

Human Dignity and Its Relation to Morality in Jeremy Waldron's Philosophy: An Analytical and Critical Study

Mohammad S. Alwahaib*

Abstract

This study seeks to analyze the concept of human dignity in its relation to morality in the philosophy of Jeremy Waldron. Waldron viewed human dignity as the basis of human rights, in accordance with the premise that rights are derived from the inherent dignity of man. Human dignity in this context is viewed as a moral and constructive idea in political morality, which should be protected by law. Human dignity was also analyzed in the context of moral discourse, considering human dignity as a moral status, on one hand, and as a universal rank that has moved from legal to moral discourse on the other. In this framework, the status of morality and the conditions of preserving dignity is clarified. This study is divided into four general aspects: First, the concept of dignity. Second, human dignity as the basis of human rights. Third, critical morality as a societal norm. Fourth, the relationship between human dignity and morality. This study relies on the use of the analytical method to approach the concept of human dignity, its relationship to human rights, and the extent of its relationship to morality in general. The study also relies on the critical method whenever necessary.

Keywords: Jeremy Waldron, human dignity, human rights, rank, social status, moral status, critical morals.

* Associate Professor, Department of Philosophy, College of Arts, Kuwait University, Kuwait.
Mohammad.alwahaib@ku.edu.kw

Submitted: 19/11/2024, Revised: 20/1/2025, Accepted: 25/3/2025.

<https://doi.org/10.34120/ajh.v43i172.3317>

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

الوهيب، محمد: "الكرامة الإنسانية وعلاقتها بالأخلاق في فلسفة (جيريمي والدرون): دراسة تحليلية نقدية"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: العدد 172، 2025، 113-143.
Alwahaib, Mohammad. "Human Dignity and its Relation to Morality in Jeremy Waldron's Philosophy: An Analytical and Critical Study." *Arab Journal for the Humanities*, 172, 2025, 113-143.

الكرامة الإنسانية وعلاقتها بالأخلاق في فلسفة (جيرمي والدرون): دراسة تحليلية نقدية

محمد شهاب الوهيب*

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل تصوّر الكرامة الإنسانية وعلاقتها بالأخلاق في فلسفة (جيرمي والدرون)؛ حيث نظر إلى الكرامة الإنسانية بوصفها أساساً لحقوق الإنسان، استناداً إلى الأطروحة القائلة بأن الحقوق مستمدة من الكرامة المتأصلة في الإنسان. والكرامة هنا هي فكرة أخلاقية وبناءة في الأخلاق السياسية، على القانون أن يحميها. تناولت الدراسة الكرامة الإنسانية في سياق الخطاب الأخلاقي، بالنظر إلى الكرامة الإنسانية بوصفها حالاً أخلاقية من جانب وكونها طبقة كلية انتقلت من الخطاب القانوني إلى الخطاب الأخلاقي من جانب آخر، فضلاً عن إيضاح ضرورة الأخلاق وشروط الحفاظ على الكرامة. وبناءً على ذلك، تنصب هذه الدراسة على تقديم محاور عدة أساسية، يتمثل أهمها بالآتي: الأول: تعريف الكرامة لدى (والدرون)، والثاني: الكرامة الإنسانية بوصفها أساساً لحقوق الإنسان، والثالث: الأخلاق النقدية بوصفها معياراً مجتمعيًا، والرابع: العلاقة بين الكرامة الإنسانية والأخلاق تعتمد هذه الدراسة على استخدام المنهج التحليلي في النظر لمفهوم الكرامة الإنسانية وعلاقتها بحقوق الإنسان، ومدى علاقتها بالأخلاق عمومًا. كما تعتمد الدراسة على المنهج النقدي، كلما استوجب الأمر ذلك.

الكلمات المفتاحية: جيرمي والدرون، الكرامة الإنسانية، حقوق الإنسان، الطبقة، المكانة الاجتماعية، المكانة الأخلاقية، الأخلاق النقدية.

* أستاذ مشارك، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت، دولة الكويت. Mohammad.alwahaib@ku.edu.kw

الاستلام: 2024/11/19، التعديل النهائي: 2025/1/20، إجازة النشر: 2025/3/25

<https://doi.org/10.34120/ajh.v43i172.3317>

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

الوهيب، محمد: "الكرامة الإنسانية وعلاقتها بالأخلاق في فلسفة (جيرمي والدرون): دراسة تحليلية نقدية". المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: العدد 172، 2025، 113-143.

Alwahaib, Mohammad. "Human Dignity and its Relation to Morality in Jeremy Waldron's Philosophy: An Analytical and Critical Study." *Arab Journal for the Humanities*, 172, 2025, 113-143.

المقدمة

يعدّ (جيرمي والدرون 1953 Jeremy Waldron)⁽¹⁾ من أبرز الفلاسفة المهتمّين بالنظريات الليبرالية للحقوق، وقضايا العدالة الاقتصادية والاجتماعية، وفلسفة القانون، والأهمية السياسية للاختلافات الأخلاقية، وأساس مُثلنا السياسية في مجتمع متعدد الثقافات، والكرامة الإنسانية. وقد تجلّت تلك الاهتمامات في إطار مؤلّفاته العديدة، ومن أهمها: (الحق في الملكية الخاصة) عام 1988، و(القانون) عام 1990، و(القانون والخلاف) عام 1999، و(كرامة التشريع) عام 1999، و(الله، ولوك، والمساواة: الأسس المسيحية للفكر السياسي عند لوك) عام 2002، و(الكرامة والطبقة والحقوق) عام 2009، و(التعذيب، والإرهاب، والمقايضات: فلسفة البيت الأبيض) عام 2010... إلخ.

وفي سياق هذه المؤلّفات، اهتم (والدرون) اهتمامًا بالغًا بفكرة (الكرامة الإنسانية human dignity) وتناولها من منظور فلسفي جديد؛ وفي إطار كونها مبدأً قانونيًا من جهة وأخلاقيًا من جهة أخرى: قدّمتها في نهج إطارها القانوني من خلال تحليل مقدمات وتصريحات وبيانات مختلفة لحقوق الإنسان، مثل القواعد التي تحظر المعاملة غير الإنسانية والمهينة، بينما قدّمت في نهج إطارها الأخلاقي، بكونها في المقام الأول فكرة أخلاقية، ويعدّ هذا في نظره بمثابة نهج طبيعي⁽²⁾.

نظر (والدرون) أيضًا إلى مدى ملاءمة الكرامة أو إهمال تمثيلها في القوانين أو الدساتير أو اتفاقيات حقوق الإنسان، أو في القرارات التي تشكّل عقائدنا وسوابقنا؛ وذلك استنادًا إلى البحث عن المعنى الذي قدمه الفلاسفة الأخلاقيون، كأرسطو ولوك وكانط و(ستيفن داروال Stephen Darwall)، و(جيمس جريفن James Griffin)⁽³⁾.

وفي سياق آراء (والدرون) الخاصّة وموقفه، صرح بأن نظريات الكرامة لا بدّ أن تشق طريقها بين مفهومين مختلفين تمام الاختلاف؛ وقد تمثّل المفهوم الأول في الفكرة القديمة للكرامة؛ بمعنى (الكرامة الرومانية Roman dignity)؛ أي المكانة المرتبطة بدور أو طبقة معينة في نظام النبلاء والمناصب الهرمية. بينما تجسّد المفهوم الثاني في فكرة (المساواة egalitarianism) في الكرامة الإنسانية، التي يُفهم أنها مُستثمرة في كل إنسان أيًا كان نوع طبقته ومكانته، أو على سبيل المثال من البطل الأخلاقي إلى أكثر المجرمين

دناءة. ومن المفترض أن الكرامة الإنسانية تلتحم بكل شخص بغض النظر عن رتبته أو دوره، وتظل معه بغض النظر عما يفعله أو ما يحدث له. ويدير منظرو الكرامة العلاقة بين هذين المفهومين بطريقتين: إما بالنظر إلى مفهوم الكرامة الإنسانية في سياق زمن الفلاسفة الرواقيين، أو بتحوّل مفهوم الكرامة إلى مفهوم أكثر مساواة، وهو لا يتضمن قطع الصلة بين الكرامة والمكانة، ولكنه يتضمن نوعاً من إعادة تقييم الكرامة، وربطها بمكانة عالية المستوى - أي نوع من النبلاء - وبالإنسانية جمعاء⁽⁴⁾.

وتأسيساً على تحليل علم أصول الكلمات، تتبع (والدرون) مصطلح الكرامة في جذوره الرومانية ثم الإنجليزية المبكرة؛ حيث أكد على أن علم الأنساب يعلمنا أن الاستخدامات المبكرة لمصطلح كرامة "جسدت فكرة الشرف والامتيازات والاحترام الواجب للطبقة أو المنصب"⁽⁵⁾.

ومن خلال تحديث الفكرة بمصطلحات ليبرالية، يحافظ (والدرون) على الكرامة المستمدة من الطبقة أو المكانة، بينما يستوي التسلسل الهرمي بين البشر المصنفين تقليدياً؛ وفقاً للطبقة أو النبلاء أو الملوك. ونتيجة لهذه الخطوة، يتمتع البشر جميعهم بمساواة تصاعدية في الطبقة، تشبه المكانة التي يتمتع بها أولئك الذين جلسوا رسمياً على قمة السلم البشري. ويجد الإلهام لهذه الخطوة في العمل الذي قدمه (غريغوري فلاستوس): "نحن لا ننظم أنفسنا مثل مجتمع بلا نبلاء أو طبقة، بل مثل مجتمع أرستقراطي له طبقة واحدة فقط، ومكانة عالية جداً للجميع"⁽⁶⁾. ومن ثم فسّر (والدرون) الحقوق التي تقوم على مفهوم أرستقراطي للكرامة الإنسانية؛ إذ يقول: "تعدّ الكرامة الإنسانية بمنزلة فضيلة أرستقراطية جوهرية"⁽⁷⁾.

وهكذا فعندما يستخدم مصطلح مثل الكرامة لتوضيح حقوق الإنسان، وعندما نقول إن وظيفة حقوق الإنسان تتمثل في تعزيز الكرامة وحمايتها واحترامها والدفاع عنها، أو أن أهم شيء يجب فهمه بشأن انتهاكات معينة للحقوق - مثل التعذيب - هو الإهانة للكرامة الإنسانية، أو عندما نقول أي شيء من هذا القبيل... فما الدور الذي يؤديه مصطلح الكرامة وفكرته على وجه التحديد في خطاب حقوق الإنسان؟ وهنا يزعم (والدرون) أن الإسهام المميز الذي تقدمه الكرامة لخطاب حقوق الإنسان يرتبط - على نحو متناقض - بفكرة (الطبقة Rank)، من خلال قوله:

"بعد أن ارتبطت الكرامة ذات يوم بالتمييزات الهرمية Hierarchical Differentiations بين الطبقة والمكانة، أصبحت الآن تنقل فكرة مفادها أن جميع البشر ينتمون إلى الطبقة نفسها، وأن هذه الطبقة عالية للغاية بالفعل، بل إنها في كثير من النواحي عالية مثل ما كان يُنظر إليها في السابق على أنه طبقات من النبلاء" (8).

وبالتالي، يمكن فهم الحقوق على نحو جيد بوصفها خطابًا يُعبر به عن مطالبات إيجابية من ناحية. ومن ناحية أخرى، ترتبط الحقوق بطبيعة الحال بفكرة النظام الأخلاقي، المائل في كونه مجموعة مدروسة دراسة جيدة من (المطالب Claims)، التي تُعالج فيها الصراعات المحتملة وحلها (9).

