع أتباعهم. فمن شأن العلاقة التنافسية بين السراة في نظام سياسي أن تحجم يد الحكام التعسفية على أتباعهم، كما تتحجم يد الحكومات على المواطنين<sup>(40)</sup>. إن عبء التوازن المفقود في علاقات السلطة تخفف من شأنه قوانين المنافسة المقصود منها إختيار الحكام. من نافل القول أن التوسع في انتشار حق التصويت في الديمقراطيات الغربية كان تعبيراً عن قيمها الليبرالية المتزايدة والتي تشدد على المساواة والحرية، وبالتالي إحتضان الجميع.

الأدب السياسي مليء بالإثباتات التي تشير إلى أنه على الرغم من المنافسة السياسية في النظام الديمقراطي، يكون السراة أكثر تشابهاً مع بعضهم البعض مما هم عليه مع الناخبين وأن السراة هؤلاء يميلون إلى تنمية ثقافة الإحترام المتبادل والتعاون فيما بينهم. بغض النظر عما إذا كانوا يوصفون كسلطويين أم لا، تتأقلم الحكام في الديمقراطية مع معايير تبادل المنافع والأحترام إزاء نظرائهم. تؤدي شعائر الإحترام المتبادل هذه إلى توزيع السلطة، وهو شكل بدائي في الديمقراطية. المشكلة هنا، طبعاً، هي مدى التقاسم، الذي يمكن أن يكون محصوراً ضمن تخوم القلة

(الأوتوقراطية)، أو موسعاً (ديموقراطية). بطبيعة الحال، كلما زاد عدد المتساوين بين أفراد جماعة ما، كلما إزدادت درجة الديمقراطية<sup>(41)</sup>.

كانت أنماط التصرف الأوتوقراطي ظاهرة تخص المراحل المبكرة للأنظمة الديمقراطية. وقد قام فريد زكرياً بتذكيرنا مؤخراً بهذا الواقع التاريخي في بيان قوي له نشرته مجلة "الشؤون الخارجية"، حيث يتكلم عن "الأوتوقراطية الليبرالية" كشكلٍ "فائق" من أشكال الحكم (42). على الرغم من أنه لم يعد ممكناً الدفاع عنها في شكلها الأولي، تمثل "الأوتوقراطية الليبرالية" النمط المعروف بالديموقراطية أثناء القسم الأكبر من القرن التاسع عشر والقسم الأول من القرن العشرين. وفي حين أخذت الأوتوقراطية الليبرالية في الولايات المتحدة طابع المشاركة الواسعة، كانت تتسم في بريطانيا بدرجة عالية من الحصرية. كانت الليبرالية في بريطانيا حتى الحرب العالمية الأولى عبارة عن ممارسة قيم الحرية والمساواة السياسية حصراً على عدد صغير من المواطنين ذوي الإمتياز، وقد كانوا يتقدمون ببطيء في إستيعاب الآخرين بين صفوفهم. ونذكر هنا بأن أفكار جون لوك الليبرالية لم تكن تمثل النظام السياسي البريطاني على ما كان عليه فعليا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولم يكن لوك ذاته مثلاً للممارسة الديمقراطية نظراً إلى أنه كان أحد المستثمرين في شركة لتجارة الرق مع القارتين الأمريكيتين<sup>(43)</sup>. بدأت ظاهرة تفوق العدد في السياسة على المكانة الإجتماعية وسقط إرتفاع الجدران الفاصلة بين أصحاب المناصب والمواطنين العاديين بعد أن إتسع حق التصويت وبصورة خاصة على أثر حصول المرأة على ذلك الحق خلال النصف الأول من القرن العشرين في أوروبا<sup>(44)</sup>.

يمثل مبدأ الإحترام المتبادل بين السراة، في الواقع، التقليد الليبرالي في المرحلة الأخيرة في تطوّر الديمقراطية<sup>(45)</sup>. إن القيم الليبرالية كحرية الفرد وإستقلاله، التي

استمرّت على حالها كمحور في أيديولوجيتنا الديمقراطية المعاصرة، بعد مرحلة التوسع الكبير في عدد الناخبين هي "أريستقراطية" الطابع أصلاً. وقد لاحظ سوفوكليس تلك الظاهرة في "أنتيغون"<sup>(46)</sup> منذ زمن طويل. كانت الطبقات الإجتماعية المتميزة أول من إعتق القيم الليبرالية وقد كانوا يتمتعون بحياسة الممتلكات الثمينة مما كان يسمح لهم بتقدير تلك القيم وممارستها لصالحهم. أما الفقراء وأولئك الذين كانوا يفقدون الملكية الخاصة في المجتمعات الأوروبية إبان مراحلها المبكرة وفي البلدان النامية مؤخراً فإنهم كانوا يفضلون نظام الحكومات الرعوية المعيلة وربة العمل القادرة على تقديم الخدمات الأساسية لهم.

إن السلطة التي كان يتمتع بها أبناء النخب السياسية تكبح بعضها بعضاً بفعل مبدأ الإحترام المتبادل بين الأنداد في البلدان المتقدمة، كما في النامية منها. من الواضح أن السراة في الغرب قد أظهرت تمسكاً والتزاماً أكبر تجاه مبدأ تبادل مشاعر تبادل الأحرار بين الأنداد مما هو عليه الوضع في سائر أنحاء العالم. مع هذا يمكن القول إن السراة في البلدان النامية السائرة في طريق الديمقراطية يراعون مبدأ مبادلة المنافع والوقار على غرار نظرائهم في الغرب. إلا أنه غالباً ما نجد أن حكوماتهم وزعماء المعارضة أيضاً يتفقون ضمناً، على التلاعب بالإنخابات، وتتضافر جهودهم لإقصاء غير المرغوب فيهم من الساحة العامة. التواطؤ السياسي والفساد هما أكثر بروزاً وحدّة في الأنظمة السائرة في طريق الديمقراطية في الحقبة الأخيرة.

3- إن الجدلية الأخيرة هنا حول الديمقراطية وأنماط السلوك السلطوية هي بنيوية الطابع ومصدرها المبدأ القائل أن السلطة تتسع بموجب علاقة معاكسة لوزن المقاومة التي تواجهها ولإرتفاع كلفة توسّعها. ما يعني أنه كلما إزدادت المقاومة، كلما تقلصت



رقت التوسّع؛ وكلما ارتفع الثمن كلما انخفضت نسبة المكاسب. وهذا مبدأ معترف به في علوم السياسة.

عندما يزداد عدد النظراء المشاركون في المنازلة السياسية يشدّد الضغط عليهم من أجل تقاسم السلطة. فمن شأن هذا الأمر أن يترك أثراً يساعد على تقوية الديمقراطية بغض النظر عما إذا كان الزعماء المتنافسون ليبراليين أو سلطويين في الذهن والسلوك. يُفهم من هذه الملاحظة أن السلوك السياسي بحد ذاته لا يفي للحدّ من تخطي حدود السلطة السياسية الشرعية. فإنه في غياب قوى التصدي لقوى أخرى يتمادى الرؤساء، حتى المنتخَبون منهم، في تخطّي تخوم السلطة الشرعية، لا فرق في ذلك بين الديمقراطيات الغربية وغيرها، ولا بين الرئيس المنتخَب وألأوتوقراطي المستولى على السلطة بالقوة.

عندما يكون لأصحاب المناصب السياسية في الأنظمة الدستورية قواعد راسخة في بيئات شعبية متنوعة الهويات ومتضاربة المصالح يصب ذلك في صالح التعددية السياسية وينشّطها. إن من شأن إتساع القاعدة السياسية وتجانسها، بغض النظر عما إذا كانت تنتخب أم لا،

أن تخفّف من مفعول مبدأ الفصل الدستوري للسلطات. حاكم مدينة شيكاغو، ريتشارد دايلي مثلاً، تمكّن بمهارة، من خلال "ماكينته" السياسية، أن يركز السلطة في يده، رغم أن دستور ولاية إيلينوي ينصّ على توزيع موسّع للسلطة<sup>(47)</sup>. إن النفور الذي يظهره الديمقراطيون الليبراليون ازاء الإستفتاءات ليس صدفة ولا هو اعتباطياً. فالإجراءات الدستورية لذاتها لا تضمن فصل السلطات ما لم يأت أصحاب المناصب السياسية بسلطتهم من قواعد شعبية تدعمهم وتكون متنوّعة الأصول ومتضاربة الأهواء.

إن كان حقا أنه لن تقع الحدود بما فيه الكفاية على صاحب السلطة ما لم تواجهه مُعيقات خارجية، فمن الممكن أن تظهر السلطوية في سلوك أفراد لا يدينون بالضرورة بالإستبداد. وبالمنطق ذاته، يمكن القول أنه حيث تقوم وسائل المراقبة والتوازن السياسي على أساس تنوع مصادر السلطة وتنافسها يضطر الزعيم السلطوي الذهنية أن يُشرك الآخرين في القيادة.

باختصار، ليست الذهنية الإستبدادية بالضرورة هي التي تمنع تطبيق الديمقراطية في البلدان النامية وتماسكها، إنما مجموعة معقدة من الشروط المهمة، منها وهن القوى المضادة للحاكم، وعدم خبرة الزعماء في إقامة حكومة قادرة على حفظ السلام في أطر التعددية.

قد يكون من الأجدى في محاولتنا فهم الخطوط العريضة المؤدية إلى الديمقراطية (أو إلى الليبرالية الأوتوقراطية) في البلدان النامية أن نكتشف الظروف التي يقدم في ظلها الزعماء السلطويون الاحترام لقوة الآخر، بدل أن نقوم باللوم أوالمديح لأشخاصهم. عندما يتواجه الزعماء الأقوياء، أولئك الذين يمثلون دوائر سياسية تنافسية، يحصل توازن في القوى ويؤدي إلى حالة ديمقراطية، لم يصنعها بالضرورة الديمقراطيون<sup>(48)</sup> أنفسهم.

خلاصة القول إن عوارض الديمقراطية الليبرالية في مراحلها الأولى لم تكن خالية من أنماط سلوكية سلطوية، وتلك نطقة نشاز، شبيهة بالحالة في بلدان نامية عديدة اليوم. لذلك، يمكن القول إن أنماط السلوك السلطوية لا تقوّض بالضرورة النمو الديمقراطي أو تقف عائقا في سبيله. وهكذا قد لا يكون الحل لمشكلتنا بتضييق الهوة الفاصلة بين الحاكم والمجتمع المدني بقدر ما تتعلق بإصرار السراة الأقوياء على إلغاء بند توزيع النفوذ في غياب توازن قوى.

## الفردية

لقد أظهر البحث الجاري أن الديموقراطية مؤلفة من عناصر أيديولوجية هجينة، كما أنه أثبت دعمه للنظرية القائلة بأن الفارق في الذهنيات والمسالك بين المجتمعات الغربية وبقية العالم ليس شاسعاً إلى الحدّ الذي يُزعمه البعض. وسوف نتابع في هذا القسم سياق المقارنة بين الغرب والعالم النامي بالتجر في بحث مُدرّكة الفردية، وهي كما هو معلوم مبدأ رئيسي في الديموقراطية الليبرالية. من ناحية أخرى، نلاحظ أن ثمة تفرقة جامحة من نظرية الفردية تعتبر أن مُدرّكة المعشر الواحد community كمبدأ معادي للممارسات الديموقراطية<sup>(49)</sup>. سوف أُبين إذاً في هذا القسم أن مبدأ الإلتناء المعشري، (communal) إثنيا كان أو إقليمياً أو طائفياً، ليس بالضرورة في حالة تنافٍ مع الديموقراطية الليبرالية.

الأفراد بالنسبة إلى مفهوم المواطنة، متساوون ويتقاسمون الحقوق والواجبات بالتساوي، بغض النظر كيف نراهم ومن هم وأين يعيشون. كل واحد منهم عنصر حرّ قادر على بلوغ قناعاته الخاصة وأن يقوم بخيارات مختلفة عمّا يقوم به المواطنون الآخرون. بالتالي، الروابط المعشرية، وهي أكثر انتشاراً في بلدان العالم النامي، عادةً ما تُعتبر غير متألّفة مع الديموقراطية الليبرالية. إلا أنه يجب علينا أن نعتبر أن النهج الليبرالي الشائع: "فليكن الإنسان حراً على سجيته"، يجب أن لا يكون إشارة للتمييز الطبقي أو سواه. القول بأن نعيش في حرية يعني أن نكون ملتزمين باحترام الخلافات بيننا، ليس فقط المتعلقة بالأفراد، إنما أيضاً بالجماعات. ليست مطالب الفرد الوحيدة التي تتمتع بالشرعية، إنما ما يتعلق بمطالب الجماعة أيضاً. فلا يصحّ بعد الآن أن

---

نميّز في الديمقراطية ضدّ الجماعات دون الأفراد. وفي خط التفكير ذاته، لا يجوز في الديمقراطيات التي تعترف بمكانة المبدأ المعشري أن تسمح للجماعة أن تقمع أفرادها. في إطار مبدأ التسامح الديمقراطي، كل أنواع التضامن مقبولة: المتدينون أو الملحدون، الإجهاضيون أو محامو الحق في الحياة، العنصريون أو الإندماجيون، الوقوف ضد حكم الإعدام أو الوقوف معه، تغذية الشعور العشائري والطائفي أو الشعور العلماني. إذا كانت الحرية تطالب الناس بأن يكونوا على ما هم عليه فعلاً نستخلص من ذلك أن الديمقراطية تدعوهم للإفصاح عن هوياتهم وأفضليّاتهم، وبعبارة أخرى، تكون الديمقراطية قد قبلت بالتجانس الجماعي. من الواضح أن الفرد يتمتع بهويات مختلفة يميّز بينها في الأهمية وتتغير موازين الأهمية تلك حسب قرائن الحال تفرق وتعود لتلتحم في تكوّن دائماً مختلف. أنواع التماسك المعشري في مجتمع حرّ هي شرعية تماماً، الأمر الذي يجعل التمييز ضد أي واحدة منها غير ديموقراطي. ثمة توتر ما بين الفردية الليبرالية والديموقراطية المعشيرية<sup>(50)</sup>، والتوتر هذا يظهر بشكل أقوى في المجتمعات والثقافات اللا-غربية. إن التوتر جزء من الديمقراطية وليس منافياً لها. يلاحظ الباحث الاجتماعي مواكبة التعددية المعشيرية لاتجاهين سياسيين لهما أهمية خاصة، لا سيما في الأنظمة الديمقراطية. الملاحظة الأولى هي أن تعدد المعاشر في المجتمع الواحد قد يكون بمثابة عائق أمام أي مشروع لإحتكار السلطة في المركز. ثانياً، أن النزاع السياسي وعدم الإستقرار غالباً ما يشكّلان ميزة المجتمعات التعددية التي تشتد فيها الروح المعشيرية. ليس دائماً من السهل الحفاظ على تسوية مرضية بين الإتجاهات المتنازعة التي تنيرها الحرية ومن بينها الهويات المتنافسة؛ مع ذلك، عليها أن تتعايش مع بعضها بعضاً. فالتسوية المرضية تشكل التحدي الأكبر للتعددية في ظلّ الديمقراطية الدستورية.

