# فلسفة الكرامة عند تشالز تايلور

# Charles Taylor's Philosophy of Dignity

ط.د/عتيقة بلعقروز[1]*

[1]جامعة محمّد لمين دبّاغين، سطيف 2 ، (الجزائر)

مخبر المجتمع الجزائريّ المعاصر

atikabelagrouz20@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/09/30 تاريخ القبول: 2024/01/11 تاريخ النشر: 2024/06/15

**ملخّص:** يستعرضُ هذا المقال وحسب ما جاء في فحواه، تصوُّرا معرفيّا مُوجزا لفكرة الكرامة من منظور الفلسفة الأخلاقيّة للمفكّر الكندي المعاصر تشالز تايلور، بإثارة عدّة إشكالات وتساؤلاتٍ جوهريّة مفهوميّة أوّلا لتحليل وبيانِ معانيها المُحتملة، وأخرى تأصيليّة تاريخيّة تبحث في الدّوافع والأسباب وراء نشأة هذا الخطاب وتكوُّنه في الحضارة الغربيّة. ليمتدّ النّقاش وبتوَسُّل المقاربة التّحليليّة لبعض نصوص هذا الفيلسوف إلى معرفة كيف تطوّرت أفكار الكرامة في المجتمع الحديث على مُناهضة أفكار الشّرف القديمة في مجتمعات ما قبل الحداثة، ليَصِل تايلور فيما بعد إلى غرسِ بِذرة الكرامة في فلسفة كلّ من روسو وكانط.

**الكلمات المفتاحيّة:** تشالز تايلور؛ الشّرف؛ الكرامة؛ الاعتراف؛ الهويّة.

***Abstract:*** According to its content, this article reviews a brief cognitive conception of the idea of dignity from the perspective of the moral philosophy of contemporary Canadian thinker Charles Taylor, raising several fundamental conceptual problems and questions first to analyse and illustrate its potential meanings, and another historical rooting that examines the motives and reasons behind the genesis of this discourse and its formation in Western civilization.The debate and the analytical approach to some of this philosopher's texts begged for knowledge of how ideas of dignity in modern society evolved against old ideas of honour in premodern societies, and Taylor later instilled the seed of dignity in the philosophy of Both Rousseau and Kant.

***key words:*** Charles Taylor; Honor; Dignity; Recognition; Identity.

* المؤلف المرسل. عتيقة بلعقروز

## 1.مقدّمة:

لا صوتَ يعلُو فوق صوتِ الكرامة. إنّنا في كرامةِ أنفُسنا نحيا بها ونموت. وما الحديثُ عن الكرامة إلّا حديثُ الإنسان عن نفسه في سبيل النّضال من أجل نيْل الحرّية والمساواة والاحترام والحقوق والمكانة، وردًّا للظلم والاستعباد والمهانة. أولئك الّذين يفقدُونَ كرامتهم هُم فقط من يُدركون حقّ الإدراك قيمة ما نقول، إنّهم في غمرةِ فقدِهم هذا، ساهُون؟!.

ولَئِنْ سألنا عمّا تعنيه مفردة" كرامةٍ " بالضّبط، أو ما يجعل لأحدٍ منّا كرامة، فإنّنا يمكن أن نرضى بكلمة" عزّة النّفس Self esteem ". ويمكن أن يجري كذلك تعريف الكرامة على ألسنةِ البعض منّا على أنّها:" المساواة، أو الاحترام، الاستحقاق، التّقدير، الحقوق، الاعتراف... ". ولكن مع ذلك مازالت هذه العبارة تحتاج إلى تحديدٍ كامل، ويبدُو أنّنا مهْما اقتربنا من معناها مسافةَ ميْلٍ فإنّه يظلُّ يبتعدُ عنّا مسافةَ أميالٍ أخرى، وربّما ستبقى من المفاهيم الأكثر صعوبة في تحديدها. أَلَمْ يقُل لينْ يوتانج Lin Yutang بأنّ« هناك حاجة ماسّة إلى تأكيد هذه العبارة، كما أنّ هناك حاجة إلى معرفة ما ينطوي عليه تعبير الكرامة، مخافةَ أن ترتبكَ القضيّة في عقولنا وأن نُضيّعها. فهناك خطرٌ واضح في احتمال خسارة تلك الكرامة في القرن العشرين ولا سيّما في الحِقب الأخيرة ». (يوتانج، 1967، صفحة 107)

ألا يجب التّساؤلُ في هذا المقامّ عن مدلول" الكرامة " فلسفيّا؟. فالفلسفة في اعتقادنا اعتقادا جازما لن تكون من أوّل العلوم ولا آخرِها معرفةً بذلك. بل إنّها تحقيقًا، أوْجبُ علوم البشر كلُّها وأقْدرها على معرفةِ ما هيْ؟، ذلك أنّ الفلسفة الّتي لم تذَرْ موضوعا على حالِه إلّا وخاضت فيه خوْض الفيلسوف على قدمٍ وساق، كيف لها أن تُبْقِي موضوع الكرامة بعيدا عن مجال اهتمامها.

فلْنحْسمِ الأمر إذن، ونتوجّهُ نحو الفيلسوف تشالز تايلور Charles Taylor( 1931/ - ) باعتباره واحدا من الفلاسفة المعاصرين إن لم نقُل من القلائل الّذين افتتحُوا نقاشا طويلا حول الكرامة الإنسانيّة، بحيث لم يظهر خطاب الكرامة المتساوية عند تايلور إلّا من خلال حفر منهجيّ ونقديّ، عميق ودقيق لممارسات التّعامل الاجتماعيّ الفضْ مع الإنسان عصر ما قبل الحداثة، قد كَرِهَ النّاسُ انْبعاثها. هذه الممارسات بوصفها الفتح الأوّل فيما انْتهت إليه بإعلان ميلاد إنسان جديد، هو" إنسان الدّيمقراطيّة والمساواة العالميّة الشّاملة "، هذا الحالِم بتجسيد أدنى حاجة إنسانيّة حيويّة، ممنوحة من طرف الآخرين ألا وهي" الاعتراف " الّذي لا سبيل إلى مقارنته أو حتّى تعويضه بقيمة أخرى، ولذلك يجدر التّنْبيه إلى أنّ هناك غرضًا واضحًا من البحث نستطيع تأكيدَ وُجوده وعلى نحوٍ يقينيّ، ونعني بهِ الكشف عن تطوُّر تاريخ الكرامة في المجتمع الغربي الحديث.

**إشكاليّة البحث**

وحول هذا الخطاب العريض الّذي باشرَهُ تشالز تايلور عن سياسة الكرامة المتساوية سيكون بوُسعنا التّساؤل عن المقصود من الكرامة؟، للبحث عمّا يقابل هذا المفهوم أو بالأحْرى عمّا يناسبُه من مفرداتٍ ومعانٍ. وكوْن السّؤال المطروح ها هُنا سؤالا مفهوميّا في عمُومه، لا يعني أن نتّخذ منه سؤالًا

جوهريّا شاملا وإشكاليّا مخصوصا للبحث، ذلك أنّ هذا المُفتتح المفهوميّ يجُرُّنا إلى سؤال أصل الكرامة بوصفه سؤالا عن البدايةِ والتّاريخ؟.

وللإجابة عن أسئلتنا أعلاه، نُضمِّنُ هذه الورقة البحثيّة مجموعة من المحاور والّتي نرى أنّها تَفِي بالغرض المطلوب:

1- فالعنصر الأوّل مُخصّص للبحث في أخلاق الشّرف، وللقول بأنّ الشّرف من أوّل الأخلاق تصدُّرا وشيُوعا في مجتمعات ما قبل الحداثة. وهكذا سيكون العنوان الّذي خصّصناه لهذا العنصر تحت مُسمّى: **أخلاق الشّرف والهويّة المُعرّفة اجتماعيّا.**

2- العنصر الثّاني، يشير إلى التّحوُّل الّذي مَسَّ المجتمع الغربي الحديث بنُمُوْ خطاب أخلاقيّ جديد انتقل فيه الأفراد من أخلاق الشّرف إلى أخلاق المساواة في الكرامة، والموسوم بـ: **ما بعد ذهنيّة الشّرف، سياسة المساواة في الكرامة.**

3- أمّا العنصر الثّالث، يأتي للكشف عن الأصول الأساسيّة لنشأة خطاب الكرامة المتساويّة في الحضارة الغربيّة، على ذمّة القراءات الّتي أجْراها تايلور حول كلّ من جان جاك روسو وإيمانويل كانط، ويحمل هذا العنصر عنوان: **سياسة الكرامة المتساوية، المُنعرج نحو روسو وكانط.**

## 2. أخلاق الشّرف والهويّة المُعرّفة اجتماعيّا

أدّتْ أخلاقيّات الشّرف القديمة في المجتمع الغربي إلى ظهور ما يسمّى بأخلاقيّات الكرامة( سياسة المساواة في الكرامة )، ونتيجة انحسار مبدأ الشّرف واختفائه أيْ بانْهيار نظام الطّبقات والتّسلسلات الهرميّة انْهار كذلك شكل الاعتراف المُهيْمِن، ونعني به هنا الاعتراف الهرميّ. هذا النّضال- كما أشار إلى ذلك روث أبيي - من أجل تفكيك الفكرة التّقليديّة للتّسلسل الهرمي كان جزءً لا يتجزّأ من حملة لوك Locke ضدّ الفيلسوف السّياسي الإنجليزي روبرت فيلمر Robert Filmer من القرن السّابع عشر وتبريره للسّلطة الأبويّة كنموذج أساسي لعلاقات القوّة. لأكثر توضيح نقول أنّ هذه السّلطة تؤكّد على فكرة أنّ امتياز ممارسة السّلطة على الآخرين يتماشى مع كوْنهِ أبًا على مستوى المجتمع ككُل، ذلك أنّ هذه القوّة انْبثقت من الله الأب الأوّل الّذي نقلها إلى آدم. أمّا لوك فقد اسْتبدل هذا الرّأي بفكرة أنّ الأفراد يُولدُونَ أحرارًا ومُتساوين بدلًا من أن يُولدُوا في علاقات هيْمنة وخضوع.(Abbey, 2000, pp. 139, 140)

ففي عصر ما قبل الحداثة، كان المجتمع مُقسّما إلى طبقات أكثر صرامة ممّا هو عليه الآن، لقد كان هرميّا بلا خجل، وكان الوضع الاجتماعي موروثا إلى حدّ كبير، كان نوعا معيّنا من الاعتراف بالهويّة من قِبَل الآخرين جزءً لا يتجزّأ من الدّور الاجتماعي للفرد، كسيّدة أو كاهن أو فلاح (Abbey, 2000, p. 139). كتب تايلور:

« تمّ بناء الاعتراف الاجتماعي في الهويّة المُشتقّة اجتماعيّا من حقيقة أنّها كانت قائمة على الفئات الاجتماعيّة الّتي أخذها الجميع كأمر مُسلَّمٍ به ». (Taylor, 1991, p. 48)

ويشرح تايلور في السّياق عيْنِه بأنّ التّكوين الاجتماعي للهويّة لا يمكن أن يشتمل على تكوين الهويّة المُتولّدة داخليّا من طريق مثال الأصالة الأخلاقيّة. ذلك أنّ: الشّيء المُتعلّق بالهويّة الأصيلة والشّخصيّة

المُشتقّة داخليّا هو أنّها لا تتمتّع بهذا الاعتراف المُسبَق- الاعتراف الاجتماعي-(Taylor, 1991, p. 48) ، إنّها مبنيّةٌ فقط على التّبادل والحوار مع الآخرين، وهذا ما يُؤسِّس بطبيعة الحال لأهمّيّة اللّغة بين الأنا والآخر. ومن هنا يجعل تايلور تعريف الإنسان في اللّغة، فالإنسان هو« الحيوان الّذي يمتلك لغةً Animal Possessing Language». (تايلور، 2021، صفحة 400)

فالهويّة الّتي هي موضوع يتحقّق فيها اكتمالي وتكويني لكياني الشّخصي المتعدّد الأبعاد نفسيّا وثقافيّا واجتماعيّا ودينيّا، تنشأ إمّا عن طريق ما هو اجتماعيّ من خلال اعتراف يُحقّقه لي الآخرين المنتشرين من حولي والمحيطين بي، ما يزيد طبعا من تقدير واحترام الآخرين لذاتي. وإمّا عن طريق ما هو فرديّ، حينما تتفوّق الذّات الإنسانيّة في إبراز ما تتميّز به فُرادةٍ خصوصيّة وأصالة، بمعنى الاعتراف الذّاتي الّذي نمنحه نحن لأنفسنا، ونرى من خلاله أنّنا كائنات تستحقّ التّقدير والعيش بكرامة هو ما يجعل هويّتنا قادرة على التّشكُّل من جديد، ويسمح للذّات بالدّخول إلى العالم الاجتماعيّ وإقامة علاقات حواريّة تبادليّة مع الشّريك الآخر ، يكون أساسها اللّغة.

