

محمد نور الدين أفاية | Mohammed Noureddine Affaya *

تحوّلات سياسات الموت: الذكاء الاصطناعي وتجديد ممارسات الشر

Transformations of Necropolitics: Artificial Intelligence and the Renewal of Practices of Evil

ملخص: تتناول الدراسة التحوّلات التي أحدثها الذكاء الاصطناعي في ممارسات السلطة والعنف، وعلاقته بإعادة تشكيل "سياسات الموت" والشر في العصر الرقمي. وتنطلق من اعتباره تحوّلًا أنثروبولوجيًا وسياسيًا يعيد صياغة علاقات المعرفة والقوة والسيادة والمسؤولية الأخلاقية. وتستند إلى مفاهيم "الشر الجذري" لدى كانط، و"نفاهة الشر" لدى أرندت، و"سياسة الموت" لدى مبمبي، لتحليل توظيف الذكاء الاصطناعي في المراقبة والاستهداف العسكري، مع التركيز على الحرب على غزة منذ عام 2023. وتبيّن كيف تُسرّع الأنظمة الخوارزمية جمع المعلومات وتصنيف الأهداف واتخاذ القرارات العسكرية، وتخلص إلى أن خطورتها ترتبط بالبنى السياسية والأخلاقية التي توجّه استخدامها، وتتيح توزيع المسؤولية وتطبيع العنف وإضفاء طابع تقني على قرارات الموت.

كلمات مفتاحية: الذكاء الاصطناعي، سياسات الموت، الشر، السلطة، العنف الخوارزمي.

Abstract: This study examines how artificial intelligence (AI) transforms practices of power and violence, reshaping necropolitics and evil in the digital age. Drawing on Kant's radical evil, Arendt's banality of evil, and Mbembe's necropolitics, it explores AI as an anthropological and political transformation redefining knowledge, power, sovereignty, and moral responsibility. Focusing on the war in Gaza since 2023, it analyzes how algorithmic systems accelerate intelligence gathering, target classification, and military decision-making. It concludes that the central danger lies in the political and ethical structures governing AI, which enable algorithms to diffuse responsibility, normalize violence, and lend technical legitimacy to decisions over life and death.

Keywords: Artificial Intelligence, Necropolitics, Evil, Power, Algorithmic Violence.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة والجماليات في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

Professor of Contemporary Philosophy and Aesthetics at the Faculty of Letters and Human Sciences, Mohammed V University in Rabat. Email: affaya.mn@gmail.com

مقدمة

ليس الذكاء الاصطناعي ابتكارًا تقنيًا فحسب، يُسعف الإنسان في حلّ المشكلات، والحصول على معارف وغيرها مما يمكن أن يوفره من معارف وخدمات وحلول وآليات تدبير وتواصل، بل أضحى "ظاهرة اجتماعية كليّة"، بدأت تكتسح مستويات الوجود كلها، فما كان يُعتبر بدهيًا أو مكتسبًا قبل بضع سنوات، لم يعد كذلك، وتعرض توازنات جوهرية للخلخلة أو للتآكل بسرعة مذهلة، ودخلت النخب في متهاتات لا يقين غير قابل للتحديد؛ وإذا تمّت محاولات الوصف، فإنها غالبًا ما تكون غامضة أو تضيع رجاحتها بفعل الاكتشافات المتسارعة.

ثمة من يرى أن الذكاء الاصطناعي التوليدي أدخل البشرية في نمط جديد من "الفاشية التكنولوجية"، وفي ما نعته ميشيل فوكو بـ "السيادة السخيفة" أو البشعة "La souveraineté grotesque"⁽¹⁾. ولعل كثيرين من مهندسي هذه التكنولوجيا يجهرّون بأن تطوّرها سيتجاوز قدرات البشر الذهنية، وسيسمح بإعادة هيكلة بنى السياسة والإدارة والتعليم والعلم، ويعرّض الروابط الاجتماعية المعروفة إلى التفكك، وستزداد تحلُّلاً وانفصالاً بعد ما أحدثته تكنولوجيا "الويب" ومواقع التواصل الاجتماعي من خلخلة للمجتمعات والسياسات. أما ما تنذر به خوارزميات الذكاء الاصطناعي، فلا حصر لتداعياته، ابتداء من إضعاف القدرات الإنسانية وإنهاء المهن والوظائف وتهديد الطبيعة والبيئة والتأثير المدمر في العلاقات وأنماط الحياة. ويمتلك هذا الذكاء من الموارد والمنصّات ما يُسعف أصحاب القرار في تطوير وسائل المراقبة، وفي طرائق مبتكرة لسياسات الموت والإفناء.

تُدخل التكنولوجيا الرقمية الجارفة البشرية في منعطف أنثروبولوجي وفكري يشمل مستويات الذات كلها والتداوت والاجتماع الإنساني والفكر والبناء الذهني والوجداني، وهو ما يطرح أسئلة جوهرية تتعلق بجاهزية العلوم الإنسانية لمواكبة تعبيرات هذا المنعطف، وبناء فهم مناسب للرهانات الفكرية والوجودية والأخلاقية التي تُنتجها؛ ذلك أن فلاسفة ومؤرخين وعلماء أنثروبولوجيا وغيرهم يعاينون كيف أن مشاهد العنف اخترقت مخيِّلة البشر ووجدانهم، وأصبحت مكوّنًا من زمن العالم، وموضوعًا يوميًا يكتسح مساحات الإدراك والوعي، سواء أُنْعِلق الأمر بأجيال جديدة للعنف ومظاهر قمع وتنكيل أم بجرائم إبادة فاضحة. ويحصل هذا التأثير عبر صيغ ناعمة تبيّن كلّ المؤشرات أنها بصدد إضعاف قدرات الإنسان على الانتباه والتذكر والتعقل والتخيّل والتفكير أيضًا.

تفرض هذه المعطيات إعادة النظر في مدى امتلاك حقول العلوم الإنسانية الجاهزية النظرية والمنهجية اللازمة لتشخيص شروط هذا المنعطف الأنثروبولوجي وفهم أبعاده وتداعياته على الإنسان والمجتمعات، فضلاً عن استجلاء إمكانات التعويل على مساهمة هذه العلوم في إنجاز هذه المهمة، علماً بأنها تعرف "أزمة" ارتبطت بعملياتها وإنتاجها وبصدقية نظرياتها منذ عقود، وبقدرتها

(1) ينظر:

Michel Foucault, *Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974-1975*, François Ewald & Alessandro Fontana (dirs), Valerio Marchetti & Antonella Salomoni (eds) (Paris: Gallimard; le Seuil, 1999).

على تنويرنا إزاء مختلف أشكال الحيرة الوجودية والغموض المنهجي وأساليب "جرائم الفكر"، بتعبير جورج أورويل، في سياق ما يفرضه الذكاء الاصطناعي على المفكرين والباحثين والفلاسفة من أسئلة شائكة؛ باعتبار أن الجميع، كيفما كان تخصصه، مُطالب باستنهاض مهمات التفكير وبذل الجهد النظري والنقدي، والكشف عن مصيره إزاء التحديات الكبرى التي يطرحها هذا الذكاء.

للاقترب من بعض أبعاد هذا الموضوع، نسعى إلى استدعاء جملة من الانفتاحات الفكرية والفلسفية التي نحسبها مناسبة لتجلية ما تفترضه مهمة الانتباه إلى الرهانات الجديدة والمسؤوليات المعقّدة التي يواجهها التفكير، ولا سيما أن العالم يواجه مظاهر توحّش فاضحة بلَغَتْها السياسات الإمبراطورية الجديدة في تعاملها مع الإنسان. من هنا، تظهر الحاجة إلى إبراز بعض تمظهرات "سياسات الموت" Nécropolitique، كما تمارسها بعض الأنظمة والدول على الأجساد والجماعات في السياق الإنساني الراهن، ومساءلة ما تتعرّض له مفاهيم السيادة والسلطة والحياة والموت والكرامة من تغيّرات ومنزقات دلالية وعملية، بسبب ما تقدّمه التكنولوجيات من خدمات لقوى ودول تتخذ إجراءات منافية للإنسانية الإنسان، وتتبنّى أشكالاً مبتكرة من السياسة، تستخدم من خلالها وسائل تعمل على تهديد الحياة. وفي هذا السياق، يسمح الذكاء الاصطناعي بإمكانية برمجة كثير من الأنشطة الضارة التي كانت تحتاج إلى خبرة بشرية عالية في السابق، لكنه جعل استعمالها وانتشارها أسرع، وتكلفتها أقل. ولا شك في أن هذا الذكاء يُستخدم أداة يمكن توجيهها إلى الخير، كما إلى الشر، ويمكن تعبئة مقدّراته للارتقاء بالوعي العام لتطوير آليات الحكامة، حتى تكون هذه التكنولوجيا في خدمة الإنسان، لا تهديداً له. وهو ما يطرح تحديات معقّدة أمام المجتمعات والدول، ويتطلّب ضوابط أخلاقية جديدة، وأطرّاً تشريعية مبتكرة، وحلولاً تقنية قادرة على الكشف عن الاستخدامات المسيئة والحدّ منها.

نحن، إذًا، إزاء قضية إشكالية تتمثّل في ما يطرحه الذكاء الاصطناعي على الفكر والسياسة من أسئلة تتعلق بما يُعرّف بـ "نزع المسؤولية الأخلاقية" على قرارات الإنسان في تدبير أمور المراقبة والتوجيه، باعتبار أن الاشتغال التوليدي للذكاء الاصطناعي، باعتباره اصطناعياً، قد ينفلت من قدرات الإنسان على ضبطه أو التحكم فيه، حينما تسقط آلية تصنيف في خطأ تعيين هوية شخص أو موقع جماعة ما من طرف منظومة عسكرية أو رقابية، وما ينجم عن ذلك من سلسلة طويلة من القرارات المضرة أو المميّنة.

لذلك، نجد أنفسنا مطالبين باستحضار جملة من المستندات الفلسفية التي أسست للمشروع الثقافي الغربي، بدءاً من بناء مفهوم الذاتية والمركزية الأوروبية، وصولاً إلى ما شهده العالم من انحرافات عن مبادئ العقل والأنوار، أفضت إلى وقائع تراجيدية، دفعت الفلاسفة إلى فهم ما سمّاه إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) "الشر الجذري في الطبيعة البشرية"، ومقولة "تفاهة الشر"، كما صاغتها حتّة أرندت (1906-1975)، وما ينعتة جان بودريار (1929-2007) بـ "شفافية الشر"، أو مفهوم "العدوانية الخالصة"، كما بلوره جاك دريدا (1930-2004)، وصولاً إلى ما صاغه أشيل ميمبي (1957-) في تصوّره "سياسة الموت". فواقعة إبادة الشعب الفلسطيني، كما جرى توثيقها مباشرة،

والإصرار السياسي والعسكري على استخدام وسائل الخراب والقتل، بفضل الآليات العسكرية البالغة القدرة على التدمير، ومساعدة الذكاء الاصطناعي في توجيه أهدافها وضرباتها، تستوجب كلُّها مساءلة الانتهاكات الفاضحة للقانون الدولي الإنساني، وما يواجهه الفكر من "معاناة" لإنتاج فهمٍ مناسبٍ لما جرى وما يجري. ولذلك، تتناول هذه المساهمة ما يُنعت بـ "الاستبداد الخوارزمي"⁽²⁾ و"الوحشية اللاشخصية"، وما يترتب عليهما من إشاعة بيئة تُطعّج مع التوحّش والعنف والاستخفاف بإنسانية الإنسان، ومن تعدّ متغطرس على مبدأ "الحق في أن يكون للناس حقوق"، كما قالت أرندت.

فما مظاهر القطيعة الفينومينولوجية التي نشهد بعض مؤشّراتها في العلاقة بين العقل والواقع والعالم؟ ألا يزال ممكنًا الحديث عن شرٍّ جذري في سياق الأساليب الجديدة لسياسات الموت؟ وما الأبعاد التي تتخذها مفاهيم السلطة والسيادة والحرب عندما تتحوّل أجهزة الدولة والنزوعات الإمبراطورية إلى آلات للدمار وممارسة للفاشية؟ وكيف استُخدِم الذكاء الاصطناعي في تجديد طرائق القتل وتحديد أهداف حرب الإبادة؟ ثم ما موقع التفكير النقدي في كشف سياسات الموت، ودور العقل التبريري في التغطية عليها؟

أولاً: معاناة الفكر أمام الانزياح المفهومي

يستند ما يشهده العالم من تغيرات هيكلية، في مجالات الفكر والسياسة والاجتماع والأخلاق والدين والحرب، إلى مستندات فلسفية في تاريخ الحداثة؛ حيث شكّل التأسيس الديكارتي للذاتية حدثاً فكرياً مفصلياً، دشّن به مساراً طويلاً من محاولات إعادة بناء أنماط الوعي بالذات الغربية. وغيرَ كانط وجهة التفكير عندما صاغ أسئلة كانت تبدو بدوية في منطوقها، لكنها لا تكف تفرض نفسها، باستمرار، على الذات والوعي والعالم والحياة؛ ويتجدّد استحضارها أمام اشتراطات الوعي وأنماط حضور الذات في الوجود. هكذا طرح سؤال "إمكانيات المعرفة"، في كتاب نقد العقل الخالص، وأسس تصوّراً للمعرفة بالنسبة إلى كل "كائن عاقل" على أساس الوعي، انطلاقاً من "فهم" ما هو متاح للعقل، وما يشكّل حدوداً بالنسبة إليه. وواجه سؤال العمل في الأخلاق والسياسة في كتاب نقد العقل العملي، بما يفترضه من التزام بـ "الواجب الأخلاقي" في الممارسة، كيفما كانت السياقات والعلاقات، من أجل الوصول إلى ما يشكّل "خيراً" للإنسان حين يتدخل في الحياة على هدى "القانون الأخلاقي" الذي يعتبره "كونياً" على نحوٍ قلبي. أما سؤال الحكم والأمل، في كتاب نقد ملكة الحكم، فلم يقتصر فيه على معالجة مسألة "الدوق" ومعايير الحكم الجمالي، بل تناول أيضاً مظاهر الفردانية البيولوجية وغائية الطبيعة.

