

عماد الجميعي | Imed Jmei*

المشاركة المتكافئة: الثقل المعياري للسياسة عند نانسي فريزر

Parity of Participation: The Normative Weight of Politics According to Nancy Fraser

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان فكرة العدالة عند نانسي فريزر التي تؤلف بين مطلب الاعتراف الذي ينتمي إلى السجل الرمزي والثقافي ومطلب إعادة التوزيع الذي يشتغل داخل المجال الاقتصادي المادي. وههنا سنركز على مفهوم المشاركة المتكافئة الذي تقترحه فريزر، بوصفه نقطة ارتكاز نظريتها في العدالة؛ إذ يفترض الفعل الاجتماعي المشاركة المتكافئة من دون عوائق، سواء كانت عقبات مرتبطة بإجراءات توزيعية، أو كانت نماذج مأسسة للمعايير الثقافية، أو كانت قواعد لأخذ القرارات السياسية. وسنقوم بذلك بالتساوق مع تحديد الرهانات الفكرية والدواعي العملية التي دفعتنا لاختيار فكرة العدالة عند فريزر.

كلمات مفتاحية: نانسي فريزر، المشاركة المتكافئة، الاعتراف، إعادة التوزيع، العدالة الاجتماعية، التمثيل السياسي.

Abstract: The paper explains Nancy Fraser's concept of justice, which combines the symbolic and cultural demand for recognition with the material economic demand of redistribution. Fraser proposes parity of recognition as the central point of her theory of justice, because social action presupposes parity of participation without obstacles, whether procedural or distributive, institutionalized models of cultural norms, or rules of political decision-making. The article does this in line with the practical reasons which led to the decision to study Fraser's theory of justice.

Keywords: Nancy Fraser, Parity of Participation, Recognition, Redistribution, Social Justice, Political Representation.

* أستاذ تعليم ثانوي حاصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية بالجامعة التونسية.

A secondary education professor with a doctorate in political philosophy at the University of Tunis.

jmeiimed@gmail.com

تمهيد

في وقتٍ سرّعت فيه الرأسمالية من وتيرة التواصل العابر للثقافات Cross-cultural، وحطّمت معه ضروب التمثيل والتأويل، وسيّست الهويات الجماعية Collective identity، أضحى الاعتراف Recognition نموذجًا معياريًا لمعالجة أشكال الاحتقار Disrespect والكران وانعدام الاعتراف داخل سياق الفلسفة السياسية المعاصرة، ومن أوكد الأولويات داخل أجندات الحركات الاجتماعية؛ إذ في مقابل صعود خطاب ليبرالي جديد مضاد لكل أشكال المساواتية Egalitarianism، وأمام غياب نموذج واقعي لاشتراكية قابلة للتحقيق، زيادة على تصاعد النزعة الريبيّة تجاه صدقية الديمقراطية الاجتماعية Social democracy في مواجهة تيار العولمة الجارف، أصبحت الحركات السياسية والاجتماعية المعروفة عنها التغمي بقسمة عادلة للموارد والثروات والخيرات المادية تنظر إلى هذه المطالب باعتبارها فقدت الكثير من تألقها وبريقها، وتقلص جدواها إلى حدود بعيدة. وقد عبر هذا الأمر عن تحول من معيار تمييزي، يبنى على مفاهيم التوزيع المادي للثروة والموارد، إلى مخيال سياسي جديد يتأسس على تصورات الهوية والاختلاف والهيمنة الثقافية وسياسة الاعتراف.

وقد تساوق هذا التحول مع ما تسميه نانسي فريزر Nancy Frazer⁽¹⁾ الوضعية ما بعد الاشتراكية⁽²⁾ The Post-Socialist Situation، بصفتها مفهومًا مقترحًا لتفسير المناخ السياسي العام الذي تشكل بعد انهيار الحكم الشيوعي السوفياتي وصعود الليبرالية الجديدة، بحيث أكدت على الطابع الأيديولوجي للمفهوم المقترح؛ ما يعني أنها لا تعتقد نهاية الاشتراكية، وإنما تُوصف الرأي العام السائد آنذاك - أي في بداية التسعينيات من القرن الماضي - معتبرةً أن ذلك التوصيف يحيل إلى تحولات مهمة داخل لغة المطالب السياسية التي أشرّت على عزوف عدد من الفاعلين الاجتماعيين Social Actor عن صياغة مطالبهم بمفردات العدالة التوزيعية Distributive Justice، والتوجه المكثف نحو استخدام لغة مطالب ذات علاقة بمشكلات الهوية والاختلاف والتعددية الثقافية Pluriculturalism. وهكذا تعتبر فريزر هذه النقلة، من نموذج العدالة التوزيعية إلى نموذج الاعتراف Paradigm of Recognition، كان لها أثرها داخل سياق الفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية؛ بحيث أضحى مبدأ الاعتراف يحتل مركز "الثقل المعياري" داخل ما يسمى النظرية الأخلاقية Ethical Theory. وقد ظهر جليًا أن الاكتفاء

(1) فيلسوفة نسوية من أصول أميركية تُدرس العلوم السياسية والفلسفة الاجتماعية بمعهد الأبحاث الاجتماعية الجامعية بنيويورك، وقد طورت من خلال كتاباتها المتنوعة مقاربات سياسية وفلسفية مهمة حول الرهانات الأساسية التي تشق المجتمعات الرأسمالية، وذلك من خلال التركيز على الفضاءات العمومية وأسس العدالة الاجتماعية والاعتراف وإعادة التوزيع، ومن خلال دراسة تطور الحركة النسوية ضمن السياق العولمي. وفريزر لا تعتبر نفسها مجرد مشتغلة بالفلسفة في بعدها الأكاديمي النظري، بل مناضلة ملتزمة بقضايا التغيير الاجتماعي، إذ تعتبر كتاباتها وأعمالها الفكرية إطارًا مرجعيًا لإسناد الحركات الاجتماعية السياسية والمدنية لفهم بنية المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، وتفكيك نوازع الهيمنة والإخضاع التي تمارسها حركة العولمة الليبرالية الجديدة من أجل المساهمة في البحث عن بدائل لواقع الهيمنة الرأسمالية، بعيدًا عن المنظور الاقتصادي لبردايم الصراع الطبقي الماركسي والمنظور الثقافي لبردايم الاعتراف عند فلاسفة الاختلاف والتعددية الثقافية، ومن ثم التركيز على النزاع من أجل العدالة في أبعادها المادية والرمزية والتمثيلية.

(2) Nancy Fraser, Gabriel Rockhill & Alfredo Gomez-Muller, "La justice mondiale et le renouveau de la tradition de la théorie critique: Dialogue avec Nancy Fraser," *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, no. 10 (Mars-Avril 2009).

بالتأسيس لنظرية العدالة على قاعدة المساواة الاجتماعية وتحقيق العدالة التوزيعية، من جهة الموارد والمداخل والحقوق والخيرات المادية، قد أدى إلى الذهول عن زمرة مظالم ثقافية ذات ارتباط وثيق بمشكلات العدالة، اعتُبرت شكلاً من أشكال الوعي الزائف، يجب التنكر له وتجاهله أو اختزلت داخل دوائر العدالة، كمفهوم توسيعي للعدالة مدمج للاعتراف باعتباره حقاً من الحقوق الواجب توزيعها بطريقة عادلة ومنصفة.

وهكذا يعكس هذا الاستقطابُ الثنائي سواء على المستوى السياسي بين اليسار الثقافي Cultural Left واليسار الاجتماعي، بين دعاة التوزيع الاقتصادي والمادي للثروات والموارد والحقوق وممثلي الاعتراف الثقافي والرمزي، أو على المستوى الفلسفي والنظري بين منظري الاعتراف ومنظري إعادة التوزيع وتحقيق المساواة الاجتماعية، في جانبه الأخلاقي والمعيارى، التمييز بين النمط الوصفي والتفسيري للنظرية الاجتماعية والسجل المعياري للنظرية الأخلاقية. وعلى هذا الأساس، فإن فريزر تسعى لبناء نظرية موسعة للعدالة، تكون لها القدرة على إدماج النموذجين: إعادة التوزيع والاعتراف باعتبارهما نموذجين لا يمكن الاستغناء عن أحدهما لحساب الآخر، كما لا يمكن اختزال أحدهما داخل الآخر.

إن هذه العملية الإدماجية للاعتراف وإعادة التوزيع، داخل إطار العدالة، سترتب عليها إعادة تنزيل إشكالية الاعتراف داخل مجال أخلاق الواجب Deontological Morality، بحيث سيكون من الملائم النظر إلى نموذج الاعتراف ليس باعتباره شرطاً ضرورياً لتحقيق علاقة إيجابية للذات بذاتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى أكسيل هونيث⁽³⁾، وليس باعتباره حاجة إنسانية حيوية إلى الاحتفاء بالاختلاف قيمةً في ذاته أو تمييز الهويات الثقافية في خصوصياتها كما يُنظر لذلك تشارلز تايلور⁽⁴⁾، وإنما باعتباره شرطاً "بينذاتياً" Intersubjective من جملة الشروط الأخرى: الموضوعية Objective، المرتبطة بالتوزيع العادل للخيرات المادية والتمثيلية Représentative ذات المنحى السياسي، وهو ما تقترحه فريزر لتحقيق "المشاركة المتكافئة" Parity of Participation لكل الأفراد والمجموعات داخل نسيج التفاعل الاجتماعي. وفي النتيجة تجنب الوقوع فيما تسميه فريزر الانقسام الفلسفي بين بُعد الاعتراف الذي هو في جوهره مفهوم يحيل إلى المطالب الثقافية وفي علاقة بمسألة الهويات والحياة الخيرة، أي مجال الإتيقا Field of Ethics وبُعد إعادة التوزيع Redistribution بما هو نموذج يشغل على أرضية

(3) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، يشغل منذ 2011 منصب مدير معهد البحوث الاجتماعية المعروف بمدرسة فرانكفورت. ويُعتبر من أهم فلاسفة المدرسة المعاصرين. اقترح إعادة تغذية النظرية النقدية بمفهوم "النزاع من أجل الاعتراف"، بوصفه بديلاً جديداً لمقاربة المسألة الاجتماعية في مقابل نظرية الفعل التواصلي لهابرماس، بحيث يمثل النزاع من أجل الاعتراف نظاماً تأويلياً للفعل الاجتماعي في كليته. للاطلاع على المفاهيم الأساسية للاعتراف عند هونيث. ينظر:

Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Pierre Rusch (trad.) Collection Folio essais (Paris: Gallimard, 2013).

