بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 15 يوليو 2016

وحدة المواطنة وتعددية الجماعات

إشكالية الوحدة المعقَّدة في الفلسفة السياسية المعاصرة

علي رسول حسن الربيعي
باحث عراقي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

تتناول هذه الدراسة مسألة العلاقة بين المواطنة كهويّة مُوحِدة وتعددية الهويّات الجماعاتية. فإذا كان استقلال كلّ جماعة بنفسها عن الجماعات الأخرى ليس بالأمر المتوفرة شروطه والممكن حصوله دائماً وفي كلّ حين، فكيف يمكن لهم إذن أن يعيشوا معاً وأن يشتركوا في هويّة واحدة كمواطنين؟ قد يشتركون في وضع قانوني مشترك، ومدونة محددة رسمياً من الحقوق والواجبات، ولكن كيف يمكنهم أن يتفقوا حول ما يعنيه أن يكون المرء مواطناً؟ ما هي الحقوق والالتزامات التي يتعين إدراجها في الوضع القانوني هذا؟ بل وأبعد من ذلك؛ كيف يجب أن يكون السلوك عندما يشغل الفرد دور المواطن؟ إنّ الحالة هذه تجعل المواطنة المشتركة جدّ مهمة.

لقد استدعت هذه الأسئلة حول المواطنة التفكير من قبل المنظِّرين السياسيين سواء من اتجاهات يمينية أو يسارية على السواء رغم اختلاف دوافعهما.

إنّ تلاقي مصالح اليمين واليسار حول قضية المواطنة خلق جواً من الحماس لها كمفهوم سياسي، كان من بينها مثلاً اقتراح تعليم قيم المواطنة في المدارس، وتشجيع النشاط التطوعي، فهناك اتفاق عام تقريباً على أنّ المواطنة هي شيء جيد ومهم للمجتمع إلا أنّ هناك غموضاً في ما يعنيه هذا التقييم على وجه التحديد، فقد أثيرت تصورات متباينة جداً عن المواطنة في سياق النقاش السياسي المعاصر، وضعتنا أمام مشكلتين رئيستين:

الأولى: معرفة ما إذا كان هناك بالفعل فكرة أساسية واحدة للمواطنة يتمّ استدعاؤها من قبل الأطراف المختلفة أو بدلاً من ذلك علينا أن نفكّر بمفاهيم مختلفة عن المواطنة.

الثانية: معرفة ما إذا كان يمكن لأيّ من التصورات السائدة عن المواطنة أن تتعامل بجدية مع مشكلة التعددية. أي ما إذا كان يمكن تقديم مفهوم للمواطنة يمكنه أن يستوعب هذا النوع من الاختلاف الثقافي الذي أشرت إليه في البداية.

مدخل:

إنّ تناول مسألة العلاقة بين المواطنة كهويّة مُوحِدة وتعددية الهويّات الجماعاتية تبدو سهلة الطرح للوهلة الأولى، ولكن يبرز مكمن الصعوبة عند محاولة إيجاد حل لها. تنطلق هذه الدراسة من افتراض، مُعزّز بقوة الواقع، هو أنّ الدولة الحديثة تضمّ في داخلها انقسامات اجتماعية - ثقافية، وأنّ أفراد هذه الدولة يتبنون مجموعة متباينة من الهويّات الجماعاتية- الثقافية، كما يتضح من انتماءاتهم العرقية والدينية؛ ووجهات نظرهم الأخلاقية، وأفكارهم حول ما هو ذو قيمة في الحياة. ولكنهم في الوقت نفسه بحاجة إلى العيش معاً سياسياً، وهذا ما يتطلب وضع أسس مشتركة أو نقاط مرجعية محكومة بإطار دولة.

المفروض أن توفر المواطنة هذه الأسس، فقد تختلف الحياة الشخصية والالتزامات بين الأشخاص لكنهم جميعاً ومن حيث المبدأ - في هذا السياق - هم مواطنون ويقفون على قدم المساواة، ولهم حق تقديم مطالبهم في المجال العام، وأن يقيّموا المطالب المقدمة من قبل الآخرين أيضاً. فإذا كان استقلال كلّ جماعة بنفسها عن الجماعات الأخرى ليس بالأمر المتوفرة شروطه وممكن الحصول دائماً وفي كل حين كما توحي الفرضية، فكيف يمكن لهم إذن أن يعيشوا معاً وأن يشتركوا في هويّة واحدة كمواطنين؟ قد يشتركون في وضع قانوني مشترك، ومدونة محددة رسمياً من الحقوق والواجبات، ولكن كيف يمكنهم أن يتفقوا حول ما يعنيه أن يكون المرء مواطناً؟ ما هي الحقوق والالتزامات التي يتعين إدراجها في الوضع القانوني هذا؟ بل وأبعد من ذلك، كيف يجب أن يكون السلوك عندما يشغل الفرد دور المواطن؟ إنّ الحالة هذه تجعل المواطنة المشتركة جد مهمة.

لقد استدعت هذه الأسئلة حول المواطنة التفكير من قبل المنظِّرين السياسيين سواء من اتجاهات يمينية أو يسارية على السواء رغم اختلاف دوافعهما.

يرى المدافعون عن فكرة المواطنة أنّ النظام الرأسمالي (الغربي) وأسواقه الحرة المفتوحة غير كافية لتكون قاعدة صلبة لبناء مجتمع موحَّد؛ فالحد من دور الدولة أو تقليصه وتشجيع كلّ شخص على التصرف كفرد مستقل بذاته قد تنشأ عنه مشكلتان: الأولى، سيضعف التكافل بين الأفراد فيما بينهم ويتوقف التفاتهم لرفاهية الآخرين من حولهم في المجتمع، وأنّ أولئك الذين يشكلون الحلقات الأضعف اقتصادياً سيفقدون أيّ وسيلة مُساعدة إذا ما تمّ سحب دعم الدولة عنهم. والثانية، قد تتخذ شكل الفردية من أشكال نشاطات غير قانونية، بل وربما تصل حتى إجرامية. يرى المحافظون أنّ حل هذا يأتي من إعادة تعزيز القيم الأخلاقية والمسؤولية الاجتماعية، وتصوير الفرد ذلك الذي يلتزم بقواعد السوق المفتوحة ولعبته االاقتصادية، وفي الوقت نفسه، يقوم ببعض النشاطات التطوعية والأعمال الخيرية في مجتمعه.[1]

1- لم أتمكن من تقديم عرض موسَّع لهذه الحجة، ولكن مقدمة مختصرة لـ (دوگلاس هيبرد وآخرين) مفيدة وربطت معاً من قبل Ruth Lister في:
Ruth Lister in The Excluseive Society: Citizenship and the poor (London, CPAG, 1989), Part1.

في مقابل ذلك، جاء اهتمام اليسار (الغربي- الأوروبي) بالمواطنة بعد تفكّك الطبقة العاملة التي كانت تمثل الأساس لاحتمال تشكل غالبية للسياسة الديمقراطية الاجتماعية. فلم يعد من الممكن الاعتماد على مصالح طبقة عاملة موحدة للدفاع عن السياسات الاقتصادية لإعادة التوزيع، لذا فهناك حاجة إلى أساس آخر غيرها، وهو المواطنة، قد تكون المواقع الاقتصادية متباينة، لكن يمكن للأفراد أن يكونوا جميعهم مواطنين، وعلى هذا الأساس لهم حق في أن توفر لهم الدولة حدّاً أدنى من الدخل، والرعاية الصحية، وما شابه ذلك. ثم هناك حاجة لمناشدة روح المواطنة لتكون أساس الاندماج مع الفئات الاجتماعية التي تتطلَّع من أجل تأمين انتخاب حكومة ديمقراطية اجتماعية - متمثلة بالطبقة العاملة المتبقية، والمطالبين بالرعاية، والأقليات العرقية، والحركات النسوية، وما إلى ذلك.

من غير الممكن تشكيل برنامج سياسي بمجرد اللجوء إلى المصالح الخاصة لكل جماعة؛ فلا بدّ أن تكون هناك مجموعة من المبادئ التي تتصف بالعمومية لكي يمكنها أن تحقق الاندماج والانسجام بين متطلبات جمهور الناخبين، ومن المؤمل أن توفر فكرة المواطنة مثل هذه المجموعة من المبادئ.[2]

إنّ تلاقي مصالح اليمين واليسار حول قضية المواطنة خلق جواً من الحماس لها كمفهوم سياسي، كان من بينها مثلاً اقتراح تعليم قيم المواطنة في المدارس، وتشجيع النشاط التطوعي؛ فهناك اتفاق عام تقريباً على أنّ المواطنة شيء جيد ومهم للمجتمع، إلا أنّ هناك غموضاً في ما يعنيه هذا التقييم على وجه التحديد، فقد أثيرت تصورات متباينة جداً عن المواطنة في سياق النقاش السياسي المعاصر، وضعتنا أمام مشكلتين رئيستين:

الأولى: معرفة ما إذا كان هناك بالفعل فكرة أساسية واحدة للمواطنة يتم استدعاؤها من قبل الأطراف المختلفة، أو بدلاً من ذلك علينا أن نفكِّر بمفاهيم مختلفة عن المواطنة.

الثانية: معرفة ما إذا كان يمكن لأيّ من التصورات السائدة عن المواطنة أن تتعامل بجدية مع مشكلة التعددية. أي ما إذا كان يمكن تقديم مفهوم للمواطنة يمكنه أن يستوعب هذا النوع من الاختلاف الثقافي الذي أشرت إليه في البداية.