إنّ الصّنف من الهويّة المُشَكَّل اجتماعيّا له علاقة بمفهوم نظريّة هويّة الدّور identity Role- Theory الّتي تُبرِز الذّات الفرديّة الإبداعيّة داخل تراتُب وتسلسل هرميّ اجتماعيّ. وهي النّظريّة الّتي وضعها كلّ من جورج ماكُول Geoge McCall وسيمُونز J. L. Simmons's سنة 1966/ 1978. وهويّة الدّور بحسب تعريف ماكُول وسيمُونز تعني: الشّخصيّة والدّور الّذي يبتكرُه الفرد لنفسه بصفته شاغلًا لمكانة اجتماعيّة معيّنة (Ashmore & Lee, 1997, p. 109). وهي الفكرة التي طرحها فيما بعد شيلدون ستراڤكَر Sheldon Stryker حينما قال بأنّ الهويّات الاجتماعيّة هي عبارة عن: الإدراك الانعكاسيّ في شكل إجابات على السّؤال" من أنا؟"، "Reflexively applied cognitions in the form of answers to the question Who am I ". (Ashmore & Lee, 1997, p. 111)

فعمليّة إبداع الذّات وتمثيلها لا تتمّ إلّا في إطار تنفيذ مجموعة من الأوامر الاجتماعيّة، أيْ أنّ الأفراد لكي يُعبّروا عن شخصيّاتهم في هويّة الدّوْر الّذي يعكس الأنا، ما عليهم سوى: الارتجال وتجميل" أنا " لأنّ معظم المناصب والأدوار الاجتماعيّة لا تحدّد سوى السّلوك المناسب، ممّا يُتيح مجالا كبيرا للأداء الإبداعيّ الفرديّ.(Ashmore & Lee, 1997, p. 109)

فالعامِل في وظيفته ليس عليه سوى أداء العمل المطلوب منه، وبالتّالي الالتزام بأداء الدّور الاجتماعيّ الّذي خُلِق من أجله كغاية وهدف إنسانيّ نبيل تتحقّق فيه سعادته وسعادة الآخرين، وتعيين شخصيّة" الأنا " وإبداعها الفرديّ في هذا المنصب.

والاعتقاد بأنّ هويّة الأفراد تنشأ وتتكوّن طِبقا للتّسلسلات والتّراتبات الهرميّة الموجودة في المجتمع والّتي يكون أساسها هو" الشّرف Honor "، يطرح فكرة أخرى متعلّقة بالمساواة بين البشر. فهذه_ المساواة _ كانت معدومةً إلى حدّ بعيد وبالكادْ كانت موجودة، وأنّ الإنسان متميّز عن أخيه الإنسان لأسباب عدّة لا تُحصى ذكرًا، إمّا لثرائه وجاهِه أو لنسبِه أو لعمله أو لنجاحه...

إنّ الاعتراف في الأزمنة ما قبل الحديثة لم يكن مُشْكِلًا مطروحا أو قضيّة ذات إشكاليّة كبرى وذات اهتمام مشترك وعالمي كما هي عليه اليوم في عصرنا. فالفرد في عصر ما قبل الحداثة لم يكن يحتاج إلى ما يُسمّيه تايلور" مُعرّفات Acknowledged "، فالحاجة إلى التّعرّف كانت موجودة ولذلك فَمِنَ الصّعب تصنيف ذلك على أنّه مشكلة حقيقيّة، فما ينقُص هو الظّروف المناسبة الّتي يمكن أن ينجح أو يفشل فيها الاعتراف بالآخر، إضافةً إلى أنّ مفردات من مثل" الهويّة " و" الاعتراف " لم تكن مفردات شائعة الاستخدام في الكلام بين النّاس في ذلك الوقت كما هي عليه في زماننا. وهو ما جاء في نصّ تايلور أدناه:

ما جاء مع عصر الحداثة ليس الحاجة إلى التّعرُّف ولكن الظّروف الّتي يمكن أن يفشل فيها ذلك. هذا هو سبب الاعتراف بالحاجة الآن لأوّل مرّة. في الأزمنة ما قبل الحداثة، لم يتحدّث النّاس عن" الهويّة " و"الاعتراف "، ليس لأنّ النّاس لم يكن لديْهم( ما نُسمّيه ) مُعرِّفات Acknowledged أو لأنّ هذه لم تكن تعتمد على الاعتراف، بل لأنّ هذه كانت في ذلك الوقت غير إشكاليّة بحيث لا يمكن تصنيفها على هذا النّحو.(Taylor, 1991, p. 48)

والنّاظرُ المُتتبّع لتحليل تايلور، يجد بأنّه يستخدم الشّرف: بالمعنى القديم للنّظام الّذي يرتبط فيه ارتباطا وثيقا بعدم المساواة. لكي يحظى البعض بالشّرف بهذا المعنى، من الضّروري ألّا يتمتّع به الجميع، هذا هو المعنى الّذي يستخدمه مونتيسكيو في وصفه للملكيّة. الشّرف هو في جوهره مسألة" تفضيلات Préférences". أيْ مسألة امتياز فردي محضّ.(Taylor, 1994, p. 27)

ويقدّم تشالز تايلور دليلا ثانيّا قويّا يوضّح فيه كيف أنّ الشّرف الّذي هو مسألة تفضيلات ينطبق أيضا على المعنى: الّذي نستخدم به المصطلح عندما نتحدّث عن تكريم شخص ما من خلال منْحه بعض الجوائز العامّة على سبيل المثال، وسام كندا. من الواضح أنّ هذه الجائزة ستكون بلا قيمة إذا قرّرنا منحها لكلّ كنديّ بالغ.(Taylor, 1994, p. 27)

وعلى ضوء هذا المثال يمكن أن نطّلِع كذلك على بعض الأمثلة المُشابهة من تاريخ الثّقافة الرّومانيّة، وإذْ بشيشرون يذكر في إحدى مُناشداته أنّ: الشّهامة لا تبحث عن أيّ اعتراف آخر بمتاعبها ومخاطرها باستثناء المديح والمجد (Olsthoorn, 2015, p. 20). أمّا المؤلّفون الرّومان فقد كانوا أكثر صراحة في الحديث عن الآثار الجيّدة للشّرف، من ذلك: فقد اعتقدوا أنّه لا يوجد شخص تقريبا على استعدادٍ للعمل من أجل الصّالح العامّ ما لم يكن هناك شرف يمكن كسبُه. لذلك ينبغي رؤية الأفعال الفاضلة، والأهمّ من ذلك، الثّناء عليها بإسهاب(Olsthoorn, 2015, p. 17) . ويُعتبر سالوست مثالا جيّدا عن ذلك، حيث سعى إلى الشُّهرة كرجل أدب فقط بعد أن تمَّ حظر مسارات أخرى للمجد مثل السّياسة والجيش أيْ بعد الحرب الأهليّة الّتي جلبت يوليوس قيصر إلى السّلطة.(Olsthoorn, 2015, p. 17)

تقدّم الأمثلة أعلاه شرحا أفضل، بسيطا ومفيدا بالفعل لعمل تايلور، غير أنّها تضطرُّنا إلى تقديم شرح إضافيّ ومُماثل، للقول بأنّ الشّرف هو ما يكون بالنّسبة للأفراد مرتبطا بنموذج وفلسفة الأخلاق العمليّة، وفي هذه الحالة فإنّ ما يبدُو واضحا بجلاء أنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع مُطالَب بضرورة ترك صدًى إيجابيّ طويل الأمد. في تلاهي هذا المقامّ، حسْبُنا التّوقّف هُنيْهَةً لذكر عبارات مُشجّعة وحماسيّة:

في أعماق كلّ قلب نبيل تسكُنُ قوّة تبعثُ ليلا ونهارا خيرَ المجد، وتطلب منّا أن نتأكّد من أنّ نبتة ذكرى أسمائنا لا ينبغي أن تزول مع الحياة، بل يجب أن تصمُد مع كلّ العصور من المستقبل. (Olsthoorn, 2015, p. 20)

فالشّرف هو القيام بفعل وإنجاز يستحقّ التّكريم والمكافأة لا يتهيّأ له الجميع وبالتّالي، هناك استعداد كلّي وكامل ودائم لممارسة الأعمال الأكثر تحفيزا لأجل نيْل السُّمعة والشّرف بين النّاس.

إنّ السّعي وراء طلب الثّناء والطّموح والتّكريمات يهدف من زاوية النّظر الّتي يتعامل بها أخصّائيُّو علم النّفس الحديث إلى تعميق شعور الإنسان بالمعاناة والعجز والهزيمة والإحساس بالخزيّ وبعقدة النّقص وأحيانا بالعار واللّوْم السّاخر الّذي يقع من الآخرين ولا يمكن تجنُّبُه والتّصدّي له بأيُّها طريقة. وقد تفطّن الخطيب الرّوماني شيشرون Cicero إلى هذا الأمر حينما اعتبر أنّ: اللّوْم من أقراننا هو عقاب لا يُمكنُنا الهروب منه، والأهمّ من ذلك أنّه لا يوجد أحد غير مُدرك بدرجة كافية لتحمُّل لوْم الآخرين، وهذا عبءٌ ثقيل للغاية لا يمكن تحمُّلُه(Olsthoorn, 2015, p. 20) . ويكتب شيشرون مرّة أخرى: أولئك الّذين يتمّ تكريمُهم علنًا يُعتبرون سُعداء، في حين أنّ أولئك الّذين لا يحصلون على الشُّهرة يُعتبرون بائسين. (Olsthoorn, 2015, p. 25)

وكلمة" عقاب Punishment " هي الكلمة الّتي يستخدمها لا شيسشرون وحسب ولكن قال بها الفيلسوف وعالِم النّفس السّويسري بول هابْرلين P. Häberlin أيضا، والّذي انطلق من تفسير الدّونيّة أو الضّعف( حتّى في حالة وجود قصور أو عيْب جسدي أو مرض ) على أنّها ما يجب أن يُنظَر إليها أوّلا من قِبَل الشّخص الّذي يعاني منها كعقاب من الله، ويؤكّد بأنّ هذا لا يمكن أن يكون ممكنا إلّا لِمَن يمتلك بالفعل شعورا بأنّه يستحقّ هذه العقوبة. وهذا هو الشّعور الّذي يمكن تسميّتُه شعورا بالدّونيّة Feelings of inferiority. (Brachfeld, 1951, p. 99)

ويذهب هابْرلين كذلك إلى طرح وتأكيد نتائج جدُّ مثيرة للاهتمام على ذات هذا الصّعيد من خلال عرضه للمُطارحة الأخلاقيّة للشعور بالدّونيّة/ النّقص فإنّه يُحاجج على أنَّ الدّونيّة لا تأتي سوى من داخل أنفسنا وليس من الخارج عن طريق مقارنة أو مواجهة حقيقيّة بين الذّات والذّات الأخرى:

فأن نُواجه شيئا أو شخصا أقوى منّا لن يجعلنا نشُك في قيمتنا، هذا الشّك هو النّتيجة المُحدّدة لشعور القيمة السّالبة/ النّاقصة minus- of feelings /( Minderwertigkeitsgefühle) value، وهذا الشّعور لا ينشأ دائما من مواجهة بين الذّات وغير الذّات، ولكن من مقارنة تقديريّة داخل الذّات. نحن لا نقيس أنفُسنا بأيّ شيء يأتي من الخارج، ولكن في الواقع مع أنفُسنا، أو مع المَثَل الأعلى الّذي نرغب في اتّباعِه. هذه المشاعر الحقيقيّة ذات القيمة الضّئيلة، النّاشئة عن تواصُلنا الدّاخلي مع أنفُسنا، لها طابع أخلاقيّ. ما نتعامل معهُ إذن هو شعورٌ بالذّنب a sense of guilt.(Brachfeld, 1951, p. 98)

إنّ الّذي يُشكّل تقاطعا بين الموقفين أو التّفسيرين الأخلاقيّين لكلّ من شيشرون وبول هابْرلين حول عقيدة النّقص النّاتج عن الشّعور بالذّنب أو اللّوْم الواقع علينا من الآخرين في عدم تحصيل أسمى مكانة للشّرف، كان في محاولة تتبُّع الآثار النّفسيّة وصبّها في قالب معرفيّ لتأويل الذّات، لذلك فإنّ حيازة الشّرف

الّذي يلحق بالنّاس أو عدم حيازته، هو في حقيقة الأمر آتٍ من وضع أو ظرف مُسبَق يتسبّب فيه المرء بنفسه.

غير أنّ ما نزعم أنّه النّقطة الجوهريّة الّتي حاولنا القبض عليها، لإظهارها اختلافا بيّنًا بين الموقفين هو العمل على نقل مفردة الشّرف من معناها" الاجتماعيّ " المرتبط برقيب خارجيّ هو المجتمع وأفراده،_ وهو الموقف الأوّل الّذي يمثّله شيشرون _ ، إلى معناها" النّفسيّ " المرتبط هذه المرّة برقيب داخليّ هو الذّات الفرديّة الّتي تدخل في مواجهة فعليّة مع نفسها، لتقوم بتحريك وتوليد مشاعر الدّونيّة والضّعف لديها، فتضعُها في مرتبة أدنى أو أعلى في السُّلم الاجتماعيّ للتّراتبات الهرميّة_ موقف بول هابْرلين _.

غرضنا الآن ليس الحكم على الموْقفيْن المُعرَّفَيْن( موقف شيشرون وهابْرلين ) بالسَّلب أو بالإيجاب. إنّنا ننْوي تحقيق تآلُف/ توليف تركيبيّ بينهما وبين موقف تايلور، أو على الأقلّ نقول إنّ هذا الأمر تحقَّق عند تايلور تحقُّقا يقينا. إذْ أنّه توجد فعلا قابليّة قويّة للنّجاح المرتبط بطرائق معيّنة تتناسب مع كفاءة ووضْع الفرد لاكتساب الشّرف والمكانة في المجتمع، أو للفشل المرتبط هو الآخر بأسباب وظروف ما، ذلكُم ما يُنزل الإنسان درْكًا أسْفلَا، ويُقلِّل من شأنه وقيمته على مرْأى الملأ، وهي كلُّها أمور ترتبط بنظرة للحياة إمّا تفاؤليّة أو تشاؤميّة. فتايلور إذن حاول التّركيز على هذه النّقطة المحوريّة خيْر تركيز قائلا:

« عند الّذين يناصرون أخلاق الشّرف، فإنّ القضيّة تختصّ بمكانهم في فضاء الشُّهرة والعار. فالمطمح يتمثّل في الشّهرة والمجد، أو في تجنّب العار والخزيّ اللّذيْنِ يجعلان الحياة من النّوع الّذي لا يُطاق، ويبدو عدم الوُجود مُفضّلًا ». (تايلور، 2014، صفحة 94)

لقد توصّل تايلور إلى المفهوم الأصيل للشّرف، المبني على تلكُمُ القاعدة الأوّليّة، والجوهريّة الخاصّة بالتّفضيل والامتياز الشّخصيّ. وليس معنى هذا أنّه يتوقّف عند هذه الحدود، بل إنّه يرجع من جديد إلى بحث أخلاق الشّرف، ويلاحظ بأنّ هذا المصطلح اسْتُخدِم عند الأغارِقة على أنّه« الخلفية لفهمٍ شائع للكرامة الّتي تخصّ المواطن الحرّ أو المواطن المحارب. وبدرجة أعلى، الإنسان الّذي يؤدّي دورًا رئيسيّا في الحياة العامّة. واستمرّ هذا ليكون بُعدًا مُهمّا من أبعاد حياتنا في المجتمع الحديث، والتّنافس الشّديد على هذا النّوع من الكرامة يُنشِّط السّياسة الدّيمقراطيّة وينفُخ الحياة فيها». (تايلور، 2014، صفحة 70)

كانت حياة المواطن أو المُحارب الحرّ أو المواطن الجندي مُكرّسة بشكلٍ خاصّ لخدمة الدّولة وحماية أفرادها وأداء المَهَامّ والوظائف المُوكلَة إليه على أحسن وجه، ذلك أنّ فضيلة المواطن بتعبير أرسطو Aristotle في كتابه" السّياسة Polities "« يجوز أن تكون فضيلةً أخرى غير فضيلة الفرد » (إسطوطاليس، 2016، صفحة 233). لقد ارتبطت قيمة الحياة العُليا عند هؤلاء بالشُّهرة والعظمة والمجد، ولم تكن مُوجّهة فحسب للاهتمام بقيم الحياة اليوميّة الشّاملة لشؤون العمل والزّواج والأسرة، وبكلماتِ تايلور مكرّسةً قَطُّ لفنون السّلام والاقتصاد،« فالكينونة في الحياة العامّة أو الكينونةُ مُحاربًا معناه أن تكون مُرشّحا للشّهرة. فالاستعداد للمُجازفة بهدوء الإنسان وثروته وحتّى حياته من أجل العظمة كلّ ذلك كان علامة الإنسان الحقيقي، والّذين عجزُوا عن أن يُوصِلُوا أنفسهُم إلى تلك المرتبة، كان يُحكَم عليهم بالازدراء ويُشبّهُون" بالنّساء"( وهذه نظرة جنسيّة تفريقيّة مُتأصّلة ) ». (تايلور، 2014، صفحة 64)

ويشير تايلور إلى مجموعة من السِّمات الّتي تخُصّ أخلاق الشّرف، عند الّذين يعيشون بأخلاق المحارب، فهؤلاء إنّما تكون لهم صفات واحدة تُميّزهم عن غيرهم من النّاس، مثل:« ما هو المُشرِّف وما هو المُخزي، ما هو الرّائع وما الّذي أُنْجِز وما الّذي لم يُنْجَز، ولطالما ذُكر أنّه لتكون سيّدا ماجِدا معناه أن تعرف كيف تسلُك من دون أن تُعلَّم قواعد السّلوك ». (تايلور، 2014، صفحة 64)

على الجانب الآخر، نجد الموقف المُضادّ لأخلاق الشّرف برئاسة أفلاطون طبعا. فهذا الأخير من أشدّ الفلاسفة رفضا وتهجُّما على هذا النّمط الأخلاقيّ الموروث عن الحِقَب الكلاسيكيّة الأولى، فعند هذا الفيلسوف« لم تعُد الفضيلة موجودة في الحياة العامّة أو في التّفوُّق في مُباريات آغُون Agōn، فالحياة العليا هي تلك الّتي يحكمُها العقل، وتعريف العقل ذاته يكون بلغة رؤية للنّظام في الكون وفي النّفس ». (تايلور، 2014، صفحة 64)

ما يتّضح لدينا أنّ تايلور حاول تقديم تاريخ مُوجز وعامّ لنشأة أخلاق الشّرف في صلتِها بتحقيق الاعتراف المنشود بالهويّة البشريّة، وإذْ بهِ قد سلّطَ الضّوء بشفافيّة كاملة على بعضٍ من ملامح هذه الأخلاق، فهيَ تحقيقا ما لا يمكنُ أن يُنالَ بيُسْرٍ بما أنّها المَطمَح الأعلى والأسمى في حياة كلّ إنسان، وهي ما لا يمكن حتّى أن يُنالَ بإرادة حُرّة فرديّة، قويّة وروح مُفعمة بالحيويّة والنّضال، ولا في اعتبارها مُعطى حُقوقيّ إنسانيّ وطبيعيّ، مُشاعْ يتمتّع به الجميع. إنّ كلّ ما يتعلّق بهذه الأخلاق مرهون أبَدَ الدّهر بإرادة المجتمع القويّة وسلطته في تقرير الاعتراف بهذا الفرد أو غيره. كتب أليكس ميكشيللّي Alex Mucchielli بهذا الصّدد:

« الاسم والحضور النّموذجي المُرافقانِ للفرد في إطار مجتمع ما يجمع بين أغلب السّمات الخاصّة بهويّته الاجتماعيّة الاتّفاقيّة ». (ميكشيللي، 1993، صفحة 114)

وقوله:« تُصنّف الهويّة الاجتماعيّة الأفراد والجماعات في المجتمعات المُجزّأة إلى طبقات اجتماعيّة وفئات ومراكز اجتماعيّة في إطار الهرميّة الاجتماعيّة الطّبقيّة القائمة ». (ميكشيللي، 1993، صفحة 115)

إذا كانت الهويّة عند تايلور مُعرّفةً اجتماعيّا من خلال الدّور والوضع الاجتماعيّ للفرد كفلاح، أو ابن وزير أو مَلِك أو جندي...، فإنّ السّؤال الّذي يُطْرَح هنا دائما في إطار الهرميّة الطّبقيّة المُرافِقة لأخلاق الشّرف هو: هل علينا اسْتبدال مفهوم الحقّ في الشّرف بمفهوم آخر من الحقوق بصرف النّظر عن الطّبقة الاجتماعيّة المَوْروثة الّتي ينتمي إليها الفرد؟. أيْ، حينما يجب أن نجعل الشّرف الهرميّ في مرتبة دُنيا وليس في مرتبة عُليا.

