



مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

الإسلام في أوروبا

إشكاليات الاندماج وتحديات الإرهاب

الكتاب 112 أبريل (نيسان) 2016

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

الإسلام في أوروبا: سياسات متباينة*

محمد شريف فرجاني (**)

ترجمة: جورج كتورة (***)

حرية الضمير - ومنها الحريات الدينية المضمونة في
الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وفي المعاهدات الأخرى، كما
في الإعلانات والنصوص العالمية المصادق عليها في بلدان المجموعة
الأوروبية - عبارة يصعب فهمها وتأمينها بالطريقة نفسها في الدول
المعنية كافة، كما يصعب أن يكون لها العلاقات الضمنية نفسها لدى
المتنمين إلى مختلف الأنظمة الدينية والروحية. فإلى جانب
الاختلافات بين ما يسمى بـ«نظام الفصل» بين الكنيسة والدولة
على الطريقة الفرنسية، والنظام التصالحي بالنسبة إلى «الديانات
المعترف بها»، والتشريعات الأكثر انفتاحاً، حيث تأخذ الدولة على
عاتقها المتطلبات الدينية لكل الجماعات الروحية، إلى جانب ذلك
يجب أن نضيف الاختلافات داخل كل نظام أو نسق خاص بكل دولة
تبعاً للتقاليد التاريخية، الثقافية والدينية للمجتمع و/أو للجماعة
الروحية المعنية.

(*) نقل النص من الفرنسية.

(**) أستاذ العلوم السياسية في جامعة ليون الثانية (فرنسا).

(***) أكاديمي، ومترجم لبناني، أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية (بيروت).

لا نقصد من خلال هذه المساهمة التطرق لكل مظاهر هذه المسألة، بل النظر إلى خطوط تلاقي الاختلافات بين هذه الأنظمة، وداخل كل بلد معني حول وضعية المسلمين وأحوال عبادتهم. إننا نسعى لإقامة تحليل تاريخي ومقارن لتقاليد البلدان الأوروبية المقصودة أكثر من سواها بوجود الإسلام، مع الأخذ بالاعتبار وقع السياق العالمي والتطورات المتتابعة لنمو النزعة الراديكالية الإسلامية منذ نهاية السبعينيات.

التقاليد من القرون الوسطى إلى الآن

بلغ عدد المسلمين في أوروبا عام 2007 حوالي (53) مليون نسمة. منهم (16) مليوناً في الاتحاد الأوروبي: «5.5» ملايين في فرنسا، «3.5» ملايين في ألمانيا، «1.5» مليون في بريطانيا، ومليون في هولندا وإيطاليا، أي ما يوازي «7٪» من سكان أوروبا⁽¹⁾. لا تعطي معظم الدراسات التي تناولت وضعية الأديان عموماً، والإسلام في أوروبا خصوصاً، الأهمية اللازمة لثقل التقاليد التي يعود أصلها -على الأقل- إلى ظهور الانقسام في القرون الوسطى بين مجموعتين كبيرتين، الغرب والشرق، ولكل منهما طريقته في إدارة التنوع الروحي، والربط بين الإخلاص الديني والولاء السياسي. تطورت أوروبا الغربية منذ بداية المسيحية ونهاية الإمبراطورية الرومانية في الغرب، باتجاه النزعة للدمج بين الجماعة السياسية والجماعة الروحية. ومبدأ (أمير واحد، دين واحد، أو: دين الرعية هو دين الأمير) المعبر عنه باللاتينية (Cujus Regio ejus religio) يصور هذا التطور الذي كان في أصل محاكم التفتيش، والإلزام بتغيير المعتقد، واضطهاد ونفي المعارضين، والحروب الدينية ومختلف أشكال التعصب، التي لم تعرف نهاية لها إلا مع الخروج عن النظام القديم ومجيء المجتمعات الديمقراطية الآخذة شيئاً فشيئاً بالعلمنة. أما البلدان الأوروبية في الجانب الشرقي، فقد أبدت في ظل الحكم البيزنطي، كما العثماني وأباطرة روسيا، ما أطلق عليه ديميتري كيتسيكيس (Dimitri Kitsikis) اسم «قانون الإقليم الوسيط»، وما «كان على الدوام اعترافاً بمختلف العقائد، لكن بشرط أن يدفع السكان من الديانات

(1) يعيش حالياً قرابة (53) مليون مسلم في أوروبا، انظر:

[archive], Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland, 2007.

الأخرى، غير ديانة الدولة، ضريبة خاصة. في الدول الإسلامية كانت هذه الضريبة هي (الجزية). في الإمبراطورية البيزنطية هي (Kephalaion) أو (ضريبة الرؤوس)، وكانت تحسب على السكان غير المسيحيين. في الإمبراطورية الروسية، وسيبيريا المحتلة منذ القرن السابع عشر، كان غير المسيحيين يخضعون لضريبة تقدم بشكل فراء⁽²⁾. من هنا نلاحظ وجود فصل بين الانتماء الديني والولاء السياسي. وعبارة الملك لويس الرابع عشر الشهيرة «ملك، عقيدة، قانون» التي ألهمت ممارسة عديد من الأمراء في الغرب في ظل النظام القديم، كانت غير معروفة في تقاليد هذه المنطقة قبل تطهيرات العصور الحديثة، التي استلهمت إغراء بعض النماذج الغربية. وهذا هو السبب الأساسي الذي يفسر الاختلاف بين قدر المسلمين واليهود في أوروبا الغربية بعد حروب الاسترداد، وقدر الإسلام بعد ضعفه في البلقان وفي البلدان ذات التقليد الأرثوذكسي. في الحالة الأولى أجبرت محاكم التفتيش المسلمين واليهود على الاختيار بين التحول إلى المسيحية، أو الرحيل أو الموت. وفي الحالة الثانية تبذل وضع المسلمين. من ملة مسيطرة، تحولوا إلى جماعات أقلوية، أو وقعوا تحت السيطرة بموجب الحقوق والإلزامات التي فرضها الأمراء البيزنطيون، والروس والعثمانيون على هذه الجماعات. صحيح أنهم تعرضوا للتمييز، لكن تم تقبلهم وحمايتهم طالما كان ولاؤهم للأساد الجدد فوق كل شبهة. ربما يفسر هذا الفرق الحالي بين إسلام أوروبا الغربية وإسلام البلقان وأوروبا الشرقية. فالأخير هو إرث الإمبراطورية العثمانية، وصناعة حضور متواصل منذ العصور الوسطى؛ أما الأول فلا علاقة له مع الوجود الماضي في إسبانيا (طيلة ثمانية قرون) وفي جنوب إيطاليا وجنوب فرنسا. فإذا ما استثنينا «الغربيين بالأصل» الذين اعتنقوا الإسلام، فإن السكان المسلمين في البلدان الغربية هم من المهاجرين في فترة ما بعد الاستعمار. والأحوال التي ارتبطت بسياسات «التطهير العرقي» الذي تلا انهيار الاتحاد السوفيتي، والدول التي كانت تدور في محوره، وفي يوغوسلافيا سابقاً، لم تغير شيئاً من التجذر التاريخي للإسلام في البلقان وفي بلدان أخرى في أوروبا الشرقية. وكذلك فإن إقامة المسلمين في البلدان الغربية منذ السبعينيات، لا سيما في الحواضر الاستعمارية القديمة مثل فرنسا

