# التصور البنيوي للقهر
# في فلسفة آيريس ماريون يَنج السياسية

د. حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف(*)

**ملخص:**

تتناول هذه الدراسة مفهوم القهر عند «آيريس ماريون يَنج» (١٩٤٩-٢٠٠٦)، وتُعَدُّ «يَنج» واحدة من رواد الفلسفة النسوية، وهي معروفة بتناولها لمسائل القمع والاضطهاد، والاختلاف بين المجموعات، والقهر وآثره على تكوين الأقليات، فضلًا عن رؤاها النقدية حول الديمقراطية، والتسامح، والتعددية، والجنس، والمسئولية السياسية في عصر العولمة. كما تحاول الدراسة أن تبرهن على أن مفهومها للقهر يمثل مفهومًا بنيويًا «هيكليًا». كذلك فإذا كانت يَنج قد عالجت العديد من هذه القضايا والمسائل الفلسفية المهمة، فإننا نستهدف الكشف عن مفهومها للقهر في ضوء آرائها عن الحرية من ناحية والعدالة الهيكلية من ناحية أخرى، مع التركيز على الدلالة الأخلاقية لخبرة القهر.

**الكلمات الدالة**: القهر، الحرية، العدالة البنائية «الهيكلية»، المسئولية، تقرير المصير، البناء الاجتماعي، السياق المؤسسي.

## Abstract

This study deals with the concept of oppression according to Iris Marion Young (1949-2006). Young considered one of the leading feminist philosophy. She is well known for her work on repression, group differences, oppression and its effects on the formation of minorities, as well as for her critical insights on democracy, tolerance, pluralism, gender, and political responsibility in the era of

(*) أستاذ الفلسفة السياسية المساعد - كلية الآداب - جامعة سوهاج..

globalization. The study tries to demonstrate that her concept of oppression is a structural concept. Young has also dealt with many important philosophical issues, we aim to explore the concept of oppression, in the light of her views on freedom on the one hand, and her theory of structural justice on the other hand, by focusing on the moral significance of oppression experience.

**Keywords**: Oppression, Freedom, Structural Justice, Responsibility, Self-determination, Social Structure, Institutional Context.

## مقدمة

لعل «القهر» Oppression من أكثر المسائل الفلسفية المعقّدة؛ فدلالاته متشابكة ومتقاطعة، وتلقي بظلالها على كل نواحي الحياة الإنسانية وتتداخل في صميم العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وقد شغلت هذه المسألة اهتمامَ الفلاسفة، ومنذ ظهور الإنسان على سطح الأرض وهذه المسألة بين مد وجزر، وأخذ وعطاء باعتبار أن الإنسانَ يلازمه دائمًا هاجس التحرر من القهر، في ضوء مساعيه لنفي كل أشكال الإكراه والقسر والاستعباد التي يفرضها المجتمع أو يفرضها النظام السياسي عليه.

و إذا كان التحرر من القهر من بين الدوافع التي أدت دورًا مهمًا وحيويًا في حياة الإنسان وتفاعلاته الاجتماعية، فإنه كذلك من بين العوامل التي الأساسية دفعت به في سلم التقدم الحضاري نحو مُثل الإخاء والمساواة وكلّ ما يقوّي الانتماء والتقارب والتضامن بين البشر. لكن كيف السبيل إلى ذلك، ولدينا الاختلافات الجنسية والعرقية والإثنية والدينية؟ و إذا كان ثمة بعدٌ مشترك يلتقي فيه البشر جميعًا- وهو البعد الإنساني- فهل هذه الاختلافات والتباينات تُعَدُّ مقومًا لترسيخ القهر؟ أم أنها اختلافات صحية والتضحية بها يدفع في اتجاه القهر؟ و إذا أضفنا إلى ذلك أن القهر مرتبط ومرهون بثقافة المجتمع، لأتضح لنا مدى تشعب هذه المسألة وتعقيدها؛ فلكل مجتمع ظروفه وتقاليده وعقائده الموروثة التي قد تتشابه وقد تختلف مع المجتمعات الأخرى.

كذلك فبأي معنى يمكن الحديث عن القيود والأغلال التي يواجهها الإنسان، ونحن نواجه كل يوم ثورات في المعرفة والعلم والتكنولوجيا؛ وهي ثورات من المفترض أن تدفع باتجاه الحرية والتنمية والسلام؟ الواقع أنه إذا كان تاريخ الحضارة- بمعنى ما- هو تاريخ التقدم البشري، فإنه

أيضًا تاريخ الصراع بين التحرر والقمع، بين العدالة والظلم، بين الحرية والقهر، بين الإنصاف والاستغلال، بين التنوير والظلام، بين التسامح والتعصب، بين الحوار والاستيعاب والتمثيل في مقابل الدوجما والإقصاء والاستبعاد.

لقد شكلت هذه الثنائيات قوالب مهمة في تاريخ الحضارة الإنسانية، وستظل تُمثِّل محورَ الاهتمام في سعي المجتمعات نحو التطور والتقدم السياسي والاقتصادي. وفي ضوء ذلك جاء اهتمام الفيلسوف الأمريكية «آيريس ماريون يَنج[*]» (Iris Marion Young) (١٩٤٩-٢٠٠٦) بتناول قضايا العدالة، و«الديمقراطية التداولية»، وسياسة الاختلاف؛ والأخلاق والشئون الدولية، وقضايا الجنس والعرق والنوع، والإرهاب، والقانون الدولي، وغيرها.

ويُعَدُّ «القهر» من أهم القضايا الفلسفية التي ركزت عليها يَنج، من أجل الكشف عن ماهيته، وأصوله، وأبعاده، وفي ضوء ذلك انطلقت في تناول المسائل الأخرى المرتبطة به ومن بينها: الحرية، والعدالة، وسياسة الاختلاف، والعنف تجاه المرأة والأقليات الجنسية والعرقية. ومن هنا يأتي هذا البحث ليعالج مفهومها للقهر في ضوء تصوراتها حول الحرية والعدالة الاجتماعية بصفة خاصة. ذلك أنه في سياق كسياق الفلسفة السياسية النسوية عند يَنج، يُمثِّل «القهر» و«الحرية» و«العدالة» مسألة واحدة بمنظور ثلاثي الأبعاد، أو هي منظومة عضوية بينها علاقات وروابط لا تنفصل عن بعضها بعضًا؛ فقد يكون القهر ظاهرة قائمة رغم تحقق العدالة في صورتها الإجرائية التي نادى بها فلاسفة العدل الاجتماعي، وكذلك الأمر بالنسبة للحرية التي قد تتحقق من الناحية الشكلية، ومع ذلك لا يتوافر المناخ الصحي لغياب القهر.

وهنا تأتي أهمية التحليلات الفلسفية التي تقدمها يَنج لمسألة القهر، ومن ناحية أخرى فإذا كانت فلسفة يَنج متنوعة ومتعددة، فإن محاور الاهتمام بفلسفتها متشابكة ومترابطة، ومن ثَمَّ فإن دراستنا قد انتقت بعض الجوانب التي نطمح في أن تساعدنا في توضيح مجمل أفكارها ورؤاها حول ماهية القهر ودلالاته المختلفة.

(*) الكتابة العربية الصحيحة لهذا الاسم (Young)- وفقا للنطق الانجليزي الأمريكي له- هو «يَنج»، وليس «يونغ» كما يكتبه الشوام، وليس كذلك «يونج» كما هو شائع في مصر.

## تساؤلات البحث

**تتجلَّى إشكاليةُ البحثِ في محاولة الكشف عن تفسيرات فلسفية ملائمة قد تكفي للإجابة عن بعض التساؤلات المهمة حول ماهية القهر، ومنها:**

(١) ماذا نعني بالقهر؟ وما سماته؟

(٢) ما الأسس والأبعاد الاجتماعية التي تؤسس للقهر وتُعيد إنتاجه؟

(٣) ما المقصود «بالبناء الاجتماعي» و«السياق المؤسسي» للقهر؟

(٤) هل للقهر صورة واحدة، أم أنه يتخلق ويتشكل من خلال أبعاد وصور مختلفة؟

(٥) إلى أي مدى يتقاطع أو يتداخل القهر - بوصفه النقيض غير المباشر للحرية- مع العبودية بوصفها النقيض المباشر للحرية؟

(٦) هل يمكن أن تتحقق العدالة عندما يتم الالتزام بمبدأ الحياد في توزيع الخيرات؟ أم أن للعدالة أبعادًا أخرى بحيث أنها تتطلب أكثر مما يُعرَف «بالعدالة الإجرائية»؟

(٧) ما الوسائل التي تقدمها يَنج للخروج من دائرة القهر؟

(٨) ماذا تعني الحرية؟ وما المتطلبات الضرورية لقيامها؟

(٩) هل العدالة محددة بإطار الدولة والمجتمع؟ أم تتعداه إلى إطار المجتمعات الدولية (العدالة العالمية) أيضًا؟

(١٠) ما طبيعة المجتمع الذي تتحقق فيه الحرية؟ وهل يُعَدُّ المجتمعُ الرأسمالي، أم المجتمع الاشتراكي، الصورةَ المثلى لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع العادل؟

(١١) على مَن تقع المسئولية عن الظلم الاجتماعي ومن ثَمَّ القهر المؤسسي؟

## منهج البحث

للإجابةِ عن هذه التساؤلات سنعتمد على المنهج التحليلي النقدي بالدرجة الأولى؛ للوقوف على طبيعة أفكار يَنج وتحليلاتها للقهر، والكشف عن أوجه الإيجابيات والسلبيات التي تتضمَّنها مجمل تصوراتها حول العلاقة بين الحرية والعدالة، كما سأعول أيضًا على المنهج

المُقَـارَن؛ بغية الوقوف على أوجـه الاتفاق والاختلاف بين مواقفها من مسـألة القهر ومواقف غيرها من الفلاسفة سواءً السابقين عليها أو اللاحقين لها.

## محتويات البحث

تنقسم محتويات البحث إلى أربعةِ محاورَ رئيسةٍ على النحو الآتي:

**المحور الأول: الطبيعة البنائية «الهيكلية» الاجتماعية للقهر:**

ونتنـاول فيه المعنى الإجرائي للقهر عند يَنج، والأوجـه والصور الاجتماعية المختلفة التي يتجسد القهر من خلالها في إطاره المؤسسي.

**المحور الثاني: من العدالة الإجرائية إلى عدالة المؤسسات:**

ونقـف فيـه على موقـف يَنـج مـن النظريـات المطروحة حـول العدالـة، وعلى رأسـها نظريـة «رولز»، وفي ضوء ذلـك نتعرض لآرائها عـن «العدالة الهيكلية»، ثُـم نُتْبِعه بالآلياتِ والاستراتيجيات التي تقترحها لمواجهة القهر والتحرر منه.

**المحور الثالث: حدود الحرية ومبدأ المسئولية:**

ونناقـش مـن خلاله مفهوم يَنـج للحرية في ضوء مبـدأ «تقرير المصير»، كما سـنتعرض للصلة بين النظام الأبوي والرأسمالية خاصة بالنسبة لقضية قهر المرأة، ودور الدولة والمجتمع المدني في رفع القهر عن المجموعات المقهورة، وأخيرًا نناقش آرائها عن المسـئولية الجماعية عن القهر.

**المحور الرابع: فلسفة يَنج في ميزان النقد:**

ونكشـف فيه عن قيمة أفكار يَنج حول القهر، والأهمية الفلسـفية لآراءها، وكيف يمكن الاستفادة منها على مستوى واقعنا العربي الراهن.

وبعد هذه الإطلالة على أهم محاور فلسفة يَنج والمسائل التي تتناولها، يتضح لنا أن مسألة القهر تَحْتَلُّ جوهر فلسفتها السياسية. ولذلك، فإنني ركزت في هذه الدراسة على مفهومها للقهر؛ الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: ما المعنى الإجرائي للقهر عند يَنج؟

## المحور الأول

# الطبيعة البنائية «الهيكلية» الاجتماعية للقهر

أوضحت في المقدمة أن قضية القهر تُمثِّل جوهر فلسفة يَنج السياسية، ومن ثَمَّ يأتي هذا المحور ليناقش مفهومها الإجرائي للقهر؛ الأمر الذي دفعنا إلى تقسيمه إلى عنصرين: يدور الأول منها حول ماهية القهر، أو التصور الفلسفي الذي تطرحه للقهر، في ضوء الكشف عن مصدره، وطبيعة السياق الذي يتشكل فيه، أما العنصر الثاني فنتناول فيه الصور الاجتماعية للقهر التي يتخلق من خلالها.

## (أ) القهر بوصفه مفهومًا بنيويًا

«القهر» نقيض «الحرية»؛ أو هو النقيض غير المباشر لها، على اعتبار أن العبودية تمثل النقيض المباشر للحرية. وقد اتفقت المعَانِي اللُغوية للقهر حول دلالة واحدة له؛ وهي نفي القدرة عن الإنسان ودفعه إلى الفعل أو الإمساك عنه كرهًا. ففي «المعجم الوسيط»: «القَهْرُ هو الغَلَبة والأَخذ من فوق، والقاهر هو الغالب بغيرِ رضاهم، فنقول: أَخَذْتُهُم قَهْرًا؛ أَي من غير رضاهم»[(١)]. ولا تختلف المفاهيم الاصطلاحية للقهر كثيرًا عن المعنى اللغوي؛ لكن الملاحظ في الكتابات والأدبيات التي تتناول مسألة القهر أنه غالبًا ما يُستعمل المصطلح بوصفه مفهومًا سياسيًا للإشارة إلى الطغيان أو الاستعباد من جانب السلطة الحاكمة، ولذلك فعادة ما يحمل المصطلحُ دلالةً قوية على «الاستبداد» أو «الاستعمار».

وفي مقابل ذلك فإن القهر عند يَنج ينصب على الطبيعة الخاصة «ببنية» المؤسسات التي تحكم وتوجه وتضبط العلاقات بين الأفراد وتوجه مسار أفعالهم عبر المجموعات الاجتماعية، وبحيث يمكن القول: إن القهر ممارسة من جانب مجموعة من الأفراد لأفعال وأنشطة من شأنها أن تميزها عن غيرها، وهي بذلك تضفي طابعًا من الهيمنة أو السيطرة على بقية المجموعات الأخرى. ومن هنا يُعَدُّ القهرُ- على حدّ قول يَنج- «**مفهومًا بنيويًا**»[(٢)]

(١) مجَمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط.٤، ٢٠٠٤، ص ٧٦٤.

(2) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1990, P. 40.

(Structural Concept)؛ بما يعنيه ذلك من أن أصوله كامنة في بنية المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وفي ضوء هذا تركز يَنج على طبيعة البناء الاجتماعي والهياكل التنظيمية والمؤسسية التي تُنتج القهر وتعيد إنتاجه، ويتضمن البناء الاجتماعي مجموعة النظم الاجتماعية ذات القواعد المستقرة والمبررة اجتماعيًا التي يندرج تحتها كافة أوجه السلوك الإنساني. وعلى هذا النحو يمكن القول: إن دلالة القهر اجتماعية، أكثر منها سياسية، وقد أكدت يَنج على هذا المعني بأن القهر لا يرتبط بالطغيان السياسي أو الاستبداد فحسب، وإنما يتصل أيضًا بالبناء الاجتماعي داخل محيط مجتمع ما[1]. وبالتالي فالقهر ظاهرة تقوم وسط المجموعات الاجتماعية ولا تخص الأفراد في حد ذاتهم؛ أو هو مفهوم يرتكز على شبكة العلاقات التي تربط بين مجموعة اجتماعية صاحبة امتيازات ومجموعات أخرى تفتقر إلى هذه الامتيازات.

هذا يعني أن مفهوم القهر عند يَنج يركّز على «بنية» المؤسسات القائمة والعمليات والتفاعلات الاجتماعية، وهذا التحول من جانبها من الطابع السياسي للقهر إلى الطبيعة الاجتماعية، نابع أساسًا من مسايرتِها الحركاتَ اليسارية والاجتماعية الجديدة في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي؛ مثل حركات تحرير المرأة، والحركات الحقوقية الأخرى، التي نزعت إلى تغيير النظرة الشائعة والتفسيرات التقليدية للقهر، حتى أصبح يمتد لوصف كل الممارسات الاجتماعية الشريرة التي ترتكبها المجموعة المسيطرة في المجتمع، أو أي ممارسة اجتماعية مقصودة أو غير مقصودة تسبب ظلمًا ومعاناة لبعض الناس؛ ليس بسبب وجود قوة استبدادية تجبرهم على الفعل أو عدم الفعل، ولكن بسبب البناءات الاجتماعية حتى في أكثر المجتمعات الليبرالية جيدة التنظيم[2].

كما أن هذا يكشف عن تغلغل القهر في المجتمعات الليبرالية التي نجحت بشكل كبير في تحقيق مبدأ الحرية الفردية وإعلاء قيم التعددية والتسامح؛ فرغم أن الحرية من الناحية الشكلية (بمعنى انتفاء القيود والعوائق أمام الأفراد) تُعَدُّ متحققة، فمع ذلك لا يتوافر المناخ الصحي لغياب القهر المؤسسي في صوره غير المباشرة.

(1) Ibid, PP. 40-41.

(2) Ibid.

وتمضي يَنج حيث تذهب إلى أن القهر يتميّز عن الأخطاء العادية والممارسات اللاأخلاقية التي تصدر عن الشخص بوعي منه؛ لأنه حصيلة إجراءات وعمليات مؤسسية تقوم بها قوى وبناءات اجتماعية، وليس أفرادًا بعينهم، ويحدث في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة، ضمن المعايير والقيم المبررة اجتماعيًا، وبالتالي يُعَدُّ نتيجة متراكمة غير مقصودة للتفاعلات الاجتماعية عبر الحياة اليومية[1]. وتمضي يَنج مؤكدة على أن أصول القهر متجذرة في العلاقات الاجتماعية بدرجة لا تقل عن سياسات الحكام، وبهذا المعنى، فإن مصدره الاجتماعي متأصل ومترسخ في «جملة المعايير والرموز والصور السائدة والمهيمنة في المجتمع، والتي يتم التسليم بها على نحو أعمى، بحيث تحكم حياتنا الاجتماعية وتفرض قوتها علينا، وكذلك في الافتراضات الكامنة في القواعد والقوانين والإجراءات المؤسسية القائمة، التي تنظم ممارساتنا وتوجه مسار فعلنا، وفي العواقب والآثار الجماعية التي تترتب على تنفيذ هذه القوانين»، وباختصار فالقهر يُمثِّل «بنية» شديدة التسلط من العوائق والقيود والقوى التي تميل إلى إنتاج وإعادة إنتاج مجموعة من الأشخاص، وتثبيتهم في أماكنهم[2]. ومن هنا يصبح القهر خاصية مؤسسية تعمل من خلال بنية خاصة.

وهكذا فإن القهر ذو طبيعة اجتماعية، كما أن أبعاده وأصوله كامنة في المعايير والتقاليد التي تجسّد بنية هيمنة مجموعة معينة على المجموعات الأخرى، ويشمل كذلك القواعد المُنظِّمة التي تقوم عليها المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية. لكن السؤال الذي يظل يطرح نفسه: ما طبيعة «السياق المؤسسي» (Institutional Context) الذي يتم إنتاج القهر من خلاله؟

انطلاقًا من أن القهر يُمثِّل بنية تَحول دون تنمية بعض المجموعات لقدراتها وتطوير مواهبها والتعبير عن نفسها بحرية، فإنه ينزع بالتالي إلى تهميش الأفراد وتقييد سلوكهم وحصرهم ضمن تصور مؤسسي معين. وفي ضوء هذا المنظور البنيوي، نجد القهر عند يَنج يشير إلى أنواع معينة من المظالم العريضة والعميقة التي يعاني منها أفراد مجموعة معينة؛ كنتيجة للافتراضات غير الواعية وردود الفعل الضمنية من جانب أعضاء المجموعة الاجتماعية المسيطرة، في ضوء

(1) Young, Iris M.: **Responsibility for Justice**, Oxford New York: Oxford Univ. Press, 2011, P. P. 45, 52.

(2) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 41.

تفاعلاتهم الاجتماعية، وفي وسائل الإعلام، ومن خلال الصور النمطية الثقافية السائدة، وعن طريق الخصائص البنائية «الهيكلية» والبيروقراطية، وفي آليات اقتصاد السوق الحر- وباختصار في ممارسات الحياة الاجتماعية. ومن هنا لا يمكن القضاء على أصول القهر من خلال التخلص من الحكام المستبدين، أو من خلال سن قوانين جديدة فقط، لأن القهر يتم إنتاجه و إعادة إنتاجه من جديد بصورة دورية منتظمة في ظل المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة(١).

يترتب على ذلك ضرورة الأخذ بعين الاعتبار «السياق المؤسسي» الذي يتم في ضوئه إنتاج القهر و إعادة إنتاجه باستمرار، والسياق المؤسسي هو المكان أو المجال المؤسسي الذي يتشكل من خلاله «البناء الاجتماعي» (Social Structure)، والذي يتضمن مجموعة الأطر التنظيمية التي تتخلق في إطارها التفاعلات الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، أو ما تسميه يَنج أيضًا «العمليات المؤسسية الاجتماعية». ولذلك يختلف البناء الاجتماعي باختلاف السياقات المؤسسية، حيث يمكن أن يكون واحدًا من أربعة:

(١) قنوات أو مجالات أو قيود موضوعية ناتجة عن إجراءات وقرارات سابقة (وبحسب «سارتر» Jean-Paul Sartre، الترسبات الناتجة عن تطبيقات أو ممارسات ماضية Practico-inert field).

(٢) الموقف الأوليّ لقوى اجتماعية معينة.

(٣) الأُطر التنظيمية التي يتم إنتاجها و إعادة إنتاجها باستمرار.

(٤) الآثار غير المقصودة لإجراءات وممارسات فردية داخل المؤسسات الاجتماعية(٢).

و إذا كان «البناء الاجتماعي» يشمل السياق المؤسسي، فإنه لا يمكن الوقوف على أصول القهر إلا من خلال ذلك البناء الاجتماعي المحيط به والذي يفرزه ويتسبب فيه، بل ويجعله مبررًا اجتماعيًا بصفة دورية، وهنا نواجه التساؤل: من هو ضحية القهر المؤسسي؟ وهل تساير يَنج الماركسية في مفهومها «للطبقة الاجتماعية»؟

(1) Ibid.

(2) Young, Iris M.: **Inclusion and Democracy**, Oxford & New York: Oxford Univ. Press, 2000, PP. 96-97, Also: Young, Iris M.: **Responsibility for Justice**, PP. 54-56.

متى نظرنا إلى القهر بوصفه ظاهرة تتشكل في إطار التقييدات البنائية «الهيكلية»، سنجد أن ضحيتـه هم أعضاء المجموعات الاجتماعية، وليس الأفراد كقوى منفصلة عن مجموعاتهم. ومـن هنـا فإن يَنج لا تتحـدث عن مفهـوم «الطبقـات الاجتماعية»، و إنما عـن «المجموعات الاجتماعيـة»: فالأفراد هم أساسًـا ضحايـا القهر في ضوء كونهم جزءًا مـن مجموعة معينة[١]. وهذا يعني أن القهر نوع خاص من اللاعدالة أو الظلم الاجتماعي؛ ويُمثِّل حالة أو وضعًا يعيش في ظله أعضاء مجموعة معينة لكنه يتعارض مع حقوقهم و يتنافى مع كرامتهم الإنسـانية. لكن السؤال: ماذا تعني يَنج تحديدًا بمفهوم «المجموعة الاجتماعية»؟

في رأي يَنج، يتألف أي مجتمع من «مجموعات اجتماعية» (Social Groups) غير متجانسة تضم أشـخاصًا مختلفين لديهم تطلعات مختلفة، وتُعرِّف «المجموعة الاجتماعية» بأنها «مجموعة من الأشخاص تختلف عن مجموعة أخرى على الأقل من حيث الأشكال أو الممارسات الثقافية، أو طريقة الحياة التي تعيشـها»؛ مثل النساء والرجال، والفئات العمرية، والمجموعات العرقية والإثنيـة، والمجموعـات الدينية، ومـا إلى ذلك. و بهذا المعنى «ليسـت «المجموعة» مجرد تجمع أو تكتل عددي من الأفراد لأن أهم ما يميزها أنها تتحدد من خلال هو ية الأشخاص الذين ينتمون إليهـا، و إنمـا هي نوع خاص من ذلك المجموع الذي يتكون منه المجتمع، وتنتهج أسـلوبًا معينًا في الحياة، وصاحبة رؤية محددة تنتظم في ضوئها كافة علاقاتها، سـواء تلك العلاقات «البينية» بين أفرادها، أو تلك العلاقات «التبادلية» بينهم و بين أعضاء المجموعات الأخرى»[٢].

هذا يعني أن المجموعة الاجتماعية تتصف بنمط من التماسك، و بخصائص وسمات تميزها عن المجموعات الأخرى، في ضوء هو يتها وطريقتها في الحياة، واهتماماتها وقيمها الشخصية والثقافية والتصـورات الجمعية والخلفيـات الاجتماعية وصلات القرابة التي يتقاسـمها أعضائها. لكن هذا لا ينفي وجود قواسم مشتركة بين أعضاء المجموعات الاجتماعية، وعلى حد تعبير يَنج: «المجموعات تعبـير عـن علاقات اجتماعية، ولا يمكن أن نكون بإزاء مجموعة مـا دونما قيام علاقة أو رابطة مع مجموعـة أخرى على الأقـل؛ وبالتالي تتحدد المجموعـة في ضوء المواجهة والتشـابك والتفاعل مع غيرها من المجموعات الاجتماعية التي تختلف في طريقة حياتها وأنماطها الثقافية»[٣].

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 42.

(2) Ibid, PP. 42-43.

(3) Ibid, P. 43.

وتمضي يَنج حيث تذهب إلى أن المجموعات الاجتماعية تتشابه دائمًا في بعض النواحي، كما تتشارك دائمًا في بعض السمات والخبرات والأهداف[١]. وتوضح ذلك من خلال فكرتها عن «مجموعة التقارب» (Affinity Group) أو «الزمرة المتآلفة»، وهي مجموعة أفراد تربطهم علاقات متجانسة ومصالح مشتركة متناغمة، حيث تشير يَنج إلى «أن ثمة بعض الخصائص والسمات المتأصلة التي تحدد بوضوح من ينتمي ومن لا ينتمي إلى هذه المجموعة: فما يجعل بعض الأفراد يكونون مجموعة ضمن المجموعات الأخرى إنما هو وجود عملية من التفاعل والمشاركة بحيث يكونوا من خلالها على أُلفَة بالآخرين». وتضم مجموعة التقارب أو «الجماعة القرابية» «أولئك الأشخاص أو الأعضاء الذين أرتبط معهم برابطة القرابة وأشعر معهم بالأُلفَة وبالراحة أكثر. ويحدد نوعُ القرابةِ طريقةَ مشاركة الهموم والآمال والتطلعات، كما يحددُ أشكال الترابط العاطفي، والتفاعلات التي تميز المجموعات عن بعضها البعض بشكل ملحوظ، لكن ليس وفقًا لبعض الصفات الطبيعية أو الجسدية». ولذلك «فقد يتحول شخصٌ ما من الانتماء لمجموعة معينة إلى مجموعة أخرى، وفقًا للوضع أو الحالة الاجتماعية، أو وفقًا لتغيُّرات معينة في حياته. وهو الأمر الذي يجعل عضويته في مجموعة ما وظيفة ليست لاستيفاء بعض المعايير الموضوعية، وإنما للتأكيد الشخصي على قرابته مع تلك المجموعة، وتأكيد ذلك الانتماء من جانب الأعضاء الآخرين في المجموعة، وإسناد العضوية في تلك المجموعة من قبل الأشخاص الذين يحملون صفات متقاربة مع المجموعات الأخرى. ومن هنا فإن هوية المجموعة تتحدد من خلال من عملية مستمرة يَعرِف بها الأفرادُ أنفسهم، ويَعرِفون بها الآخرين في ضوء علاقتهم «البينية» بأعضاء مجموعتهم، وعلاقتهم «التبادلية» مع أعضاء المجموعات الأخرى، وبالتالي تتشكّل هوية المجموعة وتتحول في ضوء هذه التغيُّرات في هذه العملية الاجتماعية»[٢].

هذا يعني أن ما يميز مجموعة اجتماعية هو ميلها إلى «التمايز» من ناحية، ونزوعها إلى «الاندماج» من ناحية أخرى في ضوء فكرة التقارب أو التآلف والالتئام. وإذا كان المجتمع يتشكّل من مجموعات مختلفة الثقافات، سواء كانت الاختلافات بينها جنسية أو عرقية أو إثنية أو دينية، فإنه ينبغي قبول الاختلافات الجماعيّة بينها، ويَنج محقة في ذلك؛ فالاختلافات

(1) Ibid, P. 171.
(2) Ibid, P. 172.

الجنسية والعرقية والدينية والاجتماعية والسياسية هي اختلافات صحية، وينبغي أن تدفع البشر إلى التضامن لمواجهة قوى الشر والهيمنة على المستوين المحلي والعالمي.

وفي ضوء ما سبق تتضح أهمية مبادئ المساواة، والاعتراف، ووحدة المواطنة، والتعددية، والاندماج الإيجابي، وهي المبادئ التي أكدت عليها يَنج مُقْتَفية خطى «هيردر» (Johann Herder) (١٧٤٤-١٨٠٣) ومبتعدة نسبيًا عن «روسو» (١٧١٢-١٧٧٨)؛ حيث رفض «هيردر» النظر إلى واجبات الفرد أو المواطن وحقوقه وامتيازاته باعتبارها تعني خضوع الاهتمامات الفردية والاجتماعية أو التنازل عنها لحساب بعض المصالح القومية العليا أو الاهتمامات العامة للمجتمع. ومن هنا حل مبدأ «التعاون المشترك» عند هيردر محل مبدأ «التعاقد والوحدة» عند روسو؛ فإذا كانت الاختلافات الفردية واختلاف المعتقدات والقيم والثقافات تُعَدُّ في نظر روسو من المخاطر التي تهدد وحدة الأمة وتماسكها وتضامنها، باعتبار أن الوحدة تتطلب التوافق الاجتماعي أو مجموعة مُوحَّدة من الآراء والمشاعر التي ترتبط بالصالح العام وتدركه وتتعقبه بطريقة واحدة لا تختلف بين الأفراد- إذا كان هذا هو موقف روسو، فإن هيردر آثرَ إدراك الوحدة من خلال الاختلاف، بل حتى التعارض؛ باعتبار أنه من الطبيعي لكل جماعة أن نجد بين أفرادها- رغم كل ما من شأنه أن يوحد بينهم- شيئًا من اختلاف الرؤى وتعددية الأفكار والمصالح[١].

ومن الملاحظ تأثر يَنج بـ«بيير بورديو» (Pierre Bourdieu) (١٩٣٠-٢٠٠٢)، الذي نزع إلى رفض مقولة «المجتمع» واستبدل بها مفهومين هما: «الفضاء الاجتماعي» (Social Space)، و«الحقل» (Field)، مؤكدًا على فكرة «المجتمع المتمايز» لا بوصفه مجتمعًا متجانسًا كليًا ينتج تكامله من وظائف نسقية، وثقافة مشتركة، ونزاعات متشابكة، أو عن سلطة عليا، وإنما بوصفه فضاءً اجتماعيًا يتشكل من مجموعة من الحقول والعوالم الصغيرة، ويتمتع كل منها باستقلالية نسبية، وبنظام معين من القواعد والقوانين والتنظيمات، وكل حقل له منطقه الخاص المحدد، وله نوع خاص من العلاقات[٢].

---

(١) الجزيري، د/ مجدي: **التنوير والحضارة عند هيردر**، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط. ٣، ٢٠٠٤، ص. ١٢٢.

(٢) كاظم، د/ خالد: **رأس المال الاجتماعي «آفاق جديدة في النظرية الاجتماعية»**، القاهرة: دار إيتراك للطباعة والنشر، ٢٠١٤، ص. ١٠٠.

كما أن دعوة يَنج إلى التعدّديّة يجعلها متفقة مع «ألاستر ماكينتاير»* (Alasdair Macintyre) (١٩٢٩-...؟)، الذي أكد على خصوصية التقاليد التي تشكل هوية الأفراد والمجموعات الثقافية، وأنها ذات أهمية كبيرة عند الحديث عن العدالة، وتحديد هُويَّة الأفراد عن طريق عضويتهم في مجموعة ما، ومن خلال تصوراتهم المشتركة حول ما يُعَدُّ خيرًا[١]. كما يجعلها أيضًا متفقة مع «تشارلز تايلور» (Charles Taylor) (١٩٣١-...؟)، الذي ذهب إلى أن كرامة الأفراد تعني إحساسهم بأنفسهم، وأنهم يستحقون احترامًا من المجتمع، وقد تتجسد كرامتُهم في سلطتهم، أو في مشاركتهم المسموعة في المجال العام، أو في حصانتهم تجاه السلطة، أو في اكتفائهم الذاتي، أو في حياة ذات مركز خاص، أو في كونهم محبوبين، وفي إعجاب الآخرين بهم؛ وباختصار كونهم في مركز الاهتمام في المجتمع[٢].