## 3. ما بعد ذهنيّة الشّرف، سياسة المساواة في الكرامة

تؤكّد نظريّة تشالز تايلور حول سياسة الكرامة المتساوية بأنّ للإنسان كرامة عُليا مُتأصّلة Dignity of Human beings ينبغي وُجوبا الحفاظ عليها. كتب روث أبيي Ruth Abbey: كرامة الإنسان هي في جوهرها عالميّة: يمكن من حيث المبدأ توسيعها وطلبُها من قِبَل كلّ البشر بالتّساوي، Whereas the dignity of being a person is inherently Universal: it can in principle be extended to and demanded by all humans equally (Abbey, 2000, p. 140)، ما يزيد في الواقع من اتّساع دائرة

المطالبة بالاعتراف من أجل المساواة في مجتمعاتنا الدّيمقراطيّة، المساواة الّتي أحدثت برأي فرانسوا ليفرو François Levrau ونويل كلايْك Noel Clycq نقلةً نوعيّة في حياة الأمم وأدّت إلى ظهور نتائج أو مبادئ راسخة في الوعي الإنسانيّ: كالحكم الدّيمقراطي، الّذي يُوجِب وجود رأي متساوٍ لكلّ النّاس في الأمور الّتي تؤثّر على الجميع. وسيادة القانون، الّذي يحمي النّاس من سلطة الدّولة من خلال ضمان التزام الحكومة بقوانينها الخاصّة. ودولة الرّفاهيّة، ذات الحقوق الاجتماعيّة الّتي تضمن لجميع النّاس فُرصا متكافئة وكافية للاستفادة من حرّياتهم. والمؤسّسات التّعليميّة، مثل النّظام التّعليميّ وسوق العمل الّتي تضمن الارتقاء الاجتماعيّ لجميع فئات الأفراد.(Levrau & Clycq, 2021, p. 07)

ومن هنا يقترح تايلور أن يكون مفهوم" الكرامة Dignity " بمثابة البديل الوحيد الّذي يُعوّض ويَحُلّ محلّ مفهوم" الشّرف " القديم. وقد عبّر عن هذا بقوله في بعض من نصوصه، فالنّصّ الأوّل يقول فيه:

في مقابل مفهوم الشّرف، لدينا المفهوم الحديث للكرامة والّذي يُستخدم الآن بمعنى عالميّ ومساواة، حيث نتحدّث عن" كرامة البشر " المتأصّلة أو كرامة المواطن. الفرضيّة الأساسيّة هنا هي أنّ الجميع يشتركون فيها ومن الواضح أنّ مفهوم الكرامة هذا هو المفهوم الوحيد الّذي يتناسب مع المجتمع الدّيمقراطيّ، وأنّه كان لا مفرّ من إلغاء مفهوم الشّرف القديم. لكن هذا يعني أيضا أنّ أشكال الاعتراف بالمساواة كانت ضروريّة للثّقافة الدّيمقراطيّة. (Taylor, 1991, p. 46)

أمّا الثّاني: مع الانتقال من الشّرف إلى الكرامة، جاءت سياسة العالميّة، الّتي تؤكّد على المساواة في الكرامة بين جميع المواطنين، وكان محتوى هذه السّياسة هو المساواة في الحقوق والاستحقاقات. ما يجب تجنُّبُه بأيّ ثمن وجود مواطنين من" الدّرجة الأولى " " والطّبقة الثّانية ". (Taylor, 1994, p. 37)

يظهر من خلال النّصين السّالفا الذّكر، أنّ سياسة المساواة الحقوقيّة ذات البعد العالميّ والدّيمقراطيّ لم تظهر في فضاء المجتمعات الإنسانيّة إلّا بعد زوال نظام الطّبقات والتّراتبات الهرميّة القديم الّذي ألْوَى عنق الكثيرين وأنكر عنهم امتيازات وحقوق فعليّة تخصّهم.

واللّافت، ليس في امتحان تايلور لنظام الشّرف وصبّ السّوء عليه صبّا صبّا، أو في إظهار ما أحدثه نظام المساواة مؤخّرا من تغيير مرغوب في بنية المجتمع كلّه، بمناداته لفلسفة حقوقيّة واحدة نلتف حولها فهذا أعجميّ وعربيّ، كأن نقول إنّ الحقوق هنا هي مجموعة ملكيّات عامّة نعتزم تقسيمها وتوزيعها بالتّساوي وإذّاك قانون البشر السّاخر الّذي نطمئنّ إليه مرّة بعد مرّة ليكون ذريعة في متناولنا نغطّي بها أفعالنا العوجاء، فترتفع من أجله الأصوات حتّى نغرف منه- الحقّ - ولو غَرفة واحدة.

وإنّما فيما وراء هذا المطمح الحقوقيّ تكمُن غاية وهدف غائب عنّا، يرقد هناك في لا مكان، يجب أن نذهب بعيدا إلى أقصى الحدود في سبيل طلبه والسّعي من أجله. فما ندين له بالمساواة الشّاملة هو تنميتها لشكل أخلاقيّ جديد يُوحِّد بين النّاس ويُعزّز من قيمة التّواصل والاحترام والتّفاهم فيما بينهم وهو الاعتراف منْبت كلّ الحقوق وحامِيها.

إنّ ما يريد تشالز تايلور توضيحهُ هو القول بأنّ سياسة الاعتراف المتساوي بالحقوق المدنيّة وحقوق التّصويت لا يمكن أن تكفي، لكونها امتدّت كذلك إلى المجال الاجتماعيّ والاقتصاديّ، ويُعتبر

الأشخاص الّذين يعوقُهُم الفقر على تحقيق أقصى استفادة من حقوق المواطنة الخاصّة بهم قد تمّ إنزالُهُم إلى مرتبة الدّرجة الثّانيّة، ممّا يستلزم بحسب تايلور العمل على اتّخاذ إجراءات علاجيّة من خلال تحقيق المساواة(Taylor, 1994, p. 38) . أي، أصبح تطبيق مبدأ المواطنة المتساويّة أمرا ضروريّا ومقبولا على المستوى العالميّ. وهكذا، فقد حقّقت حركة الحقوق المدنيّة أكبر انتصار لها في السّتّينات في الولايات المتّحدة. (Taylor, 1994, p. 38)

لقد أصبح تعديل طلب المساواة في الحقوق من الحاجة المُلحّة، ذلك أنّ مبدأ المساواة يشمل اليوم أكثر من أيّ وقت مضى كلّ المجالات خاصّة الاجتماعيّة منها والاقتصاديّة. ولعلّ هذه التّوْسعة المحمودة للحقوق كانت جزء من الحراك الّذي حدث أيّام السّتينات كما أشار تايلور شريطة أن يتعدّى الالتزام بأداء المطالب الحقوقيّة ويدخل دخولا مباشرا تحت ما يُسمّيه تايلور بـ" المواطنة ". وهي الفكرة الّتي ترسم من جديد هويّتنا بادّعائها أنّنا أبناء وطن واحد نعيش على كوكب واحد.

ولكن، ماذا يعني أن نقول بأنّ للإنسان كرامة؟، وهل يمكن الاتّفاق حول مفهومٍ واحد خاصّ بها؟. إنّنا نعيد طرح الأسئلة من جديد وعلى هذه الشّاكلة، وذلك ليس بسبب أهمّيّة ما كتبه تايلور في هذا السّياق وحسب، ولا لأجل الظّفر بمعنًى ناجزْ ونهائي في ظلّ احتمال وجود أكثر من معنًى ينبغي علينا إبرازه وتحديده، بل لأنّ سياسة المساواة في الكرامة حقّ إنسانيّ مشروع ومطلوب، وهي بذلك لا تعرف تمييزا بين الأفراد والأجناس والثّقافات المتعدّدة. كما أنّها تفترض بادئًا ذي بَدْء أنّنا متساوُون، بتأكيدٍ من كلود ليفي ستراوس C. L. Strauss في الإنسانيّة، وما لحِقَ باسمِ هذا المبدأ الإنسانيّ في سياق البحث عن مساواةٍ حقوقيّة وثقافيّة. يقول ستراوس:

« ظهر مفهوم الإنسانيّة الشّاملة الّتي لا تُفرّق بين الأعراق والثّقافات في وقتٍ متأخّر من تاريخ الإنسان، ولم ينتشر بشكل واسع على وجه الأرض. وبالنّسبة إلى أغلبيّة أفراد النّوع البشريّ طوال عشرات الألوف من السّنين، لم تكن الفكرة القائلة أنّ الإنسانيّة تشمُل كلّ إنسان على وجه الأرض موجودة البتّة. وكان مفهوم الإنسانيّ يتوقّف عند حدود القبيلة، أو المجموعة اللّغويّة، وعند حدود القُربة أحيانا. ودأبَ أولئك الآدميّون الّذين نُسمّيهم" بدائيّين " في أرجاء العالم على إطلاق تسميّة مثل" النّاس "(" والأطياب " أو" الممتازون " أو" الكاملون " أحيانا ) على أنفسهم ». (بهلول، 2017، صفحة 29)

إنّ مفهوم الإنسانيّ حسب ما أحالَنا إليه هذا النّصّ السّتراوسيّ- نسبة إلى ستراوس - ضاربٌ في الأرض قِدم الإنسانيّة نفسها. ولأنّنا محمُولون على الإنسانيّة بوصفها الصّفة الّتي نتشارك فيها أفرادا وجماعات فنحن إذن متساوون. ويُبرِز النّصّ من جهة أخرى، الفرق الحاسم في المساواة قديما وحديثا، فمنذ أن بدأ المجتمع الإنسانيّ يتشكّل ويمتدّ انحصر مفهوم المساواة في الجماعة الواحدة الصّغيرة ولم تظهر بمعناها العالميّ الّذي لا يعرف التّمييز بين البشر المتفاوتين لونا وعِرقا ودينا وثقافةً إلّا مؤخّرا.

ونقتصر هنا على إيراد بعض المعاني والأفكار الخاصّة بالكرامة، هذه المعاني والأفكار هي ما عنَى بها تايلور بعض« الخصائص الّتي بحسبِها نعتبر أنفُسنا مُستحقّين( أو مُخققين في استحقاق ) احترام من حولنا ». (تايلور، 2014، صفحة 56، 57)

1- الكرامة تعني« إحسان الظّنّ بالآخر، حتّى في النّظر إليه، وهو ما نعنيهِ عندما نقول، باللّغة العاديّة، إنّهُ يحوزُ على احترامنا ». (تايلور، 2014، صفحة 57)

2-« فكرامتُنا بالمعنى الخاصّ الّذي أستعملُه هنا: هي شعورنا بأنفسنا أنّنا نستحقُّ احترامًا( وضعيًّا ) ». (تايلور، 2014، صفحة 57)

3- والكرامة أيضا هي محور الاهتمام النّاشئ بحقوق الإنسان:« إنّ مسألة ما تعني كرامة الإنسان لا يمكن تجنُّبُها، فهي مثل مسألة وجوب احترامنا حقوق الآخرين » (تايلور، 2014، صفحة 57). وبالتّالي، فإنّ هذا الموقف الّذي تتلاءم فيه الكرامة مع مجموعة معيّنة من الحقوق ينُصّ على أنّ« انتهاك الكرامة يتمّ من خلال انتهاك الحقوق المُعطاة بموجب مفهوم محدّد للكرامة، وإنّ احترام الكرامة لا يتعدّى احترام الحقوق المرتبطة بمفهوم محدّد للكرامة ». (بهلول، 2017، صفحة 33)

4- والكرامة كذلك، يمكن أن تتمثّل بحسب رأي تايلور في« سُلطتنا، في شعورنا بالسّيطرة على فضاء عموميّ، في حصانتنا اتّجاه السّلطة، أو في اكتفائنا الذّاتي، أو في حياة ذات مركز خاصّ، أو في كوْننا محبُوبين وإعجاب الآخرين بنا. أيْ، في مركز الانتباه » (تايلور، 2014، صفحة 57). أو في« شعوري بنفسي كصاحب منزل، ربّ أسرة، له وظيفة، ويُعيل صغاره، كلّ ذلك يمكن أن يُشكِّل الأساس لشعوري بالكرامة » (تايلور، 2014، صفحة 58)، مثلما يمكن أن يؤدّي فَقْد هذه الأشياء جميعا إلى زوال هذا الشّعور وتدميره.

5- والكرامة الإنسانيّة، تتكوّن إلى حدّ كبير من الاستقلاليّة، أيْ قدرة كلّ شخص على تحديد وجهة نظره عن الحياة الجيّدة بنفسه(Taylor, 1994, p. 57) . فالكرامة من هذا المنظور، لا ترتبط بفهمٍ معيّن للحياة الجيّدة بقدر ما ترتبط بالقدرة على التّفكير في بعض وجهات النّظر أو غيرها واعتناقها. (Taylor, 1994, p. 57)

من جملة هذه التّعيِينات المفهوميّة المُستنيرة يناقش تايلور دلالة المساواة في الكرامة من خلال مجموعة من الالتزامات الأخلاقيّة والفضائل الإنسانيّة. لتُصبح الكرامة الدّاخلة في مجال الأخلاق دخولًا جذريّا بالمعنى الأوّل والثّاني، هي عبارة عن استحقاق وشعور ذاتي مُتبادل مُستمدّ من فكرة احترامنا لذواتنا وتقديرنا للآخرين. وبالمعنى الثّالث، هي أيضا استحقاق مشروط بتسوية وأداء الحقوق المُتنازع عليها.