(4) فيلسوف كندي، يُعدّ من أبرز الفلاسفة المعاصرين المختصين في الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. وهو من منظري سياسة الاعتراف وأهم رواد التيار الجماعاتي. ارتكز جهده الفلسفي على بيان أهمية إعادة الاعتبار للتعددية الثقافية والتنوع اللغوي في مقارنة المجتمعات الغربية الحديثة، ومن ثم التأسيس لممارسة ديمقراطية تكون أكثر انتباهاً إلى المظالم المتعلقة بالاعتراف باختلاف الثقافي واللغوي والديني. للاطلاع على المفاهيم الأساسية لفلسفة تايلور. ينظر:

Charles Taylor, *Multiculturalism: Différence et démocratie* (Paris: Flammarion, 2009).

أخلاق الواجب، وفي علاقة بكل ما هو إنساني وكوني جامع، أي هذا التمزق بين مطلب الخير من جهة ومطلب الحق أو العادل Right or Just من جهة أخرى.

أولاً: النزاع من أجل العدالة، فضاء أخلاقي لإدماج مطلبَي الاعتراف وإعادة التوزيع

إن مسألة إدماج مطلب الاعتراف ومطالب إعادة التوزيع داخل تصور موسع للعدالة الاجتماعية⁽⁵⁾ تطرح جملة من الإشكاليات ذات العلاقة بالنظرية الأخلاقية:

1. الإشكالية الأولى

تتعلق الإشكالية الأولى بتمفصل الأخلاق بالإتيقا أي علاقة العادل أو الحق بالخير، وعلاقة العدالة بالحياة الخيرة. والسؤال المركزي بحسب فريزر، يتمثل في: "معرفة إذا ما كان في قدرة نموذج العدالة المرتبط بالأخلاق أن يعالج مطالب الاعتراف بالاختلاف أو إذا ما كان ضرورياً على النقيض من ذلك الرجوع إلى الإتيقا"⁽⁶⁾. ومضمون هذه الإشكالية البحث في إمكان تجاوز الحكم المسبق القائل بعدم ملاءمة أحد النموذجين للآخر. وتتمثل الاستراتيجية الفلسفية لفريزر في تأويل الاعتراف من دون إحالته إلى المرجعية الإتيقية، وذلك عن طريق جلبه إلى مجال أخلاق الواجب؛ ومن ثم، التأسيس لنظرية في العدالة تجعل من مطالب الاعتراف محض استحقاق ضروري للعدالة، من دون التغافل عن إمكان وجود شكل من التقسيم الإتيقي لبعض القضايا والمسائل المتعلقة بالاعتراف، مع العمل على توفير الآليات والشروط النظرية القادرة على تجاوز هذا النقص.

2. الإشكالية الثانية

تتعلق الإشكالية الثانية بتمفصل الاعتراف بالهوية، بحيث تحوّل نموذج الاعتراف إلى سياسة هوية Identity Politics تهدف إلى إعادة الاعتبار للهويات المهمشة وتثمينها وإضفاء القيمة والدلالة والمعنى عليها. وسياسة الاعتراف Recognition Politics تعني التأسيس للكران وانعدام الاعتراف، باعتباره هوية محتقرة ومهمشة بما يسلط الضوء على البنية الشعورية للأفراد، على حساب المؤسسات وعلاقات التفاعل الاجتماعي. وهكذا، يتحدد المنظور الفلسفي لنانسي فريزر من خلال مقارنة الاعتراف ضمن "نموذج المكانة" Status Paradigm وذلك بقصد تجاوز حالة

(5) لكن قبل البدء في تفصيل أجزاء هذا البحث ومفاصله، من الضروري التأكيد على نقطة منهجية مهمة تتعلق بالمتن الفلسفي لنانسي فريزر، وهي الطابع "الكلي" لنظرية العدالة؛ إذ تقدم رؤيتها بصفتها محاولة للتفكير الشامل في المجتمعات الرأسمالية قصد بناء تصور متكامل تتداخل فيه الفلسفة الأخلاقية مع النظرية الاجتماعية والنظرية السياسية، وهو ما تسميه "التحليل"، من حيث هو مقارنة نظرية وعملية، فلسفية وبرغامية، لا تنتهي عند حدود التفكير المجرد، وإنما تستهدف كذلك الممارسات الإمبريقية ذات الارتباط الوثيق بالتغيير الاجتماعي أي المراس أو البراكسيس. وهذه النظرية هي امتداد أو استئناف للمشروع الفلسفي لمدرسة فرانكفورت على غرار أعمال هابرماس وهونيث، وهي تمثل خط الدفاع الفلسفي والنقدي عن التراث الفكري للنظرية النقدية - متعددة الاختصاصات والتي تجمع بين البحوث الاجتماعية الخيرية والتأمل الفلسفي - ضد المنحى التخصصي الذي يطبع دوائر البحث والتفكير داخل الجامعة "البرجوازية" بحسب عبارة نانسى فريزر.

(6) Nancy Fraser, "Recognition without Ethics?" *Theory, Culture & Society*, vol. 18, no. 2-3 (2001), p. 22.

الانفصام الفلسفي أو الإحراج النظري بين نموذجي إعادة التوزيع والاعتراف، والتأسيس لهما على أرضية معيارية مشتركة تنظر إلى المظالم الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية باعتبارها عقبات دالة على مكانة خضوع Subordination Status يجب علاجها لتحقيق المشاركة المتكافئة لكل الأفراد والجماعات في الحياة الاجتماعية. وهنا سيتحول مفهوم المشاركة المتكافئة إلى قاعدة ومعيار لتقييم كل أشكال المظالم والعوائق التي تمنع بعض الأفراد من تبوء منزلة الأعضاء الشركاء داخل ساحة التفاعل الاجتماعي، بصرف النظر عن تصوراتهم المختلفة لماهية الحياة الخيرة. وهذا الأمر سيساعدنا في تجاوز المأزق الفلسفي الذي يجعلنا نراوح بين اختيارين متقابلين: إما القبول بكل مطالب الاعتراف بالهويات، مع الخوف من إمكان الوقوع في خطر إهمال المظالم المرتبطة بالعدالة التوزيعية ووضعها على هامش استحقاق العدالة الشامل، وإما رفض كل مطالب الاعتراف، ومن ثم السقوط في حالة من الغفلة أو التعامي عن إدراك طبيعة هذه المظالم ذات الدلالة الرمزية والثقافية، والتي لها علاقة وثيقة بمشكلات العدالة الاجتماعية. وهذه الوضعية تدل على "ظاهرة أوسع هي الانفصام المعمم للسياسة الثقافية عن السياسة الاجتماعية وسياسة الاختلاف عن سياسة المساواة" (7) "Politics of Equality".

3. الإشكالية الثالثة

تختص الإشكالية الثالثة بمفهوم "المشاركة المتكافئة" باعتبارها معياراً تمييزياً Discriminatory Norm لتقييم أشكال الظلم المختلفة، وتبرير المشروع من مطالب الاعتراف، وتمييزه من غير المشروع منها. وهو أيضاً نمط معياري Normative Pattern لقياس مستويات تحقق العدالة داخل الفضاء الاجتماعي والبحث في العوائق والعقبات التي تحول دون مشاركة جدية لكل الأفراد. ومبدأ المشاركة المتكافئة هو قطب الرحي داخل نظرية فريزر للعدالة الاجتماعية، بحيث تتوزع معانٍ ودلالات مختلفة: فهو أولاً مفهوم أخلاقي لتبرير المطالب وإضفاء الشرعية الأخلاقية عليها، أي هو شكل من الخير الكوني ذو طابع إنساني يمكن أن ينطبق على كل الأفراد، بصرف النظر عن التصورات المختلفة للحياة الخيرة. وهو أيضاً مفهوم اجتماعي منغرس ضمن العلاقات الممأسسة للقيم الثقافية، بحيث لا ينتمي إلى السجل النفسي أو الهووي، وإنما إلى السجل الاجتماعي بما هو مؤسسات ونماذج ممأسسة للقيم الثقافية وعلاقات تفاعل اجتماعي. وهو أخيراً مفهوم سياسي بثقل معياري يحيل إلى الإجراءات الموضوعية قيد التجربة الاجتماعية والإمبريقية، بحيث تتجلى أهمية الفضاء العمومي في توفير إطار للتداول والنقاش العام حول تمثل وتأويل الحاجات والمصالح والاستحقاقات المرتبطة بالعدالة الاجتماعية.

وهكذا، فإن التأسيس للاعتراف داخل إطار أخلاق الواجب سيحقق هدفين أساسيين:

- الهدف الأول يتمثل في التأكيد على أن المطالب المادية المرتبطة بالمساواة الاجتماعية وإعادة التوزيع المنصف للثروات والموارد والحقوق، ما زالت تحتل حيزاً مهماً وضرورياً داخل سياق

(7) Ibid, p. 21.

المجتمعات الرأسمالية الحديثة، وهي تشكل الشرط الموضوعي لتحقيق "المشاركة الندية" للأفراد في الحياة الاجتماعية.

• الهدف الثاني يتمثل في تجنب الوقوع فيما تسميه فريزر الانقسام الفلسفي Philosophical Schizophrenia بين بُعد الاعتراف الذي هو في جوهره مفهوم يحيل إلى المطالب الثقافية، وفي علاقة "بمسألة الهويات" والحياة الخيرة، أي مجال الإتيقا، وبُعد إعادة التوزيع بما هو نموذج يشغل على أرضية أخلاقية واجبية مرتبطة بكل ما هو إنساني وكوني. وهذا ما يطرح مشكل التمييز الجذري بين مطلب الخير من جهة ومطلب العادل من جهة أخرى.