نستنتج من هذا أن القهر عند يَنج لا يشير إلى الممارسات الفردية التي تضر عمدًا بأشخاص آخرين، مثل الأضرار التي تحدث من منطلق نزاعات شخصية أو دوافع عنصرية كالتي ترتكبها بعض الجماعات المتطرفة، ولكنه مفهوم بنيوي يشير إلى أية ممارسة أو عملية مؤسسية تستند إلى قاعدة أو معيار أو ميزة اجتماعية تستفيد منها جماعة اجتماعية على حساب الجماعات الأخرى في المجتمع، ويكون لديها مصلحة في استمرار الوضع القائم.

ومن هنا فإذا أردنا الوقوف على الكيفية التي يعمل من خلالها القهر، فمن الضروري أن ننظر ليس فقط إلى حالات الظلم الفردي، ولكن أيضًا إلى السياقات المؤسسية التي تساهم في مثل هذا الظلم، وهنا تتجلى- وفق ما يقول «سكوت جراهام» (Scott E. Graham)- أهمية آراء يَنج، حيث تعتبر نقطة انطلاق قوية في التفكير النقدي بالنسبة للأبعاد والأسس الاجتماعية للقهر في ضوء كونه متعدد الأوجه والسياقات والأُطر التي تفرزه، خاصة وأن رؤيتها نابعة من المناقشات الأخيرة التي طرحتها التيارات النسوية والاشتراكية، والتي كشفت عن أن رؤيتنا للقهر يجب أن تمتد إلى ما هو أكثر من مفهومه السياسي التقليدي[٣].

---

(1) Macintyre, Alasdair: **After Virtue: A Study in Moral Theory**, Notre Dame, IN: Notre Dame Univ. Press, 1981, PP. 205-225.

(٢) تايلر، تشارلز: **منابع الذات (تكوُّن الهُوية الحديثة)**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية- المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤، ص. ٥٧.

(3) Graham, Scott: **The Indifferent Smile on the Faces of Oppression: An Expansion of Iris Marion Young's Theory of Oppression**, *M. A. Thesis in Arts*, University of Toronto (Canada), Department of Theory and Policy Studies in Education, 2004, PP. 53-54.

## (ب) التجسد الفينومينولوجي للقهر

إذا كان القهر يظهر بطرق متعددة و يتخلق في صور مختلفة، فإن يَنج تحاول بذلك الإمساك بمجموعة من المظاهر الاجتماعية التي تؤطره، أو ما تَدعُوه «الأوجه الخمسة للقهر»، التي يُمثِّل كل وجـه منها بعدًا ضروريًا وكافيًا لوقوعه، وقد ركزت عـلى إعادة إنتاج القهر في ضوء البنية الاجتماعية.

**أما عن هذه الصور أو الأوجه الخمسة للقهر فهي على النحو الآتي:**

(١) «الاستغلال» Exploitation

(٢) «التهميش» Marginalization

(٣) «الاستضعاف» Powerlessness

(٤) «الهيمنة الثقافية» Cultural Imperialism

(٥) «العنف» Violence

وسنعرض لكل وجه من هذه الأوجه بشيء من التفصيل النسبي على النحو التالي:

(١) **الاستغلال** Exploitation:

يُعَدُّ الاسـتغلال أحد المفاهيم الأساسـية التي تقوم عليها النظرية الماركسـية، وقد تناوله ماركس بشـكل مفصل في سـياق تحليله «للرأسـمالية بوصفها (نظامًا اجتماعيًا) يملك فيه عدد من الرأسـماليين وسائل الإنتاج، في حين أن العمال الذين يشـكلون العدد الكبير من المجتمع، لا يملكون شـيئًا ويَخضعون لاستغلال الرأسـماليين، فيزدادون فقرًا كلما ازداد إنتاجهم حجمًا، لأن إنتاجهم يُنتزع منهم كما لو كان الإنتاج قوة مستقلة عن المُنتِج، بل يتحول مُنتَج العامل إلى قوة معادية له، لأنه يتحول إلى رأسمال يشكل أداةً لاستغلال قوة عمله»[١].

هـذا يعـني أن العامل لا يحصل إلا على قدر ضئيل جدًا ممـا كان ينبغي أن يحصل عليه؛ إنه لا يحصل إلا على عمله باعتبار هذا العمل سلعةً تخضع بدورها لقانون القيمة حيث تتحدد قيمة

(١) فرح، إلياس: **تطور الفكر الماركسي**، بيروت: دار الطليعة، ط. ٦، ١٩٨١، ص. ٧٠.

هذه السلعة (الأجور) شأنها شأن أي سلعة أخرى بمقدار العمل اللازم لإنتاجها. أما بالنسبة لمقدار العمل اللازم لإنتاج هذه السلعة فهو ببساطة عدد الساعات اللازمة لإنتاج الحد الأدنى من تلك المجموعة الأساسية من السلع والخدمات التي يستهلكها العامل من مأكل ومشرب وملبس، والتي لولاها لما استطاع العامل أن يواصل عمله. ولما كان الأمر كذلك فإن النظام الرأسمالي ينطوي على نوع من الاستغلال طالما أن العامل لا يحصل على حصاد عمله وهو ما يوازى قيمة ما أنتجه؛ بل إنه لا يحصل إلا على مستوى الكفاف حيث كان ينبغي أن يحصل على قيمة السلع التي أنتجها بالكامل، في حين يحصل الرأسمالي نفسه على الفرق بين قيمة السلع التي أنتجها العامل وتلك التي استهلكها العامل وهو ما يطلق عليه ماركس «فائض القيمة» (Surplus Value)، الذي يُمثِّل دخل الرأسمالي من ناحية، وقيمة استغلاله للعامل من ناحية أخرى[١].

ومن الملاحظ أن الماركسية تقيم تفرقةً مهمةً بين «الاستغلال» الناتج عن عدم حصول البروليتاريا- «طبقة العمال الصناعيين»- على القيمة الكاملة لعملها، وبين «الاضطهاد» Repression (أو القمع) الذي يقع على بعض الفئات والشرائح التي لا تندرج تحت الطبقة العاملة. فقد يكون الإنسان مُستَغَلًا ومسلوبًا من حقه في الإنتاج، لكنه لا يكون مضطهَدًا. ورغم أهمية هذا التمييز، فإن الماركسية تكشف عن ضرورة التخلص من كل هذه الصور للقهر. فبوجه عام «فإن المعيار الأسمى للأخلاقية في رأي ماركس هو «الإنسان» بحيث ينبغي السعي نحو تحقيق ذاته بما هو كذلك، وهكذا يكون الفعل الأخلاقي الأمثل هو الذي يستهدف إزالة كل أشكال القهر والإذلال والعبودية التي يمارسها الإنسان ضد الإنسان، وإن أبرز أشكال الاستغلال هو ما يحصل عليه صاحب رأس المال من جهد العامل وعرقه في ظل النظام الرأسمالي»[٢].

من هذا المنطلق تُمثِّل البروليتاريا الطبقة المُستَغَلة في المجتمع لأنها تحصل على أجر لا يتوافق مع إجمالي العمل الذي بُذل لإنتاج السلعة. ومن جانبها فإن يَنج تنتقد هذا المفهوم الماركسي للاستغلال، كما ترفض قصره على البناءات الاقتصادية الرأسمالية، وعلى حد قولها:

(١) عبد الله، د/ نصَّار: **فلسفة العدل الاجتماعي**، القاهرة: سلسلة دار الهلال، عدد ٤٣٤، ١٩٨٧، ص ص. ٨٧-٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص. ٩٣.

«إن الفكرة المركزية السائدة عن مفهوم الاستغلال مؤداها أن هذا النوع من القهر يحدث من خلال عملية ثابتة لنقل أو تحويل نتائج عمل البروليتاريا لصالح مجموعة أخرى. لكن المدقق سيلاحظ أن الظلم الناتج عن التقسيم الطبقي لا يقتصر فقط على حقيقة التوزيع المتمثلة في أن بعض الناس لديهم ثروة كبيرة بينما معظم الناس لديهم القليل منها(..)، فالاستغلال يشرع و يرسخ لعلاقة بنائية «هيكلية» بين المجموعات الاجتماعية ككل. ذلك أن القواعد الاجتماعية المُنظِّمة لماهية العمل، والأشخاص الذين يقومون به ولأجل من، والكيفية التي يتم من خلالها تعويضهم عن العمل (الأجور)، والعملية الاجتماعية التي يتم من خلالها توزيع نتائج العمل، كل هذا يعمل على تعزيز وتفعيل علاقات القوة والهيمنة وعدم المساواة. و يتم إنتاج هذه العلاقات و إعادة إنتاجها من خلال عمليات مُنظَّمة يتم في ضوئها استهلاك طاقات من لا يملكون باستمرار للحفاظ على قوة ومكانة وثروة من يملكون»[1].

وهكذا فإذا كان الاستغلال إحدى صور الظلم الاجتماعي التي تظهر بوضوح في سياق العلاقات المؤسسية في ظل النظام الرأسمالي، فإنه يمتد إلى كل المجتمعات البشرية، حيث يظهر في العمليات الاجتماعية التي يمارس فيها بعض الأفراد أنشطتهم في ظل أوضاع مؤسسية تفرز نوعًا من السيطرة، ومن أجل المنفعة الشخصيِّة لهم. وبالتالي فالأمر يتطلب القضاء على كل العلاقات الاستغلالية التي تُمكِّن وتنفذ هذه العمليات من ناحية، ومن ناحية أخرى إحلال بناءات مؤسسية أخرى محل البناءات القائمة أو إعادة تنظيم المؤسسات القائمة على نحو ينتفي معه الاستغلال، وبحيث يتمكّن أعضاء كل مجموعة من تطوير واستخدام قدراتهم بطريقة لا تمنع، بل تعزز، من تطوير واستخدام مماثل لدى أعضاء المجموعات الأخرى[2].

ومن الملاحظ أنه إذا كانت آثار الاستغلال ترتبط بالجوانب والأبعاد الأخرى في حياة العامل، فإن الاستغلال- بوصفه مفهومًا اقتصاديًا- لا يمكن إرجاعه إلى الصراع الطبقي وحده؛ فقهر الرجل واستغلاله لزوجته يرجع في كثير من الأحيان إلى هيمنة الثقافة الأبوية الذكورية وترسيخ البناء الأسري التقليدي الذي يعظم من شأن الرجل وقدره و يقلل من قيمة المرأة ومكانتها. كما أنه من الملاحظ أنه إذا كانت الماركسية تميّز بين الاستغلال وبين الاضطهاد، فإنه لا يوجد فصل حاد بين الاثنين، على العكس من ذلك فالاثنان متشابكان، و يُشكِّل

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, PP. 49-51.

(2) Ibid, PP. 52-53.

بعضهما البعض بصورةٍ أساسية؛ فقد يكون الاستغلال في معظم الأحيان مدخلًا للاضطهاد المتمثل في التمييز والعنف، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد تعاني الطبقة العاملة ككل من الأشكال المختلفة من الاضطهاد، ومنها على سبيل المثال التمييز في نظام التعليم بين أبناء الطبقة العاملة وأبناء الطبقة الحاكمة.

وعلى صعيد آخر يبدو أن يَنج بتركيزها على البناء الاجتماعي للقهر تتفق مع الفيلسوف الأمريكي «مايكل ولتزر» (Michael Walzer) (١٩٣٥-...؟) الذي نزع إلى تحليل البنى «الهياكل» المؤسسية التي تنتج التوزيعات غير العادلة وتُعيد إنتاجها باستمرار، بدلًا من التركيز على مبادئ التوزيع وحدها، وقد طرح في ذلك فكرة «المساواة المركبة» (Complex Equality) كمعيار للعدالة الاجتماعية، ويشير من خلاله إلى «أنه لا توجد سلطة لأحد الأفراد في أحد مجالات العدالة يمكن أن تُعظِّم، أو أن تُقلِّل، من مكانته وقدره في المجالات الأخرى»[(١)]. وهو الأمر الذي قاده إلى تحليل الاستغلال في المؤسسات الرأسمالية العملاقة وإرجاعه إلى أصول سياسية بالإضافة إلى الأساس الاقتصادي، خاصة وأن حق العمال فيها غير موجود، وبذلك يقوم الرأسماليون بانتهاك حق العمال في الحكم الذاتي المستقل[(٢)].

لكن ورغم ما يبدو من هذا الاتفاق الظاهر بين يَنج وولتزر، فإن يَنج تعتقد أن آراء ولتزر لا تخرج كثيرًا عن الرؤى الليبرالية السائدة؛ لأنه يستخدم المبادئ الليبرالية للتوزيع لمناقشة قضايا العدالة الاجتماعية على نحو حصري، بل وتبدو تحليلاته أحيانًا غريبة[(٣)].

(٢) **التهميش** Marginalization:

يُعَدُّ التهميش صورة للاستبعاد أو الإقصاء، أو الاضطهاد العنصري كما حدث في فترات كثيرة في الولايات المتحدة، بحيث يمكننا أن نطلق كلمة «المهمشون» على الأشخاص الذين لا يستطيعون التفاعل مع نظام العمل الاجتماعي أو مواكبته، وبالتالي يعيشون حياة جافّة جامدة، دونما أي قدرة على تحقيق ذواتهم أو تنمية وتطوير مواهبهم. وفي ضوء هذا تذهب

(1) Walzer, Michael: **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York: Basic Books, Inc., 1983, P. 19.

(٢) الشريف، د/ حمدي: **مفهوم العدالة في فلسفة مايكل ولتزر السياسية**، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠، ص. ٣٢٧.

(3) Young, Iris: **Justice and the Politics of Difference**, PP. 17-18.

يَنـج إلى أن التهميـش ربما يكون أخطرَ صور الظلم الاجتماعـي؛ حيث يتم منع شرائح كاملة من المشـاركة في الحياة الاجتماعية والسياسـية، وبالتالي تعرُّض هذه الفئات المهمشة للقهر، بل وحتى الإبادة. وغالبًا ما يكون التهميش أو الحرمان بسـبب غيـاب العدالة، الذي تتفاقم عنده معدلات الفقر والحرمان والجوع، وينتشر في الأحياء العشـوائية التي يتمركز فيها المهمشـون، خاصـة في المجتمعات التـي تتمتع فيها فئات ومجموعـات قليلة بالكثير من المـوارد والثروات والخيرات الاجتماعية[1].

وتمـضي يَنج حيـث توضح مـدى تغلغل القهـر في صـورة التهميش في معظـم المجتمعات المعاصرة؛ حيث هناك طبقات وفئات كاملة تعيش بشكل شبه دائم على «الهامش الاجتماعي»، ومعظمهـا يتـم تمييزها بطريقـة عنصرية، مثل السـود أو الهنود في الولايات المتحدة، والسـود والهنـود الشرقيون أو الأوروبيـون الشرقيون أو الأفارقة الشـماليون في أوروبا. والأمر بذلك لا يقتصر فقط على الحرمان المادي والمظاهر السـلبية التي تعاني منها فئاتٌ مُعيَّنة، على أسـاس الجنس أو العرق أو الإثنية؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال، فإن نسبة كبيرة من السـكان في الوقت الراهن مهمشون بالفعل- ككبار السن- كما أن عددًا كبيرًا من الأفراد الذين يتم تسريحهم من وظائفهم ولا يمكنهم العثور على عمل جديد، وكذلك الشـباب وخاصة السـود أو الأشـخاص من أصول لاتينية، يُعَدُّوا مهمشـين بالفعل. أضـف إلى ذلك أنه حتى إذا توافـرت حيـاة مادية مريحة لهذه الفئات، فإن التهميش يجعلهم يعيشـون في وضع محبط يتنافى مع مبدأ احترام الذات وينتهك حريتهم وكرامتهم، وعلى سـبيل المثال فكبار السن في الولايات المتحـدة لديهـم وسـائل كافية للعيش بشـكل مريح، لكنهـم يظلون مع هـذا معرّضين لخطر التهميش الاجتماعي والسياسي لأنهم لا يستطيعون التفاعل والمشاركة السياسية جنبًا إلى جنب مع الفئات والمجموعات الأخرى[2].

وهكذا يميل التهميش إلى الحرمان المادي أو الاسـتبعاد الاجتماعي أو كليهما، وخاصة من مجال العمل؛ وهنا نلاحظ مـدى اتفاق يَنج مع «بريان باري» (Brian Barry) (١٩٣٦-٢٠٠٩)، الذي أكد أن «الاسـتبعاد الاجتماعي» (Social Exclusion) هو أحد المخاطر الأساسـية التي تنتهك قيمة التضامن الاجتماعي، وتقف حجر عثرة أمام العدالة الاجتماعية؛ فإذا كان التمييز

(1) Ibid, P. 53.

(2) Ibid, PP. 53-55.

الاجتماعي، والفقر، والحرمان مقومات أساسية لإنتاج الاستبعاد الاجتماعي، فإن هذه الصور تَحول دون تحقيق العدالة على النحو الأكمل. **ويُعرِّف «باري» الاستبعاد بأنه ما يقع على الأفراد من ثلاثة جوانب:**

- ❐ «الاستقطاب» (Polarization).
- ❐ «التفرقة الاجتماعية» (Social Differentiation).
- ❐ «عدم المساواة» (Inequality) في الحقوق والحريات.

**وبالتالي يُعَدُّ الفرد مُستبعَدًا اجتماعيًا إذا توافرت الشروط الثلاثة التالية:**

(١) إذا كان مقيمًا في منطقة جغرافية معينة في مجتمع ما.

(٢) لا يستطيع المشاركة في الأنشطة الرئيسة للمجتمع.

(٣) عندما يكون راغبًا في هذه المشاركة، لكنه يجد نفسه ممنوعًا من القيام بذلك لأسباب تتجاوز إرادته[١].

نستنتج من هذا أن التهميش قد يقع في ظل تحقق التوزيع العادل للخيرات والسلع المادية؛ ومن هذه الزاوية فقد تَحول السياساتُ الاجتماعية دون وقوع الفقر أو الحرمان، لكنها لا تَحول دون الجوانب الاجتماعية للتهميش، كما أن التهميش ذاته قد يحدث عندما يكون لدى الأفراد حقوقٌ سلبية؛ بمعنى انتفاء العوائق والقيود التي تضعها الدولة أو المجتمع أمامهم، لكنهم لا يستطيعون فعل ما يريدون أو ما يستهدفونه، أو العمل في المهنة أو الوظيفة التي تناسبهم.

(٣) **الاستضعاف** Powerlessness:

يمثل الاستضعاف مظهرًا من مظاهر القهر، وكثيرًا ما يرتبط بكلٍ من الحرمان المادي والتهميش الاجتماعي. ويقع الاستضعاف عندما تفرض مجموعةٌ هيمنتَها على للسيطرة على المجموعات الأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى وجود فئات ومجموعات عاجزة عن تقرير مصيرها. ومن هنا فإن المُستضعَفين يمثلون مجموعة أو أكثر من الأشخاص الذين لا يمتلكون أية سلطة

(١) باري، بريان: «**الاستبعاد الاجتماعي والعزلة الاجتماعية وتوزيع الدخل**»، ضمن: الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم، تحرير: جون هيلر وآخرون، ترجمة: د/ محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٤٤، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧، ص ص. ٤٥-٤٦٨.

بالمعنى البسيط، بل تتم ممارسة السلطة عليهم؛ وبالتالي فإنهم يظلون عاجزين، ويتلقون الأوامر من أعلى لأسفل، وبحيث يكون فعل المبادرة صادرًا من غيرهم، ونادرًا ما يكون لهم الحق في إصدار الأوامر أو مشاركة المجموعات الأخرى في تقرير السياسات الاجتماعية[1].

ومن أبرز صور القهر كما تظهر في هذا الجانب ذلك النوع الذي يقع على العمال غير المهنيين، خاصة وأن هذا الإحساس بالعجز يظهر لدى الفئات المُسْتضعَفة في إطار التقسيم الاجتماعي للعمل والتنشئة الاجتماعية المصاحبة له، بحيث لا يسمح لهم بأية فرصة حقيقية لممارسة مهاراتهم على النحو المطلوب، ولا يتمتعون إلا باستقلالية ضئيلة أو معدومة في أماكن عملهم، ولا يمارسون إلا أقل القليل من الفعل الإبداعي أو إصدار الأحكام بأنفسهم على ما يقومون به من أعمال، ناهيك عن أنهم يفتقرون إلى أية إمكانية لتنمية قدراتهم الفنية، كما لا يستطيعون التعبير عن خبراتهم ولا عن هويتهم إلا بشكل متواضع، خاصة في الاجتماعات العامة، أو داخل المؤسسات البيروقراطية، وبالتالي فإنهم لا يحظون بأي نوع من الاحترام أو الإعجاب أو التقدير الاجتماعي[2].

ومن المؤكد أنه إذا كانت الصور الثلاث للقهر: (الاستغلال، والتهميش، والاستضعاف) تُمثِّل بالدرجة الأولى صورًا بارزة للظلم الاجتماعي، فإنها ترتبط جميعًا بعلاقات القوة والسلطة والنفوذ في إطار التقسيمات الاجتماعية للعمل.

(٤) **الهيمنة الثقافية** Cultural Imperialism:

إذا كانت صور القهر السابقة نابعة من البُنى المؤسسية والعلاقات التي تحدد شكل وطبيعة الحياة بالنسبة للمجموعات الاجتماعية، بما في ذلك- على سبيل المثال لا الحصر- الموارد التي يمكنهم الحصول عليها، والفرص الحقيقية التي يمتلكونها، والفرص التي يفتقرون إليها، فإن هناك صورةً مختلفة للقهر، وتتمثل في «الهيمنة الثقافية» التي تتجسد في هيمنة أنماط من القيم والمعاني الثقافية والأخلاقية التي لا تعبر عن هويات ومصالح كل أعضاء المجتمع، بل تعبر فقط عن مصالح مجموعة واحدة فقط. والواقع أن الهيمنة الثقافية تقوم على فرضية تنزع إلى إضفاء الطابع العالمي على نمط حياة المجموعة المهيمنة، وثقافتها، وأساليبها، وطريقتها

(1) Young, Iris M.: Justice and the Politics of Difference, P. 56.
(2) Ibid, PP. 56-57.

في الحياة، والنظر إليها على أنها القاعدة. ولما كان الأمر كذلك فإن المنتجات الثقافية في أي مجتمع- أي تلك المنتشرة على نطاق واسع- لا تعبر إلا عن خبرات وممارسات وقيم وأهداف ورؤى هذه المجموعة فقط. وفي كثير من الأحيان- ودون إدراك أفرادها بذلك- تقدم المجموعة المهيمنة خبراتها وقيمها الخاصة كممثل وحيد للإنسانية في حد ذاتها. ومن هنا نجدها تعزز موقعها ومكانتها الاجتماعية من خلال إخضاع المجموعات الأخرى لأنماطها ومعاييرها الخاصة، أما إذا اختلفت تجارب وخبرات وممارسات بعض المجموعات عن تلك التي لدى المجموعة المهيمنة، أو على الأقل لم تَرْقَ بدرجة كافية إلى معاييرها، فإنه غالبًا ما يُنْظَر للاختلاف وكأنّه انحراف عن القاعدة، وانتهاك لوحدة المجتمع وهويته وتماسكه[1]. وبالتالي تصبح المجموعات المقهورة في وضع غير مُواتٍ أو في حالة من المعاناة، بسبب اختلاف الجنس، أو العرق، أو الثقافة، أو الدين.

وتمضي يَنج حيث توضح أن المفارقة في القهر في صورة الهيمنة الثقافية تكمن في أن قيم المجموعات المقهورة وممارساتها، بالإضافة إلى نظرتها العامة للحياة، لا تجد إلا تعبيرًا ضئيلًا في إطار المعايير الثقافية والقيم المبررة الاجتماعية، والتي هي في الغالب تخص المجموعة المهيمنة وحدها، في حين يتم فرض بعض المعايير الثقافية والأخلاقية على المجموعات الأخرى. وهنا تتمثل العواقب الوخيمة للقهر؛ حيث تتوقف استمرارية الهيمنة الثقافية على قدرة إحدى الجماعات على تأكيد قيمها وتجاربها وممارساتها ونظرتها للحياة على أنها عالمية، ومحايدة، وكلية. لكن الأخطر من ذلك يتمثل في أن كل الادعاءات «بالعالمية»، أو «الحيادية»، أو «الكلية» في النواحي الثقافية، يتم توظيفها بطريقة سياسية وأيديولوجية لتعمل بشكل أو بآخر على تجاهل وكبت معايير وقيم الجماعات الأخرى التي يُنظر إليها على أنها «منحرفة»[2]، وهذا من شأنه أن يفسح المجال لإقصائها عن المشاركة الاجتماعية.

وهكذا فإن هذه الصورة للقهر تتمثل في الهيمنة الثقافية المرادفة لمعنى التسلط الاجتماعي، أو التحكم الرأسي من الغني إلى الفقير، ومن الأقوى إلى الأضعف من المنظور الثقافي؛ وعلى نحو أكثر تحديدًا فإن الهيمنة الثقافية تستند إلى قيام بعض الفئات أو المجموعات بنوع من الهيمنة على الفئات والمجموعات الأخرى؛ استنادًا إلى القيم والمعايير الثقافية السائدة أحادية الجانب.

(1) Ibid, PP. 58-59.

(2) Ibid, P. 60.

(٥) **العنف** Violence:

متى نظرنا إلى العنف سنجده يتمثل في إلحاق الضرر بالأفراد، أو إذلالهم، أو تدمير قدراتهم و إمكاناتهم. وغالبًا ما يرتبط العنف بالهيمنة الثقافية، لكن العنف ذاته يصير مكونًا ومظهرًا للقهر عندما يكون مؤسسًا على البناء الاجتماعي، و يتخذ طابع الاستمرارية، وكما تقول يَنج: «ما يجعل العنف وجهًا للقهر ليس هو مدى وحِدة الممارسات العنيفة ذاتها، على الرغم من أنها غالبًا ما تكون مروعة وصادمة، بل يرجع ذلك إلى السياق الاجتماعي الذي يفرزها و يتسبب فيها، ويجعلها ممكنة بصفة مستمرة، بل وحتى مبررة اجتماعيًا في كثير من الأحيان. ومن هنا فإن ما يجعل العنف صورة من صور القهر، وليس مجرد فعل لاأخلاقي أو ممارسة فردية، هو طابعه «المُنظَّم» Systemic، ووجوده كممارسة اجتماعية بصفة دورية»[١].

والواقع أن تركيز يَنج على البناء الاجتماعي الذي يُنتج العنف بصورة منتظمة، يقودنا إلى التأكيد على «أن كل معالجة فلسفية للعنف لا يمكن أن تكون بحثًا حقيقيًا من دون الوقوف على الجذور الأيديولوجية لتشكلاته في ضوء البناء الاجتماعي وعبر سياقه المؤسسي والثقافي؛ و إذا كان كل عنف يقوم بالأساس على إطار من الاعتقاد النظري والفكري، فإنه يبدأ من الفكرة والمعتقد قبل أن ينتقل إلى السلوك والممارسة، وخاصة إذا كان إفرازًا لواقع اجتماعي-اقتصادي، أو رد فعل على عنف أوليّ ناتج عنه»[٢].

ومن ناحية أخرى فإن العنف المقصود به معنى الظلم الاجتماعي ينصب على الممارسات القمعية الموجهة ضد أعضاء مجموعات معينة؛ لا لشيء إلا لمجرد كونهم أعضاءً في هذه المجموعة أو تلك. ولذلك تنظر يَنج إلى العنف بمعناه الواسع، الذي لا يقتصر على العدوان أو إيقاع الضرر المادي بالآخرين، أو تحطيم ممتلكاتهم، بل يشمل أيضًا كل ثقافة وكل ممارسة اجتماعية وكل سلوك مؤسسي يفرض نفسه على المجتمع، و يتضمن معاني القسوة والكراهية تجاه أعضاء المجموعات المغايرة لمجموعتنا، وعلى حدّ قولها: «إن القهر المصاحب للعنف لا يتكون فقط من الإيذاء الجسدي المباشر ضد أعضاء مجموعة معينة، و إنما أيضًا من مجرد

(1) Ibid, PP. 61-62.

(٢) الشريف، د/ حمدي: **أزمة الرأسمالية وتحولات الخطاب الليبرالي: سلافوي جيجيك ونقد الأيديولوجيا**، القاهرة: دار العلا للنشر والتوزيع، ٢٠٢١، ص. ١٢٩.

الإحساس اليومي الذي يتقاسمه أعضاء مجموعة ما بأنهم «**عرضةٌ**» دائمًا للأذى والاِستِباحَة؛ لا لشيء إلا لمجرد انتماءهم إلى هذه المجموعة، أو بسبب عرقهم أو لونهم، أو هويتهم الجنسية التي تجمعهم ببقية أعضاء المجموعة. والواقع أن مجرد العيش تحت تهديد بالهجوم على النفس أو الأسرة أو الأصدقاء يحرم المقهورين من الحرية والكرامة؛ ناهيك عن أنه يدمر قدراتهم وطاقاتهم دون سبب أو مبرر عادل»[1].

يترتب على ذلك أن العنف ينزع إلى انتهاك أواصر التعاون بين الأفراد، ويربك السلام الاجتماعي، ويدمر العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي يُفترض قيامها على مبادئ المساواة والمواطنة والمشاركة. والعنف يتغذى في انتشاره وتدعيمه من البنى المؤسسية؛ لأنه- كما تقول يَنج- «ممارسة اجتماعية في الأساس؛ أو هو مُعْطَى اجتماعي لأن كُلَّ امْرِئٍ في المجتمع يعلم بأنه يحدث، وسيظل يحدث مرات ومرات؛ وبعبارة أخرى فإنه ظاهرة تلوح دائمًا في أفق الخيال الاجتماعي، حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يرتكبونه»[2].

وهكذا يتضح لنا أن تحليل يَنج للعنف بوصفه وجهًا للقهر لا يقتصر على العنف المادي، وإنما يمتد إلى العيش تحت تهديد مستمر ويشمل كل صور الإكراه المعنوي المستندة إلى أسباب ثقافية، ويَنج بذلك توجه انتباهنا إلى أصول العنف التي تتسبب فيها كل الأنظمة الاجتماعية، وخاصة الأنظمة الرأسمالية، ولذلك فإن رؤيتَها تتقاطع مع رؤية «سلافوي جيجيك» (Slavoj Žižek) (١٩٤٩-...؟) الذي فرق بين نوعين للعنف: «العنف الموضوعي» (Objective Violence)، و«العنف الذاتي» (Subjective Violence). ويشير النوع الأول إلى ذلك العنف المرتبط ببنية النظام الثقافي والأيديولوجي المهيمن، والذي ينطوي دائمًا على عملية إعادة الإنتاج «الآلية» لأفراد مستبعدين ومقهورين ومضطهَدين. ويتضمن هذا النوع من العنف كافة صور الإكراه المادي والمعنوي التي تتسبَّب فيها الأنظمة الرأسمالية، والتي تُغذِّي علاقات التبعية والهيمنة والخضوع وتُعيد إنتاجها. أما النوع الثاني فيشير إلى الاستخدام المتعمد للقوة لإلحاق الضرر بالآخرين، ويشمل الممارسات التي تقوم بها الحركات الاجتماعية المتطرفة، ويمتدّ هذا النوع ليشمل الممارسات التي تقع بدءًا من العنف الجسدي

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 62.
(2) Ibid.

المباشر (الجريمة، والإرهاب) إلى العنف العرقي (العنصرية، والتمييز الجنسي)، وانتهاءً بالقلاقل المدنية، والصراعات الدولية[١].

ويمضي «جيجيك» فيذهب إلى أن «العنف الموضوعي» يُمثِّل في أساسه نوعًا من «العنف المُنظَّم» (Systemic Violence)، أو (العنف الغَرَضي الشامل)، في حين أن العنف الذاتي يُعَدُّ في كثير من الأحيان عنفًا موجهًا ضد الظلم الاجتماعي- باعتبار أن الأخير يُعَدُّ نوعًا من «العنف المُنظَّم»- أي أن العنف الذاتي يُمثِّل نوعًا من «العنف المضاد (Counter Violence) الذي تزايدت حالات ظهوره بوجود الرأسمالية. وهنا يكشف «جيجيك» عن أنه بالرغم من أن تركيز الخطاب الليبرالي ينصبّ على محاربة هذا النوع الأخير من العنف، فإن الليبراليين ذاتهم نسوا- أو بالأحرى تناسوا- أن أصول هذا العنف كامنة في بنية الرأسمالية، وهو ما يُعَدُّ محاولة لتشتيت انتباهنا عن بؤرة الظلم الاجتماعي. وبهذا المعنى تصبح الأيديولوجية الليبرالية الرأسمالية مشتركة في إنتاج الأشكال المختلفة للعنف والقهر؛ بل تصبح هي نفسها مصدر الظلم والعنف! ومن هنا أكد «جيجيك» أنه من الضروري النظر إلى العنف الذاتي في ضوء إطاره البنائي الهيكلي الشامل، وفي ضوء العنف الموضوعي الذي تحدثه البنى والمؤسّسات الرأسمالية. كما أن هذا النوع الأخير من العنف يُعَدُّ عنفًا متفردًا في طبيعته وأخطر بكثير من العنف الأيديولوجي للمجتمعات السابقة على الرأسمالية؛ حيث لم يَعُدْ يُعزى إلى أفراد بعينهم وإلى نواياهم الشريرة، بل أصبح عنفًا يكتسي الطابع الموضوعي الخالص، ويعمل بطريقة مُنظَّمة[٢].