ما يجب الإشارة إليه أنّ التّعبير عن الاحترام كان مرتبطا بالحقوق. والحقّ، فكرة تطوّرت في التّقاليد القانونيّة الغربيّة وأصبحت عبارة عن« امتياز قانوني يُعتبر بمعنًى ما بمنزلة الحيازة عند الشّخص المنسوبة إليه » (تايلور، 2014، صفحة 52). وبناءً على هذا التّصوُّر يحاول تايلور تِبْيَان أنّ الحقوق كانت عبارة عن حيازات في يدّ أشخاص مُعيّنين، وهي رؤية تضع فكرة" الحقّ الطّبيعي Natural Right " موْضع الأولويّة باعتبارها معيارا للأخلاق. فلنستمع إلى تايلور ماذا يقول:« فبعض النّاس لها الحقّ بالمشاركة في اجتماعات معيّنة، أو يُقدِّم المشُورة، أو جمع الضّرائب على هذا النّهر » (تايلور، 2014، صفحة 52). بعدها كانت الثّورة في مجال الحقوق« وانتقلنا للكلام عن أشياء مثل الحياة والحرّية المُفترَض أن يتمتّع بها كلّ إنسان ». (تايلور، 2014، صفحة 52)

وبالمعنى الرّابع، تُفْهمُ الكرامة على أنّها التّصرّف بشكلٍ أفضل وِفقا للدّور أو الوظيفة والمكانة العُليا الّتي نَشغُلُها في المجتمع. والشّخص الّذي لا يستطيع أنْ ينجح في تحقيق وأداء مَهامّ الدّور المطلوب منه، فإنّه بالضّرورة يُعدُّ شخصا فاشلا بلا كرامة، وبلا قيمة. وبهذا فكيف لقاضٍ أو مدير أو حاكم دولة أو إسْكافي... أن يكتسبَ كرامةً ويحافظ على سُمعته واحترامه بين النّاس، ويؤدّي الدّور المطلوب منه في المهنة المُكلّف بها.

يوافق التّقليد الأرستقراطيّ The Aristocratic tradition الّذي تشكّل قديما بدْءً من شيشرون إلى أرسطو وُصولا إلى عصر النّهضة، على هذا المعنى الأخير، إذْ تظهر فكرة الكرامة لدى التّقليد المذكور بوصفها التّصرّف وِفقا للدّور أو الرّتبة العُليا.

وبالعودة إلى بحث هذه المسألة نجد الكاتبة أنْدريا سانْ جيُوفاني Andrea Sangiovanni تشير إلى استخدامات الكرامة في التّقليد الأرستقراطيّ، والّتي تُصَنَّف إلى ثلاث جوانب رئيسيّة متعلّقة بدوْر أو منصب معيّن، ولكنّها جوانبٌ ثلاث تُحيل إلى المعنى نفسه تقريبا. فأوّلا يمكن أن تشير الكرامة إلى رفع مستوى الدّور المعني، دوْر له كرامة أو شخص له مكانة عليا. وثانيّا، تشير الكرامة إلى الواجبات والمواقف والفضائل والتّحمّل الّذي يجب أن يميّز أولئك الّذين يشغُلون الدّور الأعلى. وثالثا، تشير الكرامة إلى القيمة العليا. (Sangiovanni, 2017, p. 16)

ومن سمات الكرامة في المعنى الخامس، الاستقلال الذّاتي Autonomy، فهو مسألة ما يجعل الأشخاص أحرارًا ومُريدين- من الإرادة - بمنْحِهم فرصة للتّعبير عن ذواتهم ولاختيار وجهات النّظر الخاصّة بهم.

ثمّ إنّ للاستقلال الذّاتي كما يشير تايلور دورًا مركزيّا في فهمنا للاحترام،« فمَع تطوُّر فكرة الفروق الفرديّة المابعد- رومانطيقيّة توسّع الاحترام إلى طلب أن نوفّر للنّاس الحرّية في تطوير شخصيّاتهم، بطُرُقهم الخاصّة، مهْما بدَت بغيضةً لنا، ولحسّنا الأخلاقي أيضا وهذه الأطروحة أنشأها جون ستيوارت مل John Stuart Mill وطوّرها تطويرا نفعيّا ». (تايلور، 2014، صفحة 53)

على ما نحو ما اعتقد ستيوارت ملْ فإنّ التّطوُّر الحُرّ للفرديّة الّذي يمُسّ بعض« القدرات الإنسانيّة في الإدراك، وتكوين الأحكام، والشّعور التّمييزي، والنّشاط العقلي، وحتّى التّفضيل الأخلاقيّ» (مل، د.س.ن، صفحة 70)مفيد وضروريّ بالنّسبة لكلّ الأشخاص.

والمشكلة الأساسيّة برأيِه- ملْ - ليست كامنة في التّأثُّر- الّذي نُسمّيه هنا إتّباعًا أو تقليدًا - بأحكام وأفكار الآخرين، تقاليدهم وعاداتهم الخاصّة بهم والّتي تُستَحَق أن تُحتَرم، والنّاشئة طبعا بحُكم الخبرة والتّجربة ممّا علّمتهُم الحياة، بما أنّه لا يمكن لأحد بأيّ حالٍ من الأحوال أن« يُنكر أنّ النّاس يجب أن يتمّ تعليمهُم وتدريبهُم في مرحلة الشّباب، ليعرفُوا ويستفيدوا من النّتائج المؤكّدة للتّجربة الإنسانيّة. ولكن الامتياز والوضع الطّبيعي للإنسان، الّذي بلغ مرحلة نُضج قدراته، هو أن يستخدم تلك التّجربة ويفسّرها بطريقته الخاصّة » (مل، د.س.ن، صفحة 70). ولكن في كوْن أنّ هذا التّأثُّر نفسه يُعَرِّض تجارُب الآخرين وعاداتهم السّائدة كما حاجج ملْ وبقوّة إلى تفسيرات ذاتيّة إمّا خاطئة وإمّا صحيحة، وفي الوقت الّذي

تكون فيه مُلائمة لصاحبها وغير ملائمة للآخر، وأنّ« الأعراف والعادات تُصنَع لظروف تقليديّة، وأشخاص تقليديّين، وأنّ ظروفه وشخصيّته قد لا تكون تقليديّة ». (مل، د.س.ن، صفحة 70)

ومن أنّ هذا التّأثّر ثانيًا وهو رأس الأمر في كلّ ما تقدَّمَ من كلام، من المحتمل أن لا يضع في الحسبان أيّ أهمّيّة أو قيمة جوهريّة لشخصيّاتنا، أو قُدُراتنا ومهاراتنا الذّاتيّة، بمعنى أنّه سيعمل على خنْق التّطوُّر الخلّاق لمجموع الرّغبات والدّوافع والقوى الدّاخليّة للطّبيعة البشريّة وإضعافها، بجعلها ميّتة وخاملة وغير فعّالة ونشطة، ويُقلّل من استخدامها استخداما عمليّا أفضل من خلال إنجاز فعل معيّن. وبكلماتِ ملْ:

« حتّى وإن كانت العادات جيّدة وملائمة بالنّسبة له، فلمُجرّد أنّها عادات، لن تُعلِّمه أو تُطوِّر فيه أيّة صفات مُميَّزة لديْه بوصفها الهبة الإلهيّة المُميِّزة للبشر ». (مل، د.س.ن، صفحة 70)

ومن مُنطلق هذه الأسباب يرفض ملْ رفضا قاطعا فكرة التّفسير الآلي للعادة، بتقرير أنّ احتمال الابتعاد عن تلك العادات هو أفضل بكثير من الإتّباع الآلي لها. فهو يكتب ما نصُّه:« من المحتمل أن يُعتَرف بأنّه من المُحبّذ أن يمارس النّاس فهمهُم، وأنّ الإتّباع الذّكيّ للعادة، بل حتّى الابتعاد الذّكيّ عنها في بعض الأحيان، أفضل من الالتزام الآلي بها ». (مل، د.س.ن، صفحة 72)

ومن المقاصد الجليلة للتّطوُّر الحرّ عند ملْ، أو من أطروحته حول الحرّية بصفة عامّة أنّها تهدف للتّحرّر من عبْء« القيود السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وقيود التّعصّب لدين أو مذهب دينيّ » (الركيبات، 2021، صفحة 74). فقد ثبُتَ أنّ المجتمع في بعض الحالات المبكّرة كان يطلب من النّاس ذوي الهِمَم العالية والطّاقات القويّة الخضوع للقوانين وطاعتها، والّتي أمْلَت عليهم ضبط دوافعهم وعواطفهم الشّخصيّة والسّيطرة عليها، تماما« مثلما فعل الباباوات في صراعهم ضدّ الأباطرة، مُدّعين السّيطرة على كلّ حياته- أي الإنسان - من أجل السّيطرة على شخصيّته، الّتي لم يجد المجتمع أيّة وسيلة ملائمة أخرى لربطها وتقييدها » (مل، د.س.ن، صفحة 73)، وكأنّ الله خلق الإنسان على هذه الهيئة والطّبيعة ووضع فيه من القوّة والقدرة والمشاعر والإرادة الذّاتيّة ثمّ أمر بأخذها منه.

فالطّبيعة البشريّة- يؤكّد ملْ - وبمقتضى هذه القوانين المفروضة بوصفها إمّا« تنفيذا لإرادة الله على الأرض أو تنفيذا للأوامر البشريّة » (مل، د.س.ن، صفحة 77)على حدٍّ سواء، أصبحت مهدّدة بالعيش في خطر دائم« خطر يتمثّل لا في تزايُد، بل عجز في الدّوافع والتّفضيلات الشّخصيّة » (مل، د.س.ن، صفحة 73)، إذْ لم يعُد للإنسان أيّ حقّ في اختيار ما يريد، ومن أنّ عدد مُعتبر جدّا من الأشخاص لا يعرف حتّى ماذا يختار أو ما يُناسبُه من توجّهات وميُول،« فخصوصيّة الذّوق، والتّصرّفات المتفرّدة ممنوعة شأنها شأن الجرائم، وحتّى بقوّة عدم إتّباع طبيعتهم الخاصّة، ليست لديْهم طبيعة ليتّبعوها. قدُراتهم الإنسانيّة قد اضمحلّت وتلاشت، وأصبحوا غير قادرين على أيّة رغبات قويّة ومُتع أصليّة، وصاروا بشكلٍ عامّ بلا آراء وبلا مشاعر نمُو للوطن، وربّما مشاعرهُم هم ». (مل، د.س.ن، صفحة 74)

أمّا المجتمع اليوم فقد وصل إلى مرحلة أخرى، وحصل على نصيبٍ كبير من الفرديّة، بما أنّ عواطف« الّذين كانوا أقوياء بالمنصب، أو بالمواهب الشّخصيّة، كانت في حالة من التّمرّد المألوف ضدّ

القوانين والأنظمة، وأُخْضِعُوا لقيود صارمة لكي يتمتّع الأشخاص الّذين في متناول يديْهم بكلّ جزئيّة من جزئيّات الأمن » (مل، د.س.ن، صفحة 73). والفرديّة الّتي يُسمّيها ملْ تطوُّرا أو أصالةً كما يُسمّيها تايلور أصالةً أيضا، أصبحت تُمثّل عنصرا مُهِمّا من عناصر تكوين الذّات الإنسانيّة الحديثة.

