

أصول التعددية الثقافية الليبرالية المصادر والشروط المسبقة

لم تنشأ التعددية الثقافية الليبرالية من فراغ، بل بُنيت عبر الزمن، اعتماداً على عدة مصادر وظروف سهلت وجودها ومكنتها من أن تشق طريقها مما أطلق عليه جون كينغدون John Kingdon (العام 1997) «سياسة الشوربة البدائية». وتحتاج أي مجهودات جادة لساندة التعددية الثقافية إلى الانتباه إلى هذه المصادر والشروط المسبقة. ومع ذلك فمن المدهش أننا نعرف القليل عنها. إحدى المشكلات هي أن كثيراً من الكتابات التي كتبت في هذا الموضوع تعاني «القومية المنهجية» (2002) ويمر

«سللما بالاختلافات العميقية بين التأويلات الليبرالية والمحافظة للتعددية الثقافية، فمن المهم تحديد أي هذين الاتجاهين يدعم في الواقع التحولات الحديثة نحو التعددية الثقافية في الغرب»
المؤلف

وغليك شيلر). عند تفسير ظهور سياسات التعددية الثقافية يميل الشرح والمفسرون إلى التركيز على بلد معين، ثم اعتماداً على الواقع التي تخص ذلك البلد، مثل شخصية معينة، أو بعض الأحداث الكبرى، واستراتيجيات منظمات وأحزاب سياسية معينة، وطبيعة النظام الانتخابي، وما إلى ذلك. ولا شك في أن هذه العوامل مهمة في تفسير تفصيلات الحالة الجزئية الخاصة، لكن لا نكاد نعرف بالطبيعة النافذة في الاتجاه نحو التعددية الثقافية حتى يبدو واضحاً أن التفسير الرئيسي يكمن في القوى والдинاميكيات الموجودة في كثير من الديمقراطيات الغربية، وليس عامل خاص ببلدان معينة. ولابد أن تكون هناك أسباب كامنة تفسر لنا لماذا يتحرك مثل هذا العدد الكبير من الديمقراطيات الغربية في اتجاهات مماثلة، برغم اختلاف أنظمتها الحزبية والانتخابية. لكي نسطر الأمر، نحن في حاجة إلى أن ننسف في آن معاً لماذا أصبح هذا الكم الكبير من جماعات الأقليات حازماً أكثر في مطالباته الحقوقية، ولماذا أصبح هذا الكم الكبير من البلاد على استعداد لتقبل هذه المطالبات؟

ولست أعتقد أن لدينا فهماً واضحاً لمثل هذه الأسباب الكامنة. لكنني سوف أحاول في هذا الفصل أن أتعرف على العوامل التي جعلت الاتجاه نحو تكيف أعظم مع التنوع الثقافي العربي ممكناً، بل ربما ضرورياً، في الغرب.

وسوف أبدأ بالعامل الأيديولوجي الأكثر أهمية، وعلى وجه التحديد ظهور ثقافة حقوق الإنسان وما نتج عنها من نقض لشرعية السلطات العرقية والعنصرية. كما سوف أحاول أن أبين أن المثل العليا لحقوق الإنسان لم تساعد في إلهام ومبرر قضايا التعددية الثقافية فقط، لكنها أثرت كذلك بقوة في الطريقة التي تشكلت بها هذه القضايا، بتوجيهها وتشديبها لكي تتوافق مع قيم ومعايير حقوق الإنسان الدولية.

وفي ذلك مفارقة واضحة. كما رأينا في الفصل الثاني، عندما بدأ تقنين معايير حقوق الإنسان من قبل الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، كان ينظر إليها تحديداً على أنها بديل للنظام الداخلي للحرب فيما يتعلق بحقوق الأقليات، بحيث تجعل الأخيرة غير ضرورية. ولمشرات السنين بعد

الحرب العالمية الثانية انتشرت فكرة أن حقوق الإنسان حل محل حقوق الأقليات. غير أن ثورة حقوق الإنسان أطلقت مجموعة من الأفكار المتعلقة بالمساواة العرقية والعنصرية، ومجموعة من الحركات السياسية الرافضلة للهيراركية العرقية والعنصرية، ما أدى بصورة طبيعية إلى الكفاح المعاصر من أجل التعددية الثقافية وحقوق الأقليات. وعلى خلاف الأفكار التي سادت في أثناء الحرب عن حماية الأقليات، فإن حقوق الأقليات في هذا الكفاح المعاصر مغزولة بشكل متين بالمثل العليا لحقوق الإنسان. لقد أثبت النموذج الناتج عن التعددية الثقافية أنه وعاء جاذب لتحويل العلاقات التاريخية للهيراركية والعداء إلى علاقات مواطنة ديموقراطية.

لكن المثل الأعلى الأخلاقي الجاذب والقوى، نادرًا ما يكون كافياً لتكون إجماع حول إصلاحات سياسية محددة، ومن ثم فسوف أنظر كذلك في بعض المبررات الأكثر فطنة واستراتيجية، التي جعلت الجماعات والدول المسيطرة على استعداد لدعم أو على الأقل القبول بتبني إصلاحات التعددية الثقافية. وذلك يشمل تغيرات في وضع الأمن السياسي الجغرافي في الديمقراطيات الغربية، وتغيرات في طبيعة الاقتصاد العالمي.

وليس ثمة طريقة لتحديد الوزن الحقيقي للمبررات المبدئية لتبني التعددية الثقافية، إذا ما قورنت بالمبررات الأكثر استراتيجية. ولكنني أعتقد أن كلاً منها في الواقع مارس دوراً حيوياً في ظهور التعددية الثقافية في الغرب، وأن كلاً منها ضروري ومهم لتقدير الآمال من أجل انتشارها حول العالم.

ثورة حقوق الإنسان بوصفها إلهاماً

العامل الأول الذي يحتاج إلى أن ننظر فيه هو ثورة حقوق الإنسان. إن المثل العليا لحقوق الإنسان هي ما ألمهم وقيد في الوقت نفسه تبني التعددية الثقافية الليبرالية. والواقع أن الاتجاه نحو التعددية الثقافية الليبرالية لا يمكن فهمه إلا على أنه مرحلة جديدة في العمل التدريجي لتحقيق منطق حقوق الإنسان، لاسيما منطق مساواة البشر، كأفراد وشعوب في آن معاً. ومع تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948، رفض

النظام العالمي، على نحو قاطع، الأفكار القديمة عن الهراركية العرقية أو العنصرية، التي أعطت بعض الناس أفضلية على بعضهم الآخر (*)، وبالتالي الحق في أن يحكموهم. ومن الأهمية بمكان أن نتذكر النزاع الذي دار حول فكرة المساواة البشرية.. ففي العام 1919 عندما اقترحت اليابان إضافة جملة حول المساواة العرقية إلى ميثاق عصبة الأمم، سرعان ما رفضت الاقتراح الولايات المتحدة، وكندا، وقوى غربية أخرى (ماكميلان 2001 ص 316 - 321). والواقع أن المزاعم حول هيراركية الشعوب كانت مقبولة على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا حتى الحرب العالمية الثانية، عندما أسقطتها سياسات هتلر المتطرفة الدموية. ولقد قام نظام الاستعمار بأسره على زعم الهراركية بين الشعوب؛ ولقد كان هذا الزعم هو الأساس الواضح لكل من السياسات الداخلية والقانون الدولي خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين (وذلك يشمل قوانين الهجرة المبنية على الإقصاء العنصري، والتي وجدت في كل دول العالم الجديد التي سبق ذكرها في الفصل السابق). وباختصار، ففي فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية، كانت «العنصرية في أنحاء العالم مقبولة اجتماعياً على نطاق واسع، ومدعومة سياسياً، ومسنودة اقتصادياً، ومبررة ثقافياً، ومت查看全文 عنها قانونياً (لورين العام 1996، ص 144).

لكن منذ العام 1948 أصبحنا نعيش في عالم لا جدال فيه حول فكرة المساواة البشرية، على الأقل رسمياً، ولقد ولد ذلك سلسلة من الحركات السياسية التي استهدفت نقض الحضور الباقي والآثار الثابتة للهراركية العنصرية والعرقية القديمة. (كما ألهمت الحركات لنقض أنواع أخرى من الهراركية، مثل الجنس Gender، والإعاقة والتوجهات الجنسية).

أما فيما يتعلق بالهراركية العنصرية والعرقية، ففي استطاعتانا أن نتعرف على تسلسل لهذه الحركات. كان أولها التحرر من الاستعمار من نحو العام 1948 وحتى العام 1966، بعض البلدان الغربية التي وقعت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم تكن تعتقد أن التصديق على مبدأ مساواة

(*) الهراركية .. Hierarchy أو التصاعدية جعل الناس أو الموجودات مراتب يعلو بعضها على بعض ويتحكم الأعلى في الأدنى، وهي فكرة يونانية قديمة كانت بارزة جداً في فلسفة أرسطو ثم ظهرت في كهنوت العصور الوسطى في مراتب الكهنوت ثم في عصر الإقطاع... إلخ [المترجم].

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

الشعوب سيتطلب منها التخلّي عن مستعمراتها (مثلاً: فرنسا، إسبانيا، والبرتغال). غير أن هذا الموقف لم يكن قابلاً للاستمرار، فأصبحت الرابطة بين المساواة والتحرّر من الاستعمار واضحة في قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 1514 لسنة 1960 بشأن التحرّر من الاستعمار.

وكانت المرحلة الثانية إلغاء التفرقة العنصرية، منذ نحو العام 1955 حتى العام 1965، التي بدأت بنضال الأميركيين الأفارقة من أجل الحقوق المدنية، كما ألهما إلى حد ما النضال من أجل التحرّر من الاستعمار⁽¹⁾. وعندما وقعت الولايات المتحدة الأميركيّة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948، لم يكن هناك اعتقاد بأن ذلك سوف يتطلّب التخلّي عن قوانين التفرقة العنصرية. غير أن هذا الموقف أيضاً لم يكن قابلاً للاستمرار، وأصبحت الرابطة بين المساواة والتفرقة العنصرية واضحة في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري في الأمم المتحدة في العام 1965.

وبالتالي، فقد أله نضال الأميركيين الأفارقة من أجل الحقوق المدنية الجماعات الثقافية العرقية الخاضعة تاريخياً في جميع أنحاء العالم أن تتخذ أساليبها الخاصة للكفاح ضدّ الحضور الباقي للهيئات العرقية والعنصرية. وفي استطاعتـا أن نرى ذلك في الطريقة التي تبني بها السكان الأصليون مقولـة «القوـة الحمراء»، أو في الطريقة التي كانت تطلقـ بها الأقليـات القومـية (مثل الكوبيـكـوـيون في كـنـدا، والـكـاثـولـيكـ في إـيرـلـانـدا الشـمـالـية) عـلـى نفسـهـا اسم «الـزـوـجـ الـبـيـضـ» (فالـبـيرـيزـ 1971)، أو الطـرـيقـةـ التي تـبـنـىـ بهاـ الـمـاهـجـرـونـ الـكـارـيـبـيـوـنـ إـلـىـ الـمـلـكـةـ الـمـتـحـدـةـ خطـابـ واستـراتـيجـيـاتـ الـأـمـرـيـكـيـيـنـ السـوـدـ الـقـانـوـنـيـةـ. ولـقدـ تـأـثـرـتـ جـمـيـعـ هـذـهـ الـحـرـكـاتـ بـعـقـمـ بـالـأـفـكـارـ الـأـمـرـيـكـيـيـةـ عـنـ لـيـبـرـالـيـةـ الـحـقـوقـ الـمـدـنـيـةـ،ـ وـالـتـزـامـهـاـ بـالـدـافـعـ عـنـ الـمـسـاـواـةـ لـلـأـقـلـيـاتـ الـمـظـلـومـةـ وـالـمـوـصـومـةـ.

ومع ذلك، مع انتشار لـيـبـرـالـيـةـ الـحـقـوقـ الـمـدـنـيـةـ،ـ كانـ لـابـدـ منـ تـبـنـىـ التـحـديـاتـ الـفـعـلـيـةـ الـتـيـ تـواـجـهـ أـنـوـاعـاـ مـخـلـفـةـ مـنـ الـأـقـلـيـاتـ فيـ جـمـيـعـ نـاحـيـاتـ الـعـالـمـ.ـ فـبـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـنـظـرـيـنـ الـأـمـرـيـكـيـيـنـ،ـ فـقـدـ كانـ تـفـسـيرـ أـفـكـارـ مـثـلـ «ـالـحـقـوقـ الـمـدـنـيـةـ»ـ وـ«ـالـمـسـاـواـةـ»ـ مـنـ خـلـالـ مـنـظـورـ مـعـارـضـةـ التـفـرـقـةـ بـصـفـةـ

عامة، ومحاربة التفرقة العنصرية بصفة خاصة. أما بالنسبة للأغلبية المنظرين الأمريكيين فإن نوعية الحقوق التي لابد لليبرالية الحقوق المدنية من الدفاع عنها هي من ثم حقوق المواطنـة التي لا تمـايز فيها داخل الدولة المدنـية، التي تعلـو على الفوارق العرقـية والعنـصرـية والدينـية.

ومع ذلك، ففي معظم البلدان تختلف ظروف الأقلـيات عن ظروف الأفارقة الأمريكية، ومن ثم تختلف كذلك الحقوق المدنـية والسياسـية التي يحتاجون إليها. فالـأفارقة الأمريكية كانوا يـمانون التـفرقة برغم إرادـتهم، فقط بـسبب جنسـهمـ، فقد استبعدـوا من المؤسسـات العامة وحرموا من الفـرصـ التي كثـيراً ما رغـبـوا فيهاـ، غيرـ أنـ كثـيراً منـ الأقلـياتـ كانتـ فيـ الـوضعـ المـضـادـ: فقدـ جـرىـ اـحتـواـؤـهـمـ برـغمـ إـرـادـتـهـمـ، وجـرـدواـ منـ لـفـتـهـمـ الأـصـلـيـةـ، ومنـ ثـقاـفـتـهـمـ الـخـاصـةـ، وـمنـ مـؤـسـسـاتـ الـحـكـمـ الـذـاتـيـ، كماـ عـانـواـ الـاضـطـهـادـ منـ جـانـبـ مواـطنـيهـمـ، الـذـينـ أـنـكـرـواـ أـنـ تـكـونـ لـهـمـ حـقـوقـ مـدنـيـةـ، وـذـلـكـ بـمـسـانـدـةـ الـأـغـلـبـيـةـ الـمـتـحـمـسـةـ عـلـىـ أـسـاسـ دـوـنـيـتـهـمـ أوـ تـخـلفـهـمـ. ومنـ ثـمـ فـقـدـ اـحـتـاجـواـ كـذـلـكـ إـلـىـ الـحـمـاـيـةـ منـ الـأـغـلـبـيـةـ. غيرـ أنـ الشـكـلـ الـذـيـ اـتـخـذـتـ هـذـهـ الـحـمـاـيـةـ لـمـ يـكـنـ ضـدـ التـفـرـقـةـ الـعـنـصـرـيـةـ أوـ التـمـايـزـ فـقـطـ، بلـ السـعـيـ إـلـىـ حـقـوقـ جـمـاعـاتـ الـأـقـلـيـاتـ الـمـخـلـفـةـ. فـقـيـ كـنـداـ، عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ، يـشـمـلـ ذـلـكـ الـحـكـمـ الـذـاتـيـ الإـقـلـيمـيـ وـشـائـيـةـ الـلـغـةـ (بالـنـسـبـةـ لـلـكـيـويـيـكـيـنـ Quebequoisـ)، وـقـضاـيـاـ الـأـرـضـ وـمـعـاهـدـ الـحـقـوقـ (بالـنـسـبـةـ لـلـسـكـانـ الـأـصـلـيـنـ)، وـأـنـوـاعـاـ مـخـلـفـةـ مـنـ التـكـيفـ معـ التـعـدـديـةـ الـثـقـافـيـةـ (بالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـجـمـاعـاتـ الـعـرـقـيـةـ وـجـمـاعـاتـ الـمـهاـجـرـينـ)ـ⁽²⁾ـ. وـفـيـ اـعـتـقـادـيـ أـنـ النـضـالـ مـنـ أـجـلـ حـقـوقـ الـأـقـلـيـاتـ الـمـخـلـفـةـ لـابـدـ مـنـ فـهـمـهـ عـلـىـ أـنـهـ تـكـيفـ محـلـيـ مـعـ لـيـبـرـالـيـةـ الـحـقـوقـ الـمـدنـيـةـ، وـهـوـ بـالتـالـيـ مـرـحـلةـ جـديـدةـ فـيـ الكـشـفـ عـنـ ثـورـةـ حـقـوقـ الـإـنـسـانـ. وـكـمـاـ أـنـ التـحرـرـ مـنـ الـاستـعـمـارـ أـلـهـمـ النـضـالـ مـنـ أـجـلـ إـلغـاءـ التـفـرـقـةـ، ذـلـكـ فـإـنـ إـلغـاءـ التـفـرـقـةـ الـعـنـصـرـيـةـ أـلـهـمـ النـضـالـ مـنـ أـجـلـ حـقـوقـ الـأـقـلـيـاتـ وـالـتـعـدـديـةـ الـثـقـافـيـةـ. وـهـذـهـ الـمـرـحـلةـ الـثـالـثـةـ أـلـهـمـتهاـ لـيـبـرـالـيـةـ الـحـقـوقـ الـمـدنـيـةـ الـخـاصـةـ بـالـمـرـحـلةـ الـثـانـيـةـ (وـكـذـلـكـ النـضـالـ لـلـتـحرـرـ مـنـ الـاستـعـمـارـ فـيـ الـمـرـحـلةـ الـأـولـىـ)، وـتـشـتـرـكـ مـعـهـاـ فـيـ الـالـتـزـامـ بـالـنـضـالـ ضـدـ الـهـيـرـارـكـيـةـ الـعـرـقـيـةـ وـالـعـنـصـرـيـةـ، وـتـسـعـيـ إـلـىـ تـطـبـيقـ هـذـاـ الـالـتـزـامـ بـفـاعـلـيـةـ أـكـثـرـ عـلـىـ النـطـاقـ الـفـعـلـيـ لـلـاـسـتـبعـادـ

والوصمات والمظالم الموجودة في الديموقراطيات الغربية، قلة من البلدان التي وقفت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، توقعت أن المصادقة على مبدأ المساواة بين الشعوب ستتطلب قبول معايير التعددية الثقافية وحقوق الأقليات. غير أن هذا الموقف كذلك أصبح غير قابل للاستمرار، وأصبحت الرابطة بين المساواة والتعددية الثقافية صريحة وواضحة في إعلان الأمم المتحدة في العام 1992 لحقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية.

في كل تلك المراحل الثلاث من النضال ضد الهيراركية العرقية والعنصرية، لم تكن للتغيير في القانون الدولي ذي التأثير الضئيل في حياة معظم الناس اليومية أهمية في حد ذاته. إن التغير الحقيقي هو ما حدث فيوعي الناس. حيث يطالب أعضاء الجماعات الثانية الخاضعة تاريخياًاليوم بالمساواة، يطالبون بها بوصفها حقاً لهم. فهم يعتقدون أنهم يستحقون المساواة، وأنهم يستحقونها الآن، وليس في مستقبل بعيد غير منظور.

وهذا النوع من الوعي بالحقوق أصبح سمة من سمات الحداثة، حتى أصبح من الصعب علينا أن نتخيل أنه لم يكن موجوداً دائماً. ولكن إذا فحصنا السجلات التاريخية، لوجدنا أن الأقليات في الماضي قد برت قضيابها غالباً لا بالرجوع إلى المساواة أو حقوق الإنسان، بل بالتسلل إلى كرم الحكم بإيساغ «الامتيازات»، التي كانت كثيراً ما تقدم مقابل لولاءات وخدمات سابقة. (شوبيتاي 2003). أما اليوم فقد أصبح للجماعات حس قوي بحقها في المساواة كحق إنساني أساسي، وليس تفضلاً أو إحساناً، وأصبحوا يضيقون ذرعاً بأي مظهر عالق من مظاهر الهيراركيات⁽³⁾.

وليس ثمة إجماع، بالطبع، حول ما تعنيه كلمة «المساواة» (في المقابل، ليس هناك اتفاق حول أنواع الأفعال أو الممارسات التي تعتبر شواهد على «الهيراركية»). فالذين يوافقون على المبدأ العام للمساواة بين الشعوب قد لا يوافقون على متى تكون ثنائية اللغة الرسمية مطلوبة على سبيل المثال، أو المشاركة في السلطة أو التكيف الديني. لكن لا يمكن أن يكون هناك شك في أن الديمقراطية الغربية ميزت تاريخياً جماعة قومية معينة

على غيرها من الجماعات الأخرى التي خضعت للاستيعاب أو الاستبعاد. وقد انعكست هذه الهيكلية التاريخية على مدى واسع من السياسات والمؤسسات، من المدارس ورموز الدولة إلى سياسات تتعلق باللغة، والهجرة، ووسائل الإعلام، والمواطنة، ومقاسمة السلطات، والنظم الانتخابية. وما دام أنه في استطاعة قادة الجماعات غير المسيطرة التعرف على (أو تصور) مظاهر هذه الهيكليات التاريخية، فإنهم سيكونون قادرين على جلب الوعي القوي بالحقوق لأعضائها.

ثورة حقوق الإنسان بوصفها قيداً

وثورة حقوق الإنسان مهمة من ناحية أخرى. فهي تقييد، كما أنها تلهم السعي إلى التعددية الثقافية، ووظيفة التقييد تلك تساعد في تفسير السبب الذي جعل الدول والجماعات المسيطرة على استبعاد أكثر لقبول قضايا ومتطلبات الأقلية، إذ ليس من المتوقع أن تقبل الدول الأشكال القوية من حقوق الأقلية، ما دامت تخشى أن يؤدي هذا القبول إلى جُزر من الطفيان المحلي، داخل حدود الدولة الديمقراطية. فاحتلال ظفر إصلاحات التعددية الثقافية بدعم شعبي يعتمد - بشكل قوي - على الثقة بأن هذه الإصلاحات لن تتعرض حقوق الإنسان والقيم الليبرالية الديمقراطية للخطر، من هنا كانت ثورة الحقوق الإنسانية وظيفتان. فلو كانت ساعدت في إلهام الأقليات للدفع بالتعددية الثقافية، فمن الصواب - كذلك أن نقول إن ثورة حقوق الإنسان حددت الطريقة التي صاغت بها الأقليات حقوقها. والواقع أن ثورة حقوق الإنسان سلاح ذو حدين. فهي من ناحية خلقت مساحة سياسية للجماعات العرقية الثقافية لمعارضة الهيكليات الموروثة. لكنها من ناحية أخرى تلزم الجماعات بأن تطرح قضاياها بلغة محددة جداً، هي لغة حقوق الإنسان، ليبرالية الحقوق المدنية، والدستورية الديمقراطية، مع ضمان المساواة بين الجنسين، والحرية الدينية، وعدم التفرقة العنصرية، وحقوق المثليين، وما إلى ذلك. وفي استطاعة قادة الأقليات أن يلجموا إلى المثل العليا للتعددية الثقافية الليبرالية لتحدي استبعادهم التاريخي، وتبعيthem التاريخية، غير أن هذه المثل ذاتها تفرض عليهم واجباً هو العدل، والتسامح والاشتمال.

وبالطبع، فحقيقة أن جماعات الأقلية تطرح قضيائها بلغة حقوق الإنسان والدستورية الليبرالية لا تكفي وحدها لتوليد الثقة بأن هذه القيم سوف يُتمسّك بها. وربما يكون استخدام هذه اللغة مجرد طريقة استراتيجية يجري تبنيها فقط للاستهلاك العام. فربما أراد القادة التقليديون لجماعة الأقلية أن يعارضوا تبعيّتهم للجامعة المسيطرة، في حين يبقى لديهم الأمل أن يظلووا محتفظين بسيطرتهم على النساء، والأقليات الدينية، والمهاجرين، وجماعات الطوائف الدينية.

وعلى ذلك فإن السؤال هو: هل هذه القيم سوف تُحترم عملياً؟ في الديمقراطيات الغربية الراسخة، هناك مبررات جيدة للثقة بتحقيق هذه النتيجة، وتتشاء هذه الثقة من مصدررين:

- 1 - وجود آلية قانونية قوية لحماية حقوق الإنسان.
- 2 - وجود إجماع على القيم الديمقراطية الليبرالية يخترق الخطوط العرقية.

وإذا ذكرنا ذلك بطريقة مبسطة، فلنا إنه ليس ثمة مجال قانوني للأقليات لكي يتخلوا عن معايير حقوق الإنسان باسم التعددية الثقافية، وبالنسبة إلى معظم الأقليات، ليس ثمة رغبة في أن يفعلوا ذلك.

ومن وجهة النظر القانونية، فإن سياسات التعددية الثقافية تعمل داخل الإطار الأوسع للدستورية الليبرالية، وبالتالي فإن السلطات الموكلة إلى مؤسسات الأقليات تخضع تماماً لنفس المعايير العامة لاحترام حقوق الإنسان والحريات المدنية كأي مؤسسة عامة أخرى. والواقع أنه في كل حالة من حالات الفدراليات المتعددة القومية - في الغرب على سبيل المثال - تخضع الحكومات الثانية للضفوط الدستورية نفسها التي تخضع لها الحكومة المركزية، وبالتالي ليس لديها القدرة القانونية التي تمكّنها من تقييد الحريات الفردية باسم المحافظة على الأصالة الثقافية والعقيدة الدينية، أو النقاء العنصري⁽⁴⁾، وهي في كثير من الحالات تخضع أيضاً لرقابة حقوق الإنسان المحلية والدولية، وبصفة عامة أكثر فهي تتكمّل في نسيج كثيف من آليات حماية الحقوق (بما في ذلك المحاكم الدستورية،

ولجان حقوق الإنسان، ودواوين المظالم... إلخ). وللشعوب التي تعيش في كيانات مستقلة في اسكتلندا، وكتالونيا، وكيبك بعض أكثر النظم تقدماً في العالم بالنسبة إلى حماية حقوق الإنسان.

ليس فقط أنه من المستحيل بالنسبة للأقليات في الغرب أن تقيم جزراً من الحكم غير الليبرالي، بل يتبعنا في كثير من الحالات أن الأقليات لا تأمل ذلك، ففي حالات الأقليات القومية، على سبيل المثال، على نحو ما سنرى في الفصل القادم، فإن كل الشواهد تدل على أن أعضاء الأقليات القومية ملتزمون بقوة بقيم الديموقراطية الليبرالية كأعضاء الجماعات المسيطرة، إن لم يكن أكثر، وذلك يزيد أحد المخاوف الرئيسية الموجودة لدى الجماعات المسيطرة من الحكم الذاتي عند الأقلية، وفي أجزاء كثيرة من العالم هناك خوف من أن الأقليات القومية أو السكان الأصليين بمجرد أن يحصلوا على سلطة الحكم الذاتي فإنهم قد يستخدمنها في اضطهاد، ونزع ملكية، وطرد، بل حتى قتل كل من لا ينتمي إلى جماعة الأقلية. أما في الديمقراطيات الغربية الراسخة، فلا يمثل ذلك قضية، فليس ثمة خوف من أن تقوم جماعات الحكم الذاتي باستخدام سلطتها في إقامة جزر من الطفيان أو الحكم الديني. وبصفة خاصة أكثر ليس ثمة خوف من أن يخضع أعضاء الجماعة المسيطرة، ومن يعيشون على أرض الحكم الذاتي للأقلية، للاضطهاد أو الطرد. فالحقوق الإنسانية للإنجليز المقيمين في اسكتلندا محمية بقوة، ليس فقط بواسطة القانون الدستوري الاسكتلندي، بل أيضاً بواسطة القانون الأوروبي، وسوف يصدق ذلك حتى لو انفصلت اسكتلندا عن بريطانيا. وكذلك الحقوق الإنسانية للمواطنين الإنجليز الكنديين المقيمين في كيبك Quebec. والمقيمون القشتاليون في قشتاليا (في وسط إسبانيا) محميون تماماً، أيًا كان ما ينتهي إليه الوضع السياسي لكيوبك أو قشتاليا.

هناك بالطبع شطحات غير ليبرالية داخل حركات الأقليات القومية - خذ مثلاً الأجنحة العنصرية والمعادية للهجرة للقوميتين الباسكية (في جبال البرانس) والفلمنكية Flemish (في شمال بلجيكا) - كما أن هناك مثل ذلك داخل الجماعات المسيطرة تاريخياً، بل إن مستوى المساندة للقيم

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

الديموقراطية الليبرالية داخل بعض الجماعات المهاجرة والسكان الأصليين هو موضع نزاع كبير. وهناك دائماً مخاطرة أن تقوم العناصر غير الليبرالية، بالاستيلاء على المؤسسات والبرامج القائمة باسم التعددية الثقافية الليبرالية، وسوف أعود إلى مناقشة هذه المخاطرة في الفصل القادم، عندما أناقش كيف ينبغي علينا تقييم التعددية الثقافية الليبرالية من الناحية العملية. غير أن تبني التعددية الثقافية الليبرالية يعتمد على ما أطلقت عليه نانسي روزنبلم «التوقع الليبرالي» (N.Rosenblum 1998: 55) – أعني توقع وانتظار أن تتمو القيم الديموقراطية الليبرالية مع الوقت وتضرب بجذورها بقوة عبر الخطوط العنصرية والعرقية والدينية داخل جماعات الأقليات وجماعات الأغلبية في آن معاً، وأن تكون هناك في الوقت نفسه آليات قوية ومتينة لتأمين وضمان لا يتم الاستيلاء على سياسات التعددية الثقافية ومؤسساتها، واستغلالها لأغراض غير ليبرالية.

إن هذا التوقع الليبرالي يعتمد، من ناحية، على افتراض أن المبادئ والبنية العامة للديموقراطية الليبرالية تمارس لوناً من الشد والجذب على معتقدات وممارسات الجماعات الدينية والعرقية. (غالستون 1991 ص 292). وكما لاحظت روزنبلم *فإن تشبيه «الجذب والشد»*، وهو قوة منتشرة وإن كانت غير مرئية، يخفي أكثر مما يكشف عمل الآليات الفعلية، والواقع أن كثيراً من المناقشات للتوقع الليبرالي تتميز بغموض ما، لكن هناك شواهد كثيرة على أن مثل هذا المسار قد وقع تاريخياً. عندما بدأ الكاثوليك واليهود يفدون إلى الولايات المتحدة لأول مرة في القرن التاسع عشر، فعلى سبيل المثال انتشر اعتقاد راسخ بأن معتقداتهم الأبوية المحافظة أعادتهم عن اعتناق الديموقراطية الليبرالية ومع ذلك فإن معظم الجماعات الدينية في أميركا أصبحت ليبرالية، وأدخلت بالتدريج معايير الحرية الفردية والتسامح والمساواة بين الجنسين مع مفاهيمهم الخاصة. وبالمثل، فقد كانت هناك شكوك حول ما إذا كانت الموجات الأولى من المهاجرين إلى الولايات المتحدة وكذا من جنوب أوروبا وشرقاً، حيث لم تضرب الديموقراطية الليبرالية بجذورها، قادرة على أن تشرب القيم الديموقراطية الليبرالية. غير أن هذه الجماعات اليوم تعتبر من أكثر

المدافعين عن المبادئ الدستورية إخلاصاً. وبعض الجماعات القومية الثانوية التي راودتها من قبل أيديولوجيات استبدادية مثل الكيوبك Quebec فيما بين الحررين العالميين قد تحولت إلى الليبرالية بطريقة مثيرة.

هذه التجارب المبكرة للتوقع الليبرالي ساعدت - بالفعل - في توليد الثقة بأن التعددية الثقافية يمكن أن تتضمن - بأمان - داخل حدود الدستورية الديموقراطية الليبرالية ومعايير حقوق الإنسان. وفي مجتمع تشرب باقتراحات قوية في هذا التوقع الليبرالي، فإن المواطنين يشعرون بالثقة بأن حقوقهم السياسية والمدنية الأساسية سوف تُحترم أياً كانت الطريقة التي تحسّم بها قضايا التعددية الثقافية. فكيفما حلّت قضايا الجماعات العرقية الثقافية - كيّفما تم تبني حقوق اللغة، وحقوق الحكم الذاتي، وحقوق الأرض، وسياسات التعددية الثقافية - فإن الناس يمكن أن يكونوا على يقين بأنهم لن يحرموا من جنسيتهم، أو يتعرضوا للتطهير العرقي، أو للسجن من دون محاكمة عادلة، أو أن يحرموا من حقوقهم في حرية الكلام، أو حق الاجتماع، أو حق العبادة. إن الإجماع على التّقييم الديموقراطية الليبرالية يضمن ببساطة لا تكون المجادلات حول التكيف مع التّنوع مسألة حياة أو موت، وبالتالي، فلن تحارب الجماعات المسيطرة حتى الموت لمقاومة مطالب الأقلية⁽⁵⁾.

هذا الدور المزدوج لحقوق الإنسان - كعامل إلهام وعامل مقيد في آن معاً - كان محورياً لتمكين قبول وتبني التعددية الثقافية الليبرالية. فقد جعل قضايا الأقليات المظلومة تاريخياً مشروعة، مع ذلك أكد لأعضاء الجماعة المسيطرة أنه بغض النظر عن الطريقة التي يُحل بها الجدل حول حقوق الأقليات، فإن حقوق الإنسان الأساسية ستبقى مصونة.

وبهذه الطريقة يمكن أن تفهم التعددية الثقافية الليبرالية في الغرب بوصفها عملية في اتجاه «المواطنة»، بريطانة علم الاجتماع. ومن الناحية التاريخية فإن التّنوع الثقافي العرقي والديني قد اتسم بعدد من الروابط غير الديموقراطية وغير الليبرالية - بما في ذلك علاقات القاهر والمهور والمستعمر والمستعمَر، والمستوطنين والسكان الأصليين، والعنصريين وغير العنصريين، والمنحرفين والطبيعيين (أسوأها)، واللحفاء

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

والأعداء، والمتدينين والمتخلفين، والসادة والعبيد. وتمثلت مهمة جميع الديمقراطيات الليبرالية في تحويل هذه القائمة من العلاقات غير المתחضة إلى علاقات خاصة بالمواطنة الديموقراطية الليبرالية، بالنسبة إلى العلاقات الرأسية بين أعضاء الأقليات والدولة، وكذلك العلاقات الأفقية بين أعضاء الجماعات المختلفة.

كان من المأثور، في الماضي، أن نزعم أن الطريقة الوحيدة - وربما المثلث - للاشتراك في عملية «ال المواطنة » تلك هي أن نعرض نموذجاً واحداً من المواطنة لا يختلف على جميع الأفراد. غير أن التعددية الثقافية الليبرالية بدأت من الرزعم بأن هذا التاريخ المركب المعقد يخلق - بالضرورة، وبطريقة مناسبة - مطالبات عرقية سياسية متفاوتة وفقاً للجماعات المختلفة. إن مفتاح المواطنة هو لا تكبت هذه القضايا المختلفة، بل بالأحرى تنقيها ونضعها في إطار، هو لغة الحقوق الإنسانية، والحربيات المدنية، والمسؤولية الديموقراطية⁽⁶⁾، وذلك على وجه الدقة هو ما تسعى التعددية الثقافية الليبرالية إلى القيام به، بوصفه المرحلة الثالثة في نضال حقوق الإنسان ضد الهيكلية العرقية والعنصرية.

وفي رأيي أن قبول التعددية الثقافية في الغرب وجاذبيتها كنموذج يمكن أن ينتشر في العالم، يرتبط ارتباطاً أساسياً بعملية المواطنة هذه. والفكرة التي تقول إن التعددية الثقافية يمكن أن تخدم كوعاء فعال لخلق وتنمية علاقات المواطنة الديموقراطية الليبرالية في الدول متعددة العرقيات هي موضع نزاع. والواقع أن معظم الشراح الذين كتبوا في خمسينيات وستينيات القرن الماضي كانوا سيرفضون هذه الفكرة، خشية أن تؤدي - ببساطة - إلى توليد علاقات العداء أو الهيكلية. ولكن لدينا الآن أربعون سنة من الخبرة في الغرب، مع نماذج متعددة للتعددية الثقافية الليبرالية. وعلى نحو ما سوف أناقش الموضوع في الفصل القادم، فإن هناك شواهد متكاملة على أن هذه النماذج يمكنها - في الواقع - القيام بهذه الوظيفة. وليس التعددية الثقافية هي المثال الوحيد لهذه العملية نحو المواطنة. بل على العكس، فإن ظهور التعددية الثقافية وانتشارها في الغرب لا بد من أن يوضعها ضمن العملية الأكثر اتساعاً للتحرر والديمقراطية التي

ظهرت عبر النطاق الكلي للسياسة الاجتماعية، ابتداءً من ستينيات القرن الماضي، على سبيل المثال: الحقوق التحررية المتعلقة بالإنجاب (قوانين الإجهاض ومنع الحمل)، والتحرر في قوانين الطلاق، وإلغاء عقوبة الإعدام، ومنع التمييز الجنسي والديني، وعدم تجريم المثلية الجنسية، من بين إصلاحات كثيرة أخرى، كلها توجهات هدفت إلى إحلال العلاقات غير المدنية القديمة الخاصة بالسيادة وعدم التسامح، بعلاقات جديدة عن المواطنة الديموقراطية. وهذه الإصلاحات وسياساتها كانت يدورها تعكس عمليات أوسع من التحرر في المجتمع المدني والرأي العام، مع الإزاحة المثيرة للمواقف المحافظة، والأبوية، والتمييزية مقابل قيم أكثر تحرراً ومساواة واستقلالية⁽⁷⁾. وظهور التعددية الثقافية كان أحد الأبعاد لهذا النضال الواسع المدى، لتحرير المجتمع، وتفيذ المثل العليا لثورة الحقوق الإنسانية ولتحرير الحقوق المدنية.