فحص (والدرون) أيضًا الاقتراح القائل بأن الكرامة الإنسانية هي أساس حقوق الإنسان؛ إذ إن هذا الاقتراح موجود في مقدمات الاتفاقيات الرئيسة لحقوق الإنسان، وهو شائع أيضًا في خطاب العلماء الذين يتناولون موضوع الحقوق، ومن ثم يستحق الفحص لأسباب عدّة: يتمثل أولها في تطورات الدراسة الفلسفية للكرامة، بينما يتجسد ثانيها في اختلاف الناس حول حقوق الإنسان. أما ثالثها فيمكن في ادعاءات الكرامة، إذا ما طرحت بكونها أساسية، قد توفر أساسًا لتحدي قيم أو مبادئ أخرى. ويتجلى رابعها في أن فكرة الأسس التي تقوم عليها مثلنا السياسية ذاتها أصبحت موضع تساؤل، وما نكتشفه عن الكرامة قد يؤكد أو يدحض الاقتراح القائل بأن البحث عن الأسس يعدّ أكثر صعوبة. وبالتالي، يجب توضيح دور الكرامة في نظرية حقوق الإنسان (10).

في كتابه: (الكرامة والحقوق والمسؤوليات) يقدم (والدرون) وصفًا مدروسًا للحقوق، أو كما يسميها (حقوق المسؤولية responsibility-rights)؛ إذ إن الحقوق التي يفهم أنها شكل من أشكال المسؤولية لا يُقصد بها اشتغال كل أنواع الحقوق، بل تزويدنا بوسيلة تحليلية جديدة لفهم أفضل لمجموعة معينة من الحقوق التي تطوي على شكل من أشكال المسؤولية من جانب أصحاب الحقوق. ويزعم (والدرون) أن الارتباط بين الحقوق والمسؤولية مبني على (التزام أساسي Foundational Commitment) قوي بالكرامة الإنسانية. ويتمثل إسهام (والدرون) الأكثر إقناعًا في حل ارتباطه الدقيق بالعلاقة التركيبية بين الحقوق والمسؤولية والمفهوم الليبرالي للكرامة الإنسانية (11).

وفي جانب الكرامة والحقوق والمسؤولية، أكد (والدرون) على أن الكرامة تعد بمنزلة (إنجاز accomplishment)، و(ممارسة معيارية normative practice) تتطلب العمل؛ إنها شيء يمكن بل يجب على الإنسان أن يكتسبها، ولكن يمكن فقدانها أيضًا. ومن ثم هناك سيطرة ذاتية ضمنية، ولكنها ضرورية في الحق في الكرامة والمكانة والطبقة، وتوقع الاحترام الذي كان يُمنح في السابق للنبلاء فقط. وقد أطلق (والدرون) على هذه الخطوة (القدرة على التعرف recognizability) بوصفه أول مكوّن للكرامة، وهي تسبق المكوّن الأساسي الثاني المائل في (الاعتراف recognition)، الذي دونه لا يمكن للكرامة ولا المطالبات بالحقوق التي تعبر عنها أن تنجح، فظهور الكرامة يُمنح للآخرين الاعتراف بالكرامة لدى شخص آخر. وبهذا المعنى، تتحقق الكرامة تحققًا أكثر ارتباطًا؛ وفقًا لمجموعة من المعايير التي تسهل هذا الاعتراف، وتديرها مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والقانونية والسياسية⁽¹²⁾.

وفضلاً عن ذلك، تسعى رؤية (والدرون) للكرامة الإنسانية -التي تنبع منها فكرته عن حقوق المسؤولية آنفة الذكر- إلى تجنب التمسك باللاهوتية الكاملة، كما يفعل (روبرت جورج Robert George)، أو البابا (يوحنا بولس الثاني Pope John Paul II)، أو بالمفهوم الأكثر عمومية للمقدس، كما يفعل (كانط)⁽¹³⁾. وبدلاً من ذلك، يفضل مفهومًا أكثر ليبرالية -وإن كان أرسطوياً- والمائل في الطبقة أو المكانة للحصول على (الشيء الخاص) المائل في الكرامة الإنسانية⁽¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بالأخلاق والمجتمع، تناول (والدرون) الموقف التالي بصورة تحليلية نقدية: "يحق للمجتمع أن يدافع عن أخلاقه ومعاييره وقواعده المميزة، ويفرضها من خلال قوة القانون"، حتى وإن كان هذا التطبيق قد يبدو غير مرغوب فيه من وجهة نظر (الأخلاق الليبرالية Liberal Morality) أو الفلسفة الأخلاقية. ووفقاً لهذه النظرة، التي غالباً ما تُسمى (المجتمعية)، يحق للمجتمع أن يفعل هذا من أجل خصوصيته الأخلاقية والثقافية، ومن أجل الحفاظ على هويته الفريدة وحدوده وتراثه⁽¹⁵⁾.

وهكذا نظر (والدرون) في (الليبرالية النقدية critical liberalism)، و(الاستجابة المجتمعية communitarian response)، فعندما يُدان شخص ما لانتهاكه المعايير الأخلاقية

لمجتمعه، فإن إحدى الاستجابات النموذجية - التي أطلق عليها الاستجابة الليبرالية - هي إخضاع هذه المعايير للتقييم النقدي، والسؤال ما إذا كانت تجسّد معايير عادلة ومرغوبة لتنظيم السلوك البشري أم لا⁽¹⁶⁾. ومن جهة أخرى، نظر (والدرون) في كيفية عمل الكرامة بوصفها تصورًا قانونيًا، ثم الانتقال إلى التصوّر الأخلاقي، فحدد ما يجب فعله أخلاقياً بواسطتها. وزعم أنه ينبغي لنا التفكير في الآليات التي تجعل فكرة الكرامة الإنسانية متوافقة مع النظام الهرمي القديم للكرامة؛ بكونها طبقة نبيلة أو رسمية. وينبغي النظر إليها في شكلها الحديث؛ بكونها مماثلة للمكانة الرفيعة، بدلاً من النظر إليها بوصفها شيئاً يُتجنّب الحديث عن المكانة تمامًا. فنظر في مجموعة متنوعة من السبل التي يدافع بها القانون عن الكرامة بهذا المعنى؛ إذ قام القانون تاريخياً بالأشياء والآليات كافة لحماية الكرامة وتسويغها بمعنى الطبقة أو المكانة العالية؛ حيث كان القانون يحمي النبلاء من الاتهامات الموجهة ضد كرامتهم من جهة، ويحمي الطبقة بقوانين معينة خاصة من جهة أخرى⁽¹⁷⁾.

فضلاً عن ذلك، تعدّ النظريات الحديثة في الأخلاق والقانون التي تزعم أنها تركز على العقل البشري وحده مشتركة في مفهومي الاستقلال الفردي والاحترام المتساوي للجميع. وكثيراً ما يحجب هذا الأساس المشترك للأخلاق والقانون الفارق الحاسم بين الأخلاق والقانون، وهو أن الأخلاق تفرض واجبات تتعلق بالآخرين، وهي الواجبات التي تسود مجالات العمل جميعها، في حين يخلق القانون الحديث مجالات محددة جيداً للاختيار الخاص؛ من أجل متابعة حياة فردية خاصة بالفرد⁽¹⁸⁾؛ ولذلك انتقل (والدرون) من المفهوم القانوني للأخلاق إلى المفهوم الأخلاقي، وهذا ما ستطرحه مشكلة الدراسة.

تتناول الدراسة أحد جوانب فلسفة (والدرون)، والكامنة في الكرامة الإنسانية وعلاقتها بالأخلاق: فإذا كان (والدرون) بوصفه فيلسوفاً تناول الكرامة الإنسانية في سياق فلسفته السياسية، فعلى أي نحو وردت تحليلاته المتنوعة حول الكرامة الإنسانية؟ وإذا كانت فكرة الكرامة أساساً لحقوق الإنسان، فما الذي يستند إليه في هذا الاعتبار؟ وإذا كانت الكرامة الإنسانية مرتبطة بالأخلاق، ففيما تتجلى العلاقة الارتباطية بينهما؟ وإذا كان قد نظر إلى الكرامة الإنسانية في سياق مكانها الاجتماعي بوصفها طبقة كلية، فما مدى الارتباط بين المكانة الاجتماعية والمكانة الأخلاقية للكرامة الإنسانية؟

خطة الدراسة

- تنقسم الدراسة الحالية إلى محاور أساسية عدّة، ثم يعقبهما خاتمة تورد بها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث. وهي وفق الآتي:
- أولاً- مفهوم الكرامة الإنسانية وطبيعتها عند (والدرون).
- ثانياً- الكرامة الإنسانية بوصفها أساساً لحقوق الإنسان.
- ثالثاً- الأخلاق النقدية بوصفها معياراً مجتمعياً.
- رابعاً- العلاقة بين الكرامة الإنسانية والأخلاق:
- 1 - مفهوم المكانة الأخلاقية والقيود على الكرامة.
 - 2 - الكرامة الإنسانية بوصفها مكانة أخلاقية.
 - 3 - الكرامة الإنسانية بوصفها طبقة كلية.
 - 4 - الكرامة الإنسانية بوصفها طبقة: من الخطاب القانوني إلى الخطاب الأخلاقي.
 - 5 - المكانة الشرطية في الأخلاق.
 - 6 - المكانة الأخلاقية الفردية.

أولاً- مفهوم الكرامة الإنسانية وطبيعتها عند (والدرون)

تناول (والدرون) مفهوم الكرامة الإنسانية وطبيعتها في العديد من مؤلفاته أهمها: (كيف يحمي القانون الكرامة؟)، و(هل الكرامة هي أساس حقوق الإنسان؟)، و(الكرامة والطبقة)، و(كرامة الحياة الإنسانية)، و(الكرامة والطبقة والحقوق)، و(الكرامة والطبقة والمسؤولية). وأعطى لها أهمية كبرى؛ حيث نظر إليها من منظور متعدد الأبعاد، وتتبع مسار الكرامة في القانون والأخلاق، موضحاً في ذلك العلاقة الارتباطية بينهما.

وعموماً، نوقشت الكرامة الإنسانية لديه في أربعة سياقات: 1. الكرامة بوصفها قيمة كما وردت في السياق الكانطي، 2. الكرامة بوصفها حرية أو استقلالاً، 3. الكرامة بوصفها صفة تعبيرية، 4. الكرامة بوصفها مبدأً مُعاداً تقييمه⁽¹⁹⁾، وفي سياق هذه الاستخدامات، يرى (والدرون) أن الكرامة الإنسانية لا تزال عملاً قيد التحسين والتطوير، ويقول في ذلك:

نحن ندرك ما هو العمل الذي من المفترض أن يؤدّيه هذا المفهوم في النظرية الأخلاقية والسياسية والقانونية؛ وما المعلومات التي من المفترض أن يتضمنها؛ وندرك كيف نستنتج استنتاجات أخلاقية مهمة من استخدامه من جهة، ومن ثم من المفترض أن يكون أمراً بالغ الأهمية ومسألة مبدأ، وليس مجرد قيمة واحدة من بين قيم أخرى من جهة أخرى⁽²⁰⁾.

ويعرّف (والدرون) الكرامة بأنها تصوّر لـ (مفهوم المكانة Status-Concept)؛ إذ يقول: "إن مصطلح الكرامة يُستخدم للتعبير عن شيء ما يتعلق بمكانة البشر، كما يستخدم في الوقت نفسه للتعبير عن المطالبة باحترام هذه المكانة بالفعل"⁽²¹⁾؛ أي لها علاقة بالمكانة، وربما المكانة القانونية رسمية كانت أم غير رسمية، أو (الحضور الأخلاقي Moral Presence) الذي يتمتع به الشخص في المجتمع وفي تعاملاته مع الآخرين؛ لذا فإن ما يعنيه بالمصطلح، عندما تساءل عن الطرائق المختلفة التي يحمي بها القانون، أو يعترف، أو يدافع، أو يعزز الكرامة الإنسانية، هو شيء من هذا القبيل:

الكرامة هي مكانة الشخص بناءً على أنه حقيقة معترف بها، وبأنه يتمتع بالقدرة على التحكم في أفعاله وتنظيمها؛ وفقاً لإدراكه الخاص للمعايير والأسباب التي تنطبق عليه. ويفترض أنه قادر على تقديم مكاتته وقيّمته الفعلية، بواسطة الطريقة التي ينظم بها أفعاله وحياته، وهي قيمة يجب على الآخرين الانتباه إليها؛ ويعني هذا أنها تمتلك القدرة على المطالبة بأن تؤخذ فعاليتها ووجودها بيننا كبشرية بجدية، وأن تُستوعب في حياة الآخرين، وفي مواقفهم وأفعالهم تجاهها وفي الحياة الاجتماعية عموماً⁽²²⁾.

ومن المعروف أن الإنسان يمتاز بوجود قدرة وحماية قانونية لا يمتاز بها الحيوان، ولكن الناس عامة يحاولون القيام بالأشياء جميعها بالقوة، ومن بين تلك الأشياء التي يحاولون أداءها -في بعض الأحيان- معاملة بعض الناس وكأنهم يتمتعون بمكانة أدنى؛ ولأن هذا ممكن، فإن الكرامة لا بد أن تصبح فكرة معيارية: "إنها فكرة مكانة معينة، ينبغي أن تُنسب إلى الأشخاص جميعهم، وأن تؤخذ على محمل الجد في الطريقة التي يحكمون بها"⁽²³⁾.

وهكذا نظر (والدرون) إلى الكرامة بوصفها مبدأ، على الرغم من أنها تربط بعبارات مثل: "القيمة الجوهرية للشخص". وذكرونا هذا بأن هناك جزءاً من الكرامة يُمثل مفهوماً قيمياً، فاستخدامها يشجعنا على التفكير في قيمة الشخص، ولكن الكرامة الإنسانية لا تعمل مثل القيم الأخرى. ورغم أنها ذات جانب تقييمي، فلا يُفترض أن تشرح فقط قيمة الحياة للشخص الذي يعيشها، إنها قيمة تعدّ أساساً للاحترام، بما في ذلك احترام الذات، وليس أساساً للمتعة. كما أن القيمة الكرامية لا تدخل حقاً في التقييمات النفعية بالطريقة التي تدخل بها القيم النفعية، الماثلة في الألم والمتعة.

ولذلك، يتعلّق مصطلح الكرامة الإنسانية في النظرية الأخلاقية والقانونية بالمكانة الاجتماعية، وكما هو الحال مع مصطلحات المكانة الاجتماعية جميعها، فإنه لا يجمع بين عدد من المطالب المعيارية فحسب، بل يشير أيضاً إلى الأرضية الموحدة أو الأساس الواحد لتلك المطالب. وهكذا، يميز بين مفهومين للكرامة على النحو الآتي: (24)

- (كرامة المكانة **Status Dignity**): وهي المكانة التي يتمتع بها الفرد، التي تتضمن مطالب معيارية صارمة.
- (الكرامة المتأصلة **Inherent Dignity**): وهي خاصية متأصلة في الفرد، ويقال إن امتلاكها يسوّغ إسناد مكانة معينة إليه.

وعلى الرغم من أن كرامة المكانة والكرامة المتأصلة مستقلتين، فمن المفترض أن البشر لديهم كلاهما، وغالباً ما يقال إنهم يتمتعون بكرامة المكانة؛ بحكم امتلاكهم للكرامة المتأصلة (25)، وبقدر ما يكون الفرد قادراً على التفكير الأخلاقي، فإن المطالب المعيارية ذات الصلة تتكوّن من شقين: يتمثل الشقّ الأول في المعاملة التي يُأمر بها الفرد من الآخرين، بينما يكمن الشقّ الثاني في السلوك الذي ينبغي للفرد أن يلتزم به. ويطلق على هذين الشقين على التوالي الكرامة المكانية السلبية، والكرامة المكانية الإيجابية. فعندما لا يعامل الفرد كما ينبغي له أن يُعامل، يُقال إن كرامته المكانية قد انتهكت. بينما عندما يخفق في الالتزام بمعايير السلوك التي تنطبق عليه، فيُقال إن كرامته المكانية قد فُقدت كلياً أو جزئياً (26).

ثانياً- الكرامة الإنسانية بوصفها أساساً لحقوق الإنسان

هل نحن في حاجة فعلية إلى نظرية أساسية لالتزامنا بحقوق الإنسان؟ وهل نحن في وضع أفضل بوجود مثل هذا الأساس، أم أننا في وضع أسوأ لأنه يخلط بين الحقوق -في تلك الآونة- التي كنا في السابق واضحين إلى حد معقول بشأنها؟

اقترح بعضهم أن الكرامة لا ينبغي أن تحظى بالحماية؛ لا بوصفها حقاً من حقوق الإنسان فحسب، بل بوصفها أساساً للحقوق، وربما تكون هي الأساس للحقوق. يشدد (والدرون) على دياجعة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، بدايتها تحديداً، التي تقر بأن الحقوق الواردة في العهد "تتبع من الكرامة المتأصلة في الشخص البشري" (27)، ويقول بعض الفلاسفة الشيء نفسه؛ لذلك زعم (والدرون) أن هناك ارتباطاً شاملاً بين الكرامة والفرع القانوني المخصص لحقوق الإنسان من ناحية. ومن ناحية أخرى، يلاحظ آخرون -بقدر أكبر من التشكك- أن الكرامة ليست أكثر من كلمة رنانة نستخدمها، كلما انخرطنا في الحديث عن حقوق الإنسان؛ لذا، فليس من قبيل المصادفة أن تظهر في كل جزء من القانون، وهنا نجده يستشهد بـ (كريستوفر ماكروودن) الذي يقول: "الكرامة تعمل في الغالب بوصفها موضعاً لغياب الاتفاق في خطاب حقوق الإنسان، ويستخدمها الناس عندما يريدون أن يبدووا جادين، ولكنهم غير متأكدين مما يجب أن يقولوه" (28) ويرى (والدرون) أن هذا قد يكون تشاؤماً مفرطاً، ولكنه ينبهنا إلى حقيقة مفادها أن الكرامة قد لا تكون بالضرورة فكرة معقدة. وإذا كنا نتبع انتشار الكرامة في القانون، فيجب أن نحرص على ألا نكون على درب بعض الخطابات الرنانة.

وفي ضوء هذا التصور، يؤكد (والدرون) على أن الادعاء بأن الكرامة هي أساس الحقوق، لا يوجهنا إلى فرضية محددة، بل يوجهنا إلى الاهتمام بالمسائل المتعلقة بالكرامة في محاولة معالجة المسائل المتعلقة بالحقوق؛ فهو يدرج أحد خطى التحقيق في الآخر. فعلى سبيل المثال، في معالجة القضايا المتعلقة بالحدود المفروضة على الحقوق، وإمكانية تطوير مفاهيم مثل: إساءة استخدام الحقوق، فإننا مدعوون لاستكشاف المناقشات حول الكرامة الإنسانية التي تعالج طابعها الأخلاقي، وأفكار الكرامة الإنسانية التي تستكشف المسؤولية التي يتحملها كل فرد فيما يتصل بالكرامة المتجسدة في

شخصه. ويعني (والدرون) بذلك أن هذه الخصائص المتعلقة بالمسؤولية عن الكرامة هي في هذه المرحلة أعمال قيد التنفيذ، تمامًا مثل فكرة المسؤولية عن الحقوق التي يبدو أنها تدعمها⁽²⁹⁾.

وفي هذا السياق، يرى (والدرون) أن الطريقة الأكثر وضوحًا التي يحمي بها القانون الكرامة تتمثل في إعلان قواعد محددة وتطبيقها؛ من شأنها حظر الاستخفاف بالكرامة الإنسانية أو الاعتداء عليها. وبعض هذه القواعد صريحة، مثل المادة الثالثة المشتركة لاتفاقيات جنيف، التي تحظر "الاعتداء على الكرامة الشخصية". وتُحمى الكرامة أيضًا من خلال حظر الإذلال، مثل تلك التي نجدتها في المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والمادة الثالثة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، ومن ثم ندرّك أن الكرامة محمية بموجب هذه الأحكام من جهة. ومن جهة أخرى، تحدّث (والدرون) عن طريقة أقل وضوحًا يحمي بها القانون الكرامة، ولكنها طريقة أعمق وأكثر انتشارًا، وأكثر ارتباطًا بطبيعة القانون ذاتها؛ حيث ينبغي أن ينظر إلى الكرامة الإنسانية بوصفها أمرًا يستحق الحماية⁽³⁰⁾.

ولنتأمل هنا الأمثلة التالية لاستخدام مصطلح الكرامة في مجال حقوق الإنسان والقانون الدستوري. فالمادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن "جميع البشر يولدون أحرارًا، وهم متساوون في الكرامة والحقوق". وينص ميثاق الأمم المتحدة على أن مهمة إنشاء الأمم المتحدة تقوم على "الإيمان... بكرامة الإنسان وقيمه". ويبدأ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ديباجته بالاعتراف بأن الحقوق الواردة في العهد "تنبع من الكرامة المتأصلة في الإنسان". وتنص الفقرة الأولى من المادة الأولى من دستور ألمانيا على أن "كرامة الإنسان مصونة، وأن احترامها وحمايتها واجب على كل سلطات الدولة".

ولاحظ (والدرون) أن هناك (ازدواجية) في استخدام الكرامة، فمن ناحية يُقال إن البشر يتمتعون بالكرامة، وأن هذه الكرامة المتأصلة في الشخص البشري هي مصدر حقوق الإنسان وأساسه. ومن ناحية أخرى، يُقال إن البشر لديهم الحق في الكرامة، أو الحق في حماية كرامتهم. في الاستخدام الأول، تُقدّم الكرامة بوصفها أساسًا لحقوق الإنسان؛ وفي الاستخدام الثاني تُقدّم بوصفها محتوى لحقوق الإنسان.

وبالتالي، صرّح (والدرون) أن هناك طريقتين للنظر إلى حقوق الإنسان: الطريقة الأولى وجودية، وهي تستند إلى فكرة لاهوتية مفادها أن هناك مراتب للبشر بوصفهم خلق الله، وأن البشر يحتلون مرتبة عالية للغاية -أعلى كثيراً من الوحوش، وأقل قليلاً من الملائكة- والفكرة هنا تكمن في أن شيئاً كهذا -مع المفهوم المرتبط به (صورة الله)- قد يوفر أساساً للتفكير الجاد في الحقوق. والطريقة الثانية أكثر بناءية؛ إذ تأخذ مفهومها عن الكرامة من أنظمة قائمة بالفعل للرتب والنبلاء، وتقدم حقوق الإنسان بوصفها تعميماً جذرياً لحال الحرمة -وما إلى ذلك- المرتبطة تقليدياً بالرتبة العالية⁽³¹⁾.

ثالثاً- الأخلاق النقدية بوصفها معياراً مجتمعياً

تناول (والدرون) الأخلاق عامّة في منظورها القانوني من جوانب عديدة، فنظر في العلاقة التي تربط بين الأخلاق والقانون، ومكانة الأخلاق في الاستنتاج القانوني، وفي العلاقة بين التفكير الأخلاقي وبين تفكير القضاة. وفضلاً عن ذلك، نظر في العلاقة بين الأخلاق والمجتمع، من خلال التطرّق للأخلاق النقدية والنظر إليها بوصفها معياراً مجتمعياً. وسوف تقتصر هذه الدراسة على تناول العلاقة بين الأخلاق والمجتمع فحسب.