لا تستطيع المعاشر المعادية لبعضها بعضاً والمتنوعة في النظام الديموقراطي، من ناحية أخرى، اتخاذ خيار المخرج السهل، كأن تعمل بموجب ذهنية "المساواة بين أفراد منفصلين". إن الفرز الإجتماعي أمر ممكن أما الفصل فهو أمر مستعصٍ. فالواقع أنه لمجرد أن يختار أفراد المجتمع الواحد قوانيننا مشتركة ونظام حكم واحد، يصبح كل فرد ملتزماً بحياة الآخرين، فرداً فرداً. هذا هو المبدأ الكامن وراء ظاهرة الإنتخابات الحرة. فمن المهم جداً أن نتذكر أنه في حين أن التصويت الحر يُعتبر فعلاً فردياً، فإن تداعياته بكاملها جماعية الطابع.

دعنا نفكر لحظة بهذه المسألة: لا شك أن فعل التصويت هو تعبير فردي في الدرجة الأولى، إلا أن وظيفته جماعية في الدرجة الأولى؛ ذلك أن هدفه خلق تفويضٍ عام لصاحب المهمة، أو القيام بتشريع ما مما يلزم جماعة أو جماعات بكاملها. عندما نقوم بالإقتراع، لا يمكن إعتبار الصوت خياراً لما نريده وحدنا بل للجماعة بأكملها. الصوت الذي نضعه في صندوق الإقتراع ما هو إلا عبارة عن تدخل شديد التماذي في حياة الآخرين. من خلال التعبير عن الخيار الشخصي، يقوم المواطن الفرد بالزام الآخرين بما إختاره لنفسه. التصويت إذن ليس فعلاً بريئاً، كما يظن السواد الأعظم من الديموقراطيين. صحيح أنه سيف من ورق، إنما هو سيف في كل حال.

إن تفحص عملية التصويت من هذا المنظار يبعث فينا الشعور بالتواضع حول دور النزعة الفردية في الحياة السياسية. أضف إلى ذلك أن مبدأ الفردية بحد ذاته قد يؤدي إلى نظام تصويتٍ يؤيد طغيان الأكترية (الغالب يأخذ كل شيء). بالتالي، يصبح مبدأ الوساطة ضرورياً لجعل الأثر القاسي الذي تتركه أحياناً تداعيات الفردية على المجتمع أكثر إنسانية. ومبدأ الوساطة المنشود هذا في الواقع هو مشاركة المواطنين الأفراد بالروابط المعشرية التي تشعرهم بأنهم أناس متآلفين. وما لم يسود بين المقترعين

---

الأفراد روابط معشرية أو روابط مدنية تجمعهم فإنه من شأن فعلٍ تدخلٍ شديد التماذي كالتصويت أن يزيد التوتر بين الناس والشعورَ بالظلم. ففي تلك الحال يصبح التصويت فعل عنف ثقافي. ونذكر هنا بالبعض ممن عاش تلك التجربة على مرّ السنين كالأمركيين الأفارقة وشعورهم خلال يوم الإنتخابات وبعده، أو شعور الأكراد أثناء الإنتخابات التركية. وهكذا نرى أن عملية التحول الديمقراطي في شكل إدخال المعايير المفضّلة في مجتمعٍ ما إلى مجتمعٍ آخر مغاير ليس بالأمر السهل.

أما مشاكل العدالة والعنف الثقافي فلا تقتصر على الإنتساب الإثني أو الروابط الإجتماعية الموروثة فحسب، بل تمتد إلى جماعات الرأي والأحزاب السياسية أيضاً، وجميعها كيانات ذات طابع تضامني. بإستطاعة الأفراد خلق حركات تضامنية طوعية من شأنها أن تفصلهم عن بعضهم البعض مثلها مثل المعاشر التقليدية. السياسات العامة هي أيضاً محل خلافات عميقة، مثلاً تجاه الزواج في ما بين الجنس ذاته أو سياسة حق الإجهاض أو حكم الإعدام. ويبدو أن المشكلة التي ولّدها موقف "المساواة في ظل الأنفصال" لم تجد بعد الحلّ المنشود؛ لا بل يبدو أن الحلّ النهائي قد لا يكون متوفراً.

وكي لا يسيء التدخل الشديد التماذي إلى الروابط الوثيقة والإرادة الطيبة التي بين الجماعات المختلفة (لكن المتقاربة)، كان لا بد من بعض الإجراءات المعتدلة كالإعتراف بالجماعة وإرضائها بوسائل التفاهم والمشاركة عبر وسائل غير شكلية. لذلك، أدخلت السلطات بعد تشريعات الحقوق المدنية في الستينات، تدابير إيجابية (نوع من نظام الحصّة) كما أدخلت بعض التعديلات المقصودة في الدوائر الإنتخابية لخفض تبعية الأمركيين الأفارقة حيال المقترعين البيض في الدوائر المختلطة. إن مبدأ الحصّة السياسية أمرٌ صعب جداً هضمه في بلدٍ محوره وعَصَبه الأيديولوجي الأساسي

العلمانية والليبرالية. إلا أن الحاجة إلى التسوية مع الواقع الإجتماعي أدت في النهاية إلى الإعتراف بمبدأ التدبيرات الأيجابية، ولو بكثير من الحقد. وما يثير الإستغراب، هو أنه في حين نجد تعديل الدوائر الإنتخابية المختلطة عرقياً يتماشى مع قاعدة الـ"منفصل إنما متساوٍ"، فالتدبيرات الأيجابية لا تتماشى مع الإتجاه ذاته.

إن إجراء التدبيرات الأيجابية هو مبدأ تعويضي يُلزم أحياناً رفع شأن العدالة فوق الكفاءة، والتمثيل الإجتماعي فوق المنافسة الحرة. مع هذا فإن التعامل وفقاً للتدبيرات الأيجابية قد لا يكون مراعيًا للمساواة ولا للأنفصال. إنه إحدى تلك المفارقات في الحياة السياسية التي تكشف هشاشة الأيديولوجية الرسمية، فيصبح الخروج عن المنطق السليم السلوك الأكثر قبولاً. عندما يضطلع النظام بإجراءات خارجة عن المساواة بغية تحقيق المساواة، تجد نفسك عندئذٍ وجهاً لوجه أمام مفارقة لا تقل في إشكالياتها عما هي عليه من واقعية موافقة للحس السليم.

لقد قام المشرّع بإجراء التدبيرات الأيجابية بإسم العدالة، وذلك من أجل تصحيح النتائج غير العادلة التي أفرزها التصويت التنافسي الجامح والمنتشر في الفلسفة الفردانية الصارمة. إن الصدمة التي أحدثتها في الحساسيات الليبرالية الإجراءات تلك القائمة على الإعتراف بالمعشوية أدت في النهاية إلى قيام المحاكم بإصدار أحكام ملغية للكثير من سياسات التدبيرات الأيجابية. إلا أن الزخم المعنوي الذي تمتع به مبدأ التدبيرات الأيجابية ساهمت في عملية إستمراره في بعض الولايات والمدن، ولكن بشكل حصيف وحذر.

في التحليلات النهائية، تُعتبر إجراءات التدبيرات الأيجابية سياسة توفيقية قائمة على الحقوق المعشوية أكثر منها على الحقوق الفردية. وكمبدأً توفيقياً ليس من المستغرب أن نجد أن من وظائفه التخفيف من أثر النتائج المعادية للإجتماع البشري

---

التي تسببها السياسة التنافسية في عالم تحكمه ميول وممارسات فردية. وبكلمة مختصرة تشكل سياسة التدابير الإيجابية بعض الحيل الشرعية لتفادي جمود المبادئ الليبرالية وقساوتها.

من شأن الهندسة الاجتماعية، أو لنقل الحرفة السياسية، أن تؤمن طرقاً لتجنّب الإنشاقات الاجتماعية العميقة في المجتمع. تقدّم الانتخابات مناسبات جليّة عديدة للهندسة السياسية، غالباً ما تتأثر بالثوابت الخاصة لظرفٍ ما. إن إنشاء دوائر إنتخابية في الولايات المتحدة، يسيطر عليها الإفريقيون-الأميريكيون يوّد سلاماً إجتماعياً وشعوراً عند تلك الأقلية بالعدالة. في المقابل، أدّى إنشاء دوائر إنتخابية مختلطة طائفياً في لبنان مع مقاعد برلمانية عديدة إلى دعم الترابط والتعاون بين المجموعات الطائفية المختلفة<sup>(51)</sup>.

بخلاف العمل على إيجاد ظروف إجتماعية وسياسية تتجاوب مع الوساطة بين الفرقاء، ثمة ميل للمغالاة في اعتبار الاندماج بمثابة حلا وافيا. كان للفروقات الإثنية والثقافية العميقة الناتجة عن وجود المهاجرين المسلمين في فرنسا مفعول الصدمة بين الأوروبيين المتجانسين في الذهنية والمسالك. حاولت السلطات الفرنسية في مواجهة تلك الفروقات أن تقولب المهاجرين من خلال فرض معايير ثقافية أوروبية إندماجية عليهم مثل الزي أو طرق السلوك بين الجنسين. وقد ذهبت السلطات في بعض الأحيان إلى أبعد من ذلك وحاولت أن تتدخل في شؤونهم الدينية من خلال تدريب رجال الدين المسلمين مما يجعلهم أكثر تصالحاً مع الثقافة الفرنسية. كانت النتيجة العمل على صناعة اندماج بالقوة، وهو أمر يناقض روح الديموقراطية الليبرالية. إن الذي فات السلطات الفرنسية هو تشجيع المهاجرين على إيجاد قنوات تداخل وتفاعل طبيعية مع الفرنسيين. إن الروابط الطبقية المشتركة قد تؤدّي بالمسلمين إلى



بناء الجسور والتقرب من الحركات العمالية، وبقليل من الجهد لحمل النقابات العمالية الفرنسية على التخلّص من نفورها الثقافي حيال المهاجرين. فتغيير ثقافة المهاجرين هو الطريق إلى تأجيج النزاع، كي لا نقول أنه فعل مناقض للديموقراطية. طبعاً ثمة حدود للتسوية الثقافية. جرائم الشرف أو الزيجات الإجبارية مثلاً عليها أن تخضع كلياً للقانون. أما ما يرتدين النساء على رؤوسهن، أو ما هو نوع ثقافة رجال الدين الذين يختارهم الناس فليس من شأن الحكومة الديموقراطية التدخل فيه. لا بد من أن تكون الديموقراطية مهياًة للإستمرار في مجتمعات لا تتمتع بالإستقرار الإجتماعي وأن تكون قادرة على تحمّل ذلك الوضع، أضف إلى ذلك أنه مطلوب أيضاً القدرة على التعايش مع درجة من الأمن المفقود نسبياً، وجميعها أمور تستحق دفع الثمن المتوجب من أجل أن تتأمن الحريات للمواطنين. الحكمة العملية من أخذ الشرعية السياسية للهيئات المعشيرية كالجماعات الأثنية أو الطائفية بعين الإعتبار عند القيام بوضع القوانين والمخططات هي شأن ذو أهمية كبرى لإستمرارية الديموقراطية في المجتمعات المحافظة ثقافياً. مع ذلك، إن مفهوم تماسك وصمود الممارسة الديموقراطية<sup>(52)</sup> ومفهوم المجتمع المدني تميل إلى تجريد ظاهرة المعاشر من الشرعية السياسية التي تستحقها.

### المعشيرية ومسألة الحقوق

إن السبب الذي قد دفعنا إلى طرح مسألة المعشيرية communalism في هذا البحث هو أنها غالباً ما تبرز في الأدبيات السياسية كعلامة فارقة تميّز ما هي عليه الذهنيات

---

والمسالك في المجتمعات الغربية عنها في البلدان الحديثة النمو. لن نتناول هنا سوى الدول الإسلامية والعربية من البلدان النامية لضيق المجال.

إن الملاحظ هو أن صياغة هذه المسألة في الفكر الغربي الحديث قد تمت بلغة وبطريقة إنقسامية أخذت طابع الفرد مقابل الجماعة. وبخلاف ذلك فإن المقولة التي أحاول مناقشتها في هذا القسم هي التالية: إن المعشيرية ظاهرة سائدة في المجتمعات التقليدية التابعة للبلدان النامية، وهي مع ذلك تشكل جزءاً لا يتجزأ من الفكر الغربي الحديث كما أنها متجذرة في أعماق فلسفة الحقوق عامة. أي أن قوانين الدول تأخذ الجماعة كما تأخذ الرد بعين الاعتبار. نستخلص من ذلك أنه يمكن إعتبار المعشيرية كمسألة تشكّل جسراً بين الحضارتين وليس الفارق الذي يحدّد المسافة الفاصلة بين الغرب والعالم الإسلامي.

