Euro Arab Institute
For dialogue between cultures

Selected Lectures from the
Cycle of Conferences

"ANSWERING THE CHALLENGES OF DIALOGUE"

ROME, 2014

Prof. Dr. Touhami Abdouli
Prof. Dr. Maria Luisa Maniscalco
Prof. Dr. Luigi Moccia

CeAS
Centro di eccellenza Altiero Spinelli
per l'Europa dei popoli e la pace nel mondo

Euro Arab Institute
For dialogue between cultures

Selected Lectures from the
Cycle of Conferences

"ANSWERING THE CHALLENGES OF DIALOGUE"

ROME, 2014

Prof. Dr. Touhami Abdouli
Prof. Dr. Maria Luisa Maniscalco
Prof. Dr. Luigi Moccia

CeAS
Centro di eccellenza Altiero Spinelli
per l'Europa dei popoli e la pace nel mondo

Publications of
EuroArab Institute for the Dialogue between Cultures

The Institute established in November 2012, is hosted at Centre of excellence Altiero Spinelli, "Roma Tre" University, Italy.

All rights reserved to EuroArab Institute for the Dialogue between Cultures©

Series: Selected Lectures from the Cycle of Conferences, No. 1 *"Answering the Challenges of Dialogue"*

October 2014

Table of contents

Introduction pag. 5

Touhami ABDOULI

من "المتوسط" المسيّس نحو "المتوسط" المعقلن
(*From the "Politicized" to the "Rationalized" Mediterranean*) 7

Maria Luisa MANISCALCO

Immigration et Islamisation. La transformation du tissu social des sociétés européennes 55

Luigi MOCCIA

Education to Inter-Cultural Citizenship: A European Perspective to Global Citizenship 93

Introduction

Obviously, within this series of AL BABTAIN Institute publications we are moving from illusory multicultural scenarios to intercultural realities based on dialogue and real exchange. The idea of 'Dialogue for Consensus' is a real tool for communication and wisdom, for mobility and connectivity, for a contemporary world view which should give us the remit to re-explore our "shared history" and to foster the allegiance to the nobility of cultures.

Jointly the Centre of Excellence Altiero Spinelli - Roma Tre University and the EuroArab Institute for the Dialogue between Cultures aim at achieving five main added values.

1. Dialogue learning opportunity serves in meeting human global ethics. It is a process of understanding and exploring intercultural richness and not a process of a hard acculturation as it was in the colonial context.
2. "Intercultural awareness" for real human teachings "as by dialogue we all together affirm our many common identities."
3. "The treasure within:" "cultural diversity not only across borders but within borders." Culture does not need a "visa", and cannot be restricted, as it is a bird flying and coming wherever there are human beings interacting.
4. The fall of the walls of fear, I and you all together can live and coexist, we are all learners and we are all masters.
5. "Let them fly:" all cultures can serve us. The "common culture" is not mine or yours, it is the mosaic, when you and

I and our communities live within an only one culture: it is the culture of peace. I learn from you, I understand you, I respect you, I share with you…

All together we are a voice for freedom… all together we are devoted to consensus…

Prof. Dr. Touhami Abdouli.
President EuroArab Institute for the Dialogue between Cultures
Rome, October 2014

أ.د. تهامي العبدولي

من "المتوسط" المسيّس نحو "المتوسط" المعقلن

(*From the "Politicized" to the "Rationalized" Mediterranean*)

Abstract

The Author focuses in this article on the historical necessity of founding the 'Mediterranology' as a science of the issues of the Mediterranean region in order to surpass the problematic of politicizing the Mediterranean to reach its self rationalization. Precisely, the axis of this science is studying the functioning of the cultural social Mediterranean systems within a process of a historical and current interaction. The 'Mediterranology' has to study first the la Raison d'être or the essence of the existence of the Mediterranean which is the 'Mediterraneity' as a generating nucleus of the life meanings in the region. Second, it has to analyse and define the collective ethno and socio cultural system and the sub-systems. Then to find out the layers of what we call the 'Med Identity'. In order to reject the ideological illusion and embrace the objective rational logic we have through this science to reconceptualise and rethink the Mediterranean as an eco system of life.

مقـدمــة

نروم في هذه الدراسة عرض مقاربة علمية حول كيفية تجاوز تصور "المتوسط المسيّس" نحو تصور "المتوسط المعقلن"، ونعتقد بحذر معرفي كبير أن بإمكان هذه المقاربة، إن كتب لها حظ من القبول والاختبارية، أن تغلّب المنطق المعرفي العلمي عند التفكير في المتوسط الجيوثقافي وتطرد أوهاما متخيلة تأسست ضمن ما بات يعرف بالأيديولوجيا المتوسطية. ولعل هذه المقاربة تكتسب صفة "الموضوعية العلمية" من جهتين، أولا باعتبارها لا تستند إلى مواقف أيديولوجية، بل ترسى بمعزل عنها، وفضلها قد يكون في طرد أوهام الأيديولوجيا المذكورة، وثانيا لأنها تستند إلى مبادئ علمية قد تفيد في تجنيب "المتوسطيين" مآزق متوقعة، أي إنها رؤية، بشكل أو بآخر، تعالج مسائل المتوسط معالجة موضوعية بآليات علمية.

إن هذه المقاربة إن اكتسبت حدا قصيا من التجريد المعرفي العلمي قد تساهم في تصور علم كامل، مازلنا منه على العتبات، هو علم يختص بدراسة المسائل المتوسطية المشتركة المختلفة في الآن نفسه.

أما إطارها العام فهو العلوم الإنسانية ويمكن أن نصفها دون تردد بأنها نوع من التفكير الاستراتيجي الذي يستهدف في العادة تحقيق أربع نتائج:

ـ فهم البنى الثقافية الاجتماعية ومجمل الأنساق الفاعلة في الاجتماع وفي عمران المتوسط وتاريخه.

ـ الوعي بالتحولات الطارئة في الواقع بمختلف أبعاده.

ـ الاستعداد للمستقبل وإعداد بدائل ممكنة تكيّفا أو ممانعة.

ـ سبق الحدث الاجتماعي والظواهر والتقدّم عليها من أجل حماية الإنسان أو من أجل توظيفها لخدمته.

بعبارة أخرى إنّ الرؤية الاستراتيجية تبدأ دائما من تشخيص واقع نحو تطويره وفق أسس موضوعية متناسقة في جهازها النظري، وتمكّن من تحليله تحليلا متطابقا يفضي إلى رسم تصورات ممكنة حول مساره. ومن الطبيعي أن يتم تجنُّب الحلول المطوعة للواقع، كما حدث ومازال يحدث ضمن سياقات أيديولوجية.

إنّنا إزاء ثلاثة أزمنة لابد من إحكام التعامل معها، زمن الوقائع وهو زمن اجتماعي سياسي اقتصادي تظهر فيه الأحداث بنسق بطيء، وزمن معرفي علمي يتجاوز تلك الوقائع ويسبقها، وعلينا أن نحافظ على حد أدنى من التوازن بينهما[1]، ثم الزمن الأيديولوجي وهو زمن لا علاقة له في الغالب بالوقائع العيانية لأنه زمن متخيل وهمي تحدث فيه ثورات عميقة ولكنها ليست في واقع الفضاء الاجتماعي الحقيقي للمجتمعات بل تظل في حدود المأمول المتصور. ومن الواضح أن المطلوب عدم السقوط في وهم الزمن الثالث.

إن مقاربة تختص بالمسائل المتوسطية قد تجد أصولها في الفكر الاستراتيجي[2]، وفي علم السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية، وكذلك في علم التشخيص وعلم دراسة ثقافة الإنسان وأحواله وعمرانه. والأهم من هذا وذاك أنها يجب أن تظهر ضمن الأنتربولوجيا بمختلف مواقع مختصيها، أي بين الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي منها، وكذلك ضمن ما يوسم اليوم بأنتربولوجيا

[1] see M. Kaku, Visions, Oxford University Press, 1998 Ch1.

[2] راجع -Louis Althusser, *Positions*, Ed. Sociales, 1976, p.101 108.

"التنقل" أو الحركية Anthropology of Mobility[3]. في كل الأحوال قد تكون مقاربة كافية في التحليل والتفسير ولكنها لا تدعي الشمول أوالإحاطة بكل القضايا فحسبها أن تكتشف مستويات تقاطع الأنساق وانتظامها واشتغالها ضمن فضاء جيوثقافي متوسطي.

1 ـ "المتوسط المسيّس" وضرورة التجاوز

أ ـ الأصل الأيديولوجي

إنّ مشروع الاتحاد المتوسطي أو الاتحاد من أجل المتوسط، في المستوى الأيديولوجي ليس جديدا، فهو في الأصل صيغة اتفاق أيديولوجية ظهرت منذ زمن ضمن سياقات التعاون، لكنّه، فكرة أيديولوجية، ظهر في خطاب الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي جزءا من حملته الانتخابية الرئاسية[4]. وبعد انتخابه أحيا الفكرة من جديد، واستدعى حكومات المنطقة في قمة رؤساء دول المتوسط في 20 ديسمبر 2007 ضمن ما يعرف بإعلان روما واقترح تنفيذه من خلال جملة من المؤسسات. وقد نص رؤساء ثلاث دول (فرنسا وإيطاليا وإسبانيا) على ضرورة تجسيد المشروع في الواقع وتفعيله رسميا، ثمّ كان بعد ذلك أن تمّت الدعوة إلى اجتماع لاحق عقد في باريس يومي 13و14 جويلية 2008، تدارس فيه الحاضرون من مختلف دول المتوسط مسألة تحديد شكل هذا الاتحاد وضبط المشاريع المشتركة التي قد تنجز على ضفتي المتوسط. ولعلّ ما لم يكن في الحسبان هو ظهور آراء معارضة للمشروع ممّا اضطر وزير الشؤون الأوروبية الفرنسي جان بيار جوواي(J.P. Jouet) إلى تعديل مضمون المشروع العام، فاعتبره اتّحادا من أجل المتوسط، وليس اتحادا متوسطيا.

[3] نعتمد لاحقا على كتاب الأنتربولوجي مارك أوجيه *Pour une anthropologie de la mobilité*; Payot, 2009

[4] ـ كان ذلك في خطابه في مدينة طولون في فيفري سنة 2007.

وحسما لإشكالات عديدة أكّد المجتمعون:
ـ أنّ الاتحاد يقوم على منطق التعاون وليس على منطق الاندماج.
ـ أنّ الاتحاد ليس بديلا عن مسارات التعاون السابقة المحددة من قبل بل يأتي دعما وإضافة.
ـ أنّ الاتحاد يقدّم منهجا جديدا وليس مشاريع جديدة.
ووفق إعلان روما، فإن المشروع يهم اثنتين وعشرين دولة متاخمة مباشرةً للمتوسط وثلاث دول ليست متوسطية هي الأردن والبرتغال وموريتانيا، ولكن تهمها المشاريع المتوسطية وترغب في أن يكون لها في هذا الاتحاد "حصة"، وتريد أن تشارك الدول الأخرى في تأسيس الاتحاد إضافة إلى مجلس الاتحاد الأوروبي ورئاسة الاتحاد الأوروبي وجامعة الدول العربية، في حين تُمكّن دول الاتحاد الأوروبي غير المتوسطية من المشاركة في المشاريع التي سيتم تنفيذها في المتوسط. وأُقرّ أن تتولّى قيادة الاتحاد دولتان واحدة من بلدان الشمال وأخرى من بلدان الجنوب، فيكون المقر في برشلونة والأمين العام من دولة من دول الجنوب. أما دور الأمانة العامة القارة فهو مراقبة المشاريع في طور التنفيذ واقتراح أخرى وإعداد مختلف القمم والاجتماعات.
إن الجدل حول التأسيس والتردد، بين التراجع عن المشروع وتغيير التسمية ثم التعاقد على الاتحاد سياسيا، لدليل على أنّ سمته كانت سياسية في الأساس، إذ لم يذهب المؤسسون الساسة أبعد من صيغة تعاون سياسي في المتوسط، دون أن يغفلوا الإشارة إلى حركية المجتمعات المدنية فيما بين الضفتين وإلى ضرورة تطويرالعلاقات المؤسساتية دون حواجز وإلى العمل المشترك للمنظمات غير الحكومية، وإلى تنمية التجارة ومقاومة الإرهاب، ولكنها جميعا ظلت محكومة بالتعاون بين الحكومات وما كانت بين المجتمعات والمنظمات المدنية حتى وُصف بأنه مشروع "بين فاعلين سياسيين" وليس بين "فاعلين اجتماعيين".

وفي خصوص المواقف يحسن التذكير أنه بعد الإعلان عن تأسيس الاتحاد رسميا سارعت بعض دول المتوسط من ضفة الجنوب إلى قبول المشروع، مثل مصر والجزائر وتونس وإسرائيل ثم المغرب وجامعة الدول العربية. ولاحقا، قبلت به تركيا[5] بعد اقناعها بأنّ المشروع ليس بديلا عن انضمامها إلى الاتحاد الأوروبي. وكان موقف ليبيا على غاية من الغموض حين اعتبرت أنّ ساركوزي تسرّع كثيرا، فقبل كل شيء، كان من المفروض أن يستشير الدول المعنية وخاصة دول شمال إفريقيا وإفريقيا وأن يتعرّف رؤيتها في الموضوع. كان ذلك بيّنا من موقفها الرسمي لمّا رأى "حاكمها" أن فرنسا تريد فرض هيمنتها من جديد على المنطقة المتوسطية، وفي المقابل يعلم العارفون بالشأن السياسي أنه كان قد موّل حملة ساركوزي الرئاسية وهو أمر اعترف به ابنه سيف الإسلام في الأسبوع الثاني من الثورة الليبية[6].

أما في خصوص الموقف الأوروبي أو ما يسمى "موقف الشمال" فقد طالعنا موقف ألمانيا الرافض، لما اعتبرت المستشارة أنجيلا ميركل (Angela Merkel) أنّ هذا الاتحاد يهدّد وجود الاتحاد الأوروبي في أُسسه، وقد أبدت أكثر من مرة في خطاباتها احترازها بل معارضتها للمشروع برُمته في شكله الأول، ومادام الاتحاد لا

[5] يمكن وصف تركيا بأنها الدولة الحريصة على "تغييير جلدتها" لتصبح أوروبية، ومن البين أنه بعد 3سنوات من ظهور الاتحاد مازال الأتراك شعبا غير مرغوب فيه في الاتحاد الأوروبي ومظاهر الكراهية تشتد، وقد يُفسر ذلك بسببين، الأول الخوف من الإسلام أو "الرهاب الإسلامي" وهو سبب غير وجيه مصطنع إذ لم يفك الرافضون الارتباط بين الإسلام والعنف بل حملوا الواحد على الآخر، والثاني سبب تاريخي اجتماعي يقتنع به العارفون بالشأن الاجتماعي ويبدو في سلوك "الترك" المنغلق وخاصية اجتماعهم غير الاندماجية.

[6] انظر وثيقة عدد 256 ECB بتاريخ 10 مارس 2011.

يهم غير بلدان الضفتين، فمن حقّ ألمانيا التفكير في إحياء تعاونها مع بلدان الشرق الأوروبي وروسيا وإيجاد بدائل استراتيجية أخرى[7]، فيما قد تعمد بريطانيا إلى التعويل أكثر على اتحاد الكمنولث دون الاتحاد الأوروبي. يضاف إلى ذلك أنّ اتفاقية برشلونة كافية في الغرض، وبمعنى آخر فإنّ لألمانيا كما لأنجلترا مطامع في المنطقة المتوسطية وخاصة في الضفة الجنوبية وكان على ساركوزي مراعاتها واعتبارها.

أمّا المشاريع التي كان من المنتظر تنفيذها، فتهم البيئة والطاقة المتجددة والحماية المدنية والتعليم والتكوين والثقافة، كما أن هناك مشاريع كان من المفروض تنفيذها تهم التطوير الاقتصادي في الضفة الجنوبية. و حسب ما ُروّج أيديولوجيا ثم مبدآن أساسيان يحكمان مسار الاتحاد:

ـ المساواة في الشراكة، فمن المفروض أنّ المشاريع المقترحة تحدد من قبل دول الضفتين جميعها وبموافقتها.

[7] حين أعلن ساركوزي عن المشروع في حملته سنة 2007 كانت ألمانيا ترأس الاتحاد الأروبي، ولم تُعره اهتماما وربما كانت تنتظر نتيجة الانتخابات، وبعد انتخاب ساركوزي طُرح المشروع من جديد في القمة الثلاثية الإسبانية الإيطالية الفرنسية في باريس في 20 ديسمبر 2007. في تلك القمة انتقدته ميركل واتهمته بإقصاء بقية دول الاتحاد الأوروبي وقصره على دول الضفتين وهو ما قد يحدث انقساما. وكان بعد ذلك في إعلان روما أن تم تغيير التسمية ليصبح الاتحاد من أجل المتوسط ودُعيت كل دول الاتحاد الأوروبي إلى حضور قمة باريس 2008 بصفتهم شركاء. ورغم ذلك لم يزل الخلاف بين فرنسا وألمانيا في الموضوع إذ المطلوب حسب الأخيرة عدم جعل الاتحاد مضاعفة أو تكميلا لمؤسسات الاتحاد الأوروبي وكان المفروض جعله تطويرا للقائم. لمزيد التدقيق راجع:

Germany: A Player in the , Tobias Schumacher
, Published in IEMED/CIDOB (eds.), Iemed *Mediterranean* Year book 2009, Barcelona 2009.

ـ قابلية التغيير والتنويع، ومن ثم الحرية والإرادة في المساهمة في المشاريع، أي ليس ذلك عن طريق الإكراه.

ب ـ القضايا المعلقة

إن "قلق التأسيس" وجدله لا يفهمان بمعزل عن أصل إطاري أقدم كان ظهوره ملازما لمشاكل لم تنقطع ويبدو أنها استمرت في الصيغة الجديدة، فتاريخ الاتحاد الأوروبي المعاصر ينهض شاهدا على قضايا معلقة تعود في مجملها إلى التأسيس:

ـ الأول مشكل تكميل المسار، فليس الاتحاد، في ظاهره على الأقل، تجربة تبديل بل تجربة تكميل ممكنة، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الجدوى أو الفعالية تصبح مزعومة ولا أسس موضوعية لها، فالمطلوب إصلاح المعطوب وليس خلق متممات بيروقراطية غايتها أن تنقذ من مأزق قائم كما سنبيّن لاحقا. وليست فكرة الاتحاد مبنية على سلامة نية، فهي لم تظهر ضمن إطار تفكير إنساني لخدمة المجموعة المتوسطية، بل المشروع أصلا انطوى على استبعاد واستبدال أيديولوجيين تلبس أحدهما بالآخر. فيما تعلق بالاستبعاد، تفيدنا الذاكرة السياسية في الغرض بأمر مهم بيانه أن الرئيس ساركوزي كان أحد المصرّين على رفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، وقدم مبررات كثيرة في الغرض دون أن ينجح في إقناع كل الأوروبيين بموقفه ذاك، وقد كان من قبل أشار أثناء حملته الانتخابية وبعدها إلى أنّ وجود تركيا استراتيجيا يجب أن يكون في آسيا الفتية، وكان يعلم أنّ تكوين اتحاد في آسيا عصي التحقيق، وأنّ تركيا بالذات ليس لها امتداد جيوسياسي هناك، ولذلك فكر في بديل ممكن هو الاتحاد من أجل المتوسط[8]. مثل هذا يعني

[8] Solène Waeselynck, *Turquie - UE : entre lenteur des réformes et manque de cohérence de l'Europe*, OVIPOT, le 12 avril 2011

أنه، من جهة، استبعد كليا انضمام تركيا وبرره، ومن جهة أخرى، استبدله أيديولوجيا باتحاد من أجل المتوسط، لتركيا دور فيه، وذلك استرضاء أيديولوجي على نحو مخصوص. أما المخاتلة الأيديولوجية المتعلقة بالاستبدال، فبيّنة من كونه يقوض جملة الاتحادات التقليدية المنشودة مثل اتحاد العالم الإسلامي واتحاد الوطن العربي والمغرب العربي. في الحالين كان هدفه أن يحوّل الأنظار عن مسألة ويُحلّ محلّها أخرى يشغل بها فكر خصومه، خاصة لما قصد المشكلة الخلافية في المنطقة إذ اعتبره مشروعا يقرّب وجهات النظر بين إسرائيل والعرب، بل "ظن" أنه قد ينهي الصراع[9].

ـ المشكل الثاني، وقد أهمله الساسة أو سكتوا عنه عن قصد، هو نوع الاتحاد الأوروبي. فبالنظر أولا في كيفية تشكله ومشكلاته نفهم الحاجة الأيديولوجية إلى اتحاد آخر، إذ إن مأزقه تولد من نوع الاتحاد في حد ذاته وغايته استراتيجيا، فمنذ بداية التسعينات وحين بدأ الاتحاد الأوروبي في التشكل موضوعيا وقانونيا كانت غايته أن يتجاوز الدولة القومية (مثال فرنسا وإيطاليا وألمانيا) والدولة الوطنية المعاصرة (مثال سلوفينيا ومالطا) نحو إرساء اتحاد متعدد القوميات، وفي المقابل فإن مشروع النظام (أو اللانظام) العالمي الجديد في صيغة العولمة[10] يقوم على رأسمال متعدد القوميات

[9] Behr Timo and Ruth Hanau Santini, *Sarkozy's Mediterranean union plans should worry Brussels* , EU Observer, 12-11-2007

[10] Tzevetan Todorov, *Le Nouveau Désordre mondial. Réflexions d'un européen*, Paris, Robert Laffont, 2003, p p 9-14

وشركات متعددة الجنسيات، وهذا النظام نفسه دفع ساسة أوروبا إلى المسارعة بتحقيق اتحاد يوازي العولمة ويلائمها، يستفيد منها ويكون جزءا منها أو بعبارة أدق يجبه العولمة ويجاريها. والشكل الاتحادي "المزعوم" يمثل حلا غايته إيجاد توازن بين منطقين ، منطق الوحدة الوطنية أو القومية الداخلي ومنطق الاتحاد العابر لتلك الوحدات والدول. فالمطلوب تخفيف وطأة العولمة وفي نفس الوقت تحقيق التكيف المطلوب وكذلك تحقيق انسجام مع المعايير والقيم الجديدة للعولمة.

إن الملاءمة المطلوبة هي في الحقيقة ملاءمة بين بنيتين اجتماعيتين مختلفتين، الأولى منتظمة متسقة تشتغل ضمن أطرها الضيقة، وهي في الغالب مكتفية بذاتها والثانية بنية مفتوحة متجاوزة للفضاءات الاجتماعية المعروفة. وبعبارة أخرى تدور البنية الأولى على الذاكرة في حين تدور الثانية على التعاقد، فلمجتمع الذاكرة قاعدة هي التاريخ فهو أصل عمرانها وأصل هويتها في حين أن للتعاقد قاعدة أخرى هي التوافق. لا يمكن نقض التاريخ ولكن يمكن نقض التوافق وتبديله[11].

إن بنية مجتمعات العولمة الوهمية تقوم على فكرة التعاقد ولكن أي تعاقد هو[12]؟ إنه ليس التعاقد الجوهري وما هو بالتعاقد الاختياري بل يصح أن نسميه التعاقد القطاعي المصلحي، لا يقوم على أسس

[11] See checkel, Jeffrey T. Peter J. Katzenstein , *European Identity*, Cambridge University Press, 2009,pp1-28. See also Sarvesh Mani Tripathi, *The contemplation toward a theory of National consciousness*, Journal of Literature, Culture and Media studies, V 2, No 4 , 2010, pp 83-92.

