حول مفهوم القتل
مُقاربـة فلسفيّة

■ أ. د. بن شرقي بن مزيان[1]

ملخّص

تهـدف هذه الدراسـة إلى تنـاول فعل القتل، من حيث هو إشـكال فلسـفي، على الأقل في مرحلتين من مراحل تاريخ الفلسفة: الحديثة والمعاصرة. وقد وقع اختيارنا على هاتين الحقبتين، أولا، لأنّ فعل القتل حضر بقوّة مرتبطًا بما عرفته المرحلة الحديثة من تحولات سياسية وفلسفية، تمّ من خلالها إعادة بناء مفهومي الدولة والسيادة. وثانيًا، - وهذا خاص بالفلسفة المابعد حداثية -، لأنّ فعـل القتل خضع للنقـد، لِما لحق بالحياة من أفعالٍ تتعدّى التصور الحديث للقتل، إلى مسـائل تتعلق بالتشويه والإعاقة والإماتة. وهو ما جعل الفلاسـفة يتصدّون له بالتحليل والنقد، خاصة وأنه أتى مرفقًا بمسـألة العُنف، بعدما اسـتقرّ العالم كله على أنَّ الحياة المعاصرة يسودها السّلم والأمن.

ولكن تبيّن أنّ فكرة الأمن الذي تحرص الدولة عليه، من حيث هي صاحبة السّـلطة، تحجب في الوقـت نفسـه، قتلاً مغايـرًا لذلك الذي كان موجـودًا من قبل، فإذا كان القتل سـابقًا مقابلاً للحياة، أي للدفاع عن الحياة، فإنّ الحياة نفسها في الفهم المعاصر، هي من تدفع للموت.

ولبلوغ ما كنّا نصبو إليه، طرحنا الأسئلة التالية: ما هو القتل وما علاقته بالموت؟ كيف يمكننا إيجاد الوصيّة الأخلاقية في تحريم القتل؟ وهل نستطيع أن نطرح حجة فلسفية ضدّ القتل؟

الكلمات المفتاحية:

القتل- الحرب - الإعدام - الحياة - الأخلاق - القانون.

1 - قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران ، الجزائر.

مقدِّمة

لا يرومُ هـذا المقال، الإجابة عن مفهوم القتل في صيغتـه القانونية كجريمة، ولا حتى الإجابة الشرعية الدينيـة، وإن كان للقتل تشريعٌ مَنصوصٌ عليه في الشرائع الدينية. وإنَّما يصبو إلى وضع مفهوم القتل في صيغةٍ فلسـفية، من حيث إنَّهُ إشكالٌ تنوَّعت مُقاربته، تبعًا للسياق التاريخي لكُلِّ فلسفة.

ولغرض حصر هذا المفهوم، سنحاول تناوله بشكلٍ يجمعُ تصورات مجموعة من الفلاسفة مع استخلاص الرابط المُشترك بينهم، أو بتبين الفوارق، بين حقبتين تاريخيتين: الحديثة، حيث تعلقَ مفهومُ القتل بمسألة الحرب، وبممارسة السـلطة تماشيًا مع نشوء مفهوم الدولة ومفهوم السيادة. والمعـاصرة، حيث أصبح القتلُ مُتعلقًـا بالحياة وبالوجود، وبعلاقة الأنـا بالغير، لتحقيق العيش المُشترك.

فما القتل وما علاقته بالموت؟ وهل نستطيع أن نطرحَ حجةً فلسفيةً ضدّ القتل؟

المبحث الأول: في مفهوم القتل

يفترقُ القتلُ عن الموت على مستوى التَّعريف، وإن كانت نتيجةُ القتل هي الموت، وكي نقفَ على معنى القتل، لا بأس أن نعودَ إلى تعريف الموت، كي يسمحَ لنا ذلك بالتفرقة بينه وبين القتل.

تذكر الموسـوعة الفلسفية الموت، المُتعلق بالإنسـان دون غيره من الكائنات، على اعتبار أنَّ الموتَ الذي يلحق بالإنسـان مُختلف عن بقية الكائنـات، مقابل الحياة التي وُهبت له، وبالتالي، فإنَّ الموتَ بالنسبة للإنسان، يحمل معنى؛ لأنَّهُ مُقابلٌ للحياة، ولذلك فإنَّ الإنسانَ يُعدُّ «.. الموتَ شـيئًا يُعنيه بشـكلٍ خاص. بل وأكثر من ذلك، فهو يجعل منها ظاهرةً إنسانيةً بحتةً، (...) ومن هنا ينشأ سؤالٌ آخر: هل ينبغي لنا في هذه الحالة أن نُفكِّرَ في الموت أم ننساه؟ (...) ومهما كان الأمرُ،

فإنَّ الجانبَ غير العقلاني والسخيف لظاهرة الموت يبقى دائمًا، ومعه رفض الموت. لأننا نتساءل ماذا سيحدث لنا إذا لم نمت، (..). وقد طرح أونامونو المُشكلةَ بهذه العبارات: إمَّا أن أعرفَ أنني أمـوت تمامًا، ومـن ثمَّ هناك يأسٌ لا يمكن علاجـه، أو أعلم أنني لا أموتُ تمامًـا، فحينئذٍ تكون الاستقالةُ (..). إنَّ العقلَ يُؤكِّدُ أنَّنا فانون، والشعور يدفعنا إلى رفض اختفاء الذات ككائنٍ مُنفرد»[1].

يطرحُ هذا التصور مسـألةَ المـوت في مقابل الحياة، والموت من حيث إنـه قدرٌ، ممَّا يفترض فعل المقاومة وعدم الاستسلام. وهو ما يجعلنا نقول: إنَّ الموتَ هي المقابل للحياة، ومادام الأمرُ كذلك، فإنَّ الإنسانَ يُفترض مبدئيًا أنَّهُ يعرفُ بأنَّهُ محكومٌ عليه بالفناء. ويُمكّننا هذا التصور من أن نُميزَ القتلَ عـن الموت، فالقتلُ لا يعدُّ قدرًا محتومًا مثل المـوت، وليس ضدّاً للحياة، وإن كانت نتيجته الموت، فما القتل إذاً؟

إنَّ القتلَ هو فعلٌ إراديٌّ، القصد منه إزالة وجود ذات مُستقلة بذاتها، أي إنَّهُ إيقافٌ غير محسوم لوتيرة الحياة، بل هو اغتصاب لها.

لقـد ذكرت الأديانُ فعلَ القتل من زاويتين: الحـثُّ عليه وتجريمه، كما هو في القرآن الكريم، حيث جاء فعل القتل حاملاً لمعنين في تساوق مع الغاية منه. ففي الحثّ عليه، يقول الله تعالى مثلاً في الآية244 من سـورة البقرة: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَـبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّه سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾، أمَّا في تحريمه، فقد ورد مثلاً في الآية 151 من سورة الأنعام: ﴿**فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾.

ولكن مع ذلك، عُرفَ هذا المفهوم من حيث إنه فعلٌ يخضعُ لممارسة صورٍ مُتنوعةٍ في سياقات تاريخيـة، جعلت الفلاسـفة يخصُّونه بالتَّفكـير والتحليل، بالقبول أو بالرفض، وهو ما سـنحاول الوقـوفعليـه.

المبحث الثاني: القتل بين المنزع القانوني والأخلاقي

تناولت الفلسفةُ الحديثة مسألةَ القتل في سياقين: يتعلَّق الأوّل بما هو سياسيٌّ، حيث كانت الحرب هي المسـألة التي يُبرَّر عبرها فعل القتل، أمَّا الثاني، فقد خُصصَ للمسـألة الأخلاقية، كأنها سـياقٌ لتحريمه أو تجريمه. علمًا، بأنَّ مسألةَ السّيادة كانت ضمن السّياقين، تحكمُ فعلَ القتل. ولعلَّ خيرَ من

1 - Encyclopédie philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques, P :1689

يُمثِّلُ هذه الصورة توماس هوبز، خاصة فيما أشْتهر به من مقولة: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان[1]، في تحليله للطبيعة الإنسانية، وأسباب الصدام التي يحصرها في ثلاثة: المنافسة، وعدم الثقة، والمجد[2].