من الشائع أن الحقوق السياسية هي صفات مميزة للأفراد فحسب، إنما الواقع أنها كانت ولا تزال تشمل الجماعة أيضاً. فالحقوق أساساً هي شأن عام قد قام المجتمع بتكوينه كمدخرات خير عام، وبالتالي ترتبط الحقوق بالمعشيرية، أعائلة كانت أم أمة بأجمعها.

وتجدر الملاحظة أولاً إلى أن الفردية لا تتمتع بوجود مطلق في الفضاء الثقافي-الفكري الغربي ذاته. فالمعشيرية لها كذلك من يدافع عنها ويؤيدها في الديمقراطيات الغربية، وقد نوقش هذا الموضوع في الأدبيات الغربية بإسهاب<sup>(53)</sup>. لسنا هنا في صدد إعادة تحليل الموضوع ذاته وفحصه، إنما القصد من إثارته مجدداً هو أن نثبت أمر المعشيرية على أساس (أ) أنها تقع ضمن موضوع الحقوق، و(ب) أنها تلعب دوراً هاماً في إسباغ صفة إنسانية على المسيرة الانتخابية. في ما يتعلق بالأمر الأخير، فقد سبق وأثبتنا في هذه العجالة أن الخيار الحرّ قد يتحول إلى تدخل متماذٍ، ما لم يتمّ

القيام به في نطاق معشر واحد يشترك أعضاؤه بالالتزام في قيم أساسية. أما في ما يتعلق بتأسيس المعشرية على نظرية الحقوق، فنحن بحاجة إلى حديث إضافي نختصره بما يلي.

إجمالاً، نجد أن نموذج المغالاة في فردية المواطن يتجاهل العلاقات الحميمة التي تربط الناس ببعضها البعض. وتُعتبر الحقوق، في ذلك النموذج، كسمات طبيعية فردية تصدر مباشرة عن قوّة خارقة كالله، أو الطبيعة، أو عقل ثاقب ينفذ إلى الحقيقة المطلقة. وبالتالي تكون هذه هي المصادر الحقّة للشرائع البشرية، عند أصحاب تلك المذاهب. وكمثال على ذلك نلفت النظر إلى ما ورد في بيان الإستقلال الأميركي عند إشارته إلى المواطنين، "...وقد وهبهم (أي المواطنين) خالقهم بعض الحقوق غير القابلة للتغيير..". ومثل ذلك ما نجده في العصر الحديث مما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "ولد البشر جميعهم أحراراً ومتساوين في ما يتعلق بكرامتهم وحقوقهم" (بند رقم 1). النقطة التي كان يريد أصحاب هذه الكلمات استهدافها هي أن الإنسان لا يستطيع إلغاء الحقوق التي لم تكن من صنعه أصلاً، بل من مصدر خارج سيطرته. مهمتنا المختصرة هنا هي أن نحرر التفكير السياسي من تلك المذاهب التي جاءتنا من عصر التنوير ولم تكن يوماً تشكل نظرية مستقيمة.

ثمّة فروقات أساسية في التفكير تميّز الكثيرين منّا اليوم عن معتقدات عصر التنوير، ومن تلك الخلافات مفهوم الحقوق غير القابلة للتحويل. الحقوق، وهذا ما سأدافع عنه هنا، هي من صنع الإنسان وبإستطاعة الإنسان أن يُلغى منها ما شاء وأن يعيد صياغتها أو تثبيتها. الحق هو مطلبٌ ما يُساق ضد الآخرين، وما يجعل مفعوله نافذاً هو صفة صدوره عن المجتمع، فالمجتمع هو مصدر الحقوق ومصدر القوة. وما الفرد سوى منتفع من كيانه الإجتماعي هذا.

---

والملاحظ أننا ما أن نعبر من الصعيد الميتافيزيقي الذي درج عليه القدماء إلى التعريف الإجتماعي للحقوق حتى تنتقل مفاهيمنا تلقائياً من الفردية المفرطة إلى المعشرية المتوازنة. فما دامت الهيئة الإجتماعية هي مصدر الحقوق يكون الإرتباط الأول بها وليس بالفرد. في التحليل النهائي، أيّ كانت الإدعاءات حول مصادر الحقوق، فالواقع أنه لا يصمد منها مصدر واحد ما لم يرافق دعوته إعتراف بها من الآخرين، أبناء المجتمع ذاته. نستطيع أن نضيف أننا اليوم نعيش في حقبة يلعب فيها المجتمع الدولي دوراً هاماً في تأسيس الحقوق وتثبيتها، ونقتصر هنا على التذكير بذلك دون التفصيل لضيق المجال.

من المسلّم به أن هناك تصورات مختلفة لما هو حق إجتماعي والذي يمكن الإجماع عليه هنا هو أن المنظومات التي يكون معترفاً بها في مؤسسات الدولة هي وحدها التي تتمتع بميزة السلطة الشرعية. والمختصر المفيد أن الآخرين يشاركون في السراء والضراء وبعمقٍ في حياتنا، كما أننا نحن مرتبطين وبقوّة بحياتهم، فليس لفرد أن يتقرّد في شيء أساسي كالحقوق. فالفرد لا يتمتع بالكمال والأصالة أو بوضع إجتماعي مضمون، سوى من خلال ما يمنحه إياه المجتمع الحرّ من حقوق مميّزة.

من الهام أن ننبه إلى أن التركيز هنا على التعريف الإجتماعي للحقوق لا يعطي للجماعة أولوية على الفرد أو على تهميشه، إنما فقط يؤكّد على أن الفرد ليس كائناً منفصلاً على حدة، أو مستقل الكيان، إنما هو عضو متفاعل في الأهلّيتين معاً كذاتٍ فاعلة ومنفعلة في آن، كل ذلك ضمن القوانين القائمة والمعايير الإجتماعية. لا يستقيم وضع الفرد كفاعل سوى بتمتعه بالقدرة على خيارات محدودة يوفرها أو يسمح بها النظام الإجتماعي، ولو كان الفرد هو الأداة الموصلة إلى ذلك الوضع.

هل علينا في الديموقراطيات إذاً أن نغيّر عاداتنا التقليدية ونستبدل فعل التصويت الفردي بالتصويت للجماعة؟ على الرغم من صعوبة وغرابة فكرة التصويت المعشري، يجب ألا يُأخذ هذا الفعل على أنه انتهاك للحقوق الأساسية. في الواقع، التصويت المعشري ليس بدعة لا عهد لنا بها، فهو مثلاً جزء لا يتجزأ من النظام الفيدرالي الأمريكي ومثال على ذلك، مؤسسة الهيئة الانتخابية<sup>2</sup> فيه، والنتخابات عامةً. فكعضو في المجلس النقابي الاتحادي، تقوم نقابة واحدة بإلقاء صوت جماعي واحد يمثل النقابة بأجمعها. أضف إلى ذلك أن نظام الحصة الانتخابية، وهي عبارة عن منح جماعة ما نسبة مئوية من المقاعد في المجالس التمثيلية أو غيرها من الهيئات، معروف في أكثر من نظام تصويتي. لكن هل يمكن إعتبار كل هذه الأمثلة من التصويت المعشري خيار عملي للتصويت العادي في إختيار ممثلينا في المجالس النيابية أو غيرها؟ طبعاً لا، على الرغم من أنه يمكن استعمال الطريقتين معاً<sup>(54)</sup>. الفرد يظلّ هو الوحدة المتماسكة الأصغر في أي هيئة ناشطة سياسياً.

النقاش المتعلق بالتعريف الاجتماعي للحقوق يشدّد على كمال مفهوم المعشر الواحد وأصالته، ويلفت انتباهنا إلى الجرح العميق الذي قد ينتج إن قامت هيئة ما بنزع الروابط التي تجمع الناخبين أو أن تنتكر لها. هذا يعني أنه بينما يظلّ التصويت فعلاً فردياً، قد تسبقه قرارات حرة معشرية من أجل تعيين الأفضليات المشتركة والأساسية عند أهل المعشر الواحد. هذا ينطبق على الجماعات التقليدية كما يساق على الأحزاب السياسية والنتخابات. الإعتراف بهكذا مبدأ بسيط قد يحسّن احتمالات نجاح الديموقراطية في البلدان النامية. والملاحظ أنه بينما نجد أن المعشرية في تلك البلدان واقعاً حياتياً واسع الإنتشار، فهو لا يتمتع عند أهل الفكر الحدائين سوى بالنقد القاسي، وذلك لسبب

<sup>2</sup> Electoral college

---

بسيط، وهو انه لا يعطي الفردية مكانة مركزية، على الشكل الذي جاءت فيه إليه في الفكر الغربي. إن من شأن موقف احترام الحقوق المعشيرية أن يسبغ على الديمقراطية طابعا إنسانيا بفعل التخفيف من حصرية القرارات التي صنعتها قوانين الأكثرية الفردية وقساوتها.

الخلاصة، أن المعشيرية في أشكالها المتنوعة تتلاءم مع النموذج الغربي للديموقراطية أكثر منها مع الأنظمة الأوتوقراطية. فالمعشيرية تقف على أرض ثابتة؛ إنها سياسياً شرعية وعملياً فعالة، وتصلح جيداً في المجتمعات المتقدمة صناعياً كما في البلدان النامية. وهكذا هو الأمر في نظرنا، فإن إعتُرف بها ضمن إطار ديموقراطي، يصبح بالمستطاع عندئذ تدبيرها وتوجيهها وضبط ما هو غير مرغوب فيه من نتائجها.

## بعض الأسس الفلسفية للتعددية-الثقافية في الساحة العالمية

يمكن إعتبار النقاش الذي سبق كملخص بحث حول نمط الديمقراطية المنتسبة إلى الثقافات المتعددة. عندما تعرّض البحث للمسائل الثلاثة في الثقافتين الإسلامية

---

والغربية معا من زاوية تاريخية ومن منظار ديمقراطي سلط بذلك الضوء على التشابه الثقافي في عالم مختلف الجوانب، ونأمل في أن يكون نهج المواجهة للموضوع هذا مستهلاً لدراسات متفتحة حول الديمقراطية كظاهرة ذات وجوه متعددة.

تظهر الديمقراطية في الصفحات السابقة ككائن مرِن ومتقبل للمواءمة، كما تبرز في زي هجين واضح، ولو قلّ التصريح بتلك الصفة. ذلك أن مكونات الديمقراطية تشتمل على روافد أيديولوجية متنوعة وثقافات متعددة، دون أن تكون أي منها صريحة كلياً أو مكتومة في النصّ. فكما أن طبيعة الديمقراطية المتنوّعة هي التي تسمح للمنتسب إليها بالمشاركة في أيديولوجيات عديدة وفي أدوات سلوكية متضادة، كذلك بيّنت الدراسة هذه أن المجتمعات الإسلامية متعددة المظاهر بعيدة عن أن تكون ذات صفة ثقافية متّسقة واحدة. فقد شاع التنوع الثقافي بقوة في معظم المجتمعات الإسلامية لعدة قرون من الزمن. أضف إلى ذلك أنها أظهرت درجةً سليمة كبرى في التجاوب مع الأفكار والمؤسسات والجماعات القادمة من الخارج. بعض المصاعب التي نواجهها في التقاطنا هذه الوقائع عن المسلمين تكمن في أن الكثيرين منهم يعيشون الآن في ظروف غير متطوّرة تجعلهم يشعرون بالنقص ويأخذون المواقف التبريرية أو العدائية إزاء الإرث الغربي، الذي رافق ظهوره بينهم موجة الإستعمار وما تبعها من استعمار متجدد.

من جهة أخرى، نجد أنه عند ما نحاول نحن في الغرب أن نفهم المسلمين، نقع فريسة القيود التي فرضناها على أنفسنا، كما تُربكنا الثقة الجامحة بحضارتنا ومسالكتنا الخاصة، على الرغم من الميّزات الإيجابية الكبيرة التي تتيحها الديمقراطية من أجل القيام بتقصّي الحقائق دون مكبّلات. مع ذلك أنتجت، العولمة منذ الحرب العالمية الثانية وما عقبها من انفتاح أمام التعددية الثقافية في الغرب، بعض المساهمات



النظرية الهامة لمصالحة الديمقراطية مع الرؤية الكوسموبوليتية للعالم. ونورد هنا بعضاً من تلك المقولات التوفيقية.

يمكننا اختصار النقاشات الفلسفية الجارية من أجل تجاوز الاختلافات الثقافية بين الأمم المتعددة في المضمار المطروق هنا والعائد إلى بداية نظام الأمم المتحدة إلى ثلاث نقاط: (1) الإعراف والقبول بالفروقات في الذهنيات والمسالك كواجب أخلاقي، (2) بروز الطابع الكوني للحقوق، و(3) وتزايد أهمية الرؤية الكوسموبوليتية في العالم اليوم.

### الإعراف والقبول بالفروقات كواجب أخلاقي

يقدم تشارلز تايلور<sup>(56)</sup> أحد أقوى المقولات لإنشاء أسس فلسفية من أجل الإنفتاح على الآخرين المنتمين إلى إثنيات وثقافات مختلفة، وبالتالي، من أجل الإعراف بالتعددية الثقافية في النظام العالمي. على الرغم من أن التنوع في نظر تايلور ظلّ في نطاق الساحة المحلية، فإن وجهة نظره صالحة أيضاً بالنسبة إلى لقاء الثقافات والحضارات المتنوعة عالمياً. إن الجهد الذي بذله تايلور يفتح المسألة على مصراعيها: هل نضع منظورنا الفريد موضع التساؤل، أم نستمر في رؤية "الآخر" من خلال النظرات الثقافية الخاصة بنا؟ إن من شأن حصافة معالجته للموضوع أن تميل إلى إخفاء الفخّ الكامن في الجواب عن السؤال حول أي منظور يجب أن نطبّق، وهو موضوع مهمّ عندما ننتبه إلى أن نجاح العولمة الديمقراطية قائم على طبيعة ذلك الجواب إلى حدّ بعيد.