(2) Dimitri Kitsikisi: L'Empire ottoman PUF, Paris 41-42.

وبريطانيا، لم تفلح كلياً في جعلهم ينسبون وضعيتهم كسكان أصليين من المستعمرات القديمة.

الإسلام في الغرب وإرث التقاليد الاستعمارية

قد تعتبر سياسات فرنسا وبريطانيا وهولندا تجاه الإسلام استمراراً لسياساتهم الاستعمارية. فسياسة فرنسا طالما حبذت الإدارة المباشرة للبلدان وللشعوب المستعمرة. وكانت تقوم على فكرة إثنية مركزية مسبقة، تعتبر الثقافة الفرنسية بمثابة المرجعية المطلقة للنزعة الكونية. فكان على سكان المستعمرات الاختيار بين:

(أ) التخلي عن ثقافتهم الخاصة ليصبحوا «مواطنين كونيّين» في «الجمهورية الكونية»، يتكلمون ويفكرون ويعملون ويلبسون ويأكلون ويقومون بكل شيء مثل المواطن الفرنسي «الكوني» قبل التوق، فردياً، للحقوق العالمية للإنسان والمواطن.

(ب) أو وضعية السكان الأصليين الذين يحتفظون بثقافتهم الخاصة، ويقصون بذلك عن «الكونية» وعن «حقوق الإنسان والمواطن»، وتمرّ إدارة السكان الأصليين الذين يرفضون التماثل الفردي عبر «ممثلين» لا يعود اختيارهم إلى السكان أو الجماعات المعنية، بل يختارهم «مكتب السكان الأصليين»، «مكتب العرب» بالنسبة لشمال أفريقيا⁽³⁾، وغالباً ما يتكون هذا المكتب من عسكريين ومن ممثلين لرجال الدين الكاثوليك، فقد كانت معرفتهم بالسكان المعنيين وبثقافتهم، تجعل منهم «خبراء» في إدارة شؤون السكان الأصليين. إنهم أشخاص مؤهلون للمساعدة في اختيار «السكان الأصليين الجيدين» الذين بإمكان الإدارة الاعتماد عليهم من أجل بسط النظام الاستعماري.

أما الانتقال من نظام الإدارة المباشرة إلى نظام الوصاية أو الانتداب، فلم يَطوّر كلياً أسس السياسة الاستعمارية الفرنسية. بل إن هذه المبادئ ستستمر حتى

(3) المكاتب العربية، هي هياكل إدارية أوجدتها فرنسا بعد احتلال الجزائر عام 1830. وقد جاءت بقرار وزاري صدر في فبراير (شباط) 1844، جاعلة لكل واحدة من الفرق العسكرية الثلاث إدارة للشؤون العربية. وبها تتعلق هذه المكاتب التي أقيمت في كل الدوائر وفي مراكز الاحتلال. وتم تحديد تنظيم هذه المكاتب بموجب منشور صدر في 21 مارس (آذار) 1867 عن ماك ماهون.

في إدارة الإسلام في فرنسا. يتحدر المسلمون في فرنسا من المغرب ومن المستعمرات القديمة في أفريقيا السوداء، وقد ارتفع عددهم في أقل من خمسين سنة من بضع مئات من الآلاف إلى ستة ملايين، يحمل اليوم غالبيتهم الجنسية الفرنسية، ومسلمو الهجرة لم يكونوا سوى السكان الأصليين في أمس، وأول ردة فعل كانت إدارتهم على أساس ما كان في النظام الاستعماري. استعاد رجال الأمن ورجال الدين، الذين خدموا في المستعمرات، الخدمة في إدارة مراكز تجمع العمال المهاجرين، أو ليكونوا جزءاً من «الأشخاص أصحاب الكفاءة» الذين أوكلت لهم مهام الإدارة وإعداد الفريق الذي سيهتم بمسائل الهجرة عموماً والإسلام خصوصاً: إدارة أماكن التجمع ومختلف البنى التي تختص بالسكان من أصل أجنبي، ومنهم المسلمون، تأليف لجان إقليمية من أجل إدماج السكان المهاجرين، اتباع إجراءات عبر محاولات متعددة من أجل إقامة جهاز تمثيلي لمسلمي فرنسا، إعداد «كادرات الإسلام» (وقد أوكل ذلك إلى الجامعات والمعاهد الكاثوليكية) كل ذلك يظهر صعوبة طي الصفحة على الإدارة الاستعمارية للإسلام. حتى لو كانت فرنسا قد أحدثت قطيعة مع النظرة اليعقوبية لتفتح على «الحق بالاختلاف» وعلى نوع من التعددية الثقافية، وذلك لعوامل متعددة منها: ضغط المؤسسات الأوروبية وانتصار التصورات الليبرالية التي تتحكم بالعولة وبالتالي الأوروبي؛ فإن هذا التطور يبدو - أحياناً - بمثابة عودة إلى التفكير اليعقوبي، وإلى التصورات التقليدية الموروثة عن الإدارة الاستعمارية «وللحالات الإقليمية». تظهر النقاشات الأخيرة حول الهوية الوطنية، والحملة التي تقوم بها بعض التيارات ضد ما يعتبرونه «أسلمة فرنسا»، لا سيما بعد الاعتداءات التي قام بها مسلمون أو تمت باسم الإسلام، تظهر التشنج الذي يتركز - أساساً - على الإسلام والمسلمين.