ثانياً: الأخلاق أم الإتيقا، العادل في مقابل الخير

إن الممارسة الفلسفية الرائجة اليوم داخل النظرية الأخلاقية، تقوم على تمييز الإشكالات المرتبطة بالعدالة من الإشكالات ذات العلاقة بالحياة الخيرة، بما يستلزم تأويل الأولى باعتبارها مسائل تتعلق بمجال العادل أو الحق وتأويل الثانية ضمن مجال الخير؛ إذ يربط العديد من الفلاسفة الأولى بالأخلاق الكانطية والثانية بالإتيقا الهغلية. وهكذا، فالمنظرون الليبراليون وفلاسفة الواجب الأخلاقي يؤكدون على ضرورة إعطاء الأولوية للحق على الخير، وهم ينظرون إلى معايير العدالة وقيمها باعتبارها قواعد ذات منحى إنساني شامل وكوني، وباستقلال عن التزامات الأفراد وقيمهم الخصوصية وتفضيلاتهم السلوكية لما هو خير. فقيم العدالة كونية إنسانية ومطالب العدالة الاجتماعية متجاوزة للمقتضيات الإتيقية، وهي في مجملها سؤال حول الإنصاف بمعنى البحث عن أفضل الإجراءات والسبل، لتحقيق المساواة الاجتماعية وإصلاح كل مظاهر التفاوت المادي والاقتصادي بين الأفراد. وذلك من خلال علاج التفاوت غير المشروع من جهة فرص الحياة المتاحة والممكنة، وهذه المعايير والإجراءات ذات طابع كلي منطبق على كل الأفراد بصرف النظر عن تصوراتهم المختلفة للحياة الخيرة. ويمكن أن نمثل لهذا التيار بجون راولز John Rawls (1921-2002) مؤسس نظرية العدالة في صيغتها الأحدث، والذي يعتبر الحق سابقاً على الخير بمعنيين من الضروري التمييز بينهما:

• في المعنى الأول: الحق سابق على الخير بمعنى يفيد أن بعض الحقوق الفردية ترجح على الاعتبارات المتصلة بالخير العام.

• في المعنى الثاني: الحق سابق على الخير على النحو الذي يفيد أن "مبادئ العدالة التي تُحدد حقوقنا ليست مرهونة في تبريرها بأي تصور محدد للحياة الخيرة"⁽⁸⁾.

وهذا التصور يهدف إلى التأكيد على أمرين مهمين:

• الأول: يتصل بالنظام السياسي والدولة بوصفها إطاراً محايداً لا دخل لها في تحديد التفضيلات الأخلاقية، وإذاً فهي مستقلة عن كل التصورات الفردية المختلفة للحياة الخيرة.

(8) مايكل صاندال، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 302.

• الثاني: يتصل بالتأكيد على أن إقامة الحقوق تتطلب كذلك إطاراً محايداً ضمن الغايات، وأن إقامة الحقوق على تصورٍ ما للخير ستكون بمنزلة سلطة تفرض قيم مجموعةٍ من الأفراد على مجموعةٍ أخرى، وما يترتب على ذلك من عدم احترام القدرة الذاتية لكل فرد على اختيار غاياته.

وفي مقابل التصورات الليبرالية يصبرّ الجماعياتيون Communitarians وفلاسفة الأخلاق الغائية على اعتبار أن كل تصور أخلاقي كوني مستقل عن فكرة الخير، هو تصور متهافت فلسفياً. وبالنسبة إلى هؤلاء فإنهم يجعلون من المطالب الجوهرية للخصوصيات الثقافية موضوعاً فوق المطالب المجردة للعقل أو الإنسانية؛ إذ من الواضح إذًا أن دعاة مفهوم الخير يرفضون الشكلائية المفكرة لمقاربات إعادة التوزيع، والتي تتأسس على قاعدة تصور لذات مجردة وغير مكثفة ومن دون ارتباط بهوية ثقافية أو علاقات تكوينية، وهو "تخيل لشخص من دون طبع تمامًا، أي دون عمق أخلاقي"⁽⁹⁾، يبدو فاقداً لكل معنى فلسفي واجتماعي. ذلك أن "الأنا" حين تتأول ذاتها، فهي لا تطرح سؤالاً عما تريده فحسب، بل تطرح أيضاً سؤالاً: من أنا فعلاً؟ وهي مسألة تؤدي إلى أبعد من الاهتمام الذي أوليه لرغباتي وحدها، لأنأمل في هويتي ذاتها. والهوية هنا هي مجموع الانتماءات والروابط المتشابكة، والتي لها أسبقية وتحكم في الاختيارات والتفصيلات الفردية، وهي ما يشكل طبيعة الأفراد؛ إذ إن وجود "الطبيعة لدى الشخص هو معرفة كونه يتحرك ضمن تاريخ ليس من صنعه ولا يتحكم فيه، وهو ما لا يخلو من عواقب على خياراته وتصرفاته"⁽¹⁰⁾.

وضمن هذا السجال الحاد بين الليبراليين والجماعياتيين، أخذ نموذج الاعتراف أهمية فلسفية وألوية إبستمولوجية وثقلاً معيارياً داخل الفلسفات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. وقد مثلت الفلسفة الهيغلية وأساسها الإتيقي الإطار المرجعي في إعادة تأويل المظالم الاجتماعية، والبحث في توسيع دوائر العدالة. ولذلك؛ فالمقاربات الهيغلية الجديدة للاعتراف كانت تهدف إلى تنمية الاقتدار على توصيف مجموع الظواهر والممارسات والسلوكيات الاجتماعية، باعتبارها مظالم كانت مستبعدة بصفتها موضوعات للتفكير الفلسفي والسياسي حول العدالة، وغير مؤولة بصفتها حاجات ضرورية داخل الفضاء السياسي العام. وهكذا، فإن نظرية "الصراع من أجل الاعتراف" عند هونيث تؤكد على وجود ميل نحو الاعتراف المتبادل الذي يمثل الأساس الأنطولوجي للوجود الاجتماعي، والذي يعني أن الآخر لا يُكتشف داخل العالم أو يقع التأسيس له بطريقة "متعالية، ولا يُنظر إليه باعتباره مجرد وسيلة يجب إخضاعها للأهداف وللغايات الفردية، وإنما يُبنى داخل ممارسة فلسفية وأخلاقية تساعده على التحقق ك'ذات'، بحيث يتعلم الفرد أن يرى نفسه كعضو خاص وكامل في المجتمع من خلال إدراكه تدريجياً لاحتياجاته وقدراته التي تشكل شخصيته من خلال نماذج رد الفعل الإيجابية لشركائه في التفاعل"⁽¹¹⁾. وعلى هذا الأساس فإن العلاقات الاجتماعية والروابط البيئانية وبنية التلاحم الاجتماعي

(9) المرجع نفسه، ص 291.

(10) المرجع نفسه، ص 292.

(11) Axel Honneth, "Reconnaissance et justice," *Le Passant Ordinaire*, no. 38 (Janvier-Février 2002), accessed on 10/3/2023, at: <https://bit.ly/3ITCx0g>

• أن نظريات الاعتراف تقيم تصوراتها على معنى الذات المشكلة داخل إطار بينذاتي في مقابل الذات العاقلة، الحرة والمستقلة داخل فلسفة أخلاق الواجب.

• إذا لم يتحقق المسار البينذاتي للوعي بالذات بفعل غياب العناصر المكونة للاعتراف المتبادل، يصبح الصراع من أجل الاعتراف المحرك الأساسي لتحقيقه، ولا يتم ذلك عبر نظرية للعدالة قائمة الذات مسبقاً، وإنما بواسطة تجارب الظلم باعتبارها تعبيراً عن عدم تحقق الانتظارات الفردية والجماعية للاعتراف.

• هذا الاعتراف هو الوساطة في تحقيق الذاتية؛ ما يعني علاقة إيجابية للذات بذاتها من جهة، وهو واسطة للاندماج الاجتماعي وبناء اللحمة الاجتماعية من جهة أخرى.

إن هذا الاحتفاء بالاعتراف نموذجاً تعبيرياً عن المظالم الاجتماعية، ومعياراً إتيقياً لقياس تجارب الظلم الاجتماعي، وشرطاً ضرورياً لمعالجتها، دفع نانسي فريزر إلى التساؤل عن الأسباب الكامنة وراء صعود لغة المطالب المرتبطة بالاعتراف في مقابل أفول واضمحلال المطالب المرتبطة بإعادة التوزيع المساواتي وفقدانها لكل أولوية داخل ساحة الاحتجاج السياسي ضد السلوك الهيمني للرأسمالية. ولذلك فهي تنطلق في صياغتها لنظرية العدالة من ملاحظة ثلاثة مظاهر مربكة تساوقت مع تصاعد وتيرة القبول بنموذج الاعتراف ومثلت إشكاليات مهمة وهي:

• إشكالية الانزياح: وتتمثل في هذا الانزياح من إعادة التوزيع نحو الاعتراف نتيجة لتسارع نسق العولمة الاقتصادية في الوقت ذاته الذي وسعت فيه الرأسمالية المتوحشة الفوارق الاقتصادية بما أدى إلى تهميش المطالب المرتبطة بالعدالة التوزيعية .

• إشكالية التشيؤ: وهو المشكل المرتبط بآثار التواصل العابر للثقافات بفعل تصاعد نسق الهجرة وتطور وسائل الاتصال، والذي أدى إلى تهجين الهويات الثقافية وتحطيم الأشكال الخصوصية للتمثل والتأويل، فدفع بمجموعات مهمة إلى محاولة الاحتماء بالهويات الخصوصية والبحث عن النقاء الثقافي والتجذر التاريخي المانع لكل تواصل داخل نظام ثقافي تعددي.

• إشكالية تشوّه المنظور: وهي المظهر الذي له علاقة بتقلص دور الإطار السياسي للدولة/ الأمة المصاحب لصعود سياسات هوية منغلقة، وهو تقلص يصب في توزع عناصر السيادة داخل دوائر نفوذ وسلطة محلية وإقليمية وعالمية.