في نقاشه لسياسة الهوية والإعتراف بالفرق في الذهنيات، يذهب شارلز تايلور بطريقة أو بأخرى نحو إنشاء شرعية التنوع والإعتراف المتوازي بالفرق. نقطة الإنطلاق في نقاش تايلور شبيهة جداً بتلك التي قدّمها فرانترز فانون<sup>(57)</sup>، ومارتن لوثر كينغ الابن<sup>(58)</sup>. فقد كان شاغله أن التمييز العنصري ازاء الآخرين، خصوصاً ازاء اللون والجنس والمذاهب الدينية المختلفة، في المجتمعات الغربية يُلحَق الأذى بالأقليات، بالآخر حسب تعبيره. الفشل في الإعتراف بالناس المنتمين إلى ثقافات وخلفيات متنوّعة على أساس المساواة، هو بمثابة إهانة لهم، الأمر الذي يغذّي لدى الفريق الضعيف صورة عن الذات منتقصة لا تؤدّي طبعاً إلى النمو أو إلى السلامة السيكولوجية. أذية الآخر بدون مبرّر منافٍ للأخلاقيات الليبرالية والمسيحية معاً، في رأي تايلور. وهكذا يصبح، في رأيه، الإعتراف بالآخر على أساس المساواة هو الموقف الاخلاقي الوحيد الذي يمكننا أن نقبل به.

ذهب فرانترز فانون<sup>59</sup> قبل تايلور، في منتصف القرن العشرين، إلى صُلب موضوع التنوع الثقافي بطريقة مباشرة لا ترحم، فمشكلة التنوع، في نظره، تكمن في سيطرة العلاقات غير المتساوية في ما بين الجماعات غير المتجانسة، إلى جماعات مهيمنة وأخرى مُسيطر عليها.

الثقافة، عبر منظار فانون، تُستعمل أداةً في لعبة السلطة. فالإستعمار الأوروبي يهزم الإفريقي، كما يقول، من خلال بثّه ثقافة سلطوية يحتل فيها الفريق الضعيف المرتبة الدونية إلى درجة أنه يصبح دون المستوى البشري. من ليس مُعترفاً به، يصبح مُهاناً ومجروحاً ومحروماً. بالنسبة إلى الإستعماريين الأوروبيين، كانت إهانة الشعب الأصلي تشكل الجزء الجوهرية في عملية السيطرة. فقد كانوا يصوّرون السكان الأصليين كأنهم لا-أخلاقيين ولا-عقلانيين، ولا-مسؤولين. بالنسبة إلى فانون، أسلوب

تصدّي البيض هذا لموضوع شعوب افريقيا وآسيا شكّلت عداوة واضحة، وليس ثمة ردّ عليها منه جدوى سوى العنفّ والمزيد من العنف ضدّ أولئك المتحاملين الأجانب.

فانون من مواليد بلدٍ نامٍ<sup>(60)</sup> ومناضل في المقاومة ضد الإستعمار. شارلز تايلور، من جهة أخرى، باحث في شؤون ما بعد-الإستعمار وفيلسوف كاثوليكي. مع ذلك، تايلور قادر على رؤية وجهة نظر فانون، لكنه غير قادر على رؤية الحلّ الذي وضعه الرجل. فهو يتقبّل الفكرة القائلة بأن عدم الاعتراف بالاثنيات الأخرى وبما يسمّيه "الجماعات الشبيهة والمغلوبة على أمرها" كالنساء مثلاً، هو فعل عدائي، أو كما يقول، هو فعل مهينٌ ولا-إنساني. ويضيف قائلاً إن صورة "الأخر" التي يروّج لها المسيطرون تحمل الشخص على أن يكره ذاته، وتحوّله إلى إنسان كسول وعديم النشاط. بعد ذهابه بعيداً إلى هذا الحدّ في رفقة فانون، يعود تايلور ليتبع خطّه الذاتي ويملي نظريته الإخلاقية المشتقة من المسيحية ومن قاموس القرن التاسع عشر الليبرالي.

يشير تايلور مبدأ الأذى<sup>(61)</sup> كأساس لعقيده في المصالحة بين الشعوب المتعدّدة-الثقافة. جوهر نظريته يكمن ببساطة في القول التالي: عدم الاعتراف بالآخر أمر مهينٌ ويولّد صورة ذاتية دونية تمنع تطوّر الآخر ونموه الطبيعي. لذا فهو فعل مؤذٍ محدّر في الاخلاقيات المسيحية كما في الفلسفة الليبرالية. إن عمل الأذى ليس انتهاكاً لمعيارٍ ثابت فحسب، بل فعل فسادٍ بذاته قبل كل شيء. أولاً، التمييز غير مقبول أخلاقياً، وثانياً، فساده يطلّخ فاعله بالذات قبل أن ينال من الآخر. بالتالي، يتوجب أن تنتفي حالة عدم الاعتراف ليحلّ محلّها مبدأ المساواة إزاء "الأخر". ويبدو أن تايلور لم يواجه أي مشكلة تتعلق بهذا الحلّ، لكنه واجه نزاعات مع الأفراد "المتحرّرين" الذين طالبوا بأن لا تقتصر المساواة على الأفراد بل أن تشمل الثقافة الأوسع، التي ينتمون إليها.

إن تايلور يستثني شيئاً جوهرياً وأساسياً في عملية دمج "الأخر" المنبوذ وإعادة تأهيله. ولنبدأ بالأخذ بعين الاعتبار سياق جدليته: إلحاق الأذية بالآخر عمل غير أخلاقي، بل هو جدير بالعقاب حسب مبدأ الفضيلة في المسيحية وأيضاً حسب الشريعة العلمانية في الإخلاقيات الإجتماعية. يقع حاملو التقاليد المسيحية والليبرالية إذن ببؤرة الفساد في حال هم رفضوا الاعتراف بالآخر. وفي الواقع، ما يقوله لنا تايلور هو أننا في الغرب نبحث عن اعتراف متوازن بالآخرين من أجل إعادة تثبيت كلفة ثقافتنا. هذا فيما يخصنا، ولكن ماذا عن الآخر؟ هل لديه دورٌ آخر، في فلسفة تايلور، سوى أن يقدم لنا خدمة كي نكفر عن ذنوبنا؟ هل ما قاله تايلور يفيدنا أي شيء حول إمكانية مدّ جسر بين جماعتنا المنفصلة؟

صحيح أننا سمحنا "للبنائين في الأرض" بالجلوس معنا بالتساوي على الطاولة، ولكن هل سنسمح لهم بإرتداء زيهم التقليدي، وباستعمال طريقتهم التقليدية في الأكل وفي التعبير عن أفكارهم بحرية؟ من أجل أسباب عملية، يقول تايلور أنه علينا فعل ذلك، إذ الإعتراف بالفرق، في نظره، يعادل الحق في أن نكون صادقين لذاتنا وأن نكون فريدين دون حرج. مع ذلك، الحق في أن نكون فريدين مقولة لا تتبع، في الواقع، منطقياً من جدلية تايلور في الأخلاق.

لم يتجاوب تايلور مع نصيحة فانون القائلة بأنه بغية بلوغ الحالة الطبيعية والصحة السيكولوجية، يفترض على "الأخر" المهان، أولاً، أن يعيد تأهيل ذاته بنفسه من خلال استعادة ارثه الثقافي وعبر الوسائل الخاصة به، وليس في أن يقدم خدمة مجانية لأولئك الذين يسيطرون عليه. الحلّ الذي جاء به تايلور يظلّ احادي المنحى؛ فالمسألة داخلية تخص أصحاب الحضارة المتفوقة قبل كل شيء، ولا تأتي من مصدر يمتّ بصلة "بالآخر". كل شيء يدور حول المسألة الإخلاقية القائمة على أساس أن

التمييز العنصري هو الفساد عينه؛ إنها نقطة مهمة جداً لكنها تترك الكرة في الملعب المسيحي والملعب الليبرالي. فالدافع للغربيين، في هذه النظرية، في السلوك السليم هو تجنب إنتهاك المبادئ الأخلاقية في حضارتهم.

مبدأ الأذية لدى تايلور لا يفرض علينا أي واجب للحفاظ على المطالب المضادة للجماعات المحررة أو للقبول بجدول أعمالهم الواضح في شأن إعادة تأهيل الذات في ساحة النضال السياسي. بل أكثر من ذلك، فالمبدأ هذا لا يعطي مجالاً للتواصل مع الآخر من خلال العثور على ما قد يكون شبيهاً أو مشتركاً بين الثقافات الأخرى وثقافتنا. أن نمح "الآخر" المساواة فقط لإرضاء صورتنا الذاتية، وربما صورة الآخر أيضاً، قد يكون عملاً مجانياً، لن يحظى إطلاقاً بالشرعية أو بالقوة في الثقافة الرأسمالية أو غيرها. فالقصور عن تثبيت أسس أكثر تقديراً، قد تؤدي بالجماعات ذات الرؤى المتعارضة إلى منافسة قاتلة من أجل إحتلال المكان ذاته. إن التأكيد على مبدأ التشابه في الإنسانية وفي المظاهر الحضارية ينقلنا من عقدة الفروقات إلى ما هو مشترك بيننا وبالتالي ما هو صالح للقاء الأنداد.

لننظر إلى المفارقة التي تبرز في الحياة الواقعية عندما يكون مبدأ الأذية، مبدأ تايلور، هو الإعتبار الوحيد. في القصة القصيرة والشهيرة "المطر" التي كتبها الكاتب البريطاني، سومرست موغام، كان السيد دافسون وهو الإرسالي العامل في ساموا، قد فرض المعايير الجنسية المسيحية على رعيته الآسيوية. فالإعتراف بالتقاليد الجنسية الساموية يناقض كل ما كان يعتبره هو حسناً في ثقافته. لذلك، كان هذا الإعتراف بالنسبة له بمثابة إحقاق الأذية بهم، والعكس ليس صحيحاً. والطريقة الوحيدة التي بها استطاع الاعتراف بالتقاليد الجنسية الآسيوية كانت من خلال تحطيم الذات، وهذا ما قام به فعلاً في لحظةٍ ضعيفٍ، عندما أَرْضَى شخصياً التقاليد الجنسية الرخوة لدى

المومس التي ذهب إلى إنقاذها. فتثبتت أخلاقياتنا، خلافاً لما يرتأيه تايلور، أدى بالسيد دافدسون إلى نكران الآخر، لا إلى الإعتراف به. لذا، نتساءل عندما نحاول نشر ديموقراطيتنا "الغربية" في الأراضي الإسلامية، ما هو مدى استعدادنا للحفاظ على مقامنا المستقيم كما فعل السيد دافدسون، وكم من الجهد سوف نمارس بغية التحرر من ذلك المأزق، ثم إيجاد عوامل مشتركة بين ديموقراطيتنا "المقدّسة" وثقافتهم وأولوياتهم.

هل من المحتمل أن نجد شيئاً في قيمهم يشكّل جزءاً من الديموقراطية، علماً أن ديموقراطيتنا ذاتها ظاهرة هجينة؟ أليس من المعقول أن تدفعنا الديموقراطية الهجينة التي لم تُمارس يوماً كعقيدة صافية صرفة، إلى إعادة النظر في إدعاءاتنا المحدودة<sup>(62)</sup>؟ إلى أي مدى نستطيع أن نتقبّل دوراً لشخص مسلم مصرّ على نهجه في مسيرتنا هذه؟ يبدو أنه يتوجب على الفلسفة الإصلاحية التي نعهد لها في فلسفة تايلور أن تعيد إنعاش السيد دافدسون المسكين ليرى المسألة من منظار فلسفة إعادة الإعتبار إلى الآخر، ولن يتيسر مثل ذلك الأمر الصعب ما لم ندعُ أولاً السيد دافدسون إلى أن يعيد النظر في سلامة تقاليدِه الجنسية، وبكلمة مختصرة، أن يبدأ في وضع ثقافته موضع الشك والتساؤل. لكن تايلور ليس هنا في وارد التشكيك في التقاليد الغربية، بل العكس هو الأصح فمهمته أن يثبّت تلك الحضارة وينشرها. رسالته تقول إن عدم الإعتراف هو انتهاك لمعاييرنا نحن في الغرب؛ ولذا يتوجب علينا أن نبتعد عن مثل ذلك الموقف تأكيداً لما نؤمن به. فما هو موقف سائر الغربيين من هذه المسألة، هل نحن مستعدّون لوضع بعض هذه المعايير التي نشأنا عليها موضع التساؤل في معرض بحثنا عن ثقافة ديموقراطية كوسمبوليتية؟

إن الحلّ الذي قدمه تايلور في "عدم إلحاق الأذى" بالآخر هو جزء جوهري في الأخلاقيات الكونية، ومناسب ضمن حدوده، لكنه لا يساهم بصورة إيجابية في الكشف

عن ما هو مشترك في إنسانيتنا، الأمر الذي يهيأنا لتكوين معشر واحد من شعوبنا المختلفة. فالمساواة ليست كافية كمبدأ مشترك لقيام الجماعة، لا بل قد تكون المساواة خطيرة جداً. فإن شاء أحدنا أن يسمح لغريب بالدخول في حياته على قدم المساواة، أي أن يصبح واحداً من الجماعة، فإن ذلك يعني أن يقبل بمنح الآخر الحقوق التي تخوله إعطاء رأيه فيما يقوم به من علاقات وفي ما يتعلق ببعض نواح هامة من حياته هو شخصياً. تتماسك الجماعة بحكم الثقة (كي لا نذكر سواها) التي تنبثق من العشرة، أي بفضل المعرفة الناتجة عن العشرة وظاهرة التوافق التي تشتمل عليها تلك المعرفة. لذلك الجماعة هي جانب مهم جداً في الديموقراطية التي تقوم أصلاً على مبدأ حق المشاركة بين الجميع. هنا تكمن المفارقات الكبرى في الفكر الديموقراطي. فالمعشيرية هي الجانب المحلي المرتبط بالمكان وبسيرة الجماعة الخاصة، فالجهوية تلك تشكل أيضاً ميزة الديموقراطية القومية، أي المظهر النقيض للكونية، وبالتالي تشكل حاجزاً بارزاً في وجه التطبيق الدولي للقيم الليبرالية، التي تتخطى الحدود القومية<sup>(63)</sup>. وهنا تبرز إحدى التحديات النظرية في هذه البحث. فالحل لمعضلة جهوية الديموقراطية تكمن في المبادئ الليبرالية ذاتها كالحرية والمساواة على سبيل المثال. إلا أن هذه القيم قد تم حصرها في المحل الخاص والسيرة الخاصة، فبرزت من ذلك مفارقة التناقض بين الديموقراطية القائمة على المعشر الواحد والديموقراطية القائمة على القيم الليبرالية التي لا حدود جغرافية لها ولا سيرة محلية. وهنا يصبح علينا أن نستقصي الوسائل الكفيلة في التغلب على تلك الخصوصية المعشيرية في الديموقراطية، التي نتوق إلى تحويلها نظاماً كونياً بفعل القيم الليبرالية التي تتحلّى بها، إلا أن هذا الأمر يتطلب نقاشاً مكثفاً لا تتسع له، للأسف، هذه العجالة.