أما نمط إدارة بريطانيا للمستعمرات، فكان نمط الحكم غير المباشر مع اختلافات بين الدول المرتبطة بالتاج البريطاني. يقوم التقليد الاستعماري البريطاني على تصور ثقافي يعتبر مختلف الشعوب والمجموعات البشرية بمثابة «أعراق» لها ثقافتها الخاصة ولا ثقافة واحدة منها كونية أو عالمية. لهذا السبب لم تشعر الحركة الاستعمارية البريطانية بأنها ملزمة بالقيام بحركة تحضيرية تجاه شعوب مستعمراتها. إنه نوع من اللامبالاة يتقارب للوهلة الأولى مع التسامح، لكنه ينطلق

من شكل من التمييز العرقي، ومن عقدة الاستعلاء أو التفوق الذي يعتبر شعوب الثقافات الأخرى شعوباً غير قادرة على الاندماج بالثقافات البريطانية. لم يحاول هذا الاستعمار أن يقلب البنى التقليدية في البلدان التي سيطر عليها، مفضلاً - على العكس من ذلك - توطيد هذه البنى ليؤمن سيطرته على التراتيبات التقليدية التي تعتبر الحرس المؤتمن، إلى جانب اللعب على الانتماءات الأقلوية. في هذا الإطار لم يكن يوجد لاحق، ولا حقوق كونية لفرضها أو لتقوم قاعدة للإقصاء أو الإدماج: فلكل «عرق» ولكل مجموعة عرقية أو دينية مرجعياتها المعيارية، ومؤسساتها، وتصورها للقانون أو للحقوق التي على الإدارة الاستعمارية احترامها، طالما لم يتعارض ذلك مع تعايش المجموعات أو الجماعات، وطالما لم يؤد ذلك - أيضاً - إلى النيل من النظام الاستعماري. لقد تم التعامل مع الشعوب المسلمة التي خضعت للاستعمار البريطاني بالطريقة التي تمّ التعامل بها مع معتنقي الأديان الأخرى، أي على قاعدة «التسامح العنصري» أو «العنصرية المتسامحة». وابتدعت الإدارة الاستعمارية البريطانية في الهند ما يعرف بـ«القانون المحمدي» على غرار ما فعلته الإدارة الاستعمارية في الجزائر مع إرسائها «القانون المسلم»⁽⁴⁾.

طالما ألهمَ هذا التصور سياسة بريطانية العظمى تجاه الرعايا الغرباء الخاضعين لها على اختلافهم، ومنهم المسلمون. تم تقدير عدد هؤلاء بـ(25000) نسمة عام 1951، وقد ارتفع العدد إلى مليون عام 1991، وتضاعف بحدود عام 2011، على ما يقول فيليب لويس⁽⁵⁾. حتى عام 1980، لم يتحرر هؤلاء - أساساً - من المستعمرات البريطانية القديمة، خصوصاً من باكستان وجنوب شرق آسيا (قراية 75٪). إن إغلاق الحدود في باقي البلدان الأوروبية، أمام المهاجرين، كما أمام طالبي اللجوء، قد جعل عديد المهاجرين وطالبي اللجوء يتوجهون إلى بريطانيا من

(4) Jean Robert Henry, La doctrine coloniale du droit musulman algerien, Paris : Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1979.

(5) يدّرّس فيليب لويس الدراسات الدينية في جامعة ليدس. وقد أصدر Islamic Britain. I.B. Tauris. Londres 1994.

أخذت هذه المعطيات من مقالته:

«Communautés musulmanes en Grande Bretagne: De la marge au Coeur du système ?», L'Islam dans un espace laïque, IHESI, Paris, 2000, pp. 94-104.

كل البلدان الإسلامية، ومنها بلدان المغرب والشرق الأوسط.

انتظمت هذه الشعوب بجماعات تتمتع باستقلالية ذاتية مهمة وتتعامل مع السلطات العامة من خلال لجان تمثلها. يعود تأسيس هذه اللجان إلى نشاط الزعماء والمناضلين، الذين طالبوا بحقوق معترف بها في الديانات الأخرى. طالت مطالبهم المجالات العبادية (بناء المساجد، الاحتفال بالأعياد الدينية، نظام غذائي خاص في المطاعم العامة، جعل المواقيت المدرسية وفي العمل متناسبة مع الممارسات العبادية مثل الصلوات وصيام شهر رمضان و... إلخ)، تنظيم حياة المسلمين على قاعدة التقاليد القديمة الدارجة في بلدانهم الأصل (لا سيما ما يتعلق منها بطريقة اللبس «الأزياء» والنظام الأمومي، والفصل بين الجنسين)، والحق بتعليم خاص في المدارس العامة (مع إعفاء التلاميذ المسلمين، من الدروس التي تعتبر منافية للإيمان والأخلاق الإسلامية، وإقامة تعليم ديني خاص بالمسلمين أسوة بتلامذة سائر الطوائف الأخرى) أو في المدارس الخاصة. ثم اتخذت هذه اللجان أكثر فأكثر بعداً سياسياً. ومن «اتحاد المنظمات الإسلامية» في الستينيات - وكان مجرد أداة ربط وتواصل مع السلطات العامة - تم الانتقال عام 1991 إلى المطالبة «ببرلمان إسلامي»، وفي 1997 أدت المطالبة بتمثيل المسلمين البريطانيين إلى خلق «المجلس الثقافي الإسلامي في بريطانيا» الذي يشبه - على ما يقول فيليب لويس - «الجسم التمثيلي» للجماعات المسلمة. مع أن المسلمين ما زالوا بعيدين من الحصول على الحقوق نفسها التي يتمتع بها سائر مواطنيهم، فإن هذه المسيرة قد لقيت أذاناً صاغية من قبل السلطات البريطانية التي بدأت الاعتراف للمسلمين بالحقوق المضمونة للأقليات الأخرى. وما لم يكن نمط الإدارة هذا للإسلام لا يشكل قطيعة مع التقليد الجماعوي للنظام الأنجلو- ساكسوني، فهو ليس نظاماً غريباً عن نسق الحكم غير المباشر الذي تميز به الاستعمار البريطاني. وقد جاءت أحداث يوليو (تموز) عام 2005 في لندن لتتهز تقليد التسامح الطويل على قاعدة أنموذج التعددية الثقافية البريطانية.

أما النمط الثالث من إدارة الإسلام، الذي يندرج تحت الممارسة الاستعمارية، فهو النمط الذي مارسه هولندا، والذي لم يكن يهمنه من مستعمراته إلا ما كان

يندرج تحت زاوية الاستغلال الاقتصادي، مع إبداء الاحترام للتقاليد الدينية والثقافية والسياسية. وبعد أن أصبحت هولندا بلداً يؤوي مهاجرين، أعادت معاملة سكانها من أصول أجنبية، ومنهم المسلمون الذين يتحدرون من أصول سورينامية، ومغربية وتركية، بالالتفاتة اللامبالية نفسها التي أبدتها سابقاً تجاه الشعوب في مستعمراتها. فقط مع عملية استقرار المهاجرين، بدأت السلطات العامة، بدءاً من عام 1980، بالقطيعة مع هذه اللامبالاة. إن «سياسة الدمج مع الحفاظ على الهويات المنفصلة»⁽⁶⁾، لمختلف الشعوب، والتي تم تبنيها في هذا السياق، وإن حاولت توسيع نظام «الركائز» إلى الجماعات المتأتية عن الهجرة، هي أبعد من أن تمثل قطيعة مع التصورات الموروثة من السياسة الاستعمارية. لكن تجدر الإشارة إلى أنه بعد اغتيال المخرج السينمائي تيو فان غوغ على يد إسلامي من أصل مغربي، راحت هولندا تتساءل حول صلاحية نظام «الركائز» هذا.

وفيما يخص البلدان الأوروبية الأخرى، حيث نجد فيها مسلمين يتحدرون من هجرات ما بعد استعمارية -مثل ألمانيا والبلدان الإسكندنافية: بلجيكا وسويسرا والنمسا واليونان وإيطاليا وإسبانيا- نجد -أيضاً- أن سياستها تجاه الإسلام والمسلمين لا تتأتى من استمرارية لممارسة استعمارية في بلدان إسلامية. بعضها لا ماضي استعماري لها؛ وبعضها الآخر مثل إسبانيا وإيطاليا اللذين سيطرا -على التوالي- على أجزاء من المغرب وليبيا، وحيث الهجرة إليها حديثة العهد، يتميز بسياسة يغلب عليها ثقل الكنيسة في تاريخها الماضي والمعاصر، أو المشاكل السوسيو-اقتصادية، أكثر مما تغلب عليها الممارسات الاستعمارية. مع ذلك نلاحظ أن الإسلاموفوبيا، التي كانت محصورة -حتى الآن- بالبلدان ذات العلاقة التاريخية السلبية مع عوالم الإسلام، باتت تنزع للتوسع في كل البلدان الأوروبية: وما يعزز هذه النزعة هو ما نشهده من أمثلة، منها الاستفتاء حول بناء المآذن في سويسرا، وردود الفعل المتتابعة على محاولات القتل التي يقترفها بعض المسلمين، وباسم دينهم.

(6) انظر مقالة:

Johannes J. G. Jansen «L'islam et les droits civiques aux Pays-Bas» et celui de Han Entzinger «L'immigration aux Pays-Bas: du pluriculturalisme à l'intégration» in *Musulmans en Europe*, Actes Sud, Arles, 1992 (respectivement pp. 55-72 et pp. 35-54).

وضعية الأديان والنماذج الاجتماعية السياسية

إن الاختلافات بين التقاليد الاستعمارية التي أثرت وما زالت تؤثر في السياسة تجاه الإسلام والمسلمين في بعض البلدان الأوروبية، ليست غريبة عن النماذج السوسيوية- سياسية الخاصة بكل بلد، وبالوضعية التي تحتفظ بها للشأن الديني في كل نموذج.

يتجذر النموذج الفرنسي، الذي يعرف بالنموذج التمثالي، في السيرة التي أتاحت لفرنسا أن تحقق وحدتها. إن اندماج الأقاليم ومختلف الشعوب التي تشكل فرنسا، قبل أن تصبح قوة استعمارية، إنما يستند إلى رفضها الفكرة (الجماعوية) (Communautarisme). يعود الفضل بتبني فرنسا لهذا النموذج إلى اليعقوبية، التي سيطرت على باقي تيارات الثورة. في البداية، كانت الجمهورية الواحدة وغير المقسمة تعتبر في تعارض مع انتماء مواطنيها لأي جماعة أخرى. وقد بلغ هذا الاتجاه حداً أريد معه منع أي تجمع، وكل تنظيم -أو جمعية- أيّاً كانت صفته: سياسية، مهنية، دينية، إقليمية أو ثقافية. فلا يجب أن يكون في فرنسا إلا السلطات العامة وخدماتها، هذا من جهة، والأفراد / المواطنون الأحرار والمتساوون، من جهة أخرى. اصطدم هذا المشروع بمقاومة الجماعات التي وجد فيها أعضاء الجسم الاجتماعي تضامناً كانت ضرورية، لا سيما أنّ الثوريين الذين أرادوا القضاء عليها كانوا، من جهة، عاجزين عن استبدالها بين عشية وضحاها، وكانوا، من جهة أخرى، معارضين لنشأة أشكال جديدة من التضامن. وقد استغرق الأمر بضعة عقود من الإصلاح والمعارك ضد عودة مظالم النظام القديم، وقد زادت حدة الليبرالية المولدة لأشكال غير مسبوقة من الإقصاء، كي يعي الجمهوريون أهمية الأحزاب السياسية والانتخابات والروابط والجمعيات، ومختلف أشكال إعادة التجمع، حتى يستعاد إحياء الجمهورية والدفاع عنها.

وبعد استعادتها مع نهاية القرن التاسع عشر، حافظت الجمهورية على إلهامها اليعقوبي المناهض للجماعوية، لكنها غيرت استراتيجيتها. ولمحاربة «التضامانات

الآلية» في النظام التقليدي، طرح خيار «التضامانات العضوية» الأكثر جاذبية والأكثر إبهاماً للمواطنين، وهذا هو الطريق الذي اختارته الجمهورية الثالثة: فالخدمات العامة، والجمعيات، والنقابات ومختلف أشكال التنظيم الديمقراطية، هي الجهات إلى هذه التضامانات الجديدة التي انتهى بها الأمر إلى تهميش القديمة. وحتى تتحاشى هذه الأخيرة الاختفاء، كانت ملزمة وبعد عقود عدة من المعارضة المستندة إلى التصورات القديمة والرجعية، أن تعود إلى الديمقراطية والحدثة. يشهد على هذه السيرورة ما نشهده من تطور مؤسسات الكنيسة إلى جانب تطور البنى العائلية وبنى المنشآت أيضاً. وفي هذا الإطار تم حل المسألة الدينية في هذه الروحية نفسها: وبدل أن تضيّع الجمهورية وقتها في محاربة الكنيسة، وأيديولوجيتها والبنى التي تؤمن لها استمراريتها، انفصلت عنها كلياً مع الالتزام «بتأمين حرية الضمير» و«ضمانة حرية العبادة»، وأن تأخذ على عاتقها، من خلال الخدمات العامة، الضمانات اللازمة لدوام الرابط الاجتماعي. لم تقم السياسة في المستعمرات، والأقاليم في الخارج بقطيعة كلية مع هذه الاستراتيجية. إن الجمهورية، التي ضللتها الحركة الاستعمارية، لم تحاول بالطبع أن تطور الخدمات العامة وأشكال التنظيم الديمقراطية التي كان بإمكانها أن تهمش التضامانات التقليدية، وأن تحت «السكان الأصليين» على الارتقاء إلى وضعية المواطنين. مع ذلك، فإن الإمكانية قد أتاحت لهؤلاء الذين بطرقهم الخاصة، أو لا نعلم بأي قدر خاص، قد توصلوا للتخلص من البنى التقليدية، وأرادوا أن يصبحوا مواطنين في الجمهورية، متخلين عن كل نزعة إقليمية أو تجزئية.

أصبح الإسلام حقيقة مركزية منذ بدأت الجمهورية تعيد النظر، ودون أن تعلن ذلك، بأنموذج الدمج الاجتماعي فيها. فمنذ «الثلاثينيات المجيدة» وبتأثير من حركة مايو (أيار) 1968 وإغراء الأنموذج الأميركي، لم تعد النزعة اليقوبية تحظى برائحة القداسة. ومنذ إعلان الوثيقة الأوروبية لحقوق الإنسان إبان حكم فاليري جيسكار ديستان (1974-1981)، وتسارع التكون الأوروبي وتأثيرات العولة، بدأ سياق الأزمة الذي لم تشهد نهايته بزيادة الموقف حرجاً.

الإسلام في المشهد الفرنسي

مر اندراج الإسلام في المشهد الفرنسي في ثلاث مراحل:

(أ) قبل الحرب العالمية الثانية: تم التعامل مع الإسلام، مع أنه كان مهمشاً، مثل الديانات القائمة، وبالرغبة نفسها في تأمين حرية الضمير، وضمان حرية العبادة بالنسبة لمعتقيه. وقد يشهد على هذا الموقف غير التمييزي إنشاء إرشادات إسلامية في الجيش منذ العام 1914 ومع وصول أوائل المسلمين إلى فرنسا والمجنددين من أجل «الدفاع عن الوطن الأم»، وإنشاء «مؤسسة المقدسات الإسلامية» أثناء الحرب العالمية الأولى، وبناء مسجد باريس في العشرينيات، كل ذلك قد يشهد على هذا الموقف غير الآخذ بالتمييز.

(ب) بين الحرب الثانية وسنوات: 1970 وما خلا وجود «الحركيين (المتطوعين) في الجيش الفرنسي من شمال أفريقيا»، المعترف بهم بأنهم «فرنسيون مسلمون»، ولكن بوضعية أسوأ مما يتمتع به إخوانهم في الإيمان (المهاجرون)، كان ينظر إلى وجود الإسلام ويدرار، كما ينظر إلى المهاجرين الموقتين الذين يُعدون للعودة إلى بلدانهم الأصل، لا ليتم إدماجهم أو صهرهم، إلا إذا أرادوا وكانت لديهم الوسائل الخاصة بهم، كما هو الحال بالنسبة للسكان الأصليين في المستعمرات.

(ج) منذ السبعينيات: أسهمت الأزمة الاقتصادية والإيقاف الرسمي للهجرة، بتسريع إقامة المهاجرين المسلمين في الحواضر، وقد قاموا باستجلاب النساء والأولاد رافضين فكرة العودة. ترافقت هذه الإقامة مع إعادة النظر بأنموذج الدمج الاجتماعي الفرنسي، وقد عانت إدارة الإسلام في هذه المرحلة، من إعادة النظر هذه، ومن النتائج السلبية والتردد والشكوك، وهذا ما تميزت به سياسة السلطات العامة في هذا المجال. أدت أزمة الخدمات العامة وتراجع التضامانات بالسلطات العامة إلى اللجوء إلى المؤسسات الدينية؛ من أجل الصراع ضد الإقصاء وللتخفيف من آلام «التصدع الاجتماعي». ثم أفادت الديانات من العودة ومن الإعانات التي تلقتها، لتؤكد تجذرها التاريخي وحضورها وتأثيرها الثقافي والسياسي.

الإسلام، وهو من الديانات الموجودة حديثاً، كان موضع تمييز بـر بموقفه من العلمنة، التي لم يهتم بها في علاقاته مع «الديانات المتأصلة». مع ذلك، من المهم أن نشير إلى ما حصل من تقدم منذ نهاية الثمانينيات، وفي معرض الاندماج السياسي للمسلمين. يشار بشكل خاص إلى حضورهم بين من تم انتخابه - على المستوى المحلي والإقليمي والأوروبي، لكن دون المستوى الوطني - وحتى في الحكومة. وأيضاً فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالشعائر والحريات الدينية، فإذا كان التمييز قد استمر، فإن ذلك كان حدثاً لا قانوناً، ويعود تفسيره إلى المقاومات الثقافية الملازمة للمجتمع الفرنسي، ولكن - أيضاً - إلى السياق العالمي وحقائق الإسلام.

الإسلام في أوروبا: الفيدرالية والجماعوية

لا علاقة للتصور الفرنسي للدولة - الأمة وللتطورات التي عرفها هذا التصور مع مختلف أشكال الفدرالية والجماعوية، التي يتميز بها عديد من البلدان الأوروبية. ثم إن وضعية الأديان في فرنسا تختلف عن الوضعيات التي لها في بلدان أوروبية أخرى. وإلى هذه الاختلافات يجب أن نضيف - أيضاً - الاختلافات المتعلقة بأهمية الخدمات العامة، والدور السوسيو- سياسي الذي يعترف به للمؤسسات الدينية، ومكانة الانتماءات الدينية في الفضاء العام، والحدود والعلاقات بين ما هو عام وما هو خاص... إلخ، ولا يمكن لهذه الاختلافات أن لا يكون لها تأثيرات فاعلة على الإسلام والمسلمين⁽⁷⁾.

بريطانيا

في بريطانيا لطالما تجاهلت الإدارة الجماعوية المسلمين. وكان لا بد من انتظار أن ينظم المسلمون أنفسهم في جماعات كانت حتى الآن مبنية بحسب الانتماءات القومية لبلدان المنشأ، حتى يبدأ النظام بإعطائهم بعض الحقوق المعترف بها لسائر الأقليات. والمسلمون الذين اكتسبوا الجنسية البريطانية، أو الذين أعطيت لهم

(7) لتحليل أسباب ومندرجات ونتائج هذا الخيار. راجع مقالتي:

«L'évolution de la politique religieuse de la France et la place de l'islam» dans CAHIERS DU MILLENAIRE 3, no23 du 20/06/01, pp. 67-77.

بحكم ولادتهم في بريطانيا، قد نجحوا في انتخاب ممثلين أخذوا على عاتقهم وعلى المستوى المحلي الدفاع عن حقوقهم. يعتبر فيليب لويس، وقد نقلنا عنه فيما سبق، أنه بحدود عام 1990 كان ثمة (160) مستشاراً في البلديات وبعضهم اكتسب صفة لورد (عمدة). وفي 1997 تم انتخاب نائب مسلم أيضاً. ومنذ ذلك الحين، نال مسلمان صفة لورد في مجلس العموم: اللورد ناظر أحمد وأصله من باكستان، والبارونة بولا أودين (Pola Uddine) وأصلها من البنغال. كذلك أعطي المسلمون منذ 1998 الحق بأن تكون لهم مدارسهم الخاصة والممولة من الدولة، تماماً كالمسيحيين واليهود. وفي 1999 تم تعيين مرشد ديني للمسلمين في المصالح العقابية. على الرغم من كل هذه التطورات ظل التمييز مستمراً. وهو تمييز ي طال كل الديانات الأقلية في بريطانيا؛ إذ إن للكنيسة الكالفينية حق التفوق في إسكتلندا وللكنيسة الأنجليكانية الحق نفسه في بريطانيا، حيث «الحاكم الأعلى» ليس إلا العاهل البريطاني شخصياً. ورافق حق الرفعة هذا بامتيازات مالية وثقافية لازمة لوضعية دين الدولة. مع ذلك، كان الإسلام ولم يزل أقل تعزيزاً مقارنة بالأديان الأقلية الأخرى، إذ باستطاعة السيخ أو اليهود المعترف بهم جماعات إثنية - مثلاً - استخدام القانون ضد التمييز العرقي، ولا يستطيع المسلمون ذلك؛ نظراً لتنوعهم القومي والإثني.

هولندا... نظام الركائز

في هولندا، تم إرساء العيش المشترك بنوع من العقد السياسي بين «ركيزتين»: الكاثوليك والبروتستانت وقد أضيف إليهم العلمانيون. ولكل ركيزة مؤسساتها الدينية الخاصة، والمدرسية والثقافية والاجتماعية وأبنيتها الدينية، وجميعها يأخذ إعانات من الدولة. طالبت الجماعات الجديدة المكونة من هجرات مختلفة بحق الإفادة من هذا النظام، وذلك على قاعدة المساواة مع الآخرين. وبسبب العمل المطليبي للمنظمات الأكثر مثابرة، انتهى الأمر بالسلطات العامة بمنحها بعض الحقوق المعترف بها «للكائز» الدينية التقليدية. واستطاعت هذه المنظمات الحصول على مدارس تمويلها الدولة مع برامج وترتيبات مدرسية تحددها جمعيات تمثل أسر التلاميذ، وهي تخضع إما لسلطات بلدانها الأصل أو للحركات الإسلامية. كذلك

استطاعت هذه المنظمات أن تدخل حقل الإعلام من راديو وتلفزيون، حيث تسهم في برامج تعتبر منبراً لمن يقوم بتنشيطها. كذلك استطاعت انتزاع اعتراف بالأئمة بوصفهم قادة دينيين، كما استطاعت أن توسع الحقوق الاجتماعية لتطال العائلات التي تعرف تعدد الزوجات. وإذا كان التمييز لم يزل مستمراً، فذلك يفسر - كما هو الحال في كل أوروبا - بعوامل سياسية ترتبط بالسياق العالمي، وبالنظرة إلى الإسلام ضمن هذا السياق.

ألمانيا

في ألمانيا كما في اليونان، يتميز التصور الثقافى للأمة بالاعتماد على «العنصر الدموي» (Jus sanguinis): يكون المرء ألمانياً أو يونانياً منذ الأصل. فالإيوانى لا يستطيع أن يخسر جنسيته، والشخص من أصل غريب يستطيع بصعوبة أن يصبح يونانياً. كذلك باستطاعة الشخص من أصل ألماني، ولو بعيد، أن يستعيد الجنسية الألمانية، في حين أن أبناء المهاجرين الأتراك من الجيل الثاني أو الثالث الذين لا يتكلمون إلا الألمانية، لا يستطيعون الحصول على جنسية البلد الذي ولدوا فيه، ولا على الحقوق المترتبة على ذلك. وقد تغير التشريع في ألمانيا. فهذا التصور كان مصدر تمييز للسكان من أصل أجنبي ومنهم المسلمون. من جهة أخرى، يعترف النظام الألماني بالكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية والطائفة اليهودية باعتبارها «هيئات الحق العام». وهذه الوضعية تعطي هذه الديانات امتيازات، منها الإعانات في مجال التعليم العام والخاص. إن المشرفين على العبادات في هذه «الديانات القائمة» يتلقون مرتباتهم من الدولة من أجل تأمين تعليم ديني في المنشآت العامة لتلامذة من طائفتهم، لكن ذلك لا يطبق في كل الأقاليم. بذلك تحظى هذه الأديان بالتمييز بالمقارنة بالأديان التي لم توجد إلا حديثاً. والسكان المسلمون يتحدرون - أساساً - من أصول تركية ومغربية. وقد اكتسبوا منذ وقت طويل، كما في سويسرا والنمسا، لقب «العمال الضيوف»، غير المعدّين ليكونوا مهاجرين. إن الإقامة الدائمة لهؤلاء السكان، مع وصول عائلاتهم وقيام أجيال لا علاقة - عملياً - لها مع بلدان أصل الأهل (بل الأجداد) قد بدأت تطرح على المجتمع وعلى السلطات أسئلة حول حاجاتهم. وفي هذا

الإطار نجد اختلافاً -بحسب الأقاليم- حول المسائل المتعلقة بأماكن عبادة المسلمين، والتعليم الديني، والظهور العام للإسلام.

تتمتع الأقاليم باستقلالية ذاتية واسعة، وسياستها تجاه هذا الشأن محكومة بالحساسية الدينية السائدة، وبالتأثير الفاعل على توجهات الناخبين السياسية. وهذا ما يترجم باختلافات سياسة هذه الأقاليم: فبعضها أظهر إرادة في التعامل مع الإسلام كما يتعامل مع الديانات الأخرى، وهذه حالة (إقليم) برلين حيث تم الاعتراف منذ عام 1998 بالاتحادات الإسلامية، بوصفها شركاء رسميين في الدولة. وأما في إقليم بافاريا، فما زالت السلطات تمانع في إعطاء المسلمين الحقوق المعترف بها لمؤمني «الديانات» القائمة. وبين هذين الإقليمين تتبنى الأقاليم الأخرى مواقف مختلطة، فتبعاً للحسابات السياسية، ولرغبات مجموعات الضغط، ولقدرات الجمعيات الإسلامية على التحرك وإقامة أو نسج العلاقات، يُعترف ببعض الحقوق في إقليم معين وتُرفض في آخر. وبشكل عام، تميل السلطات العامة لتفضيل شراكة تمنح الأولوية للجمعيات التي ترتبط بسلطات بلد المنشأ، ولا سيما ما كانت لها علاقات بالحكومة التركية.

إيطاليا وإسبانيا

في إيطاليا وإسبانيا نجد تشابهاً في الموقف؛ فوجود الإسلام في كل من البلدين حديث العهد مع عدد كبير من المخالفين للقانون، الذين همهم الأول ليس دينياً، بل اجتماعي واقتصادي. ما زال ثقل الكنيسة الكاثوليكية، وبالرغم من التطورات التي سجلت منذ نهاية السبعينيات، هو الأكثر سيطرة.

ففي إسبانيا كانت مشروعية الدولة وحتى عام 1978 تقوم «على القانون الإلهي تبعاً للعقيدة الكاثوليكية المقدسة». وبعد ذلك لم يعد للكنيسة وزنها الذي كان لها إبان حكم فرنكو، لكنها استمرت بالحصول على بعض الامتيازات بوصفها الديانة الأساسية، وبسبب ما تمتعت به منذ قرون. والامتيازات هذه تطل التعليم والحياة الثقافية، أما إيطاليا فقد حافظت حتى عام 1984 على الكاثوليكية

بوصفها ديانة الدولة. وبعد ذلك تم إلغاء هذه الوضعية. مع ذلك، تستمر الكنيسة الكاثوليكية بالإفادة من امتيازات كانت لها عبر التاريخ: الوزن الثقيل والتأثير الاجتماعي والسياسي. أما موقف السلطات العامة، أو موقف الرأي العام تجاه الإسلام والمسلمين، وفي كلا البلدين، فما زال يخضع لتأثير الكنيسة بشكل كبير. وبالرغم من الانفتاح على الديانات الأخرى، ومنها الإسلام، فإن الكنيسة تظل تعمل بإرادة الحفاظ على الامتيازات الموروثة جراء هيمنتها طيلة القرون الماضية، وحتى السبعينيات أو بدايات عام 1984. وإذا كان الاعتراف قد تم في إيطاليا وإسبانيا بحقوق المسلمين في ممارسة العبادة، فإن مسألة المحاورين الممثلين لهم، الذين على السلطات العامة التعامل معهم، ما زالت بعيدة من الحل. وتواجه الجمعيات المسلمة -التي تسيطر عليها الشجارات بين المتحولين إلى الإسلام، وممثلي السلطات في هذا البلد أو ذاك، والمتقنين المعارضين لهذه السلطات، لكن لا رابط لهم مع المسلمين، وكل منهم يدعي الحق بتمثيلهم- تواجه هذه الجمعيات صعوبات بالتفاهم وبانتزاع الاعتراف من الدولة. وإذا كانت الحكومة الإسبانية قد اعترفت عام 1992 بـ«لجنة مسلمي إسبانيا» وقد وقعت معها اتفاق تعاون لتأخذ على عاتقها التعليم الديني وأماكن العبادة، والبحث عن حلول للمسائل التي تواجه المسلمين، فإن السلطات الإيطالية تبدي همة أقل في قبول المشروعات المختلفة، التي لا تقطع الجماعات الإسلامية عن تقديمها.

البلقان واليونان

يختلف الموقف في بلدان أوروبا الغربية عن الموقف في البلقان، حيث وجود الإسلام ما زال إرثاً منذ الدولة العثمانية. في ظل الأنظمة الشمولية زمن الاتحاد السوفيتي، عانى الإسلام من القيود على حرية المعتقد والعبادة مثل سائر الأديان. ومن السابق لأوانه أن نعرف التطورات التي ستصل إليها محاولات التطهير الإثني التي لم تسلم منها أية طائفة. بالنسبة إلى اليونان يعطي الدستور، المعلن باسم «الثالوث الأقدس»، الكنيسة الأرثوذكسية وضعية «الديانة المسيطرة والغالبة»، ويُدَار الإسلام كما كانت «الملل» الأقلوية تحت النير العثماني: يتولى المفتون الخاضعون

لرقابة الدولة، والذين يختارون بعد موافقتها، شؤون المسلمين من حيث التشريع في الأحوال الشخصية.

بغض النظر عن الاختلافات التي يقدمها المشهد الأوروبي حول وضعية المسلمين، فإن هذه الوضعية ما زالت في أوروبا تخضع لتصور الإسلام بمثابة ديانة غريبة، غريبة ومخيفة.