أولاً: القتل من أجل الحِيازة

يقومُ مفهومُ الدولة عند هوبز، اللفياتان، على العقد الذي يُؤسَّسُ على مفهوم الحرب/الصراع، ويتطَّلبُ - أي العقد - الطَّاعة والوفاء كقانونٍ طبيعيٍّ. يتماشى ذلك مع ما جاء به هيجو غرويتوس Hugo Grotius في قانون الحرب والسلام، حيث يقولُ: «ولا يجوزُ قتلُ أحدٍ عمداً إلاَّ عن طريق قانون العقاب، أو للدفاع عن حياتنا، وللحفاظ على ممتلكاتنا، وعندما لا يُمكن أن يكون ذلك فعالاً بدون تدميره.»[3]

تتحدَّد، إذاً، مُبرّرات القتل حسب هذه الفقرة بوضوحٍ في: العقاب، الدّفاع، الحفاظ، وانتفاء سُبل التَّدمير. وهو ما سيكون له صدى في متون الفكر السّياسي الحديثة، بداية من القرن السابع عشر، أولاً: عند هيغو غرويتوس نفسه، عبر الحق الطبيعي ومفهومه للعقد، وثانيًا :عند جون بودان ومُبرراته للقتل بوساطة مبدأ السيادة وتمُثُّلهُ لمفهوم الدولة. لذلك، لا غرابة إذا وجدنا توماس هوبز يستفيدُ من هذا التصور ليبحثَ عن تبرير لفعلِ القتل، من زاوية فلسفيّة، عبر نظريّة الدّولة وبسط النّظام السّياسي الذي يكون قادرًا على التَّقليل من استخدام القوّة ومنع الخوف.

ينطلقُ هوبز من فكرة أنَّ المُساواةَ حقٌّ طبيعيٌّ، كما هو واضحٌ في الفصل الثّالث عشر من لفياتان، حيث يقول: «إنَّ الطبيعةَ جعلت الناس متساوين في ملكات الجسد والفكر، (...) فبالنِّسبة إلى قوّة الجسد، إنَّ الأضعفَ يملك القوةَ الكافيةَ لقتل الأقوى، إمَّا بحيلةٍ سرية أو بالتَّحالف مع طرفٍ آخر يتعرَّض لما يتعرض له هو من خطر»[4]. وهو ما يُفسُرِّ ذلك الاستعداد الطَّبيعي في الإنسان

1 - ترد هذه المقولة في رسالة إلى سيدي الكونت ديفونشير، ضمن كتاب المواطن «دي سيفيّ»، وتقوم عليها أغلب تصورات الفلسفة السياسية الحديثة. ويذكر فرويد ما نصُّهُ: « وبالفعل، إنَّ الإنسانَ نزاعٌ إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه،(...) وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. الإنسان ذئب للإنسان.» (فرويد، قلق في الحضارة، ص 72).

2 - هوبز، اللفياتان، ص 134

3 - Grotius, H. Droit de la guerre et de la paix, Livre 3, P 376

4 - هوبز، اللفياتان، ص131

لاستعمال العنف، نظير فقدان الثِّقَة، فيكون قيامُ الحرب بالنِّسبة إليه «على الاستعداد المعلوم لهذا القتال، طالما أنه لا يوجد ما يُؤكِّد العكسَ.» (المصدر نفسه، الفقرة 13) [1]، أي هو ما يجعل القتل حاضرًا من حيث إنه طبيعيٌّ في الإنسان.

وبما أنه طبيعيٌّ من حيث هو حقٌّ يكمن في التمتّع بالحريَّة، القاعدة الأولى للحرب، فإنَّ فقدانها يدفع الإنسان للحرب «إنَّ الحقَّ بمقتضى الطبيعة، [يقول هوبز] هو حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشـاء هو نفسـه من أجل الحفاظ على طبيعته»[2].

وعليه، يمكننا القول: إنَّ هوبز يحصرُ القتلَ في تصورين: أوّلا: القتل من حيث إنَّهُ طبيعيٌّ، كما هو في حالة التعدِّي على الحريَّة من منطلق أنَّ الحريَّة حالةٌ طبيعيّةٌ، وثانيًا :القتل لعدم الالتزام بما تمَّ التّعاقد عليه، أي التمرُّد على طاعة الحاكم[3].

ولكن هذا، لا ينفي أنَّ هوبز يحيلُ إلى نوعٍ ثالثٍ للقتل، ونعني بذلك، القتل كجريمة[4].

يشـيرُ ميشيل فوكو في كتابه «المجتمع العقابي»[5] لما ورد على لسان روسو في مسألة العقاب لحدِّ القتل، بحيث إنَّ مسألةَ العقد تفترضُ على كُلِّ من يسلم نفسه، بأن يؤمنَ بشروط العقد خاصة وأنَّ « غاية المعاهدة الاجتماعية هي سلامة الطرفين [كما يقول روسو] المتعاقدين، (...) فمتى قال الأمير له « يلائم الدولةَ أن تموت»، وجب عليه أن يموت.»[6].

وإن كان هذا الأمر يتماشى مع منطق فلاسفة العقد، ولا يخرج في مضمونه عمَّا أتى به هوبز، إلَّا أنَّ روسو يذهبُ إلى أبعد من ذلك، في تصوره لمن يخون بنود العقد أو ينتهكها، فيقرُّ بنفيه أو بقتله «..، إن كُل شريـر، إذا ما هاجم الحقوق الاجتماعية، يصبح بجرائمه عاصيًّا خائنًا للوطن، (...) وهنالك تصير سـلامةً الدولة مُناقضة لسـلامته، فيجب أن يهلك أحدهما، فإذا أعدم المجرم، وقع هذا على أنه عدو أكثر منه مواطنًا،(...) وجب أن يقطع منه بالنفي كناقض للميثاق، أو بالقتل كعدو عام»[7].

---

1 - أنظر التشابه بينه وبين هيجل في هذا التشبيه وحتَّى بنيهما وبين كانط، سنذكرُ هذا الأمر حينما نصل إلى الحديث عن تصورهما.

2 - هوبز، اللفياتان، ص138

3 - هوبز، اللفياتان، ص224

4 - هوبز، اللفياتان، ص306

5 - Foucault, M. La Société Punitive, 63

6 - روسو، العقد الاجتماعي، ص61

7 - روسو، العقد الاجتماعي، ص61-62

ويُلاحظُ على فلاسـفة العقد الاجتماعي، على الأقل في النموذجين، هوبز وروسو، اللذين تم تناولهما، هو أنّ الحالة الطبيعية للإنسـان، والتي تفترض مُسـبقًا الخوف، تدفع به لأن يدخلَ في صراع أو حرب الكل ضد الكل، وهي التي تكون أحد مُخرجاتها القتل، ولكن مع ذلك، فإنَّ العقدَ نفسـه باعتباره قبول بتسـليم الحريَّة الفردية للحاكم، يُصبحُ الحاكمُ نفسـه مالكًا للحياة والموت.

ثانياً: القتل.. الاعتراض الكانطي وشرعيته عند هيجل

يعترضُ إمانويل كانط -من خلفية أخلاقية ومنطلق قانوني- على بعض ما جاء في تصوُّر توماس هوبز في مسـألة العقد، وتحديدًا صيغ الواجب والحقّ، التي تُؤدِّي من حيث هي كذلك، لاحتدام الصّراع الذي غالبًا ما ينتهي بالقتل كمسلك للحرب. واعتراضه يأتي من فلسفته في القانون ومفهومه للحرية ومن تعريفه للقانون: «القانون: هو مجموعةُ المفاهيم للشروط التي يمكن بموجبها لسيد مطلق/لحَكَم، التوفيق بينه وبين سيد مطلق/حَكَم آخر، وفقًا لقانون الحريَّة الكوني.»[1]

تمثّل كلمةُ «الشروط»، الكلمة المفتاحيةً لكُل فلسفةٍ القانون عند كانط؛ لأنه يحرص على تميُّز شروط المُطابقـة بين حالتي الفعل القانوني والأخلاقـي، ففي نظره: «التشريع الذي يجعل الفعل واجبًا وفي الوقت نفسه يجعل هذا الواجب دافعًا، هو تشريعٌ أخلاقي. ومن ناحية أخرى، فإنَّ الذي لا يدمجُ الدافعَ في القانون، ويعترفُ أيضًا بدافعٍ آخر غير فكرة الواجب نفسه، هو قانوني»[2]. مماَّ يفـترضُ تحديدَ دافع القيام بالفعل الذي يُعدلُ عليه الحكم الفعل داخليًا – الأخلاق، أو خارجيًا- القانون.