---

في تطلّعه إلى الموضوع من وجهة نظر ضحية الإستعمار، يشعر فانون بأن العمل الوحيد الذي يؤدي إلى إعادة التأهيل للسكان الأصليين المغلوبين على أمرهم هو العنف. والعنف هو في الواقع المسألة الأكثر خطورة بين المسائل التي تشغلنا حالياً. وإذا كانت الرأفة المسيحية، التي يركز عليها تفكير تايلور، وحدها غير مجدية، فالأمر كذلك بالنسبة إلى العنف المضاد، الذي يرى فيه فانون الحل الشافي. إن ردة الفعل المؤلمة التي حصلت عند السيد دافسون تشي بذلك، لا بل بأكثر.

يضع فانون كامل مسؤولية التحرير على الضحية المكروهة؛ بينما تايلور يضعها على الجهة التي قامت بعمل السوء. كلٌّ من هذين الكاتبين يعطي حلاً قديماً من الإتجاه المعاكس للآخر في النزاع. لكن هل تستطيع الرؤية التي تركز على المسؤولية الأحادية الاتجاه أن تكون الحلّ الملائم أو الناجح؟ لا فرق أكانت عند تايلور أو فانون.

مع اننا نودّ أن نرى فانون وتايلور يتفقان حول كيفية وضع حدّ لممارساتٍ تنبذ وتهين بشراً آخرين، لا يبدو أن ثمة أسس مشتركة ظاهرة للعيان كي يتحقق ذلك الغرض في المجال المذكور. تدور فلسفة تايلور حول إمكانية العودة إلى الإنسجام الطبيعي للمجتمع، بينما تقوم فلسفة فانون على مركزية النزاع الإجتماعي الذي لا مفرّ منه، والإتجاهان ينحيان نحو الحلّ الأحادي.

يتوق العالم اليوم إلى رؤية أوضاعٍ أكثر إنفتاحاً وتقبلاً للآخر، حيث يقوم الجميع بالمشاركة الكاملة دون إستثناء. من واجبنا أن نكون شركاء مع الآخر، أن نأخذ وجهة نظره بعين الإعتبار، وأن نبحت عن نقاط تشابه ومشاركة معه لدعم الحس الجماعي.



الطابع الكوني للحقوق

تستند المرحلة هذه من النقاش حول الإعراف بالفرق الثقافي إلى النص الحرفي في وثائق رئيسية للأمم المتحدة كالميثاق وإعلان حقوق الإنسان، وفي بيانات الأمم المتحدة المختلفة، حيث أعلنت الحقوق على أساس أنها تحمل طابعاً كونياً. النتائج النظرية لأعمال اللجان الدولية التي وافقت عليها الجمعية العمومية للأمم المتحدة، والأفكار الرئيسية الداعمة للصيغ الكونية في تلك المواثيق، تعود إلى حقبة عصر التنوير في أوروبا وفي الولايات المتحدة. على الرغم من ذلك، تخلت اللجنة الدولية التي وضعت نص إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان عن مرجعية البند الذي يؤسس بوضوح لهذه العقيدة على الفلسفة العقلانية واللاهوت المسيحي معاً<sup>(64)</sup>، مفضّلين سياسة إعراف الدول الأعضاء على حكمة أداب عصر التنوير. وقد أعطت موافقة الأمم في العالم أجمع على مختلف ثقافاتنا قوّة جديدة للطابع الكوني للحقوق. مع ذلك، كان للتناقض الذي ما بين صفة الإتساق المتجلية في العقيدة الكونية وبين التنوع في الظروف الواقعية للدول الموقّعة على الإعلان، أن جعل الممرّ نحو إعراف تلك المبادئ والتراضي بين الأمم متعثراً إلى حدّ بعيد وأقلّ إنتاجية مما كان متوقّعاً. إضافة إلى ذلك، فقد وجد إفريقيون وآسيويون كثراً وجماعات الرأي النافذة أن الإعراف بعقيدة قائمة بوضوح على إفتراضات ميتافيزيقية عرض يصعب بناء إتفاقية عملية حوله. على الرغم من ذلك، لا تزال هذه العقيدة تنال درجة عالية من التقدير، لتعبيرها عن طموحات الناس المحبّي للسلام، أكثر منه لأسسها الفلسفية.

إن إنتشار مفعول الحقوق المذكورة وتخطيها للحدود القومية قد تُعتبر البداية الحقيقية لحقبة جديدة من الوئام والتقدم بين الأمم، وما من شكّ أنها ستكون بحاجة إلى مجهود دائم لكي تزداد مكانةً وتماسكاً.

## الرؤية الكوسموبوليتية حول التنوع الثقافي

يقتضي سعينا للخروج من تعقيدات التنوع في الذهنيات والمسالك ومن أجل الوصول إلى صيغة مناسبة لقيام ديموقراطية على أساس تعدد الثقافات على المستوى العالمي، أن نعالج الموضوع من زاوية نظر جامعة.

لذا أتقدم هنا بإقتراح آخر خلاف ما درجنا عليه في الغرب من تثبيت معاييرنا الثقافية وقيمنا كنقطة إنطلاق. والأقتراح هو أن نعتد نهج معالجة للموضوع يضع تلك المعايير والقيم موضع التساؤل بنية صافية وسعي إكتشافي الغرض قدر ما أمكن، أملا في أن يكون لمثل ذلك الأسلوب في المعالجة قدرا أكبر في العلاقات الدولية وأسلم. من ناحية أخرى، يبدو وكأن القيام بمثل ذلك البحث عن كوامن النفس قد أصبح أمرا ملحا تحت وطأت مطالبة الآخر، الذي لم يعد يقبل بالإملاء عليه من جانب واحد. سوف أطالب أيضاً بإعادة النظر في ما يتعلق بميلنا التلقائي إلى إعتبار الحلول التي ننفردها بإعلانها للمشاكل الإجتماعية والسياسية نهائية، لا فرق أتت من عقيدتنا الديموقراطية أو من شيء آخر، وهذا ما قد قمنا به جزئياً في القسم الثاني من البحث. وفي المرتبة الثانية، سوف أضع موقعنا الثقافي المعتبر شديد المناعة موضع التساؤل، لأنني لم أعد واثقا من أنه يعكس معرفة حيادية منصفة أو تناغماً أخلاقياً لا تفسده اعتبارات سلطوية.

إن البحث عن تبرير اخلاقي محض لعملية الإعتراف بالآخر قد لا يظل قاصرا عن المرغوب فحسب، كما حصل مع مجهود تايلور، بل أيضاً قد يتعدّر الوصول إليه. فليس من الممكن تصوّر الأخلاق من دون سلطة، كما أن السلطة الأحادية المنحى

---

القائمة في محيط تعددي هو أمر لا-أخلاقي، ذلك أنه حينما وُجدت تعددية الآراء والمصالح في ظل سلطة أحادية لا بد أن تكون تلك السلطة قمعية. أينما صدف ووجدنا جماعة مؤلفة من شخصين اثنين لا بد أن يكون هناك على الأقل أخلاقيتان وسلطتان تبحثان عن حلّ واحدٍ أو عن فريضةٍ واحدة. وحيث يكون الفريقان مستعدّين لاختبار بعضهما بعضاً ضمن الاعتراف المتبادل، ومستعدّين للبحث عن أشياء مشتركة، تكبر فرص التفاهم، وبطبيعة الحال تزداد إمكانية التعايش المسالم. عالمنا يسير بأناة لكن بحزم نحو أخلاقيات متعددة، كلها منفتحة على بعضها بعضاً وكلها تتفحص وتراقب بعضها بعضاً.

لا تشكل الأخلاقيات الرابط الوحيد في معرض البحث عن معشر واحد في عالم تتعدد فيه الميزات المختلفة. وكما أن الأنظمة السياسية هي هجينة في الأيديولوجيات والأخلاقيات، كذلك هي هجينة في المصالح والتبادل العملي. تربط المعاصر التقليدية والطوعية كذلك قوى متعددة، كما تشتتها توترات متنوعة. والنظام السياسي الأكثر قابلية لتدبير شؤون التنوع والتنازع هو الأكثر منفعة في هكذا ظروف. كون الديمقراطية تشكل التعبير الأكثر نضجاً عن التعددية يجعلها الأنسب للتعبير عن الحياة الحديثة، ذلك إن هي استطاعت أن تجتاز تجربة الكوسموبوليتية.

إذا ما نظرنا إلى أولئك الأناس المُهانين والمختلفين من الزاوية الكوسموبوليتية، نلاحظ أنهم لا يستطيعون الإتكال فحسب على طيبة أخلاق عليّة القوم والأقوياء، أو على ردّة الفعل العنيفة التي يمكنهم القيام بها. فلا تستطيع أي من هذه الحالات المتعارضة أن تؤدّي إلى الوفاق أو التفاهم المتبادل. وطالما أن الإبعاد والذل يفرضهما الفريق الأقوى، يصبح أمر تحرير تلك الفئة المنبوذة إجتماعياً مقتصرًا على استعادة الإرث الثقافي، وبالتالي إستعادة الاحترام للنفس، عبر وسائل إعادة بناء القدرات الذاتية.

إن إستعادة الكرامة الحضارية إنما هي تعبير سياسي ونضال مضنٍ حيث تُحدّد الثقافة بطريقة عملية تخدم الفاعل في الحلبة السياسية. وكلما كان الممثل أقوى كلما تضخم دور إدعاءاته الثقافية. ف"الطبقة المسيطرة" لا ترغب في رؤية ظاهرة التشابه الثقافي مع الآخر، أو في الإعتراف بذلك التشابه، إذا لم يكن لهذا الآخر صوت خاص به أو إذا لم يكن قادراً على تدبير أمره. كلما كان المظلوم مقاوماً وصلباً، كلما زادت قابلية الفريق المسيطر على إعادة النظر في قواعد المعرفة ازاء الآخر وعلى أن تقوم بعملية تلاؤم مفاهيمها حسب الظروف الواقعية التي تواجهها.

وإني أرى نفسي في الواقع مضطراً على وضع ثقافتنا موضع التساؤل، لأن التحديات المتزايدة في وجه سلطتنا قد كشفت عن الوجه الحقيقي للقواعد المعرفية في نظرتنا إلى بقية العالم، وأظهرت أن نقاوة موقعنا الأخلاقية قاصرة عن المستوى السليم وعلى أنها ليست ملائمة لأن تكون أرضيةً صالحة للتعايش. القوة ذاتها والرؤية ذاتها تضغطان علينا لنحاول فهم الثقافة السياسية والاجتماعية لدى الآخرين بطريقة (1) بعيدة عن الضوابط المفروضة بعامل نظرتنا المرسومة من زاوية الهيمنة السلطوية، وأيضاً (2) بعيدة عن الادعاءات التي فرضها وبالغ في شأنها المناضلون ضد الإستعمار أو ضد الطبقة الحاكمة من موقعهم الضعيف في التركيبة الاجتماعية من أجل إعادة تأهيله الذاتي. النقاش حول الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية في هذا البحث كان بمثابة تمارين في دراسة أسس المعرفة ومواقع القوة لدى الخصوم.