قبل البدء في تناول هذه المشاكل، يجدر بنا القول إنّ عدم الوصول إلى معنى محدد وثابت لمفهوم المواطنة لا يُقتصر على أعضاء النخبة السياسية، فهناك العديد من الدراسات المهمة التي أنجزت من قبل العديد من الباحثين الأكفاء مثل: كنوفر، وكروي، وسيرينغ، عن كيفية تفكير الأفراد حول حقوقهم وواجباتهم

2- Plant, R, 'Social Right and the Recognstruction of Walfare' in Andrews, G (ed), Citizenship (London, La - reence and Wishart,1991

وهوياتهم كمواطنين.[3] لن أقوم بتلخيص كامل النتائج التي توصلوا إليها، فهذا ما يقع خارج إطار هذه الدراسة وله تفصيل آخر، ولكنْ هناك نقاط جديرة بالملاحظة والاهتمام. أولاً، على الرغم من أنّ فهم معنى المواطنة من قبل أغلب المجتمعات والأفراد قد تشكل من التقاليد والأعراق والوضع القانوني السائد أو المتداول، إلا أنّهم لم يفكروا بالمواطنة كما هي محددة في حقوقهم والتزاماتهم القانونية، وغالباً ما اكتفوا بإضفاء بطانة وجدانية وأخلاقية عليها، كذلك لم يتأمَّلوا كثيراً فيما تعنيه بأوضاع الممارسة الاجتماعية والسياسية لها. ثانياً، هناك خلاف كبير حول فهم معنى المواطنة، مثل الفهم الليبرالي للحقوق المدنية أو الفهم الجماعاتي لها الذي تترتب عليه مسؤوليات تعزيز المصالح العامة من خلال المشاركة الفاعلة في حياة المجتمع. هذا يشير إلى أنّه قد لا تكون كلمة المواطنة تتردَّد على ألسنة الناس يومياً، لكن لها وقع وصدى سياسي عند السؤال عن ماذا تعني لهم؟ فهم قادرون أيضاً على تقديم آراء مقبولة ومعقولة تنعكس في نقاشاتهم والخلاف النظري حول معناها.

من أجل تناول هذا الخلاف، سوف أميز بين ثلاثة مفاهيم للمواطنة، الليبرالي، والنيوليبرالي (أو الليبريتالي)، والجمهوري.[4] بالتأكيد هذه ليست هي الطريقة الوحيدة الممكنة لفهم المواطنة، [5] ولكنّ ما يوحد هذه المفاهيم هنا هو الأغراض الحالية لهذه الدراسة، فسأحاول أن أوضح، أنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم يمكن أن يدعي ممثلوه، بشيء من المعقولية، القدرة على استيعاب التعددية في أنواعها التي ذكرتها آنفاً.

التصور الليبرالي للمواطنة

سوف أبدأ بوجهة نظر الليبرالية لأنّها تبدو لي الأكثر شيوعاً، سواء في أدبيات النظرية السياسية أو الرأي العام. وعلى كلّ حال تنطلق وجهة نظر الليبرالية من الصعوبات الناتجة عن مواجهة تحديات التعددية، لكنّ المفارقة أنّها تنتهي إمّا إلى وجهة نظر النيوليبرالية أو الجمهورية.

يمكن أن نجد الخطوط الرئيسة للمفهوم الليبرالي حول المواطنة في النص الكلاسيكي الذي كتبه توماس مارشال.[6] إذ تُفهم المواطنة على أنّها مجموعة من الحقوق التي يتمتع بها كلّ فرد من المجتمع على قدم المساواة مع الآخرين. تُصنف هذه الحقوق في تحليل مارشال على أنّها حقوق مدنية وسياسية واجتماعية،

3- Conover, P. J., Crewe, I.M and Searing, D. D, the Nature of Citizenship in the U.S.A and Great Britain: Empir - cal Comments on Theeortical Themes', Journal of Politics, 53(1991), 800-32.

4 ـ أتبنى التقسيم، ولاسيما الأول، الليبرلتارية الذي قدمه.

Adam Swift in For a Sociologically Informed Political Theory (D.phil. thesis University of Oxford, 1992).part 3.

5- من أجل نموذج آخر أو بديل، انظر:

Parry, G, 'Conclusion: Path to Citizenship' inVogle and M, Moran (eds.) The Frontiers of Citizenship (London, Macmillan, 1991).

6- Marshall, T.H., Citizenship and Social Class, (ed.) Bottomore, T. (London, Pluto press, 1992).

وعندما توضع معاً ستجسِّد فكرة العدالة الاجتماعية؛ لكن على الرغم من قوله إنّ المواطنين يتمتعون بالحقوق السياسية على قدم المساواة، إلا أنّه لم يُوضِّح شيئاً عن الكيفية التي من المفترض أن تمارس بها هذه الحقوق.

يفترض مارشال أنّ حزمة الحقوق التي تشكِّل المواطنة أصبحت على الأقل مسألة اتفاق مشترك. فانشغل بالعلاقة بين المواطنة والطبقة وعدم المساواة، إذ يؤكد أنّ المواطنة تتطلب رابطاً وشعوراً مباشراً لعضوية مجتمع مبني على أساس الولاء لحضارة تُعدّ ملكاً مشتركاً.[7] هذه الحضارة المشتركة من شأنها وضع معايير خاصة للحقوق الاجتماعية للمواطنة كجزء من تقاليدهم المشتركة.

يواجه رأي مارشال بعض الصعوبات التي تتعلق بفكرة الحضارة المشتركة ومسألة التعددية الثقافية الراديكالية.[8] إذ لم يعد هناك «تقليد مشترك» يمكن أن يُعرّف حقوق المواطنين، فكيف إذن يمكن الوصول إلى مفهوم للعدالة الاجتماعية يحدد المواطنة؟ من هذا المنظور سوف أتناول أعمال جون راولز، حيث يحاول في كتاباته الأخيرة تطوير مفهوم للمواطنة يستجيب لما أطلق عليه «واقع التعددية»؛ فـ «تنوع المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية الشاملة في المجتمعات الديمقراطية الحديثة ليس مجرد وضع تاريخي ينتهي بسرعة، بل هو سمة دائمة من سمات الثقافة العامة للديمقراطية».[9] وعلى هذا الأساس، يسعى راولز إلى رسم خطوط مفهوم سياسي للعدالة يُمكن اختباره ومناقشته من قبل المواطنين كافة مهما كانت مواقعهم الاجتماعية أو أهدافهم ومصالحهم الأكثر خصوصية أو آراؤهم الدينية والفلسفية أو الأخلاقية.[10]

قد لا يكون واضحاً أيّ معنى للمواطنة تقدم نظرية العدالة كما نظر لها راولز. فقد تمّ تعريف العدالة، في كتاباته الأولى لها، ولا سيما كتابه العمدة **نظرية العدالة**، بأنّها مجموعة من المبادئ التي لا يمكن للأفراد العقلانيين إلا أن يؤيدوها لتثبيت شروط التعاون الاجتماعي. رغم أنّ هذه المبادئ تشمل حقوق المواطنة، لكنّها لا تشير إلى مفهوم المواطنة مباشرة، بل تشير إلى أطراف هذا العقد الافتراضي الذين يأتي ذكرهم بوصفهم مجرد وكلاء من البشر يقدّمون مفاهيمهم الفردية للحياة الخيرة. بينما يشير راولز في كتاباته اللاحقة إلى أنّ مبادئ العدالة وضعت للأشخاص الذين هم بالفعل مواطنون لدولة ديمقراطية ليبرالية؛ ومن المفترض

7- Marshal. T.H., Citizenship, p 24.

8- هناك من ينقد مارشال بوصفه همَّش المرأة. انظر:

Vogle. U. 'Is Citizenship Gender-Specific?' in Vogle and M, Moran, the Frontiers of Citizenship, 1991.

9- Rawls, J., 'The Domain of the Political and Overlapping Consensus', New York Uuniversity Law Review, 64(1989), pp.234-5.

10- Rawls, J. the Idea of Overlapping Consensus', Oxford Journal of Lagal Studies, 7(1987), pp5-6.

يقدم راولز الخطوط الأساسية لوجهة نظره حول المواطنة، ولكنه أيضاً يستجيب بما يمكن لكل النقد الذي وُجهَ لنظريته في صيغتها الأولى، نلاحظ أنه مال لاحقاً إلى اتفاق جوهري مع المفهوم الجمهوري للمواطنة، خصوصاً في وصفه للعقل العمومي.

أن يفكّروا في أنفسهم كمواطنين في مثل هذه الدولة ونظامها السياسي، ويهدف راولز إلى أن يوضح لهم ما كانوا ملتزمين به بشكل ملموس عندما تبنوا هذا المنظور.

إنّ إحدى علامات التحول في تفكير راولز في كتاباته اللاحقة هي استعماله لغة المواطنة؛ أي أنّه في كتاب «نظرية العدالة» كان موضوع نظريته هم «أشخاص» أو مجرد «بشر»، بينما في كتاباته اللاحقة هم: «مواطنون». والأكثر جوهرية هو أنّه لم يعد ينظر، وإلى حدٍّ بعيد، إلى نظريته للعدالة باعتبارها تقدم وصفاً وتسويغاً كاملاً لما يمكن للناس أن يطالبوا به من عدالة في الحياة الاجتماعية، ولكنها على وجه التحديد كمفهوم سياسي للعدالة موضوعة ليس للترتيبات السياسية في المجتمع فقط (على العكس من الترتيبات الاجتماعية أو المحلية الخاصة به)، ولكن هي موجهة إلى الناس الذين حملوا دور المواطن أيضاً. وكذلك نلاحظ أنّ الحجج التي يقدمها راولز للنظرية تُفترض مسبقاً، وكان هذا المنظور قد تمّ اعتماده بالفعل.