[12] See Samuel Huntington, *Who are We*? The free Press, London 2004, Ch2, pp 21-25.

اجتماعية بل وفق حرية المبادلات الاقتصادية وهو يعقد بين الأغنياء فقط أو بينهم وبين حكومات مشاركة متواطئة. إذن ما أضافته العولمة هو تركيب التعاقد المصلحي على الذاكرة، ولذلك في حال الاتحاد الأوروبي لم يحدث أبدا التعاقد الجوهري أو الاختياري بين الهويات المختلفة والمجتمعات الأوروبية، فالواضح أن الإيطالي ظل إيطاليا والفرنسي ظل فرنسيا وكذلك هو حال البقية ولم يحدث أبدا التحول نحو تعاقد اجتماعي أوسع. إنهما نظاما اشتغال اجتماعيان مختلفان أحدهما وطني داخلي والآخر عابر للوطني، وهما كذلك نظاما اشتغال سياسيان قانونيان مختلفان ويأتيان على نفس الصيغة: نظام الاتحاد العابر ونظام اشتغال العولمة، ومن المنطقي أنه عصي عسير تحقيق توازن بينهما.

ـ المشكل الثالث وهو لا يقل أهمية عن السابقين هو أساس الانتماء والاندماج والتماهي، فمن المعروف أن أي مجتمع لا يتشكل ولايحقق أفراده الانتماء والاندماج والتماهي إلا وفق أحد الأساسين، إما الانتساب Attribute أو الإطار Frame. يكون الانتساب دائما عن طريق رابط دموي عرقي قد يتجاوز حدث الميلاد نحو اكتساب عن طريق التوارث والتربية، أي ضمن سياق "بعد ـ جيني" هو ثقافي تعليمي، أما بواسطة الإطار فهو يحدث ضمن سياق مؤسساتي أو سياق علاقة خاصة، والجامع غاية واحدة أو مصلحة أو عبر التخصص والقطاع[13]، وإذا كان الأول يتسم بالدوام فإن الثاني تمليه الظروف وقد يكون عرضيا.

يبدو المشكل في الاتحاد الأوروبي في الأساسين وفي كيفية ترابطهما، فقد حُمل التماهي على الحدوث وفق أساسين في نفس الوقت هما الانتساب والإطار وبناء على آليتي الذاكرة الأيديولوجية

[13] See Chie Nakane, *Japanese Society*, published by the Charles E.Tuttle company, Tokyo, 1973, ch1, pp1-9.

القصيرة والتعاقد المصلحي. بمعنى آخر حدث تركيب ولم يحدث اشتغال بينها وفق تواز نظامي مما ولد تشظيا في أوروبا ازداد معه التباعد فلا القطاعات واحدة ولا التآزر بين جماعاتها قائم ولا المجتمعات اندمجت، بل ظلت عبارة "مواطن الاتحاد الأوروبي" في الوثائق الرسمية وفي المطارات تميز بينهم وبين الوافدين من خارجه. إذن حدث ما لم يكن متوقعا، شكل "تعاقدي هجين سطحي" فحالما يقع إشكال ينفصم الرابط الأيديولوجي،وليس أدل على ذلك من طلب فرنسا مراجعة اتفاقية "الشنغن" بسبب هجرة التونسيين إلى إيطاليا وانتقال أعداد كبيرة منهم إلى نيس وباريس في شهري مارس وأفريل من سنة 2011.

إن تلك المشاكل المتعالقة ولدت نتائج خطرة، لعل أهمها:

ـ ظهور التيارات القومية والعرقية والمحلية الضيقة المهددة لوحدة الدولة الوطنية أو بعض الأمم مثل التيار الكاتالوني بإسبانيا والنازية الجديدة بألمانيا وقد نحت جميعها نحو التشدد.

ـ عدم اكتمال توحد أوروبا المزعوم بظهور ممانعة سياسية وأحيانا اجتماعية مثال ذلك رفض انضمام رومانيا والتنافر بين بعض الشعوب الأوروبية والغجر، نذكر خاصة مثال إيطاليا .

ـ التردد في تحديد المطلوب أوعدم تحديده أصلا، فتوحيد أوروبا واجه أسئلة ليس عليها أجوبة مثل "من نحن الأوروبيون"؟ ماذا نريد "أن نؤسس وننجز"؟ هل المطلوب "اتحاد أوروبي أم أوروبا المتحدة""؟

إذن حدثت أزمة تَعريف الهوية وبدا المستقبل غائما، فاصطدم الاتحاد أساسا بمشكل ماهوي خاص بالهوية وهو من أخطر المشاكل في أشكال الاتحاد. كان السؤال قلقا حول الاتحاد بصفته "كونيا أو قوميا ليُرسى على قيم مشتركة تخص كل الإنسانية وكل

الشعوب أم إن (أروبا) أمة غربية تشكلت أو بصدد التشكل وفق التراث المؤسساتي المشترك[14]".

ـ بتأسيس الاتحاد بدا أن أوروبا يمكن أن تكون قطبا اقتصاديا مهما قد يجعل التوازن ثلاثيا بين أمريكا وآسيا وأوروبا، ولكن ذلك لم يغير من الواقع السياسي شيئا إذ ظلت أوروبا "قزما سياسيا" بحكم الاختلافات بين سياسيي دولها، ومن المعلوم أن الاتفاق السياسي يدعم التوحد في حين أن تواصل الاختلاف حتى حول القضايا البسيطة قد يعيد إلى التشظي.

ـ في سياق الفساد والجريمة لم يكن الاتحاد مانعا أو رادعا بل حدث العكس تماما فالفاعلون في الفساد بأنواعه والجريمة بأنواعها اتحدوا كأفضل ما يكون، وصار الأمر منظما وفق قواعد وفي أماكن معينة حتى اخترق أوروبا كلا، ولم يستطع الساسة إيجاد آليات قانونية لمكافحته بل تفاعل مع قوى الإرهاب أحيانا واندرج في شبكات "صناعة الإرهاب" و"صناعة الفساد". إن الصورة المعروفة لأروبا الحداثية بدأت تعاندها صورة الفساد فيما بين سويسرا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا.

ـ أما مسألة المواطنة، فكثيرا ما حلم "متوهمو أروبا" بمشروع "مواطنة أروبية" تكون فيه أوروبا ملكا لمواطنيها ويتم وفقه تعديل تصور الهوية الأصلية أو المواطنة الأساسية بشكل أوسع حتى تنسجم مع تصور أوروبي أوسع وأرحب يحدث اندماجا ويمنع تفتتا ممكنا، ولكن ذلك لم يحدث.

حين نحاول وصف الاتحاد الأوروبي وصفا مطابقا لا نجد عبارة واضحة تعين الموجود، فما هو اتحاد فيدرالي أو كنفدرالي ولا هو دولة متحدة، ولا يمكن الحسم في شكله القانوني. كان التعريف

[14] انظر Huntington، م س ، ص 9.

المقدم "كونه اتحاد شعوب" ولا معنى لذلك في المستوى القانوني إلا ما قد يقر في أذهان أصحاب الأيديولوجيات "الغائمة" باعتبار أن "الأيديولوجيا تعد بكل شيء دون أن تحدد أي شيء". والنتيجة بعد زمن من نشوء الاتحاد الأوروبي هي البطالة "النسقية" المتفاقمة ضمن دول متحدة ظاهرا باليورو في قارة ذات موارد محدودة جدا مشبعة بالوهم "والوعي الشقي". فلا اندماج بين المجتمعات حدث ولا بنية تأسيسية تكونت لتأمين الاتحاد ولعله في أفضل الأحوال نوع من "التعاون متعدد المستويات".

إن مسار أي اتحاد يقتضي تحويل الولاءات أو توسيعها، وتحويل النشاط والانتظارات السياسية نحو "مركز" تحتاج مؤسساته تشريعيا إلى تجاوز ما قبل الاتحاد أي الدولة الوطنية أو القومية نحو حاجة اتحادية محض تنبع من واقع غير إقليمي. بمعنى آخر لن تكون الحاجة مصطنعة بل نتيجة رغبة "شعوب أروبا" وإرادتها.

إنّ الاتحاد الأوروبي قد تآكل ذاتيا في ظرف زمني وجيز، ولم يحقق "الشبع من الذات أيديولوجيا" إذ ليس فيه من الغنى الثقافي والمادي والروحي ما يطوّره لما تأسّس في أصله على "هوى سياسي" خطط له فاعلون سياسيون وأصحاب مصالح. ولم يوجد في أوروبا أصلا ما يضمن صلابته وسؤدده، فتاريخيا كانت أوروبا ومازالت مجموعة غير مكتفية بذاتها ومكتفية ضرورة بغيرها[15]، وذلك ما ولد سياقا محموما للبحث عن مخرج أيديولوجي. كان ذلك المخرج في توسيع الاتحاد الأروبي باتحاد تابع مناوب، يمكن أن يُعدّ مرتكزا وسندا هامشيا حينا من الزمن وقد يتحول أحيانا إلى مرتكز مركزي. الدليل على ذلك أنّ ساركوزي نفسه دعا شعوب المتوسط إلى القيام بنفس الشيء لأجل نفس الهدف وبنفس الطريقة

[15] إن حدث الاستعمار فيما مضى دليل عدم الاكتفاء وكذلك هو حدث صناعة الاتحادات اليوم.

كما هو الحال في الاتحاد الأوروبي. لقد كانت عبارة رئيس وزراء سلوفينيا الأسبق يانز(Janez) كافية في الدلالة على تهافت الفكرة حين قال "نحن لا نحتاج إلى مضاعفة مؤسسات الاتحاد أو مؤسسات تعاندها وتنافسها، أي مؤسسات تغطي من جهة حاجة أوروبا ومن جهة حاجة سياسة حسن الجوار". مثل هذا يعني أنه في مبدئه من نوع المشاريع التي تبدأ من الأعلى متجهة نحو الفشل والسقوط أو تحمل بذور فشلها في ذاتها(top down) وليس من المشاريع التي تبدأ محدودة لتتطور وتصبح ذات أهمية قصوى (bottom up).

2 ـ أزمة الدولة أم إخفاق المجتمع المدني

أ ـ أزمة الدولة المعاصرة

بان لنا فيما سبق أن أزمة "الاتحاد الأوروبي" دفعت إلى تأسيس اتحاد "متوهم"، غير أن تلك الأزمة ليست السبب الوحيد، فثمة من الأسباب ما يهم بلدان الجنوب، فهي الأخرى تعيش أزمة معينة جعلتها تقبل على هذا الاتحاد وتسارع إلى قبوله دون تفكير. إنها أزمة الدولة المعاصرة الباحثة عن "بدائل هجينة"، وما سنشير إليه ينطبق على هذه الدولة العربية أو تلك بشكل عام، وقد ينطبق أيضا على الدولة في أوروبا، لكن ذلك لا يكون إلا بدرجة أقل...

تبدأ الأزمة في رأينا من عدم فهم نظام العلاقة وكيفية اشتغاله بين الدولة العربية المعاصرة والمجتمع المدني، ففي الأصل نعلم أنه كان قد اكتسب حجيّته ومبرّر وجوده في فكر فلاسفة الأنوار، بوصفهم فلاسفة الحداثة التي جاءت من أجل الإنسان ذاتا اجتماعية وذاتا مستقلة، ومن الحاجة الاجتماعية الثقافية في العصر، وقد كان يدلّ على ترابط متين بين الدولة والمؤسسات الاجتماعية الحديثة

دون تعارض، لكنه سرعان ما أصبح فيما بعد مخرجا من مخارج أزمة الدولة، وهذا الأمر نفسه سيتضاعف، أي إن الحاجة إلى مجتمع مدني يقوم مقام الدولة تُغطى بتبرير الحاجة إلى الاتحاد وهي في الحسبان حاجة عاجلة ضرورية[16].

لفهم ما هو طبيعي في أصل الظواهر وما هو تعلات أيديولوجية مركبة، لابد من الوعي أولا بحدود الأزمة، والعمل ثانيا على نبذ الشعارات وتأكيد الحاجة المتزايدة إلى المجتمع المدني كي يصبح مطلبا منفصلا عن أزمة الدولة وعن أزمة اتحاد أو تجمعات إقليمية سياسية. وفي نفس الوقت ينبغي إدراك أن المجتمع المدني هو من جهة ليس بديلا عن الدولة، بل جزء منها وامتداد لها، وهو من جهة أخرى لا يُحجب أو يُبرر باتحاد من أي نوع كان، إنه يأتي في مستوى آخر من حاجة شعوب المنطقة المتوسطية، وهي ليست في كل الأحوال الحاجة الأيديولوجية، بل الحاجة الاجتماعية الثقافية. لكن تزايد الطلب الأيديولوجي عليه دليل أزمة في الدولة وفي السياسة، وليس دليل تطور اجتماعي تعيشه مجتمعات المتوسط. بعبارة أخرى ليست الأزمة أزمة مجتمع هنا أو هناك بل هي متولدة عن خلل في اشتغال "الدولة".

من المهم أن نتفق على أن الأزمة اختلال في اشتغال جهاز الدولة، بما يؤثر في مجمل الوظائف المنوطة بعهدتها[17]، وهي تظهر عادة من خلال ملاحظة عجز الأساليب والأدوات عن مسايرة الوقائع الجديدة الطارئة حين يحدث تطور اجتماعي ولا يسايره تطور في

[16] انظر كيفية اشتغال وظيفة التغطية في Jean Baechler, *qu'est- ce que l'idéologie*? Gallimard 1976, pp 79-86

[17] نقصد الوظائف الطبيعية التي يفترض أن تؤديها الدولة. لمعرفة الفرق بين الأزمة في المعرفة والأزمة في الدولة تحسن مراجعة كتابنا أزمة المعرفة الدينية، ص.ص 28 -29.

اشتغال نظام الدولة. وفي حال الدول العربية بالذات، خاصة المتوسطية منها، تطورت المجتمعات بشكل لم يوازه تطور في الأجهزة مجملة حتى أصبحت عبئا عليها[18].

تُحدد الدولة بوصفها "كيانا حقوقيا متكونا من أرض وشعب وحكومة ومؤسسات إدارية حديثة تؤسس وحدة المجموعة وتتحمل مسؤوليات مصيرها وتعبر عن مصلحتها العامة[19]". غير أن هذا التحديد قد لا يبدو كافيا بغير نظر في المحدد الجوهري للوظيفة، فإجرائيا يمكن اعتبارها مجموعة مؤسسات وبنيات متينة وأجهزة إدارية تتدرج فيها المسؤوليات هرميا وتنتفي فيها الروابط والعلاقات الشخصية وتدور على نظام واحد أساسه مركز واحد[20].

حين تشتغل الدولة على هذا النحو الاعتباري دون أن تستغلها طبقة سائدة للحفاظ على امتيازاتها وموقعها ولا تخدم مصالح جماعة واحدة أوطبقة أو فئة ولا تعبر سياسيا عن سيطرة رأس المال، وتكون فيها السلطة معقلنة، يمكن وصفها بأنها التعبير الحقيقي عن المجتمع وتنظيمه بما يمكن من إدماج اجتماعي معقول. لكنّ مثل هذا

[18] لقد قد أثبت لنا التاريخ أن انهيار الدول الاشتراكية كان بسبب عجزها عن الإجابة على أسئلة تطور مجتمعاتها، بعيدا عن فكرة تآمر الغرب الإمبريالي عليها، فالتآمر لم يكن غير سبب لاحق سارع بتقويضها ولكنه لم يكن السبب الجوهري.

[19] لمزيد التدقيق وفهم مختلف وجهات النظر حول الدولة راجع
- K. Marx, *Critique de la philosophie de Hegel*, Costes, Paris, 1935.
-M. Weber, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959.

[20] راجع سعيد بنسعيد العلوي، نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، المستقبل العربي، عدد 1992/4/158، ص 63.

الاشتغال الاعتباري لا ينطبق على الدولة العربية المعاصرة بأي شكل من الأشكال، ولا ينطبق كذلك على أغلب دول المتوسط الأوروبية.

بشكل عام يمكن التأكيد أنها "دولة المُلك" باعتبار "مقولة الإضافة بين المالك والمُلك" وباعتبار الاحتكار من قبل أطراف معينة، وذلك بيّن من سياقات السلطة ومن حضور قوى معينة في التحكم فيها والاستفادة من ريعها.

إن الأمثلة كثيرة، ففي مصر كانت مُلكا للحزب الديمقراطي إلى ما قبل الثورة، وهو المتحكم في دواليبها والمستفيد من ثرواتها، صحيح أن عائلة "الرئيس محمد حسني مبارك مبارك" كانت جزءا من الفساد ولها نصيب في الدولة ولكنها لم تكن المستفيد الأكبر. وفي الحقيقة استطاعت العائلة أن تحكم من خلال الحزب وعبره شرّعت السرقة وشرعت فيها، وفي الأصل كان الحزب سابقا على العائلة ولكنها تمكنت من أن تكون على رأسه. أما في تونس والدولة "مُلك" إلى ما قبل ثورة 14 جانفي[21] فإن مدارها مصلحة اقتصرت على ما يُعرف "بالعائلة" كما كان يسميها التونسيون على صواب إلى نهاية التسعينات، ثم تغير المصطلح ليصبح "العائلة المالكة"، وهو أيضا مصطلح شعبي دقيق، كان يعكس تطورا في التحكم في المُلك، أي إنه انتقال من مرحلة التوجيه في الاشتغال

[21] ينبغي التأكيد أن الأمر يخص فقط مرحلة ما بعد انقلاب 1987 أما فيما قبله فالمسألة مختلفة تماما إذ لم تكن الدولة مُلكا بل كانت تدار على شكل شركة من طراز الستينات لمالكها أو لرئيس مجلس إدارتها سلطة اقتراح سياساتها أو تكليف التكنوقراطي ومحاسبته أو عزله وأحيانا تغيير نمط الإنتاج من ليبرالي إلى غيره.

وآليات الإنتاج إلى مرحلة الحصاد فالتملك أو نقل الملكية من جماعية إلى خاصة، وبعبارة أخرة تمت مصادرة المُلك ذاته[22].

في حين أن المُلك في سوريا يقوم على طرفين ليس بينهما انفصام هما الحزب والعائلة، فالمصلحة العامة هي شأن حزبي والشأن الحزبي مرهون بموافقة العائلة، ومثل هذا المُلك محتكر بالولاء للعائلة عن طريق الحزب ومتأكد بالبيعة للحاكم (وهو فرد من العائلة) دوريا كل خمس سنوات تجديدا للولاء وتقوية "لجدلية الحزب ـ العائلة". في سوريا لا وجود للفرد خارج الحزب و لاوجود للحزب خارج رعاية العائلة، ويجب الحذر في خصوص القول إن الطائفة العلوية تسند العائلة، فذلك غير صحيح، إذ العائلة والحزب وهما يحتكران الدولة السورية يشتركان في ذلك مع كل الطوائف، من علويين وسنة ومسيحيين ومسلمين[23]. ويكاد يكون هذا النوع من المُلك خاصا جدا تشترك فيه مجموعات معروفة دون الشعب. إن الحزب يخترق كل التنظيمات والتشكيلات الاجتماعية قديمها وحديثها، فالقبيلة في منطقة الجزيرة بسوريا لا تعلو الحزب إلا في تصريف شؤونها ولكنها ضعيفة في الشأن العام ضمن الدولة، والقرار يتخذ في دائرة الحزب لينعكس في القبيلة، مثال ذلك أن القبيلة لا يمكنها أن ترشح عضوا لمجلس النواب إلا بتزكية من الحزب أو اختيار منه. كذلك هو شأن الجمعيات والنقابات التي تخضع جميعها للحزب ويمكن للعائلة والحزب أن يستعملاها ضد

[22] راجع

C.Graciet, *La régente de Carthage, Main basse sur la* N.Beau et *Tunisie*, E La Découverte, Paris, 2009,

[23] راجع طيب تيزيني، من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني، دار جفرا، دمشق 2002. انظر الخاصة الفصل الثالث، ص ص 131-181

من يشاءان من المعارضة... بمعنى آخر ثمة احتكار تام للمجتمع وتوجيه لاشتغاله[24].

في المملكة المغربية يسيطر النظام الملكي "على التعدد الاجتماعي بفضل القوة المسلحة، ويرتكز(النشاط) على ائتلافات أحزاب سياسية مُضعفة أو على تحالفات بين تجمعات أو طوائف[25]"، و"يصادر نظام الحكم عند بعض أهل المغرب حتى إن فئة قليلة تسجن بقية المجتمع المغربي وهي ولا شك فئة موظفي المخزن الذين يستمدون سلطتهم من سلطة الملك الذي يجمع كل السلطات، يوزعها ثم تعود إليه[26]". وقد أمكن ذلك بتكوين أتباع مخلصين يعهد إليهم بمهام حكومية، على شاكلة المريد والشيخ، في حين يظل "الشيخ الأكبر" أو شيخ الطائفة الواقف على مصلحة المجتمع هو الملك دون شك. وإذا كان الدين اجتماعيا يولد التضامن الاجتماعي ضد كل المخاطر ويؤلف بين أفراد المجتمع رمزيا ويجمعهم بنظام طقوسه وشعائره و"يُقدسن" الحكم والسلطة ويوجه نحو مشروع اجتماعي أخلاقي مشترك وقيم مشتركة[27]" فإن النظام الملكي، وقد جعل الدولة مُلكا، كأنما قد أصبح دينا من نوع ما بالنسبة إلى المجتمع المغربي[28].

[24] طيب تيزيني، م ن، ص ص 139-146.

[25] عبد الله حمودي، م ن، ص 197.

[26] Touhami Abdouli, *Monarchy &Society in Morocco*, AACA, Damascus 2006, p 193

[27] M.S.Northscott, *Sociological Approaches*, in Approaches to the Study of Religion, cassell, London 1999, p 196.

[28] Touhami Abdouli, p 194

وفي خصوص مثال الجزائر فإن "الدولة الرازقة[29]" هي مُلك يتحكم فيه العسكر، ف"الإخوة الجنرالات" العسكريون الجزائريون، وهم مسنودون بالحزب الواحد أو الأحزاب "الرديفة"، يتحكمون في القطاعات الاقتصادية الحيوية، أما مؤسسة الرئاسة و"مؤسسة الدولة" فلا تعيشان إلا مما بقي بعد اكتفاء تلك الطغمة، ويكفي التذكير بأن للنفط جنراله وللسكر وللقمح وللسيارات جنرالاتها. إنها مصادرة أخرى وإقطاع آخر بدأ منذ الانقلاب العسكري الذي قام به هواري بومدين على أحمد بن بلة في جوان 1965. ولعله من المفيد التذكر بأن مؤسسة الرئاسة رهينة العسكر فلا دور للرئيس غير تنفيذ ما يصادق عليه الجنرالات. غير أن ذلك كان متلازما مع "البنيات الأسرية والطائفية التي تعد بدورها عشائرية وانتظامية وتدعي أخلاقيات المشاركة والعدل، وقد تسبب تقمص العشائرية والقبلية والجهوية العشائرية الإسلامية والمؤسسات الجماعية الاشتراكية في توطيد شبكات قادرة على التقاف كل ما توزعه الدولة، وقد أثار ذلك انتباه عدد من الملاحظين فوصفوه بعبارات معروفة مثل الزبونية والرعاية[30]".

إن بنية الحكم في الدولة العربية بنية تسلطية واحدة وهي تشتغل وفق خمس آليات، الأولى حصر اتخاذ القرار في مجموعة دون غيرها، والثانية منع المجتمع من المراقبة المؤسسية، والثالثة لزوم التقيد المطلق بما يعتبر أعراف الدولة وهو في الحقيقة أعراف المجموعة الحاكمة والرابعة منع الدولة من التحكيم والخامسة واجب الطاعة والانضباط نحو الرئيس أو القائد او الملك[31]. ومثل ذلك

[29] عبد الله حمودي، م ن، ص 198.
[30] راجع عبد الله حمودي ، م ن، ص 209.
[31] راجع م ن، ص 239.