إن ما يجعل الأمر اليوم ممكناً لبلوغ تفهمٍ مختلف "لآخر" هو تماماً السبب السياسي ذاته الذي يجعل من مساءلتنا لثقافتنا مشروعاً مثمراً. الواقع هو أن الآخر قد أصبح مصرّاً على أن يثبت نفسه في استعراض القوى، الأمر الذي يضيف على حضارته مظهراً ساطعاً ووزناً أكبر. ولنتذكّر أن الأداب حول العالم الإسلامي اليوم في

الغرب قد أصبحت منتشرة في كل مكان وباتت نسبياً أكثر وضوحاً. لماذا؟ لأن حركة عدم الإنحياز التي أتت بعد الحرب العالمية الثانية قد قدمت لها الثقة والأهمية، وبسبب إصرار الهويات المسلمة على الظهور مؤخراً، وجميعها أمور تستدعي انتباهنا. لكن ثمة مسائل علينا مواجهتها. فالثقافة لا يدفعها إلى الأمام النقاد وحدهم أو المعرفة بمفردها، بل القوة الإيجابية التي تدعمها. والقوة الإيجابية هي القدرة على تثبيت الذات التي تفرض الإنتباه على الآخرين وتجعل التفاهم من قبل الصديق والعدو أمراً ذا منفعة. القوة الإيجابية تعني أن يكون المرء حاضراً، ناشطاً، فعّالاً، وأحياناً مزعجاً. تتمتع الثقافة باحترام الآخرين وأنظارتهم بقدر القوة التي تدبر أمرها. القوة الإيجابية هي عملية التعديل الضرورية لقاعدة قانون القطعية والقائلة بمواجهة العنف بالعنف. وحسب نهج التصدي للموضوع من زاوية كوسمبوليتية، تتم عملية التحرير بموجب فعل الإعتراف، وذلك من خلال التأهيل الذاتي والمشاركة المتساوية.

إعادة بناء القدرات الذاتية يؤدي إلى التداخل في العالم الكوسمبوليتي، و بالتالي إلى تحمّل أعباء وعواقب المجازفة بروح إيجابية. إذن على أولئك الذين ينضمّون إلى النضال في الحلبة العالمية أن يدركوا قوانين ذلك النضال وروحه وأن يحترموها. كذلك عليهم أن يقوموا بتنازلات وأن يعيدوا النظر في ثوابتهم ومعاييرهم.

إعادة النظر في افتراضاتنا ليس نشاطاً عدائياً، كما لا يعني كرهاً للذات. بل إنها طريقة مفيدة، قبل كل شيء، بالنسبة إلى صاحب هذا الفعل. لو لم يكن السيد دافسون الأرسالي، على سبيل المثال، كَلّي الإقتناع بأفكاره، ومنتشئاً بقيمه ومعاييرها إزاء الجنس، لما كان انتحر إثر الإختلاط غير الإرادي مع معايير الآخر.

ثانياً، أن نعرف الآخر، ولكن من خلال نظرة هذا الآخر إلى ذاته، إنما هو واجب سياسي. وليس ثمة مبدأ فلسفي كبير وراء هذا الاقتراح. فهذا الواجب وبكل

بساطة يفرض ذاته، لأنه إنتاج رغبتنا في إيجاد أسلوب عيش مشترك مع الشخص المناوئ طالما كان محتمً علينا أن نعيش معه. التعايش يتطلب الإعتراف بالفريق الآخر وبكرامته، وهذا لا يمكن بلوغه من دون أسلوب مواجهة للمعرفة خالية من الإندفاع العاطفي الجامح.

ثالثاً، إن الثقافة التي تكون قد نمت مبادئ جذابة، سوف يُساء استخدامها إذا لم يكن دعائها في الأوقات العصبية مؤمنين بتلك المبادئ. لذلك إذا كانت الديموقراطية وحقوق الإنسان تتمتع بقوة أخلاقية وعملية في بقية العالم، (وهذا اعتقادنا أننا سنكون في أمان أكبر وفي ازدهار لو روجنا لتطبيقها عالمياً)، قد يكون مؤذياً أن نجعلها خاضعة للمصلحة القصيرة النظر وفقاً للسياسة الخارجية. هل تملك ثقافتنا الأطر التي تسمح لنا برؤية الآخر بحرية، بعيداً عن ضغط قيمنا؟ ليس عندي أي شك في ذلك.

أما المناهضة السياسية والعلاقات ذات الطابع المشاكس فتميل إلى ترويج رؤية مبالغ فيها حول ما يتعلق بالهوية الثقافية الفاصلة في المنظور العالمي. إهانة الآخر وتمجيد الذات هو سلاح عريق يُستعمل داخلياً كما يُستعمل في مواجهة مناهضين خطيرين، والحرب الباردة أمّنت لنا مادة واسعة في عملية دعم هذا الميل. مع ذلك، عندما يكون الخطر في الواقع محدوداً، فالموارد المسالمة في مواجهة الخصومة قد تنشّط تفاهماً أفضل في ما بين الحضارات. ونلاحظ أن العلاقات غير الودية بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي اليوم هي ذات مخاطر محدودة، الأمر الذي يشجّع على تبني أسلوب مواجهة إيجابية بدل أن تُقرع طبول الحرب. إن جهودنا لإستكشاف النقاط المشتركة بيننا وبين الثقافات المسلمة قائمة على هذه الروح الإيجابية، وتماشياً مع الرؤية الكوسموبوليتية حول الديموقراطية.

حاولتُ في هذا البحث أن أحلّل بعض الأوجه المُلفتة للنظر في الثقافة الإسلامية والهامة بالنسبة إلى الديمقراطية وإلى الرؤية العالمية الكوسموبوليتية. ولم تكن المحاولة لتستحق هذا العناء لو ظلّ العالم المسلم ضعيفاً جداً عاجزاً عن التأثير؛ ولما كنّا توصلنا إلى هذه الإستنتاجات البناءة من خلال التمارين الفكرية وحدها. فالآن وقد أصبحت الشعوب الإسلامية قادرةً على ترك أثرها فينا، أضحت مهمماً بالنسبة لنا أن نفهم من هم المسلمون على حقيقتهم وأين هم من المصالح السياسية المشتركة. كان من الضروري أن نتخطى الخوف والغضب اللذين ولّدهما الإرهاب لدى الجهتين واللذين لا تمثّلان الرأي العام. لذا كان ممكناً أن نضع المقولات الساذجة المألوفة والمتعلقة بالديموقراطية موضع التساؤل، كما كان بإستطاعتنا الدلالة على أن المجتمعات الإسلامية تشاركنا بعض معاييرنا الثقافية والديموقراطية. فعندما أخذنا بعين الإعتبار أن كل واحدة من هاتين الثقافتين ذات طابع مركّب أصبح بإمكاننا أن نبيّن أن مرور الحضارة الغربية في مراحل كانت درجات العلمانية فيها منخفضة كما كان وضع المساواة والفردية، وأن كل ذلك لم يصب الديمقراطية الغربية بضربة قاضية. وبالمناطق ذاته بيّنا أن تلك المعايير ذاتها لم تكن غائبة عن المجتمعات الإسلامية وأن ضعفها هناك ليس بدافع لليأس من التوصل فيها إلى ديموقراطية متكاملة.

إن أطروحة الهوة الثقافية تبالغ في حجم الفروقات فسيطرت تلك النظرية على الفكر الغربي تجاه الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا<sup>(65)</sup> بعد حصول الأزمة الناتجة عن أحداث الإرهاب في 11 أيلول 2001.

إنه لأسهل بكثير أن نرى الفروقات في الذهنيات والمسالك من أن نرى أوجه الشبه، خاصةً عندما تكون موازين الجاه والنفوذ منحرفة. أيّ كان أمر الأداب المعاصرة تجاه هذه المسألة، تعاملت مع الإعتراف بالفرق<sup>(66)</sup> أو النظر إلى الفرق كإنقطاع في



الأوصال، يظل من الواضح أن الدراسات المقارنة قد فاتها أمور هامة في التحليل، أهمها القصور عن رؤية أوجه الشبه بين المجتمعات المختلفة. إن تفهم نظرية التشابه بين الثقافات قد تدعم الحجة الأخلاقية الداعية إلى مَدّ الجسور مع "الأخر". فإكتشاف ظاهرة التشابه بين الحضارات هو السبيل نحو التواصل والحضانة للأخر. إن مُدرّكة التشابه تمتّ إلى حالة من السلوك السياسي والثقافي القابل للمقارنة لدى الجهتين المفترقتين: مجتمعات الغرب الديموقراطي ومجتمعات العالم المسلم. يجد المرء أن جذور الجراة على تبني الوحدة تكمن في ظاهرة التشابه. وأعني بالوحدة هنا، الوعي لتجارب الإنسانية والتاريخية المشتركة لدى شعوب العالم، بدل النظر لتراتب طبقات المكانة التي تفرّق الناس. لا يجب على الإطلاق فهم الوحدة كعملية استيعاب. فالإستيعاب فعلٌ فرضٍ وإنكارٍ لهوية الأخر؛ أما التشابه فهو الإعتراف بهويات قابلة للمقارنة في ثقافات متنوّعة. إلاّ أن التاريخ يؤكد لنا أن الإعتراف بالتشابهات الأساسية في ما بين جماعات غير متقاربة وغير متفاهمة أصعب بكثير من الإعتراف بالفروقات.

الإعتراف بالتشابه حالة ذهنية تعكس إستعدادنا للنظر إلى "الأخر" انطلاقاً من أرضية قابلة للمقارنة، وعند الضرورة، قابلة للتعرف إلى سلوكٍ مثل عبر الفوارق الثقافية. هذا المفهوم يعبّد الطريق من أجل دعم الروابط في ما بين الجماعات والتي تؤدّي بدورها إلى قبول الإنفتاح على إتحاد تعدّدي حرّ تتمتع فيه الجماعات المختلفة بسيرٍ تاريخية مستقلة. الميل إلى مقاومة الإعتراف بالتشابه في التجارب التاريخية أو في الملامح الثقافية، مشحونة بتحيزٍ خفي لصالح الإستثناء والنفي. ففي المجتمعات المختلطة حيث لا يستطيع المرء تجنّب العلاقة المباشرة، يؤدي الميل إلى الإستثناء، بطريقة أو بأخرى، إلى العدوان أو السيطرة أو التواضع المفتعل.

---

التشابه يشكّل توأصلاً مع الذات أولاً، وهي الأعز إلينا. وما يُعتبر الأعز لا بد أن يكون موضوع قبول حتى خارج الذات أيضاً. هذا هو مصدر الترابط والتواصل بين الذات والآخر. الإعراف بالمساواة في هذه الحال من التواصل لا بد أن يكون أقلّ إشكالية، لا بل يأتي بصورة طبيعية. من جهة أخرى، يبدو الإعراف بالمساواة في القيمة وكأنه سلوك يمكن ملاحظته واحترامه، أكثر مما هو فرض معياريّ، وهذا يشير إلى أن الوعي بالتشابه يوّد فعل التعاطف مع الغير ويربط الذات بالآخر الذي ينطوي على تشابه به. إنما الصعوبة تكمن في أن تقبل الذات بأن ما أدركته هو فعلاً ما هو وليس شيئاً آخر سواه، خصوصاً إذا كان المراقب في حالة تريبث أو خوف من "الآخر". فقد إعتدنا جميعاً على المناورات والألاعيب التي يبتكرها أصحاب الثقافات المتنافرة بغية إنكار التشابه والتواصل مع الآخر.

## الخاتمة

إذا كان الإعراف بالفرق قد شكّل علامة فاصلة في تأسيس الديمقراطية المتعددة الثقافة، فإن مفهوم الإعراف بالتشابه الذي قدمته في هذا البحث قد جاء متمماً لتلك الظاهرة. لا يجوز، حسب مفهوم الإعراف بالمميزات المختلفة، للصفات التي تشير إلى إنسانٍ ما تبعاً للونه، أو للغة، أو لدينه أو لأصله القومي بأن تصبح حاجزاً في وجه الإندماج في النظام المدني الذي تتبناه الدولة-الوطن، كما أنه لا يجوز أن تصبح سبباً للحرمان من بعض الحقوق الديمقراطية. إن السماح بتفعيل مثل تلك الحواجز

يعني انتهاك بنود أخلاقية دينية وعلمانية. وقد قمنا بالإشارة في هذا البحث إلى أن إعتبار ظاهرة الإعتراف بالفروقات دونما غيرها من الإعتبارات، قد تؤدي إلى تبني سياسة "الإنصال مع حفظ المساواة" التي قد تديم الإنقسامات الاجتماعية والتراتب في المكانة الاجتماعية. لذلك قد جئنا بمفهوم التشابه الكامن في الحضارات بغية تجاوز تلك الصعوبة.

أما على الصعيد الدولي فقد أوصت الأمم المتحدة بحق التصويت المتساوي وحق المشاركة لكل دولة عضو في الجمعية العمومية، إلا أن هذا الإجراء لم يرفع مستوى أهمية الثقافات الكثيرة التي تنتمي إليها تلك الأمم. لذلك تظل بعض القضايا كمقام الثقافات المتنوعة وتجاوبها مع القيم الديمقراطية علامة استفهام بين القوى العظمى في الأمم المتحدة، وخصوصاً بين أعضاء البلدان المتقدمة صناعياً.

قد ناقشنا في هذه العجالة مسألة الديمقراطية الكوسمبوليتية على الصعيدين المحلي والدولي، وإنتهينا إلى النتيجة القائلة أن مواكبة الهويات الجماعية لبعضها بعضاً في إطار النظام السياسي الواحد المستوعب لها لا تتنافى مع الديمقراطية. ويساعد على ذلك الأمر أن الفرد ينتمي إلى هويات متعددة تأخذ الواحدة منها الطابع الذي تمليه قرائن الحال. ونلاحظ زلة ما هنا تعتري الطابع الكلي التي ترتسم به الديمقراطية الليبرالية، فالوضع الكلي الذي تنسبه الليبرالية إلى قيمها يؤدي إلى إستثناء وجوهاً جوهرية عديدة تتعلق بهوية أوطان وثقافات أخرى. لذا كان الإعتقاد الأساسي في هذا البحث أن الحقيقة تظهر بصور متنوعة عديدة قد تجتمع حيناً وتفرق حيناً آخر دون أن تؤدي إلى فقدان الهوية أو فقدان الكرامة الشخصية. فالمعايير والقيم الديمقراطية يمكن التعبير عنها في لغات وأشكال مؤسسية مختلفة، وبلوغ المزيد من

التفهم الثقافي يفترض المساهمة في تطوير الترتيبات السياسية المرضية والمناهج السلمية لحل النزاع.