بطريقة أخرى، يرى راولز أنّ أعضاء الديمقراطيات الليبرالية لديهم هويّة مزدوجة.[11] ينظر إليهم بصفتهم الشخصية كحاملين لمفهوم عن الخير، وما يمكن أن تكون عليه حياة قيمة وخيرة أيضاً، والتي قد تشمل، على سبيل المثال، أذواقهم الشخصية أو اعتقاداتهم الدينية. يفترض راولز أنّ مفاهيم الخير متباينة بشكل جذري، ولا يوجد احتمال لأن يتوافق الناس حول ما هي القيم العليا بالنسبة إليهم. على خلاف ذلك، يكون الناس بصفتهم مواطنين قادرين على التوصل إلى اتفاق بشأن مبادئ العدالة التي سوف تحكم ترتيباتهم السياسية مثل الدستور وغيره. لذلك يطالب أن تسبق هويّة المواطنة الهويّات الشخصية، بمعنى أن يوافق الناس على اقتصار السعي لتصوراتهم الخاصة عن المصلحة والخير في الحدود المنصوص عليها في مبادئ العدالة. قد يطلب متدين ألا يكون هناك نشاط تجاري في أحد أيام الأسبوع، مثلاً، وقد يوافقه متدينون من دينه نفسه على ذلك، لكن بشرط ألا يحاولوا أن يكون هذا المطلب تشريعاً إلزامياً لكافة المواطنين الذين لايشاركونهم اعتقاداتهم، فالواجب أن يفكّروا بأنفسهم كمواطنين أولاً، وبهذه الصفة يطالبون فقط بما يمكن تبريره للآخرين الذين لايشاركونهم مفاهيمهم الشخصية للخير.

يبدو واضحاً أنّ مهمة راولز هي شرح لماذا من المعقول، بل ومن الصائب، للجميع إعطاء المواطنة هذا النوع من الأولوية؟ لكن قبل فحص رؤية راولز هذه بشكل دقيق لا بدّ أن نشير إلى: لماذا اعتبرها نموذجاً للنظرية الليبرالية للمواطنة التي وُضعت استجابة للتحديات التعددية؟ ماذا يعني أن يكون الفرد مواطناً بالنسبة إلى راولز؟ أنّه أولاً وقبل كل شيء أن يتبنى الشخص رؤية للعالم، ويسلك طبقاً لمبادئها، وأن يرى نفسه واحداً من بين العديد من الأشخاص الأحرار والمتساوين، وأن يعترف بأنّ المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه هؤلاء الأفراد له مبادئ مقبولة للجميع، بعبارة أخرى، أن يعترف -مثلا-أنّ كل شخص آخر: (أ) لديه مفهومه الخاص للحياة الخيرة (ب) وقادر كما هو على التفكير بمبادئ العدالة، ومن ثم يسأل ما المبادئ

11- Rawls, J., ‘Justice as Fairness: Political Not Metaphysical’, Philosophy and Public Affairs, 14(1985), pp 240-2.

التي يمكن أن يتوافقوا عليها جميعاً؟ إذ بعد أن توصَّل الشخص إلى هذه المبادئ- إذا كان راولز على حق في المبدأين الشهيرين للعدالة - فعليه أن يلتزم بهما في حياته اليومية، ويحترم حقوق الآخرين في حرية التعبير، ويتفق معهم على تكافؤ الفرص في إسناد الوظائف على سبيل المثال.

يكشف لنا هذا رأي راولز حول المواطنة الذي يكون فيه المواطن شخصاً يؤيد مجموعة معينة من المبادئ. إنّه يفترض المواطنين هم دائماً أعضاء في مجتمع وطني، لكنّ هذا الافتراض يبقى متخفياً في خلفية تفكيره، إذ قد يسبب له كشفه مشكلة فيما يتعلَّق بالتمييز بين العدالة ومفاهيم الخير، إنّه لا ينظر إلى المواطنين على المستوى نفسه من ناحية مشاركتهم النشطة في السياسة على الرغم من أنّ الحقوق السياسية مشمولة كجزء من المبدأ الأول للعدالة، فهو يُعرِّف (المواطن) بوصفه الشخص الذي لديه الحق في المشاركة، فكلّ ما هو مطلوب منه هو الإقرار والاعتراف بمبادئ العدالة. فطالما يمكن للفرد أن يتبنى وجهة نظر المواطن في التفكر، يمكن له أن يعيش حياته ووجوده الشخصي والخاص تماماً. ويبدو هذا واضحاً أكثر في آراء راولز عندما يجادل ضد الرؤية المدنية التي تقول إنّنا كائنات سياسية "تتحقق على أكمل وجه في مجتمع ديمقراطي تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية واسعة وقوية"، ويدافع عن تقسيم المواطنين إلى نشطين سياسياً والبقية هم مواطنون صالحون للمجتمع، "وبهذه الطريقة يطور الناس مواهبهم ومهاراتهم المختلفة والتكميلية، وينخرطون في المنافع المتبادلة والتعاون". فالمشاركة مطلوبة فقط بقدر ما هو ضروري لحماية الحقوق والحريات الأساسية للناس.[12]

المواطنة الليبراليّة والتعدديّة

كيف يمكن أن يتعامل المفهوم الليبرالي للمواطنة بنجاح مع مفهوم التعددية؟ إنّ هويّة المواطنة التي تمنى راولز إعطاءها الأولوية بوصفها ليس أنّها لا تمثل عائقاً بوجه التعددية فقط، بل باعتبارها جزءاً من هويّة الأشخاص التي تشمل أيضاً غاياتهم وارتباطاتهم الخاصة، وأنّها قابلة لإعادة النَّظر والمراجعة باستمرار. يتضح أنّ راولز يرى المواطنة تجسّد مفهوماً للشخص الذي يمتلك قوة أخلاقية، ليس فقط للسعي نحو تأييد وقبول الأفكار والآراء حول الحياة الخيرة ولكن أيضاً لإعادة النظر بها وتمحيصها كلما استدعى ذلك بوصفه شخصاً حراً، ويطالب بحقوق يرى نفسه من خلالها الشخص المستقل غير التابع أو المنقاد إلى تصور خاص عن الخير أو أيّ خطة لغايات خاصة؛ [13] لكنّه أيضاً يسلم، من جهة أخرى، بأنّ الهويّات الخاصة قد تكون عائقاً أمام هويّة المواطنة، إذ قد تكون لا مُفكَّر فيها عندما يرى الشخص نفسه جزءاً من بعض المعتقدات الدينية أوالفلسفية أو الأخلاقية، أو من بعض الروابط والولاءات الدائمة.[14] بعبارة أخرى، الأشخاص الذين

12- Rawls, J., Political Liberalism (New York, Columbia University Press, 1993) p.206.

13- Rawls, J, 'Justice as Fairness: Political Not Metaphysical', P. 241.

14- Ibid, P. 241.

ينتمون إلى مذهب ديني معين أو هم أعضاء في جماعة عرقية قد لا يرون التزاماً بهما يمكن أن يكون قابلاً لإعادة النَّظر، ويعتبرونها من ثوابت هويتهم الشخصية. وهنا علينا أن نفهم لماذا هؤلاء الناس الذين قد تكون هوياتهم عائقاً، بهذه الطريقة، عليهم أن يعطوا الأولوية للهويّة الوطنية التي تنطوي على تقييد تحقيق غاياتهم أو أهدافهم الخاصة في إطار الحدود التي تفرضها مبادئ العدالة؟ لماذا لا تكون مبادئ العدالة نفسها استجابة لمطالب الهويّة الشخصية؟

يمكن النظر إلى هذه المشكلة من زاوية اعتبار الهويّات الشخصية في مجتمع ليبرالي لا تمثل عائقاً لأغلب الناس، فهم ينظرون إلى أنفسهم أحراراً في اختيار أسلوب حياتهم وفقاً لأذواقهم وتفضيلاتهم الخاصة دون أن يمنعهم ذلك من الالتزام بروابط أخرى أو اعتبارها غير قابلة للمراجعة، وأنّ تبني وجهة نظر المواطنة لا يكلفهم شيئاً (فمذاهبهم الشاملة يمكن أن تدعم بالفعل المفهوم السياسي للعدالة طبقاً لراولز)، ولكن سيكون هناك أيضاً أشخاص تمثل لهم هويتهم الشخصية أو الخاصة عائقاً أمام هويّة المواطنة، وينظرون إلى أنفسهم بوصفهم مرتبطين بجماعة عرقية أو طائفية بعينها، فيعتبر تبني وجهة نظر المواطنة تنازلاً من قبلهم عن أمور خاصة بهم ومفيدة لهم، ولأنّها تعني أن يتم وضع جميع المطالب السياسية التي لا يمكن التعبير عنها طبقاً لمعنى المواطنة الليبرالية جانباً. فلا يمكن، على سبيل المثال، تقديم حجج بشكل مسبق تعتمد على حقيقة معتقد ديني معين على الرغم من أنّ الهويّة الشخصية أو الخاصة تعتمد تحديداً على كون هذا الاعتقاد صحيحاً.

هل لدى راولز أيّ جواب عن هذه المشكلة؟ يتخيل راولز مجتمعاً مثالياً يقوم على عقل عمومي حر، تعيش فيه الناس في ظلّ مجموعة مؤسسات يمكن لكلّ واحد منهم أن يبررها للآخرين، وذلك باستعمال أشكال من الحجج والتسويغات يقبلها الآخرون، لكن عليه أن يضع المطالب التجريبية، الملموسة أساساً لحججه بوصفها ذات أهمية لأغلبية من الناس - وهذه حالة مشكوك في تحققها - وإلا سيكون موقفه مجرد تكرار للموقف الليبرالي.