تناول (والدرون) في مقالته المعنونة بـ: (القيم الخاصة والأخلاق النقدية) الموقف التالي، الذي أشرتُ إليه في مقدمة هذه الدراسة: يحق للمجتمع أن يدافع عن أخلاقه ومعاييره وقواعده المميّزة ويفرضها من خلال قوة القانون، حتى وإن بدا هذا التطبيق غير مرغوب فيه من وجهة نظر أوسع نطاقاً لـ(أخلاق الليبرالية Liberal Morality)، أو الفلسفة الأخلاقية. ووفقاً لهذه النظرة، التي غالباً ما تُسمى (المجتمعية Communitarian)، يحق للمجتمع أن يفعل هذا من أجل خصوصيته الأخلاقية والثقافية تارة، والحفاظ على هويته الفريدة وحدوده وتراثه تارة أخرى⁽³²⁾.

يرى (والدرون) من السمات المهمة لأخلاقيات مجتمعنا الحديث أن هناك قدرًا كبيراً من الوعي الذاتي في كل شيء، وبأن وجهات النظر الأخلاقية المختلفة تتعايش وتتعاقد؛ نحن لا ندرك هذا فقط، بل نطوّر معايير وممارسات واعية بذاتها. فعلى سبيل المثال، المجموعة الدينية الأكثر تجانساً في أمريكا، ستدرك أنها تتعايش مع مجموعات دينية أخرى، وأن العديد من هذه المجموعات الأخرى تجمع بين إيمانها الديني والالتزام

بأمور مثل التسامح المتبادل، وفصل الكنيسة عن الدولة، ورفض إنكار الذات لتجسيد المعايير الدينية على وجه التحديد في القانون الإيجابي⁽³³⁾.

ولهذا، صرّح (والدرون) بأن (هارت) زعم أن مسألة فرض المعايير الأخلاقية تكون بفرض الأخلاق الخاصة بالمجتمع⁽³⁴⁾، ولكن هذا لا ينبغي أن يكون كذلك، فمن المرجح أن تكون مسألة فرض المعايير قضية تُتناول على مستوى الأخلاق الإيجابية أيضًا. فمهما كانت عاداتنا الحديثة، فهي بعيدة كل البعد عن البساطة؛ لأنها مركّبة وواضحة، وتتعامل مع القضايا على مستويات عدّة؛ لذا، فليس من الضروري أن نخرط في رفض ليبرالي مزعوم لتقاليدنا، وننتقل إلى التجريد من أجل إثارة التساؤلات حول ما إذا كان ينبغي فرض هذا المعيار المحلي أو ذاك. إنه جزء من تراثنا الخاص أن نتناول القضايا الأخلاقية بهذا الأسلوب التأملي⁽³⁵⁾، وبالتالي، فالناس في المجتمعات الحديثة تتمتع بالخبرة والذاكرة والفكر والخيال، وهم قادرون على الاستمتاع وتبادل الأفكار، حول احتمالية أن تسير الأمور على نحو مختلف في ظل الظروف التي يواجهونها، ولكي يتمكنوا من القيام بذلك، يتعين عليهم أن يكونوا قادرين على التفكير في أن عالمهم الاجتماعي قد يكون مختلفًا عمّا هو عليه الآن، وأنهم أنفسهم قد يكونون مختلفين عمّا هم عليه الآن. ويتعيّن عليهم أيضًا أن يكونوا قادرين على القول: "سوف تكون الأمور أفضل بالنسبة لنا، أو لأشخاص مثلنا، إذا ما بُنيت ممارسات مختلفة"⁽³⁶⁾.

إن جوهر القدرة على التأمل الاجتماعي يتمثل في تطوير التقاليد والممارسات الخاصة بالتأمل المتخصص في العادات والتقاليد المحلية، التي تتراوح من المجادلات إلى الممارسة المؤسسية للفلسفة الأخلاقية والسياسية. وهذه هي ممارساتنا في الأخلاق النقدية، التي تنطوي على تفكير مستدام وواع وعقلاني حول الأفكار الأخلاقية والإمكانيات الاجتماعية، وهي جزء مما يدور في أذهان أتباع الجماعة؛ عندما يهاجمون أولئك الذين يطبقون معايير مجردة وليبرالية على تقييم المعايير الجماعية⁽³⁷⁾.

ولهذا، فإن معيار التجريد ينطوي على انتقادين: أولاً، يخشى المرء أن الفكر الأخلاقي النقدي بعيد عن العادات والتقاليد المحلية المميزة، ولا يتعمّق فيها إلى الحد الكافي. ثانياً، يخشى المرء أن تكون ممارسة الأخلاق النقدية فردية بإفراط؛ حيث تضع

القدرات العقلانية لفيلسوف واحد في مواجهة حكمة العصور وتقاليدنا، وكلا الانتقادين غير صحيحين⁽³⁸⁾. إن الطريقة الأولى لن تنجح؛ إلا إذا كان هناك مسار واضح بين الإجماع الأخلاقي الراسخ على القيم والسلوك والفضيلة من ناحية، والتأمل الفلسفي النقدي من ناحية أخرى، ولكن هذا المسار غير موجود. فالتأمل النقدي بطريقة أو بأخرى يشكّل جزءاً لا يتجزأ من الوعي الأخلاقي للأفراد في المجتمع الحديث. وهناك تناقض حقيقي بين أولئك الذين يتعاملون مع الأخلاق بروح ليبرالية، وأولئك الذين يتعاملون معها بروح أكثر تحفظاً، ولكن لا يوجد أي سبب على الإطلاق للقول بأن هؤلاء الأخيرين يأخذون خصوصية مجتمعنا على محمل الجد أكثر من معارضيهم الليبراليين. ولأن تراثنا المجتمعي متنوع ومتقلب، ولأنه يجسّد في حد ذاته التساؤل والجدال، فإن المرء لا يخون قيم المجتمع؛ إذا أخذ ممارسة التأمل النقدي بجديّة.

والواقع أن انخراط المرء في هذه الممارسة يجعله أكثر إيماناً بتقاليدنا من شخص يلجأ إلى الماضي المتخيّل للإجماع الأخلاقي. وإن الادّعاء الآخر هو أن التفكير الأخلاقي النقدي فردي في جوهره، أسلوباً وممارسة، إن لم يكن في محتواه والتزاماته؛ لذا، فإن الصورة التي تصاحب هذا النقد هي صورة الفيلسوف المنعزل عن المجتمع؛ إذ يضع عقله الفردي في موضع الرقيب العقلاني على أخلاق المجتمع. وقد حملت بعض عبارات (إدموند بيرك) هذه الصورة بشكل جيد، عندما أدان الإبداعات الأخلاقية التي رافقت الثورة الفرنسية⁽³⁹⁾، ولكن الهجوم الذي شنّه (بيرك) يعدّ مهزلة، فلم يكن الفلاسفة أفراداً يتاجرون كل على أساس مخزونه الخاص من العقل دون احترام لحكمة الآخرين. بل كانوا هم أنفسهم جزءاً من مجتمع فلسفي وسياسي يتقاسم الأفكار، في فرنسا وخارجها⁽⁴⁰⁾، فضلاً عن ذلك، فقد فهموا أنفسهم على أنهم يفكرون ويتحاورون بوصفهم جزءاً من تقليد من الفكر الجمهوري والأخلاقي الذي يعود إلى العصور القديمة. وعندما سخر (ماركس) من أن "أحزاب الثورة الفرنسية القديمة وجماهيرها كانت تؤدّي مهمّة عصرها بالزّي الروماني وبعبارات رومانية"⁽⁴¹⁾، كان يشيد دون قصد بحقيقة مفادها أن المعايير العقلانية التي كانت تفرض على مؤسسات النظام القديم، لم تكن مخزوناتاً خاصاً لفرد مجزأ، بل كانت تراثاً من التفكير النقدي الذي كان دائماً جزءاً من تقاليدنا، وتناقضاً متشابكاً مع كل ما كان لدينا في طريق الإجماع الأخلاقي والسياسي.

وهذا صحيح اليوم أيضًا، فحين يخضع الفلاسفة الأخلاقيون - سواء كانوا ليبراليين أم غير ذلك - مؤسسات وممارسات مجتمعاتهم للتدقيق العقلاني، فإنهم يفعلون ذلك بوصفهم جزءًا من مجتمع فكري، وورثة لتقاليد فكرية تبنى على حكمة أسلافهم الذين اعتقدوا أنهم يفعلون الشيء نفسه بالثبات نفسه، وبالإخلاص نفسه الذي يديه أي من أتباع (بيرك). ولا يستطيع المرء أن يقرأ أيًا من كلاسيكيات التأمل الأخلاقي والسياسي الحديث دون أن يلاحظ الأهمية التي يوليها لشخصيات مثل: (أرسطو، وأوغسطين، وهوبز، ولوك، وكانط) بوصفهم روادًا ومعالم بارزة. ولا تحظى هذه الشخصيات بالتبجيل بطبيعة الحال؛ بل إن ممارستنا كانت تتلخص في المضي قدمًا من خلال تخيل أنفسنا في نوع من الحوار معهم عبر العصور. وفضلاً عن ذلك، فإن الفلاسفة المعاصرين لا ينفقون الكثير من الوقت في القول إنهم يعملون في إطار مثل هذا التقليد، أو في إثبات صحة تأملاتهم صراحة في هذه المصطلحات. إن كونك جزءًا من هذه الممارسة أو هذا التقليد لا يعني أن تتجول وتقول إنك جزء منها، أو أن تهني نفسك على ذلك، بل يعني أن تشارك فيها، وأن تفكر فيها وتتجاوز مع الآخرين، وأن تأخذ ذلك بجديّة قدر الإمكان⁽⁴²⁾.

رابعاً- العلاقة بين الكرامة الإنسانية والأخلاق

1 - مفهوم المكانة الأخلاقية والقيود على الكرامة الإنسانية

يستخدم (والدرون) عمومًا أفكار الطبقة العليا والنبلاء لتقديم رؤية مستنيرة لاستخدام مفهوم الكرامة الإنسانية في خطاب حقوق الإنسان. وتعدّ فرضيته بمنزلة دعوة إلى النظر بطريقة مجددة إلى الحقوق التي نعدها أمرًا مسلمًا به، وبوصفها امتيازات قديمة للنبلاء، أصبحت عالمية الآن. وباختصار، يلفت (والدرون) انتباهنا إلى المعنى الأساسي للكرامة بوصفها مكانة مرموقة.

يرى (والدرون) أن الكرامة الإنسانية واضحة بما فيه الكفاية من الناحية القانونية، وفيما يتعلق به فإن المكانة هي مفهوم قانوني. وعلى هذا النحو، فإن مفهوم الكرامة يلائم القانون، كما يقول: "حيث يستورد من موطنه الطبيعي إلى (الخطاب الأخلاقي Moral Discourse)". ولكن من الغريب أن (والدرون) يرى أن الكرامة صناعة فلسفية لإنسان يؤدّي دورًا بناءً في (التفكير الأخلاقي Moral Thinking)، ولكنه "ليس مصطلحًا يتردد كثيرًا في المحادثات الأخلاقية العادية"⁽⁴³⁾.