وهكذا في مقابل هذا التصور الإتيقي، تقترح فريزر تصوراً أخلاقياً واجبياً يُنزل قضية الاعتراف ضمن السؤال الجوهرية التالي: كيف يكون من غير العادل وجود بعض الأفراد أو المجموعات في حالة عجز وقصور بسبب منعهم من تبوء مكانة الشريك المتساوي داخل الحياة الاجتماعية، بفعل وجود نماذج ممأسسة للقيم الثقافية تمنعهم من المشاركة المتكافئة وتحط من الخصال التي تميزهم من غيرهم؟ ومن هنا، فالنكران أو انعدام الاعتراف ليس سلوكاً أخلاقياً خاطئاً، لأنه يحطم الصورة السوية التي يحملها الفرد حول ذاته ويجعلها مُشوشة؛ ما يمنعه من تحقيق حياة خيرة ومكتملة، وإنما هو خاطئ لأنه يؤسس

لمنزلة الخضوع؛ وهكذا يمثل خرقاً لدلالات العدالة ذاتها. وفي هذا المعنى، ستساعدنا إعادة تأويل الاعتراف داخل المنظور الأخلاقي الواجبي على تجاوز نقائص النظريات المقابلة، وستقدم جملة من الإيجابيات المهمة في الاشتغال بنظرية الاعتراف داخل إطار مفهوم موسع للعدالة:

فهو أولاً، سيسمح بالقدرة على تبرير مزاعم الاعتراف ويضفي عليها قدرًا من المقبولية الأخلاقية داخل سياق تعددي للقيم والتصورات الأخلاقية، لا يسمح بالانحياز إلى تصور مخصوص للخير ويمكن أن يكون "كوني القسمة"، ولذلك فكل "محاولة لتبرير مزاعم الاعتراف تدعي وجود تصور ما للخير أو الرغبة في تحقيق الذات، هي لا محالة دعوى طائفية"⁽¹⁵⁾. ولذلك فهي تقترح نظرية للاعتراف تقوم على أرضية أخلاقية واجبية وليست طائفية، وتتبنى وجهة نظر حدثية يرجع فيها الاختيار إلى الأفراد في تحديد الحياة الخيرة، وفي تقرير الوسائل المتاحة والتفضيلات الممكنة لتحقيق هذه الحياة الخيرة في حدود ضمان حرية الآخرين، بحيث لا يمكن، في الحصيولة "إدانة انعدام الاعتراف أخلاقياً إلا إذا كان يشكل عائقاً أو مانعاً أمام بعض الأفراد من أن يكونوا في منزلة الشريك في إنتاج الرموز والمشاركة في الحياة الاجتماعية على قدم المساواة مع الآخرين"⁽¹⁶⁾.

وهو ثانياً، سينظر إلى انعدام الاعتراف "باعتباره شكلاً من الظلم التابع للمكانة والتموضع ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية وليس على قاعدة البنية النفسانية للأفراد"⁽¹⁷⁾. وهذا يعني تأويل النكران بصفته مكانة خضوع، وعدم حمله على معنى مشاعر الكراهية والاعتقادات السلبية والتمثيلات المُحقَرة. ومكانة الخضوع هي وضعية تمنع الفرد من المشاركة المتكافئة والندية في الحياة الاجتماعية، وذلك نتيجة وجود نماذج مأسسة للقيم الثقافية تجعل من بعض الأشخاص في حكم الكائنات التي لا تستحق الاحترام والتقدير الاجتماعيين. فصياغة مظالم التمثل والتأويل والتواصل ضمن النماذج المأسسة للقيم الثقافية، تمنعنا من السقوط في فخ المنحى النفساني الذي يمثّلها ضمن تشوّه البنية الشعورية للأفراد الخاضعين، والذي قد يدفعنا إلى تحميل المسؤولية للضحية ذاته عبر تقيّره، بمعنى أن نضيف الشتم والإهانة إلى الإساءة والاعتداء. ومن جهة أخرى يمكن أن ينظر إلى انعدام الاعتراف الصادر عن بعض الأفراد رديفًا للحكم المُسبق داخل ضمير "الجاني"، بحيث سيبدو الحل كأنه شكل من الرقابة على النيات، يؤدي إلى "عسكرة" الاعتقادات؛ وهي فيما يظهر مقارنة سلطوية واستبدادية. وهكذا، وفي مقابل ذلك، إن تأويل الاعتراف على قاعدة أخلاقية وتصور شامل للعدالة سيجعل من النكران أو انعدام الاعتراف "مسألة مرتبطة بتمظهرات ذات طابع عمومي يمكن التحقق منها للعقبات المفروضة على بعض الأفراد من جهة مكانتهم بصفقتهم أعضاء شركاء في المجتمع؛ وهذه العقبات غير قابلة أخلاقياً للدفاع عنها سواء حطمت الذات أم لا"⁽¹⁸⁾.

(15) Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Estelle Feraresse (trad.) (Paris: La Découverte, 2005), p. 49.

(16) Ibid., p. 50.

(17) Ibid.

(18) Ibid., p. 51.

وهو ثالثاً سيطرح مسألة الاعتراف ضمن نظرية موسعة للعدالة، يمنعنا من افتراض وجود حق متساو لكل الأفراد في التقدير الاجتماعي؛ إذ في مقابل ذلك تقترح فريزر فكرة أن لكل "فرد الحق في البحث عن التقدير الاجتماعي ضمن شروط منصفة لتكافؤ الفرص"⁽¹⁹⁾، وهذه الشروط لا تتوافر إذا كانت النماذج الممأسسة للتمثل والتأويل تشكل عوائق أمام النساء والملونين والمثليين وغيرهم، للحصول على التقدير الاجتماعي الملائم.

لكن هل يمكن التخلي تماماً عن كل التصورات حول الخير أو الحياة الخيرة، تحت اسم العجز عن التوصيف والقياس لمطالب الاعتراف ذات العلاقة بتحقيق الذات؟ وهل تهدد الإتيقا بالرجوع أمام كل انحباس في إمكان معالجة الاختلافات حول مسائل مرتبطة بالتصورات المتعددة للحياة الخيرة؟ ليس من شك في أنه من غير الممكن أن نصرف النظر عن بعض الاعتبارات الإتيقية المتعلقة بالخير، وبالصورة التي يحملها الأفراد حول ذواتهم وهوياتهم وكل التفضيلات الشخصية لما هو عادل أو غير عادل؛ لأن المعايير والبنى الاجتماعية يمكن أن تحمل أحكاماً مسبقة حول الأشخاص وحول إمكان مشاركتهم المتكافئة في الحياة الاجتماعية. وههنا يعتبر هارفي بورتروا أن "رفض معاملة هذا النمط من الأحكام المسبقة باسم الأولوية الليبرالية للعادل على الخير [...] هو تبني لوجهة نظر شديدة الاختزال لهذا المبدأ"⁽²⁰⁾. ولذلك فإن فريزر تؤكد على أن السؤال الإتيقي يظل دائماً حاضراً، ويهدد بالرجوع أمام الاختلافات المرتبطة بالهوية ومسألة الاعتراف بالهويات الثقافية.

ثالثاً: النظرية الموسعة للعدالة: المكانة أم الهوية

إن دعاوى الانتماء إلى هوية جماعية أصيلة، وذات خصوصية والاحتفاء بها، يمكن أن تؤدي إلى ممارسة أشكال من العنف أو الضغط الأخلاقي على الأفراد، من خلال الدعوة إلى المطابقة التامة مع هوية الجماعة الدينية والثقافية. وقد يؤدي أيضاً إلى تكريس هوية جماعية متجانسة وموحدة وتبسيطية، تنفي عن الأفراد كل قدرة على اختيار هوياتهم بطريقة إرادية وحرّة داخل سياق يتميز بتعددية الانتماءات والحركية المتسارعة في الانتقال من هوية إلى أخرى. وهذا النموذج الهوي مشق من الأشكال الفلسفية للجماعية، وذلك عبر تفضيل المطابقة واللاتسامح وتثبيت البنى الأبوية، بحيث يُنظر إلى انعدام الاعتراف داخل النموذج الهوي باعتباره شكلاً من احتقار الثقافة المهيمنة للهويات المختلفة، ونتيجتها المتمثلة في انعدام الإحساس بالمعنى وغياب اليقين لدى أعضاء هذه الهوية الثقافية المهمشة.

هنا تعتقد فريزر أن ارتباط سياسة الاعتراف بسياسة الهوية يحرفها عن الهدف الأساسي المتمثل في علاج أشكال المظالم المرتبطة بالثقافة والتقدير الاجتماعي، ويحولها إلى نموذج يكرس الاختزالية والطائفية ويُغفل التدفق العابر للثقافات ويشيئ الثقافة، بل قد يؤدي كذلك إلى دعم دعاوى التقسيم

(19) Ibid., p. 50.

(20) Hervé Pourtois, "La reconnaissance: Une question de justice? Une critique de l'approche de Nancy Fraser," *Politique et Sociétés*, vol. 28, no. 3 (2009), pp. 161-190.

والتجزئة والانكفاء على الهوية وبلقنة المجتمعات الحديثة، والتغطية على الصراع داخل الهويات الجماعية من أجل الهيمنة والتحكم؛ وهكذا وفي مقابل النموذج الهويوي تطرح فريزر نموذج المكانة نمطاً مثالياً بديلاً للاعتراف، باعتباره سؤالاً حول المكانة الاجتماعية؛ وهو نموذج "لا يستلزم الاعتراف بالهوية الخاصة بمجموعة ما، وإنما الاعتراف بمكانة أعضاء الجماعة باعتبارهم شركاء على قدم المساواة داخل التفاعل الاجتماعي"⁽²¹⁾، بحيث يعني الاعتراف العمل على تذييل كل العقبات والعوائق الممكنة أمام هذه المشاركة المتكافئة، أي تحويل هذه المعايير والنماذج والقوانين والسياسات العامة واستبدالها بأخرى أكثر إجرائية ونجاعة، وأقدر على تحقيق المساواة في المشاركة الندية لكل الفاعلين الاجتماعيين. لكن هل تستدعي العدالة أن نعترف بالخصائص المميزة للأفراد والجماعات على حساب الاعتراف بالمبادئ الكونية للإنسانية؟ وهل يمكن أن يكون الاعتراف بما يميز بعض الأفراد أو المجموعات ضرورياً لتحقيق المشاركة المتكافئة، ومن ثم التأسيس للعدالة الاجتماعية؟ وكيف يمكن التمييز بين الاهتمام بالهويات قيمةً أصلية في ذاتها والاعتراف بالهويات الخصوصية شكلاً علاجياً لبعض المظالم الاجتماعية؟

من المعلوم أن سياسة الهوية ارتبطت داخل الفلسفة السياسية بالتيار الجماعاتي، وهو التيار الذي يعارض التصورات الليبرالية لـ "الأنا" التي يعتبرها ذات وجود مجرد وغير ملتزمة؛ بمعنى أن الفرد كائن عقلائي حر وله استقلالية في اختيار المشروع الحياتي الذي يريده. وفي مقابل ذلك يعتقد كل من تايلور وميكائيل صاندال Michael Sandal أن الأفراد ليسوا أحراراً في تجنب كل أشكال الاعتقاد أو المشاركة داخل الجماعة الأخلاقية أو السياسية التي ينتمون إليها، وأن هذه الحرية المفترضة هي محض وهم لا صلة لها بحقيقة الأمور. ويتميز تايلور بدفاعه الشرس عن سياسة التعددية الثقافية بمعنى ضرورة الاعتراف بالاختلاف. وسياسة الاعتراف هي إذًا سياسة للاختلاف، تتأسس على المراوحة بين مبدأ الأصالة ومبدأ الكرامة الإنسانية، بحيث لا إمكان للاختلاف إلا عبر طرح مشكل العدالة داخل مجال الاعتراف بالحقوق الثقافية للجماعات؛ إذ إن "الحياد كمبدأ لا يبدو أبداً أكثر واقعية [...] ومن الصعب جداً تصور دولة ديمقراطية تكون حقيقة فاقدة لكل بعد هويوي"⁽²²⁾.