إنّ مجرَّد تبني الشخص المفهوم الليبرالي للمواطنة، كما يقدمه راولز، يكون ملزماً بطريقة محدَّدة في تبرير المؤسسات الاجتماعية والسياسية، ولكن المشكلة هي لماذا على الأشخاص الذين لا يتبنون المعنى الليبرالي للهويّة أن يعطوا الأولوية لهذه الهويّة أو أن يقبلوها بشكل عفوي؟ مثال ذلك، شخص ينتمي إلى مذهب أصولي يرى على القانون أن يتضمن المعايير الأخلاقية الدينية (ينبغي تجريم الإجهاض كمثال)، بينما يرى الليبرالي أولاً وقبل كل شيء يجب أن يستند القانون إلى مبادئ يمكن أن يقبلها كلّ مواطن. لكن قد يأتي الاعتراض على رأي الليبرالي، لماذا يجب أن أرى نفسي كمواطن أولاً وقبل كل شيء، إنّ واجبي الأول هو تجاه الله، أمّا النشاطات السياسية فهي التي يجب أن تتلاءم مع هذا الالتزام الأساسي.

يترك فشل حجة راولز هنا الليبرالي بين خيارين: الرجوع إلى دفاع برغماتي عن المؤسسات الليبرالية، فنظراً لطبيعة الجذور العميقة للتعددية الثقافية لا يمكن أن تكون التصورات الليبرالية عالمية أوحتى تحظى بإجماع الأغلبية في أيّ مذهب شامل للحياة الخيرة، فيبقى الخيار الوحيد لتجنب نزاع مفتوح بين الجماعات هو إقامة المؤسسات الليبرالية التي تُضعف العديد من الجماعات سياسياً التي تريد لمطالبها الخاصة أن تكون عامة، وتعرفهم أنّ هوياتهم الشخصية محمية بقوة القانون من أيّ انتهاك من قبل الجماعات الأخرى، أي بما أنّه لا يمكننا الحصول على كامل الرغيف، يجب أن يقبل كلّ واحد منا بالنصف، وهو ما يعني في هذه الحالة مجموعة من الحقوق والحريات التي تعطي كلّ مجموعة على الأقل فرصة لتحقيق تصورها الخاص للحياة الخيرة. هذا ما أسماه راولز "التسوية المؤقتة". لكن من الواضح أنّه دفاع أقل من مُرضٍ عن شروط المواطنة الليبرالية تلك التي سعى إليها راولز نفسه، فليس من الواضح من أنّ هذا الدفاع سوف يؤدي ضرورة إلى قيام المؤسسات الليبرالية، إذ يمكن الإشارة هنا بدلاً من ذلك إلى جماعات منقسمة يتمّ فيها إعطاء كل جماعة سلطة تنظيم شؤون أعضائها ضمن إطار قانوني عام. وفي هذا السياق مثلاً يستشهد (ويلكي ميلكا) بمثال نظام الملل العثماني، الذي كان تعددياً ومستقراً، ولكنه غير ليبرالي، حيث إنّ مختلف الجماعات التي تعايشت في ظل ذاك النظام قد فرضت قيوداً على حرية أعضائها، ولاسيما فيما يتعلق بمسائل العقيدة الدينية،[15] أو الانتقال إلى موقف هجومي، واعتبار الليبرالية أسلوباً مميزاً، وتستحق الدفاع عنها أخلاقيا وسياسياً. تخلى هذا البديل في استراتيجيته الفكرية عن أيّ ادعاء بالحيادية، إذ كلّ فرد يعامل كمواطن ليبرالي، وكلّ الادعاءات والمطالب السياسية التي لا تتوافق مع النموذج الليبرالي هي، بكل بساطة، غير مقبولة. ولكن من الطبيعي أن يكون توجيه هويّات الاشخاص إلى الاتجاه الليبرالي بوسائل غير قسرية، ومثال ذلك، قد يُصرّ الليبرالي على مشاركة الجميع على الطريقة الليبرالية في التعليم الذي يؤكّد على الاختيار والاستقلالية. من المؤمَّل من هذا النمط من التعددية والذي طرح مشاكل إزاء وجهة نظر الليبرالية حول المواطنة يمكنه أن يهدي إلى شكل معتدل من التعددية يقبله الجميع عندما يتعاملون مع تصوراتهم عن الحياة الخيرة كشأن خاص يمكن تعقبه بوسائل غير سياسية.[16]

تصل الليبرالية المتشددة في حلها لمشكلة التعددية إلى حد إعلان الحرب على تلك الجماعات التي لا تبدي استعداداً لتتكيف مع الفهم الليبرالي للمواطنة، ولا تقدّم أسباباً حول لماذا على هذه الجماعات قبول المؤسسات الليبرالية. إنّ أعضاء هذه الجماعات، في هذه الحالة، سوف يشعرون بالغربة عن المجال السياسي حتماً، وتبقى مواطنيتهم مجرد صفة رسمية. ثم إنّ الليبراليين يقللون من مقدار الصعوبات التي تواجهها «عملية تحرير» الهويّات غير الليبرالية. إنّهم لا يستطيعون رؤية مقدار ما على الناس التخلي عنه إذا ما كانوا يريدون أن يروا ويمارسوا تصوراتهم للحياة الخيرة التي اختاروها بحرية، واعتبارها قابلة لإعادة النظر

15- Kymlicka, W., 'Two Models of Pluralism and Tolerance', Analyse und Kritik, 13 (1992), 33-56.

16- هذه الاستراتيجية التي يدافع عنها بريان باري في:

'How Not to Defend Liberal Institutions' in Barry, B. Liberty and Justice (Oxford, Clarendon Press, 1991).

والمراجعة. إنّ الجماعات ذات الارتباط القوي بهوياتها تحتاج إلى أجيال عدة حتى تقبل هذه الهويّة الليبرالية للمواطنة، وهذا واضح حتى في المجتمعات التي تعيش في ظلّ أنظمة سياسية - اجتماعية ليبرالية.

المفهوم النيوليبرالي للمواطنة

طبقاً للأسباب المذكورة لا يقدّم المفهوم الليبرالي للمواطنة حلاً كافياً لمسألة التعددية، فكانت هناك محاولات أخرى لاستكشاف حلول بديلة عبّر عنها المفهوم النيوليبرالي. لا يوضح هذا المفهوم النيوليبرالي بطريقة محددة كالتي أوضح بها مارشال وراولز المفهوم الليبرالي، ولكن تتكشف خطوطه العريضة لمن يتابع المناقشات الراهنة في الفلسفة السياسية. يكمن وراء المفهوم النيوليبرالي للمواطنة مختلف المقترحات التي يطرحها اليمين الجديد والتي تهدف إلى تغيير العلاقة بين الفرد والدولة بحيث تصبح تعاقدية لا غير.

إنّ أبسط طريقة لتوضيح المفهوم النيوليبرالي هو أن نسأل، طبقاً لهذا المفهوم، لماذا هناك حاجة إلى المواطنة أساساً؟ يسعى الناس إلى تلبية حاجاتهم وقيمهم من خلال نشاطهم الخاص، مثل التبادل في الأسواق وتكوين الجمعيات الطوعية من أفراد يشتركون في الميول نفسها. لا تستمد المواطنة القيمة من ذاتها ولكن لأنّه من خلالها تتمّ المطالبة بمصالح وتوفير شروط وترتيبات واتفاقات عامة. إنّ المواطن، باختصار، هو مستهلك للمصالح والخدمات العامة. وطالما من الممكن أن تكون أنشطته كمواطن على غرار سلوكه في السوق الاقتصادية، التي تعتبر نموذجاً للعقلانية في المفهوم النيوليبرالي، فلا تكون الدولة نفسها في هذه الرؤية المتطرفة إلا مشروعاً ضخماً والمواطنون عملاء لها. وقد عبّر عن هذا الرأي روبرت نوزيك في كتابه **الفوضى والدولة واليوتوبيا**[17] حيث يُنظر إلى الدولة على أنّها ناشئة عن المنافسة بين مؤسسات تزود عملاءها بخدمات وحقوق. عموماً، على الدولة احتكار إنقاذ وحماية الحقوق الأساسية والملكية الشخصية وتنظر إلى المواطنين كأطراف في عقد شامل وعام، وهذا هو ما يعطيها سلطتها. تبدو الصورة مختلفة تماماً عن جميع المصالح والخدمات التي توفرها الدولة، فهنا يمكن أن يُزود المستهلك من خلال وسيلتين: العقد، حيث يحق للمواطن الذي لم يحصل على خدمة كافية أن يتخذ إجراءات قانونية لإجبار المؤسسة المعنية على توفيرها، والاختيار، إذ يمكن للمواطن الذي لا ترضيه الخدمة التحول إلى مزود بديل، ممّا يخلق حالة شبه سوقية للخدمة المعنية. وهذه هي طريقة استجابة النيوليبرالي للتعددية. فرغم اختلاف تصورات المواطنين للقيم، يمكن من خلال العقد والاختيار أن يصل كلّ واحد إلى حزمة المصالح العامة المفضلة عنده. وعندما تستجيب الدولة بكفاءة لمطالب عملائها لا يكون المواطنون عندها بحاجة للتوصل إلى اتفاق من حيث المبدأ حول ماهيّة حقوق المواطنة، أي ما بعد تعيين ما تكون عليه دولة الحد الأدنى.

17- يقول نوزك: "ليس هناك دولة يمكن تسويغها أكثر اتساعاً من "الدولة المصغرة أو دولة الحد الأدنى". انظر:

Nozick, R, Anarcy, State, and Utopia, (Oxford: Blackwell, 1974).