يؤكد أن "الدولة" العربية المعاصرة[32] لا تقوم على مؤسسات حديثة وأجهزة إدارية حديثة، خاصة إذا أضفنا نوع اندماجها واجتماعها، فهو في أصله يقوم على تضامن من النوع الأهلي في مجتمعات أهلية وريثة علاقات ما قبل رأسمالية، ووريثة أجهزة الدولة السلطانية حيث الأسرة والعشيرة والقبيلة والطائفة أو الحزب القبلي أو الطائفي تعدّ محددات أساسية للانتماء[33]. ومن البين أن تلك الآليات وذلك التضامن يناقض مرتكزات الدولة المعاصرة مما يعني أن المسمى حديث في حين أن المرتكزات قديمة.

إن أشكال الاجتماع القديمة القائمة اليوم والمتلبسة في نفس الوقت بصيغ معاصرة هي ثلاثة متعاضلة تمثل في النهاية نوعا واحدا هو التقليدي:

- شكل الاجتماع القبلي، وهو تكتل ينشط اليوم خاصة في الدولة العربية المشرقية المعاصرة وإلى حد معين المملكة المغربية، مما يعني عجز الدولة عن إرساء مؤسسات بديلة أو مطورة أو هو مقصود لتأمين استمرارية، فالأفراد لا تجمعهم رابطة المواطنة بل هم يؤكدون دوريا عن طريق طقوس احتفالية انتماءهم إلى العشيرة والقبيلة والطريقة، وفي الغالب تعلو مصلحة المجموعة ضمن هذه الصيغ القديمة على مصلحة المجتمع العام أي مجتمع الدولة.

- شكل الاجتماع الجوهري العضوي، وهو يقوم على أساس أعراف تؤكد الانتساب القبلي والروابط الدموية، وكل تراتب إنما يحصل بمقتضى التوارث والقرابة وليس الكفاءة، وتنهض العلاقات على

[32] في أروبا الأمر شبيه بالوضع العربي مع اختلاف بسيط ، ففي إيطاليا ترهن الدولة لفائدة الطبقة السياسية الحاكمة من الشيوخ وفي فرنسا ترتهن لسلطة "شيوخ" البلديات وفي إسبانيا لطائفة الأعيان والتجار وفق ما يعرف بالمساومة الاجتماعية.

[33] كل صيغة من صيغ الاجتماع المذكورة تمثل في حد ذاتها مؤسسة.

الولاء والتحالف. ولقد كان من المفروض أن يكون الاجتماع تعاقديا كي يفضي إلى المواطنة والاندماج الاجتماعي التام.

- شكل الاجتماع الديني الطائفي، يظهر ذلك في التفاف المجموعات في الدولة المشرقية خاصة حول المذهب السني أو الشيعي أو الدرزي الذي يصبح بالمعنى الطائفي عماد الدولة، أو في الدوران على الطريقة الصوفية حيث الولاء لها قبل الدولة، وكذلك هو الأمر بيّن في الاجتماع على الدين الإسلامي إزاء المسيحي أو العكس في حال لبنان. ولعل ما ضاعف المشكلة أن الحزب أصبح يقوم على القبيلة أو الطائفة أو الطريقة فتجاورت سلطتان، سلطة شيخ القبيلة وسلطة أمين الحزب أو ولي الطريقة، والواحدة منهما تدعم الأخرى. ومن ثم يشتغل الحزب على هيئة طرقية ويشتغل بالولاء القديم، فلا يستنهض العلاقات المؤسساتية الحديثة بل الحلف القديم والرابطة الدموية.

مثل هذه الأشكال أو ما شابهها كانت ومازالت تمنع إرساء الدولة الحديثة وتفشل مشاريعها، فكان أن "تمأسست"[34] عليها وادعى سدنتها مرة أنها أشكال حديثة ووظفوها مرة أخرى لخدمة دولة المُلك دون الانتهاء إلى تأسيس اجتماع مدني. وفي أحسن الأحوال فكّر الحكام العرب ظاهرا بشكل الدولة الحديث وكانوا يرسون فيما خفي أشكالا قديمة لأنها ضمانة استمرارية سلطتهم. يضاف إلى شكل الاجتماع القديم البائد تعطل اشتغال الدولة اشتغالا اعتباريا منذ عقود، فعادة يمكن تشخيص تقويم اشتغالها وفق الفاعلية في تحقيق وظائفها الأساسية وهي:

- تنظيم المجتمع على أساس المواطنة وتحقيق الاندماج التام.
- التعبير عن المصلحة العامة وحمايتها.

[34] أردنا أن نترجم المصطلح الأنجليزي Institutionalization

- التحكيم بين مختلف المجموعات المدنية اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا.

واضح أن الوظيفة الأولى غائبة فتصور المواطنة هو حبر على ورق في القوانين العربية المنظمة للشأن العام من جهة والمنظمة لعلاقة "المواطن" بجهاز الدولة، وفي الحقيقة فإن وجود الناس ليس وجود مواطنين بل وجود "رعايا". أما الاندماج المأمول فلم يتم على أساس قانوني معاصر بل خضع لمقاييس الطائفة ومعاييرها أو تم على هوى بعض المجموعات الأخرى التي ارتدت "جبّة الدولة" وألقت بظلالها على مؤسساتها، وهي إما أسرة أو حزب تخترقه الطائفة أو الطريقة أو مجموعة استفادة. أما الوظيفة الثانية فهي غير متحققة، لأن المصلحة العامة التي تعبر عنها الدولة وتضمنها دارت مع مصلحة مجموعات حتى أصبح الحديث عن امتيازات مجموعة وحماية موقعها مبرّرا ب"حماية أجهزة الدولة". في حين أن وظيفة التحكيم، وهي الثالثة، قد تعطلت تماما، فالدولة لا تحكّم بين الأطراف بل تؤدي دور "النصرة"، نصرة طرف على آخر، أو هي تحكّم فقط فيما ليس فيه امتياز المجموعة المهيمنة، وهناك فضاءات معينة لا يشملها التحكيم، وهناك أناس معينون لا يطولهم القانون لأنهم "أعلى من الدولة". حدث إذن حيف الدولة، وفقدت مبرر وجودها، فهي قد أصبحت دولة القهر وأداة الهيمنة "المعقلنة" وليست أداة الحرية المعقلنة[35].

[35]- راجع في هذا الخصوص -H. Le Febvre et Y. Craipeau, *Les marxistes et la notion d'état,* C.E.S, Paris 1946.
- C.Wright Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York, 1982.

إن "الدولة العربية" لا تكون "دولة مجتمعها" إلا بقدرتها على التدخل الاجتماعي، ويجب أن يكون هذا التدخل لفائدة المجتمع لا ضد إرادته، غير أنها اليوم بكل المقاييس غير قادرة على تأمين تدخل لفائدته بل تتدخل اقتصاديا لفائدة مجموعات الاستفادة، فذلك ما يظهر من دورانها على شأنين:

ـ الدوران على الاقتصاد المعولم ورأسماله حتى إن بعض المجموعات الاقتصادية المستفيدة جرتها نحو سياساتها ووظفتها لفائدتها، وبدل أن تتدخل لحماية المجتمع تحولت مهمتها نحو سد ثغرات تنتج في المجتمع باستمرار عن سياسات موجهة من قبل الفاعلين في الاقتصاد[36] فلم تعد قادرة على التحكم لأن فضاء سيادتها انتهك من طرف القوى المعولمة الخارجية أو الداخلية وهي الأخرى قد تكون رهينة مجموعات استفادة عالمية أوسع.

ـ الدوران على الشأن الخاص، فالدولة في الظاهر تحكم بالفعل، "ولكنها في الحقيقة ما يفعل بها من يديرونها، فقد تخلت عن الالتزامات" لتصبح دولة الفرقة أو العائلو أو الطائفة أو غيرها لتتملكها شأنا شخصيا، إنها "الدولة الآلة" وكان ينبغي أن تكون " عالم الحياة الممكن والأفضل والجماعي"[37].

لقد انسحبت الدولة عموما من الحياة الاجتماعية ولازمت الشأن الخاص، ولما تعذر أداء وظيفتها وصارت عبئا حقيقيا على المجتمع، كانت الحاجة، كما هندس الساسة "المتعاونون" مع مجموعات الاستفادة، إلى التفكير في المجتمع المدني كي يتدخل في

[36] مثال ذلك ما تعلق بتهرب الشركات الأجنبية في مصر وتونس وسوريا من دفع مبالغ الضمان الاجتماعي والتقاعد وتأخرها بحجة الكساد العالمي أو تراجع التصدير أو الخسارة فتضطر الدولة لتأجيل ديونها أو تمتيعها بالعفو الضريبي أو الدفع بدلا عنها.

[37] راجع M. Godelier, *L' énigme du don*, Fayard, 1996, (Introduction)

الحياة الاجتماعية يرفدها ويقوم مقامها. ولكنها صيغة معوضة بديلة لا يمكنها أبدا أن تؤدي المهام نفسها والوظائف نفسها.

ب ـ وهم المجتمع المدني بديلا

كثيرا ما ما نعتقد أن في الدول العربية التي ذكرنا سابقا بعض مؤسسات "مجتمع مدني"، ولكن الحقيقة ليست كذلك، بما أن كثيرا من المؤسسات القائمة هي دليل المجتمع الأهلي وليست دليل المجتمع المدني. نذكر في هذا السياق بأن هذه الصيغة قد ظهرت في فلسفة الأنوار الغربية صيغة بديلة عن المجتمع الأهلي وكانت محايدة غير منازعة، ولم تكن أبدا صيغة بديلة عن الدولة. وكان ميلاد مفهوم المجتمع المدني في الأساس مرتبطا بميلاد الدولة الحديثة القائمة على مفهوم التعاقد إزاء دولة الحق الإلهي حيث التقليد الجوهري. وحينما بدأ القول المعرفي في المجتمع المدني كانت المعرفة العلمية الموضوعية تؤسس انفصالا عن نظام قديم يربط بين السلطة والقداسة، أي بين السلطة والحق الإلهي للملك. كان الملك خليفة الله، وعرشه هو عرش الإله، وكانت سلطته سلطة أبوية، تستمد من الله ولا يقيّدها شيء بل هي مطلقة وغير محددة لأنه قيّم على تأويل الدين وتطبيق تعاليمه. لم يكن لأحد من المحكومين الحق في أن يجعل تلك السلطة موضوع اعتراض، وغاية الأمر ساعة الضيق الدعوة بالرشاد والصلاح والهداية للملك[38]. في المجمل كان ذلك النظام القديم فيما وصف أحد مؤرخي

[38] راجع Jacques -Bégnigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles saintes,* in Le pouvoir, Science et philosophie politique, Magnard, Paris 1978, pp 55-58

الثورة الفرنسية نظاما ثلاثيا، من متعبدين ومحاربين ومشتغلين من أجل إطعام الآخرين، أو رجال دين ونبلاء وعامة[39].

ومع فلسفة التنوير ظهرت خطابات جديدة تتضمن مفاهيم مثل المصلحة والمنفعة والصالح العام والرابطة الاجتماعية والتعدد السياسي والديمقراطية، فبدأ نظام السلطة القديم يتقوض تدريجيا، وبدأ الإكليروس والنبلاء يفقدون امتيازاتهم باعتبار المصلحة العامة، وسقط التمييز الاجتماعي القائم على شرف الأسرة والدين لأن العلاقة وفق الرابطة الاجتماعية أخذت منحى غير عمودي وحلت محلها علاقة أفقية معيارها المساواة. بعبارة أخرى سقطت القداسة وظهر العقد الاجتماعي، وباكتمال تبلور فكرة العقد الاجتماعي كان ذلك في الوقت نفسه دليل تبلور فكرة المجتمع المدني[40]. وبصرف النظر عن التطورات الطارئة على المفهوم بعد الثورة الفرنسية، فإن الأساس أن المجتمع في التصور الجديد أصبح الفاعل المركزي المحدد للتاريخ[41]، والمحدد للدولة مثلما أنها تحدده. صحيح أن المجتمع المدني في أفضل تعريفاته "مجتمع يخرج إن قليلا أو كثيرا عن سلطة الدولة"، ولكن كل مساواة وحرية شخصية

[39] Albert Soboul, *Histoire de la révolution Française: De la Bastille à la Gironde*, Collection Idées/ Gallimard, Paris, pp 20-21

[40] علينا أن نؤكد هنا أن التفكير في المجتمع المدني كان نتاج فكر فلاسفة كثر هم سبينوزا (1677) وهوبز(1679) ولوك (1704) ومنتسكيو(1755) وديدرو(1784) وفولتير (1778) وروسو(1778)، لكن بظهور فكرة العقد أرّخ الميلاد الحقيقي للمجتمع المدني. حول ذلك راجع:
Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*,
Flammarion, Paris , 1981, p39-40.

[41] راجع حول هذه الفكرة Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil 1975/1999, ch. 4.

وإرادة عامة ومصلحة عامة إنما هي محكومة باحترام ذوات أخرى داخل الدولة.

إن الدولة لم تنسحب من مجالها الحيوي بوصفها دولة يختارالمجتمع شكلها، بما أنها مدنيا مؤسسة أكبر تتضمن مؤسسات أخرى، أوهي المؤسسة الاجتماعية "الجامعة". إنها توكل دورا مهما للتنظيمات المجتمعية مثل الجمعيات غير الحكومية والنقابات والأحزاب وجمعيات حقوق الإنسان والصحافة وحماية المستهلك وغير ذلك لتساهم في الحركية الاجتماعية. إنها تتواصل معه مثلما تنفصل عنه لأنها تسيّره، وكما هو بيّن من نموذج العلاقة بين المجتمع المدني والدولة في ألمانيا لما لم تنح نحو فصله عن الدولة كما حدث في فرنسا وإنجلترا في لحظات معينة من التاريخ.

في المجمل ظهر المجتمع المدني مفهوما مقترنا بضرورة انفصال الدنيوي عن المقدس، لكن بعض السياسيين والأيديولوجيين توهموا أن تطوره سار نحو انفصاله عن الدولة واستقلاليته عنها[42]، أو نحو انفصال المجتمعي عن السياسي. وفي الحقيقة فإن ذلك لم يحدث قط، فتطوره في الغرب اتجه نحو التوازن مع الدولة من جهة القدرة على التدخل في المجتمع والقيام بوظائف عادة ما تؤديها الدولة، فالتعاونيات والجمعيات وغيرها من المنظمات المدنية بمختلف أشكالها ليست انفصالا عنها بل هي ترفد تدخلها.

لنعد ترتيب الأمور ولننظر في حدود تعالق المجتمع المدني بالدولة كي نتجاوز وهم الانفصال، وقد بينا في البداية أن القول بخروجه عن الدولة واستقلاله ليس له من معنى سوى فشل الدولة، أو هو من فعل القائمين على الدولة يقصد منه تخلي الدولة عن التزاماتها الاجتماعية أو تغطية عيوبها وإخفاقاتها. ولذلك ثلاث علامات:

[42] انظر هذا الوهم عند عبد العزيز لبيب، مفهوم المجتمع المدني، الواقع والوهم الأيديولوجي، مجلة الوحدة العربية عدد 1991/7/81، ص 65.

ـ العلامة الأولى، هي الجنوح نحو التعويل على مؤسسات المجتمع الأهلي التي هي نتيجة بنية اجتماعية تقليدية، ولابد من التنبيه هنا إلى أن كل المؤسسات التقليدية كالزاوية والكتاتيب والمؤسسات الخيرية والأوقاف الموجودة في المشرق، وخاصة مصر[43] والعربية السعودية، لا علاقة لها بالمجتمع المدني بل بالمجتمع الأهلي مما يعني أن فشل الدولة مزدوج، هو فشل في إرساء المشروع المدني وفشل في تجاوز البنى القديمة. وبمعنى ما، فإن التعويل على هذا النوع من المساهمة الاجتماعية الأهلية يعني أن الدولة هي فعلا عبء على مجتمعها كما أنها تعيش أزمة استمرارية. قد يفسر ذلك أيضا بالتنازع الذي بدأ يحدث بين المجتمع المدني والدولة كيانا سياسيا، فحين سطت على مؤسساته مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات، وبدأت تلجمها، خاصة لما أصبحت الأخيرة قادرة على مراقبتها وكشف انحرافاتها، شجعت المؤسسات الأهلية على مقاومته ومن خلالها أعادت بسط نفوذها، أي إنها حولت الصراع ليكون مدنيا أهليا لما تم استهدافها هي جهازا أيديولوجيا.

ـ العلامة الثانية، وهي الأبرز في العالم العربي، تتمثل في عودة الإحسان. فلقد عاد منذ عقدين هذا الشكل من التضامن التقليدي، وهو نوع غير مؤسسي لأنه " فعل إنسان مؤمن". "كان الإحسان قد تراجع مع تناقص عدد المستبعدين وتنامي العدالة الاجتماعية (التي تؤمنها الدولة)، (ولكنه)عاد من جديد وأصبح ضروريا مع عودة

[43] تنشط الجمعيات الخيرية الدينية في مصر بشكل تعوض فيه الدولة كما أن التيارات الإخوانية تؤسس مستشفيات ومدارس، وكثيرة هي المصانع التي تديرها طرق صوفية مثال ذلك الطريقة البرهامية، وهي تفعل ذلك لتعاند الدولة وتزيحها. أما في العربية السعودية فالأمر مختلف لأن الدولة أصلا ليست دولة من النوع المعاصر بل هي دولة الحق الإلاهي. ولا معنى لذلك غير فشل الدولة.

المستبعدين الآخذين في التزايد، خاصة حين أصبحت غير قادرة على الحد من الظلم وعزلة الأفراد المتخلى عنهم[44]".

ـ العلامة الثالثة، هي تحويل مؤسسات المجتمع المدني نحو خدمة مصالح النخب المتنافسة على السلطة، أي جعل العمل الاجتماعي وسيلة للصعود إلى المناصب العليا بدل أن يتحول الصعود إلى هذه المناصب سبيلا لخدمة المجتمع المدني[45]. ذلك يعني أن آليات التمسك بالسلطة من خلال أجهزة الدولة قد استنفدت أو استهلكت، فدفع ذلك مجموعات المصالح والاستفادة إلى الاستحواذ على مؤسسات المجتمع المدني وتكريسها لخدمتها عبر نفي استقلالها الأدنى عن الدولة مرة أو ادعاء انفصالها التام مرة أخرى وفق الحاجة الأيديولوجية ووفق "المحافل السياسية". وعلى هذا الأساس فإن التناهي في استحواذ الدولة سياسيا على المجتمع المدني دليل أزمة في السلطة كما أن إطلاقه وتسريحه من رقابة الدولة والتوغل بعيدا في فصله عن الدولة والانكفاء على ذاتها فعل مأزوم.

إن الدولة والمجتمع المدني "فرسان شدا بحبل واحد"، إذا تقدم أحدهما على الآخر أو تأخر يصيبهما العثار، وحتى لا يحدث هذا العثار ونطرد الوهم الأيديولوجي "كون المجتمع المدني يتأسس خارج سلطة الدولة ويشتغل بمعزل عنها أو هي تأسره"، ولا يعبر المجتمع المدني عن أزمتها فينهض بوظائفها في حين تنسحب هي من مسرح الحياة، لابد من الإشارة إلى ما يلي:

ـ أولا، "إن مفهوم المجتمع المدني ليس على البراءة والنقاوة التي تفهم من بعض الكتابات الصحفية، إنه مشبع

[44] M. Godelier, *L'énigme du don*, p 6.

[45] برهان غليون، بناء المجتمع المدني العربي، مجلة الوحدة عدد 1992/4/158، ص 117.

بتصور ليبرالي للمجتمع[46]" وكثيرا ما رفع في أوربا الشرقية شعارا ضد سيطرة الدولة على الحياة المدنية، وكان بشكل ما داخلا في تنازع بين الليبرالية والاشتراكية، بل أكثر من ذلك إنه مرتبط باقتصاد السوق، وهو إلى حد كبير قد فقد أصالته من حيث هو تعبير عن حرية المجتمع إزاء دولة الحق الإلهي كما جاء في فلسفة الأنوار.

- ثانيا، إن الدولة والمجتمع المدني لا يستقل أحدهما عن الآخر. صحيح أن من خصائص المجتمع المدني التعدد والتنافر والتناقض وأن التضامن فيه جزئي، ولكنه في النهاية محكوم بتضامن عضوي أكبر تؤمنه الدولة على أساس المواطنة، بل هي المساعدة على تجاوز تلك التناقضات[47]، وصحيح كذلك أنه مجال الحرية الشخصية حيث تضعف رقابة الدولة، ولكن تلك الحرية مقيدة بالقانون العام. وعندئذ لا يمكن تصور وجوده خارج التفاعل المستمر بينه وبينها، "فلابد من اعتراف متبادل بينهما، يقر بواسطته كل واحد منهما بحاجته إلى الآخر، (إذ) الحاجة ماسة إلى توقيع رمزي لميثاق جديد أو تعاقد شرعي تاريخي بين الطرفين[48]"، ودور المجتمع المدني الحقيقي ليس في تحقيق الانفصال بل في خلق مؤسسات تزيد من الانتظام العضوي للمجتمع.
- ثالثا، لابد من الانتباه إلى أن المجتمع المدني في حد ذاته كلما انفصل أكثر عن سلطة الدولة قد يكون مصدر قيم المحافظة والرجعية، فإذا كان التنظيم السياسي مركزيا تتحدد فيه العلاقات بالثابت والعام والمجرد والموضوعي

[46] راجع عبد العزيز لبيب، م س، ص 66.
[47] راجع برهان غليون، م س، ص. ص 108-109.
[48] سعيد بن سعيد العلوي، م س ، ص. ص 48-86.

فإن التنظيم المدني يخضع لميزان القوى الاجتماعي والمصلحة الخاصة والعادة والأخلاق[49]، بما يجعله قادرا على اختراق البنية الكلية للدولة، وأدل مثال على ذلك تنظيم المليشيات التابع للأحزاب في المشرق العربي وخاصة في لبنان[50].

- رابعا، إن المجتمع المدني ببساطة ليس نقيض الدولة من جهة كما أنه ليس مولدا لقيم الحرية والعدالة والحق ضرورة، "كما أن الدولة ليست بالضرورة استبدادية، لكن المجتمع المدني مثله مثل الدولة قد يكون ما يحلو لأفراده أن يفعلوه به فينزاح بذلك عن الوظيفة الأساسية. وإنه لمن الخطإ الاعتقاد بأن الحرية ثمرة المجتمع المدني وليس الدولة[51]". و لا يعني المجتمع المدني الفردية كما لا علاقة له بالشأن الخاص، بل هو مرتبط بقيم تدعمها مؤسسات وتحافظ عليها، أما إن فُهم أنه نقيض الشأن العام الذي تمثله الدولة، فذلك فهم ليبرالي أيديولوجي وليس نتيجة تمثل موضوعي.
- خامسا، إن تنامي الدعوة إلى المجتمع المدني والمزيد من استقلاليته يجب ألا يأخذ على أنه علامة ديمقراطية الدولة، وهو ليس علامة إيجابية في الفكر العربي (أو الغربي) المعاصر الاجتماعي والسياسي، لأن هذا التنامي هو الدليل الأقوى على أن الدولة الوطنية فشلت في إرساء مشروعها التنموي وغدت عبئا على المجتمع. فالهروب في اتجاه

[49] برهان غليون، م س، ص 109.
[50] راجع ما كتب في الغرض مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت 2003، ص ص 13-45
[51] م ن، ص 105.