وهكذا تُمثِّل هذه الأوجهُ الخمسة للقهر التجلياتَ أو المظاهرَ الكلية للظلم الاجتماعي، والتي تتشكل في ضوء السياقات المؤسسية وتعمل على إعادة إنتاج القهر بشكل مستمر. ومن الملاحظ أن تحليلات يَنج جاءت متركزة حول العلاقة بين القهر واللاعدالة؛ بحيث أن الظلم الاجتماعي يُمارَس إما من خلال الاستغلال، أو التهميش، أو الاستضعاف، أو الهيمنة الثقافية، أو العنف المؤسسي. أما بالنسبة لعدالة توزيع الخيرات الاجتماعية فقد تُسهم أيضًا في تخلق أوجه القهر هذه أو قد تنتج عنها، ولكن لا شيء من هذه الأوجه الخمسة يمكن اختزالها إلى عملية

(1) Žižek, Slavoj: **Violence: Six Sideways Reflections**, New York: Profile Books Ltd, 2008, P. P. 10, 14.

(2) Ibid, PP. 10-13.

التوزيع فقط، حتى وَ إِنْ كان بعضها يُحدث ظلمًا من نوع ما؛ إذ أن القهر واللاعدالة ينطويان على بنى وهياكل اجتماعية تكمن في (ما بعد عملية التوزيع)؛ وبعبارة أخرى فإن القهر يستند إلى البنى والعلاقات الاجتماعية التي تتجاوز وتخرج عن مجرد مبادئ التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية. **ومن هنا تولي يَنج أهمية كبيرة لمكونين أو شرطين أساسيين للعدالة، وهما:**

**(١) «عدالة التوزيع»**؛ والخاصة بمبادئ توزيع الخيرات الاجتماعية.

**(٢) «عدالة العلاقات»**؛ والمقصود بها غياب الهيمنة أو السيطرة بين المجموعات الاجتماعية[١].

هذا يعني أن يَنج تركز على العدالة في إطار المجالات والبنى المؤسسية التي توجه وتحكم مسار العلاقات بين الأفراد، والتي تضبط طبيعة الاختلافات والتفاعلات والتشابكات في هذه العلاقات، مثل مجال سلطة الدولة، ومجال السوق، ومجال الأسرة، وما إلى ذلك. وفي ضوء هذا نلاحظ أن المجموعات الاجتماعية التي كثيرًا ما تعاني من خبرة القهر تتمثل في: الفقراء، والطبقة العاملة، والأقليات الجنسية، والأقليات العرقية، ويتباين مدى القهر والظلم الواقع على هذه المجموعات من مجتمع إلى آخر، وفي المجتمع الواحد عبر تطوره التاريخي وتقدمه الحضاري. كما تختلف هذه المجموعات وتتنوّع وتتباين بنسب متفاوتة بين مجموعات محددة بعينها في الدول والمجتمعات الديمقراطية، وبين معظم فئات الشعب كما في الدول الديكتاتورية والاستبدادية التي لا تعترف بسياسة المعارضة وبأخلاقيات النقد، وتقوم على فكرة الصوت الواحد، سواء كان هذا الصوت الواحد في قاعات التدريس، أو المنابر الدينية، أو وسائل الإعلام.

كذلك فإن يَنج تبدي شكوكها حول النظريات التي تختزل القهر بطريقة أو بأخرى إلى بعد أو أصل واحد فقط، هو الاستغلال الطبقي للعمال كما في النظرية الماركسية. وفي المقابل فإن الأوجه المختلفة للقهر تفرض علينا التركيز على الطرق التي يتغذى من خلالها، والتي لا ترجع فقط إلى الاستغلال الاقتصادي؛ كالقمع الأسري للمرأة، أو الاضطهاد الذي يُمارَس ضد المثليين والمثليات ومزدوجي الميول الجنسية في المجتمعات التقليدية أو المحافظة، أو العنف تجاه الأقليات الجنسية والعرقية والدينية في معظم الدول الدينية، وما إلى ذلك[٢]. والواقع أن هذه النظرة الشمولية والمتوسعة لطبيعة القهر راجعة إلى طرحها مفهوم «المجموعات

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 9.

(2) Ibid, PP. 42, 49-50.

الاجتماعية» التي تُعَدُّ السمة المُمَيِّزة التي تتألف منها المجتمعات الحديثة والمعاصرة، ورفضها مفهوم «الطبقات الاجتماعية» لأنه «يختزل» كل صور القهر والاستغلال والقمع والاضطهاد إلى قضية الصراع الطبقي وحدها.

والملاحظ أن يَنج بتوسيعها لمفهوم القهر ليشمل كل التفاعلات الاجتماعية والعلاقات الإنسانية إنما تلتقي مع الفيلسوف الرّوسي «نيقولاي بيرديائف» (Nikolai Berdyaev) (١٨٧٤-١٩٤٨)، الذي دافع عن قيمة الحرية الإنسانية التي تتحقق في عالم الذاتية المتضمن علاقة من الاحترام المتبادل بين الإنسان الفرد وبين الآخر من منطلق الاعتزاز بذاتية كل واحد منهما، الأمر الذي دفعه إلى الهجوم على عالم «التموضع» أو الإحالة الخارجية Objectification؛ ذلك العالم الذي يؤسس للضرورة والسقوط والانهيار، فهو عالم العمومية والتكرار والابتذال، وهو العالم الذي يشكل صميم المستوى الأدنى أو المستوى الموضوعي الهابط من الوجود الإنساني، مستوى العبودية والحتمية[١].

هذا يعني أن العبودية صورة من صور القهر، كما أن أشكال العبودية مختلفة وكلها صور للقهر. ومن هنا يمضي بيرديائف حيث يتناول العلامات أو الأشكال التي تتموضع فيها صور عبودية الإنسان وتنتفي معها حريته الإنسانية، وبما يؤدي في النهاية إلى استبعاد شخصيته وسلب مقوماتها وخصائصها الذاتية، **ويوجزها في أربع أشكال أساسية على النحو الآتي:**

١- اغتراب الذات عن الموضوع.

٢- اندماج الفرد في العالم اللاشخصاني.

٣- الخضوع لقانون الضرورة والتحديد الخارجي، ومن أهم صور العبودية: عبودية الإنسان للوجود، عبودية الإنسان لله (انطلاقًا من النظر إلى علاقة الله بالإنسان من منظور العلاقة الاجتماعية الموجودة بين «السيد» Master والعبد، وليس انطلاقًا من كون الله هو «المحرر» Liberator)، عبودية الإنسان للطبيعة والكون، عبودية الإنسان للمجتمع، عبودية الإنسان لنفسه، عبودية الإنسان للدولة، عبودية الإحساس بالقومية، عبودية الإنسان للروح الأرستقراطية الاجتماعية.

(١) الجزيري، د/ مجدي: **بيرديائف: احترام الإنسان**، ج. ١، الإسكندرية: طبعة دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٢٠، ص. ٢١٥.

٤- التكيف والتوافق مع معطيات العالم والتاريخ، وبالتالي الخضوع لحكم العقل الجمعي ومنطق الإنسان العادي[١].

لكننا نتوقف هنا لكي نسجل أن القهر بمظاهره الخمسة يتجسد في المجتمعات المحافظة والأنظمة الديكتاتورية والدينية، وبدرجة أكبر من مثيلتها في الدول الديمقراطية المتطورة والمنفتحة. لكن هذا لا يعني إمكانية تلاشي مظاهر القهر، كالاستغلال والتهميش والعنف، في المجتمعات الديمقراطية، خاصة تلك التي تطبق نظام السوق، فالواقع أن الدول الرأسمالية الحرة التي تتبنى اقتصاد السوق تتقاطع في هذا الجانب مع المجتمعات الشمولية الاستبدادية، ولعل «هربرت ماركيوز» (١٨٩٨-١٩٧٩)- من بين أعلام مدرسة فرانكفورت- قد أوضح ذلك بالتفصيل في سياق نقده لليبرالية، وهو النقد الذي يستند على أساس ما يسميه «فائض القمع» (Surplus-Repression)؛ ويعني به «القمع الذي تقتضيه المصلحة المستثمرة في التمسك بالمجتمع القائم، والتي تؤدي إلى تبرير الاستغلال والهيمنة المُنظَّمَيْن». وهنا تنزع الأيديولوجية الليبرالية- وفق ما يرى ماركيوز- إلى الاستفادة من «فائض القمع» هذا في ترسيخ النظام القائم وإضفاء المشروعية عليه كلية؛ فإذا كان «القمع» من شأنه أن يخلق نزاعات وضغوطًا على الأفراد، فإنه عادة ما يجري استخدام «فائض القمع» في تعزيز التكيف والخضوع (على سبيل المثال، الخوف من فقدان العمل أو المكانة، أو النزوع إلى التهميش أو الاستبعاد الاجتماعي)[٢].

من هذا المنطلق هاجم «ماركيوز» المجتمعات الصناعية المعاصرة لأنها طغت عليها أشكال من القهر وصور الاستغلال والسيطرة والسلبية، رغم أنها في الظاهر مجتمعات تسودها الحرية والسلام الاجتماعي؛ الأمر الذي دفعه إلى القول بأن هذه المجتمعات صارت «أصولية» نظرًا لتحكم وهيمنة قوانين السوق، وإلغاء الحرية والطابع الفردي للإنسان عن طريق تسليع الأعمال الضرورية، وبحيث أصبحنا أمام نوع من التنميط للبشر، ونظام موضوعي يخرج عن سيطرة الإنسان بل ويجد الإنسان نفسه مقيدًا بجهاز الإنتاج[٣]. وبالمثل هاجم «ثيودور

(١) المرجع السابق، ص ص. ٢١٦-٢٦٨.

(٢) ماركيوز، هربرت: **فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص. ٢٥٢.

(٣) ماركيوز، هربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، ط. ٣، ١٩٨٨، ص ص. ٣٧-٣٨، ١٨١.

أدورنـو» (Theodor Adorno) (١٩٠٣-١٩٦٩) الأنظمـة الرأسـمالية لأنها تدفـع إلى تغذية ما أسـماه «العقل الأداتي» (Instrumental Reason) أو التقني، الذي يتوجه إلى التوسع والسيطرة على الطبيعة والإنسـان وتوجيههـما لصالحه، مندًا بتنميط العلاقات الإنسـانية، والتماهي مع المجتمع الرأسـمالي السـلعي، والثقافة الشعبية السـطحية الرأسـمالية بوصفها نتاجًا «لصناعة الثقافة» (Culture Industry)[١].

وفي هذا الإطار لا تستطيع يَنج أن تُخفي إعجابها الشديد «بالنظرية النقدية[*]» (Critical Theory)، التي تعني بالتقييم ونقد المجتمع والثقافة، وتدرس الظواهر والممارسـات السياسـية والقانونيـة والأخلاقيـة في ضـوء سـياقها الاجتماعي المحدد، مـن دون اللجـوء إلى تصورات أو منظومات فكرية معيارية كلية يتم فرضها على واقع المجتمعات الفعلية[٣]. وهكذا حرصت يَنج على تقديم رؤية فلسفية عينية متماسكة وشاملة حول القهر.

كذلك تقـترب «يَنج» للقهر من تحليلات الفيلسـوف البرازيلي «باولـو فريري» (Paulo Freire) (١٩٢١-١٩٩٧) للقهر، حيث يذهب إلى أن أي وَضْع يَسْـتَغل فيه إنسـان إنسـانًا آخر أو يُعَطِّل من قدراته في تحقيق ذاته هو ضرب من القهر العنيف، وإن غُلف في إطار من «الكرم الزائف». ويُعَرِّف السـلوك القهري العنيف بأنه يَعْنِي بالضرورة أن أقلية ما تَحول دون ممارسة الأغلبية لوجودها الإنساني[٤].

نخلـص مـن هذا إلى أن نموذج يَنج لأوجـه القهر وصوره يُمثِّل جـزءًا لا يتجزأ من القضايا

(1) Adorno, Theodor: **The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture**, London & New York: Routledge, 1991, PP. 1-2, 4, 100.

(*) وفقًـا «للنظريـة النقدية» يجب التوجه إلى مجمل المجتمع في خصوصيته التاريخية (أي كيف يتشـكل هذا المجتمـع عنـد نقطة معينـة في الزمن)، بما يعني ذلـك من أنه يتعـيَّن علينا تطوير مجموعة مـن الموضوعات والمحـاور، ومنهـج نقدي جديـد يغير من فهمنـا للمجتمـع، وبحيث يكـون تفكيرنا منصبًا عـلى القضايا والمشـكلات المُسـتجَدّة، والاحتمالات الجديدة للتحرر التي تنبثق عن تغير الظروف التاريخية، ولهذا نزع أعـلام النظرية النقدية، وخاصة مُنظرو مدرسـة فرانكفورت النقدية، إلى الاهتـمام؛ ليس فقط بالكيفية التي تسـير عليها الأمور بالفعل، وإنما أيضًا بالكيفية التـي يمكن أن تكون الأمور عليها أو يجب أن تكون عليها. (برونر، ستيفن: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جدًا**، ترجمة: سارة عادل، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦، ص. ٩).

(3) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 5.

(٤) فرايري، باولو: **تعليم المقهورين**، ترجمة: يوسف نور عوض، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠، ص ص. ٣٦-٣٨.

والهموم التي نعيشها كل يوم ونحن بصدد الحديث عن العدالة والظلم الاجتماعي، وقد جاءت رؤاها مُعبِّرة عن واقع المجتمعات المعاصرة، ونابعة من تفاعلها المجتمعي والخبرات التي عايشتها، في ضوء مرجعيتها الفكرية النسوية، وأفكارها الواقعية، ونزعتها التحليلية النقدية. ومن هنا يبدو لنا عرضها للتجسد الفينومينولوجي للقهر عرضًا واقعيًا مميزًا، خاصة في تحليلاتها لمسألة إعادة إنتاج القهر في البناء الاجتماعي.

ومن ناحية أخرى فإذا كان القهر ينصب على البنى المؤسسية والهياكل الاجتماعية، فإن أصوله ترجع إلى كل النظم الليبرالية الفردية وتمتد لتشمل كل العلاقات الاجتماعية(١). كما أنه من الملاحظ أن ثمة جوانب تطبيقية مهمة للقهر في كتابات يَنج؛ وكما توضح «لورين شيفر» (Lauren J. Schaeffer) فإن تحليلاتها تساعدنا بطريقة عملية في ملامسة أشكال القهر، والكشف عن أصوله، والتعرف على المجموعات التي تُعَدُّ مقهورة وتلك التي لا تكون كذلك، حيث تسمح لنا بمقارنة درجات ومدى ومجال القهر الواقع على المجموعات المختلفة؛ وعلى سبيل المثال، عندما يتعرض الأشخاصُ ذوو البشرة البيضاء للقهرِ في المجتمع الأمريكي، فإن هذا ينطوي في المقام الأول على ظلم اجتماعي بسبب الاستغلال الاقتصادي. أما عندما يواجه الأشخاصُ ذوو البشرة السوداء، أو الأشخاصُ ذوو الأصول اللاتينية، أنواعًا من القهر كأن يتم استبعادهم من مجال العمل الاجتماعي والسياسي، فإن هذا يرجع في الغالب إلى نوع من التهميش، وليس الاستغلال، وهكذا(٢).

وإذا كان ما سبق يمثل المعنى الإجرائي للقهر عند يَنج، والصور التي يتجسد من خلالها في إطاره الاجتماعي والمؤسسي، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه الآن: **إلى أي مدى يرتبط القهر باللاعدالة في توزيع الخيرات الاجتماعية؟ وهل عدالة توزيع الخيرات وإعادة توزيعها تُعَدُّ شرطًا كافيًا لغياب القهر؟**

(1) Sanderson, Laurie J.: **Feminine Alienation in Education: Seeking a Redressing of the Status Quo**, *M. A. Thesis*, Department of Theory and Policy Studies in Education, Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto, 1999, P. 35.

(2) Schaeffer, Lauren J.: **Oppression and Resistance**, *Ph. D. Dissertation in Philosophy*, University of California, Los Angeles, 2019, PP. 8-9.

## المحور الثاني

# من العدالة الإجرائية إلي عدالة المؤسسات

يُستعمل مصطلح «العدالة التوزيعية» (Distributive Justice) في أدبيات الفكر السياسي كمرادف «للعدالة الاجتماعية» (Social Justice)؛ حيث يشير إلى كيفية التوزيع العادل للموارد والمنافع والخيرات الاجتماعية على أفراد المجتمع، وبالتالي فالعدالة بهذا المعنى تتطلب (المساواة)، وحق كل فرد في الحصول على معاملة عادلة، والاستفادة من الخيرات والفرص والثروات الاجتماعية.

بيد أن «العدالة التوزيعية» لا تُمثِّل مجمل مفهوم العدالة؛ فقد تتحقق عدالة التوزيع دون أن يتحقق العدل في صورته التامة، ولهذا ترفض يَنج هذه النظرة الضيقة للعدل، وتنتقد نظريات العدالة التي عادة ما تستخدم الكلمة بالمعنى الضيق للإشارة إلى الطريقة التي يتم بها توزيع الخدمات أو الفرص أو رأس المال في المجتمع[1]. والواقع أن نقدها لهذا المنظور نابع أساسًا من أنه يتجاهل طبيعة البناء الاجتماعي والسياق المؤسسي اللذَينِ يتم من خلالهما توزيع الخيرات وهنا نتساءل: ما أوجه القصور في نظريات العدالة التوزيعية؟ وكيف عالجتها يَنج؟

### (أ) نقد نظريات العدالة

تعددت الرؤى والنظريات الفلسفية حول العدالة، خاصة في القرن العشرين؛ فوجدنا من بين الذين قدموا إسهامات مهمة في هذا المجال- على سبيل المثال- «ف. هايك» (١٨٩٩-١٩٩٢) (F. Hayek)، و«جون رولز» (John Rawls) (١٩٢١-٢٠٠٢)، و«رونالد دوركين» (Ronald Dworkin) (١٩٣١-٢٠١٣)، و«ديفيد جوثييه» (David Gauthier) (١٩٣٢- ...؟)، و«مايكل ساندل» (Michael Sandel) (١٩٥٣-...؟) وغيرهم.

ومن الملاحظ أن نظريات هؤلاء الفلاسفة تركّز على التوزيع العادل لثلاثة أنواع أساسية من الخيرات؛ وهي: «الحقوق» (Rights)، و«الفرص» (Opportunities)، و«الموارد»

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 15.

(Resources)[١]. ولذلك يستعملون مصطلح «العدالة»- من بين كل الاستخدامات المختلفة لـه- للإشارة إلى «العدالة الاجتماعية». والواقع أن هذا الاستخدام له ما يبرره؛ لأن العدالة الاجتماعية تُمثِّل الصورة الرئيسة والأكثر شمولًا من بين صور العدل لأن ميدانها هو مؤسسات المجتمع؛ بما في ذلك مجمل أنشطة الأفراد وعلاقاتهم داخل هذه المؤسسات.

من هنا نجد تركز هذه النظريات على ما يُعرَف «بالعدالة الإجرائية» (Procedural Justice)؛ وهي شكل من أشكال العدالة يتعلق في المقام الأول بصحة الإجراءات المُتَّبَعَة للتوزيع أيًا ما كانت النتيجة التي ستسفر عنها هذه الإجراءات. ومن جانبها تواجه يَنج الافتراضات والمبادئ التقليدية في هذه النظريات، حيث تذهب إلى أنه لا توجد أخطاء أساسية فيها، غير أن ما يعيبها يتمثل في زعم أصحابها أن نماذجهم يمكن أن تعالج جميع القضايا والمشكلات المتعلقة بمفهوم العدالة الاجتماعية. وتحدد يَنج معضلتين تبرهنان على عدم كفاية هذه النظريات، وهاتان المعضلتان هما:

المعضلة الأولى، تميل النماذج المطروحة حول العدالة إلى قصر مفهوم العدالة على إيجاد مبادئ للتوزيع العادل للسلع والخيرات والموارد الاجتماعية، لكنها لا تولي في اعتبارها السؤال الأكثر أهمية والمتعلق بطبيعة البناء الاجتماعي والسياق المؤسسي اللذان يحددان في الغالب أنماط التوزيع. وفي المقابل تذهب يَنج إلى أن هناك مسائل أخرى مهمة ينبغي أن تهتم بها نظريات العدالة الاجتماعية، وعلى رأس هذه المسائل: «سلطة اتخاذ القرار»، و«إجراءات صنع القرار»، و«التقسيم الاجتماعي للعمل»، و«ثقافة المجتمع»، وما إلى ذلك[٢].

المعضلة الثانية، وتتعلق بتوسيع مجال التوزيع من السلع والخيرات المادية الأساسية إلى دائرة أكبر وأوسع بحيث تشمل الخيرات غير المادية؛ كالسلطة، واحترام الذات، وما إلى ذلك. ومع تقدير يَنج لأصحاب هذه المحاولة، فإن الخيرات الأخيرة لا يجب التعامل كما لو كانت أشياءً ثابتة، جامدة، قابلة للتوزيع؛ لأن ذلك من شأنه أن يشوه طبيعتها؛ فالسلطة- على سبيل المثال- لا يمكن تقسيمها وتوزيعها باعتبارها سلعةً مادية، وبدلًا من ذلك يجب أن يركّز مفهوم التوزيع على شكل وبنية العلاقات والعمليات والتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد[٣].

(1) Barry, Brian: **Why Social Justice Matters**, Cambridge: Polity Press, PP. 18-19, 22.

(2) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. P. 15, 53.

(3) Ibid, P. 16.

وهكذا ففي حين أن النظريات المعاصرة حول العدالة تُمثِّل مساعي أو محاولات فلسفية جديرة بالاهتمام، إلا أنها لا يمكن أن تغطي مجمل مفهوم العدالة. وهنا تخصص يَنج مساحة مهمة للكشف عن وجه قصور الأسس التي تقوم عليها نظرية العدالة عند «رولز»[١]. ففي كتابه «نظرية في العدالة» ١٩٧١، اشتغل «رولز» على بلورة الأسس التي ينبني عليها ما أسماه «المجتمع المُنظَّم تنظيمًا جيدًا»، محددًا «البنية الأساسية للمجتمع العادل» (Basic Structure of Just Society) بأنها تتصل بالطريقة التي توزع بها المؤسساتُ الاجتماعية الكبرى الحقوقَ والواجباتِ الأساسية، وتحدد شكل التقسيم للمنافع والعوائد المستمدَّة من التعاون الاجتماعي. وتتألف البنية الأساسية للمجتمع من قانون أساسي (دستور سياسي)، وقضاء مستقل، وترتيبات اقتصادية واجتماعية أساسية تقوم بالحماية القانونية لحرية الفكر والاعتقاد، والتنافس الحر في الأسواق، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وآليات تنظيم الأسرة، وما إلى ذلك[٢].

لكن إلى جانب هذه الأنواع الأساسية للحقوق والواجبات التي يشملها البناء الأساسي للمجتمع، ينبغي أن نضيف- كما تقول يَنج- «التقسيمات الاجتماعية للعمل» (Social Divisions of Labor)، لأن اللاعدالة تنتج أساسًا عندما تضع العمليات الاجتماعية المؤسسية العديد من أعضاء المجموعات تحت تهديد مُنظَّم ومستمر بالاستغلال أو الحرمان من وسائل تنمية قدراتهم وتطوير مواهبهم، في الوقت الذي تُمكِّن فيه هذه العملياتُ أعضاءَ مجموعاتٍ أخرى من التفوق والتميُّز والهيمنة من خلال توفير فرصًا أكبر لهم لتنمية وتطوير قدراتهم. ومن هنا فإن الظلم الاجتماعي يُمثِّل مشكلة أخلاقية في الأساس، ويختلف عن الممارسات الخاطئة أو غير المشروعة في المؤسسات القمعية للأنظمة الاستبدادية. ذلك أن الظلم يحدث نتيجة قيام مجموعات معينة بتحقيق أهدافها ومصالحها الخاصة، دون غيرها من المجموعات الأخرى، في إطار البناء الاجتماعي والقواعد والمعايير المبررة اجتماعيًا[٣].

هذا يعني أن يَنج تركز على عدالة المؤسسات؛ لكن ليس من منظور مشكلات إعادة توزيع الخيرات وفقًا لاحتياجات الأفراد ومتطلباتهم، أو حتى وفقًا لتكافؤ فرص العمل،

(1) Young, Iris M.: «**Taking the Basic Structure Seriously**», *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 1, (Mar., 2006), PP. 91-97.

(2) Rawls, John: **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971, P. 7.

(3) Young, Iris M.: «**Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model**», *Social Philosophy and Policy*, Vol. 23, No. 1, 2006, P. P. 111, 114.

والوصول إلى مستوى عادل للمعيشة، وتقديم خدمات الرعاية الصحية، وما إلى ذلك، و إنما من منظور السياسات الاجتماعية التي تشمل: عمليات صنع القرار، وشمولية الأطراف المشاركة في الإجراءات، وتغيير الهيكل الاجتماعي لتقسيم العمل، وقبل هذا إعادة تنظيم المؤسسات بحيث تنفي معها ثقافة التمييز والقيود، وتدابير أخرى مماثلة.

إن ميزة هذا المنظور عند يَنج أنه يركز على صور القهر والظلم الاجتماعي، بدلًا من التركيز على عدالة المبادئ من ناحية، ونتائج التوزيعات من ناحية أخرى. فالمجتمعات الحديثة والمُعاصرة تتضمن مجالات أكثر تعدديـة، وهذا إن دَلَّ على شيء فإنما يَدُل على أن التماسك الاجتماعي لا يمكن افتراضه مسبقًا- كما يفترض رولز وغيره من فلاسفة العدل الاجتماعي- بل من الضروري تشكيله وتنظيمه من المنظور الاجتماعي؛ بحيث يكون الهدف الأساسي للعدالة هو محو الهيمنة التي تنتج من استغلال أحد الخيرات لكسب خيرات أخرى، وبالتالي مكافحة الانقسامات الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، بين المُستَغِلين والمُستَغَلين، وهو الأمر الذي يقود إلى القول بأن النِقاش حول العدالة يجب أن يكون «عبر المجالات» (Across Spheres)، وليس فحسب «داخل المجالات» (Within Spheres)»[1].

وتمضي يَنج حيث تكشف عن عيوب نظرية «رولز» لكونها تَقصُر التركيز على إيجاد «منطق» أو «أسس التوزيع»، وبما تتضمنه من اهتمام باقتصاد السوق الحر، الذي ينخرط فيه الأفراد العقلانيون، والمتساوون، والمتجردون من أي منفعة أو هوية تحددهم- كلٌ بصفته الفردية وعلى نحوٍ طوعي أو إرادي- في السعي الحثيث لتحصيل الثروة المادية، والملكية، وتبادل السلع، والاستهلاك، وغير ذلك[2].

من هنا توجه يَنج سهام النقد إلى النظريات الليبرالية، خاصة الاتجاهات الفردية منها، لأنها تركّز محور اهتمامها على طبيعة الأسس والالتزامات المنهجية للحقوق والواجبات التي تستند إليها العدالة؛ أعني البحث عن نموذج مثالي ومبادئ عادلة لتوزيع الخيرات، دونما اهتمام بعلاقات القوة والهيمنة والنفوذ- الظاهرة والمحتجبة- التي تشكل الأبعاد الاجتماعية للقهر،

(1) Bellamy, Richard: «**Justice in the Community: Walzer on Pluralism, Equality and Democracy**», in: *Social Justice From Hume to Walzer*, edited by: David Boucher and Paul Kelly, London: Routledge, 1988, P. 180.

(2) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 25.

والتي لا يمكن الكشف عنها إلا في ضوء البناء الاجتماعي المحدد لأنماط التوزيعات. ومن هنا وجب علينا النظر بعين الاعتبار إلى التقسيمات الاجتماعية للعمل، للكشف عن ماهية الظلم الاجتماعي، وكما تقول يَنج:

«يشغل الأشخاصُ في المؤسسات الاجتماعية أماكنَ مختلفة ومواقع اجتماعية مختلفة. وبدلًا من أن تكون هذه الآليات جامدة تافهة، فإنها تَحِدّ من قدرات مجموعات معينة وتُمكِّن مجموعات أخرى من تنمية وتطوير مواهبها وقدراتها، ولا يحدث هذا «التقييد» و«التمكين»، نتيجة للقواعد والمعايير التي يتم فرضها كنوع من العقوبات والحوافز، ولكن يحدثان بسبب البنى والهياكل التي تقوم عليها الحوافز البنائية الهيكلية (المؤسسية) التي تجعل بعض مسارات الفعل جذابة وذات تكلفة أقل لمجموعات معينة، والعقوبات البنائية الهيكلية (المؤسسية) التي تجعل مسارات الفعل صعبة ومكلفة لمجموعات أخرى. وبالتالي فالظلم لا يكمن في الفكرة التي مؤداها أن البنى والهياكل تُقيِّد أو تَحِدّ من قدرات الفاعلين، لأن جميع الهياكل الاجتماعية تُقيِّد وتُمكِّن في الوقت نفسه، وإنما الظلم والعدل يكمنان ويتشكلان في الأساس من خلال الطريقة التي يتم بها «تقييد» الأفراد أو «تمكينهم»، والكيفية التي تعمل من خلالها هذه «القيود» و«التمكينات» على تقليص فرص الأفراد أو زيادتها»[١].

وهكذا فإن النظريات الليبرالية وَإِنْ كانت ترفض النظر إلى الأشخاص كمجموعات متمايزة حسب النوع أو العرق أو الجنس أو الدين، إلا أنها تعتبر الطريقة الوحيدة للعدالة تتمثل في النظر إليهم ومعاملتهم كأفراد عقلانيين، معزولين عن البناء الاجتماعي أو السياق المؤسسي الذي يتم من خلاله التوزيع. لكن وكما تقول يَنج «فإننا وبإزاء قضية النساء- على سبيل المثال- يجب النظر إليهن كمجموعة اجتماعية بمعنى ما، ومن دون ذلك لا يمكننا الوقوف على ماهية القهر باعتباره عملية بنائية هيكلية مُنظَّمة بالدرجة الأولى»[٢].

نستنتج من هذا أن القهر يتجسد في مظاهر من الهيمنة والقمع المؤسسي، أكثر مما يتجسد في التفاوتات العادلة وغير العادلة لعملية التوزيع، وعلى حدّ قول يَنج: «ينبغي أن يركز مفهومنا للعدالة على جميع جوانب أنواع القواعد والعلاقات المؤسسية بقدر ما تخضع

(1) Young, Iris M.: «**Responsibility and Global Justice**», P. 114.

(2) Young, Iris M.: **Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy**, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1997, P. 17.

هـذه القواعد والعلاقات لقرارات جماعية متوقعـة. وبالتالي يجب أن يكون مفهوما «**الهيمنة**» و«**القهر**»، وليس مفهوم «**التوزيع**» وحده، هما نقطة الانطلاق بالنسبة لأية نظرية في العدالة الاجتماعية»[١].

ومـن هذا المنظور، لا تقـترح يَنج مفهومًـا معياريًا خالصًا للعدالة، وإنمـا تطرح مفهومًا «تمكينيًا»؛ بحيث لا ينبغي- كما يقول «راينر فورسـت» (Rainer Forst)- أن تقتصر العدالة عـلى المجـالات الاجتماعية «للإنتـاج» و«التوزيع» فقـط، بل يجب التركيز أيضًـا على القوى الاجتماعيـة التي تمارس تأثيرها وسـيطرتها على الأفراد والمجموعـات الاجتماعية[٢]. ومن هنا فـإن مفهومهـا للعدالة يهتم بالبنى المؤسسـية، والاتصـال الجمعي والتعاون بـين الأفراد ضمن مجموعاتهـم الاجتماعية. وبالتـالي فإن رؤيتها للعدالـة تُعَدُّ رؤية اجتماعية- سياسـية تقدمية لا تكتفي فقط بالالتزام بالتوزيع العادل للخيرات الاجتماعية[٣].

ومـن الملاحظ اقـتراب يَنج مـن «مايكـل ولتـــزر» في مفهومـه للعدالة، رغـم اختلاف نهجهـا عنه، وقد طرح الأخير مفهومه للعدالة في ضوء ما أسـماه «المجالات المختلفة للعدالة» (Differentiated Spheres of Justice)، والتي تُعَدُّ سمات أساسية في كل المجتمعات الإنسانية؛ حيـث يلاحظ أنـه في كل مجتمع توجد العديد مـن المجالات الاجتماعية التـي تتضمن أنواعًا مختلفة من الخيرات الاجتماعيـة، كما توجد العديد من الطرق المختلفة لتوزيع هذه الخيرات، والعديـد من القوى الاجتماعيـة المختلفة التي تقوم بإنتاج هذه الخيرات وتوزيعها، وبالنسـبة لمشـكلة اللاعدالة فإنها تكمن في هيمنة مجال من هذه المجالات على مجال آخر، أو ما يسـميه ولتـزر «الهيمنة بين المجالات» (Spherical Imperialism)[٤].