إنَّ هـذه التمييـزَ بين ما هو داخـلي وخارجي، يحدد صـور الواجب في الفعلـين: الأخلاقي والقانوني، وعلاقتهما بمفهوم الحريَّة والاسـتقلال الذاتي عند كانـط، ويتضح مثل هذا الأمر في سـياق مقولته «افعل الفعل، بحيث تعامل الإنسـانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك، بوصفها دائمًا وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا، كما لو كانت مُجرد وسيلة».[3]

لقـد تناولَ كانط، وهـو بصدد شرحه لهذه المقولـة، فعلَ إلحاق الضرر بالنفـس أو الدفع بها

1 - Kant, E. Doctrine du droit In Métaphysique des mœurs, II §B

2 - المصدر نفسه، ص219

3 - المصدر نفسه، ص105

للضرر، فكتب ما نصّه «الإنسانُ ليس شيئًا، وبالتالي، ليس موضوعاً يمكن ببساطة أن يُعاملَ مُعاملة الوسيلة، بل ينبغي النَّظر إليه في كلِّ أفعاله بوصفه دائمًا هدفًا في ذاته. ومن ثم فلستُ أملكَ حقَّ التصرُّفَ في الإنسان الكامن في شخصي، سواء كان ذلك بتشويهه، أو إفساده، أو قتله.»[1]

يفيدُ مثلُ هذا الطرح، في فهم موقف كانط من القتل، وهو الذي يحرِّمُهُ، لأنَّ النفسَ ليست ملكاً للشخص الذي يحوزها، بل مُنحت له، ولذلك، يجب من حيث هي كذلك - أي هبة - ، المحافظة عليها في كليتها، إلَّا في حالة الضرورة. الأمرُ الذي يُفسِّرُ لنا اختلاف كانط عن فلاسفة العقد الاجتماعي الذين يجعلون النفس ملكًا يحوزه المالك، يتصرَّفُ به إماتة أو إحياءً.

كما تسمح لنا مسألة العلاقة بين الداخلي والخارجي عند كانط، من أن نقفَ على مسألتين في تصوره للقتل: تتمثل الأولى في انعطافه على فكرة العقد، بحيث إنَّ المشروعَ الكانطي في مسألة القانون كان يهدف، كما يقول أدلينو براز Adelino Braz، «.. .إلى حلِّ الصراع الأصلي بين الفرد والمجتمع.»[2] ومن ثمة يصبح القانونُ صادراً عن العقل لا عن عواطف ومشاعر، كما تمثّلها العقد عند هوبز.

وهكذا، يهدفُ كانط في هذا المنحى، إلى خلق اتفاق عادل للحريات، والذي يفترض قيودًا مُتبادلة ومُتساوية، وتلك هي مُهمة القانون. ممَّا يسمحُ للهدف النهائي للقانون من أن يلتقيَ مع هدف الإنسانية[3].

أمَّا المسالة الثانية، ولحلِّ مشكلة الاعتراضات على الفعل في صيغته الداخلية والخارجية يلجأ كانط إلى التفرقة بين قانون الانصاف وقانون الضرورة، حيث يكون «حقُّ الإنصاف حقاً بلا إكراه، بينما حق الضرورة يُمثِّلُ قيدًا بلا حقٍّ.»[4]

ما يهمنا في هذا المقام، يتعلقُ بفهم حقّ الضرورة [5] والذي يُوضِّحُ لنا تصور كانط للقتل، حيث

1 - المصدر نفسه، 109

2 - A. Droit et éthique chez Kant, 50

3 - كانط، فكرة من أجل تاريخ عام من وجهة نظر المدنية الكونية، القضية 8

4 - Duflo. C, Kant la Raison du droit, p5

5 - حقُّ الإنصاف، حق يعود إلى الضمير ولا يخضعُ للحقوق المدنية، مثال دفع الأجر مقابل عمل، فإن تراجعت العملة، لا يمكن للعامل أن يُطالبَ بالزيادة، بل يتوقف ذلك على الضمير، ولا يخضع لحقٍّ مدوّن يُسمَّى هذا بحقِّ إنصاف. المثال نقلاً عن مقال كولاس ديفلو.

يشير مثلما يشرح كولاس ديفلو إلى «مثال تقليدي، نجده بالفعل عند كارنياديس Carnéade: بعد غرق سفينة، يدفع رجل آخر، أضعف منه، من على لوحٍ خشبيٍّ الذي لا يكفي لشخصين، من أجل إنقاذ حياته. في الواقع، يقول كانط، لا يوجد قانونٌ في هذه الحالة. لا يمكننا إدانة شخص يسرق أو يقتل لإنقاذ حياته. لكن هذا لا يعني أن هناك حالات مُعينة تصبح فيها السرقةُ أو القتلُ أمرًا قانونيًا. إنه دائمًا غير قانوني، وهناك ذنب من جانب الشخص الذي يقتل، لكنه لا يُعاقب عليه «لأنه في النهاية، تقريبًا لا توجد حرية للفاعلين»[1].

يطرح كانط مسألةَ القتل في ربطها بسؤال: ماذا يجب عليّ أن أعمل (القيام به)؟ سؤال يُشكِّلُ محور مُؤلفه «نقد العقل العملي»، والذي شرح فيه علاقة الفعل بالإرادة والرغبة، ولذلك فإنَّ تصوَّرَهُ للقتل، يرتبطُ من حيث هو فعلٌ بحرية الإرادة التي تتعلَّقَ بالاختيار الحرِّ، بعيدًا عن كُلِّ ضرورةٍ مُلحَّة. حيث يُفرِّق بين نوعين من الحريَّة: الحريَّة الأخلاقية والحريَّة العقليَّة، مُستعملاً في هذه التّفرقة مبدأ الضرورة «في عالم لا يوجد فيه إلَّا الضرورة، لن يكون هناك تأثيرٌ بدون سببٍ، ولا سبب ليس بدوره نتيجة لسبب آخر: كل حدثٍ سيكون نتيجةً لسلسلةٍ من الأحداث التي تعود إلى أصل الكون..»[2].

وهذا التَّمييز نراه مُهمًّا لفهم تصور كانط للقتل، مثلما كان الحالُ في تمييزه لحقِّ الإنصاف وحقِّ الضَّرورة؛ لأنَّ الحريَّة العقليَّة تنفصلُ عن مبدأ الضَّرورة الذي يحدُّ من إرادة الفعل، وبالتَّالي، يجعل منه تابعًا للسبب: «وحينئذ لن يكون هناك فرقٌ جوهريٌّ بين الحجَر الذي يقتل راجلاً لانفصال الحجر عن الصخرة، أو أن شخصًا دفعه عمداً. أمَّا إذا لُمْنا القاتل وليس الحجر وحاكمناه، بدل أن نكتفي بمنع الأذى عن الأول كما عن الثَّاني، فذلك لأننا نعتقدُ أن فعله لم يكن له أسباب ضرورية، وأنه يمكن أن يكون غير ذلك. لقد كان الأمرُ على خلاف ذلك، وبدأت سلسلةٌ جديدةٌ من الأسباب والنتائج. والقول بأنَّهُ: صاحبُ فعله يعني القول بأنَّهُ: صاحبُ العلة الأولى. ونفهم من هذا، أنَّ هذه الحريَّة التي بدونها لا تكون لا مسؤولية أخلاقية ولا مسؤولية قانونية، مصحوبة بالعقل»[3].

وهو ما يدفعنا إلى التفرقة بين فعلٍ أخلاقي وفعل غير أخلاقي، لأهميته في فهم تصور كانط

1 - Duflo, C. Ibid, P51

2 - Duflo, C. Ibid, P:16

3 - المصدر نفسه

لمسألة القتل، وما ينجرّ عنه من عقاب، ويفترضه من ضرورة التفرقة بين العام والخاص. إنَّ الضرورةَ إلزاميةٌ، وانتهاكها يعدُّ فعلاً غيرَ أخلاقيٍّ في نظره[1].

يأخـذ هيجل تصورًا مُغايرًا لكانط، بالتَّماهي أحيانًا مع فلاسـفة العقد الاجتماعي فيما يخصُّ مسألة مشروعيَّة القتل من عدمه، لا لأنَّه ينعطف عن فلسفة كانط، بل لأنَّ منطلقاته في تصوّر فعل القتل تختلف عن تلك التي قعّد من خلالها كانط لاستحسان واستهجان القتل. حيثُ ينطلقُ طرحه لمفهوم القتل من تصوريـن: أوّلا، مفهوم الجدل/الصراع بين «الحاكم، والخـادم»[2]، وثانيًا، من مفهوم الحرب وشجاعة التضحية.