لم يكتف كانط بهذه الأسئلة المحورية في بنائه الفلسفي؛ إذ أضاف إليها سؤالاً أساسياً يتعلّق بالإنسان باعتباره يمثل الفاعل الرئيس في بناء المعرفة، وفي التدخل الأخلاقي في المجتمع والحياة، وفي الحكم

(2) للمزيد ينظر:

Tony Roberts & Marjoke Oosterom, "Digital Authoritarianism: A Systematic Literature Review," *Information Technology for Development*, vol. 31, no. 4 (2025), p. 860, accessed on 7/10/2025, at: <https://acr.ps/hBxWA8V>

وتقدير تعبيرات الإبداع وظواهر الطبيعة. وقد شكّلت فلسفة كانط منعطفًا في الفكر، إذ أدخلت مقتضى النقد في عمليات المعرفة والممارسات العملية والتقييم الفني، إلى درجة غدا معها النقد مرادفًا للتفكير، فضلاً عن كونه "مَحْكَمَةً"، كما ألحَّ على ذلك. وفي خضمّ التحوّلات السياسية والاجتماعية الكبرى التي شهدتها فرنسا وألمانيا، انشغل كانط بتحوّلات العلاقات الإنسانية، وبطرائق حل النزاعات من منطلق ما اقترحه من مداخل لتجاوز التوترات والحروب، ضمن ما سمّاه "السلام الدائم"، بوصفه أفضل اختيار لضمان "سلام ديمقراطي" يمكن أن تستفيد فيه الشعوب من الحرية والتساكن.⁽³⁾

تبيّن الوقائع الجارية أن نخبًا فكرية وسياسية غربية تلجأ إلى المرجعيات الكانطية كلما وجدت نفسها في خضمّ منعطف حاسم، ولا سيما عندما تتعرّض مبادئ الأنوار للانحراف والانتهاك، كما حدث في زمن العبودية والاستعمار والفاشية والنازية، وفي الحروب المدمّرة التي خاضها الغرب خلال القرن العشرين، وما تتعرّض له قيم الحداثة، اليوم، من محاولات تقويض على أيدي منظّري "الأنوار المظلمة" في "وادي السيليكون" في أميركا، في سياق الصعود المدوّي للمؤسسات العملاقة لمنصّات الذكاء الاصطناعي. وقد حدثت العودة إلى الاختيار الأنواري لكانط في أكثر من مناسبة وسياق، كان أبرزها استلهاهم بعض محرّري الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية جملة من مفاهيمه بشأن الحرية في إطار الكرامة، والأخوة المنتجة للتضامن، والحق في "السلام الدائم"، والتدبير "الإنسي" للنزاعات.⁽⁴⁾

يتعلّق الأمر بموقف أخلاقي لكانط، يُعلنه في مواجهة الأخلاقيات النفعية التي تحرّكها مصالح جماعات محددة وآليات الاستغلال المُكوّنة لنمط الإنتاج الرأسمالي. وهذا أمر بالغ الدلالة في سياق التنازع، المتستر أو المعلن، بين "أخلاق المبادئ" و"أخلاق النتائج"، كما تقول سيمون فايل (1909-1943)⁽⁵⁾. لا يعني ذلك أن الرغبة في تحقيق النتائج لا أهمية لها، أو أن للمبادئ قيمة تتعالى دائماً على منطق التسابق على النتائج، لكن تسمو الأخلاق والحقيقة على المصلحة كيفما كانت الأحوال، وأن الالتفاف حول المصالح لا يرقى إلى مستوى الجهر بالحقيقة.

لكنّ الذاتية الغربية، انطلاقاً من كوجيتو ديكارت، مروراً بتحديد مقام الذات في العملية النقدية مع كانط وفلسفة الأنوار، وصولاً إلى لحظة الوعي الجدلي الهيجلي، سلكت مسارات فكرية متعرجة أسهمت في بناء نزعة متمركزة حول أوروبا والغرب وتكريسها، وتبيّن كيف استثمرت جهود متعددة لإقامة تركيب عملي لمعادلة المعرفة والقوة، من أجل اقتراح انفتاحات فكرية، وابتكار كشوفات تقنية، وفرض هيمنة استعمارية لم تستجب للمقتضيات المعيارية لـ "الواجب الأخلاقي"، وخدمة كرامة الإنسان، بقدر ما أفضت إلى منزلقات وانحرافات ولّدت حالات استعباد جماعية وأحداثاً مدمرة.

(3) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة وتقديم عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1967).

(4) الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948، شوهد في 2026/9/25، في: <https://acr.ps/hBxWAWI>

(5) Simone Weil, *La pesanteur et la grâce* (Paris: Plon, 1947), p. 46.

وقد عبّرت اللحظات الفكرية النقدية التي أنجزها كل من كارل ماركس (1818-1883)، وفريدريك نيتشه (1844-1900)، وسيغموند فرويد (1856-1939) عن مظاهر التناقض التي تكوّن التاريخ والإنسان والمجتمع والفكر. وكشف هؤلاء المفكرون هشاشة البناء الذاتوي للإنسان الغربي، ووضعوه في مواجهة تاريخه وفكره وتوترات وعيه؛ إذ لم تعد الوحدة تشكّل إسمنت كيانه ومعناه، بل نبّهوا إلى مظاهر التناقض والصراع والتشظّي، على اختلاف مستوياتها وتأثيراتها. هكذا صاغ ماركس نظرية الصراع الطبقي، وأعاد بناء مفهوم التاريخ والجدل في مواجهة الديالكتيك الهيجلي، ووضع أسس فهم آليات الاستلاب التي ينتجها نمط الإنتاج الرأسمالي؛ في حين فضح نيتشه أمراض المجتمع الأخلاقية، داعياً إلى تحرير العقل الأوروبي من ارتتهاناته الدينية، واستعادة صفاته وقوّته الحيوية. أما فرويد، فقد اقترح على الفكر آليات اكتناه ما يمور في لاوعي الكائن، وما يتستر في أغوار الأنفس من مكبوتات، وما يتعيّن القيام به لتحرير الذات من رُضّاتها وجروحها ودوافعها وشرورها اللامتوقّعة. وشكّلت هذه الانفتاحات الفكرية محطات نقدية أزمّت العديد من المذاهب المطمئنة إلى يقينيّاتها، وعرّت ما لم يكن الغرب قادراً على الجهر به، وما يخترنه أو يمارسه من عنف وشرّ.

أما مارتن هايدغر (1889-1976) فقد قدّم قراءات نقدية لجلّ النصوص الفلسفية الغربية التي بقيت مرتبهة للميتافيزيقا، وعرض تصوّره للتقنية بطريقة قد تفيدنا في استجلاء أهمية الفلسفة، ولو نسبياً، في كشف ما تتعرّض له الإنسانية من تراجع للتفكير، ومن مظاهر الضياع بسبب الاجتياح المفرط للتكنولوجيات الرقمية⁽⁶⁾؛ خصوصاً أن ثمة رصيذاً كبيراً من الاجتهادات النظرية للعلوم الإنسانية والاجتماعية في معالجاتها التقنية وتداعياتها على المجتمعات، وفي طليعتها المجتمعات الديمقراطية. ويبدو أن انغلاق بعض هذه الحقول على ذاتها، وخضوعها لاشتراطات مؤسسية ضمن إطار كل تخصص وما يعمل على إنتاجه من عقلته، يمنح الفلسفة إمكانية التفاعل مع انفتاحات العلوم الإنسانية، وحرية التساؤل عن مفارقات الزمن خارج كل ضغط يفرضه التقسيم المنهجي والمعرفي الذي تعرفه هذه العلوم.

في محاولة فهم التقنية، ميّز هايدغر، انطلاقاً من فلسفة أرسطو، بين "التجربة" و"الخبرة"، أو الدراية؛ إذ في الوقت الذي تتيح فيه التجربة إمكانيات إنجاز مهمة ما بناءً على "معرفة عملية" تسعف في خدمة مسلسل التنفيذ، فإن الدراية التقنية تكتسب جدارتها من التساؤل عن أسباب التنفيذ ذاته، وعن "لماذا" نقوم بما نقوم به. فما يميّز التجربة من التقنية Techné هو اتجاه النظر إلى الأداة في حالة التجربة، وإلى الشكل الخالص للمنتوج وأسبابه في حالة الدراية؛ لذلك فالتصوّر الأداة للتقنية لا يكشف لنا عن "جوهرها"، في حين أن القلق الذي تولّده التقنية الحديثة هو الذي يدفعنا إلى التساؤل عنه. لا شك في أن التصوّر الأداة يمتلك مقومات الصحة والفاعلية، لكن، من أجل إجراء عملية الكشف، يتعيّن الانكباب على معنى استعمال الوسائل من أجل غايات. فالإنتاج هو شكل من الكشف والتعريف، وتعبير عن الحقيقة ما دام الكشف يعني الدقة والمطابقة لما يصممه الإنسان. ولعل التقنية تمتلك

(6) ينظر: مارتن هايدغر، السؤال عن التقنية، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).

من المقدّرات ما يسعّفها في إنجاز عمليات الكشف بطرائق أكثر فاعلية، بل استفزازية، كما ينعتها هايدغر⁽⁷⁾.

يسترشد هايدغر بأرسطو الذي يرى أن منتج التقنية ينفلت لمن ينجزه في سياق تحقّقه الفعلي؛ وهنا يطرح السؤال الأساسي بشأن "الكائن" باعتباره موجوداً لا يختزل وجوده في كونه أداة. فإذا كانت التقنية تُفهم بوصفها مجموعة أدوات إنتاج تُستخدم على نحو مُنظّم ومُوجّه وبطريقة تعوّض الإنسان في تنفيذ بعض المهمات، فإنها تُختزل في اعتبارها "وسيلة في خدمة غاية"، وتستجيب لتصور أداتي للتقنية. لكنّ هايدغر ارتأى تفكيك هذا التعريف وكشف ما يسمّيه "الأفئدة" التي يتستر وراءها؛ فهو يذكر بأن أصل الكلمة Techné لا يفيد اعتبار التقنية وسيلة إنتاج فحسب، بل هي معرفة، وحركة يد وتعلُّل، وبأن العامل يعرف كيف "يُظهر" موضوع عمله، ولا يكشف عمّا تختزنه التقنية كـ "شيء في ذاته"، بل بالقبض عليها بناءً على مقاييس رياضية وفيزيائية تتيح إمكانية وضعها في الاحتياط.

وإذا كان ديكارت وغاليليو غاليلي وإسحاق نيوتن وكانط مهّدوا لما سيشهده النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وطوال القرن التاسع عشر من ثورات معرفية من أجل التأسيس لليقين العلمي، اعتماداً على المنهج والقياس والموضوعية، فإن العلم صار عملياً، في نظر هايدغر، مجموعة حقائق دقيقة بشأن موجودات تتخذ لنفسها طابع "حقائق مطلقة"؛ وهو ما دفعه إلى القول إن "العلم لا يفكر". وهكذا، تحوّلت التقنية إلى أيديولوجيا، لأنها ليست أدوات نتحكّم فيها فقط، بل طريقة تاريخية يصبح العالم من خلالها مفهوماً لدينا. فالتكنولوجيا، على النقيض من الحرف القديمة التي تتطوّر بالتفاعل مع الطبيعة، تتكشف من خلال التنظيم والتحكّم والتعامل مع العالم بوصفه خزاناً للموارد التي يجب استغلالها على النحو الأمثل. وقد استطاع الإنسان تحويل الأنهار إلى احتياطات لتوليد الطاقة، على سبيل المثال، وصار البشر أنفسهم "موارد بشرية" تنتظر الاستخدام.

تمثّل التقنية باعتبارها التعبير الأجلّ عن إرادة القوة، في نظر هايدغر، الخطر الأكبر والمرحلة القصوى في عملية نزع الذات على امتداد تاريخ الميتافيزيقا؛ فكلما اعتقد الإنسان أنه "سيد الأرض"، صار قطعة من "العُدّة التقنية". لذلك، من الوهم اعتبار أن الإنسان انتصر على الطبيعة ما دام هو ذاته ليس سوى قطعة من مكوّنات الاحتياط، وأن التقنية الحديثة، في جوهرها، تشكّل تهديداً مستمراً كبيراً للطبيعة والإنسان، ما دامت تبتكر آليات تُحوّل بها الطبيعة إلى مواد للاستغلال، وتُخضع الإنسان لهذا الغرض.

يلجّ هايدغر على الحاجة الحيوية المتجددة من أجل الخروج من الفهم الميتافيزيقي للعالم، والنظر إلى التجاوز بوصفه وعياً للفلسفة بذاتها عندما تستحضر السؤال الرئيس المتعلق بوجود الكائن، وبالموجود في كينونته، وأن يتموضع الإنسان في عالم الأشياء، ما دام الرابط الذي يجمعه بالعالم يتمثّل في السكن فيه، وفي الألفة، وفي فتح مجال الحرية للتفكير فيه.

(7) Martin Heidegger, *Essays et conférences*, André Préau (trad.) (Paris: Gallimard, 1958), pp. 20–21.

لعل من أبرز من كشفوا عن معاناة التفكير في سياق التوحّش الفيلسوف ثيودور أدورنو، الذي اعتبر أن الفكر والفلسفة والثقافة والتربية لا يمكنها أن تبقى على حالها بعد مأساة أوشفيتز Auschwitz، وما أحدثته من كوارث وخلخلة للقيم وانتهاك لإنسانية الإنسان. لقد شكّل ما جرى أعظم انحراف عن مبادئ الأنوار والحدّاث الغربية، لأنها حوّلت، على نحو مكيفيلي شرس، العقل الأداتي إلى أداة تُستعمل باعتبارها الوسيلة الوحيدة لقياس التقدم والفاعلية، واختزلت الإنسان إلى موضوعات وكائنات استهلاكية اعتماداً على نظام بيروقراطي صلب ينتج السيطرة وينزع عن الإنسان إنسانيته. وما شهدته أوروبا من بربرية هو التعبير الأشرس عن "عقلانية" الغرب الجافة، وسياساته التمييزية، وأنماطه الاستغلالية المُنتجة للاستلاب، والمهددة للحرية والحياة. لذلك، دعا أدورنو إلى مناهضة الأنظمة الشمولية، والحذر من الأيديولوجيات المدمّرة، والدفاع عن الفرد ضد الحمى الجماعية، والتشبّث بممارسة نقد ينعته بـ "النقد السلبي" الذي يحارب الإذعان لإرادات السيطرة، ويفرض مواقف اللامبالاة إزاء سياسات الموت أو تبريرها. وهو نقد يسعف في إنجاز تغيير جذري لعمل الفكر، كما لموقع الثقافة، بهدف عدم تكرار ما جرى في ألمانيا وأوروبا⁽⁸⁾.