وفضلاً عن ذلك، يؤكد (والدرون) أنه لكي نفهم معنى استخدام الكرامة في اللغة العادية وفي خطاب حقوق الإنسان، يتعين علينا أن نلجأ إلى فكرة المكانة الاجتماعية بكونها مفهوماً أخلاقياً، وليس بكونها مجرد مفهوم قانوني. ورغم الاعتراف بها في الدساتير الوطنية وقانون حقوق الإنسان الدولي، فإن الكرامة الإنسانية بكونها نوعاً من المكانة الاجتماعية ليست مجرد نتاج قانوني، بل إنها تظهر في المطالبات الأخلاقية؛ عندما يشعر الناس بسوء المعاملة؛ أو في الحجج الأخلاقية لتقييم القوانين أو السياسات أو العادات بأسلوب نقدي. إن العديد من المدافعين عن حقوق الإنسان يرون أن الكرامة الإنسانية شيء ينبغي أن يعترف به القانون، وإن لم يكن القانون هو الذي خلقه. ومن حسن الحظ أن فكرة (المكانة الأخلاقية Moral Status) اجتذبت اهتماماً متزايداً في النظرية الأخلاقية الحديثة، كما أن أعمال بعض فلاسفة الأخلاق البارزين، مثل: (فرانسيس كام (Frances Kamm)، و(توماس ناجل Thomas Nagel)، و(ألين بيوكانان Allen Buchanan) قدمت مناقشات مثمرة حول هذه الفكرة⁽⁴⁴⁾.

وعموماً، تُعرف المكانة الأخلاقية بوصفها مكانة الفرد، وهي حال معيارية تحدد كيفية معاملة هذا الفرد. ومن الواضح أن المكانة المعنية تعتمد على نوع (النظام المعياري Normative System)، الذي يحدد كيفية معاملة الفرد. ويمكن التعبير عن المكانة الأخلاقية على أنها الطريقة التي تبرر بها معاملة (س) من الناحية الأخلاقية؛ أو على حد تعبير (فرانسيس كام)، المسموح به أو غير المسموح به من الناحية الأخلاقية⁽⁴⁵⁾، ومن ثم فإن المكانة الأخلاقية تعد بمنزلة مفهوم معياري بالمعنى الحرفي؛ وذلك لأنها لا بد أن تصاغ بعبارات أخلاقية مثل المسموح به، والمحظورات، والالتزامات.

وعلى هذا النحو، تُنسب المكانة الأخلاقية إلى مجموعة من الأفراد بسبب سمات معينة يمتلكونها، بغض النظر عن الدرجة الأقل أو الأكبر التي يمتلكها هؤلاء الأفراد؛ إذ إن الوصول إلى البداية، أي امتلاك سمات أو ميزات معينة هو شرط كافٍ للحصول على المكانة المناسبة. وفضلاً عن ذلك، من أجل فهم الكرامة الإنسانية بكونها مكانة أخلاقية، نفترض أنه يجب أن يكون هناك تسلسل هرمي داخل تعدد المكانات الأخلاقية، ومن ثم ترتيب الأفراد في طبقات أعلى أو أدنى بسبب سماتهم؛ لذا، فإن المقياس موجود بين أنواع مختلفة من المكانة، ولكن ليس داخلها⁽⁴⁶⁾.

ومن البديهي أن التسلسل الهرمي للمكانات الأخلاقية يعبر عن التمييز وفقاً لترتيب الأهمية، فكما يشير (فرانسيس كام) بقوله: 'كلما زادت أهمية الفرد، زادت أهمية كيفية التعامل معه'⁽⁴⁷⁾، فإن المكانة تُظهر دائماً مدى قيمة الفرد بالمقارنة مع الأفراد الآخرين، ولكن هذه القيمة تُرى من خلال القيود التي يجب أن نضعها في الاعتبار عند التعامل معه؛ لذا، عُرِّفت المكانة الأخلاقية لـ (س) على أنها المعاملة التي ندين بها لـ (س)، أو ما هو مسموح به أخلاقياً، أو غير مسموح به لـ (س)، فإن أدنى مكانة ستكون معادلة لعدم وجود مكانة؛ لأنه سيكون من المسموح أخلاقياً أن نفعل أي شيء لـ (س). وعلى النقيض من ذلك، كلما ارتفعت مكانة (س)، زادت القيود المفروضة على كيفية معاملة (س)⁽⁴⁸⁾، وعلى هذا، فإن القوة العملية للمكانة الأخلاقية تكمن في مجموعة من القيود المفروضة على السلوك؛ أي يمكن تفسيرها تفسيراً أفضل من حيث الحقوق والواجبات.

2 - الكرامة الإنسانية بوصفها مكانة أخلاقية

هناك مفهوم مميز في خطاب الكرامة الإنسانية يدافع عن الرأي القائل بأن الكرامة هي (مكانة أخلاقية Moral Status)؛ فالكرامة بالمعنى الإنساني، بالمعنى ذي الصلة بالفكر الأخلاقي المعاصر هي مفهوم يوحى باستحقاق أو مطالبة متساوية في التوزيع. ويقال إن الكرامة متأصلة في الإنسان، وهي نوع من الحق بالولادة لأعضاء الأسرة البشرية، وليس شيئاً مكتسباً من خلال النسب أو بحكم نوعية شخصية المرء. كما أن مفهوم الكرامة المتساوية منتشر في الإطار المتساوي لحقوق الإنسان. ومع ذلك، لا يبدو أنه يتوافق مع دلالات الطبقة والتسلسل الهرمي التي يبدو أنها تشكل فكرة المكانة (المكانة اجتماعياً). ففي الواقع، إن المكانة الرفيعة والاستقامة الشخصية - كما تصوّرها على سبيل المثال أخلاق الفضيلة في الفلسفة الكلاسيكية - تتعارض مع افتراض المساواة الذي تقوم عليه الكرامة الإنسانية. وبالتالي، يجب أن يكون مفهوم المكانة الأخلاقية متسقاً مع الأساس المساواتي المرتبط بفكرة الكرامة الإنسانية⁽⁴⁹⁾.

ويبدو أن المكانة الأخلاقية، بالمعنى الأكثر شيوعاً، تحاكي بنية المكانة الاجتماعية؛ ذلك أن مصطلح المكانة له أسس أرستقراطية تبدو بالضرورة كأنها تعكس التسلسل الهرمي. وإذا احتفظت المكانة الأخلاقية ببعض آثار الماضي، فإن الطبقة والتسلسل

الهرمي هما اللذان تخلّصت منهما الفلسفة الأخلاقية الحديثة إلى حد كبير⁽⁵⁰⁾؛ لذلك، تُعرّف المكانة الأخلاقية بأنها أي مكانة تُمنح لفرد معين من خلال حجة أخلاقية؛ حيث إن الفرد يتمتع بمكانة أخلاقية، إذا كان بإمكانه أن يكون عضواً في المجتمع الأخلاقي. في حين يؤكّد آخرون أن المكانة الأخلاقية للأفراد تحدد كيف يكون من المسوّغ أخلاقياً معاملتهم، أو ما هو مسموح به أخلاقياً أن نفعله به⁽⁵¹⁾. ولكي نحصل على صورة كاملة لما يشكل المكانة الأخلاقية، يتعين علينا أولاً أن نؤكّد أن المكانة الأخلاقية تنطوي على قدر أعظم من الجوهر، وليس مجرد كونها مفهوماً منظّماً. والفكرة هنا هي أن المكانة الأخلاقية لا بد أن تشمل على قدر أعظم من الجوهر، وليس مجرد الاستعارات المألوفة التي يبدو أنها تعكسها، وأنها مفهوم مستقل عن نظريتها الأخلاقية المعززة، لا مجرد وسيلة ملائمة لتكثيف اللغة المعقدة للوصف الأخلاقي والحقوق والالتزامات، وهذا ما يذهب إليه أيضاً (ساكس بي)⁽⁵²⁾.

3 - الكرامة الإنسانية بوصفها طبقة كلية

هناك طريقتان رئيستان لتصوّر الكرامة بوصفها مكانة أخلاقية، تبدأ الأولى بفكرة أن الكرامة هي نوع من القيمة، التي يمكن وصفها بأنها متأصلة أو غير قابلة للمقارنة أو مطلقة. ووفقاً لهذا الرأي، أصبحت كرامة شيء ما تعني قيمته الأخلاقية؛ بسبب الخصائص المتأصلة فيه. ووجدت هذه الطريقة أصولها في الفلسفة الأخلاقية (الكانطية)، التي ألهمت -أيضاً- النموذج السائد في نظرية حقوق الإنسان المعاصرة - بأن القيمة تُنشئ إطاراً لتصوّر الكرامة الإنسانية؛ إذ وَصَفَهُ بأنه (القيونموذج المعاصر)، ولكن وجهة نظر (كانط) الخاصة، كما يعتقد (والدرون)، تخون المبادئ الأساسية للنموذج المعاصر، وتبين أنها أكثر توافقاً مع فكرة الكرامة بكونها طبقة أو شرفاً⁽⁵³⁾.

بينما تقرّر الطريقة الثانية -كما وردت عند (والدرون)- بأن الكرامة ترتبط أساساً بالطبقة أو (السمو Elevation) وهو الموقف الذي يُطلق عليه (الكرامة بوصفها شرفاً Honor). إن الكرامة بوصفها شرفاً تنبع من إطارين أساسيين: النموذج القديم (المنتهى) والنموذج التقليدي. فالنموذج القديم يحافظ على الطبيعة الهرمية للطبقة والشرف؛ حيث تظهر الكرامة بوصفها مفهوماً تقييماً يدل على التعبير الداخلي والخارجي عن السلوك عموماً، و(السلوك النبيل Noble Bearing) خصوصاً. ومن الواضح أن الكرامة بهذا المعنى

تحتفظ بالمكانة الممنوحة للملكية Royalty أو النبلاء. وبالتالي، تعني الكرامة كما ورد في قاموس أكسفورد الإنجليزي: "الارتقاء اللائق بالمظهر أو السلوك أو الأسلوب... أو الوقار والجادبية"⁽⁵⁴⁾ ويلاحظ (والدرون) أن "مثل هذا الارتباط بين الكرامة والمفاهيم القديمة للطبقة النبيلة والتسلسل الهرمي قد يبدو مثيراً للاعتراضات؛ حيث إن أحد الاعتراضات على هذا ماثلة في صعوبة غرس مؤشّر للتفاوت الاجتماعي في إطار المساواة الحديث الذي ننتمي إليه"⁽⁵⁵⁾؛ ذلك أننا نرى أن الاختلافات المشروطة في المكانة لا مكان لها في تعريف المساواة الأساسية بيننا بوصفنا بشرًا تشكل جزءاً من مفهومنا الحديث عن الكرامة الإنسانية. ولا يكاد أحد يعتقد أن المرء يتمتع بحق مختلف في الكرامة نسبة إلى ثروته من حيث الميلاد أو المكانة الاجتماعية أو قدراته على السلوك. ويرد (والدرون) على هذا قائلاً: "هذا لا يعني أن النداءات إلى المكانة الاجتماعية تأتي دائماً في طريق (الطموحات المساواتية egalitarian aspirations)، ما لم نخرج عناصر المكانة الاجتماعية والارتقاء من مفهوم الكرامة". وفي مواجهة هذه التيارات من النظريات المعاصرة التي ترى أن الكرامة الإنسانية منفصلة عند أي دلالات للمكانة الاجتماعية والارتقاء، بل تعدّها صفة من صفات الإنسان كما هو موجود في الطبيعة محروماً من أي نظام هرمي من الأعراف البشرية، ويصرّ (والدرون) على أن الكرامة "تجذر في الواقع الوطيد للأنظمة التاريخية القائمة للمكانة الاجتماعية والنبلاء"⁽⁵⁶⁾.