المجتمع المدني قد يولد قيما غير عضوية وغير بنائية من نوع التكافل والصدقة والإحسان، ووظيفة الدولة فعلا هي أن تقوم بذلك مؤسساتيا، ليس بدلالة الأخلاق والمنّ، بل بدلالة الحق والواجب.

لاشك اليوم في أن الدولة المعاصرة خاصة عند "عرب" المتوسط، وبدرجة أقل عند "غربيي" المتوسط جعلت المجتمع المدني شعارا أو مشروعا تدعي من خلاله الديمقراطية في حين أنه تعبير عن فشلها، ف"فعل التنمية فعل مشترك" ليس أحاديا، يرتكز على وعي تام بشروط تأسيس الاجتماع، وليس على دلالات متخيلة اجتماعيا، ليفهم المجتمع المدني بوصفه مجتمع الرفاه للجميع، بل يجب أن يُفهم أنه مدخل من بين مداخل أخرى للتنمية. إن الدول "العربية" المعاصرة تعيد اكتشاف التجربة الاجتماعية نظريا وقد انتهى الغرب من هندستها واقعيا منذ زمن، وتقدم طرحا نظريا مأزوما وتطبيقا معطوبا. وكان من المنطقي قبل كل مجازفة انتظار أن يفرض المجتمع نفسه بوصفه موضوعا تاريخيا ينجز حركة اجتماعية، أي أن يشبع من ذاته، وأن يكون قادرا على أن يكون الفاعل المركزي حتى لا يرتد إلى ذاته القديمة.

مثل هذا الفشل الذريع دفع الدولة الوطنية أو القومية إلى البحث عن حل ذي مستويين، الأول كان في الذهاب بعيدا في صيغة اتحاد يتجاوز حدود القومية وتمثل ذلك منذ زمن في صيغة الاتحاد الأوروبي، والثاني في المبادرة إلى قبول شكل اتحادي عابر للقارات ضمن سياق جيوسياسي، كانت تعبيرته "الاتحاد من أجل المتوسط". في كل الأحوال لن يكون هذا الاتحاد أو غيره سبيلا إلى تفعيل المجتمع المدني أو سبيلا إلى تجاوز أزمة الدولة وحلها بمثل ما لم يكن الاتحاد الأوروبي حلا لنفس القضايا، بل هو في المنتهى، إذا لم نعمل على طرد أبعاده الأيديولوجية، سيكون حلا عاثرا لأزمة مضاعفة.

3 ـ نحو "المتوسط المعقلن"

أ ـ الاتحاد مسألةً والأهداف الاستراتيجية

لابد من التفكير بشكل مغاير في القضايا الاستراتيجية باعتبار المنزلة الحالية في الكون. فالأمريكيون مثلا يفكرون في قضية ما بتركيز كل الجهود على ما يريدون، وفي قضية مثل هذه يركزون فقط على الجدوى ويهملون الباقي، أو يركزون على عدم الجدوى ويهملون الجزء الآخر، إنّهم لا يفكرون في الأمرين في الآن نفسه لأنهم لا يرون أي اتصال بين الأمرين، ويرون العالم خطا مستقيما... وكذلك هم أروبيو الشمال إلى حدّ بعيد، أمّا الصينيون فهم، بخلاف ذلك، يميلون إلى التفكير المتكافئ في الأمرين، والربط الجوهري بين الجزأين في المسألة الواحدة أو بين المسائل[52]. أما المتوسطيون وخاصة العرب، فأقرب إلى الصينيين في التفكير، مع حماسة عاطفية زائدة، فالاقتناع بمسألة ما قد يدفع إلى التسرع وقد يصل أحيانا إلى حد العناد، ورغم ذلك فعليهم أن يكونوا مثل الصينيين ليروا العالم دائرة.

لنسمّ الأشياء بأسمائها الحقيقية، فالاتحاد المتوسطي أو من أجل المتوسط[53] هو "مسألة" ينبغي التفكير فيها من حيث الجدوى وعدم الجدوى قبل أن يكون مشروعا، هو مسألة عندنا باعتبارنا طرفا تابعا، ومشروع عندهم وهم أصحاب قرار وفرض، وبناء عليه يكون سؤالنا في الأساس: هل يمثل الاتحاد المتوسطي رؤية جديدة ناقضة لسابق أو مكملة أو متجاوزة؟

[52] راجع Richard E.Nisbett, *The Geography of Thought, How Asian and Westerners think Differently and Why?* Free press. New York 2003.Introduction and Ch 8.

[53] كما أشرنا سابقا حدث جدل حول التسمية في البداية وكان ذلك لتضليل أيديولوجي مقصود فلم يكن الإشكال في التسمية لأنها تفصيل، بل كان في المقصد والكيفية.

إن الاتحاد المتوسطي المقترح هو تكملة لمشاريع سابقة، أي هو فرصة لتحسين جذري لصيغة معينة سابقة وصفناها فيما سبق بتجربة تكميل، تستهدف تجاوز فشل أو عيوب في مشاريع اتحادية في المنطقة. وهذا المشروع (المسألة عندنا) موجّه نحو قطاعات معيّنة، تهمّ دول الشمال دون غيرها، وهو مبني على المشاركة في القرار والرأي ظاهرا، ولكنه فيما خفي ليس كذلك.

و قد يزعم بعض الدارسين أنه إذ كان الاتحاد في الأصل لا يهم غير بلدان الشمال وظهر خاصا بها ووفق استراتيجيتها ، فإن من الواجب ردّه بسبب عدم الجدوى. لكن مثل هذا ليس من الحكمة في شيء وما هو بالتفكير الاستراتيجي. بل الأصوب أن نفكر فيه تفكيرا إيجابيا، أي علينا أن نمانع من حيث المبدأ دون أن نرفض، وفي نفس الوقت نستفيد من المشروع بتوجيهه لخدمتنا بتعديل الأصل فيه وهو الممُحّض لخدمتهم. وليس ذلك ممكنا إلا وفق جملة من الاختبارات المنطقية الاستراتيجية المبنية ضمنا على أهداف استراتيجية.

أولها الاختبار الاجتماعي، فمن المفروض أن يتمّ التفكير في التكامل الاجتماعي المتوسطي، فمثلا لابد أن يتم العمل سويا "من أجل ضمان فرص الشغل وخلقها في البلدان ذات النسب العليا من البطالة، واعتماد صناديق بنيوية لتعويضات الفقراء. ويجب تحديد معايير مشتركة لحماية العمال والصحة والمرأة بشكل تفاعلي وسن قوانين لحماية حقوق المهاجرين في المنطقة بإلغاء الفوارق، وتفعيل آليات الإلزام بهذه الحقوق، وضرورة مراعاة الخصوصيات المحلية". إن الاتحاد داخل أوروبا يعاني من البيروقراطية العملية

في القرار والتنفيذ[54]، فما بالك بهذا الاتحاد الجديد، فكيف ستتم حمايته من تلك البيروقراطية؟ وهل سيتوسّع فعل المواطنين في المستوى فوق القومي وهل هم سينشطون في استقلال عن حكوماتهم، وهل سيؤكدون فكرة المجتمع المدني؟ وما هي الآليات التي يتمكن من خلالها المواطنون من التأثير في الفاعلين في المستوى الدولي لتغيير قواعد عملهم الأيديولوجية لصالحهم. إذن إن الهدف الاستراتيجي الأول هو تحويل المشكلات والمصالح المشتركة إلى أهداف وأفعال مشتركة، من أجل إنشاء قوة تستطيع المواجهة والممانعة ومن ثم تهيء نفسها لمشاركة فعالة[55].

أما الثاني فهو الاختبار الجيوسياسي، وهو يهم ارتباط البعد المحلي بالبعد العالمي. ومن الواضح أن فكرة الاتحاد تحدث انتقالا من المحلي إلى ما يتجاوز القومي بل تجعل الجيوسياسي فوق القومي ولكن يظل دون الكوني. ونعلم أنّ الشركات العالمية وهي التي تدعمت بالعولمة، ضمن السياق الأيديولوجي الرأسمالي، هي في قلب المتوسط تشكّل شبكات جديدة وتجمعات اقتصادية احتكارية مهيمنة، ولذلك فإن استراتيجيا الممانعة تقتضي دمج نشاط المنظمات القاعدية المحلية القوية في شبكة عون متبادل وتحالف استراتيجي مع الحركات المماثلة في المنطقة[56]. وفي وقت يعمل فيه الكبار" من أجل إقامة سلطة متوسطية مرتبطة بالعالمي الأوسع يجب التفكير بنفس المنطق في استراتيجيا الحماية أي إقامة سلطة مضادة تؤسسها المنظمات القاعدية. إذن يتمثل الهدف الاستراتيجي

[54] See S.Radelet, *Will the Millennium Challenge Account Be Different*, the Washington Quarterly, Spring 2003

[55] See J. Brecher, T.Kastello, *Global Village or Global Pillage*, South End Press, Cambridge 2002, Ch 6

[56] راجع سمير أمين، نقد روح العصر، ترجمة فهيمة شرف الدين، دار الفارابي بيروت 1998، صص 22-27.

الثاني في بناء محاور توافقية إيجابية داخل الاتحاد حتى إذا ما انفرط لسبب ما يمكن المحافظة على الروابط النافعة. وبعبارة أخرى لابد أن تكون المجموعات المتوسطية محلية وفي الوقت نفسه كونية معولمة Glocal [57]، أي دون تجاوز المحلية مع تجذير الكونية فيها ودون رفض للكونية وجعلها جزءا من المحلية.

وفي السياق نفسه، يتم إحكام التعالق المنطقي بين المصلحة المحلية والمصلحة الجامعة في الاتحاد المتوسطي. ذلك بيّن من اعتبار المصلحة الجامعة مصلحة محلية وتحويلها إلى هدف اجتماعي داخلي محلي، لأن فكرة المصلحة العامة المشتركة ينبغي أن تتخطى مستوى الشعار نحو التطبيق في الجنوب لإقامة التسوية بين الضفاف، وتوضيح الصلة بين الظرف الآني والسياق العالمي[58]. سيمكن ذلك من ربط السياقين، المحلي والعالمي، وعدم التقوقع داخل المحلي والمتوسطي وتجاوزه نحو أفق كوني. وكذلك هي المشاكل لابد من حلها في إطار أول، محلي، ثم مناطقي متوسطي، وأخيرا عالمي.

[57] كان ميشال بروندينو في مقال "المتوسط" أول من استعمل المصطلح وعنى به الترابط المتين بين البعدين، راجع ذلك في

- *Méditerranée in* Dictionnaire critique de la mondialisation, editions le Pré aux Clercs; 2002, P 222.
- Michele Brondino , Yvonne Fracassetti, *La Méditerranée voit, écrit, écoute*, Publisud 2009.

[58] ريتشارد نيسبت، م س، ص 142.

في حين أن الاختبار الثالث وهو متصل بالثاني إنما هو اقتصادي في الأساس، فحين تترابط الضفتان أو الشمال بالجنوب، يتحقق الهدف الاستراتيجي الثالث وهو العمل وفق قاعدة الاعتماد الاقتصادي المتبادل، فبالقدر الذي يعمل فيه الشمال على جعل اقتصاد الجنوب تابعا، يجب أن تعمل بلدان الجنوب على جعل اقتصاد الشمال وقفا على اقتصادها، وذلك هو الربط المضاد الخفي. مثال ذلك أن تعمل بلدان الشمال على توزيع نقاط مصانع في الجنوب لاستغلال اليد العاملة الرخيصة، ولكن يجب أن ينجح أهل الجنوب في أن يكون التقنيون والمهرة ومتملكو العقل التكنولوجي منهم بما يجعل جماعة الشمال تفكر مليا قبل إغلاق المصنع، نقصد أن يمتلك أهل الجنوب أدوات المعرفة. ومثال ذلك للاحتذاء هو ما اتصل بطائرة البوينغ الأمريكية، فاليابان تنتج 14 بالمائة من الالكترونيات في العالم بشكل عام وخاصة التكنولوجيا العالية، وتنتج 40 بالمائة من المكونات الالكترونية الدقيقة وهي مزود البوينغ الوحيد[59] في هذا الغرض، والمعروف أن البوينغ رمز تفوق أمريكي ورمز سيادي، ولكن حين نعلم أن مصنع قطع غيارها في اليابان بتكنولوجيا يابانية وأن التقنيين هم من هذا البلد "المحتلة" بعض أجزائه، نفهم أن امتلاك ناصية المعرفة يعني تدبيرا سياديا وأن أمريكا بمثلما تسيطر يمكن أن تُجرّ وتتعثر إذا رغبت اليابان في ذلك. ثمة مثال آخر يهم الصناعات النفطية، فقليلة هي بلدان الشمال التي تنتج النفط ولذلك فكل الصناعات المشتقة من النفط ومكوناته في الاتحاد المتوسطي تسيطر عليها بلدان الشمال وكذلك هي

[59] *« D'Apple à Boeing, le séisme fait trembler l'industrie mondiale*" in Réussir; le magazine du Business; 16 Mars 2011.

مصافي النفط، وكان يحسن أن توجد في البلدان المنتجة في الجنوب عملا بمبدإ" "الربح والتحكم في التكلفة"، فحيث المورد الطبيعي تتأسس المصانع.

على أن الاختبار الرابع هو ما يُسمّى الإنساني الفئوي يهم التحالف بين الجماعة المحلية والقوة الاجتماعية، مثال ذلك أن المرأة نشيطة ومنتجة، ولا قوة لها إلا إذا شكلت مع المرأة في كل المنطقة قوة اجتماعية، وكذلك هو حال الفئات الاجتماعية والطبقات، فحين يرتبط المعدم بالمعدم والمهمش بالمهمش تتوفر ممكنات قوة مؤسساتية[60]. إذن فإن الهدف الاستراتيجي الرابع هو تأسيس الترابط الاجتماعي العضوي عن طريق الربط بين مكامن القوة المختلفة، والتعاون مع كل قوى المجتمعات العضوية في المنطقة المتوسطية لتكوين ضغط معين واستبعاد القوى التقليدية. ويكون ذلك أيضا عبر المرونة المؤسساتية، إذ يجب أن تكون كل المؤسسات في الجنوب قادرة على الاتصال بالمؤسسات الشمالية مع قابلية الانفصال المرن في حال حدوث مشاكل، فهي متكاملة ولكن غير منصهرة.

إن ما ذكرنا لا ينفي اعتبار بعض الهواجس المشروعة، فطبيعة العلاقة بين الاتحاد المتوسطي والاتحاد الأوروبي، تحتاج إلى تحديد قبل كل شيء، وتقتضي الممانعة ألا يكون تابعا أو مناوبا. كما يجب ألا يتم استقطاب الأول للثاني وألا يستقطب موارده أو أن يسقط في أداء نفس المهام. ولابد أيضا من خشية تكليف الاتحاد المتوسطي بتنفيذ مشاريع كانت رفضت في الاتحاد الأوروبي نظرا لعدم استجابتها لمعاييره وشروطه.

وبالإضافة إلى الأهداف الاستراتيجية المذكورة سابقا لابد من تنبيه استراتيجي، بيانه أنّ المتوسط ليس منطقة تجريب واستكشاف، إنّه

[60] راجع سمير أمين، م س، ص ص 30-35.

منطقة اجتماعية جيوسياسية يُتخذ فيها القرار بالتساوي. وثمة مبدأ في كل فكر استراتيجي هو التفكير فالإنجاز ثم الحديث، ويبدو أنّ الأيديولوجيين الأوروبيين قد بدؤوا من النهاية، بمعنى من الحديث، وهو فعل أيديولوجي وكان لابد من التفكير أولا. ينبغي التذكير دائما، حين تحرّك الغرب نحو جنوب المتوسط فيما قبل كان الاستعمار، وها أنه يعيد التحرك اليوم... لكنّ الأمر مختلف، فليكن لقاء في الدائرة وليس لقاء على خط واحد مستقيم.

ب ـ في ضرورة تأسيس علم مسائل المتوسط

من البيّن أن ثمة أربع قضايا جوهرية عاجلة يمكن أن يلاحظها كل مهتم بالشأن المتوسطي، ولابد من تدبر حلول عقلانية لها، هي **الهجرة، الفساد والتطور الاقتصادي، الفكر الديني والديمقراطية.** والحق أن الإشارة إليها مفصولة عن مسائلها قد لا يمكن من دراستها دراسة عقلانية لذلك لابد من إرجاعها إلى مسائلها الكبرى. وبتشخيص دقيق لتلك القضايا نتبيّن أننا إزاء المسائل التالية: مسألة "المتوسطية وعلة وجود المتوسط[61]" و"مسألة اشتغال الأنساق الثقافية الاجتماعية المتوسطية" ومسألة "تفاعل المتوسطيين[62]". إن ذلك يعني أن تلك القضايا الأولى لا تدرس إلا ضمن كليات مسائلها التي حددنا سلفا. وبعبارة أخرى فإن المتوسط غير قابل للاختزال وهو منظومة تشتغل باكتمال أجزائها.

لنحدد أولا السبب في تأسيس علم في الغرض، فمن الواضح أنه مختلف عن السبب المحايث الذي سنذكره لاحقا حين نعرض موضوع العلم وأهدافه. ورغم أن المبدأ في كل قول علمي يقتضي أن يكون "العلم من أجل العلم" فإننا في هذا المستوى بالذات نقر أن

[61] نقصد ما يصطلح عليه بالإنجليزية Reason of the Mediterraneity

[62] نقصد ما يصطلح في المدرسة الأنتربولوجيو الأمريكية Rituals of Interaction

السبب الأول ليس علميا خالصا لأنه يصدر عن "هواجسنا الجماعية" وكأننا بذلك نجعل من العلم "قلعة احتماء" وهذا أمر مشروع، فأن يكون العلم على هذا النحو أفضل لا محالة من أن يقوم الدين والأيديولوجيا مقامه. ولقد بينا فيما سبق كيف أن الإشكال كان في جعل المتوسط قضية أيديولوجية وأن التفكير فيه كان وفق "ثقافة سياسية أيديولوجية" ولتجاوز ذلك نحتاج أولا إلى تجذير "ثقافة العلم" اجتماعيا بالمعنى العام حتى نتمكن من جعل المسائل مفهومة عقلانيا وفق أسس العلم. والغاية من ذلك:

ـ أن "نستبدل الأسئلة غير المهمة التي يمكن الإجابة عليها (كما هو الحال في السياسة) بأسئلة مهمة لا يمكن الإجابة عليها[63]" أو تصعب الإجابة عليها وحين نقدم أجوبة علمية فهي ستكون موضع ثقة.

ـ أن نضمن تفاعلا حقيقيا بين المشروع والمجتمعات المتوسطية بشكل عام[64].

ـ أن نكشف الأخطاء التي حدثت أو قد تحدث وأن نكشف الخداع المتعمد[65].

ـ أن نميز بين ما هو منطقي وما هو معقول[66]، فليس في الإمكان مثلا البرهنة منطقيا على أن "البحر المتوسط" سيظل أبد الدهر ولكن من المعقول أن ننظم حياتنا على أساس تفاعل بين المتوسطيين ضمن دائرة المتوسط.

[63] K. Boulding, *The Image: Knowledge in Life and Society*, University of Michigan Press, 1956, p 23

[64] See James Trefil, *Why Science*, NSTA Press, 2008, p18

[65] م ن ، ص 19.

[66] م ن، ص 20.

السبب الثاني متصل بالأول وهو متعلق بما نسميه "تعليم العلم اجتماعيا" فالتفكير في المتوسط علميا يمكننا من حد أدنى من تعميم تلك المعرفة، فنجعل:

ـ "المعارف العلمية الأولية عن المتوسط إطارا معرفيا لازما[67]" للمرء كي يُكوّن فهما كافيا عن قضايا محيطه الجيوثقافي عقلانيا وحتى يمتلك القدرة المعرفية على التحكم في مستقبله.

ـ المنطق العلمي العقلاني أهم العوامل المؤثرة في الاختيار في المتوسط قبل الأيديولوجي.

إن ما نقترحه هو تأسيس علم في الغرض نسميه مبدئيا علم المسائل المتوسطية "Mediterranology" أو "المتوسطيات" وأن يكون موضوعه الدراسة العلمية لكيفية اشتغال النظام أو النظم الثقافية الاجتماعية وتفاعلها في المتوسط وبيان تداخلها وتراكبها".

وستكون له دائرتا اهتمام تجمعان كل القضايا المتصلة:

ـ الدائرة الأولى تختص بدراسة علة وجود المتوسط وهي المتوسطية Mediterraneity، ويمكن اعتبارها نواة المتوسط والأس الناظم لكل أنواع التعالق بين أنظمته. إنها بالنسبة إلينا شيء مجرد غير ملموس والمطلوب تحديدها عبر تفكير تجريدي قصي بعد اختبار الأنساق. فمن حيث الإجراء المنهجي هي آخر ما نحدده بعد دراسة الاشتغال والتفاعل، أما من حيث المصادرة فهي الفرض العلمي الأولي. في السياق الأيديولوجي تم تصور "المتوسط باعتباره مصيرا مشتركا وقدر الشعوب المتوسطية والرغبة الممكن تحقيقها وقيل أحيانا إنه مفهوم حضاري ومشروع ثقافي" لكن ذلك ليس غير تصورات أيديولوجية غائمة قاصرة عن تحقيق شيء بما أنها "تقول كل شيء دون أن تحدد أي شيء"، ولعلنا في سياق

[67] م ن، ص 54.

علمي نتمكن من تقديم تحليل وتفسير موضوعيين واقعيين. وإننا ندرك تمام الإدراك أن هناك فرقا بين الواقع والنظرية وأن "ماصدقيتها" في قدرتها على التفسير إذ هي ليست مصممة لتنتج "الحق" بل لتقترب من الحقيقة/الحقائق.

ـ الدائرة الثانية تختص بدراسة اشتغال الأنساق الثقافية الاجتماعية المتوسطية دراسة علمية فهي التي تمكننا من معرفة كيفية التفاعل ومستوياته في المستوى النسقي التجريدي وهو في حد ذاته يمثل دليلا على تفاعل اجتماعي له أسبابه. مثال ذلك أن الحديث عن "نسق هوياتي متوسطي" ليس له حظ من العلمية إلا ببيان الأنساق الصغرى Sub-systems المكونة للنسق الجامع أو النسق الكلي collective System/ System. ولاشك في أن دراسة الأنساق ستمكننا من اكتشاف الأنساق الناظمة كأن يكون النسق الفكري الفلسفي أو الديني أوغيرهما.

وفيما يأتي من الفصول سنعرض أسس هذا العلم والمصادرات الكبرى مع استدلال كاف وتحديد لحدود المجال وتعيين لتخصصات الخبراء الذين يمكنهم المساهمة في البحث في المتوسط ضمن الدائرتين المذكورتين سلفا.

المراجـــــع

أ ـ باللسان العربي

ـــ سمير أمين، نقد روح العصر، ترجمة فهيمة شرف الدين، دار الفارابي بيروت 1998.

ـ طيب تيزيني، من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني، دار جفرا، دمشق 2002

ـ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر 2003.

ـ مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت 2003

ـ تهامي العبدولي، أزمة المعرفة الدينية، دار البلد، دمشق، 2006.

ـ سعيد بنسعيد العلوي، نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، المستقبل العربي، عدد 158،أفريل 1994.

ـ برهان غليون، بناء المجتمع المدني العربي، مجلة الوحدة عدد 158، أفريل 1992.

ـ عبد العزيز لبيب، مفهوم المجتمع المدني، الواقع والوهم الأيديولوجي، مجلة الوحدة العربية عدد 81، جويلية 1991.

ب ـ باللسان الأعجمي

- Touhami Abdouli, Monarchy and Society in Morocco, AACA, Damascus 2006.
- Louis Althusser, Positions, Ed. Sociales, 1976.

- Jean Baechler, qu'est- ce que l'idéologie? Gallimard 1976.
- Jacques -Bégnigne Bossuet, Politique tirée des propres paroles saintes, in Le pouvoir, Science et philosophie politique, Magnard, Paris 1978.
- K. Boulding, The Image: Knowledge in Life and Society, University of Michigan Press, 1956.
- J. Brecher, T.Kastello, Global Village or Global Pillage, South End Press, Cambridge 2002.
- Michel Brondino, Méditerranée ; in Dictionnaire critique de la mondialisation, éditions le Pré aux Clercs 2002.
- Michele Brondino et Yvonne Fracassetti, La Méditerranée voit, écrit, écoute, Publisud 2009.
- …. La Méditerranée, figures et rencontres, identités et dialogue interculturel. Publisud 2010.
- Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil 1975/1999.
- C. Graciet et N. Beau et La régente de Carthage, Main basse sur la Tunisie, La Découverte, Paris, 2009.
- M. Godelier, L' énigme du don, Fayard, 1996.

- Samuel Huntington, Who are We? The free Press, London 2004.
- Checkel Jeffrey T. and Peter J. Katzenstein, European Identity, Cambridge University Press, 2009.
- M. Kaku, Visions, Oxford University Press, 1998.
- H. Le Febvre et Y. Craipeau, Les marxistes et la notion d'état, C.E.S, Paris 1946.
- Claude Levi Strauss, Pour une anthropologie de la mobilité, Payot, 2009.
- K. Marx, Critique de la philosophie de Hegel, Costes, Paris,
  1935.
- C.Wright Mills, The Power Elite, Oxford University Press, New York, 1982.
- Chie Nakane, Japanese Society, published by the Charles E. Tuttle company, Tokyo, 1973.

- Richard E. Nisbett, The Geography of Thought, How Asian and Westerners think differently and why? Free press, New York 2003.
- M. S.Northscott. Sociological Approaches, in Approaches to the Study of Religion, Cassel, London 1999.
- Tobias Schumacher, Germany: A Player in the Mediterranean, Published in IEMED/CIDOB (eds.), Iemed Year book 2009, Barcelona 2009.

- Tzevetan Todorov, Le Nouveau Désordre mondial. Réflexions d'un européen, Paris, Robert Laffont, 2003.
- Behr Timo and Ruth Hanau Santini, Sarkozy's Mediterranean union plans should worry Brussels, EU Observer. 12 Nov 2007.
- Sarvesh Mani. Tripathi, The contemplation toward a theory of National consciousness, Journal of Literature, Culture and Media studies, V 2, No 4, 2010.
- S. Radelet, Will the Millennium Challenge Account Be Different, the Washington Quarterly, spring 2003.
- J-Jacques Rousseau, Du contrat social, Flammarion, Paris, 1981.

- Albert Soboul, Histoire de la révolution Française: De la Bastille à la Gironde, Collection Idées/ Gallimard, Paris, 1976.
- James Trefil, Why Science, NSTA Press, 2008
- Solène Waeselynck, Turquie - UE : entre lenteur des réformes et manque de cohérence de l'Europe, OVIPOT, le 12 avril 2011
- M. Weber, Le savant et le politique, Plon, Paris, 1959.

Maria Luisa Maniscalco

Immigration et Islamisation. La transformation du tissu social des sociétés européennes

Abstract

The rooting of the Muslims in Europe within a growing immigration process could be considered as one of the most relvant events since the middle of the XXth century. Nowadays it is no longer possible to think about the development of the European society without considering the important role of Muslim people and communities within the society. The «Europeanization» and the «Islamization» of Europe represent both of them a socio-political and cultural challenging process of integration within the cohesion.

1. Le nouveau visage de la migration

L'immigration a été un phénomène majeur de l'Europe du XX^{e} siècle et l'Europe du XXI^{e} siècle est en train de se transformer en un continent de plus en plus multiethnique et multiculturel. Dans plusieurs pays européens un procès

d'«islamisation» très rapide est en train de s'accomplir; l'ampleur et les transformations des migrations sont à la base de ce procès. Il y a sur le sol européen, dont les populations sont vieillissantes, un nombre croissant des jeunes issus de la migration musulmane qui, à terme, viendront compenser le déficit démographique qui s'accroît sans cesse par rapports aux autres continents.

A partir de 1945 l'origine géographique des migrantes a changé : à la traditionnelle immigration en provenance des pays européens s'est substituée progressivement une nouvelle immigration venue principalement du Maghreb, d'Afrique subsaharienne, des pays pauvres du Commonwealth et de Turquie[1]. Les pays industrialisés de l'Europe occidentale, pour faire face au besoin pressant de main-d'œuvre, signent alors des conventions avec le Maroc, la Tunisie, l'Algérie, la Turquie. Les travailleurs de ces pays, en majorité de confession musulmane, se sont concentrés dans les zones industrielles de la France, de l'Allemagne fédérale, des pays du Benelux et du Royaume-Uni.

Pour la France, l'immigration algérienne sera importante[2] et elle est la résultante, non voulue, des circonstances historiques. Dès 1947, le nouveau statut reconnu aux musulmans d'Algérie a une conséquence immédiate : les intéressés ont le droit de circuler librement entre le territoire algérien et la

[1] La Belgique signe plusieurs accords (Espagne : 1956, Grèce : 1957, Maroc et Turquie : 1964, Tunisie : 1969, Algérie et Yougoslavie : 1970).

[2] Le terme est inapproprié jusqu'en juillet 1962 puisque jusqu'à cette date on parle des Français musulmans d'Algérie.

métropole. Pour les employeurs français, ce nouveau statut est une aubaine. Ils peuvent ainsi compenser les difficultés de recrutement qu'ils rencontrent en Europe. La guerre d'Algérie qui éclate en novembre 1954 change le contexte psychologique : peu à peu, pour une partie de l'opinion, tout Français musulman d'Algérie apparaît à l'époque comme un suspect, un danger potentiel. C'est pourquoi on se tourne à partir de 1956 vers le Maroc, un ancien protectorat français, où le recrutement se fait sur grande échelle. Dans les années 1960 et 1970, les flux proviennent à nouveau d'Algérie et des anciennes colonies africaines en Afrique subsaharienne (Côte d'Ivoire, Sénégal, Mali, etc.).

Le Royaume-Uni connut à partir de 1945 une immigration en provenance des pays du Commonwealth. Durant ces années, depuis l'afflux irlandais de 1846-1847, on n'avait pas connu de vague d'immigration aussi forte. Ce sont d'abord les Antillais qui fourniront le plus gros contingent. Leur intégration ne pose à l'époque guère de problème. Leur langue maternelle est l'anglais et ils aspirent à se fondre dans la société britannique[3].

[3] En 1948 le British Nationality Act attribuait le droit à la citoyenneté britannique à tous ceux qui étaient nés dans les territoires de l'ex-Empire, qui pouvaient donc s'installer dans le Royaume-Uni sans aucune restriction. Mais bientôt des questions raciales émergèrent dans la société britannique, tels que les problèmes de la discrimination, de l'intégration et de l'identité. Le gouvernement britannique, répondant à l'inquiétude de l'opinion publique fit voter en 1962 le Commonwealth Immigrant Act limitant l'immigration aux titulaires d'un permis de travail (employment vaucher).

A partir de 1962, l'immigration en provenance du sous-continent indien l'emporte sur celle issue des Caraïbes. Elle est composée d'une majorité d'hommes. Indiens et Pakistanais ont quelques traits distinctifs. Les premiers sont généralement d'origine urbaine et ils arrivent avec une connaissance rudimentaire de l'anglais[4]. Les Pakistanais, en revanche, proviennent en majorité de milieux ruraux; ils sont le plus souvent illettrés et parlent des dialectes plutôt que l'ourdou. Leur connaissance de l'anglais se limite souvent à quelques mots. A la différence des Antillais, les Indiens et les Pakistanais viennent au Royaume-Uni pour un temps aussi court que possible, cinq ou six ans, le temps d'accumuler un modeste capital. Les Pakistanais, majoritairement musulmans, resteront séparés de la population par leur religion et par leur ignorance de l'anglais, tandis que les Sikhs le resteront par leurs coutumes vestimentaires et capillaires. Ces deux catégories de migrants seront réfractaires à l'intégration dans la société britannique et occuperont les postes de travail les moins rémunérés. Après les Antillais, les Indiens et les Pakistanais, ce sont des Nigériens, des Ghanéens et des Chinois originaires de Hong-Kong et de Singapour qui migrent au Royaume-Uni.

La crise, le chômage de masse et le choc pétrolier de 1974 mettent un coup d'arrêt à l'immigration économique.

[4] Au travail, les Indiens ignorent les distinctions de castes. Certains vont rapidement occuper des postes de responsabilité, d'internes dans les hôpitaux. Grâce aux économies réalisées, ils achètent de grandes bâtisses victoriennes qu'ils louent à la semaine à des compatriotes, à des Pakistanais, des Antillais, voire à des Irlandais.

Les réflexes de protection vont réapparaître et les frontières se fermer, hormis pour les ressortissants de la Communauté économique européenne. La plupart des pays d'accueil vont suspendre le recrutement de main-d'œuvre étrangère[5], voire organiser le reflux par l'octroi d'aides au retour. Reflux qui ne se produira pas, souvent moins en raison d'un libre choix que de circonstances particulières que les migrants ne maîtrisaient pas. La population immigrée demeurée sur place continuera d'augmenter, l'une des raisons et non des moindres étant que la plupart des pays octroient des dizaines de milliers de permis de séjour chaque année dans le cadre du regroupement familial[6] notamment pour contrer la baisse de la natalité.

La deuxième raison de la croissance de la population immigrante extra-européenne résulte des demandes d'asile à partir de la fin des années 1970. Ces demandes, en grand nombre, sont liées aux multiples guerres localisées et aux conflits ethniques en Asie, en Afrique, au Proche et au Moyen-Orient dans les années 1980 et plus tard, dans les années 1990, aux guerres et aux bouleversements politiques dans les Balkans et l'Europe de l'Est.

Avec les turbulences politiques survenues en Afrique du Nord et au Moyen-Orient dans les années 2000, les pays du Sud de l'Europe font face à de nouveaux flux migratoires, essentiellement en provenance des pays de ces régions.

[5] A l'exception des travailleurs saisonniers pour les travaux agricoles et les cadres de haut niveau.

[6] En 1997, près de 80% des étrangers admis en qualité de résidents permanents au Royaume-Uni étaient des épouses et des enfants.

Fuyant la misère, les conflits en tous genres avec leurs cortèges de violations des droits de l'homme, et parfois, plus récemment, les désastres écologiques, ces hommes et ces femmes débarquent sur les côtes méditerranéennes, souvent au risque de leur vie, ou franchissent les frontières internes de l'Union européenne par tous les moyens, dans l'espoir de trouver un pays d'accueil et une vie meilleure. Ces flux sont composés de migrants réguliers mais aussi clandestins.

Quelques exemples suffisent à montrer l'importance du problème. Prenons le cas de l'Italie. L'île italienne de Lampedusa, d'une superficie de 20 km² située à moins de 100 km des côtes nord-africaines, est aujourd'hui la principale porte d'entrée dans l'Union européenne pour les migrants en provenance de pays comme la Tunisie, la Libye ou même l'Egypte. Selon des informations officielles du Ministère de l'intérieur italien, durant les sept premiers mois de 2011, 51.881 migrants originaires de Tunisie, de Libye et de l'Afrique subsaharienne[7], sont arrivés dans le Sud de l'Italie, après avoir souvent versé parfois d'importantes sommes à des passeurs pour monter à bord d'embarcations de fortune. Outre Lampedusa, les côtes des Pouilles et de Calabre en Italie sont également le point de passage de nombreux Afghans, Pakistanais, Irakiens et Syriens.

L'Espagne n'est pas épargnée. Sa situation géographique en fait une destination de transit pour les migrants clandestins en provenance essentiellement du Maroc et de l'Afrique subsaharienne. Le gouvernement de Luis Zapatero, pour en-

[7] La majorité des migrants en provenance de Libye sont d'origine subsaharienne (Nigéria, Côte d'Ivoire, Tchad, Soudan, etc.).

diguer l'immigration clandestine qui alimente l'économie souterraine, avait procédé à des régularisations massives (près de 700 000 personnes entre février et mai 2005) qui n'étaient pas du goût de la population et de certains pays européens. Le gouvernement espagnol a vite été dépassé par l'amplification du phénomène et la crise. Le détroit de Gibraltar, porte d'entrée pour les migrants, fait depuis lors l'objet d'une étroite surveillance. Du coup, beaucoup de migrants, avec l'aide de réseaux mafieux, optent pour les Canaries, plus aisées à atteindre en raison d'un espace maritime plus difficile à contrôler mais semé d'embûches pour des embarcations trop légères et surchargées. D'autres migrants, cherchent à pénétrer dans les enclaves espagnoles de Ceuta et de Melilla au Maroc ou se réfugient sur des îlots rocheux à proximité.

La Grèce doit elle aussi faire face à une immigration clandestine massive. Originaires d'Afghanistan, du Pakistan, d'Algérie, du Maroc ou du Soudan, près de 300 personnes débarquent chaque jour en Grèce, un pays en pleine récession. Ils arrivent pour la plupart par la frontière gréco-turque, sur les bords du fleuve Evros, au nord-est du pays. En 2011, quelque 55 000 arrestations ont été enregistrées dans cette zone, une augmentation de 16,77% par rapport à 2010, selon les chiffres officiels.

Les pays européens découvrent dans l'urgence et souvent sans aucune préparation adaptée comment gérer ces flux, notamment les difficultés liées à la légalité de la présence des migrants sur leurs territoires, leur intégration dans le marché de l'emploi, le regroupement familial, la scolarisa-

tion des enfants, les politiques antidiscriminatoires et les stratégies pour la gestion de la diversité.

Les principaux «modèles» qui s'appliquent à ce phénomène ont tendance à mettre en évidence son caractère de nouveauté par rapport au passé, comme si la figure du migrant s'était transformée. Le travailleur étranger qui partait s'installer en Europe incité par l'attrait d'une vie meilleure, c'est-à-dire la chance d'une insertion avantageuse dans le monde du travail (avec parfois des garanties pour satisfaire des besoins précis), a laissé la place à des immigrés qui non seulement proviennent de pays les plus divers et lointains, mais qui sont poussés à fuir la misère, les conflits en tous genres avec leurs cortèges de violation des droits de l'homme, et parfois, plus récemment, les désastres écologiques. Bref, l'immigration de main-d'œuvre est devenue une immigration de peuplement.

La migration de ces personnes a aujourd'hui un caractère à la fois plus causal – selon le pays européen de destination – et plus compulsif – en fonction des raisons motivant le départ. Dans les pays d'accueil, ces pressions migratoires influent sur les politiques gouvernementales de même que sur les opinions publiques. Dans le but de limiter les entrées, des politiques restrictives ont été mises en œuvre. Souvent inefficientes, elles encouragent le recours à la clandestinité (fréquemment au profit de filières criminelles), avec comme conséquence une dégradation du climat général et une suspicion accrue à l'égard des nouveaux arrivants. Au niveau européen, les bouleversements politiques survenus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient dans les premiers mois de l'année 2011 et l'arrivée de nouveaux immigrés, ont provo-

qué des dysfonctionnements révélateurs de l'absence de gestion commune des flux migratoires à l'intérieur de la zone Schengen.

La présence croissante sur le sol européen de nouveaux migrants, dont les mentalités et les comportements restent marqués par leur pays d'origine, provoque une transformation lente mais graduelle du tissu social des sociétés européennes, dont la composition ethnique s'en trouve progressivement modifiée. Les immigrés nés et éduqués en Europe depuis quelques décennies, dont beaucoup ont acquis la nationalité d'un pays membre, sont aujourd'hui moins marqués que les nouveaux migrants par la culture de la famille, et demandent à être considérés comme des citoyens, quelle que soit la complexité de leur positionnement identitaire.

Aujourd'hui, les personnes à la recherche d'une terre d'asile et qui s'établissent dans les pays européens ne forment pas seulement une réserve de main-d'œuvre, mais s'assemblent en collectivités porteuses d'une identité culturelle, religieuse et ethnique. Ces collectivités s'affirment et manifestent leur volonté d'être reconnues dans l'espace public. Le phénomène existe depuis bien longtemps. Mais c'est surtout à partir de la fin des années 1960 que les questions ethniques sont revenues à l'avant-plan, ce qui a engendré un véritable revival[8]. Dès cette époque, mais de manière

[8] En règle générale, la notion d'ethnie s'adresse à un ensemble d'individus qui partagent une origine géographique et des descendances communes – réelles ou symboliques – une langue et une culture; en d'autres termes une ethnie est une collectivité qui s'identifie ou qui est identifié par les autres en fonction de la langue, de la religion, du clan d'appartenance, de la nationalité, de la race, ou des com-

moins visible qu'aujourd'hui, l'identité individuelle a eu tendance à se définir de plus en plus en termes d'appartenance à une communauté culturellement définie.

L'ethnicité a pris un nouvel essor en tant que repère pour la réalisation des objectifs spécifiques des individus et des collectivités. Mais dans le même temps, les différents groupes de migrants s'efforcent de se démarquer de la culture ethnicisée et souvent isolationniste des primo-migrants afin de communiquer entre eux et d'adapter leurs comportements aux nouveaux contestes, ce qui s'avère souvent difficile. Le multiculturalisme et la multiethnicité s'imposent désormais à la fois comme des faits objectifs et le résultat d'un processus de construction sociale des différences.

2. Migrations ou diasporas?

Contrairement aux flux migratoires du XIX^{e} siècle et du début du XX^{e} siècle, lorsqu'on migre de nos jours, on ne se coupe pas ou on ne se défait pas nécessairement de ses liens avec sa culture d'origine. Dans le passé, un migrant se défi-

binaisons de tels éléments, et qui représente un sentiment commun d'identité. Anthony Smith reconnaît six dimensions constitutives de l'appartenance ethnique : un nom collectif, des mythes d'origine, une histoire et des mémoires partagés, une culture et des valeurs, une référence territoriale, un sens de solidarité. D'après cet auteur, le centre de l'appartenance ethnique doit être cherché dans un ensemble mythique symbolique : c'est-à-dire qu'il se trouve dans les mythes, dans la mémoire, dans les valeurs et dans les symboles. Smith A. D., The Ethnic Revival, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

nissait par son départ d'une société, l'arrivée dans une autre où il était censé s'intégrer ou s'assimiler plus ou moins rapidement. Aux Etats-Unis, au Canada et dans quelques autres pays de grande immigration, la chose allait de soi, l'immigration faisant partie du roman national[9]. Encore que la focalisation sur sa terre d'origine s'est souvent transformée sur le long terme en une mythification des racines. Les Italiens, pour ne prendre que cet exemple, sont restés attachés de manière quasi-obsessionnelle à leur patrie ancestrale.

A notre époque, non seulement il est assez aisé de rentrer régulièrement dans son pays d'origine (le sien ou celui de sa famille), mais il est également possible de maintenir des rapports étroits et constants, tout en s'occupant matériellement de ceux qui sont restés au pays (ce qui n'est évidemment pas le cas des migrants les plus démunis). Les immigrés possèdent en outre des moyens pour protéger leur identité ethnique et culturelle et pour «résister» à l'assimilation qualifiée parfois de «forcée» à la culture du pays d'accueil. Cela postule que cette volonté serait la même pour les diverses catégories de migrants : immigrants «prolétaires», «fuite des cerveaux», demandeurs d'asile, etc. ce qui est loin d'être le cas. Ceux qui réussissent dans la vie professionnelle réalisent leur individualité et généralement n'éprouvent plus le besoin de s'appuyer sur des instances communautaires res-

[9] Mais de nombreuses mesures ont été adoptées dans les années 1920 aux Etats-Unis visant à restreindre et surtout à sélectionner l'immigration.

senties plutôt, dans ces conditions, comme des obstacles à leur autoréalisation personnelle.

En Europe, au nom des droits fondamentaux, du principe de l'égalité des chances et des législations contre la discrimination, éléments de base de l'intégration, les migrants peuvent, du moins en principe, défendre leurs droits[10]. Grâce à ces garanties, ils ont la possibilité de préserver son identité, ses valeurs culturelles, voire ses modes vestimentaires, de rester actif au sein de sa communauté. Les nouvelles technologies d'information et de communication ne favorisent pas seulement la résistance aux traumatismes du déracinement, à la soi-disant colonisation culturelle et à l'homogénéisation des identités, mais induit également, en marge des flux monétaires en direction des pays d'origine, des comportements proactifs dans ces mêmes pays. Grâce à l'utilisation active d'Internet (notamment les réseaux Facebook, Twitter, etc.) il est possible de faire circuler ses idées politiques, de soutenir des mouvements ou des groupes, d'exiger des réformes, et d'exercer ainsi une influence sur les pays d'origine et différentes formes de pression sur les élites nationales, voire internationales. Au niveau des ac-

[10] À l'intérieur des documents de l'Unione Européenne on parle à ce propos des movers, mot utilisé afin d'éviter les implications de l'utilisation de termes qui définissent des situations standardisées, de les détacher de identifications sommaires qui ne prennent pas en compte de la réalité multiforme, tels que « migrants » « travailleurs » « citoyens ». Par exemple, Favell, A., Recchi, E., Kuhn, T., Solgaard Jensen, J., Klein, J., The Europeanisation of Everyday Life : Cross-Border Practices and Transnational Identifications Among EU and Third-Country Citizens, EUCROSS Working Paper, 1, october 2011.

teurs sociaux, cette interaction produit, par conséquent, des dynamiques qui garantissent plus ou moins l'identité ethnique de chacun, encore que celle-ci subisse l'influence envahissante de l'environnement s'il n'est pas hostile.

La solidarité économique peut s'accompagner d'un engagement politique (pas dans tous les cas) dès lors que le phénomène migratoire est lié à la violation des droits de l'homme, à l'épuration ethnique, bref, à toutes les formes de persécutions politiques et religieuses. Les nouveaux lieux de résidence peuvent ainsi comporter parfois de véritables « bases » d'où l'on continue à agir dans l'intérêt de son pays ou de sa communauté d'origine. Ou alors les NTIC, comme souligné plus haut, offrent des ressources inédites pour des activistes qui peuvent, dans la clandestinité et le secret, influer de manière parfois décisive sur la vie politique dans leur pays d'origine. L'action collective des diasporas organisées[11] (par exemple, les Arméniens, les Kosovars et les Kurdes) est en mesure d'activer des ressources capables d'agir sur les conflits en cours dans les pays d'origine. Cela dit, la sensibilité aux événements se déroulant dans l'espace d'origine n'est pas nécessairement contradictoire avec une volonté d'intégration.

La présence d'importantes diasporas rend les sociétés d'accueil non seulement multiculturelles (certaines le sont

[11] Sur le plan sociologique, la diaspora est une population qui présente des caractéristiques fondamentales, notamment celle d'être le conservatoire des cultures et des identités ethniques. Cohen R., Global Diasporas. An Introduction, London, UCL Press, 1997. Le concept de diaspora, devenu banalisé par son usage médiatique, est souvent synonyme de communauté immigrée.

déjà depuis longtemps), mais également leur confère en quelque sorte une dimension transnationale qui a pour effet de rendre plus complexe les relations sociales. De manière générale, la célèbre formule du *melting pot*[12] est désormais en crise; elle a été remplacée par diverses variantes de multiculturalisme qui, dans ses expressions les plus radicales, peut déboucher sur des attitudes traditionnalistes figées, sur le culte de l'ethnicité ou sur une lecture intégriste du discours religieux. En effet, l'ethnicité représente un réservoir privilégié de relations basées sur la confiance, sur le sentiment d'appartenance et sur la loyauté primaire, qui place la « communauté » au pinacle. Des sentiments et des attitudes qui peuvent entrer en conflit avec les fondements normatifs de la vie en société liés à la notion d'État.