في الحالة التي تتنازع فيها القيم الليبرالية المميّزة للفرد مع التماسك المميّز للجماعة الواحدة تقوم فكرة التشابه الحضاري بوظيفة التسوية وإزالة عدم التفاهم. فالتواصل يمدّ الجسور ويمحو الفوارق والمسافات بين مختلف الجماعات ويغذي الثقة. إذن المقصود بأن نتخطى المعشر الواحد، لا يعني أن نتجنبه، إنما بالأحرى أن نمّد أيدينا إلى أبعد منه. ثمة روافد عديدة قد تكون أدت إلى تجاوز الجماعة، وتلك التي اخترناها هنا هي المساهمة الثقافية، وهي رافد قوي، ولا خلاف على ذلك. لذا قد تتراقب الديموقراطيات في انسجام القيم الليبرالية لتمدّ جسورها إلى أبعد من الأمة - الدولة، دون التخلي في الوقت عينه عن الهوية المعشرية.

إن مبدأ التشابه لا يلجأ إلى إدعاءات كلية الطابع ولا إلى مُدركة الحقوق الطبيعية ولا إلى المسحة المقدّسة، أو إلى مفاهيم غير واضحة كالضمير بغية التوصل إلى إنسانية مشتركة<sup>(67)</sup>. مبدأ التشابه متواضع في إدعاءاته الفكرية وقصّيته ترسو على وقائع ملموسة يمكن معرفتها بالتجربة، وتؤكد الطابع المقارن للتجارب الإنسانية عبر الأمم والتاريخ. وبالتالي تلفت فكرة التشابه النظر إلى مسألة بسيطة وهي أن الإعتراف بالتماثل مع الذات هو بمثابة دعوة إلى معرفة الغير، وبمثابة المساهمة في بناء جسور في ما بين الثقافات. قد لا يكون فعل التعاطف مع الغير تجربة كونية أو معياراً مطلقاً، لكنه يظل أمراً ذو أهمية واضحة. فهو فعل معقول، ولكنه غير عقلاني بالمعنى الفلسفي المتحدر إلينا من عصر التنوير. فهو يقوم على أسس متواضعة؛ بل يؤكد فقط وبكل بساطة أنه لمن المنطقي أن نقول إن للوعي الفكري عواقب إجتماعية وإن ما هو شبيهه بالذات يتمتع بالقبول أكثر من ذاك المختلف عنها.

تبيّن مراجعة السلوك الإنساني تاريخياً أن التنوع الاجتماعي لا يعني فكّ التواصل، بل هو ظاهرة معقّدة التركيب قد يبلغ التفاهم المتبادل فيها درجة عالية. ففي العصر الذي قد أعلنت فيه الكونية جهاراً في منظمات عالمية مهمّة، قد وجدنا مع ذلك مكاناً ذات مغزى للخصوصية، تلك التي لا علاقة لها لا بالإنعزالية ولا بالفردية. إن نهج قرائن الحال في المعالجة كثيراً ما يتعرض للنقد على أنه يركّز على ما هو خاص ومؤقت، إنما الواقع أنه يتعلق تعلقاً وثيقاً بمبدأ الترابط في علاقات عامة الطابع. فمن شأن نهج قرائن الحال في المعالجة أنه يشرّع الأبواب أمامنا للقيام بمقارنات السلوك والمؤسسات في الحالات المحدودة كما في الحالات المتسعة عبر الأمم المتعددة في العالم.

عند ما نعتمد قرائن الحال كنهج لمعالجة البحث لا يعود هناك من ضرورة للحكم على الديموقراطيات على أساس أيها أفضل أو أسوأ، بل يصبح الحكم على أساس الخلاف فيما بينها في الوقت ذاته الذي تثبت تكامل العلاقات في وحدة متعددة الجوانب. يساهم نهج قرائن الحال في الرؤية إلى الكل كمجموعة واحدة حيث أوكل إلى الأعضاء مراتب مختلفة. وفي الواقع، أن نهج قرائن الحال يقدّم منظوراً للقيم الديموقراطية أكثر وضوحاً وتلاؤماً مع الأمور التشريعية والأحكام القضائية مما هو عليه مع الفلسفة السياسية التجريدية. إن تفاوت أهميّة موازين القيم حسب الأزمنة المختلفة، هو أمر أقرب إلى الواقع منه إلى مفاهيم جامدة وثابتة. عندما نتداول الأمور من زاوية منظار الحقوق الطبيعية الذي يصوّر كل قيمة كوحدة ثابتة لا تتجزأ، بالكاد يقدّم لنا مثل ذلك المنظار دلائل توجهنا نحو التعامل مع ظاهرة التنازع بين الإدعاءات المتنافسة أو مع تغيّر الموازين المعطاة للقيم في ظلّ قرائن حال متنوعة. والمعلوم أن التنازع والمنافسة هي من أقوى مظاهر الحياة السياسية. إن أصحاب الدعوة العاملين

---

بموجب فكرة الحقوق الطبيعية غالباً ما يلجأون إلى الإعفاء المؤقت أو الموضوعي من تعميماتهم الكلية فيجيزون لأنفسهم حق الإضافة أو الإجتزاء بغية تسوية ما يبدو خارجاً عن القاعدة المعتمدة. وبذلك يتجاهلون أمر سلوكهم المناقض للقواعد الكلية التي يتعلقون بها.

إن نهج قرائن الحال يشمل المعشيرية دون التضحية بالفردية، وتتضمن العلمانية دون استثناء بعض التعابير الدينية والاثنية. إن الافتراض الذي يركز عليه نهج قرائن الحال الجامع هو أن القيم الديمقراطية تقع إما في علاقة تنافسية إزاء بعضها بعضاً أو علاقة داعمة في ما بينها. أما الوزن الذي نسجله لكل واحدٍ منها يتبدل صعوداً أوهبوطاً بموجب العملية التحليلية التي يحضغ لها. مثلاً، إن قيماً كحرية الرأي والخصوصية الشخصية غالباً ما تكون في علاقة تنازع، وبالتالي يختلف الوزن الذي نعينه لكل واحدة منها من حالة إلى أخرى. يمكننا سحب القول ذاته على حرية الرأي والأمن القومي، على المساواة الإجتماعية والكفاءة الفردية. فعندما تكون الأجزاء في مجموعة ما متنافسة أو متنازعة تبرز الحاجة إلى خلق وصفاتٍ جديدة تعيد التوازن بينها بدل اللجوء إلى التناسق والتجانس المضلل. وهنا تبرز الهيئات التشريعية وصنّاع القرار كفاعلين يعيدان التوازن، ولكن يتوجب على هؤلاء أن يتمتعوا بمنظار واسع ومهارةً خلّاقة.

تتطابق بعض المعتقدات والممارسات السياسية مع روح الديمقراطية، لكن ليس بالضرورة مع المقاييس الشكلية التي نلجأ إليها لإصدار الأحكام. فبقدرتنا مثلاً أن نطالب بقيم العدالة والحرية والمساواة دون أن ننسب بالضرورة إلى مبادئ العلمانية أوالفردية الصارمة أو حُكم الأكترية. إن التوافق الديمقراطي الذي نلاحظه في ظاهرة المعشيرية قائم دون أن يؤدي ذلك إلى إستبعاد الفردية.

أما كيف تتوصّل المجتمعات الديموقراطية الساعية من أجل بلوغ التوازن ضمن القيم المتنافسة إلى تدبير أولوياتها، فهذا يتعلّق بحدّة التزاماتها ومثابرتها، كما يتعلق بقرائن الحال التي تواجهها. مثلاً، العلمانية في الولايات المتحدة تشكل مادة معينة في نصّ الدستور، ولذلك تتقدم في الأهمية على البنود التشريعية الروتينية، وبالتالي يضيء موقع العلمانية في الدستور حماية كبيرة لها. في الاتجاه ذاته، يمكننا أن نلاحظ أن النظام السياسي الركيك الذي يكون هدفاً لقوى عدوانية خارجية يضطر إلى إعطاء وزن أكبر للتماسك الإجماعي والأمن القومي أكثر مما هي عليه الحال في الأنظمة الديموقراطية المستقرة. في حالات كهذه، لا يُنظر إلى المبادئ كالعلمانية، والتمثيل، والأمن الوطني، والحرية كل بمفردها، إنما ضمن قرائن الحال حيث الأهمية المعطاة لواحدٍ منها تؤثر مباشرة على الأوزان الأخرى.

عندما تزداد حدّة النزاع السياسي بين الأمم وتفسد صورة الفروقات الثقافية تفقد فكرة التشابه زخمها بسبب تلك الأجواء العدوانية، وقد شاهدنا مؤخراً خطوط العداء تُرسم عند حدود الهويات الثقافية، حيث أعلنت بعض الثقافات، كالعربية منها والإسلامية، وكأنها لا قدرة لها على إستيعاب معنى الديموقراطية. كما رأينا القوى الدولية الصاعدة تميل إلى استعمال المثل الديموقراطية ومعاييرها في خدمة مصالح قومية أنانية تعكس مطالب إنتهازية، وهي في ذلك تحاول احتكار المبادئ الديموقراطية وتعريفها دون غيرها من البشر. وقد رأينا أن سلوك التملك الخاص هذا والاحتكار لمفهوم الديموقراطية يرافق نزعة اغتصاب حق أن ينفرد في تحديد ما هو سلوك ديموقراطي وما ليس "ديموقراطياً"، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من هو ديموقراطي ومن هم الذين ينتهكون الديموقراطية.

إن المبالغة في رفع شأن الديمقراطية هي إحدى الظواهر المعاصرة التي تموّه الميول العدوانية بالملاحم الثقافية، والتمكّك الإنتهازي للمبادئ الديمقراطية بالتفوّق الثقافي. كل هذه الميول تبدو متصلة بفعل التشديد على تراتبية القوى في السياسة الدولية. إن الإدعاء بحق التفرد بالشرعية الديمقراطية قد تركت شيئاً من الريبة في كل المعايير السياسية الأخرى التي عرفتتها الحضارة البشرية، كما تركت شيئاً من الريبة في القوانين المعيارية المعاصرة التي لا تقع في خانة الديمقراطية. لم يعط المبالغون في شرعية الديمقراطية المنفردة وتفوقها أهمية لواقعة أساسية هي أن تاريخ الديمقراطية يغطي حقبة قصيرة جداً من الزمن لا تتعدّى المأتي سنة.

إن الإتجاه الأكثر جدية في الفكر الغربي هو الذي طالما اعتبر الديمقراطية جزءاً من المشكلة مقدار ما اعتبرها جزءاً من الحلّ. كما أنه ينظر إلى الديمقراطية من حيث هي حصيلة تجارب التاريخ البشري الطويلة ومعاناتها، مع الأعتبار أن بعض الأمم قد ساهمت فيها مساهمات أكبر ممّا كان لغيرها. من شأن المزايدات في أهمية الديمقراطية أن يتكرر المرء لما قدمته الحضارة البشرية قبل ظهور الديمقراطية الحديثة العهد.

إن المنظار المنكبّ على ذاته هذا قد وُلد أيدولوجية تخضع لناموس تاريخي مستحكم على غرار الماركسية مع الفارق أن الفلسفة الليبرالية تأخذ مكان الديكتاتورية المادية. وبناء عليه ترسم الليبرالية طريق المستقبل، فهي قد قررت أن مجرى التاريخ ديموقراطي الإتجاه، أمرلاً مفرّ منه. واللازمة التي نتعرّض لها بإستمرار في أي محيطٍ غربي، هي أن للتاريخ هدف نهائي هو عبارة عن الديمقراطية الغربية.

فإن زادت حساسيتنا تجاه هذه الميول المبرعمة، فلأنها صادرة عن الولايات المتحدة، وتحديداً من قِبل الإدارة المحافظة الحالية التي دافعت عن الإتجاه الأحادي



وعن الحق في القيام بعمليات مسلحة وقائية، وإن لم تكن بالضرورة هي التي إخترت كل ذلك. ويجلب مثل هذا الإتجاه معه الكثير من القلق، خصوصاً وأنه يأخذ أكثر فأكثر طابع النيو-كولونياليزم. لقد أخذت الأحادية السياسية والعسكرية شكلاً واضحاً في وثائق السياسة الخارجية، لكن العوارض الثقافية المذكورة أعلاه، تظلّ تفتقر إلى أيديولوجية متماسكة؛ فلا تزال دون شكل محدّد، كما أنها تنتشر بشكلٍ متفرقة في وسائل الإعلام التي يسيطر عليها اليوم المحافظون الجدد في الولايات المتحدة.