مهما كانت أهمية المرجعيات الفلسفية التي أثار التفكير في ما جرى في أوروبا من تحولات معرفية وتقنية، فإن معادلة المعرفة والقوة في تاريخ الحدّاث، ارتبطت برهانات ثلاثة على الأقل: التملُّك والتقدّم والتغلُّب. التملُّك كما أطلقته صيرورة الرأسمالية لوسائل الإنتاج والطبيعة، وما تستوجبه من منافسة لإحراز ما يلزم من تقدّم في التقنية، والتراكم، وما يتيح من قوّة لتأمين شروط الغلبة والتمكّن، سواء في المجتمعات الغربية، أو في حالة تجارب التوسع والاستعمار بمختلف فتراته وأنماطه. ولعل أكثر المجالات تجسّداً لهذا الثلاث، يتمثّل في الحرب، وفي تاريخ الجيوش الحديثة؛ فوعي الغرب بذاته، كما لا يكفّ يعبر عنه في معادلة المعرفة والقوة، برز في شكل سياسات حربية افترضت، على الدوام، استثمارات في البحث العلمي والاكتشافات التقنية وإنشاء صناعات لا تُختزل في ما هو عسكري، بمقدار ما تكشف عن الاجتهادات المعرفية وترجماتها العملية؛ فبداءً من صنّع البارود واكتشاف الكهرباء ومحرك الاحتراق الداخلي، مروراً باختراع الليزر والأسلحة النووية وغزو الفضاء، وصولاً إلى الذكاء الاصطناعي، أدّت التكنولوجيات العسكرية، ولا تزال تؤدي، أدواراً كبيرة في الاكتشافات التي ساعدت في إنتاج وسائل الدمار، أكثر مما قدّمت للإنسانية، خارج الجغرافيا الغربية، من تقنيات أسهمت في تسهيل حياتها المدنية.

(8) تمتلك هذه الدعوة قوّتها ورجاحتها في أعقاب ما ارتكبه النازية من جرائم ضد الإنسانية في الحرب العالمية الثانية، من حيث إلحاح مؤسسي "النظرية النقدية"، ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وهربرت ماركوز وفالتر بنيامين على عدم تكرار ما جرى؛ لكن، لا أحد يعرف ماذا سيكون موقفهم، وهم جميعهم من يهود ألمانيا، مما ارتكبه دولة الاحتلال الإسرائيلية، ولا تزال ترتكبه من إبادة ضد الشعبين الفلسطيني واللبناني، لأن يورغن هابرماس، وهو أحد كبار ممثلي الجيل الثاني لهذه المدرسة الفلسفية، لم يتردد لحظة واحدة في تبرير جرائم إسرائيل بدعوى "الدفاع عن نفسها". وهو ما يمثّل تنكراً فاضحاً للمبادئ التي صاغها في فلسفته عن العقل التواصلية والحقيقة الإجماعية والحرية، وترجيح أفضل حجة في المناظرة، وغيرها من المفاهيم التي أعاد بناءها في سياق تطوير "النظرية النقدية". وهو في هذا الموضوع ليس وحده من يعبر عن حالة "عُصاوية" أمام أيّ نقد لإسرائيل في ألمانيا، باستثناء الموقف النبيل والشجاع للكاتب غونتر غراس الذي دان أكثر من مرة ما تقتطفه دولة الاحتلال من جرائم ضد الفلسطينيين.

إن الصراع المسترسل بين المعياري والمعرفي، والنزوع إلى القوة هو الذي ميّز، ولمّا يزل، الممارسات التاريخية للمشروع الغربي في علاقاته المتوترة مع مكوناته، ومع باقي العالم. وتفرّدت الحضارة الغربية في أساسها ومضمونها باعتمادها على العلم الذي منحها التملك والتقدّم والتغلّب مقارنة بالحضارات التي سبقتها؛ وحوّلت اجتهدات العقل وفتوحاته إلى ممارسات دينوية، نفعية. أما حين اقترن العلم بالتقنية لبناء أسس التكنولوجيا، فإن الحضارة الغربية أدخلت الإنسانية إلى بردايم مغاير، لا مجال فيه للتصورات السابقة عن الحداثة، بما فيها الدين، علماً أننا نجد من يرى أن التكنولوجيا تحوّلت إلى "لاهوت"، حلّ محلّ الأنماط السابقة للاعتقاد.

هكذا، تتعرّض علاقة العقل بالواقع والعالم إلى اهتزازات مفهومية كبيرة، كلما طرأ منعطف معرفي أو تقني كبير، حتى إنها تنفلت فيه لممكنات القبض عليها بالفهم والبرهنة. فبإزاء المد الجارف للمعلومات، والتدفّق اللامحدود للمعارف، تتعرّض ملكات الإدراك والفهم، الكفيلة بإنتاج الوعي والرؤية، إلى تسطيح فكري غير مسبوق، وإلى منظومات تبريرية منتظمة؛ ما يُقصد الإنسان وظائفه المنطقية وتتآكل معه مهاراته النقدية. لقد سبق للإنسانية أن شهدت أنواعاً مختلفة من أنماط النظر والموانع التي تشوّش على عمليات الإدراك العقلي لمعطيات الواقع، من قبيل الفكر الغيبي والخرافي الذي سيطر على فهم العالم في فترات مديدة من التاريخ، ولا يزال من خلال تعبيرات مسترة، أو ما أنتجته السرديات الكبرى ومختلف خطابات الأدلجة والتمويه والتضليل؛ وهي أنماط تُنتج التباسات في إنجاز التركيب المناسب لمقومات الحس بوساطة رجاحة العقل من أجل بناء الوعي، علماً بأن هذه الملكات تشكّل اللحظات الثلاث الرئيسة للمعرفة. لا شك في أن بعض هذه السرديات تمتلك معقوليتها المخصوصة، ونمط حجّتها المميز لكنها تشوش، عملياً، على تشكيل فهم مناسب للواقع، وبناء تصوّر عيّني للعالم.

لقد أدّت الاكتشافات التقنية أدواراً كبيرة في مسار الفكر الإنساني، باعتبارها تتدخل للتوسط بين الذات والموضوع، وبين العقل والعالم، ومثلت اللغة أولى الوساطات في هذا المضمار، تلتها تقنيات مختلفة لا تكفّ تخلخل، في كل مرة، ترتيب هذه العلاقات، حيث تفتح آفاقاً جديدة للعمل الفكري، وتنتج ممارسات ثقافية مختلفة، وتفرز تفاعلات مغايرة في العلاقات الإنسانية. وقد اعتبر بعضهم أن الاكتشافات التقنية هي امتداد لأعضاء الإنسان وتعبير عن قدرات ابتكارية لتجاوز محدوديته؛ وهي معاناة يمكن الاستدلال عليها بأكثر من اكتشاف. أما اليوم، فإن أصناف التكنولوجيا الرقمية، وفي طليعتها الذكاء الاصطناعي، تشير إلى بروز عالم بديل، يُبنى بمنعطف أنثروبولوجي أنتج روابط إنسانية غير متوقعة الحصول، ومعاني بالغة الالتباس؛ إذ لا تقتصر الخوارزميات الرياضية التي يعتمد عليها هذا الذكاء، على تغيير أنماط اشتغال العقل، بل ثوّرت مفهوم الواقع ذاته، ووفّرت للأيديولوجيا إمكانات صوغ سرديات تبدو أكثر واقعية من الواقع، باعتبار أن الشبكات الخوارزمية التي تتضمنها المنصّات المفتوحة أضحت تفرض معطياتها على فهم الواقع، وشكل تفاعل الحواس مع العقل وطرائق التدخل فيه، بأساليب تتفاوت بين الإغراء والإلزام الناعم.

والظاهر أن زمن العالم الذي نعيش فيه اليوم، يستدعي انفتاحات من نوع الكتابات الأدبية التي تعبّر عن كفاءات تجمع بين قدرتها على كشف الوقائع ووصفها وتشخيص تناقضاتها وتهافتها، وعلى التنبؤ بما يمكن أن يحصل للعالم في فترات التوتر والجموح السياسي نحو التسلّطية والتحكّم، والنزوع إلى التهديد العسكري، واللجوء إلى نهج سياسات الموت وممارسة الشر، من قبيل ما تخيّل أورويل في كتاباته.

فكيف عالج الفلاسفة موضوع الشر؟ وإلى أي حدّ تغلّغت هذه الموضوعات في المشروع الثقافي الغربي باعتباره يكتفّ جدلية المعرفة والقوة والنزوع المستمر إلى الهيمنة والاستعباد؟

ثانيًا: نظرات فلسفية إلى الشر

تمثّل مسألة الشر قضية كبيرة في الفكر الإنساني، سواء جرى تناولها من زاوية الأديان والفلسفات والآداب، أو عالجتها العلوم الطبية والسياسية والعسكرية. ولأن لفظ الشر يُستخدَم في أكثر من مجال وسياق، فإنه في حاجة إلى بعض التدقيق، بهدف تحديد المقصود من استخدام هذه الكلمة في هذا المقام. ففي لسان العرب والمصادر اللغوية العربية، يعني الشر كل ما يحيل إلى السوء والفساد، وما يخلق الألم والضرر. ويتحدّد باعتباره نقيضًا للخير، ما دام يرتبط بأنماط سلوك وأفعال تنتج المعاناة والدمار. ويتوافق هذا المعنى، إلى حدّ ما، مع الأصل الاشتقاقي للفظة الفرنسية Le mal التي تفيد السوء والضرر، وما هو مضادّ للأخلاق، ويناقض الخير. يحيل التحديدان، لغويًا، إلى أن الشر يُنتج الضرر والمعاناة والألم، سواء أكان ذلك ماديًا أم معنويًا، أم تعلق الأمر بانتهاج سياسة قاسية أو بارتكاب فعل إجرامي.

لذلك، يفترض استعمال هذا اللفظ (الشرّ)، في كلّ الأحوال، بكثير من الاحتياط والنسيبة، والنظر إليه قياسًا إلى مصدره، والمجال الذي ينتجه، وسياقه، والسياسة التي تخطط له وتقرّفه. ولعل صعوبة الاستعمال ترجع إلى أنه لا يتضمن انسجامًا داخليًا لاحتوائه على دلالات عدة، تستلزم التمييز بين ما يُنعت بالشر المتأصّل والشر النسبي؛ وبين الشر المقتَرَف والشر المتكبّد؛ وبين الشر الفيزيقي والشر الأخلاقي؛ إضافة إلى ضرورة الانتباه إلى الأبعاد الوصفية والحمولات المعيارية التي يمكن أن تتضمنها. فالمرء قد يتساءل عمدًا يجمع البوح بألم فيزيقي، والإعلان عن معاناة سيكولوجية، وبين الحديث عن محنة أخلاقية، أو انكشاف تصرّف حاقّد، وبين ما يمكن أن يحدث من ضرر جراء كارثة طبيعية أو عيب في تصنيع آلة تسبّب أذى، أو ارتكاب خطأ تقني.

إلى أيّ حدّ يمكن استعمال لفظ الشر في هذه الحالات والوضعيات، على الرغم من اختلافها؟ أيعكس تنوعها وطرائق الشعور بها وتحملها الدلالة نفسها؟

يستلزم هذان السؤالان الإقرار بصعوبة استعمال اللفظ وانزياحه الدلالي، والانتباه إلى ما يمكن اعتباره "انسجامًا خادعًا" لمختلف الأبعاد والدلالات التي يختزنها. ولذلك، وخارج التعاريف الممكنة والاستعمالات المتنوّعة للشر، يمكن القول إن الشر هو الفعل الذي يرتكبه صاحب قرار

ضد كائنات بشرية، وينتج من سياساته ضررًا، مادي أو معنوي، قد يبلغ مستويات عالية من القسوة عند استخدام وسائل القتل والتدمير والإبادة؛ واقتراف انتهاكات جسيمة لحياة الإنسان وحقوقه، كما جرى في سياسات العبودية والاستعمار، وما يجري في سياق الاحتلال الاستيطاني، وما يمارسه من اقتلاع وتهجير وتمييز وإبادة، وكما تقوم به الأنظمة التوتاليتارية من تعديّات ظاهرة على الحريات والحقوق. ويتحقق الشر كلما برزت على سطح أحداث العالم سلطٌ وقوى لا تتورّع عن ممارسته، وكائنات بشرية تتعرّض لما يُحدّثه في حياتها ووجودها وأجسادها من ضرر ومعاناة.

رأى بول ريكور (1913-2005) أن الشر يمثل "فضيحة"⁽⁹⁾، باعتباره يمثل الأمر الذي "يجب ألا يكون"، وما يصعب تفسير أسبابه، لأن ادعاء تقديمه قد يزجّ بصاحبه في متهات تبرز حصوله، وتنفي الضرر والمعاناة التي تنجم عنه؛ ذلك أن الشر، كما يقول ألان كونيو، "أمر مشينٌ، مُخزٍ [...] إنه الفضيحة المطلقة"⁽¹⁰⁾.

وسبق لباروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677) أن أكد في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة⁽¹¹⁾، بوضوح، أنه لا وجود لخير أو لشر في ذاته، أو لقيم متجدّرة في العالم. وليس ثمة شيء أفضل من شيء آخر أو أسوأ منه، ما دامت الأشياء والموضوعات توجد بالضرورة وتتحرّك بحسب قوانين الطبيعة، ولا يمكن المفاضلة بينها ووصفها بكونها خيرة أو سيئة في ذاتها، بل يتعيّن النظر إليها في ترابطها وفي العلاقات بين مكوّناتها. وانطلاقًا من هذه القاعدة، رأى سبينوزا أن من يسمّيهم "الجاهلين"، ينسبون الخصائص المعيارية إلى الأشياء في ذاتها، وينسون أن الخير أو الشر ليس "طريقة في التفكير"، أو "طريقة للتخيّل"، أو مفاهيم مجردة، لأن نعت الشيء بالخير أو الشر لا يتخذ صفته إلّا لأن شخصًا ما اعتبره كذلك؛ أي إن الخير، كما الشر، يتحدد اعتمادًا على إدراك الشخص لهم؛ إذ لا وجود لـ "حقيقة" تتجاوز ما يضيفه الشخص على الوقائع والأشياء. فالشيء يكون جيدًا إذا آمن الشخص بكونه جيدًا، وسيئًا عندما يعتبره ضمن ما هو سيئ. ويتمثّل أهم مطلب عند سبينوزا، في هذا السياق، في الانتباه إلى ما يخدم كينونتنا أو يسيء إليها، وما يزيد أو ينقص، يساعد قدرة الإنسان على الفعل أو يعاكسها، خصوصًا أنه يعتبر أن الله إذا كان قويًا وخيرًا إلى أعلى درجات الخير، خالق كل شيء، فكيف يمكنه خلق الشر والسماح به؟ وما دام ينقذ الإنسان من اللامعنى ومن فضيحة الشر، فكيف يمكنه القبول بعالم تُقترَف فيه أشكال الشرور كلها؟

للجواب عن هذين السؤالين، يرى سبينوزا أن الله ليس مسؤولًا عن الشر، واقتراف الشر من طبيعة من يقتدّره، لأن المبالغة في الإيمان لا تعفي المرء من المسؤولية ما دام ينزلق إلى مواقف متعصّبة، أو يُقدّم على أفعال سيئة بسبب غياب الحكمة والعقل لديه، وليس بسبب إرادة خارجة عن ذاته. وبذلك حاول سبينوزا الحفاظ على الطابع الموضوعي لما هو "سيئ"، انطلاقًا من النموذج التفسيري للتسميم والتحلل اللذين يكونان وراء ارتكاب أفعال السوء، واعتبر أن الشر في ذاته

(9) Paul Ricœur, "Le scandale du mal," *Esprit*, vol. 7, no. 316 (Juillet 2005), p. 108.

(10) Alain Cugno, *L'existence du mal* (Paris: Seuil, 2002), p. 13.

(11) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير، 2005).

لا يوجد، بل يحصل بفعل ما يتولّد من "مشاعر حزينة" تنشأ من التناقض الذي يعكس ضعف قدرة الإنسان على الفعل الجيّد.

أما كانط، خصوصاً في كتابه الدين في حدود مجرد العقل الذي تناول العلاقة بين الأخلاق والدين، فقد انطلق من اعتبار أنّ الأخلاق ليست في حاجة إلى الدّين كي تكون، وأكد أنه "إذا كان ثمة شيء يحق للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين، فهو إيمانه العميق بالحرية، وبأنه كائن حر، لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمة على إعطاء قيمة خلقية لأفعاله، أو لمصيره الخاص، إلى أي جهة كانت، مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا"⁽¹²⁾.

في القسم الأول من الكتاب، يصف كانط الطبيعة البشرية بكونها محكومة بمبدئيّ الجيّد والسيّئ، حيث يؤثّران في مجال الفعل القصدي. فنحن لا نقول عن إنسان إنه شرير، لأنه مارس أفعالاً سيئة أو مضادة للقانون، بل لأن أفعاله مفكّر فيها بطريقة تجعلنا نستنتج أنها تعتمد على مبادئ سيئة. فالشر الذي يقترفه الإنسان ليس مقتضى طبيعياً، بل انحراف قياساً إلى القانون الأخلاقي. ويعترف كانط بأن الشر جذري في الإنسان، لأنه جزء من طبيعته، لكنه محكوم بالحرية؛ فلا وجود لشر أخلاقي من دون استحضار مبدأ الحرية الذي يكمن وراء إمكان الخير والشر في الإنسان حين يتحولان إلى فعل. ويتجلّى الفارق بينهما في كون الشر نتاج نزوع داخلي، وأما الخير، فله طابع استعدادي، علماً أن لا مجال للجمع بين الخير والشر في الآن عينه، والإنسان إما أن يكون خيراً أو شراً. فالشر ليس نتاج خبث متأصل في الإنسان، بل تعبير عن الجانب الحيواني فيه. ولذلك كي "يصبح المرء إنساناً خيراً في خلقه، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا تنمو بلا عائق، بل عليه أيضاً أن يصارع علّة الشر التي توجد فينا"⁽¹³⁾.

إذا كان الشر يوجد في قلب تاريخ الإنسان، فإنه في حاجة إلى ضوابط، ما دام الفعل الأخلاقي لا يمكنه اكتساب معنى إلا إذا كان للعالم الذي يتحقق فيه معنى. ولا يقتصر إنتاج المعنى على المعرفة النظرية، بل يستند أيضاً إلى "العقل العملي" الذي يفرض معايير على الجميع، ما دام "الأمر القطعي" *L'imperatif catégorique* يستوجب منا التصرف بطريقة أخلاقية، وأن حريتنا هي التي تملي علينا الاستقلال الذاتي المطلوب من أجل فعل الخير، بمقدار ما نملك سلطة، على نحو مفارق، سلطة ممارسة اختيار عكسي، والتنازل عن حريتنا وإطلاق العنان لنزواتنا المصلحية، من دون مراعاة أيّ ضابط أو قانون أو أمر أخلاقي. فالحرية قادرة، إن كانت تدفع صاحبها إلى اقتراف الشر، على العودة إلى جوهرها المتمثل في القابلية لفعل الخير.

يكمن الشر عند نقطة تقاطع تتراجع فيها الحرية على ذاتها وتضعف، ويطمس فيها الوعي الذي نملكه بالخير، إلى درجة لا يعود معها محفّزاً بما يكفي، حيث يتموضع جذر الشر أو "الشر الجذري"

(12) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص 11.

(13) المرجع نفسه، ص 113.

Le mal radical، بحسب كانط⁽¹⁴⁾. فإمكانية اقتراف الشر لا تكمن في الشيء، ولا ترجع إلى عالم الأسباب الطبيعية، بل تعود إلى حريتنا الأكثر غوراً، ما دام الشر ليس أمراً ضرورياً، بل هو ميل أو جاهزية لارتكابه بحكم انطباعه في قلب الحرية الإنسانية. وبهذا المعنى يكون طارئاً، وإذا حصل، فالإنسان هو المسؤول عن حصوله على نحو تامّ. وهكذا، يتعيّن توافر الرغبة أو القرار في اقتراف الشر كي يوجد، والحرية هي التي تجعل الشر ممكناً، وتشكّل مقياس صدق الحكم إذا وُجد الشر، حيث يُنسَج رابط قويّ بين الحرية، الذات المسؤولة، والشر الأخلاقي. فالشر الجذري، الذي يشهد عليه المشهد الكوني للخبث البشري، يحيل إلى شرط قبلي، وإلى ترتيب خاص للحرية الإنسانية التي هي، كما رأينا، أساس الأفعال السيئة. وكل تعبير خاص للشر يعود إلى هذا الجذر السابق الوحيد الذي يستعيد فكرة "أسطورة السقوط" أو الخطيئة الأصلية المسيحية. وهي أفطع طريقة لتفسير انتشار الشر في النوع البشري. فكل فعل سيّء هو تعبير عن حرية صاحبه، وعن مسؤوليته في الآن نفسه. قد يكون من الممكن تجنّب اقترافه والاعتراف بما يسمّيه كانط "احتجاز داخلي" يقضي بالإقرار بعجز الإنسان عن عدم اقتراف الشر، وقابلية سقوطه في الخطأ.

تتجلّى تمظهرات الشر عند كانط في مستويات ثلاثة: الأول، أنه محايث لضعف في الإنسان؛ والثاني أنه يحدث حين تختلط الدوافع الأخلاقية بالدوافع اللاأخلاقية؛ وأخيراً، أنه يعبر عن نفسه من خلال الميل إلى اقتراف الشر، واستبعاد قواعد القانون الخلقي. ويرى كانط أن الإنسان يمتلك ما يلزم من القدرة للتحكّم في نزوعه إلى ارتكاب أفعال الشر، بفضل ما يحوزه من ملكات عقلية ذاتية تسعفه في تغليب الالتزام بالقانون الأخلاقي الذي يجعله يستحضر إنسانيته ونزوعه إلى فعل الخير. وفي كل الأحوال، فإن الفعل الإنساني يبقى حراً، ولا يتحدّد بسبب خارجي، ويتعيّن الحكم عليه بوصفه استعمالاً لحرية في التفكير كما في القرار. أما جذر الشر أو الميل إليه، فلا يلغي، نهائياً، المسؤولية الفردية.

لذلك، فإن ملكات الإنسان، عند كانط، لا تحمل قيمة أخلاقية في ذاتها، سواء تعلّق الأمر بالذكاء أو الذاكرة أو القوة الجسدية، أو القدرة على تذوّق الجمال؛ إذ يمكن توجيهها في خدمة الخير، كما في الشر. وانطلاقاً من هذه الزاوية، يمكن المرء توظيف هذه الملكات للإضرار بالآخرين أو خداعهم أو إيذائهم، كما يمكنه استثمارها لمساعدتهم وخلق فرص البهجة والرضا لديهم؛ إذ تتجلّى الفضيلة في ما يصنعه المرء بهذه الملكات من أفعال الخير.

واعتبر هيغل (1770-1831) أن الشر ليس شيئاً آخر سوى "انعدام التوافق بين الوجود وواجب الوجود"، وهو تعريف نوعي عام، يحكم على تصرف الإنسان حين ينزع ضد الواجب، وضد الخير، ويتورّط في ممارسة كل ما يناقض العدالة. فليس الشر "خطيئة أخلاقية" أو فعلاً خارجاً عن إرادة الفرد، بل هو محايث للعقل البشري، ما دام الإنسان كائناً يتمتّع بحريّة يمكنه توجيهها ضد الخير، وفي معاكسة صريحة للقانون الأخلاقي. لذلك، فالشر عند هيغل تعبير عن التناقض بين الحرية والقانون الأخلاقي، وبين النزوع إلى التقوقع على الذات والميل إلى الاعتراف بالآخرين. ويرى

(14) على أساس فهم لفظ الجذري هنا بمعنى جذر الشيء، ولا علاقة له بما يفيد التطرّف أو نوعاً من الراديكالية.

أن الشر لحظة في مسار تطوّر الروح، ما دام الوعي يهتدي إلى الخير كلّما تعلّم من تجربة الشر التي تُدرج ضمن جدلية تسعف الروح على اكتشاف تناقضاتها للتوجّه نحو الحرية والمطابقة مع العقل⁽¹⁵⁾. وفي غياب هذا الشرط، لا مجال للحديث عن المسؤولية الأخلاقية، فما يسمّى "الشر الأخلاقي"، يحصل حين يبرز التناقض بين الإرادة الفردية التي تكتفي بخدمة المصلحة الشخصية، والقانون الأخلاقي الكوني. ولذلك، لا يمكن النظر إلى الشر بوصفه فعلاً سلبياً فحسب، ما دام يشكل لحظة جدلية ضرورية في مسار الحرية والعقل؛ إذ الشر ليس قوة مستقلة، بل كشف عن تناقض يستوطن الإرادة البشرية، وينبّه إلى مقتضيات الالتزام بالخير، ويسعف في الوصول إلى حرية أكثر وعياً بذاتها.

إذا كان كانط وهيجل قد نظرا إلى مسألة الشر باعتبارها كونية، ومن زاوية "الأمر القطعي" والقانون الأخلاقي بالنسبة إلى الأول، ومن منظور جدلية العقل والحرية في علاقتهما بصراع النزوع الشخصي، مع الحاجة إلى الاعتراف، بالنسبة إلى الثاني، فإن نيتشه ينطلق من أسئلة رئيسة، يراها حاسمة في معالجته مسألة الشر، منها: "في أيّ ظروف عمل الإنسان على ابتداء استعمال هذين التقييمين: الخير والشر؟ وما القيمة التي يكتسبانهما في ذاتيهما؟ وهل منعت تنمية الإنسانية، أم شجّعت عليها؟ وهل تشكل عرضاً لضائقة، وتفقيراً حيويّاً وانحلالاً؟ أم أنها، على العكس من ذلك، تفضح الكمال والقوة وإرادة العيش والشجاعة والثقة بمستقبل الحياة؟"⁽¹⁶⁾.

انطلاقاً من هذه الأسئلة، يرى نيتشه أن فكرة الشر تتولّد من التقدير الذي يعتمده الإنسان الضعيف والمضطهد في تسمية ما هو سيّئ، أو ما يدخل ضمن الشر حين يكون في مواجهة المظاهر التي تُدرج ضمن تعبيرات الكمال والقوة وإرادة الحياة والشجاعة والثقة؛ وهي أمور لا يكون فيها هذا الإنسان الضعيف قادراً عليها، أو لا يملك جاهزية على دفع تكلفتها. لذلك، فإن نعت الآخر بكونه شريراً يمكن أن يكون عرضاً من أعراض الضعف الحيوي، أو تدهوراً وانحلالاً؛ وتصير الحياة لعبة قاسية عندما يلجأ الخاسرون، لاحقاً، إلى اعتماد قاعدة انتهكها المنتصرون.

يؤكد نيتشه أن الشرير هو القنّاص الذي تعتبره الفريسة شريراً؛ ويبنى التقييم الأخلاقي، في هذه الحالة، على حكمٍ يجهر به إنسان خاسر، يشيطن العدو، أو بالأحرى يُحوّل الخصم المحترم إلى عدوّ مكروه. وهكذا يحصل الانتقال من خصومة أو تنافس بشأن المصالح، يكون هادئاً في البداية، إلى إنتاج شعور بالكراهية. ولعل في سوء الحالة الصحية للأفراد وضعف غريزتهم الحيوية تكمن الأسباب الأخلاقية لما يعتبرونه جيداً أو سيّئاً، خيراً أو شراً. لذلك، لا وجود لشرٍّ مطلق، أو ليس من المقبول النظر إلى العالم بوصفه منقسماً إلى خير وإلى شر، كما تقول بذلك الأخلاق المسيحية. فالشر بناء إنساني مرتبط بعلاقات القوى التي تخلقها سلطٌ معيّنة، تفرض قيماً تضمن استقرارها واستمرارها.

(15) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Jean Hyppolite (trad.) (Paris: Aubier, 1939); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques (1817-1830): Philosophie de l'esprit*, Tome III, Bernard Bourgeois (trad.) (Paris: Vrin, 1988), p. 472.

(16) Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale* (Paris: Gallimard, 1964), p. 11.

وأكد نيتشه في كتابه **جينالوجيا الأخلاق** أن ثمة نوعين من الأخلاق، تلك التي يأخذ بها السادة، وهي التي تُعلي من شأن القوة والغلبة والنخوة والابتكار، وأخلاق العبيد التي تدعو إلى الالتزام بالوداعة والتواضع والتقوى والخضوع، وتندّد بالسيطرة. وحين يكون الضعفاء عاجزين عن الفعل والحضور، يرمون في ما كان قد سمّاه سبينوزا "المشاعر السامة"، مثل الغيرة والضغينة والعداء، ويحوّلون القوة إلى شر، والضعف إلى خير، بل يصير الشر حكمًا أخلاقيًا، يترتب على هذه المشاعر السلبية، بحسب نيتشه، التي تتولّد لدى الضعفاء، وما تنتجه من انزلاقات وصراعات واستنزاف. لذلك دعا إلى الاحتراس منها وتجاوزها والبدء بالقطع مع الأخلاق المسيحية التي لن تسمح للفرد بتبني قيم جديدة تتحرر من ثنائية السادة والعبيد، والخير والشر. ولعل عملية القطع تبدأ بالانخراط في مسارٍ يقضي بتخطّي قواعد الخير والشر والبحث عن مصادر ذاتية تسعف في خلق قوة مبدعة.

في هذا السياق، ألّفت أرندت كتاب **إيخمان في القدس: بحث حول تفاهة الشر**، لكشف حالة استثنائية من حالات اقتراف الشر. وقد كان هدفها في هذا الكتاب، كما في كتاب **أصول التوتاليتارية**، تأكيد أن الجرائم المرتكبة من طرائق النازيين ضد اليهود وطوائف أخرى من المدنيين، تمّت في إطار نظام شمولي ساحق، كانت من نوع غير مألوف وغير مسبوق، وتميّزت بصفة خاصة بالنظر إلى الطريقة التي اتّبعتها المجرمون في تنفيذ جرائمهم، كما لو كانوا يمارسون أفعالاً عادية لا أهمية لها، ولا خطورة. وبعبارة أخرى، إنهم اقترفوا ما اقترفوه من دون وعي بأن ما ارتكبوه كان جرائم، ما دام الأمر قد تم على نحو وظيفي أو دفاعاً عن النفس. وهو ما شكّل صدمة كبيرة للوعي الأوروبي المعاصر.

ليست الجرائم المقترفة ذاتها هي التي اعتُبرت أمراً تافهاً؛ بل الطريقة التي تمّت بها، حيث بدت كأنها وقائع من دون أهمية. لذلك، اعتبرت أرندت أن أدولف إيخمان كان "إنساناً عادياً"، أدّى عمله في إطار مسؤوليته الوظيفية عن "الشؤون اليهودية والإجلاء"، وكان منفذاً وليس أمراً. فقد نفّذ التعليمات حين تقرّرت إبادة اليهود، من دون اضطراب أو رحمة. وفي هذه الحالة، كما تقول أرندت، "كان من المريح الاعتقاد أن إيخمان كان وحشاً، لكن المقلق في وضعيته، بالضبط، أنه كان يحوز صفةً تُشبه الوحش، لكنها لم تكن شريرة، ولا سادية"⁽¹⁷⁾. ولم يكن غيباً، لأن ما قام به يُدرج ضمن نوع من الغياب الخالص للفكر الذي جعله يصبح أحد أكبر المجرمين في زمنه. لقد اعترف بأنه فعل ذلك عن قصد، لكنه رفض الاعتراف بأن دوافع خبيثة وشريرة أو مسكونة بالحق كانت توجّهه. إنه أقرّ باقتراف "ذنب كبير"، لكنه أصرّ على أنه نظّم عمليات ترحيل، وفي ذلك شعر بالذنب لكنه، في الآن نفسه، شعر بسلام داخلي ما دام لم يقتل اليهود.

لا تشكّ أرندت في مسؤولية إيخمان، لكنها التمسّت قبول فكرة أنه لا يكذب، وعلينا أن نثق بمرافعته، والاستماع إلى الجلاّدين، على الرغم من الضرر العظيم والمعاناة التي سببها للناس. لكن إيخمان،

(17) Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal* (Paris: Gallimard, 1991), p. 444.

في نظرها، كان "عاجزاً عن التفكير"، وبرهن على أنه كان في حالة "خضوع وكأنه جثة"، ومن هنا، فإن النازي البسيط كان قادراً على اقتراح أفعال، من دون أن يكون سادياً أو منحرفاً بالضرورة، أو يختزن وحشية خاصة تجعله يرتكب الشر. فيخمان كان رجلاً تافهاً، وموظفاً متحمساً، يدبر وضعية إدارية، ولا يفكر في طبيعتها ولا في انعكاساتها على الإنسانية.

من هنا، تخلّت أرندت عن مفهوم "الشر الجذري"، كما وضعه كانط، لتقترح ما سمّته "الشر المفرط" Le mal extrême. فالشر الجذري الكانطي يحيل إلى القدرة الطبيعية للهوية على التوجّه نحو الخير أو نحو الشر. إنه متجذّر ومؤصل في كل فعل حسي سابق على التجربة. أما التفاهة، فلا تعني التسفيه أو الانتقاص، بل تطرف يدفع إلى التفكير في مشكلة المسؤولية. فأفعال إخممان كانت فظيعة، لكنّ الرجل كان رديئاً، من دون قناعات أيديولوجية قوية أو دوافع لئيمة. لم يكن يهمّ أرندت تقديم وصف نفسي اجتماعي لإخممان باعتباره فرداً، بل إبراز نموذج منبثق من نظام شمولي، والتنبيه إلى إمكانات وجود ما هو لاإنساني في قلب الإنساني⁽¹⁸⁾. ولا يتعلق الأمر بما يعتبره الناس "فظيحاً" أو "غير قابل للوصف"، أو لغرض التفكير فيه بصيغة "تفاهة الشر"، بل بالصيغة الاستثنائية الخارقة التي شهدتها القرن العشرون الذي يكتف "الشر المفرط".

اعتبر جاك دريدا، ضمن مشروعه لتقويض الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك بناء المتمركزة حول العقل وتكسير الثنائيات التي طبعت لحظاته النظرية التأسيسية، أن الشر لا يمكن فهمه والإحاطة به باختزاله في اعتبارات أخلاقية صرفة، لأنه "بنية مفهومية"، مرتبطة بعددٍ مهمٍّ من المعطيات القانونية والسياسية والثقافية والنفسية. فالشر قد يتساق مع منطق المخاطرة، ومع ممارسات مؤسسات الدولة ومنطقها، وبوضع ما يسمّيه "اللاوثيقة"، وبمسألة الحق، وفي الخصوص بدافع الموت، وغيرها من العناصر التي يمكن أن تدخل في رهان مقارنة الشر. ليس الموضوع بسيطاً لأنه يشكل خطراً يعرض الذاكرة والإرث إلى التدمير، ويهدّد التفكير ذاته. فالشر الجذري يوازي ضمن ما يسمّيه "القانون الأكثر سوءاً"، لأنه يخلخل الاعتقاد والحياة وإمكانية التفكير واحتمالات إنتاج الأثر، طالما أنه "لا يمكن أن يحصل داء الوثيقة من دون تهديد دافع الموت، والعدوانية والتدمير"⁽¹⁹⁾.

أنتجت الثقافة الأوروبية ومتخيلها الجمعي صوراً عن الشر، بدءاً من الأوجه المتنوعة للشيطان والأجنبي والأسود واليهودي، وبنيا حولها روايات وأساطير وأحكاماً انتقاصية في مجملها، واعتبرها حاملة قوى مضرّة، يتعيّن الاحتراس منها، والعمل على استبعادها. ويعتبر دريدا أن الشر الجذري يمثّل أعظم المخاطر، ما دام يدمر أشكال الإيمان والوعد والحياة؛ فهو ليس تعبيراً عن خبث أو

(18) سبق لنيل فازيو أن تعرّض لهذا الأفق من التفكير في دراسته فكر حنة أرندت، حين سجّل أنها تنبّهنا "إلى أن النازيين لم يكونوا إلا بشراً مثلنا، لكنهم كشفوا عن قدرة الإنسان على الذهاب بعيداً في إتيان فعل الشر، إلى حد قد يُفجع فيه المؤمنون بإيجابية الطبيعة البشرية. يمكن القول إن الشر ليس أمراً طارئاً على الوجود الإنساني، ولا هو قدر يمكن للاهوت أن يفسره، وإنما هو احتمال من احتمالات الإنسان وطبيعته البشرية الهشة". ينظر: نيل فازيو، حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك (بيروت: منتدى المعارف، 2022)، ص 152.

(19) Jacques Derrida, *Mal d'Archive: Une impression freudienne* (Paris: Galilée, 1995), p. 38.

لؤم، بل "إفناء"، ومن أفضع الأمور التي يمكن أن تحدث. ولتعليل هذا الفهم، استدعى دريدا مفهوم "دافع الموت"، كما صاغه فرويد، باعتباره تجسيداً للشر الجذري الذي تحرّكه قوة مدمرة، لا تترك أثراً، ولا "وثيقة"، وتعمل على تفكيك النظام، وتعرض بنية الفكر والذاكرة للفضى والاندثار، وتهدد الإنسان بالموت. فإذا كان أمر الشر الجذري غامضاً وملغزاً، لأنه يصعب تحديده وتعريفه، على عكس كانط الذي ربطه بمسألة "الواجب الأخلاقي"، فإن مفهوم "دافع الموت" يجعل الشر في علاقة بما يلغي الحياة ويصنع الموت؛ بل تحرّك من يرتكبه رغبة في تعذيب الآخر والاستمتاع بما يقترفه، طالما أن موت هذا الآخر ليس له قيمة، ولا يحركه في عمليات التعذيب والقتل أيّ إحساس بالشفقة والرافة⁽²⁰⁾. ويمثّل هذا المستوى من العنف أحد تجليات الشر الجذري، في نظر دريدا، بوصفه لا يعبر عن اختلال في النظر إلى الذات والآخر فحسب، وما يمكن أن يستوطن هذا النظر من تراتبية وأحكام، بل يتعلّق الأمر بشراً لا شبيه له، يعبر عن عنف غير معهود.

لم يكن دريدا يقبل، إطلاقاً، بالمنطق السائد بين الفلاسفة والنقاد الذين استسلموا لإغراء المساومة الفكرية والوجدانية بموضوع أوشفيتز. فالشر شر مهما كانت ديانة من يتعرض له وعرقه ولونه؛ وما جرى في ألمانيا وأوروبا ليس استثناءً في تاريخ ورثة اللوغوس الغربيين، لأنهم يزجون بالعالم، في كل مرة، في عنف جديد، ويمارسونه بقسوة متجددة بتجدد التقنيات التي لا يكفون عن ابتكارها لتعزيز مظاهر قوتهم ونزوعهم إلى السيطرة، وحيازة مقومات السيادة التي يحولونها إلى سياسات منتجة للضرر، ويمارسون أكثر تعبيرات الشر على شعوب العالم، خصوصاً عندما تفعل ذلك "دول مارقة" تقدّم نفسها ديمقراطية، وفي طليعتها الولايات المتحدة الأميركية التي منحت ذاتها "الحق" في توسيع مجالات سيادتها في أرجاء العالم. لذلك اعتبر دريدا أن "سوء استخدام القوة مكوّن من مكوّنات السيادة"⁽²¹⁾؛ بل إن الشطط يشكل قانون الاستخدام، بل جوهر القانون ذاته باعتباره يجسّد "منطق سيادة تسود من دون أن ينازعها أحد"⁽²²⁾.

لذلك، لم يتردّد دريدا في اعتبار إسرائيل "آخر دولة استعمارية"، وهي الدولة الدينية التي لا دستور لها، ولا حدود تقرّ بها، حيث أسست ذاتها على العنف، وعلى اجتثاث شعبٍ أصلي. والحال أن العنف في الدين وفي الفكر اليهوديين، ولا سيما كما استخدمه الفكر الصهيوني المعاصر، متأصل في الفكر القومي الضيق. وأعلن دريدا، عند زيارته رام الله مع وفد من الفلاسفة والمثقفين الفرنسيين، أن العنف الصهيوني لا علاقة له بالمرجعية اليهودية، لأنه امتداد للعنف الاستعماري الأوروبي، ما دام تأسيس إسرائيل قام على بطش لا يتوقّف تجاه الفلسطينيين. لذلك لا مجال لاستغلال المحرقة النازية لتبرير ما تشنه "دولة إسرائيل" من حروب، وما تقتطفه من شر في حق الفلسطينيين والعرب.

(20) سنعرض أحد تعبيرات هذه السادية كما يتم تجريبها في تراجيدية الإبادة في فلسطين، ومظاهر الابتهاج والاستمتاع التي يعبر عنها الضباط والجنود الإسرائيليون، وهم يشخصون دوافع الموت بالفعل، ويمارسون فصولها على الأجساد الفلسطينية.

(21) Jacques Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), p. 145.

(22) Ibid., p. 146.

في كل الأحوال، يحضر مفهوم الشر بوصفه "عدوانية خالصة" بصيغ مختلفة عند دريدا؛ قد يكون "رماداً"، كما حصل في حالة "الحل النهائي" في أوشفيتز. لذلك يتجلى الشر في السياسات التي تقوم على الاستبعاد والعنف والحرب، الأمر الذي يدعو إلى التفكير فيه انطلاقاً مما يغيّره. وعلى الرغم من أن دريدا يتحفّظ على تحديد ماهية الشر، أو النظر إليه بوصفه ماهية خالصة، كما هي الحال عند كانط أو أرندت، فإنه يعتقد أن الشر يسكن في آليات المسؤولية ومؤسسات الدولة، ولا يمكن فصله عن نقيضه المتمثل في الخير.

ثالثاً: في خصوص سياسات الموت

تمثّل موضوع الموت قضية رئيسة وضرورية للفكر، بمقدار ما هي عصيّة على الفهم والإحاطة، سواء أكان هذا الفكر فلسفياً أم ينتمي إلى حقول تفكير أخرى. فهي ضرورية لأن الحياة تحمل الموت في ذاتها وفي علاماتها، وعصيّة على الفهم، لأنه ليس ثمة شيء محدد في الموت يمكن التفكير فيه. وهناك من يعتبر أن الموت هو اللاشيء أو العدم، كما قال أبيقور، أو ما يعتقد الفلاسفة الماديون الذين يتعاملون مع الموت بوصفه عدماً نهائياً، مع اختلافهم في النظر والتعليل. ويرى آخرون أن الموت عبارة عن حياة أخرى، أو عن الحياة الأولى نفسها، لكنها مُستأنفة ومتحرّرة من شوائب الدنيا، بحسب تصوّر أفلوطين والديانات والفلسفات الروحانية.