Lorsque sont évoquées, de manière consciente ou inconsciente, les différences ethniques et que celles-ci sont à la base de discriminations et d'antagonismes au sein de la société, le repli sur le groupe ethnique devient stratégique, ce qui a pour conséquence d'amplifier ces antagonismes. Si le monde est devenu plus petit du fait de la globalisation et du dépassement du localisme, multiethnicité et multiculturalisme représentent l'autre face de ce phénomène. Si la première de ces notions évoque une société qui se compose de plusieurs groupes ethniques distincts, la deuxième évoque un modèle précis ou une stratégie politique de relations en-

[12] Melting pot, du nom de la fameuse comédie d'Israël Zangwill représentée aux États-Unis en 1908 en présence du président Theodore Roosevelt, symbolise les différentes ethnies et populations fusionnées en un seul peuple qui partage un ensemble de valeurs.

tre les différentes cultures au sein d'un territoire défini gouverné par une autorité politique. Une société multiethnique et multiculturelle exige une réponse politique appropriée. Ce phénomène fait depuis longtemps débat en Europe, débat qui tourne autour de deux questions essentielles : comment peut-on concilier universalité et diversité? Et dans quel domaine, public ou privé, doit-on reconnaître la diversité? Au-delà des questions théoriques, aujourd'hui se pose quotidiennement le problème de la compatibilité de l'islam avec les valeurs dominantes en Europe, et notamment la laïcité, sous une forme ou une outre.

3. Différents modèles d'intégration. Histoire coloniale et modèles d'intégration en Europe

Au fil du temps, les pays européens ont apporté diverses réponses à ces questions en tentant d'élaborer des modèles d'intégration capables d'assurer la paix sociale, de garantir la loyauté politique, d'éviter toute forme de montée aux extrêmes et donc de réduire les risques de conflits.

L'intégration fonctionne à plusieurs niveaux. Elle implique à la fois l'insertion dans la vie économique, dans le marché du travail, et prescrit sur le plan politique, la loyauté. En revanche, l'intégration ne suppose pas, comme l'assimilation, l'abandon de sa culture d'origine. L'intégration des personnes venant de pays tiers, qui habitent et travaillent dans l'Union européenne, a pris au fil du temps une place de plus en plus importante dans l'agenda institutionnel.

La Commission européenne a défini l'intégration comme étant «un processus à double sens, fondé sur des droits réciproques et des obligations correspondantes des ressortissants de pays tiers en résidence légale, et de la société d'accueil, qui prévoit la pleine participation de l'immigrant. Cela implique, d'une part, qu'il incombe à la société d'accueil de veiller à la mise en place des droits formels des immigrants d'une manière permettant à ceux-ci de participer à la vie économique, sociale, culturelle et civile, et, d'autre part, que les immigrants respectent les normes et les valeurs fondamentales de la société d'accueil et participent activement au processus d'intégration, sans devoir abandonner leur identité propre»[13]. Cette définition est séduisante mais qu'en est-il dans les faits? Aujourd'hui, l'Union garantit la mobilité aux citoyens des pays tiers au sein de la zone européenne, par des politiques d'octroi de visas, à condition que l'entrée soit régulière et que les pays d'origine s'impliquent dans les politiques européennes destinées à garantir la légalité des résidents sur son territoire. Elle demande donc à ces États de lutter contre l'immigration clandestine et de surveiller leurs frontières; pour cela il est prévu de donner des aides financières et techniques dans le cadre des «politiques de voisinage» [14].

[13] Communication sur « Immigration, intégration et emploi » du 3 Juin 2003, COM(2003) 336 def., § 3.1 (Définition et champ d'action).

[14] Monar, J., « The UE's Externalisation of Internal Security Objectives: Perspectives after Lisbon and Stockholm », in The International Spectator, 2, June 2010.

D'une façon ou d'une autre, l'intégration, du point de vue sociologique, se rapporte à un processus complexe : d'une part, il y a les contextes (avec les chances offertes et les limites objectives); de l'autre, il y a la mémoire du passé (histoire, traditions, culture); à l'intérieur de ces divers contextes il y a les parcours individuels et les stratégies d'action des individus et des collectivités qui cherchent à établir, par leur dynamisme, des rapports de force. Tous ces éléments concourent à la définition des axes de rencontre entre acteurs porteurs de différences socioculturelles.

Malgré le rapprochement progressif, au cours des dernières années, des politiques des pays membres de l'Union européenne, sous l'influence de facteurs multiples – y compris l'uniformisation relative des cultures politiques – la reconnaissance des différences varient indéniablement selon l'histoire, le cadre juridique et la situation migratoire. Les modèles les plus connus sont l'assimilationnisme français et le multiculturalisme anglais. La France est le pays européen avec la plus large présence musulmane et l'histoire de relation plus longue avec son islam intérieur, qui date de la période coloniale; la Grande Bretagne aussi présente un nombre remarquable de musulmans et une consolidée tradition de rapports avec l'islam. De nombreux pays tels que ceux balkaniques et certains du Nord de l'Europe présentent depuis des siècles dans les territoires des petites minorités musulmanes (Tatars, Turcs, Bosniaques), mais leurs expériences sont moins significatives par rapport à la grande discontinuité représentée par les flux migratoires en provenance des pays musulmans.

Les notions de *multiculturalisme* et d'*assimilation* expriment deux idées opposées de gestion de la diversité : la première défend les spécificités culturelles, notamment religieuses, des communautés en situation de cohabitation; la deuxième est à la base d'un modèle qui considère la société comme un ensemble cohérent d'individus pour lesquels le « vivre ensemble » est un principe unificateur.

Le multiculturalisme anglais et l'assimilationnisme français peuvent être considérés comme deux référents idéal-typiques, en fonction de la culture politique de laquelle ils s'inspirent. Le multiculturalisme est né en tant que politique de cohabitation pour faire ensuite l'objet d'un débat quasi philosophique. Cette politique a été codifiée au Canada en 1965 dans un rapport officiel qui proposait de réformer la politique biculturelle qui jusqu'alors ne tenait compte que des citoyens anglophones et francophones. En 1982 le terme est entré dans la nouvelle Constitution canadienne. L'Australie a également adopté une politique du même type[15]. La différence principale entre le multiculturalisme européen et celui de ses précurseurs extra-européens réside dans le fait qu'au Canada et en Australie le multiculturalisme configure l'identité nationale elle-même, alors qu'en Europe elle est l'une des politiques d'intégration. Les caractéristiques principales du multiculturalisme d'État sont à la fois la reconnaissance des différences culturelles dans l'espace public, la défense de la dignité et de l'égalité des valeurs des différentes identités culturelles, pour faire face

[15] Kivisto, P., Faist, T., Citizenship : Discourse, Theory and Transnational Prospects, Malden, Oxford and Carlton, Blackwell, 2007.

aux déséquilibres et aux discriminations qui se produisent inévitablement dès lors que le système de normes exprime et se base sur une tradition et une éthique ancrées dans l'histoire et dans la culture dominante de la société [16].

Dans le cas français, l'idée est celle d'un espace public que l'on considère comme un lieu neutre et d'indifférence culturelle. La tradition républicaine nie les identités ethniques, considérées comme une menace pour la cohésion et l'intégrité de l'identité nationale. Dans le cas anglais, au contraire, on considère que les différences culturelles et religieuses peuvent être reconnues et représentées dans le domaine public.

Ces deux modèles se sont développés pour ainsi dire de façon quasi «naturelle» sur le territoire métropolitain de ces deux anciennes puissances coloniales. Le modèle anglais a été influencé par l'approche différentialiste et par l'*Indirect Rule*, c'est-à-dire par un mode de gestion du pouvoir colonial qui donnait aux autorités ou chefferies traditionnelles (ou définies comme telles puisqu'on en inventait en cas de besoin) beaucoup de libertés dans le domaine de l'organisation socioculturelle, à condition de respecter l'autorité du gouverneur britannique, qui leur garantissait en contrepartie une protection militaire. A son tour, cette politique coloniale a été influencée par une culture politique centrée sur la gestion communautaire de la vie sociale.

Le modèle français, lié au contraire à une culture politique étatiste, était plutôt basé sur une multitude de statuts ju-

[16] Modood, T., Werbner, P., The Politics of Multiculturalism in the New Europe, London, Zed Books, 1997.

ridiques. Au plus bas d'une sorte d'échelle de modernité se trouvaient les indigènes soumis à un «Code de l'indigénat» (qui ne sera abolit qu'en 1946). Dans une position intermédiaire se trouvaient les «évolués» qui ayant accès au moins partiel à la modernité n'étaient pas totalement soumis à ce code. Au sommet, la population européenne jouissait de la plénitude des droits humains. La différence culturelle était évoquée pour justifier ce système discriminatoire. On affirmait que l'indigène n'avait pas la maturité nécessaire pour avoir accès, au moins pour le moment, au système de valeurs et aux comportements sociaux de la métropole.

4. L'assimilation à la française

La politique d'assimilation donne des réponses différentes au défi de la diversité. En Europe, en particulier, cette politique représente une approche fondée sur l'universalisme qui tend à atténuer les différences et à ne pas les reconnaître comme pertinentes dans le domaine public. En France, la différence représente un problème pour l'unité et l'identité nationale basées sur la laïcité. Wieviorka observe que l'invocation de la différence culturelle dans la sphère publique, dominée par la démonisation du communautarisme, est difficile, même pour les intellectuels [17].

[17] Wieviorka, M., La différence, Paris, Balland, 2001. Les communautaristes, défenseurs d'une conception multiculturelle radicale sont critiques quant à la mise en avant de ce qui est juste par rapport à ce qui est bon : cette priorité qui est propre à la théorie de la justice de John Rawls, se matérialise dans le principe de laïcité de l'État. Celui-

Bien que ce modèle n'entraîne pas un processus forcé et à sens unique, il prépare et favorise les conditions dans lesquelles les contacts et les interactions produisent des processus multidimensionnels d'homogénéisation. L'une des caractéristiques de l'assimilation est, en effet, l'interconnexion de niveaux différents : culturel, structurel, politique, du comportement, de la communication, etc. Bien que l'intégration structurelle soit prioritaire, entrer dans le monde du travail et s'adapter à certains niveaux et modes de

ci doit rester impartial face aux différentes doctrines qui sont présentes en même temps et qui entrent en compétition dans le domaine public d'une démocratie. Rawls J. Théorie de la justice, tr. fr., Paris, Seuil, 1987. D'après Michael Sandel, l'un des spécialistes du communautarisme, ce principe de laïcité de l'État est valable seulement si l'on évoque un « Moi » en dehors des liens sociaux qui définissent un individu, lorsqu'il est privé de ses spécificités et lorsqu'il ne baigne pas dans un contexte culturel précis. Dans de nombreuses situations, une idée précise de ce qui est bon prévaut et anticipe toute autre sorte de considération. Par exemple, dans les relations familiales, amicales ou dans toutes celles où l'on partage des sentiments et des idéaux, la justice en tant qu'équité intervient exclusivement là où les relations se gâtent. Dans certains contextes, d'après Sandel, le fait de donner la priorité à ce qui est juste par rapport à ce qui est bon pourrait même être incongru. Sandel, M., Le libéralisme et les limites de la justice, tr. fr., Paris, Seuil, 1999. Pour certains auteurs qui défendent ces positions de façon plus radicale, la priorité du groupe serait motivée par l'importance de la culture au service du développement de la personnalité. Dès lors, la survie des coutumes et traditions devient prioritaire puisque leur effacement risque d'avoir des conséquences néfastes. Par exemple, Kymlicka, W., La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités, tr. fr., Paris, La Découverte, 2001.

vie ne signifie toutefois pas nécessairement une immersion totale dans la culture majoritaire.

Le modèle assimilationniste français est fondé sur l'idée que les immigrants, de toute origine ethnique et culturelle, peuvent devenir de «bons Français». L'appartenance à une communauté nationale est fondée sur le partage des valeurs républicaines d'égalité et de laïcité. La seule communauté juridiquement admise est celle des citoyens. L'État garantit l'égalité des droits et des devoirs à tous les individus dans l'espace public, il refuse toute inégalité de traitement en ce qui concerne les formes d'appartenance ethnique, religieuse et culturelle et il exclut, en conséquence, la reconnaissance des droits collectifs.

L'égalité est un moyen pour soutenir et renforcer l'unité de l'État républicain qui se développe sur la base d'une société d'égaux (égalité politique) et qui envisage les membres comme tous également soumis à sa puissance (égalité civile). La clé de la relation entre l'État et les citoyens se trouve dans la loi en tant qu'expression de la *volonté générale* : elle est le produit des représentants de citoyens égaux et s'applique de façon égale. Cette dialectique prend en charge le principe de l'égalité de la citoyenneté française : elle est caractérisée par le droit à la participation et à la contestation, ainsi que par l'obligation de soumission à la loi en tant que manifestation de cette *volonté générale*.

L'État reconnaît la liberté de culte et n'impose aucune limite à son exercice, mais les symboles religieux ne sont pas compatibles avec les lieux publics. La laïcité, en tant que moyen de cohabitation, est d'ailleurs le principe qui est transmis fidèlement depuis 1789 dans la Déclaration des

droits de l'homme et qui représente la base des Constitutions d'après-guerre. La laïcité relègue dans l'espace privé les confessions religieuses et elle ne permet à aucun culte de s'imposer en utilisant l'espace public. Au sujet des problèmes qui affectent les stratégies d'accueil, de cohabitation ou d'intégration, le système français se définit comme étant multiculturel, mais il utilise le terme dans une acception particulière, où l'accent est mis sur les processus de métissage qui sont à la base d'un projet permanent d'édification de la nation et de l'assimilation par les immigrants de la langue et de la culture françaises. Une partie intégrante du modèle français est l'octroi, avec une certaine facilité, de la citoyenneté en vertu du principe du *ius soli* : l'étranger devient un citoyen parce qu'il partage les valeurs fondamentales de la nation républicaine, valeurs qui sont indépendantes de la naissance et des liens du sang [18].

Ce modèle, comme tous les modèles d'ailleurs, n'est pas sans contradiction. Il n'est guère aisé de séparer la sphère publique de la sphère privée dans des domaines tels que la citoyenneté et l'éducation. Les protestations contre la loi in-

[18] La question de la citoyenneté est très complexe; Patrick Weil, par exemple, met en évidence le problème de la nationalité inaccomplie chez les musulmans d'Algérie et décrit le paradoxe selon lequel déjà en 1889 les enfants des étrangers résidents en Algérie, en provenance notamment de pays tels que l'Espagne ou l'Italie, pouvaient automatiquement recevoir la nationalité française selon le principe du ius soli, alors que les musulmans algériens n'avaient les mêmes droits qu'après une sélection sévère. Weil, P., « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française denature », in La Documentation Française, Paris, Collection Histoire de la Justice, 2005.

terdisant le port du voile dans les écoles, dans un contexte de laïcité, étaient inévitables. Elles sont restées toutefois limitées. Mais le modèle français a cependant pleinement montré ses limites dans son incapacité à s'attaquer aux problèmes d'intégration économique et sociale et aux inégalités qu'ils ont produites. Si durant les premières décennies de l'après-guerre les politiques d'aide sociale avaient réussi à gérer les tensions grâce au système de protection sociale et au développement de la citoyenneté, aujourd'hui celles-ci ne sont plus en mesure de produire des sociétés cohérentes, faute de moyens appropriés. Ce ne sont pas des revendications ethniques ou d'origine religieuse qui sont à l'origine de la révolte des banlieues. Ces émeutes, dont les causes sont multiples, ont été alimentées par le manque d'intégration économique et sociale des citoyens et des résidents en grande partie originaires du Maghreb et de l'Afrique sub-saharienne [19]. L'octroi de la citoyenneté n'a pas suffi à produire les mêmes chances dans la vie pour tous ni même à assurer une justice sociale. En d'autres termes, la contradiction entre l'égalité des droits fondée sur la citoyenneté et les inégalités dans l'accès au marché du travail ainsi qu'aux biens matériels et immatériels, est apparue crûment, notamment sous la forme d'un repli identitaire. L'assimilation à la française a échoué parce qu'elle n'a pas

[19] La France a connu de nombreuses émeutes, expressions du malaise de certains groupes ethniques dès la fin des années 1970. Pour une vue d'ensemble de ce phénomène. Pironet, O., «Banlieues : chronologie 1973-2006», in Le Monde diplomatique, octobre-novembre 2006.

effacé mais seulement stigmatisé la manifestation des différences.

5. Le multiculturalisme anglais

Le modèle multiculturel adopté par la Grande-Bretagne est enraciné dans une culture politique pragmatique qui favorise l'autonomie et la décentralisation et renforce le rôle d'intermédiaire des structures sociales, reconnaît aux citoyens et aux résidents la possibilité d'exprimer leur diversité culturelle dans l'espace public, afin que l'identité ethnique et religieuse puisse coexister avec l'identité nationale. Cette politique multiculturelle met l'accent sur les différences et préconise l'intégration des différentes cultures à travers l'octroi d'un certain nombre de libertés. Elle s'est traduite par le subventionnement d'écoles islamiques par l'Etat dès 1966, par la reconnaissance au niveau national d'un organisme représentatif des communautés musulmanes (MCB-*Muslim Council of Britain*) et par l'obtention par ce dernier d'une question concernant l'appartenance religieuse dans le recensement de 2001.

L'activité jugée légale des « tribunaux islamiques » est un exemple significatif de cette politique. C'est le type d'activités qui suscite des doutes, des inquiétudes et des rejets en Europe. Bien qu'ils ne puissent pas émettre de décisions d'ordre pénal, ces tribunaux dont les juges, formés dans les mosquées, dans les centres islamiques et les écoles coraniques, ont déjà émis des milliers de jugements concernant les musulmans britanniques en matière d'état civil (mariage, divorce, héritage, contentieux patrimoniaux) et de dif-

férends commerciaux. L'évolution de ce système, à certains égards, parallèle à la *common law*, a été possible grâce à l'*Arbitration Act* de 1996 qui définit les tribunaux de la *charia* comme des «tribunaux d'arbitrage». Ceux qui prétendent que la libre expression des différences mène au rapprochement des cultures, mentionnent volontiers le fait qu'un nombre croissant de non-musulmans s'adresse aux « tribunaux islamiques » pour résoudre leurs litiges civils et commerciaux et que ceux-ci peuvent même « enrichir » le système juridique britannique. En juillet 2009, le *Tribunal arbitral musulman* a déclaré que 5% des cas traités par ses juges concernaient des non-musulmans qui se sont adressés à cette instance, les procédures étant moins compliquées et plus rapides. En effet, les décisions du tribunal sont juridiquement contraignantes du moment que les parties en conviennent ainsi avant le début de la procédure. Il reste que beaucoup de décisions sont, selon les détracteurs de ces tribunaux, discriminatoires et intimidantes envers les femmes, et qu'elles ne tiennent pas compte de l'intérêt supérieur des enfants lorsque se pose le problème de leur garde en cas de divorce. Également en ce qui concerne l'intégration d'éléments de droit musulman dans le système juridique britannique, il faut considérer que du 22 Avril 2012 la *charia* a été officiellement adoptée en tant que source de droit civil pour les citoyens de confession musulmane[20]. Les défen-

[20] La Grande-Bretagne n'est pas le premier pays européen à introduire des éléments de droit musulman dans son système juridique; à partir du 1881 avec la Convention de Constantinople, quoique d'une manière limitée à la région de la Thrace, la Grèce assure pour le que-

seurs de ces modalités d'intégration soutiennent que la reconnaissance de la loi islamique sous la supervision des tribunaux civils des États européens fera régresser les pratiques rétrogrades clandestines. Pour les opposants, ces intégrations représentent étapes progressives d'une islamisation de l'Europe.

Un autre exemple significatif est l'intégration entre les banques islamiques et les banques britanniques qui représente un fait bien établi depuis le début en 2004, lors que la *Financial Services Authority*, l'organisation qui règle le système bancaire en Grande-Bretagne, a autorisé la mise en place de la *Islamic Bank of Britain*, la première banque islamique. Depuis longtemps en fait le gouvernement de Londres poursuive l'objectif de détenir une position de *gateway* global pour la finance islamique et l'intégration bancaire entre système islamique et systèmes occidentales. Même ce type d'intégration assume un sens fort : d'une part, il rend hybride et plus complexe le système financier, de l'autre il s'agit d'une ultérieure étape vers l'islamisation des sociétés européennes.

Mais, comme la politique d'assimilation française, le multiculturalisme en Grande-Bretagne a également montré ses limites : au lieu de promouvoir le dialogue et la rencontre, il a engendré une véritable séparation sociale et culturelle. Dans certaines villes anglaises, comme Bradford ou dans les banlieues de Londres, les citoyens ou les résidents

stions de statut personnel la double juridiction : les citoyens musulmans peuvent recourir aux tribunaux ordinaires ou à l'autorité religieuse (mufti).

d'origine pakistanaise, bengalie ou autres, vivent comme s'ils étaient dans leurs pays d'origine. Des études ont montré qu'une importante proportion des mariages au sein de ces communautés était arrangée par les familles. De plus, des phénomènes imprévisibles et inquiétants sont apparus au sein de ces communautés, comme par exemple la radicalisation identitaire d'un certain nombre de musulmans loin d'être en situation de détresse, qui a conduit à des comportements violents et à des dérives terroristes.

Selon certains, cette politique mise en œuvre sans aucune précaution préalable, s'est soumise à la volonté de séparation de certaines communautés : les musulmans pakistanais ou du sous-continent indien, par exemple, dans leurs relations avec les sociétés européennes choisissent la séparation, reproduisant ainsi la stratégie de résistance à la puissance coloniale britannique, développée au milieu du XIX^{e} siècle par l'école *déobandi*, très présente au Pakistan, et au XX^{e} siècle par Abu Ala Mawdûdi, un théologien fondamentaliste très influent, pour lequel le monde est partagé en deux : d'un côté la maison de l'islam (*Dâr al-islâm*) où règne la *charia*, et de l'autre la maison de la guerre (*Dâr al-harb*), peuplée et gouvernée par des infidèles, deux mondes distincts qui ne devaient souffrir entre eux aucune contamination [21]. L'imperméabilité (relative) des communautés perpétuent les modes de comportement des territoires d'origine,

[21] Daly Metcalf, B., Islamic Revival in British India: Deoband, 1860- 1900, Princeton, Princeton University Press, 1980; Nasr, S. V. R., Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, Oxford, Oxford University Press, 1996.

la création de ghettos ethniques et confessionnels. Cette tendance vers la fermeture et la séparation, propre à certaines communautés culturelles et religieuses, a été renforcée par des négociations avec les autorités locales anglaises, qui ont de larges pouvoirs dans des domaines tels que, par exemple, la reconnaissance de droits collectifs spécifiques conférant une sorte de statut exceptionnel de la citoyenneté dans un pays où le relativisme pousse aussi à la culpabilisation sur le passé colonial et l'Empire.

Par le gouvernement Blair, cette politique, dans le cadre du *Human Right Act* de 1998, s'est également traduite par l'octroi de l'asile politique à des idéologues islamistes radicaux, tels qu'Abou Qatada, Abou Hamza al Masri et Omar Bakri. Elle n'a été remise en cause qu'après les attentats du 7 juillet 2005 (56 morts et 700 blessés) perpétrés par des *British Muslims* d'origine pakistanaise, nés et éduqués en Grande-Bretagne et qui semblaient parfaitement intégrés dans la société. Certains, à l'époque, n'avaient pas hésité à dénoncer le «soutien tacite à l'extrémisme» comme résultat de cette politique[22]. Dans la foulée des attentats de 2005, qui ont changé quelque chose dans l'imaginaire et dans la symbolique, une série de sondages sont venus confirmer que le multiculturalisme devait faire l'objet d'une révision approfondie. Le *Londonistan*, symbole de cette politique laxiste envers l'extrémisme islamiste, a perdu sa valeur emblématique.

[22] Saggar, S., « The One per Cent World: Managing the Myth of Muslim Religious Extremism », in The Political Quarterly, 3, 2006.

Outre les mesures prises dans le cadre de la lutte anti-terroriste, il faut mentionner l'introduction du test de *Britishness* par le gouvernement de Gordon Brown : depuis le mois d'avril 2007, pour pouvoir résider au Royaume-Uni, les immigrés doivent passer un test portant sur des questions générales de culture britannique. Disposition qui à été critiquée par des organisations musulmanes comme portant atteinte au multiculturalisme alors qu'elle visait à encourager un sentiment d'appartenance à la société britannique. Plus récemment, lors de la conférence de Munich organisée par l'OTAN sur la sécurité en Europe (le 5 février 2011) le Premier ministre britannique, David Cameron, a dénoncé l'échec du multiculturalisme dans son pays[23], et appelé à mieux intégrer les jeunes musulmans pour lutter contre l'extrémisme.

À propos de la crise du multiculturalisme auquel on a attribué l'incapacité d'endiguer la radicalisation, il faut rappeler le cas des Pays-Bas, qui dans les années 1970 et 1980 ont adopté un modèle multiculturel semblable au modèle anglais qui ensuite a été remis en question. A partir de la fin des années 1990 la nouvelle politique d'intégration se base sur l'idée que les immigrés doivent participer à la vie institutionnelle hollandaise, adopter ses règles et ses standards et ne pas se renfermer à l'intérieur de ses communautés.

[23] Le Président français Nicolas Sarkozy a exprimé la même opinion; en Novembre 2010 la chancelière Angela Merkel avait déjà affirmé que le multiculturalisme avait complètement échoué en Allemagne; le Premier ministre belge, Yves Leterme avait immédiatement déclaré qu'il partageait son avis.

L'atmosphère politique de la dernière décennie est très tendue, comme nous avons pu le constater en après l'assassinat en 2004 de Theo Van Gogh, le réalisateur du film *Submission* et les menaces proférées à l'égard de Ayaan Hirsi Ali, qui a participé à la mise en scène, obligée à vivre depuis 2006 aux États-Unis. Un questionnement des politiques multiculturelles est en cours également au Danemark, suite aux réactions aux attaques extrémistes après la publication en 2006 des caricatures du prophète Mahomet dans le journal *Jyllands-Posten* et d'autres publications jugées blasphèmes. Parmi les différentes mesures, on a également approuvé une loi qui impose aux leaders religieux de parler le danois et de respecter les valeurs fondamentales du pays.

6. Pluralisme et hybridation des modèles

En réalité, dans l'Europe contemporaine, il n'y a pas de modèles purs, ni celui de l'assimilation, ni celui du multiculturalisme. Dans l'intégration post-migratoire il y a différentes positions : l'intégration individualiste dans laquelle les sujets personnels sont les seuls titulaires des droits de citoyenneté; le multiculturalisme qui considère le concept d'égalité en rapport avec des groupes culturellement différenciés; le cosmopolitisme qui exalte les différences mais dans la perspective de processus mutuels de métissage. Il existe un continuum entre les deux pôles du multiculturalisme et de l'assimilation, ou même un mélange entre les deux; en effet, il n'est pas possible de pratiquer l'un ou l'autre modèle sans quelques concessions, bien qu'une large

tranche de l'opinion publique européenne se dise plutôt favorable aux politiques assimilationnistes.

Dans de nombreux pays européens, des politiques d'intégration mises en œuvre présentent les caractéristiques d'un compromis interculturel. En Belgique, par exemple, la complexité de la structure fédérale influence les politiques à l'égard des minorités musulmanes. La région flamande est *grosso modo* plus proche de la politique menée aux Pays-Bas, un pays qui après être passé par le multiculturalisme, adopte aujourd'hui des politiques plus médianes voire plus restrictives (sous la pression de l'opinion et d'un parti nationaliste et xénophobe), tandis que la région francophone se situe davantage dans la lignée de la laïcité française. L'Allemagne fédérale apparaît également comme un cas complexe, avec des responsabilités distinctes au niveau fédéral, régional (*Länder*) et même local, bien que les tendances assimilationnistes y soient largement répandues.

Plusieurs pays européens comme la Pologne[24], la Slovénie, la Slovaque, la République Tchèque, l'Italie et l'Espagne, compte tenu de leur histoire migratoire récente, n'ont pas une tradition politique bien établie en cette matière. Il faut par contre considérer que la situation de

[24] La Pologne, par exemple, a accueilli des groupes significatifs de migrants de pays musulmans seulement à partir des années 1970; jusque-là, comme en Lituanie, pays pendant longtemps associé à l'actuelle Pologne, les musulmans présents sur le territoire polonais étaient les descendants de Tatars. Même l'Autriche, qui vante une longue tradition d'intégration des musulmans (principalement turques et bosniaques), à partir des années 1960 a connu des vagues migratoires des pays arabes et du Pakistan.

l'Espagne est unique parmi les pays européens à cause de son fort héritage musulman dû à des siècles de présence surtout en Andalousie, région d'où les marques de la civilisation almoravide ont été expulsées au XVème siècle[25].

Parmi les pays européens, en Espagne la présence musulmane est la plus forte : en 1992 à Madrid, le roi Juan Carlos a inauguré la plus grande mosquée de l'Union dans ce temps-là et, en 2009, à Grenade a été fondée le PRUNE (*Partido Renacimiento y Union de España*), le premier parti islamique européen, même si certaines partis à caractère principalement ethnique, mais de toute façon représentants des musulmans, apparurent dans la plupart des pays balkaniques suite à la disparition des régimes communistes[26]. La référence à l'islam a pénétré en profondeur l'espace social espagnol en coïncidence avec la réévaluation de l'identité nationale de la post-Franco ère. Intellectuels et politiciens se sont efforcés de célébrer et de promouvoir l'héritage musulman de l'Espagne médiévale comme preuve d'une tradition nationale de tolérance et de multiculturalisme. Il faut considérer aussi que en Espagne, chez nombreux musul-

[25] Le Portugal a appartenu au monde musulman pendant cinq siècles et demi (du VIIIe e au XIIIe siècle). Une bonne partie du territoire de l'actuel Portugal a été pendant longtemps sous le contrôle musulman avec le nom de Al-Gharb Al-Andalus (ouest de l'Andalousie).

[26] Si le Mouvement des Droits et des Libertés en Bulgarie a adopté un sigle neutre, l'Union Démocrate Turque de Roumanie a affiché ouvertement son caractère ethnique. La Grèce elle-même n'a pas échappé à cette politisation des populations musulmanes avec la formation en 1991 d'un parti de la minorité de la Thrace : le Parti de l'Amitié, de l' Egalité et de la Paix.

mans il y a un fort désir de *reconquesta* des territoires perdus; ils basent leur droit sur la terre de *Al-Andalous*, sur la conviction que les régions qui ont été occupés par les musulmans, comme la Palestine et le sud de l'Espagne, doivent rester sous leur juridiction pour toujours. Depuis le milieu des années 1990 la « libération » de ces terres « volées » devint une priorité pour Oussama Ben Laden et Al-Qaïda[27].

Dans la situation complexe et très diversifiée des pays membres, les directives et les politiques de l'Union européenne expriment une sorte de compromis interculturel. Ce compromis se manifeste aussi dans l'adoption depuis 1999 par les pays membres du programme de Tampere et des deux directives anti-discrimination de 2000 pour l'égalité raciale et l'égalité dans l'emploi. Acceptées fin 2006 par l'ensemble des États membres, elles ont eu un impact significatif sur les normes, les structures et les pratiques. L'introduction du droit au regroupement familial et du droit de résidence pour les ressortissants de pays tiers légalement présents sur le territoire européen ont ensuite subi un remodelage national dans un sens plus assimilationniste[28]. Mais avec les innovations du Traité de Lisbonne et en particulier avec la protection des droits fondamentaux, selon lesquels les pays membres sont appelés à mener une politique volontariste en faveur des migrants et de leurs droits, l'Europe apparaît désormais une fois de plus comme la seule organi-

[27] Lawrence, B. (ed.), Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden, London/New York, Verso, 2005.

[28] De nombreux États ont insérés des conditions d'intégration, notamment la connaissance de la langue nationale.

sation intergouvernementale capable, malgré ses limites, de promouvoir un dialogue constructif et fécond entre les cultures. Et ce n'est pas par hasard si les partis, les mouvements et les groupes de la droite populiste radicale et xénophobe sont opposés à une Europe plus unie, promouvant ce type de politique[29].

Les variables les plus importantes qui aident à caractériser un modèle d'intégration comme étant assimilationniste ou multiculturel ont été mise en exergue par une abondante littérature : citoyenneté et participation politique, éducation, emploi, logement, soins médicaux, possibilité de produire des symboles et de pratiquer des activités selon sa culture et sa religion. Ce sont des marqueurs significatifs qui permettent de distinguer certains groupes ethniques et culturels dans un contexte d'accueil[30]. Songeons notamment au système scolaire et à son importance fondamentale : les politiques multiculturelles favorisent les écoles destinées aux minorités par des subventions publiques et la reconnaissance

[29] Sur l'extrême droite européenne Ignazi, P., Extreme Right Partes in Western Europe, Oxford, Oxford University Press, 2006. En Scandinavie et en d'autres pays de l'Europe du Nord, les groupes d'extrême droite ont développé des stratégies radicales. Anders Behring Breivik, auteur de l'attentat d'Oslo et du carnage de l'île d'Utoya en juillet 2011 représente l'extrémisassions de cette culture politique.

[30] Alexander, M., « Comparing Local Policies towards Migrants: An Analytical Framework, a Typology and Preliminary Survey Results », in Pennink R., Kraal K., Martiniello, M., Vertovec, S., (eds.), Citizenship in European Cities: Immigrants, Local Politics and Integrations Policies, Aldershot, Ashgate, 2004.

de l'équivalence des formations; la politique d'assimilation exclut, en revanche, toute espèce de soutien, même si elle reconnaît la valeur d'une formation dans des écoles séparées.

Récemment il a été question de l'inter-culturalité, c'est-à-dire d'une manière particulière d'interaction et de communication. Il s'agit d'une tentative pour trouver un compromis entre les deux pôles, en assurant le respect des spécificités culturelles et religieuses dans un cadre commun de valeurs. Cette notion est le plus souvent employée, dans les pays européens, dans le champ de l'éducation et de la pédagogie. L'éducation interculturelle vise une instruction à l'altérité, à la diversité dans un contexte caractérisé par le pluralisme. Dans l'éducation scolaire, le compromis interculturel peut prévoir, par exemple, dans les écoles publiques, l'enseignement de différentes religions et des classes spéciales pour les minorités linguistiques. Dans les pays extra-européens on peut citer le Canada où cette pratique interculturelle se singularise par l'organisation de cours et d'activités pour offrir aux citoyens une meilleure compréhension des langues et des cultures minoritaires.

En Europe, le problème se pose en termes différents et il concerne surtout l'enseignement de l'islam dans les écoles publiques et son statut parmi les religions officielles. La situation, fortement en évolution, varie d'un pays à l'autre et dans un même pays entre ses différentes régions, même si dans l'ensemble l'éducation religieuse islamique dans les écoles publiques européennes rencontre encore des obstacles. Où les communautés musulmanes sont traditionnellement présentes en tant que dans les pays balkaniques, après

la chute du régime communiste beaucoup de choses sont changées; en Roumanie les écoles et les séminaires musulmans ont été rouverts et en Bulgarie il y a des villages où on pratique l'enseignement et l'apprentissage du Coran et les musulmans ont édité leur propre journal – *Musulmani* – disponible en bulgare et en turc. La Grèce est le seul pays balkanique où, après la Seconde Guerre mondiale, les institutions religieuses islamiques (tribunaux chariatiques, écoles coraniques) ne furent pas supprimées, mais dans ce pays l'identité nationale est très liée à l'orthodoxie et l'église orthodoxe est l'église d'État. L'enseignement de la religion orthodoxe est assurée dans les écoles, et celui-là de la religion musulmane seulement en Thrace. Dans différents pays européens (par exemple Autriche, Portugal) l'enseignement dans les écoles est autorisé; en Belgique, certaines écoles catholiques (privées), offrent l'enseignement de l'islam aussi. En Allemagne, la Rhénanie du Nord Westphalie adoptait en Décembre 2011 une loi qui assure dans les écoles l'enseignement religieux aux élèves musulmans qui en ont bénéficié en Septembre 2012, au début de l'année scolaire.

Même la construction de mosquées et de minarets, phénomène assez récent et principalement lié à la migration musulmane[31], peut être interprétée dans l'optique de croissante interculturalité : également à cet égard la situation en Europe est extrêmement dynamique. D'une part de nom-

[31] Pour le passé, ils existent des exceptions qui ont concerné l'Andalousie et la Sicile qui furent sous domination musulmane, les zones de l'Europe de l'Est et des Balkans gouvernées par l'Empire Ottoman et certains pays baltes où il y avait la minorité tatare.

breux tabous tombent : par exemple Athènes était la seule capitale européenne à ne pas avoir une mosquée jusqu'au Mars 2013, quand on a accepté d'en construire une, de l'autre on enregistre de plus en plus disputes, conflits, prises de position[32]. En Suisse, en 2009, un référendum a nié la possibilité de construire des minarets, comme aussi dans la Carinthie en Autriche, en 2008, on avait voté une loi interdisant la construction d'édifices de dimension inadéquate au paysage traditionnel; cette loi de fait a empêché la construction de minarets.

Enfin, concernant la subjectivité des migrants dans l'espace européen, qui est espace de liberté, il s'agit de choix personnels : on peut vouloir s'assimiler totalement dans la société d'accueil ou s'enfermer dans des sortes de ghettos ethnico-culturels. Mais, comme c'est souvent le cas, beaucoup choisissent d'adopter certains modes de vie européens tout en décidant de marquer leur différence par des pratiques ou des symboles religieux.

[32] Allievi, S., Conflict over Mosques in Europe, Policy, Issues and Trends, NEF, Initiative on Religion and Democracy in Europe, 2009.

Luigi Moccia

Education to Inter-Cultural Citizenship: A European Perspective to Global Citizenship[*]

Abstract

This presentation focuses on the mutual relationship between citizenship and education in the context of an ever-growing complexity and diversity of our societies, with regard in particular to the European region. More traditional and somewhat old policy approaches look to cultural diversity as a "problem" to be solved. The assimilationist approach aims to discourage diversity and to absorb it into the cultural majority of the host country. At the opposite, the multiculturalist approach advocates the recognition of minority groups on par with the host majority, but in fact sharing a same, schematic conception of society in terms of contrast between majority and minority, differing only in endorsing separation of the minority from the majority, rather than assimilation to it. New approaches, based on interculturality, look to diversity as a "fact" with positive potenti-

[*] Paper presented at the international conference on "Arab-European Dialogue in the 21st Century… Towards a Common Vision," Brussels, November 11-12, held under the auspices of the European Parliament, on the initiative of the "Al-Babtain Foundation".

alities to be managed for the benefit of better social cohesion and integration. In this respect, the more recent "intercultural cities programme," launched as a joint action by the Council of Europe and the European Commission, provides a good example on how to develop diversity as a socio-cultural asset that affects both citizenship and education in a double way. The "education through citizenship," enhancing the educational value of citizenship as daily practice of living together in community. The "citizenship through education," enhancing the educational value of the intercultural dialogue at the base of an inclusive intercultural citizenship. Along this path of reasoning, the presentation ends up with the idea that intercultural citizenship, as a form of global citizenship, instead of being expression of abstract universal principles, has its roots in local territories and communities, within the framework of common shared values, across boundaries of any nature that hinder the very essence of education as one of the most fundamental human rights: the one to learn to be human.

1. The challenge of "cultural diversity"

Interdependence on a global scale is and will increasingly be the most widespread human condition on the planet. In the contemporary world, cultures are no longer isolated. They interact and influence each other. One of the main reasons is, of course, the process of globalization that has pushed the cross-country flows of ideas, knowledge, goods, capital and people. Behind an apparent trend to homogeni-

zation of world cultures, that brings out new macro identities, such as the one of global consumers, counter-dynamics are set in motion that lead, not without tension, to the emergence, consolidation or reformulation of specific cultural and ethical values common to the various cultural areas. Increased mobility coupled in particular with migration flows have brought others very close to us. These "others" no longer live in some distant country, but right in our own town or neighborhood.

With regard in particular to the European region, we are experiencing an ever-growing complexity in the context of societies at local and national level that become more and more "pluralistic" (multi-ethnic, multi-religious, multi-linguistic, multi-cultural).

At this junction between global trends and the resulting diversification of social contexts at territorial levels, it raises the question and the challenge of "cultural diversity."

Generally understood as the outcome of complex and dynamic processes through which individuals and groups continuously categorize themselves and are categorized by others, with reference not only to ethno-linguistic but also to religion and other characteristics for the identification of groups in a population, "cultural diversity" presents both risks and benefits. The risks of discrimination, intolerance, racism, violence and conflict that threaten social cohesion are confronted with the idea of "diversity" as a value with beneficial opportunities to be developed out of the plurality of cultural backgrounds as source of exchange, innovation and creativity.

We may agree with the great French anthropologist Claude Lévi-Strauss prediction that a "world civilization

could, in fact, represent no more than a worldwide coalition of cultures, each of which would preserve its own originality." But keeping in mind the basic ambivalence of the risks/benefits potentially arising out of the cultural diversity, the problem still remains: how could we then cope with this challenge?

The 2001 Unesco *Universal Declaration on Cultural Diversity* stresses the positive potential of the plurality of cultures, stating that "cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature" (Art. 1). Further, in the Preamble to the 2005 Unesco *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions* is affirmed that cultural diversity is "a defining characteristic of humanity (…) a common heritage to be cherished and preserved for the benefit of all." The Council of Europe (a pan-European human rights and democracy watchdog), states clearly that diversity is a resource necessary for the advancement of societies, and that the expression of one's cultural identity is a fundamental right. It has enshrined these principles in various international conventions and other legal instruments. European societies need to embrace and harness diversity in order to foster a pluralistic identity at the basis of a European model of open and inclusive society, if it is to avoid increasing conflicts, violence and exclusion which will tarnish its own core values.

However, besides general principles, critical views on diversity look to it as factor that can hinder social empathy. Diversity can have negative effects due to difficult interactions ("communication barriers") between different cultures, incompatible behaviours, lack of shared values and norms. Diversity may generate fear of losing national

identity at the root of the classic notion of citizenship and thus provoke reactions against "aliens," such as reciprocal distaste and conflicting attitudes. Social conflicts may arise when immigrants are seen as competitors for housing, jobs and social benefits.

In order to cope with such issues European countries, individually taken, have developed over time various and different policies of diversity management.

Two main approaches may be distinguished.

The assimilationist approach aims to discourage diversity and to absorb it into the cultural majority of the host country. At the opposite, the multiculturalist approach advocates the recognition of minority groups on par with the host majority. But, in fact, shares a same dichotomous conception of society, in terms of contrast between majority and minority, differing only in endorsing separation of the minority from the majority, rather than assimilation to it.

My purpose is not to evaluate these policies, but to see if there is, and what is, a new, emerging and possibly prevailing European view on the matter, and more precisely what are the implications with regard to the relationship between citizenship and education in a multicultural environment.

Bearing in mind that citizenship and education, as complementary terms, at least in theory, can work together in a double way, as "education through citizenship" and as "citizenship through education," I propose here to talk about two scenarios, each exemplifying the one and the other way, respectively, in which the mutual relationship between citizenship and education becomes relevant in face of the diversity challenge set above.

The first example is a factual example, although limited here to a description of its main features, regarding the so-called "intercultural cities programme," launched in 2008 as a joint action of the Council of Europe and the European Commission.

The second example is about the conceptual framework of this programme, here again limited to a description of its main features, regarding the "intercultural model" and, by implication, the idea of "intercultural citizenship," essentially seen as an educational achievement based on intercultural dialogue.

2. Education through Citizenship: the "Intercultural City"

From a policy perspective, the challenge is to design and implement strategies for the management of diversity that can help tapping the potential benefits of diversity while minimising its risks.

The need for new policy approaches, that respect and value the positive potential of differences while allowing people to build relations over and above and through differences, is at the basis of the most recent "intercultural model," according to which minorities' rights to their differences are recognised by law and institutions, but in addition to and with the support of policies and practices, on the side especially of local communities and civil society by and large, intended to favouring (formal and informal) encounters and mobilising citizens on issues of common interests that cut across ethnic and social boundaries, while setting

out conditions to create common ground for mutual understanding and shared aspirations.

In other words, and basically speaking, minorities are not only recognized, but also supported with public policies, intended to favouring inclusion at local level on issues of common interests, that cut across ethnic and social boundaries, while setting out conditions to create common ground for mutual understanding and shared aspirations.

To this regard, the Council of Europe and European Commission joint programme on intercultural cities provides a good indication of a new policy approach.

First launched, in 2008, as 2-year pilot project, with 11 cities from several European countries, including EU member states and non-members, after the end of the pilot phase, a further group of cities up to 21 joined the network, further extending associate membership to cities in North America and East Asia.[33]

[33] As reported by the Council of Europe ("The Outcomes and Impact of the Intercultural Cities Programme 2008-2013," at http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/ICCOutcomes_en.pdf), the program-me: "was launched in Liverpool in May 2008 with a 2-year pilot project. The original member cities were Berlin Neukölln (Germany), Izhevsk (Russia), Lublin (Poland), Lyon (France), Melitopol (Ukraine), Neuchâtel (Switzerland), Patras (Greece), Reggio Emilia (Italy) and Subotica (Serbia). They were subsequently joined by Oslo (Norway) and Tilburg (Netherlands). At the end of the Pilot phase in 2010 a further group of cities joined the network, comprising Botkyrka (Sweden), Copenhagen (Denmark), Dublin (Ireland), Geneva (Switzerland), Limassol (Cyprus), Lisbon (Portugal), London Lewisham (UK), Pécs (Hungary), and San Sebastian

The programme was officially presented in such terms:

> "The Intercultural City does not simply 'cope' with diversity but uses it as a source of dynamism, innovation, creativity and growth. It accepts diversity as a norm and helps people from all groups – minority as well as the majority – benefit from it. The intercultural city shapes its educational, social, housing, employment, cultural and related policies, and its public spaces, in ways which enable people from different cultural backgrounds to mix, exchange and interact for mutual benefit. (…) The intercultural city does not avoid cultural conflict but accepts it and develops ways of dealing with it."

The intercultural cities approach thus proposes a new model that, at the level of cities, seeks to overcome the limitations and weaknesses of both assimilationist and multiculturalist approaches, respectively.

Indeed, contrary to such more traditional approaches, looking at diversity as a "problem" to be solved, this new model looks at diversity as a "fact" to be engaged with, in order to make it an asset for better answering the problem on how to build a more cohesive society, based on mutual exchange between the plurality of its cultural components.