ومـن الملاحـظ كذلك أن يَنج تقـف على طرفي نقيض مـع التوجهات الفلسـفية لـ«غلاة الليبراليـة» (Libertarianism) وعلى رأسـهم «روبـرت نـوزك» (Robert Nozick) (١٩٣٨-٢٠٠٢)، الـذي دافـع عن اقتصاد السـوق الحـر، مؤكدًا أن الدولـة لا يَحِقُّ لها توجيـه أو تنظيم

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 16.

(2) Forst, Rainer: «**Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the «Distributive Paradigm»**», *Constellations*, Vol. 14, No. 2, 2007, P. 260.

(3) Allen, Danielle and Others: «**Iris Marion Young**», P*olitical Science and Politics*, Vol. 40, No. 1, 2007, P. 168.

(4) Walzer, Michael: **Spheres of Justice**, op. cit., P. 11.

العلاقـات الاقتصادية والاجتماعية، لأن الأفراد الأقدر على تحقيق مصالحهم بأنفسـهم، وليس لأحد أن يضع قواعد تحدد ما ينبغي أن يكون عليه التوزيع، وهو الأمر الذي قاده إلى الاعتقاد بأن أفضل أنظمة الحكم هي التي تقوم على أسـاس من «دولة الحد الأدنى» (Minimal State)؛ الأمـر الذي يعـني أن تدخل الدولـة في المجال الاقتصـادي يجب أن يكون محصـورًا في أضيق الحدود[1].

## (ب) العدالة البنائية الهيكلية

للخبرة Experience تعريفات متعددة، لكننا لن ندخل فيها، و إنما سـنكتفي بالإشـارة إلى أنها تُمثِّل- في أبسـط معانيها- نمطًا من المعرفة، وأسـلوبًا حياتيًا أو سـلوكيًا أو مجتمعيًا أو فكريًا يعيش من خلاله الفرد أو الجماعة. و إذا كان الإنسـان يمر بتجارب مختلفة، فإنه عندما تتكرر التجربة الواحدة وتلازم صاحبها تصير حالة أو نمطًا من أنماط الخبرة، والقهر بأشكاله السافرة والمحتجبة عندما يلازم الإنسان يصير حالة نطلق عليها «خبرة القهر». ومن هنا يمكن الكشف عن أبعاد نظرية يَنج في «العدالة البنائية الهيكلية» (Structural Justice) في ضوء نقدها لخبرة القهر.

من ناحية أخرى فإن مفهوم «البناء الاجتماعي» يقع في قلب نظرية يَنج عن العدالة، لأنه من خلاله يمكننا الكشـف عن العمليات الاجتماعية التي يتخلق القهر في ضوئها، ولذلك تؤكد يَنـج على العدالـة الهيكلية التي لا تهتم فقط بمبادئ الإنتاج والتوزيع، أو مبادئ الاسـتحقاق، والثـواب والعقاب فقـط، و إنما تركز كذلك على خصوصية وهويـة المجموعات الاجتماعية،

(1) Nozick, Robert: **Anarchy, State, and Utopia**, New York: Basic Books, Inc., 1974, P. 149.

وقد أكد المنظرون الليبراليون، بوجه عام، على مبدأ (الحيادية) Neutrality، الذي يقوم على أساس عدم تدخـل الدولـة أو المجتمع في اختيار نوع الحياة التي تلائم الأفراد. و ينـص هذا المبدأ على أنه يجب على الدولة «ألا تتدخل أو تُفرض ترتيبات سياسية معينة على الأفراد على أساس أن بعض أشكال الحياة أجدر من غيرها بالإتباع».

(Nagel, Thomas: «**Moral Conflict and Political Legitimacy**», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, No. 3 (Sum.1987), P. 221).

ويمثـل «نـوزك» التيار المتطـرف في الليبرالية، حيث يذهب إلى أن أفضل أشـكال الدول هي دولة الحد الأدنى «Minimal State»، وأن الأفـراد هـم الأقـدر على تحقيـق مصالحهم، وبالتالي فإنه ليسـت هناك ضرورة لتدخل الدولة في المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية.

لأن ذلك يُعَدُّ ضروريًا لمعالجة عدم المساواة بين الأفراد. ذلك أن القواعد والقوانين والإجراءات التي تُقيِّد الأشخاص تقيدهم كمجموعات اجتماعية وليس كأفراد، وبالتالي فإن الكشف عن خبرة القهر يتم عندما نقارن بين المجموعات التي ينتمي إليها الأفراد، وليس بين الأفراد كوحدات منعزلة[١].

وتمضي يَنج حيث تذهب مع «فوكو» (Michel Foucault) (١٩٢٦-١٩٨٤) إلى أن الممارسات الاجتماعية في العصور الحديثة غالبًا ما تنزع إلى تعظيم دور السلطة ومكانتها؛ بحيث كانت السلطة تمارس هيمنتها من خلال تطبيع الأفراد وتكييفهم طبقًا لمطالب المؤسسات الاجتماعية والبنى القمعية، وغالبًا ما كان ذلك يتم باستدعاء التقاليد والخطابات التي تقوم على ثقافة التمييز، وخاصة توسيع الفوارق بين الجنسين: الرجل والمرأة[٢]. وعليه؛ فإن جذور الظلم الاجتماعي إنما تكمن في التمييز بين الأفراد والمجموعات، و إن العدالة لن تتحقق إلا في ظل الأوضاع التي يتمتع فيها جميع الأفراد بنفس الحقوق، والحماية، وتكافؤ الفرص، ومن هنا وجب التركيز على بنية المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية القائمة.

وتؤكد يَنج على أن العدالة الهيكلية لا تقتصر فقط على الربط بين ما يساهم فيه الفرد من إنتاج وما يحصل عليه من عائد مقابل هذا الإنتاج، بل لابد أن تراعي أيضًا احتياجات الأفراد وظروفهم وطبيعة مجموعاتهم الاجتماعية، وهنا نجد أن العدالة الهيكلية تتصل بنموذج معرفي حاكم يربط بينها وبين الطريقة التي تضع بها العمليات المؤسسية أعضاء المجموعات المختلفة الذين يتمتعون بسمات وخصاص جسدية وقدرات اجتماعية متماثلة في أماكنهم، ضمن التقسيم الاجتماعي للعمل، وتأثير هذه البنى والمؤسسات على علاقات القوة والسلطة وصنع القرار، وعلى معايير الإنجاز والتقدير والاحترام وما إلى ذلك[٣].

(1) Young, Iris M.: «**Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice**», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, No. 1, 2001, PP. 1-18.

(2) Young, Iris M.: «**Punishment, Treatment, Empowerment: Three Approaches to Policy for Pregnant Addicts**», *Feminist Studies*, Vol. 20, No. 1, 1994, P. 48.

(3) Young, Iris M.: «**Structural Injustice and the Politics of Difference**», in: Appiah, Kwame A., and Others (Eds.), *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Humboldt: University of Berlin, 2007, PP. 88-89.

وإذا كان مفهوم العدل الاجتماعي لا يقتصر على علاقات الإنتاج والتوزيع، وإنما يمتد إلى البناء الاجتماعي والقيود المؤسسية، **فإن يَنج تحدد الحالتين الاجتماعيين اللتين تشكلان معنى الظلم الاجتماعي، وهما:**

(١) **«القهر» Oppression:** والذي يَحول دون تنمية قدرات الأفراد والاتصال والتعاون الجماعي فيما بينهم.

(٢) **«الهيمنة» Domination:** والتي تقف أمام حق تقرير أعضاء المجموعات الاجتماعية في مصيرهم بأنفسهم[١].

هذا يعني أن الظلم الاجتماعي يشير إلى شكلين للتقييد وهما: «القهر»، و«الهيمنة». وفي حين أن هذين القيدين يشملان أنماط التوزيع، إلا أنهما ينطويان على مسائل مهمة بالنسبة لمبادئ العدالة الهيكلية الخاصة بإجراءات صنع القرار، والإطار الذي يُتخذ فيه القرار، وتقسيم العمل، والثقافة، وما إلى ذلك[٢]. وفي المقابل تؤكد يَنج أنه يتعين أن تتضمن العدالة معنى «التمكين» Empowerment؛ ويشير مصطلح التمكين إلى أحد معنيين: الأول يعني الاستقلال الفردي، أو تنمية الحكم الذاتي، وضبط النفس، والثقة، أما المعنى الثاني فينصب على تنمية وتطوير إحساس الفرد بالتأثير الجماعي على الظروف والعلاقات الاجتماعية في حياته. وتميل يَنج إلى المعنى الثاني لأنه يتضمن كل من «التمكين الشخصي» و«التمكين الجماعي» ويَعتبرُ التمكينَ الجماعيِ شرطًا للتمكين الشخصي[٣].

يكشف لنا هذا عن أهمية الشروط السياسية للديمقراطية، مثل الحق النظري في المساواة السياسية، والاندماج الديمقراطي، والمشاركة في النتائج وفي عملية صنع القرار، وما إلى ذلك، ولذلك تؤكد يَنج أن العدالة يجب أن تنصب على المدى الذي يستطيع المجتمع من خلاله تدعيم وتعزيز الشروط والظروف المؤسسية اللازمة لتحقيق قيمتين كليتين تشكلان إطار الحياة الخيرة، وهاتان القيمتان هما:

(١) **«التنمية» Development:** أي تنمية وتطوير قدرات الأفراد وممارستهم، وإفساح المجال للتعبير عن أنفسهم.

---

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 37.

(2) Ibid, P. 39.

(3) Young, Iris M.: «**Punishment, Treatment, Empowerment**», P. 48.

**(٢) «المشاركة» Participation:** أي مساعدة الأفراد على القيام بالفعل، وتهيئة الظروف الملائمة لمشاركتهم في إجراءات صنع القرار[١].

من هنا تتضح ضرورة التركيز على التعاون الاجتماعي، وطبيعة النظام المؤسسي الذي يتم فيه توزيع الخيرات، والحقوق، والمسئوليات الاجتماعية. وقد أكدت يَنج أن نجاح العدالة يعتمد على أساس من دمج الشرائح الاجتماعية، وعلى أساس من توفير الفرص الأساسية لتنمية قدرات الأفراد وتحقيق رفاهيتهم[٢].

نستنتج من هذا أن العدالة الهيكلية تتجاوز قواعد العدالة التوزيعية لأن الأولى تركز على البنى الأساسية التي تُفرز القهر والظلم الاجتماعي؛ بما يتضمنه ذلك من ضرورة توسيع الديمقراطية الجذرية (الراديكالية) لتشمل كل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، هذا من ناحية. ومن ناحية فإن العدالة لا يجب أن تنصب فقط على إعادة توزيع الموارد والثروات والخدمات والدخل طبقًا لمبادئ الاستحقاق، أو الحاجة، أو ما إلى ذلك، ولكن أيضًا على الحيلولة دون وقوع القهر، وبالتالي يجب أن ننتقل هنا ونحن بصدد تفعيل العدالة من مجرد إيجاد الكيفية العادلة للتوزيع إلى التركيز على سياسة الاعتراف لكل المجموعات الاجتماعية باعتبارها ضرورية لمعالجة علاقات القوة والهيمنة وعدم المساواة التي تفرزها البنى والهياكل المؤسسية.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما الوسائل التي تقترحها يَنج لمواجهة القهر؟

## (ج) استراتيجيات مكافحة القهر

اهتمت يَنج وهي بصدد الحديث عن العدالة الهيكلية بإيجاد الطرق العملية للتحرر من القهر، وهي تقترح خمس طرق أو وسائل أساسية يمكن من خلالها مواجهته، ويمكن عرضها على النحو التالي:

### (١) الكشف عن الأصول السيكولوجية للقهر:

إذا كانت أصول القهر كامنة في البنى المؤسسية للهيمنة من جانب، والتمييز الاجتماعي من جانب آخر، فإن رفع القهر لن يتحقق إلا عندما تكون هناك بنى مؤسسية يتمتع في ظلها

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 37.

(2) Young, Iris M.: «**Structural Injustice and the Politics of Difference**», P. 89.

كل أعضاء المجتمع بحقوق أساسية متماثلة، والتزامات متبادلة، ومشاركة عادلة في العوائد والمنافع الاجتماعية. ومن هنا كان تركيز يَنج منصبًا على إعادة توزيع الموارد والثروات مع مراعاة «سياسة الاختلاف». ومن هذا المنطلق، فهي تدعو إلى تعرية مظاهر القهر وأصوله في ضوء ما طرحته الفيلسوفة البلغارية «جوليا كريستيفا» (Julia Kristeva) عن مفهوم «المظلوم» (abject) الذي يعيش في وضعية لاإنسانية أو حالة من الاستعباد. وفي هذا الإطار توجهنا يَنج إلى ضرورة نقد الفلسفة الغربية لعدم اهتمامها الكافي بسياسة الاختلاف، بل وتوجه بعض تياراتها إلى قمع مبدأ الاختلاف أو التباين؛ في محاولة لاختزاله إلى الوحدة، خاصة وأن تقاليد الثقافة الذكورية التي دافع عنها مفكرون وفلاسفة كبار من أمثال «أفلاطون» و«فرويد» لا تزال مهيمنة، وتقمع الاختلاف الجنسي لتختزله إلى مجرد معارضة تكميلية(١).

من هنا تتضح أهمية نقد الأفكار المحافظة التي سادت في الفكر الغربي، خاصة تجاه المرأة، والمختلفين عرقيًا. فمنذ اليونان القديمة وقد سادت نزعاتٌ فلسفية عنصرية مختلفة وبغيضة تقوم على أساس التمييز بين الشعوب على أساس العرق، بما أدى إلى استعباد الشعوب الأدنى عرقًا، وقد عبَّر أرسطو عن هذه النزعة العنصرية عند اليونان حين قال «إن أجناس الشمال مليئة بشعلة الحياة، وأجناس الجنوب متحضرة، واليونان وحدهم هم الذين يجمعون الطرفين؛ فشعلة الحياة تملؤهم، وهم في الوقت نفسه متحضرون»؛ وأفلاطون وأرسطو كلاهما قد ذهبا إلى أنه من الخطأ أن يتخذ من اليونان عبيدًا، لكن ذلك عندهما جائز بالنسبة للشعوب البربرية»(٢).

أما بالنسبة لقضية المرأة في الحضارة الغربية، فالواقع أن تاريخ المرأة لا يختلف في أوروبا الحديثة عن تاريخها في سائر الحضارات القديمة والوسيطة التي يحتل فيها الرجل مرتبة القوامة. «وقد عمل التراث الفلسفي الغربي على تقييد وضعية المرأة. وعلى سبيل المثال فقد نادى أفلاطون بضرورة استبعاد العنصر النسائي، فإذا انضمت النساء إلى الحرس يجب أن يكن مترجلات، ولا يسند إليهن في محاورة «القوانين» وظيفة حكومية واحدة، ونظريته في الحب سيطر عليها الجنسية المثالية باعتبار أن جنس الأنثى أدنى من جنس الذكر، وبالتالي

(1) Young, Iris M.: «**The Politics of Un-Identified Women**», *Noûs*, Vol. 20, No. 1, 1986, P. 52.

(٢) رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة: طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص. ٣٤٥.

تجاهل الجنسية المغايرة. ولم يبتعد أرسطو كثيرًا في هذا الصدد عن أفلاطون، فالمجتمع عند أرسطو يتألف من الرجل الحر والمرأة اليونانية وأخيرًا الرقيق. وهو يؤكد تراتبية داخل المجتمع اليوناني على أساس التعارض الطبيعي بين الأدنى والأعلى، وبين النفس والبدن، بين العقل والشهوة، بين الرجل والمرأة. كما استبعد أرسطو المرأةَ من ميدان الثقافة والسياسة وجعل وظيفتها قاصرة على الإنجاب»[١].

وليست صورة المرأة في الفكر الفلسفي الحديث بأحسن حال، وعلى سبيل المثال رأى «روسو» أن المرأة لم تُخلق للعلم والحكمة والتفكير والفن والسياسة، وإنما خُلقت لتكون أمًا تراعي أطفالها، ويقف «نيتشه» (F. Nietzsche) (١٨٤٤-١٩٠٠) ضد حركة تحرير المرأة، فالمرأة محافظة بطبيعتها تحترم السلطة السائدة والأفكار التي يقرها المجتمع، ومن هنا كان تعلقها بالرجل عائقًا في طريق تحرره، أما عندما تتولى النساء زمام الحكم فإن الدولة تصبح في خطر لأن النساء لا ينظمن سلوكهن وفقًا للمتطلبات الكلية بل بواسطة الميول والآراء التعسفية. ورغم الآراء الليبرالية الجديدة لكل من هوبز ولوك، فإن سيادة الرجل بدت وكأنها منطلقًا أساسيًا في التعامل مع المرأة[٢].

في ضوء هذا تتكشف النظرة المتدنية للمرأة في التراث الفلسفي الغربي، حيث اِعتُبرت مخلوقًا من الدرجة الثانية، وليست كفرد مستقل بذاته له حقوق سياسية وشرعية مستقلة، بما يعنيه ذلك من عدم مساواتها مع الرجل وخضوعها له، ومن هنا كان المجتمع الأوروبي لزمن طويل يعبر عن ازدرائه للمرأة بما ورثه من تاريخ المجتمع الأثيني وما حفظه من عادات تعمّق دونية المرأة.

وهكذا فإن إحدى وسائل مواجهة القهر يتمثل في الكشف عن الأصول السيكولوجية والاجتماعية والثقافية للتمييز، حيث يكون أعضاء المجموعات المقهورة مجرد أشياء، أو أجساد محتقرة، قبيحة، تعيش في حالة من القلق الدائم نظرًا لفقدان هويتهم، وعجزهم عن تحقيق ذواتهم، وبالتالي فهم يعتمدون على ما يقدمه لهم «الآخرون» الذين يتحكمون فيهم، وفي هويتهم الاجتماعية والجنسية، بل ويهددونهم بالإبادة إذا اقتضى الأمر ذلك. وهكذا

(١) الجزيري، د/ مجدي: «**دور المرأة العربية في ثورات الربيع**»، بحث أُلقي في المؤتمر الدولي (أوربا والعالم العربي)، روما، ٢٢-٢٣ أبريل، ٢٠١٣، ص ص. ٢-٣.
(٢) المرجع السابق، ص. ٣.

تنشأ الإساءة والاستخفاف والوضعية اللاإنسانية للمجموعات المقهورة من القمع الأوليّ ضد الاختلاف في ضوء لون الرجل، والنوع، والمغايرين جنسيًا، والمسنين، والمعوقين. وهو الأمر الذي يجعل من المجموعات المقهورة أو «المظلومة» في هذه الحالة مجرد موضوعات أو أشياء غير متجانسة، ومنفصلة عن الجسد الاجتماعي ككل(١).

وهنا نلاحظ تأثر يَنج بـ«إريك فروم» (Erich Fromm) (١٩٠٠-١٩٨٠)، الذي كشف عن الأبعاد الاجتماعية والسيكولوجية التي تُنتج القهر والاغتراب عن الذات، محددًا «الإنسان السوي بأنه من يستطيع أن يكون ذاتًا أصيلة، أما الشخص المغترب فهو شخص مريض من الناحية الإنسانية، لأنه يُعامِل ذاته كشيء أو كسلعة، ويفتقد الشعور الأصيل بذاته»(٢). كما نلاحظ تأثر يَنج بـ«فرانز فانون» (Frantz Fanon) (١٩٢٥-١٩٦١)، الذي حلل ودرس القهر في ضوء علم النفس انطلاقًا من أن «الأفراد، بصفتهم كائنات بشرية واجتماعية، ينتمون بالفعل إلى مجموعات، ويكشفون عن نصيبهم من التعصب العرقي، ويشاركون في معارك، لا تقل عنفًا أو شراسة مما يفعله الآخرون في المجتمع»(٣).

(٢) «**التمييز الإيجابي**» (Affirmative Action):

تتمثل الطريقة الثانية لمكافحة القهر في تدعيم مبدأ «التمييز الإيجابي» لمنح أعضاء المجموعات المقهورة رأس المال الكافي لجعلهم «أقوياء» وأصحاب صوت مسموع. ويمثل مبدأ «التمييز الإيجابي» نوعًا من السياسة التي تعتمد مبدأ الأفضلية في التوظيف أو التعليم أو العمل تجاه الأقليات والمجموعات المهمشة؛ بهدف رفع الظلم عن كاهلهم وإصلاح التمييز الذي مورس ضدهم في السابق، بما يعني ذلك من إعادة توزيع الفرص والمناصب والثروة وغيرها لصالح تلك المجموعات التي اعتُبِرَت محرومة أو مضطهَدة(٤).

---

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 124, 142-143, Young, Iris M.: **On Female Body Experience: «Throwing Like a Girl» and Other Essays**, New York: Oxford University Press, 2005, P. 109-111.

وانظر في ذلك أيضًا: (حجازي، مصطفى: **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.٩، ٢٠٠٥، ص. ٢١٠ وما بعدها).

(٢) حماد، د/ حسن: **الإنسان المغترب عند إريك فروم**، القاهرة: دار الكلمة، ٢٠٠٥، ص. ٢٢٢.

(3) Bulhan, Hussein A.: **Frantz Fanon and the Psychology of Oppression**, New York: Plenum Press, 1985, P. 4.

(4) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, PP. 192-200.

ورغـم أن يَنـج لا تميل إلى هذه الطريقة، إلا أنها تؤكـد أنه يجب على كل مجموعة أن تقدّم تفسـيرًا سـائغًا لاحتياجاتها ومتطلباتها، وأن يكون لهذه الاحتياجات والمتطلبات قيمة وأهمية لـدى أعضاء المجموعـات الأخرى. ولذلـك تقترح أن يكـون تمثيل المجموعـات الاجتماعية المجموعـات المهمشـة والمقهـورة، مـن خـلال المنظـور والمواقـف الاجتماعية، اسـتنادًا إلى الاختلافـات من حيث الجنـس، والعرق، والأمة، والطبقـة، والعمر، ومـا إلى ذلك، وليس من خلال تمثيـل «المصالح» أو «الآراء». ذلك أن التمثيل من خـلال المنظور والموقف الاجتماعي يعني إجراء النقاش حول المشكلات والهموم والتطلعات الجماعية، وهو ما يزيد من الإنصاف والحكمـة، في حين أن التمثيل من خلال المصالـح والآراء يُعَدُّ أقل نجاعة وتوحيدًا وتناغمًا بين المجموعات الاجتماعية[1].

وفي هذا الإطار تقترح يَنج ثلاثة أساليب تعمل كآليات للتمثيل الفعال للأصوات ووجهات نظر المهمشـين، **وبحيث يصاحب هذا التمثيلَ آلياتُ مؤسسـية وموارد عامة، وهذه الأساليب على النحو الآتي**[2]:

(١) التنظيم الذاتي لأعضاء المجموعات بحيث يمكنهم من الإنجاز الجماعي والفهم التأملي لخبراتهم ومصالحهم الجماعية.

(٢) قيـام المجموعات المهمشـة والمقهـورة بتحليل وتوليـد المقترحات السياسـية في إطار السـياقات المؤسسـية بحيث يكـون لزامًا على صانعـي القرار أخـذ وجهات نظرهم في الاعتبار.

(٣) حـق النقـض Veto أو الفيتـو فيما يتعلق بالسياسـات التي تؤثر سـلبًا عـلى الأقليات أو المجموعـات المهمشـة والمقهـورة، ويتـم ذلك على سـبيل المثال من خـلال تدعيم «الحقـوق الإنجابية للمرأة» كالحـق في الإجهاض القانوني والآمـن؛ والحق في تحديد النسل؛ والحق في الحصول على خدمات صحية إنجابية جيدة.

ومـن الملاحظ على هذه الوسـائل الثلاثـة أن ثمة تأثيرات ما بعد حداثيـة على مقاربة يَنج لسياسة الاختلاف والاعتراف، التي تستهدف تأسيس مجتمعًا ينتفي فيه القهر، ويعترف بهوية وتمايز المجموعات الاجتماعية.

(1) Young, Iris M.: «**Deferring Group Representation**», *Nomos*, Vol. 39, 1997, P. 373.

(2) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 184.

(٣) «**سياسة الاختلاف**» Politics of Difference:

تقوم هذه الطريقة على أساس إصلاح المؤسسات التربوية، والسياسة التعليمية وغيرها، كوسيلة يمكن من خلالها تدعيم سياسة الاختلاف والتعددية الثقافية، وهذا لا يكون إلا في المجتمعات الديمقراطية التي لا تقصي أي فصيل أو مجموعة على حساب مجموعة أخرى(١). ومن هنا تذهب يَنج إلى أنه يتعيَّن على الناشطين والمنظرين الراديكاليين تبني وتطوير سياسة الاختلاف الديمقراطي، لأن المجتمع العادل يفترض تأسيس العلاقات الاجتماعية على نحو يخلو من السيطرة، وبحيث تعيش المجموعات الاجتماعية في ظل علاقات تتوسط الغرباء الذين هم في الأساس ليسوا أعضاء في المجتمع(٢).

وتمضي يَنج فتؤكد على ضرورة الاعتراف بحقوق المجموعات الاجتماعية، في مقابل سياسات الهوية من ناحية، والتجانس أو التماثل من ناحية أخرى، وهي السياسة التي لا يمكن اختزالها إلى «سياسات الهوية» كما يدعي بعض النقاد، فهي قد تشير إلى «سياسات الهوية» إذا نظرنا إليها بطريقة وحيدة وتعاملنا مع أي مجموعة اجتماعية- سواء كانت مجموعة تشكل جزءًا من ثقافة المجتمع كاليهود في ألمانيا في عصر النازية، أو مجموعات مؤسسية كالعمال أو النساء- على أنها كيانات متمايزة يتشارك جميع أفرادها في بعض السمات أو المصالح المحددة التي تفصلهم عن غيرهم من المجموعات الاجتماعية الأخرى. لكن مثل هذه النظرة الانفصالية الحادة لطبيعة التمايز الجماعي تنفي كلًا من أوجه التشابه بين المجموعات الاجتماعية، والكثير من أوجه التباين والتمايز الكثيفة داخل المجموعة الواحدة(٣). وبالإضافة إلى ذلك، تمكننا سياسة الاختلاف من التعامل مع خصوصية أشكال القمع الأسري، والعنصري، والجنسي، والقهر الواقع على المغايرين والمتحولين جنسيًا، وكذلك القهر النابع من النظرة العدائية للأجانب(٤).

(1) Young, Iris M.: «**Education in the Context of Structural Injustice: A Symposium Response**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, 2006, PP. 93-103.

(2) Young, Iris M.: «**The Ideal of Community and the Politics of Difference**», *Social Theory and Practice*, Vol. 12, No. 1, 1986, P.2.

(3) Young, Iris M.: **Inclusion and Democracy**, P. 89.

(4) Young, Iris M.: «**Harvey's Complaint with Race and Gender Struggles: A Critical Response**», *Antipode*, Vol. 30, No. 1, 1998, P. 37.

عـلى هذا النحو تتأكد دعوة يَنج إلى «سياسـة الاختلاف»، وهـي بذلك تختلف مع المنظر الكَنـدي «وِيـل كيمليـكا» (Will Kymlicka) (١٩٦٢-...؟) الـذي ذهـب إلى أن الاعتراف بالحقوق الخاصة للأقليات الثقافية يتوافق تمامًا مع القيم الليبرالية في الحكم الذاتي والمساواة[١]. ذلك أن سياسة الاختلاف لا تعني عدم إمكانية التلاقي والتواصل بين المجموعات الاجتماعية، عـلى العكـس من ذلك، فالاختلافـات من حيث الطبقـة، والثقافة، واللغـة، والدين، والنوع، والجنـس، والعمـر، لا تعني أن الأشـخاص الذيـن يحتلون مواقـع مختلفة، باختـلاف الأزمنة، لا يمكنهم التعايش مع بعضهم البعض، فجميع الثقافات «هجينة» «hybrid» بمعنى أنها في حالة احتكاك، وتواصل، وتغـير دائم، وتفاعل. وبالمثل، فإن الأفراد من مختلف الطبقات والأجناس والأعـراق غالبًا ما ينقلون وجهات نظرهم حول الحياة الخيّرة إلى بعضهم البعض مما ينتج ذواتًا تتسم بسعة الفهم والإدراك والمرونة[٢].

كذلك ترفض يَنج مبدأ المواطنة العالمية لكونه يُمثِّل وسيلةً لاستيعاب الاختلاف عوض تمثيله؛ فقـد ركّز الفكر الليبرالي على ما يُعرَف بمبدأ «المواطنة العالميـة» (Universal Citizenship)، الـذي ينص على منـح كل الأفراد حقوقًـا تتجاوز إطـاري «الخصوصيـة» و«الاختلاف» بين المجموعات الاجتماعية، وهو بذلك يقوم على أسـاس إيجاد نوعًا جديدًا من العلاقة السياسـية بين المهاجرين والدول المضيفة لهم، بحيث تضمن فيه الحقوق معاملة الناس بحكم إنسـانيتهم أو إقامتهـم في إقليم ما (حتى عندما لا يكونوا في بلدهـم الأصلي)، بدلًا من أن تكون المواطنة مشروطـة بعضويتهم في المجتمع السـياسي لدولة قومية ما. فبغض النظـر عن الاختلافات بين الأفـراد، وبغـض النظر عـن أي تفاوت في الـثروة أو المكانة أو السـلطة في الأنشـطة اليومية للمجتمع المدني، فإن هذا المبدأ يمنح حقوق متسـاوية في المجال السـياسي، وهو بذلك يتجاوز كل الفروق القائمة بين الناس، وهنا تكون الحقوق المتساوية حقوقًا عامة لا مجال فيها للاستثناء أو خرق لطبيعة وحجم تلك الحقوق؛ بحيث يبدو الطابع الكلي للحقوق في وجود مقياس واحد للعدل ينطبق على الجميع. ومن هنا فإن توسـيع دائرة المواطنة يفترض وجود قواسـم مشـتركة تفرض حقوقًا مشتركة تتجاوز الاختلافات من ناحية، والإحساس بأهمية تطبيق القانون في أن

(1) Young, Iris M.: «**A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy**», *Constellations*, Vol. 4, No. 1, 1997, P. 48.

(2) Casals, Neus T., Idil Boran and Iris M. Young: «**Interview with Iris Marion Young**», *Hypatia*, Vol. 23, No. 3, 2008, PP. 176-177.

يحصل الجميع على حقوقهم بالطريقة نفسها، وبغض النظر عن الاختلافات الفردية والجماعية من ناحية أخرى[١].

لكن يَنج ترفض هذا المبدأ لأنه لا يراعي الاختلافات بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية؛ فإذا كان المجال العام يقوم على مبادئ كلية، عامة، مجردة، فإنه لا يعترف بالتالي بأي خصوصية ثقافية بداخله، ومن هنا تستند المواطنة في ظله إلى نوع من المساواة التي تنزع إلى «التجانس» Homogeneity أو التماثل، بما يتضمنه من تبني وجهة نظر واحدة في جميع الأحوال والأمكنة، الأمر الذي يؤدي إلى إقصاء خصوصية كل المجموعات الاجتماعية، كما يؤدي إلى العنف ضد الجماعات الأخرى المغايرة. ومن هنا فإذا كان المثل الأعلى للفكرة الليبرالية عن المواطنة يستهدف بناء الإرادة العامة العالمية، ويتجاوز الاختلافات من حيث الانتماءات الطبقية أو الجنسية أو العرقية، إلا أنه بذلك يقصي الجماعات الأخرى المغايرة التي تُعَدُّ غير قادرة على تجسيد الإرادة العامة المزعومة هذه. وفي مقابل ذلك تؤكد يَنج أن سياسة الاعتراف تتطلب مجتمعًا غير متجانس بحيث يعترف بالاختلاف ويحترمه ويقدره، وهنا نكون- كما تقول- بإزاء نوع من «المواطنة القائمة على مراعاة الاختلاف» (Differentiated Citizenship) بين الأفراد باعتبار أن هذا المبدأ أفضل وسيلة لتحقيق «الإدماج» و«المشاركة» الديمقراطية، فهو يشكل إطارًا عامًا يأخذ بعين الاعتبار تمايز الأفراد والمجموعات، ويضم كل الجماعات الثقافية المختلفة من دون إقصاء لخصوصيتها ويضمن مساهمتها الخلاقة في المجال العام[٢].

وهكذا فإذا كان مبدأ «المواطنة العالمية» يقوم على التسلط، فإن «المواطنة القائمة على مراعاة الاختلاف» تقوم على أساس من الإدماج والمشاركة، وعلى هذا النحو تبدو يَنج ناقدة وبقوة للفكر الليبرالي لنزوعه إلى تجاوز الاختلافات الفردية والجماعية من جانب، ولتركيزه من جانب آخر على الحقوق الشكلية للمواطنة دون التركيز على واجبات الدولة والحقوق «التمكينية» التي يستطيع الأفراد في ضوئها تنمية قدراتهم ومواهبهم، الأمر الذي يجعلنا أمام مضمون سلبي للمواطنة. ومن ناحية أخرى تبدو يَنج ناقدة للفكر الجمهوري بما يحمله من نظرة ضيقة لمعنى المواطنة، ولفصله الصارم بين المجالين العام والخاص. والواقع أن الفكر

(1) Young, Iris M.: «**Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship**», *Ethics*, Vol. 99, No. 2, 1989, P. 250.