وفي مقابل النموذج الهويوي تطرح فريزر نموذج المكانة؛ إذ إن انعدام الاعتراف ضمن هذا المنظور "ليس تشوهاً نفسياً، وليس جرمًا ثقافيًا مخصوصاً، وإنما هو علاقة مؤسساتية للخضوع"⁽²³⁾. ولذلك، فمعالجة انعدام الاعتراف تتطلب تغيير القيم والمعايير والنماذج الممأسسة التي تمثل عوائق أمام المشاركة الندية لكل الأفراد، بحيث يمكن ملاحظة وجود هذه النماذج داخل إجراءات الدعم الاجتماعي للأمم العازبات، تلك النماذج التي تؤدي إلى تثبيت صورة نمطية لهن باعتبارهن كائنات طفيلية غير مسؤولة اجتماعياً؛ ويتمثل الحل الذي تقترحه نانسي فريزر في تجاوز إجراءات الدعم الاجتماعي نحو نظام للتأجير يمنع كل إمكانية لتمثلهن عبئاً اجتماعياً. ولذلك فأشكال العلاج يجب

(21) Fraser, "Recognition without Ethics?" p. 24.

(22) Charles Taylor, *Rapprocher les sollicitudes* (Québec: Les presses de L'université laval, 1992), pp. 135-151.

(23) Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?* p. 79.

أن تستهدف الإجراءات المؤسسية لعدم الاعتراف، سواء بتغيير القوانين إذا كانت السبب في تكريس الأحكام المسبقة المنتجة للاحتقار والكران، أو بتحويل في السياسات العامة إذا كانت تخزن أشكالاً من التهميش والإذلال. وفي كل الحالات، فإن الهدف واحد وهو إصلاح عدم الاعتراف، والذي يعني "تقويض النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، والتي تشكل عوائق أمام المشاركة المتكافئة وتعويضها بأخرى تشجع عليها وتدعمها"⁽²⁴⁾.

إن الاختلاف الجوهرى بين نموذج الهوية ونموذج المكانة يتمثل في الطابع التركيبي لمفهوم العدالة، باعتبار أن نموذج المكانة ينظر إلى العدالة بصفاتها ثنائية تجمع بين بُعد النماذج الممأسسة للقيم الثقافية والبعد التوزيعي الذي يمس الموارد والمداخل والحقوق. وهو إذاً نموذج يؤول انعدام الاعتراف داخل سياق فهم أوسع للمجتمع الحديث؛ وبصفة إجمالية فهو يضع مشكل الاعتراف داخل إطار اجتماعي أوسع، وضمن هذا المنظور تبدو المجتمعات "بمنزلة مجالات معقدة ومركبة لا تشمل فحسب الأشكال الثقافية، ولكن كذلك الأشكال الاقتصادية التي تنظم النسق الاجتماعي"⁽²⁵⁾؛ وهكذا يبدو نموذج المكانة قادراً على أن يؤسس لمقاربة تعددية واسعة للسياسة والمجتمع، تؤكد على تجاوز مفهوم الاعتراف باعتباره إعادة اعتبار وتثمين للهويات الجماعية، يؤدي إلى تشييء الهويات ويكرس تصوراً جوهرياً للثقافة؛ وهو الأقدر على تجاوز الآثار المترتبة على النماذج الممأسسة للقيم الثقافية التي تمنع من بناء مفهوم للعدالة على مسألة الوعي الفردي وتؤسسها على مستوى التغيير الاجتماعي، وربط مسألة المساواة في القيمة الإنسانية بالمشاركة المتكافئة بما يؤدي إلى تقدير سياق التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات، ويدعم التوافق والتفاهم في مقابل دعوات التقسيم ونوازع التشرد الثقافي؛ وهو أخيراً الأقدر على تأكيد الطابع التعددي لنظرية العدالة، باعتبارها الحصن الأخير ضد التوجهات التي تستهدف إفقار الصراع من أجل إعادة التوزيع من كل قيمة أو جدوى.

إذاً، ليس من شك في أن تحويل المشاركة المتكافئة إلى نمط معياري بقل سياسي سيمكّن نموذج المكانة من إخضاع نيات الاعتراف لإجراءات المداولة الديمقراطية داخل الفضاءات العمومية المختلفة؛ وهذا يعني أن هذه المقاربة تدعو إلى أشكلة سؤال العدالة، ومن ثم الانفتاح على المعنى الكوني والإنساني لمبدأ المشاركة المتكافئة. لكن كيف يمكن أن نفهم هذا الطابع الأخلاقي الواجبي؟ وما آليات التمييز بين الاعتراف بالخصوصيات المميزة للأفراد والمجموعات والاعتراف بالمبادئ الكونية للإنسانية؟ وهل يمكن أن يعالج نموذج المكانة هذه المسألة، ضمن نظرية أخلاق الواجب، من دون الإحالة إلى مجال الإتيقا ومن دون السقوط في الانفصام المعياري الفلسفي؟

الحقيقة أن ما تستهدفه فريزر، من خلال التأسيس للعدالة أخلاقياً عبر مبدأ المشاركة المتكافئة، هي سياسة للاعتراف تميز المظالم ذات الارتباط بالمعنى الإنساني وأشكال العلاج ذات الطابع الكوني الخاصة بها (مثال: اقتراح المواطنة الكونية اللاعنصرية لعلاج التمييز العنصري في جنوب أفريقيا) من المظالم ذات المنحى الخصوصي الهويوي وأشكال العلاج ذات الطابع الطائفي والفتوي المرتبطة بها

(24) Ibid.

(25) Ibid., p. 83.

(مثال: التأكيد على خصوصية المرأة وقدرتها المميزة على إنتاج الحياة وبعثها لعلاج منزلة الخضوع، التي تميز الوضعية الدونية للنساء على أساس الجنوسة). ومن ثم، تعتبر أن هذه المقاربة المقترحة هي مقارنة براغماتية، سياسية وسياقية، تؤكد على تنوع العلاجات بحسب طبيعة المظالم، سواء كانت ذات طابع كوني إنساني أو ذات طابع هوياتي خصوصي. وهو ما يوفر لها القدرة على إضفاء التبرير الأخلاقي الممكن للاعتراف بالخصوصيات، وسيلةً ضروريةً لتذليل العقبات وإزاحة العوائق التي تمنع من المشاركة على قدم المساواة في الحياة الاجتماعية.

وهنا يمكن صياغة سؤال المشروع أو التبرير كالتالي: أيتمثل الجوهر هنا في معرفة إذا ما كان المعيار الواجب كاف، أم أن التقدير الإتيقي في التبرير للاختلاف وتثمين الهويات مطلوب في هذا السياق؟ وتمثل إجابة فريزر في اعتبار أن حاجات الاعتراف للمجموعات الخاضعة تختلف جذرياً عن حاجات المجموعات الثقافية المهيمنة؛ وبناء عليه، فإن المطالب التي تستهدف تحقيق المشاركة المتكافئة هي التي يمكن المراهنة عليها أخلاقياً، بحيث تتجلى أهميتها: أولاً، في اعتبارها قاعدة لإدماج الاعتراف وإعادة التوزيع داخل مجال الأخلاق الواجبية والنظر إلى المظالم المرتبطة بكلا النموذجين، باعتبارها عقبات أمام مكانة الشريك المساوي في النسيج الاجتماعي. وثانياً، في النظر إليها بصفتها معياراً تمييزياً يسمح بالتبرير وإعطاء المشروع الأخلاقية لمطالب الاعتراف ومطالب إعادة التوزيع والأشكال العلاجية الملائمة للمظالم المخصوصة، بحيث ستجري "معالجة مزاعم الاعتراف بالاختلاف بطريقة سياسية وبراغمتية باعتبارها علاجات مخصصة لمظالم محسوسة"⁽²⁶⁾.

رابعاً: المشاركة المتكافئة: الثقل المعياري للسياسة

الحقيقة أن النظرية الأخلاقية عند فريزر تمثلت في تقديم تحليل بديل للاعتراف، ينزله ضمن سؤال المكانة الاجتماعية. وهذا "النموذج المكانتي" لا يستلزم الاعتراف بالهوية الخاصة بجماعة ما فحسب، وإنما الاعتراف بالمكانة أي منزلة الأفراد أعضاء هذه الجماعة داخل الحياة الاجتماعية باعتبارهم شركاء على قدم المساواة مع غيرهم في إنتاج الرموز والقيم الثقافية. وسيكون انعدام الاعتراف أو النكران Denial of Recognition دليلاً على مكانة الخضوع بما هي انعدام للقدرات التي تسمح بالمشاركة المتكافئة داخل النسيج الاجتماعي. ولذلك، فالنموذج المكانتي لا يستتبع الاعتراف بالهوية المخصوصة لجماعة ما فحسب، وإنما بمكانة أفراد الجماعة باعتبارهم شركاء على قدم المساواة داخل التفاعل الاجتماعي. وهكذا، فإن الجوهر والمهم داخل النظرية الأخلاقية هو "تطوير تصور عام للعدالة قادر على التشبيك بين المطالب المشروعة للمساواة الاجتماعية والمطالب المشروعة للاعتراف"، وذلك لن يتحقق، كما تقول فريزر، إلا عبر "إدماج الاعتراف وإعادة التوزيع داخل إطار نظري نقدي"⁽²⁷⁾، بوصف ذلك مقارنة منتجة وناجعة لمشكلاتنا المعاصرة. وفي هذا الإطار من النظرية الأخلاقية، سنبحث في معيار "المشاركة المتكافئة" في علاقة بالمسائل التالية:

(26) Fraser, "Recognition without Ethics?" p. 28.