**1.3 أخلاقيّات الأصالة The Ethics of Authenticity**

إنّ التّحوّل الّذي فرض نفسه علينا في الثّقافة الحديثة منذ القرن الثّامن عشر هو أنّنا أصبحنا« نفكّر في أنفُسنا ككائنات ذات أعماق داخليّة »(Taylor, 1991, p. 26) . بهذا المعنى يكون للأصالة معنًى أخلاقيّ، يتأسّس على شعورنا بما هو صواب وما هو خطأ، ذلك أنّ الصّواب والخطأ مسألة ثواب أو عقاب إلهيّ. فالأصالة هي هذه المشاعر الأخلاقيّة الرّاسخة في داخلنا، مصداقًا لقوْلة تايلور:« الأخلاق بمعنًى ما لها صوتٌ في الدّاخل Morality has, in a sense, a voice within »(Taylor, 1991, p. 26) . فالتّواصل مع مشاعرنا الدّاخليّة معناهُ التّصرّف بشكلٍ صحيح، ولهذا من المُهمّ تحقيق التّواصل مع ذواتنا لنكون على حدّ تعبير تايلور بشرًا حقيقيّين وكامِلين:

يُعدّ الصّوت الدّاخليّ مُهِمّا لأنّه يُخبرنا بما هو الشّيء الصّحيح الّذي يجب فعلُه. إنّ التّواصل مع مشاعرنا الأخلاقيّة سيكون مُهِمّا هنا، كوسيلة حتّى النّهاية للتّصرّف بشكلٍ صحيح.(Taylor, 1991, p. 26)

إنّ استعادة التّواصل الحميم مع ذواتنا والإنْصات لصوت الطّبيعة فينا، لا يستبعد ارتباطنا المباشر بالله، وهو الطّريق الوحيد الأنْسب لنا، والّذي يمكن: اعتباره استمرارا وتكثيفا للتّطوُّر الّذي بشَّرَ بهِ القدّيس أوغسطينوس، الّذي رأى أنّ الطّريق إلى الله يمُرّ عبر وعينا الانعكاسيّ الخاصّ بأنفسنا. (Taylor, 1991, pp. 26, 27)

فالله، الخفيّ عن كلّ عين، هو النّور الّذي يُشِع من داخل أنفسنا. ففي رحلة الصّعود إلى أعلى بحثا عن الله لا بُدّ من عودتنا إلى أسفل، ولعلّ هذا الفعل الانعكاسيّ الّذي نرتدّ فيه إلى الدّاخل/ باطن أنفسنا موطن كلّ شعور وفكر ورغبة، لا يكون أبدا طريقا ومصدرا من مصادر معرفتي بالله، إلّا إذا كان الله هو نفسه منبع كلّ وجود وخير ومعرفة. وهكذا، فالمسألة بشأن هذا التّحوّل تقتضي تغيير وِجهة تحديق الرّوح وانتباهها من الرّغبات والأشياء المادّيّة إلى الله.

وأوّل من بدأ في إعادة الاعتبار لمشاعرنا الأخلاقيّة هو روسو، ويجادل تايلور بأنّ روسو قدّم قضيّة الأخلاق على أنّها: صوت الطّبيعة في داخلنا. وغالبا ما يتمّ إغراق هذا الصّوت بسبب المشاعر الّتي يُسبّبها اعتمادنا على الآخرين(Taylor, 1991, p. 27) . حتّى إنّ روسو يمنح الاتّصال الحميم مع الذّات اسم:« الشّعور بالوجود Le sentiment de l'exsistence ».(Taylor, 1991, p. 27)

ويربط تايلور ظهور وتطوُّر مثال الأصالة الأخلاقيّ مرّة أخرى بعد روسو، بهيردر Herder، بحيث اعْتبرهُ تطوُّرا غايَة في الأهمّيّة. فقد طرح هيردر فكرة أنّ: كلّ واحد لديْه طريقة أصليّة في أن يكون إنسانا. فكلّ شخص لديْه مقياس خاصّ به هو طريقتُه في وضْعهِ(Taylor, 1991, p. 28) . ويتّضح من نُشُوء هذه الفكرة عند هيردر، قبل أواخر القرن الثّامن عشر أنّه: لم يكن أحد يعتقد أنّ الاختلافات بين البشر لها هذا النّوع من الأهمّيّة الأخلاقيّة.(Taylor, 1991, p. 28)

ففكرة أن يكون لكلّ شخصّ مقياس خاصّ به عند هيردر، معناه أنّ كلّ إنسان هو في ذاته مختلف عن الآخرين في طريقة وُجوده وحضوره وتميُّزه، وله طريقة تُناسبه في تحقيق وُجوده الذّاتيّ لا تُشبه طريقة أحدهم قطُّ. فأنْ يكون المرء ناجحا في مسيرته المهنيّة، وبترجمته لنجاحه من خلال خُطط وأهداف ومشاريع تكون هي عين تحقيقه الذّاتيّ. والفاشل سيّان، فبفشله يصنع كذلك مقياسه الخاصّ في النّظر إلى الوجود، وتلك طريقة أخرى من طرائق التّعبير عن أصالته.

وهكذا، يمنْح التّواصل مع الذّات والطّبيعة الدّاخليّة للإنسان، شعورا لِأن أكون صادقا مع نفسي قبل أن أكون صادقا بالمِثل مع الآخرين:

أنا مدْعُوٌّ لِأَن أعيش حياتي بهذه الطّريقة، وليس تقليدا لأيّ شخصّ آخر. لكن هذا يعطي أهمّيّة جديدة لكوْني صادقا مع نفسي. إذا لم أكُنْ كذلك، فأنا أفْتقِدُ الهدف من حياتي، وأفْتقِدُ ما هو الإنسان بالنّسبة لي. (Taylor, 1991, p. 29)

لقد حاولنا إلى حدّ الآن أن نلتزم قليلا بتقديمِ عرضٍ مختصر لرؤية ملْ في التّطوّر الحرّ أو نموذج تطوير الذّات واكتشافها، عرضٌ ربّما يمكن لآخرين أن يعتبروه فشلا حقيقيّا في الإحاطة بفكرته إحاطةً تامّة، وبغضّ النّظر عن الآراء المسجّلة حول عرضنا إن سلبًا أو إيجابًا، فإنّ أمر نقد أو رفض أو مُباركة أطروحة ملْ مَهْما بلغَت من مصداقيّة متروكٌ لتشالز تايلور، وإنّ اعتقادنا لَيُصبح اعتقادا راسخا بأنّه أوْلى الفلاسفة بذلك، ولمعرفة ذلك دعُونا ننظر فيما قاله بخصوص هذا الشّأن.

يُدينُ تايلور موقف ملْ بشدّة، برغم الأهمّيّة المُعطاة للحرية في حياتنا، حتّى برغم التّفسير الإيجابيّ الّذي قدّمهُ ملْ. وإذا كانت الحرية تبقى دائما من أفضل نتائج ما حقّق الإنسان الغربي، فإنّ الموقف المُعلَن يتمثّل في كيفية الحدّ منها، لِما قد تُثيرُه في نفوس البشر من طِباع أخلاقيّة فاسدة. ويحاول تايلور أن يُعلِّل هذه الإدانة بقوله:

« ليس كلّ إنسان بموافقٍ على مبدأ ملْ، كما أنّ وقعهُ الكامل على التّشريع الغربي حديثٌ جدّا. غير أنّ كلّ واحد في حضارتنا يشعر بقوّة هذه الدّعوة بمنح النّاس حرّية التّطوّر بطريقتهم الخاصّة. أمّا الاختلاف فكان حول علاقة أشياء من قبِيل الإباحيّة في التّعبير الأدبيّ والفنّيّ(Pornography)، أو أنواع مختلفة من السّلوك الجنسيّ الإباحيّ، أو صُوَر العنف، بالتّطوُّر المشروع ». (تايلور، 2014، صفحة 53)

وبالتّالي، فإنّ نظريّة ملْ حول التّطوُّر الحرّ للفرديّة والّتي تزعُم افتراضا، ضرورة توفير الحرّية للنّاس من المُحتمل أن تصبح حسب تايلور من الأمور الخطيرة ذات الانعكاس السّلبيّ على المجتمع. وأمّا ملْ بدوْره لا يُخفي اسْتيائَهُ الشّديد فيما يتعلّق بهذا الموضوع، ولذا نجدُه يتوجّه بنصٍّ ناقدٍ لا غُبار عليه، يؤكّد فيه على أنّ:

« الأفعال على اختلاف أنواعها، والّتي تُلحق الضّرر بالآخرين، دون سبب مُبرّر، قد تحتاج إلى إخضاعها لسيطرة من قِبَلِ العواطف غير المُحبّبة، أمّا في القضايا المُهمَّة فتتوجّب مثل هذه السّيطرة بشكلٍ لا مناص منه، أمّا عند الضّرورة، فعَن طريق التّدخّل البشري الفاعل. إنّ حرية الفرد يجب أن تُحدَّد إلى تلك الدّرجة، يجب أن لا يجعل نفسهُ مصدرا لإزعاج الآخرين. ولكن إذا امْتنع عن إيذاء الآخرين

فيما يخُصُّهُم، وتصرّف وِفقا لمُيوله وأحكامه في الأشياء الّتي تخُصُّه، فإنّ نفس الأسباب الّتي تُبيّن أنّ الرّأي لا بُدّ أن يكون حرّا، تُثبت أيضا أنّه لا بُدّ من السّماح له بتنفيذ آرائه بشكلٍ عملي على نفقته الخاصّة ». (مل، د.س.ن، صفحة 67، 68)

يغوص ملْ هنا في نقده للحرّية الفرديّة، وقد مال ميْلا كبيرا إلى رفض الجانب السّلبيّ منها في حين حبّب إلينا صورة مُغايِرة لها.

فما يحاول ملْ اختباره بذكاء هو الجزء من حرّيّتنا الّذي يؤمن بأنّنا نستطيع تجاوُز كلّ شيء، فهذا الشّكل الأخير مُعرّف" بالسّيطرة " الّتي من خلالها نستطيع التّحكّم في أفعال الفرد الّتي تعتبر مصدر قلق للآخرين بل وسبب تشويه ذاتيّ يعود علينا بكلّ ألوان الشّرور والحقد والكره. وبالتّالي، رأى ملْ أنّ المخرج الأمين من هذا النّمط الرّديء للحرّيّة يكون في إخضاعها للسّيطرة والرّقابة الاجتماعيّة، أو حتّى لسلطة التّشريع والقانون.

أمّا حرية الفرد" الشّخصيّة " الّتي تمُسّ شؤونه الخاصّة، ويتمتّع فيها بشيء من الاستقلاليّة والفرديّة، فبإمكانه أن يذهب إلى أبعد الحدود في ممارستها دون أيّ ضغوط أو ظروف تكون بمثابة تهديد خارجيّ يُعيقه ويُفقِده هذه الحريّة.

إنّ للمجتمع بوصفه سلطة آمِرة وناهيَة، وبوصفه كذلك مُخوّلْ قانونا وشرعا مُطلق الحرية في التّصرّف والتّدخّل للحدّ وللسّيطرة على سلوكيّات الأفراد غير المُبرّرة إذا تعلّق الأمر بأمنه واستقراره. بعبارةٍ أخرى، فإنّ ملْ نفسُه يتحدّث عن تحرُّر نسبي يخضع من خلاله الأفراد للرّقابة المستمرة من طرف المجتمع، أيْ« من زاوية ما يتأثّر به هذا المجتمع من سلوكيّات الفرد، أمّا الجوانب الأخرى المتعلّقة بذات الفرد وخصوصيّاته، فلا يصِحّ للمجتمع التّعرّض لها، ومُطلق السّيادة في تحديدها يكون للفرد ». (الركيبات، 2021، صفحة 74)

وباختصار، يمكن أن نفهم بأنّ الرّقابة أو السّيطرة الاجتماعيّة لا تأتي من طريق الحرية الّتي تخصّ الفرد لوَحده، لأنّ هذه الحرية من شأنها ألّا تخصّ الآخرين.