وما يُلفت الانتباه في تحليله لفعل القتل في الفصل الذي خصّه لصراع الحاكم والخادم، الذي يُحـدِّدُ مجموعـة علاقات الصراع تاريخيًا، بما فيهـا تلك التي تتعلَّق بحصـول الوعي بالذَّات أو الاعـتراف، كما يشرح ذلك في بداية الفصل، الذي خصَّ به هذه العلاقة وما يتشـكَّلُ خلالها من وعي بالذَّات، جرَّاء الخوف، ممَّا يُلحقه الصراع نفسه من سلبٍ للماهيَّة، نعني الوعي، أو ما يُسميه جونٍ ليوك نونسي Jean Luc Nancy قلق السـلب، حيث يقول هيجل ما نصُّه: «...، وهذا الوعي على التدقيق لم يتملَّكه الخوف من هذا الأمر أو ذاك، في هذا الحين أو ذاك، بل خاف على ماهيته كاملة، لأنه إنما انتابه الفرق من الموت، أي من الرئيس المطلق، وفي ذلك إنما صار منفتًا جوانيًا، وفزع في أعماقه ارتعادًا، فاهتزَّ كُلُّ ما رسـخ منه.»[3]

ونظير ذلك، الخوف من الموت أو قبضة الرئيس، يدخل الخادم في صراع/حرب للإفلات، ممَّا قد يلحقه من انحلال ذاته أو كما يقول هيجل نفسه: «..، وإذا تأكد حقًا، أنّ خيفة الرئيس هي بداية

---

1 - كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص99

2 - يضع برنارد بورجوا Bernard Bourgeois ملاحظة فيما يتعلق بترجمة Knecht من الألمانية إلى الفرنسية لما لها من خصوصية في نصِّ هيجل. انظر الملاحظة:

.Hegel, 2006, Phénoménologie de l'esprit. Traduit B. Bourgeois, Vrin, P 206. Réfercence2

أمَّا ناجي العونلي، فإنه يضع ملاحظة مشابهة في ترجمة النص إلى العربية، لما اعتدنا على ترجمته بالسيد والعبد. انظر الإحالة 4 ص 267 :هيجل، 2006، فينومينولوجيا الروح، ت. العونلي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

3 - هيجل، فينومينولوجيا الروح، ص 276 / أمَّا فيما يخصُّ مسألة الخوف، فيمكن تتبع هذه المسألة عند سورين كيركيغارد في مؤلفة: خوف ورعدة، نقله إلى العربية فؤاد كامل، وهو الكتاب الذي يفصل فيه جاك دريدا، في نص حول الموت والقتل بعنوان: Donner la mort

الحكمة، فإنَّ الوعيَّ في ذلك إنما يكون بالنسبة إلى نفسه، لا الكون- لذاته. لكنه إنما يحصل ذاته بمعيّة العمل.»[1].

هذه العلاقة التي تحصلُ بين صور ممارسة السُّلطة، هي التي تشرح لنا جوهر الطَّبيعة البشرية، وهي نفسها التي تدفع إلى الحرب. ممَّا يعني أنَّ حالة الحرب من طبيعة الإنسان نفسه، وهو أمرٌ يتوافق فيه مع ما جاء عند فلاسفة العقد الاجتماعي، خاصة هوبز.

ولذلك نراه يقف من الحرب موقفًا على النقيض ممّا جاء به كانط، حيث يقول: « فللحرب ذلك المغزى الرفيع، إذ بفاعليتها(...) تحافظُ الشعوبُ على صحتها الأخلاقية، حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسة المتناهية، تمامًا مثلما أنَّ هبوبَ الرياح يحفظ البحرَ من التلوث الذي يُوجد نتيجة لفترة طويلة من السكون[2]، كذلك فساد الأمم، قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام، دع عنك السلام الدائم..»[3]. و تعدُّ هذه الفقرة، التي يتضح أنها مُوجَّهة لدعاة السلام الدائم، لدى إمانويل كانط، بأنها تتماشى مع فكرة هوبز، ممّا يُبررُ عنده فعل القتل والموت وربطه بالتضحية أو بالشَّجاعة.

يُثمِّنُ هيجل الحربَ خلافًا لكانط، في كثيرٍ من فقرات مؤلفه: «فلسفة الحق»، كما هو الحال في الفقرة 328 حيث يقول: « لئن يُعرِّض المرءُ حياته للخطر أفضل بكثيرٍ من مُجرد الخوف من الموت، لكن ذلك لا يزال أمراً سلبياً خالصاً، وهو بذلك غير مُتعين وبغير قيمة في ذاته، لأنَّ الجانب الإيجابي الذي هو الغاية والمضمون، هو أول ما يُضفي المعنى على هذه الشجاعة: لأنَّ اللصوصَ والقتلةَ ينزعون إلى الجريمة بوصفها غاية لهم، والمغامرون هم الذين يسعون إلى تحقيق غايات تتفق مع أهوائهم الخاصة..إلخ،»[4]. نلاحظ مماّ سبق ذكره، بأنَّ هيجل على خلاف كانط، الذي بَرَّرَ القتلَ عبر حقِّ الضرورة، فإنَّ هيجل يبني ذلك على القدرة على الموت، والقدرة على القتل، وعلى الشجاعة.

مع العلم أنَّ هذا التصور، يأتي من السياق الذي يُشرِّعُ فيه للحرب بما أنها - في نظره -، تُعدُّ دفاعًا عن الدولة ولذلك، ينتقد بقوة الشعوب التي تخشي القتال: «..، الشعوب التي تنفرُ من تحمُّل أعباء السيادة الداخلية، أو تخشى أن تخضعها وتستعبدها شعوب أخرى خارجية، وتكافح من أجل

1 - المصدر نفسه، ص277

2 - في التشبيه الذي يذكره هيجل، والمُستوحى من الطبيعة، هو ما سبق أن ذكره هوبر في علاقة هطول المطر بالقتال الفعلي.

3 - هيجل، أصول فلسفة الحق، ص590

4 - المصدر نفسه، ص593

استقلالها بجد أقل، (...)، لقد ماتت حريتهم بسبب خوفهم من الموت.»[1].

وممَّا يحيلُ على القتل عند هيجل مجموعةٌ من المفاهيم تخضع لعلاقة تناظرية من مثل: البطل والعظيم، وعلاقتهما بالتضحية والشجاعة، وربطها بمفهومي القتل والموت، أي متى يكون البطل بطلاً، ومتى يكون العظيم عظيمًا؟ ومتى يكون القتل أو الموت تضحية أو شجاعة؟

هذه العلاقة «التناظرية»، هي التي تحكم تصور هيجل لمفهوم القتل، وهو ما نجد له تفسيراً في الربط الذي يحرص هيجل على تحليله، من الفقرة 325 لغاية 328، حيث تصبح الشـجاعة قدرة للتغلب على الخوف من الموت، كما أنها – أي الشجاعة- تكون في القدرة على التضحية بالنفس، من أجل الدولة[2].

وتظهر عظمةُ التضحية لدى هيجل، حينما تعملُ على تشكيل ذاكرة البطل في «الخيال الجمعي» فيصبح عظيمًا، ولكن علينا أن نجدَ تفسـيراً لفعل القتـل الذي يتحول فيه القاتل إلى بطل، وهو ما يُشكِّلُ الجانبَ الخفي في مفهوم البطل وقدرته على القتل في تصور هيجل.

في هذه النقطة، والتي تتأسـسُ عليها مسـائل مهمة في فهم القتل عند فلاسفة ما بعد الحداثة، يطرح كريستوف بوتون Christophe Bouton تفرقة مهمة في تساؤله عن الجانب المظلم للبطل في مسألة القتل عند هيجل، حيث يقول ما نصّه: «..، نلاحظ اختلافاً حسَّاسًا بين المفاهيم اليونانية والهيجلية للبطل. فعند هوميروس على سبيل المثال، سلطة القتل من صفات البطل. Ulysse، وقبل كل شيء Achille، الذي يرى فيه هيجل: « أعلى شخصية كانت حاضرة في أذهان اليونانيين، هما: قتلة هائلون، ويتمُّ وصف أعمالهم الدموية بتفصيلٍ كبيرٍ. بينما البطل الهيجلي عظيم، لأنه يُخاطر بحياته، ويموت إذا لزم الأمر، ولكن تقريبًا لا يُقال شيء عن قدرته للتسبب في الموت. هيجل يمُجِّدُ التضحيةَ ليس القتل. لكنه يرفض إدانة هذه الأفعال، الأفعال القاتلة للبطل تعدُّ عنفاً لا مفرَّ منه.»[3]