(2) Ibid, PP. 251-266.

الليبرالي والفكر الجمهوري بتركيزهما على مبدأ «الحيادية» يلتقيان في محاولتهما فرض نوعًا من التجانس على الأفراد والمجموعات، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى قمع الاختلافات في المجال العام بدلًا من تنميتها، وتدعيمها، والتعبير عنها، وتجسيدها في واقع يحمي حقوق ومصالح الأفراد وتعددية المجموعات الاجتماعية.

والواقع أن طرافة مفهوم يَنج «للمواطنة القائمة على مراعاة الاختلاف» يُعَدُّ- كما يقول المنظر السياسي «مارك أولسن» (Mark Olssen)- مكونًا مهمًا وأكثر غنى وقوة من المنظور السوسيولوجي، لكن هذا لا يعني أن المفهوم الليبرالي التقليدي للمواطنة ليس له قيمة لتركيزه فقط على فكرة المساواة أمام القانون[١].

كذلك فمن الملاحظ أن يَنج بتدعيمها لسياسة الاختلاف تقف على طرفي نقيض مع «ليفي شتراوس» (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨-٢٠٠٩) من وجهين: الأول، نزوعه إلى ترسيخ وتثبيت التوجهات العالمية القيمية الأحادية التي تستهدف احتواء وامتصاص الثقافات المختلفة بداخلها دونما أي اعتبار لخصوصية المجموعات الاجتماعية أو هويتها. أما الثاني فيتمثل في أن بنيوية شتراوس بدت تتجاهل قيمة الحرية الإنسانية، بما تُمثِّله من قدرة على التغيير، من خلال تأكيدها على أولوية وأسبقية «البنية» أو «النسق» على كل شيء آخر، بما في ذلك قيمة الفعل الإنساني نفسه. وإذا كانت فلسفة شتراوس قد بدت- في الظاهر- وكأنها تدافع عن تعددية الثقافات والحضارات، فإنها في حقيقة الأمر تتجاهل بل وتحط من قدر وقيمة المجتمعات المسماة بدائية بحيث لا تستطيع أن تتخذ مكانتها ضمن المجتمعات العالمية من ناحية العطاء والتطور والتقدم، ويتضح ذلك في ضوء نظرته لها على أنها مجتمعات سكونية خالصة ترفض التاريخ، وترفض كل ما يمكن أن يكون بداية لصيرورة تاريخية. ومن هنا جاءت أيديولوجيته تؤكد شرعية النظام الرأسمالي العالمي في الحفاظ على مصالحه ومكتسباته من ناحية، وتكرس من ناحية أخرى التخلف للمجتمعات البدائية على حساب تقدم المجتمعات الأوروبية الأخرى، وهكذا نجد شتراوس لا يدعو في الحقيقة إلى تآزر الثقافات والحضارات وتطور المجتمعات[٢].

---

(1) Olssen, Mark: «**Citizenship and Education: From Alfred Marshall to Iris Marion Young**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 33, No. 1, 2001, P. 91.

(٢) الجزيري، د/ مجدي: **كلود ليفي شتراوس**، ج. ١ (البحث عن الإنسان بين الأنثروبولوجيا والتاريخ)،

وعلى أية حال فإن سياسة الاختلاف تتجاوز مجرد إقرار فكرة التسامح التي تنتفي معها سياسة الإكراه دون الاهتمام بتنمية قدرات المجموعات أو الأقليات في المجتمع. فعلى حين أن سياسة الاختلاف والاعتراف تقوم على فكرتي الادماج والمشاركة، «فإن سياسة التسامح- على الأقل كما تُفهم في المجتمعات الليبراليّة- تنطوي على ترك الأفراد أحرارًا في تأكيد هوياتهم والتّعبير عن قيمهم الثقافية، بحيث يكون دور الدّولة هنا سلبيًّا؛ بمعنى أنه لا ينبغي عليها إجبار الأقليّات على التكيّف، ولا أن تُقيم الحواجز التي تُعيق ازدهار ثقافات تلك الأقليّات. إضافة إلى ذلك، تقع على الدولة مسئولية إيجابية أيضًا هي حماية ثقافة الأقليّات عندما يجد أعضاؤها أنفسهم في منافسة غير متكافئة مع الثّقافة السّائدة. لكن هذا يعتبر غير كافٍ بالنّسبة لمؤيّدي سياسة الاعتراف لأنّه يحاصر الجماعات في مجالها الخاصّ، ولا يوفّر لهويّاتها فرصةَ الحصول على تأييد الفضاء العام، الذي يخضع لقواعد تبدو عامّة ومحايدة ثقافيًّا، ولكنّها في حقيقة الأمر تعكس القيم الثقافيّة للفئات والمجموعة الاجتماعيّة المهيمنة»[(١)].

(٤) «**مقاومة هيمنة الدولة**»:

تتمثل هذه الاستراتيجية في نقد سلطة الدولة وميلها إلى استعمار المزيد من جوانب الحياة الإنسانية والاجتماعية، وهنا تؤكد يَنج أن رفع القهر عن المجموعات الفقيرة والمهمشة والمظلومة، أو الاعتراف بحقوقها وخصوصيتها، يتطلب التخلي عن المفهوم التقليدي «للأمة» Nation وإحلال مفهوم «الشعب المتمايز» (ذي الطبيعة المحددة والخاصة) (Distinct People) محله؛ ما يعني أنه يجب أن ننظر إلى مجموع الأشخاص الذين يشكلون مجتمعًا ما من منظور «علائقي» Relational، وليس على أنهم ماهيات ثابتة. وهنا تتمثل أهمية مبدأ الاعتراف بتمايز الشعوب في عالم السياسة، وهي أهمية تؤكدها يَنج بمبدأ تقرير المصير للشعوب وحقها في دول مستقلة خاصة بها[(٢)].

إن هذا الأمر قاد يَنج إلى التأكيد على أن مشكلة القهر لا تقتصر فقط على الدول الشمولية

---

الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٢٠، ص. ٨١-١٠١، ١٣٤.

(١) الربيعي، د/ علي: «**نقد سياسة الاعتراف**»، مقال منشور في مجلة «الجديد» (مجلة أدبية شهرية تصدر في لندن)، العدد (٢٧)، أبريل ٢٠١٧.

(2) Young, Iris M.: «**Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism**», *Nomos*, Vol. 42, 2000, PP. 148-149.

ذات الحـزب الواحد، و إنما تمتد إلى بعض الدول الديمقراطية والليبرالية المتطورة، وعلى رأسـها الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، من خـلال «التنميـط الجنسـاني» (Gender Stereotyping) (أو القوالب النمطية للجنسـين)، وتؤكد يَنج أن الحكم الاستبدادي القهري غالبًا ما يتم تبريره من خلال منطق «الحماية الذكورية»، وقد ظهر هذا الشـكل لتبرير النظام الأمني في الولايات المتحدة منذ أحداث ١١ سـبتمبر ٢٠٠١، بزعم الحفاظ على السـلام وتعزيز الأمن. ومع الإقرار بأن «الأمن» قيمة سياسـية واجتماعية عليا، إلا أن الشيء المهم الذي لا يمكن قبوله هو التسليم بأن الطاعة التامة للدولة في كل الإجراءات التي تتخذها هو الوسـيلة الوحيدة لتحقيق الأمن؛ الأمـر الذي من شـأنه أن يكون بداية للزعـم بأن قيمة الحرية يجب أن تفسـح الطريق لقيمة الأمـن أو النظـام. ولذلك فإنه من بين الـدروس التي يجب أن نتعلمها منذ أحداث ١١ سـبتمبر وحتى الآن، هو مدى سـهولة تحول الثقافة السياسـية لدولة ديمقراطيـة ناحية منطق «الحماية الذكوريـة»، وقد كشـفت الأحداث الأخـيرة في الولايات المتحـدة عن ماهية هـذا التحول، بما يتضمنه من تحولات بدرجة أو أخرى نحو الاتجاهات الاسـتبدادية في تصرفاتها. وهو الأمر الذي دفع يَنج إلى القول بأن المجموعات الاجتماعية التي تعيش في ظل نظام أمني كهذا إنما تحيا في ظل «ترس» من الحماية القهرية، والذي تتولى فيه الدولة ومسئولوها الرسميون دور الحامي تجاه مواطنيها، بل وتجاه كل الشعوب والمجتمعات الأقل تطورًا في نظرها[١].

### (٥) «الديمقراطية التداولية» Deliberative Democracy:

انطلاقًا من توجهها الاشـتراكي، فإن الديمقراطية الحقيقية في نظر يَنج لا تنصب فقط على الإجراءات السياسـية التي تتطلبها الديمقراطية، بل يتعيَّن عليها التركيز على سياسة «الإدماج» Inclusion أو التضمـين؛ بمـا يتطلبـه ذلـك مـن توفير منـاخ صحـي لإشراك كل المجموعات الاجتماعيـة في المجـال العام. ومـن ناحية أخرى، فإن الديمقراطية بالنسـبة ليَنـج لا ينبغي أن تقتصر على القاعات والجلسـات التشريعية، بل ينبغي أن تمتد إلى الشـوارع وسـاحات النقاش العامـة، بحيث يسـتطيع المواطنون العاديون التعبير عن مشـاعرهم وتطلعاتهم ومصالحهم[٢].

(1) Young, Iris M.: «**Feminist Reactions to the Contemporary Security Regime**», *Hypatia*, Vol. 18, No. I, 2003, PP. 223-231.

(2) Young, Iris M.: «**Activist Challenges to Deliberative Democracy**», *Political Theory*, Vol. 29, No. 5, 2001, PP. 670-690.

وفي هـذا الإطار تؤكـد يَنج على نقدهـا للديمقراطية الأمريكية، حيث تذهـب إلى أن إحدى المشـكلات الكبرى التي تواجهها تتمثل في أن العمليات المؤسسـية للحكم المحلي تشـجع على الانفصـال، والمصالح الذاتيـة الضيقة، ولا تتوافق مع نطاق الاعتـماد الاقتصادي والاجتماعي المتبادل[١].

ومـع الإقرار بأهميـة الديمقراطية التداوليـة أو الديمقراطية التشـاورية، التـي تقوم على الحوار والنقاش وتداول فعلي للسلطة وصناعة القرار، كوسيلة لتحسين الديمقراطيات التمثيلية الحالية، فإن الشيء المهم هو غياب القهر الواقع على بعض الأفراد والجماعات كمدخل لا غني عنه للمشـاركة السياسـية الحقيقية[٢]. وهي بذلك تتفق مع «سـيدني هوك» (Sidney Hook) (١٩٠٢-١٩٨٩)، الـذي أكد أن الديمقراطية بوصفها الطريقـة المثالية للحكم لا يمكن أن تقوم إلا إذا انتفت وضعية القهر والجهل وقوى الاستبداد تجاه المواطنين المشاركين في اتخاذ القرارات، ومـن هنا نجـده يؤكد على ضرورة وجـود المناخ الصحـي بحيث يمارس المواطنـون حرياتهم وحقوقهم، كما أن القرارات التي سـتفسر عنها العملية الديمقراطية لا يمكن أن تكون قرارات حرة ومُعبِّرة عنهم إذا تمت إعاقة الأفراد المشـاركين في اتخاذ القرارات، أو لم يكن أمام الأفراد سـوى تلك المعلومات التي تقدمها السـلطة الحاكمة، و إذا لم يكن بإمكانهم سـماع أي صوت سـوى صوت واحد، سـواء كان هذا الصوت الواحد في قاعات التدريـس، أو المنابر الدينية، أو وسائل الإعلام[٣].

كذلك فإن يَنج في حديثها عن طرق التحرر من القهر تتفق مع ما يسميه «باولو فريري»: «ذاتيـة النضال من أجل التغيير»، ويَعْنِي به الوعـي النقدي بظروف القهر، وضرورة تغييرها. وبحسـب «فريري» فـإن الواقـع القهري هو نتيجـة حتمية للتناقـض القائم بـين القاهرين والمَقْهورين، كما أن واقع القهر يبدو أكثر فاعلية، بل ويتحقق بشكل موضوعي حِينَ نضيف إليـه اعترافًـا بحقيقته، وذلك هو مـا يقابل العلاقـة الجدلية بين الـذاتي والموضوعي، ففي مثل

(1) Young, Iris M.: «**The Need for Regional Democracy**», *The Good Society*, Vol. 7, No. 3, 1997, P. 25.

(2) Beiner, Ronald: «**Multiculturalism and Citizenship: A Critical Response to Iris Marion Young**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, 2006, PP. 25-37.

(3) Hook, Sidney: **Reason, Social Myths, and Democracy**, New York: John Day Company, 1940, P. 287.

هـذه العلاقـة يصبح العمل النضالي من أجل الحرية ممكنًا وبغـيره لا يمكن حل التناقض القائم في علاقة القاهرين والمَقْهورين. ومن ثَمَّ فمن أجل أن يُحَقَق المَقْهورون أهدافَهم فإن عليهم أن يواجهـوا الواقع بروح قادرة على النقد والفهم الموضوعي له؛ ذلك أن مجرد الإحسـاس بالواقع القهري من دون القدرةً على نقده لا يؤدي إلى التغيير المطلوب لسـبب بسـيط؛ هو أن مثل هذا الإحساس لا يكون صادقًا لأنه في حقيقته مجرد رؤية ذاتية تضحي بالحقيقة الموضوعية وتخلق لها بديلًا كاذبًا[1].

نخلص مما سـبق إلى أن يَنج تنظر إلى القهر بمنظور الظلم القائم وجود «الهيمنة» في البناء الاجتماعي والعمليات المؤسسـية، وهـي الهيمنة التي تعوق جماعة اجتماعية معينة- كالنسـاء مثـلًا- عن تنمية قدراتهـا وتحقيق إمكاناتهـا. والواقع أن أخطر صور القهر وأشـكاله تحدث عندما يكون مؤسسًا على «بنية» تنتجه وتفرزه في الوسط الاجتماعي والسياسي، خاصة عندما يتشكل من خلال ممارسات مبررة اجتماعيًا، ومن هنا يجب النظر إليه في ضوء البناء الاجتماعي الـذي تنتظم في إطاره كافة التفاعلات الاجتماعية والعلاقات الإنسـانية بين أعضاء الجماعات المختلفة في المجتمع. وعليه؛ فإن القهر لا يمكن فهمه أو تفسيره إلا من خلال سياقه الاجتماعي الذي يتخلق فيه، وبالتالي لم تَعْد دلالته تشير إلى الطغيان السياسي أو الاستبداد فقط؛ بل أصبح يشمل كل قيود مؤسسية مُنظَّمة.

والواقـع أن تحليـل يَنـج للظلم الاجتماعـي والربط الوثيـق بينه وبين القهـر، يقودنا إلى الحديث عن ماهية الحرية، والمتطلبات الضرورية لقيامها.

(١) فرايري، باولو: **تعليم المقهورين**، مرجع سابق، ص ص. ٣٣-٣٤.

## المحور الثالث

# حدود الحرية ومبدأ المسئولية

### (أ) الحرية وحق تقرير المصير

المتأمل لمفهوم الحرية سيجده يتطلب بالدرجة الأولى غياب الهيمنة بين الأفراد والدول، ولهذا تقترح يَنج إعادة صياغة مفهوم «تقرير المصير» Self-determination باعتباره «عدم هيمنة» Non-domination أو سيطرة، وليس على أنه «عدم تدخّل» Non-interference كما في معناه الشائع في ميثاق الأمم المتحدة. فإذا كان نموذج «عدم التدخُّل» يشير إلى حق كلّ شعب في تقرير مصيره بحرية تامة، ودون أيّ تدخل خارجي من جانب الدول الأخرى في قرارات و إجراءات تخص الدولة وحدها داخل مناطق سيادتها أو حدود أراضيها، فإن نموذج «عدم الهيمنة» ينطوي في الأساس على علاقات تفاعلية سواء بين المجموعات الاجتماعية داخل، أو بين الكيانات السياسية للدول على المستوى العالمي، كما يشير إلى التنظيم المشترك لمثل هذه العلاقات[١].

هذا يعني أن الحرية الفردية لا يمكن تتحقق إلا داخل المجموعات وبينها، و إذا كان القهر هو النقيض السلبي للحرية، فإن مفهوم تقرير المصير، المرادف للحكم الذاتي وغياب الهيمنة، يفترض التعاون واحترام الخصوصية بين المجموعات الاجتماعية، من خلال آليات ومؤسسات واتحادات تتيح التفاوض والتحكيم المستمرَّيْن والمنهجيَّيْن حول العلاقات والنزاعات المحتملة بينها. و يعتمد ذلك على إقرار نوعًا من الحكم الفيدرالي، ذي الطابع التعددي، والأفقي، كصيغة للحضور والاندماج، وبحيث يمارس أعضاء كل مجموعة نوعًا من الحكم الذاتي ضمن شبكة الروابط والعلاقات التي تجمعهم مع المجموعات الأخرى[٢].

وتمضي يَنج فتؤكد على حق الشعوب في الحرية التي تعني الحكم الذاتي المستقل؛ بمعنى

(1) Young, Iris M.: «**Self-determination as Non-domination: Ideals applied to Palestine/Israel**», *Ethnicities*, Vol. 5, No. 2, 2005, P. 139.

(2) Ibid, also: Young, Iris M.: «**Modest Reflections on Hegemony and Global Democracy**», *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 103, 2004, PP. 4-7.

غيـاب الهيمنـة بين الكيانات السياسـية التي يُفترض أنها تحمي وترعـى مصالح أعضائها وتعبر عـن قضاياهم، وبالتالي فإن حرية الشـعوب ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكـرة العدالة العالمية. فعلى الرغـم مـن أهمية تطبيق العدالـة الهيكلية على مسـتوى المجتمعات المحليـة، فإنه من الأهمية أيضًـا تطبيقها على مسـتوى المجتمعات الدولية أيضًـا. ومن هنا لا يقتصر مفهـوم يَنج للعدالة عـلى المسـتوى المحلي فقط، وإنما يتعداه إلى المسـتوى العالمـي، وهي بذلك تتخـذ موقفًا نقديًا من النظريات الكلاسـيكية في العدالـة والتي حصر أصحابُها فكـرة العدالة في مبادئ توزيع الخـيرات على المسـتوى المحلي، وكما تقول يَنـج، «ما تزال النظرة الفلسـفية المقبولة على نطاق واسـع تكشـف لنا عن أن مجال التزامات العدالة يتحدد عبر العضوية في مجتمع سياسي معين، وعلى هذا الأسـاس يقع على عاتق الناس الالتزام بالعدالة تجاه الأشخاص الذين يعيشون معهم في ظل دستور مشترك، أو من ينتمي إلى نفس الأمة التي ينتمون إليها»[1].

إن هـذه النظرة التقليديـة للعدالة موجودة لـدى جون رولز، الذي يحـدد مجال التزامات الأفـراد بالعدالـة ضمـن إطار المجتمـع المُنظَّم تنظيـمًا جيدًا. لكـن من غير المقبـول- في رأي يَنـج- حصر هـذه الالتزامات بين المواطنين على مسـتوى المجتمعات المحليـة دون غيرهم من الغرباء أو بني جنسـهم من الأجانب؛ فهناك التزامات أخلاقية تقع على عاتق البشر ككل تجاه بعضهـم البعض كبـشر؛ وهذه التزامات تُمثِّـل واجبات عالمية لاحترام حقوق الإنسـان في كل المجتمعات[2].

وقـد تعرضت يَنـج للصراع الدائر بـين الفلسـطينيين والإسرائيليين، وتقـترح بديلًا لحل الأزمة بين الطرفين ويتمثل هذا البديل في تأسـيس فيدرالية ثنائية القومية لوحدات حكم ذاتي للعرب الفلسـطينيين ولليهود الإسرائيليين على حد سـواء، كصيغة للعيش سويًا؛ بحيث تمارس كل وحدة أو مجموعة من الوحدات اسـتقلاليتها الخاصة، ضمـن ضوابط العلاقات الفيدرالية مـع بقية وحدات تقرير المصير الأخرى. وهي بذلـك ترفض ذلك البديل الذي يقول بإمكانية قيام دولتين منفصلتين ذَوَاتَا سيادة، كما ترفض البديل الآخر الذي ينادي أصحابه بدولة علمانية واحدة تشـمل الفلسـطينيين والإسرائيليين؛ لأن هذين المقترحين يتضمنان مشكلات نابعة من فرضيتهـما المتعلّقة بنموذج الدولـة القومية الواحدة. وفي مقابل هذيـن البديلين، تقترح بديلًا

(1) Young, Iris M.: «**Responsibility and Global Justice**», P. 103.

(2) Ibid.

ثالثًا، بموجب نموذج عدم الهيمنة، ينحو إلى توسيع مفهوم الحكم الذاتي ليصبح بالإمكان تأسيس نظام فيدرالي مشترك لليهود والفلسطينيين أو وحدات حكم ذاتي تجسد المثل الأعلى لمبدأ تقرير المصير بين الطرفين[1].

غير أن يَنج إنما تنسى- أو بالأحرى تتناسى- جذور النزاع بين الطرفين، ولا تعود إلى الخلفية الأصلية، ودون أن تولي أي اعتبار كذلك للعمليات الممنهجة لطرد الفلسطينيين، و إذلالهم، وقهرهم، بل وتهجيرهم الجبري من أراضيهم، وما مُورس ضدهم ولا يزال إلى اليوم الحالي من أقسى أشكال العنف والإرهاب والقمع. و إذا كنا لا ننكر على اليهود- ولا على غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى- العيش في فلسطين، فإنه لا ينبغي على الضمير الإنساني العالمي، ونحن بصدد الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، أن يتناسى الأصول التاريخية لهذا الصراع والاحتلال الإسرائيلي بممارساته الوحشية. ونحن بإزاء الحديث عن حلول لهذا الصراع السياسي، وبالمنطق نفسه الذي توظفه يَنج، نتساءل: ماذا عن عملية الهجرة التدريجية للفلسطينيين من أرضهم؟ ماذا عن الجدار الفاصل الذي يبنيه جيش الاحتلال الإسرائيلي كوسيلة للضغط على الفلسطينيين حتى يَرحلوا عن بلادهم؟ ماذا عن العصابات الصَهيونية العنصرية التي عاثت في أرض فلسطين فسادًا وقتلًا وتدميرًا، فشردت شعبًا بأكمله وانتهكت كل حرماته، لتقيم مشروعها الاستعماري الاستيطاني، مستخدمة كل أساليب القهر والاغتيال، ولتستكمل إنجاز مخططاتها وأطماعها في المنطقة العربية ضمن مشروعها المعلن «من النيل إلى الفرات»؟

وفي هذا الإطار من الضروري ربط القهر الذي تمارسه إسرائيل بالقهر الديني على المستوى الدولي، لأن إسرائيل لا تمارس قهرًا سياسيًا على الفلسطينيين بقدر ما تمارس نوعًا من القهر العقائدي ضد المسلمين، ولعل الصَهيونية العالمية التي تحرك إسرائيل في ممارستها خير دليل على ذلك، فهي عقيدة عنصرية قائمة على أساس من الاستعمار ومن فكرة القهر بأبعاده المختلفة.

وعلى أية حال، فإن الحرية وفقًا ليَنج تتجسد، على المستوى العالمي، في احترام حق «تقرير المصير» المراد لغياب الهيمنة بين المجتمعات والأمم الإنسانية والكيانات السياسية

(1) Young, Iris M.: «**Self-determination as Non-domination: Ideals applied to Palestine/Israel**», PP. 150-151. See also: Scholz, Sally J.: «**Iris Marion Young on Responsible Intervention: Reimagining Humanitarian Intervention**», *Journal of Global Ethics*, Vol. 13, No. 1, 2017, PP. 70-89.

ككل. وفي هـذا الإطـار أيضًا، تناقـش يَنج بعض المسـائل التي طُرحت بإلحـاح فور أحداث الحادي عشر من سـبتمبر، والمتعلقة ببناء أو تعزيز مؤسسـات التعاون الدولي من أجل السلام والأمن العالمي، والتحقيق الجنائي والردع والمقاضاة وغيرها. وفي رأيها إن من شـأن هذا الاتجاه أن يُبقي المناقشـات المتعلقة بمدى كفاية نظام العلاقـات الدولية بوضعه الراهن طي الكتمان؛ كمحاولة للتعمية على المشـاكل العابرة للحدود الوطنية، وهي مشـاكل تراكمت في السـنوات الأخيرة وتتعلق بقضايا ذات أهمية كبرى مثل مشـكلة الاحتباس الحراري، ومشكلات التجارة الدولية، وتخفيف عبء الديون عن الدول الفقيرة، وغيرها[١].

وتمضي يَنج حيث تذهب إلى أن هذه المشاكل الدولية المستجدة تتطلب إعادة تأطير النظام العالمـي، بحيث تقع على عاتق جميع الدول، خاصة الغنية منها، **القيام بثلاثة واجبات أساسـية لتحقيق العدالة العالمية، وهي على النحو الآتي:**

١- يجـب مقاومة غطرسـة الولايات المتحدة عندمـا تحاول أن تفرض نفسـها كقوة عالمية وحيدة.

٢- يتعيَّن على المسـئولين الحكوميين والممثلين عن الشعوب في جميع أنحاء العالم السعي إلى بناء أنظمة أكثر شمولًا للتعاون العالمي، بحيث يكون لهذه الأنظمة موارد وفيرة وتتمتع بسـلطة تنظيمية أكبر على قضاياها، بدلًا من المؤسسـات الدوليـة الحالية التي تتمركز حول موارد الدولة وقوتها التنظيمية.

٣- لا ينبغـي أن تسـيطر قـوة واحـدة على نظام التعـاون العالمي، بـل ينبغي العمـل على بناء مؤسسـات دولية تحظى بدعم واسع النطاق ومشاركة العديد من جميع الدول، كما ينبغي تأسيس أنظمة تحقيق ومساءلة متعددة الأطراف تكون أكثر عدلًا وإحقاقًا وشفافية[٢].

نسـتنتج من هذا أن الحرية عند يَنج تعني انتفاء الهيمنة التي تتكون عبر القيود المؤسسـية التي تحول دون تنمية قدرات الأفراد، وتقف أمام حق تقرير مصيرهم بأنفسهم، وبالتالي فإنها بالتالي ترادف «الاسـتقلال» Autonomy بمعنى الحكم الذاتي للفرد؛ لا بمعنى انفصال الفرد عن مجموعتـه الاجتماعيـة والانكفاء عنها كليـةً، فهذا غير وارد على الإطـلاق وغير ممكن في رأي

(1) Young, Iris M.: «**Imagining A Global Rule of Law?**», *Ethnicities*, Vol. 2, No. 2, 2002, P. 154.
(2) Ibid, PP. 155-156.

يَنج، لأن للاستقلال وجهين أساسيين: الأول كونه موقفًا من الذات مع الآخر، وفي تفاعل مع الآخر، وفي انفتاح دائم على الآخر بأخذ ورد، لكن انطلاقًا من الذات الحرة، المفكّرة، المسئولة، والقادرة على اتخاذ موقف من الآخرين على أساس العقل، والتدبر، والنظر العقلي، متسلحة بالثقافة العلمية والنقدية. أما الوجه الآخر للاستقلال فهو التحرر من النزعات الدوجماطيقية؛ بمعنى ألا يعيش الفرد في نظام مغلق قائم أو يُراد إقامته، وألا يكون جزءًا لا يتجزأ من منظومة أيديولوجية قائمة.

وانطلاقًا من هذا المفهوم للحرية، تعرضت يَنج لخبرة القهر لدى المرأة، وقد أفردت للحديث عن قضية حرية المرأة جانبًا كبيرًا في فلسفتها، خاصة في ضوء هيمنة الثقافة الذكورية على المجتمع، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: ما مدى تأثير النظام الأبوي على انتهاك حرية المرأة؟

## (ب) النظام الأبوي وقهر المرأة

متى نظرنا إلى قهر المرأة سنجده مرتبطًا بقهر الرجل، فعندما يصبح القهر سمة عامة في المجتمع فليس لنا أن نُقيم تفرقة بين المرأة والرجل، وبالتالي فإن قهر المرأة مؤشر وعلامة على مسار حركة التاريخ. وفي هذا الصدد يرى «هيردر» أنه «لما كانت المرأة تُمثِّل أجمل زهرة على كوكبنا الأرضي، ولما كان الحب بدوره أقوى علاقة دافعة على الخلق، بَدت الطريقة التي تُعامل بها المرأة أصدق مقياس في التحليل النقدي للتاريخ الإنساني. ومن ثَمَّ فإن طريقة التعامل مع المرأة تكشف لنا خصائص كل إنسان وروح كل أمة»[(١)].

هذا يعني أن قهر المرأة جزء من القهر السائد في المجتمع ككل، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإذا كان «تحرير المرأة» هو بالفعل مفتاح «تحرير المجتمع»، فإن الطريق إلى تحقيق هذا الهدف المزدوج لابد أن يكون واحدًا أيضًا. ولهذا فعند الحديث عن قضية قهر المرأة، لابد من النظر إليها لا على أساس كونها قضية اجتماعية خاصة بالمرأة وحدها، بل باعتبارها قضية سياسية ترتبط بالمجتمع ككل. وإذا أضفنا إلى ذلك أنه إذا كان تحرر المرأة الجنسي يمرّ عبر تحرر الرجل، فإنه يمكن القول بأن تحرر المرأة الحقيقي لا يمكن إلا أن يكون شاملًا، وأيضًا ينبغي أن يكون تحررًا للرجل. وفي مطالبة المرأة بأخلاقيات جديدة، فإنها تطالب أيضًا بوظيفة

(١) الجزيري، د/ مجدي: **التنوير والحضارة عند هيردر**، ص. ٧٤.

جديدة داخل المجال الاجتماعي بحيث تغير نظرة الجماعة إلى العالم، وهو ما يستدعي إعادة نظرة جذرية لهذه الحياة الاجتماعية. ومن ثَمَّ فإن تحرر المرأة هو نشاط شامل بما يتضمنه من تحرر جنسي واقتصادي وثقافي وسياسي(١).

وتوضح يَنج مدى قصر النظرة الليبرالية لحرية المرأة، انطلاقًا من تحليلها للدلالة الأخلاقية للقهر في ضوء «الخبرة المعاشة» (Lived Experience) والتشكل البنائي الهيكلي للنساء، والذي يتم في ضوئه إنتاج الجنس أو النوع الاجتماعي و إعادة إنتاجه(٢). ولعل أخطر ما يواجه حرية المرأة في هذا الإطار يتمثل في تقاليد الحياة الاجتماعية التي تعلي من شأن الذكر على الأنثى، ولهذا نجد يَنج- بتأثير من «سيمون دي بوفوار» (Simone de Beauvoir)- توضح كيف تُصاغ الفتاة اجتماعيًا لتقييد حركة جسدها، وبالتالي تتكون لديها فكرة سلبية عن ذاتها فتنظر الفتاة إلى جسدها على أنه شيء مغلق، ساكن، هشّ، وعلى حد تعبير يَنج: «تنظر إلى نفسها بوصفها (موضوعةً في مكان)؛ تتحرك في إطاره ولا تخرج عن حدوده الضيقة»(٣). الأمر الذي من شأنه أن يكون له عواقب سيئة على ثقتها بنفسها، وقدرتها على الفعل دون وسيط أو عون من الرجل. أضف إلى ذلك أن اعتبار الهيمنة الذكورية ظاهرة طبيعية وقانونًا للحياة يزيد من الغموض في الكشف عن حقيقة القهر لدى المرأة، خاصة عندما يتم إنتاج و إعادة إنتاج هذه النظرة إليها من خلال التقاليد اللغوية المتعارف عليها، حيث يصبح استخدم المرأة لتلك اللغة في التعبير عن فكرها، وفي التواصل مع الآخرين، مشكلة لا تتعدى إطار الأخلاقيات القائمة(٤).

من هنا تُمثِّل الهيمنة الأبوية الذكورية تهديدًا ونفيًا لحرية المرأة، ويُعَدُّ «النظام الأبوي» Patriarchy بنية اجتماعية متجذرة في الذاكرة الجمعية في الكثير من المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء، وهي بنية متميّزة تُنتج علاقة هرمية تراتبية تقوم على نوع من التسلط

(١) الجزيري، د/ مجدي: «**المرأة العربية بين التبعيّة والاستقلال في فكر هشام شرابي وعبد الوهّاب بوحديبة**»، ضمن كتاب: تحية إلى روح هشام شرابي، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، ٢٠٠٥، ص. ص. ٢١٥، ٢٢٢.

(2) Young, Iris M.: «**Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity**», *Ratio*, Vol. XV, No. 4, 2002, PP. 410-428.

(3) Young, Iris M.: **On Female Body Experience**, PP. 44-45.