إن تزايد التماهي بين الديموقراطية والأيديولوجيا القومية في عهد الجمهوريين في واشنطن، زادت من وزن الأعباء والعراقيل في وجه التحديات التي جاءت بها العولمة. وبكل تحفّظ، لا نستطيع سوى أن نعترف أن الولايات المتحدة كانت البلد الرائد الذي ساعد في نشوء الأمم المتحدة ومؤسساتها الفرعية. ولكن التراجع إلى الوراء في الولايات المتحدة حالياً يجعلنا نشعر بالخيبة الكبيرة

إن التفحص لعددٍ من المعايير والمؤسسات الثقافية في هذا البحث قد كشف عن أن المقارنة، أكثر من المباشرة، هي النمط الذي ميّز تجارب الحضارتين، الغربية والإسلامية معاً. فالمؤسسات الثلاث التي اخترناها للمناقشة في هذا البحث: علاقات الدولة بالمؤسسة الدينية، البطيركية في المجتمع، والمعشيرية، جميعها كان لها وجود في الحضارتين. إن المقولة التي قد أثبتناها هنا من أن للمسائل الثلاث تواجد على حد سواء في الأنظمة الديموقراطية والأنظمة غير الديموقراطية قد قوّض أسس النظرية القائلة بأن الثقافتين الإسلامية والعربية هما أصلاً غير مؤهلتين للديموقراطية. تشير أيضاً الإستنتاجات إلى أن الديموقراطية كإيديولوجيا ومؤسسة، هي ذات بنية مركّبة وبالتالي أبداً لا تكون تعبيراً صرفاً لمذهب واحد. وهذا ما يجعلنا نشكك أيضاً في صلاحية النظرية التي تؤكّد أن المسيرة المستقبلية للديموقراطية سوف تقوم على أنقاض

الثقافات الراسخة في القدم والقائمة خارج المجتمعات الغربية. وعلى الرغم من أنه لم يأخذ شكلاً صريحاً، يظلّ هذا الإنذار الآتي من سيدة القوى الدولية واضحاً: هناك بعض الثقافات المعرضة لأن تزول أمام المسيرة الديمقراطية، أمثال ما نجده في الدول العربية، وإلى حدّ ما، الإسلامية. لا بد من أن تشدد علوم العلاقات الدولية اليوم على التمييز بين ما هو ضرورة أمنية وسياسية وبين الثقافة، كي يعود إلى القوى السائدة في العالم شيء من الإلتزان والرصانة.

إن المعادلة الأيديولوجية القومية للديموقراطية، والتي تُقدّم للعالم الخارجي اليوم، تشكّل قوة كبيرة لكن الملاحظ أيضاً أنها تغدّي كما يبدو مقاومة محلية أكبر ضدّ الديمقراطية والمدافعين عنها، من السكان كانوا أو من الغرباء. وتنتهي المبادئ الديمقراطية المحلية المتأقلمة في ظل هذه الأوضاع كالضحية البائسة للهجمة الديمقراطية الدخيلة ذات الطابع القومي.

## الهوامش

- 1- أودّ أن أشكر زميلي، البروفيسور Michael Mc Ginnis، في قسم العلوم السياسية لتعليقاته المسهبة والمفيدة حول هذا البحث الذي أعيد تشكيله ليأخذ هذا الشكل النهائي. أعبّر كذلك عن امتناني للبروفيسور George Naknikian في قسم الفلسفة والبروفيسور George Juergens في قسم التاريخ، والإثنان في جامعة إينديانا، لتعليقاتهما المفيدة حول الصيغة الأولى لهذا البحث.
- 2- Taylor, C.A. Gutmann (1994). Multiculturalism, examining the politics of recognition. Princeton, N.J., Princeton University Press, p. 27.
- 3- Lee Teng-hui, "Chinese Culture and Political Renewal", Journal of Democracy, vol. 6, no. 4, p. 4.
- 4- مثلّ على ذلك هو عجز المثقفين العرب عن القيام بتجاوب ذي معنى ومتواصل بالنسبة إلى التقرير الموجّه خصوصاً إليهم من قِبل مجموعة باحثين ومثقفين، وزعماء مدنيين أميركيين تحت عنوان: "ما الذي نناضل من أجله: رسالة من أميركا، 60 باحث ينظرون في أخلاقية الحرب على الإرهاب"، Institute for American values, New York, N.Y., February 12, 2002.

- 5- See Bilahari, Kausikan, "Asia's Different Standards", Foreign Policy, Fall 1993, Issue 92; Neier, Aryeh, "Asia's Unacceptable Standard", Foreign Policy, Fall 1993, Issue 92.
- 6- For a definition and broader application of this concept. See my book, Economic Policy Reform Egypt, The University Press of Florida, 1997.
- 7- حصل هجوم مشابه من قبل القوات الأميركية على مكاتب الجزيرة في كابول في نوفمبر 2001. سيارة تابعة للإذاعة على الطريق العام قرب بغداد. استهدفت كذلك من قبل القوات الأميركية في نيسان 2003. في البصرة، القوات البريطانية استهدفت مكاتب الجزيرة. المقر العام للمراسلين الأجانب في فندق فلسطين هطلت عليهم صواريخ القوات الأميركية في نيسان 2003 واثنان منهم قُتلا، إسباني وأوكراني. المراسلون بلا حدود حاولوا إجراء تحقيقاً لكن المبادرة كانت دائماً تلقى الرفض من قبل القائد العسكري الأميركي في العراق. راجع [www.rsf.fr](http://www.rsf.fr).
- 8- James Rubin.
- 9- أنتت الإتهامات أيضاً، إضافة إلى الجزيرة، من قبل مراسلي البي-بي-سي ومراسلين أجانب آخرين الذين كان مقرهم العام في فندق فلسطين-بغداد.
- 10- A fact admitted even by a harsh critic of the Arab countries such as the Freedom House Report. The Report gives Lebanon a number one ranking up to the early eighties, after which it relegates the country to the "Not Free" category.
- 11- في الواقع، الولايات المتحدة وقفت دائماً إلى جانب سوريا، هذا النظام التسلطي الذي وقف عقبة في وجه المسيرة الديموقراطية في لبنان طيلة 30 سنة.
- 12- Among other places, a summary of the Freedom House annual report has been made in the last few years by the president of Freedom House and published in the Journal of Democracy, in Washington, D.C.
- 13- Curiously, the Freedom House view was accepted by some Arab scholars, who had been under the impression that Freedom House conducts scientific inquiries and that its reports yield objective results. See UNDP, Arab Human Development Report 2002.
- 14- The US military command and top ranking officials of government in Washington D.C. routinely dismissed the incidents as casualties suffered when journalists got caught in the way of fire.
- 15- Taylor and Gutmann, op. cit.
- 16- See Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", Journal of Democracy, vol. 11, no. 4 (October 2000).
- 17- Those are by no means exclusive indices, but sufficiently relevant for the examination of the continuum thesis.
- 18- With respect to Islam, this contention has been an establishment convention in the literature, especially among orientalists. With respect to Asian values, see Lee Teng-hui, "Chinese Culture and Political Renewal", Journal of Democracy, vol. 6, no. 4 (October 1995), p. 4 and other statements on Asian values in Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", Journal of Democracy (October 2000); Donald K. Emerson, "Singapore and 'Asian Values' Debate", Journal of Democracy, vol. 6, no. 4, (October 1995); and Kim Dae Jung, "Is Culture Destiny?"

- 
- The Myth of Asia's Anti-Democratic Values", *Foreign Affairs*, Vol. 73, no. 6 (November/December 1994).
- 19- See for instance, Yves Meny, "Making Sense of the EU: the Achievements of the Convention", *The Journal of Democracy*, vol. 14, no. 4 (October 2003).
- 20- Regarding secularism as an ideology, see Andrew C. Gould, *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999; and David Martin, *The Religious and the Secular*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- 21- Kemal Ataturk, the founder of modern Turkey (1923-1938).
- 22- For a general reference see, Owen Chadwick. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1975.
- 23- For relevant reading, see Stephen Carter, *The Cultures of Disbeliefs; how American law and rivalize religious devotion*, N.Y.: Basic Books, 1993.
- 24- France, for a brief period during the 1789 Revolution, then after 1905.
- 25- Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton, 1963, p. 7.
- 26- Jurg Steiner, *European Democracies*, Longman, 1995, p. 192.
- 27- Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy*, p. 55.
- 28- Sweden has recently disentangled itself from this pattern.
- 29- The shaky situation in India is skillfully discussed by Sumit Ganguly, see his article, "The Crisis of Indian Secularism", *The journal of Democracy* (vol. 14, no. 4, October 2003).
- 30- See my book, *al-Dimuqratiyah wa-tahaddiyat al-hadathah bayna al-Sharq wa-al-Gharb*, London and Beirut: Dar al-Saqi, 2001.
- 31- See my book, *al-Dimuqratiyah*.
- 32- Religions speak with many voices, they are multivocal, to use Stepan's term. One can find in their complex compendium what one needs to support. Islamic countries always appear dominated by religion because when discussing them, writers shift the analysis to Islamic scriptures rather than to the state system as it actually is constituted and functions. If one follows the same procedure with European states, similar conclusions would emerge. See as an example, Bielefeldt, "Western' Versus 'Islamic' Human Rights Conventions?" *Political Theory* (February 2000).
- 33- هذه الحالة كانت سائدة قبل أن يُبعد الشيخ حسن الترابي عن السلطة سنة 2001 من قِبل مراده السابق، الرئيس عمر بشير.
- 34- For social engineering in LDCs, see Lliya Harik, "The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3, no. 3, (July 1972), updated in *Abwaab*, no. 9, (Summer 1996).
- 35- Kenneth McRae (ed.), *Consociational Democracy: Political Accommodation in Segmented Societies*, Toronto: McClelland and Stewart, 1974; also Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: government forms and Performance in thirty-Six Countries*, New Have: Yale University Press, 1999.
- 36- For example, Ronald Inglehart, Pippa Norris, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*, Cambridge, UK, Cambridge University Press,

2003. Hisham Sharabi, Neopatriarchy, Oxford University Press, 1988. Farid Zakaria, "The Rise of Illiberal Democracy", Foreign Affairs", vol. 76 (November-December), 1997; Emerson, "Singapore and the 'Asian Values' Debate".
- 37- Naturally, we should not forget the original source of this argument in the European experience, Robert Michels, Political Parties, New York Collier, 1962.
- 38- They are: Bangladesh, India, Indonesia, Philippines, Pakistan, Sri Lanka, Turkey.
- 39- Mahfuz, Najib, The Cairo Trilogy, tr. By Hutchins, William M. et al, N.Y.: Everyman's Library, 2001.
- 40-راقبت أولاً هذا الميل في دراستي عن النظام السياسي التقليدي في لبنان القرن الثامن عشر، حيث علاقة الحُكَّام بالشعب كانت أكثر إنسانية ومتسامحة مما كانت عليه في المنطقة المحيطة
- See my book, Politics and Change in a Traditional Society, Princeton University Press, 1968.
- 41- I am indebted to Professor Michael McGinnis for drawing my attention to this point.
- 42- Zakaria, "The Rise of Illiberal Democracy".
- 43- See Howard Zinn, A People's History of the United States, New York: Harper and Row, 1980, pp. 73-74.
- 44- Only France and Italy held back until mid century.
- 45- This view is consistent with what C.B. MacPherson maintains in the Real World of Democracy, first published in 1966.
- 46- "To speak and Act Just as he likes is a king's prerogative...".
- 47- Edward Banfield, Political Influence, New York, The Free Press, 1965.
- 48- Similar views have been expressed by Ghassan Salame and others in Democracy Without Democrats: the Renewal of Politics in the Muslim world, edited by Ghassan Salame, London: Tauris Publishers, 1994.
- 49- In "Democracy's Third Wave", Huntington refers to this common belief, p. 15, in the Global Resurgence of Democracy, eds. Larry Diamond and Marc F. Plattner, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- 50- A variant of this tension is in evidence in the US where church communalism stands opposed to liberal individualism. See regarding this aspect, Robert Booth Fowler, Unconventional Partners: Religion and Liberal Culture in the United States, Grand Rapids, Mich.; m. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- 51- See my book, Mann Yahkum Lubnan (Who Governs Lebanon), Beirut: Dar al Nahar, 1972 and my article, "Voting Behavior and Political Integration in Lebanon, 1943-1974", Middle Eastern Studies (London), vol. 16, no. 1 (January 1980).
- 52- Understanding communal solidarities and managing pluralism is a stance reflected by Africanists, such as Aristide Zolberg, Richard Sklar, and Larry Diamond, among others more noticeably than among writers in different areas. For yet another twist, see Patchen Markell, "Making Affect Safe for Democracy?" in Political Theory, vol. 28, issue 1, (February 2000).
- 53- Kymlicka, Will, Liberalism, community, and culture, Oxford University Press, Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press, 1982.

- 
- 54- As is the case in the US presidential elections, and in parliamentary elections in Lebanon.
- 55- Note the recent attempt by Brazil to adopt affirmative action in order to enhance the political and social chances of black citizens.
- 56- To mention a few, see Taylor and Gutmann, *ibid*; also Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, 2001; Seyla Ben-habib, *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002; Richard Falk, *Explorations at the edge of time: the prospects for world order*, Temple University Press, 1992.
- 57- Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, N.Y.: The Grove Press, 1968.
- 58- Especially in his "Letter from Birmingham City Jail".
- 59- Fanon, *the wretched of the Earth*.
- 60- Born and educated in Martinique.
- 61- For a critique of the harm principle and the liberal traditions, see my book, *Democracy and the challenges of Modernity (in Arabic)*, Beirut and London, Dar al-Saqi, 2001.
- 62- A commendable start in this direction has been made by American intellectuals in the aftermath of the tragic events of September 11. See "What We're Fighting For: A Letter from America Sixty scholars make the moral case for the war on terrorism", Institute for American Values, *op. cit*.
- 63- See regarding this question, Marc Plattner, "Globalization and Self-Government", *Journal of Democracy*, vol. 13, #3 (July 2002).
- 64- See Glendon, May Ann, *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, N.Y.: Random House, 2001.
- 65- تجدر الإشارة أولاً إلى أن الجدران الشديدة التحذر التي اعتُبرت لمدة طويلة كأداة فاصلة بين الثقافتين بدأت تنهار رويداً رويداً إنما نهائياً خلال العقود الثلاثة الأخيرة. يمكننا جلياً جمع هذا التطور في الروى العملية لعدد من طلاب العالم الإسلامي، وبشكل خاص، في أروقة جمعية دراسات الشرق الأوسط-أميركا الشمالية (MESA).
- 66- Taylor and Gutmann, *op. cit*.
- 67- In contrast to Charles Taylor who makes a final appeal to conscience.

إيليا حريق

أستاذ فخري

في العلوم السياسية،

جامعة إينديانا،

مركز الموارد العالمية للديموقراطية

[www.polsci.indiana.edu/ircd](http://www.polsci.indiana.edu/ircd)

---