وعليه، هل إنَّ منطقَ التضحية هو ما يُبرِّرُ القتلَ؟

يُبيِّنُ كريستوف بوتون، بأنَّ هيجل - ولكي يخرجَ من هذه المُعضلة -، يكشف في الفقرة 328 من أصول فلسفة الحق، تقنية جديدة للموت، قد تضع القاتلُ من حيث هو فاعل مباشر لارتكابه فعل القتل، بعيدًا عن ارتكابه المباشر للقتل، وهذه التقنية تتمثلُ في اسـتعمال السلاح الناري في القتل

1 - المصدر نفسه

2 - هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 593، الفقرة 328

3 - Bouton, Pouvoir mourir et pouvoir tuer, P:120

من مسـافةٍ بعيدة، ممَّا يسمح أولا بزيادة قوة الشـجاعة في الإقدام على القتل، أو نزع الخوف من المُواجهة، وجهًا لوجه إذا جاز التعبير، كما سنوضِّحه عند إيمانويل لفيناس، وثانيًا: نزع التشخيص الذاتي للقتل، لأنه قتل من بعيدٍ، ومن مسافة فاصلة.[1]

المبحث الثالث: القتل بين التحليل الفينومينولوجي والسياسة الحيوية

إذا كان القتـلُ قد أخذ في الفكر الحديث منزعًا أخلاقيًّـا وقانونيًّا، وكانت بدايته مع ظهور حقِّ الحيازة أو التملُّك، فإنَّ الأمرَ يبدو مختلفًا لحدٍّ ما عند فلاسفة ما بعد الحداثة، في تناولهم لمسألة القتل، لاختلاف منطلقات تصوراتهم وتأويلهم، للتصورات الحديثة، بما يتماشى وانفتاح الفلسفة عـلى قضايا العصر نفسـه. وللوقوف على بعضٍ من تلك التصورات، لفلاسـفة ما بعد الحداثة، سأحاول أن أضعَ من والتر بنيامين W. Benjamin نقطة انتقال سلسة من فلاسفة العصر الحديث (الحداثـة) إلى فلاسـفة ما بعد الحداثة. وسلاسـة تصور بنامـين، في تناوله لمسـألة القتل، تأتي ممَّا تُوفره لنا فكرته عن مسـألة القتل التي تجد لها حضورًا، كما سـنبين لاحقًا، عند مجموعة من الفلاسفة. انطلاقًا من نصِّه، نقد العنف، النقطة المفصلية في رصد التصور الما- بعد حداثي للقتل.

أولاً: ولتر بنيامين ورفض القتل

ينطلق والـتر بنيامين في تحليله للقتل، من منظور علاقة العنف بالحـق أو القانون، مُحلِّلًا الصورة التاريخية التي تَشكَّلَ على ضوئها مفهومُ القتل، بالعودة إلى التفرقة بين مفهوم الدولة، المبني على الحق الطبيعي، نظرية العقد عند هوبز، ومفهوم الدولة كما تطور بعد ذلك في إطار ما سُمِّيَ بالحق الوضعي أو الدولـة المدنية، وعليه، فإنه وبقدر «..، ما يسـعى الحق الطبيعي جاهدًا إلى تبرير طبيعة الوسـائل بعدالة الغايات، يهدف الحق الوضعي جاهدًا « تبرير «لعدالة الغايات بوساطة مشروعية الوسائل»[2].

ينتج عن ذلك، نوعين من العنف: العنف المؤسس للحقّ، والعنف المُحافظ عليه: « فإذا كان العنفُ المؤسـس للحق، مُطالبًا بالإفصاح عن ذاته وفقًا لطبيعته، وسـعيًا إلى فرض سـيادته، فإنَّ

1 - تحيينًا للموضوع، وتماشيًا مع ما يجرى اليوم من حرب غزة/فلسطين، أظنُّ أنَّ المقاومةَ الفلسطينيةَ استدركت الأمر، وأصبحت تستعمل مفهوم المسافة صفر في التفجير وفي قتل العدو، وهو ما يُمكننا تأويله على أنَّهُ تصورٌ لمعنى البطولة، بطولة وشجاعة الإقدام على الحرب.

2 - بنيامين، نقد العنف، ص70

العنفَ المُحافظَ على الحق، يجب أن يُعْتَمَدَ كوسيلةٍ لتحقيق الغايات المحدّدة له سلفًا، وبالتَّالي، فهو مُطالب بالاقتصار على هذه الغايات وعدم تجاوز نطاقها»[1].

يقوم - تبعًا لذلك-، تحليل والتر بنيامين، على تفرقةٍ مُهمَّة بين القتل والموت، تنطلق من مفهومه للحياة، والذي يبني عليه ضمنيًا تميزاً بين العنف الأسـطوري الدموي، والعنف الإلهي القاتل، لأنَّ العقابَ الإلهي في نظره، يقوم على مبدأ التكفير، ممَّا يُبعده عن الطابع الدموي، لذلك يقول: «وهكذا إنَّمـا تُحدَّدُ، في آخر المطـاف، طبيعة العنف الإلهي، بكونها لا تتعلقُ بكون الله ذاته يمارسـه عبر مُعجزات، ولكن ما يحدّده بالأحرى، هو تلك العناصر المُكونة لصيرورة غير دموية، تُعاقب وتمُكِّن من التكفير عن الذنب، كما أنّ ما يُحدّد طبيعة هذا العنف، يتعلق أخيراً بغياب كُل أساس للحق.»[2].

وهذا الغياب لأساس الحق، هو ما يجعل منه قاعدةً لمناقشة مسألة القتل، حيث يقول: «من يُقرّ أن توسيع مجال هذا العنف، سيترتب عليه منطقيًا، ترك المجال حرًا للبشر، لكي يمارسوا العنف المُؤدِّي للموت ضد بعضهـم البعض. مثل هذا الاعتراض والإقرار المُترتب عليه، لا يمكننا تقبُّلهما، ذلك أنَّ الجوابَ المُتجدد على الدوام عن التساؤل، هل من المُباح لي أن أقتلَ؟ «سيظلُّ دومًا مُرتبطًا بالأمر الوصية»، «لا يجبُ عليك أن تقتل». هكذا، ينتصبُ هذا الأمر حاجزًا أمام الفعل، كما لو أنّ الله يحول دون حدوثه»[3].

إنَّ صياغةَ مفهومٍ للقتل بهذا المعنى عند والتر بنيامين، يحيلُ في حدِّ ذاته على فهمٍ لمُخرجات جديـدة لفعل القتل، والتي سـيحملها: أولاً، المفهوم الجديد لمعنى الإنسـان، باعتباره كائنًا حيًّا وثانيًا مفهوم الحياة.

ولتحليل ذلك، يعود والتر بنيامين إلى تفسير بعضٍ من وجهات النظر التي تُناقشُ مسألةَ القتل، انطلاقًا من مفهوم الدّفاع عن النفس، وثانيًا، من مفهوم قداسة الحياة.

فيما يخـصُّ المسـألةُ الأولى، أي القتلُ بحجة الدفاع عـن النفس، فإنّ والـتر بنيامين، يُحدِّدُ مسـؤوليةَ الفعل بمُرتكبـه فردًا أو جماعة، بل إنَّ مسـؤوليةَ الفرد تعود في حدِّ ذاتها إلى مسـؤولية الجماعة: أسرةً كانت أو دولة[4].

1 - المصدر نفسه، ص12
2 - المصدر نفسه، ص18
3 - المصدر نفسه، ص19
4 - بنامين، نقد العنف،ص 18-19

أمَّا ما تعلق بمسألة الحياة، فإن تحليلَ والتر بنيامين، يبدو مُهمًا لما له من فائدة في التفرقة بين القتل والموت، باعتبار أن كليهما يُعدُّ إنهاءً لمعنى الحياة، وهو ما سبق أن أشرت إليه في بداية العنصر الأول، ولكــن فعل القتل يتعدّى مفهوم المــوت، لأن هذه الأخيرة تعدُّ من طبيعة الكائن الحي نفســه، أي أنَّ الموتَ ليس إنهاءً إرادياً لصيرورة الحياة، قتلاً أو انتحارًا، بقدر ما هو المسلك الطبيعي لمسار الحياة.

ولتحديد بشــاعة القتل تمييــزًا عن الموت، يذهبُ والتر بنيامــين، للتفرقة بين الوجود والوجود العادل مُنطلقًا من مناقشته لأصحاب نظريةٍ جديدة، كما يُسميهم، تدعو ليشملَ معنى الحياة مفهومًا واسعًا، بما فيه كل الكائنات حيث يقول: «والنظريةُ المقصودة هنا، تقوم على فرضية تُضفي القداسةَ على كل أشــكال الحياة، ســواء شــملت الحياة الحيوانية بل وحتى النباتية، أو اقتصرت فقط على الحياة الإنسانية.(...) إنَّ القضيةَ التي تدَّعي أنّ الوجودَ يتبوّأ مكانة أسمى من مكانة الوجود العادل، لهي قضية خاطئة ومن الوضاعة بمكان، إذا كانت تعدُّ أنَّ الوجودَ مرادفٌ فقط لفعل الحياة البسيط (...) لذا لا يجب الخلط، مهما كان الثمن، ما بين الإنسان والحياة المُتضمنة فيه ،أو ما بينه والحياة العادية، (...) فبقدر ما الإنسان مُقدس (...) بقدر ما تعدُّ حالاته الجسدية أقل تقديسًا، وقابلة لأن يلحقَ بها الضررُ من طرف الآخرين.(...) وحتى وإن كانت الحيوانات والنباتات مُقدسة، فلن تكون كذلك، بسبب حياتها البسيطة أو بما هي كذلك»[1].

إنَّ هذا النصَّ، بالرغم من طوله، أردت أن آتي به لما يحمله من إشارات مُهمة لفهم مسألة القتل ومُخرجات ما تحمله مُعطيات الحياة المعاصرة، خاصة وأن والتر بنيامين يحرصُ على ضرورة أخذ مبدأ الحياة الإنسانية مأخذ الجد، حينما نكون في مواجهة القتل أو الموت، فيما يشيرُ إليه من تفرقة ضرورية بين الإنسان والحياة التي أودعت فيه.

ثانيًا: كورين بيلوشون والمنزع الإيتيقي الفينومينولوجي لمنع القتل

يجــدُ هذا التصور للقتل والمــوت في علاقتهما بمعنى الحياة، صدى فيــما تُدافع عنه كورين بيلوشــون، وهي التي تنطلق من قاعدة أساسية تُشكِّل بيان مؤلفها «لن تقتل»[2]، وهذا الرفض وإن

1 - بنيامين، نقد العنف،ص 18-19

2 - يُشَكِّلُ هذا الكتاب والذي يحمل عنوان: لن تقتل، تفكيرا حول راهن منع القتل .Tu ne tueras point. Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre

كان كما يبدو في سياق تحريم للقتل بدل تجريمه، لا يعني، كما يعلق أحد الباحثين عن الكتاب، الصيغة الكانطية، المنع الأخلاقي للقتل، بقدر ما أن بيلوشـون تذهب بمسـألة القتل للممارسـة الإيتيقية[1] حيث يشـمل ذلك المفهوم الواسع للحياة بمقاربة فينومينولوجية للمسألة، خاصة فيما تعلق بالغيرية، والذي لا تخفي فيها بيلوشون مصدرَ تفكيرها من فلسفة لفينانس نفسه.

تبعا لتصورها لمبدأ الغيرية، تبني بيلوشون رفضها للقتل: «القتل [في نظرها]هو الرغبة في إزالة الغـير الذي أقيس نفسي عليه، في لقاء وجهاً لوجـه، ولا يعني بالضرورة رؤية الآخر، بل يفترض أنه أخي. فالقتل يفترضُ هذا اللقاء وجهاً لوجه، حتى لو كان ذلك النفيُّ التام للآخر والتخلّي عن الفهم أو القرب الذي يُعبرِّ عنه الآخر.»[2]

والتَّقابل بين الأنا والأنت، هو الذي تعتمدُ عليه بيلوشـون في تفسيرها لمسألة القتل والانتحار والتعاطـف مع المحتاجين، من منظور أنَّ الحياةَ ليسـت هي الأنا، بل إنَّهـا الغير، الغيرُ هو الذي منحهـا لنا، ولذلك، فإنَّ مُحاولةَ التخلُّص منها، الحيـاة أو الحفاظ عليها، هو محاولة خاطئة لأنَّ للآخرين حقًّاً علينا فيما منحونا إيّاه.

ربما يكون هذا الأمرُ اسـتلهامًا من فلسفة لفيناس، ولكن مقارنة بما أتينا على ذكره فيما يخصُّ والتر بنيامين، يتبيَّنُ لنا أنَّ المسألةَ تتعلقُ بهذا الأخير، أمَّا قوة طرح بيلوشون فإنها تتمثلُ في تجاوز مفهوم الاسـتقلالية الذاتية التي اعتمدها كانط، لكي تتخلصَ من مسـألة الضمير الأخلاقي الذي يحكم الفعل، وهي بذلك تضعنا بما تثيره من سحبٍ لمفهوم القتل، وما يتفرعُ عنه من مواضيع في قلب الفهم الما- بعد حداثي في تناول الفلسفي لمفهوم القتل.

فإذا كانت تتحركُ ضمن تصور فينومينولوجي لمفهوم القتل بالاستناد إلى فلسفة لفيناس، فإنَّها لا تكتفي بذلك، بل تنتقل بوساطة فلسفة هذا الأخير لمواضيع تتعلقُ بالموت الرحيم، والانتحار، والتعاطف، والحيوان والإجهاض، وهي مواضيع أصبحت من ميدان البيويطقا.

---

1 - نحرص على التذكير بالتميُّز الحاصل بين الأخلاق Morale والإيطيقا Ethique يقول كانط تمشيا مع مفهوم الفعل الأخلاقي والفعل القانوني، في تبريره لإلحاق الضرر بالنفس عند الضرورة ما نصه « لا بدّ لي أن أطرح هنا جانبا مسألة تحديد هذا المبدأ عن كثب، وهو ما كان مفروضاً أن أقوم به لتجنب كل إساءة في الفهم، وهو ما يحدث في حالة اضطراري مثلا إلى بتر أعضائي لإنقاذ نفسي، أو المخاطرة بحياتي في سبيل المحافظة عليها... إلخ)» (إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 109) .

2 - Pelluchon. K, Tu ne tueras point, P:81

بهذه الكيفية، وبعد أن كان والتر بنيامين مدخلاً لفهم التصوُّر المابعد حداثي لمفهوم القتل، فإنَّ تصورَ كورين بيلوشون، يسمحُ لنا أن نبحثَ موضوع القتل في تصورات أخرى مُتكاملة مرة ومتقابلة مرة أخرى، لنقفَ فيما تبقَّى عند أبرزها، سواء تعلق الأمر بما تعرضت له الفلسفة الفينومينولوجية أو ما أصبحنا نُسمِّيه مع ميشيل فوكو، بالسلطة الحيوية، فكيف تنظر كل واحدة من هاتين الفلسفتين إلى مسألة القتل؟

ثالثاً: القتل بين التصور الفينومينولوجي والسياسة الحيوية

يقومُ تفسيرُ فعل القتل، عند إمانويل ليفيناس على تلك العلاقة للوجه، لأنّه يمُثِّلُ في الآن نفسه الأنا والأنت: «إنَّ الوجهَ، - كما يقول- باعتباره أيضًا شيئًا من بين الأشياء، يخترق الصورة التي تحده. وهــذا يعني بالملموس: أنَّ الوجهَ يُكلمني، ومن خلال ذلك يدعوني إلى علاقة غير قابلة للقياس مع سلطة تمارس، ســواء كانت مُتعة أو معرفة.(...) العمق الذي ينفتح في هذه الحساسية، يعدل طبيعة السلطة عينها، والتي لا يمكن لها منذئذ أن تقبضَ، لكن بإمكانها أن تقتلَ. ويستهدف القتل أيضًا معطى حســيًّا، ومع ذلك، فهو يُوجد إزاء معطى لا يعرف فيه الكائن التوقف عن الحيازة»[1]، وهو ما يعني أنَّ صورةَ الوجه، تخضع لعلاقة مزدوجة، تتمثلُ في القبض والســلّب بالحيازة، وهما علاقتان مُختلفتان.