(4) Young, Iris M.: «**Simone de Beauvoir and Two Kinds of Ambivalence in Action**», in: idem, and Jeffner Allen (Eds.): *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1989, P. 35.

والخضوع والقمع، ولعل التساؤل المهم في هذا المجال: ما وجه الصلة بين النظام الأبوي وبين الرأسمالية بالنسبة لقهر المرأة؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال اختلفت بين تيارين من تيارات الفلسفة النسوية: الأول هو «النسوية الراديكالية» (Radical Feminism)، والثاني هو «النسوية الماركسية» (Marxist Feminism). ويركز دعاة التيار الأول على تغيير النظام الأبوي باعتباره أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (كون الإنسان رجلًا أو امرأة، ونظرة المجتمع إليهما)، وبالتالي فإن هذا النظام لا يمكن إصلاحه بل يتوجب القضاء عليه- لا على المستوى السياسي والقانوني وحسب- ولكن على المستوى الاجتماعي والثقافي أيضًا، ومن هنا كانت السلطة الأبوية متغلغلة في كل شيء بل ترجع أصولها إلى عصور ما قبل التاريخ. وفي رأيهم كذلك أن الأيديولوجيا الأبوية موجودة بصورة منفصلة عن البنى الرأسمالية، وأن تقويض هذه البنى لن يؤثر إلا تأثيرًا محدودًا على السلطة الأبوية، ويستندون في ذلك إلى أن التحول من عصر «الإقطاع» إلى عصر «الرأسمالية» لم يُحدث اختلافًا يُذكر في وضعية القهر بالنسبة للمرأة.

أما تيار «النسوية الماركسية» فيذهب أنصاره إلى أنه لا يمكن فهم النظام الأبوي بعيدًا عن إطار العلاقات المادية، وأن هذا النظام موجود جنبًا إلى جنب مع الرأسمالية لأنه ينبع من استغلال الرجل للمرأة في قيامها بالأعباء الأسرية، وأعباء الرعاية الأخرى المفروضة عليها، ومن ثَمَّ فإن النظام الأبوي مترسخ في بنية النظام الرأسمالي ويُعَدُّ آليَّة من آليَّاته، وله جذوره الضاربة في العلاقات الطبقية، وبالتالي لا يمكن تحرير المرأة أو تحقيق المساواة الحقيقية لها في ظل النظام الرأسمالي[١].

وانطلاقًا من نزعتها الاشتراكية، تميل يَنج إلى التيار الثاني، حيث تكشف عن مدى التكاتف بين النظام الأبوي والنظام الرأسمالي في إنتاج قهر النساء بصفة مستمرة، فهما نظامان أو أسلوبان في الحياة قد يبدوان مختلفين، لكنهما يتآزران معًا. ومن هنا ترفض يَنج محاولة بعض فلاسفة النسوية والمنظرين السياسيين التوفيق بين الفلسفة النسوية ومبادئ الليبرالية، لأن أطروحاتهم في جزء كبير منها تنصب على نقد التقاليد الليبرالية[٢]، دون محاولة وضع تصور

(١) جامبل، سارة: **النسوية وما بعد النسوية** (دراسات ومعجم نقدي)، ترجمة: أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢، ص. ص. ٤٤١، ٤٥٨.

(2) Casals, Neus T. and Others: «**Interview with Iris Marion Young**», P. 181.

أو نموذج شـامل يكشـف عن حقيقة الوضع الاجتماعي للمرأة في العالم المعاصر. ومن هنا فإن موقفهـا من قهر المرأة نابع مـن تركيزها على طبيعة العلاقات المادية والاجتماعية داخل النظام الأبوي والنظام الرأسـمالي المسـيطر باعتبارها علاقات قمعية ومتجانسة في الأساس من حيث آثارهـا ونتائجها المترتبـة عليها، فالنظام الأبوي والرأسـمالية يعملان على قهر النسـاء و إعادة إنتاج هذا القهر باسـتمرار في ضوء نظرتهما للمرأة بوصفها سلعة لتكون بذلك معرضة لأقصى درجات الاستغلال[١].

هـذا يعـني أن القهـر الواقع على المـرأة لا يختلف في الأنظمـة الأبوية سـواء كانت أنظمة إقطاعية أو رأسـمالية؛ فهو وَ إِنْ كان يختلف في الدرجة فقط من مجتمع إلى مجتمع، ومن مجموعة إلى أخـرى، إلَّا أن طبيعتـه تظَلُّ واحدة؛ لأن أسـبابه واحدة وتتمثل في النظـام الاقتصادي الذي يطبـع نظـام الأسرة والعائلة والسـلطة والمجتمع. ولذلك تمضي يَنج حيـث تذهب إلى أن تحرير المـرأة يتطلب تحريرها من وضعها الخـاص وحدودها الأنثوية التقليديـة، والنظر إليها في ضوء وضعها الإنساني؛ بما يعني ذلك من تمكينها من السعي إلى تحقيق الأهداف والمشاريع التي يسيطر عليها الرجل. وتضيف يَنج أن البداية الحقيقية لتحرير المرأة وتنمية قدراتها و إمكاناتها تتمثل في مقاومة التقاليد والثقافة الأبوية الذكورية ورفض أية افتراضات تقول بأن النسـاء غير قادرات على تحقيق الأعمال ذات الامتيازات التي يقوم بها الرجال. وعندما يتم تجاوز الفروق بين الجنسين بهذه الطريقة، سيتمكّن كل الأشخاص من اختيار الأنشطة التي يرغبون في السعي إلى تحقيقها، وسيكونون قادرين على تطوير إمكاناتهم البشرية الكاملة كأفراد، وليس كرجال ونساء[٢].

ومن هنا فإن تحرير المرأة يتمثل في القضاء على فكرة وجود مجال منفصل للمرأة، و إعطاء النساء الفرصة لفعل ما يفعله الرجال. ولذلك فإنه في ظل النظام الذكوري المسيطر وما يتسم به من تسلط وطغيان واستبداد، «يصبح تحرير المرأة واستقلالها مطلبًا أساسيًا، لكن هذا التحرير يتطلب أول ما يتطلب تفكيك آليات المجتمع الأبوي و إحلال نظام ديمقراطي دسـتوري يقوم على القانون بدلًا من سيادة الفرد»[٣].

---

(1) Young, Iris M.: **On Female Body Experience**, PP. 67-68.

(2) Young, Iris M.: «**Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics**», *Women's Studies International Forum*, Vol. 8, No. 3, 1985, PP. 173-174.

(٣) الجزيري، د/ مجدي: «**المرأة العربية بين التبعيّة والاستقلال في فكر هشام شرابي وعبد الوهّاب بوحديبة**»، ص. ٢١٦.

وعلى هذا النحو توجه يَنج سهام النقد إلى النظام الأبوي والرأسمالية في آن واحد، ونظرتها لهما هي نظرة التقاطع والارتباط والتشابك. ذلك أن النظام الأبوي يقوم باستغلال المرأة من خلال تشكيل وتأطير الحياة العملية من منظور ذكوري خالص؛ أعني إعلاء سلطة الذكور أو الأب أو الأهل (على نحو مطلق أو جزئي) على الزوجة أو الأولاد وبالأخص الفتيات، ويشكل الأخ كذلك سلطة على أخته أو والدته أحيانًا، وكذلك على صعيد ولي الأمر حيث يكون هو مصدر السلطة، ويكون الحاكم هو الوصي على شعبه. وفي ضوء ذلك يأتي النظام الرأسمالي بعلاقاتها الاستغلالية القمعية ليساعد النظام الأبوي الذكوري في عملية القهر، وخاصة قهر المرأة.

وتمضي يَنج حيث توضح في كثير من المواضع أن الهيمنة الأبوية الذكورية تُمثِّل قيدًا مؤسسيًا ينفي قدرات المرأة في مجال العمل، عبر مجموعة من المؤسسات المختلفة والتقاليد الثقافية والاجتماعية والدينية؛ مثل الزواج بزوج واحد، والحمل وتربية الأطفال، والأعباء المنزلية، وما إلى ذلك، وهذا ما تَدعُوه يَنج «بالنظام الأبوي العام» (Public Patriarchy) المرتبط بعالم العمل، والذي يعمل من خلال عوامل قمعية تفصل النساء ضمن الظروف المادية التي تعيش فيها عن أي ممارسة للسلطة أو الحصول على الثروة أو النفوذ مقارنة بالرجال. وتُمثِّل أماكن ومجالات العمل التي تشتغل فيها النساء بشكل جماعي سياقًا آخر للاستغلال الجنسي لهن، من حيث تحديد عملهن وقصر أدوارهن على الرعاية، والتمريض، أو التخفيف من حدة ووطأة وطول العمل الذي يقوم به الرجال. وبهذه الطريقة تُستنفد طاقات المرأة بالكامل في الأعمال والوظائف التي تعزز مكانة الرجل أو إرضائه أو التخفيف عن وطأة العمل عليه[١].

من هنا يمكن القول أن تحرير المرأة يبدأ بالتخلي عن الثقافة الذكورية وتقاليد الأمومية المرضية والوظائف التقليدية والخانة المحددة لها في منظومة المجتمع كأنثى فحسب، وهو ما يؤدي في النهاية إلى اكتشاف المرأةُ أبعادًا جديدة للحياة، ورفض مملكة الأمّهات الأسطورية الوهمية والاتجاه إلى مملكة توكيدية إثباتية تسمح للمرأة بالقدرة على العطاء، وتعيد اكتشاف ذاتها على طريقتها ولحسابها، بدلًا من أخلاق اللذة المعيشة، وصولًا إلى إحساسها بالوجود عن طريق الحب[٢].

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, passim, P. 51.

(٢) الجزيري، د/ مجدي: «**المرأة العربية بين التبعيّة والاستقلال في فكر هشام شرابي وعبد الوهّاب بوحديبة**»، ص. ص. ٢٢١-٢٢٢.

ومـن ناحيـة أخرى يمكن القول بأنـه «في مجتمع قمعي أبوي ذكـوري لا مجال للحديث عن اسـتقلالية المرأة، بل تتحوّل المرأة إلى أداة وسـلعة يستخدمها الرجل لمتعته شأنها في ذلك شـأن كل أداة أخـرى. وفي مجتمـع مقهور لا مجـال للتفرقة بين امرأة مقهـورة ورجل مقهور وشاب مقهور، فعندما يصبح القهر هو السّمة الغالبة للمجتمع، فلنا أن نواجه أوّل ما نواجه قهـرَ المرأةِ كدلالـة ورمز لقهر المجتمع ككل. وهكذا ترتبط قضيـة المرأة بقضايا المجتمع، و يصبـح تحرير المـرأة مرهونًا بتحرير المجتمع، ومن ثَمَّ فمن السـذاجة معالجة قضايا المرأة واسـتقلاليّتها وحقّها المشروع في المسـاواة بمعـزل عن قضايا التحرر والتنمية والاسـتقلال، وكأن قضايا المرأة لا دخل لها بقضايا الرجل، وكأن مطلب التحرر والاسـتقلال مقصورًا على المرأة وحدها»[1].

و إذا كانـت الحريـة تتحقق عن طريق الحكـم الذاتي للأفراد الذين يشـكلون المجتمع، وبحيـث يقـررون مصيرهـم بأنفسـهم، فإن الأمـر يتطلب تأسـيس نظام سـياسي يحوي كل المجموعـات الاجتماعيـة ولا يقصي أحدًا منهـا، وهذا ما يدفعنا إلى التسـاؤل: ما دور المجتمع المدني في رفع القهر عن المجموعات الفقيرة والمهمشة والمظلومة؟

## (ج) دور المجتمع المدني

يُمثِّل تصور يَنج للمجتمع نقدًا لنظريتين شكلتا محور التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر حول الإنسان بصفة عامة والعدالة الاجتماعية بصفة خاصة، وهاتان النظريتان هما: النظرية الليبرالية، والنظرية الماركسـية. فالليبراليون وبدعوتهـم للحرية الفردية دون قيود، ينظرون إلى المجتمع على أنه نظام من التبادل الحر، ويجب أن يتم السـماح للأفراد بأن يحسـبوا فرصهم، وأن يطـوروا مـن قِيْمهـم، دون أي تدخـل من أيّ نوع سـواءً جاء هذا التدخل مـن الدولة أو المجتمع. وبالتالي فالموارد الطبيعية، والفرص، والمراكز، والوظائف تُعَدُّ من هذا المنظور سلعًا يسـعى الأفراد إلى امتلاكها على نحوٍ مشروع من خلال التبادل الحر في الأسـواق. ولذلك، فإن الخير المسيطر في المجتمعات الرأسمالية يتمثل في الثروة. أما الماركسيون فإنهم ينظرون إلى أصل المشكلة الاجتماعية على أنه كامن في التناقض بين «نظام الإنتاج» و«نظام التوزيع»، وبالتالي فإن كل المجالات الاجتماعية تَعكِسُ نمطًا وحيدًا من السـيطرة الرأسـمالية التي يجب التخلص

(١) المرجع السابق، ص. ٢١٤.

منها. ولذلك، فإن الخير الأساسي في المجتمعات الاشتراكية يتمثل في السيطرة المتساوية على وسائل الإنتاج.

وبطبيعة الحال، هناك نظريات أخرى تؤكد على وحدة الحياة الإنسانية، وتسعى لإصلاح المجتمع أو تغييره، غير أن هاتين النظريتين هما الأساسيتان والمألوفتان عندما يتعلق الحديث عن المجتمع المثالي: فإحداهما تذهب إلى أنه إذا لم نتبن مبدأ المنافسة واقتصاد السوق، فسينتهي بنا المطاف إلى صورة من صور العبودية سواء للدولة أو للمجتمع، والأخرى ترى أنه إذا لم يتم التخلص من الصراع على وسائل الإنتاج، وهو الصراع الناتج أساسًا من السيطرة الرأسمالية عليها، فإن قوى السوق ستتحكم في كل المجالات الاجتماعية.

ومن جانبها ترفض يَنج رؤية الليبراليين للمجتمع على أنه يتكون من مجموعة من الأفراد العقلانيين الذين يتحركون، بدافع من الأنانية، لتحقيق مصالحهم الذاتية والخاصة، دونما تعارض مع مصالح الآخرين. وفي مقابل ذلك فالمجتمع يُمثِّل مجالًا للصراع والاشتباك، وفي ظله يكتسب الفرد المنتمي إلى مجموعة ما إحساسًا بهويته، لكنه يظل إحساسًا مستمدًا من استقلاله النسبي عن الآخرين. أما النظريات الليبرالية فمن شأنها- كما تقول يَنج- أن تعوق التواصل والروابط الإنسانية والاجتماعية وتعرضها للخطر لأنها تقسم النظام الاجتماعي والسياسي بأكمله إلى مجموعات صاحبة مصالح أنانية(١).

وتمضي يَنج حيث تذهب إلى أن «المجتمع المدني» ينبغي أن يكون مستقلًا تمامًا عن الدولة والاقتصاد؛ أو عن المجال السياسي العام والمجال الاقتصادي، كما لا ينبغي أن يتضمن أي أهداف أو مصالح أو طموحات سياسية، لأنه يمثل ذلك الإطار الضروري الذي يربط بين أعضاء المجموعات الاجتماعية، ويساعدهم على التعبير عن مواقفهم الخاصة في المجال العام من خلال التداول والنقد والنقاش العام(٢).

إن هذا الأمر دفع يَنج إلى توجيه النقد للنظرية السياسية الليبرالية الحديثة لفصلها القاطع بين «المجال العام» و«المجال الخاص»، وفي رأيها إن هذا التقسيم الحاد يعبر عن رغبة في التجانس وفرض نوعًا من الإقصاء، وخصوصًا إزاء المجموعات المهمشة كالنساء والأقليات

(1) Young, Iris M.: **Inclusion and Democracy**, P. 83.

(2) Ibid, P. 174.

العرقية والجنسية. فالنساء- على سبيل المثال- يتم النظر إلى قضاياهن، وفقًا للمنظور الليبرالي، على أنها تقبع في المجال الخاص، وليس لها علاقة بالمجال العام للمواطنة. ورغم حصول النساء على حقوقهن في التصويت والمساواة السياسية والقانونية، فإن هذا التمييز بين المجالين العام والخاص يُمثِّل في كثير من الأحيان عائقًا أمام نضالهن لتحقيق المساواة الواقعية أو الفعلية. و إذا كان حصول المرأة على حقوقها السياسية والمدنية أدى إلى الاعتقاد بأن المواطنة في المجال العام أصبحت مثالية ومكتملة بمساواتها مع الرجل، فإنه ومتى نظرنا إلى الأعباء الأسرية والوظائف التقليدية وأعباء الرعاية المفروضة عليها سنجد أن ذلك يؤثر سلبًا على استقلالها وممارسة حقوقها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلى أقل تقدير يؤثر على رغبتها في النضال من أجل الحصول على حقوق المواطنة المثالية(١).

والواقع أن تقييد المرأة بالأعباء المؤسسية الملقاة على كاهلها من شأنه يؤثر على ممارسة حقوقها السياسية والاقتصادية؛ الأمر الذي يصعب معه الفصل بين المجالين العام والخاص ونحن بإزاء الحديث عن قضية قهر المرأة، ولذلك تؤكد يَنج أن خطاب القيم الأسرية، الذي يقول بأن الزواج هو القيمة الأكثر نفعًا وخيرية وسموًا من الناحية الأخلاقية، لا يعترف بالأمهات كمواطنات لهم نفس حقوق الرجال. و إن الادعاء بتحرر المرأة؛ بمعنى قدرتها على الحكم الذاتي كمبدأ أساسي من مبادئ المواطنة، يفسر هذا التقليل من قيمة النساء، اللائي يتعرضن في ظل الثقافة المهيمنة والبناء الاجتماعي الجنساني لحرمان مضاعف بسبب ضعف الأجور من ناحية، والواجبات الصعبة الملقاة على كاهلهن من ناحية أخرى. وبالتالي فالمجتمع الذي ينظر إلى جميع أعضائه كمواطنين متساوين، ويتوقع منهم جميعًا تقديم مساهمات مفيدة، يجب أن يدعم مشاركة الرجال مع النساء في هذه الأعمال الصعبة التي تؤديها النساء وحدها، وأن يوفر الفرص الأخرى والمساهمات الاجتماعية للنساء(٢).

وفي ضوء هذا يمكن القول بأن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني علاقة تكاملية، وليست اندماجية من ناحية، أو علاقة انفصال من ناحية أخرى، خاصة بالنسبة لقضية قهر المرأة، وكما تقول «ماريتا برتتش كولش» (Marita Brčić Kuljiš)، علاقة تقوم على عدم التجانس

(1) Young, Iris M.: «**Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values**», *Ethics*, Vol. 105, No. 3, 1995, PP. 535ff.

(2) Ibid, P. 556.

Heterogeneity، ذلك أن يَنج ورغم تأكيدها على المجال العام والمجال الخاص، فإنها ترفض التقسيم الحاد بينها، وإذا كان لكل واحد منهما أنشطة وممارسات مختلفة، فإن المجال الخاص يُمثِّل جانبًا من حياة الشخص وإطارًا يمارس فيه وحده نشاطه دون تدخل الآخرين فيه، وبالتالي فالمجال الخاص بهذا المعنى ليس ما تستبعده الدولة من حساباتها، بل ما يختاره الفرد بمحض إرادته للانسحاب من الإطار العام(١).

ومن الملاحظ أن يَنج تساير «حنّه أرندت» (Hannah Arendt) (١٩٠٦-١٩٧٥) في مفهومها للحرية بوصفها قدرة على «الفعل» Action؛ أو «القدرة على استدعاء شيء إلى الوجود لم يكن موجودًا من قبل، ولم يكن مُعْطًى، حتى أنه لا يمكن إدراكه أو تصوّره»(٢). وعن طريق الفعل وحده يكشف الأفراد عن ذاتهم، وهويّتهم، وتميُّزهم الفريد، لا بوصفهم أشياء مادية، بل بما هم بشر في المقام الأول. وهذا الظهور باعتباره متميزًا عن مجرّد الوجود الجسدي- الحيواني- يستند إلى «المبادرة» Initiative، وهي مبادرة لا يمكن لأيّ كائن بشري أن يمتنع عنها إذا أراد أن يبقى إنسانًا(٣).

من هنا يبدو تأثير أرندت على يَنج، وقد أكدت «جين دريكسلر» (Jane M. Drexler) على أنه بالنسبة ليَنج لا يمكن أن يكون النقد أو المعارضة فعالة وناجعة في سياق من الاضطهاد والهيمنة والإقصاء، وهي مثل أرندت التي نظرت إلى الفعل بوصفه نوعًا من التمكين والإبداع والخلق، وأداة للتحرر من القهر ومواجهة كل حالات البيروقراطية والروتينية(٤). وخلاصة القول: إن «الفعل» هو السبيل الوحيد للتحرر السياسي والاجتماعي؛ فعن طريقه يكون في وسعنا دائمًا أن نبتكر شيئًا جديدًا، ومن دونه سيكون كل مسعى إنساني مجرد سلوك تلقائي، أو سيرورة بقاء بيولوجي لا أكثر، وكما تقول أرندت: «إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله مواطنًا سياسيًا بالدرجة الأولى، وهي التي تُمكِّنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل

(1) Kuljiš, Marita B.: «**Civil Society, Public Sphere, and Justice in the Philosophy of Iris Marion Young**», *Synthesis Philosophica*, Vol. 63, No. 1, 2017, P. 121.

(٢) آرندت، حنّة: **بين الماضي والمستقبل؛ ستة بحوث في الفكر السياسي**، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، مراجعة: د:/ زكريا إبراهيم، بيروت: طبعة دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤، ص. ٢١١.

(٣) آرندت، حنّة: **الوضع البشري**، ترجمة: هادية العرقي، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٥، ص ص. ١٩٧-١٩٨.

(4) Drexler, Jane M.: «**Politics Improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt, and the Power of Performativity**», *Hypatia*, Vol. 22, No. 4, 2007, P. 1.

معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل معهم إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان له أن يقوم بها لو أنه لم يتمتع بتلك الهبة»[١].

كذلك فمن الملاحظ أن آراء يَنج حول تحرر المرأة تستفيد من التيار الفينومينولوجي، والفلسفة النسوية، والنظرية النقدية، وتقدم سردًا غنيًا للخبرات الحية لدى النساء في المجتمعات المعاصرة، وقد أوضح «ميكيلا فيرجسون» (Michaele L. Ferguson) أن مفهوم الخبرة لدى يَنج يقوم بدور مهم للغاية في تفكيرها النسوي، وقد شكل مصدرًا خصبًا لتحليلاتها النقدية ودعوتها إلى تغيير نظام ومؤسسة الأسرة التقليدية، والكشف عن أوجه التناقض والانفصال بين خبراتنا المعاشة لكوننا نساء وبين الرسائل الأيديولوجية التي نتلقاها حول ما يجب أن تكون عليه مكانة المرأة في المجتمع، ومن هنا أيضًا كان «للخبرة» دورٌ سياسي مهم للغاية في فلسفة يَنج[٢].

نستنتج من هذا أن الحرية والقهر نقيضان لا يجتمعان، فالحرية تقوم على مبدأ الحكم الذاتي لأعضاء المجموعات الاجتماعية، وكما تقول الكاتبة البريطانية «أليسون وير» (Allison Weir): الحرية نوع من الماهية التي تعبر عن «الاستقلالية بين العلاقات» (Relational Autonomy)؛ وهنا تكون الحرية ماهية إنسانية بمعنى أنها تعبر عن قدرة الإنسان على الدخول في العلاقات التي يرغب فيها بمحض إرادته، بحيث يمكن تحقيق ذاته وتوسيعها في تلك العلاقات[٣]. وهذا يعني أن الحرية لا تتطلب فقط قواعد وإجراءات محايدة؛ وإنما تتطلب علاوة على ذلك مجتمعًا صحيًا يغذي الروابط المشتركة بين الأفراد ويخلق لديهم إحساسًا بالتضامن، ذلك أن وجود الفرد وحريته لا يتحققان إلا من خلال وجود الآخر وحريته، وهنا تأتي وظيفة المجتمع المدني في حماية حرية وحقوق الأفراد والمجموعات الاجتماعية، وتنمية قدراتهم ومواهبهم المشتركة، والمساهمة في تحقيق غاياتهم وأهدافهم الذاتية، على نحو يعيد إلى الأذهان فكرة «هيجل» (١٧٧٠-١٨٣١) عن المجتمع المدني الذي وَإِنْ كان «يتصف بالميول

(١) أرندت، حنّة: **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص. ٧٤.

(2) Ferguson, Michaele L.: «**Resonance and Dissonance: The Role of Personal Experience in Iris Marion Young's Feminist Phenomenology**», in: Ferguson, Ann, and Mechthild Nagel (Eds.), *Dancing with Iris The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, PP. 53ff.

(3) Weir, Allison: «**Home and Identity: In Memory of Iris Marion Young**», *Hypatia*, Vol. 23, No. 3, 2008, P. 5.

الأنانية بين الأفراد الذين يسعون إلى إشباع حاجاتهم- وهذا هو عنصر «الجزئية» فيهم- فإن هذا الإشباع لا يمكن أن يتم إلا بالاجتماع مع أفراد آخرين لهم نفس الاتجاه، ولهذا فإنه يمثل تشكيلًا اجتماعيًا فيه الحاجات الخاصة تتحقق بواسطة حاجات سائر الناس، ولم يكن هذا ممكنًا إلا في المجتمعات الحديثة وحدها التي تتصف بهذا التحقيق للحاجات الخاصة بواسطة الحاجات الكلية (أو العامة)»[١].

وهكذا تتضح أهمية المجتمع المدني الذي يُمثِّل مجالًا للتبادل والارتباط الفردي والجماعي الحر في مقابل المجال العام الذي تجسده الدولة كمؤسسة إدارية، فوفقًا لهيجل، «لا يستطيع أحد أن يحقق مجموع أهدافه دون أن يدخل في علاقة مع الآخرين». وبذلك يصبح المجتمع المدني نظامًا من اعتماد الفرد على المجموع، أعني نظامًا من الاعتماد المتبادل بين الأفراد والمجتمع ككل، بحيث يكون معاش ورفاهية الفرد ووجوده القانوني وثيق الارتباط بمعاش ورفاهية وحق الجميع، فيقوم الأفراد على أساس المجتمع، ولا يصبحون ذوي وجود محقق إلا داخل هذا الارتباط[٢].

وقد اهتمت يَنج بمسألة دور الأفراد في العالم بما يتضمنه من نزاعات وحروب وفقر وقهر وجهل، ومدى المسئولية التي تقع على عاتقهم، كفاعلين، في مكافحة هذه الأمراض والشرور، سواء على مستوى المجتمع، أو بين المجتمعات ككل. وهو الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: من هو المسئول الحقيقي عن القهر أو الظلم الاجتماعي؟ وعلى من تقع مسئولية وواجب مكافحته؟ و إلى أي الأُطر يشير مبدأ المسئولية؟

## (د) المسئولية الجماعية (الإطار السياسي والأخلاقي)

المتأمل لمعالجة يَنج لمسألة المسئولية يجدها تقع ضمن الدائرة السياسية والأخلاقية؛ حيث تميز بين فكرة «إلقاء اللوم على الناس» من ناحية، و«تحميلهم المسئولية» من ناحية أخرى[٣]. فإذا كانت الأولى تشير إلى المسئولية الأخلاقية أو الأدبية، فإن الثانية تتوجه إلى المسئولية السياسية والاجتماعية. لكن يَنج لا تفصل بينهما على نحو تام؛ وهي بذلك تعمق تصورها

(١) بدوي، د/ عبد الرحمن: **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦، ص. ١٢١.
(٢) المرجع السابق، ص. ص. ١٢١، ١٢٢.
(3) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, P. 151.

للعدالـة الاجتماعية، وتكشـف عن عيـوب النماذج والإجـراءات القانونية التـي تنصب على المسئولية عن القهر على المستويين المحلي والدولي.

وعلى الرغم من أن المسـئولية عـلى القهر تقع على عاتق المؤسسـات والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، فإن الأفراد الآخرين تقع على عاتقهم أيضًا مسئولية مكافحته، وبعبارة أخرى أوضح: إذا كانت المسـئولية على أمر المؤسسات القائمة تُعَدُّ بالدرجة الأولى مسئولية اجتماعية وسياسية، فإن المسئولية بالنسبة للأفراد الآخرين تُعَدُّ مسئولية أخلاقية. وبالتالي فإن المسئولية عند يَنج مسـئولية جماعية للكشـف عن أبعاد الظلم ونقد المعايير والقواعد والممارسـات التي تُنتج القهر. فإذا كنا نلقي على السياسـيين ورجال الدولة والمسئولين الاجتماعيين المسئولية على القهر والظلم، فإن المسئولية تمتد كذلك إلى الأفراد في المجتمع، والعكس صحيح كذلك، وتبرر يَنج ذلك من خلال ما تَدعُوه بـ«نموذج الروابط الاجتماعية» (Social Connection Model)، وهـو نموذج مفاده أنـه بالنظر إلى طبيعة البناء الاجتماعي والعمليات المؤسسـية التي تتسـبب في وقوع الاسـتغلال والتهميـش والحرمان، فإن كافة الأفراد «المرتبطـين» بالأنظمة التي ينتج عنها ظلمًا يشـتركون في المسئولية السياسية (في مقابل المسئولية الأخلاقية أو القانونية) للكفاح الجماعي ضدها[1].

وتمـضي يَنج حيـث تذهب إلى أن المشـاركة في المسـئولية في تصحيح أو تغيير هـذا البناء والعمليـات المؤسسـية، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمدى الامتيازات التـي يعيش فيها الفرد، وعلى حدّ قولها: «تمثل المسئولية المشتركة تلك المسئولية الشخصية عن الظلم الممنهج والعواقب الوخيمة التي تتسـبب فيها مجموعة من الأشخاص. وبالتالي فكل فرد مسـئول شخصيًا عن هذه النتائج بطريقة جزئية، ورغم أنه ليس هو الفاعل أو المتسبب الأول في الظلم؛ فإن الدور المحدد الذي يلعبه كل شـخص في إنتاج القهر لا يمكن فصله عن غيره من المتسـببين الرئيسـيين، فالمسئولية ذات أساس مشترك»[2].

هـذا يعني أن القهر يفترض مسـئولية جماعيـة ويتطلب العمل الجماعـي، وقد أكدت يَنج في مواضع كثيرة أن المسـئولية تُعَدُّ بالضرورة مسـئولية مشتركة لأن القهر نتاج بنى ومؤسسات، وليـس أفـرادًا معينـين، ولا يمكـن مكافحته إلا مـن خلال العمـل الجماعي. وبالنسـبة لمعظم

(1) Young, Iris M.: «**Responsibility and Global Justice**», PP. 102-103.

(2) Ibid, P. 122.

حـالات الظلـم هذه، فإنـه يتعيَّن تغيير الممارسـات والعمليـات الهيكلية من خـلال إصلاحها أو بناء مؤسسات جديدة من شأنها تنظيم هذه الممارسات والعمليات بشكل أفضل لمنع العواقب والنتائج الضارة على المستوى الاجتماعي[١].

والواقـع أن نظـرة يَنـج التكاملية لأبعاد المسـئولية تكشـف لنا عـن أن القهـر يُمثِّل فعلًا يستهدف أساسًا تدمير إنسانيّة الآخرين، و إضعاف العلاقات الحميمة بين الأفراد والجماعات. وهي بذلك تقف على طرفي نقيض مع بعض التوجهات الليبرالية التي تركّز بشـكل شـبه كامل على المسئولية الفردية أو الشخصية دون التعرض لدور البناء الاجتماعي في إنتاج القهر[٢].

ولاشـك أن نموذج يَنج في الروابـط الاجتماعية تعارض به النظريـات الليبرالية التقليدية حـول المسـئولية الأخلاقية، من حيـث تركيزه على الجانبـين الفردي والجماعي للمسـئولية[٣]. ومع ذلك، وكما تذهب «مارجريت مور» (Margaret Moore)، فإن نموذجها يفشل في تحميل أي شـخص المسـئولية عن القضايا المركزية للقهر والظلم على المسـتوى العالمي، كالاستغلال (عندمـا يفشـل الناس في منعـه)، والظلم متعدد الأطـراف (عندما لا يمكن تحميل أي شـخص المسـئولية بطريقة فردية)، والأضرار الجماعية (عندما لا تـؤدي الأفعال إلى وقوع أضرار على نحو فردي و إنما تكون ضارة إذا قام بها عدد من الأشـخاص بطريقة مماثلة). وفي رأي «مور» إن هـذا النموذج مبني على «مداخل غير تفاعلية للعدالة والمسـئولية»، والتي تسـتند إلى حجة كلية بموجبها تقع علينا جميعًا واجبات تجاه أولئك الذين يعانون من الظلم، و يَنج بذلك لا تؤكد فقط على دور الفاعلين الأفراد في القهر، بل تؤكد كذلك على أننا جميعًا منخرطون في إنتاجه إذا ما كنا نستفيد بشكل أو بآخر من وجوده[٤].