## 4. سياسة الكرامة المتساوية، المُنعرج نحو روسو وكانط

إنّ للكرامة ولسياسة الاعتراف المتساوي/ المتكافئ Politique of equal a Recognition تاريخا طويلا. صحيح، أنّه ليس بإمْكانِنا القيام ها هنا بمسحٍ تاريخيّ شامل للمفهوم، ذلك أنّ هذا المفهوم بحدّ ذاته تتجاذبُه سياقات ثقافيّة واجتماعيّة متعدّدة، ومتشعّبة، ومتباينة تبايُنًا واضحا، وهذه السّياقات توسّعت لِأَنْ صارت نظريّات تختصّ بمعرفة تاريخ الأجناس والثّقافات وبمعرفة مدى تطوُّر فكرة المساواة الأخلاقيّة والاعتراف الإنسانيّ داخل أيّ مجتمع من المجتمعات. ولكن، هذا لا يمنع من إعطاء لمحة مختصرة عن الموضوع.

يعتبر تايلور أنّ مفهوم سياسة الكرامة المتساويّة أو المساواة في الكرامة ظهر لأوّل مرّة في الحضارة الغربيّة، وارتبط بفيلسوفيْنِ اثْنيْنِ من حاملي اللّواء وهُما روسو Rousseasu وكانط Kant وتمثّلت قراءة تايلور لهذيْنِ العَلَميْنِ في اعتبارهما أحد مُؤسّسي ومُنشِئي خطاب الاعتراف، ومن أنّهما يمثّلان مرجعيّة

فلسفيّة أساسيّة للفكر اللّيبراليّ. بالإضافة إلى الدّوْر المحوريّ الّذي لعِبتْهُ أفكار كلّ من رونالد دوركين Ronald Dworkin ومايكل ساندل Michael Sandel، وجون راولز John Rawls، وبروس أكيرمان Bruce Ackerman وغيرهم. أيْ، في اعتبارهما من الفلاسفة المسؤُولين مسؤوليّةً مباشرة« عن فرض فكرة" التّجانس المصطنع ". وذلك بتكريس مبدأ الكرامة الشّاملة استنادا إلى أولويّة القانون الّذي يحفظ الجميع، بدلًا من الخوض في مسألة التّنوّع الثّقافيّ على المستوى العامّ » (مطر، 2015، صفحة 84) . ولذلك فقد سعى تايلور إلى تأكيد وجهة النّظر هذه بقوله:

« ظهرت سياسة الكرامة المتساوية في الحضارة الغربيّة بطريقتيْنِ، يمكننا ربطهُما بأسماءِ اثنيْنِ من حاملي اللّواء، روسو وكانط ».(Taylor, 1994, p. 44)

وفي خضَمّ هذا التّصوُّر المُعلَن حول نشأة خطاب سياسة الكرامة/ المساواة وبدايته، يحاول تايلور أن يقارن بين هذيْنِ الفيلسوفيْن، بالبحث عن نقاط التّلاقي والاختلاف بينها فإلى أيّ حدّ إذن يمكن القول أنّهما نجحَا بالتّأثير بأفكارهما بمحاولة فرض قانون التّساوي بين البشر؟.

**1.4 روسو، سياسة المساواة في الكرامة بوصفها تقديرا**

أكّد روسو على ضرورة المساواة في التّقدير L'estime والمعاملة بالمِثْل، باعتباره شرطا للحرّية وليس العبوديّة. الرّغبة في التّقدير الّتي نشأت من تحوُّل طبائع الإنسان وأخلاقه ومواهبه الّتي كانت توافق حالتَهُ البدائيّة« حينما وضعتْهُ الطّبيعة في حدٍّ أوْسط بين غباء البهائم وأنوار الإنسان المدنيّ السّيّئة الطّالع » (روسو، 2009، صفحة 125)، قبل انتقاله بصفة نهائيّة إلى حالة الحضارة الّتي هو عليها الآن. فَذِي« جميع الصّفات الطّبيعيّة وقد نشُطَت، ومرتبة كلّ إنسان ومصيره قد تقرّرَا لا على مقدار الممتلكات، ولا على قدرة النّفع والضُّر وحسب، وإنّما على الذّهن والجمال، على القوّة، أو البراعة، على المزايا أو المواهب. أمّا وهذه الصّفات قد عُدّتْ وحدها مَجلبَةً للتّقدير » (روسو، 2009، صفحة 131)، وزادت كما يؤكّد روسو من تفوُّقِه على سائر الحيوانات، من هنا كانت الخطوة الأولى نحو التّفاوُت والاحتقار، حتّى صار الإنسان سيّدا على غيره،« فإذا كان غنيّا كان في حاجة إلى خدماتهم، وإذا كان فقيرا كان في حاجة إلى مساعدتهم، وأمّا الحالُ الوُسطى فلا تُغنِيهِ عنهم ». (روسو، 2009، صفحة 132)

لا يختلف اثنان في أنّ مرحلة البداوة والحضارة قد جبلَا الإنسان على التّطبّع بأخلاق وقيم وسلوكات معيّنة، إلّا أنّ علاقة التّقدير بالحضارة تبدو أكثر صلابة، إذْ لا يمكن للتّقدير أن يستقلّ عن الحضارة وينشأ بعيدا عنها، ولذلك كانت الحضارة الّتي فرضت تبدّلا سلوكيّا غريبا وازدهارا في أنماط الحياة الرّفيعة، سببا في مولد الحاجة للتّقدير الّذي وجب ألّا يعتمد إمّا على معايير جسديّة مرتبطة بالجمال أو عقليّة كالذّكاء أو ماديّة كالثّروة.

من هنا اسْتنْكر روسو وبشدّة السّعي وراء التّفضيلات والتّشريفات والمجد الّتي على أساسها يتمّ الاعتراف بالإنسان، في كوْنها رأس الفساد، أصلهُ وفصْلُه، ومن ثَمَّ فإنّنا لا نعرف لدولة المواطنين لا صلاحا ولا دواما، لنرى كيف أنّ المجتمع أرْسى قوانين ظالمة تُخْضِع الضّعيف للقويّ، وتُشرّع استعمال القوّة والعنف خدمةً لأغراض شخصيّة. « لقد حدّد الكبرياء/ الاعتداد بالذّات amour propre كأحد أعظم

مصادر الشّر »(Taylor, 1994, p. 46) . بعبارة أخرى، يدعُونا روسو إلى: إخراج أنفُسنا من هذا البُعد الكامل للحياة البشريّة وعدم الاكتراث مُطلقا بالتّقدير.(Taylor, 1994, p. 49)

كتب روسو في عمله الشّهير" خطاب في أصل التّفاوت وأُسُسه بين البشر Origines de L'inégalité parmi les hommes "، ما يلي:

« فالرّغبة الكونيّة في الشُّهرة والتّشريفات والحَظوَات، وهي رغبةٌ تفترسُنا جميعا وتُهذّب المواهب والقوَى وتُفاضل بينها، كمْ أنّها تشحذُ الأهواء وتُكثّرُها، وإذْ هي تجعل من البشر مُنافسينَ وخُصوما أو بالأحْرى أعداء لبعضهم فكَمْ من خيْباتٍ ونجاحات وكوارث من شتَى الصُّنوف تُسبّبُهُ لهم كلّ يوم بجعل كلّ هؤلاء الطّامحين يركُضُون في حلبة واحدة ». (روسو، 2009، صفحة 151، 152)

من هذا النّصّ، يتبيّن قلق روسو الشّديد في تحوُّل الحاجة للمجد إلى مصدر شرّ وتنافس لأجل المصالح الخاصّة. وبناء عليه، فكّر روسو في نموذج الإرادة العامّة La Volonté Génerale كنموذج سياسيّ اجتماعيّ، يقوم على عدم الفصل بين ثلاث أشياء وهي: الحرّية( عدم الهيمنة )، وغياب الأدوار المُتمايزة، والهدف المشترك الصّارم للغاية، تفاديّا لظهور أشكال ثنائيّة من التّبعيّة(Taylor, 1994, p. 51) ، لا بُدّ للجميع الامْتِثال إليه. وما هذا الاختيار الّذي وقع على نموذج الإرادة العامّة إلّا لانْشغالها بما فيه خير المواطنين العامّ. تماما، هذا ما لاحظهُ روسو وعبّر عنه بقوله:

الإرادة العامّة،« لا تنشغل إلّا بالمصلحة المشتركة ». (روسو، 2011، صفحة 110)

وقوله أيضا:« الإرادة العامّة تكون على الصّراط المستقيم دائما، ميَّالَةً إلى المنفعة العموميّة ». (روسو، 2011، صفحة 109)

ولكن إذا كان مفهوم الإرادة العامّة عند روسو يُعبّر عن حبّ الذّات amour de soi والتّعاطف Pitié وهاتانِ الغريزتان،« تندغِمان معًا لدى الكائن البشريّ العقلانيّ الفاضل في حبّ الخير العامّ »، (تايلور، 2015، صفحة 139)فإنّ تايلور ينتهي إلى رفض هذا النّموذج برغم كوْنه- يقول تايلور – أسلوبا مُغريًا في التّفكير، والسّبب في ذلك يكمُن في أنّه يمثّل« شكل من أشكال الشّموليّة الرّافضة للتّنوّع، والقاضمَة قضْمَ الإقصاء والإلغاء سياسة الاعتراف بالاختلافات ». (مطر، 2015، صفحة 85)

وعليه، ليست الإرادة العامّة في نظر تايلور بالنّموذج المثاليّ لأنّه في الوقت الّذي يتوجّب فيه رفع" التّفاوت " ورفضه رفضا مطلقا، فإنّ هذا النّموذج سيبقى دائما أعمى في وجه الاختلاف ما لم يتمكّن من رؤيته، وقَبوله.

**2.4 كانط، سياسة المساواة في الكرامة بوصفها احترامًا**

وبينما كان روسو يكتب لأجل المساواة في التّقدير، كان كانط يكتب لأجل التّفكير في الاحترام Respect. إذا سلّمنا بأنّ هذه المقولة- أيْ الاحترام - تفترض في الواقع افتراضا شائعا بين الجميع هو أنّ: البشر هم فقط من يُمكنُهم منح أو التّمتُّع بالاحترام على قدَم المساواة(Dean & Sensen, 2021, p. 30) . ومن هنا كان الاحترام يمثّل نموذجا مُهمّا وجذّابا لكيفية تعامُلنا مع بعضنا البعض (Dean & Sensen,

(2021, p. 30. وبناءً عليه، فإنّ الاحترام المُعطى والّذي يجب أن نتمتّع به على قدم المساواة، أو مسألة ما يعنيه الاحترام عند كانط تقتضي منّا شرحا ولو مُوجزا .

فالاحترام، ما يُعتبر في نظرِ كانط واجبا أخلاقيّا. والاحترام بمعنى الواجب الأخلاقيّ يقوم على العقل. تماما مثلما حاجج فيليب بيتيت P. Pettit على أنّه من المنطقيّ قصْرُ الاحترام على أولئك البالغين بشكلٍ عامّ ممّنْ يتمتّعون بقدرة عقليّة(Dean & Sensen, 2021, p. 31) ، أولئك القادرين على التّفكير بشكل جيّد.

لقد أعقب التّحوّل إلى الاحترام تحوّلا إلى العقل باعتباره الجزء النّفيس المُكوّن للطّبيعة البشريّة، ولذلك فما ينتج عن التّحوّل المذكور هو هذه المعادلة الّتي سيكون بالإمكان التّعبير عنها بطريقة رياضيّة على النّحو الآتي: العقل= الاحترام= المساواة.

ولعلّ هذه المعادلة تعتبر من الرّأي المضلّل، فهل يجب بالضّرورة أن نكون عقلانيّين حتّى نحترم جميعا؟، بأن نجعل بيننا وبين اللّا عقل حاجزا منيعا، يضطرّنا إلى طرح المساواة بعيدا، باعتبارها وعيا أخلاقيّا ذا مستوى أعلى بمقدور الآخرين أن يُحقّقوه لنا.

بالنّسبة لتايلور إذا كانت سياسة المساواة في الكرامة تقوم على: فكرة أنّ جميع البشر يستحقُّون الاحترام على قدَم المساواة(Taylor, 1994, p. 41) ، فإنّ كانط باستخدامه لمصطلح" الكرامة " كان من أوائل الفلاسفة المُؤثّرين في هذه الفكرة. فالكرامة الّتي« لا يُعبَّر عنها خيرٌ من كلمة الاحترام الّتي تُترجَم عن التّقدير الّذي ينبغي على الكائن العاقل أن يحمِلَهُ لها » (كانط، 2020، صفحة 78)، يجعل منها كانط غايةً في حدّ ذاتها بما أنّها تكون للكائن العاقل دون غيره من سائر الكائنات، وهي تسمح له بأن يكون مُشَرِّعا للقوانين وخاضعا لها بحُكم ما يُمليه مبدأ الواجب الأخلاقيّ في الانْصياع لها:

« كرامةُ الإنسانيّة تكمُن على وجه التّحديد في قُدرتها على أن تكون مصدر تشريع كُلّي عامّ، على شريطة أن تكون هي نفسُها في الوقت عيْنه خاضعة لهذا التّشريع ». (كانط، 2020، صفحة 84)

إنّ ما فرضَ الاحترام فينَا هو مكانتُنا كفاعلين عقلانيّين، وقادرين على توجيه حياتنا من خلال المبادئ. وبالتّالي، فإنّ ما يتمّ اختيارُه باعتباره ذا قيمة هنا هو إمكاناتٌ بشريّة عالميّة، وهي قدرة يتشاركُها جميع البشر. هذه الإمكانيّة وليس أيّ شيء يكون الشّخص قد صُنِع منها، هي ما يضمن أنّ كلّ شخص يستحق الاحترام(Taylor, 1994, p. 41) . وهكذا، فإنّ كلّ شخص يمتلك من القُدرات والإمكانات ما يُؤهِّلُه لتكوين هويّته الفرديّة المُتميّزة عن الآخرين لاستحقاق الاحترام. حتّى أولئك الّذين لا يستطيعون لظروف حلَّت بهم تحقيق إمكاناتهم بالطّريقة العاديّة، كالأشخاص المُعاقين، وأولئك الّذين هُم في غيبوبة. (Taylor, 1994, pp. 41, 42)

إنّ من نتائج القراءة التّايلورية لكانط، محاولة تجاوُز طلب الاعتراف بالقيمة المتساوية للأفراد إلى الاعتراف بالقيمة المتساوية لإمْكاناتهم ولِمَا يمكن أن يصْنعُوهُ منها في الواقع. يقول تايلور: إنّ المطالبة بالاعتراف المتساوي يتجاوز الاعتراف المُحتمل بالقيمة المتساوية لجميع البشر، ويأتي ليشمُل القيمة المتساوية لِما صنعُوهُ في هذه الإمكانيّة في الواقع. (Taylor, 1994, pp. 42, 43)

وكلاهُما ضربان سياسيّان- الاعتراف بدون تمييز والاعتراف بأهمّيّة الإمكانات - يقومان على الاحترام المتجانس بطريقة تدفعُهُما إلى الدّخول في صراع. ذلك أنّ: اللّوْم الّذي يُوجّهُه المبدأ الأوّل للثّاني هو أنّه ينتهك مبدأ عدم التّمييز، واللّوْم الّذي يُوجّهُه المبدأ الثّاني للأوّل هو أنّه ينْفي الهويّة من خلال إجبار النّاس على قالب متجانس غير صحيح بالنّسبة لهم.(Taylor, 1994, p. 43)

وِفقا لتايلور، من السّهل كذلك في حالة سياسة الاختلاف رؤية كيف أنّ مفهوم كانط لقيمة الاحترام المتساوي للأفراد يمكن أن يمتدّ حتّى إلى الثّقافة. والسّبب وراء هذه الدّعوى يرجع حسْبَما يشير تايلور بعبارات ذاتِ لهجةٍ هاجِيَة إلى بعض أشكال سُوء التّقدير والتّمييز العنصريّ، القمعيّ للثّقافة البيضاء على ثقافات أخرى. فَمِمّا كتبه تايلور في هذا السّياق:

إنّ الثّقافة الأوروبيّة أو البيضاء،لم تقُم فقط بقمع الثّقافات الأخرى ولكنّها فشلت في تقديرها، وتُعتبر هذه الأحكام الانْتقاصيّة ليست خاطئة من النّاحية الواقعيّة فحسب، بل إنّها خاطئة من النّاحية الأخلاقيّة.(Taylor, 1994, p. 42)

## 5.خاتمة

على أمل بزوغ فجر جديد ينقشع فيه الظّلم من كلّ مكان، بأن يتمتّع الجميع بكرامة متساوية في هذا العالم الّذي نستحق فيه العيش سويّا، آمِنِين إلى أجلٍ غير مُسمًّى، نطوي أوراق هذه المداخلة الّتي أفرِدْناها للحديث ولوْ قصْرًا عن أحد المواضيع الجديرة بالاهتمام والدّراسة في الفلسفة بصفة عامّة وعند الفيلسوف تشالز تايلور بصفة خاصّة تلك المتعلّقة بالكرامة الإنسانيّة، مفهومها، ومصادرها الفلسفيّة. وقبل ذلك علينا توضيح أمُوراتٍ أخرى نُوجزُها في النّقاط أدناه:

- ✓ أنّ الكرامة جزء لا يتجزّأ من فلسفة الاعتراف الأخلاقيّ عند تايلور، وهذا يعني أنّ خطاب الاعتراف بالهويّة في المجتمعات الغربيّة ظهر على مرحلتين، احتلّت فيها أخلاق الشّرف الصّدارة، في الوقت الّذي كانت فيه أخلاق الكرامة تتراجع بل لم تكن شيئا مذكورا من الأساس حتّى عهدٍ قريب من الآن.

فالأولى،- أخلاق الشّرف - كانت تعمل على تحديد هويّتنا بجعلها مبنيّة على مفهوم التّراتبيّة والتّفضيل السّائد في المجتمعات الأرستقراطيّة ما قبل عصر الحداثة. أمّا الثّانية، فإنّها تجعل منّا ذواتا مستقلّة وغير تابعة. وبالتّالي، تنزع فيما ذكرنا آنفا إلى تحقيق المساواة والاعتراف المتبادل بين النّاس.

- ✓ إنّ الحديث عن فكرة الكرامة الإنسانيّة حديثٌ متجدّد على الدّوام تجدّد حياة الإنسان واستمرارها روحا وفكرا، ولا يزال إلى الآن حديثا مُلغّزا ومُحاطا بالعديد من الأسئلة والأسرار الّتي نكتشفها من خلال قراءة تاريخ الأمم والشّعوب، تاريخا وإن كان ربّما مُضَلِّلا ومُكتَنَفا بالغموض لأنّه محبوك بدقّة وعناية يتعذّر معه الوقوع في الخطأ، تاريخا وإن تجاوزْناه عُمُرَ سنين فإنّه يعود إلينا ويقدّم نفسهُ عبر صرخات آلاف الملايين من المظلومين والمحرومين ودماء القتلى وآلاف

المشرّدين ومعطوبي الحرب في عالمنا الكبير وهي كلُّها مشاهد تنبُع من رحم الواقع اليوميّ الّذي يعيشه الإنسان لبلوغ مرامِهِ الأخير في انتزاع الكرامة مجْدا وشرفا.

- ✓ صحيح يمكن للسّؤال الوُجوداني المتعلّق ببداية الكرامة ونشأتها وتاريخها أن يتقدّم جميع الأسئلة لكوْنه السّؤال الوحيد المشروع والموضوعيّ الّذي فاقَ كلّ توقُّعاتنا، بما أنّ مردَّ هذا التّوقُّع كلّه كان راجعا لكثرة البحث والتّأليف فيه وذلك حتّى نُنصف عديد الجهود الّتي بُذِلَت في هذا السّياق وقاربت السّؤال من زوايا معرفيّة مختلفة.

ولكنّ المسألة أكثر من أيّ وقت مضى أصبحت متعلّقة إمّا بموت الكرامة الّتي تعني موت الإنسان ونسيَان ذِكْراه، أو حياتها ما يعني بالتّأكيد حياة الإنسان ضرْبًا في الأرض بالوسائل الممكنة المشروعة للدّفاع عنها.

## 5. قائمة المراجع

### 5. 1 المراجع باللّغة العربيّة:


1- أرسطوطاليس. (2016). *كتاب السّياسة*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات.
2- أليكس ميكشيلّلي. (1993). *الهويّة*. دمشق: دار الوسيم للخدمات الطّباعيّة.
3- إيمانويل كانط. (2020). *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*. القاهرة: مؤسّسة هنداوي.
4- تشالز تايلور. (2015). *المتخيّلات الاجتماعيّة الحديثة*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات.
5- تشالز تايلور. (2021). *حيوان اللّغة( الشّكل الكامل لقدرة الإنسان اللّغويّة )*. سوريا: دار معنى للنّشر والتّوزيع.
6- تشالز تايلور. (2014). *منابع الذّات( تكوّن الهويّة الحديثة )*. بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.
7- جان جاك روسو. (2009). *خطاب في أصل التّفاوت وأُسُسه بين البشر* . بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.
8- جان جاك روسو. (2011). *في العقد الاجتماعيّ أو مبادئ القانون السّياسيّ*. بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة.
9- جون ستيوارت مل. (د.س.ن). *عن الحرّية*. د.م.ن: د.د.ن.
10- رجاء بهلول. (2017). *خطاب الكرامة وحقوق الإنسان*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات.
11- سايد مطر. (2015). *مسائل التّعدد والاختلاف في الأنظمة اللّيبراليّة الغربيّة( مدخل إلى دراسة أعمال تشالز تايلور )*. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات.
12- كايد كريم الركيبات. (2021). الدّفاع عن الحرّية عند جون ستيوارت مل من خلال كتابه( عن الحرّية ). *مجلّة دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة*، الجامعة الأردنيّة، *48* (1).
13- لين يوتانج. ( 1967 ). كيف يحيا الإنسان( أهمّيّة الحياة ). بيروت: دار الكتاب العربي.


### 5. 2 المراجع باللّغة الأجنبيّة:


1- Andrea Sangiovanni .(2017) .*Humanity Without Dignity( Moral Equality, Respect, and Human Rights)*. Cambridge, London: Harvard University Press.
2- Charles Taylor .(1994) .*Multiculturalism( Examining The Politics Of Recognition)*. New Jersey in The United Kingdom: Princeton University Press.
3- Charles Taylor .(1991) .*THe Ethics of Authenticity* .Cambridge: Harvard University Press.
4- Francois Levrau و، Noel Clycq .(2021) .*EQuality( Multidisciplinary Perspectives)* .New York : Palgrave Macmillan.
5- Oliver Brachfeld .(1951) .*Inferiority Feelings in the Individual and the Group* .London: Routldge and Kegan Paul Ltd.
6- Peter Olsthoorn .(2015) .*Honor in Political and Moral Philosophy* .State University of New York: SUNY Press.
7- Richard D. Ashmore و، Jussim Lee .(1997) .*Self and Identity( Fundamental Issues)* .Oxford( New York ): Oxford University Press.
8- Richard Dean و، Oliver Sensen .(2021) .*Respect( Philosophical essays)* .United Kingdom: OXFORD University Press.
9- Ruth Abbey .(2000) .*Charles Taylor* .London: Acumen Publishing Limited.