ولكي نفهمَ العلاقةَ الثانيةَ: السلّب بالحيازة، يمُكننا أن نعودَ إلى فلسفة هيجل في تحليله للصراع بين الرئيس/السـيد والخادم، والدور الذي يلعبه الخوف من خلال سلب الذات. فإذا كان القبضُ يحتفظُ بذاتيَّة الشيء ويحرمه من اســتقلاله، فإنَّ الســلبَ بالحيازة يُعدُّ سلبًا جزئيًّا. ومع ذلك، في نظر لفيناس، هاتين الحركتين: الســلّب بالقبض والسلّب بالحيازة، لا تعدمنا الشيء في ذاته، على عكس القتل أو كما يقول لفيناس: «وحده القتل يقصد السلب الشامل (...) القتل ليس هو السيطرة، بل هو التعديم، هو التخلِّي تمامًا عن الفهم. يمارس القتل ســلطةَ ما على من يتهرَّب على الســلطة (...)، لا يمكنني أن أرغبَ إلاَّ في قتل كائن مُســتقل تمامًا، يتخطَّى جدًّا ســلطاني، وبذلك فهو لا يعارضها، ولكنه يشلُّ السلطةُ عينها. إنّ الغيرَ هو الوحيد الذي أقدر على إرادة قتله (...)، إنَّ الغيرَ الذي بإمكانه أن يقولَ لي لا، بشــهامة، يعرض نفسه لسيفٍ مسلولٍ أو لرصاصة مسدس، وهو في

1 - لفيناس، الكلّية واللاّمتناهي، 222

كل هذه المدة الباسلة "لذاته" التي تتحلّى بالرفض العنيد الذي يبديه معارضًا، ينمحي ما ينغرز السيف أو الرصاصة في تجاويف قلبه"[1].

ومع ذلك، فإنَّ سلاحَ المقاومة، وإن كان على عكس البندقية التي تمثلها هيجل، أو العقد جراء الخوف كما كان عند هوبز، بل حتى الضمير كما تمثله كانط، يبقي هو المواجهة المكشوفة للوجه. إنَّ الوجهَ هو السلاح لتقول: يُجرِمٌ القتل بما يُوفره من إمكانية لقوة الصراع: «ليس بقوة للمقاومة، - كما يقول لفيناس- بل بما هو غير مُتوقع من رد فعله. (...) هذا اللامتناهي الأعظم قوة من القتل، والذي يقاومنا سلفًا، هو وجهه، هو التعبير الأصيل، هو الكلمة الأولى: «لن ترتكب قط جريمة القتل». يشلُّ اللامتناهي السلطة بمقاومته اللامتناهية للقتل، والتي تدوم ولا يمكن تخطيها، في وجه الغير، في العري الكلي لعينيه، من غير دفاع، في عري الانفتاح المُطلق للمُتعالي»[2].

لقد سمح التناول الفينومينولوجي لبعض المعطيات الجديدة، ومنها الفهم الجديد للإنسان، عبر تلك العلاقة المفترضة بين الأنا والغير، أو ما يُعرف في السياق الفينومينولوجي بالتّذاوت، من أن يخضع هذا التصور لمجموعة أخرى من التأويلات المتعلقة بالذات نفسها، ولكن من منظور الممارسة السلوكية، وهو الطريق الذي سلكه ميشيل فوكو تفسيراً وتأويلا لمسألة الخطاب حول الجسد.

وفي هذا السياق، أعني خطاب الجسد، يحلُّ مفهوم القتل لدى ميشيل فوكو[3]، بتصوُّرٍ جديد للحياة، يعمل على تمثُّل معنى ثاني للقتل، تمارسه السلطة ويصفه فوكو نفسه بالعنصرية، انطلاقًا من مجموعة من التساؤلات، ومنها: « كيف تمارس تكنولوجيا السلطة حق القتل ووظيفة القتل؟»[4]. ويردفه بسؤال ثاني: « كيف يمُكن أن نوظف السلطة الحيوية، وفي الوقت ذاته نمارس حقوق الحرب، حقوق القتل ووظيفة الموت، من دون أن نمرّ عبر العنصرية؟»[5].

بهذا المعنى يحدد فوكو موضوع القتل في ظل ممارسة عنصرية جديدة والتي من محدداتها يمكننا أن نذكر إثنين: ظهور نظرية الأعراق وتحديد ما يجب أن يحيا وما يجب أن يموت، وثانيا

1 - لفيناس، الكلّية واللاّمتناهي، 223

2 - لفيناس، الكلليّة واللامتناهي، 223-224

3 - مفهوم حاضر لدى فوكو في العديد من النصوص منها: المراقبة والعقاب، تاريخ الجنسانية، يجب الدفاع عن المجتمع الأمن، الإقليم، السكان، وكتاب السياسة الحيوية، والمجتمع العقابي.

4 - فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص244

5 - فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، 252

نمطية صور القتل داخل السياسة الحيوية[1] حيث يتمثل شعار السياسة الحيوية في سياق الفهم الفوكوي للعنصرية الجديدة في: «كلما قتلت، كلما حييت أو كلما أمت كلما عشت». (...) إنها علاقة حرب: «من أجل أن تحيا يجب أن تقضي على أعدائك»[2].

ولكن لهذه العنصرية أوجه اختلاف، بينها وبين الحرب من أجل البقاء، كما تمثلها فلاسفة العقد الاجتماعي في حرصهم على تبرير الحفاظ على الوجود عبر الحرب، بحيث وإن كانت تدّعي، أي العنصرية الجديدة، الحقّ في القتل أو الموت، مثلما كانت عليه حالة الحرب قبل ذلك فإنَّها تسمحُ: «بإقامة ما بين حياتي أنا وموت الآخر -كما يقول فوكو-، علاقة ليست من طبيعة عسكرية ومواجهة حربية، وإنَّما علاقة من طبيعة بيولوجية: «كلما اختفت أو انقرضت الأنواع السفلى(...) عشت، وأصبحت قويًا وصلباً واستطعت أن أتكاثر.(...) وإذا اسُتخدمت هذه الآلية، فإنَّ العدوَ الذي يجب القضاء عليه، ليس هو الخصم بالمعنى السياسي للكلمة، وإنَّما هو الخطر الخارجي والداخلي للسكان.»[3].

يُطوِّرُ ميشيل فوكو هذه المسألةَ في كتاب مُستقلٍ يحمل عنوان: «الأمن، الإقليم، السكان، دروس 1977-1978»، ويشرحُ بعضاً ممَّا بقي عالقًا من أجوبةٍ عن أسئلة كتابه «الدفاع عن المجتمع» وما بقي عالقًا في كتاب «الحراسة والعقاب» عبر كتاب المجتمع العقابي، وهي النصوص الثلاثة: الدفاع، الأمن، العقابي، التي يمكننا أن نكشفَ بوساطتها على مفهوم القتل كما يتصوره ميشيل فوكو، ضمن ما يُسمِّيه بالسياسة الحيوية.

هذا الأمر، هو ما سبق أن شرح المقصود منه، حيث يتعلقُ الأمرُ كما يقول: «أصبح المرضُ ظاهرةً سكانيةً، ليس بوصفه موتًا، ينزل فجأةً على الحياة، ولكن بوصفه موتًا دائمًا، يتسربُ إلى الحياة لينخرها ويضعفها باستمرار(...)، أمَّا العنصرُ الجديدُ في هذه السلطة الحيوية، فلا يتصلُ بالمجتمع (أو بالجسد الاجتماعي كما يُعرِّفهُ القانونيون)، ولا بالفرد- الجسد(...) يتعلق الأمر

1 - يشرح في بداية كتابه الغرض من السياسية الحيوية حيث يقول: «هذه السنة، أود أن أبدأ دراسة شيء سأسميه بهذه الطريقة، (...)، السلطة- الحيوية، أي هذه السلسلة من الظواهر التي تبدو لي مهمة جدًا، بما فيها مجموعة الآليات التي تشكل السمات البيولوجية الأساسية في الجنس البشري، وستكون قادرة على الدخول في سياسة، واستراتيجية سياسية، واستراتيجية عامة للسلطة..».(Foucault, M. 2004, P:3)

2 - فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، 245

3 - فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، 246

بمفهوم «السكان». والسياسة الحيوية إذاً لها علاقة بالسكان، وبالسكان كمُشكلة سياسية وعلمية في الوقت نفسه، كمُشكلة بيولوجية وكمُشكلة سلطوية. أعتقد أنَّ هذا هو العنصر الجديد الذي ظهرَ في تلك المرحلة.» [1].

لم يكتف فوكو بتعرية هذه الممارسة، العنصرية الجديدة، لكشف أساليب القتل، بل وعبرَ تعريته مرة ثانية لأنواع العقاب التي تمسُّ العدو الاجتماعي[2] أو المُجرم والمُتمثلة في: الاستبعاد، والتكفير، والتعويض، والتعيُّن بعلامة/الوسم، وكلُّها طرقٌ عقابيةٌ تهدفُ إلى التخلُّص من المُجرم، باختلاف درجة الجرم، بما فيها عقوبات القتل بطرقٍ مباشرةٍ أو غير مباشرة.