(27) Ibid., p. 24.

• أولاً، في علاقة بمسألة التسوية وإجابةً عن سؤال: كيف يمكن التمييز بين المطالب المشروعة والمبررة للاعتراف والمطالب غير المشروعة واللامبررة للاعتراف؟

• ثانياً، في علاقة بمسألة الإطار الموسع للعدالة بحيث يمثل مبدأ المشاركة المتكافئة حجر الزاوية أو "المحور المعياري"⁽²⁸⁾ لهذا الإطار النظري الجديد الذي يدمج داخله كلاً من نموذجي الاعتراف وإعادة التوزيع، بحيث سيبدو ذلك جواباً عن السؤال المركزي التالي: أيتمثل نموذج الاعتراف ونموذج إعادة التوزيع نظامين معياريين متميزين، أم هما قابلان للاندماج داخل إطار نظرية موسعة للعدالة؟

• ثالثاً، واستتباعاً لذلك، سيتعلق الأمر بالبحث في خصائص هذه المشاركة ومعانيها باعتبارها "النواة المعيارية" Normative Core لهذا الإطار النظري في مرحلة أولى، والتأكيد على الطابع الاجتماعي للحياة الاجتماعية في مرحلة ثانية. وذلك يعني أن مفهوم المشاركة المتكافئة يحيل إلى الممارسة أو النشاط السياسي أي التداول الاجتماعي والسياسي للاستحقاقات المرتبطة بالعدالة، بحيث ارتبط صعود هذا المبدأ عند فريزر بتحليلها للفضاء العمومي الديمقراطي منذ البواكير الأولى لنظريتها السياسية. واقترن في دلالته بالقدرة على تأويل وتمثيل للحاجات والمصالح والمظالم التي ظل النمط البرجوازي للفضاء العمومي الديمقراطي عاجزاً عن إدراكها والتعبير عنها، وخاصة بالنسبة إلى النساء والملونين والمثليين.

إذاً، يأخذ معيار المشاركة المتكافئة عند فريزر دلالة تركيبية جامعة؛ بحيث يخترق كل مجالات النشاط والممارسة الاجتماعية والسياسية الرسمية وغير الرسمية، وينطبق على ميادين التضامن الاجتماعي ابتداءً من العائلة، ومروراً بدوائر العمل والسوق ومنظمات المجتمع المدني، وانتهاءً بالمؤسسات الرسمية وحتى الجمعيات والمنظمات المختلفة. وتعتبر فريزر أن هذا المعيار يتسم ببعده الكوني من خلال معنيين:

• المعنى الأول: يجمع كل الشركاء الراشدين داخل الحياة الاجتماعية.

• المعنى الثاني: يفترض القيمة الأخلاقية المتساوية لكل الناس.

لكن هذه القيمة الكونية تترك الباب مفتوحاً أمام افتراض وجود مظالم تستدعي إمكان الرجوع إلى تمييز الهوية الخصوصية، لعلاج المظالم المسلطة على الأفراد المنتمين إلى هذه الهوية. وقد أكدت فريزر على أن الاحتراف بالمرأة، من جهة القدرة على الإنجاب وامتياز بعث الحياة، أمر ممكن لعلاج أشكال التمييز والاحتقار الذي تتعرض له. وهذا الأمر يمكن أن يهدد نظرية العدالة بالانزياح نحو الإتيقا، بما يستدعي ضرورة البحث في مسألة التبرير الأخلاقي للمطالب المرتبطة بالاعتراف، المبررة، ومطالب الاعتراف غير المبررة؛ ومن ثم التأسيس لمقاربة سياسية وبرغامتية لمعرفة "من هم الأفراد الذين هم في حاجة إلى الاعتراف وأي نوع من الاعتراف، وضمن أي سياقات". وهذه الأمور مرتبطة بمعرفة "طبيعة العقبات التي يواجهونها فيما يتعلق بإمكان المشاركة المتكافئة". تعتقد فريزر أن معيار

(28) Fraser, *Qu'est-ce que la justice social?* p. 53.

المشاركة المتكافئة يمكن أن يكون أداة للتقدير والتقويم الأخلاقي سواء تعلق الأمر بإعادة التوزيع أو بالاعتراف، بحيث يجب أن يتركز الاهتمام في الإجراءات الاقتصادية أو النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، والتي تعمل على منع بعض الأفراد أو الفئات من المشاركة على قدم المساواة مع الآخرين في التفاعل الاجتماعي.

ولذلك، حينما نسلط الضوء على القدرات الممكنة لإقامة مشاركة متساوية، فإن نموذج المكانة سيحرم مأسسة القيم العنصرية، حتى لو كانت هذه القيم تقدم إيجابيات نفسية بالنسبة إلى الذين يدون هذا السلوك. وللمحاجة على فكرتها، تأخذ فريزر مثال منع الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، وهو مثال يحيل إلى نمط العلاقة داخل المجتمعات الديمقراطية بالأقليات الثقافية. وضمن هذا الإطار، تطرح فريزر سؤالاً مركزياً: هل لمعيار المشاركة المتكافئة دور في تبرير المطالب المرتبطة بالاعتراف في هذه الحالة من دون العودة إلى التقدير الإتيقي؟ وبالفعل، تقترح إطارين لمقاربة الموضوع:

• الأول: يختص بما بين المجموعات، ويسمح معيار المشاركة بتقييم الآثار المترتبة على النماذج الممأسسة للقيم الثقافية على المكانة الخاصة بالأقليات في علاقة بالأغلبية السياسية والثقافية.

• الثاني: يتعلق بما هو داخل المجموعة، ويتحدد دور معيار المشاركة هنا من خلال تقييم الآثار الداخلية للممارسات الجماعية في الأفراد من جهة قدرتهم على الاختيارات الفردية الحرة والمستقلة.

وهكذا، يسعى نموذج المكانة لتحقيق المطلبين في آن واحد: بمعنى بيان أن المعايير الثقافية للأغلبية تمنع المشاركة المتكافئة للأقليات من جهة أولى، وبيان أن الممارسات التي تتطلب الاعتراف لا تمنع بعض الأفراد داخل جماعة ما من إمكان المشاركة على قدم المساواة داخل الحياة الاجتماعية من جهة ثانية. ولذلك هي تعتبر أن منع ارتداء الحجاب داخل المدارس الفرنسية الحكومية هو إجراء ظالم، يُعبر عن سلوك غير شرعي تجاه أقلية دينية؛ وذلك لسببين: يتمثل السبب الأول في اعتبار منع الحجاب ممارسة تعكس سلوكاً أغليياً لا مشروعاً، من جهة كونه لا يسمح للتلميذات المسلمات بحق الدراسة؛ وفي الحصيلة منعهن من المشاركة الندية في الحياة الاجتماعية. أما السبب الثاني فيتمثل في اعتبار أن سياسة بديلة تُعطي حق ارتداء الحجاب، لا تفاقم وضعية الخضوع للنساء المسلمات داخل المجموعة المسلمة أو داخل المجتمع ككل، لأنها تعتبر أن جزءاً كبيراً من الجاليات المسلمة غير متماهية مع ارتداء الحجاب. وهنا، ترى فريزر أن الواجب يفرض على الدولة أن تعالج هذه المسألة بوصفها تعبيراً عن هوية إسلامية في طور التحول وإعادة التشكل من جهة، وبوصفها ترجمة عملية لما تشهد الهوية الثقافية للدولة الفرنسية ذاتها من تحولات بفعل التشابك الـ "ما بين ثقافي" Intercultural داخل مجتمع أضحى يتسم بتعددية الهويات الثقافية من جهة أخرى. وهكذا، "سيسمح معيار المشاركة المتكافئة بتقويم مثل هذا الاعتراف واجيباً، من دون العودة إلى التقدير الإتيقي للممارسات الثقافية أو الدينية موضوع السؤال"⁽²⁹⁾.

(29) Fraser, *Qu'est-ce que la justice social?* p. 52.

إذًا، ليس المهم بالنسبة إلى فريزر أن نطرح إعادة التوزيع من دون الاعتراف، أو أن نطرح الاعتراف من دون إعادة التوزيع، وإنما الضروري أن نؤسس لنظرية في العدالة قادرة على إدماج النموذجين من دون اختزال أحدهما في الآخر، بحيث سيكون لهذه النظرية استتبعات عملية وسياسية مهمة، من جهة اقتراح الحلول الملائمة لمشكلات التفاوت واللامساواة ببعديها الاقتصادي/المادي والثقافي/الرمزي. والسؤال الذي يُطرح في هذا الإطار هو: أُنعتبر إعادة التوزيع والاعتراف نموذجين متميزين داخل نظرية العدالة أم في الإمكان اختزال أحدهما في الآخر؟ هنا تنطلق فريزر من قناعة مفادها أن كل نظريات إعادة التوزيع لا يمكن أن تُستوعب داخلها مطالب الاعتراف؛ وذلك بسبب أن أشكال التفاوت والتمييز القانوني أو الثقافي وعدم الاعتراف ليست كلها نتاجًا للتوزيع الظالم للخيرات المادية، وتستدل على ذلك بمثال الموظف السامي صاحب البشرة السوداء الذي يعجز عن الحصول على سيارة أجرة تقله إلى منزله من شارع "وول ستريت" بسبب التمييز العرقي.

ولهذا السبب، فنظرية العدالة يجب أن تذهب إلى أبعد من مجرد التوزيع أو التقسيم العادل للثروات والموارد والحقوق، لتبحث في النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، وتنتظر فيما إذا كانت هذه النماذج تُعيق المشاركة المتكافئة أم لا. وفي السياق نفسه، تعتقد عدم قدرة نظريات الاعتراف على الاستيعاب والاحتواء للمطالب التوزيعية؛ وذلك لأن أغلب هذه النظريات تتأسس على تصور ثقافي اختزالي لمسألة العدالة التوزيعية، تتمثل في افتراض أن التفاوت الاقتصادي هو نتاج للنسق الثقافي الذي يحتفي بأصناف من العمل دون أخرى، وإذا، فكل تحويل قد يشمل النسق الثقافي كفيلاً حتمًا بتغيير مبادئ التوزيع العادل للثروات. وحجتها في هذا السياق هي مثال الرجل الأبيض الذي يفقد عمله لأسباب مرتبطة بمنطق السوق الرأسمالي، أي مجموع الآليات المتحكمة في نظام العلاقات الاقتصادية والمرتبطة بهدف مُراكمة الأرباح؛ وهي آليات تعمل في استقلال تام عن كل العوامل الثقافية المتخارجة عنها. ولذلك فنظرية العدالة يجب أن تذهب إلى أبعد من مجرد الاعتراف، للبحث في حقيقة الرأسمالية ذاتها ومنطقها الداخلي الذي تشغل آلياته بكل استقلالية عن البنى الثقافية للهبة أو المكانة.