لكنّ هذه الصيغة تطرح بعض الأسئلة بخصوص تحديد مطالب المواطنين. من الواضح أنّه إذا وفرت الدولة الخدمات للمواطنين مثل مجانية الخدمة الصحية أو نظام الطرق فسيلاقي ذلك بعض التثمين من قبل المواطنين. لكن لا يمكن تحديد على هذا الأساس وحده ما هو مقدار القيمة المقدّمة لفرد أو مجموعة من المواطنين. فلا يمكن الحكم، على سبيل المثال، ما إذا كانوا يرغبون في إنفاق ميزانية أكثر على الرعاية الصحية أم على الطرق. إنّ تقديم فرصة الاختيار قد يوفر دليلاً حول ميزات معينة من الخدمة المقدّمة المرغوبة أو غير المرغوبة، لكنه يفشل في حسم مسألة القيمة الإجمالية. فمثلاً إذا طُرح على مجموعة من الإناث المرضى حق اختيار جنس الطبيب فسنلاحظ، ربما، أغلبهنَّ يفضلن أن يعالجن من قبل طبيبات، هذا الوضع يعطي المسؤولين في الدولة سبباً وجيهاً لتشجيع المزيد من النساء للتدرب في الطب، لكنه لا يخبرنا شيئاً عن المستوى العام الذي يجب أن تقدّم فيه الخدمات الطبية.

في حالة المصالح والخدمات غير العامة ـ المصالح العامة مثل التعليم أو الرعاية الصحية، أو الطرق التي يمكن تحديد مستخدميها بطرق تقنية ـ يوجد حل واحد وهو تكليف مستهلكيها الرسوم التي تغطي على الأقل جزءاً من تكلفة توفيرها لهم. بمجرد استخدام شخص ما لمصلحة أو خدمة يمكن قياسها كميّاً، فإنّه يمكن إدخال السوق أو شبه السوق لتوفيرها، من خلال موردين وتكون الرسوم متكافئة مع الدخل. أمّا الدولة فيمكنها أن توفر المصالح بواسطة الشركات الخاصة أو وضع الهيئات العامة للدخول في منافسة مع بعضها بعضاً مع ميزانياتها، وتبذل جهداً يعتمد على نجاحها في جذب الزبائن.

لكنّنا نلاحظ قصور هذا الحل. فإذا كان مستهلكو المصالح العامة قد أصبحوا زبائن حقيقيين، فهذا يعني أنّ الحصول على هذه المصالح سوف يعتمد على الدخل الذي تحدده السوق، بعبارة أخرى، إنّ طريقة إعادة التوزيع طبقاً للمواطنة قد فُقد تماماً، فلم تعد تخدم استحقاقات المواطن للتعويض عن عدم المساواة في السوق، كما هي في الإطار الذي حدَّده مفهوم مارشال للمواطنة. قد يجادل النيوليبرالي بأنّ هذا ليس نقداً مشروعاً، لأنّ هذا النوع من الحقوق التي من شأنها أن تؤدي إلى إعادة التوزيع بموجب مخطط مارشال ـالحقوق الاجتماعية وحقوق المسكن والتعليم والرعاية الصحية وهكذا دواليكـ لا مكانة لها في الرؤية النيوليبرالية؛ لكن حتى الشخص الذي يلتزم في هذا السياق بتعريف نوزيك الضيق للحقوق فإنّه قد يلاحظ أنّ الأشخاص الذين لديهم رغبة الالتفات للآخرين يجدون أنّه ينبغي أن يتمتع مواطنوهم بالظروف المعيشية التي تلبي الحد الأدنى من المعايير. وإذا كان يجب احترام هذه الرغبة، فإنّ الوصول إلى المصالح العامة لا يمكن أن يعتمد اعتماداً كلياً على الدخل والمنافسة في السوق.[18]

إنّ القصور الآخر لهذا الحل يتعلق بالمواطن بصفته زبوناً، أي أنّه لا يمكن أن ينطبق على الحالات التي يريد فيها المواطنون المصالح والخدمات التي هي غير قابلة للاستثناء في الواقع. وهناك مصالح ثقافية من

18- Miller, D, Market, State and Community: Theortical Foundations of Market Sociallism (Oxford, Clarendo - Press, 1989), ch.4.

هذا النوع أيضاً. فالأشخاص يريدون أن يكون لأسلوب حياة مجتمعهم سمات وخصائص معينة: يريدونه أن يكون غير عنيف مثلاً، أو يحترم المعتقدات الدينية، أو يعترف بشرعية الهويّات الجماعية.

كما رأينا في تناولنا المفهوم الليبرالي للمواطنة أنّ الادعاء بإمكانيّة تحقيق هذه القيمة بواسطة القطاع الخاص أو الجمعيات التطوعية المدنية ادعاء غير واقعي وغير مناسب، إنّه لا يرضي شخصاً يعتقد أنّ الصور والأفلام الإباحية ضارة للمرأة بأن يُقال له إنّ القرار باستعمال المواد الإباحية هو خيار خاص، ولا يمكن تهدئة ناشط لحقوق الحيوان بالقول إنّ الجميع يمكن أن يختار أن يكون نباتياً. المطلب في هذه الحالة يتعلق بمصلحة، وهي بالضرورة مصلحة عامة: يجب أن يكون المجتمع خالياً من المواد الإباحية، أو أن تحترم حقوق الحيوانات. لسنا هنا للموافقة على هذه المطالب التي قد تكون في نهاية المطاف مستحيلة الإرضاء، ولكن ببساطة لكي نؤكد على نقطة أنّ هناك بعض المصالح التي بالضرورة لا يمكن توفيرها إذا تبنينا المفهوم النيوليبرالي للمواطنة.

في مواجهة هذه المشاكل يقدم النيوليبراليون طريقة أخرى لضمان وصول المواطنين إلى المصالح والخدمات العامة التي يريدونها، أي بديلة لطريقة دفع الرسوم. وهو تشجيع المجتمع على تشكيل ولايات أو مقاطعات (لا مركزية في نظام رأسمالي) يتزود من خلالها الناس بمجموعة من المصالح والخدمات ويدفعون الضرائب المحلية لتغطية التكاليف.[19]الفكرة هنا هي أنّ للأشخاص حق الاختيار في الانتقال إلى المقاطعة التي تقدّم لوائحها المتفق عليها وقوانينها أفضل وسيلة لتفضيلاتهم. وهكذا فإنّ الشخص الذي يريد أن يعيش في مجتمع حيث يتم فرض معايير أخلاقية أو دينية يمكنه أن يختار أن يفعل ذلك، والشخص الذي لا يريد يمكنه العيش في مكان آخر. أي يمارس المواطن، هنا، في انتقاله من مقاطعة إلى أخرى دور المستهلك، حتى يمكنه إشباع ما يفضل من خدمات ومصالح عامة.

تأتي قوة الموقف النيوليبرالي من جديته تجاه قضية التعددية. إنّه ينطلق من افتراض أنّ الناس لديهم تصورات مختلفة للحياة الخيرة، وأنّ أفضل أسلوب للتعامل مع هذا الاختلاف هو عدم تسييس المواطنة، وإعطاء الناس حقّ الاختيار في نمط الاستهلاك سواء من خلال عقد فردي مع وكالات عامة، أو الانتقال إلى المكان الذي يقدّم لهم أفضل نوع من الحياة الجماعية. لقد تأسس هذا الموقف على حقيقة أنّ المواطنة في جوهرها تهتم بالحقوق والمصالح المشتركة المتمتع بها فيما بينهم. إذا حاولنا خصخصة وسائل توفير المصالح فذلك ما لا يمسّ أساس المواطنة. لكن بالمقابل إذا خفضنا حقوق المواطنة إلى الحد الأدنى، فالنتيجة هي إضعاف شعور الناس بهويّة المواطن، وتقويض أساسها. إنّ وجهة النظر النيوليبرالية في الشكل الذي عرضته ضعيفة وتعاني من عجز بيّن. فهي في نهاية المطاف إمّا أن تشرع نوعاً من اليوتوبيا كما تجده في

19- هناك بحوث اقتصادية كثيرة مع هذه السياسة أو ضدّها، أمثلة للعرض الكلاسيكي. انظر:

Oates.W.e. (ed.), the Political Economy of Fiscal Federlism (Lexington, Mass. D.C. Heath 1977), and Mueller.D. Puplic Choice (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), ch. 7.

القسم الأخير من كتاب نوزيك «الفوضى والدولة واليوتوبيا»، حيث لم يبقَ شيء من المواطنة سوى الحق في التعاقد في مجتمع من اختيار الشخص أو العودة إلى شيء من قبيل موقف اليمين المُشار إليه في بداية هذه الدراسة، والذي يحاول التعويض عن التقليص التدريجي لحقوق المواطنة وذلك بحثّ الأشخاص أخلاقياً ليكونوا «مواطنين صالحين» من خلال النشاط التطوعي وما شابه.