ومن الطرق غير المباشرة، تلك التي يذكرها فوكو عند اليونان: «.. كانت هناك في الواقع إجراءاتٌ مُحدَّدةٌ تتمثلُ في عدم إعدام شخصٍ ما، بل تعريضه للموت، عن طريق طرده من الإقليم، والتخلِّي عنه دون ممتلكات، وتركه عرضة للانتقام العلني، (...) بحيث يُمكن لأيِّ شخصٍ أن يقتله (...) ولا تزالُ طريقةُ القتل هذه التي تتمثلُ في إلقاء شخصٍ ما من أعلى مُنحدرٍ إلى البحر»[3].

أمَّا الطرقُ المُباشرةُ للقتل، ومنها: الإعدام، فكانت كما يشيرُ إلى ذلك، تحتكم لبعضٍ من القواعد القانونية، ومنها على الخصوص تسديد الدين، والتي كانت كما يقول: «.. الطريقة التي يجب بها دفع ثمن جريمة القتل. وأفضل دليلٍ على ذلك، هو أنَّ جريمةَ القتل يمكن أن يُعاقب عليها ليس بموت الجاني، بل بموت أحد والديه. (...) إذا لاحظنا من نهاية العصور الوسطى إلى القرن الثامن عشر، مثل هذه المجموعة الفخمة من التعذيب، فذلك على وجه التحديد، لأنه كان من الضروري أن نأخذَ بالحسبان سلسلةً كاملةً من المُتغيرات: مكانة المُتهم، ولدينا على سبيل المثال، قطع الرأس، وهو الموت الموسوم بختم النبيل، والشنق وهو الموت الذي يمسُّ الشريرَ. ولدينا المحرقة للهرطقي، والتقطيع للخونة، والصلب للصوص، والألسنة المثقوبة للمجدفين، إلخ.»[4]

1 - فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، 236-238

2 - هكذا يصف فوكو المجرم في السياق الاجتماعي والعصر الذي يتناول فيه الجريمة وأساليب العقاب.

3 - Foucault, La société punitive, P:1112-.

4 - Foucault, Ibid. p :12

الخاتمة

بعدما استعرضنا ما يمكن أن نُسمِّيه الطبقات الرسوبية لمفهوم القتل، في تصوُّر مجموعةٍ من الفلاسفة وإشكالاتهم التي يُثيرونها، في شرعنة القتل باسم الحيازة، أو رفضه وخاصَّة المُمارس على الإنسان. وقد أصبح من الواضح ألَّا وجودَ ضمن التفكير الفلسفي فقط، ما يمكن أن تصوره بأنَّهُ دعوةٌ فقط للخير والسعادة، بل تقوم الفلسفةُ من حيث هي تفكيرٌ حول الإنسان ووجوده، والحياة وصورها بتشكيل تصورات للمفاهيم المُتعلقة بالوجود والحياة، من زاوية ما قد يُلحِقُ الضررَ بالإنسان، ويكون ذلك إمَّا بتبرير للفعل أو رفضه. والعرض التاريخي الذي حرصنا أن يكون لمفهوم القتل، بفهم بُنيته التاريخية والفلسفية، طُرِحَ تصورين مُتقابلين: تصورٌ يُبررُ القتلَ، بل يدعو إليه، وتصور يستهجنه ويُوسِّعُ من مساحة الحياة، لكي يشملَ تحريمَ القتل كل ما هو كائن.

أمَّا وقد حرصنا أن يكون ذلك واضحًا، فهذا لا يمنع علينا وفي كُلِّ الأحوال، إنَّهُ حتَّى وإن كُنَّا نوافقُ ما جاء في تصورات بعض التصورات ما بعد حداثية: والتر بنيامين، كورين بيلوشون، وإيمانويل لفيناس، إلَّا أنَّ منطلقاتهم الدينية، اليهودية بالخصوص، تتركنا على مسافةٍ ممَّا يدافع عنه كُلُّ واحدٍ منهم من خلفية قد تكون دينيةً خاصَّةً، وأنَّ شعارَ: لن تقتل، كما طرحته كورين بيلوشون مُستوحىً من العهد القديم. ثانيًا، أنَّ حقَّ الضرورة، والذي يُشرعن للحق في الثورة، قد يُفهم أنَّهُ تبريرٌ لاستعمال العنف، وهو المشكل الذي نجده ماثلاً في المُقدمة، التي قدَّم به جون بول سارتر كتاب فرانز فانون، وأساءت للكتاب وأفكاره أكثر ممَّا جاء من شرعية الثورة على المُستعمر، كما أنَّهُ حقٌّ و ضرورةٌ، فكانت الشهادة في سبيل الوطن، هي شهادة في سبيل الله، للربط الحاصل في وعي الثوار بين الوطن والله من جهة، ومن جهة ثانية، إنّ شجاعتهم في قتل العدو ليست في كُلِّ الأحوال من باب الجريمة، ولست دفاعًا عن مصلحةٍ ذاتيةٍ أو جماعيةٍ بالمعنى الذي طرحه فلاسفة العقد الاجتماعي، بقدر ما هي دفاعٌ عن السيادة بالمعنى الواسع للمفهوم.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب بالعربية

■ القرآن الكريم.

■ كانـط، إ. (2002) أسـس ميتافيزيقا الأخلاق، ت: عبد الغفار مـكاوي، دار الجمل، ط1 ، كولونيا، ألمانيا.

■ كانـط، إ. (2022) فكرة من أجل تاريخ عام من وجهة نظر المدنية الكونية 1784، ت. فتحي إنقزو، ضمن كتاب مقالات في التاريخ والسياسة، سلسلة ترجمان، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسيات، ط1، قطر.

■ لفيناس، إ. (2021) الكلّية واللاّمتناهي بحث في البرانية، ت: عبد العزيز بومسهولي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع العربية، ط1، السعودية.

■ هوبز، ت. (2011) الليفانيتان، ت: ديانا حبيب حرب وآخرون، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ودار الفارابي، ط1، الإمارات العربية.

■ هوبز، ت. (1945) المواطن «دي سـيفي»، New York,: Appleton-Century-Crofts.

■ هيجل، ج.ف. (1996) أصول فلسـفة الحق، ضمن كتاب أصول فلسفة الحق،جزئين، ت: إمـام عبـد الفتـاح إمـام،مكتبـة مدبـولي،القاهـرة،ط1،مـصر.

■ هيجـل، ج.ف (2006) فينومينولوجيا الروح، ت: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان.

■ روسـو، ج.ج. (2012) العقد الاجتماعي، ت: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم، ط1، مصر.

■ فرويـد، ش. (1996) قلق في الحضارة، ت: جـورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط4، بيروت، لبنان.

■ فوكـو، م. (2003) يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في الكولاج دي فرانس 1976، ت: بغورة الزواوي، ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان.

ثانيًا: المجلات

1 - والتر، ب. (2012) نقد العنف، تـر عبد الله البلغيتي العلوي، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 2 مارس 2010.

ثالثاً: الكتب باللغة الأجنبية

■ Bouton, C. (2011) Pouvoir mourir et pouvoir tuer. Questions sur l'héroïsme guerrier. Esprit 20111/ (Janvier), pages 119 à 132 Éditions version électronique. https://www.cairn.info/publications-de-christophe-Bouton-20368.htm

■ Braz, A. (2005) Droit et éthique chez Kant l'idée d'une destination communautaire de l'existence. Chapitre V.la logique de la division. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne.

■ Duflo, C. (1999) Kant la Raison du droit. Ed Michalon. 1999

■ Foucault, M.(2013) La Société Punitive. Cours au collège de France 19721973-. Gallimard Seuil.

■ Foucault, M. (2004) Sécurité, Territoire, population. Cours au collège de France 19771978-. Ed Gallimard Seuil

■ Foucault, M. (2013) La société punitive. Cours au collège de France 19721973-. Gallimard le seuil.

■ Grotius, H. (2012) droit de la guerre et de la paix Livre 3 CHAPTER XI. The right of killing enemies, Produced by Charlie Howard and the online-distributed proofreading team at http://www.pgdp.net

■ <http://books.openedition.org/psorbonne/18558>. ISBN : 9791035102661. DOI https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.18558

■ Kant, E. (1994) Introduction à la Métaphysique des mœurs In la Métaphysique des mœurs Fondation introduction1, Traduction Alain Renault. Flammarion. Paris.

■ Kant, E. (1994) Doctrine du droit In Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit doctrine de la vertu. Traduit Alain Renault. G.F Flammarion. Paris.

■ Pelluchon, c. (2013) Tu ne tueras point. Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages »,

■ Encyclopédie philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques. TI. PUF, P1689.