To this regard, it should be also reminded that both the assimilationist approach, with its emphasis on "unilateralism" aimed to resist and oppose diversity, while channelling

(Spain). It has subsequently extended associate membership to cities in North America and East Asia."

it into the majority culture of the host community, and the multiculturalist approach, with its counter-emphasis on "multilateralism" aimed to foster diversity, but leaving it separated and even segregated to the detriment of common values, are at odds with the "mutuality principle" established as the first of the *Common Basic Principles for Immigrant Integration Policy* in the EU (2004), which states that: "Integration is a dynamic, two-way process of mutual accommodation by all immigrants and residents of Member States."

In the light of the principle mentioned earlier on the equivalence of cultural diversity with biodiversity, this new approach carries out the idea of encouraging public policies able to address positively the challenge of diversity as a fact with potential benefits, that opens the way to the possibility of developing the inter-cultural society's vision, in terms of mutual exchange between the plurality of its cultural components. In turn, this vision brings about the possibility to look afresh to concepts like citizenship and education, through intercultural lens, for a re-conceptualization of such socio-cultural constructs to better adapt them to the challenge of diversity, while exploiting, also through intra-cultural exchanges, the potential diversity benefits for a more structured peaceful coexistence.

To proceed further, here is a shortlist of main objectives of the programme:

- it promotes the active involvement of public institutions, business organisations, local NGOs and community associations in (intercultural) policy formation;

- it provides for the active empowerment of cities' diverse communities and help migrant to integrate in and contribute to the economic and social life of the city;
- it aims at promoting open spaces of interaction, which will help sustaining trust and social cohesion and facilitating the circulation of ideas and creativity;
- it acts across a variety of domains (education, public administration and governance, public service provision - e.g. housing, urban planning, security, sanitary services, health, and education, - business and labour market, conflict mediation, citizens' involvement, media relations, cultural and civil life).

These objectives have to be seen as functions of a series of basic assumptions that may be resumed, although schematically for the sake of brevity and simplicity, in the following 10 main points, related and consequent to one another.

1. Intercultural approach does not accept and freeze cultural diversity as an absolute, static value. Rather, it considers it as the means of cultural enrichment, as a driver for human development and human security, for social and territorial cohesion (the so-called "diversity advantage"). Beyond apologetic discourses on diversity, intercultural approach purports to embrace and harness the challenge of diversity in its complexity.

2. Intercultural approach emphasises the strategic role played by cities, local communities and generally by civil society actors (such as educators, media, employers, trade

unions, churches and religious groups), in order to bring about the necessary changes in public attitudes and create a "public space" more appropriate for including/integrating minority people.

3. Intercultural approach looks at the civic dimension as an inclusive space where to set out the conditions necessary for the concrete exercise of civic rights and duties by all those (autochthonous and immigrant) who live in it. This concept is exemplified by the "right to the city," such as stated in the opening article of the *European Charter for the Safeguarding of Human Rights in the Cities*: "The city is a collective space belonging to all who live in it. These have the right to conditions which allow their own political, social and ecological development but at the same time accepting a commitment to solidarity."

4. Inclusion means no forced integration (assimilation) nor, to its opposite, segregation into separated different cultural identities. But it is the necessary prerequisite for a process of voluntary integration.

5. The inclusive city respects therefore the multiple identities of persons and fosters the acquisition of a transcending civic identity, understood as a greater civic awareness needed to develop interculturality and solidarity projects and practices for pursuing goals of common good. To say it otherwise, the respect of multiple identities should be based on the development of a civic awareness related to the need of pursuing common goals of active involvement in a civic welfare.

6. The intercultural city is a community committed to educate all its residents in human rights, dialogue, solidarity, artistic creativity, respect of nature and the environment. It is a laboratory for a new "humanism," whose universal values are put into practice in the daily life of its citizens, benefiting from the contribution of all its different cultures.

7. The intercultural city is envisioned as a place for encounter and dialogue, in which new and "shared" cultural expressions are nurtured. In other words, a place where the development of a universal culture is fostered, which holds as its central tenet the principle that "recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world" (as stated in Preamble of the Universal Declaration of Human Rights).

8. Intercultural approach cannot function without a clear framework of values, and a rights-based approach to diversity management, including standards of democracy and respect for human rights. As stated by the Council of Europe, all actors engaged with the challenge of cultural diversity must have "a strong understanding of the imperatives of a rights-based approach to diversity management, fight resolutely any form of discrimination are refuse cultural relativism."

9. Intercultural city is genuinely a "territory" but not a "boundary." It contributes to the re-definition of the category of "territoriality" as well as of "citizenship" in that it

mitigates the monopolistic use made of such terms by the states; and promotes, instead, forms of cross-border cooperation for the purpose of strengthening social cohesion. Accordingly, the traditional (hard) concept of "citizenship" as a political (exclusionary) instrument should be adapted to a more flexible (inclusive) residence-based concept. Its basic meaning should change from that one of being a citizen "of" a nation-state to that one of being a citizen "for" the wellbeing of society, and of the community (*civitas*) where we live in, with greater emphasis therefore on the value of citizenship as a cultural (educative) instrument.

10. Intercultural city is secular by definition: it is a space open to the exercise of all human rights by all persons, including the right to freedom of religion and worship. In the words of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, the right to freedom of religion "represents one of the foundations of a 'democratic society'." The intercultural city, then, promotes positive secularism. Positive secularism does not call for the eradication and cancellation of cultural and religious symbols. There shall be no need to remove existing religious symbols, or other symbols of collective identity, from public places. According to the Council of Europe Recommendation of 2011 on *The religious dimension of intercultural dialogue*: "differences that exist between people of different convictions (…) as long as they are compatible with respect for human rights and the principles that underpin democracy, not only have every right to exist but also help determine the essence of our plural societies."

One may worry, frankly speaking, about the difficulties in the implementation of such project and the effectiveness of its outcomes. Needless to add, this is a long-term project; it will take decades to get tangible results. But for our purposes, what matters here is the pivotal idea that comes out of the "intercultural cities programme."

This idea consists not only in the "diversity advantage," that is in cultural diversity as a positive value, but also and much more in the "citizenship advantage," that is in citizenship as the fundamental status upon which to base (the education to) the daily practice of living together in a pluralistic society.

Combined with this, is the idea that the more global is the challenge, the more local should be the approach to it. Indeed, any discourse on "global citizenship" or "global education" has its root locally.

When considering the concept of education through experience, besides and beyond school curricula, the intercultural city appears to be an example of education to citizenship "through the practice of citizenship" itself. Not according to the monolithic vertical nation-state conception of citizenship, but according to a broader multidimensional citizenship, such as transformed, reshaped and adapted to the changing context of our societies, characterised by outer globalisation, and by inner diversification of their multiethnic, multi-religious and multi-cultural population.

In today's world, the idea of citizenship is split transversely in a plurality of membership to overlapping communities, ranging from the local to regional, from national to trans-national, up to global one, while coping with a variety of dimensions, such as the personal (private) dimension,

of being committed to one's own ethic or faith, the social (public) dimension, of living together as equals in a pluralistic society, and the spatial (cultural) dimension, of sharing common interests in a context of diversity of habits, attitudes and identities. At the same time, however, by virtue of the international legal recognition of human rights, the idea of citizenship has become more uniform on the base of the value of human dignity. This internationally-based recognition of the human rights of any person assigns pre-eminence to a common idea of citizenship, which in turn implies that traditional forms of citizenship must fully comply with such universal value.

In this double sense, the re-conceptualization of citizenship, as normative paradigm of an open, inclusive and pluralistic society, takes shape in the intercultural city as a laboratory for a citizenship – both territorial (residential) and spatial (global) – essentially based on a culture of the diversity in its universality.

The intercultural cities project as an active adaption process to current world transformation is a workshop for the development of new idea of citizenship, with roots in local communities, but with the essential objective of making citizenship a "civic virtue," through learning the practice of citizenship as "civic service," in view and to the effect of building a more cohesive society, structured by community shared values having the force of universal values.

3. Citizenship through Education: the Intercultural Dialogue

Let's talk now of the other side of the same coin: the "citizenship through education."

Along the path of reasoning so far followed, we come across the question: what kind of education do we need to develop the quality of citizens in the broader sense of the term who can bring about change towards the attainment of better societies now and in the future?

If we answer such question through the intercultural lens, we have to start first with an overview of the conceptual framework within which to place it.

The 2005 Unesco Convention's definition on "interculturality" refers, in particular, to "the possibility of generating shared cultural expressions through dialogue and mutual respect."

Indeed, if interculturality — as applied to in the Intercultural cities programme — is a policy approach strictly related and intertwined with the "intercultural dialogue," this in turn is its vital and strategic support.

To the extent that it points to "generating shared cultural expressions through dialogue," interculturalism then goes beyond existing cultural differences as such, towards the pluralist transformation of public space, institutions and civic culture. Intercultural cities need to develop policies which prioritise actions whereby different cultures intersect each other. City governments should promote cross-fertilisation across all boundaries, as a source for cultural, social, civic and economic innovation.

Two documents can be here reminded about the fundamental role that education plays in the protection and promotion of cultural expressions and shared common values, at the base of a pluralistic civic community identity.

One is the path breaking 1996 Report to Unesco (*Learning: The Treasure Within*) written by the International Commission on Education for the Twenty-first Century, chaired by Jacques Delors, who in his Introduction to the Report (the paragraph titled "Learning throughout life: the heartbeat of society") underlies the Commission's position to put greater emphasis, out of the four pillars there proposed as the foundations of education (Learning to know-to do-to live together-and to be), precisely on the "Learning to live together," in terms of the need to develop "an understanding of others," and in order to create "a new spirit which would induce people to implement common projects" in order "to manage the inevitable conflicts in an intelligent and peaceful way," coming to the conclusion that, if this could sound as utopia, it is however "a necessary Utopia."

The other document, with an eye closer to a European pattern, is the 2008 Council of Europe White Paper on Intercultural Dialogue, significantly titled, on the wave of that same utopia, *Living Together As Equals in Dignity*.

What message can we get from it? To put it in the simplest way, three main propositions are relevant to building, in the context of a plurality of cultures, a civic awareness upon which to base an "open society without discrimination (…) marked by the inclusion of all residents in full respect of their human rights" (to use the opening words of that document).

First. The principle of equality in dignity finds its very meaning in the idea of a "universal citizenship" having at its centre the person, and embracing our common humanity and common destiny. In this respect, the important role that intercultural dialogue has to play is "to prevent ethnic, religious, linguistic and cultural divides," and "to deal with our different identities constructively and democratically on the basis of shared universal values." In particular, interreligious dialogue should contribute to an increased understanding between different cultures.

Second. Social inclusion (or integration) must be understood as a two-sided process, consisting in the capacity of people to live together with full respect for one another, and to participate in social, cultural, economic and political life. In this sense, it is needed the practice of a democratic governance of cultural diversity.

Third. Such interculturally-based governance needs, in turn, to be guided and supported by a political culture valuing diversity. The cornerstones of this political culture are the common values of democracy, human rights and fundamental freedoms, and the rule of law. No dialogue can take place in the absence of respect for such universal values that are essential to ensure that will prevail the force of argument rather than the argument of force.

On the assumption that only dialogue may help to live in a complex society that aims to be characterised by unity in diversity, the question on what kind of education is better suited to afford the challenge of cultural diversity can be then reformulated in such terms: how to educate to intercultural dialogue?

4. Learning intercultural competences

We thus come to a final issue along the mutual relationship between citizenship and education in the context of the challenge posed by cultural diversity.

With an eye again to the 1996 Unesco Report mentioned above, a vision of the kind of education that would create and underlay the "new spirit" needed to cope with that challenge is implied in the emphasis there given, amongst various types of learning foundations, to the one about "learning to live together."

To this regard, the basic proposition set forth by the Council of Europe is that "The competences necessary for intercultural dialogue are not automatically acquired: they need to be learned, practised and maintained throughout life. Public authorities, education professionals, civil-society organisations, religious communities, the media and all other providers of education – working in all institutional contexts and at all levels – can play a crucial role here in the pursuit of the aims and core values (…) and in furthering intercultural dialogue."

The key competences areas selected by the Council of Europe, such as civic education (mainly education to human rights and democracy), language (to facilitate intercultural conversations/communications), and history (particularly addressed to develop respect for all kind of differences), are those most sensitive and conducive to attain basic knowledge and skills necessary to live in culturally diverse societies.

This short list of competences, all of them placed on the side of humanities, is not exhaustive, but it is open to be en-

larged and adapted, according to local and/or specific contexts, with the addition of other areas of competences, ranging from scientific (such as in the field of health care and nutrition, without neglecting of course the issues relating to the earth's ecological systems) to artistic and creative ones, particularly useful to fight against stereotypes (such as in the field of media, communication and entertainment industry in general).

However, what should be here stressed is the common goal represented by the need to strengthen and implement dialogue between culture, civilizations and religions, in order to expanding it, towards a more useful intellectual exchange, in the framework of global values.

This has become more and more a fundamental issue in European societies; the one to embrace and harness diversity in order to foster a democratic governance of interculturality at the basis of a European model of open and inclusive society, if it is to avoid increasing conflicts, violence and exclusion which will tarnish its own core values.

The intercultural cities project, as an active adaption process to current world transformation, is a workshop, so to speak, for development of a "global citizenship" with more solid roots in local communities, having its essential objective both in learning the daily practice of citizenship as "civic service" (education through citizenship) and in teaching the value citizenship as "civic virtue" in view and to the effect of building a society based on shared values (citizenship through education).

The kind of education that seems to be called in to play a crucial role for intercultural citizenship and, ideally, for a global citizenship across cultural borders, is education to

values. Besides knowledge and competence, values and attitudes that make us feeling committed to use our skills positively, for the well-being of our neighbours in our ever complex societies, are to be developed either through educational curricula and in a self-learning continuous process.

In my view, and in consideration of the foregoing, the kind of education that seems to be called in to play a crucial role for intercultural citizenship and, ideally, for a global citizenship across cultural borders, is education to values. Besides knowledge and competence, values and attitudes that make us feeling committed to use our skills positively, for the well-being of our neighbours in our ever complex societies, are also to be developed through educational curricula and in a self-learning continuous process.

Indeed, the more universal are values, the more they need to be learnt, taught and respected in places close to us: our families, our schools, our cities. As said before, I repeat it here: any new idea of intercultural/global citizenship does not descend from above, that is from abstract general principles, but grows from below, having its roots in the community, in our way of living, in our sincere and positive attitudes towards the others, our neighbours.

5. A metaphor to end

It has been rightly questioned: “How can we learn to live together in the ‘global village’ if we cannot manage to live together in the communities to which we naturally belong - the nation, the region, the city, the village, the neighbor-

hood?" (J. Delors, "Introduction" to the 1996 Unesco Report).

Faced with this obviously provocative question, I wish to end, rather than with a conclusive statement, with a final remark that gets inspiration by two very ancient anecdotes of great metaphorical strength and highly topical yet.

The first anecdote that comes to my mind is the one about the ancient Greek philosopher Diogenes. Millennia have elapsed, since the time when happened that this man, who was once asked where he came from, replied candidly, "I am a citizen of the world."

The quote reminds us of the fact that, already since then, humanity has started a long march, still to be accomplished, towards "global citizenship."

Another anecdote on the same philosopher recounts that he lit up a lamp in broad daylight going around, and when he was asked why he did so, he candidly replied, "I am looking for a human!"

We have here, I think, a perfect metaphor of any discourse on education for global citizenship.

To the extent that we need to have a prospective viewpoint of the variety of issues implicated by the idea of post-national citizenship, supported and nurtured by a true and effective intercultural spirit of promoting peace and peaceful integration within our societies, we also need therefore not to stop "looking for the human."

We live in the era of the technological utopia. When Diogenes went out looking for a human, he had at his disposal only a lamp. Nowadays we have smart phones easily available to millions of people all around the world, and any sort of hi-tech devices (ICT). Yet, connecting people is not

enough; what is still needed is to get people living together. Notwithstanding such sophisticated devices that in few seconds make people reachable everywhere, we still need a humanised common set of values and habits of mind upon which to base peaceful and prosperous coexistence in the world. With regard to morals, religious faiths, feelings and beliefs, cultural attitudes, people will be left alone in the darkness of ignorance, indifference and prejudice, without a lamp to light even in broad daylight, the "lamp of education", the only one that puts us in a position to recognise our fellow human beings.

That ancient message still resonates today as a motivational warning not to forget the very educational basis of any citizenship, essentially understood as a fundamental human attitude to sociality.

In this search, education and intercultural education particularly, with its emphasis on core values, emphatic feelings, respect for diversity, mutual understanding, is the "necessary utopia" ahead of us. Using the words of the Secretary General Ban ki-moon, in his recent appeal to world's leaders to "put Education first," "education is a fundamental right, essential for shaping the future we want." And it should be added that education is one of the most fundamental human rights: the one to "learn to be human," and to become a conscious member of just one and the same human family, precisely in the sense of being a "citizen of the world."

List of quoted/selected documents & references

1971 - Claude Lévi-Strauss, *Race and History*, in "UNESCO's International Social Science Journal," Vol. XXIII, No. 4 (first published in "The Race Question in Modern Science," Pans, UNESCO, 1952).

1999 - Julie Andrzejewski and John Alessio, *Education for Global Citizenship and Social Responsibility*, in "Progressive Perspectives" 1, No. 2:
http://www.uvm.edu/~dewey/monographs/glomono.html.

2000 - David Grossman, *The Global and the Local in Partnership: Innovative Approaches to Citizenship Education*, Paper presented at the 6th UNESCO-ACEID International Conference, Bangkok:
http://www2.unescobkk.org/elib/publications/aceidconf6/themethree.pdf.

2000 - *The European Charter for the Safeguarding of Human Rights in the City*:
http://www.idhc.org/cat/documents/Carta_ingles.pdf.

2004 - *EU Common Basic Principles for Immigrant Integration Policy*:
http://ec.europa.eu/ewsi/en/EU_actions_integration.cfm.

2005 - Unesco *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*:

http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

2006 - *Planning and Engaging with Intercultural Communities. Building the knowledge and skills base*, document issued by Comedia and ASC (Academy for Sustainable Communities):
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/planningandengaging.pdf.

2006 - Mauric Coles and Robert Vincent, *The Intercultural City Making the Most of Diversity: The Role of Schools in Intercultural Education: Building a Cohesive Society*:
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/Publication/EducationColes_Vincent.pdf.

2008 - Ali A. Abdi and Lynette Shultz, *Educating for Hunan Rights and Global Citizenship. An Introduction*, State University of New York Press, Albany:
https://www.sunypress.edu/pdf/61591.pdf.

2008 - *Living together as equals in dignity*, White Paper on Intercultural Dialogue, Council of Europe:
http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf.

2008 - Phil Wood and Charles Landry, *The Intercultural City: Planning For Diversity Advantage*, London, Earthscan.

2008 - *The Intercultural City: what it is and how to make it work*, Introductory document for cities participating in the Pilot Phase of the Intercultural Cities Programme, Joint action of the Council of Europe and the European Commission, DGIV/Cult/IC(2008)01:
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/concept_en.pdf.

2009 - *Intercultural cities*, Resolution 261(2009) of the Congress of Local and Regional Authorities, Council of Europe:
https://wcd.coe.int/com.instranet.InstraServlet?Index=no&command=com.instranet.CmdBlobGet&InstranetImage=1462474&SecMode=1&DocId=1263028&Usage=2

2009 - *Intercultural cities*, Resolution 280(2009) of the Congress of Local and Regional Authorities, Council of Europe:
https://wcd.coe.int/com.instranet.InstraServlet?command=com.instranet.CmdBlobGet&InstranetImage=1666141&SecMode=1&DocId=1640374&Usage=2

2009 - Phil Wood (ed.), *Intercultural Cities. Towards a model for intercultural integration* (Council of Europe publication):
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/ICCModelPubl_en.pdf.

2010 - *Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education* (Adopted by the Committee of Ministers on 11 May 2010 at the 120th Session), Recommendation CM/Rec(2010)7 of the Committee of Ministers to member states, Council of Europe:
http://www.coe.int/t/dg4/education/edc/charter/charter_EN.asp.

2010 - *Educating for Global Citizenship*, An EFTO Curriculum Development Inquiry Initiative:
http://etfo.net/globaled/Educating4GlobalCitizenship.pdf.

2010 - Michael Karlberg, *Education for Interdependence: The University and the Global Citizen*, in "The Global Studies Journal," Vol. 3, N. 1:
http://myweb.wwu.edu/karlberg/articles/GC-Interdependence.pdf.

2010 - *Euromed Intercultural Trends 2010*, The Anna Lindh Report:
http://www.euromedalex.org/sites/default/files/AnnaLindhReport2010.pdf.

2011 - *Living together. Combining diversity and freedom in 21st-century Europe*, Report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe, Council of Europe:
http://www.theewc.org/uploads/content/Living%20Together%20(The%20Group).pdf.

2011 - *Migration Integration*, Aggregate Report, May 2011, Qualitative Eurobarometer:

http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/quali/ql_5969_migrant_en.pdf.

2011 - Muhammad Faour and Marwan Muasher, *Education for Citizenship in the Arab World. Key to the Future*, The Carnegie Papers:
http://carnegieendowment.org/files/citizenship_education.pdf.

2011 - *The religious dimension of intercultural dialogue*, Recommendation 1962(2011)1, Parliamentary Assembly, Council of Europe:
http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta11/EREC1962.htm.

2011 - *United Nations Declaration on Human Rights Education and Training*, Resolution adopted by the General Assembly on 19 December 2011:
http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/467/04/PDF/N1146704.pdf?OpenElement.

2012 - *Education to Global Citizenship*, Doha, Qatar:
http://www.ineesite.org/uploads/files/resources/EAA_Education_for_Global_Citizenship.pdf.

2013 - *The Outcomes and Impact of the Intercultural Cities Programme 2008-2013*, Council of Europe Report:
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/ICCOutcomes_en.pdf.

2013 - *The intercultural city step by step. Practical guide for applying the urban model of intercultural integration*, Council of Europe Publishing:
http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cities/ICCstepbystepAugust2012.pdf

Prof. Dr. Touhami Abdouli is Full Professor of Civilization and Cultural Anthropology at the University of Sousse (Tunisia). He has been Vice-President of Emuni University (Slovenia), visiting professor at the Institute of the Study of Muslim Cultures in London, and taught at the Link Campus University in Rome (Italy), at Sophia University, in Tokyo (Japan) and at the University of Nice (France). His main research activities addressed Higher Education reforms, quality and interactivity, with a particular interest to managing the UFM transition through Higher Education systems.

Prof. Dr. Maria Luisa Maniscalco is Full Professor of Sociology at the University "Roma Tre" (Italy) and member of the Scientific Board of the AlBabtain Institute for the Euro Arab Dialogue. Since many years she is engaged in her studies and research activities in the fields of peace, social justice and the dialogue between cultures. She has more recently published "*Europa, nazionalismi, Guerra. Sociologie tra Otto e Novecento*" (2013) and "*Sociologia e conflitti. Dai classici alla peace research*" (2010).

Prof. Dr. Luigi Moccia is Full Professor of Comparative Law and Jean Monnet Chair Holder of EU Law at the University "Roma Tre" (Italy). He is the founder and president of the Centre "Altiero Spinelli" - Jean Monnet Centre of Excellence and scientific director of the Master course in "European Citizenship and Euro-Mediterranean Integration". His main research interests are in the field of legal comparison & European studies. He is the founder and scientific director of the academic journal "La cittadinanza europea", and director of the "Biblioteca de Derecho Comparado" (Motivensa-Lima, Peru).