المفهوم الجمهوري للمواطنة

يصور المفهوم الجمهوري للمواطنة المواطن شخصاً يلعب دوراً فاعلاً ومؤثراً في بناء مستقبل مجتمعه من خلال النقاش السياسي وصناعة القرار.[20] أن يتبنى المفهوم الليبرالي للمواطنة بوصفها مجموعة من الحقوق، ويضيف إليها فكرة أن يكون المواطن هو الشخص الذي يفكر ويتصرف طبقاً لطريقة معينة. يُعرف المواطن بالمجتمع السياسي الذي ينتمي إليه، والتزامه بتعزيز مصالحه المشتركة من خلال المشاركة الفعّالة في الحياة السياسية. قد يبدو أنّ هذا المفهوم لا يقدّم حلولاً ذات قابلية إجرائية الآن في ظلّ أوضاع المجتمعات التي تشهد تنامي ظاهرة التعددية الاجتماعية الثقافية في هذا العصر. بينما نجد أنّ كلاً من وجهتي الليبرالية والنيوليبرالية يمكن رؤيتها كمنشأ الخلاف حول مسائل القيم النهائية.[21]يستحضر المفهوم الجمهوري للمواطنة صورة المجتمع المتجانس الصغير الذي له تقاليد مشتركة، ودين مدني مشترك وهكذا، كما هو في أثينا القرن الرابع قبل الميلاد أو فلورنسا القرن الخامس عشر، أو كما هو مجتمع العقد الاجتماعي لجاك روسو. يلجأ مفهوم الجمهورية للمواطنة إلى شيء أقرب إلى مفهوم الإرادة العامة ـ أي إلى فكرة أنّ المواطنين يمكنهم من خلال النقاش المفتوح والعلني التوصل إلى اتفاق حول ما ينبغي عمله من الناحية السياسية، إلا أنّه يبدو أنّ هذا المفهوم قد هُزم من قبل التعددية من النوع الأول الذي كنت قد أشرت إليه. تستبعد التعددية تماماً الاتفاق الذي يحصل عن طريق القوة أو من خلال التلاعب باستمالة بعض الجماعات لتقصر مطالبها في إطار الحدود التي وضعت من قبل الجماعات الأقوى في الحكم والدولة.

هذه هي التهمة التي وجهها النقاد مثل (أي. إم. يونغ) ضدّ الرأي الجمهوري. تُحاجج يونغ بأنّ الجمهوريين مثل الليبراليين ملتزمون بالمثال الأعلى للنزاهة، لكنّه مثال يعمل في غير صالح الفئات المضطهدة في المجتمع، بما في ذلك النساء والأقليات العرقية. وتدّعي يونغ أنّ التصور للجمهور المدني يستثني النساء وينظر إلى الجماعات الأخرى بأنّها مختلفة، لأنّه يستمد عقلانيته وعموميته من معارضته

20ـ هناك نقاش كثير حول موضوع المواطنة في الفلسفة الجمهورية، انظر على سبيل المثال:

Arendt.H. TheHumain Condition (Chicago University Press, 1958); Barber.B. Strong Democracy (Berkeley, Univesitry of California Press, 1985); Walzer, M., Spheres of Justice (Oxford, Martin Robertson Press, 1983); Oldfield.O. Citizenship and Community: CivicRepublucansim and the modern World (London, Routledge, 1990).

21 ـ مصادر الليبرالية، كما تمّ مناقشتها كثيراً، من مثال التسامح الديني الذي ظهر في أعقاب الحروب الدينية الأوروبية، أمّا النيوليبرالية فقد اتخذت هذا المثال إلى نقطة أبعد.

للعاطفة والخصوصية فقط. يُصرّ منظرو الجمهورية على وحدة الجمهور المدني: بما أنّه مواطن فعليه أن يترك خلفه خصوصيته واختلافه، لتبني وجهة نظر كونية مماثلة لجميع المواطنين، وجهة نظر المصلحة العامة أو الإرادة العامة. عملياً يفرض السياسيون الجمهوريون التجانس من خلال استبعاد من المواطنة كل أولئك الذين عرفوا بأنهم مختلفون ومرتبطون مع الجماعة، أو تؤثر فيهم الرغبة أو الحاجة التي قد تُحرفهم بعيداً عن وجهة نظر العقل المجرد عن المواطنة.[22]

تُقرّ يونغ بأنّ الجمهوريين المعاصرين[23] لم يعودوا يرغبون باستبعاد مثل هذه الجماعات من المجال العام، ولكن مع ذلك، كما ترى، فالمشاركة في هذا المجال عندهم ما تزال خاضعة لنمط من عقلانية تستبعد المطالب المُعبرة عن احتياجات ورغبات النساء وغيرها من الجماعات الأخرى.

لذا، فإنّ القضية التي تتطلب أن ينصب عليها الاهتمام هي: أيّ مفهوم للعقلانية يكمن خلف وجهة نظر الجمهورية حول الإرادة العامة. يدعي الجمهوريون بأنّ المواطنين يمكنهم، من خلال مناقشة مفتوحة، أن يصلوا إلى درجة كبيرة من التوافق حول القضايا ذات الاهتمام المشترك. لكن لتبرير هذا الادعاء، هل من الضروري الاستعانة بمثال أعلى قوي في حياديته وتجرده عن المواطنة، وعلى افتراض أنّ هذا الدور يضع جانباً كل أهدافه وتفضيلاته الخاصة ويتحرك من وجهة نظر عامة وشاملة تماماً كما تزعم يونغ؟[24]

مهما كانت آراء بعض الجمهوريين حول هذا السؤال، مثل جان جاك روسو وآخرين، فالجواب يبدو سلبياً. إذ إنّ كلّ ما هو ضروري من أجل الشروع في حوار سياسي هو الاستعداد للعثورعلى الأسباب التي يمكن أن تقنع أولئك الذين يختلفون (معنا) منذ البداية، وألا يُجزم بشكل مسبق إلى أي مدى يمكن أن تكون هذه الأسباب مجردة. لنفترض أنّ مجموعة خاصة تأتي إلى الساحة السياسية حاملةً اقتراحاً يعبّر عن ظروفها ومطالبها الخاصة، فإنّ الشرط الأول للمداولة والنقاش هو أن تكون الأسباب وراء هذا الاقتراح مفصلة ومتقنة، وأن يتمّ ربطها بأسباب ومسوغات عامة حتى يكون قبولها من قبل الآخرين أكثر ترجيحاً.[25]

لا تنكر يونغ أهمية الانخراط في حوار سياسي يشمل مطالب معتدلة على النحو الذي أشرنا إليه عن السياقات السياسية أعلاه. فهي تميز بين المطالب الصادرة عن مصلحة ذاتية أو تلك التي تأتي متوافقه مع مبادئ العدالة، فتقول إنّ أفضل اختبار لحق ادعاء المطالب بالعمومية، أي ما إذا كانت تلك المطالب تخضع

22- Young. I.M., Justice and the Politics of Difference (Princeton, Prenceton University Press, 1990), p. 117.

23- تستشهد يونغ بكل من هابرماز وبنجامين باربر.

24- قارن المناقشة الدقيقة وغير المتحيزة في:

James. S., 'the Good-Enough Citizen: Citizenship and Independence' in Bock. G., and James. S. (eds.), Beyond Equality and Difference (London, Routledge, 1992).

25- لنفترض، على سبيل المثال، أنّ الحد الأقصى لمدة إجازة الأمومة قد سبق أن اتفق عليها، وكان الاقتراح إدخال المزيد من المرونة على توقيتها. قد يقول المؤيدون إنّ الاقتراح الجديد من المرجح ألا يضع أي عبء مالي أكبر من القديم على أصحاب العمل أو الدولة، داعين ضمناً إلى أنّ الترتيب الحالي كان منصفاً، وأنّ الاقتراح الجديد لن يغير هذا مادياً.

لمبادئ العدالة أو هي مجرد تعبير عن مصلحة ذاتية، يأتي من مواجهة هذه المطالب بآراء الآخرين الذين لهم مواقف مختلفة بشكل واضح.[26]

في الواقع سيكون من غير المقبول عدم التسليم بمثل هذا التنازل، حيث إنّه لا يمكن لأي فريق أن يأمل الفوز بجدل سياسي طوال الوقت، ما لم يكن مستعداً لتخفيف مطالبه من أجل الوصول إلى اتفاق، واللجوء إلى مسوغات عمومية ومقبولة في المجتمع السياسي، ويتوقع من الجماعات الأخرى أن تبادله بالمثل. وبهذه الطريقة، فإنّ نوعاً من الحياد، ولو كان ضعيفاً، سوف ينتج تلقائياً من البحث عن هذا الاتفاق نفسه.[27]

هل هناك أي سبب للاعتقاد بأنّ الحيادية من هذا النوع ضارة بالجماعات ذات المطالب الخصوصية مثلاً، أي الجماعات التي تنشأ مطالبها عن صفات تخصّ هذه الجماعات بالذات؟ نستطيع أن نفصل بين نوعين من المطالب التي تقدم في مثل هذا النقاش السياسي. من جهة أولى، هناك المطالب التي تقوم على مصلحة مشتركة لكل المواطنين في بلد معين، مثل مطلب الأمن. من جهة ثانية، هناك مطالب تعكس مصلحة جماعات بعينها، التي يؤدي إرضاؤها إلى بعض التكاليف على مجموعات أخرى. ومن أجل التوصل إلى اتفاق لا بدّ من الاحتكام إلى قاعدة للعدالة، مثل مبدأ المعاملة بالمثل. ولكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ المطالب في الفئة الثانية هي أكثر صعوبة لتقديمهاعلى مطالب الفئة الأولى. قد يكون المعيار نفسه ليس محل نزاع، وقد تكون المشكلة في الاقتناع بأنّ الجماعة المعنية تخضع قضيتها حقاً للقاعدة. في كلتا الحالتين تتوقف درجة الصعوبة على مدى تطرُّف وجهات النظر بالنسبة إلى الآخرين في ذلك المجتمع السياسي.