التعددية الثقافية والتحرر

يجب ألا يكون التفسير الذي قدمته حتى الآن مفاجئاً؛ إن مضمون ما قلته هو أن الديموقراطية في الغرب تبنت تصوراً ديموقراطياً ليبراليَا للتعددية الثقافية. ومن المؤكد أن ذلك هو ما يتوقعه المرء، مما يحجب أي دليل واضح على العكس. وما تجدر ملاحظته أن قلة من المعلقين كانوا على استعداد لتأمل إمكان أن تكون التعددية الثقافية ظاهرة ديموقراطية ليبرالية، ومقدار الطاقة الذهنية التي بذلت للعثور على أو ابتكار أي عدد من التفسيرات البديلة للأسس العقلية والدوافع الأخلاقية من ورائها.

وكما لاحظت من قبل فقد ذهب بعض المعلقين إلى أن فكرة التعددية الثقافية نفسها تعارض منطق الديموقراطية الليبرالية، وأن التحول نحو الاعتراف بحقوق الجماعات المختلفة يمثل رد فعل ضد التحرر وحقوق الإنسان. ومن هذا المنظور، فإن المرحلتين الأولىين من صراع ما بعد الحرب الهراركية العرقية والعنصرية - التحرر من الاستعمار وإلغاء التفرقة العنصرية - قد ألهمتا بليرالية عصر التوثير، غير أن المرحلة الثالثة تمثل انحرافاً، ورد فعل ضد ليبرالية الحقوق المدنية.

ولقد اختلف المعلقون حول الطبيعة الدقيقة لهذا الانحراف؛ فالواقع أن الكتابات الأكاديمية حافلة بالنظريات الخيالية المختلفة حول كيف وأين انطلقت التعددية الثقافية من التراث الليبرالي، فذهب بعضهم إلى أن التعددية الثقافية قامت على رد فعل ثقافي نسبي ضد الليبرالية تضرب بجذورها في الرومانسيّة الألمانيّة في القرن التاسع عشر، ويرى فينيكيلكرودت، على سبيل المثال، أن المرحلتين الأولىين قد تم تصوّرها تحت رعاية ديدرو وفولتير أو كوندر وسيه، في حين أن المرحلة الثالثة قادتها شوفينية هيردر وشبنغلر وتفكيرهما النسبي (فينيكيلكرودت 1988 ص 54 وص 64). بينما ذهب آخرون إلى أن التعددية الثقافية تقوم على رفض ما بعد الحداثة والتّفكيكية الليبرالية، هو رفض يضرب بجذوره في المذهب الشكّي عند نيتشه. ويرى ريتشارد كابوتو، على سبيل المثال «أن أنصار التعددية الثقافية اتجهوا إلى قبول رفض نيتشه للعقلانية مع فكرتها عن الحقيقة الكلية والعدالة الشاملة» (كابوتو 2001، ص 164).

وعلى حين أن هذه التأowيات مألفة في الكتابات الأكاديمية فإنني، ببساطة، لا أعتقد أن هناك دليلاً عليها يمكن تصدّيقه، على الأقل داخل الديمقراطيات الغربية، لقد قرأْتُ حرفي المئات من البحوث والوثائق السياسيّة التي كتبها مشاركون مختلفون في شبكات السياسة حول التعددية - والحكومات، وجماعات الدفاع المحترفة، والمنظمات الخيرية - وكذلك القوانين الناتجة عن ذلك وقضايا المحاكم، ولم أجد مناقشة واحدة تعبّر عن أي تعاطف مع شبنغلر أو نيتشه صراحة أو ضمناً.

وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نجد في المناوشات العامة تفسيراً آخر للطريقة التي تشعبت بها التعددية الثقافية عن الليبرالية؛ فقد قيل إن التعددية الثقافية تدور حول «الثقافة»، والثقافة (على الأقل في سياق الجماعات العرقية) تدور أساساً حول «التراث» الموروث عن الأجداد، ولذلك فإن التكيف مع التنوّع الثقافي هو أساساً ضرب من المحافظة على «طرق الحياة الموروثة». ويمكن تطوير تلك الفكرة الأساسية بطرق شتى. وينتهي أحد الأشكال المألفة إلى أنه على حين أن بعض درجات التغيير الثقافي لا مندوحة عنها، فهناك ممارسات معينة حيوية لـ «أصلّة»

أو «استقامة» الثقافة، التي تبغي حمايتها من التغير. ولقد قيل إن هذه الممارسات «الأصلية» أساسية لهوية الجماعة، ومن ثم فهي أساسية لهوية أعضائها من الأفراد. ويعتقد أن هذه الرابطة بين الثقافة والهوية تكون قوية بصفة خاصة إذا ما كانت الممارسة الثقافية «تقليدية» - أي مغروسة بعمق في تاريخ الشعب، وليس فقط نتيجة لتبني حديث، أو مؤثرات خارجية. ومن هذا المنظور، فإن الحقوق الثقافية وسياسات الاشتغال الثقافي تبدو أنها تستهدف أولاً وحصرياً حماية مثل هذه الممارسات الثقافية الأصلية من ضغوط التغيير.

من هذا المنظور، تتوّل قضايا التعددية الثقافية من خلال مجموعة من الأفكار التي ترتبط بالأصالة الثقافية وهوية الجماعة وتُفسّر «الثقافة» عادة من خلال مجموعة من الممارسات المنفصلة، وتُفضّل الممارسات «التقليدية» و«الأصلية»، ويقال إن هذه الممارسات أساسية لهوية الجماعة، ومن ثم لهوية الأعضاء الأفراد، وبالتالي لا بد من التكيف معها وحمايتها عن طريق سياسات التعددية الثقافية.

وهذه نسخة مما أسماه أمارتيا سن «المنظور المجتمعي» أو «المنظور المحافظ» للتعددية الثقافية (UNHDR 2004)، أو ما يمكن أن نطلق عليه نحن ببساطة اسم «المنظور التقليدي»⁽⁸⁾. ولا بد من أن يكون واضحاً على نحو مباشر، وهذا ما آمله، أن هذا التفسير ليس مختلفاً فقط عن، بل يتناقض بوضوح مع، التفسير الليبرالي الذي قدمته. إن النظرة الليبرالية للتعددية الثقافية لا مندوحة عنها قصداً من أن تحول التراث الثقافي للشعب. وهي تتطلب - في آن معاً - من الجماعات المسيطرة والجماعات الخاضعة تاريخياً الانحراف في ممارسات جديدة، والدخول في علاقات جديدة، واعتناق مفاهيم وخطابات جديدة، تعمل على تحويل هويات شعب وممارساته.

وربما كان ذلك أكثر وضوحاً في حالة الأغلبية القومية المسيطرة تاريخياً في كل بلد، حيث يكون مطلوباً منها التخلّي عن أوهامها حول التفوق العنصري، والتنازل عن مطالبهَا في الملكية الحصرية للدولة، والكف عن محاولات تشكيل المؤسسات العامة في صورتها القومية

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

الخاصة (البيضاء أو المسيحية غالباً). والواقع أن قدرًا كبيراً من مسيرة التعددية الثقافية الطويلة، عبر المؤسسات، يعتمد أساساً على التعرف على ومحاجمة العادات والتقاليد المتأصلة، والرموز التي استبعدت الأقليات تاريخياً ووصفتها بصفات سيئة. ولقد كتب كثير مما تطلبه ذلك من تحولات هويات الأغلبية وممارساتها، وما تستطيع أن تخالقه من حركة ارتجاعية مفاجئة⁽⁹⁾.

غير أن التعددية الثقافية الليبرالية تستهدف كذلك تحويل وتغيير هويات وممارسات جماعات الأقلية. فكثير من هذه الجماعات تاريخها الخاص من الأحكام العرقية والعنصرية المبتررة، ومعاداة السامية، والاستبعاد الجنسي والطائفي، والاستعلاء الديني، والسلطوية السياسية، وهذه الخصائص كلها رفضتها معايير التعددية الثقافية الديمقراطية الحرة وحقوق الأقليات⁽¹⁰⁾. وفضلاً عن ذلك، فحتى عندما تخloo الممارسات التقليدية لجماعات الأقلية من هذه الخصائص غير الليبرالية وغير الديمقراطية، فقد تتبع بعض هذه الممارسات استجابة لتجربة التمييز، ووصفات الإساءة، أو الاستبعاد على أيدي الآخرين، وقد تفقد جاذبيتها عندما تبهر التجربة المحفزة في أذهان الناس. وقد طورت بعض جماعات الأقليات نماذج متميزة لمساعدة الذات، والزواج من داخل الجماعة، وحل الصراع داخلياً، لأنها مستبعدة، أو تعاني من التمييز، داخل المؤسسات في مجتمع أكبر. وقد تفقد هذه النماذج مبررها عندما تتحطم الهيكلية العنصرية أو العرقية، ويشعر أعضاء الجماعة براحة أكبر في تفاعಲهم مع أعضاء الجماعات الأخرى، ويشاركون في مؤسسات الدولة، وبغض النظر عما تضمنه التعددية الثقافية من حماية لطرق الحياة التقليدية لكل من جماعة الأغلبية وجماعات الأقليات، فإنها كذلك تضع تحديات كثيرة أمامها.

وهكذا يتباين التصور الليبرالي للتعددية الثقافية مع التصور التقليدي، فلكل منها أهداف ومبررات مختلفة.

والواقع أن المنظور التقليدي للتعددية الثقافية من منظور ليبرالي غير مقبول وغير جذاب لأسباب مختلفة⁽¹¹⁾:

١ - يفترض التصور التقليدي أن الممارسات التقليدية التي تعرف بها الدولة «أزلية» و«أصلية» في الواقع، وقد أوضحت الدراسات مراراً أن ما تسمى الممارسات التقليدية هي حديثة إلى حد ما، وكثيراً ما تكون هي نفسها نتاج تغيرات ثقافية متبدلة مبكرة، بل إنها في بعض الأحيان «مختلقة» من «الصيفوة» لجعل موقفها مشروعاً⁽¹²⁾. وهكذا نجد أن أفكار «الأصالة الثقافية» أو «النقاء الثقافي» كثيرة ما تكون ساذجة من الناحية الأنثروبولوجية، كما أنها خطيرة أيضاً من الناحية السياسية، فهي تعني أن هناك شيئاً شاداً غير مألوف وغير مقبول بقصد التطور الثقافي والمؤثرات بين الثقافات، بينما هي تغيرات ومؤثرات عادية وضرورية وأساسية لمسار التطور الإنساني. إن الحالة العادلة للنشاط الإنساني هي التي يكون فيها تهجين ثقافي، وليس نقاء ثقافي، ولا يمكن الإبقاء على أوهام النقاء الثقافي إلا عن طريق الجماعات بطريقة مصطمعة من التفاعل مع العالم الأكبر، وعن طريق غرس الخوف الرهابي من الآخرين (انظر ولدون العام 1995، وكوان وأخرين 2001)⁽¹³⁾.

2 - يزعم التصور التقليدي أن هناك طريقة موضوعياً أو طريقاً محايداً لتحديد أي ممارسات الجماعة تكون «أصيلة». والواقع أن هذه مسألة محل نزاع سياسي داخل الجماعة ذاتها. وكثيراً ما تكون الصفة المحافظة داخل الجماعة هي التي تدعى أن لها سلطة التفرقة بين ما هو تقليدي وما هو أصيل، وهي بذلك تكتب وتقمع مطالب التغيير التي ينادي بها المصلحون داخل الجماعة، فالممارسات التي قد تكون من الناحية التاريخية متغيرة، وقد ومتطوره ومتزاوج عليها، واختيارية وضرورية للانتماء إلى الجماعة، فقد أعلنت الصفة المحافظة أنها «قدسسة»، وأنها مسألة خاصة بالالتزام الديني أو الثقافي. إن تفسير التعددية الثقافية على أنها حماية الممارسات التقليدية أو الأصيلة، كان له تأثير مجز للصفوة المحافظة: فقد أعطى السلطة لأولئك الذين زعموا أنهم حراس التقاليد القديمة، ما يعني أن أولئك الذين يرغبون في تحدي هذه التقاليد لن يكونوا أعضاء حقيقيين أو مناسبين في الجماعة (باريل، 2000). وبهذا المعنى فإن التفسير المحافظ للتعددية الثقافية قد يوصف بدقة أكثر، لا لكونه مانعاً للحقوق الثقافية

للشعب، بل كفافر ضل لواجبات الثقافية - أي واجب المرء للمحافظة على ثقافته، سواء أكان المرء يرغب في ذلك أم لا - ومن ثم كتضيق وليس توسيعاً لحرية الفرد.

3 - دعوى أنصار التراث بأن هناك حقاً للمرء في محافظته على تراثه، فسرها البعض - أكثرهم شهرة الجمعية الأمريكية للأثربولوجيا (AAA)^(*) - بأنها تحول دون فكرة عالمية حقوق الإنسان نفسها. إذ وفقاً للتقرير الذي أرسلته الجمعية الأمريكية للأثربولوجيا إلى الأمم المتحدة في العام 1947، فإن هويات الناس وشخصياتهم إنما تدرك من خلال ثقافاتهم، وعليه فلكل فرد الحق في أن يعيش وفقاً لتقاليده الخاصة، وهذا يعني أن فكرة الحكم على الثقافات المحلية بواسطة معايير عالمية لحقوق الإنسان هي فكرة غير صحيحة (1947، AAA). وأخيراً جداً صرف علماء الأثربولوجيا النظر عن هذه النظرة الموجلة في النسبية، وحاولوا التوفيق بين تدعيم الحق في المحافظة على الثقافة مع تدعيم حقوق الإنسان العالمية⁽¹⁴⁾. أما علماء الأثربولوجيا في يومنا الراهن فهم يميلون أكثر إلى قبول إمكان القول بأن بعض العادات الثقافية ظالمة، وأن حقوق الإنسان العالمية يمكن أن تساعده في رفع هذا الظلم. وعلى ذلك فتحن نجد علماء الأثربولوجيا يتذمرون عن «توازن» الحقوق الإنسانية مع حق المحافظة على الثقافة. غير أن ذلك لا يزال موقفاً خطراً لو كان يعني ضرورة التضحية بحماية الحقوق الإنسانية أو المساعدة عليها (ولكن ليس كثيراً) من أجل احتواء الممارسات التي تتنهك تلك المعايير.

4 - أما زعم أنصار التراث بأن احترام التراث الثقافي أساساً لاحترام هوية المرء فهو يستدعي كـ«البوق» لتجنب النقاش الديموقراطي، والقول إن ممارسة ثقافية محددة هي جزء من «هويتي». أحياناً ما تكون طريقة لدعوة الآخرين إلى دراسة ومناقشة قيمتها ومغزاها. غير أن هذا الزعم في سياقات أخرى، يستدعي كطريقة لمنع هذا النقاش، بالتمييع إلى أن أي تسؤال عن هذه الممارسة سوف يفسر على أنه علامة على عدم احترامي شخص. حيث تقدم مزاعم الهوية بهذه الطريقة، على أنها أبواب غير

(*) American Anthropology Association.

قابلة للتفاوض، تكون النتيجة هي تقليل إمكان الحوار الديمقراطي. وفي الدول متعددة العرقيات حيث يكون هناك تراث ثقافي متعدد وأحياناً متناقض، فإننا نكون بحاجة إلى طريقة للحديث عن ممارساتنا على نحو متحضر، لمناقشة فوائدها وتلكتها، وللتفكير في المصالحات العادلة والشرفية عندما تتعارض هذه الممارسات⁽¹⁵⁾.

وباختصار فإن تفسير التعددية الثقافية على أنها الحق في المحافظة على التراث الثقافي الأصيل يثير عدة أخطار كامنة: فهو قد يكتب علاقات بناءة بين الثقافات (بأن يرفع من شأن النقاء الثقافي على التهجين الثقافي)، وقد يعمل على الحد من حرية الأفراد داخل الجماعات (بأن يرفع من شأن الصفة المحافظة على المصلحين الداخليين)، كما يمكن استدعاها لإنكار وجود حقوق الإنسان العالمية، وقد تهدد مساحة النقاش المدني والتفاوض الديمقراطي حول الصراعات الثقافية.

تسليماً بالاختلافات العميقية بين التأويلات الليبرالية والمحافظة للتعددية الثقافية، فمن المهم تحديد أي من هذين الاتجاهين يدعم في الواقع، التحولات الحديثة نحو التعددية الثقافية في الغرب. في استطاعة المرء أن يجد أصداء لكل من النظريتين في المناوشات العامة، لكن أيهما يمدنا بإطار عمل سياسات التعددية الثقافية المعاصرة؟

ولقد زعم نقاد التعددية الثقافية أن التفسير المحافظ هو الذي يدعم الاتجاه نحو التعددية الثقافية⁽¹⁶⁾. وأنا أعتقد رغم ذلك، أن هذا الزعم لا يمكن قبوله، بل هو في الواقع يبرهن على أنه زائف، ذلك لأن هؤلاء النقاد من ناحية لم يقدموا أي تفسير يمكن قبوله للطريقة التي يمكن أن تصبح بها التعددية الثقافية المحافظة سياسة رسمية عامة في الديمقراطيات الغربية، لاسيما في الأربعين سنة من عهد التحرر الواسع المدى وإصلاحات حقوق الإنسان⁽¹⁷⁾. كيف يمكن أن يبني «الائتلاف الظاهر» لدعم التعددية الثقافية المحافظة في الديمقراطيات الغربية؟ كيف يمكن أن يظفر بدعم الأحزاب السياسية الرئيسية، أو أغلبية أعضاء الهيئة التشريعية؟ من الصعب أن يجعل لهذا «السيناريyo» معنى سياسياً، والواقع أن معظم النقاد الذين ناقشوا موضوع تبني التعددية

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

الثقافية عالجوا هذا الموضوع على أنه سر غامض، كما لو كانت عفاريت قد تسللت إلى البرلمانات القومية ووضعت مسودة سياسات التعددية الثقافية دون أن يراقبها أحد⁽¹⁸⁾.

ولو أتنا نظرنا إلى المسار الفعلي الذي تم من خلاله تبني التعددية الثقافية، لوجدنا صورة مختلفة. الواقع أن كل المشاركين في تبني إصلاحات التعددية الثقافية في الغرب - من ناشطين سياسيين ومنظمات المجتمع المدني حركت هذه الإصلاحات، إلى القطاع العام الذي يدعمها، إلى المشرعين الذين تبنوا هذه الإصلاحات، إلى الموظفين الذين كتبوا مسودتها وطبقوها، إلى القضاة الذين فسروها - استهلهما المثل العليا لحقوق الإنسان ولبيرالية الحقوق المدنية. وقد رأى هؤلاء الممثلون إصلاحات التعددية الثقافية كجزء من مسار أوسع للتحرر السياسي والاجتماعي، وغرسَت هذه الإصلاحات بشكل قانوني ومؤسساتي داخل إطار عمل للحقوق الليبرالية.

