آفاق فكرية

رت م د :2353 - 0367
رت م د إ: 2602-5507

ص . ص. 95-129

تشكّل الهوّية الأخلاقية لغوياً عند تشارلز تايلور

The linguistical formation of ethical identity at Charles Taylor

نوال طه ياسين [1] Nawal Taha Yaseen

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة البصرة (العراق)، nawaltaha.yaseen@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/11/14 **تاريخ القبول:** 2020/12/01 **تاريخ النشر:** 2020/12/30

ملخص: يهدف البحث إلى دراسة دور اللغة عند تايلور في تشكيل الهوية بشكل عام، وتشكيل الهوية الأخلاقية بشكل خاص، من خلال مناقشة الأسئلة الآتية: كيف نظر تايلور إلى اللغة كأداة؟ وهل كان لها بعداً واحداً أم عدة أبعاد؟ وسعت هذه الدراسة إلى فهم نصوصه الفلسفية اللغوية منها والأخلاقية، ومن هنا تبلور السؤال الأخلاقي الأهم كيف يمكن أن نكون أنفسنا مع وعينا أن النحن داخل في تشكيل هويتنا؟ وقد وجد أن ذلك ممكناً في اللغة التعبيرية التي تعد وسيطاً ملائماً للإفصاح عن الفعل الأخلاقي تفكيراً وقولاً وفعلاً، فعبارات مثل "نحن نحترم بإنسانية" و"نحن نحمل قيما أخلاقية" وغيرها كفيلة بأن تمنح الأنسان "فرداً وجماعة" بوصفه حيواناً لغوياً دافعاً أخلاقيا للفعل ولتوكيد صورة ايجابية عن ذواتهم وقد حدد مجموعة من المبادئ تسهم بتشكيل الهوية الأخلاقية منها الأصالة والاحترام والاعتراف، لأنه وجد الفلسفات الاخلاقية المتنوعة لم تكن قادرة على أن تعكس أصالة هوياتنا بل هوية الآخر، وكانت هذه العملية هدفها جعل الآخر مثيلاً مشابهاً عبر تراتبية لمجتمع يقوم على مفاهيم الشرف والكرامة وترسيخ مبدأ الصراع بدلاً من الحوار القائم على مبدأ الاحترام، وهو ما يجعله يشدد على أهمية العبور من مرحلة الصمت اللغوي التي دعا إليها فتجنشتين إلى التعبير اللغوي الأصيل.

كلمات المفتاحية: تشارلز تايلور؛ اللغة؛ الهوية؛ الأخلاق؛ الفلسفة.

Astract: The research aims to study the role of language for Taylor in the formation of identity and the formation of the ethical identity in particular, by discussing the following questions: How did Taylor view language as a tool? Did it have one dimension or several dimensions? This study aimed to understand Taylor's philosophical texts (linguistic and ethical texts). Hence, the most important ethical question crystallized: How can we form ourselves with our awareness that we are in the formation of our identity? Taylor has found that this is possible in expressive language, which is a suitable medium for the disclosure of the ethical action in thinking, word and action, and he defined a set of principles that contribute to the formation of the moral identity, including authenticity, respect and recognition, because he found the various ethical philosophies that could not reflect the authenticity of our identities, but the identity of the other.

Key words: Charles Taylor; language; identity; ethics; philosophy.

[1] المؤلف المرسل: **نوال طه ياسين** ، الإيميل: nawaltaha.yaseen@gmail.com

مقدمة:

في ظل تعدد الهويات في المجتمع الواحد، ومع المحأولات الدائبة من أن تكون الهيمنة لمبادئ هوية على أخرى، تظهر إشكالية في غاية الخطورة؛ تتمثل في لِمَن مِن هذه الجماعات يكون الهيكل الأخلاقي أو الهوية الأخلاقية للمجتمع؟ و لِمَن تكون الغلبة في هذا المجتمع للأقلية؟ أم الأكثرية؟ أم لخليط من الجماعات المختلفة؟ أم من الممكن أن يكون للمجتمع هوية أخلاقية واحدة تنصهر فيها كل الهويات الأخلاقية المختلفة؟ أم أن هذا الأمر الأخير يُعدُّ ضربًا من ضروب اليوتوبيا؟ وما الصياغة اللغوية لمبادئهم؟ وربما كل تلك الأسئلة بالإمكان جمعها في بوتقة سؤال واحد كيف يمكن أن نكوّن أنفسنا مع وعينا بأن النحن داخل في تشكيل هويتنا؟

كان لتايلور وهو أحد أهم الفلاسفة المعاصرين مهمة، تتمثل في تشييد بناء فلسفي يُفهم من خلاله عصره وأخلاقياته، وهذا الفهم لم يخلو من النقد، فقد لا يطمح الفيلسوف إلى أن تكون فلسفته نقداً، لكن مع ذلك، لم يستطع تجاهلها كلياً، فهو حاضر فهي صلب كل تفكير، وفي صميم كل بناء معرفي، إذ ليس للفلسفة حدود ترضى بها وتقف عندها، لأنها محرك لكل سؤال حول الإنسان والحياة واللغة والجمال والقيمة،.ولكن على الرغم من أنه كان ناقداً لأنساق فلسفية كثيرة، إلا أنه لم يتمسك بالنقد كمهمة للفلسفة، بل وجد أن للفلسفة مهمة أخلاقية عرضها في أعماله التي تأمل فيها الانسان كفاعل في منابع الذات وأخلاقيات الأصالة والمتخيلات الاجتماعية وعصر علماني وسياسة الاعتراف وغيرها، وتدور هذه الأعمال حول محور اساس في هذا الفاعل إنها "الهوية"، وتنأوله لها يشير إلى مفارقة أساسية، وهي أن للإنسان هوية أصيلة، إلا أنها تتشكّل من الآخر، وبهذا يمكن القول أن الأصالة هي الدائرَة الصغيرة المُميزة للإنسان داخل الدائرة الكبيرة للبشرية .

ليس بالإمكان أن يقوم تايلور بهذه المهمة إلا من خلال معرفة الأطر، التي ساهمت بتشكيل هذه الهوّية التي تتألف منها، وليس هذا وحسب، بل ومعرفة نظام تآلف هذه الأطر سواء أكان في الهوية الواحدة أم تآلف هذه الهويات ضمن الجماعة الأخلاقية الواحدة، وتعبر فيها كل هوية عن استقلالها، وفي الوقت نفسه، ترتهن الهوية الواحدة بما تشرعه الجماعة، إنها تُعبر عن نزعة فردية واجتماعية في آن واحد .

وقد وجد إن ذلك يبدو أكثر وضوحاً في اللغة التعبيرية التي تُعد وسيطاً ملائماً للإفصاح عن الفعل الأخلاقي تفكيراً وقولاً وفعلاً، فعبارات مثل "نحن نتعامل بإنسانية"، و"نحن نحمل قيماً أخلاقية"، وغيرهما كفيلة بأن تمنح الانسان "فرداً وجماعة" بوصفه حيواناً لغوياً دافعاً أخلاقياً للفعل، ولتوكيد

صورة ايجابية عن ذواتهم، فإن شعور الفرد بأنه شخصاً أخلاقياً لمدى أهمية الأخلاق لديه يدفعه إلى التعبير عن هويته الأخلاقية، وهو يدل على استعداده للفعل الأخلاقي .

وهكذا يفهم منهج الدراسة الهوية الأخلاقية بوصفها كلاً واحداً تعكس بيئة ثقافية معينة، تسعى كل هوية فيها إلى التعبير عن أخلاقياتها على وفق وسائط لغتها الخاصة، لتؤدي كل ذات للرقي بجماعتها دوراً متفرداً يسهم في الجهد الذي يحقق لهذه الجماعة الوحدة ، وتتحول هوية الفرد الأخلاقية من خلال عملية التفاعل مع الآخرين، وتبدو واضحة للعيان من خلال اظهار الفرد لما يحمله من قيم تمثل سمات وأنماط سلوكية تتوافق مع المعايير العامة في المجتمع، ولذلك يكون انغلاق الهوية على قيمها مغامرة بأصالتها، شأنها شأن السماح بطمس معالم هويتها الذي يترتب عليه غيابها عن الحضور، وتحصيل الاعتراف الذي يؤهلها أن تأخذ مكانها بين الجماعة، ومكانة الجماعة بين الجماعات المختلفة، ذلك أن الهوية الأخلاقية حينما تفصح عن ذاتها بلغتها، التي تمثل الوعاء الذي يضم أرثها الاجتماعي والديني وفنونها وآدابها....الخ، تبرهن على أنها لم تعد تثمن التشابه والوحدة، بل أنها تثمن مزايا التعدد والاختلاف.

كان لبعض المناهج في فلسفة الأخلاق سعي لصياغة قواعد كفيلة للفعل، وهي كفيلة بتوجيه الفعل الأخلاقي، ووجهته الصحيحة، بصرف النظر عن ثقافته وعصره، إلا أن تايلور وجد أن هذا التوجه غير ممكن، ذلك أن نسقه الفلسفي الأخلاقي قائم على اللغة، وبمعنى آخر أن المفاهيم الأخلاقية شيء ينتمي إلى الثقافة التي ينتجها المحيط الاجتماعي الذي يستعملها، وهذا يقدم هوية أكثر نضجاً لأنها تمر بأطر ثقافية متعددة حدثت فيها مجموعة من المثاقفات، وهكذا تكون الهوية الأخلاقية تعبر عن الدرجة التي تكون فيها الأخلاق مهمة لمفهوم الذات لدى الشخص، وهي "الحلقة المفقودة" بين التصورات الأخلاقية والعمل الأخلاقي، إذ تشير إلى أن الاختلافات الفردية في الهوية الأخلاقية تتعلق بالأختلافات في اللغة، التي يتلقاها الانسان بصورة مبكرة، والتي من دونها - أي اللغة - ستغدو الأخلاق ضائعة أو من غير جدوى.

1. الانسان حيوان لغوي:

لعل هذا العنوان يعبر عن هدف تايلور تماماً، إذ أثارت الواقعة اللغوية تفكيره، واستقطبت اهتمامه الفلسفي، فراح يسعى إلى توسيع نطاق التأمل الفلسفي ليجعل من الفلسفة مجالاً رحباً. وقد ورد في التراث الفلسفي منذ الفلسفة اليونانية في تعريف الانسان بأنه حيوان اجتماعي وحيوان أخلاقي ومرة منطقي، ويبدو أن بالإمكان استبدال هذه التعريفات الفلسفية التقليدية بأخرى فلسفية أيضاً، وان اشترك الانسان بها مع اي كائن آخر إلا أنه يمتاز عنها بجوانب كثيرة، ولذلك عرفه تايلور بأنه

"حيوان لغوي"[1]، ولا ريب أن بين هذه الدلالات ما هو مشترك، إذ إن فهم اللغة يقبع في قلب النشاط الانساني، لأن هذا القلب نظام تأملي[2]. ولكن على الرغم من أن قدراً كبيراً من الفلسفة في الماضي كان معنياً بتوضيح اللغة[3]، إلا أنها تعدّ من الموضوعات التي لم تلق الاهتمام الكافي في الفلسفة التقليدية، وعدم النظر في اللغة بصورة مباشرة سبب الكثير من الإرباك[4]، وعلى حد تعبير تايلور إن للغة دور صغير وهامشي في نظريات القدماء[5]، وربما يعود سبب ذلك إلى أن اللغة وفلسفة اللغة هما الجزء الأصعب والأكثر تعقيداً كما بينت ذلك الدراسات الفلسفية منها والعلمية.

مما لا شك فيه أن اللغة هي التي تميز الانسان عن الحيوان، لأن الحيوان لا يمتلك لغة فللنحل لغة، ولكن لغة الانسان تمتلك وظائف أخرى تتجاوز وظائف الحيوان، ومن هنا ميز بوهلر بين الوظائف السفلية التعبيرية والتواصلية والوظائف العلوية للغة الوصفية أي القدرة على وصف الوقائع وصياغتها في عبارات قابلة للحكم، مبيناً أن اللغة الانسانية تشترك مع اللغة الحيوانية في الوظائف السفلية وتختلف عنها في الوظائف العلوية[6]، وبما أن هذه المسالة تنتمي إلى فئة المسائل التي تتعلق بخصوصيات النشاط اللغوي عند البشر، فبالإمكان مقارنتها بأفكار ديكارت إذ يلاحظ، أن طيور العقعق والببغاء تستطيع أن تتلفظ بكلمات مثلنا، ولكنها لا تستطيع أن تتكلم مثلنا نحن، أي أن تبيّن أنها تعي ما تقول، على اعتبار أن اللغة البشرية تفترض وجود العقل من حيث هو أداة كلية يمكن أن تستعمل في كل المناسبات[7]، وهذا ما أيده تايلور بقوله: "أن منطق التعبير اللغوي، جزء من غاية الكائنات البشرية وفي هذا المنظور لا نكون كائنات كاملة إلا إذا تمكنّا من القول "[8].

ومن هنا علينا أن نفكر في اللغة على أنها نشاط، يتم إعادة إنشائها وتغييرها، وتشكيلها بشكل مستمر، وابداع مفاهيم جديدة، واستبدالها بالقديمة، وإعطاء اللغة سلسلة متغيرة من المعاني، وفي بعض الأحيان نطور اللغة دون أن يكون ذلك تحت سيطرتنا الواعية، بل إنها مزيج من اللاوعي واللاوعي، بيد أن هذا النشاط يجب أن ينظر إلى اللغة ككل، ومن خلالها نُعبر وندرك العالم[9].

وحينما اعتبر تايلور اللغة نشاطاً لم ينظر إليها بوصفها نشاطاً منطقياً بحتاً، إنما نشاط يشتمل على جميع استعمالات اللغة بمعناها الواسع. ولا يُنظر إلى اللغة على أنها مجرد مجموعة من العلامات، بل كوسيلة للتعبير عن طريقة معينة في الرؤية والتجربة، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك تفكير من دون لغة، وبالفعل تعكس لغات الشعوب المختلفة رؤاهم المختلفة للأشياء[10]، ولذلك حينما يتكلم عن اللغة الانسانية الغنية فإنه يعني بها اللغة بالمعنى الواسع التي لا تغطي لغة الكلام وحسب، إنما وسائل التعبير الأخرى التي تُعرف الفرد بذاته وتتضمن لغات الفن والإشارة والحب وأية وسائل أخرى[11]، كالتعبير عن المشاعر، والرغبات، والأوامر، والأمنيات، وغيرها من الاستعمالات، ليغطي جميع

الاستعمالات المتعمدة للغة من البشر، فضلاً عن الحركات والإيماءات والغناء والبكاء والضحك والرقص، بقدر ما هي غنية بالمعلومات، وهكذا بالإمكان توصيل الاستياء إلى الآخر ليس من خلال التفوه بعبارة أنني غير سعيد فحسب، بل أيضاً من خلال الأنين أو النظرة الحزينة[12]، فلا يمكن توضيح معنى بعض المصطلحات والتعبيرات، إلا إذا قمنا بفهمها على أنها تحدث في سياق هذه الأنشطة، وبالإمكان تفسير هذه الحالات عن طريق وضع اللغة في مجال ممارساتنا وأنشطتنا، أي ربطها بـ "شكل حياتنا" [13] مع نمو وعي الإنسان العقلاني لنفسه، يجب أن يتغير أسلوبه في التعبير عن هذا الوعي الذاتي، ويجب أن تتغير لغته وفنه ودينه وفلسفته، لأن الفكر لا يمكن أن يتغير من دون تغيير وسيطه، ومن ثم يجب أن يكون هناك تسلسل هرمي لأنماط التعبير التي تجعل من الأعلى أكثر دقة ووضوحاً وتماسكاً من الأدنى[14].