من الواضح أن معيار المشاركة المتكافئة هو "النواة المعيارية" لنظرية العدالة، وتتمثل العدالة هنا في مجموع الإجراءات التي تمكّن الأفراد الراشدين من المشاركة أُندادًا في الحياة الاجتماعية؛ فهذه الإجراءات متفرعة، ولكنها تصب في نموذجين يمثلان شرطين أساسيين لذلك، هما:

- الشرط الموضوعي: يتمثل في التوزيع العادل للثروات والموارد والحقوق، بما يدعم الاستقلالية المادية للأفراد ويمكنهم من منزلة الشريك داخل النسيج الاجتماعي.

- الشرط البينداتي: يتمثل في وجود نماذج مُمأسسة Institutionalized Models للقيم الثقافية، تدعم الاحترام Respect لكل الأفراد وبصورة متساوية؛ ما يعني إمكان الحصول على التقدير الاجتماعي، ويُحطم كل الصور النمطية السلبية حول الأفراد أو المجموعات. وتضيف فريزر إلى هذين الشرطين شرطًا ثالثًا: هو البعد السياسي، ويتمثل في توافر الإجراءات والقوانين والسياسات التي تمكّن الأفراد

من التمثيل السياسي Political Representation العادل وتمنحهم القدرة على المشاركة في صنع القرارات السياسية.

ليس هناك من شك في أن هذه النظرية الموسعة للعدالة يمكن أن تذهب بعيداً في معالجة إشكاليات الاعتراف والتوزيع والتمثيل السياسي، وتأويل هذه الأبعاد الثلاثة باعتبارها نماذج متميزة، ولكنها تأتلف فلسفياً وسياسياً ضمن إشكالية العدالة، وذلك باختبارها من خلال معيار المشاركة المتكافئة الأخلاقي الواجبي. غير أن هذا المعيار لا يمثل فقط وسيلة للتبرير الأخلاقي Moral Justification وإنما هو كذلك نقطة ارتكاز للنظرية الكلية تطرح داخلها العدالة "في معناها الموسع بما هي مشاركة متكافئة توصف هذا التموقع باعتباره تأويلاً راديكالياً ديمقراطياً لمبدأ المساواة في القيمة الأخلاقية"⁽³⁰⁾. وهذه المشاركة المتكافئة هي التجسيد العملي والسياسي لهذا المبدأ الليبرالي أو قل "إعادة صياغة للمثال الأخلاقي الليبرالي المعاصر: الاحترام المتساوي للاستقلالية وللقيمة الأخلاقية للأفراد"⁽³¹⁾. ويمكن هذه الصياغة أن تحقق مجموعة من الإيجابيات، لعل أهمها عدم إعطاء أي اعتبار غائي Teleological مرتبط بالحياة الخيرة أو تحقيق الذات بما يوفر قاعدة صلبة لتصور أخلاقي واجبي للعدالة.

علاوة على ذلك، ستكون الصياغة الديمقراطية الجذرية لمبدأ المساواة على قاعدة الأخلاق الواجبية أكثر جوهرانية وأكثر متانة من التصورات الليبرالية النمطية أو الإجرائية لراولز أو هابرماس، بحيث إن المشاركة المتكافئة لا يمكن أن تُختزل داخل مسارات تشكل الرأي والقرار السياسي فحسب، وإنما هي كذلك مرتبطة بكل مجالات الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وحتى الفضاءات ذات الطابع الخاص كالعائلة والحياة الشخصية والمجتمع المدني؛ وذلك لأنها تفترض من جهة الاحترام المتساوي للاستقلالية والمساواة بين الأفراد قيمةً أخلاقية كونية باعتبارهم فاعلين اجتماعيين، ومن جهة أخرى لأن هذه المشاركة المتكافئة لا يمكن احترامها وتأمينها عبر الحماية القانونية للحقوق أو عبر النفاذ إلى الموارد والخيرات المادية بصورة متساوية، وإنما هي تستلزم مكانة اجتماعية متساوية لكل الأفراد تُوجب تفكيك كل العقبات أو العوائق الناتجة من النماذج الممأسسة للقيم الثقافية.

وأخيراً، ستكون هذه الصياغة قادرة على توفير نمط أو معيار لتقييم مزاعم الاعتراف، ظلت نظريات العدالة التوزيعية والنظريات الإجرائية الليبرالية عاجزة عن ضمانها. ولذلك فالاعتراف عند فريزر لا يمكن أن يكون في أفضل الأحوال غير مبدأ مشتق من العدالة؛ الأمر الذي يعطي المشاركة المتكافئة أولوية على حساب الاعتراف ذاته، الذي تحول إلى مجرد شرط بينداتي ضروري مع العدالة التوزيعية لتجاوز مكانة الخضوع؛ ومن ثم تحقيق المشاركة المتكافئة لكل الأفراد على قدم المساواة داخل النسيج الاجتماعي.

وهكذا، يمكن أن نوجز أهم معاني مفهوم المشاركة المتكافئة ودلالاته، باعتبارها الأساس المعياري لنظرية العدالة، في النقاط التالية:

(30) Estelle Ferrarese, "Nancy Fraser ou la théorie du 'prendre part'," *La vie des idées* (20/1/2015), p. 6, accessed on 10/3/2023, at: <https://bit.ly/3LmW9vm>

(31) Pourtois, p. 173.

• أولاً: هو مفهوم قد يحمل معنى "الخير الكوني" Universal Goodness لأن التأكيد على الشروط البينذاتية للعدالة يمكن أن يؤدي إلى اعتبار المشاركة المتكافئة، بما هي إعادة صياغة لمبدأي الاستقلالية الفردية والقيمة المتساوية لكل الأفراد، شكلاً من الخير الحامل للدلالة الأخلاقية ذات المنحى الكوني، بحيث يتحدد مضمونه في قدرة الأفراد على أن ينسجوا بصورة متساوية علاقات اجتماعية خالية من العقبات التي تمنعهم من المشاركة المتكافئة. وفي ذلك إشارة إلى ما سماه راولز نفسه الخيرات الأولية Primary Goods؛ وهي الاحترام أو التقدير الاجتماعي، بحيث تمثل قاعدة أساسية لبقية الخيرات المادية والسياسية. وهذا الخير يختزن دلالة تتجاوز "معنى الحرية السالبة" Negative freedom⁽³²⁾ عند آزيا بيرلن Isaac Berlian والتي تُفهم بمعنى مجموع النشاطات أو الممارسات التي يمكن أن تحققها ذات فردية أو جماعية، من دون عوائق أو عقبات، لتتساوى أكثر مع دلالة "الحرية الإيجابية" Positive Freedom والتي تعني رغبة الفاعل في التحكم بطريقة استثنائية في تفضيلاته الخاصة، ومن خلال تحقيق قدراته التي تمكنه من الإنجاز، من دون إمكان لتدخل أي عنصر خارجي من أجل إفقاده هذه القدرة على الفعل والحكم. إلا أن فريزر تسحب الثقل المعياري من الذات الفاعلة، أي البنية الشعورية والسلوكية للأفراد، إلى البناء الاجتماعي Social Structure؛ أي الانتقال من "الفعل" بصفته نقطة ارتكاز للنظرية الأخلاقية إلى "التفاعل" باعتباره قاعدة اجتماعية وسياسية لكل تأويل ممكن لإشكالية العدالة. وذلك ما يميز نظريتها في العدالة من نظرية "القدرات"⁽³³⁾ التابعة لأمارتيا صن Amartya Sun، بحيث لا تجعل مدار التأويل طريقة الفعل الإنساني في معناها الفردي، وإنما تربطها بإمكانات التفاعل الاجتماعي أي ما تسميه بالطابع الاجتماعي للحياة الاجتماعية.

• ثانياً: إن مبدأ المشاركة المتكافئة يخترق كل مجالات الحياة الاجتماعية بما هي علاج لمكانة الخضوع، ومعنى المكانة يحيل إلى دلالة المؤسسة التي تتجاوز البناء النفسي والاعتبارات الهويةية "وتخترق في مقابل كل التأويلات النفسانية حول تشكيل الهوية والتي تغفل أهمية التفاعلات - ما بعد الأوديبيية - الخطابية والتكوينية التي تشكل خارج النواة العائلية؛ ما يجعلها عاجزة عن تفسير انزياحات الهوية على مر الأوقات"⁽³⁴⁾. ولذلك فانعدام الاعتراف هو ظلم مرتبط بالمكانة الاجتماعية، ويتنزل داخل العلاقات الاجتماعية وليس داخل البنية النفسية للأفراد. وهكذا لا يكمن الحل في إعادة تربية العقول عبر "عسكرة" المعتقدات، وإنما في تفكيك كل النماذج المؤسساتية للقيم الثقافية المجسدة داخل القوانين أو الإجراءات أو السياسات العمومية، أو حتى داخل الممارسات الاجتماعية الخطائية أو العملية. وهذا الأمر يعطي الفضاء العمومي Public Space أهميته التداولية، وتسميه إستانل فيراريس Estelle Ferrarese الثقل المعياري للسياسي المشتق في أهمية المشاركة المتكافئة، والذي يشكل جوهر الأنطولوجيا الاجتماعية Social Ontology التي تؤسس لها فريزر.

(32) ينظر: آزيا بيرلن، الحرية، ترجمة معين إمام (مسقط: منشورات دار الكتاب، 2015).

(33) أمارتيا صن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).

(34) Fraser, *Qu'est-ce que la justice social?* pp. 129-130.