كذلـك فمـن الملاحظ أن آراء يَنج حول المسـئولية تتفق فيها مـع «حنّه أرندت» في بعض

(1) Young, Iris M.: «**Responsibility and Global Labor Justice**», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 4, 2004, P. 387.

(2) Reiman, Jeffrey: «**The Structure of Structural Injustice: Thoughts on Iris Marion Young's «Responsibility for Justice»**», *Social Theory and Practice*, Vol. 38, No. 4, P. 739.

(3) García-Portela, Laura: «**Review of Political Responsibility Refocused: Thinking Justice after Iris Marion Young**», *Ethics, Policy & Environment*, Vol. 18, No. 3, 2015, PP. 351-352.

(4) Moore, Margaret: «**Global Justice and the Connection Theory of Responsibility**», in: Johnson, Genevieve F., and Loralea Michaelis (Eds.), **Political Responsibility Refocused: Thinking Justice after Iris Marion Young**, Toronto: University of Toronto Press, 2013, 35-38.

الجوانب، وتختلف معها في جوانب أخرى؛ حيث ذهبت أرندت إلى نفي «الشر الجذري» عن «أيخمان» (Karl Adolf Eichmann) أو عَدّه إنسانًا ساديًا، أو إنه «نموذج للشِّرّير الذي لا يتوب أبدًا ولا يستطيع مواجهة الواقع؛ لأن جُرمه جزءٌ منه». وبدلًا من ذلك نجدها تصف الشر الذي نجم عن أفعاله بـ«التفاهة» Banality- حسب تعبيرها- لأنه (أي أيخمان) «كان حالة نموذجية من سوء النِيَّة، وخداع الذات Self-Deception، جنبًا إلى جنب مع الغباوة الفاحشة»[١]. ومن هنا فالمسئولية عن الظلم الذي أحدثه، ممثلاً في الجرائم التي فعلها تجاه اليهود، إنما تقع على عاتق قادة النظام النازي، وعلى رأسهم هتلر وجوبلز؛ لأنهم أصحاب النفوذ والسلطة، ولأنهم هم الذين أصدروا الأوامر بإبادة اليهود، إنْ باسم الضرورة الوطنية أو تحت ذريعة الأمن القومي، أما أيخمان فهو مجرد منفذ للأوامر بغير وعي وبطاعة عمياء؛ أيّ إنه لم يكن إلَّا أداة استخدمها النظام في عمليات القتل والإبادة. فالمشكلة الحقيقية لا تتمثل فيما قام به أيخمان وغيره، وإنما تتمثل في قدرة النظام النازي على تحويل البشر إلى مجرد آلات صماء تنفذ أوامر القادة من غير تفكير.

وقد أكدت «مايف ماكيون» (Maeve McKeown) أن تمييز يَنج بين المسئولية الأخلاقية من جانب، والمسئولية السياسية من جانب آخر مستمد من آراء أرندت بشأن المسئولية عن الجرائم النازية، فبالنسبة لأرندت، هناك أسباب عملية وجيهة للتمييز بين المسئولية التي تقع على عاتق القادة النازيين، وبين المسئولية الأخلاقية والقانونية التي يتحملها بعض المواطنين الألمان الذي اشتركوا مع النازيين في جرائمهم. ومع ذلك فإن المواطنين الألمان العاديين- في رأي أرندت- يتحملون أيضًا المسئولية إلى حد ما عن تلك الجرائم لأنهم أخفقوا في المحافظة على عالمهم السياسي العام، فالمرء يتحمل المسئولية بحكم وجوده داخل المجتمع السياسي[٢].

ومن ناحية أخرى تتفق يَنج مع الفيلسوفة الأمريكية «كلوديا كارد» (Claudia Card) (١٩٤٠-٢٠١٥) في نظرتها للقهر من حيث هو بالضرورة مُنتَج للأفعال والممارسات التي تقع تحت دائرة اللوم الأخلاقي والمسئولية السياسية معًا[٣]. ومن هنا نزعت «كارد» إلى الحديث

(١) آرنت، حنّه: **أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمة: نادرة السنوسي، تقديم: علي عبود المحمداوي، وهران وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤، ص. ١٤.

(2) McKeown, Maeve: «**Iris Marion Young's «Social Connection Model» of Responsibility**», *Journal of Social Philosophy*, Vol. 49 No. 3, 2018, P. 486.

(3) Card, Claudia: «**Injustice, Evil, and Oppression**», in: Ferguson, Ann, and Mechthild Nagel (eds.), *Dancing with Iris The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P. 148.

عـن «الشر المؤسـسي» (Institutional Evil) النابع من البنى الاجتماعيـة التي تُعَدُّ في جوهرها ذات طبيعة شريرة، أو التي ينتج عنها ممارسات قهرية بطريق مباشر أو غير مباشر[١]. ويشير الشر المؤسسي إلى الممارسـات الاجتماعية والثقافية التي تُحدث أضرارًا جسيمة بالآخرين على نحو جماعي، ويكون أصحابها بذلك مسئولين عما يقومون به، ومن هنا فإن المسئولية على مثل هذه الممارسـات هي (مسـئولية جماعية)؛ بمعنى أن أعضاء هذه المؤسسـات يتحمَّلون المسئولية كُلٌّ على قَدر فعله ونصيب مشاركته فيها[٢].

لكن يبدو أن مفهوم يَنج للمسـئولية فضفاض، أو غير محدد، كما تقول «مارثا نوسـباوم» (Martha Nussbaum) فإن يَنج لم تُعرِّف مفهوم المسئولية بدقة، خاصة وأنها طرحته في ضوء مناقشتها ونقدها لمفهوم المسئولية عند أرندت. ولذلك حاولت «نوسباوم» إعادة صياغة مفهوم المسئولية عند يَنج؛ بحيث يكون الإنسان مسئولًا فقط في حالتين هما:

(أ) عندما يشارك في العمليات الاجتماعية التي تُحدِّث عواقب وخيمة بالنسبة للآخرين، ويكون بذلك بشكل أو بآخر جزءًا لا يتجزأ منها.

(ب) عندما يكون في وضع يمكنه من تحمل المسـئولية أو الالتزام بأي أفعال أو ممارسـات مستقبلية (بالتعاون مع الآخرين) من شأنها أن تدفع إلى تحسين تلك الظروف.

وفي بعـض الأحيـان، يبـدو أن هذين الشرطين ضروريان بشـكل فردي، وكافيان بشـكل مشـترك؛ لتحمل الإنسان المسـئولية عن الظلم والقهر الاجتماعي، ولكن في أحيان أخرى، نجد يَنج تضيف إليهما عنصرًا ثالثًا ويتمثل في: (ج) يجب على المواطنين بشكل عام مراقبة المؤسسات الاجتماعيـة، وأن يكـون لديهـم حق الإشراف عليها، سـواء بالنسـبة للمواطنـين في علاقاتهم الداخليـة أو أعضـاء المجتمـع العالمي في علاقاتهـم الدولية. وفي ضوء هـذا الواجب الأخلاقي للمواطنة (بالإضافة إلى الشرطين الأولين) يمكن اعتبار الإنسان مسئولًا على نحو ما[٣].

---

(1) Card, Claudia: **The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil**, Oxford & New York: Oxford Univ. Press, 2002, P. 8, 10, 20.

(2) Card, Claudia: **Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide**, Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press, 2010, P. 62.

وانظر أيضًا: الشريف، د/ حمدي: **مفهوم الشر في الفكر السياسي المعاصر: كلوديا كارد وفينومينولوجيا الشر**، القاهرة: دار العلا للطباعة والنشر، ٢٠٢٢، ص ص. ١٠٤-١٠٩).

(3) Nussbaum, Martha: «**Iris Young's Last Thoughts on Responsibility for Global Justice**», in:=

# المحور الرابع

# فلسفة آيريس يَنج في ميزان النقد

## ( أ ) أهمية فلسفة يَنج

إذا ما تساءلنا عن الأهمية الواقعية والجوانب التطبيقية لفلسفة يَنج، لوجدنا أنها تكمن في ثلاثة جوانب على النحو التالي:

**الجانب الأول:** الطابع النقدي والشمولي في أفكارها حول القهر والحرية والعدالة، واشتباكها مع القضايا والهموم الحضارية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي لاتزال تؤرقنا جميعًا في المجتمعات المعاصرة.

**الجانب الثاني:** نجاح يَنج إلى حد كبير في الكشف عن كثير من نقاط الخلل المسكوت عنها في الواقع السياسي المعاصر، من خلال مجموعة من التساؤلات المهمة، المؤرقة. ومن هذه الزاوية كانت آراؤها امتدادًا وتخصيبًا لتوجه اليسار الجديد والحركة النسوية في سبعينيات القرن الماضي.

**الجانب الثالث:** تركيز يَنج على التحليل البنيوي للقهر، أو «مَأسَسة القهر» (institutionalizing oppression)- أعني مسألة ترسيخ القهر وممارسته في ضوء البناء الاجتماعي؛ وهو أخطر تطور يمكن أن يصل إليه القهر كمشكلة اجتماعية تدمر الإنسان والمجتمع بكل علاقاته وتفاعلاته وأنماطه. وهي مشكلة تخص كل المجتمعات الإنسانية بلا استثناء؛ حيث يتم ترسيخ القهر وممارسته في ضوء البنية الاجتماعية ومن خلال نمط التفاعلات اليومية (الآباء مع أبنائهم، الأستاذ مع طلابه، الرئيس مع مرؤوسيه، القوي مع الضعيف، الحاكم مع الشعب، الثري مع الفقراء، الرجل مع المرأة...وهكذا).

وسنعرض في السطور القادمة تحليلًا لهذه الجوانب الثلاثة التي تشكل جوانب أساسية لأهمية فلسفة يَنج حول القهر، لكننا سنفرد للجانب الأخير من هذه الجوانب عنصرًا مستقلًا نحاول من خلاله ملامسة أفكار يَنج مع واقعنا الراهن في العالم العربي والإسلامي.

---

= Ferguson, Ann, and Mechthild Nagel (Eds.), *Dancing with Iris The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P. 141.

ونبـدأ بملاحظة مفادها أن أحد أسـباب اهتمام الباحثين والناشـطين السياسـيين بكتابات يَنج يتمثل في التزامها العميق بقضايا ومشـكلات الفلسـفة العملية ونضالها الفكري والسياسي للكشف عن أبعاد وصور القهر والظلم الاجتماعي، ودفاعها عن التعددية وسياسة الاختلاف، ومـن هنا جاءت كتاباتها- وفق ما تقول «ماريام مارتينيز باسـكونان» (Máriam Martínez-Bascuñán)- مدفوعة برغبتها في البحث عن تفسيرات بديلة للواقع الاجتماعي من أجل العمل عـلى تغييره[١]. وهنا يتضح قوة تحليلاتها الفكرية الكاشـفة، والمُعـبرِّة، رغم جوانب الإطناب والتكرار والتقليد في مجمل كتاباتها.

وهنـا أيضًا تبرز رؤيتها الشـمولية لأبعـاد القهـر ومكنوناته في المجتمعـات الديمقراطية والشـمولية على حَدٍّ سَواءٍ، ولاسـيما قهر المرأة، وهي التحليلات التي رسمت لها صورة مضيئة بين فلاسـفة النسـوية المعاصرين. وكما تشير الفيلسـوفة الاسـترالية «مارجريت لا كازي» (Marguerite La Caze)، فإن أعمالها تتألف من مسـاهمات رئيسية في مجالات الفينومينولوجيا النسوية والعدالة الدولية والنظرية السياسية والمسائل الأخلاقية حول الاختلافات[٢].

وفي ضوء الفكر النسـوي، تبرز المرأة لا كموضوع سـاكن، وإنما كذات فاعلة تتوصل إلى المعرفة من وجهة نظر تختلف اختلافًا جوهريًا عن وجهة نظر الرجل، ولا تعكس وجهة النظر هـذه مجرد نظـرة ذاتية بمعنى نظـرة فردية أو نظرة خاصـة، فالذاتية في هذا السـياق تعني خرق الموضوعيـة في التوصل إلى المعرفة بالمعنى نفسـه الذي يشـكل فيه الإنتـاج النظري عند الرجال انعكاسًا لموقفهم وأسلوب عيشتهم في هذا العالم، فالنظرة النسوية تستهدف الكشف عن الجزئي والملتزم وغير الكلي من خلال إظهار الخطابات الأبوية على حقيقتها، أي بأنها ليست موضوعية وليسـت شاملة ولا تشكل نماذج نهائية بل هي أثر أو نتيجة للمواقع السياسـية والاجتماعية[٣].

والملاحظ تركيز يَنج على مشـكلات الإنسـان الأساسية، وكذلك على البُعد الاجتماعي في الحياة الإنسـانية وضرورة اهتـمام الدولة به، وهو ما يتضح في تأكيدهـا على الحرية الإيجابية

(1) Martínez-Bascuñán, Máriam: «**Why Should We Think of Structural Injustice when Speaking about Culture?**», in: Vieten, Ulrike M. (Ed.), *Revisiting Iris Marion Young on Normalisation, Inclusion and Democracy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014, P. 18.

(2) La Caze, Marguerite: «**Iris Marion Young's Legacy for Feminist Theory**», *Philosophy Compass*, Vol. 9, No. 7, 2014, P. 431.

(٣) الجزيري، د/ مجدي: «**دور المرأة العربية في ثورات الربيع**»، ص. ٤.

وضمان الحد الأدنى من الحياة الكريمة، لدرجه أنها لا تتحدث عن عدالة اجتماعية على مستوى المجتمعات المحلية فقط، بل على المستوى العالمي أيضًا. وهي بذلك تساير النزعة الإنسانية عند «إريك فروم»، الذي حدَّد أبعادَ الأزمة المعاصرة بأنها أزمة أخلاقية نابعة من عدم وجود معنى لحياة الإنسان نفسه، وعلى حد تعبيره: «إن الإنسان الحديث يشعر بأنه قَلِق، وبأن تحيُّره يزداد. وهو يعمل ويُكافِح، إلا أنه يُدرِك مغمومًا معنى العبث فيما يتعلق بنشاطاته. وبينما تزداد سيطرته على الطبيعة، يشعر بالعجز في حياته الفردية وفي المجتمع... وبالرغم من معرفته الواسعة بالطبيعة المادية، فإنه جاهل فيما يتصل بأهم مسائل الوجود الإنساني وأكثرها أهمية، والمتمثلة في: من هو الإنسان؟ وكيف ينبغي أن يعيش؟ وكيف يمكن إطلاق الطاقات الهائلة فيه، واستخدامها بصورة مُنتِجة؟»[١].

من هذا المنطلق لا تزال أفكار يَنج ورؤاها خصبة وحيوية خاصة في العدالة الهيكلية، ووحدة المواطنة، وتعدّديّة الأمم والجماعات الثقافية، في ضوء احترام حقّ تقرير المصير، والمساواة في حقوق وواجبات المواطنة. وفي ضوء هذا جاء مفهومها للحرية ملازمًا لسياسة الاعتراف والتمكين واحترام الخصوصية الثقافية، وهذا لا يتحقق إلا في ضوء العدالة التي تتجسد في المساواة في الحقوق من ناحية، وتمثيل الاختلافات- عوض قهرها وقمعها- سعيًا إلى تحقيق المشاركة المتساوية من ناحية أخرى. وعليه يمكن القول: إن الحرية والعدالة متلازمتان في ضوء الاعتراف بالاختلافات وتمثيلها.

ومن ناحية أخرى فإن واقعية أفكار يَنج وجديتها دفعها إلى الإيمان بالاشتراكية كنظام لا غني عنه للمجتمع الإنساني الأمثل، ومن هذه الزاوية تسلط الضوء على العديد من القضايا والمسائل السياسية والاجتماعية والحضارية، فاشتغلت- كما تقول الكاتبة النسوية «جين مانسبريدج» (Jane Mansbridge)- على مشكلات العدالة الاجتماعية بغية إيجاد أدوات واستراتيجيات تعمل على رفع القهر عن كاهل المهمشين والمقهورين، وحث الأغنياء والأثرياء على مساعدة الفقراء والضعفاء والمهمشين[٢]. وهذا ما يتضح في ضوء تركيزها على

(١) فروم، إريك: **الإنسان من أجل ذاته**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٧، ص. ٣٨.

(2) Mansbridge, Jane: «**Iris Marion Young: Legacies for Feminist Theory**», *Politics & Gender*, Vol. 4, No. 2, 2008, PP. 309-310.

كون العدالة وسيلة أو مدخلًا لتعرية القهر المؤسسي في ضوء بناءاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلى جميع المستويات الثقافية؛ بحثًا عن فرص التغيير أو الإصلاح الحقيقي، ويَنج بذلك تَدعُو إلى توسيع إطار نظريات العدالة بحيث تشتمل على المسائل التي تدرسها النظريات الاجتماعية ما بعد الحداثية[١]؛ كالهيمنة، والاختلاف، والجنس، والنوع. وهو الأمر قاد «سوزان فاينشتاين» (Susan Fainstein) إلى القول بأنه إذا كان رولز وغيره قد بذلوا المزيد من الجهد في محاولة تعريف معنى العدالة، فإن تفكيرهم غالبًا ما كان شديد التجريد، ونظرياتهم يصعب تطبيقها، أما يَنج فهي واحدة من الفلاسفة القلائل الذين ربطوا النقاش النظري حول طبيعة العدالة بالمشكلات الفعلية والقضايا المستجدة في المجمعات الإنسانية. ومن هنا فإن اهتمامها بمشكلة القهر في المجتمعات المعاصرة، إلى جانب رؤاها المتعمقة حول سياسة الاختلاف، جعل تحليلاتها ذات أهمية كبيرة، خاصة بالنسبة لمسألة الفضاء أو المجال الاجتماعي العام[٢].

والواقع أن كتابات يَنج لم تكن مجرد تنظير للواقع، أو الاكتفاء بوضع تصورات فلسفية مجردة، وكما يرى «أولريك فيتن» (Ulrike M. Vieten) فإن يَنج ربما تكون واحدة من أكثر الفلاسفة السياسيين تأثيرًا في عصرنا؛ بفضل نزوعها العملي ومرونتها في الاستفادة من التيارات والمناهج الفلسفية المختلفة، كالفينومينولوجيا، وما بعد الحداثة، والفلسفة التحليلية. وقد انعكس هذا في رفضها للنظريات المثالية التجريدية، ونقدها لوجهة النظر القائلة بأن الحياة السياسية يمكن فهمها بشكل أفضل من خلال صياغة مُثُل كلية منفصلة عن الواقع الذي يعيشه البشر وبغض النظر عن اختلافاتهم الواقعية[٣]. وإلى مثل هذا تذهب «آن فيرجسون» (Ann Ferguson) و«ميكتايلد ناجل» (Mechthild Nagel)؛ حيث تُعَدُّ يَنج واحدة من الفلاسفة الرائدات والأكثر تأثيرًا في أمريكا الشمالية، فأفكارها ونظرياتها عن العدالة، والقهر

(1) Friend, Christy: «**From the Contact Zone to the City: Iris Marion Young and Composition Theory**», *JAC*, Vol. 19, No. 4, 1999, P. 658.

(2) Fainstein, Susan S.: «**Iris Marion Young (1949-2006): A Tribute**», *Journal Compilation*, Vol. 39, No. 2, 2007, P. 382.

(3) Vieten, Ulrike M.: «**Introduction: Keeping Young's Legacy Alive: Why Does Understanding Normalisation Matter to Difference, Democracy and Inclusion?**», in: Vieten, Ulrike M. (Ed.), *Revisiting Iris Marion Young on Normalisation, Inclusion and Democracy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014, P. 2.

الاجتماعي، والجنس، والديمقراطية، لا تزال مهمة ومؤثرة، وهي نظريات تجمع بين رؤى ونظريات التحليل النفسي والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت[١].

وإذا كانت يَنج قد حاولت أن تؤسس لصورة مثالية لذلك المجتمع المُنظَّم تنظيمًا جيدًا، إلا أنها تختلف عن كثير من فلاسفة العدل الاجتماعي المعاصرين في ناحية مهمة، وتتمثل في اشتباكها مع الواقع في محاولة من جانبها لتأسيس نموذج عملي تسترشد به المجتمعات الإنسانية. ومن هنا فإن أهم ما يميزها أنها مشتبكة مع الواقع المعاصر، وهي نفسها لم تكن فيلسوفة سياسية بالمعنى التقليدي؛ بل كانت أيضًا ناشطة سياسية تدفعها دائمًا الرغبة في التغيير، الأمر الذي دفع «باتشن ماركيل» (Patchen Markell) إلى القول بأن يَنج تُعَدُّ من أهم الفلاسفة السياسيين في الربع الأخير من القرن الماضي، بفضل انخراطها في الممارسة السياسية، ومشاركتها المستمرة في العديد من المنظمات والجمعيات مثل «الجمعية الفلسفية الأمريكية»، و«جمعية المرأة في الفلسفة» (SWIP)، و«جمعية الفينومينولوجيا». ولم تكن يَنج مجرد فيلسوفة أو مُنظِّرة، بل كانت علاوة على ذلك ناشطة سياسية مثابرة، حتى أثناء فترة مرضها الأخير. وقد استفادت يَنج من النظرية الاجتماعية الماركسية، والفلسفة النسوية، وجوانب من تاريخ الفكر السياسي، والنظريات العرقية، وكذلك من الأنماط الثقافية للحياة في المدينة ونظيرتها في الريف، والتحديات التي تواجه سياسات «دولة الرَفاهة[٢]*» التي أوجدت حالات تقترب من الفساد الإداري وسوء استخدام الموارد[٣].

---

(1) Ferguson, Ann, and Mechthild Nagel: «**Introduction**», in: idem (Eds.), *Dancing with Iris The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P. 3.

(*) «دولة الرَفاهة» (Welfare State): مصطلح يشير إلى قيام الدولة بتقديم خدمات وتأمينات اجتماعية ومعونات إلى أفراد المجتمع، بما يحقق ارتفاع مستوى المعيشة أو ضمان حدّ أدنى لها. وينطلق هذا المفهوم من حق كل إنسان في الحياة الكريمة ومن نظرة اجتماعية وإنسانية قوامها وجود رابطة قوية بين رفاهية (طيب العيش) الأفراد ورفاهية المجتمع. وتشتمل الخدمات والتأمينات على التعليم، والصحة، ومستوى من الدخل، وتوفير فرص العمل، والتأمين ضد العجز..إلخ. وليست دولة الرَفاهة بهذا الشكل «اشتراكية» بالضرورة على الرغم من وجود سمات مشتركة. وتضم دول الرَفاهة كل من: ألمانيا وفرنسا وبلجيكا وهولندا وأستراليا وسويسرا والدانمارك وسنغافورة- على سبيل المثال لا الحصر. انظر:
(الكيالي، د/ عبد الوهاب: موسوعة السياسة، ج. ٢، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤، ص. ٧١٣).

(3) Markell, Patchen: «**Iris Marion Young, 1949-2006**», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 80, No. 5, 2007, PP. 184-185.

وبالمثل يذهب «وليم شويرمان» (William Scheuerman) إلى أن يَنج استطاعت أن تطرح أفكارها النظرية في ضوء الربط بينها وبين قضايا الواقع، وفي ضوء قدرتها الاستثنائية على التحليل الفلسفي وربطه بالتفكير النقدي الملموس حول قضايا السياسة المعاصرة، وقد أسهمت في النقاش حول العديد من القضايا المتعلقة بالحوار الديمقراطي، والاختلاف والتسامح، والتعددية، والشئون الدولية، والجنس، والعدالة، والمسئولية السياسية في عصر العولمة. ومن هذه الزاوية تنبع أصالة مساهماتها من قدرتها الخاصة على الجمع بين الاتجاهات النظرية التي قد تبدو متعارضة؛ للكشف عن طبيعة المشكلات الاجتماعية والسياسية الجديدة(١).

وهكذا يمكن القول بأن يَنج استطاعت أن تقدم لنا إلى حدٍّ كبيرٍ نظرية متكاملة الأبعاد عن القهر والحرية والعدالة، وكانت الفلسفة النسوية بالنسبة لها جزءًا لا يتجزأ من التزامها تجاه هذه القضايا الثلاث؛ سعيًا إلى مواجهة التهديدات التي تعصف بقيم الشخصية الإنسانية، سواء على المستوى الفلسفي في كتبها ومقالاتها، او على المستوى العملي من حيث نشاطها المميز في مجالات الثقافة والفكر والسياسة. ولذلك تذهب «إيزابيل أوبيرت» (Isabelle Aubert)» إلى أنه على الرغم من أن يَنج تصف نفسها بأنها «نسوية اشتراكية» (Social Feminist)، وعلى الرغم من توظيفها الرؤى المنهجية للنظرية النقدية، فإنها فيلسوفة لا يمكن تصنيفها تحت المسميات التقليدية، فأفكارها وتحليلاتها تتحدى الأطر الفلسفية التقليدية المغلقة على ذاتها من خلال الاستفادة والدمج بين مختلف التخصصات ومجالات المعرفة والجمع بين التقاليد الفلسفية المختلفة التي غالبًا ما يُنظر إليها على أنها متعارضة ولا يمكن التوفيق بينها، كالفينومينولوجيا، ودراسات النوع الاجتماعي، والاشتراكية الديمقراطية، والنظرية الماركسية(٢).

وأخيرًا يبدو القهر بوصفه مفهومًا بنيويًا أحد الأفكار المهمة التي طرحتها يَنج وأفاضت فيها، لكنها من الناحية الأخرى تثير تساؤلًا مهمًا ويتمثل في: هل كانت يَنج (باعتبارها «نسوية ماركسية») مع التغيير الجذري للبنى الاجتماعية ككل، أم أنها مع إصلاح هذه البنى القائمة بكل عيوبها؟ وهل يمكن أن تنجح سياسة الإصلاح والتغيير التدريجي في مواجهة القهر، أم أنه لابد من ثورة على بنية النظام المهيمن؟

(1) Scheuerman, William: «**Iris Marion Young (1949-2006)**», *Political Theory*, Vol. 34, No. 6, 2006, P. 687.

(2) Aubert, Isabelle and Others: «**Iris Marion Young and Responsibility**», *A Journal of Philosophy and Social Theory*, Vol. 20, No. 2, 2019, PP. 103-104.

الواقع أن يَنج تبدو متذبذبة بين سياسة تغيير البنى ككل وبين إصلاح هذه البنى، لكنها مالت في النهاية إلى تبني طرح إصلاحي بالرغم من أن مقدمتها الأساسية مؤداها أن القهر مفهوم بنائي هيكلي، وبالتالي كان من المفترض أن تتبنى تغييرًا أكثر جذرية أو راديكالية.

## (ب) فلسفة يَنج على مستوى واقعنا الراهن

يرتبط القهر بغياب العدالة الهيكلية، ومن هنا جاء رفض يَنج لاختزال فكرة العدالة إلى سياسة عدالة التوزيع، وتأكيدها على ضرورة توفير المقومات الإيجابية التي ينبني عليها صنع القرار، ويستند إليها التعبير الثقافي الشامل عن هوية المجموعات الاجتماعية وخصوصياتهم وتطوير قدراتهم ومواهبهم، وهي بذلك تتحول من مجرد التركيز على وضع نظرية معيارية في السياسة العامة، ومن المبادئ النظرية المتمثلة في الحياد والمساواة الشكلية والذاتية الأخلاقية، إلى نظرة عملية أكثر شمولًا تستند إليها رؤيتها للمجتمع متعدد الثقافات، الذي ينتفي فيه القهر بكافة مظاهره وأشكاله. ومن هنا انتقدت يَنج، في سياق معالجتها للعلاقة بين العدالة والقهر، فكرة العدالة الإجرائية لأنها غير كافية لوحدها لقيام العدالة، لكن تظل ما تدعوه يَنج (بالعدالة الهيكلية) بمثابة اليوتوبيا المفقودة في صحراء الواقع؛ فرغم وضوح الطريق إليها، فإن آلية تحقيقها صعبة ومعقّدة خاصة وأننا بإزاء بشر هم الذين يطبقونها ولهم نزعات وميول ورغبات خاصة وأنانية.

وإذا كانت بعض الدول الرأسمالية الغربية قد بدأت تتخذ خطوات لمواجهة حالات التهميش والحرمان المادي؛ فعملت على مكافحتها من خلال توفير خدمات الكفالة والرَفاهة والرعاية الاجتماعية، فإنه ومن حيث المبدأ فإن استمرار «دولة الرَفاهة» على هذا النحو غير مضمون في رأي يَنج، والدليل على ذلك أنه في معظم فترات دولة الرَفاهة، وفي مجتمع كمجتمع الولايات المتحدة على سبيل المثال، لم تؤدِ إعادة توزيع خدمات الرعاية والرَفاهة إلى القضاء على حالات المعاناة والظلم هذه على نطاق واسع. علاوة على أن الحرمان المادي، الذي يمكن معالجته نسبيًا من خلال سياسات إعادة التوزيع، يختلف عن مدى الضرر المؤسس على التهميش الاجتماعي[1].

(1) Young, Iris M.: **Justice and the Politics of Difference**, PP. 53-54.

وفي اعتقادنا أن يَنج محقة في توجهها المناهض لسياسات دول الرَفاهة، خاصة بالنسبة لنا في عالمنا العربي الذي لا تزال مجتمعاتُهُ تنقصها الوعي السياسي والثقافي والاجتماعي الكافي، وتُعَدُّ بدرجة أو بأخرى أسيرة التقاليد المحافظة. ذلك أن نجاح دولة الرَفاهة يعتمد نسبيًا على مدى اقتراب البنى والمؤسسات الاجتماعية والسياسية من الخاصية الديمقراطية التي تُمثِّل بداية الطريق نحو التحرر والتغيير الحقيقي. وعلى الرغم من النجاح الملموس الذي حققته بعض الدول الغربية التي تتبع نظام دولة الرَفاهة، مثل كندا وأستراليا والنرويج وسويسرا والدانمارك، خاصة نجاحها في الاهتمام بالعنصر البشري وإعادة توظيف دوره على النحو الأمثل، فإن هذا النظام لا يَتبَعه في الغالب نجاح مماثل في الدول التي لاتزال تعيش وضعية من السكون والجمود، ويتحكم فيها منطق الطاعة العمياء والتقاليد الرجعية والخوف من السلطة، والتي اعتادت وتطبعت بالعادات الاجتماعية السلبية لدرجة إضفاء طابع القداسة عليها.

ويبدو لي أن هذا النوع من السياسة قد يكفي لازدهار المجتمع لفترة محدودة، لكنه قد يُمثِّل أيضًا وفي أغلب الحالات نوعًا من التمويه وغطاءً لفشل بعض الأنظمة العربية وأدوات لتثبت أركانها، ومن هنا فإن هذه السياسة، التي تقترب من «سياسة الترقيع»، لن تحل التهميش وغيرها من المشاكل الاجتماعية الأخرى على المدى الطويل، ولن تكون بالتالي خارطة طريق ناجعة للتغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أو تغيير منظومة الفكر والتعليم والثقافة والصحة، والخروج من النفق المظلم الذي تعاني منه الكثير من المجتمعات العربية الراهنة؛ نتيجة التاريخ الطويل من الفساد والسياسات المتردية في الإصلاح، وبالتالي فلا بديل عن التغيير الجذري العميق الذي يقوم على تغيير النهج الفكري والثقافي والاجتماعي كاملًا.

ومن ناحية أخرى فمن الملاحظ أن انتقادات يَنج لليبرالية قوية، وإن كانت قد ركزت كثيرًا على تطبيقات الليبرالية في الواقع المعاصر، وربما أغفلت التنظيرات الفلسفية لرواد الليبرالية الحديثة بمختلف تياراتها. كما أنها أغفلت إلى حد كبير قدر الحقوق التي حصلت عليها المرأة في ظل الأنظمة الليبرالية، وهذا- بطبيعة الحال- مع الاعتراف بأن هذه الحقوق لم تصل إلى مستواها الأمثل.

وعلى أية حال، فإذا كانت فلسفة يَنج تنصب على قضايا الحرية والعدالة، وتسعى إلى الكشف عن أشكال القهر وكيفية مواجهتها، فإنه من الأهمية الاستفادة من انتقاداتها لليبرالية على مستوى عالمنا العربي. ففي مصر على سبيل المثال، وعلى المستوى الاجتماعي عندما

حاول النظام الحاكم في سنة ١٩٧٤ «تجريب» السياسات الاقتصادية لليبرالية الجديدة- وهي الفترة التي عُرفت بعصر الانفتاح الاقتصادي- ظهرت الثمار المرة السوداء لسياسات التحول الجديد نحو السوق الرأسمالي المسمى حرًا، مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، حيث ظهرت التركيبة الطبقية الجديدة في المجتمع المصري، والتي سهلت تبني وتطبيق السياسات الاقتصادية- الاجتماعية لليبرالية الجديدة، كما سهلت من تطبيق برامج الخصخصة وقوانين استثمار رأس المال العربي والأجنبي، وكان من نتيجة ذلك أيضًا انسحاب الدولة من ميدان المنافسة الاقتصادية وتقليص دورها في المؤسسات والقطاعات العامة.