ولكن قد يثار ردان متشكّكان على إعلان (والدرون) بأن الطبقة تشكّل إطاراً تفسيرياً ملائماً للكرامة الإنسانية. فمن ناحية، قد يتساءل المرء: أليس الاحتكام إلى الطبقة هو بالضبط ما يدافع عنه المفهوم القديم؟ ولكن (والدرون) قد يقول: ليس بالضرورة. وذلك لأن الاحتكام إلى الطبقة لا يشير بالضرورة إلى مفهوم غير متساوٍ للكرامة؛ فالطبقة لا تتعارض مع فكرة المساواة الأساسية. وبعبارة أخرى، فإن الكرامة التي يمكن تصوّرها بوصفها طبقة يمكن أن تحافظ على أسسها المساواتية، كما يزعم (والدرون): "أن مفهوم الكرامة الإنسانية ينطوي على (تسوية تصاعدية Upward Equalization) للطبقة، بحيث نحاول أن نمح كل إنسان شيئاً من الكرامة والطبقة، وتوقع الاحترام الذي كان يُمنح سابقاً للنبلاء"⁽⁵⁷⁾.

ثانياً، قد يزعم بعضهم أن (والدرون) احتفظ بالطبقة اسماً فقط، بينما لا تعني المعادلة التصاعدية في الجوهر أكثر من التأكيد على أن الارتباط القديم بين الكرامة والطبقة النبيلة

قد تم تجاوزه. وإذا نظرنا، على سبيل المثال، إلى الأحكام القانونية المتعلقة بالكرامة في خطاب حقوق الإنسان، فسوف نتوصل إلى فكرة مفادها أن الكرامة مرتبطة بإنكار شامل لحقيقة أن البشر لديهم طبقات متأصلة.

إن الكرامة تعادل إلغاء Abolition الطبقة، وليس تأسيسها أو إعادتها، ليس فقط في الأخلاق، ولكن في القانون أيضًا، فجرى التخلي منذ مدة طويلة عن الفوارق الأساسية في المكانة؛ لذا قد يتساءل المرء بلاغيًا: "لماذا إذاً نحافظ بمفهوم الطبقة؟". وردًا على ذلك يزعم (والدرون) أن "هذا الشعور بالترتيب بالكرامة يقدم شيئًا أكثر لنظرية المساواة في الحقوق مما في الواقع"⁽⁵⁸⁾، ومن الواضح أن مكانة الطبقة أصبحت وطيدة بالفعل فيما يتصل بعدد من القواعد التي تنظم حياتنا العملية سواء في القانون أم في الأخلاق؛ ولكن فيما يتصل بالكرامة فإن دلالة مكانة الطبقة ظلت قائمة، وما حدث هو أنها أصبحت ذات قيمة أعلى بدلًا من أن تحل محلها.

من الضروري إبداء بعض الملاحظات على مفهوم الكرامة بوصفها طبقة: 1 - مكانة الطبقة عند (والدرون) هي في الأساس فكرة قانونية. وفي ذلك يقول: "المكانة هو حال قانونية تتميز بحقوق وواجبات والتزامات وصلاحيات مميزة"⁽⁵⁹⁾. 2 - لا تكفل المكانة الحقوق والامتيازات فحسب؛ لأنها تضيف حقيقة أخرى، ماثلة في أنها ليست مجرد أداة تفسيرية، بل تجسد أيضًا الأسباب القانونية الأساسية والمخاوف العامة لتحديد الأمور القانونية، مما يزيد من تسويغ سبب ظهورها في دائرة محددة⁽⁶⁰⁾.

4 - الكرامة الإنسانية بوصفها طبقة: من الخطاب القانوني إلى الخطاب الأخلاقي

على غرار استخدامها في القانون، تنقل فكرة المكانة الأخلاقية الواحدة أو المتساوية الفكرة المألوفة التي تقرر أننا "جميعًا نتمتع بالحقوق الأخلاقية الأساسية نفسها، ونعمل تحت مجموعة الواجبات الأخلاقية الأساسية نفسها"⁽⁶¹⁾. وفيما يتصل بنشر الطبقة في الأخلاق، يصر (والدرون) على أنه قد يكون من الأنسب أن نبدأ في استكشافنا للكرامة بوصفها فكرة قانونية "ثم ننظر لنرى كيف يعمل ذلك في بيئة معيارية - مثل الأخلاق - منظمة تنظيمًا مختلفًا تمامًا عن الطريقة التي يُنظم النظام القانوني بها"⁽⁶²⁾، وفي هذا الصدد، تحدث (والدرون) عن التمييز بين المكانة الاجتماعية و المكانة الاجتماعية النوعية؛ وذلك لأننا

مهتمون باستخدام فكرة قانونية لشرح فكرة أخلاقية، ماثلة في المساواة الأساسية، ويذكرنا في هذا السياق أيضًا بأن "المكانة الاجتماعية هي بطبيعة الحال شيء يتحدد بالكامل من خلال مبدأ قانوني؛ إذ إن القانون لا يرى وجود شيء يُدعى المكانة الاجتماعية الطبيعية"⁽⁶³⁾، ولا يعني هذا أن المكانة الاجتماعية تعادل القواعد القانونية؛ بل إنها تعادل العلاقة بين القواعد القانونية والسياسات المعترف بها قانونًا. وهكذا، فإن المكانة الاجتماعية هي فكرة قانونية، فماذا نفعل إذاً باستخدامها لشرح فكرة أخلاقية؟

يجيب (والدرون) بأنه قد يكون هناك (تماثل معياري Normative Parallel) في الأخلاق مع الدور الذي تؤدّيه المكانة في القانون. فالأخلاق تعترف بالحقوق والواجبات والقدرات والمسؤوليات التي تعمل معيارياً بالطريقة التي تعمل بها نظيراتها القانونية؛ ويعتقد أنه يمكن تفسير فكرة المكانة الأخلاقية التي تقف في علاقة موازية لها مع تلك التي تقف بها المكانة القانونية مع الحقوق والواجبات والقدرات والمسؤوليات القانونية، وهذا النوع من التماثل مفهوم جيد بالفعل؛ وذلك لأن القانون والأخلاق بوصفها أنظمة معيارية تظهر ظواهر مماثلة، وغالبًا ما تكون منظمة بطرائق مماثلة؛ أي أنه كما انتقل القانون تدريجيًا من تنوع الحالات النوعية إلى حال نوعية واحدة، فإن فكرة (المكانة المعيارية Normative Status) الواحدة تسود أيضًا في الأخلاق.

وفضلاً عن ذلك، يقول (والدرون): "إنه في الحال الأخلاقية، من المؤكّد أننا قد لا نريد التحدّث عن حركة تقدّمية من تنوع الحالات إلى حال واحدة؛ بينما نتحدّث عن الأخلاق الإيجابية أو الأفكار الأخلاقية الموروثة، وليست الأخلاق الموضوعية أو النقدية، التي يُنظر إليها على أنها حقيقية، وبالتالي لا تخضع للزم من"⁽⁶⁴⁾. حيث كان من المعتاد أن يتصوّر الفلاسفة الأخلاقيون حالات تصنيفية متعددة، فيما يتصل بالمنطق الأخلاقي والسياسي الصحيح، فعلى سبيل المثال: كان (أرسطو) يؤمن بهذا مميّزاً بين الوضع الأخلاقي للمرأة والعبيد الطبيعيين، والوضع الأخلاقي للرجال العاديين، وكانت هذه هي الحال أيضًا مع بعض الفلاسفة الأخلاقيين المرموقين حتى وقت قريب. ولكننا نعتقد الآن أنهم كانوا مخطئين دائماً بشأن ما تتطلبه الأخلاق حقاً"⁽⁶⁵⁾.

وتشير الحال التصنيفية إلى نوع الشخص الذي هو عليه، إنها خط أساسي يمثل الوضع الدائم للشخص في نظر القانون، ولكن في المجتمع لا يوجد سوى حال تصنيفية

واحدة، ويؤكد (والدرون) أن "الحال التصنيفية الأساسية عالية بما يكفي لوصفها بأنها كرامة؛ إنها حال من مجموعة من الحقوق، وليس حال شخص يعمل في الغالب تحت الواجبات. إن الكرامة هي المكانة التي يتمتع بها الشخص، الذي يمكنه المطالبة بأن يُسمع ويُؤخذ في الاعتبار"⁽⁶⁶⁾ ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف تخدم الكرامة أهداف المساواة. وإذا كانت الكرامة في المقام الأول فكرة قانونية، فكيف يحمي القانون كرامة الإنسان أو يعترف بها أو يعززها؟

يلاحظ (والدرون) أن هناك ازدواجية بين القواعد العامة التي تحدد المكانة والقواعد الخاصة التي تحميها. إن حماية الأفراد من المعاملة المهينة والمذلة هي إحدى الطرائق الأساسية التي يحمي بها القانون الكرامة. وتشكل بعض الحقوق كرامة إنسانية، في حين تعمل الكرامة في الوقت نفسه بوصفها محتوى أساسياً لها تكفل قواعد معينة لتحمي الأشخاص من المعاملة المهينة. وعلى الرغم من أن الكرامة الإنسانية محمية وفي الوقت نفسه تشكلها الحقوق، إلا أن هذا ليس كل ما يمكن قوله عنها؛ فيجب أن تفسر الكرامة الإنسانية أيضاً على أنها سلوك نبيل، يشير إلى ذلك الحدس التي يسميه (والدرون) "تقويم العظام الأخلاقي" إلى وجود نوع معين من الحضور؛ أي الاستقامة، وامتلاك الذات وضبط النفس؛ وذلك لأن الكرامة "بوصفها سلوكاً نبيلاً تظهر كزينة على الكعكة، تضيف نكهة، ولكنها لا تضيف إلا القليل من الجوهر إلى جوهر الكرامة المعياري"⁽⁶⁷⁾.

يعتقد (والدرون) أن الكرامة بوصفها سلوكاً نبيلاً تؤدي وظيفة معيارية ذات مغزى: "هذا العنصر من السلوك النبيل مهم معيارياً... للطريقة التي يعاملك بها الآخرون؛ حيث يجب ألا يعاملك الآخرون بطرائق تجعل السلوك المهين أو عرض الذات المهين أمراً لا مفر منه"⁽⁶⁸⁾، وربما يكون هذا هو السبب جزئياً في عدّ العبودية والتعذيب وأشكال المعاملة المهينة والمذلة ذات الصلة انتهاكات نموذجية للكرامة الإنسانية. وهناك سمة مشتركة بين هذه الأفعال غير الصحيحة، هي أنها مصممة بطبيعتها؛ لتدمير شعور الضحايا باحترام الذات، من خلال حرمانهم من امتلاك الذات والتحكم في النفس.

ما يميز (والدرون) عن (كانط) هو أنه يعطي الأولوية للقانون على الأخلاق بكونها المواطن الأساسي للكرامة، وهو يزعم أن القانون نظام معياري في حد ذاته، وهناك شيء مثل الفلسفة القانونية، وهي مجموعة من الأفكار التي يمكن من خلالها تحليل المفاهيم

القانونية بما في ذلك الكرامة وإثباتها. ومن غير المعقول أن نحاول تأسيس الكرامة بوصفها مفهوماً على مبادئ متاحة فقط للأخلاق النقدية، على حد قوله. ومع ذلك، فإن هذه النظرة لا ترقى إلى إنكار شامل لإمكانية النقد الأخلاقي لمفهوم الكرامة الإنسانية، بل إنها تؤكد فقط أن الأخلاق، على عكس القانون، ليست نظاماً مؤسسياً؛ لأنه "قد يكون من الصعب التفكير في الأخلاق (النقدية) على أنها إجرائية بالطريقة التي تكون بها الأنظمة القانونية بوضوح"⁽⁶⁹⁾، وإذا حاولنا أن ننتقد هذا، فيبدو لي أن الحجة التي تنادي بفصل التحليل القانوني للكرامة عن نظرية الكرامة في الأخلاق النقدية لا تشكل في الوقت نفسه سبباً لتفضيل القانون على الأخلاق. وعلى الرغم من تحفظاتي بشأن معقولية هذا الإطار المفاهيمي، ما زلت أعتقد أن الإطار المفاهيمي الذي وضعه (والدرون) يسلط المزيد من الضوء على فهمنا للكرامة الإنسانية في الأخلاق أكثر مما قد يبدو. وفي رأبي، فيما يتصل بالكرامة الإنسانية، فإن التفكير الأخلاقي له الأسبقية على التحليل القانوني.