2. النشاط اللغوي بوصفه أداةً من التعيين إلى التعبير:

اختلفت الرؤى في الفلسفة حول وظيفة اللغة والدور الذي تؤديه، وفي اطار تقييم تايلور لدور الفلسفة في دراسة اللغة، يشير إلى قراءة كتابات مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإن دورها كان سلبياً بقدر ما هو إيجابي، لذلك تساءل عن دور اللغة[15]؟ وفي هذا السياق أشار إلى أن هناك جانبين أو بُعدين للأشياء ذات المعنى: الأول التعييني، والثاني التعبيري[16].

1.2. اللغة بوصفها أداة تعيين:

إن التعيين يُمكننا من شرح الإشارة أو الكلمة التي لها معنى بالإشارة إلى ما يعينه، أي ما يمكن استعماله للإشارة إليه في العالم، مثل: "هذا الكتاب على الطأولة"، فهذه العبارة تحمل معنى لأن "الكتاب" يعيّن نوعاً معيناً من الأشياء، وبناء على هذا الرأي، نعطي معنى للكلمة من خلال الإشارة إلى الأشياء، التي يمكن أن تُستعمل للإشارة إليها أو الحديث عنها[17]، وفي ذلك دلالة واضحة أن الكلمات لا ترمز الى شيء إلا عندما يستفيد منها الفرد في تعيين الاشياء فهي مجرد أدوات تعمل على تسجيل المدلولات.

ويرجع تايلور ظهور النظرية التعيينية في اللغة إلى القرن السابع عشر على أثر الثورة العلمية التي نربطها بأسماء مثل ديكارت وبيكون وهوبز ولوك، إذ كانت النظرية التعيينية الدقيقة للمعنى إحدى أهم ركائز هذه الثورة[18]، فاللغة أداة، تدرك المعنى من حيث التسمية، وادراك معنى الكلمات يعني إيجاد الأفكار أو الأشياء التي تمثلها[19]، ووجهة النظر هذه تجعل من البعد الوصفي هو المهم، إن لم يكن الوسيط الوحيد المناسب[20]، لأن الاهتمامات الرئيسة لكل من هوبز ولوك هو ترسيخ صورتنا للعالم التجريبي في تعريفات واضحة للمصطلحات لا لبس فيها، وهذا يعني إزالة الغموض عن اللغة وإظهارها

على أنها أداة فكرية مرنة، وهو أمر مهم للغاية[21]، وفي ذلك دلالة على أن هذه النظرية تطورت ضمن حدود نظرية المعرفة الحديثة والفلسفة الفيزيائية التي عبر عنها هؤلاء الفلاسفة بطريقة مختلفة[22].

اذن يبدو أنهم كانوا يحذرون من الوقوع بالمنزلق اللغوي، إن لم يأخذ بنظر الاعتبار تحديد معنى الكلمات، وعندما لا يلتفت الفلاسفة إلى الطريقة التي يتم بها استعمال اللغة واذا لم يحسن استعمالها، لأن في ذلك اعاقة لتطور الفكر العلمي، فإن كانت اللغة وسيلة من وسائل نقل المعرفة، إلا أنها تقف عائقاً أمام نقلها، لأن نواقص اللغة تقف عائقاً أمام ذلك كما كان يردد لوك دوما،

وحتى عندما تطور التفكير الفلسفي في القرن العشرين، وخاصة في العالم الفلسفي الناطق باللغة الإنجليزية، وربما كان أهم تطور في الفلسفة هو التركيز على نظريات المعنى وفلسفة اللغة[23]، إلا أن بعض الأفكار الأساسية لتقليد هوبز لوك ظلت قائمة، لكن في شكل محوّل مع نظرية المعنى المشروطة بالتحقق، فالمعنى يُفهم من حيث الأشياء التي تُستعملها اللغة للحديث عنها، ولا يفهم بوساطة بعض المفاهيم الخاصة بالتمثيل، بل يفهم بوساطة الطريقة التي يصور بها العالم[24]، ومما تجدر الاشارة إليه أن هذا الفهم الفلسفي للغة كوسيط لا ينطبق على الوضعية المنطقية وحسب أو ما يسمى في كثير من الأحيان "التحليل اللغوي" في العالم الأنجلوسكسوني، ولكن أيضاً على فلسفة هايدجر، ولكن بطريقة مختلفة تماماً[25] .

فالبحث في طبيعة المعنى اللغوي، أو ما الذي يجعل الجمل صحيحة أو خاطئة أصبح موضوع الفلسفة ومهمتها في آن واحد، وهذا ما دفع ريتشارد رورتي ، أن يُعنون مجموعة من المقالات التي جمعها وكتب لها مقدمة ونشرها عام 1967م بعنوان "المنعطف اللغوي"[26]، وهذا المنعطف اتخذ من رسالة فتجنشتين منهجًا ففي الرسالة قال الأخير "أن القضية رسم للوجود الخارجي، هي أنموذج للوجود الخارجي على النحو الذي نعتقد أنه عليه"[27]. وقد اعتقدوا بوجود بعض الموضوعات التي لابد من تجاوزها بصمت وقد ضن ذلك فتجنشتين وآخرون[28]، ففي اشارة سابقة له قال: "ان المنهج الصحيح للفلسفة ألا تقول شيئا الا ما يمكن قوله وهذا المنهج هو الصحيح الوحيد على وجه الدقة، وما لا يستطيع الانسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه"[29].

وخلاصة ما تقدم أن الفكر العلمي يميل إلى العلاقة التعيينية، على اعتبار أن هذه العلاقة تتصف بالموضوعية دون أن تخضع لعوامل ذاتية، لأن العلم استطاع أن يعينها بأدواته فهي تحدد المعنى على وفق أشياء ملموسة في العالم. "وهذا ما جعل أعمال الوضعية المنطقية تهدف إلى البحث في العلوم ككل، فهي تحلل المفاهيم والجمل والبراهين والنظريات التي تظهر في مجالات علمية مختلفة من وجهة نظر التطور التاريخي للعلوم"[30]، وليس هذا وحسب بل وجدوا أن اللغة الفلسفية التي يستعملها

الفلاسفة غير دقيقة، وستكون ميزة كبيرة للمناقشات الفلسفية إذا تم تطوير طريقة تكون فيها لغة الموضوع خاضعة للتحليل، واستبدالها بلغة تمتاز بالدقة كلغة الرياضيات أو الفيزياء، فمعظم الخلافات وسوء الفهم المتبادل في مناقشاتنا ناشئ من عدم دقة اللغة[31]، إلا أن هذا النوع من التمثيل للغة له مثالب، إذ يترتب عليه الغاء الجوانب الشعورية وعدم فهم الجوانب النفسية والاجتماعية والتواصلية التي تشكل جوهر الانسان، لأن هذا النوع من اللغة غير قادر على التفكير خارج منطق الكم المتصل والمنفصل، وهذا يعني أنها لا تفقه حياتنا الكيفية وقيمنا النوعية[32].

2.2. اللغة بوصفها أداة تعبير:

إن منهجية النظرية السابقة لفهم الفكر اللغوي أخذت بعداً واحداً من الإنسان، باختزال اللغة والمعنى بنظرية سببية ميكانيكية تُلغي الفروق الفردية في الأوضاع المختلفة للوعي، وقد تنبه إلى ذلك مجموعة من الفلاسفة فطفقوا يبحثون عن البديل للنظريات الاختزالية والميكانيكية، وقد استبدلها الفلاسفة في العالم الأنجلوسكسوني بأخرى تأخذ بنظر الاعتبار البعد الانفعالي والتفاعلي في الانسان، اذ استكشفوا موضوع الشعور في الفاعلين، وقد استندوا بشدة إلى كتابات فيتجنشتين في مرحلته الثانية[33].

اذن البعد الثاني في اللغة بالإمكان أن نطلق عليه النظرية التعبيرية فجملة "هذا الكتاب على الطأولة" تشير إلى أن هناك كتاب وطأولة وبينهما علاقة معينة؛ولكن أيضا أنها تُعبر عن التصور بأن الكتاب على الطأولة، وبمعنى أوسع عن القلق إذا فقد الكتاب[34]. إن ما يحفز اسم التعبيرية هو الافادة من الدور الذي تؤديه اللغة في التعبير عن الحالة النفسية، وهذا المنهج في المعنى اللغوي لم تُنشؤه هذه النظرية، إنما استلهم من النظرية العامة للمعنى التي تعود إلى غرايس[35].

وبناءً على ما تقدم، بالإمكان التماس ثلاثة مصادر أساسية ساهمت بتوجيه عناية تايلور بالنظرية التعبيرية:-

أولا- فتجنشتين:- في البحوث فقال: "لا نقول من دون لغة لا يمكننا الاتصال الواحد بالآخر، وإنما نقول بالتأكيد من دون اللغة لا يمكننا التأثير في الآخرين..، ومن دون استعمال الكلام والكتابة لن يستطيع الناس الاتصال ببعضهم"[36] "فأنا حين أتكلم عن اللغة فينبغي أن أتكلم عن لغة الحياة اليومية"[37] وهذا يعد نقطة تحول في مهمة فلسفة اللغة، اذ باتت تنظر في الاستعمال اليومي للغة، وأن تعالج مشكلة ارتباط المعنى بالاستعمال، فمعنى اللفظ يتحدد بالطريقة التي يستعمل فيها الانسان اللغة في الواقع وليس شيئاً منفصلاً عنه.

ثانيا- غرايس:- "اذ ميز بين معنى الجملة ومعناها عندما ينطقها المتكلم، وحجته في ذلك أن المعنى بالإمكان أن يتضح في نظام المعتقدات والانتظام اللغوي والاتفاقيات، التي تنشأ من خلال المعنى في ضمن المجتمع الذي يستعمل اللغة"[38]، وتضمن الاهتمام بالمعنى الاشتغال على زلات اللسان، والعلاقات الاجتماعية والأذواق، اذ "تحليلها"، أو تأويلها. بل أصبح "التأويل" نفسه مصطلحاً رئيسياً [39].

ثالثا- هيردر: إن النظرية التعبيرية هي المجال الذي يصبح فيه الإنسان جزءً أساسياً من اللغة، اذ يكون فاعلا ومنفعلا في آن واحد، اذ سعي هيردر الى تطوير هذه النظرية، فالكلمات ذات معنى ليس لأنها تستخدم للإشارة إلى الأشياء في العالم أو في العقل، ولكن لأن الانسان يعبر أو يجسد نوعًا معينًا من الوعي بنفسه بوصفه مستعملا للغة[40].

وكل ما تقدم جعل السؤال اللغوي وما تعنيه النظريات الفلسفية للمعنى، أن لا يُثار في مجال اللغة وحسب، إنما تضمن الحديث عن المعنى في مجال الفن والجمال، وهو سياق أوسع من اللغة، ويدفعنا إلى النظر إلى اللغة على أنها جزء من تلك المجموعة من الوسائط ذات المغزى التي يمكن للناس نشرها، ولهذا يبدو هذا النطاق أكثر إشكالية[41]، بل يجعل من موضوع اللغة موضوعا محيرا للغاية، فاللغة تعرف بشخصية الإنسان، لأن الإنسان يتميز بمجموعة كاملة من "الأشكال الرمزية كإبداع الموسيقى، الفن، والرقص"، ناهيك عن استخدام العبارة، وهذا يعود الى أننا في عصر تقدم علمي عظيم، وبعد التقدم المذهل في العديد من المجالات، تبدو لغة الإنسان أكثر غموضا مما كان عليه مع رجال التنوير[42].

وبناء على هذه النظرية أن الكلمات أو الجمل في دلالتها لا تشير إلى شيء ما، إنما تُعبر عن الأفكار الموجودة في العقل حينما نستعملها، ولذلك ستكون هذه العلاقات مستحيلة من دون لغة، فالإنسان يبدع الرمز والمعنى في آن واحد، بصرف النظر إن كان المعنى يتوقف على المرسل إليه "المتلقي المبدع "الذي يكتشف المعنى، أو على المُرسل الذي يبث رسالة لغوية ما.

ومن ثم فإن نظرية التعبير تعتقد أنه لا يوجد فكر أو فن أو إيماءة أو أية وسيلة تعبيرية أخرى من دون لغة، فالفكر لا ينفصل عن وسيطه ولذلك يتشكل من وسيطه، وهذا ما يفسر التغير الذي يطرأ على الأفكار نفسها، الذي يعود إلى التطور في الوسيط الجديد الذي يعبر عنها، كما هو الحال في الترجمة من لغة إلى أخرى، اذ لا يمكننا التمييز بوضوح بين محتوى الفكرة وبين ما تم "الاضافة" اليه بالوسيط اللغوي، وسوف تظهر عبر التاريخ أنماطاً جديدة من الوعي اللغوي[43]، لكن حتى هذا التطور في التعبير أو الابداع ينطلق من قاعدة ما، إذ يقول تايلور: "يعتقد فتجنشتين يمكنني ان ابدع لغة، فقد

انشئ طريقة جديدة لفهم نفسي والحياة الانسانية، تكون على اختلاف مع خلفيتي، الا ان الابداع التجديدي لا يمكن ان يحصل الا من القاعدة العامة للغتنا"[44].

اذن تتميز اللغة الانسانية بالمظهر الابداعي، فكل الظواهر توحي أن الانسان بوصفه ذاتاً قادراً على أن ينتج الفاظاً وعبارات كلما عمد إلى التعبير عن نفسه، ليس هذا وحسب بل يعأود اكتشاف معنى تلك اللغة كلما سمعها أو سمع الآخرين يتكلمون بها، وهذا ما يتمظهر بالتنوع المشهود الذي بات يسلط عليه الضوء بوسائل التعبير عن الأفكار أو الانفعالات، وفي الوقت نفسه، يعطي تمييزاً بين لغة الانسان والحيوان أو اللغة السفلية واللغة العلوية على حد تعبير بوهلر، فالأنسان وان اشترك مع الحيوان في اللغة الانفعالية إلا أن اللغة الانفعالية بوصفها لغة تعبيرية لا يمكن أن تتغير في نوع حيواني ما، أما اللغة الانفعالية لدى الانسان فإنها قادرة على التطور مع تطور وسائل التعبير عنها .