من الإنصاف القول إنّ المواطنة الجمهورية لا يمكن أن تتسع لكلّ ما يقع تحت عنوان «سياسات الهويّة». إذا كان المجال العام يعتبر وسيلة تُعطى بواسطتها الشرعية لهويّات جماعات مختلفة من خلال الاعتراف العلني بها، فإنّ هذا سوف يصطدم عند نقطة معينة حتماً، مع تصور مثالي عن صنع القرار الذي يتمّ من خلال النقاش المفتوح كما أوضحناه أعلاه. بسبب تمايز هويّات الجماعات تعطى وجهة نظر الجمهورية لكلّ جماعة حق الوصول إلى مواقع صنع القرار، ولا يوجد لديها ما يمنع ذلك. وإذا كان وجود المطالب كافياً للاعتراف بهذه الجماعات، فإنّ الرؤية الجمهورية يمكنها أن توفر ذلك.[28] لكن قد لا يكون هناك أيّ ضمان بأنّ أيّ مطلب خاص سيحظى بالقبول، بغض النظر عن القوة التي تقدمها به الجماعة ومدى شعور الجماعة بأنّ المطلب هو جزء لا يتجزأ من هويتها. كل شيء سيعتمد على ما إذا كان يمكن ربط

26- Young. I.M., Justice and the Politics of Difference, p.186.

27- Pitkin. H.F., 'Justice: On Relating Private and Public', Political Theory, 9 91981), section V.

28- حول سياسة الاعتراف انظر الدراسة المهمة جداً لتايلور في:

Gutman.A. (ed.), Multiculturalism and 'The Political of Recognition' (Princeton, Princeton University Press, 1992).

المطالب بالمبادئ التي عادة ما تكون مقبولة فيما بين المواطنين، مثل مبادئ المساواة والمعاملة بالمثل.[29] أنْ تصرّ جماعة على أنّ الاعتراف الكامل بكافة مطالبها هو فقط ما يعبر عن احترام هويتها، إنّه بالحقيقة رفض لجوهر المواطنة الجمهورية.

لا يضع المفهوم الجمهوري للمواطنة أي قيود على أيّة مطالب يمكن طرحها للنقاش السياسي. إنّه لا يميز في المعاملة بين المطالب الصادرة عن قناعة شخصية أوتلك المعبرة عن هويّة جماعة معينة. وفي جميع الأحوال إنّ نجاح أيّ مطلب خاص سيعتمد على أي مدى يمكن التعبير بأنّه قريب من الروح السياسية العامة للجماعة أو بعيد عنها. إنّه يتطلب من المواطنين استعداداً لإعطاء أسباب لما يطالبون به، ولكن هذا لا يعني أنّ عليهم أن يجردوا أنفسهم من كلّ ما هو خاص بهم قبل دخولهم ساحة السياسة.

إنّ الادعاء الثاني الذي تقدمه يونغ هو أنّ النموذج الجمهوري يعتمد على التمييز بين الخاص والعام، الذي يخدم مرّة أخرى التمييز ضدّ أولئك الذين جرت العادة أن يُنظر إلى شؤونهم على أنّها مسائل خاصة. ماذا يمكن أن نفهم من هذا؟

يبدو أنّ هناك مكانين ينشأ منهما تمايز العام/ الخاص داخل المفهوم الجمهوري. أولاً وقبل كل شيء هناك فرق بين شخص يتصرف بصفته الشخصية كمواطن، كما يتضح من الحجج المختلفة التي يمكن استخدامها في هذين السياقين. إنّ الفرد الذي يحاول إقناع فرد آخره ينتمي مثله إلى الدين أو المذهب نفسه للمساهمة في بعض الأعمال الخيرية، هذا الفرد نفسه يقدم أسباباً أخرى وهو يدعو في مكان عام يحضره أفراد لهم قناعات دينية مختلفة عندما يدعو لزيادة الإنفاق على الرعاية الاجتماعية مثلاً. لا توجد وسيلة لها الأولوية في وضع الحدود هنا، على الرغم من أنّ هناك عادة حججاً يمكن ذكرها في السياق الأول، ولكن بالتأكيد لا يمكن في الثاني. ثانياً، إنّ تمايز العام/الخاص سوف ينشأ من التداول العام، بمعنى أنّه سيكون هناك أمور يتفق عليها أنّها تنتمي إلى المجال الخاص. يمكن أن يتم ذلك طبقاً لالتزام مبدئي بأنّ هناك مجالات تتعلق بالحياة الخاصة لكلّ مواطن ويعتبر تدخل الدولة فيها غير شرعي أو غير مقبول، فعلى سبيل المثال، بما أنّه غير ممكن الوصول إلى اتفاق سياسي جوهري ودائم في مسألة ما، فإنّه من الإنصاف السماح للمواطنين بمتابعة تفضيلاتهم الخاصة بوسائل طوعية. لا شكّ أينما يوجد الخط الفاصل بين العام والخاص سيكون هناك بعض الجماعات التي ترغب في رسم الخط في مكان آخر، ولكن ليس هناك سبب للاعتقاد بأنّ الجماعات التي حددتها يونغ كمضطهدين سيكونون الخاسرين تلقائياً.

29- على سبيل المثال، في السياق الذي تدعم فيه الدولة في أوروبا بالفعل المدارس المسيحية واليهودية، فإنّ مطالبة المسلمين بدعم مماثل للمدارس الإسلامية قد يدعي على نحو صحيح أنّ الوضع الراهن غير عادل في إعطاء امتيازات لبعض الهويّات الدينية على حساب الآخرين، وهذا يقلل من شأن المسلمين. ولكن من ناحية أخرى، إذا كان من المقرر أن تقوم السياسة القائمة على مبدأ أنّ أي تعليم رسمي يجب أن يكون علمانياً في طبيعته، فإنّ الادعاء بأنّ المدارس الإسلامية هي ضرورية للهويّة الإسلامية، يجب أن يتم تقييمها وفقاً لحيثياتها، وقد تُرفض بقوة في سياق ديمقراطي.

ربما يُقال كيف يمكن أن يقوم النموذج الجمهوري للمواطنة على مفهوم الخير الإنساني الذي قد يتعارض مع المفاهيم الخاصة لدى المواطنين الأفراد؟ بلا شك يدعم التقليد الجمهوري المواطن النشط والفاضل كنموذج، مثمناً حياة المشاركة العامة على مختلف أشكال الحياة الخاصة التي قد يرتبط بها المواطنون. على كلّ حال هناك حاجة لتمييز وتحديد ما قاله بعض الجمهوريين الكلاسيكيين من وجهة نظر الجمهورية عن الشروط والمتطلبات الفعلية للمواطنة. وهي ببساطة: ينبغي أن تدخل كجزء من مصلحة كلّ شخص ينهمك بدرجة ما في النقاش السياسي، حتى لا تبدو له قوانين وسياسات الدولة إملاءات غريبة عليه، ولكن كنتائج اتفاق معقول كان هو جزءاً منه. وهذا إمّا يتفق مع التزام حقيقي في النشاط السياسي أو مع ما يعتبر شرطاً مسبقاً وضرورياً للأنشطة الأخرى التي لها قيمة جوهرية.[30] هذا الاختلاف سوف ينعكس في بنية السياسة الجمهورية. بعض الناس يشاركون في النشاط السياسي دائماً وآخرون في بعض الأحيان، وعندما تتمّ مناقشة قضايا أساسية ومطلوب القرار بشأنها، هناك من يستمعون إلى الحجج التي تُقدم وهناك من يشاركون في مثل هذه النقاشات. إذاً لا أحد يحتاج اعتبار النشاط السياسي كالمصلحة العليا حتى يمكن أن يتبنى وجهة النظر الجمهورية، ولكن يمكن تبني الموقف الأكثر اعتدالاً، فرغم أنّ السياسة هي في الواقع جزء ضروري من الحياة الخيرة، إلا أنّنا لا نتوقع من كلّ الناس أن يعطوها الوزن نفسه، وذلك لاختلاف قيمهم الشخصية.

أين تضع وجهة نظر الجمهورية الأشخاص الذين تصوراتهم عن الخير تستبعد بشكل قاطع المشاركة السياسية؟ مثال ذلك أولئك المتدينون الذين يرون أنّ الاتجار مع العالم العلماني يهدد إيمانهم. من الواضح من وجهة النظر هذه أنّه لا يمكن اعتبار هؤلاء الناس مواطنين كاملين، على الرغم من أنّه سيكون هناك عادة أساس كافٍ لتوسيع حقوقهم كمواطنين (إنّنا لا نستطيع أن نتنبأ كيف يتطور تفكير مثل هذه الجماعات أو ما قد يختار أفرادها أن يفعلوا). إذاً هل وجهة النظر الجمهورية تستبعد بعض الجماعات من المواطنة بالطريقة نفسها التي تعامل بها وجهة النظر الليبرالية؟ الفرق هو، من وجهة النظر الليبرالية، لكي تكون مواطناً عليك أن تقبل مجموعة معينة من المبادئ، وأن تنظم سلوكك الخاص داخل الحدود التي وضعتها تلك المبادئ. هذا يعني أنّ الليبرالية ليس لديها ما تقوله للشخص الذي لديه مفهوم خاص غير ليبرالي عن المصلحة أو الخير، ما عدا أن يضع مفهومه هذا جانباً في ما يتعلق بالأغراض السياسية. إنّ الجماعات التي ترغب في ممارسة التأثير على ما يجب أن تكون عليه السياسة، والذين يحاولون القيام بذلك عن طريق اللجوء إلى مفاهيم للخير لا تتناسب بالفعل مع متطلبات الليبرالية، هم أشخاص غير مرغوب بهم طبقاً لوجهة النظر هذه. وبالتالي فإنّ الأصوليين الذين تلجأ محاججاتهم السياسية إلى عقيدة دينية معينة يستبعدون ابتداء من المواطنة في مفهومها الليبرالي، لكنّ وجهة نظر الجمهورية لا تشترط مسبقاً مثل هذا المطلب، فالمطلب الوحيد الذي تقول به هو إنّ على كل مواطن محاولة إقناع الآخرين بعدالة قضيته، لكن بدون اللجوء إلى العنف لفرضها. لا توضع شروط مسبقة على الحجج المقدمة، لأنّها ترى أنّ الأفراد سيميلون في الممارسة إلى وجهة نظر

30- تماماً كما قد يعتبر الذواقة تناول الطعام جديراً بالاهتمام في جوهره، في حين أنّ البقية منا يمكن أن تعتبره مجرد توفير القوت الذي يمكننا من الارتباط في مساع أخرى.

