

# العدالة الكسموبوليتانية وحقوق الأقليات: حالة الأقليات القومية



فيران روكيخو

ترجمة: مصطفى منادي إدريسي

مهمنه بل احدث

Mominoun Without 3 orders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

العدالة الكسموبوليتانية وحقوق الأقليات:

حالة الأقليات القومية

(أو كانت ثانية، لكنه مختلف)<sup>(1)</sup>

فيران روكيخو Ferran Requejo<sup>(2)</sup>

مصطفى منادي إدريسي

---

1- (المترجم) نشرت هذه الدراسة في الفصل الثاني والعشرين في كتاب «مجالات العدالة العالمية»، انظر

Jean-Christophe Merle, Spheres of Global Justice, Springer 2013

2- فيران روكيخو. جامعة بومبو فابرا، برشلونة، إسبانيا. البريد الإلكتروني: (ferran.requejo@upf.edu)



## ملخص

جرت العادة أن تفهم العدالة العالمية (global)، باعتبارها تعني العدالة الاجتماعية والمؤسساتية (القضايا السياسية والقضايا المتعلقة بإعادة التوزيع على المستوى العالمي). في المقابل، نجد أن القضايا التي تحوي الهويات الثقافية والقومية عادة ما تهمل في التأملات التي تهم العدالة العالمية. يحدث هذا على الرغم من الحقيقة التي تفيد أن حقوق الإنسان تحوي الحقوق الثقافية والاجتماعية والسياسية. تربط هذه الورقة مفهوم العدالة العالمية والمواطنة العالمية الأخلاقية (moral cosmopolitanism) مع الديمقراطية المتعددة القوميات (plurinational). وبعد تقديم وصف وجيز للمواطنة العالمية الأخلاقية (القسم 2)، سوف أوصل تحليل الأفكار المتعلقة بالمواطنة العالمية والوطنية (patriotism) في عمل كانط (القسم 3)، وتحليل الأهمية السياسية لفكرة «الميل غير الاجتماعي إلى الاجتماع» (unsocial sociability) ولـ «أفكار العقل الخالص»، التي ترجع إلى نقد كانط الأول، بالنسبة إلى المواطنة العالمية (القسم 4)، لأحل، في الأخير، العلاقة بين المواطنة العالمية والقوميات الأقلية بناء على الأقسام السابقة. إنني أسلم بالحاجة إلى التحسين المؤسساتي والأخلاقي للديمقراطيات وللمجتمع الدولي، كي تصبح قادرة على استيعاب التعددية القومية بشكل أفضل مما تم تحقيقه سابقاً من قبل المواطنة العالمية والنزعة الدستورية (constitutionalism) الليبرالية التقليدية (القسم 5).

## 1. مقدمة

تواجه نظريات العدالة ونظريات الديمقراطية في الوقت الحالي تحدّيين أساسيين: العولمة والتعددية الثقافية والقومية. ويمثل هذان التحديان مراجعة للمقاربات التقليدية في الحقلين معا. وبينما كانت نظريات العدالة – التي كانت إلى وقت قريب جدا تقتصر بشكل عام على العدالة المحلية – موضوعا لاهتمام متزايد على المستوى العالمي، فإن نظريات الديمقراطية قد وضعت موضع سؤال كلا من: (1) مفهوم الشعب (demos) عندما يكون التجمع السياسي تعدديا من الناحيتين القومية والثقافية و(2) منفذ الشعب (أو شعوب مختلفة) إلى الحكم (cratos)؛ أي القوى الصانعة للقرار والمتعددة المستويات في عصرنا الحالي. يتعلق الأمر بمراجعتين مترابطتين على نحو يجعل من الضروري تحسين القيم الموجودة والممارسات المؤسساتية في كل من الديمقراطيات الليبرالية والمجال الدولي أو العالمي.

وعلى العكس من ذلك، فهمت العدالة العالمية، في العادة، على أنها تعني العدالة المؤسساتية والاجتماعية (القضايا السياسية والقضايا المتعلقة بإعادة التوزيع على مستوى عام). بالمقابل، عادة ما تهمل القضايا التي تحتوي على هويات ثقافية وقومية مختلفة في التفكير على المستوى العالمي. يحدث هذا على الرغم من الحقيقة التي تفيد أن حقوق الإنسان تحوي الحقوق الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومن الممكن أن الخلاصات المتوصل إليها بخصوص القضايا الثقافية/القومية والاجتماعية والسياسية في ارتباط بالعدالة العالمية، سوف لن تكون واحدة، طالما أن هناك اختلافات واضحة بين: (1) القيم ونوع التعددية المتضمنة، و(2) الفاعلين والحالات التجريبية (empirical) المتضمنة، و(3) درجة الصعوبة المتغيرة في ما يتعلق بتحقيق الإجماع المؤسساتي والمعياري المتعلق بهذه القضايا.<sup>1</sup>

## 2. المواطنة العالمية الأخلاقية

المواطنة العالمية، على العموم، هي الفكرة التي تفيد أن جميع الكائنات البشرية تنتمي إلى التجمع الأخلاقي ذاته. إنها، في المقام الأول، مفهوم معياري يخلق التزامات تجاه الأعضاء الآخرين في ذلك التجمع، بصرف النظر عن الميزات الخاصة مثل الدين واللغة والقومية، إلخ، التي ربما يمتلكها الأفراد (المواطنة العالمية الأخلاقية). ثانيا، تحيل المواطنة العالمية كذلك على فكرة ذات طابع سياسي أكبر. إنها فكرة تدافع عن خلق روابط بين التجمعات البشرية عبر «اتحاد أو فيدرالية من الدول» و«نظام دولي للعدالة» (المواطنة العالمية المؤسساتية والسياسية). ومن المعروف أن هذه الأفكار العامة المتعلقة بالمواطنة العالمية المؤسساتية والسياسية والأخلاقية ترتبط، في العادة، بأعمال كانط.

1 سبق أن حلت في مكان آخر بعض أوجه القصور المؤسساتية والأخلاقية الموجودة في الليبرالية التقليدية في الديمقراطيات ذات القوميات المتعددة. انظر Requejo (2005a, b) و Requejo (2001).

لقد قدم توماس بوغ (Thomas Pogge)، في الآونة الأخيرة، صيغة خاصة من المواطنة العالمية الأخلاقية، رابطاً إياها بثلاثة عناصر أساسية: الفردانية (individualism) (المرجع الأخلاقي الأساسي هو الأشخاص وليس الجماعات أو العائلات أو القبائل، إلخ). الكونية (universality)، (تتم الأخلاقية (morality) جميع الكائنات البشرية بالقسط نفسه، ولا تهم فقط أولئك الذين هم من جماعة أو إثنية أو قومية أو ديانة معينة، إلخ). العمومية (generality) (يفهم اللزوم الأخلاقي (implication) باعتباره يهم جميع الأفراد، وليس فقط المنتمون إلى الوطن، أو المنتمون إلى الديانة نفسها، إلخ) (Pogge 1994: 90).

يمكن تقسيم الانتقادات الموجهة إلى المواقف التي تدافع عن المواطنة العالمية إلى انتقادات موجهة إلى كل واحد من هذه العناصر.<sup>2</sup> وأحد الانتقادات الأكثر رسوخاً والموجهة إلى المواطنة العالمية الأخلاقية هو الانتقاد الذي يسائل جذورها الأنثروبولوجية المضمرة. فخلف معظم الصيغ الشائعة للمواطنة العالمية الأخلاقية يمكن للمرء أن يجد، في العادة، أفكاراً مسبقة عن الطبيعة البشرية وعن ميل فكري ما نحو مقارنة المشكلات الأخلاقية في حدود واحدة (monist) بدلاً من الحدود التعددية (pluralist).<sup>3</sup> لذلك، فإن المواطنة العالمية ستكون معيبة بطريقتين على الأقل. فمن ناحية أولى، بما أنها لا تتلاءم مع الدوافع التجريبية للسلوك الأخلاقي: سوف تكون عبارة عن موقف ذي نزعة أخلاقية (moralist) قائم على مفهوم معيب عن الكائنات البشرية. ومن ناحية ثانية، نظراً لكونها تمثل موقفاً تجريدياً مفرطاً، ومن ثم فقرها التجريبي، سوف تفشل في أن تتضمن بشكل مرض العناصر السياقية الخاصة؛ التي بواسطتها يتخذ الأفراد والجماعات قرارات معقولة وعقلانية (rational and reasonable)؛ وفقاً لقيمهم وهوياتهم واهتماماتهم الخاصة. فعلى سبيل المثال، من المرجح أن الدفاع عن الكرامة الإنسانية والحرية السياسية لن تكون له النتائج نفسها في سياقات مختلفة (مثلاً، في المجتمعات ذات القومية الواحدة مثل ألمانيا أو البرتغال أو في مجتمعات متعددة القوميات مثل بلجيكا وإسبانيا وكندا). ومع ذلك، أعتقد أن الحل لا يكمن في رفض المواطنة العالمية، وإنما في تحسينها وتكييفها بما يتناسب مع سياقات تطبيقها. وهنا يعد عمل كانط نقطتنا النظرية الأساسية للإحالة.

### 3. المواطنة العالمية والوطنية والقومية؛ مراجعة كانط

عادة ما يستعمل عمل كانط، باعتباره نقطة مرجعية في النقاشات النظرية المتعلقة بالمواطنة العالمية والنزعتين الوطنيتين والقوميتين. ومع ذلك، لست واثقاً من أن هذه الإحالات المتواصلة على عمل كانط صاحبها دوماً درجة مقبولة من الدقة التحليلية. فمن ناحية أولى، كثير من المؤلفين الذين يدعون أنهم مواطنون عالميون يدافعون عن صيغة من "الوطنية المدنية" (civic patriotism) على الرغم من أنهم يفعلون ذلك

<sup>2</sup> لم أطور هذه النقطة هنا. انظر (Caney (2005: Chaps. 3–5).

<sup>3</sup> انظر (Tully (1994) و (Taylor (1992) و (Parekh (2000: Chap. 1) و (Requejo (2005a: Chap. 1).

في الغالب بدون تبرير الانسجام بين هذين الموقفين. ومن ناحية ثانية، تجدر الإشارة إلى أن الدفاع العام الذي يقوم به المؤلفون المواطنون العالميون عن "الوطنية القومية" (national patriotism) الليبرالية (تتواجد في بعض الأحيان جنباً إلى جنب مع الوطنية المدنية ولا تختلف عنها اختلافاً كبيراً من الناحية المفهومية)، خاصة حين يقع جانب معين من «هويتهم الوطنية» تحت التهديد.

وعلى العموم، يمكن أن نقول، في ما يتعلق بالمواطنة العالمية والوطنية، إن عمل كانط يسلم بـ:

1. نوع من المواطنة العالمية الأخلاقية (في الحدود التي ذكرت سابقاً).

2. نمط معتدل من المواطنة العالمية السياسية، مرتبط بـ «اتحاد الأمم» وقانون دستوري و«حسن الضيافة» بين الأمم، ومرتبب أيضاً مع احترام «الأجانب». وكما هو معروف جيداً، لا تتضمن هذه صيغة من المواطنة العالمية القوة القهرية (سواء أكانت تنفيذية أم تشريعية أم قضائية)، لكنها تتضمن ببساطة التبني الطوعي لمؤسسات تتجاوز الدولة (supra-state) ولقوانينها.

3. خط واضح من الاستدلال بخصوص التوافق بين المواطنة العالمية الأخلاقية والوطنية المدنية ذات الأسلوب الجمهوري. يفضي هذان الموقفان إلى التزامات مختلفة؛ لكنهما مجموعتان معياريتان منسجمتان أو متوافقتان.

4. خط من الاستدلال لصالح صيغة من الوطنية القومية قائمة على الانتماء إلى مجموعة قومية محددة تتأسس على سلف مشترك أو عادات خاصة بالجماعة، إلخ. وعلى مجموعة من القيم الجمعية الخاصة.

يشير الملمحان الأخيران إلى النقاش بخصوص المواطنة العالمية الأخلاقية، وانسجامها مع نمطين أساسيين من الوطنية – المدنية والقومية – في سياقات متعددة القوميات.

الوطنية المدنية، ترتبط الوطنية المدنية لدى كانط بوطنية الدولة (state patriotism) وبوطنية المواطن (citizen's patriotism) في التقليد الجمهوري. والقيم الأساسية هنا هي الحرية والمساواة، والخير العام والاستقلال الذاتي، وهي قيم تردد صدًى الفكر الكلاسيكي. هذه هي صيغة الوطنية التي تخلق التزامات تود الاعتقاد بأنها التزامات متوافقة مع الالتزامات المرتبطة بالمواطنة العالمية الأخلاقية. هنا لا بد أن يواجه كانط صعوبة شديدة. يعتقد كانط، في ما يبدو، أنه تغلب على عدم التوافق الممكن بين الالتزامات،

وبشكل رئيس عبر الإشارة إلى أن كلا النوعين من الواجبات يقودنا نحو الهدف الكسموبوليتاني ذاته: الاقتراب أكثر من أي وقت مضى من "السلام الدائم".<sup>4</sup> ومع ذلك، فإن مقارنة كانط بتأثير عددا من التساؤلات بخصوص ما إذا كان الانسجام متناغما كما سيود كانط أن يكون (ناهيك عن أن كانط فكر في جمهورية ليبرالية مؤسساتية). وما سيأتي هو عدد من التساؤلات النقدية بخصوص هذه المسألة: أي من ذينك النمطين من الالتزامات أهم عندما تكون الموارد شحيحة عمليا؟ لم يجب أن تعتبر الدولة أو "الحكومة" الجمهورية، بشكل مطلق، جماعة تتصف بالتضامن بالإضافة إلى كونها تحظى بالأولوية بالنسبة إلى كل الجماعات الأخرى؟ وهل ثمة سيرورات تشكّل تاريخية، أكثر قهرا أو أكثر توافقا، وتعد ذات أهمية أخلاقية بالنسبة إلى شرعية الدول؟ وهل تعد هذه الوطنية المزعومة – سنقول اليوم هذه "الوطنية المؤسساتية" – التي تتجاهل المميزات اللسانية والثقافية والتاريخية، إلخ، والتي هي حاضرة في كل الدول، موجودة حقا؟<sup>5</sup>

سيبدو أن محاولة تأسيس تضامن حكومة ما على "التفاعل" الموجود بين مواطنيها أمر يصعب الدفاع عنه في حدود أخلاقية، كما أن هذا التفاعل ربما يقوم هو نفسه على إكراه سابق مرس على جماعات بعينها (حروب الضم، الترحيل الجماعي، إبادة شعوب معينة، إلخ). بعبارة أخرى، ربما يكون الإكراه قد سبق التفاعل (التاريخ الأوروبي مليء بأمثلة عن هذا النوع).

الوطنية القومية. لقد لاحظ كانط، بشكل أساسي، الصعوبة النفسية المتعلقة بمحاولة أن تكون مرتبطا فقط بالتزامات كسموبوليتانية، وسلم برفض هذا الموقف. وباستعمال مسار استدلال يذكّر بهيوم (Hume)، يفترض كانط وجود حاجة إلى ممارسة الواجبات بناء على بعض التركيز التجريبي الذي يفترض مسبقا تضمينا عاطفيا في أفعالنا الأخلاقية. إن غياب التضمينات العاطفية في هذه النواة سوف يكون عقبة بالنسبة إلى الفعل الأخلاقي. ومن الآن فصاعدا، يحدد كانط ببساطة الجماعة التي يتشارك أفرادها الوطن على أنها تمثل هذه البؤرة التجريبية، التي تخلق كذلك واجبات تتسجم مع الواجبات التي ترتبط بالمواطنة العالمية الأخلاقية. لكن، وكما أشارت إلى ذلك كلينجيلد، لا يبدو أن استيعاب المشاركين في الوطن باعتبارهم أعضاء في دولة، ولا المماهة بين البؤرة التجريبية المرجعية والجماعة الوطنية مبررين هنا. يمكن استعمال بؤرة تجريبية بديلة أخرى.<sup>6</sup> تفشل حجة كانط هنا في تلبية معايير التحليلية الخاصة العالية في العادة. ومع ذلك، فإنها تشير إلى واقعة مثبتة: وهي أن التحفيز والتقوية مكونين معتادين في التحفيز الأخلاقي.

4 تفترض كلينجيلد (P. Kleingeld) نمطا ثالثا من الوطنية في عمل كانط، وهو "الوطنية القائمة على السمات" (patriotism based-trait) (Kleingeld 2003: 305). وعلى الرغم من وجهة حججها، فإنني أعتقد أن النمطين الأساسيين للوطنية في عمل كانط هما النمطان الآخران (الوطني والمدني). أما النمط الثالث، فيرتبط بالأول ويمكن إدراجه ضمنه. لذلك، سأحذف هذا النمط الثالث.

5 بالنسبة إلى انتقادات مفهوم الإسبيرانتو (Esperanto) لـ "الوطنية الدستورية"، انظر (Requejo 2005b: 97-100).

6 أتفق بخصوص هذه النقطة مع تحليل كلينجيلد (2001: 311-314).

في حالة المجتمعات المتعددة القوميات، نجد دائما سيرورات بناء قومية متعددة، وهي تنافسية، بشكل جزئي على الأقل. وهذا ما ينعكس في المواقف السياسية المختلفة التي تظهر حين يحاول المرء تأسيس الاعتراف الدستوري بالتعددية القومية نفسها، ومستوى أشكال الحكم الذاتي، وكيف يمكن تنظيم استعمال الرموز السياسية، وكيف يجب أن تنظم العلاقات الدولية للدولة وللقوميات التي تمثل أقلية، وأية إعادة بناء تاريخية تعكس بأمانة أكبر حقيقة الماضي في المناهج الدراسية، إلخ. أعتقد أن أي مفهوم أخلاقي "واحد" محكوم عليه بأن يفشل هنا، كما أن أي مفهوم تعددي يحاول إقامة تنظيم شامل للقيم ولكل الحالات العملية محكوم عليه بالمصير نفسه. وفي الواقع، فإن القيم المرتبطة بالسيرورات التجريبية التي تهم بناء القومية تكون متصارعة – إذ تتنافس مع بعضها البعض – جاعلة من باب المستحيل تأسيس هرميات "عقلانية" (rational) ذات طبيعة عامة بينها.

والنتيجة أنه وبالرغم من الحقيقة التي تفيد أن كانط وجد، مع الصيغة "المدنية" من الوطنية، أنه من الأسهل أن نجادل لصالح الانسجام بين هذه الصيغة والمواطنة العالمية الأخلاقية، فإن لهذا المسار من الاستدلال صعوباته الخاصة. إنه يخلق صعوبات مؤسساتية وتجريبية ومفهومية، فلا يبدو أن الوطنية المدنية تجتاز اختبار الممارسة المؤسساتية (مثل غالبية الأفكار "الجمهورية" حين تكون هناك حدود مختلفة للجمهورية والقوميات). علاوة على ذلك، إنها مفهوم يمنح السيطرة إلى الأكثريات القومية على حساب الأقليات، ومن ثم فهو يصير آلية تضيي الشرعية على الوضع القائم في الدول، حيثما أمكن للحدود بينهما أن توجد. ومع ذلك، فإن عمل كانط جعل من الممكن دمج المواطنة العالمية الأخلاقية وإثراؤها انطلاقاً من أسس تعد أكثر "تعارضاً" ومتلائمة بشكل أفضل مع العالم التجريبي (وأكثر حساسية تجاه حقوق القوميات الأقلية من الصيغ المألوفة للمواطنة العالمية). إننا نلج سياقاً نظرياً يستحسن فيه أنه نقم منظور برلين (Isaiah Berlin) عن تعدد القيم (value pluralism) وتصور تايلور (Charles Taylor) عن سياسات الاعتراف (politics of recognition) في قواعد المواطنة الكونية. (Berlin 1998; Taylor 1992).

يعكس كلاهما "التنوع العميق" للتعددية القومية. ومن أجل فعل ذلك، من المفيد أن تقم في النقاش: (1) منظوراً تحليلياً مرتبطاً بالمفهوم الكانطي عن "الميل غير الاجتماعي إلى الاجتماع" لدى الكائنات الإنسانية، الذي طرح في "فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر كسموبوليتانية" (Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View). (2) ومقاربة تحليلية لـ "أفكار العقل الخالص" التي طورها كانط في "الجدل الترنسندنتالي" (Transcendental Dialectics) في النقد الأول، خاصة حين يرتبط هذا الاستعمال بتلك الصيغة من المواطنة العالمية المسلم بها في كتابات كانط التاريخية. يناقش القسم الذي يلي هاتين المقاربتين الكانطيتين من منظور حقوق الأقليات القومية.



#### 4. مفهوم الميل غير الاجتماعي إلى الاجتماع وأفكار العقل الخالص،

باعتبارها مكونات في التحسين الأخلاقي والمؤسساتي للمواطنة العالمية في الديمقراطيات المتعددة القوميات.

##### 4-1. مفهوم الميل غير الاجتماعي إلى الاجتماع لدى الجنس البشري

يتجلى أحد عناصر الجذب الأساسية لدى كانط بالنسبة إلى النظرية السياسية الحالية – خاصة بالنسبة إلى نظريات العدالة ونظريات الديمقراطية في عالم معولم (globalized) – في كونه المؤلف الذي لا ريب أن الواقعية (realism) لا تنقصه. فنحن لسنا في مواجهة عمل ذي «نزعة أخلاقية» (moralist) بالمعنى اليوتوبي؛ أي عمل منفصل تماما عن الواقع. كما أننا لسنا في حضرة أحد ما يحجم عن التعامل بشكل جذري مع مكونات سلوك الأفراد والجماعات من البشر. يتصف العالم بأنه مجال للصراع والتطور بطريقة غير خطية. وسوف لن يفاجأ كانط بنظرية داروين (Charles Darwin) عن التطور. أعتقد، في بعض الأحيان، أن بعض أنصار كانط المتحمسين لا يقدرون تقديرا كاملا هذه المقاربة النظرية الآتية من مؤلف يجلبونه. ولحسن الحظ، نجد أننا مع كانط بعيدين تماما عن أي مفهوم «ملائكي» للجنس البشري وللمجتمعات. فلدى المواطنة العالمية عند كانط قواسم مشتركة مع روسو (J. J. Rousseau) أقل مما لديها مع المؤلفين التراجيديين (بدءا من سخيولوس (Aeschylus) وصولا إلى شكسبير (Shakespeare)). بعبارة أخرى، نحن بعيدين تماما عن أي نوع ساذج من النزعتين العقلانية والأخلاقية (rationalism and moralism).

هذا ما ينعكس في عنوان الورقة الصغيرة «فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر كسموبوليتانية» (1784) وفي جملتها الأولى تحديدا «أيا يكن المفهوم الذي قد يكون لدينا، على المستوى الميتافيزيقي، عن الإرادة الحرة، فإن تجلياتها الظاهرية، ممثلة في الأفعال الإنسانية، تظل محددة، مثلها في ذلك مثل الظواهر الطبيعية الأخرى، بالقوانين العامة للطبيعة». ليس التاريخ خطيا، ولا هو يسير نحو هدف محدد سلفا. لا وجود لمجتمع متناغم ينتظرنا مستقبلا. وهذا ليس أفقا «للمجتمع الكسموبوليتاني» الذي افترضه كانط.

يعد مفهوم «الميل غير الاجتماعي إلى الاجتماع» أحد المفاهيم المهمة المؤسسة لورقة كانط «فكرة عن تاريخ كوني...»، وهو مفهوم يمثل سمة أساسية للجنس البشري. سنقول اليوم إن «العدة» (hardware) الجينية التي ولدنا بها تتصف بنفور داخلي، في استعداداتنا الطبيعية، من أن نكون في المجتمع. بعبارة أخرى، إننا نفر من أن نكون في مجتمع ينقل إلينا مجموعة من «البرامج» (software) الثقافية الخاصة. فالصدام والصراع والتنافس على الموارد والسلطة كلها مقومات أساسية في العلاقات الاجتماعية؛ وهي كلها تقع بعيدا عن متناول إرادتنا. ترغب الكائنات البشرية، في بعض الأحيان، في الانسجام، لكن طبيعتنا

ترغب في أمر آخر. وفي هذا الوضع البشري المزدوج، المتعلق بـ «أشكال الأنانية المساعدة» توجد جذور التقدم؛ لكنها جذور تراجيدية.

قال أرسطو «بدون فعل لن تكون هناك تراجيديا». الأمر أشبه ما يكون باللوح الذي تلعب عليه لعبة قراراتنا الأخلاقية والسياسية. الوضع البشري متناقض، وهذا راجع إلى سبب، من جملة أسباب أخرى، يفيد أن القيم التي بواسطتها نحاول أن ننظم العالم تنظيماً أخلاقياً هي، في الغالب، قيم لا يمكن التوفيق بينها، فالحب أو العدالة أو الحرية أو الواجب أو الصداقة قيم مرغوبة، لكن، من غير الممكن وضعها في مركب وعلى نحو منسجم. أما إذا نظرنا إليها معزولة، فإنها تقود إلى الدوغمائية.

وبهذه الطريقة، تظهر التراجيديات أياً من النظريات الأخلاقية والسياسية تلوذ بالصمت في ما يتعلق ب: كون عقلنا الأداتي (instrumental reason) قوياً وأخلاقيتنا هشة. فالأفعال العملية لا تقرر أبداً بطريقة عقلانية كاملة. حتى إن كريون (Creon) وأنتجون (Antigone) وأورستس (Orestes) وبروتس (Brutus) وهنري الرابع (Henry IV) والملك لير (King Lear) لا يمكنهم سوى أن يتصرفوا، على الرغم من الحقيقة التي تفيد أن أسئلتهم لها عدد من الأجوبة الأخلاقية والعقلانية الممكنة. فالطبيعة «الصراعية» (agonistic) للسياسة والأخلاق تصبح «تراجيدية» ليس فقط بسبب أن أي فعل نبادر إليه يحوي نوعاً من الخسارة، بل أيضاً بسبب أننا لن نكون قادرين على تجنب الواقعة التي تفيد أن أي فعل نبادر إليه لديه تداعيات سلبية، أي كان ما قررنا فعله. تعكس «الأخلاقية الإنسانية» (Human morality) تعدداً هائلاً في القيم،<sup>7</sup> يرتبط بميلنا غير الاجتماعي إلى الاجتماع. يعتبر هذا المفهوم واحداً من أكثر مفاهيم كانط خصوبة وعمقا بالنسبة إلى المجال السياسي. وهو مفهوم يسمح لنا بتحديد المجتمع الكسموبوليتاني تحديداً أفضل. إن التقدم نحو مجتمع كسموبوليتاني؛ أي نحو مجتمع «يطبق القانون تطبيقاً كونياً»، تقدم بطيء يعاني من نكسات. وفي الواقع، قد يعتبر هذا التقدم: (1) تقدماً صوب صيغة من الليبرالية السياسية في المجال الدولي (حكم القانون الدولي)، و(2) تقدماً صوب ديمقراطيات ليبرالية تتسم بكونها محسنة أكثر على المستويين الأخلاقي والسياسي. يتطلب الوجهان معاً من المرء أن يفهم: (أ) أن تعددية القيم تؤسس إطاراً لا يقهر حينما تدخل الهويات والقيم المتصارعة جزئياً، والتي يجب أن تجد انسجامها الخاص فيما بينها، في صدام، و(ب) أنه من المرغوب فيه أخلاقياً أن نذهب أعمق في سياسات الاعتراف بأشكال التنوع العميقة (بين تلك القيم

7 تشخيص التراجيديات، كما يرى أرسطو، يرافقه دائماً فهم الشخصيات ويرافقه أيضاً الخوف الذي يثيره الأداء في الجمهور. وقد وضع شكسبير هذه التعددية في الدوافع داخل شخصياته. إننا عالقون، من الناحية الأخلاقية، داخل نفوسنا، وهناك في الخارج، لا يوجد شيء آخر.

التي تعكس التعددية القومية في بعض الكيانات السياسية)، باعتبارها مكونا من مكونات التحسين المؤسساتي والأخلاقي للديمقراطيات الليبرالية عند بداية القرن الحادي والعشرين.<sup>8</sup>

#### 2-4. "أفكار العقل" والمواطنة العالمية

ثمة ناحية أخرى من عمل كانط تلقت انتباها قليلا للغاية. إنها تلك المرتبطة بالإمكانات التي يتيحها النقد الأول للنظرية السياسية، وعلى الخصوص، ذلك المرتبط بدور أفكار العقل الخالص المطورة في «الجدل الترنسندنتلي». وكما هو معروف، وخلافا لـ «التحليلات الترنسندنتالية»، حيث تتأسس المعرفة العلمية على الربط بين المقولات النظرية وما يسود من المعلومات الحسية، يقدم لنا عقل «الجدل الترنسندنتالي» الأفكار. ويمكننا تعريف هذه الأفكار، على الرغم من أننا غير قادرين على تحصيل «معرفة»، انطلاقا منها بسبب وجود نقص في الخبرة الحسية عند هذا المستوى الإستمولوجي.<sup>9</sup> تعمل الأفكار باعتبارها إطارا لتنظيم خبرتنا ونشاطنا، لأنها تمنحنا رؤية شاملة عن العالم. وبهذه الطريقة، يبدو أننا معشر البشر نعرف أقل بكثير مما نفكر. أما المشاكل المطروحة من قبل عقل كانط، فلا يمكن أن تحل بصورة لا لبس فيها، ولا يمكن أن ترفض.<sup>10</sup> ومن ثم، فإن «الميتافيزيقا» تفهم هنا باعتبارها تنظيما (disposition).<sup>11</sup> تقدم الأفكار نقطا للإحالة بالنسبة إلى خبرتنا. إنها ليست اختراعات اعتباطية، وإنما بناءات قائمة على الطبيعة ذاتها تماما كالعقل البشري.<sup>12</sup> ومن بين هذه الأفكار تلك المتعلقة بمجتمع كسموبوليتاني وبالسلام الدائم.

نعلم اليوم أن اللغة والفكر أهم ما يميزنا كنوع، لكنهما على الأرجح ليسا أهم ما يحددنا باعتبارنا أفرادا. يتعلق الأمر بسمية تميز هذا الكائن الغريب من الرئيسيات؛ الكائن الذي أنتجه التطور (evolution)، وهو الكائن الذي يدعو نفسه الإنسان العاقل (sapiens). لكنه الكائن الذي ما يزال من السهل نسبيا أن

8 أعتقد أن المواطنة العالمية الكانطية أثرت من البقاء في منظور روسو عن «الوطنية الدستورية» (constitutional patriotisms)، أو «جماعات الحوار» (communities of dialogue)، أو «السياسات التشاورية» (deliberative politics). وبهذا المعنى، أعتقد أن عمل كانط أثرت من الناحية السياسية إذا فهم، باعتباره نقطة أساسية داخل خط الاستدلال الذي يرجع إلى مونتاني (Montaigne) – شكسبير – هوبز (Hobbes) – هيوم – كانط – برلين – تايلور أكثر مما لو فهم داخل خط الاستدلال الذي يرجع إلى روسو – كانط – ماركس (Marx) – هابرماس (Habermas).

9 Kant, *Critique of Pure Reason*, B 395 note (Kant 1997: 407, note); Reason orders (B 671) (Kant 1997: 590), regulates (B 672) (Kant 1997: 591) and plans (B 814, B 730) (Kant 1997: 667 and 622).

إنها لا تعمل فقط «عند الغسق»، بعد المعرفة، بل تسبقها وتنظمها وتوجهها (Kant 1997: 610f) (B 708). يعد الفيلسوف «مشرعا للعقل وليس خالقا له» (Kant 1997: 695) (B 867). يوجد هنا ضرب من «الانتقام الكانطي»: يستطيع كانط أن يقول لماركس وهيجل «بما أنكم، على وجه التحديد، تظهران «العقل» عندما توجهان نقدكما إلي، فإنه يتوجب عليكما أن ترجعا إلي».

10 Kant, *Critique of Pure Reason*, A VII (Kant 1997: 99).

في «فكرة عن تاريخ كوني» يؤكد كانط بوضوح: «بما أن البشر لا يسعون إلى أهدافهم بالغريزة البحتة، كما تفعل الحيوانات، ولا هم يعملون وفق خطة متكاملة ومسبقة بترتيب مثل المواطنين العالميين العقلانيين، فإنه سيبدو أنه ما من قانون ممكن يحكم تاريخ الجنس البشري (كما هو الحال، مثلا، مع القنادس أو النحل)» (Kant 1970: 41f) (VIII: 17).

11 Kant, *Critique of Pure Reason*, A XI (Kant 1997: 100f.). See also B 295 (Kant 1997: 339).

12 Kant, *Critique of Pure Reason*, A669 (Kant 1997: 605); B697 (Kant 1997: 605).

يتعرض للخداع والذي هو بارع في خداع نفسه.<sup>13</sup> كيف؟ على سبيل المثال، عندما يتجاوز استعمال الأفكار نطاق وظائفها، وهو أمر يمكن أن يحدث بسهولة شديدة. وبالنسبة إلى كانط، يستعمل الإنسان أفكار العقل استعمالات صائبة واستعمالات خاطئة. والاستعمالات الصائبة هي تلك التي تحصر وظيفة الأفكار في الاستعمال التنظيمي (regulative)، بينما تؤسس الاستعمالات الخاطئة استعمالاً تأسيسياً (constitutive) لها. بعبارة أخرى، إنه استعمال يسعى إلى تحصيل «معرفة» انطلاقاً منها، والتي هي ممنوعة على المستوى الإستمولوجي من تقديمها. ولهذا الاستعمال غير الصحيح تداعيات كارثية في المجال العملي (السياسي والأخلاقي).<sup>14</sup> وبهذا المعنى، فإن المجتمع الكسموبوليتاني فكرة تنظيمية تحمي من الاستعمالات التأسيسية للعقل، التي تنتج من الرغبة في تحقيق نظام مطلق.

إن أحد الإسهامات الأكثر حسماً عند كانط هو أن نرى أن الاستعمال التأسيسي للأفكار – تلك الاستعمالات التي تحاول جعل العقل البشري يتجاوز حدوده – استعمال لا يمكن اجتثاثه. يتعلق الأمر بـ «دافع ميتافيزيقي» (metaphysical impulse) للعقل البشري يرتبط بأسسه المتضاربة. يجب على المرء أن يقبل بالوجود الذي لا مفر منه لهذا الدافع والسعي إلى مقاومة تجاوزه، ويقبل بالميل إلى تخطي الحدود العقلانية<sup>15</sup> في كل من النظرية – التي بالنسبة إليها من الضروري امتلاك حرية النقد والتعليم المستنير – وفي ما هو عملي – الذي بالنسبة إليه يحتاج المرء إلى حقوق ومؤسسات ليبرالية (لا «جمهورية»).

ليست أفكار العقل لدى كانط مشكلات مختلفة؛<sup>16</sup> فـ«الجماعات المتخيلة» ليست جماعات «مختلفة». لقد قدم كانط صيغة فلسفية معقدة، معبر عنها في لغة حديثة، بخصوص الهدف المتعلق بالاحتماء من خطرين عمليين رئيسيين جرى اكتشافهما في اليونان الكلاسيكية: الفوضى والاستبداد. بالنسبة إلى كانط، ما يرتبط بالفوضى ارتباطاً متلازماً هو النزعة الشككية (scepticism) وما يلزم الاستبداد (أو الطغيان) هو الدوغمائية. تمثل المواطنة العالمية إنجازاً بالنسبة إلى الجنس البشري. بعبارة أخرى، تمثل غاية للإنسانية (النقد الأول)، التي تشجع تقدم هذا الجنس نحو السلام الدائم في عالم تجريبي (الكتابات التاريخية). وبهذه الطريقة، فإن المواطنة العالمية (والوطنية المدنية) سوف تعمل، على سبيل المثال، كتقييد لتعصب (Schwärmerei) الوطنية القومية وتسلطها (Wahn) (سواء أمورست من قبل الأغلبية أم من قبل الأقلية). ومع ذلك، سوف يكون من الأفضل الدفاع عن المواطنة العالمية الأخلاقية، كما تصورها كانط، بينما يتم قبول التعددية

13 Requejo (2005a), Final remark.

14 عبر الرسام الإسباني فرانسيسكو دي غويا (1746 - 1828) (Francisco de Goya)، معاصر كانط، عن الفكرة نفسها في اللوحة المسماة «أحلام العقل تحدث المسوخ».

15 Kant, Critique of Pure Reason, B 421 (Kant 1997: 452f.)

16 Kant, Critique of Pure Reason, B 386 (Kant 1997: 434f.).



الراديكالية لجماعة قومية (لا مدنية) في الوقت عينه، وقبول النزعات الوطنية المتنافسة، كما هو متوقع إلى حد ما، وهي النزعات التي تسعى إلى التوافق المتبادل في كل من المجال الدولي ومجال الديمقراطية.

## 5. المواطنة العالمية الأخلاقية وحقوق الأقليات في الديمقراطيات المتعددة القوميات.

### تحسين العدالة والمؤسسات على المستويين العالمي والمحلي.

من الواضح أن «القوميات» في كل من الدولة وغير الدولة قد حفزت ممارسات فشلت في احترام مقترحات المواطنة العالمية الأخلاقية. يحتاج المرء فقط إلى أن يلقي نظرة على تاريخ القرن العشرين، لكي يجد أمثلة حيث استعملت المواقف القومية لتمرير الممارسات الشمولية (totalitarian) وإبادة الشعوب، مثل النازية والستالينية والماوية والأحداث التي وقعت في يوغوسلافيا السابقة، إلخ. ومع ذلك، فإن القومية ليست غريبة في جوهرها عن مبادئ المواطنة الكونية. ففي الواقع نشأ مفهوم «القومية» و«المواطن» من التجارب التاريخية ذاتها في الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر. فالمفهومان معا كانا ولا يزالان مرتبطين، إلى حد كبير، بسياق الدول (بالدول القائمة، وبالمطالب المتعلقة بإقامة أخرى جديدة، وبإصلاح تلك الموجودة). للمواطنة العالمية الأخلاقية جذورها الخاصة المتجذرة عميقا في هذا التقليد الحديث والأنثوري، لكننا نعرف أن «التقدم» له أيضا جانبه الأكثر قتامة. وهذا الجانب المظلم يكشف أحيانا عن نفسه نظرا للفتوة التي توجد دائما بين ما تقوله النظريات وما تفعله المؤسسات التجريبية (تتناقض اللغة الليبرالية المتعلقة بـ «البشر المتساوين والأحرار» مع الاستثناءات القائمة على الجنس والطبقة والدين والعرق، إلخ. وهي أمور تتعلق بالمجتمعات الفعلية التي تدعو نفسها ليبرالية). إنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن الليبرالية والمواطنة العالمية كلهما روعة و«نور»، كما أنه من الخطأ الاعتقاد بأن «المبادئ» الأخلاقية يجب أن تكون غير متأثرة بالسياق. وفي الواقع، نعلم اليوم أنه على الرغم من الحقيقة القائلة إن الديمقراطية الليبرالية المتعددة القوميات قد تحترم الحقوق الاجتماعية والسياسية والمدنية لمواطنيها، فإن هؤلاء المواطنين لا يعاملون في العادة بإنصاف من الناحية الثقافية والقومية.

في هذه السياقات، عملت المواطنة العالمية الأخلاقية في بعض الأحيان كفلسفة «محافظة»، وهذا يعني أنها صارت طريقة لإضفاء الشرعية على الوضع القائم المرتبط بالسمات الثقافية والقومية المهيمنة في المجتمعات المعاصرة. يحدث هذا عندما تتغاضى المواطنة العالمية، أو بعبارة أخرى، عندما تقشل في مساءلة أو تحدي نماذج الهيمنة الممارسة من قبل مجموعات بشرية على أخرى بخصوص المسائل الثقافية والقومية. يعني هذا الوضع أن المواطنة العالمية ترتبط في بعض الأحيان، من الناحية العملية، بنقص في احترام الكرامة الفردية وتعامل معيب مع أنماط العمومية والمساواة الكونية اللتين يدافع عنهما مناصرو المواطنة العالمية الأخلاقية.

ومن ثم، فإن عناصر المواطنة العالمية الثلاثة التي ذكرت سابقا - الفردانية والعمومية والمساواة الكونية - تتطلب انتباها خاصا حينما تدخل الوطنية القومية في «واقعة التعددية» التي تسم بعض المجتمعات المعاصرة.

**1. الفردانية.** تقدم التعددية القومية بعدا معياريا أنثروبولوجيا يؤثر على الناس تأثيرا دقيقا نظرا لأنهم يعتبرون «الوحدات النهائية للاهتمام... بدلا من العائلة أو القبائل، أو الجماعات الدينية أو العرقية أو الثقافية، وبدلا من الدول أو القوميات» (Pogge). يعني هذا الاعتراف بالبشر باعتبارهم غايات أخلاقية، بدون تجاهلهم أو تقرير ميزاتهم بدلا منهم.

**2. المساواة العالمية.** يوحي هذا المكون بأن الفردانية المذكورة سابقا تحيل «على أي شخص حي بالتساوي - وليس فقط على بعض الجماعات الفرعية مثل الرجال أو الأرستقراطيين أو الآريين أو البيض...». وسيعني هذا، في حالتنا، توسيع لائحة «الرجال، الأرستقراطيين...» كي تشمل أشخاصا لهم «هوية قومية مهيمنة في دولتهم الخاصة». هذا بالتحديد هو بعد الحرية السياسية الذي تعرض للإهمال أو التجاهل في النظريات التقليدية عن المواطنة العالمية والليبرالية السياسية.

**3. عمومية التطبيق (Generality of application).** سيتطلب هذا الشرط تضمين الهويات القومية للأقليات في القواعد الكسموبوليتانية المتعلقة بالضمان والاعتراف القضائيين. فجميع الأقليات القومية - وليس فقط تلك الأوسع في الدولة - يجب أن تكون موضوعا للحماية المؤسسية والمعارية على المستوى العالمي.

غالبا ما تصبح السلطة السياسية سلطة استبدادية بسبب الميل نفسه للعقل البشري إلى «أن يتجاوز نطاق حدوده». تتحمل الليبرالية السياسية بنجاح مهمة تنظيم مجموعات من الحقوق ووضع حدود تقيد ممارسة السلطة السياسية. ومن ثم، فإن المسألة لا تتعلق بتأسيس بديل «متعدد الثقافات» أو نسبي للمواطنة العالمية الأخلاقية المؤسسة تأسيسا ليبراليا، بل هي مسألة تتعلق بتحسينها فكريا وأخلاقيا تحسينا يجعل خصائصها المتمثلة في الفردانية والمساواة الكونية والعمومية تستطيع أن تجد تعبيراً عمليا أفضل في مجتمعات متنوعة من الناحية القومية (بالمعنى الفكري والأخلاقي للحد «أفضل»). واقتراحي بالنسبة إلى حالة المجتمعات المتعددة القوميات هو صيغة من المواطنة العالمية، حيث:

1. في المستوى المعياري والتحليلي، هي ضرب من المواطنة العالمية تتسم بأنها أكثر حساسية، في مفاهيمها وفي تأويل قيمها، تجاه المعلومة التجريبية التي لها أهمية أخلاقية وسياسية بالغة بالنسبة إلى الأفراد الذين هم جزء من الأقليات. إنها ضرب من المواطنة العالمية يظهر رغبة في «تحسين» التعددية القومية من الناحيتين السياسية والأخلاقية (بدون إقرار غير نقدي للواقع البسيط الذي يهم وجود الدول في

المجال الدولي). سيشجع الشرطان معا تقديرا أكبر للكرامة الفردية للأفراد أنفسهم، وتطوير الأبعاد الجماعية والفردية التي تستبعد عادة من قيم الحرية والمساواة والتعددية القائمة في الممارسات الدستورية والسياسية لديمقراطيات العصر الحالي.

2. على المستوى المؤسسي؛ يتعلق الأمر بنوع من المواطنة العالمية يعترف ويضمن «تعددية قيم وهويات» تلك المجتمعات، بالإضافة إلى إقرار الاعتراف، ووضع ضمانات قضائية، ومنح الأقليات القومية حكما ذاتيا واسع النطاق في قواعده الدستورية (الاعتراف بتعددية الشعوب (demoi) الموجودة في الكيان السياسي، وبالحقوق والحريات الجماعية، وبتقسيم السلط من خلال قواعد فيدرالية أو/و توافقية تؤسس لتباينات دستورية عندما تقتضي الشروط الثقافية أو التاريخية أو الديموغرافية ذلك، أو حتى مع قواعد واضحة تتعلق بالانفصال).

وكما عرف كانط، لا توجد ضمانات بأن «الجنس البشري سوف يتقدم بثبات نحو مستقبل أفضل». فالصدامات ملازمة للجماعات البشرية. والشئ المهم هو امتلاك مؤسسات تكون قادرة على تهدئة الصراعات بين الهويات والمصالح والقيم المشروعة. وفي هذا الحقل، لم نبتدع نحن البشر شيئا أفضل من موائيق الحقوق والممارسات المؤسسية التي تجد أصولها في الليبرالية السياسية للأزمة الحديثة. وعلى الرغم من أن هذا ليس موضوع هذا الفصل، فإنني مرتاب شخصيا، لأسباب نظرية وأخرى عملية، بشأن صوابية إقامة مؤسسات «الديمقراطية العالمية». أما وقد قلت ذلك، فإنني أعتقد أن «التقدم» السياسي والأخلاقي للقرن الحادي والعشرين يجب أن يتوقف على إحداث مؤسسات «الليبرالية السياسية». بعبارة أخرى، إحداث مؤسسات لضمان الحقوق وحكم القانون على مستوى العدالة العالمية. وهذه القواعد والحقوق العالمية يجب أن تأخذ في الحسبان الحقوق الثقافية والقومية (موائيق الحقوق التي تتضمن خيار الاحتكام إلى المحاكم الدولية، التي ستمتلك القدرة على معاقبة الجناة). وهذا شرط لا غنى عنه لضمان أننا نتقدم نحو نوع من الديمقراطيات والعلاقات الدولية أكثر انسجاما مع النموذج الكسموبوليتاني.<sup>17</sup>

وباختصار، إنني أدافع عن تأسيس نوع من المواطنة العالمية الأخلاقية أكثر انتباها إلى التعددية المعيارية والتجريبية للمجتمعات المعاصرة في عالم تحول فيه العولمة العلاقات الثقافية والسياسية والاقتصادية. يتعلق الأمر من الناحية النظرية، بمسألة تهم وضع برلين وتايلور داخل كانط، إن جاز التعبير؛ ومن الناحية العملية، بتأسيس: (1) دساتير قائمة على احترام الأقليات القومية، والتي تضعها على قدم المساواة مع الأغليات، و(2) مؤسسات دولية قائمة على الحكم الدولي للقانون (موائيق الحقوق والمحاكم،

17 دافعت، في السنوات الأخيرة، عن إمكانيات نماذج فيدرالية لتحقيق هذه الغاية. وليست جميع هذه النماذج فعالة بالقدر نفسه. وفي العادة، لن يتم استيعاب الأقليات القومية سياسيا ما لم يكن تحت تصرفهم اعتراف دستوري محدد وموقف فريد عبر تقنيات الفيدرالية المتباينة. انظر Requejo (2005a: Chaps. 3 and 4).

إلخ)، التي يمكن لمواطني الجماعات الأقلية اللجوء إليها من أجل الطعن عندما يعتقدون أن حقوقهم جرى انتهاكها. لا بد أن يكون هذا نوعاً من المواطنة العالمية يتجذر عميقاً في الميل غير الاجتماعي إلى الاجتماع الموجود لدى الجنس البشري، وفي ما يحرك الناس للعمل في السياقات التجريبية (القيم، لكن أيضاً الهويات والقيود)، وتفهم (هذه الصيغة من المواطنة العالمية)، ليس باعتبارها، «مثالاً يوتوبياً»، بل باعتبارها وظيفة تنظيمية لواحدة من أفكار العقل الكانطي. وبهذه الطريقة، فإن المواطنة العالمية الشاملة التي تضم المنظور المؤسسي والأخلاقي للمجتمعات المتعددة القوميات، سوف توسع بالتدريج مواضيع ونطاق هذا المجتمع الذي يطبق حكم القانون بشكل كوني، والذي تحدث عنه كانط منذ ما يربو عن قرن.



## Bibliography

- Berlin, I. 1998. My intellectual path. *New York Review of Books*, May 14.
- Caney, S. 2005. *Justice beyond borders*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. 1970. Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose. In *Political writings*, ed. H.S. Reiss, 41–53. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1997. Critique of pure reason. In *The Cambridge companion*, ed. P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleingeld, P. 2003. Kant's cosmopolitan patriotism. *Kant-Studien* 94: 299–316.
- Mai'z, R., and F. Requejo (eds.). 2005. *Democracy, nationalism and multiculturalism*. London/ New York: Routledge.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*. London: Macmillan.
- Pogge, Th. 1994. Cosmopolitanism and sovereignty. In *Political restructuring in Europe: Ethical perspectives*, ed. C. Brown, 85–118. London: Routledge.
- Requejo, F. (ed.). 2001. *Democracy and national pluralism*. London/New York: Routledge.
- Requejo, F. 2005a. *Multinational federalism and value pluralism*. London/New York: Routledge.
- Requejo, F. 2005b. Multinational, not 'postnational', federalism. In *Democracy, nationalism and multiculturalism*, ed. R. Mai 'z and F. Requejo, 96–107. London/New York: Routledge.
- Taylor, Ch. 1992. The politics of recognition. In *Multiculturalism and the "Politics of recognition"*, ed. A. Guttman and Ch Taylor, 25–74. Princeton: Princeton University Press.
- Tully, J. 1994. *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://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](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)