ديانة «غريبة»

ما زال الإسلام يعتبر في أوروبا ديانة غريبة، خلافاً للديانات التي تقدم بوصفها عنصراً كبيراً مكوناً للهوية الثقافية الأوروبية. غالباً ما ترد هذه الهوية إلى البعد المسيحي، وأكثر فأكثر بات يُقال «اليهودية - المسيحية» هذا إلى جانب حساسيات أيديولوجية أو فلسفية تبعاً للبلد، إذ يعترف بإرث العصور اليونانية - الرومانية، السلطية، الهندو- أوروبية ... إلخ، وما زالت المقاومات قائمة تجاه قبول بعد إسلامي لهذه الهوية، هذا بالرغم من إعادة تأهيلها بأعمال تاريخية وفلسفية. إسهامات إسبانيا المسلمة، وصقلية في القرون الوسطى، وأوروبا العثمانية والمكونات الإسلامية في الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية، والشعوب المسلمة التي تعيش في مختلف مناطق أوروبا، كل ذلك ما زال موضع تجاهل، إلى حد ما. يسري ذلك - أيضاً - على العلاقات التي تربط الإسلام بالديانتين اللتين يُقال إنهما المكونتان للهوية الأوروبية، وهما المسيحية واليهودية: إن الخطاب السائد، حتى ما كان منه في الأوساط العلمية، لم ينقطع عن تجاهل العمق المشترك لهذه الديانات الثلاث، وذلك بالمبالغة فيما يميزها، وبالبحث عن إقامة معارضة جوهرية، حتى حيثما نشهد تماثلات أساسية، أو حين تكون الاختلافات مرتبطة بمواقف سياسية، اجتماعية اقتصادية. تعزز هذه النظرة إلى الإسلام الأحكام المسبقة غير المقبولة منه، والتي تجعل الإسلام ديانة بربرية، يصعب إدماجها وتبعث على الخوف.

يعزز استقرار الإسلام في سياق الأزمة، التي لا نرى نهاية لها، هذه النظرة التي تحت على كره الأجانب، والتي تتبناها الخطابات المهيمنة لأسباب متعددة. بل

يخضع تفسير الأزمة إلى كره الأجانب: فبدل البحث عن أسبابها في منطق النظام الاقتصادي العالمي الذي أرسى بعد الحرب العالمية الثانية، أو في هشاشة النظام النقدي والمالي العالمي، القائم على قرار الولايات المتحدة من جانب واحد على عدم تغطية الدولار بالذهب - ما يبعث على الشك في شرط تبنيه عملة عالمية - بدل ذلك، ثم تفصيل عزو الأزمة إلى أنانية بلدان العالم الثالث. فهي لم تكن إلا نتيجة «الصدمة البترولية» التي تلت الحرب الإسرائيلية - العربية عام 1973 ونتيجة إرادة البلدان المصدرة للمواد الأولية - ومنها عديد من البلدان الإسلامية المصدرة للمواد الهيدروكربونية - للتعويض عن قسم من قدرتها الشرائية، التي خرقتها تدني حدود التبادل مع البلدان الصناعية (كان ذلك بسبب الوضع المالي الناجم عن القرار الأميركي).

ثم جاء بعد ذلك غياب العدو في الشرق (بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والدول السائرة في فلكه)، هذا من جهة، والثورة الإسلامية في إيران ونمو الحركات الإسلامية والإرهاب الذي ينسب إليها، فلم تعد الإسلاموفوبيا حكراً على اليمين المتطرف. فثمة - أيضاً - أهل اختصاص في الإسلام والحقائق الإسلامية، أو من يدعون ذلك، يقومون بتقديم الحجج «العلمية» لتبرير هذه الإسلاموفوبيا المحيطة.

لا تستطيع السلطات العامة - حتى لو أرادت - أن تتجاهل هذه الإسلاموفوبيا المحيطة. والتمايزات التي ما زالت تعين وضعية الإسلام في أوروبا، على الرغم من التقدم الذي يصعب نفيه على طريق اندماجه في الحق المشترك بين الديانات، ليست غريبة عن هذا الواقع الأيديولوجي.

الخاتمة

بسبب العوامل التي أشرنا إليها، وبسبب عوامل أخرى تتعلق بتعقيد وتنوع الثقافات والحقائق الإسلامية نفسها، فإن الإسلام لم يندمج كلياً في أوروبا. تختلف وضعيته وموقعه من بلد إلى آخر، بل حتى في قلب البلد الواحد. مع ذلك فإن سيرورة دمج الجماعات الأوروبية من جهة، ووجود الإسلام الدائم في المشهد الأوروبي من

جهة ثانية، عاملان لصالح تقليص هذه الاختلافات. ففي بريطانيا بدأت السلطات العامة، بمواجهتها الإرهاب المعلن باسم الإسلام، والطلبات التي قدمتها الجمعيات الإسلامية، رافعة منطلق الجماعوية إلى حد المطالبة بوضعية شخصية وحقوق خاصة تتناقض والحق العام، بدأت تتلمح حدود النظرة الجماعوية. كذلك في هولندا، راح التصور الآخذ بالتعددية الثقافية وبعد مواجهة المشاكل عينها، يجعل مكاناً يأخذ بالاعتبار متطلبات كونية أو عالمية الإنسان وحقوقه، لا سيما ما ترفضه هذه الجماعة أو تلك بحجة الخصوصية الثقافية. ثم صارت فرنسا ومجمل البلدان الأوروبية ملزمة أكثر فأكثر للأخذ بالاعتبار الإجراءات التي وردت في الوثيقة الأوروبية لحقوق الإنسان، والتي اتخذت قيمة القواعد القانونية الملزمة أمام المحكمة الأوروبية. والمسلمون، شأنهم شأن المنتسبين إلى ديانات وفلسفات أقلوية، الذين لا تشملهم التشريعات المتعلقة بحرية الضمير، صار بإمكانهم أكثر فأكثر اللجوء إلى هذه الهيئة القانونية للإبلاغ عن التمايزات التي يقعون ضحية لها. ونظراً لقوة ما يستندون إليه، بدؤوا بالتأقلم في سلوكهم مع عاداتهم أياً كان أصلها، دينياً أو خلاف ذلك. بدأت هذه التطورات من جانب المسلمين كما من جانب المجتمعات الأوروبية حيث يعيشون، وعلى الرغم من كل العوائق، بإحداث تراجع في التمايزات وفي تقليص الاختلافات بين مختلف الأنظمة الأوروبية.