لكن (والدرون) يرى أن الأخلاق قد تدخل الخطاب بطريقتين، وإن إحدى الطرائق التي قد يظهر بها التحليل الأخلاقي في الخطاب حول الكرامة الإنسانية هي "تقييم القانون أخلاقياً باستخدام شيء يشبه الآليات القانونية الخاصة"⁽⁷⁰⁾، ولكن ترتبط هذه الوظيفة باستخدام أقل إقناعاً قد يُوضع للتحليل الأخلاقي؛ أي أن منطري الأخلاق يمكنهم بالتأكيد التحدث عن تغييرات كبيرة في فهمنا للمتطلبات الأخلاقية، واستخدام إطار (والدرون) يجعل من الممكن فهم الإعلان بأن الكرامة الإنسانية تنطوي على تعميم تصاعدي للطبقة. ويمكن للمرء أن يمنح (والدرون) أطروحة مفادها أن الكيفية التي تتوصل بها إلى فهم المتطلبات الأخلاقية التي تحملها فكرة الكرامة قد تحاكي تطوّر المكانة في السياق القانوني.

والنقطة التي يطرحها ليست فقط أن وجهات نظرنا الأخلاقية تحركت إلى الأعلى في هذا الصدد ولكن أيضاً، والأهم من ذلك، أننا تركنا المكانة الأعلى كما هي، بوصفها مدخلاً أخلاقياً؛ وذلك أن الأشخاص ذوي المكانة العالية يحتفظون بامتيازاتهم المتعلقة باستقلاليتهم؛ حيث لا يزال يُنظر إلى الاعتداء على كرامتهم الشخصية على أنه انتهاك للمقدّسات، ولكن الآن وُسّع نطاق هذه الحماية ليشمل الجميع.

5 - المكانة الشرطية في الأخلاق

يرى (والدرون) أنه يبدو أن الأخلاق تعترف ببعض الحالات والمكانات ظاهرياً؛ حيث ذكر أن صديقه له أخبرته أنه لا ينبغي له أن يعامل أطفالها (الذين كانوا في سن الثامنة آنذاك) كما لو كانوا بالغين، فلا ينبغي أن يفرض عليهم المطالب نفسها، أو يرد على التعليقات المهينة حول مظهره بالطريقة التي كانوا سيفعلونها لو كانوا بالغين، أو يتوقع منهم أن يتذكروا الأشياء نفسها، وما إلى ذلك. ولا يزال يتعين عليه أن يعاملهم أخلاقياً، ولكن الأخلاق تلزمه بالانتباه إلى هذا الاختلاف المهم، وكانت صديقه محقة تماماً. وهناك كل أنواع الحالات الأخرى التي يمكننا أن نفكر فيها؛ إذ تتراوح من الحالات العادية إلى الأساسوية، حيث تعامل الأخلاق فئات من الناس معاملة مختلفة تماماً على أساس حالهم؛ لذا، يؤكد (والدرون) على أن الحقوق الأخلاقية للأشخاص الذين هم في غيبوبة مثلاً تختلف تمام الاختلاف عن حقوق البالغين العاديين، والحقوق الأخلاقية لكبار السن المصابين بمرض الزهايمر الشديد قد تكون مختلفة مرة أخرى عن غيرها⁽⁷¹⁾. صحيح أن الأخلاق لا يوجد بها أي شيء معادلاً مباشراً، إلا أن الأخلاق لا تمتلك البنية القانونية أو الأداة التي تؤسس لمكانات على أحكام ثابتة على هذا النحو. فهناك أشكال غير رسمية من المخالفة الأخلاقية، مما يعني أن الأخلاق تعمل بطريقة مختلفة عن القانون. ففي بعض الأحيان ينسب القانون حالات شرطية من خلال العمل المباشر للقانون على بعض السمات الطبيعية، فلا يحتاج المرء إلى أن يُحكم عليه بأنه طفل، على سبيل المثال. وفي بعض الأحيان ينسب القانون المكانة من خلال تحديد رسمي بأن شخصاً ما يجب النظر إليه بأنه يتمتع بمكانة معينة. وتفتقر الأخلاق إلى الاحتمال الأخير، ولكنها لا تزال تمتلك الاحتمال الأول.

وبما أنه لا يوجد شيء مثل المكانة الأخلاقية الرسمية، فلا خيار أمامنا سوى التعامل مع كل شخص غير جدير بالثقة، وكل شخص سيء، وكل مريض نفسي على أساس مزاياه، كما هو عليه الحال. ومن ثم، نحدد ما المستحق لهم، وما المعاملات الأخلاقية التي من المناسب الدخول فيها معهم حال بحال، وموقف بموقف. لذلك تعدّ مسألة درجة ومعايير.

6 - المكانة الأخلاقية الفردية

لم يهدف (والدرون) إلى الدفاع عن فكرة المكانة بحد ذاتها -قانونية كانت أم أخلاقية- بل إلى الدفاع عن فكرة المجتمع الأخلاقي ذي (المكانة الواحدة Single-Status)؛ بوصفه تفسيراً لمبدأ المساواة الأساسية.

ويشير (والدرون) إلى أن الشعور بالمساواة فيما يتصل بالكرامة الإنسانية يتجه نحو الأعلى، بمعنى المساواة في تقاسم الطبقة الرفيعة النبيلة نفسها؛ لذلك، ينبغي لنا أن نعد هذا إسهاماً أساسياً لفكرة الكرامة الإنسانية في الخطاب المساواتي الحديث، فكما يقول (والدرون) وكما أشرنا سابقاً في هذه الدراسة:

إن الإسهامات المميّزة التي تقدمها الكرامة في الخطاب الداعي إلى حقوق الإنسان ترتبط بفكرة الطبقة. فبعد أن كانت مرتبطة ذات يوم بالتمييزات الهرمية بين الطبقة والمكانة، أصبحت الكرامة الآن تنقل فكرة مفادها أن البشر جميعهم ينتمون إلى الطبقة نفسها، وأن هذه المرتبة عالية للغاية بالفعل⁽⁷²⁾.

لذا، يؤكد (والدرون) أنه في حال القانون، قد لا يكون هناك الكثير للاختيار بين الادعاء بأن الأخلاق لا تعرف التمييز بين المكانة، والادعاء بأن فكرة المكانة لا تؤدي إلى أي عمل. فقد اعتقد الفقهاء الإنجليز أن المكانة مهمة فقط إلى الحد الذي يمثل فيها انحرافاً معترفاً به عن الشخصية القانونية العادية، ولم يعتقدوا أن مفهوم المكانة القانونية ضروري لتفسير الشخصية القانونية العادية، وهم مخطئون في هذا. فيما يتصل بالحال القانونية والحال الأخلاقية، زعم (والدرون) أن فكرة المكانة الاجتماعية الفردية تنطوي على محتوى متعلق بالمكانة الاجتماعية للشخصية الأخلاقية الإنسانية المعيارية. إننا نؤمن بحقوق الإنسان، وهذا يعني أننا نؤمن بوجود مجموعة معيارية من الحقوق التي تخص كل إنسان في ضوء إنسانيته. وتشكل هذه الحقوق حزمة واحدة، منطقية ومتراصة. تفرض علينا عدم الاستخفاف بمكانة أي شخص عادي بوصفه إنساناً، كما تفرض واجبات جادة على الآخرين وعلى المنظمات السياسية أيضاً، ونحن نعلم أنه إلى جانب حقوق الإنسان الأساسية التي هي نتاج المكانة البشرية العادية، فإننا جميعاً نتمتع بالفائدة المحتملة لمجموعة من المبادئ الأخلاقية من الصيغة الآتية:

(س): بالنسبة لكل (س)، إذا كان (س) في المكانة (ص)، أو إذا كان (س) يتمتع بالخاصية (ع)، فإن (س) يحق له الحصول على (أ).

ولأسباب تتعلق بالتحليل الدقيق، نحاول تقديم الحقائق الأخلاقية كافة حول الأشخاص، بما في ذلك مطالبات حقوق الإنسان في هذه الصيغة المنطقية، التي تنص على أنه:

بالنسبة لكل (س)، إذا كان (س) إنساناً، فإن (س) يحق له الحصول على (ب).

حيث (ب) هو محتوى بعض حقوق الإنسان، أعتقد أنه يمكن القيام بذلك، وإذا جرى ذلك بعناية كافية، فلن يكون هناك فقدان حقيقي للمحتوى. والصيغة (س) عبارة عن صياغة مشروطة، ومن المهم أن نفكر في مقترحات حقوق الإنسان بوصفها غير مشروطة. إن مطالبات الصيغة (س) لها مكانة مهمة في الأخلاق أيضاً، للإشارة إلى أهمية التمييزات ذات الصلة الأخلاقية. لكن هذا الدور يختلف عن الدور الأكثر صرامة لحقوق الإنسان، ولا نكتسب شيئاً باستثناء التوحيد التحليلي الزائف من استيعاب الاثنين⁽⁷³⁾.

نتائج الدراسة

أسفرت الدراسة عن بعض النتائج، تتمثل في الآتي:

1 - أثبتت الدراسة أن الهدف من اقتراح (والدرون) هو استعادة فكرة الطبقة الاجتماعية العالية للخطاب المساواتي حول حقوق الإنسان. ففي الوهلة الأولى يبدو هذا الاقتراح متناقضاً؛ لأن خطاب حقوق الإنسان يقوم على وجه التحديد على إنكار الفوارق في الطبقات بين البشر، وعادةً ما يُفهم هذا على أنه إلغاء للطبقات في المجتمعات الديمقراطية. ولكن فرضية (والدرون) تشير إلى أن مجتمعاتنا الديمقراطية ليست منظمة بوصفها مجتمعات بلا طبقات، بل بوصفها مجتمعات ينتمي فيها الجميع إلى الطبقة الاجتماعية العالية. وقد تبدو الفرضية متشابهة، ولكن الاختلاف كبير عندما نفكر في نوع المساواة الاجتماعية التي نسعى إليها. فبدلاً من إلغاء طبقة النبلاء، تهدف الفرضية إلى توسيع نطاقها لتشمل أفراد المجتمع جميعهم. وعلى هذا فإن الجميع لا بد أن يعاملوا وفقاً لأعلى معايير الاحترام والتقدير التي كانت مستحقة في السابق لقلّة من الرجال، وبدلاً من خفض مكانة النبيل إلى مستوى الرجل العادي، كما يوحي

إلغاء الطبقات، فإنها ترفع الرجل العادي إلى مرتبة النبيل. وباختصار، فإنها تمثل النبلاء بالنسبة لعامة الناس، كما يقول (والدرون)، وهو يعتقد أن هذه الفرضية تقدم نهجًا واعدًا للغاية للتفكير في الحقوق التي تتمتع بها في المجتمعات الديمقراطية.

