



العنف بلا وجه

في تحييد الإنسان وتآكل المسؤولية الأخلاقية في الحرب الحديثة

بقلم

نور نبیه جميل

باحثة في مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية



تأسس مركز حمورابي للبحوث والدراسات الإستراتيجية عام 2008 بمدينة بابل (الحلة)، وحصل على شهادة التسجيل من دائرة المنظمات غير الحكومية المرقمة 1Z71874 بتاريخ 2012/12/25، بوصفه مركزاً علمياً بحثياً يهتم بدراسة الموضوعات السياسية والاجتماعية، فضلاً عن الاهتمام بالقضايا والظواهر الراهنة والمحتملة في الشأن المحلي والإقليمي والدولي، ويتعامل مع باحثين من مختلف التخصصات داخل العراق وخارجه، وتحتضن بغداد المقر الرئيسي للمركز.

- لا يجوز إعادة نشر أي من هذه الأوراق البحثية الا بموافقة المركز، وبالإمكان الاقتباس بشرط ذكر المصدر كاملاً.
- لا تعبر الآراء الواردة في الورقة البحثية عن الاتجاهات التي يتبناها المركز وإنما تعبر عن رأي كاتبها.
- حقوق الطبع والنشر محفوظة لمركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية.

للتواصل

مركز حمورابي

للبحوث والدراسات الاستراتيجية

العراق - بغداد - الكرادة

+964 7810234002

hcrsiraq@yahoo.com

www.hcrsiraq.net



مقدمة

لم يكن العنف يومًا مجرد استخدام للقوة ضد جسد الإنسان، وإن كان الجسد هو أكثر تجلياته وضوحًا. فمنذ أن دخل العنف المجال السياسي أصبح مرتبطًا بالسؤال عن السلطة والإنسان والآخر والحق في إخضاعه، ثم أخذ مع تطور الدولة الحديثة أشكالًا أكثر تعقيدًا تجاوزت لحظة القتل المباشر إلى منظومات قادرة على تنظيم الضرر وتوزيع مسؤوليته وإخفاء آثاره داخل اللغة والمؤسسة والتقنية. ولذلك فإن التفكير في العنف لا يستقيم إذا اقتصر على سؤال كيف يُقتل الإنسان؟ بل ينبغي أن يتجه إلى السؤال الأعمق: كيف يصبح الإنسان قابلاً لأن يُعامل بوصفه موضوعاً للعنف؟

تكمّن خطورة الحرب الحديثة في أنها لا تزيد قدرة الإنسان على إلحاق الضرر بالآخر فحسب، وإنما تزيد أيضاً المسافة بين الفعل ونتيجته وبين صاحب القرار وضحيته. فكلما أصبح العنف أكثر تنظيماً وتقنيةً وبيروقراطية، أصبح من الممكن أن يتحول من فعل يواجهه الضمير مباشرة إلى إجراء تؤديه منظومة واسعة من الفاعلين، بحيث يتراجع حضور الإنسان أمام حضور الهدف والمهمة والضرورة والحسابات الأمنية. وعند هذه النقطة لا يعود السؤال عن العنف سؤالاً عسكرياً فقط، وإنما يصبح سؤالاً فلسفياً عن المسؤولية وعن حدود قدرة السياسة الحديثة على تحويل الإنسان من غاية إلى وسيلة.

تأتي غزة في هذا السياق بوصفها اختباراً معاصراً لهذه الإشكالية؛ لأنها تختصر لا فلسفة العنف، ولا لأن نظرية فلسفية واحدة تستطيع تفسير ما يحدث فيها، وإنما لأن اتساع نطاق الدمار والقتل والنزوح وانهيار شروط الحياة يكشف أن العنف قد يتجاوز فعل إزهاق الحياة إلى إعادة تشكيل المجال الذي تصبح فيه الحياة نفسها ممكنة. ومن هنا يحاول هذا المقال أن ينتقل من العنف بوصفه فعلاً يقع على الإنسان إلى العنف بوصفه منظومة تعيد تعريف الإنسان وموقعه الأخلاقي داخل الحرب، وأن يفحص، عبر عدد من المقاربات الفلسفية والسياسية، كيف يمكن للعنف أن يفقد وجهه الإنساني كلما ازداد تنظيماً وعقلنةً وقدرةً على الاختباء خلف المؤسسة والتقنية.

لذا يبدأ السؤال الذي سيحكم هذا المقال بأكمله: ماذا يحدث للإنسان عندما تصبح القدرة على إيذاء الآخر أكبر من القدرة على رؤيته بوصفه إنساناً؟

1. حين يتجاوز العنف الجسد - من الفعل المباشر إلى البنية التي تُنتج الضرر

يبدو العنف في صورته الأولى فعلاً واضح الحدود؛ جسد يُصاب، منزل يُدمر، سلاح يُستخدم، أو حياة تُنتزع. غير أن هذه الصورة، على وضوحها، تختزل العنف في لحظة ظهوره ولا تكشف كامل بنيته السياسية. فالعنف ليس مجرد قوة تُستخدم لإحداث الأذى، وإنما هو علاقة تُفرض فيها إرادة على إنسان آخر عبر الإكراه أو التهديد أو إلحاق الضرر، ولذلك فإن فهمه يتطلب الانتقال من السؤال عن الفعل الذي وقع إلى السؤال عن الشروط التي جعلت وقوعه ممكناً واستمرار آثاره قابلاً للتكرار. ومن هذه الزاوية يصبح العنف مفهوماً يتجاوز الجسد إلى المجال الذي يعيش فيه الإنسان، ويتجاوز اللحظة إلى الزمن، ويتجاوز الفاعل المباشر إلى البنية التي قد تجعل الضرر نتيجة طبيعية لمسار سياسي أو عسكري كامل وقد ظل الفكر السياسي الكلاسيكي يربط العنف في جانب كبير منه

بالقوة والإكراه. غير أن التمييز بين القوة والعنف يكتسب أهمية خاصة عند حنة أرنت، التي رفضت مساواتهما بصورة مطلقة؛ فالقوة، في تصورها، ترتبط بقدرة البشر على الفعل المشترك، بينما يرتبط العنف بالأدوات التي تستخدم لإخضاع الآخر وإجباره. ومن ثم فإن العنف لا يكتسب معناه من مقدار القوة التي يمتلكها الفاعل فقط، وإنما من الطريقة التي تتحول بها القوة إلى وسيلة لفرض الإرادة. وهذه النقطة تفتح الطريق أمام فهم أكثر تركيبيًا للحرب الحديثة؛ إذ إن امتلاك الدولة تفوقًا عسكريًا هائلًا لا يعني أن العنف يختزل في السلاح ذاته، بل يعني أن هناك منظومة سياسية ومؤسسية تحدد متى يستخدم السلاح وضد من وكيف وبأي مبررات، الأمر الذي يجعل العنف جزءًا من بنية القرار السياسي وليس مجرد حدث منفصل عنه.

ومن هنا جاء التوسع المهم في دراسة العنف مع يوهان غالتونغ الذي ميز بين العنف المباشر والعنف البنيوي، ثم ربط به مفهوم العنف الثقافي الذي يفسر الكيفية التي تستطيع بها الأفكار والخطابات والرموز أن تمنح العنف شرعية أو تجعل ممارسته أقل إثارة للاعتراض. ويكشف هذا التصور أن الإنسان يمكن أن يتعرض للعنف من خلال أكثر من طريق؛ فقد يكون العنف مباشرًا حين يُقتل أو يُصاب، وقد يكون بنيويًا حين يعيش داخل شروط اجتماعية وسياسية تحرمه من إمكانيات أساسية للحياة، وقد يكون ثقافيًا حين تُبنى صورة تجعل حرمانه أو إخضاعه أو إيذائه يبدو مبررًا أو ضروريًا أو أقل أهمية من مصالح أخرى. وهذه المستويات لا تعمل بالضرورة منفصلة، بل يمكن أن تتداخل بحيث يصبح العنف المباشر أكثر قابلية للاستمرار عندما تحيط به بنية تسمح له، وخطاب يمنحه تفسيرًا أو تبريرًا.

وتكشف غزة بوضوح أهمية هذا التفريق؛ فالقصف والقتل والإصابة تمثل الشكل المباشر للعنف، لكنها لا تستنفد معناه. فعندما يتعرض المنزل للدمار لا ينتهي أثر العنف عند انهيار البناء، لأن الإنسان الذي كان يعيش فيه يفقد في اللحظة نفسها مكان السكن والأمان والخصوصية وشبكة العلاقات التي ارتبطت به. وعندما تتضرر منشأة صحية فإن الضرر لا يقع على المبنى وحده، وإنما يمتد إلى قدرة المجتمع على علاج المرضى والمصابين، وعندما تتعطل شبكات المياه أو تتضرر البنية التحتية فإن آثار ذلك تنتقل من المجال المادي إلى شروط الحياة اليومية. وبهذا يصبح العنف أشبه بسلسلة تبدأ بفعل مباشر ثم تنتج عنه أضرار متتابة قد لا يكون لها فاعل مباشر يمكن رؤيته في كل لحظة، لكنها تظل مرتبطة بالفعل الأصلي وبالبنية التي سمحت بوقوعه.

وتؤكد البيانات الأممية الحديثة أن حجم الضرر في غزة لا يمكن فهمه فقط من خلال أعداد القتلى والجرحى. ففي تقييم أممي صدر في حزيران 2026، قُدِّر أن نحو 82 في المائة من منشآت غزة تعرضت لأضرار، بينها أكثر من 134 ألف منشأة مدمرة، كما تضررت مئات آلاف الوحدات السكنية. وفي الوقت نفسه ظلت منظومات الصحة والمياه وإعادة التأهيل تعمل تحت ضغط شديد، بينما أظهرت التقارير الإنسانية أن نحو 90 في المائة من السكان واجهوا اضطرابات متكررة في الوصول إلى المياه الآمنة. هذه الأرقام لا ينبغي النظر إليها بوصفها قائمة بالخسائر المادية فحسب، لأنها تكشف شيئًا أعمق يتعلق بطبيعة العنف نفسه؛ فحين تتضرر البنية التي توفر الماء والصحة والسكن فإن العنف لا يعود مجرد فعل يستهدف الإنسان في لحظة معينة، وإنما يصبح قادرًا على التأثير في الشروط التي تسمح له بأن يستمر في الحياة بعد لحظة الإصابة أو النجاة.

وهنا تظهر إحدى أهم خصائص العنف البنيوي: أنه قد لا يحتاج إلى استمرار الفعل المباشر كي تستمر آثاره. فالإصابة التي كان يمكن علاجها قد تتحول إلى إعاقة دائمة عندما تتراجع القدرة على الوصول إلى الجراحة وإعادة التأهيل، والطفل الذي نجا من القصف قد يواجه بعد ذلك فقدان المدرسة والسكن والاستقرار، والأسرة التي فقدت منزلها قد تنتقل من حالة النزوح المؤقت إلى وضع يصبح فيه عدم الاستقرار هو شكل حياتها الطبيعي. ولهذا فإن العنف لا يُقاس فقط بقدرته على إنهاء الحياة، وإنما كذلك بقدرته على إعادة تشكيل الحياة التي تبقى بعده. وهذه النقطة تجعل مفهوم العنف أكثر اتساعاً من مفهوم الضرر المباشر؛ لأن الإنسان قد ينجو بيولوجياً من العنف، لكنه يخرج منه وقد تغيرت إمكانات حياته جذرياً.

ولا يقف الأمر عند العنف المباشر والبنيوي، إذ توجد طبقة ثالثة تتصل باللغة والثقافة وطريقة تمثيل الضحية. فالإنسان لا يُقتل مادياً فقط، وإنما يمكن أن يُجرد قبل ذلك من حضوره الأخلاقي من خلال اللغة التي يُوصف بها. عندما يتحول المدني إلى «هدف محتمل» أو يصبح الموت «خسارة جانبية» أو يتحول المكان الذي يعيش فيه الناس إلى «منطقة عمليات»، فإن اللغة تنتقل من وصف الإنسان إلى تصنيفه وفق موقعه داخل العملية العسكرية. وهذه النقطة ليست بريئة؛ لأنها تخلق مسافة بين الفاعل والضحية، وتجعل الإنسان أقل حضوراً في عملية اتخاذ القرار. فالطفل الذي يحمل اسماً ووجهاً وعائلة وتاريخاً ومستقبلاً يصبح داخل اللغة العملياتية مجرد عنصر في مشهد أمني، ومن هنا تبدأ عملية تحييد الإنسان التي يشير إليها عنوان المقال.

إن خطورة هذا التحييد لا تكمن فقط في أنه يغيّر طريقة الكلام، بل في أنه قد يغير طبيعة الحكم الأخلاقي نفسه. فحين يصبح السؤال الأساسي هو ما إذا كان الهدف مشروعاً من الناحية العسكرية أو ما إذا كانت العملية تحقق غرضها أو ما إذا كان السلاح المستخدم دقيقاً، يمكن أن يتراجع السؤال الأسبق الذي ينبغي أن يظل حاضراً: ماذا يعني هذا الفعل بالنسبة إلى الإنسان الذي يقع عليه؟ وهنا تظهر إحدى مفارقات الحرب الحديثة؛ إذ إن ارتفاع مستوى الدقة التقنية لا يؤدي بالضرورة إلى ارتفاع مستوى المسؤولية الأخلاقية. فالقدرة على تحديد موقع شخص بدقة لا تجيب عن السؤال المتعلق بما إذا كان ينبغي استهدافه، كما أن القدرة على إصابة هدف دون غيره لا تجعل الغاية التي استُخدمت من أجلها هذه الدقة غاية أخلاقية تلقائياً. الدقة أداة، وليست حكماً أخلاقياً.

ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى العنف الحديث بوصفه عملية تتدرج من تجرييد الإنسان إلى موضوع، ثم تحويل الموضوع إلى هدف، ثم تحويل استهداف الهدف إلى إجراء. وكل مرحلة من هذه المراحل تخلق مسافة إضافية بين الإنسان الذي يتخذ القرار والإنسان الذي يتحمل نتائجها. ولذلك فإن السؤال الأخلاقي لا ينبغي أن يركز فقط على لحظة التنفيذ، بل على السلسلة الكاملة التي سبقتها؛ فمن الذي عرّف الإنسان بوصفه تهديداً؟ ومن الذي وضع معايير استهدافه؟ ومن الذي حدد القيمة العسكرية للمكان؟ ومن الذي قيّم الأضرار المحتملة؟ ومن الذي منح القرار شرعيته؟ ومن الذي ينفذه؟ ومن يتحمل مسؤوليته في النهاية؟

وهنا يصبح العنف أكثر تعقيداً من صورة الجندي الذي يقتل شخصاً أمامه؛ لأن الحرب الحديثة قد تجعل الفعل موزعاً بين مؤسسات وأجهزة وخبراء وتقنيات، بحيث لا يعود هناك فاعل واحد يمكن أن تُختزل فيه المسؤولية كلها. وهذا لا يعني أن المسؤولية تختفي، بل يعني أن بنيتها تصبح أكثر قابلية للتجزئة والإخفاء. وهذه هي النقطة

التي تقودنا من فلسفة العنف إلى فلسفة المسؤولية؛ فالمشكلة لم تعد فقط أن العنف قادر على إحداث الضرر، وإنما أن البنية الحديثة تستطيع أن تجعل الضرر نتيجة لقرارات كثيرة متفرقة بحيث يبدو كل فاعل وكأنه لم يكن سوى جزء محدود من العملية.

وفي غزة تزداد أهمية هذه المسألة لأن العنف لم يعد مرتبطاً بلحظة إطلاق النار أو سقوط القنبلة فقط، وإنما ترك وراءه بيئة كاملة من المخاطر. فقد وثقت الأمم المتحدة مئات الحوادث المرتبطة بالذخائر المتفجرة منذ تشرين الأول 2023، وأدت هذه الحوادث إلى مئات القتلى والجرحى، ما يعني أن بعض أدوات العنف تستمر في إنتاج آثارها حتى بعد انتهاء الفعل الذي أوجدها. وهنا يصبح الزمن نفسه جزءاً من بنية العنف؛ فالقنبلة التي تنفجر في لحظة محددة تنتمي إلى العنف المباشر، أما الذخيرة التي تبقى تحت الركام ثم تنفجر في يد طفل بعد أشهر أو سنوات فإنها تجعل العنف يمتد إلى المستقبل، وتحوّل أثر الحرب من واقعة ماضية إلى خطر مستمر.

لذلك فإن العنف، في مستواه الأعمق، لا يقتصر على انتزاع الحياة من الإنسان، بل يمكن أن ينتزع منه القدرة على بناء حياة قابلة للاستمرار. وهذا ما يجعل فهم العنف في غزة بحاجة إلى تجاوز الصورة التقليدية التي تختصر الحرب في عدد الضحايا المباشرين؛ فالقتيل هو النتيجة الأكثر نهائية للعنف، لكن هناك وراء طبقات من الضرر تطل الناجي والمصاب والنازح والطفل والأسرة والمجتمع والبنية التي تجعل الحياة ممكنة. وحين تتراكم هذه المستويات يصبح العنف أقرب إلى منظومة لإعادة تشكيل الوجود الإنساني منه إلى مجرد استخدام للقوة.

ومن هنا يمكن فهم عبارة «العنف بلا وجه» بوصفها أكثر من استعارة أدبية؛ إنها تشير إلى اللحظة التي يفقد فيها الإنسان حضوره في الفعل الذي يستهدفه، وحين تصبح المسافة بين القرار والنتيجة كبيرة إلى الحد الذي يسمح للعنف بأن يُمارس دون مواجهة كاملة مع معناه الإنساني. وعند هذه النقطة تحديداً ينتقل التحليل من سؤال ما هو العنف؟ إلى السؤال الأصعب: كيف يستطيع الإنسان أن يمارس العنف داخل منظومة عقلانية ومنظمة دون أن يرى نفسه بوصفه مسؤولاً بالكامل عن نتائجه؟ وهنا تبدأ المساحة التي تلتقي فيها فلسفة العنف بفلسفة حنة أرنت عن «تفاهة الشر»، وتحليل ماكس فيبر للعقلنة والبيروقراطية، ونقد زيغمونت باومان للحدثاء، وفلسفة إيمانويل ليفيناس عن وجه الآخر؛ وهي المساحة التي ستكشف أن المشكلة قد لا تكمن في وجود الشر وحده، وإنما في قدرة النظام الحديث على إخفاء وجه الشر داخل الإجراء.

2. حين يصبح الشر إجراءً - العقلنة والبيروقراطية وتفكك المسؤولية الأخلاقية

إذا كان العنف قد تجاوز في الحرب الحديثة صورته المباشرة وأصبح قادراً على العمل من خلال منظومات معقدة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك يتعلق بالإنسان الموجود داخل هذه المنظومات: ماذا يحدث للحكم الأخلاقي عندما لا يعود الفاعل يواجه نتيجة فعله مواجهة مباشرة، وحين يصبح موقعه داخل العملية محدداً بوظيفة جزئية لا تمنحه بالضرورة رؤية كاملة لما ينتجه مجموع أفعاله؟ هنا تنتقل المشكلة من فلسفة العنف إلى فلسفة المسؤولية، ومن سؤال القدرة على الإيذاء إلى سؤال القدرة على الحكم، لأن أخطر ما يمكن أن تفعله المنظومة المنظمة ليس أن تلغي الإنسان من داخلها، وإنما أن تجعله يؤدي وظيفته بكفاءة من دون أن يضطر في

كل مرة إلى مساءلة الغاية التي تخدمها هذه الوظيفة. في هذا السياق تكتسب حنة آرنت أهمية استثنائية، لا لأن مفهومها عن «تفاهة الشر» يقدم تفسيرًا جاهزًا للحرب المعاصرة، وإنما لأنه يضع إصبعًا على علاقة دقيقة بين التفكير والحكم والمسؤولية. فقد كان ما أثار آرنت في محاكمة أدولف أيخمان ليس مجرد اكتشاف أن مرتكب جريمة هائلة يمكن أن يكون شخصًا عادي المظهر، وإنما ملاحظتها لما وصفته بعجز عن التفكير المستقل في معنى الأفعال التي كان يؤديها. ولم تكن «تفاهة الشر» عندها تعني أن الشر نفسه تافه أو قليل الخطورة، ولا أنها كانت تعفي أيخمان من المسؤولية بحجة أنه موظف ينفذ الأوامر؛ بل على العكس، شددت على مسؤوليته عن أفعاله، وكان اهتمامها منصبًا على طبيعة الفاعل الذي يمكن أن يمارس شرًا هائلًا من دون أن يكون مدفوعًا بصورة شيطانية أو استثنائية من الشر. ولهذا ربطت آرنت لاحقًا بين التفكير والحكم الأخلاقي، معتبرة أن التفكير يتيح للإنسان أن يراجع ما يفعله بدل أن يكتفي بالامتثال للقواعد السائدة، وأن غياب هذه القدرة قد يجعل الإنسان أكثر قابلية للانقياد داخل نظام يطلب منه أداء دوره بدل أن يسأله عن معنى هذا الدور.

وهنا تكمن إحدى أكثر الأفكار إخراجًا للضمير السياسي الحديث: الامتثال ليس نقيض المسؤولية. فالإنسان لا يفقد مسؤوليته لمجرد أن القرار صدر من سلطة أعلى، ولا يصبح الفعل أخلاقيًا لأنه جرى داخل مؤسسة شرعية أو وفق إجراء محدد. وهذا يختلف جذريًا عن الصورة التي تفترض أن المسؤولية تتوقف عند الشخص الذي أصدر الأمر. فالمسؤولية الأخلاقية لا تتبع فقط التسلسل الإداري، وإنما تتعلق بقدرة الفرد على إدراك طبيعة الفعل الذي يشارك فيه والحكم عليه. ولهذا فإن عبارة «كنت أنفذ الأوامر» لا تحل المشكلة الأخلاقية، لأنها تفسر موقع الفرد داخل المؤسسة لكنها لا تجيب عن السؤال المتعلق بواجبه تجاه الفعل نفسه.

في ضوء ما سبق يصبح مفهوم العقلنة أكثر أهمية من مفهوم الطاعة وحده. فقد جعل ماكس فيبر من البيروقراطية أحد أبرز أشكال التنظيم العقلاني للسلطة الحديثة، حيث تتوزع الاختصاصات، وتُحدد المسؤوليات، وتُصاغ الإجراءات، ويُستبدل القرار الشخصي بقواعد عامة ووظائف محددة. هذه البنية تمنح الدولة قدرة هائلة على التنظيم والكفاءة والاستمرارية، لكنها تحمل في داخلها مفارقة أخلاقية: كلما أصبح العمل أكثر تخصصًا، أصبح من الممكن أن يعرف الفرد بدقة ما يجب عليه فعله من دون أن يرى بالضرورة النتائج الكاملة لما يفعله. الموظف يعرف مهمته، والمحلل يعرف وظيفته، والتقني يعرف النظام الذي يديره، والقائد يعرف الهدف الاستراتيجي، لكن النتيجة النهائية قد تكون موزعة بين الجميع بحيث لا يملك أي منهم الصورة الكاملة.

إن الفكرة التي تستحق التوقف عندها هنا هي أن العقلانية ليست أخلاقًا. يمكن لنظام ما أن يكون عقلانيًا للغاية من حيث توزيع الموارد وتحديد الأهداف وتقليل الأخطاء وتحسين الأداء، ومع ذلك يخدم غاية أخلاقية مدمرة.

فالعقلانية تجيب عن سؤال «كيف نحقق الهدف؟»، بينما الأخلاق تسأل قبل ذلك «هل ينبغي أن يكون هذا هو الهدف؟». وإذا اختفى السؤال الثاني من داخل المؤسسة، تصبح الكفاءة قادرة على إنتاج نتائج أكثر خطورة بدل أن تكون وسيلة للحد من الضرر. وهذه المعضلة تزداد حدة في الحرب لأن المؤسسة العسكرية بطبيعتها تقوم على تحويل الواقع المعقد إلى أهداف وأولويات ومعلومات وقرارات قابلة للتنفيذ. وحين تنجح المنظومة في ذلك، فإنها تكون قد حققت شرطًا أساسيًا للفاعلية العسكرية، لكنها لم تحسم بذلك السؤال الأخلاقي المتعلق بالغاية أو

بالتائج الإنسانية.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا لا يكفي القول إن التكنولوجيا جعلت الحرب «أكثر دقة». فالدقة نفسها مفهوم تقني، بينما المسؤولية مفهوم أخلاقي وسياسي. يستطيع النظام أن يحدد هدفًا بدقة عالية، وأن يقلل هامش الخطأ في إصابة الهدف، لكن هذا لا يحسم ما إذا كان تحديد الهدف نفسه قائمًا على تقدير صحيح، ولا ما إذا كانت المعلومات المستخدمة كافية، ولا ما إذا كانت النتيجة المتوقعة تتناسب مع الغاية العسكرية، ولا من يتحمل المسؤولية عندما تكون الخوارزمية جزءًا من عملية التقدير. وفي السنوات الأخيرة أصبح هذا السؤال أكثر إلحاحًا مع دخول الذكاء الاصطناعي وتحليل البيانات والخوارزميات في عمليات الحرب والاستهداف؛ لأن القرار لم يعد دائمًا نتيجة حكم بشري منفرد، وإنما يمكن أن ينتج عن تفاعل بين بيانات ضخمة ونماذج حسابية ومحللين وقادة ومستخدمين نهائيين. وهنا لا يصبح السؤال: «هل قتلت الآلة؟» لأن الآلة لا تحمل المسؤولية الأخلاقية بهذا المعنى،

وإنما يصبح السؤال الأكثر دقة: كيف يعاد توزيع المسؤولية البشرية عندما تدخل الآلة في صناعة القرار؟

وهذا التطور لا يلغي الإنسان بل يجعل مسؤوليته أكثر تعقيدًا. فالخوارزمية لا تتحمل المسؤولية عن الغاية التي صُممت من أجلها، ولا عن البيانات التي دُرِبَت عليها، ولا عن المعايير التي حددت ما تعتبره خطرًا أو هدفًا، ولا عن القرار السياسي الذي سمح باستخدامها. لذلك فإن الحديث عن «الحرب الخوارزمية» لا ينبغي أن يتحول إلى أسطورة عن آلة مستقلة تتخذ قراراتها بعيدًا عن الإنسان، لأن الخطر الأكثر واقعية يكمن في شيء آخر: أن تستخدم التكنولوجيا لتوسيع القدرة على اتخاذ القرار مع تقليص المسافة الزمنية والنفسية بين اكتشاف الهدف وتنفيذ الفعل، بينما تبقى المسؤولية موزعة بين البشر والمؤسسات والأنظمة التقنية.

في ضوء ذلك يكتسب إيمانويل ليفيناس مكانه داخل هذا النقاش، لكن من زاوية مختلفة تمامًا. فإذا كان فيبر يفسر بنية السلطة العقلانية، وأرنت تسأل عن قدرة الإنسان على التفكير والحكم، وباومان يكشف خطر انفصال العقلانية الإجرائية عن الأخلاق، فإن ليفيناس يعيد المسألة إلى أبسط نقطة وأكثرها عمقًا: الآخر ليس شيئًا أمامي، وإنما إنسان يواجهني بوجوده ويضعني أمام مسؤولية لا أستطيع اختزالها في الحسابات النفعية. فالوجه عند ليفيناس ليس مجرد ملامح جسدية، وإنما هو حضور الآخر الذي يمنع الذات من التعامل معه كموضوع محض. ومن هنا تصبح عبارة «العنف بلا وجه» أكثر دلالة؛ لأن غياب الوجه لا يعني أن الضحية فقدت وجهها الحقيقي، وإنما أن البنية التي تمارس العنف أصبحت قادرة على التعامل معها كما لو أنها بلا وجه.

يمكن أن نفهم «تحييد الإنسان» باعتباره عملية أخلاقية تسبق الفعل المادي أو ترافقه. عندما يصبح الآخر مجرد معلومة في قاعدة بيانات أو إحداثية على خريطة أو احتمالًا إحصائيًا أو تصنيفًا أمنيًا فإن المسافة بين الذات والآخر تتغير. لا يعود الآخر حاضرًا ككائن يطالبني أخلاقيًا بشيء، وإنما كموضوع يتطلب مني إجراءً. وهذه النقلة شديدة الأهمية لأنها تكشف أن نزع الإنسانية ليس بالضرورة خطابًا صريحًا يدعو إلى كراهية الضحية، بل يمكن أن يحدث من خلال اختزالها. كلما أصبح الإنسان أقل حضورًا بتفاصيله الإنسانية وأكثر حضورًا بوظيفته داخل النظام أصبح التعامل معه أكثر قابلية للقولية والتنفيذ.

ولعل هنا تتقاطع آرنت وليفييناس بصورة مثمرة، رغم اختلاف مشروع كل منهما. آرنت تضع أمامنا مشكلة الإنسان الذي يتوقف عن التفكير في معنى ما يفعل، بينما يضعنا ليفيئناس أمام مشكلة الإنسان الذي يتوقف عن رؤية الآخر بوصفه مصدرًا للمسؤولية. وفي الحالتين لا يكون الخطر في نقص المعلومات بالضرورة، وإنما في فقدان العلاقة الأخلاقية بين الذات والفعل والآخر. قد يعرف الفاعل أن أمامه إنسانًا، وقد يعرف طبيعة النتائج المحتملة، لكنه يستطيع مع ذلك أن يحصر معرفته داخل إطار وظيفي يمنعها من التحول إلى حكم أخلاقي. وهنا يصبح التفكير الأخلاقي فعل مقاومة داخل النظام، لأن التفكير يعني القدرة على التوقف لحظة أمام ما يطلبه الدور المهني والسؤال عما إذا كان المطلوب فعله يمكن الدفاع عنه أمام إنسان آخر.

ومن هذه الزاوية يمكن فهم المسؤولية الأخلاقية باعتبارها مقاومة لتحويل الإنسان إلى وظيفة. فالمؤسسة تقول للموظف: هذه مهمتك، والنظام يقول له: هذه هي البيانات، والخوارزمية تقول: هذه هي الاحتمالات، والقائد يقول: هذه هي الضرورة، والقانون يحدد: هذه هي الإجراءات. لكن الإنسان الذي يوجد في نهاية السلسلة يظل مطالبًا بسؤال لا يستطيع أي نظام أن يجيب عنه نيابة عنه: ما الذي أفعله بالإنسان الآخر؟ وهذا السؤال لا يمكن اختزاله إلى سؤال عن الكفاءة أو الدقة أو الامتثال، لأنه يتعلق بالغاية الأخلاقية للفعل وبحدود السلطة التي يمارسها الإنسان على حياة إنسان آخر.

وهنا تحديدًا يصبح ما حدث ويحدث في غزة أكثر من مجرد مادة تطبيقية للنظريات الفلسفية. فالحرب الحديثة تكشف بصورة متزايدة أن إنتاج العنف لا يحتاج إلى إلغاء العقل، بل قد يستفيد من العقل حين يصبح محصورًا في الوسائل. ولا يحتاج إلى إلغاء المؤسسة، بل قد يستفيد من المؤسسة حين يصبح كل فاعل مسؤولًا عن جزء من العملية فقط. ولا يحتاج إلى إلغاء التكنولوجيا، بل قد يستفيد منها حين تتحول القدرة على الرصد والحساب والتنبؤ إلى غطاء يوحي بأن القرار أصبح موضوعيًا لمجرد أنه مدعوم بالبيانات. وهذه النقطة هي التي تجعل المسألة الأخلاقية أكثر تعقيدًا من مجرد إدانة الفعل بعد وقوعه؛ لأن المطلوب هو مساءلة السلسلة التي أنتجت الفعل ومساءلة اللحظة التي تحولت فيها حياة الإنسان من غاية سياسية وأخلاقية إلى متغير داخل نظام القرار.

ولذلك فإن أخطر ما تكشفه الحرب الحديثة ليس أن الإنسان أصبح قادرًا على ارتكاب العنف فحسب، فهذه حقيقة قديمة قدم التاريخ، وإنما أن الإنسان أصبح قادرًا على تنظيم العنف بحيث لا يحتاج كل فرد مشارك فيه إلى أن يرى نفسه عنيقًا. وهذه هي النقطة التي تجعل مفهوم «تفاهة الشر» عند آرنت مدخلًا مهمًا ولكن غير كافٍ؛ لأن آرنت تساعدنا على فهم مشكلة الفاعل الذي يفقد القدرة على التفكير والحكم، بينما يدفعنا باومان إلى النظر في المؤسسة التي تجعل هذا الانفصال ممكنًا، ويعيدنا ليفيئناس إلى الضحية التي غابت عن المشهد: الآخر الذي ينبغي أن يعيد وجوده الأخلاقي تشكيل القرار. وبين هذه المستويات الثلاثة يتشكل السؤال المركزي للحرب الحديثة: إذا كان النظام قادرًا على تقسيم العمل وتوزيع القرار وتوسيط التكنولوجيا بين الفاعل والضحية، فمن أين تبدأ المسؤولية وأين تنتهي؟

إن الإجابة لا يمكن أن تكون بإلغاء التقنية أو تفكيك المؤسسة أو العودة إلى صورة بدائية للحرب، وإنما بإعادة الإنسان إلى مركز الحكم على الفعل. فالمشكلة ليست في أن تكون الحرب منظمة، وإنما في أن تصبح المنظمة بديلاً عن الضمير؛ وليست في أن تستخدم الدولة التقنية، وإنما في أن تصبح التقنية ذريعة لتعليق المسؤولية؛ وليست في وجود قواعد وإجراءات، وإنما في أن تتحول الإجراءات إلى غطاء يمنع مساءلة الغاية. وعندما يحدث ذلك يصبح العنف قادراً على أن يتخذ أكثر أشكاله خطورة: ليس العنف الذي يبدو فوضوياً ووحشياً، وإنما العنف الذي يبدو منظماً وضرورياً وعقلانياً إلى درجة يصبح معها السؤال الأخلاقي نفسه وكأنه تدخل في سير العمل. وهنا نصل إلى غزوة من زاوية مختلفة عما بدأنا به: إذ ليس السؤال الآن عن حجم الدمار أو عدد الضحايا، وإنما عن المنظومة الأخلاقية التي تسمح بتحويل حياة المدني إلى موضوع في عملية قرار عسكرية. فإذا كان العنف في المحور الأول قد ظهر بوصفه ظاهرة تتجاوز الفعل المباشر إلى بنية أوسع، فإن المسألة في هذا المحور أصبحت تتعلق بالإنسان الذي يعمل داخل تلك البنية: هل يستطيع أن يحتفظ بحكمه الأخلاقي عندما تتولى المؤسسة تعريف مهمته، وعندما تتولى التقنية تنظيم معلوماته، وعندما تتولى اللغة إعادة تسمية ضحيته؟ وإذا كان الجواب سلبياً، فإن المشكلة لا تكون في غياب الأخلاق عن الحرب فحسب، بل في تحول غيابها إلى خاصية تنظيمية داخل الحرب نفسها.

3. غزوة واختبار الإنسان في حالة الاستثناء

إذا كان العنف الحديث قد كشف عن تعقيد العلاقة بين الفاعل والفعل والضحية، فإن الحرب تضع الإنسان أمام سؤال أكثر جذرية يتعلق بموقعه داخل النظام السياسي عندما تتحول حالة الطوارئ إلى إطار حاكم للسلوك. ففي الظروف الاعتيادية يفترض أن تكون السلطة مقيدة بقواعد تحمي الإنسان من تعسف القوة، لكن لحظة الحرب تعيد ترتيب الأولويات، إذ تتقدم الضرورة الأمنية إلى الواجهة وتصبح السلطة أمام مبررات استثنائية تتسع معها حدود ما تعتبره ممكنًا أو ضرورياً. ومن هنا تكتسب أطروحة جورجيو أغامبن حول «حالة الاستثناء» أهميتها؛ ليس باعتبارها وصفاً قانونياً مكتملاً لما يجري في غزوة، وإنما باعتبارها مدخلاً فلسفياً لفهم اللحظة التي تصبح فيها الحدود بين القاعدة والاستثناء أكثر هشاشة، ويصبح تعليق بعض الضمانات أو إعادة تفسيرها جزءاً من ممارسة السلطة.

ويرتبط بذلك مفهوم أغامبن عن «الحياة العارية»، أي الحالة التي يبقى فيها الإنسان موجوداً من الناحية البيولوجية، لكنه يصبح أكثر هشاشة في قدرته الفعلية على التمتع بالحماية السياسية والقانونية. ولا يعني هذا أن المدني في الحرب يفقد حقوقه القانونية، بل يكشف الفجوة التي يمكن أن تنشأ بين الاعتراف النظري بالحقوق وبين القدرة الواقعية على الوصول إلى الحماية. وهذه الفجوة هي ما يجعل حالة الاستثناء خطرة؛ لأنها لا تحتاج إلى إلغاء القاعدة بصورة كاملة، بل يكفي أن تجعل تطبيقها متفاوتاً وأن تجعل بعض البشر أكثر تعرضاً لنتائج القوة من غيرهم.

وتقدم غزة مثالاً بالغ الدلالة على هذه المعضلة. فحتى بعد وقف إطلاق النار الذي دخل حيز التنفيذ في تشرين الأول 2025، لم تنتقل الحياة إلى حالة الاستقرار؛ إذ أفاد مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية في 14 آب 2026، نقلاً عن وزارة الصحة في غزة، بمقتل سبعة فلسطينيين وإصابة 28 خلال الفترة من 5 إلى 12 آب، لترتفع الحصيلة المبلغ عنها منذ بدء وقف إطلاق النار إلى 1,259 قتيلاً و4,148 مصاباً. والأهم من الرقم ذاته أن استمرار القتل والنزوح ومخلفات الحرب والضغط على الخدمات الأساسية يكشف أن وقف إطلاق النار لا يعني بالضرورة نهاية الحالة التي أنتجها العنف. فالانتقال من الحرب إلى الهدنة لا يكتمل بمجرد انخفاض العمليات العسكرية، وإنما يفترض أن يستعيد الإنسان شروط الأمان والقدرة على الحركة والسكن والعلاج والتخطيط للمستقبل.

وتتضح هشاشة هذا الانتقال من خلال الوضع الغذائي. فقد أشارت أحدث تحليلات التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي إلى أن أكثر من 1.2 مليون شخص، أي نحو 59 في المائة من سكان غزة، كانوا يواجهون مستويات من انعدام الأمن الغذائي الحاد بين منتصف نيسان ونهاية حزيران 2026، مع توقع ارتفاع العدد إلى أكثر من 1.4 مليون شخص خلال الفترة الممتدة من تموز إلى كانون الأول إذا استمرت الظروف القائمة. ومع ذلك سجلت المؤشرات تحسناً في بعض جوانب سوء التغذية بعد توسع برامج المساعدات، وهو ما يجعل الصورة أكثر تعقيداً من مجرد سردية عن تدهور مستمر؛ فهناك تحسن نسبي، لكنه لا يعني استعادة شروط الحياة الطبيعية. وهنا يتضح أن الأمن الإنساني لا يساوي مجرد غياب الرصاصة. فالإنسان الذي لا يعرف أين سيعيش أو كيف سيحصل على الغذاء أو أين سيجد العلاج إذا مرض لا يعيش حالة أمان كاملة حتى إذا لم يكن يتعرض في تلك اللحظة لهجوم مباشر. ومن ثم فإن السؤال السياسي لا ينبغي أن يكون «هل توقفت الحرب؟» فقط، بل «هل عاد الإنسان إلى القدرة على امتلاك مستقبله؟». وهذه النقطة ضرورية لأن آثار الحرب لا تتوقف عند نهايتها العسكرية؛ فالدمار العمراني والنزوح والإصابات ومخلفات الذخائر وانهيار الخدمات يمكن أن تجعل الاستثناء ممتداً في الزمن حتى بعد تراجع العنف المباشر.

ومن هنا تبرز مسألة التفاوت في القدرة على تحمل المخاطر. فالأطراف لا تدخل الحرب بالقدرات نفسها ولا تملك الموارد نفسها لحماية سكانها من نتائج القرارات العسكرية. لذلك فإن الحديث المجرد عن «الخطر» قد يخفي تفاوتاً جوهرياً فيمن يملك القدرة على إدارة الخطر ومن يضطر إلى تحمل نتائجه. وهذه الملاحظة لا تنفي حق أي مجتمع في الأمن، لكنها تفرض سؤالاً سياسياً أكثر دقة: من يملك تعريف التهديد، ومن يملك القدرة على تحديد مستوى القوة الضروري لمواجهته، ومن يتحمل الكلفة الإنسانية الناتجة عن ذلك؟ وحين يصبح المدني هو الطرف الأقل قدرة على التحكم بهذه المعادلة، فإن حماية الإنسان ينبغي ألا تُعامل بوصفها قيداً خارجياً على الأمن، وإنما بوصفها جزءاً من تعريف الأمن نفسه.

لهذا تأتي أهمية القانون الدولي الإنساني، الذي حاول أن يضع حدودًا لاستخدام القوة حتى في ظروف الحرب على الرغم من محدوديته، من خلال مبادئ التمييز والتناسب واتخاذ الاحتياطات لحماية المدنيين. غير أن القيمة الأخلاقية لهذه المبادئ لا تظهر عندما يكون الالتزام بها سهلاً، وإنما عندما تتعارض حماية المدنيين مع الحسابات العسكرية. فالقانون لا يفترض أن الحرب يمكن أن تصبح أخلاقية بالكامل، لكنه يحاول منع تحولها إلى مجال لا تحده سوى قدرة الأقوى. ومن هذه الزاوية فإن السؤال الفلسفي يتجاوز البحث عما إذا كان فعل معين يندرج تحت قاعدة قانونية محددة إلى سؤال أعمق: ماذا يحدث للإنسان عندما يصبح وجوده نفسه جزءاً من كلفة الضرورة الأمنية؟

وتكشف غزة كذلك مفارقة العصر الرقمي: الإنسان أصبح مرئياً أكثر من أي وقت مضى، لكنه ليس بالضرورة أكثر حماية. فالأقمار الصناعية والكاميرات والبيانات والتقارير الإنسانية تجعل حجم المعاناة قابلاً للرصد والتوثيق بصورة غير مسبوقة، لكن المعرفة بالضرر لا تتحول تلقائياً إلى مسؤولية عن وقفه. وهنا تتضح دلالة «العنف بلا وجه»: الوجه ليس غائباً عن الضحية، بل قد يغيب عن موقع القرار. فالمشكلة ليست أن العالم لا يرى الإنسان، وإنما أن رؤيته لا تضمن بالضرورة أن يتحول إلى معيار للفعل السياسي.

ولهذا فإن المسؤولية لا ينبغي أن تختزل في اليد التي تنفذ الفعل، كما لا ينبغي أن تضيق داخل المؤسسة بحجة أن القرار نتاج سلسلة طويلة من الأوامر والإجراءات. فكلما تعددت حلقات القرار ازدادت الحاجة إلى وضوح المسؤولية لا إلى تبديدها. والمسؤولية هنا ليست مجرد محاسبة قانونية بعد وقوع الضرر، وإنما هي أيضاً قدرة سياسية وأخلاقية على إبقاء الإنسان حاضراً في لحظة اتخاذ القرار، بحيث لا تصبح الضرورة الأمنية ذريعة لإلغاء السؤال عن حدود القوة.

ومن هذه الزاوية تصبح غزة اختباراً يتجاوز حدود الحالة الفلسطينية نفسها؛ فهي تكشف السؤال الذي تواجهه الحرب الحديثة في جوهرها: هل تستطيع السياسة أن تستخدم القوة دون أن تجعل الإنسان مجرد مادة في حساباتها؟ فالخطر الحقيقي لا يبدأ عندما تتوقف السياسة عن استخدام القوة، لأن القوة قد تكون جزءاً من حماية الدولة، وإنما عندما تصبح القوة قادرة على إعادة تعريف الإنسان باعتباره كلفة محتملة يمكن قبولها. عندها تتحول حالة الاستثناء من ظرف مؤقت إلى منطق سياسي، ويتراجع الإنسان من غاية للحماية إلى متغير داخل معادلة الأمن.

ولذلك فإن استعادة الإنسان لا تعني إنكار منطق الدولة أو تجاهل ضرورات الأمن، وإنما تعني وضع حد أخلاقي لا تستطيع الضرورة تجاوزه. فالسياسة التي تنجح في حماية وجودها عبر إضعاف قيمة الإنسان تفقد شيئاً من الغاية التي تبرر وجودها أصلاً. ومن هنا لا تصبح غزة مجرد ساحة للصراع، بل اختباراً فلسفياً للحد الذي تستطيع عنده الدولة أن تستخدم القوة دون أن تفقد الإنسان من داخلها. وربما هنا تحديداً تكمن المفارقة الأكثر قسوة في الحرب الحديثة: أن الإنسان قد يكون حاضراً في كل صورة وكل رقم وكل تقرير، لكنه يظل مهدداً بأن يغيب في اللحظة التي يُتخذ فيها القرار.