3. التمثيل التعبيري للهوية:

يُعد مفهوم الهوية واحداً من أهم المفاهيم التي شغلت الفلاسفة والعلماء على حد سواء، واذا اخذنا بنظر الاعتبار تنوع المعاني الذي يحملها هذا المفهوم فانه يعود إلى اختلاف المراحل الذي أثير بها سؤال الهوية، فالسؤال عنها انقسم عبر تاريخ الفلسفة الى مرحلتين: الهوية قبل سؤالها حينما كانت تعرف الهوية بالجوهر، والهوية ما بعد سؤالها حينما اصبحت مظهرا وليست جوهراً لأنها قابلة للتغير، وربما ابرز مؤلف يحمل عنوانه هذا السؤال هو كتاب "من نحن" لصموئييل هنتنغتون للدلالة على أن هذا السؤال أصبح من أهم الأسئلة التي شغلت الساحة الفكرية في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين .

ويرجع تايلور السبب في الناس لم يتحدثوا عن "الهوية في عصور ما قبل الحداثة، لا يعود الى أن لم يكن لديهم (ما نسميه) بهويات، بل لأن هذا الموضوع في ذلك الوقت لم يصنف على أنه إشكالية بهذه الطريقة[45]، فالهوية الحديثة عندما نشأت كان ذلك نتيجة للتغيرات في ظواهر الفهم الذاتي المرتبطة بمجموعة واسعة من الممارسات، التي منها: الدينية، والسياسية، والاقتصادية، والأسرية، والفكرية، والفنية، التي تلاقت وعزز بعضها الآخر لإنتاجها[46]، ولكن قبل الخوض في موضوع الهوية ما بعد سؤالها، ينبغي طرح السؤال الآتي: ماذا يعني تايلور بالهوية؟ ويجيب "ضع في اعتبارك أن ما نعنيه بالهوية من "نحن" أن النحن هي الخلفية التي على أساسها تتشكل أذواقنا ورغباتنا وآرائنا وتطلعاتنا، فالأشياء التي أقدرها تتعلق بالشخص الذي أحبه، فستصبح جزءًا من هويتي[47].

وكل تلك الأمور تجسد الخبرات والتجارب السابقة، التي ألقت بضلالها على الذات الانسانية، فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يقوم وجوده في حريته، على عكس الكائنات الأخرى، لأن

أفعالها تخضع للطبيعة وهي بذلك تبدو كماً مهملاً في عالم الموجودات، إلا "أن هوياتنا، سواء كانت فردية أم جماعية، ليست وقائع طبيعية تختص بنا، ولكنها أشياء تشكلّها، تخيلات، في الواقع"[48]، لذلك تُعد أسبقية الوجود الانساني على ما سيكون عليه من المشكلات التي شغلت الفلاسفة، إذ من المستحيل التنبؤ باختياره، إذ يقول تايلور" رافق ميلاد الهوية الذاتية شعور بالغبطة والقوة، لأن الذات لم تعد مقيدة في تحديدها بنظام خارجي، وفي الوقت نفسه انصهر مفهوم الذاتية الحديثة بمفهوم الحرية الجديد"[49]، "فالفهم الجديد للهوية الفردية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر حوّل الهوية الفردية، هوية خاصة بي، وهذا ما اكتشفته في نفسي، وتنشأ هذه الفكرة على طول مع المثل الأعلى، أن أكون وفيا لذاتي لكي استطيع تحديد هويتي المتفردة[50]، ولذلك عندما نفكر في الإنسان، فإننا لا نعني به كائنًا حيًا بسيطا، بل نعني كائنًا يمكنه التفكير والشعور والقرار والتحرك والاستجابة والدخول في علاقات مع الآخرين؛ وكل هذا يتضمن لغة، وهي الطريقة التي يضع بها نفسه ضمن هذا العالم الثقافي الذي نسميه هويته [51]. ومن هذا المنطلق تبدو ظاهرة الهوية في عمومها ظاهرة لغوية"[52] ففهمنا لأنفسنا يتطلب شرط قبلي هو وضع المسألة بلغة الهوية"[53]، وإذا كان الأمر يعود إلى اللغة التي يتلقاها الفرد، فإنها تمر بلحظات على حسب المنابع التي تستقيها منها:

1.3. لحظة تكون الهوية لغوياً:

إن قاعدة التكون أو التشكل فلسفياً، تعني ما يجعل شيئاً ما متفرداً، يعود إلى وجود قواعد التكوين أو التشكّل لكل جوانبه مهما كانت مبعثرة[54]، وما يمثل التشكل أو التكون هو الحالة الطبيعية فيما يتعلق بتايلور، ومن أجل توضيح هذه الحالة، على وفق قوله "علينا أن نتعامل مع غرائزنا العميقة، ومع شعورنا بعدم إمكان استئصالها المفيد، وأن الحياة الإنسانية يجب احترامها بوصفها تمثل نمطاً من الوصول إلى العالم، حيث ندرك أنه يمكن بحثها عقليا وتمحيصها"[55]، واذا كان الحديث عن تكون الذات منذ بدايتها الطبيعية، فإن هذا التكون لا يحدث من تلقاء نفسه، ولكن على اساس قواعد تبث إلى الفرد بوسيط لغوي تعبيري من منابع متعددة، وأول هذه المنابع الأسرة " لا سبيل للوصول الى الشخصانية إلا بتلقن اللغة، فأول تعلمنا للغاتنا الأخلاقية والروحية الحسنة التمييز يكون عبر دخولنا في محادثة مستمرة مع الذين تربينا على أيديهم، فمعاني الكلمات الأساسية عندي هي معانيهم لنا، أي لي ولشركائي في المحادثة، وهنا توجد سمة للمحادثة حاسمة وذات صلة، وهي، اننا عندما نتكلم عن شيء نجعله موضوعاً لكلينا"[56]، "نحن نميل إلى اللغة عبر نشأتنا التي تقضي بأن نرى الأشياء كما فعل معلمونا[57]. وهذ ا الأمر في المرحلة الأولى، أما في المرحلة الثانية وهو المنبع الثاني فان الذات تعتبر تشكلاً اجتماعياً يقوم على اللغة أيضاً[58]، والبعد الاجتماعي لتشكيل الهوية يعد موضوعاً

لعدد كبير من الأبحاث، فقد أدخل وليم جيمس عام 1890م لأول مرة فصلاً تناول الذات في أحد كتبه، وخلال ثلاثينيات القرن العشرين ذكر جورج هربرت ميد وجود رابط بين النشاط الفردي والجماعة[59]. وفي هذا السياق يقول تايلور:" لا توجد لغة ولا تبقى الا في مجتمع لغوي. وهذا يدل على سمة حاسمة للذات. فالواحد ذات بين ذوات اخرى. فلا يمكن وصف الذات من دون الاشارة لما يحيط بها والرجوع اليه"[60]، ولذلك لا يمكن الحديث عن ذات تمتاز بالأصالة وتمتاز بالتفرد مالم يتم تحديد الشروط التي توفرت في لحظة ما لمفاهيمها، وهنا تأتي مرحلة أخرى وهي مرحلة التحول اللغوي للهوية.

2.3. لحظة تحول الهوية لغوياً:

يعني التحول أو التغير، تعيين الشروط التي اجتمعت في لحظة ما وسمحت لموضوعات واجراءات ومفاهيم ان تتشكل، وتحديد التحولات الداخلية التي حدثت، مع الاشارة إلى أفق التحول للقواعد الجديدة التي استعملت[61]، فعلى الرغم من أن الهوية شيء يجب على المرء أن يكون مخلصاً لها، إلا أنه قد يخفق في دعمها، أو يتنازل عنها عند وجوب ذلك[62]، ذلك إن معرفة حقيقة الحالة الانسانية لا تتم الا من خلال مواجهة فكر الفرد ولغته مع فكر الآخرين وردود فعلهم[63]، فاذا كانت اللغة لا يمكن أن تنمو وتستمر إلا من خلال المجتمع، فربما عندما نكبر في ثقافة يمكننا تركها ولا تزال تحتفظ بالكثير منها، فالذات المهاجرة لا يمكنها أن تعيش ثقافتها التي نشأت عليها بالكامل، ولذلك تضطر إلى تبني الأساليب الجديدة المجتمع دخلوا، فحياة اللغة والثقافة واحدة التي يكون موضعها أكبر من الفرد .يحدث ذلك في تواصل اجتماعي يمتلك الفرد هذه الثقافة ، ومن ثم يمتلك الهوية، من خلال المشاركة في هذه الحياة الأكبر[64]، وبهذا المعنى يمكننا التفكير في مؤسسات وممارسات المجتمع كنوع من اللغة أعربت فيه عن أفكاره الأساسية، لكن ما يقال بهذه اللغة ليس أفكارًا يمكن أن تكون في أذهان بعض الأفراد فقط بل في المجتمع ككل، لأنها جزء لا يتجزأ من حياته الجماعية، في الممارسات والمؤسسات التي هي من المجتمع لا يتجزأ. وهي روح المجتمع بمعنى موضوعي وهو مصطلح استخدمه هيجل "الروح الموضوعية"[65].

3.3. لحظة القاعدة أو (شبكات المحادثة):

هنا يتطلب تحديد مختلف العلاقات التي تربط بين مختلف مستويات اللغة من جهة، وبين السياقات غير اللغوية التي تعمل فيها المؤسسات والعلاقات الاجتماعية والظروف السياسية من جهة أخرى.

إن هذه الممارسات والمؤسسات تتيح للفرد أن يكون ذاتاً بنفسه من خلال عمليتين التواصل والحوار "فالناس لا يكتسبون اللغات لمعرفة الذات من تلقاء أنفسهم، بل من خلال التواصل المتفاعل مع

الآخرين، أو كما وصفه جورج هربرت ميد من الآخرين المهمين، وبهذا المعنى فإن العقل البشري ليس نتاج الذات فحسب بل نتاج الحوار أيضاً[66] فهويتنا تُتحدد من الحوار وأحياناً في الصراع من أجل أشياء الآخرين المهمين التي نريدها فينا، حتى مع من يفوقونا عمراً مثل الآباء والأمهات، وتبقى هذه الحوارات مؤثرة فينا حتى حين يختفون من حياتنا[67] إذ إن اكتشاف الفرد لهويته يعني التفأوض من خلال الحوار المنضوي مع الآخرين، فهويته تعتمد وبشكل مؤكد على حواراته وعلاقاته معهم[68] " فالمرء لا يستطيع أن يكون ذاتاً بنفسه، فأنا ذات بالنسبة إلى محدثين معينين، في العلاقة مع شركاء المحادثة الضروريين لتحقيق تعريف ذاتي، ومن ناحية أخرى، في العلاقة مع أولئك، الذين هم الآن حاسمون في مسألة فهمي لغات الفهم الذاتي- ولاشك في أن هذين الصنفين قد يتداخلان، فالذات لا توجد إلا داخل ما أدعوه شبكات محادثة"[69]، " ويظل القول صادقاً وهو ان المرء يستطيع أن لا يصوغ لغته الجديدة إلا عبر المحادثة بالمعنى الواسع، اعني عبر نوع ما من المبادلة مع الآخرين الذين للمرء فهم مشترك معهم"[70] .

إن هذه الميزة الحيوية لحياة الانسان هي صفة حوارية أساسية، وحتى يصبح الفرد عضواً فاعلاً وقادراً على فهم ذاته وبالتالي يحدد هويته، لابد له من اقتناء لغة انسانية غنية، والغرض هنا، توظيف اللغة بالمعنى الواسع التي لا تغطي لغة الكلام فحسب، إنما وسائل التعبير الأخرى التي تُعرف الفرد بذاته وتتضمن لغات الفن والاشارة والحب وأي وسائل أخرى، ويفترض تعلم طرائق التعبير من خلال العلاقة مع الآخرين[71]، إلا أن تايلور له مرمى أبعد من أن يكون للفرد هوية مستقلة، بل انه يطمح الى الى تحقيق أصالتها، وهذه تتحقق من خلال الاعتراف . ومما تجدر الاشارة اليه ان تايلور اشترط في كل المراحل وجود المجتمع الا ان الاختلاف كان بالدور الذي يؤديه في تشكل الهوية، فدوره مر بتحولات تمثلت بالتلقين ومن ثم الحوار، واخيرا يصل الى أهم مرحلة وهي الاصالة وهذا سيتضح فيما بعد.

4. الهوية الأخلاقية[72] ودلالتها العملية:

إن السعي لفهم الابعاد المكونة للإنسان يعد من القضايا المهمة التي بالإمكان ان تفسر الانماط المعرفية والسلوكية له، وتُعد الهوية الأخلاقية واحدة من تلك الأبعاد المكونة للذات الانسانية، ذلك أن الانسان يمتلك العديد من الهويات، أولها الجندرية وتليها الاجتماعية، ومن ثم الدينية....الخ، تتشكل وتتحول تلك الهويات على وفق سياقات مختلفة، فهو يسعى بشكل مستمر لامتلاك السمات الموجودة في الذات، ولكن إن كان الحديث هنا عن الهوية الأخلاقية فإن ذلك يستدعي تحديد معناها ومقوماتها والأسس التي تبنى عليها، إذ تعرف بأنها ذات الفرد من جهة ما يحمله وما يتفرد به عن غيره من مثل وقيم ومبادئ أخلاقية تمثل معتقداته وتصوراته حول ذاته مثل (الحق، الواجب، الكرامة،

الاحترام،....الخ)، وبهذا المدلول ترتفع كثرة المعاني الأخلاقية التي يحملها الانسان لترتد إلى وحدة الذات رغم اختلاف الأطوار وما يقوم به من أدوار.

وفي هذا السياق لابد من تثبيت ملاحظة أساسية ألا وهي: إن دراسة تايلور للهوية لم يكن الهدف منها معالجة التعدد الثقافي وحسب، فمن يريد أن يبحث في موضوع الهوية وعلاقتها بالتعدد الثقافي، فعليه أن يلجأ الى دراسته(سياسة الاعتراف وأصالة الذات)، ولكن من يريد أن يقرأ موقف تايلور من الهوية في كتابه منابع الذات سيكوّن رأياً مفاده بأن مناقشته للهوية تنتمي للأنطولوجيا الأخلاقية.

1.4. الهوية الأخلاقية أو (الذات بوصفها موضوعاً اخلاقياً):

تُمثل الهوية الأخلاقية بطاقة معرفية تعكس الصورة التي يحملها الفرد عن شخصيته وما ينبغي عليه القيام به، ولذلك نجد أن تايلور قد صوّر الكائن البشري بأنه "الشخص" الذي يظهر بشكل أساس في الخطاب الأخلاقي، فالشخص هو كائن يتمتع بمركز أخلاقي معين، ولديه شعور بالذات، وفكرة عن المستقبل والماضي، بإمكانه أن يحمل القيم، باختصار، يجب أن يكون من النوع القادر على الفعل [73]، وهذا النص يوضح لماذا رأى بعض الباحثين أن أعمال تايلور الأخيرة أفضل نقطة انطلاق لاستعادة فهم الذات كموضوع أخلاقي[74]، لأنه ربط بين معاني الذات والرؤى الأخلاقية، بين الهوية والخير[75]، اذن ترتبط نظرة تايلور للذات ارتباطاً وثيقاً بتحليله للحياة الأخلاقية والعكس صحيح[76]، بل انه يقول:" اردت ان ابين كيف تشكل المثل العليا الهوية بمعية فكرنا الفلسفي ونظرية المعرفة والفلسفة اللغوية من دون وعي منا، انها تعكس اكثر بكثير مما نعرف عن المثل التي تشكل هويتنا"[77]. ويبدو أنه أدرك أن ما يستحق انتباه الفلاسفة ليس البحث في القواعد الأخلاقية، إنما البحث في منابع المفاهيم الأخلاقية، وهو بذلك يجعل من الهوية مصدراً لتأسيس المعايير الاخلاقية في سلم القيم الذي يحدد خيرية الاشياء.

تختلف الخيرات التي بها يعرف الناس هوياتهم –للدرجة التي يصير عندها مصطلح هوية منطوياً على مفارقة تاريخية، وان فكرة تايلور الرئيسة هي أن الخيرات التي تحدد توجهنا الروحي هي الخيرات التي بها سوف نقيس قيمة حياتنا، فالقضيتان مترابطتان ترابطا لا ينفك، فهما موصولتان بالجوهر ذاته"[78]، ان حالتنا الاخلاقية قابلة للنزاع في طريق الجدالات الاخلاقية بين مناصرة الخيرات الفوقية ، والخيرات التي لابد من التضحية بها. وهو امر يتعلق بهويتنا والواقع ان رؤيتنا للخير تتعلق بأفهامنا للذات أي بين الهوية والتوجه الذاتي[79]، ولكي نفهم أحكامنا الأخلاقية التي تكون هويتنا الأخلاقية لابد من بحثها في أطر وذلك لأن"الأطر توفر الخلفية الظاهرة أو الضمنية لأحكامنا الأخلاقية ...فلفظ إطار معناه شرح ما له معنى في استجاباتنا الأخلاقية"[80]، "قد يرى الناس أن

هويتهم تعرف جزئيا، بالتزام أخلاقي أو روحي ما، لنقل كاثوليكي، أو فوضوي، أو قد يعرفونها جزئياً، بالأمة أو التقليد الذي ينتمون إليه، كالقول أمريكي أو كيبيكي"[81]، وهذا ما يجعل تتبع الروابط بين معنى الخير ومعنى الذات، يتبين انهما متمازجان جدا ومرتبطان، بطريقة كوننا فاعلين نشارك بلغة مع فاعلين آخرين[82].

اذن قدم تايلور تصوراً أخلاقياً للهوية ببعدها العملي (التعبيري) بوصلها بمفهوم الخير وهو بذلك رفض للتبرير العقلي، الذي يلجأ إليه الفلاسفة العقليون، فالعقل يتحدد دوره باختيار الوسائل الصحيحة لغايات نُريد تحقيقها، وهذا ما تحققه أنطولوجيا الأخلاق، إذ تدفعنا إلى الإفصاح عن غرائزنا الأخلاقية، وعليه فقد رفض وبقوة أن تؤسس الأخلاق على التنظير العقلي المجرد، لأن الاهتمام بصورية الاحكام تجعل الإنسان بمعزل عن دوافعه الحقيقية، وبواعثه الذاتية التي تمثل القيم التي يؤمن بها، وهذا يظهر أن البعد العملي للهوية هو الأساس في الحكم على الأفعال بأنها تنسجم مع المعايير الأخلاقية التي يسلم بها المجتمع.

2.4. الخلفية الفلسفية والاجتماعية للهوية الأخلاقية:

في هذا الموضوع سنحأول الحديث عن الخلفيات الفلسفية والاجتماعية التي سعت إلى تطبيع الهوية الأخلاقية، وبذلك نكون أمام ضرورة منهجية تستلزم التوغل داخل أغوار الفلسفات الأخلاقية، وإجراء حفريات لتتبع أصولها وروافدها المعرفية، وذلك أن أية عملية فهم للهوية وتمثيلها الأخلاقي يجب أن يكون قائم على وعي مسبق بهذه الخلفيات وبالمناخ الثقافي والتاريخي الذي نشأت فيها. أما عن سبب طرح هذه المشكلة فالإجابة متروكة لتايلور اذ يجيب بقوله: "ان الحديث عن الصورة الخلفية الواقعة وراء حدوسنا الأخلاقية، يعني بيان الخلفية التي نفترضها ونعتمد عليها في أي زعم بالصواب، اذ نحن مضطرون للتعبير عنه عندما نكون ملزمين بالدفاع عن استجاباتنا بوصفها الاستجابات الصائبة[83]، فالكثير اذا طلب منهم ان يقدموا أسس ردود فعل الاحترام للحياة يلجؤون الى الشرح الديني ويذكرون بمرتبتنا المألوفة كمخلوقات الله واخرين سيستبدلونه بشرح علماني وقد يذكرون بكرامة الحياة العقلية[84].

1.2.4. الخلفية الفلسفية للهوية الأخلاقية:

لكي يؤطر هذه الخلفية سعى تايلور الى رسم روابط بين المعنى والاخلاق أي بين (اللغة والاخلاق)، الا ان الفلاسفة الاخلاقيين السائدين اليوم يميلون الى القاء ظل من الغموض على هذه الرابطة، ومن أجل رؤية هذه الرابطة يجب ان نحدد معنى الخير بأكثر من معنى واحد في نظرتنا للأخلاق وفي الحياة، وهذا ما وجد الفلاسفة الاخلاقيون المعاصرون صعوبة في قبوله[85].

وبناءً على ما تقدم يتضح ان الخير بالإمكان تعريفه بطريقتين[86]:

الأولى: خيرات الثقافة التي تنتج أفعالًا ومشاعر وطريقه قيمه للحياة

الثانية: الخير الذي يتضمن الفهم المشترك لقيمتها، ويبدو أن هناك تداخلًا جوهريًا بين الاثنين، من حيث أن الصالح الثقافي قد يكون موجودًا أيضًا إلى الحد الذي يتم فيه تقديره بشكل عام، فثقافتنا توفر إمكانية العلاقات العامة التي تتسم بالصراحة والمسأواة في مكانتنا الفعلية في مثل هذه العلاقات .

وكلا المعنيان يجعلان من الثقافة تقدماً في العلم والأدب والفن والأخلاق، بل هي ابداع لتطور الانسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى وإلى مستوى أخلاقي أسمى، وهذا ما يجعل الجماعات وليس الأفراد تنتج ممارسات سواء أكانت أخلاقية أم اجتماعية من تصوراتها الثقافية الخاصة للخير، وبالتأكيد إن هذه الممارسات تخضع لسنن التطور، والدليل على ذلك إن مفهوم الخير اختلف الفلاسفة في تحديده، لذا اقترحوا مجموعة من التعريفات، فالتعريف الميتافيزيقي يعتقد أن الخير هو ما يريده الله أو أية ارادة حرة، أما التعريف النفعي فيعتقد أن الخير هو ما يسهم في السعادة الأكبر للعدد الأكثر، فيما يشير التعريف الذّي أن الخير ما هو لطيف يمدنا باللذة، لكن المشكلة تكمن أن الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، ولاسيما في العالم الناطق بالإنجليزية جنحت إلى التركيز على ما يكون فعله صحيحاً وليس على ما يكون خيراً، وعلى تعريف مضمون الواجب وليس طبيعة حياة الخير[87].

فلا يوجد هناك من ينكر ذلك المزيج من المفاهيم الكنطية والطبيعية، الذي أنتج صورة مكررة للفاعل الانساني في الكثير من الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، ذلك الانسان المصور تصويراً جميلاً في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ولو جرد من الميتافيزيقا الكنتية لظل حراً مستقلاً ومسؤولاً وشجاعاً والبطل للعديد من كتب فلسفة الأخلاق[88]، وما ينشأ من هذا النقد للفلسفة الأخلاقية هو رفض الأخلاق المبنية على العقل الأداتي، مثل النفعية، وكذلك تلك التي تستند إلى فكرة دقيقة عن الذات، مثل الاشتقاقات المختلفة لكانط، رفض النظريات السببية الاختزالية مثل الماركسية أو علم الأحياء أو أية نظرية لا يمكنها استيعاب معاني الذات[89].

ويبرر تايلور سبب نقده لهذه الفلسفات، إن النظريات التي تقوم عليها لا تتعامل مع الكائنات البشرية وكيفية تطور بواعثهم وتطور مجتمعاتهم، فهذا الضرب من الدقة والصرامة مستحيل[90]، فضلا عن أن الفلاسفة اهملوا رؤية أنفسهم في دور ميتا أخلاقي، وأن تعنى باللغة التي نحدد بها مبادئ عملنا، لذلك يجب ان تكون اهتمامها بمفردات مرشدة للعمل كالنظرية الارشادية لريتشارد هير[91]، وهو ما دفعه أن يعطي لعمله توجهاً جديداً هو البحث عن المنابع، والاهتمام بلغة الأخلاق، إذ يقول: "ان عملي موجه الى ما أريد ان ابحثه ويتمثل في اللغات التي نضع فيها الواجبات والقواعد الاخلاقية التي

نعترف بهما"[92]، كذلك يقول:" وهو في المنابع الاخلاقية للهوية، لكن ذلك الثراء اللغوي غيبته عن الانظار اللغة الفلسفية الفقيرة "[93]، ويبدو أنه يعتقد بأن في اللغة الفلسفية فائض المعنى يتأتى من امكانية التعبير اللغوي، التي تجعل من الكلمات أدوات عابرة في حقول تدأولية مختلفة، وتكتسب دلالات وقيم مختلفة باختلاف المكان والزمان، والاشخاص، والمجتمعات، والعبور هنا، تعارف واعتراف مبني على التفاعل المتبادل . ولذلك يعطي تايلور مجموعة من المزايا للتعبير عن الخير:

أ. إذا أمكن للتعبير اللفظي أن يفتح عقولنا فان ذلك مرده لسماحه لنا بمعرفة المدى الكامل للخيرات التي نحيا بها، وتعريفنا على منابع الخير، واطلاق قوتها في حياتنا، وقد سبق ان مثلت الصياغات المعقدة للفلسفة السائدة اشكالا من النفي والتضحية بنوع من الخير لصالح نوع اخر مجمد في قالب منطقي يمنع الشك به فالتعبير اللفظي هو الشرط الحاسم للتسوية[94].

ب. ان الحوار الذي يكون بوساطة التعبير اللفظي يؤدي الى زيادة وضوح الذات امام نفسها، وهو ما يساعد على تغيير وجهة النظر الاخلاقية[95].

ت. ان الصياغة التعبيرية لمفهوم الخير تساعدنا على الاقتراب من المنابع الاخلاقية ذلك أن للكلمات قوة اخلاقية هائلة[96]، إلا أن الصياغات المعقدة للفلسفة حالت دون ذلك، وأدت الى التشكيك في ثقافتنا، ولا يقتصر ذلك على الإيمان بالأخلاق وحسب، بل ساد الاعتقاد بأنه لا يمكن مناقشة القضايا الأخلاقية، وذلك يعود إلى أن الاختلافات الأخلاقية لا يمكن الحكم عليها بالعقل[97].

وربما هذا يشرح سبب تفضيل بعض الفلاسفة للصمت، فالصيغ المبتذلة قد تتركب مع خدعة تاريخية من اجل نسج غطاء واق من السلامة الاخلاقية يعزلنا عن المنابع الأخلاقية، فضلا عن ان اطلاق قوة التعبير قد تعزز طاقة الشر[98]، فليست اية صياغة تعبيرية قد تنفع فبعضها قد يكون ميتا، أو عديم الاثر في هذا الزمان والمكان أو مع اشخاص معينين ، فالقوة لا تكون تابعة للصياغة وحدها بل تابعة لفعل الكلام كله، فعندما يتظافر المتكلم والصياغة وفعل اللفظ المتكلم وتتجمع للكشف عن منبع الخير كما يتضح ذلك في قوة الكتاب المقدس، فسوف يكون للصياغة قوة عندما تقربنا من المنبع فالصياغة الفعالة تطلق هذه القوة وهذا يفسر كيف يكون للكلمات قوة[99]، وإذا كان هناك من يرجح منهجية الصمت، مستنداً بشكل خاص إلى حجة نواقص اللغة أي أنها عائقا في طريق المعرفة ونقلها لعدم وجود مفردات تتناسب والتجارب التي تسعى الى نقلها، فربما ذلك يعود في مجمله إلى تقصير مستعمليها أكثر مما تعود إليها.

2.2.4. المتخيل الاجتماعي بوصفه خلفية للهوية الأخلاقية:

لم يستثن تايلور المجتمع بوصفه أحد الأطر المهمة في بلورة الهوية الأخلاقية للفرد، فعلى أثر التحولات في البنية الطبقية، حأول احياء السؤال الأخلاقي على وفق وجهة نظر فلسفية جديدة، أخذت بنظر الاعتبار ما أطلق عليه بالمتخيلات الاجتماعية، إذ بلور هذا المتخيل أنماطاً وقيماً أخلاقية جديدة، فضلاً عن بلورة مجموعة من الفاعلين تأخذ على عاتقها العمل على تطبيقها. وقد قدم مجموعة دلالات لمفهوم المتخيل الاجتماعي، واختلافه عن النظرية الاجتماعية من منطلق أنها غالبا ما تكون في حيازة أقلية صغيرة، وهذه الدلالات، هي[100]:

- الطريقة التي يتخيل الناس العاديون محيطهم الاجتماعي، إذ يكون محملاً في الصور والأساطير والقصص.
- أن المتخيل الاجتماعي موضوع مشترك بين مجموعة واسعة من الناس.
- الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة ومشروعة.

ويعني بالمتخيل الاجتماعي "شيئاً أوسع واعمق من الصيغ الفكرية التي قد يعتمدها الناس عندما يفكرون في الواقع الاجتماعي بعيداً عن الانخراط فيه، وانا افكر في الطرائق التي يتصور الناس من خلالها وجودهم الاجتماعي، وكيف ينسجمون مع الاخرين، وكيف تجري الأمور بينهم وبين أقرانهم، وكذلك في التوقعات التي تجري تلبيتها عادة، اضافة الى الافكار والصور المعيارية الاعمق الكامنة خلف هذه التوقعات"[101]، وهناك جزء مهم من هذه الخلفية وهو النظام الاخلاقي، الذي يتجأوز كون المعايير الكامنة في الممارسة الاجتماعية التي هي جزء من فهمنا المباشر، الى ما يجعل هذه المعايير قابلة للتحقق، فلا يتظاهر الناس من اجل المستحيل أو ما هو طوبأوي[102].

يعني تايلور بفكرة النظام الأخلاقي ما يتجأوز البرامج المقترحة للمعايير التي ينبغي أن تحكم علاقاتنا، فما يضيفه فهم النظام الأخلاقي إلى ادراك المعايير وقبولها هو تحديد سمات العالم أو الفعل الالهي أو الحياة البشرية التي من شأنها أن تجعل معايير بعينها صحيحة وقابلة للتحقق[103]، وتتخلل النظرية الحديثة للنظام الأخلاقي متخيلنا الاجتماعي وتقوم بتغييره، وفي هذه العملية يتطور ما كان مجرد أمثلة في الأصل ليصبح متخيلاً معقداً عبر اعتماد الممارسات الاجتماعية له واقترانه بها، وهي ممارسات تقليديه لكنها غالباً ما تتغير عن طريق الاحتكاك، وهو أمر مهم يستدعي توسيع فهم النظام الأخلاقي، إذ له وجهة نظر مهيمنة في الثقافة الغربية[104].

ويبدو أن ما ساق تايلور إلى مفهوم "المتخيلات الاجتماعية" أنه وجد "أن التعريف الكامل بهوية الانسان لا يقتصر على موقفه من الأمور الأخلاقية والروحية، إنما أيضاً الاشارة إلى مجتمع

معرف،....وهذين البعدين الخاصين بتعريف الهوية يعكسان الوضع الأصلي الذي نشأت منه هذه المسألة"[105]، فصورة المجتمع هي صورة الأفراد الذين يجتمعون معا لتشكيل كيان سياسي انطلاقاً من خلفية أخلاقية، وهذه الخلفية الأخلاقية على صلة بالحقوق الطبيعية، إذ لدى هؤلاء الناس واجبات أخلاقية محددة، كل ازاء الآخر، وغاياتهم المنشودة هي منافع مشتركة، يعتبر الأمن أهمها[106].

وقدم تايلور النزعة التأليهية بوصفها متخيلاً اجتماعياً أدت دوراً في تشكل الهوية الأخلاقية، وهذه الخلفية منبثقة في المجتمع بوسيط لغوي مشترك، إذ يقول: "أن ترابط الظواهر الطبيعية وتسلسلها يعود إلى الإرادة الالهية وهذا التصور هو الرؤية الدينية التي قدمتها الديانات، وفي مثل هذه الأنظمة تفرض نفسها بصورة طبيعية، إذ يتجأوز انتهاكه الحيز البشري، ويبدو ذلك ملمحاً شائعاً في أفكار قبل الفلسفة المتعلقة بالنظام الأخلاقي، ويشبه انكسماندريس أي انحراف عن مجرى الطبيعة بانعدام العدالة اذ يقول، ان من شان كل من يقأوم الطبيعة ان يتحمل العقوبة لما أحدثة من جور وفقا لأحكام الزمان، ومن الواضح أن النظام الاخلاقي شئ يتجأوز كونه مجرد معايير، بل لنه يتضمن مكونا وجوديا يحدد ملامح العالم التي من شانها ان تجعل المعايير قابلة للتحقق"[107]، وهنا يعطي تايلور دورا للخلفية الدينية في بناء الهوية الأخلاقية، فالنظام الالهي يجعل لكل فرد مكاناً في المجتمع ويحدد دوره والمعنى الذي عليه أن يعطيه لحياته، لكن زوال المقدس من مجال الحياة وتقليل اعتبار هذه التراتبيات أدت إلى انقطاع الفرد المعاصر عن الآفاق الاجتماعية التي كانت تنظم حياته[108].

وهناك تراتبية أخرى ينتظم حولها نمط النظام الأخلاقي في المجتمع، وهي تراتبية تتصل بالتراتبية الموجودة في الكون وتعبر عنها، وهذا ما جرى تشكيله نظرياً في لغة مستمدة من مفهوم الهيأة الارسطي[109]، وتشير هذه التراتبية إلى أن بني البشر لا يستطيعون أن يؤدوا دور الفاعل الأخلاقي الصحيح إلا عندما يستقرون ضمن كل اجتماعي أكبر تتمثل طبيعته في اظهار التراتبية، وتقف نظرية لوك ضد هذه النظرات، التي يعتبر ارسطو أبرز القائلين بها، إذ تتصل هذه النظرية بالأنثروبولوجيا الفلسفية التي تعرف البشر بأنهم كائنات اجتماعية غير قادرة على الفعل أخلاقيا من تلقاء ذاتها[110].

وخلافاً لماكنتاير، فإن تايلور لا يبحث عن الحياة الطيبة في النموذج الأرسطي للفضائل. ففي كتاب السياسة يدعم ارسطو فكرة الحياة الطيبة هي فكرة انسانية خالصة، انها تفترض الكمال الأخلاقي والتأمل، أما الحياة العادية فيما يتعلق بأخلاقيات التأمل الأرسطي هي حياة خسيسة وإنها حياة عبيد وحيوانات، يفقد فيها الانسان كل بعد سام في الوجود[111]، وقد أشار إلى أن تنشيط الناحية النظرية الأخلاقية يعتمد على استيعاب طبيعة الشخص الذي سيعيش أو يطمح إلى هذه الحياة

الجيدة. وإن طبيعة الذات الحديثة جعلت هذه المهمة أكثر تعقيدا بكثير مما كان عليه لأرسطو[112] ومتطلبات انشاء معنى لحياتنا لا تتحقق إذا كان لدينا لغة نظرية ترمي إلى شرح السلوك، من وجهة نظر المراقب، فلا نفع لها للفاعل في فهمه لتفكيره، شعوره، وما يقوم به من أفعال[113]، ذلك أن الاستعمالات العامة للغة القيم تنشئ وتحرك الفضاءات العامة، فالإنسان لا يتعلم هذه المعاني إلا عبر خبرتي وخبرة الاخرين، فعلى حد قول فتجنشتين، إن الاتفاق على المعاني يشتمل على الاتفاق في الآراء[114].

مما تقدم بالإمكان استنتاج أن مفهوم الهوية الأخلاقية يمثل مرجعاً للتعرف إلى منظومة القيم التي تحدد المعايير والأحكام التي يستكشف الانسان بها ذاته، وتنظم عملية تواصله في المنظومة الاجتماعية مع الآخر ضمن فاعلية القيم المشتركة. فهذه الأطر سواء أكان الفلسفي، والديني، أم الاجتماعي، تبقى كامنه في الفرد وتنعكس في سلوكه حتى لو ماتت بعض الصياغات اللفظية المعبرة عنها، لأنها باتت جزء لا يتجزأ من هويته.

إن الأطر أو الآفاق تحولت إلى إشكالية، فما دعاه فيبر "التحرر من السحر والوهم" أي تبدد شعورنا بأن هذا الكون يجسد نظاماً ذو معنى، دمر الآفاق التي عاش الناس سابقاً بها حياتهم الروحية، وقت وظف نيتشة هذه الكلمة في المقطع المشهور "مات الله" "وما اعطانا الاسفنجة لكي نمسح الافق كله"[115]. اذن شكلت هذه الاطر في مراحل متعاقبة الهوية الاخلاقية، فكلما جاءت مرحلة أخذت مكان اختها، إلا أن ذلك لا يعني تفضيل اطار على آخر، فالصورة الكاملة للهوية الأخلاقية يتم التقاطها من اجتماع كل الأطر حتى وان ضعفت الثقة أو انعدمت ببعضها، لأن الهوية ناتجة من الصراع الكامن بين هذه الأطر في الذات الانسانية .

5. المفاهيم الأخلاقية وتشكل الهوية بوصفها تمثيلاً للغة:

1.5. الصمت اللغوي والمفاهيم الأخلاقية:

يمثل الاهتمام بلغة الأخلاق نقطة تحول في فلسفة الأخلاق المعاصرة بصرف النظر إن كان هناك من يدعو للصمت، أو من كان يدعو للتعبير، فتايلور على سبيل المثال يقول: "إن فتجنشتين وآخرين ظنوا أنه توجد بعض الأشياء التي لابد من تجأوزها بصمت"[116]، ففي أشارة سابقة رأى أن ما لا يستطيع الانسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه، ووجد ان "ما لا يمكن التعبير عنه يظهر نفسه في الجانب الصوفي، الذي يتمثل بعلمي الأخلاق والجمال[117]، وقد أرجع سبب ذلك إلى أن الأخلاق متعالية، وبما أنها متعالية فأن هذا الأمر يظهر أنها خارج حدود اللغة[118]، وقد تابعه دعاة الوضعية المنطقية في ذلك، إذ يشير "كارناب" على سبيل المثال لا الحصر، لقد انخدع معظم الفلاسفة بهذا

الشكل فظنوا أن جملة القيمة هي قضية اثباتية، وهو ما جعلهم يبررون الصياغة اللغوية لمعاييرهم التي يقدمونها بجمل لغوية، إلا أنها ليست سوى أوامر في صيغة نحوية، وهي ليست صادقة أو كاذبة[119]، وما يعنيه كارناب هنا أنه بالإمكان تفسير السلوك الأخلاقي على وجه التحديد بمفاهيم الفيزياء، فتجارب القيم الأخلاقية مثل الواجب والمسؤولية مماثل من عدة أوجه لبناء الأشياء الفيزيائية، وبمجرد ما يتم تطبيق التحليل سيكون بإمكاننا أن نعبر عن الخصائص المميزة لتجارب هذه القيم بعون من الكيفيات النفسية وعلى الأخص الانفعالات والارادة[120]، لكن هذه النزعة الاختزالية التي ترد السلوك الإنساني إلى قوانين الطبيعة تمحو البعد الأخلاقي في الإنسان " فلم يعد العلم الانساني يصاغ بمفردات علم الفيزياء، فمفرداتنا الاخلاقية تعني اعطاءنا رؤية حول ما يعنيه العيش في العالم ككائن انساني، وهذا امر مختلف تماما عما يزعم العلم الطبيعي انه بصدد الكشف عنه وشرحه"[121] وليس هذا وحسب بل إن كارناب يقول:" أن الفلاسفة، في نقدهم لرؤيتنا، ينسبون إلى مشكلة الطبيعة المنطقية لبيانات القيمة أهمية عملية مبالغ فيها ووفقًا للنقاد، فإن إنكار بيانات القيمة يؤدي إلى اللاأخلاقية والعدمية"[122]، وكان تايلور من بين أولئك الفلاسفة الذين أرجعوا انحراف الثقافة الشعبية إلى العدمية التي تعيث فساداً منذ زمن، وكان وجهها الاساس هو نيتشة، وقد عبرت عن نفسها عند الذين نسميهم "بعد حداثيين" مثل دريدا وفوكو على حد تعبير تايلور[123].

وبناء على ما تقدم نقض "تايلور" الرأي الذي يرى أنه ينبغي علينا أن نحأول الاستغناء عن اللغة[124]، لان الصمت غير وجيه إذ لا يمكن أن نضع حداً صارماً بين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي فبالكلمات نجمع أفكارنا، بطريقة تسمح لنا التعامل مع الأشياء[125]. اذن لم يتابع تايلور فتجنشتين في مسألة الصمت اللغوي حول المفاهيم الأخلاقية، لأن تايلور بها أي –اللغة حدد معاني هذه المفاهيم وبها استعان على تأصيل الهوية الأخلاقية في تشكيلها، لأنه أدرك أن التعبير اللغوي سواء أكان بالكلام أم بغيره من الوسائط، ويؤدي دوراً عظيماً في التجربة الانسانية، لأن ذلك الصمت الذي دعا إليه فتجنشتين قد أدى إلى فراغ أخلاقي أولاً ومن ثم قاد إلى أزمة بالهوية الأخلاقية عبر التشكيك بمعاني المفاهيم التي تشكلها.

2.5. التعبير اللغوي للمفاهيم الاخلاقية:

هناك سؤال من الضروري طرحه ومفاده لماذا ينبغي توجيه فلسفة بأكملها إلى دراسة المفاهيم الأخلاقية كالخير، الحق، والواجب بطريقة مختلفة عن تلك التي استعملها الفلاسفة في الماضي، ولم ينبغي التعبير عن الخير؟

يقول تايلور:" نحن نميل لصالح التعبير اللفظي عن الخير في ثقافتنا (في الأوساط الاكاديمية، على الاقل)....، لذا فإن السؤال يتطلب جوابا، إن الخيرات التي كنت اتحدث عنها لا توجد، إلا عبر الصياغة اللفظية، في الافهام المختلفة التي نشأت في تلك الثقافات، فرؤية الخير صارت متاحة لشعب ذي ثقافة عبر التعبير عنها بشكل من الاشكال"[126]، "إلا أن مشايعي وجهات النظر المختلفة كانوا في نزاع حاد، فتحول اجماع أخلاقي إلى نزاع جدلي على مستوى الشرح الفلسفي"[127]، لكن على الرغم من ذلك النزاع بين وجهات النظر المختلفة، للنظرية التعبيرية لها ما يميزها، لأنها لا تنكر الأخلاق الانطولوجية التي يفضلها الواقعي الأخلاقي، وهو ما يجعلها على وفاق مع فلسفة اللغة[128] وقد اعتمدت النظرية التعبيرية في الأخلاق شكلاً من أشكال التعبير الملائم عن احتياجاتنا، وهذا هو القصد من أن الأحكام ما هي إلا إسقاط انفعالاتنا على العالم[129]، لان لغة التقييمات الاخلاقية في تطور مستمر لأننا كائنات تعمل على تطوير اللغة بوصفها وسيلة التواصل[130]، وبعبارة أخرى ، يتطلب السلوك الأخلاقي نوعاً من الوعي الانعكاسي من المعايير التي يعيشها المرء (أو يفشل في العيش بها)، الحيوان اللغوي من المستحيل أن يميز بين الأشياء التي يريد القيام بها، والأشياء التي تستحق القيام بها، ما لم يكن قادراً على التمييز عن طريق الصياغة في اللغوية التعبيرية[131]، وهنا ينسب إلى الفيلسوف الأخلاقي وظيفة جديدة "يجب على الفلسفة الأخلاقية أن تكون في دور ميتا أخلاقي، أن تُعنى باللغة التي بها نحدد مبادئ عملنا، بطريقة فلسفية مضافة"[132]، وفي هذه النقطة يقترب تايلور من الدور الذي نسبته الوضعية المنطقية الى فلسفة الاخلاق، الا انه يختلف عنهم في انه يثبت اهمية المفاهيم الاخلاقية سواء اكانت وصفية ام انفعالية في توجيه السلوك الاخلاقي لأنها جزء من هويته الاخلاقية . وهو ما جعله يلجأ الى الظاهرية الاخلاقية، التي يمكن رؤيتها كبحث في السمات الخاصة بلغتنا الاخلاقية، اذ ان التوجه نحو الخير ليس بالشيء الذي يمكن ان ننخرط فيه أو نتمنع عنه ارادياً، بل هو شرط كينونتنا ذواتا وبهويات، وان لغة تقييمنا تعبر عن ردود فعلنا على سمات حياتنا، أو المجتمع، يمكن تحديدها بمفردات قيمة مثل الشجاعة والكرم[133].

إن هذه المفاهيم الأخلاقية يتم التعبير عنها "بتمييزات نوعية" وهو التعبير الذي أبدعه تايلور والهدف من ورائه تتبع أصالة الهوية الأخلاقية من خلال استجلاء المفاهيم التي تشكلها، فالاهتمام باللغات التي نضع فيها الواجبات والافكار الأخلاقية من أولويات بحثه، وعلى وفق رأيه، إن هذا الأمر يرتبط بالبحث عن الحدوس الأخلاقية، وهو يؤدي إلى الاشتغال بموضوعات أوسع من الاشتغال الأخلاقي، مثل: العدالة واحترام حياة الآخرين، والبحث في معنى الكرامة[134]، فالتعبير عن هذه المفاهيم هو تعبير عن خياراتنا وحدوسنا العملية "فيمكننا أن نعي الدور الذي تؤديه التمييزات النوعية في حياتنا

اليومية، فهي قبل أن تصاغ تقوم بالدفع إلى ما هو مهم من حيث القيمة والاحترام، وهو دافع ينبثق من حدوسنا الأولية التي توجه طريقتنا في الاحساس والعمل في المواقف المختلفة، ونعول عليها عندما نتباحث في مسائل تتعلق بخلقية العمل الانساني"[135]، "فالعديد من مفردات الفضيلة التي بحوزتنا ينتمي الى هذه اللغات الغنية "التمييزات النوعية"، فالطفل والغريب يمكن اخبارهما عما يجب أن لا يعملا، ويمكن تقديم وصف لهما عما يجب تجنبه ويفهمانه، قبل ان يفهما ما هو الخطأ"[136].

وبناءً على هذا المبدأ يمكن أن نفهم الوصية التي تقول لا تقتل أو نطيع الامر لا تتكلم مثل ذلك مع جدك قبل أن نفهم الفاظاً عن قداسة الحياة وما يعنيه احترام كبار السن، فالانتقال من أوصاف الاعمال الخارجية الى لغة التمييزات معناه الانتقال الى لغة الوصف الكثيف لأنه يعبر عن الاهمية للأفعال داخل ثقافة معينة[137]، وهنا يعني تايلور أن الانسان بإمكانه أن يميز ويفعل بالحدس وليس عن طريق التفكير العقلي، إذ يكون لدى الانسان منذ الطفولة قدرة للتمييز بين الأفعال بالفطرة، ويكون الحكم بصورة مباشرة على الفعل دون توسط العقل أو التجربة، ويبدو أنه يعتقد من الأفضل أن نلجأ إلى هذه الطريقة في الحكم على الأشياء بالطريقة نفسها التي نسلم بما تمده لنا الحواس من تمييز . ويبدو أن هذه الامكانية تقوى لدى الانسان بالمران والتعلم.

وبما أن " لغة تفكيرنا متصلة بلغة تقييمنا، وهذه متصلة باللغة التي بها نشرح افعال الناس ومشاعرهم"[138]. فهي تساعد على التفكير بما يريده الناس بشكل أوضح، بل انها اللغة التي ننجز بها افعالنا بصورة اكمل فاللغة الاخلاقية لغة غنية. وهكذا يتضح العمل الاخلاقي في السؤال ماذا يعني القول "لا اقدر على الفعل" من دون مفردة في تفكيري، مثلا بما اقعل اعني ان هذه المفردة لابد منها لبيان المسائل امامي، بيانا هو الأوضح والاكثر تبصرا، فلو منعت من استعمال هذه المفردة فسوف فلن اكون قادرا على التفكير بفعالية كما واشعر باني اقل قدرة على الفعل في الماضي قبل ان احصل على هذه المفردات[139]، ومن دور اللغة هذا يمكننا أن نرى لماذا الكلمات خطيرة للغاية، فاذا تم استخدامها لترتيب الأفكار، يجب أن تكون واضحة للنظر الى ما تعنيه الكلمة، وخلاف ذلك نعتقد أننا تجميع أفكارنا لتتناسب مع الواقع ، سنقوم في الواقع ببناء قلاع الوهم، وبدلاً من السيطرة سنسيطر[140].

ويبدو أن أهمية التعبير عن المفاهيم الأخلاقية تكمن في امكانية التمييز النوعي بين الأفعال، وبعدمه ستكون هناك صورة واحدة شاملة، للفاعل الأخلاقي، وهذه الصورة تلغي جميع الفروق والتمييزات الثقافية، فعلى سبيل المثال إن ما كان ما يحدد هوية الفرد ربما سياسة دولة شمولية، أو انتماء طبقي معين، وغيرها وهي معايير سلبت من الفرد حريته في حقه في تعيين هويته والتعبير عنها في الفضاء العام.

6. مبادئ الهوية الأخلاقية:

دفع عصر الأصالة تايلور إلى التفكير بفلسفة أخلاقية جديدة، تقوم على مبادئ تستطيع أن تحكم القيم القديمة، وربطها بالقيم الإنسانية الكبرى كالخير، والعدالة، والمسأواة، وذلك من أجل تحقيق وتجسيد الهوية الأخلاقية الأصيلة فالوقوف على هذه المبادئ كفيل بتقييم وتوجيه المواقف العملية للهوية وهذه المبادئ، هي: (الأصالة، الاحترام، والاعتراف).

1.6. مبدأ الأصالة:

إن مفهوم الأصالة ليس من المفاهيم الجديدة في الفلسفة، إذ إن تاريخه يبدأ مع بداية تاريخها، أي بدءاً من فلاسفة اليونان مروراً بمفكري التنوير وصولاً إلى الوجوديين والمنظرين الاجتماعيين المعاصرين. فعلى المستوى الفلسفي يمكن اعتبار قول سقراط "اعرف نفسك" محأولة لدفع الآخرين لاكتشاف الذات الاصلية، و"تكلم حتى أراك" للتعبير عن الهوية، ذلك أن نمط التعبير اللغوي يكشف عن الهوية .

وتايلور حينما كان يتحدث عن الأخلاق فانه يتحدث عن نوع جديد أطلق عليه أخلاق الأصالة، منطلقا من "أن كل واحد منا لديه طريقة أصيلة لكونه إنساناً"[141]، بل اعتبره المبدأ المؤسس لمعنى الخير، فالسؤال من أنا؟ يُطرح لوضع المرء في موضع المحادث الممكن في مجتمع مؤلف من محادثين متحأورين، ولكي تكون شخصا مؤهلا كهدف لهذا السؤال معناه أن تكون محأورا بين آخرين، أي أن تكون انسانا له وجهة نظر خاصة أو له دور خاص، ويكون قادرا على التعبير عن نفسه/ نفسها، وان قدرة المرء على الإجابة عن نفسه معناها معرفته اين يقف، وعن ماذا يجيب[142]، وهذا المبدأ يعطي أهمية للاتصال الذاتي، فكل صوت لديه شيء يقوله بطريقته الخاصة، لان الانسان لا يستطيع أن يجد النموذج الذي يعيشه فيه خارج نفسه، بل يمكنه أيجاده في داخله[143].

وعلى الرغم من أن هذا المفهوم قديم قدم الفلسفة، إلا أن الأخلاق التي تقوم على هذا المبدأ أي أخلاق الأصالة شيء جديد نسبياً وغريباً عن الثقافة الحديثة، وقد وجد في نهاية القرن الثامن عشر، وبُني على أشكال فردية سابقة، مثل الفردية للعقلانية المنفصلة، الرائدة من قبل ديكارت، وإن كل شخص يفكر بذاته، أو في الفردية السياسية للوك، التي سعت إلى جعل التزام الشخص وإرادته قبل التواصل الاجتماعي[144]، فعلى المستوى الاخلاقي، عندما يتعلق الأمر بالقيم الأخلاقية يتعين على الجميع أن يختاروا ما يشعرون بانه الأفضل .هذا هو مناخ الفكر الذي يسميه "ماكنتير" الانفعالية أو الذاتية، فأغلب طلبة الفلسفة في أي فصل جامعي يعتنقون الذاتية، وعلى الرغم من أن هذه النظرة لا

تتوافق والمعتقدات الانسانية العميقة، الا أنها تعكس ما يعتقده الطلاب بوصفه خيارا فكريا محترما[145].

وتبرر النزعة الذاتية وجودها تطلعها الى الحرية، إلا أن البحث عن الحرية وعن الأصالة لا يتماشيان، فهناك نوع من النزوع عند الشباب نحو القطيعة مع العائلة، ويعتقدون أنها تعكس أصالة معاني الذات، إلا أنها مجرد أوهام حول الأصالة[146]، وهكذا فإن أخلاق الأصالة لها تاريخ طويل لكن أخلاق الأصالة المعاصرة ناقدة للذات المعزولة، التي تهتم قبل كل شيء بالتحكم العقلاني الأداتي[147]، لكن أخلاق الأصالة المعاصرة تحرر العقل الذي يخلق فرداً منضبطاً، قادراً على اعادة تشكيل ذاته، والتحرر بمعنى الكوجيتو الديكارتي للمصطلح الذي يقوم على عزل الفاعل عن مجاله، والكشف عما يحمل في نفسه، بصرف النظر عما يحيط به في ميدان الفكر، وحصر الافكار في نفسه ورؤية ما اذا كانت تتوافق مع ما هو موجود في الخارج[148]، "هذا هو المثل الأخلاقي القوي الذي وصلنا إليه، إنه يعطي أهمية أخلاقية للاتصال مع طبيعتي الداخلية، التي ترى أنها معرضة لخطر الضياع بسبب ضغط التوافق الخارجي، أو بسبب فقدان القدرة على الاستماع إلى الصوت الداخلي"[149] "فاذا لم اكن أنا هو انا فسوف افقد جوهر حياتي، وسوف افقد دلالة الوجود الانساني بالنسبة الي"[150]، من منطلق أن لكل كائن بشري قياس اصلي وغير قابل للتكرار. فنحن جميعا، مدعوون الى العيش بمستوى اصالتنا"[151].

فالمجتمعات ما قبل عصر الأصالة أي الخمسينيات يتم انتقادها لأنها تسحق الفردية والإبداع، والخيال[152]، لكن ما بعد هذا العصر بدأت تطغى قوة أخلاقية لثقافة الأصالة، حتى في أكثر أشكالها العبثية أو التافهة[153]. وهو يعد تحولاً إلى محور جديد، ففضلاً عن الفردية الأخلاقية ، الروحية، والأداتية، لدينا الآن الفردية "التعبيرية" واسعة الانتشار، اذ تبحث النخب الفكرية عن طريقة حقيقية للعيش أو للتعبير عن نفسها وهذا النوع من التوجه الذاتي أصبح ظاهرة جماهيرية[154]، وتسعى إلى تطوير مفهوم الأصالة من تنحية اللهجة الأخلاقية القديمة، لصالح الرأي الأصيل، الصوت الذي ينبثق من داخلنا وهو من يخبرنا الشيء الصحيح الذي ينبغي علينا فعله، وأن نكون على اتصال مع مشاعرنا الأخلاقية، لهذا أهمية أخلاقية حتى نكون بشرا حقيقيين وكاملين[155]، اذ كان يُعتقد أن الأخلاق القديمة المبنية تقدم الكمال الذي لا تستطيع الغالبية العظمى من البشر العاديين تحقيقه؛ لهذا السبب طبقات كاملة من الناس: غير الهيلينيين، والعبيد، والعمال، والنساء غير قادرين على فعل الفضيلة[156]، وذلك يعود إلى أن حملة المثل الأعلى سواء أكانوا كهنة أم فلاسفة قاموا بحكم المراتب الدنيا في المجتمع لصالح المراتب العليا[157].

وبناء على ما تقدم يعتقد تايلور انه يجب أن نعتبر الاصالة مثلاً أخلاقياً أعلى[158]، ومن يحتذي بهذا المثل يطلق عليه "البطل"، فكل من يمتلك ذاتاً أصيلة فهو بطل، لأنه لا يعرف نفسه بلغة جينية أو وراثية، لكن اتخاذ هذه الوقفة البطولية لا يجيز لهم ان يخرجوا من الحالة الانسانية، فالإنسان لا يستطيع أن يصوغ لغته الحديدة إلا عبر قراءة فكر الآخرين ولغتهم فهنا أعرف الأصيل في لغة أخلاقهم[159].

هكذا تبدو الهوية الأخلاقية الأصيلة، إذ تستمد أصالتها من ذاتها، وليس من أيه سُلطة خارجة عنها، فهي لا تستمد طبيعتها ولا حقيقتها ومشروعيتها إلا من نفسها. فالهوية الأصيلة وُجدت وعُرفت بهذا المعنى، ولكنها أصالة زمانها وتاريخها، فنحن بوصفها هوية لها أصالتها المعاصرة لوجودها في العصر الذي شكلته فيه اللغة، لذلك بإمكان كل انسان ان يحقق أصالته حينما يكون معاصراً، أي حينما كان يمتلك وعياً بالذات في زمانه، اذ يعمل على خلق الأصالة وليس استجلابها من أي مكان، فالأصيل هو النسخة الأولى والأخيرة من ذاته، وليس من ذات أخرى.

2.6. مبدأ الاحترام:

يحتل هذا المبدأ أهمية كبيرة في تشكل الهوية الأخلاقية لسببين:

- إن الأخلاق لا يمكن أن تقام إلا على أساس الاحترام ولذلك عرفها بأنها "لغة احترام الآخرين"[160].
- يرتبط هذا المبدأ بمفهوم آخر الا وهو الكرامة، فالتفكير الأخلاقي من وجهة نظر تايلور اتسم بعدة أمور منها، احترام الكرامة الانسانية، فالكرامة هنا تعني شعور الفرد بأنه يستحق الاحترام[161].

وهذا يوضح أن تفسير تايلور للمجال الأخلاقي تضمن أسئلة حول شعور الشخص بالكرامة واحترام الذات وهما قضيتان تشيران إلى منطقة غير متبلورة من إحساس الفرد بمعناه في الحياة في الثقافات أو في المجموعات وهذا يفصل نهج تايلور تجاه الأخلاق التي تركز على ما هو عالمي[162]، وفي ذلك دلالة واضحة على انه وسع دائرة فكرة الاحترام وربطها بمسالة الكرامة التي تبدو بصورة جلية في مجال العلاقات الانسانية من منطلق ان "الحياة الإنسانية يجب احترامها بوصفها تمثل نمطا من الوصول إلى العالم"[163]، عند النظر في معنى عبارة ان الكائنات البشرية تستحق احترامنا، وهي عبارة تبدو انسانية وشاملة، وتوجد في كل المجتمعات، الا انه في الثقافات السابقة هناك حد للموجودات التي تستحق الاحترام[164]، لأن الثقافات عزفت عن هذا المبدأ بل أنهم لا يمنحوه إلا عنوة وفق لبدأ الشرف والكرامة، لذلك ان الفلسفات الاخلاقية المتنوعة ربما لا تكون قادرة على ان تعكس أصالة هوياتنا بل

هوية الاخر، وكانت هذه العملية هدفها لجعل الاخر مثيلا مشابها عبر تراتبية لمجتمع يقوم على مفاهيم الشرف والكرامة "فالافلاطونية وظواهر الوحي الديني اليهودي والمسيحي كلاهما ورثا اخلاق الشرف عند هوميروس واشكال الوثنية"[165] .

وهذا المبدأ أي الشرف الذي يورث الانسان قيمة الكرامة التي تمنحه حق التمتع بحريته كرس مبدأ الصراع أو عدم الاحترام بدلا من الاحترام في مجتمع يقوم على اساس ثقافة طبقية تستخف طبقة النحن بوصفها طبقة غالبة بقيم الهم بوصفها طبقة مغلوبة، ولذلك فضل صياغة مبدأ الاحترام بلغة الحقوق، وهذا حدث مركزي للتفكير الاخلاقي، ولاسيما في القرن السابع عشر، في توظيف لغة الحقوق للتعبير عن المعايير الأخلاقية، اذ انتقل الحديث من الحقوق الطبيعية الى الحياة والحرية المفترض ان يتمتع بهما كل انسان"[166].

ان كلمة احترام لها معنى مختلف قليلا عن معناها، اعلاه. فانا، الان، لا اتكلم عن احترام الحقوق، بمعنى عدم انتهاكها، وهو الاحترام الرائج، وانما اتكلم عن احسان الظن بالآخر، حتى في النظر اليه، وهو ما نعنيه عندما نقول، باللغة العادية، انه يجوز على احترامنا"[167].

هدف تايلور من هذا المبدأ التعامل مع الهوية الانسانية بوصفها غاية بذاتها من منطلق انه قيمة غير مشروطة، وهي من القيم الأخلاقية التي كانت وما زالت مطالب معترفاً بها في كل المجتمعات الانسانية، حتى وإن اختلفت المجتمعات وحصرتها بطبقة أو بأفراد أو بجماعات محددة.

3.6. مبدأ الاعتراف:

أحسن صنيعاً من اعتقد أن قيمة القضايا الأخلاقية يحددها مدى الاعتراف بها، فمبدأ الاعتراف بات يأخذ تمثيلات متسعة في الفضاء الفلسفي ومنها الأخلاقي، حتى تحول السؤال الأخلاقي من "ما الخير وما الفضيلة؟" الى سؤال أخلاقي يتعلق بهوية الجماعة. ولا يجانب الصواب من يرى أن أحد الطرائق الرئيسة لوصف تطور فكرة الاعتراف تلك التي انطلقت في القرن الثامن عشر، القائلة بأن البشر يتمتعون بشعور حدسي بما هو صواب وما هو خطأ، وإنها قُدمت لمحاربة وجهة نظر منافسة، مفادها أن معرفة الصواب والخطأ كانت مسألة حساب العواقب، ولا سيما تلك المتعلقة بالثواب والعقاب الإلهي، إلا أن فكرة الصواب والخطأ ليست مسألة حساب جاف، بل هي فكرة راسخة في صوت مشاعرنا الأخلاقية"[168]. ومن هنا تبدو مسألة الأخلاق تعبيراً عن صوت الطبيعة داخل الانسان، الا أن هذا الصوت غالبا ما يغرق نتيجة الاعتماد على الآخرين، بينما الخلاص الأخلاقي يأتي من استعادة الاتصال الأصيل مع الذات"[169].

ويرجع تايلور سبب غياب الاعتراف بالهوية الى انهم يدخلون "التقييم القوي" اي التمييزات بين الصواب والخطأ والأفضل والأسوأ التي توجد مستقلة عن رغباتنا الخاصة، وتقدم كمعايير بها تقاس الافعال، فوصفي بتلك المفردات هو الحكم علي باسم معيار مستقل عن اذوقي ورغباتي وعلي ان اقر به، وهو ما يجعل عيشي في الحياة لا قيمة لها[170]، وهنا يتضح معنى التحرر في التعبير عن بشريتنا، الا ان هذا المعنى يتم احباطه في المجتمع الطبقي، فالانسان "كحيوان عامل" ينبغي ان يكون قادرا على التعبير عن ذاته ككائن بشري، ومتى عثرنا على رؤية الانسان ككائن اجتماعي قادر على التعبير عن نفسه كفنان في المجتمع استطاع القضاء على الاغتراب، واستطاع توظيف قدراته للتحكم في حياته، وهذا الامر لا يمكن ان يتم الا بوساطة التعبير والافصاح[171]، فالمقدار الكبير من مفردات القيم، تعرّف الصفات، على خلفية التبادل الاجتماعي المميز لمجتمع ما مثل مسأواة مطلقة من دون اعتبار للجنس أو الطبقة [172]، التعبيرات المستعملة، مجموعة في العالم الاجتماعي[173]، ومن هنا يتضح أن للمجتمعات دور رئيس في تشكل وتطوير الشخصية الأخلاقية حيث تصبح حساسة لجوانب مختلفة من الممارسات، يتم استخدامها للتأثير وتحديد المواقف، اذ نستعمل الأحكام الأخلاقية لتوجيه خيارات الآخرين، لذلك يُعد علم الأخلاق موضوعاً عملياً[174].

وهنا يتضح كيف أن السؤال الاخلاقي "هل هذا الفعل خير؟" خرج من دائرة الأخلاق الفردية إلى دائرة الانتماء الجماعي، أي أصبح سؤال هوية مضمونه "هل هذا هو "نحن؟"، وبناء على ذلك لم يعد يكتفي الفرد أن يكون فعله خيرا، بل بات يصبو ألا يختلف معه الآخرين في أن هذا الفعل خيرا، لان الجماعة التي ينتمي اليها تقوم به فهي خيرة بل ومحقة في فعله .

وفي ذلك دلالة واضحة أن هويتنا تتشكل جزئيا من خلال الاعتراف أو غيابه، وغالبا ما يكون ذلك من خلال سوء التعرف على الآخرين، وبالتالي فإن الشخص أو مجموعة من الناس يمكن أن تعاني الضرر الحقيقي، والتشويه الحقيقي، إذا كان الناس أو المجتمع من حولهم مرآة لهم أو صورة محظورة أو مهيمنة أو مستحيلة، إن عدم الاعتراف أو سوء الإدراك يمكن أن يلحق الضرر، ويمكن أن يكون شكلا من أشكال القمع[175]، ومن هنا تتضح علاقة الاعتراف بالأصالة فكل فرد يمتلك فرصة تمكنه من الولادة من جديد، فمسارات اكتشاف الذات متوفرة دائماً[176].

ولا يمكن أن ينسى الإنسان ذاته، ونسيان هذه الحقيقة يعني أن يلغي نفسه باستمرار، عبر التسليم بهيمنة حوار الأخر على الرغم من أن الوجود الانساني ليس له معنى خارج طابعه الحواري أي خارج الرابط الذي يوحد الفاعل بالغير. وبالنتيجة تتحدد هويتنا ليس من الآخر بل لعلاقة ما مع الآخر، فما ينقصنا هو الوعي بالأنا والوعي بوجوب معرفة الآخر، ثم الوعي بوجوب الحفاظ على المسافة

بينا وبين الآخر، دون التماهي معه. وهذا ما دفعه الى القول "ان الخطابات التي تنادي بالأصالة وبازدهار الذات مستقلة عن علاقاتنا بالآخرين هي خطابات غير منتجة، بل انها تحطم شروط الاصالة نفسها. ولكم المثل الاعلى للأصالة يؤكد ان الوجود الانساني لا يجد معناه الا في تأكيد الذات وفي طبيعتها الخاصة، وفي استقلاليتها[177].

إذا كانت البصيرة قد قادت تايلور إلى أن جميع الفلسفات، بغض النظر عن طروحاتها المنطقية، تتكئ على التناص المتنقل للغتها أي أن كل فلسفة تأخذ من سابقتها، فإنها لم تستطع أن تحقق أصالتها فكيف يمكنها أن تحقق الأصالة لهوياتها الثقافية في الحياة، فالأخلاق إذا كانت فناً للعيش، كما في أي شكل فني آخر، فسوف يكون بوسع الانسان الاقتراب من الكمال، فهناك من لا يشقى في الوصول الى الاصالة الفردية، لكن الصعوبة تكمن في انتزاع الاعتراف بأصالة الهوية الجماعية، وهنا تكمن أهمية هذا المبدأ لأنه يتصدى لكل صور الهيمنة والانانية ليتعداها إلى مفاهيم العدالة والمساواة بأبعادها المفاهيمية الأخلاقية والاجتماعية، ولذلك تفترضه كل القيم كقاعدة أساسية.

خاتمة:

1-يعد مفهوم الهوية من المفاهيم التي يمكنها أن تعمق فهمنا للنفس الأخلاقية، فهو مفهوم غني يمكن أن يقدم فهماً لسؤال "من نحن؟" كأشخاص أخلاقيين، وهذه النحن قد تم تطبيعها بمتخيلات اجتماعية بالإمكان الحياد عنها على وفق خلفية حوارية تسمح للهوية أن تعيد تشكيل ذاتها ولا يكون ذلك إلا بوساطة اللغة .

2- تعد اللغة آلية من آليات تشكيل الهوية الأخلاقية فالطابع الحواري "اللغوي" الذي أضفاه تايلور على موضوع تشكل الهوية الأخلاقية سد الفجوة القائمة بين هوية الفرد وهوية الجماعة، بل جعله بمثابة المحك الذي يُمكن الفرد من التحقق من أصالة هويته، وهكذا فإن المجموعة مصدر أساسي للقيمة الأخلاقية كما تتجلى في مفاهيم احترام الآخرين الكرامة والاعتراف...الخ، لذلك يمكن أن تختلف معاني أي هوية فتتباين من حيث المحتوى وذلك يعود إلى المفاهيم المستعملة التي شكلت المعايير التي يستعملها الفرد في سلوكياته من مجتمع إلى آخر في ضوء الثقافة وداخل المجتمع من مجموعة إلى أخرى.

3- ليس من الغريب بعد بحث واف أن نخلص إلى أنّ تايلور وجد الـ"نحن" متنوّعة المصادر وبدت في تجليّات شديدة التنوّع والتركيب، فقد تتبدّى الـ "نحن" حيناً على هيأة جماعة دينية وقد تتجلّى باعتبارها الانتماء إلى أمة يجمعها اللسان والثقافة، لكن خلف كل تلك الهويات تقبع هوية محركة

لها فتتجلى الـ "نحن" في صورة انتماء إلى هوية أخلاقية، تقود بالنتيجة إلى البحث عن الأخلاقيات المشتركة معها .

4- كانت فكرة سد الفجوة بين الإدراك الأخلاقي والسلوك من خلال إضافة الهوية الأخلاقية كمصدر محتمل للدافع الأخلاقي خطوة مهمة في الأخلاق، إذا كانت الأخلاق أكثر اندماجًا في الذات ولديها مركزية، فسيظهر الفرد دافعاً أقوى للتصرف بشكل أخلاقي، لأن الفرد لديه ميل نحو السلوك المتسق مع نفسه .

5- تبدأ عملية تحطيم قيم الاعتراف بقيمة الهويات الأصيلة بسيادة سلطة كلمات الهويات المتواترة، فيتحرر الكلام لديهم من أخلاقيات التعبير، وهي عملية كفيلة بقتل قيمة الاحترام، وهي قيمة أساسية تعمل على تنظيم علاقات البشر ببعضهم البعض، لأن الاحترام لا يكون إلا من آخر، ومن القيم المتفق عليها اجتماعياً. فمع استمرار أخلاق الطبقات فترة طويلة من الزمن تحولت شيئا فشيئاً إلى أخلاق شبه عامة، وانهارت تلك العلاقة الطبيعية بين أفراد المجتمع، واصبح النيل من الهويات الأصيلة عبر لغة متعالية أمراً عادياً.

6- ما تقدم ربما يعود إلى اللغة المستعملة المعرّضة لسوء الفهم، ففي حال استعمل الفرد لأسلوب لغوي غير واضح للتعبير التام عن أفكاره ومشاعره، كالاستعارات والمجازات والايحاءات، وهنا تكون رموز اللغة هي المصدر الكبير لسوء الفهم، وهي عادة ما تكون غامضة وتحمل أكثر من معنى.

7- إن بعض الأفراد قد لا يجيدون التعبير عن انفسهم في اللغة. وفي بعض الأحيان تكون اللغة التي تصف الأصالة هي ذاتها غير واضحة، وعادة، تستعمل كلمات غامضة مثل "حقيقي"، "واقعي"، "أصلي"، ذات"، "طبيعي" لكن التصورات الأصيلة تعتمد على قدرة الأفراد على تمييز ما هو حقيقي لأنفسهم، وعلى كفاية اللغة في التعبير عن أفكارهم، لذا فإن قيود اللغة والتفسيرات والتعبير تمنع بناء علاقات أصلية بين الأفراد، ولذلك فإن الأصالة أو عدم الأصالة في التفاعلات تعود إلى لغة المشاركين وتصوراتهم وتفسيراتهم.

8- إن الاعتراف بالهوية ينتج انفعالاً ايجابياً كالسعادة مثلاً، أما عدم الاعتراف بها فإنه ينتج انفعالا سلبياً، إلا أن هذا الانفعال سيخلق دافعاً أكبر لهذه الذات لرفع عدم الاعتراف ولإحداث حالة من التطابق بين معاني معايير الأنا والاخر، وربما هذا ما يفسر لماذا يكون هناك تردد من بعض الأشخاص للقيام بما هو خير.

9- أولى تايلور مزيداً من الاهتمام بالنظرية التعبيرية سواء أكان في اللغة أم في الأخلاق، إذ وجد إن النقد الذاتي حيث يصبح الأفراد هدفاً لأفعالهم الخاصة ويقومون بتقييم سلوكهم في ضوء معاييرهم

أو أهدافهم إلى الحد الذي يشعر فيه الفاعلون بالمسؤولية عن الفشل في الالتزام بمعاييرهم أو أهدافهم، وهو ما يدل على انهم يمتلكون حساً معيارياً عالياً يعبر عن أصالة القيم الأخلاقية التي شكلت هويته، إذ يُنظر فيه إلى "الذات الكاملة" على أنها مسؤولة.

10- أصبح الحديث مع تايلور حول الهويات المتعددة بدلاً من الذات، فالنحن تعني أن هناك العديد من الهويات على مدار حياتنا يتم تنشيطها، فيدور الخلاف حول كيف يمكن للهويات الأخلاقية مع مختلف الهويات الأخرى التي يحملها الأفراد ان تتناغم؟ تمثل الهوية الاخلاقية ثمرة سعي الفرد ووصوله إلى امتلاك مجموعة من السمات التي تتجذر في ذاته، إنها المفاهيم التي يعتقد بها الفرد في حياته ويحاول التقيد بها بحيث تصبح هي الموجه لأفعاله في المستقبل ضمن الجماعة، ذلك أن التعبير بوصفه بعداً من أبعاد الهوية الأخلاقية ليعبر عن ذاته كرمز أخلاقي أمام الآخرين، إنها شبكة من المفاهيم والأفعال التي تشكل المخططات العقلية لدى الفرد.

الهوامش والاحالات:

1. Tayor, Charles, Human agency and Language (Philosphical Papers 1), Cambridge University Press, UK, 1985، p.217.
2. جاكوب، أندريه، انثروبولوجيا اللغة (بناء وترميز)، ترجمة ليلى الشربيني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 ، ص.216.
3. Copleston, Frederick, Contemporary philosophy Studies of Logical Positivism and Existentialism, London Burns& Oates, Uk, First Published, 1956, p.3.
4. Russell, Bertrand, The Basic Writings of Bertrand Russell، Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn With an introduction by John G. Slater, First published in Routledge Classics 2009, p.79.
5. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.222.
6. بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص.99 .
7. أورو، سيلفان وآخرون، فلسفة اللغة، ترجمة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص308.
8. تايلور، تشارلز، منابع الذات (تكون الهوية الحديثة)، ترجمة حيدر الحاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط أولى، 2014، ص 158 .
9. Tayor, Charles, Human agency and Language, p. 232.
10. Tayor, Charles, Hegal And Modern Society, Cambridge University Press, First Published, 1979، p.18.
11. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, in Multiculturalism، Examining The Politics Of Recognition, Edited by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994، p.32.
12. Ayer, A.J.,What is Communication?, in Studies in Communication, A.J. Ayer& Others (Editors), Wariburg,London, 1995، p.13.
13. Tayor, Charles Hegel and modern society, p.163.
14. Ibid. P.20.
15. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.225.
16. Ibid, p.218.
17. Ibid, p.218.
18. Tayor, Charles, Philosophical Arguments, Harvard University Press, Second Edition, 1995. p.224.
19. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.9.
20. Tayor, Charles, Hegal And Modern Society, p.165

21. Tayor, Charles Philosophical Argumente, p. 249
22. Ibid, p.101.
23. Tayor, Charles, Hegel and modern society, p162.
24. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.9.
25. Ibid, p. 215.
26. Appiah, Kwame Anthony, Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy, Oxford University Press, 2003, p.82.
27. فتجنشتاين، لودفيتج، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي اسلام، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1968، ص.156.
28. تايلور، منابع الذات، ص.175.
29. فتجنشتاين، لودفيتج، رسالة منطقية فلسفية، ص.163.
30. Neurath, Otto, unified science, the Vienna Circle Monograph Series originally edited by Otto Neurath, now in an English edition, p.46.
31. Carnap Rudolf, "Intellectual Autobiography, 1n the philosophy of، Rudolf Carnap. edited by Paul Arthur Schilpp. northwestern university lasalle, illInois, 1963،p.30
32. Tayor, Charles, Human agency and Language,p. 21 .
33. Tayor, Charles, Hegel and modern society,p.164
34. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.،219 .
35. Michael Brady, New Waves in Metaethics, Palgrave Macmillan, UK، First published 2011، p. 109.
36. فتجنشتاين، لودفيتج، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص. 225.
37. فتجنشتاين، لودفيتج، تحقيقات فلسفية، ص.109.
38. Brady, Michael, New Waves in Metaethics, p.109.
39. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.216.
40. Tayor, Charles, Hegel and modern society, p. 17.
41. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.216.
42. Ibid, p.p.216-217
43. Tayor, Charles, Hegel and modern society, p.18.
44. تايلر، منابع الذات ،ص.83 .
45. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.35.
46. تايلور، منابع الذات، ص.317 .
47. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.33.
48. جون جوزيف، اللغة والهوية –قومية- اثنية- دينية- ، ترجمة عبد النور خراقي، عالم المعرفة، الكويت، عدد 342، 2007، ص.23 .
49. تايلور، منابع الذات، ص. 317.
50. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.28.
51. Tayor, Charles, Hegel and modern society, p.78.
52. جون، جوزيف، اللغة والهوية، ص.32.
53. تايلر، منابع الذات، ص.73 .
54. بغوره، الزوأوي، الفلسفة واللغة، ص.ص.169- 170
55. تايلور، منابع الذات، ص.48 .
56. المصدر نفسه، ص.ص.82- 83 .
57. تايلر، منابع الذات، ص.86 . وينظر: الفرد والحداثة، مقابلة مع تشارلز تايلور، اجراها سيرج لولوش. ضمن كتاب : كاترين آلبيرن، جان كلود روانو بوربالان، الهوية والهويات (الفرد، الزمرة، المجتمع)، ترجمة اياس حسن، دار الفرقد، دمشق، ط أولى، 2017 ، ص.111.
58. جون جوزيف، اللغة والهوية، ص.25 .

59. كاترين آلبيرن، جان كلود روانو بوربالان، الهوية والهويات، ص.11 .
60. تايلر، منابع الذات، ص.82 .
61. بغوره، الزوأوي، الفلسفة واللغة، ص.ص.169- 170 .
62. تايلر، منابع الذات، ص.75 .
63. المصدر نفسه، ص.85 .
64. Tayor, Charles, Hegel and modern society, p.78.
65. Ibid, p.89.
66. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.32.
67. Ibid, p.33.
68. Tayor, Charles, The Ethics of Authenticity, Printed in the United States of America، Eleventh printing, 2003, p.p.47-48.
69. تايلر، منابع الذات، ص.83 .
70. المصدر نفسه، ص.85 .
71. Tayor, Charles, The Ethics of Authenticity, p.33.
72. يستعمل بعض المفكرين مصطلحي السلوك الأخلاقي moral والأخلاق ethics للإشارة على التوالي لهذا التمييز بين ما هو حق القيام به وما هو من الجيد أن تقوم به . يرون الأخلاق moral على أنها عالمية القواعد ومدونات السلوك التي يجب أن تحكم الافعال، بينما الأخلاق ethics معنية بأسئلة حول معنى الذات، والوفاء و الحياة، إلا أن تايلور لا يتبنى هذا التمييز بأية طريقة منهجية .بدلا من ذلك ، يذهب حول استعمال مصطلح الأخلاق ethics لتغطية كلا البعدين، والسبب الاساس لاستعمال مصطلح الأخلاق ethics لأنه أكثر شمولا نتيجة لاعتقاده أن الأسئلة حول العمل الصحيح والمعنى أو الإنجاز في الحياة كلاهما ينطوي على تقييم قوي .
Ruth Abbey, Charles Tayor, Acumen Publishing Limited, UK, First published in 2000, p.11
73. Tayor, Charles, Human agency and Language ، p.97.
74. Craig Calhoun, Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self، Sociological Theory, Vol. 9، No. 2. (Autumn, 1991), p.232.
75. تايلور، منابع الذات، ص.35 .
76. Ruth Abbey, Charles Tayor, p.9.
77. تايلور، منابع الذات، ص.33 .
78. المصدر نفسه، ص.92 .
79. المصدر نفسه، ص. 175
80. المصدر نفسه، ص. 70 .
81. المصدر نفسه، ص.72 .
82. المصدر نفسه ، ص.90 .
83. المصدر نفسه ص.48 .
84. المصدر نفسه، ص.49
85. المصدر نفسه، ص.35 .
86. Tayor, Charles, Philosophical Argumente, p.140.
87. تايلور، منابع الذات، ص.41 .
88. المصدر نفسه، ص.148
89. Tayor, Charles, Philosophical Argumente, p.15.
90. تايلور، تشارلز، الفلسفة الماركسية، حوار منشور ضمن كتاب رجال الفكر "مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة"، تحرير براين ماجي، ترجمة وتقديم نجيب حصادي، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1998، ص.154 .
91. تايلور، منابع الذات، ص.149 .
92. المصدر نفسه، ص.42 .

93. المصدر نفسه، ص.35 .

94. المصدر نفسه ص.178 .

95. Tayor, Charles, Philosophical Argumente, p.36.

96. تايلور، منابع الذات، ص.164 .

97. Tayor, Charles, Philosophical Argumente، p. 33.

98. تايلور، منابع الذات، ص.166 .

99. المصدر نفسه، ص.165 .

100. تايلور، تشارلز، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، مراجعة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط أولى، 2015 ، ص.35 .

101. المصدر نفسه، ص.35 .

102. المصدر نفسه، ص.ص.40- 41 .

103. المصدر نفسه، ص.19 .

104. المصدر نفسه، ص.41 .

105. تايلور، منابع الذات، ص.84 .

106. Tayor, Charles, A Secular Age, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts& London, England، 2007, p.159.

107. تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ص. 21.

108. تايلور، تشارلز، الفرد والحداثة، حوار منشور ضمن كتاب فلسفات عصرنا(تحرير جان فرانسوا دورتي)، ترجمة ابراهيم صحرأوي، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009، ص.188 .

109. تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ص. 20

110. المصدر نفسه، ص. 31.

111. تايلور، الفرد والحداثة، ص.ص.178- 188 .

112. Craig Calhoun, Morality, Identity, and Historical Explanation, p.233.

113. تايلور، منابع الذات، ص.110 .

114. المصدر نفسه، ص.82

115. المصدر نفسه، ص.59 .

116. المصدر نفسه، ص. 157 .

117. فتجنشتاين، لودفيتج، رسالة منطقية فلسفية، ص.163 .

118. Wittgenstein, Ludwig, Culture and Value, Edited by Georg Henrik von Wright, Translated by Peter Winch, Blackwell Publishers, Second Edition, UK,1998. p.18.

119. Carnap. Rudolf, the philosophy and logical syntax, London, 1935, p.24.

120. كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص.438 .

121. تايلور، منابع الذات، ص.113 .

122. Carnap. Rudolf, "Intellectual Autobiography" p.81.

123. تايلور، الحداثة والفرد، ص.190 .

124. Taylor, Charles, Human agency and Language, p.226.

125. تايلور، منابع الذات، ص.167

126. المصدر نفسه، ص.157

127. المصدر نفسه ، ص.53 .

128. Horgan, Terry & Mark Timmons, Expressivism, Yes! Relativism, No!, in Oxford Studies in Metaethics, Russ Shafer-Landau (Edited), V. 1, Oxford University Press, 2006, p.75 .

129. Blackburn, Simon, Spreading the Word, Oxford University Press1984 p. 184.

130. Blackburn, Simon, Practical Tortoise Raising,Mind, Oxford University Press, Vol. 104، No. 416، Oct.، 1995. p.33.

131. Taylor ،Charles, Human agency and Language, p.103

132. تايلور، منابع الذات، ص.148 .

133. المصدر نفسه، ص.126 .

134. المصدر نفسه، ص.42 .

135. المصدر نفسه ، ص.81

136. المصدر نفسه ، ص.ص.142- 143 .

137. المصدر نفسه، ص.143 .

138. المصدر نفسه، ص.110 .

139. المصدر نفسه، ص.111 .

140. Tayor, Charles, Human agency and Language, p.226

141. Tayor, Charles,The Ethics Of Authenticity, p.28.

142. تايلور، منابع الذات، ص.74 .

143. Tayor, Charles, The Ethics Of Authenticity, p.29.

144. Ibid, p.25.

145. Tayor, Charles, Philosophical Argumente, p.33.

146. تايلور، الفرد والحداثة، ص.190 .

147. Tayor, Charles, A Secular Age, p.276.

148. سيلفي توسيغ، مقدمة لقراءة عصر العلمانية، ضمن كتاب شارل تايلور الدين والعلمانية، اشراف سيلفي توسيغ، ترجمة محمد احمد صبح، دار نينوى، سوريا، ط أولى، 2016، ص.23.

149. Tayor, Charles, The Ethics Of Authenticity, p. 29.

150. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.17.

151. تايلور، منابع الذات، ص.548 .

152. Tayor, Charles, A Secular Age, p.276.

153. Tayor, Charles, The Ethics Of Authenticity, p. 29

154. Tayor, Charles, A Secular Age, p.274.

155. Tayor, Charles, The Ethics of Authenticity, p.26.

156. Tayor, Charles, A Secular Age, p.500.

157. تايلور، منابع الذات، ص.130 .

158. تايلور، الفرد والحداثة، ص.190 .

159. تايلور، منابع الذات، ص. 85 .

160. المصدر نفسه، ص.56 .

161. المصدر نفسه، ص.ص. 56- 57 .

162. Ruth Abbey, Charles Tayor, p.10.

163. تايلور، منابع الذات، ص.48 .

164. المصدر نفسه، ص.51 .

165. المصدر نفسه، ص. 122

166. المصدر نفسه، ص.52 .

167. المصدر نفسه، ص.57 .

168. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.28.

169. Tayor, Charles The Ethics of Authenticity, p.27.

170. تايلور، منابع الذات، ص.43 .

171. تايلور، الفلسفة الماركسية، ص.145 .

172. تايلور، منابع الذات، ص.108 .

173. Blackburn, Simon, Practical Tortoise Raising and Other Philosophical Essays, p.33.

174. Blackburn, Simon, Ruling Passions A Theory of Practical Reasoning, Oxford University Press, First Published,1998, p.1.

175. Tayor, Charles, The Politics of Recognition, p.25.

176. Tayor, Charles, The Ethics of Authenticity, p.44.

177. تايلور، الفرد والحداثة، ص.189 .