2 - أوضحت الدراسة أن رؤية (والدرون) رغم أنها كانت مقبولة ومعقولة تاريخيًا، فإنها تفتقر إلى أساس معياري أخلاقي. وعلى هذا النحو، بالتحديد أختلف مع (والدرون)، فالأخلاق النقدية غير تاريخية؛ ولا يمكن أن يكون هناك تقدم تصاعدي للأخلاق يُفهم على أنه مجموعة من القيم والأسباب والمتطلبات؛ وذلك لأن الأساس المعياري للمفاهيم الأخلاقية دائم، وبالتالي فهو محصن من التعديل. ويعترف (والدرون) نفسه بأن هناك صلة ضئيلة بين التقدم التاريخي للأفكار الأخلاقية وأساس المبادئ المعيارية المقابلة لها.

3 - أثبتت الدراسة أن (والدرون) محق في إصراره على أن هناك ما يسمى بالفلسفة القانونية، وهناك ما يسمى بالمبادئ القانونية، وأن ما يسعى إليه هو فقه الكرامة؛ ولكنني أعتقد أن كل هذا لا ينفي افتراض معاملة الكرامة بوصفها مفهومًا أخلاقيًا في المقام الأول، أو افتراض أن التفسير الفلسفي للكرامة لا بد أن يبدأ بوصفه فلسفة أخلاقية.

4 - إن البدء بتحليل الكرامة بوصفها فكرة قانونية، ثم محاولة تسويغ مفهوم الكرامة معيارياً في الأخلاق، باستخدام بنيتها القانونية سيكون نهجًا معيياً. ومن الإنصاف أن نقول إن هذا ليس ما اقترحه (والدرون) على الأرجح؛ ولكنه أخفق في اقتراح ذلك، ومن هنا فإن نصيحته للفلاسفة الأخلاقيين بتقليد البنية القانونية في تحليلهم الأخلاقي للكرامة تبدو جوفاء. ومن ثم فإن تطور تفكيرنا الأخلاقي لا علاقة له على الإطلاق بصحة المبادئ الأخلاقية، وبالتالي فهو ليس على صلة بالترتيب الذي يتشكّل فيه مفهوم الكرامة في العقل العملي.

5 - أعتقد أن (والدرون) مخطئ في زعمه أن التطور التاريخي للطبقة يشكّل أساس المساواة العميقة. بينما تعكس الكرامة الإنسانية المساواة العميقة التي تمنح البشر الاحترام المتساوي الأساسي والاختلاف حتى في الحال الطبيعية.

الهوامش والمراجع

- (1) (جيريمي والدرون): ولد (جيريمي والدرون) في نيوزيلندا عام 1953، وهو فيلسوف قانوني وسياسي مقيم في الولايات المتحدة. ويشغل حالياً منصب أستاذ جامعي في كلية الحقوق بجامعة نيويورك، على الرغم من أنه شغل أيضاً مناصب في كلية الحقوق بجامعة كولومبيا، وجامعة أكسفورد، وجامعة كاليفورنيا في بيركلي، وجامعة برينستون، وجامعة أوتاغو. وقبل أن يبدأ حياته المهنية، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد تحت إشراف (رونالد دوركين). وقد أُعترف بمكانته المرموقة، فمُنح أربع درجات دكتوراه فخرية. وأثناء وجوده في كولومبيا، كان مديراً لمركز القانون والفلسفة. وبصفته محاضراً دولياً في الفلسفة والقانون، انتُخب لعضوية الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم عام 1998. ونشر 16 كتاباً وأكثر من 200 مقالة حول مجموعة واسعة من الموضوعات، وارتكزت معظم أعماله في القانون على فكرة تحويل اهتمام الفلاسفة القانونيين والسياسيين - بعيداً عن النظرية المجردة حول طبيعة العدالة - بنظرية المؤسسات Theorizing Institutions. فضلاً عن أن أعماله قدمت العديد من المجالات في الفلسفة القانونية والسياسية والأخلاقية. ينظر: - Round, T. "Key Centre for Ethics, Justice and Governance". *Griffith University*, vol. 9, no. 1, N.D, p. 175.
- Nye, H. "Waldron, Jeremy, Rule of Law." *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, Springer Science Business Media B.V., 2017, p.1
- (2) Waldron, Jeremy. "Dignity, Rank and Rights." *The Tanner Lectures on Human Values*, University of California, Berkeley, 2009, p. 209.
- (3) Round, T. "Key Centre for Ethics, Justice and Governance." *Griffith University*, vol. 9, no.1, N.D, p. 175.
- (4) Waldron, Jeremy. "Citizenship and Dignity." *New York University Public Law and Legal Theory Working Paper Series*, 2013, p. 1.
- (5) Waldron, Jeremy. "Dignity, Rights and Responsibilities." vol. 43, 2012, pp. 18-19.
- (6) "Dignity, Rights and Responsibilities." pp. 18-19.
- (7) "Dignity, Rights and Responsibilities." p. 19.
- (8) Waldron, Jeremy. "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 201.
- (9) Waldron, Jeremy. "The Role of Rights in Practical Reasoning: Rights Versus Needs." *The Journal of Ethics*, vol. 4, 2000, p. 109.
- (10) Waldron, Jeremy. "Is Dignity the Foundation of Human Rights?" *New York University Public Law and Legal Theory Working Paper Series*, 2013, p. 1.
- (11) "Dignity, Rights and Responsibilities". p. 46.
- (12) "Dignity, Rights and Responsibilities". p. 47.
- (13) أحمد، محمود سيد: "الإنسان ومكانته في فلسفة كانط"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلد33، عدد خاص، 2015، ص270.
- (14) "Dignity, Rights and Responsibilities". p. 18.
- (15) Waldron, Jeremy. "Particular Values and Critical Morality." *California Law Review*, vol. 77, no. 3, 1989, p. 561.
- (16) Waldron, Jeremy. "Particular Values and Critical Morality." *California Law Review*, vol. 77, no. 3, 1989, p. 561.
- (17) "Dignity, Rights and Responsibilities". p. 233.
- (18) Habermas, J. "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights." *Metaphilosophy*, vol. 41, no. 4, 2010, p. 471.

- Barnes, A. "Constitutional Dignity." *Melbourne University Law Review*, vol. 46, no. 3, 2023, (19)
p. 691.
- Waldron, Jeremy. "The Dignity of a Human Lifetime." *NYU School of Law Public Law Re-* (20)
search Paper, forthcoming, 2024, p. 1.
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." p. 4. (21)
- Waldron, Jeremy. "How Law Protects Dignity." *New York University Public Law and Legal* (22)
Theory Working Paper Series, 2011, pp. 2-3.
- "How Law Protects Dignity." p. 3. (23)
- Valentini, L. "Dignity and Human Rights: A Reconceptualization." *Oxford Journal of Legal* (24)
Studies, forthcoming, p. 3.
- "Dignity and Human Rights: A Reconceptualization". p. 4. (25)
- "Dignity and Human Rights: A Reconceptualization". p. 4. (26)
- "How Law Protects Dignity." p. 2. (27)
- "How Law Protects Dignity." p. 2. (28)
- Law and Legal Theory Working Paper Series*, 2013, pp.7-8. (29)
- "How Law Protects Dignity." p. 1. (30)
- Waldron, Jeremy. "Dignity, Rank and Rights." *The Tanner Lectures on Human Values*, (31)
University of California, Berkeley, 2009, pp. 30-31.
- "Particular Values and Critical Morality." p. 561. (32)
- "Particular Values and Critical Morality." p. 585. (33)
- Hart, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Stanford University Press, 1963, p. 20. (34)
- "Particular Values and Critical Morality." p. 586. (35)
- "Particular Values and Critical Morality." p. 586. (36)
- "Particular Values and Critical Morality." p. 587. (37)
- "Particular Values and Critical Morality." p. 587. (38)
- "Particular Values and Critical Morality." p. 587. (39)
- Waldron, Jeremy. *Nonsense Upon Stilts (Routledge Revivals): Bentham, Burke and Marx* (40)
on the Rights of Man. Taylor & Francis, 2014, p. 22.
- Marx, K. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." *Selected Writings*, edited by (41)
D. McLellan, N.P., 1977. p. 300.
- "Particular Values and Critical Morality." p. 587. (42)
- "Dignity, Rank and Rights." p. 2. (43)
- Toscano, M. "Human Dignity as High Moral Status." *Les Ateliers de l'Éthique*, vol. 6, no. 2, (44)
2011, p. 16. <https://doi.org/10.7202/1008029ar>.
- Kamm, F. M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford Uni- (45)
versity Press, 2007, p. 227.
- Buchanan, A. "Moral Status and Human Enhancement." *Philosophy and Public Affairs*, vol. (46)
37, no. 4, 2009, p. 537.

- Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm.* p. 227. (47)
- "Human Dignity as High Moral Status." p. 17. (48)
- Gebremariam, K. M. *Human Dignity and Moral Rights.* PhD thesis, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Zurich, 2016, p. 110. (49)
- "Human Dignity and Moral Rights." p. 110. (50)
- "Human Dignity as High Moral Status." p. 5. (51)
- Sachs, B. "The Status of Moral Status." *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.92, no. 1, 2011, p. 87. (52)
- "Human Dignity and Moral Rights." p. 6. (53)
- "Dignity, Rights and Responsibilities." p. 21. (54)
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 201. (55)
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 32. (56)
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 33. (57)
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 31. (58)
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 52. (59)
- Waldron, Jeremy. "Does Equal Moral Status Add Anything to Right Reason?" *New York University School of Law Public Law and Legal Theory Working Paper Series*, 2011, p. 7. (60)
- "Does Equal Moral Status Add Anything to Right Reason?" p. 2. (61)
- "Does Equal Moral Status Add Anything to Right Reason?" p. 2. (62)
- Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights.* Clarendon Press, 1980, p. 114. (63)
- "Does Equal Moral Status Add Anything to Right Reason?" p. 12. (64)
- Rashdall, H. *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy.* vol. 1, Oxford University Press, 1924, p. 237. (65)
- "Dignity, Rank and Rights." pp. 59-60. (66)
- "Dignity, Rank and Rights." p. 22. (67)
- "Dignity, Rank and Rights." p. 60. (68)
- "How Law Protects Dignity." p. 66. (69)
- "How Law Protects Dignity." p. 67. (70)
- "Does Equal Moral Status Add Anything to Right Reason." p. 13. (71)
- "Dignity and Rank for the Memory of Gregory Vlastos (1907–1991)." *Research Gate*, p. 201. (72)
- "Does Equal Moral Status, Add Anything to Right Reason." p. 17. (73)

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



فصلية علمية محكمة - تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
تعنى بنشر البحوث العلمية المتعلقة بشؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية باللغتين العربية والإنجليزية
تأسست عام 1974، صدر العدد الأول في يناير عام 1975

القائم بأعمال رئيس التحرير

أ. د. محمد مهنا السهلي

الاشتراكات

- الكويت : للأفراد 3 دينار - للمؤسسات : 15 دينار
الدول العربية : للأفراد 4 دينار - للمؤسسات : 15 دينار
الدول الأجنبية : للأفراد 15 دولار - للمؤسسات : 60 دولار

توجه جميع المراسلات إلى

رئيس تحرير مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية
ص.ب: 17073 الخالدية - الرمز البريدي: 72451 الكويت



تلفون: 24986423 - 24984066 (965)

البريد الإلكتروني: jgaps@ku.edu.kw

موقع المجلة: http://journals.ku.edu.kw/jgaps

Facebook: jgaps.kuniv X: jgaps_ku Instagram: jgaps.ku

تتوافر نصوص البحوث كاملة لدى:

<https://journals.ku.edu.kw/jgaps>

EBSCO Publishing Products

www.mandumah.com المنظومة

Google Scholar

الكشاف العربي للاستشهادات المرجعية (ARCI- Web of Science)

ISSN: 0254-4288

ISSN Online: 2791-1586