• ثالثاً: تعتقد فريزر أن الدور المبالغ فيه للعائلة في تكوين الهوية الفردية يُفقد الظواهر الاجتماعية أي معنى سياسي، ولذلك وجب الاستغناء عنه من أجل التركيز على فكرة الفضاءات العمومية، ليس باعتبارها مساحات للتعبير عن المطالب وتأويل الحاجات وتمثل المصالح فحسب، وإنما باعتبارها أيضاً أطراً ضرورية لبناء الهويات الاجتماعية وإعادة تشكيلها. ولذلك هي تؤكد على شرطين أساسيين لبناء نظرية في العدالة ذات أفق كوني إنساني: يتمثل الشرط الأول في وجود معيار أخلاقي واجبي لتقييم الممارسات والوضعيات والمطالب المشروعة لتحقيق المشاركة المتكافئة، ويتعلق الشرط الثاني بالإجراءات الموضوعية قيد التجربة لهذا المعيار، والذي يجب أن يكون حوارياً مستنداً إلى فضيلة النقاش العام Public Debate الذي يقحم داخله كل الفاعلين الاجتماعيين.

ختاماً، يمكن الإقرار بأن المشاركة المتكافئة توفر معياراً للتقييم ذا طابع جوهري Substantial، تستطيع من خلاله أن تتحقق من عدالة وضعية ما أو استحقاق ما أو سياسة. وهذا التحقق ليس أحادي البعد، وإنما هو متعدد المناحي والمجالات؛ وهي بذلك ترفض النمط الأحادي الشعبوي Populist Monotype الذي يحتمي بالهويات ويشبثها، وترفض كذلك النمط الأحادي السلطوي Authoritarian Monotype الذي يعطي الخبراء أو القضاة الحق في البت أو الفصل في مشروعية هذه المطالب من عدمها. كما أنها بالتأكيد على الديمقراطية التداولية Deliberative Democracy، عبر الإحالة إلى المشاركة المتكافئة بصفتها نمطاً مثالياً للعقل العمومي، تؤسس لنظرية حوارية منغرسه ضمن العالم المعيش؛ الأمر الذي يؤدي إلى إعطاء نظرية الفعل التواصلي لها برماس لحماً ودماً، حتى لا تبقى معلقة ضمن إطار التفاهم اللغوي المجرد، ويمكن نظرية العدالة لجون راولز من إدماج بُعد المكانة الاجتماعية داخل التصور الدستوري المؤسساتي، بحيث يشكل الاعتراف العمومي المكون الأساسي لكل الخيارات الأولية، هذا علاوة على اعتبارها قاعدة أولية لكل المطالب المتعلقة بالخيارات الأساسية لتوزيع الموارد والحقوق.

خامساً: نظرية العدالة عند فريزر من منظور ما بعد استعماري

إن الذي يهمنا من وجهة نظر فريزر النقدية هو إمكان التحقق من قدرتها على فهم الظواهر الاجتماعية لمجتمعات تختلف سياقياً وبنوياً عن سياقات مجتمعات الشمال؛ إذ كيف يمكن الاستناد إلى مقاربة من العدم لفهم واقع خاص؟ ذلك أن هذه الممارسة تتخطى كل قدرة على التأويل لواقع مجتمعات الجنوب بمنظور نظرية نقدية، جعلت أساساً لفهم بنية مجتمعات الشمال. ولذلك نحن نقترح نموذج فرانتز فانون Frantz Fanon (1925-1961)، في الاعتراف ضمن السياق الاستعماري وما بعد الاستعماري، وهو منظور يمكن أن يُوفر خطوة أولى تصحيحية مهمة في دراسة هذه المشكلة بالذات؛ إذ يحدد الشكل الأساسي لعنف المستعمر: عنفه ضد الإنسانية، والذي يأخذ مكانة جوهرية في عالم الاعتراف. وههنا، يمكن أن تكون هذه القضية الأساسية في الاشتغال بأسباب الربيع العربي، من خلال التأكيد على فشل أنظمة دول ما بعد الوضعية الاستعمارية Post-colonial Situation في خلق الشروط التي يمكن أن تتطور فيها الإنسانية الحقيقية لسكانها، من خلال العناية والاعتراف بها.

وهكذا، بالنسبة إلى المواطن الأصلي في تحليل فانون، هناك خياران فقط، إما التحول إلى اللون الأبيض أو الاختفاء. ويجري اتخاذ هذين الخيارين إما افتراضياً وإما في الواقع تحت تهديد السلاح، حيث يوجد عنف النظام الاستعماري بصفته تهديداً فعلياً لحياة الفرد وشرطاً بنيوياً للوجود الاستعماري؛ وبعبارة أخرى، يتجاوز العنف كلاً من هذه المجالات نحو مجموعة من الشروط الاجتماعية التي يكون فيها العنف ممارسة وجودية؛ ذلك أن فانون يجادل بأن ذلك هو نتيجة لما يُسميه جان بول سارتر في Jean-Paul Sartre (1980-1905) خطأ النزعة الإنسانية في أوروبا الغربية⁽³⁵⁾؛ إذ إن الأساس المعرفي للنظام الاستعماري الأوروبي، ومن ثم الثقافة الغربية، هو أن المستعمر The Colonizer فقط، صاحب الهيمنة البيضاء، هو من ينتمي إلى المنزلة الإنسانية. وبهذا المعنى، إذًا، إن هدف أي نظام استعماري هو إضفاء الطابع الإنساني على البرابرة، أو القضاء على الوجود الأنطولوجي لـ "المتوحشين" على وجه الكوكب. وهنا كانت "الحقيقة في المستعمرات عارية"، كما يؤكد سارتر بحق⁽³⁶⁾.

وفي النتيجة، لم يستطع النظام ما بعد الاستعماري توفير الشروط التي يمكن من خلالها لمواطنيها أن يزدهروا فيها، أو يُحققوا إمكاناتهم البشرية، أو يكتسبوا الاعتراف الذي يعتقد منظّره أنه أمر حاسم لكرامة الإنسان. وبدلاً من ذلك، استمر العنف ضد إنسانية المستعمر، بدرجات متفاوتة، حتى اليوم. وهو جوهر ما أشار إليه فانون من عجز الأنظمة ما بعد الاستعمارية عن تحقيق الحرية والعدالة لمواطنيها وتواصل لإشكال من الهيمنة السياسية بعنوان الشعارات القومية والاشتراكية. وهكذا يصبح من الضروري التأكيد على أن "المسائل السياسية التي عادة ما يتم تناولها من وجهات نظر تتعلق بعلاقات الدولة القومية والعرق والطبقة والاقتصاد والجنس تنضح بصورة أكبر حينما تتأملها في سياق علاقتها بماضيها الكولونيالي"⁽³⁷⁾؛ إذ إن البنى السلطوية التي كرستها العملية الاستعمارية ما زالت متغلغلة وكامنة داخل العلاقات الثقافية العابرة للقوميات.

وفي هذا المعنى، يمكن الادعاء بأن السياقات ما بعد الاستعمارية لبناء الدولة الوطنية هي التي ساهمت في إشعال شرارة ثورات الربيع العربي. ولعل شعار الثورة التونسية: "شغل، حرية، كرامة وطنية"، يمثل تعبيراً حقيقياً عن ترتيب ملائم لسلم القيم المطلوبة لترجمة مطالب الثائرين في الاعتراف؛ وهذا الترتيب يتساق مع تأويل ملائم للحاجات والمطالب في إعادة التوزيع العادل للثروات، في بعدها الاقتصادي من خلال المطالبة بالتشغيل، وفي التمثيل السياسي الملائم، من خلال التأكيد على مطلب الحرية في بعدها السياسي، وفي تحقيق الكرامة الوطنية التي تترجم رغبة في الانعتاق من سلطة الهيمنة الغربية

(35) في المقدمة التي وضعها سارتر لكتاب فانون: معذبو الأرض، أهاب بالأوروبيين أن يقرّوه رغم أنه غير موجه إليهم. وهو يعتبر أن هناك تناقضاً بين الادعاء الإنساني للاستعمار والجرائم التي يمارسها ضد المستعمر؛ وعلاوة على ذلك يفضح فانون "الاستعمار الجديد والبرجوازية الوطنية التي لم تشارك في ثورة الشعب مشاركة صادقة، ولا أهابت بالجمهير يوماً إلى النضال المسلح والكفاح العنيف، وكانت لا تزيد على أن تقوم بمناورات سياسية من أجل أن يتصدق عليها المستعمر ببعض الامتيازات". فوانس فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، ص 9.

(36) المرجع نفسه، ص 19.

(37) بيل أشكروفت [وآخرون]، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الأساسية، ترجمة أحمد الروبي [وآخرون] (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 43.

References

المراجع

العربية

- أشكروفت، بيل [وآخرون]. دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الأساسية. ترجمة أحمد الروبي [وآخرون]. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.
- بيرلن، آزيا. الحرية. ترجمة معين إمام. مسقط: منشورات دار الكتاب، 2015.
- صاندل، مايكل. الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة محمد هناد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- صن، أمارتيا. فكرة العدالة. ترجمة مازن جندلي. بيروت: منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- غبسون، نايجل سي. فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية. ترجمة خالد عايد أبو هديب. بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- فانون، فرانز. معذبو الأرض. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014.

الأجنبية

- Canto-Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996.
- Ferrarese, Estelle. "Nancy Fraser ou la théorie du 'prendre part'." *La vie des idées* (20/1/2015). at: <https://bit.ly/3LmW9vm>
- Fraser, Nancy & Gabriel Rockhill & Alfredo Gomez-Muller. "La justice mondiale et le renouveau de la tradition de la théorie critique: Dialogue avec Nancy Fraser." *La Revue Internationale des Livres et des Idées*. no. 10 (Mars-Avril 2009).
- Fraser, Nancy. "Recognition without Ethics?" *Theory, Culture & Society*. vol. 18, no. 2-3 (2001).
- _____. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. E. Ferrarese (trad.). Paris: La Découverte, 2005.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Pierre Rusch (trad.). Collection Folio essais. Paris: Gallimard, 2013.
- _____. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Olivier Voirol & Pierre Rusch & Alexandre Dupeyrix (trad.). Paris: La Découverte, 2006.
- _____. "Reconnaissance et justice." *Le Passant Ordinaire*. no. 38 (Janvier - Février 2002). at: <https://bit.ly/3ITCx0g>
- Pourtois, Hervé. "La reconnaissance: Une question de justice? Une critique de l'approche de Nancy Fraser." *Politique et Sociétés*. vol. 28, no. 3 (2009).
- Taylor, Charles. *Multiculturalisme Différence et Démocratie*. Paris: Flammarion, 2009.
- _____. *Rapprocher les sollicitudes*. Québec: Les presses de L'université laval, 1992.