وللتتأكد من ذلك، فإن الموجة المعاصرة لإصلاحات التعددية الثقافية التي نشأت أصلاً من ثورة حقوق الإنسان لا تخبرنا حتى الآن شيئاً عن نتائجها الفعلية، بما في ذلك النتائج غير المقصودة. وبمجرد أن توضع بني السياسة للتعددية الثقافية في مكانها، تبدأ الصفة المحافظة غير الليبرالية، أو أصحاب السلطة داخل المجتمعات المختلفة في محاولة السيطرة عليها، أو على الأقل التأثير في تطبيقها واتجاهها. وهذه ظاهرة عامة فبمجرد أن تصبح السلطات الجديدة أو المصادر الجديدة متاحة، يظهر التناقض لا محالة للسيطرة عليها. فعلى سبيل المثال، بمجرد أن تصبح الصناديق المالية للتعددية الثقافية متاحة، وتتشاءم اللجان الاستشارية، تسعى الصفة المحافظة داخل الجماعات المهاجرة إلى الوصول إليها. وبمجرد أن تتشاءم مؤسسات الحكم الذاتي للسكان الأصليين أو جماعات القوميات الثانية، يسعى المحافظون إلى استخدام هذه القوى الجديدة لحماية سلطتهم التقليدية. وهذا النوع من النزاع السياسي لا مندوحة عنه. الواقع أن عدم حدوثه ينتهي كل قانون معروف في العلوم السياسية، بل من الممكن أن تكون سياسات التعدد الثقافي قد استخدمت دون قصد لقوية أيادي

الصفوة المحافظة ضد قوى الإصلاح الليبرالي داخل المجتمعات المختلفة. إذن فالسؤال المهم الذي نحن في حاجة إلى أن نطرحه هو: إلى أي حد نجحت الصفة المحافظة أو السلطوية في الاستيلاء على هذه السياسات؟ وما طرق الوقاية الموجودة لتأمين حماية للأهداف والمثل العليا التحررية الأصلية من الدمار. وسوف أعود إلى هذا السؤال في الفصل القادم عندما أناقش كيفية تقييم العملية الفعلية لسياسات التعددية الثقافية واحتمالاتها المستقبلية.

لكن ما أركز عليه في هذا الفصل هو أصول سياسات التعددية الثقافية، المبادئ المعيارية والاختلافات السياسية التي دعمت تبنيها. وهنا لابد لي أن أصر على أن الممثلين المشتركين في تبني التعددية الثقافية في الديمقراطيات الغربية يرون أنفسهم تعبيراً وامتداداً لثورة حقوق الإنسان، وليسوا رد فعل ضدها.

ومن الواضح أن ذلك تعميم كاسح، وسيحتاج إلى اختبار حالة بعد حالة بالنسبة إلى جميع أنواع سياسات التعددية الثقافية المتعددة والمتبناة للجماعات المختلفة في مختلف البلدان. لكن كخطوة أولى، دعوني أركز على الحالة الكندية، حيث الارتباط بين التحرر والتعددية الثقافية. واضح بصفة خاصة، لتأمل أساس الدعم السياسي للتعددية الثقافية في كندا. لو أن التعددية الثقافية عكست رد فعل ضد التحررية، فلابد لنا أن نتوقع أن نرى مفكرين سياسيين يتنافسان: المسكر الليبرالي لصالح الإصلاحات الليبرالية في مسائل المساواة الجنسية والإجهاض والطلاق وحقوق الشواغر، لتحرير الأفراد؛ ثم هناك المسكر الثاني المحافظ الذي يقف في صالح التعددية الثقافية المهاجرة، وحقوق السكان الأصليين، والاستقلال الذاتي للكيوبك، حتى يمكن حماية هذه المجتمعات من الإصلاحات التحررية. والواقع أن الموقف في كندا هو العكس تماماً.

لدينا من ناحية، المحافظون على ثقافة الآباء البطيريكية، الذين يعتقدون أن المجتمع يتغير بخطى أسرع مما يتغير، والذين يعتقدون أنه لابد أن يعطي وزن أكبر للسلطات والمارسات التقليدية. وتلك هي الجماعة التي وصفها مايكل آدم بعبارة جمهور «الأب يعرف أفضل» (آدم

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

1997 و2000)، والتي يقدرها بنحو 35% من سكان كندا⁽¹⁹⁾. وكما هو متوقع، فإنهم يعارضون بقوة الإصلاحات الليبرالية حول مساواة النساء وحقوق الشوادز. لكنهم كذلك يعارضون التعددية الثقافية للمهاجرين بذات القوة، وحقوق السكان الأصليين، والتكييف مع «الكيوبك». والواقع أن انتباخ سياسات التوعّي تلك هو بالضبط أحد التغيرات التي يرون أنها أكثر ضرراً.

لم يكن هناك (ولا توجد الآن) أي درجة ذات مغزى للدعم العام لأي من أشكال التعددية الثقافية هذه بين المحافظين الثقافيين.

وبالطبع إن خسارة معركة منع هذه السياسات، لا تعني ببساطة اختفاء المحافظين البطريركيين، فهم يعملون على تجميل قواهم لإيجاد طريقة يستطيعون من خلالها استغلال الفرص التي أتاحتها لهم هذه السياسات. فالبروتستانتيون المحافظون في كندا، على سبيل المثال، الذين قاتلوا في البداية بضراوة لمنع التعددية الثقافية في المدارس العامة لأنها تسلب المسيحية وضعها الممتاز، نجدهم الآن يعيّبون تجميل قواهم، ليروا ما إذا كان في استطاعتهم أن يلجموا إلى التعددية الثقافية لاستعادة بعض من المميزات المفقودة (ديفيز 1999). غير أن هذا اللجوء الاستراتيجي إلى التعددية الثقافية لا بد أن نميزه عن الدعم الخاص لتبني السياسة، التي يعارضها المحافظون البطريركيون بقوة.

ولدينا من ناحية أخرى الجناح الليبرالي بين عامة الناس في كندا، الذي أصبح على نحو متزايد مؤيداً للمساواة، ومعادياً للسلطوية ومؤمناً بالفردية. وكما هو متوقع، فهم يؤيدون بقوة المساواة بين الجنسين، وحقوق الشوادز، ولكنهم يتّبّلون بشكل مماثل سياسات التعددية الثقافية، ويررون في مجتمع الإصلاح تعبيراً عن منطق واحد للبيروقراطية الحقوق المدنية. ولذا فإن كلاً من المعسكرين عمل على افتراض أن التعددية الثقافية هي جزءٌ متكاملٌ وقسمٌ من عملية أكبر للتحرر - برغم أنها تختلف بالطبع في الطريقة التي تُقيّم بها هذه العملية الكبرى - والتغيرات التي تدعم سياسات التعددية الثقافية عبر الزمن تقتفي أثر التغيرات التي تدعم قيم المساواة الليبرالية بشكل عام (داسكو 2005).

ويمكن أن تتأكد الرابطة بين سياسات التحرر والتعددية الثقافية بفحص الطريقة التي كُتبت بها هذه السياسات قانونياً والطريقة التي فرضت بها قضائياً وأحد الأشياء المذهلة بالنسبة إلى هذه السياسات هو كيف أنها ترتبط بطريقة متينة وصريحة بالمعايير الأوسع لحقوق الإنسان والدستورية الليبرالية، مفاهيمياً ومؤسساتها.

لنتأمل ديباجة قانون التعددية الثقافية في كندا للعام 1988. فهي تبدأ بالقول إنه بسبب التزام حكومة كندا بالحريات المدنية، لاسيما حرية الأفراد في «صنع الحياة التي يريد أن يعيشها المرء ويقدر عليها»، وبسبب التزامها بالمساواة، لاسيما المساواة العرقية والمساواة بين الجنسين (الرجل والمرأة)، وبسبب التزامها بحقوق الإنسان العالمية، لاسيما الاتفاقية الدولية ضد التقرفة العنصرية، لهذا فقد تبنت سياسة التعددية الثقافية. ويستطرد النص الأساسي ليكرر معايير حقوق الإنسان كجزء من جوهر سياسة التعددية الثقافية⁽²⁰⁾، ومن الصعب عليك أن تطالب بعبارة أوضحت من أن التعددية الثقافية ينبغي أن تفهم على أنها جزء متكامل من ثورة حقوق الإنسان، كما أنها امتداد لـ «ليبرالية الحقوق المدنية»، وليس عائقاً لها. ليس بها نفحة من المذهب الثقافي المحافظ، ولا من المذهب الأبوي البطريركي، ولا المذهب التفكيري لما بعد الحداثة. فهي خلاصة ليبرالية عصر التغور وحقوق الإنسان العالمية.

والواقع أنه تم توضيح هذه النقطة في البيان البرلاني الأصلي للعام 1971 حول التعددية الثقافية في كندا، الذي أعلن أن «سياسة التعددية الثقافية داخل إطار عمل شائي اللغة هي أساساً الدعم الوعي لحرية الاختيار عند الفرد، فتحن أحراز في أن تكون أنفسنا» (ترودو 1971: 8546).

ولقد كانت هذه الصيغة تستهدف إرشاداً للممثلين السياسيين ذوي العلاقة من ناشطي الأقليات ومن الموظفين إلى القضاة، أن التعددية الثقافية لابد أن تفهم على أنها سياسة تستلزم المعايير الليبرالية. لم يترك ذلك للمصادفة، أو لنية الممثلين السياسيين الحسنة. ولقد وضع قانون التعددية الثقافية في إطار عمل المؤسسات الدستورية الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم فهو يخضع من الناحية القانونية لنفس القيود الدستورية لأي

سياسة فدرالية أخرى. وأي عمل فدرالي يتخذ باسم التعددية الثقافية لا بد أن يحترم الوثيقة الكندية للحقوق والحرفيات، على نحو ما فسرتها وأقرتها الهيئات القضائية مثل لجنة حقوق الإنسان الكندية وكذلك المحكمة العليا.

وعلى ذلك فالطريقة التي عرفت بها التعددية الثقافية بشكل قانوني في كندا، أوضحت أنها لا توجد خارج إطار عمل الدستورية الديموقراطية الليبرالية والفقه القانوني لحقوق الإنسان، أو كاستثناء له، أو كانعراضاً عنه. وإنما هي بالأحرى متضمنة بقوة داخل ذلك الإطار. وهي تعرف على أنها انسياح من معايير حقوق الإنسان وبوصفها تجسيداً لهذه المعايير، وقابلة للفرض من خلال المؤسسات القضائية التي تتمسك توصياتها بتلك المعايير⁽²¹⁾.

وهذا بالطبع مجرد مثال من أحد البلاد، وربما كانت هناك جوانب أخرى من المنظور الكندي لا وجود لها في الديمقراطيات الغربية الأخرى. ومع ذلك فإنها حالة مهمة علينا أن نتذمّرها، حيث إن كندا كانت أول بلد يتبنّى سياسة التعددية الثقافية الرسمية، ولعبت نتيجة لذلك دوراً مهماً في تشكيل المفاهيم العالمية لما تكون عليه التعددية الثقافية. وكما لاحظت «يسامين أبو لبن» فإن كندا يُنظر إليها في جميع أنحاء العالم على أنها البلد الذي توجد فيه التعددية الثقافية (أبو لبن 2002، ص 460) - حيث تمارس التعددية الثقافية ممارسة جيدة، وليس مجرد ممارسة خطابية - وكثيراً ما تدرس الصيغ الكندية على أنها نماذج أولية. فمثلاً الطريقة التي ترتبط بها التعددية الثقافية بحقوق الإنسان في ديباجة قانون التعددية الثقافية الكندية، استُسْعِّت بطريقة جوهرية في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات في العام 1992 - ففيهما معاً إصرار على أن حقوق الأقليات قد تأسست على أساس معايير حقوق الإنسان، وعلى ذلك ينبغي تفسيرها على أنها امتداد إضافي وتحقيق لهذه المعايير.

وعلى أي حال فإن كذا بعيدة عن أن تكون فريدة في الطريقة التي تربط بها بين التعددية الثقافية والليبرالية. فنحن نجد ارتباطاً مماثلاً في أستراليا، وعلى سبيل المثال، وطبقاً لما يقوله «جيمس جوب» الذي

لعب دوراً محورياً في تعريف سياسة أستراليا للتعددية الثقافية فإن التعددية الثقافية في أستراليا «هي أساساً أيديولوجية لليبرالية تعمل داخل مؤسسات ليبرالية مع استحسان عالمي للمواقف الليبرالية. وهي تذهب إلى أن جميع البشر ينبغي أن يعاملوا بالتساوي على أنهم نظراً، وأن الثقافات المختلفة يمكن أن تتعايش معاً لو أنها قبلت القيم الليبرالية» (Jupp 1995: 40).

وكما حدث في كندا، فقد دخلت التعددية الثقافية في أستراليا بواسطة القوى السياسية اليسارية الليبرالية نفسها أو الديمقراطية الاجتماعية التي كانت تدفع لتحقيق التحرر بشكل عام، وذلك مثل تعزيز المساواة بين الجنسين (الرجل والمرأة)، وعدم التمييز العنصري، وحقوق المثليين⁽²²⁾. ومن الممكن أن نجد هذا النموذج الأساسي نفسه في ديموقراطيات غربية أخرى تحركت في اتجاه منظور أكثر ميلاً إلى التعددية الثقافية. والتعددية الثقافية، بصفة عامة، تبنتها الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية أو اليسار الليبرالي والائتلافات التي صادقت على التحرر بشكل عام، وقد كتبت مسودات السياسات الناتجة بطريقة أظهرت بوضوح أن أساسها يضرب بجذوره في معايير حقوق الإنسان.

ومن المؤكد أن الثقة العامة في هذا «التوقع الليبرالي» تتفاوت عبر الزمن وعبر المجتمعات، وكانت هناك أوقات وأماكن تشكك فيها الناس في أن التعددية الثقافية يمكن أن تضرب بجذورها في الدستورية الليبرالية - الديمقراطية ومعايير حقوق الإنسان. وكما سترى فإن هذا الشك يساعد في تفسير بعض من الاعتراضات القوية ضد التعددية الثقافية التي ظهرت حديثاً، وبعض حالات «التراجع عن التعددية الثقافية».

غير أن هذه الحالات تؤكد النقطة الأساسية، وهي أنه حيثما تم تبني التعددية الثقافية وتطبيقها في الغرب، فإنها تكون نموذجاً ليبرالياً للتعددية الثقافية، يدعم باعتباره على اتساق مع المثل العليا لحقوق الإنسان والقيم الديمقراطية الليبرالية ومعززاً لها. وحيثما لا تدرك تلك الرابطة، سواء في علاقتها بالتعددية الثقافية بصفة عامة أو في علاقتها بقضايا جماعة أقلية معينة، فإن الدعم العام للتعددية للثقافية ينخفض.

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

وباختصار، نحن نرى مستويات متراجعة من الإيمان العام بالتعددية الثقافية الليبرالية عبر الغرب. لكن ما لا نراه، هو أي نوع آخر من التعددية الثقافية غير الليبرالية، سواء ضربت بجذورها في محافظة «هيردر» الثقافية أو ما بعد حداثة «نيتشه». فتعددية نيتشه وهيردر موجودة في الجامعات، لاسيما في بعض الأقسام الإنسانية، لكن ذلك ليس هو نوع التعددية الثقافية التي شكلت السياسة العامة في الغرب. إن التعددية الثقافية الموجودة حقاً في الغرب هي التعددية الليبرالية.

عود إلى السياسة

الرواية التي ذكرتها حتى الآن عن نشأة التعددية الثقافية الليبرالية وبوصفها إحدى مراحل تطور حقوق الإنسان هي جزء مهم من القصة، ولكنه ليس كل القصة. فقد بدأت بها لأن هذا الاتجاه لا يمكن تفسيره من دون فهم لهذه الروابط. وعلى سبيل المثال، فإن «براين باري» بدأ نقد المؤثر للتعددية الثقافية بقوله إنه أصيب بالحيرة من تبني سياسات التعددية الثقافية في الغرب (باري 2001). ومن السهل أن نفهم حيرته، ما دام قد بدأ من افتراض أن هذه السياسات تضرب بجذورها في الرفض النسبي للлиبرالية، وسوف يكون حقاً من الصعب أن تفهم سبب تخلي الديمقراطيات الغربية الليبرالية عن قيمها وقواعدها الدستورية لكي تتبني مثل هذه السياسات، أو كيف يمكن لهذه السياسات أن تثبت من العملية السياسية. ولكن، لو كنا على استعداد لتأمل إمكان تعددية ثقافية تضرب بجذورها في حقوق الإنسان، وأننا إذا ما نظرنا إلى الروابط القانونية، والسياسية بين الاثنين، فإن نشأة التعددية الثقافية الليبرالية تصبح مفهوماً أكثر.

ومع ذلك، فمن الواضح أن ذلك ليس كل القصة. لأنها تسب إلى «قوة الأفكار» قدرًا أكبر مما ينبغي. قد تكون التعددية الثقافية بالفعل امتداداً مقبولاً لمنطق حقوق الإنسان، قادمة من التحرر من الاستعمار، عبر إلغاء التمييز العنصري، إلى حقوق الأقلية. لكن المنطق لا يعمل بذاته، والأفكار لا تتحرك طواعية. والمنطق الأخلاقي للتعددية الثقافية يحتاج

إلى صياغة، وحركة، وتفاوض ومساومة داخل مجال أوسع من علاقات السلطة⁽²³⁾. التلميح بأن نشأة التعددية الثقافية تعكس تجلي ثورة حقوق الإنسان يجعل الأمر يبدو كما لو كانت السياسات العامة قد تشكلت في الحلقات الدراسية للفلسفة السياسية التي يحاول فيها المشاركون بهدوء وبلا انفعال أن يتعرفوا على منطق الحجج الأخلاقية. ومن الواضح أن الحياة السياسية ليست من هذا القبيل. فمن المؤكد أن هناك ما يمكن أن نسميه بـ«قوة الأفكار»، فالأفكار يمكن أن تلهم وتتعلم، وتقنع السياسيين. ولكن ذلك نوع واحد من القوة من بين أنواع أخرى، وكثيراً ما يواجه مقاومة عنيفة من عناصر مهمة تكون مصلحتها أو هويتها مهددة إذا ما قبلت أفكاراً جديدة.

وباختصار، فإن حكاية مصير السياسات العرقية في الغرب، أو القصة التي روتها حتى الآن تخلو إلى حد غريب من السياسات الواقعية. والمنطق المعياري خلف قضايا التعددية الثقافية مهم، لكننا بحاجة إلى رواية أكثر ثراء عن الطريقة التي انتشرت بها هذه القضايا، وعن النزاع والمفاوضات في سياسات العالم الواقعي المضطربة في الديمقراطيات الغربية المعاصرة.

وسوف يكون من المستحيل أن نقدم نظرة شاملة عن الطريقة التي تعمل بها هذه العمليات السياسية من خلال الديمقراطيات الغربية. لقد خلقت ثورة حقوق الإنسان فرصة لمفاهيم التعددية الثقافية لكي تتبع في الغرب؛ لكن نجاح جماعات معينة في بلدان معينة في استغلال تلك الفرصة يعتمد على عوامل سياسية معقدة مرتبطة بسياسات قومية (أو حتى محلية) محددة. ولو أردنا «العودة إلى السياسة» بحق فسوف تحتاج إلى الانخراط في درجة عالية من «القومية المنهجية»، وتحتاج إلى النظر في تفاصيل بنى الأحزاب السياسية التقليدية ونظم الانتخابات في دول مختلفة، نوعية الدوافع والتحالفات الانتخابية التي تسمح بها أو تعيقها. كما أنه سيكون علينا أيضاً أن ننظر إلى الطريقة التي يتكون بها المجتمع المدني في البلدان المختلفة (مثل النقابية ضد الليبرالية)، وفي المجال النسبي للخطط السياسية المختلفة (مثل

أصول التعددية الثقافية النيبرالية

الاحتكام إلى القضاء، الحملات الإعلامية، العصيان المدني، جماعات الأبواب الخلفية⁽²⁴⁾، وإذا أردنا تلخيص جميع هذه العوامل فسوف يكون ذلك عملاً معتقداً ومستحيلاً.

لكننا نستطيع مع ذلك أن نسوق بعض الملاحظات العامة عن بعض العوامل السياسية التي دعمت التوجه نحو التعددية الثقافية، إما عن طريق تسهيل التحرير السياسي لجماعات الأقلية، وإما بتقليل المعارضة السياسية لقضاياهم.

الشرط الأول الذي مكن الحراك الفعال للأقليات هو، بالطبع، الديموقراطية نفسها. فالديموقراطية وثيقة الصلة بالموضوع لعدة أسباب. ففي أبسط المستويات، نجد أن تمسك الديموقراطية يحد من قدرة الصفة على سحق الحركات السياسية للجماعات العرقية. وفي كثير من البلاد في أنحاء العالم، تحظر الصفة الحركات السياسية للجماعات العرقية، أو تستأجر العصابات والمليشيات لضرب قادة هذه الجماعات العرقية أو قتلهم أو رشوة الشرطة والقضاة لسجنهم. والخوف من مثل هذا النوع من القمع كثيراً ما يمنع الجماعات غير المسيطرة من الإعلان حتى عن أبسط مطالبهما. فالالتزام بالصمت، هو الخيار الأسلم للأقليات في كثير من الدول.

أما في الديمقراطيات الراسخة، حيث تكون الديموقراطية هي اللعبة الوحيدة المتاحة، فلا خيار سوى السماح للجماعات العرقية بالحرك السياسي، وت تقديم مطالبهما على الملا. ونتيجة لذلك فإن خوف أعضاء الجماعات العرقية من الكلام يزول بالتدرج. وقد يفشلون في النقاش السياسي، لكنهم لا يخشون القتل، أو السجن، أو الفصل من العمل مجرد المحاولة.

إن انعدام الخوف، هذا، مرتبط بالوعي الحقوقي الجديد المشتق من ثورة حقوق الإنسان، وهو الذي يفسر صحب السياسات العرقية في الديمقراطيات الغربية المعاصرة.

وفضلاً عن ذلك، فإن الديموقراطية تتضمن توفير كثير من المدخل لعملية صنع القرار. فإذا ما أحبطت جماعة في مرحلة ما من قبل حكومة غير متعاطفة، ففي استطاعتها أن تتبع قضيابها على مستوى آخر. وحتى

لوفاز حزب سياسي، غير متعاطف، بالسلطة على المستوى المركزي، وأراد أن يقلص حقوق الجماعات غير المسيطرة، ففي استطاعة هذه الجماعات أن تغير محورها إلى المستوى الإقليمي، أو حتى إلى المستوى المحلي. وحتى إذا ما سُدت جميع هذه المستويات، ففي استطاعتهم متابعة قضایاهم من خلال المحاكم، بل حتى من خلال الضغوط الدولية. هذا هو ما تدور حوله الديموقراطية: مداخل كثيرة ومتغيرة للسلطة.

التركيبة السكانية هي عامل آخر ذو علاقة. في الماضي كانت كثير من الحكومات تأمل أو تتوقع أن الجماعات العرقية غير المسيطرة ستختفي ببساطة من خلال الوفاة أو الاحتواء أو التزاوج. ومن الواضح الآن أن ذلك لن يحدث بسبب ارتفاع نسبة المواليد، وأن السكان الأصليين هم أسرع الفئات نموا في كثير من البلاد التي يوجدون فيها. وتزداد النسبة المئوية للمهاجرين من السكان بسرعة في معظم البلاد الغربية، ويتفق معظم المعلمين على أنه ستكون هناك حاجة إلى مهاجرين أكثر في المستقبل ليغوصوا نسبة المواليد المنخفضة وشيخوخة السكان. والجماعات القومية الثانوية في الغرب تتموهي الأخرى بأعداد ثابتة، وإن ظلت نسبتها إلى عدد السكان مستقرة أو قلت هامشياً. ولن يستطيع أحد - بعد ذلك - أن يعلم أو يتوهם أن الأقليات ستختفي. للأرقام أهمية، خصوصاً في النظام الديموقراطي، والأرقام تتغير في اتجاه الجماعات غير المسيطرة.

هذان العاملان: الديموقراطية والتركيبة السكانية، إذا ما أخذنا مع ثورة حقوق الإنسان، فإنها تساعد في تفسير الدفع من أجل سياسات التكيف. فازدياد الوعي الحقوقي، وزيادة مجالات الحراك السياسي الآمن، مع زيادة الأعداد، كلها تساعد في تفسير نمو قوة الحراك السياسي بواسطة الجماعات العرقية في الغرب.

المبادىء والسياسة الجغرافية في ثورة حقوق الإنسان

ربما كان أكثر الأسئلة السياسية غموضاً هو: لماذا كانت الجماعات المسيطرة على استعداد لقبول هذه المطالب؟ بعد كل شيء، لمعظم الدول الغربية جماعة قومية مسيطرة تشكل أغلبية عدديّة واضحة، وفي النظام

الديمقراطي «الأغلبية هي التي تحكم». فلماذا أصبحت جماعات الأغلبية أكثر استعداداً للاستجابة لهذه المطالب، وللتفاوض بشأنها؟ لماذا لا تستخدم سلطة الدولة لكتب هذه المطالب، بالقوة إن لزم الأمر، كما كان يحدث في الماضي؟ سيكون من اللطيف أن نظن أن قوة الحجة الأخلاقية كانت كافية للتغلب على التاريخ الطويل من التطاحن والأحكام المبتسرة الظالمة التي ظلت تخيم على العلاقات العرقية والعنصرية في الغرب. غير أن ذلك ليس محتملاً. ولا بد من أن تكون هناك عوامل استراتيجية أكثر تكمن خلف هذا التغير القوي.

إن التعرف على هذه الدوافع المختلطة لقبول التعددية الثقافية مسألة مهمة، ليس فقط لفهم أفضل للطريقة التي ظهرت بها التعددية الثقافية في الغرب، بل أيضاً لفهم أفضل لأفاق نموها في جميع أنحاء العالم. ولو أتنا زعمنا أن التعددية الثقافية نشأت في الغرب أصلاً، ولمجرد منطقها الأخلاقي القوي، فإن محاولات تدعيمها خارج الغرب ستتمثل بشكل كبير في غطرسة أخلاقية على المجتمعات الأخرى. ولقد كان ذلك، كما أشرت إليه في المقدمة، اتجاه كثير من المعلقين الذين تحسروا على العجز الظاهر للناس في عالم ما بعد الشيوعية، وما بعد الاستعمار، في فهم المنطق الأخلاقي للتسامح والتتنوع، والذين أوصوا بإعادة تعليم العامة معنى الليبرالية وحقوق الإنسان. غير أن الواقع أن المصير المقاوم للتعددية الثقافية الليبرالية في المجتمعات المختلفة له علاقة أقل بكثير بادرارك الناس لمنطق الأخلاقي لحقوق الإنسان، من علاقته بالإطار الأوسع لعلاقات السلطة التي تغرس فيها هذه الحجج المعيارية.

إحدى الطرق للكشف عن هذه الدوافع المختلطة لقبول التعددية الثقافية هي العودة إلى المرحلتين السابقتين لكفاح حقوق الإنسان ضد الهيرواركية العنصرية والعرقية، والتساؤل عن الطريقة التي تحققت بها هاتان المرحلتان. لم يكن التخلص من الاستعمار أو القضاء على التفرقة العنصرية نتيجة للإقناع الأخلاقي فقط، وبالتعرف على العوامل الأخرى الأكثر استراتيجية في هاتين الحالتين، نستطيع أن نفهم السياسات المعاصرة للتعددية الثقافية بشكل أفضل.

لننظر إلى الالتزام الأساسي بالمساواة العنصرية، الذي عبر عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948. سبق أن قلت إن الاشمئizar من عنصرية «هتلر» التي أدت إلى الإبادة الجماعية هو الحافز القبول فكرة المساواة العنصرية. وهذا هو التفسير المعتمد الذي يقدمه المعلقون، وإذا ما وضعناه في عبارة بورستلمان فقدت السيادة العنصرية الواضحة شرعيتها في غرف الغاز في المحرقة الألمانية (بورستلمان 1993، ص 81). ولقد قيل إن هذه الكارثة قد «هزت الضمير العالمي»، وألهمت المجتمع الدولي للاعتراف بخطايا الأيديولوجيات العنصرية، وألزمته بقضية العدالة العنصرية.

ولكن الواقع هو أن قرار إقامة النظام الدولي ما بعد الحرب على أساس العدالة العنصرية كان قد اُتخاذ قبل أن تُعرف «المحرق» Holocaust على نطاق واسع، قبل أن تضع الحرب أوزارها (ولتون 2000، ص 2 و3). وكان من الأسباب المهمة التي كانت وراء اتفاق الحلفاء على هذا المبدأ هو، بالتحديد، أن يساعدهم على ضمان الفوز في الحرب. وعندما وضع البريطانيون والأمريكيون خططهم لنظام ما بعد الحرب في ميثاق أغسطس الأطلنطي في العام 1941، لم تكن هناك إشارة خاصة بالمساواة العنصرية. وشعر «تشرشل» بأنه ينبغي أن يعاد حق تقرير المصير للشعوب الأوروبية التي غزاها واستعمراها النازي، لكنه لم يرد أن يفسر ذلك على أنه مبرر لمنح حق تقرير المصير للشعوب غير الأوروبية التي غزاها واستعمراها البريطانيون. ومن هنا صيغ ميثاق الأطلنطي «تعاد حقوق السيادة والحكم الذاتي لأولئك الذين حُرموا منها عنوة». وبعبارة أخرى فإن الشعوب الأوروبية التي تمتلك دول ذات سيادة، مثل التشيك وبولندا، لا بد من أن يستردوا حقوق السيادة لتقرير المصير، في حين أن الشعوب غير الأوروبية من سكان المستعمرات الذين لم يعترف بهم القانون الدولي كدول ذات سيادة فسيظلون تحت يد الإمبراطورية البريطانية. وحتى لا يسيء أي إنسان فهم المعنى الخفي لهذه الكلمات، فإن تشرشل أخبر مجلس العموم البريطاني: إننا «في اجتماع الأطلنطي، كان في ذهننا أساساً، استعادة السيادة، والحكم الذاتي، والحياة القومية لدول

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

وأمم أوروبا التي تخضع الآن لنير الحكم النازي»، وهي مشكلة منفصلة تماماً عن حقوق سكان المستعمرات الذين «يدينون بالولاء للنظام البريطاني» (مقتبس في بورغۇورت 2005، ص 30).

والواقع أن تشرشل صدمته بالفعل أيديولوجية التفوق الآري للنازية، لكن ما صدمه (وصدم غيره) أكثر هو الطريقة التي عامل بها النازи الشعوب الأوروبية البيضاء الأخرى، كما لو أنهم ليسوا أفضل من الأفارقة والآسيويين. لقد كانت سياسة النازي تجاه العنصر السلافي تسير مباشرة على النمط الألماني السابق تجاه سكان المستعمرات الأفريقية (لندنكيوست 1996؛ إيهمان 1998). والواقع أن هتلر قال إن «روسيا هي أفريقيا بالنسبة إلينا، والروس هم زنوجنا» (اقتبسه لورين 1996، ص 136). وعلى الرغم من أن قلة من القوى الغربية قد اشتكت من الممارسات الألمانية الاستعمارية، من فتوحات، وتوطين، وأعمال السخرة في أفريقيا، والتي أدت أحياناً إلى مجاعة وموت جماعي، فإن الصدمة التي هزتهم هي أن يروا هذه الممارسات نفسها تُنهج داخل أوروبا نفسها.

وعلى حد تعبير القديس كلير دريك «إبادة اليوشمان (شعب بدائي في جنوب أفريقيا) والتسمنيين (شعب بدائي في أستراليا)، شيء، وإبادة الإخوة الأوروبيين، (من عرق آخر) شيء مختلف أتم الاختلاف» (دريك 1951، ص 263، اقتبسه ليتون العام 2000، ص 170، حاشية 3). لقد كان الدافع الأول عند تشرشل، الذي شاركه فيه معظم الحلفاء، هو أن يكرر الرعم التقليدي بـ«أحقية الأوروبيين في مكانة أعلى من الآخرين». لقد أراد أن ينتقد النازي، لا بسبب الهراركية العنصرية التي جاء بها، بل بسبب إساءة فهمها، وتتجاهل القواعد التي ينبغي أن تعامل بها الشعوب الأوروبية المتحضرة ببعضها بعضًا.

ولكن خلال عام من ميثاق الأطلنطي، مال الميزان لمصلحة الفكرة التي تقول إن نظام العالم الجديد ينبغي أن يقوم على مبدأ الحقوق المتساوية لجميع الشعوب في تحرير المصير. فما الذي تغير؟! جزء من الإجابة هو الاستراتيجية العسكرية. لقد صُدم البريطانيون من هزيمة سرافورة أمام اليابان في فبراير من العام 1942، بعد أن رفض السكان

المحليون أن يقاتلوا دفاعا عن بريطانيا. لم ير السكان الصينيون، والملابي، والهنود المحليون، مبررا للموت دفاعا عن الإمبريالية البريطانية. فلماذا يهتمون بما إذا كان من يحكمهم أسيادا إنجلزيين أو يابانيين، لاسيما عندما يعدهم اليابانيون بحكم ذاتي أكبر؟! لقد كانت «خيانة» السكان المحليين - أيضا - عاملًا في سرعة سقوط بورما وماليزيا، ما دمر الروح المعنوية عند الإنجليز وأحبط خططهم الحربية. ولقد أدرك البريطانيون (بضغوط من حلفائهم الأميركيان) أنهم إذا كانوا يأملون في مساعدة سكان المستعمرات في الحرب ضد اليابانيين في آسيا، أو ضد الألمان والإيطاليين في أفريقيا، فإن عليهم أن يعدوا بنظام ما بعد الحرب يواجهون فيه خطايا الإمبراطورية البيضاء، ومن هنا كانت ضغوط الأميركيان على الإنجليز لكي يعودوا بإعادة هونغ كونغ إلى الصين، ومنع الاستقلال للهند (كما ضغطوا على فرنسا أيضا لكي تعد بالتخلي عن فيتنام)، وذلك من أجل ضمان التعاون (أو الحياد على أقل تقدير) من السكان المحليين في الحرب. وكما قال سمر ويلز مستشار السياسة الخارجية للرئيس روزفلت - في مايو 1942: «إذا كانت هذه الحرب هي حقا حرب تحرير للشعوب، فينبغي أن تضمن المساواة في السيادة لجميع الشعوب في أرجاء العالم، كما في عالم الأميركيتين. لا بد من أن يأتي قطار انتصاراتنا بالتحرير لكل الشعوب. ينبغي القضاء على التمييز والتفرقة بين الناس بسبب الجنس أو العقيدة أو اللون. فقد ولى عصر الإمبريالية»⁽²⁵⁾.

وفي أغسطس من العام 1941 كان البريطانيون يعملون متأنلين ومتوقعين استمرار الإمبريالية من دون تغيير بعد الحرب. لكنهم أعادوا تقييم هذا الزعم بعد سقوط سنغافورة، وأذعنوا لمطالب الأميركيان بأن الحرب كانت نضالا ضد التفرقة العنصرية والإمبريالية. وكما قال ولتون: «إن سقوط سنغافورة قوض أركان ما كان يسمى «الإمبريالية البيضاء» (ولتون، 2000، ص 152).

وهنا يوجد درس علينا أن نتعلمه هو أن فكرة المساواة العرقية أو العنصرية فكرة قوية، غير أن الاقتناع الحقيقي بها لم يكن أعظم في مايو من العام 1942 منه في أغسطس من العام 1941، أو في فبراير من العام

1919، عندما اقترح اليابانيون طرح قضية المساواة العنصرية على عصبة الأمم⁽²⁶⁾. إن ما تغير هو السياق السياسي الجغرافي الأوسع الذي غير التكاليف والمخاطر التي ارتبطت بقبول تلك الفكرة بشكل مثير⁽²⁷⁾. وكما سنرى، فإن لذلك مضمونين عن الطريقة التي نفهم بها آفاق تقدم حقوق الأقليات.

ويمكن رواية قصة مماثلة عن الدافع الذي يمكن خلف المرحلة الثانية العظيمة من ثورة حقوق الإنسان - الحملة الأفريقية الأمريكية لإزالة التمييز العنصري. وكثيراً ما يقال إن نجاح حركة الحقوق المدنية قد عكس اعترافاً عاماً متاماً بتعارض التفرقة العنصرية مع المثل العليا للحرية الإنسانية والمساواة التي قام عليها الدستور الأمريكي. فإذا زالت التمييز العنصري - بعبارة أخرى - عكست نجاحاً (متاخراً جداً) لمنطق الأخلاقي للمبادئ الديموقراطية والليبرالية الأمريكية.

لكن هنا، أيضاً، سيكون من الخطأ أن نبالغ في أهمية الإقناع الأخلاقي. فمن المؤكد أن الأمريكيين الأفارقة قد لجأوا إلى ذلك المنطق الأخلاقي منذ عدة عقود، غير أن النجاح المفاجئ لهذه الحجة في خمسينيات القرن الماضي كان مرتبطاً بضرورات السياسة الخارجية، بالإضافة إلى الإقناع الأخلاقي المحلي.

خرجت الولايات المتحدة من الحرب العالمية الثانية لتتدخل في صراع عالمي مع الاتحاد السوفييتي من أجل النفوذ والسلطة. وفي هذا الصراع كانت التفرقة العنصرية داخل الولايات المتحدة عبئاً لا يطاق. فقد نشر السوفييتي في العالم الثالث تقارير إخبارية عن سوء المعاملة التي يتلقاها السود في أمريكا، وتلقت الولايات المتحدة تقارير يومية من سفاراتها في الخارج تدور حول آثار تلك التقارير. ولقد لاحظ أحد السفراء الأمريكيين الحساسية المؤلمة عند الشعوب الآسيوية فيما يتعلق بالتمييز العنصري، والنجاح المذهل الذي حققه الدعاية الشيوعية في خلق مشاعر معادية لأمريكا. وليس في ذلك شيء من المبالغة (السفير شستر باولز - اقتبسه ليتون في كتابه في العام 2000 (ص 162) حاشية 78).

وكان رجالات الدولة الأميركيون فيما بعد الحرب، من أمثال جون فوستر دلس، ودين رسك، لا يملون التكرار المستمر من أن جيم كرو قد أفسد سياستنا الخارجية. ونتائج ذلك في آسيا وأفريقيا ستكون أسوأ علينا من المجر بالنسبة إلى الروس» دلس وليتون، العام 2000، ص 131)، أو أن أكبر عبء نحمله فوق ظهورنا في علاقتنا الخارجية هو مشكلة التفرقة العنصرية (رسك في كتاب لورن 1996، ص 244).

مضمون السياسة الخارجية للتفرقة العنصرية المحلية كثيرا ما يتضمن عناصر مأساوية ومضحكة في آن معا. فكلما سافر المبعوثون الآسيويون والأفارقة في الأمم المتحدة في نيويورك إلى واشنطن للحديث مع المسؤولين في الحكومة الأمريكية فإنهم يعبرون أرض جيم كرو، حيث يضطرون إلى استخدام مطاعم وحمامات مفصولة عنصريا، وهي تجربة اعتبروها مهينة، على أقل تقدير.

ولقد وضعـتـ الحكومةـ الأمريكيةـ برـنامجـاـ مـهماـ لـلـزـالـةـ لـاستـضـافـةـ قـادـةـ الـمـسـتـقـبـلـ منـ الـعـالـمـ الثـالـثـ لـلـدـرـاسـةـ فيـ الـلـوـلـيـاتـ الـمـتـحـدـةـ، عـلـىـ أـمـلـ أـنـ يـشـجـعـ ذـلـكـ عـلـىـ ظـهـورـ وـجـهـ نـظـرـ إـيجـابـيـةـ عـنـ أـمـريـكاـ، غـيرـ أـنـ التـجـربـةـ الـمـباـشـرـةـ لـلـفـصـلـ الـعـنـصـرـيـ غالـبـاـ مـاـ كـانـ لـهـ تـأـثـيرـ مـعـاـكـسـ. ولـقـدـ كـانـتـ الـحـكـومـةـ الـأـمـيـرـكـيـةـ تـأـمـلـ فـيـ أـنـ كـثـيـراـ مـنـ مـنـظـمـاتـ الـأـمـمـ الـمـتـحـدـةـ سـتـتـعـذـ منـ الـلـوـلـيـاتـ الـمـتـحـدـةـ مـقـرـاـ لـهـاـ، كـمـ عـرـضـتـ اـسـتـضـافـةـ مـنـظـمةـ الـأـغـذـيةـ وـالـزـرـاعـةـ (F.A.O)ـ فـيـ بـالـتـيمـورـ، لـكـنـ كـانـ مـنـ الصـعـبـ أـنـ تـوـافـقـ الـأـمـمـ الـمـتـحـدـةـ عـلـىـ أـنـ تـفـتـحـ مـكـاتـبـهاـ فـيـ مـيـرـيلـانـدـ الـعـنـصـرـيـةـ (وـاـنـتـهـيـ الـأـمـرـ إـلـىـ أـنـ يـكـونـ مـقـرـهاـ فـيـ رـوـمـاـ). وـفـيـ جـمـيعـ هـذـهـ الـحـالـاتـ، لـمـ يـكـنـ الشـمـنـ تـشـوـيهـ سـمـعـةـ الـلـوـلـيـاتـ الـمـتـحـدـةـ الـدـولـيـةـ فـقـطـ، بلـ أـيـضاـ تـعـزـيزـ الـادـعـاءـ السـوـفـيـيـتيـ بـأنـ الـبـلـدـ الـوـحـيدـ الـذـيـ يـؤـمـنـ حـقـاـ بـالـمـساـواـةـ، وـالـصـدـيقـ الـوـحـيدـ حـقـاـ لـلـشـعـوبـ غـيرـ الـأـوـرـوـبـيـةـ فـيـ الـعـالـمـ.

وعندما واجه الرئيس ترومان هذه النتائج السلبية للتفرقة العنصرية على المصالح الجغرافية والسياسية الأمريكية، قرر أن يقوم بعمل ما. وكما يقول لورين «بدأ الضغط الخارجي للحرب الباردة يؤدي الآن دوراً مهماً في خلق بداية جديدة في موضوع المساواة العنصرية داخل الولايات

المتحدة» (لورين 1996، ص 201). وبعد العام 1946 أمر ترومان وزارة العدل ووزارة الخارجية بإصدار مذكرات ودية لدعم القضايا القانونية التي قدمتها المنظمات الأفريقية الأمريكية، ناصحاً المحاكم بألا تكون التفرقة العنصرية عائقاً أمام السياسة الخارجية وعيها في صراع الحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي. وعلى سبيل المثال، في قضية «براون» ضد مجلس التعليم الشهير نصت المذكرة التي قدمتها الحكومة الفدرالية على أنه «في سياق صراع العالم الحالي بين الحرية والطغيان لا بد من الاهتمام بمشكلة التمييز العنصري في الولايات المتحدة» (اقتبس له ليتون، العام 2000، ص 27).

ومن الصعب أن نعرف الوزن الذي ينبغي أن نعطيه للعوامل الجغرافية السياسية في تفسير نجاح الحقوق المدنية الأفريقية الأمريكية، إذا ما قورنت بالتغييرات المحلية في الرأي السياسي حول أخلاقية التمييز العنصري، لكن من الجدير باللاحظة أن الدفعة الأولى من إلغاء التفرقة داخل الحكومة الفدرالية قد جاءت من السلطة التنفيذية، ووزارة الخارجية بصفة خاصة، بدلاً من السلطات القضائية والتشريعية، والواقع أن التزام ترومان بمواجهة التمييز العنصري لم يتحقق مع توجهات الرأي العام، ولا المعايير القضائية، ما اضطرره إلى التعامل على الجهازين الآخرين، ففرض إلغاء الفصل العنصري في المؤسسات الفدرالية بأمر تنفيذي، بدلاً من أن يتم من خلال مراجعة قضائية أو تشريعية. ومن دون هذا الدفع الإداري المستهم من السياسة الخارجية، لم يكن من الواضح ما إذا ومتى كان سيتم قبل المفترض الأخلاقي لإلغاء الفصل العنصري، سواء من الأغلبية البيضاء بين العامة بشكل عام أو المحاكم⁽²⁸⁾.

هذه الروايات عن البواعث المختلطة الكامنة خلف المرحلتين الأوليين من النضال من أجل حقوق الإنسان ضد الهيكلية العنصرية والعرقية تحمل درساً مهماً، وهو أن الموقف تجاه العرق والإثنية تتأثر بشكل قوي بالتهديدات الجغرافية السياسية الأكبر. وأن ما يحدد ألوان السياسة التي يتم تبنيها، على الأقل في جانب من جوانبها، هو إدراك ما سيساعد أو يعوق الصراع مع الأعداء الخارجيين. ولولا التهديدات الخارجية التي

وجهتها دول «المحور» في الحرب العالمية الثانية، أو السوفيت خلال الحرب الباردة، فإن الحركة نحو التحرر من الاستعمار أو إلغاء التفرقة العنصرية، كانت ستسير ببطء أكبر، أو ربما توقف عن السير تماماً. ولقد ساعدت الدفعة الإضافية التي جاءت من المخاوف حول الأمن السياسي الجغرافي على التقبل الشعبي للمنطق الأخلاقي لهذه الإصلاحات⁽²⁹⁾. وفي اعتقادي أن ذلك يقدم لنا تفسيراً مهماً للسبب الذي جعل الديمقراطيات الغربية تبني منظوراً جديداً بالنسبة إلى الأقليات في الأربعين سنة الماضية. فلأول مرة في القرن العشرين؛ وربما للمرة الأولى منذ عدة قرون، لا تكون الأقليات في الغرب أدوات في صراع سياسي جغرافي أكبر، ولذلك دور حاسم في تفسير لماذا كانت الدول والجماعات المسيطرة أكثر استعداداً لقبول (كرهاً وعلى مضض) نماذج جديدة من التكيف مع التعددية الثقافية. وهذه نقطة مهمة ستظهر مرة أخرى في فصول قادمة، لذلك دعونا نفسرها مع شيء من التعمق.

الأمن السياسي الجغرافي واللامان في العلاقات العرقية

عندما تشعر الدول باللامان بالمعنى السياسي - الجغرافي، والخوف من الجيران الأعداء، تتشكل معاملتها للأقليات بشكل قوي عن طريق هذا الشعور بالأمان. وبصفة خاصة فإن الدول لن تمنع أبداً الحقوق والسلطة للأقليات طواعية لو أنها اعتقدت أن ذلك سيزيد من احتمال أن تصبح الأقليات متوافطة - أو أن تصبح طابوراً خامساً - من أجل الأعداء المجاورين.

وفي الماضي، غالباً ما شكل ذلك قضية في الغرب. فمثلاً كانت إيطاليا قبل الحرب العالمية الثانية تخشى أن تكون الأقلية التي تتعدد الألمانية في تирول Tyrol أكثر ولاءً للنمسا أو المانيا من إيطاليا، وفي هذه الحالة ستساعد النمسا أو المانيا في أي محاولة تقوم بها أي منها لغزو أو ضم جنوب تيرول. كما كانت هناك مخاوف مماثلة تم التعبير عنها حول الأقليات الألمانية في بلجيكا، والدنمارك، والبلطيق. فقد خشيـت هذه البلاد من أن تغزوـها المانيا باسم تحرير «العرق الألماني»،

وأن تتعاون الأقليات الألمانية أو تتواطأ مع هذا الغزو. ولقد أدت هذه المخاوف دورا حاسما في الاستجابات الدولية لـ «مشكلة الأقليات»، بعد الحربين العالميتين.

أما اليوم، فلا يمثل ذلك قضية مهمة تحديدا، بالنسبة إلى الأنظمة الديموقراطية القائمة في الغرب بخصوص الأقليات القومية والسكان الأصليين (وضع بعض الجماعات المهاجرة أكثر تعقيدا، كما سأناقش فيما بعد). من الصعب أن نفك في نظام ديموقراطي غربي واحد تخشى فيه الدولة من أن الأقلية القومية أو جماعة السكان الأصليين ستتعاون أو تتواطأ مع عدو مجاور أو معتد محتمل⁽³⁰⁾. وجزء من سبب ذلك أن الدول الغربية ليس لها جيران أعداء يحتمل أن يقوموا بغزوها. ومن ثم فقد نجح «حلف الناتو» (NATO) نجاحا باهرا في إزالة إمكان أن تقوم دولة غربية بغزو جيرانها، ونتيجة لذلك فإن السؤال عما إذا كانت الأقليات القومية والسكان الأصليون مواليين في حالة قيام الدولة المجاورة بالغزو - قد استبعد من جدول المباحثات.

صحيح أن الأنظمة الديموقراطية الغربية لها أعداء محتملون على مسافة بعيدة، مثل الشيوعية السوفيتية في الماضي، والجهاد الإسلامي اليوم، وربما الصين في المستقبل. ولكن بالنسبة إلى هذه التهديدات بعيدة المدى، ليس هناك شك في أن الأقليات القومية أو السكان الأصليين يكونون في جانب الدولة. فلو اكتسب الكيوبك نفوذا، أو حتى نالوا استقلالهم، فلا أحد في كندا سيقلق من أنهم سيتواطأون مع تنظيم القاعدة أو الصين لإسقاط الدولة الكندية⁽³¹⁾. وربما ود القوميون «الكيوبك» الانفصالي عن كندا، غير أن الكيوبك المستقلة ستكون حلقة لكندا، وليس عدوة، وستتعاون مع كندا في الناتو (Nato) وفي الترتيبات الأمنية والدفاعية الغربية الأخرى. وبالمثل، فإن أسكوتلند المستقلة ستكون حلقة، لا عدوا، لإنجلترا؛ وكذلك ستكون كتالونيا المستقلة حلقة لإسبانيا... وهكذا.

وربما كان ذلك واضحا، كما سنرى في الفصلين السادس والسابع، ففي معظم أرجاء العالم لازالت جماعات الأقلية ينظر إليها كطابور خامس، من المحتمل أن تعمل لمصلحة عدو مجاور. ويصبح ذلك مثار قلق بوجه خاص

عندما ترتبط الأقلية بالدولة المجاورة عن طريق العرق أو الدين، أو عندما توجد الأقلية على جانبي الحدود الدولية، فتدعي الدولة المجاورة الحق في التدخل لحماية أقليتها.

ومن المحتمل، في ظل هذه الظروف، أن نشاهد ما يطلق عليه علماء السياسة اسم «تأمين» العلاقات العرقية⁽³²⁾. وترى العلاقات بين الدول والأقليات لا كمسألة سياسية ديموقراطية عادلة يمكن التفاوض والنقاش بشأنها، بل على أنها مسألة أمن قومي لا بد للدولة فيها من أن تحد من المسار الديموقراطي العادي لكي تحمي وجودها. وفي ظل ظروف التأمين، ربما تصبح تظميمات الأقلية محدودة قانوناً (على سبيل المثال يحظر تكوين أحزاب سياسية للأقليات)، وقد يخضع قادة الأقليات إلى رقابة البوليس السري، وربما تكون المطالبة بأنواع معينة من المطالب غير مشروعة (مثل القوانين التي تمنع الترويج للانفصال)... وهكذا. وحتى إذا كان من الممكن الإعلان عن مطالب الأقلية، فستُرفض بسهولة من المجتمع الكبير والدولة. فكيف يمكن أن تكون للجماعات التي ليس لها ولاء مطالب مشروعة ضد الدولة؟! وعلى ذلك فإن تأمين العلاقات العرقية سيفت في كل من مساحة الديموقراطية التي تسمح بالإفصاح عن الأقلية، ومن احتمال قبول هذه المطالب.

ومع ذلك، فإننا نجد أن السياسة العرقية في معظم البلاد الغربية غير مؤمنة تماماً. والسياسة العرقية هي مجرد سياسة يومية طبيعية. والعلاقات بين الدولة وجماعات الأقليات قد أخذت من صندوق التأمين لتوضع في صندوق السياسة الديموقراطية.

وهذا «اللاتأمين» للعلاقات العرقية، متعدداً مع الضمانات التي تقدمها الحماية القوية لحقوق الإنسان، يساعد في تفسير السبب في أن الجماعات المسيطرة في الغرب قبلت مطالب إصلاحات التعددية الثقافية. وكل هذين العاملين قلل بطريقة هائلة من مخاطر تبني الجماعات المسيطرة للتعددية الثقافية الليبرالية. فال الأول يضمن أن التعددية الثقافية لا تمثل تهديداً للأمن الجغرافي السياسي لمجموع الشعب؛ ويضمن الثاني أن التعددية

الثقافية لا تهدد الأمن الإنساني للفرد، وفي ظل هذه الظروف فإن التعددية الثقافية تكون قليلة المخاطر، واحتمال أن تذعن لها الجماعات المسيطرة يكون أكبر.

لقد استُخدمت كلمة تذعن *Acquiesce*، لأن من المهم أن نبالغ أو نسيء تفسير مستوى دعم التعددية الثقافية بين أعضاء الجماعات المسيطرة في معظم المجتمعات الغربية. والعاملان اللذان ذكرتهما حالاً - عدم تأمين العلاقات العرقية، وضمانات الحماية القوية لحقوق الإنسان - يقللان من المخاطر المرتبطة بالتعددية الثقافية، لكنهما لا يقدمان أي حجة إيجابية لصالحتها. من الممكن بالطبع أن يكون بعض أعضاء الجماعة المسيطرة قد أقنعوا عن طريق حجج قادة الأقلية بأن التعددية الثقافية لا تتسق مع معايير حقوق الإنسان فقط، بل هي من متطلباتها أيضاً. ومع ذلك، فإن علينا أن نبالغ في مدى تقبل هذه الحجج الأخلاقية بين الجمهور العريض. وهناك دليل ضئيل نسبياً على أن أعضاء الجماعة المسيطرة قد أصبحوا مؤمنين حقاً بالتعددية الثقافية بهذا المعنى⁽³³⁾.

ومع ذلك، فإن ما يبدو أنه حدث هو أن عدداً لا يأس به من المواطنين أصبحوا مقتعمين بأن التعددية الثقافية متسقة مع قيم ديموقراطية بلدتهم الليبرالية الأساسية (ومع منه السياسي الجغرافي)، ومن ثم فهو خيار سياسي جائز. قد لا يقتعمون بأن التعددية الثقافية سياسة فاضلة أو مفيدة بصفة خاصة، دع عنك أنها سياسة ملزمة أخلاقياً، لكنها مادامت تحترم حقوق الإنسان وأمن الدولة، فهي خيار مقبول، ولا يستدعي المعارضة.

وبهذا المعنى فإن موقف معظم المواطنين تجاه التعددية الثقافية هو موقف إذعان سلبي، أكثر منه موقف دعم إيجابي قوي. وهذا ما ذهب إليه كثير من استطلاعات الرأي⁽³⁴⁾. غير أن الإذعان السلبي يمكن أن يكون كافياً. كثيراً ما يقال عن الديموقراطية إنها نظام لحكم الأغلبية، لكن عندما تكون جماعات الأغلبية سلبية، والأقليات منظمة تتظيمها جيداً ومتحركاً، فإن آراء الأقلية يمكن أن تكون فعالة سياسياً⁽³⁵⁾.

وحقيقة أن التعددية الثقافية الليبرالية تلقى إذعانًا سلبياً وليس دعماً إيجابياً من معظم أعضاء الجماعات المسيطرة تعني أنها معرضة للنقد والترراجع؛ لاسيما إذا كان النقاد قادرين على إثارة المخاوف من

احتمال تهديدها لحقوق الإنسان أو أمن الدولة⁽³⁶⁾. وذلك على وجه الدقة، كما سنرى، هو ما حدث في بعض الحالات المعروفة للتراجع عن «التجددية الثقافية».

التراجع عن التجددية الثقافية

لقد درست حتى الآن في هذا الفصل خمسة أسس رئيسية من التيارات الغربية نحو التكيف مع التموقع: زيادة الوعي بالحقوق، والتغيرات الديموغرافية، والمداخل المتعددة للحركة السياسية الآمن ساعدت في تفسير السبب في أن الجماعات غير المسيطرة قد أصبحت أكثر حزماً في مطالبات التجددية الثقافية، وأن عدم تأمين العلاقات العرقية، والإجماع على حقوق الإنسان ساعد على تقليل مخاطر قبول الجماعات المسيطرة لهذه القضايا. وعندما تتحقق هذه الظروف الخمسة، فمن المحتمل أن ينشأ الميل تجاه توافق أكبر للتجددية الثقافية العرقية بغض النظر عن وجود أو غياب، شخصيات أو أحزاب سياسية معينة أو نظم انتخابية معينة⁽³⁷⁾.

وهذا التحليل لا يساعدنا فقط في تحليل نهوض التجددية الثقافية في الغرب، لكنه يساعدنا كذلك، في اعتقادى، في تفسير التراجع عن التجددية الثقافية في بعض البلاد الغربية. عندما يغيب ظرف أو أكثر من هذه الظروف الخمسة، أو يكون موضع تساؤل، فإن المساندة الشعبية لأسكال معينة من التجددية الثقافية يمكن أن تتضاءل. والواقع أننا نستطيع أن نرى بوضوح حالات كهذه، على الرغم من أن مدى ما يمكن أن يسمى «التراجع عن التجددية الثقافية» في الغرب، كثيراً ما يكون فيه مبالغة أو سوء تفسير.

وذهب بعض المعلقين إلى أننا نشهد تراجعاً عاماً عن التجددية الثقافية في الغرب، وعودة إلى أفكار تقليدية أكثر عن التجانس، والمواطنة في الجمهورية الواحدية، حيث يُستبعد تنوع الثقافة العرقية من المجال العام ويتحول إلى المجال الخاص (انظر جوبك 2004، وبرويكير 2001، وإنترنغر 2003). ولقد أدى ذلك ببعض النقاد إلى أن يعبروا عنأملهم في أن يثبت ذلك أن التجددية الثقافية كانت نزوة طارئة أو بدعة مؤقتة (باري، 2001).

أما في الواقع، فإن الحركة الارتجاعية المفاجئة ضد التعددية الثقافية كانت محلية تماماً، ولا علاقة لها إلا بمتطلبات أقلويات معينة في بلاد معينة. فهي على سبيل المثال لم تؤثر في سياسات الدولة تجاه الأقليات القومية، والتيار الذي وصفته في الفصل الثالث نحو اعتراف أكبر بالجماعات القومية الثانوية، غالباً ما كان في شكل الحكم الذاتي الإقليمي. ووضع اللغة الرسمية ظل كما هو من دون أدنى تغيير. ولم يكن هناك تراجع ضد حقوق الأقليات القومية داخل الديمقراطيات الغربية. وليس ثمة حالة في الغرب لبلد تراجع عن أي من المساعدات التي منحها للجماعات القومية الثانوية. بل على العكس، كما سنرى في الفصل السادس، هذا التيار أعاد تأكيده عن طريق تطوير المعايير الدولية، مثل الاتفاقية الإطارية لحماية الأقليات القومية التي تبناها المجلس الأوروبي. أو انظر إلى حالة السكان الأصليين. فالاتجاه نحو اعتراف أكبر بحقوق السكان الأصليين، التي غالباً ما تكون في شكل قضايا الأرض، والاعتراف بالقانون المعتمد، وحق الحكم الذاتي، ظلت كذلك في مكانها تماماً في الغرب، من دون أي تراجع أو ارتداد ملحوظ، ولقد أعاد تأكيد ذلك أيضاً عن طريق تطوير المعايير الدولية، وذلك مثل مسودة الأمم المتحدة لإعلان حقوق السكان الأصليين، أو المعايير المقارنة للسكان الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية، ومنظمة العمل الدولي أو البنك الدولي، التي ستناقشها في الفصل السابع.

ومن ثم فليس هناك تراجع عن التعددية الثقافية عبر الحدود. وبالنسبة إلى كل من الجماعات القومية الثانوية والسكان الأصليين: فإن التيار نحو الاعتراف العام بتعدد الثقافة العرقية والتكيف معها يظل كما هو من دون تغيير، والواقع أنه الآن أكثر قوة، وليس مغروساً فقط في المفاوضات والتكتيكات المحلية، بل إن المعايير المحلية تصدق عليه وتحميها.

ومن ثم فإن التراجع عن التعددية الثقافية، يضيق إلى حد كبير إلى مجال واحد من التنويع الثقافي العرقي - أعني مجال الهجرة. وكما سنرى في الجزء الثالث، على خلاف حالي الأقليات القومية والسكان الأصليين، ليست هناك محاولات جادة لتقنين الحقوق الثقافية للمهاجرين على

المستوى الدولي. ومن ثم فالسؤال الأساسي هنا هو: لماذا تعرضت الثقافة التعددية للمهاجرين بصفة خاصة لمثل هذا الهجوم؟ في استطاعتنا أن نبدأ باستبعاد تفسير واحد شائع. وكما سبق أن ذكرت، فقد ذهب معلقون مختلفون إلى أن التراجع عن التعددية الثقافية المهاجرة يعكس عودة إلى الإيمان الليبرالي التقليدي، وهو أن العرقية تتهم إلى المجال الخاص، وأن المجال العام ينبغي أن يكون محايداً، وأن المواطنة ينبغي ألا تكون مميزة. وأن التراجع عن التعددية الثقافية المهاجرة يعكس رفض فكرة التصور الليبرالي الديمقراطي للتعددية الثقافية بأسرها.

لكن ذلك لا يمكن أن يكون هو التفسير المطلوب. فلو أن الديمقراطيات الغربية رفضت فكرة التعددية الثقافية الليبرالية ذاتها، فلا بد لها من أن ترفض قضايا الجماعات القومية الثانوية والسكان الأصليين والمهاجرين كذلك. وبعد كل شيء، فإن قضايا الجماعات القومية والسكان الأصليين تتضمن - على نحو نموذجي - إدخالاً مثيراً للتسوّع الثقافي العربي في المجال العام، ودرجة أكبر للمواطنة المتميزة مما تطلبه الجماعات المهاجرة، في حين أن المهاجرين يسعون بطريقه نموذجية إلى توسيعات أو استثناءات متواضعة في إدارة المؤسسات الرئيسية، تسعى الأقلية القومية التاريخية والسكان الأصليون إلى الوصول إلى مستوى أوسع من الاعتراف والتكييف، بما في ذلك موضوعات مثل قضايا الأرض، وسلطات الحكم الذاتي، وحقوق اللغة، ونظم التعليم المنفصلة. بل حتى النظم القانونية المنفصلة. وتحتوي هذه القضايا على تحديات أكثر جدية لأفكار المواطنة غير المميزة، وخصوصية العرقية مما تتضمنه من تكيف مع الجماعات المهاجرة. ومع ذلك فالديمقراطيات الغربية لم تتراجع على الإطلاق عن التزامها بالتكييف مع الأقلية التاريخية.

والواقع أن الديمقراطيات الغربية تتوافق على نحو متزايد مع دعاوى المواطنة المختلفة والاعتراف العام بالفرق أو الاختلاف، عندما تقوم الأقلية التاريخية بتقديم هذه الدعاوى. فعلى سبيل المثال في حين أن هولندا تراجع عن التعددية الثقافية بالنسبة إلى المهاجرين، تدعم الحقوق لأقليتها التاريخية الفريزية Frisian، وتتراجع ألمانيا عن التعددية

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

الثقافية للمهاجرين؛ لكنها تحفل بالذكرى الخمسين لأقلياتها الدنماركية، وتراجعت بريطانيا عن التعددية الثقافية للمهاجرين، بينما منحت القوميات التاريخية في أسكوتلند وويلز حق الحكم الذاتي، وتراجعت أستراليا عن التعددية الثقافية، لكنها تدعم نظام المؤسسات وحقوق السكان الأصليين، وتراجعت فرنسا عن التعددية الثقافية للمهاجرين، لكنها تدعم الاعتراف بلغات الأقليات التاريخية... وهكذا. ولا يكون لأي من ذلك معنى لو أنها فسرنا التراجع عن التعددية الثقافة للمهاجرين بأنه عودة إلى الأفكار الليبرالية التقليدية للمواطنة غير المتمايزة وال المجالات العامة المحاباة.

ومن ثم فليس أفكار التعددية الثقافية الليبرالية بذاتها هي التي وقعت في مرمى الهجوم⁽³⁸⁾. فالتراجع الفجائي كان بالأحرى مقتضرا على مجال الهجرة. بل إنه حتى داخل نطاق الهجرة، لم يكن التراجع عن التعددية الثقافية متماثلا في البلاد، فهو أشد وضوحا في أوروبا الغربية منه في أمريكا الشمالية، على سبيل المثال.

ولكي نفهم ذلك فإننا نستطيع أن نعود إلى قائمة المصادر والشروط المسقبة.

العاملان الرئيسيان اللذان يقللان من معارضه الأغلبية للتعددية الثقافية وضعوا موضع الشك في سياق هجرة المسلمين إلى أوروبا الغربية. فقد تساءل كثير من الناس عما إذا كان التوقع الليبرالي ينطبق على المسلمين بالطريقة نفسها التي انطبق بها على الموجات السابقة من المهاجرين؟ وتمتد هذه المخاوف إلى الوراء منذ قضية سلمان رشدي، وقد أعيد تأكيدها في قضية الرسوم الكارتونية الدنماركية، وكذلك عن طريق التقارير المستمرة حول الزواج بالإكراه، والقتل بدافع الشرف، وختان الإناث⁽³⁹⁾. والزعم المتفائل بأن معايير الحقوق الإنسانية ستقوى بالضرورة وتنتصر داخل المجتمعات الإسلامية في الغرب وضع موضع الشك.

وكذلك فإن هجمات الحادي عشر من سبتمبر، والتغيرات التالية في مدريد ولندن، قد أدت - أيضا - إلى إعادة تأمين «العلاقات بين المسلمين والدولة، حيث نشأت المخاوف من أن المسلمين المستقرين محليا قد يتعاونون مع أعداء الغرب الخارجيين، ويقومون بدور الطابور الخامس.

ونتيجة لذلك فإن كثيرا من المسائل التي كانت في صندوق «السياسة الديموقراطية المألوفة» أعيدت إلى ما يسمى صندوق «أمن الدولة». وعلى سبيل المثال كانت المناقشات حول مدارس المسلمين تدور وفقاً لمعايير المزايا النسبية للنماذج المختلفة والمحاطلة للمدارس الخاصة وال العامة، وهي معايير مألوفة من المناقشات السابقة حول مدارس المسيحيين واليهود. غير أن هذه المناقشات تأثرت بشكل متزايد بمخاوف من أن المدارس الإسلامية، أو المؤسسات الأخرى التي تقام لخدمة المجتمع الإسلامي، ربما يسيطر عليها المتطرفون، وتستخدم كأرض لتفريح أنصار الجهاد الملزمين بمحاجمة الغرب⁽⁴⁰⁾.

ونظراً إلى أن القبول الشعبي للتعددية الثقافية في الغرب قد اعتمد على إدراك يتسع مع كل من الأمن السياسي الجغرافي للدولة والأمن الشخصي للمواطنين الأفراد، فإن دعم منظور التعددية الثقافية الليبرالية لاحتواء المهاجرين المسلمين يواجهه معركة صعبة في أوروبا الغربية. الواقع أننا شاهدنا تراجعاً جزئياً ضد التعددية الثقافية الليبرالية، لاسيما في البلاد التي يشكل فيها المسلمون أقلية واضحة من السكان المهاجرين، ويمثلون وبالتالي محور المناقشات حول التعددية الثقافية (كلوسن 2005)⁽⁴¹⁾. وفي معظم أوروبا الغربية نجد أن أغلب المهاجرين غير الأوروبيين من المسلمين - ما يقرب من 80 في المائة من المهاجرين في بلاد مثل: فرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، وألمانيا، وهولندا.. الخ، بالمقارنة بـ 10 في المائة أو أقل في كندا والولايات المتحدة - ولهذا فإنه كثيراً ما تساوي الأحاديث العامة في أوروبا فكرة «مهاجر» بفئة «مسلم». وحتى في بريطانيا، حيث يكون المهاجرون أكثر احتلاطاً وتتنوعاً بالنسبة إلى الدين، فإن الموضوعات الإسلامية أصبحت تسيطر على المناقشات. جاء عنوان مقال حديث في جريدة «المشاهد Spectator» «كيف قتل الإسلام التعددية الثقافية» (ليدل 2004). نجد أن المقال وعنوانه بالقطع متحيزان⁽⁴²⁾، لكن يبدو أنه صحيح أن نقول إن المساندة الشعبية للتعددية الثقافية قد تراجعت عندما أصبح المسلمون هم المستفيدون الأساسيين من هذه السياسة.

لم يكن الخوف المرضي من الإسلام، بالطبع، هو المصدر الوحيد لتراجع الحديث عن التعددية الثقافية للمهاجرين في أوروبا. والواقع أن بعض المحللين قد ذهبوا إلى أن المخاوف من المسلمين هي ببساطة التبرير الأكثر حداثة للقلق العميق الدائم من «الآخر»، والحنين إلى وقت اشتراك فيه الجميع بروابط قوية من التاريخ والهوية المشتركة. يكره الناس التعددية العرقية والعنصرية، لكنهم لا يريدون أن يظهروا على أنهم عنصريون أو يعانون كراهية الأجانب، ولهذا فإنهم يبيحون حولهم عن بعض المبررات التي تكون أكثر قبولاً لمعارضة التعددية الثقافية للمهاجرين، كالمخاوف من الممارسات غير الليبرالية أو التهديدات الأمنية (أو الجريمة، أو الأعباء الاقتصادية، أو سوء استخدام إجراءات حق اللجوء.. إلخ). وإذا لزم الأمر فإن الناس يتذكرون أو يبالغون في هذه المخاطر، حتى عندما لا توجد أدلة عليها، وذلك من أجل إخفاء الطبيعة الحقيقية لمعارضتهم للمهاجرين. وهذه المخاوف هي مجرد مظاهر سطحية، أو تبريرات لصور أعمق من العنصرية والتعصب الشعبي، والخوف المرضي من الأجانب المستقل تماماً عن الواقع العارض حول تأثير الليبرالية أو الأمان الجغرافي السياسي بجماعات مهاجرة معينة. فإذا لم يستطع العنصريون وأصحاب المخاوف المرضية من الأجانب أن يستغلوا هذه المخاوف المعينة، فإنهم سيجدون ببساطة بعض المبررات الأخرى لمعارضة الهجرة والتعددية الثقافية.

ولا شك في أن ذلك جزء من القصة، ومن المؤكد أن التعددية الثقافية لن تكتسب قبولاً عاماً من الشعب بأسره إلا إذا قل أو ضعف قلق الناس الدائم من التنوع والتعدد، إذا عُولجت العنصرية والخوف المرضي الذي يغذي هذا القلق. ومع ذلك، فإن المخاوف المنتشرة من الوافدين الجدد، وعلى الرغم من أنها قوية، فإنها لا تفسر التغيرات في دعم المهاجرين ومساندة التعددية الثقافية بين الدول أو عبر الزمان داخل البلدان المختلفة. ذلك لأن هذه المخاوف لا تستطيع أن تفسر لماذا تبني بعض البلاد سياسة التعددية الثقافية في حين أن بعض البلدان الأخرى لا تفعل ذلك، أو لماذا تبدأ بعض البلدان السير في طريق التعددية الثقافية لكنها بعد ذلك تتراجع عنه. فعلى سبيل المثال تبنت هولندا في البداية

التعددية الثقافية بالنسبة إلى المهاجرين الذين كانوا مستعمررين من قبل، (على سبيل المثال، المولوكين Moluceans والأنتيليين Antilleans)، لكنها أصبحت أكثر جدلاً عندما أصبح المسلمون من تركيا والمغرب هم المستفيدين الرئيسيين من الهجرة إلى هولندا. وهناك عملية مماثلة حدثت في بريطانيا: إذ بدأت المطالبات بالتعددية الثقافية من السود الكاريبيين (المسيحيين في الأغلب)، وحصلت على درجات مهمة من المساندة الشعبية، غير أن هذه المساندة توقفت عندما أصبح المسلمون المهاجرون الوافدون من باكستان وبنغلاديش هم الروافد الرئيسية للتعددية الثقافية. وفي الحالتين تغيرت المخاطر المرتبطة بالسياسة مع تغير الجماعات الرئيسية المستهدفة⁽⁴³⁾. وتحوي هذه التغيرات بأنه في الصراع المستمر بين القيم العامة للتسامح وعدم التمييز، وبين المخاوف العامة من التوسع، كثيراً ما تعتمد المحصلة على تقديرات نوعية وعارضة للمخاطر المتضمنة. والمصير المتغير للتعددية الثقافية عبر الديمقراطيات الغربية يشير إلى أن كثيراً من المواطنين على استعداد لقبول سياسة التعددية الثقافية عندما تكون مخاطرها قليلة، لكنهم يعارضونها عندما تكون مخاطرها كثيرة.

يطرح ذلك معضلة واضحة: ربما تكون التعددية الثقافية مطلوبة أكثر عندما تكون مخاطرها أكبر. وربما تكون الجهود الاستباقية مطلوبة تحديداً عندما ينظر إلى أعضاء جماعة معينة كـ«طابور خامس»، أو كتهديد للإجماع الديمقراطي الليبرالي، بحيث تمنع تلك الجهود المبذولة استقطاب العلاقات العرقية. وعلى العكس، ربما اعتقدنا أنه إذا ما كان هناك قدر ضئيل من الثقة أو انعدام الثقة بين الجماعات العرقية، يصبح ترويج سياسات التعددية الثقافية أسهل، ولكنها تكون أقل ضرورة في الممارسة.

وإذا كان الأمر كذلك فربما تكون الحاجة إلى التعددية الثقافية أكثر عندما يكون احتمال تبنيها ضعيفاً، وتكون شعبية بشكل أكبر عندما تكون ضرورتها أقل. ولقد ذهب «جان ندوفين بيتيرس» إلى ذلك عندما قال إن «المشكلة الرئيسية في التعددية الثقافية الليبرالية هي أنها تقدم

حلا من دون أن تكون هناك مشكلة وعلاجا حيث لا يوجد مرض». (بيتيرس 2005، ص 1271). وهذه مفارقة نشأت في كثير من سياسات ما بعد الشيوعية وما بعد الاستعمار كذلك، وساعدت إلى هذا الموضوع في الجزء الثالث. غير أن التجربة الغربية حتى يومنا الراهن تذهب إلى أن القبول العام للتعددية الثقافية يعتمد على مشاعر كل من أمن الفرد وأمن الجماعة، وعندما تضعف هذه المشاعر فستواجه التعددية الثقافية هجوما وتراجعا.

لكن حتى عندما سعت بعض الدول إلى التقليل من «إفراط» التعددية الثقافية في سياسات أشد خطورة، فقد أكدت، على نحو نموذجي، أنها لم ترتد إلى نماذج قديمة استيعابية متجانسة للهجرة، كما أنها واصلت قبول الحاجة إلى مؤسسات عامة، كالمدارس ووسائل الإعلام، والرعاية الصحية وتنظيم أمور المجتمع عن طريق الشرطة بقصد التكيف مع واقع التنويع العرقي. ولم يعد متوقعا من الجماعات المهاجرة بعد الآن أن تخفي هويتها العرقية في الحياة العامة، ومطالبها بشأن أشكال الاعتراف والتكيف في المؤسسات العامة (مثلا: في المناهج التعليمية للمدارس العامة) قد اعترف بها، وباختصار، الحديث عن التراجع عن التعددية الثقافية المهاجرة، يخفي قصة أشد تعقيدا تقلصت فيها بعض سياسات التعددية الثقافية بينما أصبحت سياسات أخرى أشد عملا داخل المؤسسات⁽⁴⁴⁾. وكما هي الحال مع الأقليات القومية، والسكان الأصليين، فقد تم قبول مستوى أساسيا من «الاعتراف» و«التكيف» بالنسبة إلى المهاجرين على نحو متزايد بوصفه جانبا ضروريا ومشروعيا من الحياة في الديمقراطيات الليبرالية.

ومن ثم فليست هناك قصة فردية عن تقدم (أو تراجع) التعددية الثقافية في الغرب، وإنما هناك أنواع مختلفة من التعدد الثقافي العرقي ترزز كل منها أنواعا متميزة من قضايا التعددية الثقافية، وكل منها مسار للمقاومة، والقبول والتراخي والتراجع، وأنا أعتقد أن العوامل الخمسة التي ناقشتها في هذا الفصل سوف تساعد في تفسير هذه الفرص المتفاوتة.

من تعددية الحركة الاشتراكية الثقافية
إلى تعددية الشركات

عند هذه النقطة ربما يعتقد بعض القراء أنني قد أغفلت عنصراً مهما في تفسير الحاجة الملحة إلى التعددية الثقافية، وأعني بذلك الرأسمالية العالمية وظهور الاقتصاد الليبرالي الجديد. إن ظهور التعددية الثقافية في فترة الثلاثين إلى الأربعين سنة الماضية توافق زمنياً مع حقبة العولمة الاقتصادية المكثفة، وتخفيض النفقات في دولة الرفاهية، وخصخصة الشركات العامة ومصادر الثروة، وتحرير الأسواق. وهذا الشكلان من التميزة، في نظر بعض المحللين، يرتبطان بوضوح. في الواقع الأمر، وكما قال «سلافوك تشيك»، فإن «الشكل الأيديولوجي المثالي لهذه الرأسمالية العالمية هو التعددية الثقافية» (العام 1997 ص 44). ومن هذا المنظور، فإن التعددية الثقافية تعمل على تسهيل أو تبرير توسيع الرأسمالية العالمية واتفاق واشنطن».

وفي اعتقادي أن هذا تحليل خاطئ؛ فالالتعددية الثقافية لها أصول مختلفة عن الاقتصاد الليبرالي الجديد، لكن من الصواب أن نقول إن التعددية الثقافية تأثرت بهذه التغيرات الأوسع في الاقتصاد السياسي العالمي. ومن المهم أن نعرف هذه الروابط والصلات.

إن فكرة ابتساق التعددية الثقافية كأدلة للرأسمالية العالمية لم تكن وليدة الواقع. فكما قلت وأكددت مراراً، التعددية الثقافية قدمتها للمرة الأولى الأحزاب اليسارية الليبرالية أو الاشتراكية الديمقراطية كاستجابة للتحرك الشعبي للجماعات غير المسيطرة، فقد كانت باختصار حركة اشتراكية للتعددية الثقافية. في البداية عارض قطاع الشركات والمؤسسات السياسية التي تدعم بناء الاقتصاد الليبرالي الجديد - (أنصار ريفان وتناثر) - عارضوا «التعددية الثقافية» التي رأوا فيها مثلاً كلاسيكيًا قد يملا لاستغلال الدولة في سبيل تدعيم «مصالح خاصة»⁽⁴⁵⁾. أصر الاقتصاد الليبرالي الجديد على أن الدولة ينبغي ألا تتدخل في «السوق الثقافية» بدعم لغات الأقلية أو أنشطتها الثقافية.

وهكذا تكون التعددية الثقافية قد انبثقت للمرة الأولى في مواجهة الحراك الشعبي وفي مواجهة مقاومة نخبة رجال الأعمال والأيديولوجيين الليبراليين الجدد. ومن الإنصاف أن نقول إنه مع مرور الأيام تصالع عالم الشركات مع التعددية الثقافية، وظهر بالفعل شكل مميز لـ «تعددية الشركات الثقافية» وتفاعل بطرق معقدة في الحركة الاشتراكية المبكرة للتعددية الثقافية⁽⁴⁶⁾.

تعددية الشركات الثقافية وتعددية الحركة الاشتراكية الثقافية كانت الواحدة منها أحياناً تجذب إلى الأخرى. فدفعه الليبرالية الجديدة باتجاه اللامركزية، على سبيل المثال، التي قامت أصلاً باسم الكفاية الاقتصادية، أصبحت أكثر شعبية عندما ربطت حجج التعددية الثقافية بصدق التكيف مع التوسع.

في المقابل كانت حركة التعددية الثقافية الاشتراكية تحتاج أحياناً إلى مساندة عالم الشركات. وكما رأينا، فقد استطاعت حركة التعددية الثقافية الاشتراكية تأمين بعض الإصلاحات المهمة، لكنها كانت انتصارات هشة. لأن التعددية الثقافية كانت مقبولة، أكثر مما كانت مدعاومة بشكل فعال ونشط من الجماعات المسيطرة، ومن ثم فقد كانت معرضة للهجوم والتراجع، فكثير من أنصارها حاولوا أن يجدوا حججاً إيجابية لصالحها ربما تكون مقنعة أكثر لأعضاء الجماعات المسيطرة. وذلك يشمل إعادة تأكيد الحجة الأخلاقية الأساسية القائلة بأن التعددية الثقافية تمد وتدعم منطق حقوق الإنسان، غير أن المدافعين كانوا كذلك يأملون أن يجدوا أسباباً أكثر فائدة أو استراتيجية تعلل لماذا ينبغي على أعضاء الأغلبية أن يدعموا التعددية الثقافية؛ فهم يريدون أن يوضحوا أن التعددية الثقافية نافعة بالشكل المادي، حتى يستطيع أعضاء الجماعات المسيطرة أن يروا التعددية الثقافية نافعة لهم هم أنفسهم، وليس مجرد التزام أخلاقي يدينون به للآخرين.

ولقد كان أكثر الاستراتيجيات شيوعاً في هذا الشأن تأكيد النتائج الاقتصادية العرضية للتعددية الثقافية. ولقد تحدث المدافعون عن «تنوع المنتج» واقتبسوا دليلاً على أن الشركات ذات القوى العاملة الأكثر تنوعاً

تميل إلى أن تكون أكثر إنتاجاً وإبداعاً. وفضلاً عن ذلك فإن وجود موظفين لديهم خلفيات ثقافية ومهارات لغوية مختلفة يمثل مكسباً قوياً في اقتصاد عالمي متزايد العمولة. وأولئك الذين لديهم مهارات قوية بين الثقافات سيكونون قادرين على المنافسة في الساحة العالمية. وعلى سبيل المثال: ينبغي تشجيع المهاجرين الصينيين إلى أمريكا الشمالية على الاحتفاظ بلغتهم الأم وطلاقتهم الثقافية، ليقوموا بدور الوسيط تسهيل مجال التجارة والاستثمار العالمي. وباختصار «التجددية الثقافية» تعني العمل التجاري، إذا أردنا اقتباس عبارة كانت شائعة في كندا وأستراليا في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي.

وهناك حجة ترتبط بذلك تلقاءً إلى فكرة أن التعددية الثقافية تجعل البلاد جذابة أكثر لكل من السائرين، وأصحاب المهارات العالمية من المهاجرين. فـ«المدن» تروج لنفسها باعتبارها متعددة الثقافات، وتسلط الأضواء على مناطقها العرقية، ومطاعمها العرقية لكي تجذب الزوار والنخبة من المهاجرين والمستثمرين الأجانب⁽⁴⁷⁾.

ولقد لاقت هذه الحجج بعض النجاح في الترويج للتعددية الثقافية عند أعضاء الجماعات المسيطرة، لكنها أيضاً صادفت إخفاقاً واضحاً. فإذا ما أخذناها بذاتها وجدنا أن لديها القدرة على التقليل من شأن التجددية الثقافية وجعلها حيلة من حيل السوق، كما لو أن هدف التجددية الثقافية لم يكن تحدي الهيكلاركيات العرقية والعنصرية الموروثة، بل بالأحرى إعادة تقديم الاختلافات الثقافية على أنها ميزة اقتصادية قوية في الاقتصاد العالمي، وكسلعة جيدة يمكن تسوييقها واستهلاكها. الواقع أننا نرى معركة مستمرة تخوضها حركة التجددية الثقافية الاشتراكية في كثير من البلاد، لضمان أن ترى هذه الحيل الخداعية من حيل السوق تدعم بدلاً من أن تحل محل الأهداف الأصلية التحررية للتعددية الثقافية.

ويصعب أن يكون ذلك أمراً فريداً بالنسبة إلى التجددية الثقافية. فتحن نجد ديناميات مماثلة في حركات أخرى للإصلاح الاشتراكى التقدمي، بما في ذلك الحركة النسوية وحركة أنصار البيئة؛ فقد نشأت

أصول التعددية الثقافية الليبرالية

هذه الحركات في الأساس مواجهة مقاومة النخبة في الهيئات والشركات، والأيديولوجيين الليبراليين الجدد، غير أن الرأسمالية حاولت أن تستحوذ على هذه الحركات وأن تجد طرقاً لإعادة تسويقها كسلع وعلامات تجارية. ولهذا نجد صراعات مستمرة من جانب النشطاء في الحركة الاشتراكية لاستعادة التحكم في جدول أعمال هذه الحركات للحفاظ على أهدافها الإصلاحية الأصلية.

ولقد تطور عدد من المصطلحات لاستيعاب هذه الظاهرة: فقد تحدث النقاد عن تعددية الشركات الثقافية، وعن «التجددية الثقافية الاستهلاكية وعن تعددية الحوانيت الثقافية» وعن «التجددية الثقافية الليبرالية الجديدة» أو «تجددية بنيتون الثقافية» (ولقد سميت كذلك نسبة إلى اسم واحدة من الشركات متعددة القوميات التي وسمت نفسها على نحو ناجح جداً كمتعهد للتوعي الثقافي الذي أصبح سلعة) (48). ولقد أدت سيادة هذه الظاهرة ببعض المحللين إلى افتراض أن ذلك هو المصدر الحقيقي لنشأة التجددية الثقافية في الغرب. غير أن تعددية الشركات الثقافية في الواقع الأمر تبعت بصفة مستمرة حركة التجددية الثقافية الاشتراكية، أو انبثقت بشكل جزئي كطريقة لبناء مساندة شعبية للأخريرة. ولست أعرف أي بلد في الغرب تبني التجددية الثقافية في البداية بتوجيه من نخبة الشركات بدلاً من نشطاء الحركة الاشتراكية. لقد كانت صفة رجال الأعمال هي آخر من انضم إلى عربة التجددية الثقافية، وأول من قفز من العربة في فترات الهجوم والتراجع ضد التجددية الثقافية (49).

باختصار ليس هناك شيء في منطق رأسمالية التجددية القومية الرأسمالية يتطلب (أو يعيق) التجددية الثقافية. ففي البلاد التي حققت فيها التجددية الثقافية الاشتراكية بعض النجاح، تستطيع النخبة من رجال الأعمال، أن تسعى إلى جلب المال عن طريق تسويق أشكال من الاختلاف الثقافي على شكل سلع استهلاكية. وحينما تقشر التجددية الثقافية الاشتراكية، فإن النخبة من رجال الأعمال قادرة على الابتعاد عنها، كما اعتادت أن تفعل.

وعلى أي حال، فقد كشفت الأحداث الأخيرة عن السطحية الجوهرية في أيديولوجيا التعددية الثقافية للشركات. وبعد الحادى عشر من سبتمبر، ومدرید، والرسوم الدنماركية، لا يستطيع أحد أن يفكر في أن التعددية الثقافية ينبغي تقبلاها أو رفضها على أساس أنها ستزيد من التناقض العالمي الاقتصادي أو تجذب السائجين. وتذكرنا هذه الأحداث بأن السؤال الأساسي هو: هل يمكن للتعددية الثقافية أن تصلح كوسيلة لتعزيز المواطنة، وهل يمكن للتعددية الثقافية أن تساعد في تغيير الصيغة الموروثة للعلاقات العنصرية والعرقية غير المدنية - بما في ذلك علاقات القاهر والمقهور، والمستعمر والمستعمَر، والمستوطن والساكن الأصلي، والموصوم بعرق ما وغير الموصوم، والطبيعي المألوف والمنحرف الشرير، وصاحب الرأي المستقيم والمضلل، والمحضر والمتخلف، والحليف والعدو، والسيد والعبد - إلى علاقات المواطنة الديموقراطية الليبرالية؟¹⁹

لقد كان رد الفعل المباشر لكثير من الناس بعد الحادى عشر من سبتمبر هو استنتاج أن التعددية الثقافية قد فشلت في هذا الشأن، وأنها ببساطة قد أعادت إنتاج علاقات العداوة والهيكلية. ومع ذلك، على نحو ما سنرى في الفصل القادم، هناك دليل كاف على أن التعددية الثقافية قد ساهمت في الواقع في بناء المواطنة الديموقراطية الليبرالية، على أي حال، فهذا هو السؤال الصحيح الذي ينبغي طرحه. فالحديث السابق حول «التنوع المنتج» وحول «التعددية الثقافية التي تعنى الأعمال التجارية» لا يمكن أن يبعينا بعد الآن عن مواجهة أشد القضايا التي تثيرها الحركة الأصلية للتعددية الثقافية عمقاً وأهمية حول الرابطة بين التنوع العرقي الثقافي وحقوق الإنسان، والمبادئ الديموقراطية الليبرالية.

خاتمة:

أي محاولة لرواية قصة ظهور التعددية الثقافية في الغرب ستكون حتماً محاولة جزئية وأحادية الجانب، وأنا لا أزعم أنتي قدمت رواية شاملة في هذا الفصل. لقد حاولت ببساطة التعرف على بعض العوامل التي اعتقاد أن لها أهمية دائمة عبر الديمقراطيات الغربية، وإلقاء الشك على بعض التفسيرات الأخرى التي قدمت.

وعلى عكس بعض المعلقين لم أجده شاهدا على أن التعددية الثقافية قد ظهرت نتيجة لإحياء الرومانسية الألمانية عند هردر Herder أو لفلسفه نيشه لما بعد الحداثة، أو المذهب الثقافي المحافظ، أو بعث وإعادة بناء الاقتصاد الليبرالي الجديد. وبخلاف من ذلك فقد ركزت على خمسة عوامل أخرى. فمن ناحية فإن زيادة الوعي الحقوقى الذي يرجع إلى ثورة حقوق الإنسان، والتغيرات الديموغرافية والمداخل المتعددة للحرك المسيطر قد ساعدت في تفسير السبب في أن الجماعات غير المسيطرة قد أصبحت عازمة أكثر فيما يتعلق بقضايا التعددية الثقافية؛ ومن ناحية أخرى فإن عدم تأمين العلاقات العرقية والإجماع على حقوق الإنسان ساعدا على تقليل مخاطر قبول الجماعات المسيطرة لهذه القضايا. وهذه العوامل، إذا ما أخذت معا، فإنها تساعده على تفسير اتساع التغير نحو التعددية الثقافية الليبرالية في الغرب، لكن أيضاً طبيعتها الهشة، غالباً ما ولدت الإذعان السلبي لا الدعم الإيجابي.

بالطبع، بالنسبة إلى أهداف هذا الكتاب، فإن السؤال الأكثر أهمية هو: ما الضوء الذي يلقيه هذا التحليل على آفاق انتشار التعددية الثقافية الليبرالية عالمياً؟ وإذا ما طبعت هذه الشروط الخمسة على نحو مطرد عبر الديمقراطيات الغربية، كانت عرضة للمد والجزر عبر الزمن، فربما يكون ذلك أكثر صدقـاً في المناطق الأخرى من العالم. وكما سنرى في الجزء الثالث، سيظل التقـاء جميع الشروط الخمسة للتعددية الثقافية الليبرالية أمراً نادراً الحدوث، وليس ثمة ميل عام إلى أن تصبح هذه الكوكبة من العوامل أكثر شيوعاً حول العالم.

والواقع أنه يبدو أن هناك عدم توازن نسقي في هذه التوجهات. وإذا بسطنا الموضوع أكثر من ذلك لقلنا إن الظروف التي تساعده على توليد مطالب أكبر للتعددية الثقافية الليبرالية أصبحت بالتأكيد أكثر شيوعاً حول العالم. ويمكننا أن نرى انتشاراً ثابتاً لخطاب جديد ولوعي جديد بحقوق الأقليات وحقوق الإنسان، بالإضافة إلى عملية (لم تكتمل) للديمقراطية خلقت مجالاً أوسع للحرك السياسي الآمن للأقليات. لكن يبدو أنه ليس ثمة اتجاه مقابـل بالنسبة إلى الظروف التي تمكن وتشجع

الدول والجماعات المسيطرة على قبول قضايا الأقلية. ففي مناطق واسعة من العالم تستمر مخاوف المجموعات المسيطرة حول أنمنهم الجغرافي السياسي وأمنهم الفردي في شل الجهود لتبني التعددية الثقافية الليبرالية. والنتيجة المتوقعة هي اضطرابات سياسية خطيرة، كلما تجاوزت مطالب التعددية الثقافية الليبرالية إمكان أن تُتبني.

هذا الالتوازن في الشروط الكامنة للتعددية الثقافية الليبرالية يثير عددا من التحديات العميقة للعمل الدولي في هذا المجال. وهناك خطر واضح من أن مجاهدات المجتمع الدولي، سواء بالنسبة إلى المنظمات بين الحكومات أو المنظمات غير الحكومية، ربما جعلت هذا الالتوازن يتفاهم من دون قصد، وبثیر مطالب أكبر للتعددية الثقافية الليبرالية من دون تقوية الظروف التي يجعلها مقبولة. وفي اعتقادي أن المجتمع الدولي قد تجاهل بالفعل هذا الخطر في بعض الحالات، وفي بعض الحالات الأخرى بالغ في رد فعله تجاهه.

و قبل أن نستكشف هذه المعضلة، فإننا بحاجة إلى إنهاء استكشافنا للتعددية الثقافية الليبرالية في الغرب عن طريق فحص مساراتها عمليا.