أكثر حيادية بسبب الحاجة إلى الوصول إلى اتفاق. إذاً هناك فقط المجموعات المستبعدة من المواطنة، وهم الذين يستبعدون أنفسهم طوعاً لأنّ معتقداتهم تمنعهم من المشاركة في شؤون الدولة (الفوضويون، على سبيل المثال). هذا مؤسف من وجهة نظر الجمهوريين (الجمهوريون يريدون اتخاذ خطوات للحدّ من تشكيل هذه المجموعات)، إنّهم لا يريدون أن يروا حتى الفئات التي استبعدت نفسها أن يكون هناك ما يسبب لها أي شكوى، كما الجماعات التي ترغب في أن تكون ناشطة سياسياً لكنها تعزف عن المشاركة، طبقاً لأحكام وشروط المواطنة الليبرالية لا يمكن اعتبار مناهضتها للسياسة يشكل انتقاصاً من الكرامة أو من احترام الذات.

رغم أنّ الأفكار الليبرالية والجمهورية تبدو متباعدة حول المواطنة في مجتمع يتصف بالتعددية، لكنها من المرجح أنّها تتقارب إلى حدٍّ كبير في الممارسة العملية. طبقاً للأسباب المذكورة آنفاً، أنّ الذي سينشأ من المناقشة العمومية في مجتمع تعددي سوف يكون دستوراً وسياسات ليبرالية على نطاق واسع، أو ما يمكن أن نسميه تطبيق مفاهيم محددة عن المصلحة. علاوة على ذلك، هناك أسباب داخلية للمفهوم الجمهوري للسياسة من أجل الحصول على الدستور الرسمي الذي يضع بعض القيود على ما يمكن أن تقوم به أغلبية صناع القرار. هنا فكرة الدستور بوصفه يمثل نموذجاً مرغوباً به للالتزام الذاتي تكون مُرجَّحة لتحسين وتطوير طريقة ونوعية صنع القرار الديمقراطي على المدى الطويل.[31] بالتالي ليس صحيحاً أنّ المواطنة الجمهورية لا تعطي الأقليات أيّ ضمان لحماية حقوقهم في مواجهة إرادة الأغلبية. إنّ الاختلاف بين النظام الجمهوري والنظام الليبرالي ليس هو أنّ الليبرالية تعترف بقيمة الحقوق الثابتة في حين أنّ الجمهوري لا يعترف بها، بل إنّ الليبرالية تعتبر هذه الحقوق مبررة بشكل مسبق، في حين أنّ الجمهوري يؤسسها في إطار مناقشة عامة. إنّ المؤسسية اللازمة هي أنّ الليبراليين يسعون لجعل المعيار والحكم الأعلى للقضاء هو الحقوق الدستورية، بينما يعطي الجمهوري هذا الدور لهيئة المواطن ككل. بالتالي فإنّ الدستور سيكون له وضع مختلف في النظام الجمهوري. إنّه يقيد السياسة اليومية، ولكنّه نفسه قابل للتعديل إذا كنت الحقوق والحريات التي يحميها تُحكم تبعاً لمناقشة عامة حيث يحصل الجميع على فرص المشاركة، وحتى المراجعة للدستور إن اقتضت الحاجة، سوف يكون هناك سياسة دستورية وليس، كما يريد الليبرالي، مجرّد تفسير دستوري من قبل القضاة.

لدى الرأي الجمهوري مصادره الخاصة للتعامل مع مسألة التعددية، لكنّني لا يمكن أن أصل إلى الادعاء أنّ المواطنة بصيغتها الجمهورية هذه قادرة على التغلب على الخلاف الجذري وما ينتج عنه من حالات صعود الحركات الانفصالية. وفي مواجهة مثل هذا الخلاف، فإنّه من غير المحتمل أن يكون لدى المجموعات المتنازعة الحوافز الكافية للبحث عن اتفاق سياسي طبقاً لأسباب يمكن أن يقبلها الجميع. لهذا،

31- مثال على ذلك، انظر:

Elster. J and Slagestad. R., (eds.), Constitutionalism and Democracy (Cambrdige, Cambridge University Press, 1988).

فإنّ الشعور المشترك بالوطنية يمثل الأرضية الأساسية للسياسة من هذا النوع.[32] إنّ التعددية التي شكلت نقطة الانطلاق لهذه الدراسة لا تضع مسألة وجود الدولة موضع تساؤل: إنّها تعددية في الهويّات الشخصية ومفاهيم القيم لصفات تعتبر ثابتة في المجتمعات الليبرالية، حتى عندما تكون الوطنية غير مستقرّة وتواجه مشكلة.

الخلاصة

تعتبر وجهة النظر الليبرالية للمواطنة في صوغ مارشال وراولز هي السائدة في التفكير السياسي المعاصر، ولكن أيضاً تواجهها مجموعة من النقودات والضغوطات. فقد رأينا أنّ وجهة نظر الليبرالية هذه تجسد مفهوماً للعدالة قد تكون أسسه غير مقبولة عند بعض الجماعات، وهذه الجماعات بدورها لا تمتلك أن تقدّم لتسويغ وجهة نظرها غير تلك الأسباب البرغماتية لتكييف أوضاعها مع الليبرالية. في مواجهة الخلاف يقوم البديل النيوليبرالي بتفتيت المواطنة بحيث يكون لكلّ شخص الحق في تحديد حزمته لحقوق المواطنة. فتبدو، والحالة هذه، كأنّها وصفة للتفكك الاجتماعي، بينما ينطوي الحل الجمهوري على البحث عن مستوى عالٍ من الاتفاق بين الأفراد والفئات الاجتماعية، ويهدف لتحقيق ذلك بطريقة أكثر برغماتية، من خلال سياسة خذْ وأعطِ. فهو لا يطلب من أعضائه الاشتراك في أيّ مبادئ ثابتة غير تلك التي يتضمنها الحوار السياسي نفسه، وإرادة النقاش والإصغاء للأسباب المقدَّمة من قبل الآخرين، والامتناع عن العنف والإكراه، وهكذا؛ فلكي يبقى المجتمع المتعدد مستقراً، ولتنظيمه وجود شرعي، واعتراف قانوني، لا بدّ أن يحصل تفاهم عام حول المواطنة، وهنا سيكون المفهوم الثالث أفضل وضع ينطلق منه التفكير.

32- Miller.D. 'The Ethical Significance of Nationality', Ethics, 98 (1987-8), 647-62; On Nationality (oxford, ClarendonPress, 1995), ch4 and 5.

Refernces

- Adam Swit in For a Sociologically Informed Political Theory (D.phil. thesis University of Oxford, 1992).
- Arendt.H. TheHumain Condition (Chicago University Press, 1958); Barber.B. Strong Democracy (Berkeley, Univesitry of California Press, 1985);
- Barry, B, Liberty and Justice (Oxford, Clarendon Press, 1991).
- Bock.G. and James. S., (eds.), Beyond Equality and Difference (London, Routledge, 1992).
- Conover, P.J. Crewe, I. M and Searing, D. D, the Nature of Citizenship in the U.S.A and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes', Journal of Politics, 53(1991).
- Elster.J and Slagestad. R., (eds.), Constitutionalism and Democracy (Cambrdige, Cambridge University Press, 1988).
- Gutman.A. (ed.), Multiculturalism and 'The Political of Recognition' (Princeton, Princeton University Press, 1992).
- Kymlicka, W., 'Two Models of Pluralism and Tolerance', Analyse und Kritik, 13 (1992).
- Marshall, T.H., Citizenship and Social Class, edBottomore, T. (London, Pluto press, 1992).
- Miller, D., Market, State and Community: Theortical Foundations of Market Sociallism (Oxford, ClarendonPress, 1989).
- Miller.D. 'The Ethical Significance of Nationality', Ethics, 98 (1987-8), 647-62; On Nationality (oxford, ClarendonPress, 1995).
- Nozick, R, Anarcy, State, and Utopia, (Oxford: Blackwell, 1974).
- Mueller.D.Puplic Choice (Cambridge, Cambridge University Press, 1979).
- Oates.W.e. (ed.), the Political Economy of Fiscal Federlism (Lexington, Mass. D.C. Heath, 1977).
- Oldfield.O. Citizenship and Community: Civic Republucansim and the modern World (London, Routledge, 1990).
- Pitkin. H.F., 'Justice: On Relating Private and Public', Political Theory, 9 91981.
- Plant, R., 'Social Right and theReconstruction of Welfare' in Andrews (ed.), Citizenship (London, Lawrence and Wishart, 1991).
- Rawls, J. 'Justice as Fairness: Political Not Metaphysical', Philosophy and Public Affairs, 14(1985).
- Rawls, J. the Idea of Overlapping Consensus', Oxford Journal of Lagal Studies, 7(1987).
- Rawls, J., 'The Domain of the Political and Overlapping Consensus', New York University Law Review, 64(1989).
- Rawls, J., Political Liberalism (New York, Columbia University Press, 1993)
- Vogle. U. 'Is Citizenship Gender-Specific?' in Vogle and M, Moran, the Frontiers of Citizenship, 1991.
- Ruth Lister in The Excluseive Society: Citizenship and the poor (London, CPAG, 1989),
- Walzer, M., Spheres of Justice (Oxford, Martin Robertson Press, 1983).
- Young. I.M., Justice and the Politics of Difference (Princeton, Prenceton University Press, 1990).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016