ولأن الإنسان كائن ميتافيزيقي، بحسب بعض التصورات، فقد ظلّت مشكلة الموت دائماً لا بهدف حلّها بوصفها معضلة، بل لمواجهتها بحسب الجاهزية الفكرية والوجدانية والتاريخية التي تتم في إطارها هذه المواجهة. فالإنسان لا يموت بالطريقة نفسها في كل عصر، كما يقول فتحي المسكيني، بل يموت داخل سرديات محددة بمرجعيات وتوجّهات معيّنة، والموت ليس حدثاً عادياً في أي ثقافة ما دام حدوثه يخلق انفصلاً ما، أو اضطراباً، أو تعثُّراً في مسار الوجود والعلاقات؛ وحدثه يمثّل مناسبة ينشغل فيها الناس بأنفسهم بصورة واضحة⁽²³⁾. لذلك، لا يُعدّ التفكير فيه أمراً عادياً؛ فقد اعتبر ميشيل دي مونتaigne (1533-1592)، مستنداً إلى أفلاطون، أن "تتفلسف معناه أن تتعلم كيف تموت"؛ إذ يتيح التفكير الفلسفي في الموت للمرء التحرر من الخوف منه عند أفلاطون. أما مونتaigne، فإن تعلّم الموت في فعل التفلسف، عنده، لا يعني جعله هدفاً، بل حدثاً في مسار الوجود، والتفكير في مده أو في تنافيه الجوهرية. لذلك، يتعيّن التحضير له وقبوله ما دام سيلحقنا مهما امتدّ بنا العمر، ولا نتركه يُفسد حياتنا أو مُتّعنا. فالشعور بقلق الموت ليس سوى لحظة، كما هو شأن الشجاعة، ولذلك يتعيّن النظر إلى اللامبالاة باعتبارها لحظة قبول مطمئنة، وليس بوصفها ترفيهاً أو نسياناً. أن تتعلّم كيف تموت بفضل التفلسف، لا يكون إلّا إذا كان تعلّماً للعيش واعتبار الموت مكوّناً منه، وإذا أراد الإنسان تحمّل الحياة، مهما كانت درجة هشاشتها، فعليه أن يستعدّ للموت.

كيف يمكن مواجهة سؤال الموت ووجع الفقدان في حالات القتل المنهجي؟ وما دلالة الموت حين يصبح سياسةً يستعمل من يُشرف عليها أعلى درجات الدقة لممارسة التهريب والتقتيل؟ وكيف تحوّلت

(23) فتحي المسكيني، الاستخلاف المستحيل: مقاطع من سيرة الإله الأخير (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2024)، ص 17-20.

مشاهد الموت، بفضل الدعامات السمعية البصرية والرقمية، إلى فرجة اعتاد الناس استهلاكها، حتى غدا الجسد الإنساني كأنه فقد قيمته وكرامته؟

استهل المفكر ميمبي مقالته بعنوان "سياسة الموت"⁽²⁴⁾ بعرضٍ لمفهوم "السلطة الحيوية" Bio-pouvoir عند فوكو، وناقش فيها دلالاته، وبيّن حدوده، ليقدم مفهومه الخاص عن "سلطة الموت" Nécropouvoir و"سياسة الموت" Nécropolitique. ويرى فوكو أن التعبير الأسمى عن السيادة يكمن، إلى حدّ بعيد، في السلطة، وفي القدرة على اتخاذ قرار يسمح بمن يمكنه أن يعيش، ومن يجب عليه أن يموت. أن تقتل أو تترك الناس أحياءً يمَثَلان، إذًا، حدود السيادة وخصائصها الرئيسة؛ وبعبارة أخرى، أن تكون لك السيادة معناها ممارسة الرقابة على الموت وتحديد الحياة، باعتبارها تجليًا لتمدد السلطة ومظاهرها. فالسلطة الحيوية لا تقتصر على مراقبة الأشخاص في المكان بوساطة تشريعات وقوانين تسمح لها بممارسة العنف المشروع، بل تعبّر أيضًا عن إجراءات تندرج ضمن إدارة الحياة والموت، ما دامت تهتم بشؤون السكان وصحتهم وإنجابهم وأجسادهم، وتقرّر سنّ سياسات تتعلق بالتلقيح وتنظيم الأسرة وغير ذلك من القرارات⁽²⁵⁾.

ما مجالات السلطة الحيوية التي تتحكّم فيها الدولة؟ وضمن أيّ ظروف تمارس سياسة تعريض بعضهم للموت، وتسمح للآخرين بالعيش؟ وهل يعكس مفهوم السلطة الحيوية ما تقوم به السياسة إزاء قتل العدو بما أنه هدف أوّل ومُطلَق، بذريعة الحرب أو المقاومة أو محاربة الإرهاب؟

إن الحرب هي أوّلًا وقبل أي شيء وسيلة لبسط السيادة بطريقة تمارس فيها الدول أو الأطراف المتحاربة الحق في الإماتة، وإذا اعتبرنا أن السياسة نوع من الحرب، علينا أن نسأل عن المكانة التي تعطى للحياة، وللجسد الإنساني، خصوصًا حين يكون جريحًا أو مقتولًا. فالسلطة الحيوية تشغل انطباعًا من التمييز بين الأشخاص الذين يجب عليهم أن يموتوا، وأولئك الذين عليهم أن يعيشوا على أساس تقسيم معيّن بين الحياة والموت، وهي السلطة التي تحدّد في ارتباطها بالحقن البيولوجي الذي يخضعه للمراقبة ويستثمر فيه، حيث تفترض هذه المراقبة توزيع الأنواع الإنسانية إلى جماعات مختلفة، تُدرج ضمن ما ينعته فوكو بالعنصرية.

ويلاحظ ميمبي أن مسألة العرق شكّلت "الظل الحاضر" الذي يخيم على الفكر الغربي وممارسات الدول الغربية، خصوصًا كلّما تعلّق الأمر بتخيّل للإنسانية الشعوب "الغريبة"، وبمنط السيطرة التي يجب ممارستها عليهم⁽²⁶⁾. وفي هذا السياق، يحيل إلى فكرة أرندت التي مفادها أن سياسة العرق مرتبطة، في نهاية المطاف، بسياسة الموت في أوروبا. والعنصرية، بلغة فوكو، هي أوّلًا تكنولوجيا تهدف إلى ممارسة السلطة الحيوية باعتبارها "الحق السيادي العتيق في القتل"، حيث يدخل اقتصاد

(24) Achille Mbembe, "Nécropolitique," *Raisons politiques*, no. 21 (January 2006), pp. 29–60.

(25) Michel Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1994); Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique (1978–1979)* (Paris: Gallimard, 2004).

(26) Mbembe, pp. 29–60.

السلطة الحيوية ضمن الوظائف التي تضطلع بها العنصرية في ضبط الموت وتوزيعه. ويفسر فوكو بوضوح أن الحق السيادي في ممارسة الإماتة بواسطة آليات السلطة الحيوية، يميز الطريقة التي تشتغل بها الدول الحديثة واعتبارها عناصر تكوينية لسلطة الدولة في الحداثة.

لعل الدولة النازية تشكل مثلاً مكملاً لدولة تمارس "الحق في القتل"؛ إذ دبرت وساست الحياة بطريقة متزامنة مع الحق السيادي في القتل. وبذلك، فتحت الطريق أمام هذا النمط من الممارسة، الذي بلغ ذروته في "الحل النهائي" Solution finale، بل صارت نموذجاً مرجعياً لتشكّل سلطة تجمع خصائص الدولة العنصرية والدولة المجرمة والدولة الانتحارية. ويُنْبئ مبدؤها على القول إن إدراك وجود الآخر باعتباره اعتداءً على حياتي، أو تهديداً مُميتاً، أو خطراً مطلقاً، يستنفر السلطة الحيوية للقضاء عليه، قصد تقوية قدراتي على الحياة وضمان أمني.

ولاحظ ميمبي أن التعريف الذي يقدمه فوكو للسياسة يمنحها دلالة حربية بامتياز، ويعتبر أن العقلانية الخاصة بالحياة يجب أن تمرّ، ضرورة، من خلال موت الآخر، ويحدّد السيادة في امتلاك القدرة على إماتة الخصم أو العدو من أجل ضمان شروط العيش والطمأنينة⁽²⁷⁾. ويمكن معاينة المقدمات المادية للإبادة النازية، من جهة، في الإمبريالية الكولونيالية، ومن جهة أخرى، في تسلسل الآليات التقنية لإعدام الأشخاص؛ وهي آليات طُوّرت في الفترة الممتدة بين الثورة الصناعية والحرب العالمية الأولى. فغرف الغاز والأفران كانت ذروة مسار طويل من نزع الإنسانية وتصنيع الموت؛ حيث شكّلت العقلانية الأداتية والعقلانية الإنتاجية والإدارية للعالم الغربي الحديث إحدى خصائصها الأصلية (المعمل، والبيروقراطية، والجيش، والسجن، ... إلخ). وكانت الثورة الفرنسية مختبراً لتمازج العقل والإرهاب، حيث ارتقى هذا الأخير إلى جعله مكوناً ضرورياً للسياسة التي أضحت القوة الحركية للعقل بوصفه وسيلة لخلق فضاء يسمح بالتقليل من "الخطأ"، وإلغاء العدو. وعملت الأنظمة السياسية التي استلهمت المرجعيات الماركسية على عسكرة الإنتاج، واستبعدت الفروق بين الدولة والمجتمع، وألغت التعددية باعتماد سياسة قمعية تقوم على المراقبة والتخويف والترهيب.

وإذا كانت العقلانية الأداتية قد جُرّبت بطرائق مختلفة في التاريخ الأوروبي الحديث، فإن كل رواية تاريخية عن بروز الإرهاب الحديث، يجب أن تأخذ ظاهرة العبودية في الحسبان؛ إذ يمكن، في نظر ميمبي، النظر إليها بوصفها من أول مظاهر السلطة الحيوية، وكيف كان السيّد يختار من يستحق العيش، ومن كان يتعيّن تصفيته. فإنسانية العبد كانت تبدو، في سياق مسلسل الاستغلال الكلّي، مثل "ظل مُشخّص"، حيث كان يجسّد ضياعاً ثلاثيّ الأبعاد: ضياع "الموطن"، وضياع الحقوق في جسده، وضياع المكانة السياسية. ويساوي هذا الضياع الثلاثي سيطرة مطلقة واستلاباً أصلياً وموتاً جماعياً. وهو ما يعني إخراج العبد من دائرة الإنسانية. فالعبد يُحتَفَظ به على قيد الحياة، لكن في وضعية مشوّهة، وفي عالم "شبحي"، وفي مناخ تسوده القسوة والرعب، ما دام العنف مكوناً مبدئياً يحوّل

(27) Ibid.

حياة العبد إلى نوع من الموت في الحياة، وتذوب إنسانيته إلى درجة يصير فيها من الممكن القول إن حياة العبد مملوكة للسيّد باعتباره "شيئاً" أو وجوداً لـ "ظل مُشخّص".

أما في المراحل الكولونيالية، وفي سياق المستعمرات أو في نظام الأبارتهايد، فقد ظهرت إحدى الخاصيات الأكثر أصالة لتشكّل نمطٍ مختلف للإرهاب تجلّى في تسلسل السلطة الحيوية وانتقالها من حالة الاستثناء Etat d'exception إلى حالة الحصار Etat de siège، حيث لجأت السياسات الاستعمارية إلى انتقاء الأعراق، ومنع الزواج المختلط والإخصاء القسري وفرض بيروقراطية صارمة وإبادة الشعوب المهزومة. وشهدت الإنسانية مجازر وانتهاكات مثّلت التجسيد العملي للعقلانية الغربية، في نظر ميمبي. فالغزو الاستعماري، كما قالت أرندت، كشف عن إمكانيات عنف غير مسبقة، بل إن الديمقراطيات الغربية، الليبرالية ظاهرياً، هي أكثر الأنظمة استعمالاً للعنف، وأشدّها نزوعاً إلى خلق الحروب من أجل ضمان استمرار استغلالها لموارد الشعوب وللأيدي العاملة الرخيصة، وأكثرها سعياً إلى منع دول ما يسمى "الجنوب" من تحقيق تنميتها ونهضتها؛ إذ تجد في الحرب الوسيلة المثلى لتدمير مقدّرات هذه الدول ومنعها من ممارسة سيادتها على مواردها واستثمارها من أجل شعوبها.

ليست الحياة المتوحشة، في أعين المحتل المنتصر، سوى شكل مختلف للحياة الحيوانية وتجربة مرعبة مختلفة جذرياً، إلى درجة تتجاوز الخيال والفهم في غالبية الأحيان؛ إذ حين كان الأوروبيون يرتكبون مجازر، لم يكن لديهم وعي بأنهم يرتكبون جرائم. وفي كل الأحوال، لا يخضع الحق السيادي في القتل لأيّ قاعدة في المستعمرات، ففي إمكان السيّد أن يقتل في أيّ وقت وبكل الوسائل، يتشابه الإرهاب الكولونيالي في ذلك، ومن دون توقف، مع متخيل كولونيالي لأراضٍ ووحشية وموت، بل إن التمييز بين السلام والحرب ليس مناسباً، لأنه يُفهم باعتباره تعبيراً عن عدائية مطلقة، تضع المحتل في مواجهة عدوٍّ مطلق.

رابعاً: بلاغة السحق و"الرغبة في القسوة"

لعل الشكل الأكثر اكتمالاً لسلطة الموت هو الاحتلال الكولونيالي لفلسطين، خصوصاً أن الدولة الكولونيالية تستمد ادّعاءها الرئيس للسيادة، وتبرّر مشروعيتها سرديتها الخاصة بالتاريخ والهوية. ويقوّي هذا الخطاب فكرة أن للدولة حقّاً إلهياً في الوجود، في مقابل خطاب منافس ينازعها الفضاء نفسه، بلغة لا تقلّ قدسية. وهكذا، عملت الدولة الكولونيالية على تليفيق شعار "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، بوساطة بناء "هوية وطنية متخيّلة" تكتسي طابع قداسة، أُقيمت على أنقاض شعب أصلي، وفي حرب مفتوحة مع وجوده ورموزه وذاكرته وثقافته، وعمل دائم على اجتثاث مقوّمات الحياة لديه، وترحيل سكانه بوساطة العنف والترهيب والاعتقال.

يرى ميمبي أن احتلال فلسطين يقدّم ثلاث خاصيات رئيسة مرتبطة بنمط اشتغال التشكّل الخصوصي للترهيب، تتجلّى في "سلطة الموت" Nécropouvoir، وفي ديناميات التفتيت الترايبي، وفي الولوج

الممنوع إلى بعض المناطق⁽²⁸⁾. تحقق هذه السياسة هدفاً مزدوجاً يتمثل في جعل كل حركة مستحيلة، وتنفيذ التفرقة بحسب نموذج دولة الأبارتهايد. وهكذا، تُقسّم الأراضي المحتلة إلى شبكة معقدة من الحدود الداخلية، وإلى كيانات معزولة، حيث تعمل الدولة الكولونيالية على إنشاء تنظيم ترابي يقوم على التشييت والتقسيم للتحكم في المجال والحركة، بما في ذلك احتلال السماء التي تكتسب أهمية حاسمة بحكم أن غالبية عمليات الشرطة تتم من فوق، ومن أجل ذلك، تملؤها الدولة بتكنولوجيا متنوعة لتحقيق أغراض الضبط والتتبع، بوساطة أجهزة كشف مثبتة على طائرات مسيرة، وتقنيات التعرف من الجو، وطائرات مجهزة بأنظمة إنذار متقدمة، وأقمار صناعية للمراقبة تتيح توفير منظورية واضحة، وتقنيات التطوير التجسيمي Holographie، ومروحيات هجومية تستخدم قنابل ذكية، وقنابل الفوسفور واليورانيوم، وأخرى خانقة، وأجهزة كشف إلكترونية، وصواريخ باليستية، ومسيرات جوية موجهة بالذكاء الاصطناعي. وتوفر هذه الوسائل لقرار القتل إمكانات متزايدة من الدقة.

إضافة إلى ذلك، تتحكم دولة الاحتلال، على نحو تام، في شبكات الماء والكهرباء ومسالك التزود بالغذاء. وكلما ارتأت تغيير واقع ديموغرافي، فإنها تستخدم آليات الهدم لتدمير المنازل والمخيمات، وتجريف أشجار الزيتون وقصف خزانات الماء وتخريب الطرق وتعطيل محولات الكهرباء ووسائل البث التلفزيوني والإذاعي وتحطيم المنشآت الأثرية وسرقة المعالم الثقافية وتكسير الأجهزة الطبية، وبعبارة أخرى، شنّ "حرب بنية تحتية" شاملة Guerre infrastructurelle، كما يقول ميمبي.

ما تبرزه الحالة الفلسطينية، الممتدة منذ أكثر من سبعين عاماً (1948)، يشكّل، في نظر ميمبي، ترجمةً لمفهوم "الاحتلال الكولونيالي للحدثة المتأخرة"، الذي يجمع بين أهداف عقابية وتأديبية، وممارسة قاسية للسلطة الحيوية، وسياسة للموت مُفكّر فيها ومخطّط لها بإحكام. ويمنح دمج هذه الرافعات الثلاث للسلطة الكولونيالية سيطرة مطلقة على سكان الأراضي المحتلة؛ إذ تصبح حالة الحصار الدائمة في ذاتها مؤسسة عسكرية، لا تميّز في كفاءات القتل بين العدو الداخلي والخارجي. ويشكّل السكان في مجموعهم هدفاً لسيّد الاحتلال، حيث تصير الحياة مُعسّكة، تمنح القيادات العسكرية المحلية صلاحيات القتل وقتما تشاء، وبالطريقة التي تشاء.

خامساً: الذكاء الاصطناعي في خدمة سياسة الموت

إلى أي حدّ تغلغت موضوعة الشر في المشروع الثقافي الغربي، باعتباره يكشف جدلية المعرفة والقوة والنزوع المستمر إلى الهيمنة والاستعباد؟ وكيف أعاد الغرب الأميركي بناء هذه المعادلة ودمجها في تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي التي أدخلت الإنسانية في طورٍ جديدٍ من التاريخ؟ وإذا تواطأ الناس على اعتبار أن هذه التكنولوجيا تقترح حلولاً لا حصر لها في مجالات عديدة، وتساعد في اتخاذ القرار وسرعة الاستجابة والإنتاجية، فكيف تُستخدم لإنتاج جيل جديد من العنف وسياسات غير مسبوقة للموت؟

(28) Ibid., p. 47.

قبل مواجهة بعض أبعاد هذه الأسئلة، يحسن استحضار صعوبات تسمية الأشياء التي تحيط بنا؛ لقد سبق لبودريار أن اعتبر، منذ بداية تسعينيات القرن العشرين، أنه إذا كان "من الضروري تصنيف الواقع الحالي للأشياء، سأسميه بواقع يُنتج طقوس العُربة. إنها تعبير عن اللحظة الانفجارية للحدث، لحظة التحرر في الميادين كلها، تحرر سياسي، وتحرر جنسي، وتحرر القوى المنتجة، وتحرر القوى المُدمرة، وتحرر المرأة والطفل والدوافع اللاواعية، وتحرر الفن. يتعلّق الأمر بعربة كلية للواقع، للعقلاني، وللجنسي، وللنقد، وللنقد المضاد، وللنمو ولأزمته. لقد عبرنا طرق الإنتاج كلها والإنتاج الافتراضي المفرط للأشياء والعلامات والرسائل والأيدولوجيات والمُتّع. كل شيء تحرّر اليوم وبلغت اللعبة نهايتها، حيث نجد أنفسنا، على نحو جماعي، أمام السؤال الحاسم: ما العمل بعد العُربة؟" (29).

يكتسي هذا السؤال أهمية راهنة نظراً إلى ما يشهده العالم من خروقات للقواعد القانونية ولانتهاكات مقتضيات التعقل، وسطوة النزوعات الافتراضية، وما تمارسه سياسات الموت من سحق للإنسان ومحوه؛ وهي عربة لا سابق لعنفها وقدراتها على تهديد الحواس والمخيّلة والوجدان والعقل. هل يؤشر الذكاء الاصطناعي على نمط جديد من انحراف العقل؟ أدخل العالم في مسارات عربة من نوع مغاير؟

شهد الذكاء الاصطناعي أكبر عمليات تسخير وتوظيف في عمليات الإبادة التي تبتّعها العالم مباشرة قبل ثلاث سنوات، ولا يزال يتفرّج على مشهديات البطش والتدمير في فلسطين ولبنان وإيران. فاحتلال الإسرائيلي لفلسطين يدخل ضمن المنطق الاستعماري، بل يتجاوزه بكل المقاييس، نظراً إلى طبيعته الاستيطانية والإحلالية والفاشية، وإلى رفضه تعيين حدوده، وتوسيع عسكرة مجتمعه، وتأجيج نزوعه إلى خلق حروب تستمرّ بلا انقطاع، ورفض كلّ المساعي لإحلال السلام، ولا سيما مع سياسات اليمين العنصري الذي يحكم منذ سنوات، من منطلق الحلم بتحقيق "إسرائيل الكبرى"، باسم وعود دينية. وتحصل إسرائيل على ما تريد من الولايات المتحدة، تحديداً، ومن الدول الأوروبية، وفي مقدمتها ألمانيا وإنكلترا وفرنسا، وغيرها، على الرغم ممّا تختلقه من حروب وما ترتكبه من جرائم ضد الإنسانية. لقد تمكّنت من التغلغل في ثنايا الحياة السياسية لهذه البلدان، وصنعت لنفسها قوى ضغط تمتلك النفوذ والوسائل والموارد في مجالات الاقتصاد والسياسة والإعلام والمعرفة؛ من أجل تأمين مصادر الدعم والإسناد بالمال والسلاح وحقّ النقض، وفي هذا السياق نجد منصات الذكاء الاصطناعي تتسابق لتقديم خدماتها إلى جيش إسرائيل وأجهزة استخباراتها وتسهيل عملياتها السريّة والعنلية. وهكذا، تتمكّن دولة الاحتلال من الحصول على ما تريد من صواريخ وأسلحة وأموال وخدمات الذكاء الاصطناعي، وتخوض حروبها المتعددة وتقتل من تشاء، في الوقت الذي تشاء، ولا أحد يمكنه الاعتراض أو الاحتجاج على سياسات الموت التي تنتهجها، وإلا فإن جيشاً من الإعلاميين والسياسيين جاهز للانقضاض على من يتجرأ على النقد، فينبعث بأبشع النعوت، وتُدبج في حقّه كلّ أصناف الاتهامات.

(29) Jean Baudrillard, *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes* (Paris: Galilée, 1990), p. 11.

لا تُخفي مكوّنات النخبة السياسية التي تحكم إسرائيل كراهيتها للفلسطينيين وللعرب، وتمارس سياسات قتل، وتبتهج بإنجازاتها. ويتجرأ بعض عناصر هذه النخبة على الجهر باعتبار الفلسطينيين والعرب "حيوانات". ذلك ما انفضح بعد عملية حركة حماس المباغته، في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، حيث شنت إسرائيل حرباً شاملة، قطعت فيها عن شعب غزة الماء والغذاء وحرمتهم من الدواء، ودمّرت مدارسهم ومستشفياتهم وجامعاتهم ومساجدهم وكنائسهم، ومصادر الحياة والعيش. وقدّمت مشهدية تراجيدية أمام العالم من خلال إبادة مصادر الحياة، من منطلق حقد صريح على الفلسطينيين وعلى العرب، مدعومة في ذلك بمقدّرات الصهيونية المسيحية واليمين العالمي الجديد.

في تشرين الأول/ نوفمبر 2023 ونيسان/ أبريل 2024، نشرت المجلة الاستقصائية الإسرائيلية *972 Magazine* + مقالين ليوفال أبراهام، عرض فيهما استخدام القوات الإسرائيلية أنظمة الذكاء الاصطناعي في الحرب في غزة، وكشف عن طرائق ما سمّاه "نزع الإنسانية" عن الفلسطينيين من طرف جيش الاحتلال الإسرائيلي حين حوّل الحرب إلى "صناعة الاغتيالات الجماعية"، بفضل تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي⁽³⁰⁾؛ فما يسمى "حقن الأمن الإسرائيلي"، يعتبر استخدامه أمراً بدهياً، بل إن ثقة المسؤولين العسكريين بهذه التكنولوجيا تبلغ حدّ استعدادهم لتركها تقود نفسها بنفسها. وليس الأمر جديداً على كل حال؛ إذ إن استخدام الذكاء الاصطناعي جرّب منذ بدايات اكتشافه في المراقبة البوليسية التي يمارسها الجيش الإسرائيلي في الأراضي المحتلة؛ فدشنها بالمراقبة التكنولوجية للترصد الرقمي منذ عام 2000، والتعرّف إلى الوجوه، والتجسس السيرانى، والقراءة الأوتوماتيكية للوحات السيارات لتأمين ما سمّوه "توفير شروط مراقبة تدخّلية" *Intrusive*. واستخدمت القوات الإسرائيلية أنظمة التعقّب والتتبّع وتجميع معطيات الصور وغيرها وتخزينها لأهداف استخبارية، سواء في الضفة الغربية أو تلك التي تحتاج إليها في حروبها في غزة.

ومنذ عام 2017، اعتبر قادة الاستخبارات والجيش أن الذكاء الاصطناعي "أضحى ضرورة حيوية للأمن الإسرائيلي"، حيث شرعوا في استخدام برمجيات متعددة، منها "ألشيميس" *Alchemist*، و *Gospel*، و *Depth* وغيرها، لمحاربة حركتي حماس والجهاد الإسلامي في غزة. وقد تكفلت الوحدة الاستخبارية المعروفة بـ "8200"، وهي نظير "وكالة الأمن القومي" الأميركية، بتوفير شروط إدماج الذكاء الاصطناعي في مختلف المجالات المتعلقة بالأمن، بالتنسيق مع أكبر شركات الذكاء الاصطناعي في وادي السيليكون، وفي مقدمتها "مايكروسوفت" التي تتعاون مع الجيش الإسرائيلي لتطوير "سحابة" خاصة بإدارة الاستخبارات، واستعانت بخدمات شركات بلاتنير تكنولوجي وأمازون وغوغل. وأطلقت هذه الوحدة دينامية تشجيع التعاون بين الجيش والمقاولات الصناعية المحلية ومراكز البحث العالمية، لخلق بيئة ابتكارية سمحت بوضع نظامي لافاندر *Lavendre* و"ويرز دادي: أين أبي؟" *Where's Daddy?* اللذين استخدمهما الجيش الإسرائيلي في عمليات الإبادة في غزة على نطاق واسع⁽³¹⁾.

(30) Mathias Delori & Christophe Wasinsky, "L'intelligence artificielle dans la guerre israélienne à Gaza," *Culture et Conflits*, no. 137 (2025), pp. 105–136.

(31) Ibid.

بحسب استقصاءات مجلة *Magazine 972+*، أدّى نظام الذكاء الاصطناعي "لافاندر" دوراً مركزياً في قصف الفلسطينيين وتدمير المنشآت والمباني بطرائق غير مسبوقة، إلى درجة أن معالجة مخرجات نظام الذكاء الاصطناعي باتت تتمّ كما لو أن الأمر يتعلق بـ "قرارات بشرية"، إذ تبنّى ضباط الجيش القوائم والأهداف التي وضعها لافاندر. وجرى تصوّر هذا النظام، رسمياً، لتحديد وكلاء مفترضين في الأجنحة العسكرية لحماس والجهد الإسلامي، بمن فيهم العناصر التي تُعتبَر من الدرجات الدنيا في التراتبية التنظيمية، وتصنيفهم بوصفهم أهدافاً مُحتملة. وفي هذا السياق، يشير أبراهام إلى أن الجيش اعتمد كلفةً على لافاندر الذي سجّل 37000 فلسطيني باعتبارهم أهدافاً مُفترضة في منازلهم، في أفق ضربهم عسكرياً بسلاح الطيران⁽³²⁾.

سمح الجيش لضباطه بتبني القوائم والأهداف التي وضعها نظام لافاندر من دون التحقق من الأسباب التي استند إليها الذكاء الاصطناعي في إجراء اختيارات محددة، أو فحص المعطيات الاستخبارية الخام التي اعتمد عليها. وهكذا، اكتفى الكادر البشري بتنفيذ قرارات الآلة، على الرغم من علمه بأنها تخطئ بنسبة تتجاوز 10 في المئة؛ إذ تستهدف أفراداً لا علاقة لهم بالتنظيمات المسلحة، ويُقتضى عليهم بتدمير بيوتهم على رؤوس كل من يوجد فيها.

واستخدم الجيش الإسرائيلي، إلى جانب لافاندر، أنظمة آلية أخرى في غزة، منها "أين أبي؟"، وغوسبل لتعقب أفراد مستهدفين وتنفيذ هجمات بالقنابل عند دخولهم إلى منازل عائلاتهم، وذلك عندما يرسل إنذاراً إلى الضباط تمهيداً للقصف. ويتجلى ذلك في أن الجيش دمر آلاف المساكن والعمارات، وقتل وجرح وشوّه عشرات الآلاف من الفلسطينيين، غالبيتهم من الأطفال والنساء وأشخاص لا علاقة لهم بالمعارك، بضربات جوية استندت إلى قرارات صادرة عن برامج الذكاء الاصطناعي. وتسجّل إحدى الباحثات أنه مهما بلغت قدرات هذه البرامج على تجميع المعطيات وسرعة معالجتها وتحديد الأهداف، فإن قرارات العامل البشري وضباط الجيش الإسرائيلي ظلّت حاسمة في سياسات القتل والتدمير والإبادة⁽³³⁾؛ ذلك أنهم ما إن تحدّد الآلة الهدف، حتى يصبح قرارها بالنسبة إلى الضباط أوامر يتعيّن تنفيذها بقصف المنازل والمنشآت والمؤسسات وقتل الآلاف، من دون التحقق من دقة الأهداف؛ إذ سقط من بين الضحايا مدنيون وأفراد من الدفاع المدني ورجال الإنقاذ وصحافيون وأطباء وسكان أدرج نظام الذكاء الاصطناعي أسماءهم ضمن قوائم الاستهداف.

وبحكم هستيريا الانتقام التي حرّكت الجيش الإسرائيلي بعد "طوفان الأقصى"، ومع وجود قيادة يمينية متطرفة وعنصرية توجّهها قناعات دينية ورغبة جامحة في الاستيلاء على الأراضي واحتلالها، سخرت إسرائيل ترسانتها التكنولوجية، بدعمٍ من شركات وادي السيليكون، من أجل تدمير غزة ومحو منشآتها وآثارها ومساجدها وكنائسها، واجتثاث مصادر الحياة فيها. فكلما نقصت المعطيات التي توفرها أنظمة الذكاء الاصطناعي، زاد الجيش من عدد الأهداف، وكان معظمها من المدنيين،

(32) Ibid.

(33) Lisa Weise, "Gaza, Artificial Intelligence, and Kill Lists," *Verfassungsblog*, 16/5/2024, accessed on 8/10/2026, at: <https://acr.ps/hBy2sem>

إلى درجة أن الضباط لا يعرفون على وجه الدقة هوياتهم، ولا عدد من قُتل منهم، ويتنقلون إلى تنفيذ عمليات أخرى، مهما كانت نتائجها، ومهما بلغ ما يسمونه "الأضرار الجانبية" ما دام المهم هو القتل والترهيب ودفع الفلسطينيين إلى اللجوء وترك أرض فلسطين.

استلهمت لينا مرواني مصطلح "الإبادة الشاملة" Omnicide للتعبير عما شهدته غزة، وما تعرفه فلسطين من إرادة اجتثاث وإعدام ودمار. لقد افتتحت كتابها⁽³⁴⁾ بجملته ذات حمولة لا تقتصر على كونها مأساوية فحسب، بل قيامية، حيث تقول: "إنهم يبيدونهم جميعاً، إنهم يبيدون كل شيء"، للإشارة إلى الخراب الذي قررت إسرائيل إحداثه في غزة، بل أقدم جيش الاحتلال على ما سمته مرواني "حفلة شواء صاخبة شهدها العالم بأسره". ولم تتوقف آلة القتل الإسرائيلية عند إعدام الأجساد والبشر، بل امتدت إلى إبادة ما يعبر عن الوجود الإنساني في مختلف أبعاده، بطرائق تخطت الدلالات التي اتخذتها الإبادة الجماعية في صيغتها المتعارف عليها⁽³⁵⁾.

أما المفكر الإيطالي فرانكو بيراردي، في كتابه التفكير في غزة، فقد ألح على واجب الاعتراف بهزيمة الإنسانية وبسقوط الحضارة، حيث انحدرت إبادة غزة بالإنسانية إلى الهاوية. لذلك، فالتفكير بعد غزة يعني، في العمق، الاعتراف بانهايار الأبعاد الكونية للعقل والديمقراطية، والقيم الإنسانية التي بشرت بها الحداثة⁽³⁶⁾. لقد تجلّت سياسات الموت على نحو فاضح باستخدام الإسرائيليين مختلف أنواع أسلحة الدمار، فأطلقوا آلاف الأطنان من القنابل بأنواعها المُجازة، وكثير منها مُحَرَّم دولياً، وذلك بمساعدة أنظمة الذكاء الاصطناعي في تحديد الأهداف. لكن حيوة الفلسطينيين والرغبة في القتل والمحو دفعا بالجيش الإسرائيلي إلى استخدام أصناف متنوعة من الصواريخ والطائرات المسيّرة والقنابل "الصمّاء" التي أحدثت دماراً كبيراً، وقتلت آلاف المدنيين والأطفال والنساء، وإطلاق القنابل العنقودية للإضرار بأكبر عدد من الناس وترويعهم، واللجوء إلى القنابل الفوسفورية لتسميم الهواء والأرض والبحر. وهي العدوانية الحربية نفسها التي ينقذها في حروبه على لبنان، وفي سياق الحرب على إيران، حيث دمر قرى الجنوب اللبناني وجزءاً كبيراً من بيروت، ورش مادة الفوسفور السامة لمحو مقدرات الحياة وقتل الزراعة، بهدف منع المواطنين من العودة إلى بيوتهم، أو إلى فلاحه أراضيهم.

إنها حرب "بنية تحتية" Infraestructurelle كما سماها ميمبي، وإرادة قوة دولة احتلالية تسعى إلى إخضاع الفلسطينيين واللبنانيين بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية، استناداً إلى سياسة عدوانية مُعلنة، لا تتخفى وراء خطابات تمويلية أو شعارات غامضة. ولا يتردد أصحابها في الجهر بفرض "إسرائيل الكبرى" بالقوة والإكراه والطرْد والبطش، حيث سياسة الموت رسمية ومعلنة، وحيث العدوانية النهج الرسمي لدولة الاحتلال.

(34) Lina Meruane, *Matarlo todo: Escritos en tiempos de genocidio* (Valparaíso: Ediciones Libros del Cardo, 2025).

(35) ينظر: نادرة شلهوب-كيفوركين، ركائز الجهاز الإباضي الصهيوني الخمس: تفكيك فلسطيني لدراسات الإبادة، ترجمة أنس إبراهيم (حيفا: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية/ مدى الكرمل، 2026).

(36) Franco Bifo Berardi, *Thinking Gaza* (Los Angeles: Semiotext(e), 2026).

لا أحد يجادل في كون مآلات الحرب كثيرًا ما تُحسَم بالتكنولوجيات الجديدة؛ إذ تشهد على ذلك الاكتشافات التقنية التي دُبِّرَتْ بها الحروب عبر التاريخ⁽³⁷⁾. ويدخل الذكاء الاصطناعي ضمن هذا الاتجاه؛ نظرًا إلى أن من يملك أنظمتها وبرمجياتها يتمكن من تطوير وسائل خوض الحروب واقتراح شروط الانتصار، بل شرعت المؤسسات العسكرية في العالم، منذ بدايات استخدام هذه الأنظمة، في تغيير مناهج التكوين في معاهدها، وإعادة النظر في المفاهيم الجديدة التي اعتمدت عليها العلوم العسكرية والسياسية التي فرضتها هذه الأنظمة والبرمجيات. ويعاين الباحثون أن ما أحدثه الذكاء الاصطناعي مذهل وغير مسبوق، بالنظر إلى قدرات أنظمتها على تجميع المعطيات ومعالجتها وتركيبها بسرعة يصعب قياسها، ما دام العقل البشري لا يقدر على إنجازها في الزمن الذي تنجزه فيه هذه الأنظمة. فما كان يستدعي تخطيطًا ووقتًا وتحضيرًا طويلًا في السابق، أصبح يتيح الذكاء الاصطناعي في ثوانٍ معدودات، تقترح فيها أنظمتها الخوارزمية حلولًا، وتوفّر إمكانيات اتخاذ القرار بسرعة مذهلة. وبذلك، غيّر مفهوم الحرب تمامًا، وفرض طرائق جديدة لممارستها وإدارتها وإنجاز عملياتها العسكرية.

إذا كان الذكاء الاصطناعي التوليدي وما سيليه من "ذكاء اصطناعي عام" IAG يُعتبر فتحًا تكنولوجيًا ومنعطفًا أثروبولوجيًا في حياة البشرية والمجتمعات، وقطیعة جذرية في مجالات الفكر والحياة، فإنه يعرّض الكائن الإنساني لامتحانات وجودية لا حصر لها. وفي مقدمة هذه الامتحانات الميل الظاهر إلى التسليم للذكاء الاصطناعي بكل شيء، من تفكير وتذكر وتخيل وتعقل واستشراف وقرار، وغيرها من ملكات الإنسان التي تجعل منه إنسانًا.

لقد عثرت العقلانية في تجلياتها الأدائية على الذكاء الاصطناعي ومنصّاته، لتصبح الرافعة الحاسمة في التأسيس لـ "عقلنة خوارزمية" أدخلت الشركات العملاقة في سباقٍ محمومٍ كي تتحوّل إلى بديل وجودي من كل شيء، تقريبًا. والواقع أن قادة هذه الشركات يحملون تصوّرًا للإنسان والمجتمع والدولة والاقتصاد والحياة والموت والحب والعلاقات الإنسانية، ويحضّرون لمجتمع يؤسّس على كل ما يتعارض مع نزوعات الإنسان نحو الحرية والمساواة والإخاء والتفكير والحميمية، وغيرها من الشروط الأولية للعيش المشترك، وللحقوق التي توافقت عليها أمم العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

خاتمة

كشفت الدراسة بشأن تحوّل سياسات الموت عن أن الذكاء الاصطناعي لا يؤسّس إرادة القتل، بقدر ما يعيد تشكيل شروط ممارستها وأدواتها؛ إذ يوسّع إمكانات المراقبة والتصنيف والاستهداف، ويسرّع عملية اتخاذ القرار، ويمنحها في الوقت نفسه مظهرًا تقنيًا قد يحجب أبعادها السياسية

(37) ينظر:

Max Boot, *War Made New: Technology, Warfare, and the Course of History, 1500 to Today* (New York: Gotham Books, 2006).

والأخلاقية. ويبن المسار الفلسفي الممتد بدءاً من كانط وأرندت، مروراً بنقد العقلانية الأداتية، وصولاً إلى مفهوم سياسات الموت لدى ميمبي، أن العنف المعاصر لا يفسر بالخوارزمية في ذاتها، بل بالبنى السياسية التي تحدّد من يخضع للمراقبة والتصنيف، ومن يُعرّف بوصفه خطراً، وأي حياة تصبح قابلة للاستهداف. وحاولت الدراسة أيضاً إبراز الحالة الفلسطينية، ولا سيما الحرب على غزة، بوصفها مثالا كاشفاً عن خطورة اقتران الاستهداف الخوارزمي بسياسات الحصار والتدمير والتهجير، حيث يمتد فعل السيادة من تقرير الموت إلى التحكم في شروط إمكان الحياة ذاتها.

وخلصت إلى أن الوساطة الخوارزمية لا تلغي المسؤولية الإنسانية والقانونية، بل تجعل تحديدها أشد إلحاحاً. وتتمثل مهمة الفكر النقدي، في هذا السياق، في تفكيك المنطق الذي يحول الإنسان إلى بيانات احتمالية وهدف قابل للتصنيف، وفي إعادة تثبيت الحكم الأخلاقي وقيمة الحياة الإنسانية في مواجهة نزوع العقلانية الأداتية إلى تقديم السرعة والكفاءة والدقة بوصفها بدائل من المسؤولية.

References

المراجع

العربية

الأمم المتحدة. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948. في:
<https://acr.ps/hBxWAWI>

سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة حسن حنفي. مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير، 2005.

شلهوب-كيفوركيان، نادرة. ركائز الجهاز الإباضي الصهيوني الخمس: تفكيك فلسطيني لدراسات الإبادة. ترجمة أنس إبراهيم. حيفا: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية/ مدى الكرمل، 2026.

فازيو، نبيل. حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك. بيروت: منتدى المعارف، 2022.
كانط، إيمانويل. مشروع للسلام الدائم. ترجمة وتقديم عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1967.

_____. الدين في حدود مجرد العقل. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

مرواني، لينا. قتل كل شيء: كتابات في زمن الإبادة الجماعية. سانتياغو: دار الشوك، 2025.

المسكيني، فتحي. الاستخلاف المستحيل: مقاطع من سيرة الإله الأخير. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2024.

هايدغر، مارتن. السؤال عن التقنية. ترجمة عبد الغفار مكاي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

الأجنبية

- Arendt, Hannah. *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1991.
- Baudrillard, Jean. *La transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée, 1990.
- Berardi, Franco Bifo. *Thinking Gaza*. Los Angeles: Semiotext(e), 2026.
- Cugno, Alain. *L'existence du mal*. Paris: Seuil, 2002.
- Delori, Mathias & Christophe Wasinsky. "L'intelligence artificielle dans la guerre israélienne à Gaza." *Culture et Conflits*. no. 137 (2025).
- Derrida, Jacques. *Mal d'Archive: Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.
- _____. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.
- Foucault, Michel. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974–1975*. François Ewald & Alessandro Fontana (dirs). Valerio Marchetti & Antonella Salomoni (eds). Paris: Gallimard; le Seuil, 1999.
- _____. *Naissance de la biopolitique (1978–1979)*. Paris: Gallimard, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Jean Hyppolite (trad.). Paris: Aubier, 1939.
- _____. *Encyclopédie des sciences philosophiques (1817–1830): Philosophie de l'esprit*. Tome III. Bernard Bourgeois (trad.). Paris: Vrin, 1988.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. André Préau (trad.). Paris: Gallimard, 1958.
- Mbembe, Achille. "Néropolitique." *Raisons politiques*. no. 21 (January 2006).
- Nietzsche, Friedrich. *Généalogie de la morale*. Paris: Gallimard, 1964.
- Ricœur, Paul. "Le scandale du mal." *Esprit*. vol. 7, no. 316 (Juillet 2005).
- Roberts, Tony & Marjoke Oosterom. "Digital Authoritarianism: A Systematic Literature Review." *Information Technology for Development*. vol. 31, no. 4 (2025). at: <https://acr.ps/hBxWA8V>
- Weil, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon, 1947.