إذا ما أردنا الوصول إلى المجتمع الأمثل الذي تتحقق فيه الحرية والعدالة، فيجب القضاء بوضوح على جميع أشكال التمييز على أساس الجنس أو النوع أو العرق أو الدين، وهو ما لن يتحقق إلا من خلال ثورة معرفية وتربوية في الأساس. وهنا يمكننا استحضار نظرية يَنج في التربية السياسية للمواطنة، وتأكيدها على عدم نجاعة المبادئ النظرية للحرية والمساواة، إذ لابد بجانب ذلك من وجود وعي حقيقي وتربية سياسية رشيدة ترتكز في المقام الأول على تلقي المواطن الخدمات من ناحية، والمشاركة بلا قيد في السلطة السياسية (أو في اختيار من يديرون الدولة) من ناحية أخرى. وفي هذا الإطار تذهب «إليزابيث فرازير» (Elizabeth Frazer) إلى أن من مزايا فلسفة يَنج أنها تتناول قوة السياسة ذاتها، حيث تُعيد الاعتبار لتقاليد التربية السياسية، فالمشتغلون بالتربية عليهم واجب أو التزام ببناء المواطنة الصحيحة، الأمر الذي يجعل مشروع التربية السياسية أكثر صعوبة وأكثر سهولة في الوقت نفسه: فهو أكثر صعوبة لأنه لا يمكن بناء السياسة الرشيدة فقط من خلال وجود دستور وبعض الهياكل المؤسسية للتشريع، والإدارة، والمساءلة، وهو أكثر سهولة لأنه لا يمكن النظر إلى السياسة الرشيدة ببساطة على أنها مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والحكومية التي من شأنها تعزيز العدالة. ومن هنا يتعيَّن على «التعليم السياسي» أن يصب في اتجاه تمكين الأفراد وتنمية وعيهم بأن السلطة السياسية قوة يمكننا جميعًا المشاركة فيها إذا ما غاب القهر وتم إقرار العدالة على النحو الصحيح[1].

ومن بين الجوانب المهمة في فلسفة يَنج مشكلة القهر الديني؛ وهي مشكلة تلقي بظلالها

(1) Frazer, Elizabeth: «**Iris Marion Young and Political Education**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, 2006, PP. 54-55.

الكثيفة على واقعنا الاجتماعي ومرتبطة أشد الارتباط بأوضاعنا في العالم العربي والإسلامي، والقهر العقائدي الديني من أخطر صور القهر وأكثرها استبدادًا، نظرًا لتسلط أصحاب دين معين على غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى، ناهيك عن اختلاف العقائد والملل داخل الدين الواحد. ويتجلى القهر في الدول الدينية عندما يتم توظيف الدين من منظور شمولي استبدادي، بحيث يعني العودة إلى نمط معين من المجتمعات الدينية، حتى لو اقتضى الأمر استخدام العنف، وبالتالي فرض أنماط معينة للسلوك الاجتماعي من خلال أساليب القمع والقهر التقليدية والتضييق على الحريات وغيرها من أشكال العبودية الإنسانية والاستغلال والتسلط والطغيان.

هذه بعض الجوانب والمساحات التي يمكن الاستفادة منها من فلسفة يَنج على مستوى نُظم الحكم في عالمنا العربي، خاصة بعد اندلاع ما يُسمى (بثورات الربيع العربي)؛ فالواقع أننا أشد الحاجة إلى استحضار فلسفتها وأفكارها، خاصة في مجتمعاتنا التي تسيطر على مقدراتها وثرواتها نسبة ضئيلة جدًا من أفراد الطبقة العليا، دون السماح للطبقات الفقيرة والمعدمة من مجرد الاقتراب من فضائها الاجتماعي، مع الوضع في الاعتبار أن مجتمعاتنا العربية يزداد فيها غياب النمو الاقتصادي لأنها ليست مُنتِجة بل مجرد مستهلِكة للسلع والأفكار والتكنولوجيا، إضافة إلى أننا جميعًا باختلاف المستوى الاقتصادي ما زلنا نعيش في بيئة تقليدية وتحكمنا ثقافة ما قبل الحداثة. ومن هذه الزاوية أيضًا ينبغي الاستفادة من أفكارها وتقييمها في ضوء مدى ملائمتها لنُظم الحكم في العالم الثالث، التي لا هي ديمقراطية على النمط الغربي، ولا هي وسائل لإشباع الحاجات الأساسية للمواطنين (كما كان في دول «الكتلة الاشتراكية» سابقًا). وكم نتمنى لبلادنا العربية نظم حكم تبدأ من إشباع الحاجات الاقتصادية كمدخل أساسي إلى الحياة السياسية السليمة. وهذا هو الحال بالنسبة لمعظم دول العالم الثالث، وآخرها السودان الآن، التي طرح نظامُ الحكم فيها- في ديسمبر ٢٠١٨- صياغة لعقد اجتماعي يؤسس لدولة مدنية، دون أن يولي الاعتبار للحاجات الاقتصادية التي تُمثِّل مدخلًا ضروريًا لتحقيق الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، وبالتالي فإن هذه الصياغة السياسية المُمَيَّزة تبدو أقرب إلى الفشل لسببين: الأول عامل الفقر والمعضلات الاقتصادية، والثاني تنامي النزاعات الأثنية!

## نتائج البحث

**بخصوص نتائج البحث، فإن النتائجَ الجزئية موزعة على صفحات البحث، لذا نورد هنا أهمَ نتائجه العامة على النحو الآتي:**

١- يُمثِّل القهر نوعًا من التقييد المؤسسي، وهذه القيود ليست نتيجة لسياسات أو قرارات طاغية أو مستبد، و إنما نتيجة ترسبات في البناء الاجتماعي. ومن هنا لا ينبغي إرجاع القهر إلى التصرفات الفردية للحاكم المستبد، أو نواياه، أو حتى إلى نظام مؤسسة واحدة بعينها دون غيرها. ومن هنا يكون القهر ظاهرة مؤسسية في الأساس، وتجسد مظاهره التناقضات التي تلوح في الأفق في كل المجتمعات الإنسانية، بما فيها مجتمعات دول الرَفاهة الرأسمالية المتأخرة.

٢- ليس القهر في فلسفة يَنج مفهومًا متجانسًا، ولكنه يتنوع ويختلف في مظاهر مختلفة، وبعبارة أخرى ليس للقهر وجه واحد فقط، و إنما يتكون و يتشكل بأبعاد وصور متنوعة ومظاهر شديدة الاختلاف. غير أن المكون الأساسي في كل صوره يتمثل في كونه ممارسة اجتماعية مُنظَّمة تتنافى مع الحرية والعدالة في صورتهما التامة.

٣- أكدت الدراسة على ضرورة النظر بعين الاعتبار إلى الأصول البنائية الهيكلية للقهر؛ الأمر الذي يؤكد أن هناك علاقة وثيقة بين غياب ما تَدعُوه يَنج «العدالة الهيكلية» و بين القهر؛ فالقهر في صوره الخمسة يشير إلى المعاناة أو الظلم الاجتماعي الذي تعاني منه شرائح وفئات ومجموعات اجتماعية بعينها، وقد لا ترجع هذه المعاناة وهذا الظلم إلى وجود سلطة استبدادية أو ديكتاتورية تمارس قهرها عليهم، و إنما ترجع إلى الممارسات الاجتماعية، حتى في أكثر المجتمعات الديمقراطية والليبرالية، وبالتالي فالقهر أساسُه القيود الدورية المفروضة على مجموعات اجتماعية بعينها، وهو ليس بالضرورة منتجًا لسياسات أو نوايا مستبد أو ديكتاتور ما.

٤- إن العلاقة بين القهر والعدالة ليست بسيطة كما يبدو للوهلة الأولى، و إنما هي علاقة معقّدة وشائكة، و إذا كنا قد رأينا أن العدالة لا يمكن أن تتحقق عندما يتم الالتزام فقط بمبدأ الإجراءات المحايدة عند توزيع الخيرات الاجتماعية، فإنه يجب التركيز على بنية القواعد الاجتماعية المتصلة بماهية العمل، وشبكة روابطه، والعلاقات الاجتماعية،

والأطراف المشاركين فيه، وكيفية توزيع ثماره وما إلى ذلك، لأن القهر يتشكل دائمًا في ضوء الطريقة التي تُمكِّن بها المؤسسات الاجتماعية مجموعة (أو مجموعات) معينة من ممارسة قدراتها وتنمية مواهبها، بينما تَحِدّ وتُقيِّد من قدرات أعضاء المجموعات الأخرى. وبالتالي فإنه لا يمكن القضاء على ظاهرة القهر عن طريق إعادة توزيع السلع والخيرات والموارد والفرص الاجتماعية؛ فطالما ظلت البناءات المؤسسية دون تغيير، فإن عملية التحويل ستعيد باستمرار إنتاج و إعادة إنتاج القهر.

٥- يتجسد القهر في مظاهر وصور من قبيل: «الاستغلال»، و«التهميش»، و«الاستضعاف»، و«الهيمنة الثقافية»، و«التمييز والعنف المُنظَّم»، أكثر مما يتجسد في التفاوتات غير العادلة الناتجة عن توزيع الخيرات الاجتماعية. وبالتالي لا يجب قصر العدالة على مسألة التوزيع فقط، سواء تم التوزيع طبقًا لمبدأ «الجدارة»، أو «الاستحقاق»، أو «الحاجة»، أو غير ذلك، وفي مقابل ذلك ينبغي أيضًا الاهتمام بالبناء الاجتماعي الذي تتشكل في ضوئه أنماط السلطة وأشكال النفوذ والعلاقات الاجتماعية والأسرية والاقتصادية، والذي يُسهم في وقوع الأشكال المختلفة للظلم.

٦- إذا كانت يَنج قد انتقدت النظريات الفلسفية التقليدية للعدالة، فإنها بذلك توجهنا إلى ضرورة التعامل مع الأفراد في ضوء مجموعاتهم الاجتماعية التي تشكل ماهيتهم وتحدد خصائصهم، فالقهر الناتج من الاستغلال لا يمكن القضاء عليه مثلًا من خلال إعادة توزيع حصاد العمل، طالما بقيت العلاقات والروابط الهيكلية القائمة دون تغيير، لأن عملية التحويل هذه من شأنها أن ينتج عنها توزيعًا غير متكافئ للمنافع والخيرات والسلع والخدمات. ومن هنا فإن هدفَ السياساتِ الاجتماعية يجب أن ينصب في المقام الأول على الكشف عن أبعاد الظلم الاجتماعي التي تتشكل من خلال الممارسات المتجذرة والخاضعة لأنماط ثقافية مهيمنة؛ أي أنه يجب أن نولي الاعتبار للمؤسسات بحيث تدفع في اتجاه تعزيز القدرات الخلاقة لكل المجموعات الاجتماعية، ولكي يتم منح كل فرد فرصة متساوية لكي يصبح في المكانة التي يحلم بها أو يستحقها.

٧- هناك علاقة وثيقة بين الحرية والعدالة، سواء على مستوى المجتمعات المحلية، أو على مستوى الدول والمجتمعات السياسية ككل، و إذا كانت الحرية تفترض غياب الهيمنة- سواء في العلاقات البينية بين أفراد مجتمع ما، أو في العلاقات التبادلية بينهم وبين أعضاء

المجتمعات الإنسانية الأخرى- فإن العدالة العالمية تفترض كذلك غياب الهيمنة بين المجتمعات والأمم والكيانات السياسية ككل. وبذلك يعتمد مبدأ تقرير المصير على المستوى العالمي، على إقرار نوعًا من الحكم الفيدرالي، ذي الطابع القومي، التعددي، كصيغة للتعايش والتعاون المشترك بين الدول والكيانات السياسية، بحيث يمارس أعضاء كل كيان سياسي نوعًا من الحكم الذاتي دون هيمنة من الدول الخارجية.

٨- مالت يَنج إلى القول بأن المجتمع الاشتراكي يُعَدُّ الصورةَ المثلى لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإنساني العادل والذي تتحقق فيه الحرية ويغيب فيه القهر. وفي ضوء ذلك أقرت بأن الحرية والعدالة لا يتحققان إلا من خلال «المجتمع المدني» القوي الذي يُمثِّل مجالًا يرتبط فيه الأفراد ويمارسون أنشطتهم الاجتماعية، ويعيشون في ظله حياة طوعية متميزة عن الأنشطة السياسية والأنشطة الاقتصادية، كما أنه علاوة على ذلك يُمثِّل آلية فاعلة ووسيلة مهمة للتأثير في السياسات العامة حيث يسهم في التعبير عن مشكلات الأفراد ومصالحهم ضمن جدول الأعمال في المناقشات والسياسات العامة للدولة، وأخيرًا فهو يساعد الدولة ذاتها على تعزيز وصقل العدالة الاجتماعية.

٩- يُعَدُّ الأفراد مسئولين بصورة أو بأخرى عن القهر والظلم الاجتماعي الذي يتورطون فيه بطريقة غير مباشرة، وهو الظلم الناجم غالبًا بحكم مشاركتهم في مجال السوق، مثل الشراء المتزايد للسلع الاستهلاكية، أو اندفاعهم إلى شراء القرى السكنية الضخمة- «الكمبوندات»- وترك غيرهم يعيشون في أحياء سكنية معدومة. ولذلك وفي ضوء ربط يَنج بين العدالة والمسئولية، نجد أن معالجة هذا الظلم تتطلب نموذجًا جديدًا من المسئولية، وتسميه يَنج نموذج «الروابط الاجتماعية»، وهي تطور هذه الفكرة من خلال توضيح طبيعة القهر والظلم الهيكلي؛ وتطوير مفهوم المسئولية السياسية التي تختلف عن مفاهيم مثل الذنب أو اللوم أو المسئولية القانونية.

١٠- لم تساير يَنج المفهوم الكلاسيكي للمسئولية الذي يفصل بين المسئولية السياسية من جانب، والمسئولية الأخلاقية من جانب آخر، وفي مقابل ذلك تؤكد يَنج على ضرورة التكامل بين الجانبين، وهي بذلك تعتبر أن البعد الأخلاقي للمسئولية لا يمكن فصله عن البعد السياسي أو القانوني أو الاجتماعي، ومن هنا فإن العدالة لا تتطلب فقط الحكم على الممارسات الفردية أو الجماعية بالصواب أو بالخطأ، بل يتعيَّن أيضًا أن

نضع نصب أعيننا البنى المؤسسية والمنظمات والشركات المحلية والدولية، التي تدفع إلى إنتاج ممارسات القهر والظلم باستمرار.

١١- تُعَدُّ يَنج متسقة مع نفسها إلى حد كبير؛ من حيث إيمانها بالإنسان وضرورة الاهتمام به كقيمة وغاية في ذاته، كما كانت ملتزمة ليس فقط بالدعوة النظرية إلى المساواة، ولكن أيضًا بضرورة توفير الظروف الملائمة لها، الأمر الذي يفرض علينا جميعًا السعي إلى ذلك النظام الذي يحافظ على كرامة الإنسان، ويجعل من الواقع أكثر عدلًا، بل وأكثر نبلًا. والاهتمام بالإنسان يجب أن يحتل أولوية مطلقة على الاهتمام بعالم الأشياء، فالإنسان يجب أن يكون على رأس سُلم القيم السياسية؛ إذ ما الفائدة من الاهتمام بتوفير بيئة طبيعية واجتماعية صحية من دون تنمية الإنسان نفسه الذي يعيش في هذه البيئة.

١٢- من بين أهم الدروس المستفادة من فلسفة يَنج هو (التربية السياسية للمواطن)، وهي نوع من التربية لا ينفصل عن أبعادها الاجتماعية والاقتصادية. فبعيدًا عن دول العالم الديمقراطي المتقدم، فإن أكثر ما يحزن المرء ويؤلمه بالنسبة لنظرته للسياسة في دول العالم الثالث هو تشبث صناع القرار بالقواعد الشكلية للعملية الديمقراطية دونما توفير المناخ السليم والمتطلبات الإيجابية اللازمة لنجاح الديمقراطية كطريقة وكمنهج وكأسلوب في الحياة. وإذا كانت الغالبية العظمى من الساسة في عالمنا العربي تتشدق بالديمقراطية وتجاهر بها ليل نهار في وسائل الإعلام، فإنها تقصر حديثها في هذا الجانب على نزاهة صناديق الانتخابات (هذا إنْ تحققت أصلًا) والحشد الجماهيري، وفي المقابل نجد طغيان كل وسائل التأثير والدعاية الشمولية الأحادية على ذهنية وعقول المواطنين، حيث يكاد يكون وعيهم بحقوقهم ومصالحهم ودوافعهم للتغيير منعدمًا. وفي ضوء هذا يحق لنا أن نتساءل: ما قيمة الديمقراطية لأفراد لا يزالون يرزخون تحت نير القهر الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والجنسي، وفي ظل غياب الوعي الجمعي الحقيقي بأهمية حقوقهم ومصالحهم؟ وكيف لنا أن نزعم بنزاهة الديمقراطية في ظل الثالوث المدمر لأي مجتمع: الفقر، الجهل، المرض؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن التعددية السياسية والحزبية في ظل وضع تتحكم فيه فئة قليلة وتسيطر على كل خيرات المجتمع، ناهيك عن وضعية بعض البلدان العربية الراهنة

التي لا تزال تسيطر عليها طائفة دينية معينة تفرض عقيدتها وتقصي أصحاب الأديان الأخرى، بل وتقصي الطوائف المغايرة لها مذهبيًا؟

١٣- تُمثِّل يَنج نموذجًا للمفكر صاحب المشروع في مقابل المفكر صاحب الخطاب السياسي، الذي يقدم لنا أفكارًا، لكنه يقف عند حدود مرحلة الكلمة ولا يطرح وسائل أو آليات لتفعيل هذه الأفكار وتحويلها إلى واقع ملموس. أما يَنج فقد طرحت أفكارها مفعمة بآليات يمكن من خلالها تحويله من دائرة النظر إلى دائرة العمل، في ضوء رؤيتها الفلسفية والاجتماعية ونظرتها الشاملة لقضايا الإنسان وهمومه وآماله وتطلعاته، وباختصار فإن كتاباتها جاءت لتؤسس خطة واضحة المعالم ومتكاملة الأبعاد حاولت من خلالها أن تطرح الوسائل والآليات التي يمكن من خلالها تطبيق الأفكار والنظريات على أرض الواقع، كما تضمنت رؤيتها تقييمًا للواقع في ضوء ما ينبغي أن يكون؛ وبهذا المعنى فهي لا تقف عند حدود التنظير للواقع فحسب، بل تعدته إلى البحث في القيم والمُثُل الإنسانية العُليا التي ينبغي السعي لتحقيقها أيًا ما كان الواقع القائم. وهكذا يتضح لنا أن يَنج هي واحدة من هذا الطراز من المفكرين الذين لا يكتفون بتشخيص الأوضاع الراهنة؛ لكنهم يطرحون توصياتهم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية من أجل تغييره.

# قائمة المصادر والمراجع

## أولًا: المصادر الأساسية

### (أ) كتب آيريس م. يَنج.


1. Young, Iris Marion: **Justice and the Politics of Difference**, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1990.

2. _____: **Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy**, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1997.

3. _____: **Inclusion and Democracy**, Oxford & New York: Oxford Univ. Press, 2000.

4. _____: **On Female Body Experience: «Throwing Like a Girl» and Other Essays**, New York: Oxford University Press, 2005.

5. _____: **Responsibility for Justice**, Oxford New York: Oxford Univ. Press, 2011.


### (ب) مقالات آيريس م. يَنج المنشورة:


6. Young, Iris Marion: «**Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics**», *Women's Studies International Forum*, Vol. 8, No. 3, 1985, PP. 173-183.

7. _____: «**The Ideal of Community and the Politics of Difference**», *Social Theory and Practice*, Vol. 12, No. 1 (Spring 1986), PP. 1-26.

8. _____: «**The Politics of Un-Identified Women**», *Noûs*, Vol. 20, No. 1, 1986.

9. _____: «**Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship**», *Ethics*, Vol. 99, No. 2, 1989, PP. 250-274.

10. _____: «**Simone de Beauvoir and Two Kinds of Ambivalence in Action**», in: idem, and Jeffner Allen (Eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1989, PP. 35-50.

11. _____: «**Punishment, Treatment, Empowerment: Three Approaches to Policy for Pregnant Addicts**», *Feminist Studies*, Vol. 20, No. 1, 1994, PP. 32-57.

12. _____: «**Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values**», *Ethics*, Vol. 105, No. 3, 1995, PP. 535-556.

13. _____: «**A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy**», *Constellations*, Vol. 4, No. 1, 1997, PP. 48-53.

14. _____: «**Deferring Group Representation**», *Nomos*, Vol. 39, 1997, PP. 349-376.

15. _____: «**The Need for Regional Democracy**», *The Good Society*, Vol. 7, No. 3, 1997, PP. 25-26.

16. _____: «**Harvey's Complaint with Race and Gender Struggles: A Critical Response**», *Antipode*, Vol. 30, No. 1, 1998, PP. 36-42.

17. _____: «**Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism**», *Nomos*, Vol. 42, 2000, PP. 147-183.

18. _____: «**Activist Challenges to Deliberative Democracy**», *Political Theory*, Vol. 29, No. 5, 2000, PP. 670-690.

19. _____: «**Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice**», *Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, No. 1, 2001, PP. 1-18.

20. _____: «**Imagining A Global Rule of Law?**», *Ethnicities*, 2002, Vol. 2, No. 2, 2002, PP. 154-156.

21. _____: «**Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity**», *Ratio*, Vol. XV, No. 4, 2002, PP. 410-428.

22. _____: «**Feminist Reactions to the Contemporary Security Regime**», *Hypatia*, Vol. 18, No. I, 2003, PP. 223-231.

23. _____: «**Modest Reflections on Hegemony and Global Democracy**», *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 103, 2004, PP. 1-14.

24. _____: «**Responsibility and Global Labor Justice**», *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 4, 2004, PP. 365-388.

25. _____: «**Self-determination as Non-domination: Ideals applied to Palestine/Israel**», *Ethnicities*, Vol. 5, No. 2, 2005, PP. 139-159.

26. _____: «**Education in the Context of Structural Injustice: A Symposium Response**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, 2006, PP. 93-103.

27. _____: «**Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model**», *Social Philosophy and Policy*, Vol. 23, No. 1, 2006, PP. 102-130.

28. _____: «**Taking the Basic Structure Seriously**», *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 1 (Mar., 2006c), PP. 91-97.

29. _____: «**Structural Injustice and the Politics of Difference**», in: Appiah, Kwame A., and Others (Eds.), *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Humboldt: University of Berlin, 2007, PP. 79-116.

## ثانيًا: كتب ودراسات عن «آيريس م. يَنج»

### (أ) كتب كاملة عن يَنج:

30. Ferguson, Ann, and Mechthild Nagel (Eds.): **Dancing with Iris The Philosophy of Iris Marion Young**, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

31. Johnson, Genevieve F. and Loralea Michaelis (Eds.): **Political Responsibility Refocused: Thinking Justice after Iris Marion Young**, Toronto: University of Toronto Press, 2013.

32. Vieten, Ulrike M. (Ed.): **Revisiting Iris Marion Young on Normalisation, Inclusion and Democracy**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

**(ب) رسائل جامعية عن يَنج:**

33. Graham, Scott E.: **The Indifferent Smile on the Faces of Oppression: An Expansion of Iris Marion Young's Theory of Oppression**, *M. A. Thesis in Arts*, University of Toronto (Canada), Department of Theory and Policy Studies in Education, 2004.

34. Ramsey, John Marc: **Liberal «Individualism» Reexamined: A Critique of Iris Marion Young's Characterization of Liberalism**, *M. A. Thesis*, Dalhousie University (Canada), 1995.

35. Sanderson, Laurie J.: **Feminine Alienation in Education: Seeking a Redressing of the Status Quo**, *M. A. Thesis*, Department of Theory and Policy Studies in Education, Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto, 1999.

36. Schaeffer, Lauren J.: **Oppression and Resistance**, *Ph. D. Dissertation in Philosophy,* University of California, Los Angeles, 2019.

**(ج) أبحاث ومقالات عن يَنج من الدوريات والمجلات المتخصصة:**

37. Allen, Danielle and Others: «**Iris Marion Young**», *Political Science and Politics*, Vol. 40, No. 1, 2007, PP. 168- 170.

38. Aubert, Isabelle and Others: «**Iris Marion Young and Responsibility**», *A Journal of Philosophy and Social Theory*, Vol. 20, No. 2, 2019, PP. 103-108.

39. Beiner, Ronald: «**Multiculturalism and Citizenship: A Critical Response to Iris Marion Young**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, 2006, PP. 25-37.

40. Casals, Neus T., Idil Boran and Iris M. Young: «**Interview with Iris Marion Young**», *Hypatia*, Vol. 23, No. 3, 2008, PP. 173-181.

41. Drexler, Jane M: «**Politics Improper: Iris Marion Young, Hannah Arendt, and the Power of Performativity**», *Hypatia*, Vol. 22, No. 4, 2007, PP. 1-15.

42. Fainstein, Susan S.: «**Iris Marion Young (1949-2006): A Tribute**», *Journal Compilation*, Vol. 39, No. 2, 2007, PP. 382-387.

43. Forst, Rainer: «**Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the «Distributive Paradigm»**», *Constellations*, Vol. 14, No. 2, 2007, PP. 260-265.

44. Frazer, Elizabeth: «**Iris Marion Young and Political Education**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38, No. 1, 2006, PP. 39-55.

45. Friend, Christy: «**From the Contact Zone to the City: Iris Marion Young and Composition Theory**», *JAC*, Vol. 19, No. 4, 1999, PP. 657-676.

46. García-Portela, Laura: «**Review of Political Responsibility Refocused: Thinking Justice after Iris Marion Young**», *Ethics, Policy & Environment*, Vol. 18, No. 3, 2015, PP. 351-354.

47. Kuljiš, Marita Brčić: «**Civil Society, Public Sphere, and Justice in the Philosophy of Iris Marion Young**», *Synthesis Philosophica*, Vol. 63, No. 1, 2017, PP. 121-137.

48. La Caze, Marguerite: «**Iris Marion Young's Legacy for Feminist Theory**», *Philosophy Compass*, Vol. 9, No. 7, 2014, PP. 431-440.

49. Mansbridge, Jane: «**Iris Marion Young: Legacies for Feminist Theory**», *Politics & Gender*, Vol. 4, No. 2, 2008, PP. 309-311.

50. Markell, Patchen: «**Iris Marion Young, 1949-2006**», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 80, No. 5, 2007, PP. 184-185.

51. McKeown, Maeve: «**Iris Marion Young's «Social Connection Model» of Responsibility**», *Journal of Social Philosophy*, Vol. 49 No. 3, 2018, PP. 484-502.

52. Olssen, Mark: «**Citizenship and Education: From Alfred Marshall to Iris**

**Marion Young**», *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 33, No. 1, 2001, PP. 77-94.

53. Reiman, Jeffrey: «**The Structure of Structural Injustice: Thoughts on Iris Marion Young's «Responsibility for Justice»**», *Social Theory and Practice*, Vol. 38, No. 4, 2012, PP. 738-751.

54. Scheuerman, William: «**Iris Marion Young (1949-2006)**», *Political Theory*, Vol. 34, No. 6, 2006, PP. 687-689.

55. Scholz, Sally J.: «**Iris Marion Young on Responsible Intervention: Reimagining Humanitarian Intervention**», *Journal of Global Ethics*, Vol. 13, No. 1, 2017, PP. 70-89.

56. Weir, Allison: «**Home and Identity: In Memory of Iris Marion Young**», *Hypatia*, Vol. 23, No. 3, 2008, PP. 4-21.

## ثالثًا: المراجع (كتب ومقالات عن مفهوم القهر وقضايا أخرى ذات صلة)

### (أ) مراجع باللغة الإنجليزية:

57. Adorno, Theodor: The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture, London & New York: Routledge, 1991.

58. Barry, Brian: Why Social Justice Matters, Cambridge: Polity Press, 2005.

59. Boucher, David and Paul Kelly (Eds.): Social Justice From Hume to Walzer, edited by:, London: Routledge, 1988.

60. Bulhan, Hussein A.: **Frantz Fanon and the Psychology of Oppression**, New York: Plenum Press, 1985.

61. Card, Claudia: Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide, Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press, 2010.

62. _____: The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil, Oxford & New York: Oxford Univ. Press, 2002.

63. Hook, Sidney: Reason, Social Myths, and Democracy, New York: John Day Company, 1940.

64. Macintyre, Alasdair: After Virtue: A Study in Moral Theory, Notre Dame, IN: Notre Dame Univ. Press, 1981.

65. Nagel, Thomas: «**Moral Conflict and Political Legitimacy**», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, No. 3, 1987, PP. 215-240.

66. Nozick, Robert: Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books, Inc., 1974.

67. Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971.

68. Walzer, Michael: Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, New York: Basic Books, Inc., 1983

69. Žižek, Slavoj: Violence: Six Sideways Reflections, New York: Profile Books Ltd., 2008.

**(ب) مراجع باللغة العربية:**

٧٠. أرنـدت، حنّـة: **في العنـف**، ترجمـة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

٧١. _____: **أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمـة: نادرة السـنوسي، تقديم: علي عبود المحمداوي، وهران وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤.

٧٢. _____: **بـين الماضي والمسـتقبل؛ سـتة بحوث في الفكر السـياسي**، ترجمة: عبد الرحمن بشـناق، مراجعـة: د/ زكريا إبراهيم، بـيروت: طبعة دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

٧٣. _____: **الوضـع البـشري**، ترجمـة: هادية العرقي، بـيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.

٧٤. الجزيري، د/ مجدي: **التنوير والحضارة عند هيردر**، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط. ٣، ٢٠٠٤.

٧٥. _____: «**المرأة العربية بين التبعيّة والاستقلال في فكر هشام شرابي وعبد الوهّاب**

**بوحديبة**»، ضمن كتاب: تحية إلى روح هشام شرابي، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، ٢٠٠٥، ص ص. ٢١٣-٢٢٢.

٧٦. _____: «**دور المرأة العربية في ثورات الربيع**»، بحث أُلقي في المؤتمر الدولي (أوربا والعالم العربي)، روما، ٢٢-٢٣ أبريل، ٢٠١٣، ص ص. ١-٤.

٧٧. _____: **بيردياڤ: احترام الإنسان**، ج. ١، الإسكندرية: طبعة دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٢٠.

٧٨. _____: **كلود ليفي شتراوس**، ج. ١ (البحث عن الإنسان بين الأنثروبولوجيا والتاريخ)، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٢٠.

٧٩. الربيعي، د/ علي: «**نقد سياسة الاعتراف**»، مقال منشور في مجلة «الجديد» (مجلة أدبية شهرية تصدر في لندن)، العدد (٢٧)، أبريل ٢٠١٧.

٨٠. الشريف، د/ حمدي: **أزمة الرأسمالية وتحولات الخطاب الليبرالي: سلافوي جيجيك ونقد الأيديولوجيا**، القاهرة: دار العلا للنشر والتوزيع، ٢٠٢١.

٨١. _____: **مفهوم الشر في الفكر السياسي المعاصر: كلوديا كارد وفينومينولوجيا الشر**، القاهرة: دار العلا للطباعة والنشر، ٢٠٢٢.

٨٢. _____: **مفهوم العدالة في فلسفة مايكل ولتزر السياسية**، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠.

٨٣. الكيالي، د/ عبد الوهاب: **موسوعة السياسة**، ج. ٢، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

٨٤. بدوي، د/ عبد الرحمن: **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

٨٥. برونر، ستيفن إريك: **النظرية النقدية: مقدمة قصيرة جدًا**، ترجمة: سارة عادل، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٦.

٨٦. تايلر، تشارلز: **منابع الذات (تكوُّن الهُوية الحديثة)**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية- المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤.

٨٧. جامبل، سارة: **النسوية وما بعد النسوية** (دراسات ومعجم نقدي)، ترجمة: أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة- المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢.

٨٨. حجازي، مصطفى: **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.٩، ٢٠٠٥.

٨٩. حماد، د/ حسن: **الإنسان المغترب عند إريك فروم**، القاهرة: دار الكلمة، ٢٠٠٥.

٩٠. رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة: طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

٩١. عبد الله، د/ نصَّار: **فلسفة العدل الاجتماعي**، القاهرة: سلسلة دار الهلال، عدد ٤٣٤، ١٩٨٧.

٩٢. فرايري، باولو: **تعليم المقهورين**، ترجمة: يوسف نور عوض، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.

٩٣. فرح، إلياس: **تطور الفكر الماركسي**، بيروت: دار الطليعة، ط. ٦، ١٩٨١.

٩٤. فروم، إريك: **الإنسان من أجل ذاته**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٧.

٩٥. كاظم، د/ خالد: **رأس المال الاجتماعي «آفاق جديدة في النظرية الاجتماعية»**، القاهرة: دار إيتراك للطباعة والنشر، ٢٠١٤.

٩٦. ماركيوز، هربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، ط. ٣، ١٩٨٨.

٩٧. _____: **فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

٩٨. مَجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط.٤، ٢٠٠٤.

٩٩. هيلر، جون، وآخرون: **الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم**، ترجمة: د/ محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٤٤، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧.