

الأناركية والثورة والإنسان

جمع وترجمة أحمد حسان

الأناركية والثورة والإنسان

جمع وترجمة
أحمد حسان



الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: نورا خالد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٩٧٠ ٥

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية في تواريخ متعددة.

صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٦.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٦.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الأستاذ أحمد حسان.

المحتويات

٧	الأناركيون الجدد
٢٥	ثورة بالمعكوس
٤٩	شذرات من أنثروبولوجيا أناركية
١٢٣	الأناركية وطموحاتها

الأناركيون الجدد^١

ديفيد جريبر

يصعب التفكير في زمنٍ آخر كانت توجد فيه مثل تلك الفجوة القائمة بين المثقفين وبين النشاط؛ بين مُنظري الثورة وبين ممارسيها. فالكُتّاب الذين ظلوا لسنواتٍ ينشرون مقالاتٍ تبدو وكأنها نشرات إعلان مواقفٍ لحركاتٍ اجتماعية ضخمة لا وجود لها في الحقيقة، يبدو الآن وقد تملكتهم الحيرة، أو أسوأ من ذلك الاحتقارُ الرافض، بينما تنبثق حركاتٌ اجتماعية حقيقية في كل مكان. والأمر فضائحيٌّ بوجهٍ خاص في حالة ما لا يزال يُشار إليه دون سببٍ وجيه، باعتباره حركة «مناهضة العولمة»، التي استطاعت خلال ما لا يزيد عن عامين أو ثلاثة أن تُغيّر تمامًا معنى الإمكانات التاريخية للملايين عبر الكوكب. ربما كان هذا نتيجةً الجهل المطبق، أو الاعتماد على ما يمكن استخلاصه من مصادرٍ معادية بشكل صريح من قبيل صحيفة نيويورك تايمز، لكن أغلب ما يُكتب حتى في المنافذ التقدمية يبدو أنه يَحيّد بقدر كبير عن صُلب الموضوع، أو على الأقل، نادرًا ما يُركّز على ما يعتقد المشاركون في الحركة أنه أهم ما يتعلق بها.

وباعتباري أنثروبولوجيًا ومشاركًا نشطًا — خصوصًا في طرف العمل المباشر، الأكثر جذريةً في الحركة — قد أستطيع توضيح بعض نقاط سوء الفهم الشائعة، لكن ذلك قد لا

^١ مقالة نشرت في مجلة «نيو لفت ريفيو»، العدد ١٣، يناير/فبراير عام ٢٠٠٢م، الصفحات ٦١ إلى ٧٣.

يُقابَلُ بالامتنان. ويكمن قدرٌ كبير من التردد، فيما أظن، في نفور أولئك الذين تخيلوا طويلاً أنهم راديكاليون على نحوٍ ما من التوافق مع حقيقة أنهم ليبراليون في الحقيقة: مهتمون بتوسيع الحريات الفردية والسعي إلى العدالة الاجتماعية، لكن ليس بطرقٍ قد تتحدى جدّاً وجودَ المؤسسات الحاكمة مثل رأس المال أو الدولة. فضلاً عن أن الكثيرين ممن يرغبون في رؤية تغييرٍ ثوري قد لا تغمرهم السعادةُ لاضطرارهم لقبول أن أغلب الطاقة الإبداعية للسياسة الراديكالية تأتي الآن من الأناركية، وهي تقاليدٌ غالباً ما نبذوها حتى الآن، وأن أخذَ هذه الحركة على محمل الجد سيعني بالضرورة ارتباطاً ينطوي على الاحترام معها.

أنا أكتب بوصفي أناركيّاً، لكن بمعنى من المعاني، فإن إحصاء كم من الناس المنخرطين في الحركة يدعون أنفسهم «أناركيين» فعلياً، وضمن أية سياقات، يُعدُّ خارج الموضوع.^٢ ونفس مقولة العمل المباشر، برفضها لسياسةٍ تناشد الحكومات أن تُعَدِّل سلوكها، لصالح التدخل المادي/الجسدي^٣ ضد سلطة الدولة بشكل يُجسد مسبقاً بديلاً هو ذاته. كل هذا ينبثق مباشرة من التقاليد الليبرتارية.^٤ الأناركية هي قلب الحركة، ورُوحها؛ مصدر أغلب ما هو جديدٌ وباعثٌ للأمل فيها. وفيما يلي، إذن، سأحاول توضيح ما يبدو أنها التصورات الخاطئة الثلاثة الأكثر شيوعاً بشأن الحركة — معارضتنا المفترضة لشيءٍ يطلق عليه اسم «العولمة»، و«عنف»نا المفترض، وافتقادنا المفترض إلى أيديولوجيا متماسكة — ثم اقترح كيف يُمكن أن يفكر المثقفون الراديكاليون في إعادة تخيل ممارستهم النظرية الخاصة على ضوء هذا كله.

(١) حركة عولمة؟

عبارة «حركة مناهضة العولمة» هي من صياغة وسائل الإعلام الأمريكية ولم يشعر النشطاء أبداً بالارتياح إزاءها. فبقدر كون هذه الحركة حركةً ضد أي شيءٍ على الإطلاق، فإنها

^٢ هناك البعض ممن يأخذون المبادئ الأناركية في مناهضة الطائفية والانفتاح بشكلٍ جدي إلى درجة أنهم يُعرضون أحياناً عن تسمية أنفسهم «أناركيين» لهذا السبب ذاته.

^٣ Physical: تعني في آنٍ واحد تدخلاً مادياً وكذلك جسدياً ضد سلطة الدولة. (م)

^٤ Libertarianism: الليبرتارية تُرادف الأناركية وتُقابل الليبرالية. وقد نشأت الليبرالية والليبرتارية عن الثورة الصناعية؛ الأولى تدافع عن منطق الرأسمالية والسلطة، والثانية تعكس مصالح العمال والمضطهدين. (م)

ضد النيوليبرالية التي يمكن تعريفها بأنها نوعٌ من أصولية السوق — أو، بالأحرى، استالينية السوق — تؤكد أن ثمة اتجاهًا ممكنًا واحدًا فحسب للتطور التاريخي البشري. والخريطة في قبضة نخبة من الاقتصاديين والمروجين للشركات الكبرى، لا بد من التنازل لهم عن كل السلطة التي كانت تحوزها ذات حين مؤسسات لها أي نصيب من قابلية المحاسبة الديمقراطية؛ من الآن فصاعدًا سيتم التصرف في هذه السلطة إلى حد كبير من خلال معاهدات منظمات غير منتخبة من قبيل صندوق النقد الدولي IMF، أو منظمة التجارة العالمية WTO أو اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية NAFTA. في الأرجنتين أو إستونيا أو تايوان سيكون ممكنًا أن نقول بوضوح: «نحن حركة مناهضة للنيوليبرالية». لكن في الولايات المتحدة، تمثل اللغة دومًا مشكلة؛ إذ ربما كانت الشركات الإعلامية الكبرى هنا أشد شركات الكوكب صخريّة من الناحية السياسية. النيوليبرالية هي كل ما يمكن رؤيته، هي الواقع الخلفي؛ ونتيجة لذلك، لا يمكن استخدام الكلمة ذاتها. ولا يمكن تناول الموضوعات المرتبطة إلا باستخدام مصطلحات دعائية من قبيل «التجارة الحرة» أو «السوق الحرة». وهكذا يجد النشطاء الأمريكيون أنفسهم في مأزق، فلو اقترح أحد وضع «كلمة النون»^٥ (كما يطلق عليها عادةً) في منشور أو بيان صحفي، تنطلق أجراس الإنذار على الفور: إنه استبعاديّ، يلعب فقط لصالح نخبة متعلمة. وقد وُجدت كل أنواع محاولات تأطير التعبيرات البديلة: فنحن «حركة عدالة كوكبية»، نحن «حركة ضد عوالة الشركات الكبرى». وليس أي من هذه التعبيرات أنيقًا بوجه خاص أو مُرضيًا بشكل كافٍ. ونتيجة لذلك، فإن من الشائع في الاجتماعات سماع المتحدثين يستخدمون «حركة العوالة» و«حركة مناهضة العوالة» على نحوٍ تبادليٍّ إلى حد كبير.

إلا أن عبارة «حركة العوالة» مناسبة تمامًا في الحقيقة. فلو أخذ المرء العوالة على أنها تعني محو الحدود وحرية حركة الناس والممتلكات، والأفكار، فمن الواضح تمامًا أن الحركة ذاتها ليست فحسب نتاجًا للعوالة، بل إن غالبية المجموعات المنخرطة فيها — وخصوصًا الأشد راديكاليةً — أشد دعمًا بكثير للعوالة بوجه عامٍّ من صندوق النقد الدولي أو منظمة التجارة العالمية. وعلى سبيل المثال، كانت شبكة أممية تدعى «عمل الشعوب العالمي» Peoples Global Action، هي التي وجّهت أول نداءاتٍ لأيام عملٍ باتساع الكوكب، مثل

^٥ the N word: كلمة النون: هي النيوليبرالية، اختصارًا. (م)

J18 وN30، والنداء الأخير هو الدعوة الأصلية للاحتجاج ضد اجتماعات منظمة التجارة العالمية في سياتل عام ١٩٩٩م. وبدورها تدين «عمل الشعوب العالمي» PGA بأصولها إلى «الملتقى الدولي للإنسانية وضد النيوليبرالية» الشهر، الذي انعقد والرُّكْبُ غائصةً في طين أدغال موسم المطر في تشياباس، في أغسطس عام ١٩٩٦م؛ وجاء الملتقى ذاته، كما عبّر عن ذلك نائب القومندان ماركوس، بمبادرة «كل المتمردين حول العالم». فقد جاء الناس من أكثر من خمسين بلدًا يتدفقون إلى قرية «لا رياليداد» الواقعة تحت سيطرة «الزاباتيسا». وطُرحت رؤية «شبكة مقاومة عبر القارات» في إعلان «لا رياليداد» الثاني: «نعلن أننا سنقيم شبكة جماعية من كل نضالاتنا ومقاوماتنا الخاصة، شبكة عبر القارات للمقاومة ضد النيوليبرالية، شبكة عبر القارات للمقاومة من أجل الإنسانية»:

لتكن شبكة من الأصوات التي تقاوم الحرب التي تشنها السلطة ضدها.
شبكة من الأصوات لا تتحدث فحسب، بل تناضل وتقاوم أيضًا من أجل الإنسانية
وضد النيوليبرالية.

شبكة تغطي القارات الخمس وتساعد في مقاومة الموت الذي تعدنا به السلطة.^٦

وأوضح الإعلان أن تلك الشبكة «ليست بنيةً تنظيمية، وليس لها رئيس مركزي ولا صانع قرارات، وليس لها قيادة مركزية أو تراتبيات. نحن الشبكة، كل من نقاوم.» وفي العام التالي، نظم مؤيدو الزاباتيسا الأوروبيون من مجموعات يا باستا! [كفاية] Ya Basta! ملتقىً ثانيًا في إسبانيا، تم فيه التقدم بفكرة عملية الشبكة إلى الأمام، وولدت «عمل الشعوب العالمي» PGA خلال اجتماع في جنيف في فبراير عام ١٩٩٨م. ومن البداية ضُمَّت ليس فقط مجموعات أناركية ونقابات راديكالية في إسبانيا وبريطانيا وألمانيا، بل كذلك رابطة فلاحين اشتراكية غاندية في الهند (هي KRRS)، وجمعيات صيادي أسماك إندونيسيين وسريلانكيين، واتحاد المعلمين الأرجنتينيين، ومجموعات سكان أصليين

^٦ قرأه نائب القومندان ماركوس Subcomandante Marcos خلال الجلسة الختامية للملتقى [إنكونيترو Encuentro] الأول عبر القارات في ٣ أغسطس ١٩٩٦م: **كلمتنا هي سلاحنا: كتابات مختارة**، تحرير: خوانا بونشي دي ليون، نيويورك ٢٠٠١م.

Our Word is Our Weapon: Selected Writings, Juana Ponce de Leon, ed., New York 2001.

مثل ماوري نيوزيلاندا وكونا الإكوادور، وحركة «العمال دون أرض» البرازيلية، وشبكة مكونة من مجتمعات محلية أسسها عبيدُ فارُّون في جنوب ووسط أمريكا، وأي عدد من المنظمات الأخرى. ولزمن طويل لم يكد يوجدُ تمثيلٌ لأمريكا الشمالية، باستثناء «اتحاد عمال البريد الكنديين» الذي قام بدور بؤرة الاتصالات الأساسية لـ «عمل الشعوب العالمي» حتى تم استبدالها بالإنترنت بدرجة كبيرة، وجماعة أناركية مقرها مونتريال تدعى CLAC. إذا كانت أصولُ الحركة أمميةً، فإن مطالبها أيضًا كذلك. فبرنامج «يا باستا!» ذو الثلاث نقاط في إيطاليا، مثلًا، يطالب بـ «دخل أساسي» مضمون عالميًا، ومواطنة عالمية، وبضمان حرية الحركة للناس عبر الحدود وحرية الوصول للتكنولوجيا الجديدة، مما سيعني في الممارسة قيودًا مشددة على حقوق العلامات التجارية (التي هي شكل خبيث جدًا من النزعة الحمائية). وقد نظمت شبكة «لا حدود» — وشعارها «ما من أحد غير شرعي» — معسكراتٍ، ومُختبراتٍ للمقاومة الإبداعية تدوم أسبوعًا، على الحدود البولندية-الألمانية والأوكرانية، وفي صقلية، وعند طريف بإسبانيا. ارتدى النشطاء زي حرس الحدود، وبنوا جسورًا من القوارب عبر نهر الأودر وأغلقوا مطار فرنكفورت بأوركسترا كلاسيكية كاملة للاحتجاج ضد ترحيل المهاجرين (كان مُرحّلون قد ماتوا مختنقين على رحلات لوفتهانزا وKLM). ومعسكر هذا العام مخطط له أن يُقام في ستراسبورج، موطن نظام معلومات شنجن، وهو قاعدة بيانات لها عشرات الآلاف من الأطراف عبر أوروبا، تستهدف تحركات المهاجرين والنشطاء، وأي شخص يريدون. أكثر فأكثر، أخذ النشطاء يحاولون لفت الانتباه إلى حقيقة أن الرؤية النيوليبرالية للـ «عولة» محدودة إلى حدٍّ بعيد بحركة رأس المال والبضائع، وتزيد فعليًا الحواجز أمام التدفق الحر للبشر والمعلومات والأفكار. وقد تضاعف حجم حرس حدود الولايات المتحدة ثلاث مرات تقريبًا منذ التوقيع على اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (نافتا). وليس هذا مدهشًا على الإطلاق؛ إذ لو لم يكن ممكنًا أن تُسجن فعليًا أغلبية الناس في العالم في معازل بائسة، فلن يكون ثمة حافزٌ لدى شركة «نايكي» Nike أو «ذا جاب» The Gap لنقل الإنتاج هناك بادئ ذي بدء. مع إتاحة حرية الأشخاص، سينهار مجمل المشروع النيوليبرالي. هذا شيء آخر يجب أن يكون في أذهاننا حين يتحدث الناس عن تدهور «السيادة» في العالم المعاصر، فالإنجاز الأساسي للدولة-الأمة خلال القرن الماضي كان تأسيس منظومة متجانسة من الحواجز ذات الحراسة المشددة عبر العالم. هذا النسق الدولي للسيطرة هو بالضبط ما نحاربه باسم العولة الأصيلة.

هذه الارتباطات — والصلات الأوسع بين السياسات النيوليبرالية وبين آليات قسر الدولة (الشرطة، والسجون، والنزعة العسكرية) — لعبت دوراً أبرز باطراد في تحليلاتنا بينما كنا نواجه بأنفسنا مستويات متصاعدة من اضطهاد الدولة. أصبحت الحدود موضوعاً رئيسياً في أوروبا خلال اجتماعات صندوق النقد الدولي في براج، وبعدها في اجتماعات الاتحاد الأوروبي في نيس. وخلال قمة منطقة التجارة الحرة للأمريكتين FTAA الصيف الماضي في مدينة كيبيك، تحولت الخطوط غير المنظورة التي كانت تُعامل من قبل على أنها غير موجودة (بالنسبة للبيض على الأقل)، بين عشية وضحاها، إلى تحصينات ضد حركة من سيكونون مواطنين عالميين يطالبون بالحق في تقديم المطالب إلى حكامهم. أصبح «الجدار» المقام بطول ثلاثة كيلومترات، خلال قلب مدينة كيبيك، ليحمي رؤساء الدول الذين يحتفلون بالداخل على حساب حكوماتهم من أي اتصال مع السكان، بمثابة الرمز المكتمل لما تعنيه النيوليبرالية حقاً على أسس إنسانية. ولهذا السبب ذاته صار مشهدُ البلاك بلوك،^٧ المسلحين بقواطع الأسلاك والخطاطيف، وقد انضم إليهم الجميع من عمال الصُّلب إلى محاربي الموهوك^٨ Mohawk ليسقطوا الجدار، واحداً من أقوى اللحظات في تاريخ الحركة.^٩

إلا أن ثمة تعارضاً لافتاً بين هذا وبين النزعات الأممية الأسبق. كان الأمر ينتهي بالنزعات الأممية السابقة إلى تصدير النماذج التنظيمية الغربية إلى بقية العالم؛ أما في هذا فكان التدفق معكوساً على أية حال. فالكثير من، إن لم يكن أغلب، تقنيات الطابع المميز للحركة — بما في ذلك العصيان المدني الجماهيري غير العنيف ذاته — كانت قد تطورت أولاً في الجنوب الكوكبي. وعلى المدى البعيد، قد يثبت أن هذا هو أشد الأشياء جذرية بهذا الصدد.

^٧ Black Bloc: تعني حرفياً «الكتلة السوداء»: في مواجهة عنف الشرطة المفرط، اختارت مجموعات من المتظاهرين الراديكاليين التصدي لهذا العنف وحماية التظاهرات في كتلة موحدة ترتدي ثياباً وأقنعة سوداء. (م)

^٨ الموهوك: شعب هنديٍّ أحمر محارب من شعوب تحالف الإيروكوي، كان يعيش على طول نهر الموهوك أكبر روافد الهدسون شمال شرقي نيويورك، وحيال الآن جنوبي أونتاريو وأقصى شمال نيويورك. (م)

^٩ كانت المساعدة في تحطيم ذلك الجدار بالتأكيد واحدة من أبهج خبرات حياة المؤلف.

(٢) مليارديرات ومهرجون

في وسائل الإعلام الكبرى، يتم استحضار كلمة «عنيف» كأنها تسبيحة — بصورة متكررة لا تتغير — كلما وقع حدث ضخم: «احتجاجات عنيفة»، «صدامات عنيفة»، «الشرطة تُغيّر على مقر قيادة المحتجين العنيفين»، وحتى «اضطرابات عنيفة» (هل ثمة أنواع أخرى؟). يتم بصورة نمطية استحضار مثل تلك التعبيرات، في حين أن وصفاً بسيطاً، بإنجليزية سهلة، لما حدث (أناسٌ يُلقون قنابل ألوانٍ، ويكسرون نوافذَ واجهاتٍ محالٍ فارغة، يمسك بعضهم بأيدي بعضهم بينما يسدّون التقاطعات، ورجال شرطة يضربونهم بالهراوات) سيعطي الانطباع بأن الجانب العنيف حقاً هو الشرطة. وربما كانت وسائل إعلام الولايات المتحدة أكبر مُنتهكٍ هنا، رغم حقيقة أنه بعد عامين من العمل المباشر المتزايد الكفاحية، ما زال مستحيلاً إبرازُ مثال واحد لأي شخصٍ أحدثَ به ناشطٌ أمريكي إصابةً بدنية. يمكنني القولُ بأن ما يزعج السلطاتِ أيّاً كانت ليس هو «عنف» الحركة بل افتقارها النسبي إليه؛ فالحكومات ببساطة لا تعرف كيف تتعامل مع حركة ثورية صريحة ترفض الاندراج في المنظومات المألوفة للمقاومة المسلحة.

إن جهد تحطيم النماذج القائمة عادةً ما يكون واعياً بذاته. وبينما بدا ذات حين أن البدائل الوحيدة للقيام بمسيرة باللافتات كانت إما العصيان المدني غير العنيف على طريقة غاندي، أو الانتفاض الصريح، فإن مجموعاتٍ مثل: «شبكة العمل المباشر» أو «استردوا الشوارع» أو «البلاك بلوك» أو «توتي بيانكي» ظلت تحاول، كلٌ منها بطريقتها، أن ترسم خريطة أرض جديدة تماماً في المنتصف. إنها تحاول أن تبتكر ما يسميه الكثيرون «لغةً جديدة» للعصيان المدني، تجمع بين عناصرٍ من مسرح الشارع، والمهرجان، وما لا يمكن أن نسميه سوى الحرب غير العنيفة؛ غير عنيفة بالمعنى الذي يتبناه، مثلاً، أناركيو البلاك بلوك، من حيث إنهم يتجنبون أي إيذاءٍ بدني للبشر. و«يا باستا!» مثلاً مشهورةٌ بتكتيكات توتي بيانكي أو المعاطف البيضاء: رجال ونساء يرتدون أشكالاً معقدة من الحشوات، تتراوح بين دروع الإسفنج المطاطي، والإطارات الداخلية للسيارات، وأدوات الطفو الكاوتشوك، والخوذات وأردية القفز البيضاء المضادة للكيماويات (أبناء عمومتهم البريطانيون هم ومُبلز^{١٠} حسنو الزي). وبينما يشق هذا الجيش الهزلي طريقه خلال متاريس الشرطة

^{١٠} Wombles (White Overalls Movement Building Liberation Effective Struggles) (حركة معاطف بيضاء يبنون نضالات تحرر فعلية): جماعة أناركيين ومناهضين للرأسمالية

ويحملون أنفسهم طَوال الوقت من الإيذاء والاعتقال، يبدو أن العتاد المثير للسخرية يختزل الكائنات البشرية إلى شخوص رسوم كارتون مُشوَّهة الهيئة، خرقاء، حمقاء، وغير قابلة للتدمير إلى حدٍّ بعيد. ويزداد التأثير حين تقوم صفوفٌ من الشخوص يرتدون البِذلات بمهاجمة الشرطة بالبالونات ومسدسات المياه، أو — مثل «البينك بلوك» في براج وغيرها — يرتدون كهيئة الجنيات ويدغدغون الشرطة بمنافض الريش.

وفي مؤتمرات الحزبين الأمريكيَّين ارتدى «مليارديرات من أجل بوش (أو جور)» حُللاً رسميةً مبالغاً فيها وفساتين سهرة، وحاولوا أن يدسُّوا رِزْماً من النقود المزيفة في جيوب رجال الشرطة، شاكرين لهم قمعهم للمنشقين. ولم يُجرح أحدُهم حتى جرحاً طفيفاً، وربما يتلقى رجال الشرطة علاجاً للكراهية حتى لا يضربوا أي شخص يرتدي حُلّة رسمية. وقد قامت كتلة «كلاون بلوك»^{١١} Clown Bloc الأناركية الثورية، بدراجاتهم العالية وباروكات قوس قُزح، والمطارق ذات الصرير، بإرباك الشرطة بمهاجمة بعضهم (أو المليارديرات). وكانوا يُنشدون أفضل الأغاني: «الديمقراطية؟ ها ها ها!»، و«البيترا

ذاتُ تنظيم فضفاض ولا مرَّاتبي، مقرُّها لندن، نشأت مع بداية الألفية، واشتهرت في البداية بارتداء ملابس بيضاء تقليداً لجماعة «توتي بيانكي» الإيطالية. بدأت العمل أثناء الإعداد لتعطيل اجتماع البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في براج، وساعدت منذ ذلك الحين في تنظيم العديد من الاحتجاجات. بعد مواجهة نُكِّلَت بهم الشرطة فيها عام ٢٠٠٠م تخلَّت الجماعة عن الثياب البيضاء وبدأت في تنظيم حماية ذاتية من عنف الشرطة. عام ٢٠٠٤م حضَّرت مؤتمر «عمل الشعب العالمي» في صربيا ونظَّمت «ما وراء المنتدى الاجتماعي الأوروبي» في جامعة ميدلسكس الذي عُقد كبديل لا سلطوي للمنتدى الأوروبي العالمي في لندن ذلك العام.

تهدف الجماعة إلى: تسهيل حرية الحركة والتواصل خلال الاحتجاجات، ووقف الهجمات على المتظاهرين، وأن تشكل أمثلة حية على التضامن والتنظيم الأناركيَّين، والدعاية الأناركية، وكذلك إلى تنمية الاحترام والحماية المتبادَليْن بين المتظاهرين.

ويرجع أصل الكلمة إلى كونها اسمٌ مخلوقات خيالية مدببة الأنف غزيرة الفرو، تحيا في جحور، وتدعم البيئة بجمع القمامة وإعادة تدويرها بطرق إبداعية. أبدعت هذه الشخصيات إيزابيث بيريسفورد، وظهرت في روايات ومسلسلات للأطفال منذ ١٩٦٨م. (م)

^{١١} Clown Bloc (كتلة المهرجين): جماعة مُستلهمة من Clandestine Insurgent Rebel Clown Army التي شاركت في عدد من الاحتجاجات التي بدأت بزيارة الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش إلى المملكة المتحدة عام ٢٠٠٣م. شاركت الكتلة في حركة «احتلوا وول ستريت» وقمة حلف الأطلسي في شيكاغو في يونيو عام ٢٠١٣م. تهدف إلى إحياء تقاليد المهرجين التي ترجع إلى العصور الوسطى للإشارة إلى تناقضات المجتمع. (م)

المتحدة لن تُهزَم أبداً»، و«هي هُو، هي هُو، ها ها، هي هي!» وكذلك أغنيات ميتا من قبيل: «نداء! جواب! نداء! جواب!» علاوة على الأغنية المفضلة من الجميع «أغنية الثلاث كلمات! أغنية الثلاث كلمات».

وفي مدينة كيبيك، قام منجنيق عملاق مبنِي حسب تصميمات العصور الوسطى (بمساعدة المؤتمر اليساري لجمعية المفارقات الزمنية الإبداعية) بقذف ألعاب لينة على «منطقة التجارة الحرة للأمريكتين» FTAA. وقد تمت دراسة تقنيات الحرب العتيقة لتتوافق مع أشكال مواجهة لا عنفية لكنها بالغة الكفاحية، كان ثمة مشاة خفيفة وحملات رماح من العصر الإغريقي (الأول من جزر برينس إدواردز، والآخر من مونتريال) في مدينة كيبيك، واستمر البحث في جدران الدروع على الطراز الروماني. وأصبح إغلاق الطرق شكلاً فنياً: فلو صُنعت شبكة عنكبوت ضخمة من خيوط الغزل عبر أحد التقاطعات، سيكون العبور مستحيلًا فعلياً؛ فقد أخذ رجال الشرطة على الدراجات النارية يسقطون في الفخ كالذباب. ويمكن لـ «دمية التحرير» بذراعين مفرودتين أن تسد طريقاً سريعاً من أربع حارات مرورية، كما يمكن لرقصات الأفعى أن تكون شكلاً من الإغلاق المتحرك. وقد خطط المتمردون في لندن في عيد العمال الماضي لأفعال لوحة لعبة المونوبولي: بناء فنادق في منطقة مايفير للمشردين، ومزاد القرن في شارع أوكسفورد، وبستنة حرب العصابات. ولم يعقها جزئياً سوى الوجود الكثيف للشرطة والأمطار الغزيرة. لكن حتى أشد الكفاحيين — بين الكفاحيين-المخربين-البيئيين من أمثال جبهة تحرير الأرض Earth Liberation Front — يتجنبون بتدقيق عمل أي شيء يمكن أن يلحق الأذى بالبشر (أو بالحيوانات). إن هذا الخلط بين المقولات التقليدية هو ما يشئت قوى النظام ويجعلها يائسة من إعادة الأمور إلى أرض مألوفة (العنف البسيط). ويبلغ الأمر، مثلما في جنوا، حد تشجيع مثيري الشغب الفاشيين على التظاهر كذريعة لاستخدام القوة الساحقة ضد الآخرين جميعاً.

ويمكن تتبع هذه الأشكال من العمل إلى مباغيات وحرب عصابات المسرح لدى اليببي [الهيبي] Yippies، أو «الهنود المتروبوليتانيين» الإيطاليين في الستينيات، ومعارك محتلي المباني في ألمانيا أو إيطاليا خلال السبعينيات والثمانينيات، وحتى إلى المقاومة الفلاحية لتوسيع مطار طوكيو. لكن يبدو لي، هنا أيضاً، أن الأصول الحاسمة حقاً تكمن لدى الزاباتيسا، وغيرها من الحركات في الجنوب العالمي. بطرق عديدة، يمثل جيش الزاباتيسا للتحرر الوطني (EZLN) محاولة من شعب حُرُم دوماً من الحق في المقاومة المدنية اللاعنفية، للإمسك بها؛ حتى يكشف من الناحية الجوهرية خدعة النيوليبرالية

وادعاءاتها في المقرطة وتسليم السلطة إلى «المجتمع المدني». إنه، كما يقول قادته، جيش يطمح إلى ألا يعود جيشاً مرة أخرى (ومن قبيل السر العلني أنهم، طوال السنوات الخمس الماضية على الأقل، لم يكونوا حتى يحملون بنادق حقيقية). وكما يشرح ماركوس تحوّلهم من التكتيكات القياسية لحرب العصابات:

اعتقدنا أن الناس إما أنهم لن يعيرونا التفاتاً، أو سينضمون إلينا ليقاتلوا، لكن رد فعلهم لم يكن بأيّ من هاتين الطريقتين. اتضح أن كل هؤلاء الناس، الذين كانوا بالآلاف، عشرات الآلاف، مئات الآلاف، وربما بالملايين لم يريدوا أن ينتفضوا معنا، لكنهم لم يريدوا كذلك أن تتم إبادتنا. أردونا أن نتحاور. وحطم هذا مخططنا تماماً، وانتهى بأن حدّد الزاباتية، الزاباتية-الجديدة.^{١٢}

والآن فإن جيش الزاباتيسا للتححر الوطني هو نوع الجيش الذي ينظم «غزوات» للقواعد العسكرية المكسيكية يجتاحها مئات المتمردين غير مسلحين تماماً ليصرخوا ويحاولوا إلحاق العار بالجنود المقيمين. وبنفس الطريقة تكتسب الأفعال الجماهيرية من جانب «حركة العمال بلا أرض» سلطة معنوية هائلة في البرازيل بواسطة إعادة احتلال الأراضي غير المستخدمة بطريقة لا عنفية تماماً. وفي كلتا الحالتين من الواضح أن نفس الناس لو كانوا قد حاولوا أن يفعلوا نفس الشيء منذ عشرين عاماً، لأُطلق عليهم الرصاص ببساطة.

(٣) الأناركية والسلام

كيفما اخترت أن تتبّع أصول هذه التكتيكات الجديدة، فإنها تتمشى تماماً مع الإلهام الأناركي العام للحركة الذي لا يتعلق بالاستيلاء على السلطة بقدر تعلقه بفضح، ونزع مشروعية، وتفكيك آليات الحكم، بينما تكسب فضاءات أوسع باطراً من الاستقلال الذاتي عنها. إلا أن الأمر الحاسم هو أن كل هذا ليس ممكناً إلا في جوٍّ عامٍّ من السلام. وفي الحقيقة،

^{١٢} حاورته إيفون لو بو.

Yvon LeBot, *Subcomandante Marcos: El Sueño Zapatista*, Barcelona 1997, pp. 214-5; Bill Weinberg, *Homage to Chiapas*, London 2000, p. 188.

يبدو لي أن هذه هي الرهانات النهائية للنضال في اللحظة الراهنة؛ ذلك النضال الذي قد يحدد الاتجاه الكلي للقرن الحادي والعشرين. ويجب أن نتذكر أنه خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حين كانت معظم الأحزاب الماركسية تتحول بسرعة إلى أحزاب ديمقراطية اجتماعية، كانت الأناركية والنقابية [الأناركو-سنديكالية] مركز اليسار الثوري.^{١٣} ولم يتغير الوضع حقاً إلا مع الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية. عادةً ما يُقال لنا إن نجاح البولشفيك هو ما أدى إلى انحدار الأناركية — مع الاستثناء المجيد لإسبانيا — وقذف بالشيوعية إلى الصدارة، لكن يبدو لي أنه يمكن النظر إلى ذلك بطريقة أخرى.

في أواخر القرن التاسع عشر كان أغلب الناس يعتقدون بنزاهة أن حرباً بين القوى الصناعية قد أصبحت شيئاً عفا عليه الزمن؛ كانت المغامرات الاستعمارية أمراً دائماً، لكن حرباً بين فرنسا وإنجلترا، على الأراضي الفرنسية أو الإنجليزية، بدت أمراً غير قابل للتفكير كما يبدو الآن. فمع حلول عام ١٩٠٠م، كان يُعد حتى استخدام جوازات السفر همجية عتيقة. وبالمقابل، ربما كان «القرن العشرون القصير» أشدَّ القرون عنفاً في التاريخ البشري، بانشغاله شبه التام إما بشن الحروب العالمية أو الإعداد لها. وليس مدهشاً، من ثمَّ، أن الأناركية سرعان ما صارت تبدو غير واقعية إذا كان المعيار النهائي للفعالية السياسية قد صار هو القدرة على الحفاظ على آلات قتل مُمكنة هائلة. فهذا شيء لا يمكن للأناركيين أبداً، بالتعريف، أن يبرعوا فيه. كما أنه ليس مدهشاً أن الأحزاب الماركسية — التي كانت فائقة البراعة فيه — بدت بالمقارنة عمليةً وواقعيةً على نحو بارز. بينما لحظة أن انتهت الحرب الباردة، ومن جديد بدت الحرب بين القوى الصناعية غير قابلة للتفكير، عاودت الأناركية الظهور بالضبط حيث كانت عند نهاية القرن التاسع عشر، باعتبارها حركةً أممية في ذات مركز اليسار الثوري.

^{١٣} «خلال الفترة ١٩٠٥-١٩١٤م كان اليسار الماركسي في معظم البلدان على حافة الحركة الثورية، وجرت مراهمة الكيان الأساسي من الماركسيين مع ديمقراطية اجتماعية واقعية غير ثورية، بينما كانت كتلة اليسار الثوري نقابية-أناركية، أو على الأقل أقرب إلى أفكار ومزاج الأناركية-النقابية منها إلى الماركسية الكلاسيكية.» (إريك هوبسبوم)

Eric Hobsbawm, "Bolshevism and the Anarchists", *Revolutionaries*, New York 1973, p.

إذا كان هذا صحيحًا، يتضح بصورة أفضل ما هي الرّهانات النهائية للاستنفار الراهن «ضد الإرهاب». على المدى القصير، تبدو الأمور مفزعة جدًّا، فالحكومات التي كانت تتدافع يائسة بحثًا عن طريقة تقنع بها الجمهور أننا إرهابيون حتى قبل ١١ سبتمبر، تشعر الآن أنها قد مُنحت شيكًا على بياض. ومما لا يحتمل الشك أن كثيرًا من الناس الطيبين على وشك أن يعانون اضطهادًا مرعبًا، لكن على المدى الطويل، من المستحيل ببساطة العودة إلى مستويات عنف القرن العشرين. من الواضح أن هجمات ١١ سبتمبر من قبيل ضربة الحظ (فهي أول مخطط إرهابي وحشي الطموح في التاريخ ينجح فعليًا). وانتشار الأسلحة النووية يضمن أن أجزاءً تتزايد باطراد من الكوكب ستكون خارج مدى الحرب التقليدية بالنسبة لكل الأغراض العملية. وإذا كانت الحرب هي صحة الدولة، فإن آفاق عملية تنظيم على الطراز الأناركي لا يمكن إلا أن تتحسن.

(٤) ممارسة الديمقراطية المباشرة

هناك شكوى دائمة بشأن حركة العولة في الصحافة التقدمية تتلخص في أنها، بينما تتألق تكتيكياً، تفنقر إلى أي موضوع محوري أو أيديولوجيا متماسكة (يبدو أن هذا هو المعادل اليساري لمزاعم وسائل الإعلام الضخمة بأننا حفنة من الصبية الأغبياء يروجون لحزمة من القضايا غير المترابطة على الإطلاق: أطلقوا سراح موميا،^{١٤} ألغوا الديون، أنقذوا الغابات العتيقة). وهناك خط هجوم آخر هو أن الحركة موبوءة بمعارضة عامة لأي شكل من البنية أو التنظيم. من المحزن أنني بعد عامين من سياatl، يتوجب عليّ أن أكتب هذا، لكن من الواضح أن أحداً يجب أن يفعل: إنها، في أمريكا الشمالية بوجه خاص، حركة تتعلق بإعادة اختراع الديمقراطية، وليست معارضة للتنظيم، بل تتعلق بخلق أشكال جديدة من التنظيم.

^{١٤} Mumia Abu-Jamal (born Wesley Cook, 1954): وُصف بأنه أشهر سجين سياسي محكوم عليه بالإعدام. أُدين عام ١٩٨٢م بقتل ضابط شرطة في فيلادلفيا، ثم خُفف الحكم عام ٢٠١٢م إلى المؤبد. ينطلق المطالبون بالإفراج عنه من معارضة أحكام الإعدام، أو من التشكيك في التهمة أو في عدالة المحاكمة.

نشط في صفوف القومية السوداء، وكان عضواً في منظمة «الفهود السوداء» حتى عام ١٩٧٠م، عمل بالصحافة الإذاعية وأصبح رئيس جمعية فيلادلفيا للصحفيين السود. نشر خلال سجنه عدداً من الكتب منها «الحياة في طابور الإعدام». (م)

ولا تفتقر إلى الأيديولوجيا. فأشكال التنظيم الجديدة تلك هي أيديولوجيتها. إنها تتعلق بخلق وتفعيل شبكات أفقية بدل البنيات من «أعلى» إلى «أسفل» مثل الدول، أو الأحزاب، أو الهيئات الكبرى؛ شبكات تقوم على أساس مبادئ ديمقراطية الإجماع اللامركزية اللاتراتبية. وأخيراً، فإنها تطمح إلى أن تكون أكثر من ذلك بكثير، لأنها تطمح في النهاية إلى أن تعيد اختراع الحياة اليومية برمتها. لكنها، بخلاف الكثير من أشكال الراديكالية الأخرى، نظمت نفسها أولاً في المجال السياسي أساساً لأن تلك كانت أرضاً هجرتها إلى حد كبير السلطات القائمة مهما كانت (التي نقلت كل مدفعيتها الثقيلة إلى المجال الاقتصادي).

وطوال العقد الماضي، ظل النشاط في أمريكا الشمالية يبذلون طاقة خلاق هائلة في إعادة اختراع ذات العمليات الداخلية لمجموعاتهم، في خلق نماذج قابلة للتطبيق لما يمكن أن تكون عليه الديمقراطية المباشرة الفعالة. وفي هذا، سرنا بوجه خاص، كما لاحظت، على نهج أمثلة من خارج التقاليد الغربية ترتكز على الدوام تقريباً على نوع من عملية التوصل إلى توافق بدل التصويت بالأغلبية. والنتيجة هي تشكيلة واسعة ومتزايدة من الأدوات التنظيمية: مجالس الناقلين^{١٥} spokescouncils، مجموعات القرابة^{١٦} affinity groups، أدوات التسهيل facilitation tools، الانفراطات^{١٧} breakouts، أحواض

^{١٥} Spokes Council: بنية تم استخدامها بشكل واسع بواسطة الحركات الديمقراطية منذ الثورة الإسبانية، وتستمد إلهامها من الكثير من نضالات السكان الأصليين مثل الزاباتيسا في تشياباس بالمكسيك. استُخدمت بفعالية لسنوات طويلة في حركات مناهضة الطاقة النووية (خلال الثمانينيات)، والعدالة الكوكبية (في التسعينيات وبداية الألفية) في الولايات المتحدة والعالم. تتميز بأنها تتيح لعدد كبير من الناس المشاركة في اتخاذ القرار الديمقراطي المباشر، من خلال علاقات شفافة وأفقية. أُطلق عليها هذا الاسم لأن بنيتها تشبه بنية الأقطار أو القضبان التي تخرج من مركز عجلة يجلس على محيطها الدائري الناقلون وخلفهم المجموعات التي يمثلونها على هيئة عناقيد. المفرد spoke. (م)

^{١٦} مجموعات القرابة: المجموعات التي تجمع بينها مصالح أو ميول مشتركة وليس قرابة النسب. (م)

^{١٧} الانفراطات: الانفصالات أو فض الاجتماعات الواسعة للعودة إلى المجموعات الصغيرة للتشاور حول رأيها في القرارات الواجب اتخاذها. (م)

السّمك^{١٨} fishbowls، مخاوف إعاقة القرارات^{١٩} blocking concerns، مراقبو الذبذبات^{٢٠} vibe watchers، وما شابه. وكلها تستهدف خلق أشكال من العملية الديمقراطية تتيح للمبادرات أن تصعد من أسفل وتبلغ أقصى تضامن فعال، دون خلق الأصوات المنشقة، أو خلق مواقع قيادة، أو إجبار أي شخص على فعل أي شيء لم يوافق على فعله بحرية.

الفكرة الأساسية في عملية التوافق هي أنك، بدل التصويت، تحاول الخروج باقتراحات مقبولة من الجميع، أو على الأقل لا تلقى اعتراضاً شديداً من أي أحد. اذكر الاقتراح أولاً، ثم اسأل عن «المخاوف» وحاول معالجتها. وغالباً، عند هذه النقطة، سيقترح المشاركون في المجموعة «تعديلات ودية» لإضافتها إلى الاقتراح الأصلي، أو تغييره لضمان معالجة المخاوف. وأخيراً حين تدعو إلى التوافق تسأل إن كان أي شخص يرغب في «الإعاقة» أو «الوقوف جانباً». الوقوف جانباً يعني مجرد قول: «لن أرحب أنا نفسي بالمشاركة في هذا العمل، لكنني لن أمنع أحداً غيري من القيام به.» أما الإعاقة فهي طريقة لقول: «أعتقد أن هذا ينتهك المبادئ الأساسية للوجود في المجموعة أو أغراضها.» وتقوم بدور الفيتو [النقض]؛ إذ يمكن لأي شخص منفرد أن يُجهز تمامًا على اقتراح بإعاقته، رغم أن ثمة طرقًا لمواجهة ما إذا كانت إعاقة ما قائمة على أسس أصيلة.

وهناك أنواع مختلفة من المجموعات، فمجالس الناقلين، مثلاً، هي اجتماعات ضخمة تنسّق بين «مجموعات قرابة» أصغر، وتنعقد غالباً قبل، وخلال، الأعمال المباشرة الكبرى

^{١٨} أحواض السمك: طريقة للحوار تُستخدم داخل المجموعات الكبيرة، وتتيح لمجموعه المشاركة في النقاش، وتقلل التمايز بين المتحدثين وبين الجمهور. يتم فيها اختيار عدد محدود يمثل مختلف تكتلات أو اتجاهات الحضور، ويجلسون على مقاعد في شكل دائري في المنتصف، بينما يجلس الباقون في دوائر متتالية تحيط بالمتناقشين وتسمح بالاستماع إليهم دون المشاركة في النقاش. ولها تنوعيات عديدة يمكن في بعضها تدخل أفراد الجمهور في النقاش باحتلال بعض مقاعد المتناقشين والحلول محلهم، ويمكن تناوب عدد كبير من الجمهور على تلك المقاعد أو تغيير المتناقشين بكاملهم. كما يمكن تقسيم الحضور إلى مجموعتين فرعيتين (رجال ونساء، شباب وعجائز ... إلخ) تجتمعان بشكل منفصل وتصوغان أسئلة، ثم يجتمع الجميع وتقدم كل مجموعة أسئلتها للآخرى وسط مراقبة الجميع. (م)

^{١٩} مخاوف تدفع إلى استخدام حق النقض لوقف إصدار القرارات. (م)

^{٢٠} مراقبو الذبذبات: من يرصدون المزاج العام في الاجتماعات تجاه القرارات التي يجري بناء الإجماع عليها. (م)

من قبيل سياتل أو كيبك. وكل مجموعة قرابة (يمكن أن تضم من بين ٤ إلى ٢٠ شخصًا) تختار «ناقلًا»، يُمنح سلطة الحديث باسمها في المجموعة الأكبر. والناقلون وحدهم يمكنهم المشاركة في العملية الفعلية للتوصل إلى التوافق في المجلس، لكنهم قبل القرارات الكبرى ينفردون مرة أخرى إلى مجموعات قرابة، وتتوصل كل مجموعة إلى التوافق على الموقف الذي تريد أن يتخذه ناقلها (ليس الأمر صعب المبال كما قد يبدو). أما الانفراطات، من جهة أخرى، فهي حين ينقسم اجتماع واسع مؤقتًا إلى اجتماعات أصغر تركز على اتخاذ القرارات أو توليد الاقتراحات، التي يمكن عندئذ تقديمها للموافقة عليها أمام المجموعة بكاملها عندما تجتمع من جديد. وتستخدم أدوات التسهيل لحل المشكلات أو لتحريك الأمور إذا بدا أنها متعثرة. ويمكنك طلب جلسة اجتياح عقول، يتم فيها السماح للناس فقط بتقديم الأفكار وليس انتقاد أفكار الآخرين، أو طلب تصويت استطلاعي غير ملزم يرفع فيه الحاضرون أيديهم لمجرد أن يروا كيف يشعر الجميع بشأن اقتراح ما، بدل اتخاذ قرار. أما «حوض السمك» فلا يتم استخدامه إلا إذا كان ثمة اختلاف عميق في الرأي، ويمكنك أخذ اثنين من ممثلي كل طرف — رجل وامرأة — وجعل أربعتهم يجلسون في المنتصف، ويحيط بهم الجميع في صمت ليرى إن كان يمكن للأربعة التوصل معًا إلى مركب أو حل وسط، يمكنهم عندها تقديمه كاقترح إلى كامل المجموعة.

(٥) سياسة التجسيد المسبق

هذا عمل جارٍ إلى حد كبير، ولا بد أن يكون خلق ثقافة للديمقراطية بين أناس قليلي الخبرة بتلك الأشياء عملًا مؤلمًا وغير متكافئ مليئًا بكل أنواع العثرات والبدايات الخاطئة، لكن الديمقراطية المباشرة من هذا النوع — كما يمكن أن يشهد تقريبًا أي ضابط شرطة واجهنا في الشوارع — يمكن أن تكون فعالة على نحو مذهل. ومن الصعب العثور على أي شخص شارك بالكامل في مثل هذا العمل لا يكون حسه بالإمكانات البشرية قد تغير بعمق نتيجة لذلك. أن نقول: «عالم آخر ممكن»، هو شيء. أما أن نحبر ذلك، ولو لحظيًا، فهو شيء آخر. وربما كانت أفضل طريقة للبدء في التفكير في هذه المنظمات — «شبكة العمل المباشر»، على سبيل المثال — أن ننظر إليها على أنها مناقضة تمامًا

للمجموعات الماركسية الطائفية؛ أو بالأحرى للمجموعات الأناركية الطائفية.^{٢١} فحيث يشدد «الحزب» الديمقراطي-المركزي على تحقيق تحليل نظري مكتمل وصحيح، ويطالب بالتجانس الأيديولوجي، ويميل إلى إقامة تعارض بين رؤية مستقبل مساواتي وبين الأشكال البالغة السلطوية للتنظيم في الحاضر، فإن هذه المنظمات تسعى بوضوح إلى التنوع. يتركز النقاش دائماً حول المسارات الخاصة للعمل؛ ومن المسلم به أن أحداً لن يحول أبداً أي أحد آخر إلى وجهة نظره بالكامل. ويمكن أن يكون الشعار هو «إذا كنت ترحب بالتصرف كأناركي الآن، فإن رؤيتك على المدى البعيد هي شأن يخصك إلى حد بعيد»، مما يبدو معقولاً؛ فلا أحد منا يعرف إلى أي مدى يمكن أن تؤدي بنا هذه المبادئ، أو كيف يمكن أن يبدو في النهاية مجتمع معقد يقوم على أساسها. أيديولوجيتها، إذن، محايدة في المبادئ المناهضة للسلطوية الكامنة في ممارستها، وأحد مبادئها الأشد صراحة هو أن الأمور يجب أن تبقى على هذا النحو.

وأخيراً، أود أن أستخلص بعض المسائل التي تطرحها شبكات العمل المباشر بصدد الاستلاب وتضميناته الأوسع بالنسبة للممارسة السياسية. فمثلاً، حتى حين لا يوجد جمهور آخر تقريباً للسياسة الثورية في مجتمع رأسمالي، لماذا تكون المجموعة الأرجح أن تتعاطف مع مشروعها مكونة من الفنانين والموسيقيين والكُتّاب وغيرهم من المنخرطين في شكل ما من الإنتاج غير المستتب؟ هل يجب بالتأكيد أن تكون ثمة رابطة بين الخبرة الفعلية لتصوّر الأشياء أولاً ثم جلبها إلى الوجود، فردياً أو جماعياً، وبين تخيل البدائل الاجتماعية، وخصوصاً إمكان مجتمع يقوم هو ذاته على أساس افتراض أشكال أقل استلاباً للإبداعية؟ ويمكن أن يقترح المرء حتى إن الائتلافات الثورية تميل دوماً إلى الاعتماد على نوع من التحالف بين أولئك الأقل استلاباً في مجتمع ما وبين أولئك الأشد اضطهاداً فيه. وعندها يمكن للمرء القول بأن الثورات الفعلية كانت تميل إلى الحدوث حين كانت تتداخل هاتان الفئتان بأوسع ما يمكن.

يمكن لهذا، على الأقل، أن يساعد في توضيح لماذا يبدو دائماً أن الفلاحين والحرفيين — أو حتى أكثر من ذلك، أن الفلاحين والحرفيين السابقين الذين انخرطوا حديثاً في صفوف

^{٢١} ما يمكن تسميته بالمجموعات الأناركية بالألف الكبيرة capital-A من قبيل، مثلاً، فيدرالية الشمال الشرقي للأناركيين الشيوعيين — التي يجب على أعضائها قبول برنامج الأناركيين الشيوعيين الذي وضعه عام ١٩٢٦م نستور ماخنو — ما زالت موجودة بالطبع. لكن أناركبي الألف الصغيرة small-a هم الموضع الحقيقي للدينامية التاريخية في الوقت الحاضر.

البروليتاريا — هم فعليًا من يطيحون بالأنظمة الرأسمالية؛ وليس أولئك الذين تمرسوا لأجيال على العمل المأجور. ويمكن أيضًا أن يساعد في توضيح الأهمية الاستثنائية لنضالات شعوب السكان الأصليين في الحركة الجديدة، فتلك الشعوب تميل في آنٍ واحد إلى أن تكون الأقل استلابًا والأشد اضطهادًا على ظهر الأرض. والآن وقد أتاحت تكنولوجيات الاتصال الجديدة ضمهم إلى التحالفات الثورية الكوكبية، علاوة على المقاومة والتمرد المحليين، فقد أصبح حتميًا تقريبًا أن يلعبوا دورًا مُلهمًا بعمق.

ثورة بالمعكوس

ديفيد جريبر

ثورة بالمعكوس (أو: في النزاع بين الأنطولوجيات^١ السياسية للعنف والأنطولوجيات السياسية للخيال).

«كلُّ السلطة للخيال.» «كونوا واقعيين، اطلبوا المستحيل...» أي شخص منخرط في السياسة الراديكالية لا بد أنه سمع هذين التعبيرين ألف مرة. وعادةً ما يَسْحَرَان ويُثِيرَان حين يصادفهما المرء لأول مرة، ثم يصبحان في النهاية مألوفين لدرجة أن يبدوا مُبتذَلين، أو يختفيا ببساطة في الضوضاء الخلفية لجو الحياة الراديكالية. ونادرًا، إن حدث على الإطلاق، ما يصبحان موضوعًا للتأمل النظري الجاد.

ويبدو لي أن مثل هذا التأمل لن يكون فكرة سيئة في المفترق التاريخي الراهن، فنحن في نهاية المطاف في لحظة أصبحت فيها التعريفات الجاهزة تعاني من التشوش. من الممكن تمامًا أن نكون متجهين إلى لحظة ثورية، وربما إلى سلسلة من تلك اللحظات، لكن لم تعد لدينا أية فكرة واضحة عمّا يمكن حتى أن يعنيه ذلك. هذا المقال إذن هو نتاج جهد متواصل لمحاولة إعادة التفكير في مصطلحات من قبيل الواقعية والخيال، والاستلاب والبيروقراطية،

^١ Ontology: الأنطولوجيا هي مبحث الوجود بوصفه وجودًا، بمعنى دراسة الكائن في ذاته مستقلًا عن أحواله وظواهره، أو «علم الموجود من حيث هو موجود»، أي نسق التعريفات الكلية التأملية للوجود، أو ما كان أرسطو يُطلق عليه اسم «الفلسفة الأولى». (م)

والثورة ذاتها. وهو وليدُ نحو ست سنوات من الانخراط في حركة العولمة البديلة، وبالأخص مع عناصرها الأشد جذرية، العناصر الأناركية التي يوجهها العمل المباشر. اعتبروه نوعاً من التقرير النظري التمهيدي. أودُّ أن أتساءل، بين أشياء أخرى: لماذا لا تزال ترونُّ في تلك الدوائر هذه المصطلحات، التي يبدو أنها تستحضر بالنسبة لأغلبنا سجلات أعوام الستينيات التي طال نسيانها؟ لماذا تبدو عادةً فكرة أيِّ تحول اجتماعي جذري «غير واقعية»؟ ماذا تعني الثورة بعدما لم يعد المرء يتوقع قطيعة واحدة، مُزَلِّلة، مع بُنيات القمع السابقة؟ تبدو هذه أسئلةً متباعدة، لكن يبدو لي أن إجاباتها مترابطة. وإذا كنْتُ في حالات عديدة سأمراً سريعاً على الكيانات النظرية القائمة، فذلك مقصود تماماً: فأنا أحاول أن أرى إن كان يمكن البناء على خبرة هذه الحركات والتيارات النظرية التي تُرشِّدُها للبدء في خلق شيء جديد.

وها هو لبُّ قضيتي:

(١) تقوم المنظورات السياسية اليمينية واليسارية، في المقام الأول، على أساس فرضيات مختلفة عن الحقائق النهائية للسلطة. اليمين مُتَجَذِّرٌ في أنطولوجيا سياسية للعنف، حيث يعني كونُ المرء واقعياً أن يأخذ في الاعتبار قوى الدمار. ورداً على ذلك ظل اليسارُ يقترح بشكلٍ مُتَّسِقٍ تنويعاتٍ على أنطولوجيا سياسية للخيال تكون فيها القوى التي يُنظر إليها على أنها الحقائق النهائية التي يجب أخذها في الاعتبار هي تلك القوى (قوى الإنتاج، الإبداعية ...) التي تجلب الأشياء إلى الوجود.

(٢) تزيد الوضع تعقيداً حقيقة أن التفاوتات المنهجية التي تدعمها القوة — أي العنف البنوي — تُنتج دوماً بُنيات خيالٍ مُشوَّهة ومُحطَّمة. وخبرة العيش داخل هذه البُنَيَات المُحطَّمة هي ما نشير إليها باعتبارها «استلاباً».

(٣) مفهومنا المألوف عن الثورة انتفاضيٌّ، فالفكرة هي إزاحة حقائق العنف القائمة عن طريق إسقاط الدولة، ثم إطلاق العنان لقوى الخيال والإبداعية الشعبين للتغلب على البُنَيَات التي تخلق الاستلاب. وعلى طول القرن العشرين اتضح أخيراً أن المشكلة الحقيقية كانت كيفية مأسَسة تلك الإبداعية دون خلق بُنيات جديدة عادةً ما تكون أشدَّ عنفاً واستلاباً. والنتيجة، أن النموذج الانتفاضي لم يعد يبدو قابلاً تماماً للتطبيق، لكن ليس واضحاً ماذا سيحل محله.

(٤) كانت إحدى الاستجابات هي إعادة إحياء تقاليد العمل المباشر. في الممارسة، تعكس الأفعال الجماهيرية التتابع الانتفاضي المألوف. فبدلاً من مواجهة درامية مع

سلطة الدولة تؤدي أولاً إلى تدفق المهرجانية الشعبية، وخلق مؤسسات ديمقراطية جديدة، وإلى إعادة اختراع الحياة اليومية في النهاية، يحدث خلال تنظيم الاستنفارات الجماهيرية أن يخلق النشاط، القادمون أساساً من جماعات الثقافة الفرعية، مؤسسات جديدة، ديمقراطية مباشرة لتنظيم «مهرجانات المقاومة» التي تقود في النهاية إلى مواجهات مع الدولة. هذا مجرد جانب واحد من حركة أعم لإعادة الصياغة تبدو لي مُستلَهِمةً جزئياً من تأثير الأناركية، لكنها مُستلَهِمة بدرجة أكبر من الحركة النسوية، حركة تهدف في النهاية إلى إعادة خلق تأثيرات تلك اللحظات الانتفاضية على أساس مستمر.

دعوني أتناول هذه النقاط واحدةً واحدةً.

(١) الجزء الأول: «كونوا واقعيين...»

منذ أوائل عام ٢٠٠٠م إلى أواخر عام ٢٠٠٢م كنتُ أعمل مع شبكة العمل المباشر Direct Action Network في نيويورك، وهي الجماعة الأساسية المسؤولة عن تنظيم الأعمال الجماهيرية كجزء من حركة العدالة الكوكبية في تلك المدينة في ذلك الوقت. فعلياً، لم تكن شبكة العمل المباشر DAN، تقنياً، جماعةً، بل شبكة لا مركزية، تعمل على أسس الديمقراطية المباشرة طبقاً لشكل متطور، لكنه مُدهش الفعالية من عملية التوافق consensus. وقد لعبت دوراً محورياً في الجهود الجارية لخلق أشكال تنظيمية جديدة كتبتُ عنها في مقال سابق على هذه الصفحات. وُجدت شبكة العمل المباشر في فضاء سياسي خالص؛ ولم يكن لها مواردٌ عينية، ولا حتى مالية ملحوظة لتديرها. وذات يوم منح شخصٌ ما شبكة العمل المباشر سيارة. وقد سببت السيارة مشكلةً صغيرة، لكنها مستمرة. فسرعان ما اكتشفنا أن من المستحيل من الناحية القانونية، لشبكة لا مركزية أن تمتلك سيارة. إذ يمكن أن يملك السيارات أفراد أو شركات، وهي أفراد وهميون. ولا يمكن أن تملكها شبكات. وما لم نكن على استعداد لأن نُدرج أنفسنا كهيئة لا تسعى للربح (مما كان يتطلب إعادة تنظيم كاملة وتخلياً عن معظم مبادئنا المساواتية)، كانت الوسيلة الوحيدة أن نجد متطوعاً مستعداً لأن يزعم أنه المالك لأغراض قانونية. لكن حينها كان المتوقَّع من ذلك الشخص أن يدفع كل الغرامات البارزة ورسوم التأمين، وأن يقدم ترخيصاً مكتوباً للسماح لآخرين بقيادتها خارج الولاية، وبالطبع كان يمكن له وحده أن يستعيد السيارة إذا تم احتجازها. وخلال زمن قصير أصبحت سيارة شبكة العمل المباشر مشكلةً مستديمة بحيث تخليها عنها ببساطة.

أدهشني أن ثمة شيئاً هاماً هنا. ما السبب في أن مشروعات من قبيل مشروع شبكة العمل المباشر — مشروعات دمقرطة المجتمع — غالباً ما يتم إدراكها على أنها أحلامٌ كسولة تذوب فور أن تُصادف أي شيء يبدو واقعاً مادياً صلباً؟ في حالتنا هذه ليس للأمر علاقة بعدم الكفاءة؛ فقد أطلق علينا قادة الشرطة في عموم البلاد أننا أفضل قوة منظمة تعاملوا معها على الإطلاق. ويبدو لي أن تأثير الواقع (إذا كان للمرء أن يُسميه كذلك) يأتي بالأحرى من حقيقة أن المشروعات الراديكالية تميل إلى الانهيار، أو تصبح على الأقل لامتناهية الصعوبة، لحظة أن تدخل إلى عالم الأشياء الضخمة الثقيلة: المباني، السيارات، الجرّارات، القوارب، الآلات الصناعية. وليس هذا بدوره لأن هذه الأشياء تنطوي على نحو ما على صعوبة إدارتها ديمقراطياً؛ بل لأنها مثل سيارة شبكة العمل المباشر، مُحاصَرةٌ بلوائح حكومية لا تنتهي، ومن المستحيل فعلياً إخفاؤها عن ممثلي الحكومة المسلحين. في أمريكا، رأيت أمثلة لانهائية. يتم تقنين احتلال مبنى بعد نضال طويل، وفجأة يصل مُفتشو المباني ليعلموا أنه يتطلب إصلاحات تبلغ عشرة آلاف دولار لجعله مُتمشياً مع قانون المباني؛ فيُضطر المنظمون إلى قضاء السنوات العديدة التالية في تنظيم مبيعات المخبوزات وطلب المساهمات. ويعني هذا فتح حسابات مصرفية، وعندها تحدد اللوائح القانونية كيف يجب لجماعة تتلقى أموالاً، أو تتعامل مع الحكومة، أن تُنظّم (مرةً أخرى، ليس كتجمّع مساواتي). وكل هذه اللوائح يتم فرضها بالعنف. حقيقي أن الشرطة في الحياة العادية نادراً ما تأتي مؤرّجة هراواتها لتفرض لوائح قانون المباني، لكن، كما يكتشف الأناركيون دوماً، فإن ذلك سيحدث في نهاية المطاف، إذا تظاهر المرء بأنها غير موجودة. الندرة التي يظهر بها العَسَسُ ذوو الهراوات فعلياً تساعد فقط على جعل رؤية العنف أصعب. وذلك بدوره يجعل تأثير كل هذه اللوائح — لوائح تفترض على الدوام تقريباً أن العلاقات العادية بين الأفراد تتوسط بينها السوق، وأن الجماعات العادية مُنظّمةً مراتبياً — يبدو نابعاً لا من احتكار الحكومة لاستخدام القوة، بل من ضخامة وصلابة وثقل الأشياء ذاتها.

حين يُطلب من المرء، إذن، أن يكون «واقعياً»، فإن الواقع الذي عادةً ما يُطلب منه أن يُقرّ به ليس واقعَ حقائقٍ طبيعية مادية؛ كما أنه ليس حقيقةً قبيحةً مُفترضة عن الطبيعة البشرية. إنه في العادة إقرار بتأثيرات التهديد المنهجي للعنف. بل إنه يَنْظُم لغتنا، فلماذا، على سبيل المثال، يُشار إلى مبنى على أنه «ملكية عقارية» real property، أو «عقار» real estate؟ إن real في هذا الاستخدام ليست مُشتقةً res اللاتينية بمعنى «شيء»، إنها من real الإسبانية، وتعني «مَلْكي» royal، «ينتمي إلى الملك». فكل الأراضي ضمن نطاق إقليم

سيادي تنتمي في نهاية المطاف إلى العاهل؛ وقانونيًا ما زالت هذه هي الحال. وهذا هو السبب في أن للدولة الحق في فرض لوائحها. لكن السيادة تتلخص في نهاية المطاف في احتكار يُشار إليه بصيغة مخففة باعتباره «القوة»، أي العنف. ومثلما جادل جورجيو أجامبين في حجته الشهيرة بأنه، من منظور السلطة السيادية، يكون شيء ما حيًا لأن باستطاعتك قتله، فإن الملكية تكون real لأن الدولة يمكنها أن تستولي عليها أو تُدمرها. وبنفس الطريقة، حين يتخذ المرء موقفًا «واقعيًا» realist في العلاقات الدولية، فإنه يفترض أن الدول ستستخدم كل ما في متناولها من القدرات، بما في ذلك قوة السلاح للسعي إلى مصالحها القومية. فما «الواقع» الذي يُقرُّ به المرء؟ بالتأكيد ليس الواقع المادي. ففكرة أن الأمم كيانات شبيهة بالإنسان لها أغراض ومصالح هي مقولة ميتافيزيقية برمتها. ملك فرنسا له أغراض ومصالح وليس لـ «فرنسا». وما يجعل الإحياء بأن لها أغراضًا ومصالح يبدو «واقعيًا» هو أن من يسيطرون على الدول/الأمم لديهم سلطة حشد الجيوش، وشن الغزوات وقصف المدن، كما يمكنهم التهديد باستخدام العنف المنظم باسم ما يصفونه بأنه «مصالحهم القومية»، وأنه سيكون من حماقة تجاهل تلك الإمكانية. المصالح القومية واقعية لأنها يمكن أن تقتلك.

والمصطلح الحاسم هنا هو «القوة»، مثلما في عبارة «احتكار الدولة لاستخدام القوة الجبرية». فكلما سمعنا استحضارَ هذه الكلمة، نجد أنفسنا في حضرة أنطولوجيا سياسية يتم فيها التعامل مع سلطة التدمير، أو التسبب في ألم للآخرين أو التهديد بكسر أو تحطيم، أو التمثيل بأجسادهم (أو مجرد حبسهم في حجرة ضيقة لما تبقى من حياتهم) باعتبارها المعادل الاجتماعي لذات الطاقة التي تُسيّر الكون. تأمل، مثلًا، الاستعارات والإزاحات التي تجعل من الممكن تركيب العبارتين التاليتين:

يبحث العلماء في طبيعة القوانين الفيزيائية physical كي يفهموا القوى التي تحكم الكون.

الشرطة خبراء في التطبيق العلمي للقوة الفيزيقية physical حتى يفرضوا القوانين التي تحكم المجتمع.^٢

^٢ اللعب هنا على معاني كلمة physical التي تُحيل إلى علم الفيزياء وكذلك إلى الصفات الجسمانية أو البدنية. (م)

هذا في تصوري هو جوهر الفكر اليميني: أنطولوجيا سياسية تُتيح للعنف، من خلال مثل تلك الوسائل البارعة، أن يُعرّف نفس مُحدّدات الوجود الاجتماعي والفهم المشترك.

أما اليسار، من الجهة الأخرى، فقد تأسس دومًا على منظومة مختلفة من الافتراضات عما هو واقعي في نهاية المطاف، عن ذاتِ أسس الكائن السياسي. وبديهي أن اليساريين لا يُنكرون واقع العنف. وقد فكر فيه طويلًا كثيرٌ من المنظرين اليساريين. لكنهم لا يميلون إلى منحه نفس المكانة التأسيسية. وبدلًا من ذلك، سأجادل بأن الفكر اليساري يقوم على أساس ما سأدعوها «أنطولوجيا سياسية للخيال»، رغم أنني كان يمكن بسهولة أن أدعوها أنطولوجيا للإبداعية أو الصُّنع أو الابتكار. واليوم، يُماهي أغلبنا بينها وبين ميراث ماركس، بينها وبين تشديده على الثورة الاجتماعية وقوى الإنتاج المادي. لكن مصطلحات ماركس انبثقت، في الحقيقة، عن حجج أوسع بكثير من القيمة، والعمل والإبداعية كانت سائدة في الدوائر الراديكالية لزمه، سواء في الحركة العمالية أو في أوساط تنويعات متباينة من النزعة الرومانسية. أما ماركس ذاته، رغم كل احتقاره للاشتراكيين الطوباويين في عصره، فلم يكفَّ أبدًا عن الإصرار على أن ما يجعل الكائنات البشرية مختلفة عن الحيوانات هو أن الممارسين على خلاف النحل، يُقيمون بُنياتهم أولًا في الخيلة. كانت الخاصية الفريدة للبشر، بالنسبة لماركس، أنهم يستبصرون الأشياء أولًا، ثم يجلبونها إلى الوجود. هذه الصيرورة هي التي أشار إليها باعتبارها «الإنتاج». وفي نفس الوقت تقريبًا، كان الاشتراكيون الطوباويون من أمثال سان سيمون يجادلون بأن الفنانين بحاجة إلى أن يكونوا حرس الطليعة avant garde أو «الطليعة» vanguard، كما قال، لنظام اجتماعي جديد، مُقدّمًا الرؤى الكبرى التي لدى الصناعة الآن القدرة على جلبها إلى الوجود. ما كان يمكن أن يبدو في حينه فانتازيا كاتب منشوراتٍ غريب الأطوار سرعان ما أصبح ميثاق تحالف مُشَتّت غير مؤكد لكنه دائمٌ فيما يبدو ومستمرٌ حتى يومنا هذا. وإذا كان حراس الطليعة الفنيون والثوريون الاجتماعيون قد شعروا بصلة قرابة غريبة بينهما منذ ذلك الحين، مستعيرين لغات وأفكار بعضهما البعض، فإن ذلك يبدو أنه جرى بقدر ما ظل كلا الجانبين ملتزمًا بفكرة أن الحقيقة النهائية الخفية للعالم هي أنه شيء نصنعه نحن، وكان يمكن بنفس السهولة أن نصنعه بطريقة مختلفة. بهذا المعنى، فإن عبارة من قبيل «كل السلطة للخيال» تعبّر عن ذات جوهر اليسار.

ورداً على هذا التأكيد على قوى الإبداعية والإنتاج يميل اليمين بالطبع إلى الإجابة بأن الثوريين يتجاهلون منهجياً الأهمية الاجتماعية والتاريخية لـ «وسائل الدمار»: الدول، والجيش، والجلادين، والغزوات الهمجية، والمجرمين، والرعاع المنفلتين، وما إلى ذلك. التظاهر بأن تلك الأشياء غير موجودة، أو يمكن ببساطة أن تنقشع بالتمني، فيما يجادلون، ستكون نتيجته في الحقيقة ضمان أن تخلق الأنظمة اليسارية من الموت والدمار أكثر بكثير من أولئك الذين يتمتعون بحكمة اتخاذ مقارنة أكثر «واقعية».

وبديهي أن هذا التقسيم الثنائي هو تبسيط شديد. ويمكن للمرء أن يضع عليه قيوداً لانهائية. فبورجوازية زمن ماركس، على سبيل المثال، كانت لها فلسفة إنتاجية النزعة بصورة مُفرطة، وهذا أحد الأسباب التي جعلت ماركس يرى أنها قوة ثورية. وقد مارست عناصر من اليمين بعض الاختلاط مع المثل الأعلى الفني، وعادة ما احتضنت أنظمة القرن العشرين الماركسية نظريات للسلطة يمينية من الناحية الجوهرية، ولم تولِ الطبيعة الحاسمة للإنتاج سوى عبارات إنشائية. ورغم ذلك، أعتقد أنهما مصطلحان مفيدان لأن المرء حتى لو عامل «الخيال» و«العنف» ليس باعتبارهما الحقيقة الخفية الوحيدة للعالم، بل باعتبارهما مبدئين مُحيثين، باعتبارهما عنصرين تأسيسيين متكافئين لأي واقع اجتماعي، فإن بإمكانهما أن يكشفاً قدرًا كبيرًا لن يكون المرء قادرًا على رؤيته بطريقة أخرى. كذلك فإن الخيال والعنف في كل مكان يبدو أنهما يتفاعلان بطرق قابلة للتنبؤ، وبالغة الدلالة.

فلأبدأ ببضع كلماتٍ عن العنف، مُقدِّمًا نظرةً كليةً تخطيطيةً تمامًا لحجج طورتها بإسهاب أكبر في موضع آخر.

(٢) الجزء الثاني: في العنف والإزاحة الخيالية

مهنتي أنثروبولوجي، والنقاشات الأنثروبولوجية حول العنف تتصدرها على الدوام تقريباً إقرارات بأن الأفعال العنيفة هي أفعالٌ تواصل، أنها تنطوي على معنى بشكل كامن، وأن هذا هو ما يهم حقاً بشأنها. بعبارة أخرى، يعمل العنف إلى حدٍّ كبير من خلال الخيال. كل هذا حقيقي، ولا أريد أبداً أن أقلل من أهمية الخوف والرعب في الحياة الإنسانية. أفعال العنف يمكن أن تكون — وعادةً ما تكون في الحقيقة — أفعالٌ تواصل. لكن نفس الشيء يمكن أن يُقال أيضاً عن أي شكل آخر من الفعل الإنساني. وما يدهشني أن الأمر المهم فعلاً بشأن العنف هو أنه ربما كان الشكل الوحيد من الفعل الإنساني الذي يُقدَّم إمكانية

التأثير على الآخرين دون تواصل. لكن لأوضح ذلك بصورة أدق، فربما كان العنف هو الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها لكائن إنساني أن يمارس تأثيرات قابلة للتوقع نسبياً على أفعال كائن آخر دون أن يفهم أي شيء بصدده. في أية طريقة أخرى قد تحاول بها التأثير على أفعال الآخرين، يتوجب على الأقل أن تكون لديك فكرة ما عمن يظنون أنفسهم، ومن يظنونك، وما قد يريدون الخروج به من الموقف، وحشد من الاعتبارات المماثلة. لكنك إذا ضربتهم على رؤوسهم بقوة كافية فسوف يصبح هذا كله خارج الموضوع. صحيح أن التأثيرات التي قد ينالها المرء بضربهم محدودة تماماً. لكنها واقعية بدرجة كافية، وتبقى حقيقة أن أي شكل بديل للفعل لا يمكن أن يكون له أي نوع من التأثير على الإطلاق، دون نوع من اللجوء إلى معانٍ وتفاهات مشتركة. وفضلاً عن ذلك، فحتى محاولات التأثير على طرف آخر بالتهديد بالعنف، مما يتطلب بالفعل مستوى معيناً من التفاهات المشتركة (على الأقل، يجب أن يفهم من في الطرف الآخر أنهم مهددون، وما هو مطلوب منهم)، تتطلب أقل بكثير من أي بديل آخر. أغلب العلاقات الإنسانية — خصوصاً العلاقات المتواصلة من قبيل العلاقات بين الأصدقاء القدامى أو الأعداء القدامى — بالغته التعقيد، ولامتناهيته الكثافة بالخبرة والمعنى. وتتطلب جهد تفسير مستمر ورهيف عادةً؛ فكل منخرط فيها لا بد أن يبذل طاقة مستمرة في تخيل وجهة نظر الآخر. أما تهديد الآخرين بالأذى البدني، من جهة أخرى، فيتيح إمكانية التخلص من هذا كله؛ لأنه يُتيح إمكانية إقامة علاقات من نوع أشد تخطيطية. مثلاً: «اغبر هذا الخط وسوف أطلق عليك النار، وبخلاف ذلك لا يهمني حقاً من تكون أو ماذا تريد.» وهذا، على سبيل المثال، هو السبب في أن العنف عادةً ما يكون السلاح المفضل للحمقى. ويمكن حتى القول بأنه الورقة الرابحة للحمقى؛ لأنه شكل الحماقة التي يكون من أصعب الأمور إيجاد أية استجابة ذكية له.

إلا أن هناك تحفظاً حاسماً يجب وضعه، فبقدر ما يزداد ميل أي طرفين إلى التكافؤ في قدرتهما على العنف، يقل احتمال أن يكون ذلك كله حقيقياً. فلو كان المرء منخرطاً في تنافس متكافئ نسبياً على العنف، فسوف تكون فكرة جيدة جداً في الحقيقة أن يفهم أكثر ما يمكن عن خصمه. ومن البديهي أن قائداً عسكرياً سيحاول النفاذ إلى عقل خصمه. ولا تعود الحالة كذلك بمجرد أن تصبح لدى أحد الجانبين ميزة ساحقة في قدرته على إحداث الأذى المادي. وبالطبع حين تكون لدى أحد الجانبين ميزة ساحقة، فنادراً ما يتوجب عليه اللجوء فعلياً إلى إطلاق الرصاص الفعلي، أو الضرب الفعلي، أو التنكيل الفعلي بالناس؛ إذ عادةً ما سيكون التهديد كافياً. ولذلك تأثير غريب، إذ يعني أن أكثر خاصية مميزة للعنف

— أي قدرته على فرض علاقات اجتماعية بالغة البساطة تنطوي بالكاد أو لا تنطوي على أي تماهٍ خيالي — تصبح هي الأشدَّ بروزًا في المواقف التي يكون فيها العنفُ الفعلي المادي هو الأقلَّ حضورًا.

يمكننا الحديث هنا (كما يفعل الكثيرون) عن العنف البنيوي: فتلك التفاوتاتُ المنهجية التي يدعمها تهديدُ القوة يمكن النظرُ إليها باعتبارها شكلًا من أشكال العنف في ذاتها. ويبدو أن أنساقَ العنف البنيوي تُنتجُ دائمًا بنياتٍ تماهٍ خيالي لامتوازنة بصورة مُفْرِطة. وليس الأمرُ هو عدم القيام بالجهد التفسيري. فالمجتمع، في أيٍّ من أشكاله القابلة للإدراك، لا يمكنه أن يعملَ بدونه، بل بالأحرى أن العبءَ الساحق لهذا الجهد يتم إلقاؤه على عاتق ضحاياه.

ولأبدٍ بالحياة المنزلية: كانت نوعيةٌ ثابتة من كوميديات المواقف في الخمسينيات في أمريكا، عبارة عن نكات عن استحالة فهم النساء. وبالطبع كان الرجال على الدوام هم من يروون هذه النكات وكان منطقُ النساء يُعامل دائمًا على أنه غريبٌ وغير قابل للفهم. ومن جهةٍ أخرى لم يتولد أبدًا الانطباعُ بأن النساءَ يَجِدْنَ مشقةً كبيرة في فهم الرجال. وذلك لأن النساءَ ليس لديهن خيارٌ سوى فهم الرجال. كانت تلك ذروة الأسرة الأبوية الأمريكية، ولم يكن للنساء اللاتي ليس لديهن دخلٌ أو مواردٌ تخصصهن من خيار سوى بذل الكثير من الوقت والطاقة في فهم ما يتصوره رجالهن. وبالفعل، فإن هذا النوع من البلاغة عن أسرار النوع النسائي هي مَلْمَح دائم للأسر الأبوية، إنها بُنيات يمكن في الحقيقة اعتبارها أشكالًا من العنف البنيوي بقدر ما تكون سلطةُ الرجال على النساء ضمن إطارها مدعومة، مثلما أوضحت أجيالٌ من النسويات، ولو بطرق غير مباشرة وخفية في العادة، بكل أنواع القوة الجبرية. لكن أجيالًا من الروائيات النسويات — وتخطُرُ على الذهن على الفور فرجينيا وولف — قد وثَّقن الجانب الآخر من ذلك أيضًا: العملُ الدائم الذي تقوم به النساء في إدارة، والحفاظ على، وضبط ذواتِ رجالٍ يبدون وقد استبد بهم النسيان، بما في ذلك عمل لا ينتهي للتماهي الخيالي وما سَمَّيته أنا جهدَ التفسير. ويستمر هذا على كل المستويات. تتخيَّل النساءُ دومًا كيف تبدو الأمورُ من منظور الرجال. وتقريبًا لا يفعل الرجال نفس الشيء أبدًا بالنسبة للنساء. وهذا فيما يُفترضُ هو السببُ في أن النساءَ، في العديد من المجتمعات ذات التقسيم البارز للعمل على أساس النوع (أي في أغلب المجتمعات)، يعرفن قدرًا كبيرًا عما يفعل الرجال كلَّ يوم، وفي أن الرجالَ لا تكاد تكون لديهم فكرة عن مشاغل النساء. وحتى في مواجهة احتمالِ محاولة تخيُّل منظور نسائي، ينكصُّ الكثيرون

مرعوبين. وفي الولايات المتحدة تتمثل حيلة شائعة بين مُعلّمي الكتابة الإبداعية في المدارس العليا في تكليف الطلبة بكتابة مقال يتخيّلون فيه أنهم يُبدّلون نوعهم، ويصفون كيف يكون العيش يومًا واحدًا كعضو في الجنس الآخر. وتكاد النتائج أن تكون متماثلة على الدوام: فكل الفتيات في الفصل يكتبن مقالات طويلة ومُفصّلة بما يُبين أنهن قد قَصَيْنَ رَدْحًا كبيرًا من الزمن في التفكير في تلك المسائل؛ بينما يرفض نحو نصف الفتیان كتابة المقال تمامًا. ويُعبّرون على الدوام تقريبًا عن امتعاضهم من أن يكون عليهم تخيل ماذا يشبه أن يكون المرء امرأة.

ولا بد أن من السهل مُضاعفة الأمثلة المشابهة. فحين يحدث خطأ في مطبخ أحد المطاعم، ويظهر المدير لتقييم الموقف، ليس من المحتمل أن يُولي كبير اهتمام لمجموعة من العاملين الذين يتدافعون جميعًا لتوضيح طبعتهم من الحكاية. فالأرجح أن يأمرهم بأن يخرسوا جميعًا ويُقرّر تعسفياً ما يُرجّح أنه قد حدث: «أنت الشخص الجديد، لا بد أنك قد أفسدت الأمر، لو فعلتها ثانية، فأنت مفصول..» من لا يملكون سلطة الفصل تعسفياً هم من يكون عليهم أن يبذلوا جهدَ تخيلٍ ماذا حدث بالفعل. وما يجري على أقل المستويات ضالّةً أو حميميةً يجري أيضاً على مستوى المجتمع ككل. والغريب أن آدم سميث في كتابه «نظرية المشاعر الأخلاقية» (المكتوب عام ١٧٦١م)، كان أول من لاحظ ما يُطلق عليه اليوم اسم «إجهاذ التعاطف». فقد لاحظ أن الكائنات البشرية يبدو أن لديها ميلٌ طبيعي ليس فقط للتماهي خيالياً مع أقرانها، بل أيضاً، ونتيجةً لذلك، للشعور بأفراح وآلام بعضها البعض. إلا أن الفقراء تُعساء بصورة بالغة الاتساق، ونتيجةً لذلك، يميل المراقبون، لحماية أنفسهم ذاتها، إلى شطبهم. والنتيجة أنه بينما يُنفق مَنْ في القاع وقتاً طويلاً في تخيل منظورات مَنْ في القمة، وفي الاهتمام الفعلي بهم، لا يكاد ذلك يحدث أبداً في الاتجاه الآخر. هذه هي النقطة الحقيقية التي أطرحها. مهما كانت الآليات، يبدو أن شيئاً من هذا القبيل يحدث دوماً، سواء كان المرء يتعامل مع السادة والخدم، أو الرجال والنساء، أو الرؤساء والعمال، أو الأغنياء والفقراء. يخلق التفاوت البنيوي — العنف البنيوي — بصورة لا تتغير نفس البُنيات غير المتكافئة للخيال. ولما كان الخيال يميل، كما لاحظ سميث عن حق، إلى أن يجلبَ معه التعاطف، فإن ضحايا العنف البنيوي يميلون إلى أن يهتموا بالمتنفعين منه، أو على الأقل، إلى أن يهتموا بهم أكثر بكثير مما يهتم بهم المتنفعون. وفي الحقيقة، قد يكون ذلك حقاً (فضلاً عن العنف ذاته) أقوى قوة منفردة تُبقي على تلك العلاقات.

ومن السهل النظرُ إلى الإجراءات البيروقراطية كامتداد لهذه الظاهرة. ويمكن القولُ إنها ليست هي ذاتها أشكالاً من الحماقة والجهل بقدر كونها أنماطاً لتنظيم

مواقفَ تتميز بالفعل بالحماقة والجهل بسبب وجود العنف البنيوي. حقًا، يعمل الإجراء البيروقراطي كأنه شكل من أشكال الحماقة، حيث إنه يعني دومًا تجاهل كلِّ رهافاتِ الوجودِ الإنساني الحقيقي واختزال كلِّ شيءٍ إلى صيغ ميكانيكية أو إحصائية بسيطة محددة سلفًا. وسواءٌ تعلّق الأمر بالاستثمارات، أو القواعد، أو الإحصاءات، أو الاستبيانات، تقوم البيروقراطية دائمًا على التبسيط. وفي النهاية لا يختلف التأثير كثيرًا عن الرئيس الذي يتدخل ليتخذ قرارًا تعسفيًا خاطفًا عما جرى خطأ. إنها مسألة تطبيق مخططات متناهية البساطة على مواقف معقدة، مُلتبسة. وينطبق نفس الشيء، في الحقيقة، على الشرطة، التي هي في نهاية المطاف مجرد إداريين من مستوى مُتدنٍّ مسلحين بالبنادق. وقد أوضح سوسيولوجيو الشرطة منذ زمن بعيد أن نسبة ضئيلة فحسب من عمل الشرطة يرتبط بالجريمة. الشرطة، بالأحرى، هي الممثلون المباشرون لاحتكار الدولة للعنف، أولئك الذين يتدخلون ليقوموا بالتبسيط الفعّال للمواقف (مثلًا: إذا قام أحدٌ بالتحدي الفعّال لتعريف بيروقراطي ما). وفي نفس الوقت أصبحت الشرطة في الديمقراطيات الصناعية المعاصرة، وأمريكا على وجه الخصوص، الموضوعات الحوَّاذية تقريبًا للتماهي الخيالي الشعبي. وفي الحقيقة، تتم دعوة الجمهور بشكل مستمر، في ألفِ عرض تلفزيوني وفيلم، لأن يرى العالمَ من منظور ضابط شرطة، حتى لو كان دائمًا منظورَ ضابط شرطة خياليين من نوع مَن يقضون وقتهم فعلاً في مكافحة الجريمة بدل أن يشغلوا أنفسهم بأضواء السيارة الخلفية المكسورة أو قوانين الحاويات المفتوحة.

تذليل عن الخيال المتسامي ضد الخيال المحايث

التماهي الخيالي مع رجل شرطة خيالي ليس هو بالطبع التماهي الخيالي مع رجل شرطة واقعي (معظم الأمريكيين في الحقيقة يتجنبون رجل الشرطة الواقعي كأنه الطاعون). هذه تفرقة حاسمة، رغم أن العالمَ الذي يزداد رقمية يجعل من السهل الخلطَ بين الأمرين. من المفيد هنا النظرُ إلى تاريخ كلمة «خيال». كان مفهوم العصر القديم والوسيط الشائع، أن ما نُسَميه «المخيلة» يُعدُّ منطقة العبور بين الواقع وبين العقل. كان على المُدْرَكَاتِ من العالم المادي أن تمرَّ من خلال المخيلة، لتصير خلال هذه العملية مشحونةً عاطفيًا وتختلطُ بكل أنواع الأوهام، قبل أن يتمكن الذهنُ العقلاني من الإمساك بمغزاها. وتتحرك المقاصد والرغبات في الاتجاه المعاكس. بعد ديكارت فقط، في الحقيقة، أصبحت كلمة «خيالي» تعني، تحديدًا، أي شيءٍ ليس واقعيًا: مخلوقات خيالية، أماكن خيالية

(منتصف الأرض، نارنيا، كواكب في مَجرات نائية، مملكة بريستر جون ...) ،^٢ أصدقاء خياليين. حسب هذا التعريف، بالطبع، ستعني «أنطولوجيا سياسية للخيال» تناقضاً في المصطلحات. فالخيال لا يمكن أن يكون أساس الواقع. فهو بالتعريف ما يمكننا التفكير فيه، لكن ليس له واقع.

سأشير إلى هذا الأخير على أنه «مقولة الخيال المتسامية» حيث يبدو أنه يتَّخذ نموذجاً له روايات أو أعمالَ اختلاق fiction أخرى تخلق عوالمَ خياليةً يفترض أنها تظل كما هي مهما كان عدد مراتِ قراءة المرء لها. المخلوقات الخيالية — الجِنِّيَّات أو حيوانات أحادي القرن^٣ أو رجال شرطة التلفزيون — لا تتأثر بالعالم الواقعي. ولا يمكنها ذلك، لأنها غير موجودة. وبالمقابل، فإن نوع الخيال الذي كنتُ أُحيل إليه هنا أقربُ بكثير إلى المفهوم القديم المَحيث. وهو من الوجهة النقدية ليس، بأي معنى، ساكناً ولا طافياً بحرية، بل مُشتبَكٌ تماماً في مشروعاتِ عملٍ تستهدف إحداثَ تأثيراتٍ واقعية على العالم المادي، وبكونه كذلك،

^٢ Middle earth, Narnia, the Kingdom of Prester John

منتصف الأرض: هي المسرح الخيالي لأغلب الأعمال الفانتازية للمؤلف البريطاني جي آر تولكين الذي رسم لها عدداً من الخرائط باعتبارها القارة المركزية لعالمه الخيالي، وتصور أنها على نفس كرتنا الأرضية لكن على مستوى مختلف من الخيال.

أما نارنيا فهي عنوان سلسلة من سبع روايات فانتازية كتبها سي إس لويس بين عامي ١٩٤٩م و١٩٥٤م، وتُعد من كلاسيكات أدب الأطفال. باعت الروايات أكثر من مائة مليون نسخة في ٤٧ لغة. ونارنيا عالم خيالي من السحر، والوحوش الأسطورية، والحيوانات الناطقة، استلهمه المؤلف من الأساطير الإغريقية والتركية والرومانية، بجانب الحوادث البريطانية والأيرلندية. والأبطال هم عدد من الأطفال يخوضون مغامرات متنوعة لحماية نارنيا من الشر.

أما بريستر جون فكانت الأساطير عنه شائعة في أوروبا من القرن ١٢ وحتى القرن ١٧. وتحكي عن ملك مسيحي يحكم أمة مسيحية في الشرق ضائعة بين المسلمين والوثنيين، رمزاً لعالمية الكنيسة وتجاوزها للثقافات والجغرافيا لتشمل البشرية بأسرها في زمن كانت تحتدم فيه الصراعات العرقية والدينية. صور الخيال الشعبي أن بريستر جون ينحدر من سلالة أحد الملوك المجوس الثلاثة ويمثل الحاكم العادل الفاضل الذي يُخضع للملكه كائنات غريبة وثروات وفيرة وعجائب منها بوابة الإسكندر الأكبر، ونبع الشباب على مقربة من الفردوس الأرضي. في البداية تخيل المسيحيون أن هذه المملكة تقع في الهند ثم في آسيا الوسطى، وبعدها في الحبشة. أشعلت الأسطورة خيال المغامرين والباحثين عن الثروات لكنها ظلت بعيدة المنال. (م)

^٤ Unicorn: حيوان خرافي له جسم فرس وذيل أسد وقرنٌ وحيد في وسط الجبهة. (م)

فإنه دائم التغيُّر والتوافق. هذا صحيح بنفس القدر، سواء كان المرء يصنع سكيناً أو قطعة مجوهرات، أو يحاول التأكد من أنه لا يؤذي مشاعرَ صديق.

ويمكن للمرء أن يستشعر مقدار الأهمية الفعلية لهذه التفرقة بالرجوع إلى شعار عام ٦٨ عن منح السلطة للخيال. فلو اعتبر المرء أن ذلك يُحيلُ إلى الخيال المتسامي — المخططات الطبوابة المتشكلة سلفاً، على سبيل المثال — فإن عمل ذلك يمكن كما نعرف أن تكونَ له تأثيرات كارثية. فعادةً ما كان يعني، تاريخياً، فرضها بالعنف. ومن الجهة الأخرى، يمكن للمرء، في وضع ثوري، أن يُجادل بنفس الطريقة بأن عدمَ منح كل السلطة لنوع الخيال الآخر، المُحيث، سيكون كارثياً بنفس القدر.

وتصبحُ علاقةُ العنف بالخيال أكثرَ تعقيداً بكثير لأن التفاوتات البنوية، بينما تميل، في كل حالة، إلى تقسيم المجتمع إلى من يقومون بالجهد التخيلي، ومن لا يفعلون، فإنها تفعل ذلك بطرق بالغة الاختلاف. والرأسمالية هنا حالة درامية في هذا الصدد. فالاقتصاد السياسي يميل إلى أن ينظر إلى العمل في المجتمعات الرأسمالية على أنه ينقسم بين مجالين: العملُ المأجور الذي يكون نموذجُه دائماً المصانع، والجهدُ المنزلي — عمل المنزل، ورعاية الأطفال — المُحالِ أساساً إلى النساء. الأول يُنظر إليه بصورة أولية على أنه مسألة خلق الأشياء المادية والحفاظ عليها. والثاني قد تكون أفضل طريقة للنظر إليه أنه مسألة خلق البشر والعلاقات الاجتماعية والحفاظ عليهما. وبديهي أن التفرقة هنا كاريكاتورية بعض الشيء؛ فلم يوجد البتة مجتمعٌ، ولا حتى مانشستر إنجلز أو باريس فيكتور هوجو، يعمل فيه معظم الرجال عمال مصانع أو تعمل فيه معظم النساء حصرياً كربات بيوت. لكنها مع ذلك، نقطة بداية مفيدة، لأنها تكشف تباعداً مثيراً للاهتمام؛ ففي مجال الصناعة، يكون من في القمة عموماً هم من يُحيلون إلى أنفسهم المهام الأكثر تخيليةً (مثلاً: التي تُصمَّم المنتجات وتُنظَّم الإنتاج)، بينما حين تنشأ التفاوتات في مجال الإنتاج الاجتماعي، فإن من في القاع هم من يتوقع منهم في النهاية أن يقوموا بالعمل التخيلي الأكبر (مثلاً: مُجمل ما سميت به «جهد التفسير» الذي يُحافظ على سير الحياة).

ولا شك أن هذا كله يجعل من الأسهل رؤية الاثنين باعتبارهما نوعين مختلفين جوهرياً من النشاط، مما يجعل من الصعب علينا أن ندرك الجهد التفسيري، مثلاً، أو أغلب ما نُفكِّر فيه عادةً باعتباره عمل النساء، على أنه عمل على الإطلاق. ورأيي أنه ربما يكون من الأفضل أن نُقرَّ به باعتباره الشكل الأولي للعمل. وبقدر ما يمكن وضعُ تفرقة واضحة هنا، فإن الرعاية والطاقة والعمل الموجهين إلى الكائنات البشرية هي التي يجب اعتبارها أساسية.

فالأشياء التي تهمنا أكبر اهتمام — أحببنا، وعواطفنا، وخصوماتنا، وهواجسنا — هي دوماً أناس آخرون، وفي معظم المجتمعات التي ليست رأسمالية، يكون من المسلّم به أن صناعة السلع المادية هي لحظة تابعة في عملية أوسع لصياغة البشر. وفي الحقيقة سأجادل بأن أحد أكثر الجوانب استلاباً في الرأسمالية هو أنها تُجبرنا في الواقع على التظاهر بأن الأمر عكس ذلك، وبأن المجتمعات توجد أساساً لتزيّد ناتجها من الأشياء.

(٣) الجزء الثالث: في الاستلاب

في القرن العشرين، يُرعب الموتُ الناسَ أقلّ من غياب الحياة الحقيقية. كل هذه الأفعال الميتة، المُميّنة، المتخصصة، التي تسرق قدرًا ضئيلاً من الحياة ألف مرة في اليوم حتى يتم إنهاك العقل والجسد، حتى ذلك الموت الذي ليس نهاية الحياة بل التشبع النهائي بالغياب.

راءول فانيجيم، ثورة الحياة اليومية^٥ [مبحث في فن العيش للأجيال الشابة].

الإبداعية والرغبة — ما نخترله عادةً في مصطلحات الاقتصاد السياسي إلى «الإنتاج» و«الاستهلاك» — هما جوهرياً مَرَكَبَتَانِ للخيال. وتميل بُنَيَاتُ التفاوت والسيطرة، العنفِ البنيوي إذا شئت، إلى تشويه الخيال. وقد تخلّق مواقف يُحال فيها العمال إلى وظائف مُخدّرة للذهن، ومملة، وآلية، ولا يُسمَحُ إلا لنخبة صغيرة بالانخراط في عمل تخيلي، مما يقود إلى الشعور من جانب العمال بأنهم مُستلبون عن عملهم ذاته، بأن أفعالهم ذاتها تنتمي إلى شخص آخر. كذلك قد تخلّق مواقف اجتماعية يتبخر فيها الملوك، أو السياسيون، أو المشاهير، أو رؤساء مجالس الإدارة، متناسين كلّ شيء حولهم تقريباً، بينما تقضي زوجاتهم، وخدمهم، وأطقم موظفيهم، ومُصرّفو أمورهم كلّ وقتهم منخرطين في العمل التخيلي للإبقاء عليهم غارقين في فانتازياتهم. وأغلب مواقف التفاوت، فيما أتوجس، تجمع بين عناصر من الأمرين.

الخبرة الذاتية للعيش داخل بُنَيَاتِ الخيال غير المتوازنة تلك هي ما نشير إليه حين نتحدث عن «الاستلاب».

^٥ «ثورة الحياة اليومية» هو عنوان الترجمة الإنجليزية لكتاب فانيجيم، أما عنوانه الأصلي بالفرنسية فهو:

(م) .Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations

ومما يُدهشني أن هذا المنظور، إن لم تكن له وظيفة أخرى، سيفيد في توضيح الجاذبية المتلكئة لنظريات الاستلاب في الدوائر الثورية، حتى حين يكون اليسار الأكاديمي قد تخلى عنها منذ زمن طويل. إذ لو دخل المرء متجر معلوماتٍ أناركي في أي مكان من العالم تقريباً، فسوف يجد أن المؤلفين الفرنسيين الذين يُحتمل أن يُصادفهم ما زالوا يتمثلون إلى حدٍ كبير في الواقفين أمثال جي ديور وراول فانيجيم مُنظري الاستلاب العظيمين (مع مُنظري الخيال من قبيل كورنيليوس كاستورياديس). ولزمن طويل ظلَّ يُحيرني حقاً كيف يمكن لكثيرين جداً من مُراهقي الضواحي الأمريكيين أن يدخلوا في حالة نشوة، مثلاً، بفعل كتاب فانيجيم: **ثورة الحياة اليومية [مبحث: في فن العيش للأجيال الشابة]**، فهو في نهاية المطاف، كتابٌ كُتب في باريس منذ أربعين سنة تقريباً. وفي النهاية قررتُ أن السبب، لا بد، هو أن كتاب فانيجيم كان، بطريقته، أعلى تعبير نظري عن مشاعر السخط والسأم والنفور التي لا بد أن أيَّ مُراهق يشعرُ بها عند نقطة معينة حين يواجه وجود الطبقة الوسطى. فالحسُّ بحياة مُهشمة إلى شذرات، دون معنى نهائي ولا تكامل، بنظام سوقٍ كلبّي يبيعُ لضحاياه سلعاً واستعراضات تمثل هي ذاتها صوراً ضئيلة زائفة لنفس الحس بالكلية والمتعة والجماعة التي دمّرتها السوق في الحقيقة؛ الميل إلى تحويل كل علاقة إلى شكل من التبادل، إلى التضحية بالحياة من أجل «البقاء»، بالمتعة من أجل نكران الذات، بالإبداعية من أجل وحدات مُتجانسة جوفاء من السلطة أو «الزمن الميت». على مستوى معين، ما زال هذا كله يبدو حقيقياً بوضوح.

لكن السؤال هو: لماذا لا تُقدّم النظرية الاجتماعية الكثير من التفسير. أما نزعة ما بعد البنيوية، التي انبثقت مباشرة في أعقاب عام ٦٨، فقد كانت إلى حدٍ كبير وليدة رفض هذا النوع من التحليل. ومن الفهم المشترك البسيط الآن بين المنظرين الاجتماعيين أن المرء لا يمكنه أن يُعرّف مجتمعاً بأنه «غير طبيعي» ما لم يفترض أن ثمة طريقةً طبيعية ما لوجود المجتمع، ولا أنه «لاإنساني» ما لم يكن ثمة ماهية إنسانية أصيلة ما، وأن المرء لا يمكنه القول إن الذات «متشظية» ما لم يكن ممكناً أن يملك ذاتاً موحدة ... إلى آخره. وحيث إن هذه المواقف لا يمكن الدفاع عنها — حيث إنه ليس ثمة شرطٌ طبيعي للمجتمع، ولا ماهية إنسانية أصيلة، ولا ذاتٌ موحدة — فلا أساس لنظريات الاستلاب. إذا أخذت هذه على أنها حُججٌ خالصة، يبدو أن دحضها صعب. لكن كيف، إذن، تُفسّر الخبرة؟

لكن إذا فكّر المرء في ذلك حقاً لا تُضح أن الحجة أضعف بكثير مما تبدو. وفي النهاية، ماذا يقول المنظرون الأكاديميون؟ يقولون إن فكرة ذات موحدة، أو مجتمع

مكتمل، أو نظام طبيعي، غير واقعية. إن كل هذه الأشياء هي مجرد تليفقات من صنع خيالنا. هذا حقيقي تماماً. لكن ماذا يمكن لها أن تكون بخلاف ذلك؟ ولم تكون تلك مشكلة؟ إذا كان الخيال حقاً عنصراً تأسيسياً في عملية إنتاجنا لحقائقنا الاجتماعية والمادية، فهناك كل الأسباب التي تدعو إلى الاعتقاد بأنه يعمل من خلال إنتاج صور للكلية. تلك ببساطة هي كيفية عمل الخيال. يجب أن يكون المرء قادراً على تخيل نفسه والآخرين باعتبارهم ذواتاً متكاملة كي يمكنه إنتاج كائنات لانهاية التعدد في الحقيقة، وأن يتخيل نوعاً من «المجتمع» المتناسك، المحدد بتخوم، كي يُنتج تلك الشبكة المشوشة المفتوحة من العلاقات الاجتماعية الموجودة فعلاً، وهكذا ذواليك. في العادة يبدو الناس قادرين على العيش مع هذا التباين. والسؤال، فيما يبدو لي، هو: لماذا في أوقات وأماكن بعينها، يميل إدراكه بدلاً من ذلك إلى إشعال شرارة السخط واليأس والمشاعر بأن العالم الاجتماعي هو مسخ أجوف أو نكتة شريرة. هذا، فيما سأجادل، نتيجة لذلك الالتواء والتمزق للخيال، والذي هو التأثير الحتمي للعنف البنيوي.

(٤) الجزء الرابع: في الثورة

كان الواقفيون Situationists مثل العديد من راديكاليي الستينيات، يتمنون أن يردوا الضربة من خلال استراتيجية للعمل المباشر: بخلق «المواقف» بواسطة أفعال إبداعية للتخريب تنسف منطق الاستعراض Spectacle وتتيح للفاعلين، لحظياً على الأقل، أن يتملكوا من جديد قدراتهم التخيلية. وفي نفس الوقت شعروا أيضاً بأن هذا كله كان يقود حتماً إلى لحظة انتفاضية كبرى؛ إلى «الثورة» بالمعنى المحدد. وإذا كانت أحداث مايو ٦٨ قد أظهرت شيئاً على الإطلاق، فهو أن المرء إذا كان لا يستهدف الاستيلاء على سلطة الدولة، فلن يكون ثمة انقطاع أساسي فاصل. والاختلاف الرئيسي بين الواقفيين وبين أشد قرائهم الحاليين نهماً هو أن العنصر الألفي يكاد يكون قد انهار تماماً. فليس ثمة من يعتقد أن السماوات على وشك أن تنفتح في أي وقت قريب. إلا أن ثمة عزاءً؛ فالنتيجة أنه بقدر اقتراب المرء من أن يخبر الحرية الثورية الأصيلة، يمكنه أن يخبرها بشكل فوري. انظر إلى البيان التالي من تجمع كرايميثينك Crimethinc، الذي ربما كان اليوم أكثر جماعة دعائية أناركية شابة ملهمة تعمل وفق التقاليد الواقفية:

«لا بد أن نصنع حريتنا بقطع ثقوب في نسيج هذا الواقع، بتشكيل أوجه واقع جديدة ستصوغنا بدورها. وضع نفسك في مواقف جديدة بشكل دائم هو الطريقة الوحيدة لضمان

أن تتخذ قراراتك دون أن يعوّك القصور الذاتي للعادة، أو العرف، أو القانون، أو التحيز. والأمر لك في خلق هذه المواقف.

الحرية لا توجد إلا في لحظة الثورة. وتلك اللحظات ليست نادرة بقدر ما تظن. فالتغيير — التغيير الثوري — يجري باستمرار وفي كل مكان، وكل واحد يلعب دوراً فيه، عن وعي أو عن غير وعي.

أليس هذا تعبيراً رشيقاً عن منطق العمل المباشر؛ الإصرار المتحدي على التصرف كأن المرء حرٌ فعلاً؟ السؤال البديهي هو كيف يمكنه الإسهام في استراتيجية شاملة، استراتيجية يجب أن تقود إلى حركة تراكمية صوب عالم بدون دول ولا رأسمالية. هنا، ما من أحد على يقين تمامًا. تفترض الغالبية أن العملية لا يمكن إلا أن تكون عملية ارتجال لا ينتهي. ستكون ثمة لحظات انفضاض بالتأكيد. ومن المرجح أن يكون ثمة عددٌ منها. والأرجح أنها ستكون عنصراً واحداً في عملية ثورية أشدّ تعقيداً وتنوعاً، لا يمكن في هذه اللحظة توقعها تمامًا.

وبالنظر إلى الوراء، فإن ما يبدو ساذجاً بصورةٍ مدهشة هو الافتراض القديم بأن انتفاضة منفردة أو حرباً أهلية ناجحة يمكنها، كما هي الحال، تحييد مجمل جهاز العنف البنيوي، على الأقل ضمن نطاق أراضي قومية معينة. إن الحقائق اليمينية، ضمن نطاق تلك الأراضي، يمكن اكتساحها بعيداً لتترك المجال مفتوحاً لتدفق مطلق العنان للإبداعية الثورية، لكن إذا كان الأمر كذلك، فإن الشيء المحير حقاً هو أنه، في لحظات بعينها من التاريخ الإنساني، بدا أن ذلك بالضبط ما يجري. ويبدو لي أننا لو كانت لدينا أية فرصة لإدراك المفهوم الجديد البازغ للثورة، فعلينا أن نبدأ بالتفكير مجدداً في نوعية هذه اللحظات الانتفاضية.

أحد أبرز الأشياء بشأن تلك اللحظات هو كيف يبدو أنها تنفجر من العدم، ثم تتلاشى، عادةً، بنفس السرعة. كيف يتأتى أن نفس «الجمهور» الذي، لنقل، قبل شهرين من كوميونة باريس، أو من الحرب الأهلية الإسبانية، كان قد صوّت في نظام ديمقراطي اجتماعي معتدل، سيجد نفسه فجأة على استعداد للمخاطرة بحياته من أجل نفس الراديكاليين المتطرفين الذين حصلوا على نسبة ضئيلة من التصويت الفعلي؟ أو، إذا عُدنا إلى مايو ٦٨، كيف يتأتى أن نفس الجمهور الذي بدا أنه يدعم أو على الأقل يشعر بتعاطف قوي تجاه الانتفاضة الطلابية/العمالية، يمكنه بعدها على الفور تقريباً أن يعود إلى صناديق الاقتراع لينتخب حكومةً يمينية؟ أكثر التفسيرات التاريخية شيوعاً — أن الثوريين لم يكونوا حقاً

يمثلون الجمهور أو مصالحه، بل إن عناصرَ من الجمهور ربما وقعت في أحبولة نوعٍ من الفوران اللاعقلاني — تبدو بديهياً غير كافية. فهي، قبل كل شيء، تفترض أن «الجمهور» هو كيان له آراء، ومصالح، وولاءات يمكن معاملتها باعتبارها متسقة نسبياً عبر الزمن. وفي الحقيقة فإن ما ندعوه «الجمهور» يتم خلقه، إنتاجه من خلال مؤسسات نوعية تُتيح أشكالاً نوعية من الفعل دون سواها: إجراء استطلاعات رأي، مشاهدة التلفزيون، التصويت، توقيع العرائض أو كتابة رسائل لمسؤولين منتخبين أو حضور جلسات الاستماع العلنية. وهذه الأطر للفعل تتضمن طرقاً معينة للحديث، والتفكير، والجدال، وتدبر الأمور. فنفس «الجمهور» الذي قد ينغمس بشكل واسع في استخدام كيماويات تجديد النشاط ربما يصوّت أيضاً بصورة متسقة لجعل مثل ذلك الانغماس غير قانوني. نفس المجموعة من المواطنين من المرجح أن تتوصل إلى قرارات مختلفة تماماً في مسائل تؤثر على مجتمعاتها المحلية إذا تم تنظيمها في نسق برلماني، أو نسق استفتاءات بالكومبيوتر، أو سلسلة متداخلة من الجلسات العامة. وفي الحقيقة فإن مجمل المشروع الأناركي لإعادة اختراع الديمقراطية المباشرة يقوم على أساس افتراض أن هذه هي الحالة.

ولتوضيح ما أقصد، لنأخذ في الاعتبار أن نفس المجموعة من الناس التي يُشار إليها، في أمريكا، في سياق معين، باعتبارها «الجمهور»، يمكن في سياق آخر أن يُشار إليها على أنها «قوة العمل». بالطبع، تصبح هذه المجموعة «قوة عمل» حين تتخطى في أنواع مختلفة من النشاط. «الجمهور» لا يعمل — على الأقل، فإن عبارة من قبيل «أغلب الجمهور الأمريكي يعمل في صناعة الخدمات» لن تظهر أبداً في مجلة أو صحيفة — ولو حاول بعض الصحفيين كتابة مثل تلك العبارة، فإن مدير التحرير سيغيرها بالتأكيد. وهو أمر غريب بوجه خاص حيث إن الجمهور يبدو أن عليه فعلاً أن يذهب إلى العمل. وهذا هو السبب، كما يشكو النقاد اليساريون عادةً، في أن وسائل الإعلام ستتحدث دائماً عن كيف أن إضراباً لوسائل النقل، على سبيل المثال، سيُسبب إزعاجاً للجمهور، باعتبارهم ركاباً، لكن لن يخطر ببالها أبداً أن أولئك المضربين هم أنفسهم جزء من الجمهور، أو أن نجاحهم في رفع مستويات الأجور سيكون نفعاً عاماً. وبالتأكيد لا يخرج «الجمهور» إلى الشوارع، فدوره أن يكون مشاهداً للاستعراضات العامة ومستهلكاً للخدمات العامة. وعند شراء أو استخدام السلع والخدمات المقدمة بشكل خاص، تصبح نفس المجموعة من الأفراد شيئاً آخر («مستهلكين»)، مثلما يُصنّفون من جديد في سياقات أخرى للفعل على أنهم «أمة»، أو «ناخبون»، أو «سكان».

كل هذه الكيانات هي نتاج مؤسسات وممارسات مؤسسية تحدد، بدورها، آفاقاً معينة للإمكان. ومن هنا حين يصوِّت المرءُ في انتخابات برلمانية سوف يشعر بأنه مُلزم بالقيام بخيار «واقعي»؛ بينما في موقف انتفاضي، على الجانب الآخر، يبدو فجأةً أن كلَّ شيء ممكن.

من الناحية الجوهرية يتساءل جانب كبير من الفكر الثوري الراهن: ماذا، إذن، تصبح هذه المجموعة من الناس خلال مثل تلك اللحظات الانتفاضية؟ طوال القرون القليلة الماضية كانت الإجابة التقليدية هي «الشعب»، وكلُّ الأنظمة القانونية الحديثة تُرجعُ مشروعيتها في نهاية المطاف إلى لحظات «السلطة التأسيسية»، حين ينتفض الشعب، بالسلاح عادةً، ليخلق نظاماً دستورياً جديداً. يقوم النموذج الانتفاضي، في الحقيقة، في أساس ذات فكرة الدولة الحديثة. وقد اقترح عدد من المنظرين الأوروبيين، مُدركين أن الأرض قد تزحزحت، مصطلحاً جديداً هو «الحشد»، وهو كيان لا يمكنه بالتعريف أن يُصبح أساساً لدولة قومية أو بيروقراطية جديدة. والمشروع بالنسبة لي متضارب بشكل عميق.

على الأسس التي كنتُ أطورها، فإن ما يجمع بين «الجمهور»، و«قوة العمل»، و«المستهلكين»، و«السكان» هو أنها جميعاً تأتي إلى الوجود بواسطة أُطرٍ مؤسسية للعمل البيروقراطية بصورة متصلة، ومن ثَمَّ مُستَلَبَة بشكل عميق. كباتُّ الاقتراع، وشاشاتُ التلفزيون، ومقصوراتُ المكاتب والمستشفيات، والطقوسُ المحيطة بها — يمكن القول بأن تلك هي نفسُ آليات الاستلاب. إنها الأدوات التي يجري من خلالها سحقُ وتحطيمُ الخيال الإنساني. واللحظات الانتفاضية هي اللحظات التي يتم فيها تحييد هذا الجهاز البيروقراطي. وعمل ذلك يبدو دائماً أن تأثيره هو جعلُ آفاق الإمكان تنفتح على مصراعيها. ولا يمكن توقُّعُ هذا إلا إذا كان أحدُ الأشياء الرئيسية التي يقوم بها ذلك الجهازُ في العادة هو فَرَضُ إمكانات متناهية المحدودية (ربما كان هذا هو السبب، كما لاحظت ربيكا سولنيت Rebecca Solnit، في أن الناس عادةً ما يَخْبَرُونَ شيئاً مماثلاً جداً خلال الكوارث الطبيعية). ويفسّر هذا لماذا يبدو دوماً أن اللحظات الثورية يتبعها تدفُّقٌ للإبداعية الاجتماعية والفنية والفكرية. فعادةً ما يجري تعطيلُ بُنْيَات التماهي الخيالي غير المتكافئة، ويجرَّبُ كلُّ شخصٍ محاولةً أن يرى العالم من وجهات نظر غير مألوفة. عادةً ما يتم تعطيلُ البُنْيَات غير المتكافئة للإبداعية؛ ويشعر الجميع ليس بالحق فحسب، بل عادةً بالحاجة العملية الملحة لإعادة خَلْقٍ وإعادة تخيُّلٍ كلِّ شيء حولهم.

ومن هنا تضاربُ عملية إعادة التسمية. فمن المفهوم، من جهة، أن من يرغبون في طرح مطالب جذرية سيودُون معرفةً باسمٍ مَن يطرحونها. ومن جهة أخرى، إذا كان ما

كنتُ أقوله صحيحًا، فإن مجمل مشروع استحضار «حشد» ثوري أولاً، ثم البدء بعدها في البحث عن القوى الدينامية الكامنة وراءه، سيبدو إلى حدٍّ كبيرٍ مُشابهًا للخطوة الأولى من نفس عملية المأسسة تلك التي لا بد لها أن تنتهي بقتل نفس الشيء الذي تحتفي به. الذوات (الجماهير، الشعوب، القوى العاملة ...) تخلقها بُنيات مؤسسية نوعية هي بالضرورة أُطرٌ للفعل. إنها ما تفعله. وما يفعله الثوريون هو أن يُحطّموا الأطر القائمة ليخلقوا آفاقًا جديدة للإمكان، وهو فعل يُتَّبَعُ عندئذٍ إعادة بناء جذرية للمخيلة الاجتماعية. وربما كان هذا هو شكل الفعل الوحيد الذي لا يمكن، بالتعريف، مأسسته. وهذا هو السبب في أن عددًا من المفكرين الثوريين، من رافاييلي لوداني Rafaele Laudani في إيطاليا إلى تجمعُ المواقف Colectivo Situaciones في الأرجنتين، قد شرعوا في اقتراح أنه ربما يكون من الأفضل هنا الحديثُ لا عن سلطة «تأسيسية» constituent بل عن سلطة «تقويضية» destituent.

ثورة بالمعكوس

ثمة مفارقة غريبة في مُقاربة ماركس للثورة. فعمومًا، حين يتحدث ماركس عن الإبداعية المادية، فإنه يتحدث عن «الإنتاج»، وهنا يُصر، كما ذكرتُ آنفًا، على أن السمة المميزة للبشرية هي أننا نتخيّل الأشياء أولاً، ثم نحاول بعدها أن نجلبها إلى الوجود. وحين يتحدث عن الإبداعية الاجتماعية يكادُ ذلك يجري دائمًا على أساس الثورة، لكنه يُصرُّ، هنا، على أن تخيّل شيء ثم محاولة جلبه إلى الوجود هو بالضبط ما لا يجب أن نفعله أبدًا. فذلك سيكونُ نزعة طوباوية. وتجاه النزعة الطوباوية، لم يكن لديه سوى الاحتقار الذابل. أكثر التفسيرات أريحية، فيما أقترح، هو أن ماركس، على مستوى معين، فهم أن إنتاج البشر والعلاقات الاجتماعية يعمل على أسس مختلفة، لكنه عَرَفَ أيضًا أنه لا يملك حقًا نظرية عن ماهية تلك الأسس. وربما مع صعود النظرية النسوية فحسب — وهي التي كنتُ أستمّد منها بكل حرية في تحليلي الوارد أعلاه — أصبحَ ممكنًا أن نُفكر بطريقة منهجية في مثل تلك الموضوعات. ويمكن أن أضيف أنها تأمل عميق حول تأثيرات العنف البنوي على الخيال، إلى درجة أن النظرية النسوية ذاتها سرعان ما تم عزلها بعيدًا في مجالها الفرعي الخاص حيث لا يكاد يكون لها تأثير يُذكر على عمل أغلب المنظرين المذكور. لا يبدو لي من قبيل الصدفة، إذن، أن الكثير من عمل الممارسة الواقعي لتطوير نموذج ثوري جديد في السنوات الأخيرة كان بدوره من عمل النزعة النسوية؛ أو على أية حال، أن الهموم النسوية كانت القوة الدافعة الرئيسية في تحويلها. وفي أمريكا،

فإن الهاجس الأناركي الراهن بشأن التوافق وغيره من أشكال العملية الديمقراطية المباشرة يعود مباشرةً إلى المسائل التنظيمية ضمن إطار الحركة النسوية. وما بدأت، في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، كتجمعاتٍ صغيرة حميمة ذات استلهاً أناركي في العادة، وقعت في أزمة حين بدأت تنمو في الحجم بسرعة. وبدلَ التخلي عن السعي إلى التوافق في اتخاذ القرار، بدأ الكثيرُ منها في محاولة تطوير صيغ أكثرَ شكليةً على نفس الأسس. وهذا، بدوره، ألهم بعض الكويكرز^٦ Quakers الراديكاليين (الذين كانوا من قبل يرون في اتخاذ القرار الإجماعي الخاص بهم ممارسة دينية أساساً) لبدءوا في إقامة تجمعات تدريبية. ومع حلول زمن حملات العمل المباشر ضد صناعة الطاقة النووية في أواخر السبعينيات، كان مجملُ جهاز مجموعات القرباة، ومجالس الناقلين الرسميين،^٧ والتوافق، والتسهيلات قد بدأ بالفعل يتخذُ ما يشبه شكله المعاصر. ويُشكّل التدفق الناتج لأشكال جديدة من عملية التوافق أهمَّ إضافة إلى الممارسة الثورية خلال عقود، وهي في أغلبها من عمل نسويات منخرطات في التنظيم العملي، ربما كانت غاليبتهن مرتبطَةٌ بالتقاليد الأناركية. ويَزيدُ هذا من مفارقة أن المنظرين الذكور الذين لم ينخرطوا بأنفسهم في التنظيم على الأرض ولم يشاركوا في عمليات اتخاذ القرار الأناركية، لكنهم يجدون أنفسهم منجذبين إلى الأناركية كمبدأ، يجدون أنفسهم غالباً مضطرين إلى أن يُدرجوا في بيانات متعاطفة في الأمور الأخرى، أنهم بالطبع لا يوافقون على مقولة التوافق هذه، التي من البديهي أنها غيرُ عملية، وغيرُ واقعية، مثل فطيرة في السماء.

ويمكن اعتبارُ تنظيم الأفعال الجماهيرية ذاتها — مهرجانات المقاومة، كما تجري تسميتها عادةً — بمثابة تجارب براجماتية فيما إذا كان من الممكن حقاً تأسيسُ خبرة

^٦ الكويكرز أو جماعة الصُحاب: طائفة إصلاحية بروتستانتية نشأت في إنجلترا بجهود جورج فوكس (١٦٢٤-١٦٩١م). مسالمون ومحبون للبشر، يرفضون كل كهنوت، ويمارسون عقيدة صامته دون طقوس، تُشدّد على اللقاء المباشر لكل فرد مع الرب بعيداً عن كل توسُّط. هاجروا إلى أمريكا نتيجة تعرضهم للاضطهاد، حيث مارسوا نفوذاً قوياً خلال القرنين ١٧ و١٨ بفضل ويليام بن. يناهز عددهم اليوم ٢٠٠ ألف معظمهم في أمريكا. (م)

^٧ مجموعات القرباة: هي مجموعات صغيرة تشترك في التوجهات والمصالح. أما مجالس الناقلين فهي تجمعات تتيح مشاركة أعداد ضخمة في اتخاذ القرار في شفافية تامة وبصورة أفقية. حيث تتجمع مجموعات القرباة خلف ممثلين لها يجلسون على محيط دائرة ويتداولون في المسائل المطروحة على مرأى ومسمعٍ من الجميع. (م)

التحرر، إعادة النُّظْم المدوّخة للقوى التخيلية، كل ما يمثل أقوى ما في خبرة انتفاض عفوي ناجح. أو، إن لم يكن مأسستُها، فربما إنتاجها عند الطلب. والتأثير بالنسبة للمنخرطين في ذلك هو أن كل شيء كأنه يجري بالمعكوس. فالانتفاضة الجماهيرية تبدأ بمعارك في الشوارع، وإذا نجحت تتقدم إلى اندفاعات للفوران والاحتفالية الشعبيين. وتتلو ذلك المهمة المتعقّلة لخلق مؤسسات جديدة ومجالس جديدة، وعمليات اتخاذ-قرار جديدة، وأخيراً إعادة اختراع الحياة اليومية. هكذا هو المثل الأعلى على الأقل، وبالتأكيد كان ثمة لحظات في التاريخ البشري بدأ يحدث فيها شيء من هذا القبيل — رغم أن تلك الإداعات العفوية يبدو أن الأمر ينتهي بها، من جديد، إلى الاندراج ضمن شكل جديد ما من البيروقراطية العنيفة. إلا أن هذا، كما لاحظتُ، حتمي بدرجة أو بأخرى لأن البيروقراطية، مهما قامت بدور المنظّم المباشر لمواقف السلطة والعَمَى البنيوي، لا تخلق هذه المواقف. إنها، من الناحية الأساسية، تتطوّر ببساطة لتتعامل معها.

هذا أحد الأسباب التي تجعل العمل المباشر يتقدم في الاتجاه المعاكس. ومن المرجح أن غالبية المشاركين قادمون من ثقافات فرعية ترتبط كلها بإعادة اختراع الحياة اليومية. وحتى إذا لم تكن الحال كذلك، فإن الأفعال تبدأ بخلق أشكال جديدة لاتخاذ القرار الجماعي: مجالس، واجتماعات، واهتمام لا ينتهي بـ «العملية الإجرائية». وتستخدم تلك الأشكال في التخطيط لأفعال الشارع والاحتفالات الشعبية. والنتيجة، عادةً، هي مواجهة درامية مع الممثلين المسلحين للدولة. وبينما سيبتهج معظم المنظّمين لرؤية الأمور تتصاعد إلى انتفاضة شعبية، وأحياناً ما يحدث فعلاً شيء من هذا القبيل، فلن يتوقّع أغلبهم أن يشير ذلك إلى أي نوع من الانقطاعات الدائمة في الواقع. بل إنه يفيد بدرجة أكبر كشيء من قبيل الإعلانات اللحظية — أو بالأحرى، كنذُر مُسبّقة، كخبرات في الإلهام التنبؤي — لصراع أشدّ بُطْئاً، وإنهاكاً من أجل خلق مؤسسات بديلة.

وقد كان أحد أهم إسهامات النزعة النُسوية، فيما يبدو لي، أن تُذكّر الجميع باستمرار بأن «المواقف» لا تخلق نفسها. فعادةً ما يرتبط بذلك قدر كبير من العمل. وفي أغلب التاريخ البشري، فإن ما تم اعتباره سياسةً كان يتشكل جوهرياً من سلسلة من الأداءات الدرامية التي يجري تنفيذها على خشبات مسرحية. وقد كانت إحدى هِباتِ النزعة النُسوية الكبرى للفكر السياسي أن تُذكّرنا باستمرار بأن الناس هم في الحقيقة من يصنعون ويجهزون ويُنظّفون تلك الخشبات المسرحية. ويحافظون، فضلاً عن ذلك، على البُنيات الخفية التي تجعل تلك الخشبات ممكنة. أناس كانوا، بشكل ساحق، من النساء.

العملية الاعتيادية للسياسة هي بالطبع أن تجعل أولئك الناس يختفون. وفي الحقيقة، فإن إحدى الوظائف الكبرى لعمل النساء هي أن يجعلن أنفسهن يختفي. ويمكن القول إن المثل الأعلى السياسي ضمن نطاق دوائر العمل المباشر قد أصبح مَحَو الاختلاف؛ أو بتعبير آخر، إن ذلك العمل يُنظر إليه على أنه ثوري على نحو أصيل حين يَحْبَر الناس عملية إنتاج المواقف باعتبارها مُحَرَّرَةً بقدر المواقف ذاتها. يمكن القول بأنها تجربة في إعادة نَظْم الخيال، في خَلْق أشكال غير مُستَلَبَةٍ حقًا من الخبرة.

خاتمة

بديهي أيضًا أن محاولة عمل ذلك تجري في سياق نجد فيه أن سلطة الدولة، أبعد من أن تكون في حالة تعليق مؤقتة، تتخلل (في أجزاء كثيرة من الكوكب على الأقل) كل جانب من وجودنا اليومي إلى درجة أن يتدخل ممثلوها المسلحون لضبط البنية التنظيمية الداخلية لجماعات مسموح لها بصرف الشيكات أو امتلاك وتشغيل السيارات. وأحد الأشياء البارزة بصدد العصر النيوليبرالي الراهن هو أن البيروقراطية قد صارت من الشمول — فقد شهدت هذه الفترة، في نهاية المطاف، خلق أول نسق إداري كوكبي فعال في التاريخ البشري — بحيث لم نعد حتى نراها. وفي نفس الوقت فإن ضغوط العمل ضمن سياق لا نهائي من الضبط والقمع والتحييز الجنسي والسيطرة العرقية والطبقية، تميل إلى أن تَضمّن للكثيرين ممن ينجذبون إلى سياسة خبرة العمل المباشر تَراوَحًا دائمًا بين التسامي وبين الاحتراق، لحظات يبدو فيها كل شيء ممكنًا تتراوح مع لحظات لا يبدو فيها أي شيء ممكنًا. وفي أجزاء أخرى من العالم، من الأسهل جدًا تحقيق الاستقلال الذاتي، لكن مُقَابِلَ ثَمَنِ هو العزلة أو الغياب التام تقريبًا للموارد. والمشكلة الأساسية هي كيفية خَلْق تحالفات بين مختلف مناطق الإمكان.

لكن هذه أسئلة تتعلق بالاستراتيجية وتتجاوز نطاق المقال الحالي. فغرضي هنا كان أكثر تواضعًا. يبدو لي أن النظرية الثورية قد تقدمت في جبهات كثيرة على نحو أبطأ بكثير من الممارسة الثورية؛ وكان هدفي من كتابة هذا المقال أن أرى إن كان يمكن أن نعيد العمل انطلاقًا من خبرة العمل المباشر لنبدأ في خَلْق بعض الأدوات النظرية الجديدة. وليس المقصود منها أن تكون نهائية. بل ربما لا تبرهن على أنها مفيدة. لكن ربما أمكنها الإسهام في مشروع أوسع لإعادة التخیل.

شذرات من أنثروبولوجيا أناركية

ديفيد جريبير

(١) الأناركية [الفوضوية]

هو الاسم الذي يُطلق على مبدأ أو نظرية للحياة والسلوك يتم بمقتضاها إدراك المجتمع على أنه بلا حكومة، ويتم إحراز التناغم في مثل هذا المجتمع لا بالخضوع للقانون، ولا بإطاعة أية سلطة، بل باتفاقات حرة مُبرمة بين مختلف الجماعات المناطقية والمهنية، المؤسسة بحرية من أجل الإنتاج والاستهلاك، وكذلك من أجل إشباع التنوع اللانهائي لاحتياجات وطموحات كائن متحضّر.

(بيتر كروبوتكين)

دائرة المعارف البريطانية

من الناحية الأساسية، إذا لم تكن طوباويًا، فأنت مافون.

(جونوثون فلذمان)

إنديجيناس بلانينج تايمز

ما يلي هو سلسلة من الأفكار والتخطيطات لنظريات محتملة، والبيانات المفرطة الصَّغَر، والمقصود منها جميعاً أن تقدم لمحة عن الخطوط العامة لجسد نظرية راديكالية لا توجد بالفعل، رغم أنها قد توجد عند نقطة ما في المستقبل.

وحيث إن ثمة أسباباً وجيهة جداً توجب حقاً وجود أنثروبولوجيا أناركية، فيمكننا أن نبدأ بسؤال لماذا لا توجد واحدة، أو بهذا الصدد، لماذا لا توجد سوسيولوجيا أناركية، أو علم اقتصاد أناركي، أو نظرية أدب أناركية، أو علم سياسي أناركي.

(٢) لماذا توجد في الأكاديميا قلة قليلة من الأناركيين؟

إنه سؤال في محله لأن الأناركية، بوصفها فلسفةً سياسية، آخذةٌ حقاً في الانفجار الآن. فالحركات الأناركية، أو التي تستلهم الأناركية، تنمو في كل مكان، والمبادئ الأناركية التقليدية — الاستقلال الذاتي، والاتحاد الطوعي، والتنظيم الذاتي، والعون المتبادل، والديمقراطية المباشرة — انتقلت من كونها أساس التنظيم داخل حركة العولة، لتلعب نفس الدور في الحركات الراديكالية من كل نوع في كل مكان. وقد تخلى الثوريون في المكسيك والأرجنتين والهند، وغيرها من الأماكن، بشكل متزايد، حتى عن مجرد الحديث عن الاستيلاء على السلطة، وشرعوا في صياغة أفكار مختلفة جذرياً بصدد ما يمكن حتى أن تعنيه ثورةٌ ما. صحيح أن معظمهم يُجمون عن استخدام كلمة «أناركي»، لكن كما أشارت باربارا إبستين Barbara Epstein مؤخرًا، أخذت الأناركية الآن المكان الذي كانت تحتله الماركسية في الحركات الاجتماعية لعقد الستينيات؛ فحتى أولئك الذين لا يعتبرون أنفسهم أناركيين يشعرون بأن عليهم أن يُعرِّفوا أنفسهم في علاقتهم بها، وأن يسيروا على نهج أفكارها.

إلا أن هذا كله لم يكد ينعكس على الأكاديميا. إذ يبدو أن معظم الأكاديميين ليست لديهم سوى أشد الأفكار ضبابية عمّا تعنيه الأناركية؛ أو أنهم يرفضونها بأشد النماذج النمطية ابتداءً. («التنظيم الأناركي! أليس هذا تناقضاً في المصطلحات؟») في الولايات المتحدة هناك الآلاف من الأكاديميين الماركسيين من نوع أو آخر، لكن هناك بالكاد دسة من الباحثين مستعدون صراحةً لأن يطلقوا على أنفسهم صفة أناركيين.

فهل الأكاديميون مُتخلِّفون عن الركب هنا؟ ممكن. وربما سيحتاج الأناركيون الأكاديميا خلال بضع سنوات. لكنني لا أحبس أنفاسي. إذ يبدو فعلاً أن الماركسية مرتبطة بالأكاديميا برابطة لن تكون للأناركية أبداً. فقد كانت، في نهاية المطاف، الحركة

الاجتماعية الكبرى الوحيدة التي ابتكرها حامل درجة دكتوراه، رغم أنها أصبحت فيما بعد، حركةً تستهدف حشد الطبقة العاملة. ومعظم التقارير عن تاريخ الأناركية تفترض أنها كانت مماثلةً من الناحية الأساسية؛ إذ يجري تقديم الأناركية باعتبارها من بنات أفكار بعض مُفكرَي القرن التاسع عشر — برودون، وباكونين، وكروبوتكين، وغيرهم — ثم مضت لتلهم منظمات الطبقة العاملة، واشتبكت في أُحْبُولَة الصراعات السياسية وانقسمت إلى طوائف ... الأناركية، في التقارير المعتمدة، عادةً ما تبدو بمثابة ابنة العم الفقيرة للماركسية، تُجَزَّرُ خطواتها بعض الشيء من الناحية النظرية، لكنها، ربما، تُعوّضُ عن الذكاء بالعاطفة والإخلاص. لكن التناظر، في الحقيقة، مُتَكَلَّفٌ في أحسن الأحوال. فـ «الأعلام المؤسسون» في القرن التاسع عشر لم يظنوا أنهم قد اخترعوا شيئاً جديداً بوجه خاص؛ إذ إن المبادئ الأساسية للأناركية (التنظيم الذاتي، والاتحاد الطوعي، والعون المتبادل) تُحيل إلى أشكال من السلوك الإنساني افترضوا أنها قد وُجدت منذ أن وُجدت البشرية تقريباً. وينطبق نفس الشيء على رفض الدولة وكل أشكال العنف البنيوي، أو اللامساواة، أو السيطرة (فالأناركية تعني حرفياً «دون حُكام»)، كما ينطبق حتى على افتراض أن كل هذه الأشكال مترابطةٌ على نحوٍ ما ويدعم بعضها بعضاً. ولم يتم تقديم أي مبدأ منها على أنه مذهب جديد مُذهِل، فلم يكن كذلك في الحقيقة؛ إذ يمكن أن يجد المرءُ سجلاتٍ لأناس يطرحون حُججاً مماثلة عبر التاريخ كله، رغم حقيقة توفّر جميع الأسباب التي تدفع إلى الاعتقاد بأن تلك الآراء، في أغلب الأوقات والأماكن، هي تلك التي كان احتمال تسجيلها أقلّ ما يمكن. إننا، إذن، لا نتحدث عن جسدٍ نظرية، بقدر ما نتحدث عن توجه، أو ربما أمكن القول حتى عن إيمان: عن رفض أنماط معينة من العلاقات الاجتماعية، والثقة في أن علاقاتٍ أخرى معينة ستكون أفضلّ كثيراً لبنني عليها مجتمعاً قابلاً للحياة، واليقين بأن مثل هذا المجتمع يمكن أن يوجد فعلاً.

وحتى لو قارن المرء بين المدارس التاريخية للماركسية والأناركية لأمكنه أن يرى أننا نتعامل مع مشروع من نوع مختلف جوهرياً. فالمدارس الماركسية لها مؤلفون. ومثلما انبثقت الماركسية من ذهن ماركس، فلدينا لينينيون، وماويون، وتروتسكيون، وجرامشيون، وألتوسيريون ... (لاحظ كيف تبدأ القائمة برؤساء الدول لتتدرّج دون فاصل تقريباً إلى الأساتذة الفرنسيين). وقد لاحظ بيير بورديو Pierre Bourdieu ذات مرة أنه إذا كان المجال الأكاديمي لعبةً يجاهد فيها الدارسون من أجل السيطرة، فإنك تدرك أنك انتصرت حين يبدأ الدارسون الآخرون في التساؤل عن كيف يصوغون من اسمك صفةً.

ومن المفترض أن المثقفين، من أجل الإبقاء على إمكانية انتصارهم في اللعبة، يُصرون، في النقاش فيما بينهم، على مواصلة استخدام نفس نوع نظريات الرجل العظيم في التاريخ التي يمكن أن يسخروا منها في أي سياق آخر. فأفكار فوكو، مثلها مثل أفكار تروتسكي، لا يتم التعامل معها أبداً باعتبارها أساساً نتائج وسط ثقافي بعينه، باعتبارها شيئاً انبثق عن نقاشات وحُجج لانتهائية انخرط فيها مئات الأشخاص، بل دائماً كأنها انبثقت عن عبقرية رجلٍ منفرد (أو امرأةٍ منفردة، بشكل عارض جداً). وليست المسألة حتى أن السياسة الماركسية قد نظمت نفسها كتخصص أكاديمي، أو أنها صارت نموذجاً لتعامل المثقفين الراديكاليين، أو بشكل مطرد كل المثقفين فيما بينهم؛ بل تطوّر الأمران بشكل مترادف. ومن منظور الأكاديميا، أدى هذا إلى الكثير من النتائج المفيدة — الشعور بضرورة وجود بؤرة أخلاقية ما، بأن الهموم الأكاديمية يجب أن تكون مرتبطة بحياة الناس — لكنه أدى، كذلك، إلى الكثير من النتائج الكارثية: تحويل جزء كبير من السجال الثقافي إلى نوع من المحاكاة الساخرة للسياسة الطائفية، يحاول فيها كل جانب أن يختزل حُجج الآخر إلى كاريكاتورات مثيرة للسخرية حتى يعلن أنها ليست خاطئة فحسب، بل شريرة وخطيرة أيضاً، رغم أن السجال عادةً ما يجري بلغة مُلغزة لدرجة أن أي أحدٍ لم يمكنه أن يدرس سبع سنوات قبل التخرج لن يتمكن بأية حال من معرفة أن السجال يدور.

فلننظر الآن إلى مختلف مدارس الأناركية. هناك الأناركيون السنديكاليون [النقابيون] Anarcho Syndicalists، والأناركيون الشيوعيون Anarcho Commu- nists، والانتفاضيون [أنصار العصيان المسلح] Insurrectionists، والتعاونيون Cooperativists، والفرديون Individualists، واللائحيون Platformists^١ ... وليس بينها ما يسمّى باسم مفكرٍ عظيمٍ ما؛ وبدلاً من ذلك، يتسمّون بلا استثناء إما باسم نوع معين من الممارسة، أو، في الأغلب الأعم، باسم مبدأ تنظيمي. (ومما له مغزى، أن

^١ اللائحيون: تيار هام من الأناركية الأممية يضم نحو ٣٠ منظمة من الأناركيين الشيوعيين من إفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وأمريكا الشمالية، وأوروبا، تحت مظلة موقع Anarkismo.net. تعتبر مرجعها مسوّدة «اللائحة التنظيمية للاتحاد العام للأناركيين» التي وضعها نستور ماخنو وزملاؤه في فرنسا للاستفادة من دروس الهزيمة في الثورة الروسية، وترتكز على أفكار كروبوتكين وباكونين. يتميز اللائحيون بأربعة خصائص تنظيمية: الوحدة التكتيكية، والوحدة النظرية، والمسئولية الجماعية، والفيدرالية. (م)

تلك التيارات الماركسية التي لا تتسمى بأسماء أشخاص، مثل نزعة الاستقلال الذاتي Autonomism أو شيوعية المجالس Council Communism، هي أيضًا أقربها إلى الأناركسية). يحب الأناركيون أن يميّزوا أنفسهم بما يفعلونه، وبكيفية تنظيم أنفسهم ليواصلوا فعله. وفي الحقيقة كان هذا دومًا ما قضى الأناركيون أغلب وقتهم يفكرون فيه ويتجادلون بشأنه. لم يكن الأناركيون أبدًا بالغى الاهتمام بأنواع المسائل الاستراتيجية أو الفلسفية الواسعة التي شغلت الماركسيين تاريخيًا؛ المسائل من قبيل: هل الفلاحون طبقةٌ ثورية محتملة؟ (فالأناركيون يعتبرون هذا شيئًا على الفلاحين أن يُقرّروه) وما طبيعة شكل السلعة؟ إنهم يميلون، بالأحرى، إلى الجدل مع أنفسهم حول ما هي الطريقة الديمقراطية حقًا لإدارة اجتماع، وعند أية نقطة يكف التنظيم عن كونه تمكينًا ويبدأ في سحق الحرية الفردية، أو، بالتناوب، حول أخلاقيات معارضة السلطة: ما هو العمل المباشر؟ هل من الضروري (أو من الصواب) أن نُدين علنًا شخصًا يغتال رئيس دولة؟ أو هل يمكن للاغتيال، خصوصًا إذا كان يمنع شيئًا رهيبًا كالحرب، أن يكون فعلًا أخلاقيًا؟ متى يكون من الصواب كسر نافذة؟

وكي نُجمل إذن:

(١) مالت الماركسية لأن تكون خطابًا نظريًا أو تحليليًا عن الاستراتيجية الثورية.

(٢) مالت الأناركسية لأن تكون خطابًا أخلاقيًا عن الممارسة الثورية.

وبديهي أن كلّ ما قلّته أقربُ إلى الكاريكاتور (فقد وُجِدَت جماعات أناركسية طائفية sectarian بصورة متوحشة، والعديد من الماركسيين الليبرتاريين،^٢ الذين توجههم الممارسة، وبينهم أنا نفسي). إلا أن الأمر، رغم صياغته على هذا النحو، ما زال يوحي بقدر كبير من التكامل المفترض بين الاثنين. وقد وُجِدَ هذا التكامل في الحقيقة: إذ نجد أن ميخائيل باكونين ذاته، رغم كل معاركه التي لا تنتهي مع ماركس حول مسائل

^٢ الليبرترية تعادل الأناركسية، فقد أنتجت الثورة الصناعية تيارين سياسيين عريضين هما الليبرالية liberalism التي تدافع عن الحريات الفردية في المجتمع وعن المشروع الحر والمنافسة الحرة والمبادرة الفردية. وفي مقابلها تدعو الليبرترية libertarianism إلى إلغاء الدولة وكل سلطة تفرض قيودًا على الفرد لصالح الاتحاد الطوعي بين الأفراد وتعاونهم المتبادل وتنظيمهم واستقلالهم الذاتيين في ديمقراطية مباشرة. (م)

عملية، قد ترجم هو شخصياً كتاب ماركس «رأس المال» إلى الروسية. لكن ذلك أيضاً يجعل من الأسهل فهم السبب في وجود قلة قليلة من الأناركيين في الأكاديميا. فليس الأمر مجرد أن الأناركية لا تميل كثيراً إلى الاستفادة من النظرية العليا، بل أنها تهتم أساساً بأشكال الممارسة؛ فهي تُصرُّ، قبل كل شيء، على ضرورة أن تكون وسائلُ المرء متسقةً مع غاياته؛ إذ لا يمكن للمرء أن يخلق الحرية من خلال وسائل سلطوية؛ وفي الحقيقة، وبقدر الإمكان، لا بد للمرء هو ذاته، في علاقاته مع أصدقائه وحلفائه، أن يُجسّد المجتمع الذي يودُّ خلقه. ولا يتمشى هذا جيداً مع العمل في إطار الجامعة، التي ربما كانت المؤسسة الغربية الوحيدة، بخلاف الكنيسة الكاثوليكية والملكية البريطانية، التي بقيت حية بنفس الشكل تقريباً منذ العصور الوسطى، تشنُّ المعارك الفكرية في مؤتمرات تُقام في فنادق فاخرة، وتُحاول التظاهر بأن هذا كله يُفيد الثورة على نحوٍ ما. على الأقل، يمكن تخيل أن كون المرء أستاذاً أناركياً صراحةً سيعني تحدي الطريقة التي تُدار بها الجامعات — ولا أعني حتى تحدّيها بالمطالبة بقسم للدراسات الأناركية — وهذا بالطبع سيوقع المرء في متاعب أكبر بكثير من أي شيء يمكن أن يكتبه.

(٣) هذا لا يعني أن النظرية الأناركية مستحيلة

هذا لا يعني أن الأناركيين لا بد أن يكونوا ضد النظرية. فالأناركية في نهاية المطاف هي ذاتها فكرة، ولو أنها فكرة بالغة القِدَم، وهي أيضاً مشروع، يطرح البدء في خلق مؤسسات مجتمع جديد «داخل قشرة القديم»، يطرح فضح، وتخريب، ونسَف بنيات السيطرة، لكنه دوماً، وهو يفعل ذلك، يمضي بطريقة ديمقراطية، بصورة توضح هي ذاتها أن تلك البنيات غير ضرورية. ومن الواضح أن أي مشروع من هذا القبيل بحاجة إلى أدوات التحليل والفهم الذهني، قد لا يحتاج إلى نظرية عليا بالمعنى المألوف اليوم. والمؤكد أنه لن يحتاج إلى نظرية أناركية عليا واحدة، فهذا سيكون مُعاديًا تمامًا لرُوحه. بل سيحتاج، وهذا أفضل كثيراً، فيما أظن، إلى شيء أقرب إلى عمليات اتخاذ القرار الأناركية المستخدمة في كل شيء؛ من مجموعات القرابة^٢ affinity groups المتناهية الصغر إلى

^٢ مجموعات القرابة: ليست بالضرورة تلك القائمة على النسب المشترك، بل تشير في عملية اتخاذ القرار إلى المجموعات الصغيرة التي يجمعها التوجه والمصالح المشتركة. أما مجالس الناقلين فهي اجتماعات

مجالس الناقلين^٢ spokescouncils الضخمة المكوّنة من آلاف الناس. فأغلب المجموعات الأناركية تعمل بواسطة عملية توافق consensus جرى تطويرها بطرق عديدة لتكون النقيض تمامًا للأسلوب التحكّمي، التقسيمي، الطائفي الواسع الانتشار بين الجماعات الراديكالية الأخرى. وبتطبيق ذلك على النظرية فإنه سيعني قبول الحاجة إلى تنوع من المنظورات النظرية العليا لا يوحد بينها سوى التزامات وتفاهات مشتركة معينة. في عملية التوافق يوافق الجميع من البداية على مبادئ واسعة معينة للوحدة وأهداف الوجود للجماعة، لكنهم فيما هو أبعد من ذلك يقبلون أيضًا، كأمر بديهي، أن أحدًا لن يُحوّل أبدًا شخصًا آخر إلى وجهة نظره بشكل كامل، وربما يجب ألا يحاول، وأن النقاش يجب أن يركز من ثَمَّ على مسائل الفعل العينية، وعلى التوصل إلى خطة يمكن للجميع التعايش معها ولا يشعر أحد أنها تنتهك مبادئه انتهاكًا جوهريًا. يمكن للمرء أن يرى توازيًا هنا: سلسلة من المنظورات المتباعدة، تجمع بينها الرغبة المشتركة في فهم الوضع الإنساني، وتحريكه في اتجاه حرية أكبر. بدلًا من أن يقوم النقاش على أساس الحاجة إلى إثبات خطأ الافتراضات الأساسية للآخرين، فإنه يسعى إلى العثور على مشروعات محددة تدعم بصدها تلك الافتراضات بعضها بعضًا. إن مجرد عدم تماشي النظريات معًا في جوانب معينة لا يعني أنها لا يمكن أن توجد أو حتى أن يدعم بعضها بعضًا، بقدر ما أن حقيقة أن للأفراد وجهات نظر للعالم لا تتماشى معًا لا تعني أنهم لا يمكن أن يصبحوا أصدقاء، أو أحبة، أو أن يعملوا على مشروعات مشتركة.

إن ما تحتاجه الأناركية، أكثر من نظرية عليا، هو ما يمكن تسميته نظرية دُنيا: طريقة للاشتباك مع تلك المسائل الواقعية المباشرة التي تنشأ عن مشروع تحويلي. ولا

ضخمة تتكون من مجموعات قرابة وعناقيد (مجموعات قرابة تجتمع من أجل هدف مشترك)، تتيح لأعداد كبيرة من الناس المشاركة في صنع القرار بالديمقراطية المباشرة، في علاقة شفافة وأفقية. وفيها تجلس مجموعات العناقيد خلف الناقلين الذين يمثلونها والجالسين على قطر دائرة كأنهم على أطراف أنصاف أقطار تلك الدائرة [ومن هنا التسمية]. ويدخل الناقلون في نقاش تحت بصر الجميع، ويمكن للأعضاء مراجعة الناقلين في كل الأمور. وقد استخدمت الحركات الديمقراطية مجالس الناقلين على نطاق واسع منذ الحرب الأهلية الإسبانية وفي النضالات المناهضة للأسلحة النووية في الثمانينيات، ونضالات العدالة الكوكبية في التسعينيات والعقد الأول من القرن الحالي. وهي مسئلة من أشكال التوصل إلى توافق بين السكان المحليين في أماكن كثيرة، منها نضالات الزاباتيسا في تشياباس بالمكسيك. وتعادلهما تقريبًا في صعيد مصر ما تُعرف باسم «المُحدّثة» (م)

يقدم العلم الاجتماعي السائد عوناً فعلياً كبيراً هنا، فعادةً ما يُصنّف هذا النوع من الأشياء في العلم الاجتماعي السائد عمومًا باعتباره «مسائل سياسة عملية» policy issues، ولن يكون لأي أناركي يحترم نفسه علاقةً بهذه الأمور.

(٤) ضد السياسة العملية (بيان متناهي الصغر)

تفترض مقولة «السياسة العملية» policy مسبقاً دولةً أو جهازاً حاكماً يفرض إرادته على الآخرين. «السياسة العملية» هي نفي علم السياسة politics؛ السياسة العملية هي بالتعريف شيء يُدبّرهُ نوعٌ من النخبة تفترض مسبقاً أنها تعرفُ أفضل من الآخرين كيف يجب إدارة شئونهم. وبالمشاركة في جدالات السياسة العملية فإن أفضل ما يمكن للمرء أن يحققه هو أن يُقلل الضرر، حيث إن المُقدّمة المنطقية ذاتها معادية لفكرة أناس يديرون شئونهم الخاصة.

في هذه الحالة إذن يصبح السؤال: ما نوع النظرية الاجتماعية الذي يمكن أن يكون مفيداً لمن يحاولون المساعدة في إقامة عالم يكون فيه الناس أحراراً في حكم شئونهم الخاصة؟

هذا هو أساساً موضوع هذه الكراسة

وللمبتدئين، سأقول إن أية نظرية من هذا القبيل سيكون عليها أن تبدأ ببعض الافتراضات الأولية. ليست كثيرة، ربما مجرد افتراضين: أولاً، سيكون عليها أن تنطلق من افتراض أن «عالمًا آخر ممكن»، كما تقول الأغنية الشعبية البرازيلية؛ أن مؤسسات من قبيل الدولة، والرأسمالية، والعنصرية، والسيطرة الذكورية ليست حتمية؛ أنه سيكون ممكناً أن نُقيم عالمًا لا توجد فيه هذه الأشياء، وأنا جميعًا سنصير أفضل، نتيجةً لذلك. إلزام المرء لنفسه بمثل هذا المبدأ يكاد يكون فعلٌ إيمان، إذ كيف يمكن أن تكون لديه معرفة يقينية بتلك الأمور؟ يمكن أن يتضح أن مثل ذلك العالم ليس ممكناً، لكن يمكن للمرء أيضاً أن يجادل بأن نفس عدم توفّر المعرفة المطلقة هذا، هو ما يجعل من الالتزام بالتفاؤل واجباً أخلاقياً؛ فحيث إننا لا يمكننا أن نعرف أن عالمًا أفضل من الناحية الجذرية ليس ممكناً، ألا نخونُ الجميع بإصرارنا على مواصلة تبرير، وإعادة إنتاج، المآزق الذي نحياه اليوم؟ وعلى أية حال، حتى إذا كنا مخطئين، فربما اقتربنا من هذا العالم أكثر.

(٥) ضد نزعة العداء للطوباوية (بيان آخر متناهي الصَّغَر)

هنا بالطبع يجب أن يتعامل المرء مع الاعتراض الحتمي: أن النزعة الطوباوية قد أدَّت إلى رعب صارخ، عندما حاول الاستالينيون، والماويون، وغيرهم من المثاليين، أن ينحتوا المجتمع إلى أشكال مستحيلة، وقتلوا الملايين خلال هذه العملية. تنم هذه الحجة عن سوء إدراك جوهرى: أن تخيُّل عوالم أفضل هو ذاته المشكلة. فلم يقتل الاستالينيون وأضرابهم لأنهم حلّموا أحلامًا عظيمة — فالاستالينيون، فعليًا، كانوا مشهورين بنقص الخيال — بل لأنهم أساءوا تقدير أحلامهم على أنها يقينيات علمية، وقادهم ذلك إلى الشعور بأن لهم الحقَّ في فرض رؤاهم من خلال آلة عنف. ولا يقترح الأناركيون شيئًا من هذا القبيل، في أيِّ من المجالين. إنهم لا يفترضون سلفًا مسارًا حتميًا للتاريخ، ولا يمكن أبدًا دعم مسار الحرية بخلق أشكال جديدة من القسر. وفي الحقيقة فإن كل أشكال العنف النَّسَقِي هي (بين أشياء أخرى) اعتداءات على دور الخيال كمبدأ سياسي، والطريقة الوحيدة للبدء في التفكير في إزالة العنف المنهجي هي الاعتراف بذلك.

وبالطبع يمكن للمرء أن يكتب كتبًا ضافية جدًا عن الفظاعات التي نَفَّذها الكليون وغيرهم من المتشائمين عبر التاريخ ...

هذه هي الفرضية الأولى. أما الثانية، كما يمكن أن أقول، فهي أن أي نظرية اجتماعية أناركية سيكون عليها أن ترفض بوعي ذاتي أيَّ أثر للنزعة الطليعية. دور المثقفين بأشَد الأشكال حسماً ليس أن يُشكّلوا نخبةً يمكنها التوصل إلى التحليلات الاستراتيجية الصحيحة ثم تقود الجماهير لتتبعها. لكن إذا لم يكن هذا دورهم فما هو؟ هذا أحد أسباب تسميتي لهذا المقال «شذرات من أنثروبولوجيا أناركية»؛ لأن هذا مجال أعتقد أن الأنثروبولوجيا في وضع يؤهلها للمساعدة فيه بوجه خاص. ليس فقط لأن أغلب المجتمعات الذاتية الحُكم — الموجودة فعلاً — والاقتصادات غير السوقية — الموجودة فعلاً — في العالم قد بحثها أنثروبولوجيون لا سوسيولوجيون أو مؤرخون، بل أيضًا لأن ممارسة الإثنوجرافيا تُقدِّم على الأقل نوعًا من النموذج، ولو كان خشنًا جدًّا، نموذجًا أوليًا، لكيفية عمل الممارسة الثقافية الثورية غير-الطليعية. حين يقوم المرء بدراسة إثنوجرافية، فإنه يلاحظ ما يفعله الناس، ثم يحاول الاشتباك مع أنواع المنطق الخفي الرمزي، أو الأخلاقي، أو البراجماتي الكامن خلف أفعالهم؛ يحاول المرء التوصل إلى الطريقة التي تكون بها عاداتُ الناس وأفعالهم ذات معنى بطرق ليسوا هم أنفسهم واعين بها تمامًا. وأحد الأدوار

البديهية لثقّف راديكالي هو أن يفعل ذلك على وجه الدقة: أن ينظر إلى من يخلقون بدائل قابلة للتطبيق، ويحاول تصوّر كيف يمكن أن تكون التضمينات الأوسع لما يفعلونه (بالفعل)، ثم يُقدّم تلك الأفكار مرة أخرى، ليس باعتبارها وصفات جاهزة، بل إسهامات وإمكانات، باعتبارها هبات. وهذا تقريبًا ما كنت أحاول أن أفعله قبل بضعة مقاطع حين اقترحت أن بإمكان النظرية الاجتماعية أن تُعيد صياغة نفسها على طريقة عملية ديمقراطية مباشرة. وكما يوضح ذلك المثال بجلاء، سيتوجب على مثل هذا المشروع أن يكون له فعلًا جانبان، أو لحظتان إذا شئت: إحداهما إثنوجرافية، والأخرى طوباوية، مُعلّقتان في حوار دائم.

لا يرتبط شيء من هذا كثيرًا بما كانت عليه الأنثروبولوجيا فعلًا، وحتى الأنثروبولوجيا الراديكالية، طوال المائة عام الأخيرة تقريبًا. إلا أن قرابة غريبة نشأت عبر السنين بين الأنثروبولوجيا وبين الأناركية تُعدُّ أمرًا ذا مغزى في حد ذاتها.

(٦) جريفز، براون، موس، سُوَريل

ليس الأمر أن الأنثروبولوجيين قد احتضنوا الأناركية، أو حتى كانوا يعتقدون عن وعي أفكارًا أناركية، بل أنهم كانوا يتحركون في نفس الدوائر، وكانت أفكار الجانبين تميل إلى التمازج مع بعضها. كان ثمة شيء يتعلق بالفكر الأنثروبولوجي خصوصًا — وعيه الحاد بمدى الإمكانات البشرية ذاته — منحه قرابةً مع الأناركية من البداية.

دعوني أبدأ بالسير جيمس فريزر Sir James Frazer، رغم أنه كان أبعد ما يمكن عن الأناركية. كان فريزر (أستاذ كرسي الأنثروبولوجيا في كيمبريدج عند مُنعطف القرن الماضي) فيكتوريًا كلاسيكيًا شديد المحافظة يكتب تقارير عن العادات الهمجية، تقوم أساسًا على نتائج استبيانات يرسلها إلى المُبشّرين والمسؤولين الاستعماريين. وكان توجهه النظري الظاهري متعطفًا تمامًا — فقد كان يعتقد أن كل السحر، والأساطير، والطقوس تقريبًا تقوم على أساس أخطاء منطقية غبية — لكن عمله الأعظم، «**الغصن الذهبي**» *The Golden Bough*، كان يضم أوصافًا مُنمّقة، وخيالية، وغريبة الجمال لأرواح الأشجار، والكهنة الخُصّيان، وآلهة النباتات المحتضرة، والتضحية بالملوك المقدسين، بحيث ألهم جيلًا من الشعراء والأدباء. وكان من بينهم روبرت جريفز Robert Graves، وهو شاعر بريطاني اشتهر في البداية لكتابته أشعارًا تهكمية لازعة من خنادق الحرب العالمية الأولى. وعند نهاية الحرب، انتهى الأمر بوضعه في مستشفى في فرنسا حيث عالجه من

صدمة القنابل و. ه. ر. ريفرز W. H. R. Rivers، الأنثروبولوجي البريطاني الشهير ببعثة مضايق توريس Torres Straits Expedition، الذي عمل أيضًا طبيبًا نفسيًا. تأثر جريفز بريفرز إلى حد أن يقترح فيما بعد أن يتولى الأنثروبولوجيون المحترفون إدارة كل حكومات العالم. بالتأكيد ليست هذه عاطفة أناركية بوجه خاص — لكن جريفز كان يميل إلى التقلب بين كل أنواع المواقف السياسية الغريبة، وفي النهاية هجر «الحضارة» — المجتمع الصناعي — تمامًا وقضى الأعوام الخمسين الأخيرة من حياته تقريبًا في قرية على جزيرة مايوركا الإسبانية، يُقيم أوده بكتابة الروايات، لكنه يُنتج أيضًا العديد من كتب الشعر الغرامي، وسلسلة من أكثر المقالات التي كُتبت تخريبًا على الإطلاق.

كانت أطروحة جريفز، بين أشياء أخرى، أن العظمة حالة مَرَضِيَّة؛ «الرجال العظماء» مُدْمَرُونَ من الناحية الجوهرية، والشعراء «العظام» ليسوا أفضل (كان أعداؤه الألداء فيرجيل، وميلتون، وباوند)، أن كل الشعر الحقيقي هو — وكان على الدوام — احتفاء أسطوري بربة عليا غابرة، لم يكن لدى فريزر منها سوى ومضات مُشوشة، وكان أنبأها الأموميون قد هُزِمُوا ودُمِّمُوا على يد القطعان الآرية الحبيبة لدى هتلر حين انطلقوا من السهوب الأوكرانية في العصر البرونزي المبكر (رغم أنهم ظلوا أحياء لمدة أطول قليلًا في كريت المينوية). وفي كتاب بعنوان «الربة البيضاء: أجرومية تاريخية للأسطورة الشعرية» زعم أنه يرسم خريطة لبقايا طقوس تقويمها في أنحاء مختلفة من أوروبا، مُشدِّدًا على القتل الطقسي الدوري لمعاشري الربة الملكيين، وهذا، بين أشياء أخرى، يُمثِّل طريقة أكيدة لضمان ألا يخرج الرجال العظماء المحتملون عن السيطرة. واختتم الكتاب بالمناداة بانهياء صناعي في النهاية. وأنا أقول «زعم» هنا عن تَرَوُّ. فالشيء المُبْهَج، وإن كان مُحِيرًا أيضًا، بشأن كتب جريفز هو أنه بداهة يتمتع كثيرًا بكتابتها، مُطَوِّحًا أطروحة صارخة تلو الأخرى، بحيث يصبح من المستحيل تبين أي قدر منها يجب أخذه بجديَّة. أو حتى ما إذا كان ذلك سؤالًا ذا معنى. وفي مقال كُتِبَ في الخمسينيات يخترع جريفز التفرقة بين «المعقولة» reasonableness وبين «العقلانية» rationality التي جعلها ستيفين تُولمين Stephen Toulmin شهيرة في الثمانينيات، لكنه يفعل ذلك في سياق مقال كتبه للدفاع عن زوجة سقراط، «زانتيب»، ضد سمعتها كمُتَمَرِّدة شنيعة (وحُجَّتْ هي: تصوُّري أنك قد تزوجت سقراط).

هل اعتقد جريفز حقًا أن النساء مُتَفَوِّقات دوماً على الرجال؟ هل توقع حقًا أن نُصدِّق أنه قد حل مشكلة أسطورية بالسقوط في «نوبة نشوة مُنعشة» واسترق السمع إلى محادثة

عن السمك بين مؤرخ إغريقي ومستول روماني في قبرص عام ٥٤ ميلادية؟ الأمر يستحق العجب، لأن جريفز في هذه الكتابات، رغم كل التباساتها المستمرة، اخترع جوهرياً تقليدين فكريين مختلفين أصبحا بعداً اتجاهين نظريين رئيسيين في الأناركية الحديثة — ولو أنهما يُعدّان عمومًا من أكثر الاتجاهات خروجًا على المؤلف *outré*. فمن ناحية، أُعيد إحياء عقيدة الربة العظيمة وصارت إلهاماً مباشراً للأناركية الوثنية، وهم مؤدّون هيبيون لرقصات دورانية يلقّون الترحيب دومًا في المناسبات الجماهيرية لأنهم يُبدون ميلًا للتأثير في الطقس؛ ومن ناحية أخرى، البدائيون الذين يُعدّ التجسيد الأشهر لهم (والأشدّ تطرفًا) جون زيرزان John Zerzan الذي مضى برفض جريفز للحضارة الصناعية وبالأمال في انهيار اقتصادي عام شوطاً أبعد، مُجادلاً بأنه حتى الزراعة كانت خطأً تاريخياً عظيماً. وبشكل لافت يشارك كل من الوثنيين والبدائيين بالضبط في تلك الخاصية التي تفوق الوصف والتي تجعل عمل جريفز متميزاً إلى هذا الحد؛ فمن المستحيل حقاً معرفة على أي مستوى من المفترض أن يقرأه المرء، فهو في آنٍ واحد مُحاكاة ذاتية ساخرة مُضحكة، وجِدِّي بصورة مُزعجة.

كذلك كان ثمة أنثروبولوجيون — بينهم بعض الشخصيات المؤسّسة للتخصص — اشتبكوا هم أنفسهم مع السياسة الأناركية أو ذات النزوع الأناركي.

وكانت الحالة الأشهر هي حالة طالبٍ عند مُنطف القرن اسمه آل براون Al Brown يعرفه أصدقاء الكلية باسم «أناركي براون». كان براون مُعجباً بالأمير الأناركي الشهير (الذي تخلّى بالطبع عن لقبه) بيتر كروبوتكين، عالم الطبيعة ومستكشف القطب الشمالي الذي أوقع الداروينية الاجتماعية في اضطراب لم تُشف منه تماماً أبداً عن طريق توثيق كيف تميل أنجح أنواع الكائنات إلى أن تكون تلك التي تتعاون بأكبر فعالية (فالسوسيوبولوجيا [البيولوجيا الاجتماعية] مثلاً كانت أساساً محاولة للخروج بإجابة على كروبوتكين). وفيما بعد، بدأ براون في التكلّف بارتداء معطف ووضع مونكل متبنياً اسماً وهمياً أرسطقراطياً-تهكمياً من مقطعين (أ. ر. رادكليف-براون A. R. Radcliffe-Brown). وأخيراً، في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، أصبح المُنظر الأكبر للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. لم يُرقّ لبراون الأكبر سناً أن يُسهب في الحديث عن السياسة التي تبناها في شبابه، لكن ربما لم يكن من قبيل المصادفة أن يظل اهتمامه النظري الأساسي هو الحفاظ على النظام الاجتماعي خارج الدولة.

لكن الحالة الأشد إثارة ربما كانت حالة مارسيل مُوس Marcel Mauss، معاصر رادكليف-براون، ومخترع الأنثروبولوجيا الفرنسية. كان مُوس طفلاً لأبوين يهوديين أرثوذكسيين يتمتع بنعمة مُختلطة لكونه أيضاً ابن أخت إميل دوركهيم، مؤسس السوسيولوجيا الفرنسية. وكان مُوس أيضاً اشتراكياً ثورياً. ظل أغلب حياته يدير تعاونية استهلاكية في باريس ويكتب باستمرار مقالات غير رسمية للصحف الاشتراكية، ويقوم بمشروعات بحث على تعاونيات في بلدان أخرى، ويحاول إقامة روابط بين التعاونيات لبناء اقتصاد بديل مُناهض للرأسمالية. وقد كتب عمله الأشهر ردّاً على أزمة الاشتراكية التي رآها في إعادة إدخال لينين للسوق في الاتحاد السوفيتي في العشرينيات. فلو كان مستحيلاً التشريع ببساطة لإلغاء الاقتصاد النقدي، حتى في روسيا، أقل مجتمع مُكتسب للطابع النقدي في أوروبا، فربما كان الثوريون بحاجة إلى البدء في النظر إلى السجل الإثنوجرافي ليروا نوع الكائن الذي كانه السوق حقاً، وكيف يمكن أن تبدو البدائل القابلة للتطبيق للرأسمالية. ومن هنا مقاله «مقال في «الهِبَة»»، المكتوب عام ١٩٢٥م، الذي جادل (بين أشياء أخرى) بأن أصل كل العقود يكمن في الشيوعية، في الالتزام غير المشروط باحتياجات الآخر، وبأنه رغم المراجع الاقتصادية اللانهائية التي تقول العكس لم يكن ثمة أبداً اقتصاداً يقوم على أساس المقايضة: أن المجتمعات الموجودة فعلاً التي لا تستخدم النقود كانت بدلاً من ذلك اقتصادات هبة لا توجد فيها ببساطة التمييزات التي نُقيمها الآن بين المصلحة والغيرية، بين الشخص والملكية، بين الحرية والالتزام.

أمن مُوس بأن الاشتراكية لا يمكن أبداً أن تُقام بواسطة إجازة من الدولة، بل تدريجياً من أسفل، وأن بالإمكان البدء في بناء مجتمع جديد يقوم على العون المتبادل والتنظيم الذاتي «داخل قشرة القديم»؛ شعر بأن الممارسات الشعبية القائمة تُقدّم الأساس لكل من النقد الأخلاقي للرأسمالية واللمحات الممكنة لما يمكن أن يبدو عليه ذلك المجتمع المستقبلي. وكل هذه مواقف أناركية كلاسيكية، إلا أنه لم يعتبر نفسه أناركياً، وفي الحقيقة لم يقل أبداً أي شيء طيّب عن الأناركيين. ويرجع هذا، فيما يبدو، إلى أنه ماهى بشكل أساسي بين الأناركية وبين شخص جورج سويرل، الذي يبدو فوضوياً-نقابياً فرنسياً غير مُستساغ تماماً كشخص ومُعادياً للسامية، يشتهر الآن أساساً بمقاله «تأملات في العنف» *Reflections sur la Violence*. جادل سويرل بأن الجماهير لما لم تكن خيرة أو عقلانية من الناحية الأساسية، فمن الحماسة أن تكون مُناشدة المراء الأولية لها من خلال حُجج مُتعلّقة. السياسة هي فن إلهام الآخرين بالأساطير العظيمة. وللثوريين اقترح أسطورة

الإضراب العام القيامية apocalyptic، وهي لحظة تحوُّل شامل. وللحفاظ عليها كما أضاف، سيكون المرء بحاجة إلى نخبة ثورية قادرة على إبقاء الأسطورة حيَّةً باستعدادها للانخراط في أعمال عنف رمزية؛ نخبة وصفها مُوس — مثل الحزب الطليعي الماركسي (وعادة ما تكون أقلَّ رمزيَّة في عنفها) — بأنها نوع من المؤامرة الدائمة، بأنها طبعة حديثة من جمعيات السياسيين السرية في العالم العتيق.

بعبارة أخرى، رأى مُوس سُوريل وبالتالي الأناركية، باعتبارهما يُدخلان عنصرًا من اللاعقلانية، ومن العنف، ومن النزعة الطليعية، قد يبدو غريبًا بعض الشيء بين الثوريين الفرنسيين لذلك الزمن، أن يكون النقابي هو من يُشدُّد على سُلطة الأسطورة، بينما يعترض الأنثروبولوجي، لكن في سياق أعوام العشرينيات والثلاثينيات، مع القلاقل الفاشيَّة في كل مكان، من المفهوم لماذا يمكن أن يرى راديكالي أوروبي — يهودي بالأخص — أن هذا كله مُخيف نوعًا ما؛ مُخيف إلى حدٍّ أن يُلقِي ماءً باردًا حتى على صورة الإضراب العام المقبولة فيما عدا ذلك، والتي ربما كانت في نهاية المطاف أقلَّ طريقة عنيفة ممكنة لتخيل ثورة قيامية. ومع حلول الأربعينيات استنتج مُوس أن شكوكه قد ثبت أنها مُبررة تمامًا.

كتب أن سُوريل أضاف إلى مذهب الطليعة الثورية مقولة مُنتقاة في الأصل من دوركهائم خال مُوس هي: مذهب الإدماجية الفئوية corporatism، مذهب بُنَيَات رأسيَّة تُلصقها مع بعضها تقنيات التضامن الاجتماعي. وقال إن هذا كان له تأثير كبير على لينين، باعتراف لينين نفسه. ومن هناك تبنَّاها اليمين. وفي أواخر حياته، أصبح سُوريل ذاته متعاطفًا بشكل متزايد مع الفاشيَّة؛ وفي هذا تبع نفس مسار مُوسوليني (وهو مُتعامل شابٌ آخر مع النقابية الأناركية) الذي، فيما اعتقد مُوس، مضى بنفس هذه الأفكار الدوركهائميَّة السوريليَّة اللينينيَّة إلى نتائجها النهائية. وفي أواخر حياته أصبح مُوس مُقتنعًا بأنه حتى مهرجانات هتلر الطقسية الضخمة ومواكب المشاعل بأناشيد «زيغ هايل!» *Seig Heil!*، كانت مُستلهمَّة في الحقيقة من تقارير كتبها هو وخاله عن الطقوس الطوطمية لسكان أستراليا الأصليين. وقد اشتكى «حين كنا نصف كيف يمكن للطقس أن يخلق التضامن الاجتماعي، وعن غمَر الفرد في الجمهور، لم يخطر لنا أبدًا أن أحدًا سيُطبِّق تلك التقنيات في العصر الحديث!» (وفي الحقيقة كان مُوس مخطئًا، فقد أظهر البحث الحديث أن مسيرات نورمبرج كانت فعلًا مُستلهمَّة من مسيرات مباريات هارفارد، لكن تلك قصة أخرى). وقد حطَّم اندلاع الحرب مُوس، الذي لم يكن قد شُفي تمامًا من فقد أغلب أصدقائه المُقرَّبين في الحرب العالمية الأولى. وحين استولى النازيون على باريس رفض الفرار وظل يجلس في

مكتبه كل يوم وعلى منضدة العمل مُسدّس، منتظرًا وصول الجستابو. لم يفعلوا أبدًا، لكن الرعب وثقل مشاعره بالتواطؤ التاريخي، حطّم عقله في النهاية.

(٧) الأنثروبولوجيا الأناركية التي تكاد تكون موجودة بالفعل

في النهاية، ربما كان لموس تأثير على الأناركيين أكثر من كل الآخرين مجتمعين. ويرجع هذا إلى أنه كان مُهتمًا بالأخلاقيات البديلة، التي فتحت الطريق إلى التفكير في أن المجتمعات التي بلا دول ولا أسواق كانت على ما هي عليه لأنها رغبت بفعالية في أن تعيش بتلك الطريقة. مما يعني في مصطلحاتنا أن ذلك يرجع إلى أنها كانت أناركية. وبقدر ما توجد بالفعل شذرات من أنثروبولوجيا أناركية، فإنها مستمدّة منه إلى حدّ كبير.

قبل موس، كان الافتراض العام أن الاقتصادات بلا نقود أو أسواق عملت بواسطة «المقايضة»؛ كانت تحاول الانخراط في سلوك السوق (أن تحصل على سلع وخدمات مفيدة بأقل تكلفة عليها، وأن تحقق الثراء لو أمكن ...)، لكنها لم تكن قد طوّرت بعد طرقًا بالغة التعقيد للمضي في ذلك. وقد أوضح موس أن تلك الاقتصادات كانت في الحقيقة «اقتصادات هبة». لم تكن قائمة على الحساب، بل على رفض الحساب؛ كانت مُتجذّرة في نسق أخلاقي يرفض عن وعي معظم ما قد نعتبره المبادئ الأساسية لعلم الاقتصاد. لم يكن الأمر أنهم لم يتعلموا بعد أن يسعوا إلى الربح من خلال الوسائل الأشد كفاءة. لا بدّ أنهم وجدوا أن نفس فرضية أن المقصود من التبادل الاقتصادي — على الأقل، مع شخص ليس عدوك — هو السعي إلى أقصى ربح، هي فرضية مُهينة بعمق.

ومما له دلالة أن واحدًا من الأنثروبولوجيين الأناركيين الصريحين (القليلين) في الذاكرة القريبة، بيير كلاستر Pierre Clastres، وهو فرنسي آخر، قد اشتهر لطرحه حُجّة مُماثلة على المستوى السياسي. فقد أصرّ على أن الأنثروبولوجيين السياسيين لم يتجاوزوا بعدُ تمامًا تلك المنظورات التطورية السابقة التي ترى الدولة بشكل أوّلي باعتبارها شكلًا من التنظيم أكثر تعقيدًا مما جاء قبلها؛ كان من المفترض ضمنيًا أن الشعوب التي بلا دولة، مثل المجتمعات الأمازونية التي درسها كلاستر، لم تَبْلُغ مستوى الأرتيك أو الإنكا مثلاً. لكن، كما طرح، ماذا لو لم يكن الأمازيون غير مُدرّكين تمامًا لما يمكن أن تكون عليه الأشكال الأولية لسلطة الدولة — لما يمكن أن يعنيه السماح لبعض الرجال بأن يُصدروا لجميع الآخرين أوامر لا تقبل النقاش لأنها مدعومة بتهديد القوة — وكانوا لهذا السبب ذاته

مُصمِّمين على ضمان ألا تحدث مثل هذه الأشياء أبداً؟ ماذا لو كانوا يعتبرون الفرضيات الأساسية لِعِلْمنا السياسي غيرَ مرغوبة أخلاقياً؟

التوازيات بين الحُجَّتَيْن مُدهشة تماماً بالفعل. ففي اقتصادات الهبة هناك، عادةً، أماكنٌ للأفراد الطموحين إلى المشروعات، لكن كل شيءٍ مُرتَّبٌ بحيث لا يمكن استخدامها أبداً كمنطلقٍ لخلق تفاوتات دائمة في الثروة، حيث إن الأشخاص الساعين إلى تعظيم الذات ينتهي بهم الأمر إلى التنافس على من يمكنه مَنْحُ أكثرٍ ما يمكن. وفي المجتمعات الأمازونية (أو الأمريكية الشمالية) لعبت مؤسسة الزعيم نفس الدور على مستوى سياسي؛ فالمنصب كثيرُ المطالب، وقليل الجوائز، ومُطَوَّق بالضمانات، بحيث لم تكن توجد أمام الأفراد المتعطشين للسلطة طريقةٌ للاستفادة منه. ربما لم يُطَح الأمازونيون حرفياً برأس الحاكم كل عدة أعوام، لكن الاستعارة ليست غيرَ مناسبة تماماً.

تحت هذه الأضواء كانت هذه المجتمعات كلها، بمعنى واقعي جداً، مجتمعاتٍ أناركية. وقد قامت على أساس رفضٍ صريحٍ لمنطق الدولة والسوق.

لكنها، رغم ذلك، بالغة النقص. وأكثر الانتقادات الموجهة إلى كلاستر شيوعاً هو السؤال عن كيف يمكن حقاً لأمازونييه أن يُنظِّموا مجتمعاتهم ضد انبثاق شيءٍ لم يخبروه فعلياً أبداً. سؤال ساذج، لكنه يشير إلى شيء معادل في سذاجته في مقاربة كلاستر ذاتها. إذ يتمكَّن كلاستر من الحديث بابتهاج عن النزعة المساواتية التي لا تُلين لذات المجتمعات الأمازونية الشهيرة، مثلاً، باستخدامها للاغتصاب الجماعي كسلاح لإرهاب النساء اللاتي ينتهكن قواعد الجُنُوسة gender [الجنس/النوع] المناسبة. إنها نقطة مُصمَّمة من الالتماع بحيث تدفعنا إلى التساؤل كيف يمكنه أن يُخطئ بشأنها؛ خصوصاً أنها تُقدِّم إجابةً لهذا السؤال ذاته. ربما كان الرجال الأمازونيون يفهمون ما تعنيه السلطة التعسفية غير القابلة للتساؤل المدعومة بالقوة، لأنهم هم أنفسهم يستخدمون هذا النوع من السلطة على زوجاتهم وبناتهم. ربما لهذا السبب ذاته لا يريدون رؤية بُنْيَاتٍ قادرة على ابتلائهم بها.

يجدر إبراز هذا لأن كلاستر رومانسيٌّ ساذج من نواحٍ عديدة. لكن من منظور آخر ليس هنا غموضٌ على الإطلاق، فنحن نتكلم في نهاية المطاف عن أن معظم الأمازونيين لا يريدون أن يمنحوا الآخرين سلطةً تهديدهم بالإيذاء البدني إذا لم

يفعلوا ما يؤمرون به. وربما كان من الأفضل أن نتساءل عما يُبينه ذلك عنا نحن أنفسنا إذا كنا نشعر بأن هذا التوجه يحتاج أي نوع من التوضيح.

(٨) نحو نظرية للسلطة المضادة الخيالية imaginary counterpower

هذا، إذن، ما أعنيه بالأخلاق البديلة. المجتمعات الأناركية ليست غافلةً عن القدرات البشرية على الجشع أو الخيلاء الكاذب أكثر من كون الأمريكيين المُحدثين غافلين عن القدرات البشرية على الحسد، أو النهم، أو الكسل؛ إذ سيجدون تلك الأشياء مُنفرةً بنفس القدر كأساس لحضارتهم. وفي الحقيقة فإنهم يعتبرون هذه الظواهر مخاطر أخلاقية رهيبة بحيث ينتهي بهم الأمر بأن يُنظّموا قدرًا كبيرًا من حياتهم الاجتماعية بهدف احتوائها. لو كان هذا المقال مقالًا نظريًا خالصًا لشرحت أن هذا كله يوحى بطريقة مثيرة للاهتمام لتوليف نظريات للقيمة ونظريات للمقاومة. لكن يكفي، للأغراض الراهنة، القول بأنني أعتقد أن مُوس وكلاستر قد نجحا، رغم أنفهما على نحوٍ ما، في إرساء أساس لنظرية في السلطة المضادة الثورية.

أخشى أن تكون هذه حُجّة معقّدة بعض الشيء، فدعوني آخذها خطوة خطوة. في الخطاب الثوري النمطي نجد أن «السلطة المضادة» هي مجموعة من المؤسسات الاجتماعية المُقامة في تعارض مع الدولة ورأس المال، من المجتمعات المحلية communities التي تحكم نفسها، إلى النقابات العمالية الراديكالية، إلى الميليشيات الشعبية. وأحيانًا ما يُشار إليها على أنها «سلطة-مناهضة» anti-power. وحين تحافظ تلك المؤسسات على نفسها في وجه الدولة، يشار إلى هذا عادةً على أنه وَضْعُ «سلطة مزدوجة». وبهذا التعريف يتميز أغلب التاريخ الإنساني فعلاً بأوضاع السلطة المزدوجة؛ لأن قلةً من الدول التاريخية كانت لديها الوسائل لاجتثاث تلك المؤسسات، حتى بافتراض أنها قد أرادت ذلك. لكن حُجّة مُوس وكلاستر تطرح شيئاً أشد جذرية؛ تطرح أن السلطة المضادة، على الأقل بمعناها الأشد أولية، توجد فعلاً حيث لا تكون حتى الدول والأسواق موجودة؛ وأنها في تلك الحالات بدل أن تتجسد في المؤسسات الشعبية التي تضع نفسها ضد سلطة اللوردات، أو الملوك، أو البلوتوقراطيين، تتجسد في مؤسسات تضمن ألا تظهر أبداً هذه الأنواع من الأشخاص. ما هي «مضادة» له، إذن، هو احتمالٌ، جانب كامن، أو إمكانية جدلية إذا شئت، داخل نطاق المجتمع ذاته.

يمكن أن يساعد هذا على الأقل في توضيح حقيقة غريبة بخلاف ذلك؛ أعني الطريقة التي عادةً ما تكون بها المجتمعات المساواتية خصوصًا هي التي تُمرّقها توترات داخلية رهيبة، أو أشكال متطرّفة من العنف الرمزي على الأقل.

كل المجتمعات بالطبع، في حرب مع نفسها بدرجة مُعيّنة. فثمة دائمًا صدامات بين المصالح، والطوائف، والطبقات وما شابه؛ كذلك فإنّ الأنساق الاجتماعية تقوم دومًا على السعي إلى أشكال مختلفة من القيمة تجذب الناس في اتجاهات مختلفة. وفي المجتمعات المساواتية التي تميل إلى التشديد الهائل على خلق والحفاظ على الإجماع المجتمعي، يبدو أن هذا عادةً ما يُطلق شرارةً نوعٍ من تشكّل رد الفعل المُركّب بنفس القدر، شرارة عالم ليلي شبحي مسكون بالوحوش الشائثة، والساحرات أو غيرها من مخلوقات الرعب. وأشدُّ المجتمعات سَلْمِيَّة هي أيضًا أشد ما يطاردها في بُنياتها التصورية الخيالية عن الكون، أشباحٌ دائمة عن الحرب الأبديّة. والعوالم اللامرئية المحيطة بها هي ميادينُ معارك حربيًا. الأمر كما لو أن الجهد الذي لا ينتهي لتحقيق التوافق يخفي عنفًا داخليًا دائمًا — أو ربما بالأحرى أنه، في الحقيقة، العملية التي يتم بها قياسٌ واحتواء ذلك العنف الداخلي — وهذا على وجه الدقة مع أحبولة التناقض الأخلاقي الناتجة عنه، هو المنبع الأول للإبداعية الاجتماعية. ليست هذه المبادئ المتعارضة والدوافع المتناقضة ذاتها هي الواقع السياسي النهائي، إذن؛ بل إنه العملية المُنظَّمة التي تتوسَّط بينها.

وهنا قد تساعد بعض الأمثلة:

الحالة ١: البياروا Piaroa، وهم مجتمع فائق المساواتية يعيش على طول روافد نهر الأورينوكو، تصفهم الإثنوجرافية جوانا أوفرينج Joanna Overing ذاتها بأنهم أناركيون. يُضفون قيمةً هائلة على الحرية والاستقلال الذاتي الفرديين، ويَعُون تمامًا أهمية ضمان ألا يكون أيُّ أحدٍ خاضعًا أبدًا لأوامر شخص آخر، أو الحاجة إلى ضمان ألا يحوز أحدٌ سيطرةً على الموارد الاقتصادية تُمكنه من استخدامها لتقييد حرية الآخرين. إلا أنهم يُصرُّون أيضًا على أن ثقافة البياروا ذاتها من خَلْقٍ إلِهٍ شرير هو مهرج ذو رأسين آكلٌ لِلْحوم البشر. وقد طوّر البياروا فلسفة أخلاقية تُعرِّف الوضع الإنساني بأنه مشتبك بين «عالم للحواس»، لل رغبات المتوحشة، قبل-الاجتماعية و«عالم للفكر». وينطوي النضج على تعلُّم التحكم في الأول، وتوجيهه من خلال المراعاة المتأنية للآخرين، وغَرْس جسِّ بالدُّعابة؛ لكن ما يجعل هذا أصعب بصورة لانهائية هو حقيقة أن كلَّ أشكال المعرفة التقنية، مهما كانت ضرورية للحياة، هي بسبب مصادرها مَصفورة

بعناصر من الجنون المدّمّر. وبالمثل، بينما يشتهر البياروا بِسليميتهم — فالقتل غير معروف، والافتراض هو أن أيّ أحد يَقْتُل كائنًا بشريًا آخر سيستنفده الدّنس فورًا ويموت بصورة مرعبة — فإنهم يسكنون كونا من الحرب الخفية التي لا تنتهي، ينخرط فيه السحرة في صد هجمات الآلهة المجنونة الضارية. وتَسبّب كل الوَفَيَات عن القتل الرُّوحي، ويجب الانتقام لها بالمذبحة السحرية لِمَجْتَمَعَاتٍ (ناثية مجهولة) برُمّتْها.

الحالة ٢: التيف Tivh، وهم مجتمع مساواتي شهير آخر، يقيمون منازلهم على طول نهر Benue في وسط نيجيريا. بالمقارنة بالبياروا، فإن حياتهم المنزلية بالغة المراتبية؛ إذ يميل العجائز الذكور إلى اتخاذ زوجات عديدات، ويتبادلون فيما بينهم حقوق الاستفادة من خصوبة النساء الأصغر؛ وهكذا يُضطر الرجال الأصغر إلى قضاء معظم حياتهم منتظرين كعيالٍ غير متزوجين في بيوت آبائهم. وخلال القرون الأخيرة لم يكن التيف منعزلين تمامًا عن غارات تجار العبيد، كما تخلّت أراضي تيفلاند الأسواق المحلية، وكانت تجري بين الحين والآخر حروبٌ صغيرة بين العشائر، رغم أن النزاعات الكبيرة كان الأرجح التوسط فيها في «مجالس تقليدية» moots واسعة للمجتمعات المحلية، لكن لم يكن ثمة مؤسساتٌ سياسية أكبر من المجاورة. وفي الحقيقة فإن أي شيء يبدأ حتى في أن يبدو كمؤسسة سياسية كان يُعتبر مشبوهًا بصورة كامنة، وبالأدق، يُنظر إليه على أنه مُحاط بهالة من الرعب الخفي. وكان السبب في هذا، كما ذكر الإثنوجرافي بول بوهانان Paul Bohannan بإيجاز بارع، هو ما كان يُنظر إليه باعتباره طبيعة السلطة: «الرجال ينالون السلطة باستهلاك جوهر الآخرين». كانت تحمي الأسواق، وتفرض قواعد السوق تعويضاتٌ سحرية تُجسّد أمراضًا، ويُقال إنها تكتسب القوة من أجزاء جسم ودماء بشرية. وكان رجال المشروعات الذين يتمكنون من تجميع نوع من الشهرة أو الثروة أو الزبائن، سحرةً بالتعريف؛ كانت قلوبهم مغلفة بمادة تسمى tsav لا يمكن زيادتها إلا بأكل لحم البشر. كانت الغالبية تحاول تجنّب عمل ذلك، لكن جمعية سرية من السحرة يُقال إنها موجودة كانت تدسُّ نَتْفًا من اللحم البشري في طعام ضحاياها، وبذلك تجلب لهم «دين اللحم البشري» وتلهّفات غير طبيعية تقود من يتأثرون بها في نهاية المطاف إلى التهام عائلاتهم بأسرها. جمعية السحرة الخيالية هذه كان يُنظر إليها على أنها الحكومة الخفية للبلد. ومن هنا كانت السلطة شرًا مكتسبًا للطابع المؤسسي، وفي كل جيل تنشأ حركة بحث عن السحرة لفضح المتآمرين، وبذلك تدمّر، فعليًا، أية بنايات بازغة للسلطة.

الحالة ٣: أراضي مدغشقر العليا، حيث عشتُ أنا فيما بين عامي ١٩٨٩ و ١٩٩١م، كانت مكاناً مختلفاً بعض الشيء. كانت المنطقة مركز دولة ملجاشية — هي مملكة الميرينا Merina — منذ أوائل القرن التاسع عشر، وفيما بعد تحمّلت أعواماً طويلة من الحكم الاستعماري الفظ. كان هناك اقتصاد سوق، ونظرياً، حكومة مركزية كانت تسيطر عليها، خلال الفترة التي بقيتُها هناك، ما كانت تُسمى باسم «بورجوازية الميرينا». وفي الواقع كانت هذه الحكومة قد انسحبت فعلياً من معظم الريف، وكانت المجتمعات الريفية تحكم نفسها بالفعل. ويمكن اعتبار هذه المجتمعات أناركية أيضاً من نواح عديدة: فقد كانت معظم القرارات المحلية تتخذ بالتوافق بواسطة هيئات غير رسمية، وكان يُنظر إلى الزعامة بشك في أحسن الأحوال، وكان يُعدُّ خطأً بالنسبة للبالغين أن يُصدروا الأوامر لبعضهم، خصوصاً لو كانت على أساس مستمر. وكان هذا يجعل مؤسسات من قبيل حتى مؤسسة العمل المأجور مشبوهةً أخلاقياً بصورة كامنة، أو يجعلها، بشكل أدق، غير ملجاشية. فهكذا تصرف الفرنسيون، أو الملوك الأشرار ومُلاك العبيد من زمن بعيد. كان المجتمع في مجموعه مُسالماً بشكل بارز، لكنه مرة أخرى كان مُحاطاً بحرب خفية؛ كان في متناول كل واحدٍ تقريباً الوصولُ إلى دواء خطير، أو إلى أرواح، أو كان مستعداً للتسليم بأن الآخرين قد يفعلون، وكان الليل مُطارداً بساحرات ترقصن عاريات فوق المقابر وتمتطين الرجال كالخيول؛ وكان أيُّ مرضٍ تقريباً راجعاً إلى الحسد والكراهية وهجوم السحر. والأكثر من ذلك، كان للسحر علاقةٌ غريبة، متضاربة المشاعر، بالهوية القومية. وفيما كان الناس يشيرون بلاغياً إلى الملجاشيين على أنهم متساوون ومُتحدون «مثل الشعر على الرأس»، كانوا نادراً، إن حدث على الإطلاق، ما يستحضرون المُثل العليا للمساواة الاقتصادية؛ ورغم ذلك، كان يُفترض أن أي شخص يصبح بالغ الثراء أو القوة سيحطمه السحر. وبينما كان السحر هو تعريف الشر، كان يُنظر إليه كذلك على أنه ملجاشي بوجه خاص (كانت التعاويذ مجرد تعاويذ، لكن التعاويذ الشريرة كانت تُسمى «تعاويذ ملجاشية»). وبقدر ما كانت تجري طقوس التضامن الأخلاقي ويتم استحضار المثل الأعلى للمساواة، كان ذلك يجري بقدر كبير ضمن سياق الطقوس المقامة لكبت أو طرد أو تدمير تلك الساحرات اللاتي كن، على نحوٍ شاذٍّ، التجسيدَ اللتوي والفرض العملي للروح العام المساواتي للمجتمع ذاته.

لاحظ كيف يوجد في كل حالةٍ تعارضٌ لافت بين المحتوى الكوزمولوجي المضطرب، وإلا فلن يكون، وبين العملية الاجتماعية التي تقوم بكاملها على التوسط والتوصل إلى توافق.

ليس أي من هذه المجتمعات مساواتياً بالكامل، فثمة دائماً أشكالٌ محورية معينة للسيطرة، على الأقل للرجال على النساء وللعجائز على الشباب. وتتغير بدرجة ضخمة طبيعةً وشدة هذه الأشكال؛ ففي مجتمعات البياروا المحلية كانت التراتبات من التواضع بحيث تشك أوفرينج في إمكان أن يتحدث المرء حقاً عن «سيطرة ذكورية» على الإطلاق (رغم حقيقة أن زعماء المجتمعات المحلية كانوا ذكوراً بلا استثناء)، ويبدو أن التيف حكاية مختلفة تماماً. إلا أن التفاوتات البنيوية موجودةٌ دوماً، ونتيجة لذلك أظن من المعقول القول بأن هذه الأناركيات ليست غير مكتملة فحسب، بل إنها تنطوي على بذور دمارها ذاته. وليس صدفةً أبداً أنه عندما تظهر أشكالٌ سيطرةٍ أوسع وأشد منهجية، فإنها تقتفي على وجه الدقة أثر هذه التعبيرات للسن والنوع [الجنوسة gender] لتبرير ذاتها.

لكنني أظن أن من الخطأ النظر إلى العنف والرعب الخفيين باعتبارهما فحسب تفعيلاً «للتناقضات الداخلية» التي تخلقها أشكال التفاوت تلك. وربما أمكن طرح حجة أن أغلب العنف الواقعي، للموس من هذا القبيل. وعلى الأقل، فإن من الأمور الذائعة بعض الشيء أنه في المجتمعات التي تقوم فيها التفاوتات البارزة الوحيدة على النوع [الجنوسة gender]، تكون جرائم القتل الوحيدة التي يمكن ملاحظتها لرجال يقتلون بعضهم بسبب النساء. وبصورة مماثلة، يبدو أن الحالة، عموماً، أنه كلما زاد بروز الاختلافات بين أدوار الذكر والأنثى في المجتمع، كلما مالت إلى أن تكون أعنف بدنياً. لكن هذا لا يعني أنه إذا اختلفت كل التفاوتات فإن كل شيء، وحتى الخيال، سيكون رائعاً غير متكدر. وأشك، إلى درجة معينة، أن كل هذا الاضطراب ينشأ عن ذات طبيعة الوضع الإنساني. يبدو أنه ما من مجتمع لا ينظر إلى الحياة الإنسانية باعتبارها مشكلة من الناحية الأساسية. ومهما اختلفت المجتمعات على ما تعتبره المشكلة، فعلى الأقل يُنظر إلى وجود العمل والجنس والإنجاب، على أنها جميعاً مشوبة بكل أنواع المآزق؛ فالرغبات الإنسانية متقلبة دوماً؛ ثم إن هناك حقيقة أننا جميعاً سنموت. هناك إذن الكثير مما يسبب القلق. ولن يختفي أي من هذه المآزق إذا ألغينا التفاوتات البنيوية (رغم أنني أعتقد أن ذلك سيحسّن الأمور جذرياً في كل النواحي الأخرى تقريباً). وفي الحقيقة، فإن فانتازيا أن هذه المآزق قد تختفي، أن الوضع الإنساني والرغبة والوفاة، قد يمكن حلها بطريقةٍ ما، تبدو أنها فانتازيا خطيرة بوجه خاص صورة لليوتوبيا يبدو أنها تتخلف على نحو ما وراء ادعاءات السلطة والدولة. وبدلاً من ذلك، كما اقترحت، يبدو أن العنف الشبحي ينبثق من ذات التوترات الكامنة في مشروع الحفاظ على مجتمع مساواتي. وبخلاف ذلك، يمكن للمرء على الأقل أن يتصور أن خيال التيف سيكون أشد اضطراباً من خيال البياروا.

كانت نقطة كلاستر كذلك أن الدولة انبثقت عن صور لحلٍّ مستحيل للوضع الإنساني. فقد جادل بأن مؤسسة الدولة لم يكن يمكن، تاريخياً، أن تنبثق عن المؤسسات السياسية للمجتمعات الأناركية، التي كانت مُصمَّمة لضمان ألا يحدث ذلك أبداً. وبدلاً من ذلك لم يكن ذلك الانبثاق ممكناً إلا عن المؤسسات الدينية، وأشار إلى أنبياء التوبينامبا Tupinamba الذين قادوا مجمل السكان في هجرة ضخمة بحثاً عن «أرض بلا شر». وبالطبع، في سياقات لاحقة، يمكن لما يسميه بيتر لامبورن Peter Lamborn «الآلة الكلاستية»، هذه المنظومة من الآليات التي تعارض انبثاق السيطرة، وما أسميه أنا جهاز السلطة المضادة، أن يقع هو ذاته في أحبولة مثل تلك الفانتازيات القيامية.

الآن، عند هذه النقطة، قد يعترض القارئ بالتأكيد، «لكن ما علاقة أيٍّ من هذا بنوع المجتمعات العصرية التي عادةً ما يشير إليها المنظِّرون الثوريون حين يستخدمون كلمة «السلطة المضادة»؟»

هنا قد يكون من المفيد النظر إلى الاختلاف بين الحالتين الأوليين وبين الحالة الثالثة؛ لأن المجتمعات الملجاشية التي عرَفَتْها عام ١٩٩٠م كانت تعيش في حال يشبه من نواحٍ عديدة وضعاً عصيانياً. ففيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين حدث تحوُّل بارز في التوجهات الجماهيرية. فكل التقارير تقريباً من القرن الماضي تصر على أنه برغم الامتناع الواسع المدى ضد الحكومة الملجاشية الفاسدة والوحشية عادةً، لم يطرح أحدٌ للتساؤل مشروعية الملكية ذاتها، ولا بالأخص ولاءهم الشخصي المطلق للملكة. كذلك لن يطرح أحدٌ للتساؤل صراحةً مشروعية العبودية. وبعد الفتح الفرنسي للجزيرة عام ١٨٩٥م، الذي تلاه على الفور إلغاء كل من الملكية والعبودية، يبدو أن كل هذا قد تغيَّر بسرعة بالغة. وقبل أن ينقضي جيل، بدأ المرء يصادف التوجُّه الذي وجدته أنا عامّاً تقريباً في الأرياف بعدها بمائة عام: العبودية شر، والملوك يُنظر إليهم باعتبارهم لا أخلاقيين بصورة كامنة لأنهم كانوا يُعاملون الآخرين كأنهم عبيد. وفي النهاية، صارت كل علاقات السيطرة (الخدمة العسكرية، العمل المأجور، العمل القسري) مندمجةً معاً في أذهان الناس باعتبارها تنويعات على العبودية؛ نفس المؤسسات التي كانت من قبل تُعد غير قابلة للتحدي صارت الآن بمثابة تعريف اللامشروعية، وهذا خصوصاً بين من كانت لديهم أقل قابلية للوصول إلى التعليم العالي وأفكار التنوير الفرنسية. أصبح كون المرء «ملجاشياً» يعني بالتعريف رفض تلك الطرق الأجنبية. وإذا ضم المرء هذا التوجُّه إلى المقاومة السلبية الدائمة لمؤسسات

الدولة، وتطوير أنماط مستقلة ذاتيًا، ومساواتية نسبيًا للحكم الذاتي، يمكن له أن يرى ما جرى باعتباره ثورة. فبعد الأزمة المالية لأعوام الثمانينيات، انهارت الدولة فعليًا في جزء كبير من البلد، أو آلت على أية حال إلى مسألة شكل فارغ دون دعم من القسر المنهجي. استمر الريفيون كما كانوا من قبل إلى حدٍّ بعيد، يذهبون إلى المكاتب دوريًا ليملئوا استمارات، رغم أنهم لم يعودوا يدفعون أية ضرائب حقيقية، ولم تكن الحكومة تقدم خدمات، وفي حالة السرقة أو حتى القتل لم تُعد الشرطة تأتي. إذا كانت الثورة هي مسألة مقاومة الناس لشكل من السلطة يتم تحديده على أنه قمعي، وتحديد جانبٍ محوري لتلك السلطة على أنه مصدر ما يثير الاعتراض عليها بشكل أساسي، ثم محاولة التخلص من مضطهدي المرء بطريقة تحاول إلغاء هذا النوع من السلطة تمامًا من الحياة اليومية، فمن الصعب إنكار أن ذلك كان، بمعنى معين، ثورةً حقًا. ربما لم تتضمن انتفاضة فعلية، لكنها كانت ثورة رغم ذلك.

المسألة الأخرى هي كم ستستمر؛ فقد كانت نوعًا هشًا ضعيفًا من الحرية. وقد انهار كثيرٌ من تلك المعازل في مدغشقر وفي غيرها، وغيرها يدوم؛ ويجري خلق معازلٍ جديدةٍ طوال الوقت. العالم المعاصر تتخلله تلك الفضاءات الأناركية، وكلما كانت أنجح كلما قل احتمال أن نسمع عنها. فقط إذا تدهور ذلك الفضاء إلى العنف تكون ثمة فرصة لأن يكتشف الغرباء أنه موجود.

السؤال المحير هو كيف يمكن أن تحدث تلك التغيرات العميقة في التوجهات الشعبية بهذه السرعة؟ الإجابة المحتملة أنها لم تحدث حقًا؛ فربما كان ثمة أشياء تجري حتى تحت حكم مملكة القرن التاسع عشر لم يكن المراقبون الأجانب (حتى أولئك المقيمون طويلًا في الجزيرة) واعين بها ببساطة. لكن من الواضح، أيضًا، أن شيئًا يتعلق بفرض الحكم الاستعماري أتاح إعادة ترتيبٍ سريعةً للأولويات. هذا، فيما أجادل، هو ما يتيح الوجود المستمر لأشكال عميقة الرسوخ من السلطة المضادة. وفي الحقيقة، جرى قدرٌ كبير من العمل الأيديولوجي، من عمل ثورة، في العالم الليلي الشبكي للمشعوذين والساحرات؛ في إعادة تعريفٍ للتضمينات الأخلاقية لمختلف أشكال السلطة السحرية. لكن هذا يؤكد فحسب كيف أن هذه المناطق الشبحية هي دائمًا مُرتكز الخيال الأخلاقي، وكيف أنها، أيضًا، نوع من المستودع الإبداعي للتغيير الثوري المحتمل. من هذه الفضاءات اللامرئية على وجه الدقة — اللامرئية بالنسبة للسلطة، في المقام الأول — يأتي فعلًا احتمالُ العصيان والإبداعية الاجتماعية الاستثنائية التي يبدو أنها تنبثق من الفراغ في اللحظات الثورية.

وكي نوجز النقاش حتى الآن فإن:

(١) السلطة المضادة أولاً وقبل كل شيء مُتَجَذَّرَةٌ في الخيال، وتنبتُ من حقيقة أن كل الأنساق الاجتماعية هي أحبولة تناقضات، دائماً في حرب مع نفسها إلى حدٍّ معين. أو أنها، بشكل أدق، مُتَجَذَّرَةٌ في العلاقة بين الخيال العملي المطلوب للحفاظ على مجتمع يقوم على التوافق (كما لا بد أن يكون، في نهاية المطاف، كل مجتمع لا يقوم على العنف) — جهد التماهي الخيالي الدائم مع الآخرين الذي يجعل التفاهم ممكناً — وبين العنف الشبحي الذي يبدو أنه النتيجة الدائمة المترتبة عليه، وربما الحتمية.

(٢) في المجتمعات المساواتية، يمكن أن يقال إن السلطة المضادة هي الشكل السائد للسلطة الاجتماعية، وتظل ساهرةً ضد ما يُنظر إليها على أنها إمكاناتٌ معينة مُفَزَعَةٌ ضمن نطاق المجتمع ذاته؛ أساساً ضدَّ بزوغِ أشكالٍ منهجية من السيطرة السياسية أو الاقتصادية.

(١٢) مؤسسياً، تأخذ السلطة المضادة شكل ما يمكن أن نسميه مؤسسات الديمقراطية المباشرة، والتوافق consensus، والتوسط؛ أعني طرق التفاوض العام والتحكم في ذلك الاضطراب الداخلي الحتمي، وتحويله إلى تلك الحالات الاجتماعية (أو أشكال القيمة، إذا شئت) التي يرى المجتمع أنها الأكثر مرغوبة: التعايش المشترك، الإجماع unanimity، الخصوبة، الازدهار، الجمال، حتى لو كانت مُؤَطَّرَةٌ.

(٣) في المجتمعات البالغة التفاوت، تُعرَّف السلطة الخيالية المضادة نفسها عادةً في مواجهة أوجهٍ معينة للتسلط تُعتبر بغیضةً بوجهٍ خاص، ويمكنها أن تصبح محاولةً لإلغائها من العلاقات الاجتماعية بالكامل. وحين تفعل ذلك تصبح ثورية.

(١٣) مؤسسياً، باعتبارها نبعاً خيالياً، فإنها مسئولة عن خلق أشكال اجتماعية جديدة وعن إعادة تقييم أو تغيير الأشكال القديمة.

(٤) في لحظات التحول الجذري — الثورة بالمعنى العتيق — فإن هذا على وجه الدقة هو ما يتيح القدرة الشعبية على ابتكار سياسة جديدة تماماً، واقتصاد جديد تماماً، وأشكال اجتماعية جديدة تماماً. ومن ثَمَّ فإنها جذر ما سماه أنطونيو نيجري Antonio Negri باسم «السلطة المؤسسة» constituent power سلطة خلق الدساتير constitutions.

معظم النظم الدستورية الحديثة تنظر إلى نفسها باعتبارها قد خُلقت نتيجة تمردات: الثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية، وهلم جراً. وبالطبع، لم تكن هذه هي الحال دوماً.

لكن هذا يؤدي إلى سؤال بالغ الأهمية، لأن أية أنثروبولوجيا ملتزمة سياسياً حقاً سيكون عليها أن تبدأ بأن تواجه بجدية سؤال: ماذا يفصل حقاً، إن كان ثمة ما يفصل، ما نحب أن نسميه العالم «الحديث» عن بقية التاريخ الإنساني، الذي يُحال إليه عادةً أقوام من قبيل البياروا، أو التيف، أو المياشا؟ هذا، كما قد يتصور المرء، سؤال مُربك جداً، لكنني أخشى أنه لا يمكن تجنبه، حيث إننا لو فعلنا، قد لا يقتنع كثير من القراء بأن ثمة أي سبب لإقامة أنثروبولوجيا أناركية بادئ ذي بدء.

(٩) نسف الجدران

كما لاحظت، لا توجد فعلاً أنثروبولوجيا أناركية. ثمة شذرات فقط. في الجزء الأول من هذا المقال حاولت أن أجمع بعضها، وأن أبحث عن تيمات مشتركة؛ وفي هذا الجزء أود أن أمضي إلى مدى أبعد، وأن أتخيل جسداً لنظرية اجتماعية قد يوجد في وقت ما في المستقبل.

(١٠) اعتراضات بديهية

قبل أن يمكنني عمل هذا، فإنني بحاجة حقاً إلى مواجهة الاعتراض المعتاد على أي مشروع من هذا النوع: اعتراض أن دراسة المجتمعات الأناركية الموجودة فعلاً لا علاقة لها ببساطة بالعالم الحديث. ألا نتحدث، في نهاية المطاف، عن مجرد حفنة من البدائين؟ بالنسبة للأناركيين الذين يعرفون شيئاً عن الأنثروبولوجيا، تكون الحجج مألوفة جداً، ويجري الحوار النمطي أشبه بما يلي:

متشكك: حسناً، يمكنني أن آخذ كل فكرة الأناركية هذه بطريقة أكثر جدية لو استطعت أن تعطيني سبباً للاعتقاد بأنها قد تنجح. هل يمكنك أن تُسمّي لي مثلاً وحيداً قابلاً للبقاء لمجتمع وُجد دون حكومة؟

أناركي: بالتأكيد. وُجدت الآلاف من هذه المجتمعات. يمكنني أن أُسمّي لك دسنة منها عفو الخاطر: البورورو Bororo، البابينينج Baining، الأونونداجا Onondaga، الوينتو Wintu، الإيما Ema، التالينسي Tallensi، الفيزو Vizo ...

متشكك: لكن كل أولئك حفنة من البدائين! أنا أتحدث عن الأناركية في مجتمع حديث تكنولوجي.

أناركي: حسنًا، إذن وُجِدَت كل أنواع التجارب الناجحة: تجارب في الإدارة الذاتية للعمال مثل موندراجون Mondragon، ومشروعات اقتصادية تقوم على فكرة اقتصاد الهبة، مثل لينوكس Linux، وكل أنواع المنظمات السياسية القائمة على أساس الإجماع والديمقراطية المباشرة ...

متشكك: أكيد أكيد، لكن هذه أمثلة صغيرة معزولة. أنا أتكلم عن مجتمعات بأكملها. **أناركي:** حسنًا، ليست المسألة أن الناس لم يحاولوا. انظر إلى كوميون بارييس، إلى الثورة في إسبانيا الجمهورية ...

متشكك: طبعًا، وانظر ماذا حدث لأولئك الناس! لقد قُتِلوا جميعًا!

الزهر مغشوش، ولا يمكنك أن تكسب؛ لأن المتشكك حين يقول «مجتمع»، فإن ما يعنيه حقًا هو «دولة»، أو حتى «دولة-أمة». وحيث لا يمكن لأحد أن يخرج بمثال لدولة أناركية — فسوف يكون ذلك تناقضًا في المصطلحات — فإن المطلوب منا حقًا هو مثال لدولة-أمة حديثة حكومتها منزوعة على نحوٍ ما؛ موقف تكون فيه حكومة كندا، إذا أخذنا مثالًا عشوائيًا، قد أُطِيعَ بها، أو أُلغَت نفسها لسببٍ ما، ولم تأخذ مكانها حكومة جديدة، بل بدأ المواطنون الكنديون السابقون جميعًا بدلًا من ذلك في تنظيم أنفسهم في تجمعات collectives ليبرتارية. وبديهي أن هذا لن يتم السماح له أبدًا بأن يحدث. وفي الماضي، حالما كان يبدو حتى أن ذلك قد يحدث — وهنا نجد أن كوميون بارييس والحرب الأهلية الإسبانية مثالان ممتازان — كان السياسيون الذين يديرون كل بلد في الجوار تقريبًا يرحبون بتجميد خلافاتهم حتى يتم تطويق وقتل من يحاولون جلب ذلك الوضع.

ثمة مخرج هنا هو قبول أن أشكال التنظيم الأناركية لن تبدو شبيهة بدولة على أي نحو من الأنحاء. إنها ستتضمن تنويعًا لانهائية من المجتمعات المحلية، والجمعيات، والشبكات، والمشروعات، على كل مقياس يمكن تخيله، تتراكب وتتقاطع بأية طريقة يمكننا تصورها، وربما بطرق عديدة لا يمكننا تصورها. سيكون بعضها محليًا تمامًا، والبعض كوكبيًا، وربما كان كل ما يجمع بينها هو أن أيًا منها لن يتضمن أي شخص يظهر بالسلاح ليخبر الجميع أن يخرسوا ويفعلوا ما يؤمرون به، وأنه حيث إن الأناركيين لا يحاولون فعليًا الاستيلاء على السلطة ضمن نطاق أية أراضٍ قومية، فإن عملية إحلال نسقٍ محل الآخر لن تأخذ شكل زلزال ثوري مباغت — اجتياح الباستيل، الاستيلاء على قصر الشتاء — بل ستكون تدريجية بالضرورة، خلق أشكال بديلة للتنظيم على نطاق عالمي، وأشكال جديدة للاتصال وطرق جديدة، أقل استلابًا لتنظيم الحياة، ستجعل أشكال السلطة الحالية

تبدو، في نهاية المطاف، حمقاء وخارج الموضوع. وسيعني هذا بدوره أن ثمة أمثلةً لانهائية للأناركية القابلة للحياة؛ فكل شكل للتنظيم تقريباً سيُعدّ مثلاً لها، ما دامت لم تفرضه سلطةٌ أعلى، بدءاً من فرقة موسيقى كليزمر^٤ إلى خدمة البريد الدولية.

ولسوء الحظ، لا يبدو أن هذا النوع من الحجج يرضي أغلب المتشككين، فهم يريدون «مجتمعات». ومن ثم يُضطر المرء إلى التقلب في السجل التاريخي والإثنوجرافي بحثاً عن كيانات تبدو مثل دولة-أمة (شعب واحد يتكلم لغة مشتركة، ويحيا ضمن إطار أرض محددة، ويقرُّ بمنظومة مشتركة من المبادئ القانونية ...)، لكنها تفتقر إلى جهاز دولة (يمكن للمرء أن يُعرِّفه أولياً، متبعاً نهج فيبر، على أنه: جماعة من الناس يزعمون، على الأقل حين يكونون حاضرين ومتمتعين بصفاتهم الرسمية، أنهم الوحيدون الذين لهم الحق في التصرف بعنف). هذه الكيانات أيضاً يمكن أن يجدها المرء، إذا كان على استعداد للنظر إلى مجتمعات صغيرة نسبياً بعيدة في الزمن أو المكان، لكن حينها يقال له إنها لا يُعدُّ بها لنفس هذا السبب.

وهكذا نعود إلى المشكلة الأصلية؛ إذ يُفترض وجود قطيعة مطلقة بين العالم الذي نعيش فيه وبين العالم الذي يسكنه كلُّ مَنْ يمكن تعريفهم بأنهم «بُدائيون»، أو «قَبليون»، أو حتى «فلاحون». ولا يقع اللوم هنا على الأنثروبولوجيين؛ فقد ظللنا عقوداً حتى الآن نحاول إقناع الجمهور بأنه ليس ثمة ما يُعدّ «بُدائياً»، وبأن «المجتمعات البسيطة» ليست في الواقع بكل هذه البساطة، وبأنه لم يوجد قطُّ أحدٌ على الإطلاق في عزلة خارج الزمن، وبأن الحديث عن بعض الأنساق الاجتماعية باعتبارها أكثر أو أقلَّ تطوراً ليس له معنى؛ لكننا لم نُحرز كبيرَ تقدمٍ حتى الآن. فمن المستحيل تقريباً أن نقنع الأمريكي المتوسط بأن حفنةً من الأمازونيين قد يكون لديهم أي شيء يعلمونه إياه — بالطبع، بخلاف أننا يجب أن نهجر جميعاً الحضارة الحديثة ونذهب للعيش في إقليم الأمازون — وهذا لأن من المفترض أنهم يحيون في عالم مختلف بصورة مطلقة. وهذا، على نحوٍ غريب مرة أخرى، بسبب الطريقة التي اعتدنا التفكير بها في الثورات.

^٤ فرقة موسيقى كليزمر Klezmer band: فرقة للموسيقى الفولكلورية اليهودية الأشكنازية، تعزف أنغاماً راقصة وقطعاً موسيقية للأفراح والاحتفالات، مستمدة من أساليب موسيقية محلية عديدة من الأنغام العثمانية، والغجرية البلقانية، والرقصات الروسية، والأغنيات اليديشية، تطورت في الولايات المتحدة لتدمج موسيقى اليديش مع الجاز الأمريكي. (م)

دعوني أواصل الحجة التي بدأت أضع تخطيطاً لها في القسم الأخير، وأحاول توضيح لماذا أعتقد أن هذا صحيح:

(١١) بيان موجز جداً بصدد مفهوم الثورة

جرى بلا رحمة، التقليل من قيمة مصطلح «الثورة» في الاستخدام العام بحيث يمكن أن يعني أي شيء تقريباً. ولدينا الآن ثورات كل أسبوع: ثورات مصرفية وثورات سيبرنطيقية، وثورات طبية، وثورة إنترنت كل مرة يخترع فيها شخص ما قطعة سوفت وير ذكية جديدة.

هذا النوع من البلاغة ممكن فقط لأن التعريف الشائع للثورة تضمن دائماً شيئاً له طبيعة تحول في النموذج: انقطاعاً واضحاً، قطيعةً جوهرية في طبيعة الواقع الاجتماعي، يعمل بعدها كل شيء بطريقة مختلفة، ولا تعود التصنيفات السابقة صالحة. وهذا ما يجعل من الممكن، مثلاً، الزعم بأن العالم الحديث مشتق من «ثورتين»: الثورة الفرنسية والثورة الصناعية، رغم حقيقة أن الاثنتين ليس بينهما شيء مشترك تقريباً، سوى ما يبدو أنهما تحددان انقطاعاً مع كل ما جاء قبلهما. وإحدى العادات الغريبة هي، كما لاحظت إيلين ميكسينز وود Ellen Meiksins Wood^٥، أننا قد اعتدنا مناقشة ما نسميه «الحدثة» كأنها تتضمن توليفة من الاقتصاد الحر الإنجليزي، والحكم الجمهوري الفرنسي، رغم حقيقة أن الاثنتين لم يحدثا معاً أبداً؛ فقد جرت الثورة الصناعية في ظل دستور إنجليزي غريب وعتيق، وما زال ينتمي إلى القرون الوسطى إلى حد بعيد، وكانت فرنسا القرن التاسع عشر أبعد ما تكون عن الاقتصاد الحر.

^٥ إيلين ميكسينز وود Ellen Meiksins Wood [الاسم كما أثبته جريير هفوة كتابية لا شك]: مؤرخة وباحثة ماركسية (١٩٤٢م). وُلدت في أمريكا لأبوين يهوديين لاتفيين وصلا إلى نيويورك كلاجئين سياسيين. حصلت على ليسانس اللغات السلافية من جامعة كاليفورنيا ١٩٦٢م، ودكتوراه العلوم السياسية من جامعة لوس أنجلوس ١٩٧٠م، وقامت بالتدريس في تورنتو. لها العديد من الكتب والمقالات، بعضها مع زوجها نيل وود. نالت جائزة إسحق دويتشر التذكارية عام ١٩٨٨م عن كتابها The Retreat from Class. عملت في لجنة تحرير مجلة النيو لفت ريفيو البريطانية بين ١٩٨٤م و١٩٩٣م، وعملت مديرة تحرير مع هاري ماجدوف وبول سوزي لـ مجلة مونثلي ريفيو الاشتراكية المستقلة فيما بين ١٩٩٧م و٢٠٠٠م. من كُتبتها: «الديمقراطية ضد الرأسمالية: تجديد المادية التاريخية» ١٩٩٥م، و«أصل الرأسمالية» ١٩٩٩م، و«إمبراطورية رأس المال» ٢٠٠٣م. (م)

(ويبدو أن الجاذبية التي كانت ذات حين للثورة الروسية بالنسبة لـ «العالم النامي» مستمدة من حقيقة أنها المثال الوحيد الذي بدا فيه أن نوعي الثورة يتطابقان: استيلاء على السلطة القومية أدى عندئذٍ إلى تصنيع سريع. ونتيجة لذلك فإن كل حكومة في الجنوب العولي في القرن العشرين مصممة على لعبة اللحاق الاقتصادي بالقوى الصناعية، كان عليها بدورها أن تزعم أنها نظام ثوري.)

إذا كان ثمة خطأ منطقي يكمن في هذا كله، فإنه يقوم على تخيل أن التغير الاجتماعي، أو حتى التكنولوجي، يأخذ نفس شكل ما سماه توماس كون Thomas Kuhn «بنية الثورات العلمية». يشير كون إلى أحداثٍ مثل الانتقال من كون نيوتوني إلى كون أينشتايني؛ فجأة يحدث اختراق فكري، وبعدها يصبح الكون مختلفًا. وإذا طبقنا هذا على أي شيء بخلاف الثورات العلمية، فإنه يتضمن أن العالم مكافئٌ فعلاً لمعرفتنا عنه، ولحظة أن نُغيّر المبادئ التي تقوم على أساسها معرفتنا، يتغير الواقع أيضًا. وهذا هو نوع الخطأ الذهني الأساسي الذي يقول علماء النفس التطوريون إنه من المفترض أن نتغلب عليه في الطفولة المبكرة، لكن يبدو أن قلة منا يفعلون حقًا.

في الحقيقة، ليس العالم مضطربًا أن يحقق توقعاتنا، وبقدر ما يشير «الواقع» إلى أي شيء، فإنه يشير على وجه الدقة إلى ما لا يمكن أبدًا أن تُحيط به تمامًا بناءً اتنا العقلية التخيلية. الكليات، بوجه خاص، هي دومًا مخلوقات الخيال. الأمم، والمجتمعات، والأيديولوجيات، والأنساق المغلقة ... لا يوجد أيٌّ منها واقعيًا، فالواقع دومًا أشد اختلاطًا من ذلك بما لا يقاس، حتى لو كان الإيمان بأنها موجودة هو قوة اجتماعية لا يمكن إنكارها. ورغم ذلك، فإن عادة التفكير التي تُعرّف العالم، أو المجتمع، بأنه نسق كليّ الطابع (لا يكتسب فيه كل عنصر دلالة إلا في علاقته بالعناصر الأخرى) تميل إلى أن تفقد بشكل حتمي تقريبًا إلى رؤية للثورات باعتبارها انقطاعات زلزالية. إذ كيف يمكن، في نهاية الأمر، استبدال نسق كليّ الطابع بنسق مختلف تمامًا إلا بانقطاع زلزالي؟ وهكذا يصبح التاريخ الإنساني سلسلة من الثورات: ثورة العصر الحجري الحديث، الثورة الصناعية، ثورة المعلومات ... إلى آخره، ويصبح الحُلم السياسي هو السيطرة على العملية بشكل ما، والوصول إلى النقطة التي يمكننا عندها إحداث انقطاع من هذا النوع، اختراق هائل لن يحدث فحسب، بل سينتج مباشرة عن نوع من الإرادة الجماعية؛ «الثورة» بالمعنى الصحيح.

لو كان الأمر كذلك، فليس مدهشًا أن المفكرين الراديكاليين لحظة أن شعروا بأن عليهم التخلي عن هذا الحُلم كان ردُّ فعلهم الأول هو مضاعفة جهودهم لتحديد الثورات التي تحدث

على أية حال، إلى حد أن الانقطاع، في عيون شخص مثل بول فيريليو Paul Virilio، هو حالة وجودنا الدائمة، أو أن العالم، بالنسبة لشخص مثل جان بودريار Jean Baudrillard، يتغير الآن تمامًا كلاً عامين، كلما توصل إلى فكرة جديدة.

ليس هذا نداءً من أجل رفض قاطع لتلك الكليات الخيالية — حتى لو افترضنا أن هذا ممكن وربما لم يكن، حيث إنها ربما كانت أداةً ضرورية للتفكير الإنساني. إنه نداءٌ لأن يظل في ذهننا دائماً أنها مجرد هذا: أدوات للتفكير. فمثلاً، من الجيد جداً حقاً أن نستطيع السؤال: «بعد الثورة، كيف سننظم النقل العام؟» و«من سيموّل البحث العلمي؟» أو حتى «بعد الثورة، هل تظن أن مجلات الموضة ستبقى؟» العبارة مفصلةٌ ذهنية مفيدة، حتى لو أقررنا أيضاً بأن الثورة في الواقع، ما لم تكن مستعدين لذبح آلاف الناس (وربما حتى لو فعلنا)، من شبه المؤكد أنها لن تكون انقطاعاً نظيفاً تماماً كما تتضمن مثل تلك العبارة. ماذا ستكون إذن؟ لقد عرضتُ فعلاً بعض الاقتراحات: إن ثورةً على مقياس العالم ستستغرق زمناً طويلاً جداً. لكن يمكن الإقرار أيضاً بأنها قد بدأت في الحدوث. وأبسط طريقة لأن تدركها عقولنا هي أن نتوقف عن التفكير في الثورة باعتبارها شيئاً — «ال» ثورة، الانقطاع الزلزالي العظيم — وأن نسأل، بدلاً من ذلك: «ما هو الفعل الثوري؟» عندها يمكننا أن نقترح: الفعل الثوري هو أي عمل جماعي يرفض، ومن ثم يواجه شكلاً للسلطة أو السيطرة، وأثناء عمل ذلك، يُعيد تأسيس العلاقات الاجتماعية — حتى ضمن الجماعة — على ضوء ذلك. الفعل الثوري لا يجب بالضرورة أن يستهدف إسقاط الحكومات. فمحاولات خلق مجتمعات محلية مستقلة ذاتياً في وجه السلطة (باستخدام تعريف كاستورياديس هنا: تكون هي المجتمعات التي تؤسس نفسها، وتصنع جماعياً قواعدها الخاصة أو مبادئ تشغيلها، وتُعيد اختبارها باستمرار)، على سبيل المثال، ستكون بالتعريف تقريباً أفعالاً ثورية. ويبين لنا التاريخ أن التراكم المستمر لمثل تلك الأفعال يمكنه أن يُغيّر كلَّ شيء (تقريباً).

لست أول من يطرح مثل هذه الحجة، فمثل تلك الرؤية تنتج بالضرورة تقريباً فوراً ألعود المرء يفكر على أساس إطار الدولة والاستيلاء على سلطة الدولة. وما أود التشديد عليه هنا هو ما يعنيه هذا بالنسبة لطريقة نظرنا إلى التاريخ.

(١٢) تجربة تفكير، أو نفس الجدران

ما أقترحه من الناحية الجوهرية، هو أن ننخرط في نوع من تجربة تفكير. ماذا لو، كما يقول عنوانٌ مؤخرًا، «لم نكن حداثيين قط»؟ ماذا لو لم يحدث قط أي انقطاع جوهري، وبالتالي فإننا لا نحيا في كونٍ أخلاقي، أو اجتماعي، أو سياسي مختلف جوهريًا عن البياروا أو التيف أو الملجاش الريفين؟

هناك مليون طريقة مختلفة لتعريف «الحداثة». فهي طبقًا للبعض تتعلق أساسًا بالعلم والتكنولوجيا، وبالنسبة لآخرين هي مسألة نزعة فردية؛ ولآخرين، هي الرأسمالية، أو العقلانية البيروقراطية، أو الاستلاب، أو مثل أعلى للحرية من نوع أو آخر. وكيفما عرّفوها، يتفق الجميع تقريبًا على أنه في وقت ما من القرن السادس عشر، أو السابع عشر، أو الثامن عشر، طرأ تحولٌ ضخم، وأنه طرأ في أوروبا الغربية ومستعمراتها الاستيطانية، وبسببه، أصبحنا «محدثين». وأننا فور أن فعلنا، أصبحنا مخلوقًا من نوع مختلف جوهريًا عن كل ما جاء من قبل.

لكن ماذا لو طوّحنا بكل هذا الجهاز بعيدًا؟ ماذا لو نسفنا الجدار؟ ماذا لو قبلنا بأن الناس الذين «اكتشفهم» كولومبوس أو فاسكو دا جاما في بعثاتهما هم نحن فحسب؟ أو بالتأكيد هم «نحن» بقدر ما كان كولومبوس أو فاسكو دا جاما على الإطلاق؟

أنا لا أجادل بأنه لم يتغير شيء مهم على مدار السنوات الخمسمائة الأخيرة، بقدر ما أجادل بأن الاختلافات الثقافية ليست مهمة. إذ بمعنى من المعاني، يحيا الجميع، كلٌ مجتمع، وحتى كل فرد، في كونه الفريد. أنا أعني بـ «نفس الجدران»، في المقام الأول، نفس الافتراضات المتغترسة، غير التأملية، التي تخبرنا بأننا لا نشترك في شيء مع ٩٨٪ من الناس الذين عاشوا على الإطلاق، ولذا لا يتوجب علينا فعلًا التفكير فيهم. لأنك، في نهاية الأمر، لو افترضت الانقطاع الجوهري، فإن السؤال النظري الوحيد الذي يمكن أن تسأله هو تنويعه على سؤال: «ماذا يجعلنا بهذا القدر من الخصوصية؟» وفور أن نتخلص من تلك الافتراضات، ونقرر على الأقل أن نفكر في مقولة أننا لسنا بهذا القدر من الخصوصية الذي نود أن نظنه، يمكننا كذلك البدء في التفكير فيما قد تغيّر فعلًا وما لم يتغير.

مثال:

جرى طويلاً نقاش مرتبط بذلك عن: ما هي الميزة الخاصة التي تميز بها «الغرب»، كما أحببت أوروبا الغربية ومستعمراتها الاستيطانية أن تُسمّى نفسها، عن بقية العالم، وأتاحت لها فتح قدرٍ كبير منه خلال السنوات الأربعمائة فيما بين ١٥٠٠ و ١٩٠٠م؟

هل كانت نسقًا اقتصاديًا أكفأ؟ أم تقاليدَ عسكرية أرقى؟ هل كانت تتعلق بالمسيحية أم البروتستانتية، أم رُوح البحث العقلاني؟ هل كانت مجرد مسألة تكنولوجيا؟ أم أنها كانت تتعلق بترتيبات عائلية أكثر نزوعًا إلى الفردية؟ أم أنها توليفة من كل هذه العناصر؟ إلى حدٍّ كبير كانت السوسيولوجيا التاريخية الغربية مُكرَّسةً لحل هذه المشكلة. والعلامة على مدى عمق رسوخ هذه الافتراضات أن الدارسين لم يبدؤوا إلا مؤخرًا جدًا في اقتراح أن أوروبا الغربية ربما لم تتمتع حقًا بأية ميزة جوهرية على الإطلاق، وأن التكنولوجيا الأوروبية والترتيبات الاقتصادية والاجتماعية، وتنظيم الدولة، وغيرها عام ١٤٥٠م لم تكن بأية حال أكثر «تقدمًا» عما كان سائدًا في مصر، أو البنغال، أو فوجيان، أو أغلب الأجزاء الحضرية من العالم القديم في ذلك الزمن. ربما كانت أوروبا سابقةً في بعض المجالات (مثلًا: تقنيات الحرب البحرية، وأشكال معينة من العمليات المصرفية)، لكنها كانت متأخرةً بشكل بارز في غيرها (الفلك، فلسفة التشريع، التكنولوجيا الزراعية، تقنيات الحرب البرية). ربما لم يكن ثمة ميزة غامضة. ربما كان ما حدث مجرد صدفة. تصادف أن أوروبا الغربية متموقعةً في ذلك الجزء من العالم القديم الذي يكون الإبحار منه إلى العالم الجديد أسهل؛ وتوفّر لمن أبحروا أولاً حظًا لا يُصدّق في اكتشاف أراضٍ عامرة بثروة هائلة، تسكنها شعوب لا حيلة لها من العصر الحجري بدأت في الموت بشكلٍ مُواتٍ منذ لحظة وصولهم تقريبًا. وكان المكسب الناتج غير المتوقع، والميزة الديموجرافية لامتلاك أراضٍ لتفريغ السكان الزائدين فيها أكثر مما يكفي لتفسير النجاحات التالية للقوى الأوروبية. أمكن عندها إغلاقُ صناعة الملابس الهندية (الأشد كفاءةً بكثير) وخلق فضاء لإحداث ثورة صناعية، وعمومًا لتخريب وتسيّد آسيا لدرجة أنها من الناحية التكنولوجية — خصوصًا التكنولوجيا الصناعية والعسكرية — تخلفت بشكل متزايد.

ظل عدد من المؤلفين (بلوت Blaut،^٦ جودي Goody، بوميرانتس Pommeranz، جوندر فرانك Gunder Frank)^٧ يطرحون تنويعات على هذه الحجة خلال الأعوام

^٦ جيمس موريس بلوت (١٩٢٧-٢٠٠٠م): أستاذ الأنثروبولوجيا والجغرافيا في جامعة إلينوي بشيكاغو. واحد من أبرز نقاد المركزية الأوروبية. ركزت دراساته على الإيكولوجيا الثقافية، ونظرية القومية، وفلسفة العلم، وكتابة التاريخ، والعلاقات بين العالمين الأول والثالث. (م)

^٧ أندريه جوندر فرانك (١٩٢٩-٢٠٠٥م): مؤرخ اقتصادي وعالم اجتماع أمريكي من أصل ألماني. طوّر نظرية التبعية بعد عام ١٩٧٠م، ونظرية الأنساق العالمية بعد ١٩٨٤م. استخدم مفاهيم ماركسية

الأخيرة. إنها في جذرها حجةٌ أخلاقية، هجومٌ على الغطرسة الغربية. وبهذه الصفة فإنها بالغة الأهمية. والمشكلة الوحيدة معها، على أسس أخلاقية، أنها تميل إلى الخلط بين الوسائل وبين النزوع، أي أنها تقوم على افتراض أن المؤرخين الغربيين كانوا على صواب في افتراضهم أنه مهما كان ما مكَّن الأوروبيين من تجريد، وخطف، واستعباد، وإبادة الملايين من البشر الآخرين، فإنه علامة تفوق؛ ومن ثم، مهما كان، فسوف يكون مُهيناً لغير الأوروبيين أن يوحوا بأنهم لم يملكوه بدورهم. لكن يبدو لي أنه من المُهين أكثر بكثير الإحياء بأن أي شخص يمكن أن يكون قد تصرفَ على الإطلاق مثل أوروبيي القرنين السادس عشر أو السابع عشر — مثلاً: تفريغ أجزاء كبيرة من جبال الإنديز أو وسط المكسيك من سكانها عن طريق تشغيل الملايين حتى الموت في المناجم، أو اختطاف كتلة ذات دلالة من سكان إفريقيا لتعمل حتى الموت في مزارع السكر — إلا إذا كان ثمة دليلٌ فعلي يوحى بأنه كان يملكه كل هذا النزوع إلى الإبادة. في الحقيقة يبدو أن ثمة أمثلة كثيرة على أناس في وضعٍ يتيح لهم نشر خرابٍ مماثل على نطاق العالم — مثلاً سلالة مينج Ming في القرن الخامس عشر — لكنهم لم يفعلوا، ليس بوازع من ضمير، بل بالأحرى لأن ذلك لم يكن ليخطر ببالهم في المقام الأول.

في النهاية، يدور كل شيء، على نحوٍ غريب، حول كيف يختار المرء أن يُعرّف الرأسمالية. وكل المؤلفين المذكورين أعلاه تقريباً يميلون رغم ذلك إلى النظر إلى الرأسمالية باعتبارها إنجازاً آخر يفترض الغربيون بصلف أنهم اخترعوه بأنفسهم، ومن ثم يُعرفونه (كما يفعل الرأسماليون) على أنه إلى حدٍّ كبير مسألة تجارة وأدوات مالية. لكن ذلك الترحيب بوضع اعتبارات الربح فوق أي اهتمام إنساني، والذي قاد الأوروبيين إلى إفراغ أقاليم كاملة من العالم من سكانها من أجل وضع أقصى كمية من الفضة أو السكر في السوق، كان شيئاً آخر بالتأكيد. ويبدو لي أنه يستحق اسماً خاصاً به. ولهذا السبب يبدو من الأفضل لي أن أواصل تعريف الرأسمالية، كما يُفضّل خصوصاً، على أنها تقوم على أساس الارتباط بين نظامٍ للعمل المأجور وبين مبدأٍ للسعي الذي لا ينتهي للربح لصالحها. وهذا بدوره يتيح لنا الجدل بأن ذلك كان شذوذاً غريباً عن المنطق التجاري المألوف،

للاقتصاد السياسي لكنه رفض مراحل ماركس للتاريخ والتاريخ الاقتصادي عموماً. وضع كتباً واسعة التأثير مثل: تنمية التخلف (١٩٦٦م)، الرأسمالية والتخلف في أمريكا اللاتينية (١٩٦٧م)، البورجوازية الرثة (١٩٧٢م) ... إلخ. (م)

تصادف أن سادَ في ركن من العالم كان من قبلُ شبهَ همجي، وشجَّع السكان على الانخراط فيما كان يمكن أن يُعد، في سياق آخر، أشكالاً مفزعة من السلوك. ومرة أخرى، لا يعني هذا كله بالضرورة أن يتفق المرءُ مع أطروحة أن الرأسمالية، فور ظهورها إلى الوجود، صارت على الفور نسقاً كلياً الطابع، وبدءاً من تلك اللحظة، لم يعد يمكن فهم كل ما حدث بخلافها إلا في علاقتها معها. لكنه يقترح أحد المحاور التي يمكن على أساسها الشروع في التفكير فيما هو مختلف فعلاً اليوم.

فلنتخيل، إذن، أن الغرب، مهما تم تعريفه، لم يكن شيئاً خاصاً، وفضلاً عن ذلك، لم يحدث انقطاع جوهري واحد في التاريخ البشري. لا يمكن لأحد أن يُنكر حدوث تغيرات كمّية ضخمة؛ فكمية الطاقة المستهلكة، والسرعة التي يمكن للبشر السفر بها، وعدد الكتب التي يتم إنتاجها وقراءتها، كل هذه الأرقام ظلَّت تتصاعد بطريقة أُسيّة. لكن فلنتخيل على سبيل الجدل أن هذه التغيرات الكمّية لا تتضمن، في ذاتها، بالضرورة تغيراً في النوعية: أننا لا نحيا في نوع من المجتمع مختلف جوهرياً عما وُجد من قبلُ على الإطلاق، وأننا لا نحيا في نوع مختلف جوهرياً من الزمن، وأن وجود المصانع أو الرقائق المتناهية الصغر لا يعني أن الإمكانيات السياسية أو الاجتماعية قد تغيرت في طبيعتها الأساسية؛ أو، لنكون أدقّ، أن الغرب ربما يكون قد أدخل بعض الإمكانيات الجديدة، لكنه لم يُلغِ أيّاً من الإمكانيات القديمة.

أول ما يكتشفه المرء حين يحاول التفكير بهذه الطريقة هو أن عمل ذلك بالغُ الصعوبة؛ إذ يتوجب عليه أن يخترق الحشد الذي لا ينتهي من الحيل والتحايلات الثقافية التي تخلُق جدارَ المسافة حول المجتمعات «الحديثة». ولأعطِ مثلاً واحداً: من الشائع التمييز بين ما تُسمّى «المجتمعات على أساس القرابة» وبين المجتمعات الحديثة، التي يُفترض أنها تقوم على أساس مؤسسات غير شخصية مثل السوق أو الدولة. المجتمعات التي يدرسها الأنثروبولوجيون تقليدياً لديها أنساق قرابة، وهي منظمة في مجموعات نسب — سلاسل، أو عشائر، أو بطون أو فروع — تتنَّع النسب إلى أسلاف مشتركين، وتحيا أساساً على أراضي الأسلاف، ويُنظر إليها على أنها تتشكل من «أنواع» متماثلة من الناس. وهي فكرة يجري التعبير عنها عادةً من خلال عبارات اصطلاحية مادية عن اللحم، أو العظم، أو الدم أو الجلد المشتركين. وعادةً ما تصبح أنساق القرابة أساساً للتفاوت الاجتماعي حيث يُنظر إلى بعض المجموعات على أنها أرقى من غيرها، مثلما في أنساق الطوائف المغلقة على سبيل المثال؛ وعلى الدوام، تؤسس القرابة شروط الجنس والزواج وانتقال الملكية عبر الأجيال.

وعادة ما يُستخدم مصطلح «على أساس القرابة» بالطريقة التي اعتاد بها الناس استخدام كلمة «بُدائي»؛ إنها مجتمعات غرائبية لا تشبه مجتمعاتنا بأية حال (لهذا يُفترض أننا بحاجة إلى الأنثروبولوجيا لدراساتها؛ بينما يُفترض أن تخصصات مختلفة تمامًا، مثل السوسيولوجيا وعلم الاقتصاد، مطلوبة لدراسة المجتمعات الحديثة). إلا أن الناس ذاتهم الذين يطرحون هذه الحجة عادة ما يُسلمون بأن المشكلات الاجتماعية الرئيسية في مجتمعنا «الحديث» (أو «ما بعد الحديث»: وهو نفس الشيء بالنسبة لأغراضنا الراهنة) تدور حول العرق والطبقة والجنوسة [النوع/الجنس]. وبعبارة أخرى، تنشأ بالضبط من طبيعة نسق قرابتنا.

ماذا يعني، في نهاية المطاف، القول بأن معظم الأمريكيين يرون أن العالم منقسم إلى «أعراق»؟ يعني أنهم يعتقدون أنه منقسم إلى جماعات يُفترض سلفاً أنها تشترك في نسب مشترك وأصل جغرافي، يُنظر إليها لهذا السبب باعتبارها «أنواعاً» مختلفة من الناس، وأن هذه الفكرة يُعبّر عنها عادةً من خلال عبارات اصطلاحية مادية عن الدم والجلد، وأن النسق الناتج ينظم الجنس والزواج، وتوريث الملكية، ومن ثم يخلق ويحافظ على التفاوتات الاجتماعية. إننا نتحدث عن شيء يشبه كثيرًا نسقً عشيرة تقليديًا، باستثناء أنه باتساع الكوكب. وقد يعترض المرء بأنه يجري الكثير من الزواج بين الأعراق، وأكثر منه الجنس بين الأعراق، لكن هذا ما يجب أن نتوقعه فحسب. فالدراسات الإحصائية تكشف دومًا، حتى في المجتمعات «التقليدية» مثل النامبيكووارا Nambikwara أو الأرابيش Arapesh، أن ما لا يقل عن ٥-١٠٪ من الشباب يتزوجون شخصًا لا يُفترض أن يتزوجوه. والظواهر ذات دلالة متكافئة تقريبًا من الناحية الإحصائية. أما الطبقة الاجتماعية فأكثر تعقيدًا بقليل، حيث إن الجماعات أقل تحدّدًا، إلا أن الفرق بين طبقة حاكمة وبين مجموعة من الناس تصادف أنهم أبلّوا بلاءً حسنًا هو، على وجه الدقة، القرابة: القدرة على تزويج أطفال المرء زيجاتٍ مناسبة ونقل امتيازاته إلى ذريته. ويتزوج الناس عابرين الخطوط الطبقيّة أيضًا، لكنهم نادرًا ما يمشون بعيدًا؛ وبينما يبدو أن معظم الأمريكيين لديهم الانطباع بأن هذا بلد ذو حراك طبقي ملحوظ، فإنهم حين يُطلب منهم تقديم أمثلة يكون كل ما يمكنهم الخروج به حفنة من قصص الانتقال من الفقر إلى الثراء. ومن المستحيل تقريبًا العثور على مثال لأمريكي وُلد ثريًا وانتهى مفلسًا تحت وصاية الدولة. وهكذا إذن، فإن كل ما نتعامل معه فعليًا هو الحقيقة المألوفة لكل من درس التاريخ، والقائلة بأن النخب الحاكمة (ما لم تكن متعددة الزوجات) غير قادرة أبدًا على إعادة إنتاج ذاتها ديموجرافيًا، ومن ثم تحتاج دومًا

إلى طريقة لضمِّ دمٍ جديد (وإذا كانت متعددة الزيجات بالطبع، فإن ذلك في حد ذاته يصبح نمطًا للحراك الاجتماعي).
علاقات الجنوسة [الجندر] بالطبع هي ذات نسيج القرابة.

(١٣) ماذا يمكن أن يُكَلَّف هدمُ هذه الجدران؟

يمكنني أن أقول الكثير؛ لأن أناسًا أكثر مما ينبغي استثمروا في الحفاظ عليها أكثر مما ينبغي. ويشمل هذا الأناركيين بالمناسبة. وفي الولايات المتحدة على الأقل، فإن الأناركيين الذين يأخذون الأنثروبولوجيا بأكبر قدر من الجدية هم البدائيون Primitivists، وهم فصيل صغير لكنه عالي الصوت يجادل بأن الطريقة الوحيدة لإعادة البشرية إلى المسار الصحيح هي نزع قشرة الحداثة تمامًا، مُستلهمين مقال مارشال سالينز Marshall Sahlins بعنوان «المجتمع المزدهر الأصلي». يطرحون أنه جاء زمن لم يكن يوجد فيه الاستلاب ولا التفاوت حين كان الجميع أناركياً صيد وجمع، ومن ثم لا يمكن للتحرر الحقيقي أن يأتي إلا إذا تخلينا عن «الحضارة» وعدنا إلى العصر الحجري القديم الأعلى Upper Paleolithic، أو إلى العصر الحديدي المبكر على الأقل. ونحن في الحقيقة لا نكاد نعرف شيئاً عن الحياة في العصر الحجري القديم، بخلاف ما يمكن استخلاصه من دراسة الجماجم البالغة القدم (مثلاً، أن الناس في العصر الحجري القديم كانت لديهم أسنانٌ أفضل بكثير؛ وأنهم أيضاً كانوا يموتون بدرجة أكثر تواتراً من جروح الرأس الرضّية). لكن ما نراه في السجل الإثنوجرافي الأحدث هو تنوّع لا ينتهي. فقد كان ثمة مجتمعاتٌ صيدٍ وجمع ذاتُ نبلاءٍ وعبيد، وثمة مجتمعاتٌ زراعية مساواتية بصورة متوحشة. وحتى في منطقة البحث المفضلة لدى كلاستر في إقليم الأمازون، نجد بعض الجماعات التي يمكن وصفها عن حقّ بأنها أناركية، مثل البياروا، تحيا إلى جانب جماعات أخرى (مثلاً: جماعة الشيرينتي Sherente المحاربة) من الواضح أنها ليست كذلك على الإطلاق. وتشهد «المجتمعات» عمليات إصلاح دائم متقافزةً إلى الوراء وإلى الأمام بين ما نفكر فيها باعتبارها مراحل تطورية مختلفة.

لا أعتقد أننا نخسر الكثير إذا سلّمنا بأن البشر لم يحيوا حقاً أبداً في جنة عدن. وهدم الجدران يمكن أن يتيح لنا رؤية هذا التاريخ كموردٍ لنا بطرق أكثر إثارة للاهتمام بكثير. لأنه يعمل في الاتجاهين؛ فلسنا وحدنا، في المجتمعات الصناعية، من لا تزال لدينا علاقات قرابة (وكوزمولوجيات)؛ بل إن لدى المجتمعات الأخرى حركات اجتماعية وثورات، مما

يعني، بين أشياء أخرى، أن المنظرين الراديكاليين لم يعد عليهم أن ينكبوا بلا نهاية على نفس المائتي سنة الضئيلة من التاريخ الثوري.

فيما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كان الساحل الغربي لمدغشقر مُقسَّمًا إلى سلسلة من الممالك المرتبطة تحت حكم سلالة ماروانتسيترا Maroantsetra. وكان رعاياها يُعرفون جماعياً باسم الساكالافا Sakalava. وفي شمال غربي مدغشقر الآن «جماعة عرقية» تستكن متخفية في أرض تلال خلفية وعرة بعض الشيء يُشار إليهم باسم التسيميهيتي Tsimihety. وتعني الكلمة حرفياً: «أولئك الذين لا يخلقون شعرهم.» ويشير هذا إلى إحدى عادات الساكالافا؛ فحين يموت ملك، كان يُتَوَقَّع من رعاياه الذكور أن يَجْزُوا شعرهم جميعاً كعلامة على الحداد. وكان التسيميهيتي هم من رفضوا، وبذلك رفضوا سلطة مَلَكِيَّة الساكالافا؛ وإلى يومنا هذا يتميزون بتنظيم وممارسات اجتماعية مساواتية صارمة. إنهم بعبارة أخرى أناركيو شمال غرب مدغشقر، وإلى يومنا هذا حافظوا على سمعةٍ بأنهم سادة المراوغة؛ فتحت حكم الفرنسيين كان المديرون يشكُّون من أنهم يرسلون الوفود للترتيب للعمل لبناء طريق قرب إحدى قرى التسيميهيتي، ويتفاوضون على الشروط مع العجائز الذين يبدون متعاونين، ثم يعودون بالمعدات بعدها بأسبوع ليكتشفوا أن القرية مهجورة بالكامل؛ فقد انتقل كلُّ قاطن بها للعيش مع بعض الأقارب في جزء آخر من البلد.

وما يهمني هنا بوجه خاص هو مبدأ «التوليد الإثنوجرافي» ethnogenesis كما يُطلق عليه اليوم. إذ يُعتبر التسيميهيتي اليوم فوكو foko — شعباً أو جماعةً عرقية — لكنَّ هُويَّتَهُم انبثقت كمشروع سياسي. تمت ترجمة الرغبة في العيش أحراراً من سيطرة الساكالافا إلى رغبةٍ — أخذت تغمر كل المؤسسات الاجتماعية من مجالس القرى إلى الطقوس الجنائزية — في العيش في مجتمع مُتحرِّر من مؤشرات المراتبية. ثم جرت مأسسة ذلك كطريقة حياة لجماعة محلية تحيا معاً، مما أدى بدوره إلى التفكير فيهم باعتبارهم «نوعاً» خاصاً من الناس؛ جماعةً عرقية؛ شعباً، أخذ يُنْظَرُ إليه — حيث إنهم يميلون إلى التزاوج فيما بينهم — باعتباره موحِّداً بنسبٍ مشترك. ومن الأسهل رؤية ذلك يحدث في مدغشقر حيث يتحدث الجميع تقريباً نفس اللغة، لكنني أشك في أنه بهذه الندرة. كتابات

التوليد الإثنوجرافي ما زالت جديدةً إلى حدٍّ كبير، لكن يتضح بشكل متزايد أن معظم التاريخ الإنساني كان يتميز بالتغيُّر الاجتماعي المتصل. وبدلاً من جماعات سحيقة في الزمن تحيا لآلاف السنين في أراضي أسلافها، كانت تتخلَّق جماعات جديدة، وتنحلُّ أخرى قديمة، طوال الوقت. وكثيرٌ مما اعتدنا التفكير فيه أنها قبائلٌ أو أممٌ أو جماعات عرقية، كانت في الأصل مشروعاتٍ جماعيةٍ من نوعٍ أو آخر. وفي حالة التسييميهيتي نتحدث عن مشروع ثوري، ثوريٌّ على الأقل بالمعنى الذي أخذتُ في تطويره هنا: بمعنى رفضٍ واعٍ لأشكال معينة من السلطة السياسية المُتسيِّدة يجعل الناس أيضاً يُعيدون التفكير في، ويُعيدون تنظيم، الطريقة التي يتعاملون بها مع بعضهم البعض على أساس يومي. معظم المشروعات ليست ثورية. بعضها مساواتي والبعض الآخر يتعلق بترويج رؤية معينة للسلطة أو المراتبية. إلا أننا نتعامل مع شيء يتمشى بدرجة كبيرة مع ما نفكر فيه باعتباره حركةً اجتماعية؛ الفرق أنه في غياب النشرات والمسيرات والبيانات، فإن الوسائط التي من خلالها يمكن خلق والمطالبة بأشكال جديدة لـ (ما يمكن أن نسميه) الحياة الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، للسعي إلى أشكال مختلفة من القيمة، كانت مختلفة: كان يجب العمل من خلال نحت اللحم الحي حرفياً أو مجازياً، من خلال الموسيقى والطقس، والطعام والملبس، وطرق التخلص من الموتى. لكن كنتيجة، جزئياً، وعبر الزمن، فإن ما كانت مشروعات ذات مرة تصبح هُويّات، وحتى هُويّات مُتصلة مع الطبيعة. تتكَلَّس وتتصلَّب إلى حقائق بديهية أو خصائص جماعية.

ويمكن بلا شك اختراع تخصص جديد برمته لفهم كيف يحدث هذا على وجه الدقة: وهي عمليةٌ مُناظرة من بعض الأوجه فقط لعملية «اكتساب الكاريزما للطابع الروتيني» لدى فيبر، مليئةٌ بالاستراتيجيات والانعكاسات وتحويلات الطاقة ... المجالات الاجتماعية التي هي، في جوهرها، حلِّباتٌ للإقرار بأشكال معينة من القيمة يمكنها أن تصبح حدوداً يجب الدفاع عنها. تمثيلاتٌ أو وسائط القيمة تصبح قوى خارقة للطبيعة في ذاتها. الإبداع ينزلق إلى تخليد؛ يمكن أن ينتهي الأمر بالبقايا المتكلسة للحركات التحررية، تحت قبضة الدول، إلى أن تتحوَّل إلى ما نسميه «النزعات القومية» التي إما أن يتم استنفارها لحشد التأييد لآلة الدولة أو تصبح الأساس لحركات اجتماعية جديدة معارضة لها.

الشيء الحاسم هنا، فيما يبدو لي، هو أن هذا التحجُّر لا ينطبق على المشروعات الاجتماعية فحسب؛ إذ يمكن أن يحدث أيضاً للدول ذاتها، وهذه ظاهرة نادرًا ما قدَّرها منظرُ الصراع الاجتماعي حقَّ قدرها.

حين رسّخت الإدارة الاستعمارية الفرنسية نفسها في مدغشقر بدأت بالتالي في تقسيم السكان إلى سلسلة من «القبائل»: الميرينا Merina، والبتسيليو Betsileo، والبارا Bara، والساكالافا Sakalava، والفيزو Vizo، والتسيميهيتي Tsimihety ... إلى آخره. ولما كان ثمة القليل من التمييزات الواضحة في اللغة، فمن الأسهل هنا، عنه في معظم الأماكن، أن نتبيّن بعض المبادئ التي جاءت على أساسها هذه التقسيمات. وبعضها سياسي؛ فالساكالافا رعايا بارزون لسلالة ماروانتسيترا Maroantsetra (التي أقامت ثلاث ممالك على الأقل على طول الساحل الغربي). والتسيميهيتي هم من رفضوا الولاء. ومن يُطَلَق عليهم «الميرينا» هم أناس المرتفعات، أولئك الذين يوحدّهم في الأصل الولاء لملك اسمه أندريانامبوينيميرينا Andrianampoinimerina؛ أما رعايا ممالك المرتفعات الأخرى الواقعة إلى الجنوب، الذين هزمهم الميرينا بعد ذلك على الفور تقريباً، فيُشار إليهم جماعياً باسم البتسيليو. وتتعلق بعض الأسماء بالمكان الذي يعيش فيه الناس أو الطريقة التي يكسبون عيشهم بها: فالتانالا Tanala هم «أناس غابات» على الساحل الشرقي. وعلى الساحل الغربي نجد أن الميكيا Mikea صيادون وباحثون عن المرعى، والفيزو Vezo صيادو أسماك. لكن حتى هنا عادةً ما تكون ثمة عناصر سياسية؛ فقد عاش الفيزو بمحاذاة ممالك الساكالافا، لكنهم مثل التسيميهيتي، استطاعوا البقاء مستقلين عنهم؛ لأنهم، كما تجري الأسطورة، كلّموا أن المبعوثين الملكيين في الطريق لزيارتهم كانوا جميعاً يركبون زوارقهم الخفيفة وينتظرون بعيداً عن الشاطئ إلى أن ينصرفوا. أما قرى الصيادين تلك التي خضعت فأصبحت ساكالافا، وليس فيزو.

إلا أن الميرينا والساكالافا والبتسيليو هم الأكثر عدداً حتى الآن. ومن هنا يتم تعريف معظم الملجاش، إذن، ليس بولاءاتهم السياسية بالضبط، بل بالولاءات التي كانت لأسلافهم حوالي عام ١٧٧٥م أو ١٨٠٠م. والشيء المثير للاهتمام هو ما حدث لتلك الهويّات فور أن لم يعد الملوك موجودين. وهنا يبدو أن الميرينا والبتسيليو يمثلان إكمانيتين متعارضتين.

لم تكن العديد من هذه الممالك العتيقة تزيد كثيراً على أنظمة ابتزاز مؤسسية، وبقدر ما كان الناس العاديون يشاركون فعلاً في السياسة الملكية، كان ذلك يجري من خلال العمل الطقسي؛ مثلاً بناء القصور والمقابر الملكية التي عادةً

ما يُعهد فيها لكل عشيرة بدورٍ شرفي شديد النوعية. وضمن نطاق مملكة الميرينا انتهى هذا النظام بإساءة استغلالٍ شاملة إلى حدٍّ أنه مع وصول الفرنسيين، كان قد أصبح سيئ السمعة تمامًا تقريبًا، وأصبح الحكم الملكي، كما ذكرتُ، متماهيًا مع العبودية والسخرة [العمل القسري]؛ ونتيجة لذلك، يوجد «الميرينا» الآن على الورق أساسًا. ولا يُسمَعُ أبدًا في الريف من يُشيرون إلى أنفسهم باعتبارهم كذلك، إلا ربما في مقالات يتوجَّب عليهم كتابتها في المدرسة. أما الساكالافا فهم قصة أخرى تمامًا، فما زالت الساكالافا هُويَّة حية إلى حدٍّ كبير على الساحل الغربي، وما زالت تعني أتباع سلالة ماروانتسيترا. لكن طَوَّال ما يناهز المائة والخمسين عامًا الأخيرة ظلت الولاءات الرئيسية لأغلب الساكالافا تتجه إلى أعضاء هذه السلالة المُتوفِّين. وبينما يتم تجاهل أعضاء العائلة المالكة الأحياء إلى حدٍّ كبير، ما زالت قبور الملوك الغابرين تُبنى وتُزيَّن من جديد باستمرار في مشروعات جماعية ضخمة، وهذا إلى حدٍّ كبير هو ما يعنيه كونُ المرء ساكالافا. وما زال الملوك الموتى يعلنون رغباتهم من خلال وسطاء رُوحانيين، عادةً ما يكونون نساءً عجائز من أصل عامي.

وفي أجزاء أخرى كثيرة من مدغشقر أيضًا، يبدو غالبًا أن أحدًا لا يتولى كامل سلطته حقًا إلا حين يموت. ومن ثم ربما لم تكن حالة الساكالافا استثنائيةً إلى هذا الحد، لكنها تكشف طريقةً شائعةً جدًّا لتجنُّب التأثيرات المباشرة للسلطة، إذا لم يكن المرء يستطيع الابتعاد عن طريقها ببساطة، مثل الفيزو أو التسميهيتي، فيمكنه، كما هي الحال، أن يحاول تكليسها. وفي حالة الساكالافا نجد أن تحجُّر الدولة حُرْفِيًّا تمامًا؛ فالملوك الذين ما زالوا يُعبدون يتخذون الهيئة البدنية لرفاتٍ ملكية، إنهم حرفياً أسنان وعظام. لكن هذه المقاربة ربما كانت أشدَّ شيوعاً بكثير مما قد نظن.

فقد قدَّمت كايسا إكهولم Kajsa Ekholm مؤخرًا الاقتراح المُوجي القائل بأن نوع المَلَكِيَّة المقدسة التي كتب عنها السير جيمس فريزر في كتابه الغصن الذهبي، والتي كان يتم

^٨ كايسا إكهولم فريدمان Kajsa Ekholm Friedman أستاذة بقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة لوند بالسويد. من بين مؤلفاتها: (م)

Modernities, Class, and the Contradictions of Globalization.

فيها تسييح الملوك بطقوس وتابوهات لانهائية (ألا يلمس الأرض، ألا يرى الشمس ...)، لم تكن، كما نفترض عموماً، شكلاً غابراً من الملكية، بل شكلاً متأخراً جداً، في أغلب الحالات. وتُعطي مثال ملكية الكونغو، التي حين ظهر البرتغاليون لأول مرة في أواخر القرن الخامس عشر، لا يبدو أنها كانت طقسية الطابع بوجه خاص أكثر مما كانت الملكية في البرتغال أو إسبانيا في ذلك الزمن. كان ثمة قدرٌ معين من تشريفات البلاط، لكنها لا تقف في طريق الحكم. وبعدها فقط، بينما كانت المملكة تتدهور إلى الحرب الأهلية وتفتتت إلى شذرات أضال فأضال، أصبح حكامها كائنات مقدّسة بشكل متزايد. تم خلق طقوس مُعقّدة، ومضاعفة القيود، حتى أصبحنا نقرأ في النهاية عن «الملوك» المحصورين في مبانٍ صغيرة، أو يتم إخصاؤهم حرفياً عند الصعود إلى العرش. والنتيجة أنهم كانوا يحكمون فترةً بالغة الضالة؛ وفي الحقيقة انتقل أغلب الباكونغو BaKongo إلى نسق حكمٍ ذاتي إلى حدٍ كبير، رغم أنه عاصفٌ جداً كذلك، ومُشتبك في صراعات تجارة العبيد.

هل يرتبط أيٌّ من هذا بالهموم المعاصرة؟ جداً، فيما يبدو لي. وقد طوّر مفكرو الاستقلال الذاتي الإيطاليون، عبر العقّدين الماضيين، نظريةً لما يدعونه «الخروج» exodus الثوري، وهي مُستلهمة جزئياً من ظروف إيطالية خاصة: الرفض الواسع للعمل في المصانع بين الشباب، وازدهار احتلال المنازل و«المراكز الاجتماعية» في الكثير جداً من المدن الإيطالية ... لكن في هذا كله يبدو أن إيطاليا قد قامت بدور نوع من المختبر للحركات الاجتماعية المستقبلية، مُستبقةً اتجاهاتٍ تبدأ الآن في الحدوث على مستوى الكوكب.

تطرح نظرية الخروج أن أشدّ الطرق فعاليةً لمعارضة الرأسمالية والدولة الليبرالية ليست من خلال المواجهة المباشرة، بل بواسطة ما سمّاه باولو فيرنو Paolo Virno «الانسحاب الملّزم»، الهروب الجماعي من قبل من يؤدّون خلق أشكال جديدة من المجتمع. ولا يحتاج المرء سوى لمحة إلى السجل التاريخي ليتأكد أن أنجح أشكال المقاومة الشعبية قد اتخذت هذا الشكل بالضبط. فلم تتضمن تحدّي السلطة وجهاً لوجه (فعادةً ما يؤدي هذا إلى ذبح المقاومة، أو، إذا لم يحدث، إلى تحوّلها إلى نوع من التنويع — عادةً ما تكون أقبح — لنفس الشيء الذي جرى تحدّيهِ في البداية)، بل انطلاقاً من استراتيجية أو أخرى للإفلات من قبضتها، من الهروب، والفرار، وتأسيس مجتمعات جديدة. وقد بلغ

مؤرِّخٌ للاستقلال الذاتي، هو يان موليير بوتانج^٩ Yann Moulrier Boutang، حدَّ أن يجادل بأن تاريخ الرأسمالية كان سلسلةً من المحاولات لحل مشكلة الحراك العمَّالي — ومن هنا التطوير اللانهائي لمؤسسات من قبيل العمل الإلزامي [للمتدربين] indenture، والعبودية، وأنظمة السخرة coolie systems، والعمال بعقود، والعمال الضيوف، والأشكال التي لا تُحصى لضبط الحدود — لأن النظام إذا اقترب حقًا على الإطلاق من نسخته الفانتازية الذاتية عن نفسه، التي يكون فيها العمال أحرارًا في العمل أجراءً أو ترك عملهم أينما ووقتًا يشاءون، فسوف ينهار النظام برمته. ولهذا السبب بالضبط فإن المطلب الأكثر اتساقًا الذي تطرحه العناصر الراديكالية في حركة العولة — من أنصار الاستقلال الذاتي الإيطاليين إلى الفوضويين الأمريكيين الشماليين — ظلَّ دائمًا حريَّة الحركة الكوكبية، «العولة الحقيقية»، تدمير الحدود، الهدم الشامل للجدران.

هذا النوع من هدم الجدران المفهومية الذي شرعتْ أقترحه هنا يجعل من الممكن بالنسبة لنا لا أن نؤكد أهمية الفرار فحسب، بل إنه يعدنا بمفهومٍ أثريٍّ بما لا يُقاس للكيفية التي يمكن بها أن تعمل أشكال الفعل الثوري البديلة. هذا تاريخ ما زال علينا أن نكتبه إلى حدٍّ بعيد، لكن ثمة ومضات. وقد أنتج بيتر لامبورن ويلسون Peter Lamborn Wilson ألمع هذه الومضات في سلسلة من المقالات تتضمن، بين أشياء أخرى، تأملات في انهيار الثقافات الهوبويل Hopewell والميسيسيبيان Mississippian في جزء كبير من شرق أمريكا الشمالية. كانت هذه فيما يبدو مجتمعات تسيطر عليها مجموعات نُخبة من القساوسة وبنيات اجتماعية على أساس الطائفة، وأضحيات بشرية اختفت بصورة مُلغزة، وتم استبدالها بمجتمعات صيد وجمع أو بستنة أكثر مساواتية بكثير. وهو يقترح، بشكل مثير تمامًا للاهتمام، أن تماهي سكان أمريكا الأصليين الشهير مع الطبيعة ربما لم يكن حقًا رد فعل على القيم الأوروبية، بل على إمكانية دياكتيكية ضمن مجتمعاتهم ذاتها فرُّوا هم منها عن وعي تمامًا. وتستمر الحكاية من خلال هروب مستوطني جيمستاون Jamestown، وهم مجموعة من الخدم تم التخلي عنهم من جانب أرباب عملهم من الجنتلمانات في

^٩ يان موليير-بوتانج (١٩٤٩م): اقتصادي وكاتب مقالات فرنسي. شارك عام ١٩٦٨م في حركة ٢٢ مارس، ونشط في أوساط «الاستقلال العمالي». قابل توني نيجري عام ١٩٧٣م وتأثَّر به وظل قريبًا من أفكاره منذ ذلك الحين. ألَّف كتبًا في الاقتصاد السياسي للهجرة والعمالة، كما كتب سيرة ذاتية لألتوسير.

أول مستوطنة أمريكية شمالية في فيرجينيا، وانتهى بهم الأمر فيما يبدو إلى أن يصبحوا هنودًا، إلى سلسلة لا تنتهي من «يوتوبيات القراصنة»، التأم فيها المرتدّون البريطانيون مع القراصنة المسلمين، أو انضموا إلى مجتمعات السكان الأصليين من هيسبانيولا إلى مدغشقر، والجمهوريات الخفية «ثلاثية الأعراق» التي أسّسها العبيد الفارّون على هوامش المستوطنات الأوروبية، والأنثينوميون^{١٠} (antinomians)، وغير ذلك من المعازل الليبرتارية غير المعروفة التي رُقشت وجه القارة قبل حتى الشيكرز^{١٠*} (Shakers) والفورييريين^{١٠**} (Fourierists) وكل «المجتمعات القصديّة» الأشهر للقرن التاسع عشر. كانت أغلب هذه اليوتوبيات الضئيلة أكثر هامشيّة حتى مما كان الفيزو أو التسييميهيتي في مدغشقر؛ وتم ابتلاعها جميعًا في نهاية المطاف. مما يقودنا إلى سؤال: كيف يتم تحييد جهاز الدولة ذاته، في غياب سياسة للمواجهة المباشرة؟ لا شك أن بعض الدول ومجموعات نُخب الشركات الكبرى ستنهار بفعل ثقلها ذاته، وقد فعل البعض بالفعل، لكن من الصعب تخيل سيناريو ستنهار فيه جميعًا. وهنا قد يُمكن للسكاكالافا والباكونغو أن تُقدّمًا لنا بعض الاقتراحات المفيدة. ما لا يمكن تدميره يمكن، رغم ذلك، أن تجريّ مراوغته وتجميده وتحويله، وحرمانه تدريجيًا من جوهره الذي، في حالة الدول، هو في النهاية قدرتها على بثّ الرعب. ماذا سيعني هذا في ظل الظروف المعاصرة؟ ليس الأمر واضحًا تمامًا. ربما سيتم اختزال أجهزة الدولة القائمة تدريجيًا إلى زينة واجهات، بينما يتم إفراغ الجوهر منها من أعلى ومن أسفل؛ مثلًا، من نمو المؤسسات الدولية، ومن انتقال السلطة إلى أشكال محلية وإقليمية من الحكم الذاتي. ربما يتحول الحكم بواسطة استعراض وسائل الإعلام إلى استعراض نقي وخالص (تقريبًا على غرار ما ضمّنه بول لافارج Paul Lafargue،

^{١٠} الأنثينوميون في المسيحية: كل من يعتقد أن الطريق إلى الخلاص بمقتضى الإنجيل هو الإيمان وحده دون ضرورة للالتزام بقانون أخلاقي راسخ اجتماعيًا. نشأ المصطلح بعد الإصلاح البروتستانتي مباشرة (١٥١٧م)، ويمكن توسيعه ليشمل أي شخص يرفض الأخلاقيات السائدة اجتماعيًا.

* الشيكرز: (الجمعية المتحدة للمؤمنين بالظهور الثاني للمسيح): طائفة دينية نشأت من الكويكرز، وتأسست على تعاليم آن لي. عُرفت بالمساواة بين الجنسين التي قننوها في ثمانينيات القرن الثامن عشر.

** الفورييريون: أتباع فرنسوا ماري شارل فورييه (١٧٧٥-١٨٣٧م): الفيلسوف والإصلاحي الفرنسي الشهير الذي نادى بمجتمعات تعاونية وكتائبية، وشكّلت أفكاره تيارًا رئيسيًا للتفكير في المجتمعات الحديثة، وتأثرت بها ثورة ١٨٤٨م، وكوميونة باريس، واعتُبرت تأسيسًا للفرع الليبرتاري من الفكر الاشتراكي. (م)

زوج ابنة ماركس القادم من الهند الغربية ومؤلف كتاب «الحق في الكسل»، حين اقترح أنه بعد الثورة، سيظل بمقدور السياسيين تحقيق وظيفة اجتماعية مفيدة في صناعة الترفيه). والأرجح أن يحدث ذلك بطرق لا يمكننا حتى أن نستشرفها. لكن لا شك أن ثمة طُرُقًا يحدثُ بها بالفعل. فبينما تتحرك الدول النيوليبرالية صوب أشكال جديدة من الإقطاعية، مُركَّزةً أسلحتها بشكل متزايد حول المجتمعات المُسوَّرة، تنفتح فضاءاتٌ تمرُّدية لا نعرف حتى عنها. يفهم زارعو أرز الميرينا الموصوفين في القسم السابق ما لا يفهمه كثيرون من الثوريين المحتملين: أن ثمة أوقاتاً يكون فيها أغبى ما يمكن أن يفعل المرء أن يرفع رايةً حمراء أو سوداء ويصدر بيانات مُتحدِّية. أحياناً يكون الأمر المعقول هو مجرد التظاهر بأن شيئاً لم يتغيَّر، والسماح لممثلي الدولة الرسميين بالحفاظ على كرامتهم، والظهور حتى في مكاتبهم وملء استمارة بين الحين والآخر، لكن تجاهلهم، فيما عدا ذلك.

(١٤) مبادئ لعلم غير موجود

دعوني أضع خطوطاً عريضة لبعض مجالات النظرية التي قد تودُّ استكشافها أنثروبولوجيا أناركية:

(١٤-١) نظرية في الدولة

للدول طابعٌ ثنائي غريب. إنها في نفس الآن أشكالٌ للإغارة أو الابتزاز المُؤسَّسين، ومشروعاتٌ طوباوية. الأول يعكس بالتأكيد الطريقة التي تَخَبَّرُ بها الدول فعلياً أيَّة مجتمعات محلية تحتفظ بدرجة معيَّنة من الاستقلال الذاتي. والثاني رغم ذلك هو الكيفية التي تميل الدول إلى الظهور بها في السجل المكتوب.

بمعنى من المعاني فإنَّ الدول هي «الكليَّة الخيالية» بامتياز، ويكمن قدر كبير من التشوش الذي تتضمَّنه نظريات الدولة تاريخياً في عدم القدرة أو عدم الاستعداد للاعتراف بذلك. في الأغلب، كانت الدول أفكاراً، طرقاً لتخيُّل النظام الاجتماعي على أنه شيء يمكن للمرء وضعه في قبضته، نماذج للسيطرة. وهذا هو السبب في أن الأعمال الأولى المعروفة للنظرية الاجتماعية، سواء من بلاد فارس أو الصين أو بلاد الإغريق القديمة، كانت تُوطَّر دائماً على أنَّها نظرياتٌ في فن إدارة الدولة [statecraft]. وكان لهذا تأثيران كارثيان: الأول هو إعطاء النزعة الطوباوية اسماً سيئاً ... (أول ما تستدعيه كلمة «يوتوبيا» إلى الذهن هو

صورةً مدينة مثالية، عادةً ما تكون ذات هندسةٍ مكتملة. ويبدو أن الصورة تعيدنا أصلًا إلى المعسكر الملكي؛ إلى فضاء هندسي يُعدُّ برمته انبعاثًا لإرادة منفردة، فردية، إلى فانتازيا للسيطرة الشاملة). وأقلُّ ما يُقال هو أن هذا كلُّه كانت له عواقبٌ سياسية مشؤومة. والثاني هو أننا نميل إلى افتراض أن الدول، والنظام الاجتماعي، وحتى المجتمعات، تُناظر ذلك إلى حدٍّ كبير. بعبارة أخرى، نميل إلى أن نأخذ أشدَّ المزاعم عظمتً، وحتى أشدَّها جنونَ عظمتٍ، لزعماء العالم، على محمل الجدِّ، مفترضين أن المشروعات الكوزمولوجية [الكونية] التي يزعمون اتِّباعها مهما كانت، تُناظر فعلًا، تقريبًا على الأقل، شيئًا على الأرض. بينما المرجَّح أنه في العديد من تلك الحالات لا تنطبق هذه المزاعم تمامًا في العادة إلا ضمن بضعة عشرات الياوريات من العاهل في أيِّ اتجاه، والأرجح أن ينظر معظمُّ الرعايا إلى النُخب الحاكمة، على أساس يومي، على أنهم أقرب إلى النُّهابين المفترسين.

يجب إذن أن تبدأ أيَّة نظرية ملائمة للدول بأن تُميَّز في كلِّ حالة بين المثل الأعلى لسلطة الحاكم [rulership] (التي يمكنها أن تكون أيَّ شيء تقريبًا، حاجةً إلى فرض انضباط عسكري الطابع، قدرةً على تقديم تمثيل مسرحي مكتمل للعيش اللطيف يُلهم الآخرين، حاجةً إلى تزويد الآلهة بقلوب بشرية لانهائية لصدِّ القيامة ...)، وبين آليات الحكم، دون افتراض أن يوجد بالضرورة كلُّ هذا التناظر بين الاثنين (قد يوجد، لكن يجب إثبات ذلك إمبيريقياً). فمثلًا: يرجع قدر كبير من ميثولوجيا «الغرب» إلى وصف هيرودوت لصدام يفتتح حقبة جديدة بين الإمبراطورية الفارسية القائمة على مَثَلٍ أعلى للطاعة والسلطة المطلقة، وبين المدينتين الإغريقيتين أثينا واسبرطة القائمتين على مُثَلٍ عُليا للاستقلال الذاتي للمواطنة والحرية والمساواة. ولا يعني ذلك أن هذه الأفكار — وخصوصًا تمثيلاتها النابضة لدى شعراء مثل آيسخيلوس أو مؤرخين مثل هيرودوت — ليست مهمة، إذ ربما لا يمكن فهم التاريخ الغربي بدونها. لكن أهميتها وحيويتها ذاتهما طالما أعمتا المؤرخين عمَّا أصبح يتضح بشكل متزايد أنه الحقيقة الواضحة؛ أنه مهما كانت مُثُلها العُليا، فإنَّ الإمبراطورية الفارسية الأولى Achaemenid Empire كانت مجرد لمسةٍ بالغة الرِّقة إذا تعلَّق الأمر بسيطرته اليومية على حيوات رعاياها، خصوصًا بالمقارنة مع درجة السيطرة التي كان يمارسها الأثينيون على عبيدهم أو الاسبرطيون على الأغلبية الساحقة من السكان اللاكُونيين Laconian، الذين كانوا أقنانًا. مهما كانت المَثَلُ العُليا، فإنَّ الواقع، بالنسبة لمعظم الناس المنخرطين فيه، كان على النقيض إلى حدٍّ بعيد.

كان أحد الاكتشافات اللافتة للأنثروبولوجيا التطورية أن من الممكن تمامًا أن يوجد الملوك والنبلاء وكلُّ الزخارف الخارجية للملكية دون أن توجد دولة بالمعنى الميكانيكي على الإطلاق. ولا بد أن يعتقد المرء أن هذا قد يثير بعض الاهتمام لدى كلِّ أولئك الفلاسفة السياسيين الذين يُريقون الكثير من الحبر في الجدل حول نظريات «السيادة الملكية» sovereignty؛ لأنه يوحي بأن معظم الملوك لم يكونوا رؤساء دول وبأن مصطلحهم التقني الأثير مبنيٌّ فعليًا على مَثَلٍ أعلى شبه مستحيل، تتمكّن فيه السلطة الملكية فعليًا من ترجمة مزاعمها الكونية إلى سيطرة بيروقراطية أصيلة على سكان إقليم محدّد. (وقد بدأ شيء من هذا القبيل في الحدوث في أوروبا الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن فور أن بدأ تقريبًا، تم استبدال السلطة الشخصية للملك بشخص مُختلق fictive يُدعى «الشعب»، مما أتاح للبيروقراطية تولّي الأمور بصورة شبه كاملة). لكن بقدر علمي، لم يقلّ الفلاسفة السياسيون شيئًا في هذا الموضوع حتى الآن. وأشكُّ أن هذا يرجع إلى حدٍّ كبير إلى الاختيار البالغ السوء للمصطلحات. إذ يشير الأنثروبولوجيون التطوريون إلى الممالك التي تفتقر إلى بيروقراطيات قسرية مكتملة النمو على أنها «زعامات» chiefdoms، وهو مصطلح يستدعي صور جيرونيمو، أو الثور الجالس، أكثر من صور سليمان، أو لويس الورع،^{١١} أو الإمبراطور الأصفر. وبالطبع يضمن الإطارُ التطوري ذاته أن يتمّ النظر إلى تلك البنيات باعتبارها شيئًا يسبق على الفور ظهور الدولة، وليس باعتبارها شكلًا بديلًا، أو حتى شيئًا يمكن أن تتحول إليه الدولة. وتوضيح هذا كلّه سيكون مشروعًا تاريخيًا كبيرًا.

(١٤-٢) نظرية في الكيانات السياسية التي ليست دولًا

هذا إذن أحد المشروعات: أن نعيد تحليل الدولة باعتبارها علاقة بين مُتخيل طوباوي، وبين واقع مُشوَّش يتضمّن استراتيجيات للهروب والمراوغة، ومجموعات نخبة مُفترسة، وآليات للتنظيم والسيطرة.

^{١١} لويس الورع (٧٧٨-٨٤٠م): ملك الفرنجة ورأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة في آخن بين عامي ٨١٤ و ٨٤٠م بعد وفاة والده شارلمان. فتح برشلونة من المسلمين (٨٠١م) وأكّد سيطرة الفرنجة على بامبلونا وبلاد الباسك جنوبي جبال البرانس. (م)

كلُّ هذا يؤكد على الحاجة الملحة لمشروع آخر؛ مشروع سوف يسأل إذا كان كثير من الكيانات التي اعتدنا النظر إليها باعتبارها دولاً، بأيِّ معنى فيبري على الأقل، ليست كذلك، فما هي إذن؟ وما الذي ينطوي عليه ذلك بشأن الإمكانات السياسية؟

على نحو معيّن، من المدهش ألا توجد مثل تلك الكتابات النظرية بالفعل. إنها علامة أخرى، فيما أعتقد، على مدى صعوبة أن نُفكّر خارج الإطار الدولي. وهناك حالة ممتازة في هذا الخصوص: كان أحد المطالب الأشدّ اتساقاً لنشطاء «مناهضة العولمة» هو إلغاء القيود الحدودية. إذا كنا سنقوم بالعولمة، كما نقول، فلنكن جادّين بشأنها. ألغوا الحدود القومية. دعوا الناس يأتون ويغدون كما يشاءون، ويحيون أينما يشاءون. وغالباً ما تتم صياغة المطلب في مفهوم معيّن للمواطنة الكوكبية، لكنّ هذا يثير اعتراضات فورية: ألا تعني الدعوة إلى «مواطنة كوكبية» الدعوة إلى نوع من الدولة الكوكبية؟ هل نريد ذلك حقاً؟ ومن هنا يصبح السؤال: كيف ننظر لمواطنة خارج الدولة؟ عادةً ما يتمّ التعامل مع هذا باعتباره مأزقاً عميقاً، وربما لا يمكن تجاوزه، لكن إذا نظر المرء إلى المسألة تاريخياً، سيكون من الصعب فهم لماذا يجب أن تكون. يُنظر إلى المفاهيم الغربية الحديثة للمواطنة والحريات السياسية عادةً على أنها مُشتقة من تقليدين: أحدهما نشأ في أثينا القديمة، والآخر ينبثق أساساً من إنجلترا العصر الوسيط (حيث ينحو الدارسون إلى العودة به إلى تأكيد الامتياز الأرستقراطي ضد العرش في الماجنا كارتا Magna Carta وعريضة الحقوق Petition Of Right ... إلى آخره، ثمّ إلى الامتداد التدريجي لنفس هذه الحقوق إلى بقية السكان). وفي الحقيقة، ليس ثمة إجماع بين المؤرخين على أن أثينا الكلاسيكية أو إنجلترا العصر الوسيط كانتا دولتين على الإطلاق. ويرجع هذا، فضلاً عن ذلك، بالضبط إلى أن حقوق المواطن في الأولى، والامتياز الأرستقراطي في الثانية كانا راسخين جدّاً. من الصعب التفكير في أثينا باعتبارها دولة يحتكر فيها السلطة جهازُ الدولة، إذا وضع المرء في الاعتبار أنّ الحد الأدنى من الجهاز الحكومي الذي كان موجوداً كان يتشكّل برمته من عبيد يملكهم المواطنون جماعياً. وكانت قوة شرطة أثينا تتشكّل من رماة سهام سيثيين Scythian مجلوبين مما يشكّل اليوم روسيا أو أوكرانيا، ويمكن استخلاص شيء عن وضعهم القانوني من حقيقة أنه، بمقتضى القانون الأثيني، لم تكن شهادة العبد مقبولة كدليل في المحكمة إلا إذا تم الحصول عليها بالتعذيب.

ماذا إذن نسَمِّي تلك الكيانات؟ «زعامات»؟ يمكن بشكل معقول أن نستطيع وصف الملك جون^{١٢} King John بأنه «زعيم» بالمعنى التقني التطوري، لكن تطبيق المصطلح على بيريكليس Pericles يبدو عثياً. كذلك لا يمكننا أن نواصل تسمية أثينا القديمة بأنها «دولة-مدينة»؛ إذ لم تكن دولةً على الإطلاق. يبدو فقط أننا لا نملك الأدوات الذهنية للحديث عن مثل هذه الأشياء. وينطبق نفس الشيء على علم تصنيف أنماط الدولة، أو الكيانات الشبيهة بالدولة في العصور الأحدث. وقد اقترح مؤرخ اسمه سبرويت Spruyt أن الدولة-الأمّة الإقليمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تكن أبداً اللعبة الوحيدة الموجودة، بل كان ثمة إمكاناتٌ أخرى (الدول-المدن الإيطالية التي كانت دولاً بالفعل؛ والعصبة الهانزية للمراكز المركنتيلية المتحدة كونفيدرالياً، التي كانت تنطوي على مفهوم مختلف تماماً عن السيادة) لم تغز على الفور، على الأقل، لكنها كانت باطنياً قابلة للتطبيق بنفس القدر. وقد اقترحتُ أنا نفسي أن أحد أسباب خروج الدولة-الأمّة الإقليمية مُنتصرةً في النهاية كان لأنَّ النُخب الغربية، في هذه المرحلة المبكرة من العولة، كانت تحاول صياغة نفسها على غرار نموذج الصين، الدولة الوحيدة القائمة في حينه، التي كان يبدو أنها تتفق مع مَثَلهم الأعلى عن السكان المتجانسين الذين كانوا، بالتعبيرات الكونفوشية، مصدرَ السيادة، ومُبدعي أدبٍ عامي، وخاضعين لمُدَوَّنةٍ متجانسةٍ من القوانين، ويديرهم بيروقراطيون مُختارون على أساس الاستحقاق، مُدَرَّبون على ذلك الأدب العامي ... ومع الأزمة الراهنة للدولة-الأمّة، والتزايد السريع في المؤسسات الدولية التي ليست دولاً بالضبط، لكنّها بغِيضةٌ بنفس القدر من نواحي عديدة، والموضوعة بالضدّ في مواجهة محاولات خلق مؤسسات دولية تقوم بالكثير من الأشياء التي تقوم بها الدول، لكنّها يمكن أن تُعدَّ أقلَّ بُغْضاً بكثير، فإنَّ نَقْصَ مثل هذا المجموع النظري يصبح أزمةً أصيلة.

^{١٢} الملك جون ملك إنجلترا (١١٦٦-١٢١٦م): خامس أبناء الملك هنري الثاني. تولى الحكم خلفاً لأخيه ريتشارد قلب الأسد. اختلف مع النبلاء ومع البابا فتم تجريده من أملاكه الفرنسية، ثم حرمانه من حقوقه الكنسية، ووُضعت مملكته تحت سلطة البابا المعنوية. أجهد الشعب بالمطالب المالية مع حكومة ملكية بالغة الضعف، فقام النبلاء بالاستيلاء على لندن وأجبروه على توقيع وثيقة الماجنا كارتا التي قلّصت صلاحياته وحرّمته من حق اعتقال الناس بصورة تعسفية. عاد ليرفض الوثيقة فنشبت حرب لقي مصرعه في إحدى معاركها. (م)

(١٤-٣) نظرية أخرى للرأسمالية

يَنفَرُ المرء من الإشارة إلى هذا، لكنَّ النزوعَ اللانهائي لتطبيع الرأسمالية باختزالها إلى مسألة حساب تجاري، مما يتيح للمرء عندئذٍ الزعمُ بأنها قديمةٌ قَدَمُ سومر، يستدعي ذلك بصورة صارخة. إننا على الأقل بحاجة إلى نظرية مناسبة لتاريخ العمل المأجور والعلاقات المشابهة له. حيث إن أغلب البشر الآن، في نهاية المطاف، يُضَيِّعون أغلب ساعات استيقاظهم في ممارسة العمل المأجور، وليس في البيع والشراء، وهو ما يجعلهم تُعساء (ومن هنا لم يقل اتحاد عمال العالم الصناعيين^{١٣} IWW إنهم «مناهضون للرأسمالية»، رغم أنهم كذلك؛ بل مضى مباشرةً إلى النقطة الجوهرية وقال إنهم «ضد نظام الأجر»). وأقدم عقود العمل المأجور المسجلة لدينا يبدو حقاً أنها تخص تأجير العبيد. فماذا عن نموذج رأسمالية ينطلق من ذلك؟ وحيث يجادل أنثروبولوجيون مثل جوناثان فريدمان Jonathan Friedman بأن العبودية العتيقة كانت في الحقيقة مجردَ طبعةٍ أقدمَ من الرأسمالية، يمكننا نحن بنفس السهولة — بسهولة أكبر بكثير، في الحقيقة — أن نجادل بأن الرأسمالية الحديثة هي في الحقيقة مجردُ طبعةٍ أحدثَ من العبودية. وبدلاً من أناس يبيعوننا أو يؤجِّروننا فإننا نوِّجر أنفسنا. لكنه من الناحية الأساسية نفس النوع من الترتيبات.

(١٤-٤) السلطة/الجهل، أو السلطة/الحماقة

يحب الأكاديميون حجة ميشيل فوكوه Michel Foucault التي تُماهي بين المعرفة والسلطة، وتُصِرُّ على أن القوة الغاشمة لم تَعُدْ عاملاً رئيسياً في الضبط الاجتماعي. يحبونها لأنها تتملقهم، فهي الصيغة المثالية لأناس يحبون أن يفكروا في أنفسهم باعتبارهم

^{١٣} اتحاد عمال العالم الصناعيين، ويشار إلى أعضائه على أنهم الووبلي wobblies: نقابة صناعية أممية راديكالية تشكلت في شيكاغو عام ١٩٠٥م. تدعو إلى اتحاد كل عمال العالم كطبقة اجتماعية، وإلغاء الرأسمالية مع العمل المأجور. يأتي اسم «الووبلي» من نموذج ديمقراطية مكان العمل، المعروفة باسم «الووبلي شوب»، حيث ينتخب العمال مديريهم ويطبقون الإدارة الذاتية. حققت الكثير من مطالبها القصيرة الأجل، خصوصاً في الغرب الأمريكي، فيما بين ١٩١٠ و ١٩٢٠م. وقُدِّر عدد أعضائها في ذروة ازدهارها عام ١٩٢٣م بنحو ٤٠ ألف عامل. تدهورت نتيجة ملاحقة الاشتراكيين والأناركيين والانقسام الداخلي الذي وقع عام ١٩٢٤م، لكنها ما زالت قائمة حتى الآن. (م)

راديكاليين سياسيين، حتى لو كان كل ما يفعلونه أن يكتبوا مقالات من المرجح أن يقرأها بضع عشرات آخرين في بيئة مؤسسية. وبالطبع لو دخل أي واحد من هؤلاء الأكاديميين إلى مكتبة جامعته ليراجع أحد مجلدات فوكوه دون أن يتذكر أن يحمل معه بطاقة هوية سارية المفعول، وقرَّر أن يدخل المكتبة على أيَّة حال، فسرعان ما سيكتشف أنَّ القوة الغاشمة ليست بعيدة عنه حقًا بقدر ما يتخيل، فسوف يظهر بسرعة رجل ذو هراوة، مُدَرَّب بالضبط على كيفية ضرب الناس بها بقسوة، ليطرده.

في الحقيقة إن تهديد ذلك الرجل ذي الهراوة يتخلل عالمنا في كل لحظة، وقد تخلَّى أغلبنا حتى عن التفكير في عبور ما لا يُحصى من الخطوط والحواجز التي يخلقها، لمجرد ألا نضطر لتذكير أنفسنا بوجوده. وإذا رأيت امرأةً جائعةً تقف على بعد عدة ياردات من كومة هائلة من الطعام — وهو حدث يومي لأغلبنا الذين يعيشون في المدن — فثمة سبب يمنعك من مجرد أخذ بعض الطعام وإعطائه لها. إذ إن رجلاً ذا هراوة سيأتي ويُرجِّح جدًّا أن يضربك. وعلى النقيض، ابتهج الأناركيون دومًا بتذكيرنا به. فمثلاً، لدى جماعة مُحْتَلِّي مبنى كريستيانا، بالدنمارك، طقسٌ لموسم عيد الميلاد يرتدون فيه أزياء بابا نويل، ويأخذون اللُّعب من المتاجر متعددة الأقسام ويوزعونها على الأطفال في الشارع، لمجرد أن يبتهج الجميع بصور رجال الشرطة وهم يضربون بابا نويل وينتزعون اللُّعب من الأطفال الباكين.

مثل هذا التأكيد النظري يفتح الطريق لنظرية في علاقة السلطة لا بالمعرفة، بل بالجهل والحماقة. لأنَّ العنف، خصوصًا العنف البنوي، حيث تكون السلطة بكاملها في جانب واحد، يخلق الجهل. فلو كانت لديك سلطة أن تضرب الناس على رؤوسهم وقتما تشاء، فلن يكون عليك أن تزعج نفسك كثيرًا بتخيل ما يظنون أنه يجري، ومن ثم لن تفعل بوجه عام. ومن هنا تكون الطريقة المعتمدة لتبسيط الترتيبات الاجتماعية لتجاهل التفاعل المعقد بصورة لا تُصدَّق للمنظورات والمشاعر والاستبصارات والرغبات والتفاهات المشتركة التي تُشكِّل الحياة الإنسانية حقًا، أن تضع قاعدةً وتهدَّد بمهاجمة كل من ينتهكها. هذا هو السبب في أنَّ العنف كان دومًا الملاذ الأخير للحمقى؛ إنه شكلُ الحماقة الذي من المستحيل تقريبًا مواجهته باستجابة ذكية. وهو بالطبع أساسُ الدولة أيضًا.

على نقيض الاعتقاد الشعبي، لا تخلق البيروقراطيات الحماقة. فهي طُرُقُ لإدارة مواقف حمقاء بصورة كامنة بالفعل؛ لأنها، في النهاية، تقوم على تعسُّفية القوة.

وأخيرًا، يجب أن يقود ذلك إلى نظرية في العلاقة بين العنف والخيال. ما السبب في أن مَنْ في القاع (ضحايا العنف البنوي) يتخيلون دومًا ما لا بد أن يكون عليه الأمر

بالنسبة لمن في القمة (المستفيدين من العنف البنيوي)، لكن لا يكاد يخطر أبداً بذهن من في القمة أن يتساءلوا عما يمكن أن يكون عليه الحال في القاع؟ أحد المعائل الرئيسية لأي نظام للتفاوت هو كون البشر هذه الكائنات المتعاطفة — فالمسحوقون يهتمون فعلياً بمضطهديهم، على الأقل، أكثر بكثير مما يهتم بهم مضطهدهم — لكن هذا يبدو أنه هو ذاته أحد تأثيرات العنف البنيوي.

(٥-١٤) إيكولوجيا للاتحادات الطوعية

ما أنواعها الموجودة؟ في أية بيئات تزدهر؟ ومن أين أتت الفكرة الغريبة لـ «الشركة الكبرى» [corporation] على أية حال؟

(٦-١٤) نظرية في السعادة السياسية

بدل مجرد نظرية في السبب فيما يجعل أغلب المعاصرين لا يخبرونها أبداً. سيكون هذا سهلاً.

(٧-١٤) المراتبية

نظرية في كيف أن بنيات المراتبية، بمنطقها ذاته، تخلق بالضرورة صورتها المضادة الخاصة أو نفيها. فهي تفعل، كما تعلم.

(٨-١٤) المعاناة واللذة: في خصخصة الرغبة

هناك حكمة شائعة بين الأناركيين وأنصار الاستقلال الذاتي والمواقفين، وغيرهم من الثوريين الجدد، أن السلالة القديمة للثوري المتجهّم، المصمّم، المضحي بذاته، الذي يرى العالم من خلال المعاناة فحسب، لن يُنتج هو نفسه في النهاية سوى المزيد من المعاناة. وهذا بالتأكيد ما أفضت إليه الأمور في الماضي. ومن هنا التشديد على اللذة والكرنفال، على خلق «مناطق استقلال ذاتي مؤقتة» يمكن للمرء أن يحيا فيها كما لو كان حراً بالفعل. والمثل الأعلى لـ «مهرجان المقاومة» بموسيقاه المجنونة وعرائسه العملاقة، يعني، بشكل واعي تماماً، العودة إلى عالم العصر الوسيط المتأخر للعمالقة والتنانين الضخمة

المجدولة، وساريات شهر مايو المزيّنة، ورقصات موريس^{١٤} الزاهية؛ نفس العالم الذي كرهه بشدة الرواد البيوريتانيون لـ «الروح الرأسمالي»، وتمكّنوا في النهاية من تدميره. ينتقل تاريخُ الرأسمالية من الهجمات على الاستهلاك الجماعي، الاحتفالي، إلى تعميم أشكال شخصية، فردية، وحتى مُختلّسة (ففي النهاية، فور أن أصبح لديهم كلُّ هؤلاء الناس الذين يكرّسون كلَّ وقتهم لإنتاج الأشياء بدل إقامة الحفلات، كان عليهم أن يتخلّوا طريقة لبيع تلك الأشياء عن آخرها)؛ عمليةٌ لخصخصة الرغبة. والسؤال النظري: كيف يمكن التوفيق بين هذا كله وبين الاستبصار النظري المزعج لأناس من قبيل سلافوي جيجيك Slavoj Žižek. إن المرء إذا أراد إثارة الكراهية العرقية، فإن أسهل طريقة لعمل ذلك هي التركيز على الطرق الغريبة الشاذة التي يُفترض أن تسعى بها المجموعة الأخرى إلى اللذة. وإذا أراد المرء التركيز على الطابع المشترك، فأسهل طريقة هي إبراز أنهم هم أيضًا يشعرون بالألم.

(١٤-٩) نظرية أو عدة نظريات في الاستلاب

هذه هي الجائزة النهائية: ما هي، على وجه الدقة، الأبعاد الممكنة لخبرة غير مُستَلَبَة؟ كيف يمكن تصنيفُ شروطها، أو وضعها في الاعتبار؟ أيُّ أنثروبولوجيا أناركية جديدة باسمها سيكون عليها أن تُوليَّ اهتمامًا خاصًا لهذه المسألة؛ لأنَّ هذا بالضبط أكثر ما ينظر إلى الأنثروبولوجيا لتعلّمه كلُّ أولئك الـ «بانك» punks، والـ «هبي» hippies، والنشطاء من كل نوع. إن الأنثروبولوجيين، المرعوبين من أن يُتَّهموا بإضفاء الطابع الرومانسي على المجتمعات التي يدرسونها إلى درجة أن يرفضوا حتى الإحياء باحتمال وجود إجابة، هم من لا يتركون لهم ملاذًا سوى الوقوع بين ذراعي مُروّجي الرومانسية الحقيقيين. البدائيون أمثال جون زيرزان John Zerzan، الذين في محاولتهم تقشير ما يبدو أنه يفصلنا عن الخبرة الصافية بلا توسط، ينتهون إلى أن يقشّروا كل شيء تمامًا. ينتهي الأمر بأعمال زيرزان المتزايدة الشعبية بأن تُدين نفس وجود اللغة، والحساب،

^{١٤} رقصات موريس Morris dancing: رقصات شعبية مهرجانية إنجليزية تقوم على أساس خطوات توقيعية يقوم بها مجموعة من الراقصين بالعصي والسيوف، والمناديل أحيانًا. ترجع إلى العصور الوسطى، ويرجع أقدم ذكر مكتوب لها بالإنجليزية إلى عام ١٤٤٨م. انتشرت بين الجاليات الإنجليزية المهاجرة في أمريكا وأستراليا وغيرها، وتوجد لهذه الرقصات أسماء مقابلة في لغات أخرى مثل الألمانية والفرنسية والإيطالية والإسبانية والكرواتية. (م)

وحساب الزمن، والموسيقى، وكل أشكال الفن والتمثيل representation. فكلها تُستبعد كأشكالٍ من الاستلاب، تاركةً إيانا مع نوع من المثل الأعلى التطوّري المستحيل: أن الكائن الآدمي الوحيد غير المُستَلَب حقًا لم يكن حتى آدميًا تمامًا، بل أقرب إلى نوع من القرد المُكتمَل، كان يحيا منذ نحو مائة ألف عام، في نوع من الارتباط التخاطري غير القابل للتخيّل الآن مع أقرانه، متحدًا مع الطبيعة البرية. والثورة الحقيقية لا يمكن إلا أن تعني العودة إلى ذلك على نحو ما. أمّا كيف لا يزال باستطاعة المتحمسين لهذا أن ينخرطوا في العمل السياسي الفعّال (لأن خبرتي قد بيّنت أن كثيرين منهم يقومون بعمل بارز تمامًا)، فذلك في حد ذاته سؤال سوسيولوجي مدهش. لكن المؤكد أن تحليلًا بديلًا للاستلاب سيكون مفيدًا هنا.

يمكننا البدء بنوع من سوسيولوجيا اليوتوبيات المتناهية الصغر، وهي الطرف المضاد لتصنيف موازٍ لأشكال الاستلاب، وأشكال الفعل المُستَلَبَة وغير المُستَلَبَة ... ولحظة أن نتوقف عن الإصرار على النظر إلى كل أشكال الفعل فقط على أساس وظيفتها في إعادة إنتاج أشكال أوسع وأشمل من تفاوت السلطة، سنتمكن كذلك من رؤية أن العلاقات الاجتماعية الأناركية وأشكال الفعل غير المُستَلَبَة تُحيط بنا من كل جانب. وهذا أمر حاسم لأنه يبيّن بالفعل أن الأناركية هي بالفعل، وكانت دومًا، إحدى القواعد الرئيسية للتفاعل الإنساني. فنحن ننظّم أنفسنا وننخرط في عونٍ متبادلٍ طوال الوقت، ودائمًا ما فعلنا. وننخرط أيضًا في الإبداعية الفنية التي لو فحصناها فيما أعتقد لكشفت أن الكثير من أشكال الخبرة الأقل استلابًا تتضمن عادةً عنصرًا مما قد يدعوه الماركسي إضغاءً للطابع الصنمي. ويزداد إلحاح تطوير مثل هذه النظرية لو قبلت (كما جادلتُ أنا مرارًا) أن الجماهير الثورية دائمًا ما تتضمن تحالفًا ضمنيًا بين أقل الناس استلابًا وبين أكثرهم اضطهادًا.

س: كم من الناهخين يتطلب تغيير مصباح كهربائي؟

ج: لا أحد، لأن الناهخين لا يستطيعون تغيير أي شيء.

لا يوجد بالطبع برنامج أناركي وحيد — وما كان يمكن أن يوجد حقًا — لكن قد يكون مفيدًا أن نختتم بإعطاء القارئ فكرة عن الاتجاهات الراهنة للتفكير والتنظيم.

(أ) العولة وإلغاء التفاوتات بين الشمال والجنوب

كما ذكرتُ، فإن «حركة مناهضة العولة» أناركية الاستلهام بشكل متزايد. وعلى المدى البعيد، فإن الموقف الأناركي من العولة بديهي: محو الدول-الأمم سيعني محو الحدود القومية، هذه هي العولة الأصلية، وكل ما عداها زائف. أما على المدى المؤقت، فثمة كل أنواع الاقتراحات بشأن كيفية تحسين الوضع على الفور، دون الارتداد إلى مقاربات دولية جمائية.

مثال واحد: ذات مرة خلال الاحتجاجات قبل المنتدى الاقتصادي العالمي، وهو نوع من المأدبة لأباطرة الأعمال، والوكلاء الصحفيين للشركات الكبرى والسياسيين، كانوا يقيمون شبكات علاقاتهم ويتشاركون حفلات الكوكتيل في فندق **الوالدورف أستوريا**، ويتظاهرون بأنهم يناقشون طرق تخفيف الفقر في العالم. وقد دُعيت للمشاركة في نقاشٍ إذاعي مع أحد ممثليهم. وحدث أن أوكلت المهمة إلى ناشط آخر، لكنني كنت قد مضيتُ إلى حد إعداد برنامج من ثلاث نقاط أعتقد أنه سيعالج المشكلة بشكل لطيف:

- الإغفاء الفوري من الديون الدولية (وقد لا يكون الإغفاء من الديون الشخصية فكرة سيئة، لكنه مسألة مختلفة).
- الإلغاء الفوري لكل العلامات التجارية المسجلة وغيرها من حقوق الملكية الفكرية المرتبطة بالتكنولوجيا التي تجاوز عمرها عامًا.
- إنهاء كل القيود على حرية السفر أو الإقامة الكوكبية.

وسوف يتولى الباقي أمر نفسه إلى حد كبير. ففي اللحظة التي لا يعود المقيم العادي في تنزانيا، أو لاوس ممنوعًا من نقل إقامته إلى مينيابوليس أو روتردام، ستقرر حكومة كل بلد غني وقوي في العالم أن لا شيء أهم من العثور على طريقة لضمان جعل الناس في تنزانيا أو لاوس يفضلون البقاء هناك. هل تعتقد حقًا أنهم لن يتمكنوا من الخروج بحل؟ النقطة هي أنه رغم البلاغة التي لا تنتهي حول «الموضوعات المعقدة، الرهيفة، العسيرة التناول» (التي تبرر عقودًا من الأبحاث الباهظة التكلفة من جانب الأثرياء وأتباعهم الجيدين الأجبر)، ربما أمكن للبرنامج الأناركي أن يحل أغلبها خلال خمس أو ست سنوات. لكنك ستقول إن هذه المطالب غير واقعية تمامًا! صحيح تمامًا. لكن لماذا هي غير واقعية؟ أساسًا، لأن أولئك القوم الأثرياء المجتمعين في الوالدورف لن يساندوا أيًا منها. لهذا نقول إنهم هم أنفسهم المشكلة.

(ب) النضال ضد العمل

كان النضال ضد العمل دوماً محورياً بالنسبة لعملية التنظيم الأناركية، وأعني بهذا لا النضال من أجل ظروف عمل أفضل أو أجور أعلى، بل النضال لإلغاء العمل، كعلاقة سيطرة، تماماً. ومن هنا شعار «اتحاد عمال العالم الصناعيين»^{١٢} IWW القائل «ضد نظام الأجر». هذا هدف على المدى البعيد بالطبع. أما على المدى الأقصر، فإن ما لا يمكن إلغاؤه يمكن على الأقل تقلييله. وعند منعطف القرن [العشرين] لعب الووبلي^{١٣} Wobblies وغيرهم من الأناركيين الدورَ المحوري في كسب أسبوع عمل الخمسة أيام والثماني ساعات يومياً للعمال.

وفي أوروبا الغربية تقوم الحكومات الاشتراكية الديمقراطية الآن، لأول مرة خلال قرن تقريباً، بتخفيض أسبوع العمل مرة أخرى. إنهم يؤسسون لتغييرات طفيفة فحسب (من أسبوع عمل ٤٠ ساعة إلى ٣٥ ساعة)، لكن في الولايات المتحدة لا يناقش أحد حتى هذا القدر. وبدلاً من ذلك يناقشون ما إذا كان يتم إلغاء احتساب وقت العمل الإضافي [الأوفر تايم] بمرّة ونصف من أجر العمل العادي. هذا رغم حقيقة أن الأمريكيين ينفقون الآن في العمل ساعاتٍ أكثر من أي سكان على الأرض بما في ذلك اليابان. ومن هنا عاود الووبلي الظهور، مع ما كان من المفترض أن يكون الخطوة التالية في برنامجهم، حتى في عشرينيات القرن العشرين: أسبوع عمل الست عشرة ساعة. («أسبوع عمل الأربعة أيام، أربع ساعات يومياً»). ومرة أخرى، على السطح، يبدو هذا غير واقعي على الإطلاق، وحتى جنونياً. لكن هل قام أحدٌ بدراسة جدوى؟ في نهاية المطاف، تم مراراً إظهار أن جزءاً ملحوظاً من الساعات التي يجري عملها في أمريكا ليست ضرورية فعلياً سوى لتعويض المشكلات التي تخلقها حقيقة أن الأمريكيين يعملون أكثر مما ينبغي (ضع في الاعتبار هنا وظائف من قبيل عمال توصيل البيتزا طوال الليل، أو غسل الكلاب، أو تلك النساء اللاتي يُدِرْنَ مراكز رعاية ليلية يومية لأطفال النساء اللاتي يُضطررن للعمل ليلاً لتقديم الرعاية لأطفال سيدات الأعمال ... فضلاً عن الساعات اللانهائية التي يقضيها الاختصاصيون في إزالة الأذى البدني والعاطفي الذي يسببه الإفراط في العمل، والإصابات، وحوادث الانتحار، والطلاق، والاهتياجات القاتلة، وإنتاج الأدوية لتهدئة الأطفال ...)

فما هي إذن الوظائف الضرورية فعلاً؟

حسناً، كبدية، ثمة الكثير من الوظائف التي سيوافق الجميع تقريباً على أن اختفاءها سيكون مكسباً صافياً للبشرية. خذ في الاعتبار هنا المُسوِّقين عن بعد، وصناع السيارات

الرياضية المملوطة stretch SUV، أو محامي الشركات الكبرى. كما يمكننا أن نلغي صناعات الإعلان والعلاقات العامة برمتها، وأن نفصل كل السياسيين وطواقمهم، وأن نلغي كل من له علاقة بعيدة مع منظمات الحفاظ على الصحة^{١٥} HMO، دون حتى أن نبدأ في الاقتراب من الوظائف الاجتماعية الجوهرية. كما سيقول إلغاء الإعلان من إنتاج وشحن وبيع المنتجات غير الضرورية، لأن تلك البنود التي يريدها الناس أو يحتاجونها فعلاً سيجدون طريقة للعثور عليها. وسوف يعني إلغاء التفاوتات الجذرية أننا لن نعود بحاجة إلى خدمات أغلب الملايين المستخدمين الآن كبوابين، وقوات أمن خاصة، وحراس سجون، أو فرق أسلحة وتكتيكات خاصة^{١٦} SWAT، فضلاً عن العسكريين. وأبعد من ذلك، سيكون علينا إجراء الأبحاث. فالممولون المصرفيون، وأصحاب شركات التأمين، والمصرفيون الاستثماريون، كلهم كائنات طفيلية من الناحية الجوهرية، لكن ربما كان ثمة بعض العمليات المفيدة في تلك القطاعات لا يمكن ببساطة استبدالها ببرامج الكمبيوتر. وإجمالاً قد نكتشف أننا لو حددنا العمل الذي نحتاج القيام به للحفاظ على مستوى معيشة مريح ومستدام بيئياً، وأعدنا توزيع الساعات، فقد يتضح أن لائحة الوبلي واقعية تماماً. خصوصاً لو وضعنا في أذهاننا أنه لن يجري إجبار أحدٍ على التوقف عن العمل بعد أربع ساعات لو أراد ذلك. فالكثير من الناس يستمتعون فعلاً بعملهم، أكثر بالتأكيد من التسكع وعدم عمل شيء طوال النهار (لهذا فإنهم في السجون، حين يريدون معاقبة السجناء، يحرمونهم من حقهم في العمل)، وحين نكون قد ألغينا الإهانات والألعاب السادو-مازوخية اللانهائية التي تنشأ حتماً عن التنظيم من أعلى إلى أسفل، فلنا أن نتوقع إلغاء الكثير غيرها. وربما اتضح أن أحداً لن يكون عليه أن يعمل أكثر مما يريد بوجه خاص.

^{١٥} منظمات الحفاظ على الصحة: منظمات قطاع خاص ترتب الرعاية الصحية للمشاركين في التأمين الصحي، وتقوم بدور الوسيط بين المريض ومقدمي الخدمة الطبية (المستشفيات، والأطباء) على أساس الدفع مقدماً. (م)

^{١٦} فرق الأسلحة والتكتيكات الخاصة: وحدات فرض قانون خاصة تستخدم تكتيكات ومعدات وأسلحة عسكرية في عمليات أمنية ذات مخاطر مرتفعة تتجاوز قدرات الشرطة العادية من قبيل مواجهة المجرمين الكثيفي التسليح، وإنقاذ الرهائن، ومكافحة الإرهاب ... إلخ. (م)

ملاحظة صغرى

بالطبع، يفترض كل هذا سلفاً إعادة التنظيم الشاملة للعمل، نوعاً من سيناريو «ما بعد الثورة» الذي جادلتُ بأنه أداة ضرورية حتى للبدء في التفكير في الإمكانيات الإنسانية، حتى وإن لم تكن الثورة ستأخذ على الإطلاق شكلاً قيامياً كهذا. وهذا بالطبع يثير سؤال «من سيقوم بالأعمال القذرة؟» وهو السؤال الذي دائماً ما يتم التطويع به في وجه الأناركيين أو غيرهم من الطوباويين. وقد أبرز بيتر كروبوتكين منذ زمن بعيد مغالطة هذه القضية. فما من سبب خاص يدعو لوجود الأعمال القذرة. وإذا تم تقسيم المهام غير السارة بالتساوي، فسوف يعني هذا أن كل قمم العالم من العلماء والمهندسين سيكون عليهم أن يقوموا بها أيضاً، ويمكن توقُّع خَلْق مطابخ ذاتية التنظيف وروبوتات لاستخراج الفحم على الفور تقريباً.

كل هذا يُعدُّ أموراً جانبية رغم ذلك، لأن ما أود أن أفعله حقاً في هذا القسم الختامي هو التركيز على:

(ج) الديمقراطية

يمكن لهذا أن يعطي القارئ فرصة لإلقاء نظرة على الشكل الفعلي لعملية التنظيم الأناركية، والمستلهمة من الأناركية — بعض تضاريس العالم الجديد الذي يجري الآن بناؤه داخل قشرة القديم — وتوضيح ما يمكن أن يُسهم به في ذلك المنظور التاريخي-الإثنوجرافي الذي حاولت تطويره هنا، علمناً غير الموجود.

بدأت الحلقة الأولى من الانتفاضة الكوكبية الجديدة — التي ما زالت الصحافة تُصرُّ على الإشارة إليها بصورة مثيرة للسخرية باطراد، باعتبارها «حركة مناهضة العولمة» — مع البلديات المستقلة ذاتياً لإقليم تشياباس Chiapas واكتسبت زخمها مع **مجالس الأحياء** *asambleas barreales* في بوينوس آيريس والمدن الأخرى عبر الأرجنتين. ليس ثمة متسع هنا لنحكي الحكاية بكاملها، بدءاً من رفض ثوار الزاباتايستا Zapatistas لفكرة الاستيلاء على السلطة، ومحاولتهم بدلاً من ذلك خَلْق نموذج للتنظيم الذاتي الديمقراطي يُلهم بقية المكسيك، واستهلالهم لشبكة أممية (هي عمل الشعوب الكوكبي، أو *People's Global Action, or PGA*)، أصدرت عندها النداءات لأيام العمل ضد منظمة التجارة العالمية WTO (في سياتل)، وصندوق النقد الدولي IMF (في واشنطن

وبراج ...)، وهكذا دواليك. وأخيراً، انهيارُ الاقتصاد الأرجنتيني، والانتفاضة الشعبية الجارفة التي رفضت من جديد نفس فكرة أنه يمكن إيجاد حل باستبدال طاقم من السياسيين بآخر. وكان شعار الحركة الأرجنتينية، منذ البداية، هو «**فليغربوا جميعاً**» *que se vayan todos*؛ فلنتخلص منهم جميعاً. وبدلاً من حكومة جديدة خَلَقُوا شبكةً واسعة من المؤسسات البديلة، بداية من المجالس الشعبية لحكم كلِّ مُجاوَرَة حضرية (والقيد الوحيد على المشاركة ألا يكون المرء مستخدماً بواسطة حزب سياسي)، ومئات من المصانع المحتلّة، المُدارة عمالياً، ونظام معقد «للمقايضة»، ونظام عملة بديل على أحدث طراز لإبقائها قيد التشغيل. باختصار، تنويعاً لانتهائية على تيمة الديمقراطية المباشرة.

حدث هذا كله تماماً تحت مستوى شاشات رادار وسائل إعلام الشركات الكبرى، التي أخطأت بدورها فهم مغزى الاستنفارات الكبرى. وكان المقصود من تنظيم هذه الأفعال أن يكون مثلاً حياً على ما يمكن أن يشبهه عالم ديمقراطي حقاً، من الدمى الاحتفالية إلى التنظيم الدقيق لمجموعات القرابة^٢ ومجالس الناقلين الرسميين^٣، وكلها تعمل دون بنية قيادة، وتقوم دائماً على مبادئ الديمقراطية المباشرة على أساس التوافق. كانت نوعُ التنظيم الذي كان معظم الناس سيصرفون النظر عنه، لو سمعوه يُقترح ببساطة، باعتباره خُلماً خيالياً؛ لكنه نجح، وبكفاءة جعلت إدارات الشرطة في مدينةٍ إثر مدينةٍ مذهولة لا تدري كيف تتعامل معهم. وبالطبع، يرتبط هذا أيضاً بالتكتيكات غير المسبوقة (المئات من النشاط في أودية خيالية يُدغدغون الشرطة بمنافض الريش، أو محشّوئين بالكثير من الإطارات الداخلية والوسائد المطاطية غير القابلة للانضغاط، بحيث يبدو أنهم يتدحرجون، مثل رَجُلٍ إطارات ميشلان، فوق المتاريس، غير قادرين على إيذاء أحدٍ، لكنهم أيضاً منيعون إلى حد كبير أمام هراوات الشرطة ...)، مما شوّش تماماً التصنيفات التقليدية للعنف واللاعنف.

حين أنشد المحتجون في سياتل «هذا ما تشبهه الديمقراطية»، كانوا يعنون أن يؤخذوا حرفياً. فوفق أفضل تقاليد العمل المباشر لم يواجهوا فحسب شكلاً معيناً من السلطة، كاشفين آلياته ومحاولين حرفياً أن يوقفوا سيره؛ بل فعلوا ذلك بطريقة أظهرت لماذا يكون نوع العلاقات الاجتماعية الذي تقوم عليه غير ضروري. وهذا هو السبب في أن كل الملاحظات المتباعدة حول أن الحركة يسيطر عليها حفنة من الصبية الحمقى دون أية أيديولوجيا متماسكة، لم تُصب الهدف مطلقاً. كان التنوع دالة للشكل اللامركزي للتنظيم، وكان هذا التنظيم هو أيديولوجيا الحركة.

كان المصطلح المحوري في الحركة الجديدة هو «العملية»، الذي يُقصد به عملية اتخاذ القرار. وفي أمريكا الشمالية يجري هذا على الدوام تقريباً من خلال عملية ما للتوصل إلى توافق. وهذا كما ذكرتُ أقلُّ تكميماً من الناحية الأيديولوجية مما يبدو بكثير لأن الافتراض الكامن وراء كل عملية توافق جيدة هو أن المرء يجب حتى ألا يحاول تحويل الآخرين إلى وجهة نظره الشاملة. المقصود من عملية التوافق هو السماح لجماعة بأن تقرر بشأن مسار مشترك للفعل. وبدلاً، إذن، من التصويت على الاقتراحات لتمريرها أو إسقاطها، يتم العمل على الاقتراحات وإعادة العمل عليها، دحضها أو إعادة اختراعها، حتى يتم التوصل إلى شيء يمكن للجميع التعايش معه. وحين يصل الأمر إلى المرحلة النهائية، «التوصل إلى توافق» فعلياً، يوجد مستويان للاعتراض الممكن؛ إذ يمكن للمرء «أن يقف جانباً»، مما يعني القول: «أنا لا أحب هذا ولن أشارك، لكنني لن أمانع أي شخص آخر من عمله»، أو «أن يعيق block»، مما له تأثير النقض [الفيتو]. ولا يمكن للمرء أن يُعيق إلا إذا شعر بأن اقتراحاً ما ينتهك المبادئ الأساسية لجماعة ما أو مبررات وجودها. ويمكن القول إن الوظيفة التي يؤكدها الدستور الأمريكي إلى المحاكم، وظيفه شطب القرارات التشريعية التي تنتهك المبادئ الدستورية، تُوكَل هنا إلى أي شخص لديه الشجاعة أن يقف فعلاً ضد الإرادة المجتمعة للجماعة (رغم أن هناك أيضاً طرقاً لتحدي عمليات الإعاقة غير المبدئية). ويمكن للمرء أن يُسهب في الطرق البارعة والمدهشة التعقيد التي تم تطويرها لضمان أن يعمل كل هذا؛ وفي أشكال التوافق المعدل المطلوب للجماعات البالغة الضخامة، وفي الطرق التي يدعم بها التوافق ذاته مبدأ اللامركزية بضمان ألا يود المرء حقاً وضع المقترحات أمام جماعات بالغة الضخامة ما لم يُضطر لذلك، وفي وسائل ضمان المساواة بين النوعين [الجندر] وحل النزاعات ... والمقصود هنا هو شكل من الديمقراطية المباشرة البالغة الاختلاف عن النوع الذي نربط عادة بينه وبين المصطلح، أو، في هذا الصدد، عن النوع الذي عادة ما كان يستخدمه الأناركيون الأوروبيون أو الأمريكيون الشماليون، أو ما زال مستخدماً مثلاً في المجالس *asambleas* الحضرية الأرجنتينية. ففي أمريكا الشمالية انبثقت عملية التوافق أكثر من أي شيء آخر من خلال الحركة النسوية، كجزء من ردة فعل واسعة النطاق ضد أساليب القيادة الذكورية الأبغض، والمضخمة للذات ليسار الجديد في الستينيات. وجرى في الأصل تبني قدر كبير من الإجراء من طائفة

الكويكرز^{١٧} Quakers الدينية والجماعات التي تستلهم الكويكرز؛ والكويكرز، بدورهم، يزعمون أنهم استلهموه من ممارسة سكان أمريكا الأصليين. أما قَدْرُ كون هذا الزعم الأخير حقيقياً، فأمرٌ يصعب تحديده على أساس تاريخي. إلا أن اتخاذ القرار لدى سكان أمريكا الأصليين عادة ما كان يجري بشكل ما من أشكال التوافق. وبنفس الطريقة، يجري فعلياً اتخاذ القرار في أغلب المجالس الشعبية حول العالم الآن، من الطوائف التي تتحدث التثتال Tzeltal أو التثوتثيل Tzotzil أو التوخولبال Tojolobal في تشياباس إلى الفوكونغولونا fokon'olona المجاشية. وبعد أن عشت في مدغشقر لعامين، أذهلني في المرة الأولى التي بدأت فيها في حضور اجتماعات شبكة العمل المباشر في نيويورك، كم يبدو كلُّ شيء مألوفاً، والفرق الرئيسي هو أن عملية شبكة العمل المباشر DAN كانت أكثر شكلية وصراحة. وكان لا بد لها أن تكون، حيث كان الجميع في شبكة العمل المباشر يشرون لِتَوْهم في تخيل كيفية اتخاذ القرارات بهذه الطريقة، وكان يجب أن يكون كل شيء واضحاً؛ بينما في مدغشقر كان الجميع يفعلون هذا منذ أن تعلموا الكلام.

في الحقيقة، وكما يعرف الأنثروبولوجيون، فإن كلَّ مجتمع إنساني معروف تقريباً توجَّب عليه التوصلُ إلى قرارات جماعية قد استخدم تنويعاً ما مما أسميه «عملية التوافق» - الكل، بمعنى، مَنْ لا يحذون بطريقة أو بأخرى حذو تقاليد بلاد الإغريق القديمة. فديمقراطية الأغلبية، بالمعنى الشكلي، من طراز «قواعد نظام روبرت»^{١٨} Robert's Rules of Order، نادراً ما تنبثق من تلقاء ذاتها. ومن الغريب أن لا أحد تقريباً، بما في ذلك الأنثروبولوجيون، يبدو على الإطلاق أنه يسأل نفسه عن السبب في ذلك.

^{١٧} الكويكرز، أو الصحاب: مجموعة من الحركات الدينية تُعرف عمومًا باسم «جماعة الصحاب الدينية». تشدد جميعها على العلاقة المباشرة مع الرب، والخبرة الشخصية المباشرة بالمسيح، المكتسبة من خلال الخبرة الدينية المباشرة ودراسة الإنجيل دون الحاجة إلى كهنة، فكل مؤمن كاهن. بدأت كانشقاق على كنيسة إنجلترا منتصف القرن السابع عشر على يد جورج فوكس وانتقلت إلى ما وراء البحار. وكان بعض دعائهم نساء.

اشتهروا برفض الاشتراك في الحروب، ورفض القسم بالأيمان، ومعارضة العبودية، والكحول، وبساطة اللبس. أسسوا بنوفاً مثل باركليز ولويدز، وشركات صناعية مثل كلاركس، ومشروعات خيرية للعدالة الاجتماعية وإصلاح السجون. (م)

^{١٨} الإشارة إلى العنوان المختصر لكتاب وضعه الكولونيل هنري مارتين روبرت (١٨٣٧-١٩٢٣م) عام ١٨٧٦م، يقدم للجمعية قواعد النظام البرلمانية لتسير عليها في إجراء أعمالها. أُجريت عليه تعديلات كثيرة حتى طبعته الحادية عشرة الصادرة عام ٢٠١١م. (م)

فرضية

ديمقراطية الأغلبية كانت، في أصولها، مؤسسة عسكرية من الناحية الجوهرية. وبالطبع، فإن التحيز الخاص لكتابة التاريخ الغربية أنها النوع الوحيد من الديمقراطية الذي يُنظر له على أنه «ديمقراطية» على الإطلاق. وعادةً ما يقال لنا إن الديمقراطية نشأت في أثينا القديمة، ومثل العلم، أو الفلسفة، كانت اختراعًا إغريقيًا. وليس واضحًا تمامًا ما يُفترض أن يعنيه ذلك. هل يُفترض أن نصدق أنه قبل الأثينيين، لم يخطر حقًا ببال أي شخص، في أي مكان، أن يجمع كل أعضاء جماعته لاتخاذ قرارات مشتركة بطريقة تمنح كل شخص رأيًا متساويًا؟ سيكون هذا مثيرًا للسخرية. من الواضح أن التاريخ وُجد به الكثير من المجتمعات المساواتية — الكثير منها أكثر مساواتيةً من أثينا بكثير، والكثير منها لا بد أنه وُجد قبل عام ٥٠٠ قبل الميلاد — وبديهي أنها كان لديها بالضرورة نوع من الإجراء للتوصل إلى قرارات في الأمور ذات الأهمية الجماعية. لكن على نحوٍ ما، يُفترض دومًا أن هذه الإجراءات، مهما كانت، لا يمكن أن تكون «ديمقراطية» بالمعنى المحدد.

وحتى الدارسون ذوو المؤهلات التي لا غبار عليها فيما عدا ذلك، المروّجون للديمقراطية المباشرة، عُرف عنهم أنهم يبذلون قصارى جهدهم في محاولة تبرير هذا الموقف. المجتمعات المساواتية غير الغربية «تقوم على أساس القربة»، فيما يجادل موراي بوكتشين Murray Bookchin. (وأثينا لم تكن؟ بالطبع لم تكن الساحة [الأجورا] هي ذاتها قائمة على أساس القربة، لكن لم تكن كذلك أيضًا **الفوكونولونا** *fokon'olona* الملجاشية أو **السيكا** البالينيزية. فماذا إذن؟) «قد يتحدث البعض عن ديمقراطية الإيروكوي Iroquois أو البربر Berber»، كما جادل كورنيليوس كاستورياديس، «لكن هذه إساءة استخدام للمصطلح. فهذه مجتمعات بُدائية تفترض أن النظام الاجتماعي سلّمته لها الأرباب أو الأرواح، ولم يتأسس ذاتيًا بواسطة الناس أنفسهم مثلما في أثينا. (وفي الحقيقة فإن «رابطة الإيروكوي» كانت منظمة قائمة على معاهدة، يُنظر إليها على أنها اتفاقية مشتركة خُلقت في عصور تاريخية، وخاضعة لإعادة التفاوض الدائم). الحجج لا معنى لها على الإطلاق. لكن يجب ألا يكون لها معنى حقًا لأننا لا نتعامل هنا حقًا مع حُجج على الإطلاق، بل مع ضربة فرشاة.

السبب الحقيقي في عدم ترحيب أغلب الدارسين برؤية مجلس لإحدى قرى السولاويزي Sulawesi أو التالينزي Tallensi باعتباره «ديمقراطيًا» — حسنًا، بصرف النظر عن

العنصرية البسيطة، عن النفور من الاعتراف بأن أحداً ممن ذبحهم الغربيون، بإفلات نسبي من العقاب، كان على نفس مستوى بيريكليس — هو أنهم لا يُصوتون. حسناً، نعترف بأن هذه حقيقةٌ مثيرة للاهتمام. ولم لا؟ إذا كنا نقبل فكرة أن رفع الأيدي، أو جعل كل من يؤيد اقتراحاً يقف في أحد جوانب الساحة [الأجورا] وكل من يعارضه في الجانب الآخر، ليست حقاً أفكاراً بالغة التعقيد بحيث إنها لم تكن قد خطرت أبداً لأي شخص حتى «اخترعها» عبقرى قديمٌ ما، فلماذا إذن يندر أن تُستخدم؟ مرة أخرى، نجد أن لدينا مثلاً للرفض الصريح، فعبر العالم، المرة بعد المرة، من أستراليا إلى سيبيريا، فضلت المجتمعات المساواتية تنويعاً ما على عملية التوافق. لماذا؟

التوضيح الذي أقترحه هو التالي: من الأسهل، في مجتمع يتعامل فيه الناس وجهاً لوجه، تصوّر ما يريد أن يفعله أغلب أعضاء ذلك المجتمع، أكثر من تصوّر كيفية إقناع من لا يريدون بأن يتعاونوا. اتخاذ القرار التوافقي نمطي للمجتمعات التي لا توجد فيها طريقة لإجبار أقلية ما على الموافقة على قرار الأغلبية، إما لعدم وجود دولة تملك احتكار قوة القسر، أو لأن الدولة لا شأن لها باتخاذ القرار المحلي. إذا لم تكن ثمة طريقة لإجبار من يجدون قراراً للأغلبية غير مستساغ للتعاون معه، فإن آخر ما يمكن للمرء أن يريده هو إجراء تصويت: منافسة عامة سيخسرها أحد الأطراف. سيكون التصويت هو الوسيلة الأرجح لضمان ضروب الإنزال والامتعاض والكراهية، وفي النهاية تدمير المجتمعات المحلية. وما يُعدُّ عملية معقدة وصعبة للتوصل إلى توافق هي، في الحقيقة، عملية طويلة للتأكد من ألا ينصرف أحد شاعراً بأن آراءه قد تم تجاهلها تماماً.

يمكننا القول بأن ديمقراطية الأغلبية لا يمكن أن تنبثق إلا عند تطابق عاملين:

(١) شعورُ بأن الناس يجب أن يكون لهم رأيٌ على قدم المساواة في اتخاذ قرارات الجماعة.

(٢) جهازٌ للقسر قادر على فرض تلك القرارات.

وعلى مدى أغلب التاريخ البشري، كان من غير المألوف تماماً أن يجتمع الاثنان في نفس الوقت. فحيث توجد مجتمعات مساواتية، عادةً ما يُعتبر من الخطأ فرض قسر منهجي. وحيثما وُجدت آلية للقسر، لم يخطر حتى ببال من يسيطرون عليها أنهم يفرضون أي نوع من الإرادة الشعبية.

مما له دلالة بديهية أن بلاد الإغريق القديمة كانت واحدة من أكثر المجتمعات التي عرّفها التاريخ تنافسيةً. كانت مجتمعاً يميل إلى تحويل كل شيء إلى منافسة عامة،

من المسابقات الرياضية إلى الفلسفة أو الدراما التراجيدية أو أي شيء آخر تقريباً. ولذا قد لا يبدو مدهشاً تماماً أنهم قد جعلوا من اتخاذ القرار السياسي بدوره منافسة عامة. إلا أن الأشد حسماً كان حقيقة أن القرارات كان يتخذها سكان مسلحون. ويلاحظ أرسطو، في كتابه «السياسة»، أن دستور أية دولة-مدينة إغريقية سيعتمد عادةً على السلاح الأساسي لعسكرييها؛ فلو كان الخيالة، فإنها ستكون أرسطوقراطية، حيث إن الخيول مُكَلَّفة. ولو كان المشاة ذوي الدروع الثقيلة hoplite، فسوف يكون لها أوليجاركية، لأنه ليس بوسع الجميع دفع نفقات الدرع والتدريب. ولو كانت قوتها تقوم على أساس البحرية أو المشاة الخفيفة، فيمكن توقع أن تكون ديمقراطية، لأن بإمكان الجميع أن يجدفوا، أو يستخدموا المقلع. بعبارة أخرى، لو كان الرجل مسلحاً، فلا بد من أخذ آرائه في الاعتبار إلى حد كبير. ويمكن رؤية كيفية عمل ذلك في أقصى صوره في كتاب أناباسيس *Anabasis* لزينوفون Xenophon، الذي يحكي حكاية جيش من المرتزقة الإغريق يجدون أنفسهم فجأة دون قائدٍ وضائعين في قلب بلاد فارس، ينتخبون ضباطاً جُددًا، ثم يُجرون تصويتاً جماعياً لتقرير ما يفعلونه بعدها. وفي حالة كهذه، وحتى لو كان التصويت ٦٠/٤٠، يمكن للجميع أن يروا ميزان القوى وما يمكن أن يحدث لو أخفقت الأمور فعلاً. كان كل صوت فتحاً، بالمعنى الفعلي.

وكان يمكن للفيالق الرومانية أن تكون ديمقراطية بنفس الطريقة؛ وهذا هو السبب الرئيسي في أنها لم يكن يُسمح لها مطلقاً بدخول مدينة روما. وحين أعاد ماركيا فيلي Machiavelli إحياء فكرة جمهورية ديمقراطية في فجر الحقبة «الحديثة»، فإنه ارتد على الفور إلى مقولة السكان المسلحين.

هذا بدوره قد يساعد في شرح مصطلح «الديمقراطية» ذاته، الذي يبدو أنه قد صيغ بمثابة وصمة من جانب خصومها النخبويين؛ فهو يعني حرفياً «قوة» أو حتى «عنف» الشعب. كراتوس *Kratos*، وليس آرخوس *Archos*، والنخبويون الذين صاغوا المصطلح، دائماً ما اعتبروا أن الديمقراطية ليست بالغة البعد عن مجرد الشغب أو حكم الرعاع، رغم أن الحل بالنسبة لهم بالطبع كان الإخضاع الدائم للشعب من جانب أحدٍ آخر. وللمفارقة، فإنهم حينما كانوا يتمكنون من كبت الديمقراطية لهذا السبب، مما كان مألوفاً، كانت النتيجة أن الطريقة الوحيدة لجعل إرادة جمهور السكان معروفة تصبح هي الشغب على وجه الدقة، وهو ممارسة أصبحت ممأسسةً تماماً مثلاً في روما الإمبراطورية أو في إنجلترا القرن الثامن عشر.

ولا يعني هذا كله أن الديمقراطيات المباشرة — كما كانت تُمارَس مثلاً في مدن العصر الوسيط أو اجتماعات بلدات نيو إنجلند — لم تكن في المعتاد عمليات منظمة ومُبلَّجة؛ رغم تشكك المرء أنه هنا أيضاً، في الممارسة الفعلية، كان ثمة خطُّ أساسٍ معين لسعيٍ جارٍ للتوافق. لكن هذه النغمة الخلفية العسكرية هي التي سمحت لمؤلفي «الأوراق الفيدرالية» *Federalist Papers*، مثل كل أدباء عصرهم تقريباً، أن يعتبروا من المسلّمات أن ما يسمونه «الديمقراطية» — والذي يعنون به الديمقراطية المباشرة — كان بطبيعته أشدَّ أشكال الحكم تقلباً واضطراباً، فضلاً عن أنه يهدد حقوق الأقليات (والأقلية النوعية التي كانت في أذهانهم في هذه الحالة هي الأثرياء). ولم يحدث إلا فور أن أمكن تحويل مصطلح «الديمقراطية» تماماً تقريباً ليتضمن مبدأ التمثيل — وهو مصطلح له هو ذاته تاريخ لافت للنظر، لأنه كما يلاحظ كورنيليوس كاستورياديس، كان في الأصل يشير إلى ممثلي الشعب أمام الملك، السفراء الداخليين في الحقيقة، وليس من يملكون هم أنفسهم سلطةً بأي معنى — أن تمت إعادة تأهيله، في أعين المنظرين السياسيين الكريمي المَحَدِّ، واكتسب المعنى الذي له اليوم.

بمعنى من المعاني إذن يعتقد الأناركيون أن كل أولئك المنظرين السياسيين اليمينيين الذين يصرون على أن «أمريكا ليست ديمقراطية؛ إنها جمهورية» هم على صواب تماماً. الفرق أن الأناركيين لديهم مشكلة مع ذلك؛ فهم يعتقدون أنها يجب أن تكون ديمقراطية. رغم أن أعداداً متزايدة بدأت تقبل أن النقد النخبوي التقليدي لديمقراطية الأغلبية المباشرة ليس بلا أساس بدوره.

لاحظت فيما سبق أن كل الأنظمة الاجتماعية في حرب مع نفسها بمعنى من المعاني. فأولئك الذين لا يرحبون بإقامة جهاز للعنف لفرض القرارات يتوجب عليهم بالضرورة أن يطوروا جهازاً لخلق والحفاظ على التوافق الاجتماعي (على الأقل بالمعنى الأدنى لضمان أن يظل الساخطون يشعرون بأنهم قد اختاروا بحرية أن يتماشوا مع قرارات سيئة)؛ وكنتيجة ظاهرة، ينتهي الأمر بالحرب الداخلية بأن يتم إسقاطها إلى الخارج إلى معارك ليلية لا تنتهي وأشكال عنف شعبي. وتهدد ديمقراطية الأغلبية المباشرة دوماً بجعل خطوط القوى تلك ظاهرة. ولهذا السبب تميل إلى أن تكون غير مستقرة، أو بشكل أدق، إذا استمرت، فذلك لأن أشكالها المؤسسية (مدينة العصر الوسيط، مجلس بلدة نيو إنجلند، وفي هذا الصدد استطلاعات رأي مؤسسة جالوب، والاستفتاءات ...) تكون مخفية على الدوام تقريباً ضمن نطاق إطار أكبر للحكم تستخدم فيه مجموعات النخبة الحاكمة عدم

الاستقرار ذاته لتبرير احتكارها لوسائل العنف. وأخيرًا، يصبح تهديد عدم الاستقرار ذاك ذريعةً لشكل من «الديمقراطية» يبلغ الحد الأدنى إلى درجة ألا يتلخص في أكثر من الإصرار على ضرورة أن تستشير النخب الحاكمة «الجمهور» بين الحين والآخر — في مناقسات مُمَسَّرَكة بعناية، مُنَحَمة بالمقارعات والمباريات التي بلا معنى — كي تعيد تأسيس حقها في الاستمرار في اتخاذ القرارات بدلًا منه.

إنه فخ. والتفافز إلى الأمام وإلى الخلف بين الأمرين يضمن أن يظل من غير المحتمل تمامًا أن يمكن على الإطلاق تخيُّل أن يكون باستطاعة الناس أن يديروا حياتهم الخاصة، دون مساعدة «المثليين». ولهذا السبب بدأت الحركة الكوكبية الجديدة بإعادة اختراع معنى الديمقراطية ذاته. وعمل ذلك يعني في نهاية المطاف، مرة أخرى، التصالح مع حقيقة أننا «نحن» — سواء باعتبارنا «الغرب» (مهما كان ذلك يعني)، أو «العالم الحديث»، أو أي شيء آخر — لسنا في الحقيقة من الخصوصية بقدر ما نود أن نعتقد؛ أننا لسنا الناس الوحيدين الذين مارسوا الديمقراطية على الإطلاق؛ بل، في الحقيقة، أن الحكومات «الغربية» بدل أن تنتشر الديمقراطية حول العالم، ظَلَّتْ تُنفق قدرًا مساويًا من الوقت على الأقل في حشر نفسها في حيات أناس كانوا يمارسون الديمقراطية لآلاف السنين، وتقول لهم، بطريقة أو بأخرى، أن يكفوا عنها.

أحد أشد الأشياء تشجيعًا بشأن هذه الحركات الجديدة التي تستلهم الأناركية هي أنها تقترح شكلًا جديدًا للنزعة الأممية. فالأممية الأقدم (الشيوعية) كانت لها مُثُلٌ عليا بالغة الجمال، لكنها من الناحية التنظيمية، كان كل واحد منها يصب في اتجاه من الناحية الأساسية. أصبحت وسيلةً للأنظمة خارج أوروبا ومستعمراتها الاستيطانية لتعلُّم أساليب التنظيم الغربية: بنيات الأحزاب، والاجتماعات الموسعة، وحملات التطهير، والتراتيبات البيروقراطية، والشرطة السرية ... أما هذه المرة — الموجة الثانية من الأممية كما يمكن أن نسميها، أو العولة الأناركية فحسب — فإن حركة الأشكال التنظيمية قد مضت في الاتجاه المعاكس إلى حدٍّ كبير. ليس عملية التوافق فحسب؛ ففكرة العمل المباشر الجماهيري غير العنيف تطورت أولًا في جنوب إفريقيا وفي الهند، وتم أول اقتراح لنموذج الشبكة الحالية بواسطة المتمردين في تشياباس، وحتى فكرة مجموعة القراة جاءت من إسبانيا وأمريكا اللاتينية. وثمار الإثنوجرافيا، وتقنيات الإثنوجرافيا، يمكن لها أن تقدم عونًا هائلًا هنا إذا استطاع الأنثروبولوجيون التغلب على ترددهم — المفهوم رغم ذلك — نتيجة تاريخهم الاستعماري المقزز عادةً، وتمكنوا من رؤية أن ما يجلسون فوقه ليس سرًا مُذنبًا (رغم أنه سرهم المُذنب، وليس سر أحد غيرهم) بل إنه الملكية المشتركة للبشرية.

(١٥) الأنثروبولوجيا

(التي فيها على نحوٍ ما يَعُضُّ المؤلِّفُ رَغْمًا عنه اليَدَ التي تطعمه)

السؤال النهائي — وهو سؤال أعترف بأنني كنت أتجنبه حتى الآن — هو لماذا لم يفعل الأنثروبولوجيون، حتى الآن؟ لقد شرحت بالفعل لماذا أعتقد أن الأكاديميين، عمومًا، نادرًا ما شعروا بقرابة كبيرة مع الأناركية. وقد تحدثت قليلًا عن الميول الراديكالية في جانب كبير من أنثروبولوجيا بدايات القرن العشرين، التي عادة ما كانت تُظهر قرابة وثيقة جدًا مع الأناركية، لكن يبدو أنها قد تبخرت إلى حد كبير مع الزمن. الأمر كله غريب بعض الشيء. فالأنثروبولوجيون في النهاية هم المجموعة الوحيدة من الدارسين الذين يعرفون شيئًا عن مجتمعات اللادولة القائمة فعلًا، والكثيرون منهم عاشوا فعلًا في أركان من العالم كُفَّت فيها الدول عن العمل أو على الأقل حملت عصاها على كاهلها ورحلت مؤقتًا، ويقوم الناس بإدارة شؤونهم باستقلال ذاتي؛ وبصرف النظر عن أي شيء آخر، فإنهم واعون تمامًا بأن الافتراضات الأشد شيوعًا حول ما يمكن أن يحدث في غياب الدولة («لكن الناس سيقتلون بعضهم بعضًا ببساطة!») ليست صحيحة بالنظر إلى الوقائع.

لماذا إذن؟

حسنًا، هناك قدرٌ ما تشاء من الأسباب، وبعضها مفهوم بما يكفي. فلو كانت الأناركية هي من الناحية الجوهرية أخلاقياتٌ للممارسة، فإن التأمل بشأن الممارسة الأنثروبولوجية يميل إلى إظهار الكثير من الأشياء غير السارة، خصوصًا إذا ركَّز المرء على خبرة العمل الميداني الأنثروبولوجي، وهو ما يميل الأنثروبولوجيون دائمًا إلى عمله حين يصبحون تأمليين. فالتخصص الذي نعرفه اليوم جعلته ممكنًا مخططاتٌ مربعة للغزو، والاستعمار، والقتل الجماعي، مثله مثل معظم التخصصات الأكاديمية الحديثة التي تشمل، فعليًا، الجغرافيا وعلم النبات، فضلًا حتى عن تخصصات مثل الرياضيات أو اللغويات، أو علم التحريك الآلي [روبوتيكس]، التي ما زالت تخصصات أكاديمية، لكن الأنثروبولوجيين، لمَّا كان عملهم يميل إلى أن يشمل معرفة الضحايا شخصيًا، انتهوا بأن جعلهم هذا يتعذبون بطرق لم يكدَّ يعدُّها أبدًا أنصار التخصصات الأخرى. وكانت النتيجة متناقضةً على نحو غريب؛ فقد كان لتأمل الأنثروبولوجيين في شعورهم الخاص بالذنب تأثيرٌ رئيسي هو تزويد غير الأنثروبولوجيين، الذين لا يريدون تجشُّم عناء معرفة ٩٠٪ من الخبرة البشرية، بعبارتين

سهلتين أو ثلاثٍ لصرف النظر (كما تعلم: كل شيء عن إسقاط حس المرء بالآخريّة على المستعمرين)، يمكنهم بها أن يشعروا أنهم متفوقون أخلاقياً على من يعرفون.

أما بالنسبة للأنثروبولوجيين أنفسهم، فكانت النتائج أيضاً متناقضةً بشكل غريب. إذ بينما يجلس الأنثروبولوجيون، فعلياً، على أرشيف هائل من الخبرة الإنسانية، من التجارب الاجتماعية والسياسية التي لا يعلم عنها أحدٌ غيرهم حقاً، يتم النظر إلى نفس هذا المجموع من الإثنوجرافيا المقارنة باعتباره مُشيناً. وكما ذكرتُ، لا يتم التعامل معه باعتباره الإرث المشترك للإنسانية، بل باعتباره سرِّنا القدر الصغير. وهو أمر ملائم فعلياً، على الأقل بقدر ما تتعلق السلطة الأكاديمية إلى حدٍّ كبير بتأسيس حقوق ملكية على شكل معين من المعرفة وضمان ألا يملك الآخرون الوصول إليها حقاً. لأن سرِّنا الصغير القدر، كما ذكرتُ أيضاً، ما زال سرِّنا نحن. وليس شيئاً يود المرء أن يشارك فيه آخرين.

إلا أن الأمر ينطوي على المزيد. فمن نواحٍ عديدة، تبدو الأنثروبولوجيا تخصصاً مرعوباً من إمكاناته ذاتها. إنها، مثلاً، التخصص الوحيد الذي في وضعٍ يتيح له إصدار تعميمات عن الإنسانية ككل؛ لأنه التخصص الوحيد الذي يأخذ، فعلياً، في اعتباره الإنسانية بأسرها، ويعرف كلّ الحالات الشاذة («تقول إن كل المجتمعات تمارس الزواج؟ حسناً، يعتمد هذا على كيفية تعريفك «للزواج». فبين النايار Nayar ...»). لكنها ترفض رفضاً قاطعاً أن تفعل ذلك. ولا أعتقد أنه يمكن إرجاع ذلك فحسبُ إلى كونه ردّ فعل مفهوماً على النزوع اليميني إلى إبداء حججٍ كبرى حول الطبيعة الإنسانية لتبرير مؤسسات اجتماعية بالغة الخصوصية، وبغیضة بوجه خاص (الاعتصاب، الحرب، رأسمالية السوق الحرة)، رغم أن ذلك جزء كبير من الأمر بالتأكيد. وجزئياً يرجع الأمر إلى مجرد اتساع الموضوع. فمن لديه حقاً الوسائل، في مناقشة مفاهيم الرغبة، أو الخيال، أو الذات، أو السيادة، مثلاً، كي يضع في الاعتبار كل ما يكون قد قاله المفكرون الصينيون، أو الهنود، أو المسلمون في الموضوع، بالإضافة إلى المعيار الغربي، فضلاً عن المفاهيم الفولكلورية السائدة في المئات من المجتمعات الأوقيانوسية أو مجتمعات سكان أمريكا الأصليين أيضاً؟ الأمر مُثبِّط للهمة بصورة مُفرطة. وكنتيجة، لم يعد الأنثروبولوجيون ينتجون الكثير من التعميمات النظرية الواسعة على الإطلاق، وبدلاً من ذلك، يُحيلون العمل إلى الفلاسفة الأوروبيين الذين عادةً ما لا يكون لديهم مشكلة على الإطلاق في مناقشة الرغبة، أو الخيال، أو الذات، أو السيادة، كما لو أن تلك المفاهيم قد اخترعها أفلاطون أو أرسطو، وطوّرها كانط أو دو صاد، ولم يناقشها أبداً بشكل له معنى أي شخص خارج التقاليد الأدبية النخبوية في أوروبا

الغربية أو أمريكا الشمالية. وبينما كانت المصطلحات النظرية المحورية للأنثروبولوجيين ذات حين هي كلماتٌ من قبيل «مانا»، أو «طوتم»، أو «تابو»، فإن الكلمات الرائجة الجديدة مشتقة على الدوام من اللاتينية أو الإغريقية، عبر الفرنسية عادةً، والألمانية أحياناً. ومن هنا، بينما قد تبدو الأنثروبولوجيا في موقعٍ مثالي لتقديم منتدَى فكري لكل أنواع النقاشات الكوكبية، السياسية وغيرها، فثمة نفورٌ معين كامن داخلها من عمل ذلك.

ثم هناك مسألة السياسة؛ إذ يكتب معظم الأنثروبولوجيين كما لو أن لعملهم دلالةً سياسيةً بديهية، وفي نغمة توحى بأنهم يعتبرون ما يفعلونه راديكالياً تماماً، وعلى يسار الوسط بالتأكيد. لكن ممّ تتكون هذه السياسة فعلاً؟ من الصعب بصورة متزايدة أن نقول. هل يميل الأنثروبولوجيون إلى أن يكونوا مناهضين للرأسمالية؟ من الصعب بالتأكيد التفكير في واحدٍ يكون لديه الكثير من المديح للرأسمالية، والكثيرون منهم معتادون على وصف العصر الراهن بأنه عصر «الرأسمالية المتأخرة»، وكأنهم بإعلانهم أنها توشك أن تنتهي، يمكنهم بنفس فعلهم هذا أن يُعجّلوا بانهارها. لكن من الصعب التفكير في أنثروبولوجي أبدى، مؤخراً، اقتراحاً من أي نوع لما يمكن أن يكون عليه أيُّ بديل للرأسمالية. فهل هم ليبراليون إذن؟ لا يمكن للكثيرين منهم نطق هذه الكلمة دون شخرة احتقار. ماذا يكونون إذن؟ بقدر ما أتبين فإن الالتزام السياسي الحقيقي الذي يسري في المجال بأسره هو نوعٌ من النزعة الشعبوية الواسعة. لو لم نفعل شيئاً آخر، فإننا بالتحديد لسنا إلى جانب أي طرف يكون أو يتخيل، في موقف مُعطى، أنه النخبة. نحن مع البشر الصغار. وحيث إن أغلب الأنثروبولوجيين مرتبطون، في الممارسة، بجامعات (كوكبية باطراد)، أو ينتهي بنا الأمر، إن لم نكن، في وظائف من قبيل استشارات التسويق أو وظائف مع الأمم المتحدة — وهي مواقع ضمن نفس جهاز الحكم الكوكبي — فإن ما ينحدر إليه ذلك في النهاية هو نوع من إعلان عدم الولاء الدائم، الطقسي الطابع، لنفس تلك النخبة الكوكبية التي نشكّل نحن، كأكاديميين، بوضوحٍ فصيلاً (هامشياً بعض الشيء طبعاً) منها.

والآن، ما الشكل الذي تأخذه هذه الشعبوية في الممارسة؟ إنها تعني، أساساً، أنك يجب أن تُبين أن الناس الذين تدرسهم، البشر الصغار، يقاومون بنجاح شكلاً من أشكال السلطة أو التأثير المعولم المفروض عليهم من أعلى. هذا، على أية حال، ما يتحدث عنه أغلب الأنثروبولوجيين حين يتحول الموضوع إلى العولة، وهذا ما يحدث على الفور تقريباً، في هذه الأيام، مهما كان ما تدرسه. فسواء كان الموضوع هو الإعلان، أو المسلسلات التلفزيونية، أو أشكال الانضباط العمالي، أو الأنظمة القانونية المفروضة من الدولة، أو أي شيء آخر

قد يبدو ساحقًا أو فارضًا للتجانس أو متلاعبًا بقوم المرء، يُبين المرء أنهم لم يُدعوا، ولم يُسحقوا، ولم يُفرض عليهم التجانس؛ بل إنهم في الحقيقة يقومون بشكل خلاق بتملك أو إعادة تفسير ما يُلقى إليهم بطرق لم يكن مؤلفوه ليتوقعوها أبدًا. وبالطبع، فكل هذا حقيقي إلى مدى معين. ولن أودُّ بالتأكيد إنكار أن من الأهمية محاربة الافتراض الشائع — الذي ما زال منتشرًا بشكل ملحوظ — بأن الشعب في بوتان Bhutan أو إيريان جايا Irian Jaya ستكون حضارته قد انتهت من الناحية الأساسية فور أن يتعرض لتلفزيون إم تي في MTV. أما الأمر المزعج، بالنسبة لي على الأقل، فهو الدرجة التي يعكس بها هذا المنطق فعليًا صدى منطق الرأسمالية العالمية. فوكالات الإعلان، في نهاية المطاف، لا تدعي أنها تفرض بدورها أي شيء على الجمهور. إنها تزعم، خصوصًا في هذه الحقبة من تجزئ السوق، أنها تقدم المادة لأعضاء الجمهور ليملكوها ويجعلوها تخصهم بطرق غير متوقعة وتحمل طابعهم. يمكن اعتبار أن بلاغة «الاستهلاك الإبداعي» بوجه خاص هي ذات أيديولوجيا السوق العالمية الجديدة: إنها عالم يمكن فيه تصنيف كل سلوك إنساني على أنه إما إنتاج، أو تبادل، أو استهلاك؛ يُفترض فيه أن التبادل تدفعه نوازع إنسانية أساسية للسعي العقلاني للربح تكون هي ذاتها في كل مكان، ويصبح الاستهلاك طريقة لتأسيس هوية المرء الخاصة (ولا تتم مناقشة الإنتاج على الإطلاق إذا استطاع المرء تجنبه). نحن جميعًا متماثلون في ساحة التجارة؛ وما نفعله بالبضاعة حين نصل إلى بيوتنا هو ما يجعلنا مختلفين. وقد صار تمثّلنا الداخلي لهذا المنطق من العمق بحيث إن امرأة من ترينيداد، مثلًا، لو ارتدت ثيابًا صارخة وذهبت لترقص، فسوف يفترض الأنثروبولوجيون تلقائيًا أن ما تفعله يمكن تعريفه بأنه «استهلاك» (في مقابل، مثلًا، التباهي أو قضاء وقت طيب)، وكأن ما يهم حقًا في أمسياتها هو حقيقة أنها اشترت مشروبين، أو ربما لأن الأنثروبولوجي يعتبر أن ارتداء الملابس ذاته شيءٌ مشابه لتناول الشراب، أو ربما لأنه لا يفكر فيه على الإطلاق ويفترض أن كل ما يفعله المرء بخلاف العمل هو «استهلاك» لأن ما يهم حقًا في الأمر هو أنه ينطوي على منتجات مُصنّعة. لقد أصبح منظور الأنثروبولوجي ومنظور مدير التسويق الدولي غير متميزين تقريبًا.

وليس الأمر مختلفًا كثيرًا على المستوى السياسي. وقد حذرت لورين ليف Lauren Leve مؤخرًا من أن الأنثروبولوجيين يخاطرون، إن لم يكونوا حذرين، بأن يصبحوا تُرسًا جديدًا في «آلة هوية» عالمية، في جهاز باتساع الكوكب من المؤسسات والافتراضات التي قامت، طوال العقد الماضي تقريبًا، بإبلاغ سكان الأرض فعليًا (أو، على الأقل، جميعهم باستثناء

من هم الأشد نخبوية) بأنه، لما كانت كل السجلات حول طبيعة الإمكانيات السياسية أو الاقتصادية قد انتهت الآن، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها الآن طرح مطلب سياسي تأتي بتأكيد هوية جماعة ما، مع التحديد المسبق لكل الافتراضات التي تحدد الهوية (مثلاً، أن هويات الجماعات ليست طرقاً لمقارنة الجماعات بعضها ببعض، بل تتأسس بالطريقة التي ترتبط بها الجماعة بتاريخها الخاص، وأنه لا يوجد اختلاف جوهري في هذا الصدد بين الأفراد وبين الجماعات ...). وقد وصلت الأمور إلى مأزق بحيث إنه في بلاد مثل نيبال يُضطر حتى بوذيُّو التيرافادا Theravada للعب سياسات الهوية، وهو مشهد غريب لأنهم يقيمون مطالب هويتهم بشكل جوهري على أساس الانتماء إلى فلسفة كونية تُصرُّ على أن الهوية وهم.

ومنذ سنوات بعيدة كتب أنثروبولوجي فرنسي اسمه جيرار ألتاب Gerard Althabe كتاباً عن مدغشقر سَمَّاه *Oppression et Liberation dans l'Imaginaire* [الاضطهاد والتحرر في المتخيل]. وهي عبارة أخاذة. وأظن أنها يمكن أن تُطبَّق على ما يحدث في النهاية في كثير من الكتابات الأنثروبولوجية. ففي الأغلب يكون ما نسميه «الهويات» هنا، فيما يحب بول جيلروي Paul Gilroy أن يسميه «العالم المفرط التطور»، هويات مفروضة على الناس. وفي الولايات المتحدة، يكون معظمها نتائج اضطهاد وتفاوت مستمرين: فالشخص الذي يجري تعريفه بأنه أسود لا يُسمح له بنسيان ذلك للحظة واحدة من لحظات وجوده؛ ولا يعني تعريفه الخاص لنفسه شيئاً بالنسبة للمصري الذي سيرفض إعطائه قرصاً، ولا للشرطي الذي سيعتقله لأنه في الحي السكني الخطأ، ولا للطبيب الذي، في حالة كسر أحد أطرافه، سيكون من الأرجح أن يُوصي بالبت. وكل محاولات الصياغة الذاتية أو الابتكار الذاتي الفردي أو الجماعي يجب أن تجري بالكامل ضمن نطاق تلك المنظومات البالغة العنف من القيود (والطريقة الحقيقية الوحيدة التي يمكن أن تُغيَّر ستكون تغيير توجهات أولئك الذين يتمتعون بامتياز أن يُعرَّفوا بأنهم «بيض»). وربما، في نهاية المطاف، بتدمير تصنيفه البياض ذاتها). إلا أن الحقيقة أن أحداً ليس لديه أية فكرة عن كيف يمكن أن يختار أغلب الناس في أمريكا الشمالية أن يُعرَّفوا أنفسهم إذا تلاشت العنصرية المؤسسية فعلياً، إذا تُرك الجميع أحراراً حقاً في تعريف أنفسهم كيفما شاءوا. كذلك لا جدوى من التخمين بهذا الشأن. المسألة هي أن نخلق وضعاً يمكننا فيه أن نكتشف ذلك.

هذا ما أعنيه بـ «التحرر في المتخيل». فمن الصعب حقاً التفكير فيما يتطلبه العيش في عالم يكون للجميع فيه حقاً سلطة أن يُقرَّروا لأنفسهم، فردياً وجماعياً، نوع الجماعات

التي يؤدون الانتماء إليها ونوع الهويات التي يؤدون اتخاذها. وجلب مثل هذا العالم إلى الوجود سيكون صعباً على نحو لا يكاد يمكن تصوّره. وسيطلب تغيير كل شيء تقريباً، كما سيواجه بمعارضة عنيدة وعنيفة، في نهاية المطاف، ممن يستفيدون بأكبر قدر من الترتيبات الراهنة. والكتابة بدلاً من ذلك، كما لو كانت هذه الهويات قد خلقت بحرية — أو بقدر كبير منها — هو أمر سهل، ويجعل المرء متحرراً تماماً من ربة المشكلات المعقدة والعنيدة المتعلقة بالدرجة التي يكون بها عمل المرء جزءاً من نفس آلة الهوية هذه. لكن هذه الكتابة لن تجعل الأمر حقيقياً أكثر مما سيجلب الحديث عن «الرأسمالية المتأخرة» الانهيار الصناعي أو المزيد من الثورة الاجتماعية.

توضيح

في حالة عدم وضوح ما أقوله هنا، دعوني أعود للحظة إلى متمردي الزاباتيسا في إقليم تشياباس، الذين يمكن القول إن تمردهم يوم رأس السنة الجديدة عام ١٩٩٤م، قد أطلق ما صار يُعرف بحركة العولة. كان الزاباتيسا قادمين في غالبيتهم العظمى من مجتمعات التثليثال والتثوتثيل، والتوخولوبال الناطقة بلغة المايا، والتي استقرت في غابة لاكاندون المطيرة، وهي بعض أشد المجتمعات فقراً في المكسيك وأشدّها استغلالاً. لا يسمّى الزاباتيسا أنفسهم أناركيين تماماً، ولا حتى ما يشبه الأناركيين، بل دعاة استقلال ذاتي فحسب؛ ويمثلون نوعيتهم الفريدة ضمن إطار تلك التقاليد الأوسع. إنهم، في الحقيقة، يحاولون تثوير الاستراتيجية الثورية ذاتها بالتخلي عن أية مقولة لحزب طليعي يتولى السيطرة على الدولة، لكنهم يحاربون بدلاً من ذلك لخلق معازل حرة يمكن أن تخدم بمثابة نماذج للحكم الذاتي المستقل ذاتياً، بما يتيح إعادة تنظيم شاملة للمجتمع المكسيكي إلى شبكة مُترابكة مُعقدة من المجموعات الذاتية الإدارة يمكنها عندئذٍ أن تشرع في مناقشة إعادة اختراع المجتمع السياسي. وفيما يبدو، كان ثمة بعض الاختلاف في الرأي ضمن نطاق حركة الزاباتيسا ذاتها حول أشكال الممارسة الديمقراطية التي يؤدون تعميمها. وقد دفعت القاعدة الناطقة بلغة المايا بقوة من أجل شكل من عملية التوافق جرى تبنيّه من تقاليد مجتمعاتها المحلية الخاصة، لكن جرت إعادة صياغته ليصبح أكثر مساواتية على نحو جذري؛ وكان جزءً من قيادة التمرد العسكرية الناطقة بالإسبانية متشككاً جداً فيما إذا كان يمكن تطبيق ذلك حقاً على المستوى القومي. لكن كان عليها، في النهاية، أن تُدعّن لرؤية من «تقودهم بإطاعتهم»، كما يجري القول الشائع للزاباتيسا. لكن الجدير بالملاحظة كان

ما حدث حين انتشرت أخبارُ هذا التمرد إلى بقية العالم. هنا يمكننا حقاً أن نرى مفاعيل «آلة الهوية» لدى ليف. فبدلاً من عُصبة من المتمردين لديهم رؤية للتغيير الديمقراطي الجذري، أُعيدَ تعريفُهم فوراً على أنهم عُصبة من هنود المايا يطالبون باستقلال ذاتي للسكان الأصليين. هكذا صوّرتهم وسائل الإعلام العالمية، وهذا ما اعتبره الجميع مهماً بشأنهم بدءاً من المنظمات الإنسانية إلى البيروقراطيين المكسيكيين إلى مراقبي حقوق الإنسان في الأمم المتحدة. ومع مرور الزمن فإن الزاباتيسا — الذين كانت استراتيجيتهم من البداية مُعتمدةً على كسب الحلفاء في المجتمع الدولي — أصبحوا مضطرين بشكل متزايد للعب ورقة السكان الأصليين أيضاً، إلا حين يتعاملون مع أشد حلفائهم التزاماً.

لم تكن هذه الاستراتيجية عديمة الفعالية تماماً. فبعد عشر سنوات ما زال جيش الزاباتيسا للتححر القومي موجوداً دون أن يُضطر تقريباً لإطلاق رصاصة، ولو كان ذلك راجعاً إلى أنهم كانوا مستعدين، في الوقت الراهن، للتقليل من أهمية كلمة «قومي» في اسمهم. كل ما أود التشديد عليه هو بالضبط كم كان رد الفعل الدولي على تمرد الزاباتيسا أبوياً، أو، دعونا لا نهوّن من الأمر هنا، كم كان عنصرياً بشكل كامل. لأن ما كان الزاباتيسا يقترحون فعله كان بالضبط أن يبدؤوا هذا العمل الصعب الذي، كما أشرتُ سابقاً، يتجاهله فعلياً أغلب البلاغة عن «الهوية»: محاولة التوصل إلى أشكال التنظيم، وأشكال عملية التدبر التي سيتطلبها خلقُ عالم يكون فيه الناس والمجتمعات أحراراً فعلياً في أن يحددوا لأنفسهم نوع الناس والمجتمعات التي يرغبون في أن يكونوها. وماذا قيل لهم؟ لقد تم إبلاغهم، فعلياً، بأنهم، حيث إنهم من هنود المايا، لن يمكنهم أن يقولوا أي شيء للعالم عن العمليات التي تنبني من خلالها الهوية أو عن طبيعة الإمكانات السياسية. بوصفهم من هنود المايا، فإن الإعلان السياسي الممكن الوحيد الذي يستطيعون قوله لغير المايا سيكون حول هويتهم المايا ذاتها. يمكنهم تأكيد حقهم في أن يواصلوا كونهم من المايا، يمكنهم المطالبة بالاعتراف بهم بوصفهم من المايا. لكن سيكون من غير المعقول لشخص من المايا أن يقول للعالم شيئاً لا يكون مجرد تعليق على نفس هويتهم المايا.

ومن كان يستمع لما يريدون قوله فعلياً؟

يبدو أنهم كانوا إلى حدٍّ كبير توليفةً من المراهقين الأناركيين في أوروبا وأمريكا الشمالية، سرعان ما بدءوا يحاصرون قمم ذات النخبة الكوكبية التي يقيم معها الأنثروبولوجيون تحالفاً صعباً وغير مريح.

شذرات من أنثروبولوجيا أناركية

لكن الأناركيين كانوا على صواب. وأظن أن على الأنثروبولوجيين أن يتحدوا مع قضيتهم. عند أطراف أصابعنا أدوات يمكن أن تكون ذات أهمية هائلة للتحرر الإنساني. فلنبداً في تولي بعض المسؤولية عنه.

الأناركية وطموحاتها

سيندي ميلستين

تصدير

«الأناركية وطموحاتها» يظهر ككتاب وكخاتمة. فقد أنهيت المخطوطة في الذكرى العاشرة لـ «معركة سياتل» (٣٠ نوفمبر عام ٢٠٠٩م). ومنذ عقْدٍ مضى، حفزتني نفس تلك التعبئة الجماهيرية والأناركية التي أظهرتها للعيان في أمريكا الشمالية للكتابة لحركة الحركات المناهضة للرأسمالية كجزء من عملي السياسي. وكان الفصل الثالث، «الديمقراطية المباشرة»، أول نتيجة لذلك الجهد، وقد تمت كتابته من أجل كتيب «توضيح الديمقراطية» *Bringing Democracy Home*، الذي أنتجته مجموعة أناركية منا ثم وزعته مجاناً، بالآلاف، في شوارع واشنطن العاصمة، أثناء العمل المباشر A16 ضد اجتماعات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي في ربيع عام ٢٠٠٠م.

بوصفه كتاباً، أمل أن تسهم هذه المجموعة الصغيرة من المقالات في بناء أناركية أفضل وفي تشجيع أناركيين جدد. أمل أن تُثير النقاشات حول ما هي الأناركية وما يمكن أن تكونه، أولاً وقبل كل شيء لأنني أريد أن نكون فعّالين — أن نفوز — وينطوي هذا على حوار نقدي لكنه بناء يتكامل مع ممارستنا في التجسيد المسبق. وأمل أن تصمد المثل العليا التي أعبر عنها هنا لاختبار الزمن لأنني أؤمن بثباتٍ بالحساسية الأخلاقية الواسعة المدى التي ميّزت الأناركية بوصفها تقليداً. أعلم، مثل الكثير من الأناركيين، أن الكلمات يمكن

حقاً أن تكون أسلحة. ولذا أكتب. وأعظم آمالي، إذن، أن يضيف هذا الكتاب إلى ترسانتنا بينما نحارب لإقامة مجتمع لامرأتي. لكن، بوصفه خاتمةً، يقلقني أن تكون قد ضاعت أوجه التوكيد السخية لعشر سنوات خَلَّتْ — ومنها الديمقراطية المباشرة، ووحدتنا ضمن تنوعنا، والدافع التعاوني الإبداعي — بين غيرها. ويمكن بالتأكيد إرجاع هذه الخسارة إلى الأحداث التاريخية العديدة خلال العقد المنصرم، والتي يبدو أنها كانت تمضي من سيئ إلى أسوأ، وبصورة ساحقة: التاسع من سبتمبر، و«الحروب على الإرهاب»، ونوبات الربيع الأخضر والبني^١، وإعصار كاترينا، والآن هايتي، وتسارع الدمار البيئي والاقتصادي. ومن المحزن أن القائمة يمكن أن تستمر. إلا أن ما يقلقني في مواجهة هذا المستنقع، أن الأناركيين يصبحون باطراً مبالغين إلى العدمية وأقل اهتماماً بإنهاء المعاناة الاجتماعية. يبدو أن العالم الذي يزداد قسوةً واستلاباً على الدوام يوقع بنا من الضرر أكثر بكثير مما لدينا من الطاقة، فضلاً عن العزيمة، للإيقاع به. يزعجني أنني بينما أنهي هذا الكتاب ينتابني إحساس مخيف بأنني قد أضطر إلى أن أطرح جانباً طموحاتي الخاصة لما يمكن أن يحققه الأناركيون، خصوصاً حين تزداد الحاجة إلينا أكثر من أي وقت مضى.

^١ نوبات الربيع الأخضر والبني: كلاهما مُصاغان على غرار نوبات الفرع الأحمر، وهي فترات الخوف من التغلغل الشيوعي في المجتمع الأمريكي.

الربيع الأخضر: مصطلح راجع بين النشطاء البيئيين للإشارة إلى الملاحقات القانونية لحكومة الولايات المتحدة ضد الحركة البيئية الجذرية. وظهر المصطلح عام ٢٠٠٢م غداة جلسات استماع الكونجرس بعنوان «تهديد الإرهاب البيئي» التي ناقشت مجموعات مثل جبهة تحرير الأرض ELF وجبهة تحرير الحيوان ALF. فمُنذ عام ٢٠٠٠م شنت الحكومة حملة من الاعتقالات والإدانات شملت أكثر من عشرين من المدافعين عن البيئة من أعضاء هاتين المنظمتين بتهمة تتعلق بتدمير الممتلكات والتآمر والحرق واستخدام أدوات مُدمرة. وكان الهدف وقف نشاطهم في الدفاع عن الأشجار العتيقة ومعارضة استخدام السيارات الفاخرة التي تلوث البيئة وغيرهما من النشاطات.

الربيع البني: هو الفرع من المؤامرات النازية ضد الولايات المتحدة مع قدوم الحرب العالمية الثانية وانتشار عدد من الجماعات المناهضة للسامية والمؤيدة للفاشية داخل أمريكا. وتمت إقامة لجنة الكونجرس للنشاطات غير الأمريكية [اللجنة المكارثية] لمراقبة النشاطات التخريبية، التي تصدت أساساً لليساريين لا الفاشيين. وخلال الحملة ضد التخريب الأجنبي تطور جهاز دولة أخضع دور الحكومة كحامية للحريات لدورها في الحفاظ على الأمن. (م)

ربما كان هذا ما يتحدث به أساي الخاص من وجهة نظر فترة منصرمة بدأت بكل تلك الإمكانيات، وبكل ذلك البذخ، ويبدو أنها انتهت بكل هذا اليأس. فالفجوة بين المثل العليا التي تطرحها الأناركية وبين الواقع الاجتماعي الفعلي اليوم، حتى ضمن الدوائر الأناركية، يمكن أن تكون ضخمة بصورة مُثَبِّطة للهمة، لو كان المرء أناركياً يتأمل ذاته. ويمكن أن تبدو الأناركية المعاصرة مشوّشة. وتُبدى، في الممارسة، كل أشكال المراتبية، والسيطرة والاضطهاد التي يجدها المرء في غيرها. ويمكن لشفرات ثقافتها الفرعية في الملابس، مثلاً، أو لتكتيكاتها الاحتجاجية المُنْهَكة أحياناً أن تجعلها تبدو كمحاكاة ساخرة لذاتها. وقد كان الفصل الرابع، «استعيدوا المدن: من الاحتجاج إلى السلطة الشعبية»، الذي كُتِبَ في منتصف الطريق عبر هذا الزمن المنصرم، وروجع من أجل هذا الكتاب، محاولةً لتناول هذه المشكلة. بالنسبة للقادمين الجدد، قد تكون بوابة العبور إلى عالم الأناركية المعيش صَدِئَةً وغير مُرَحِّبة، وسوف يخرج منها الكثيرون منكم قبل الأوان. وكما مزح صديقٌ بمزاجٍ عكِر مؤخرًا، فقد شهد العَقد الماضي ثلاثة أجيال من الأناركيين تأتي وتذهب.

بهذا الكتاب، أودُّ أن أُمَدِّ يدًا متعاطفة، وأن أحثكم، أيها الجدد والقدامى في الأناركية، أن تَبْقُوا. أودُّ أن نناضل جميعاً من أجل أفضل ما تتضمنه الأناركية، ليس من أجل أنفسنا فحسب، بل لكي نُقيم المجتمع الحر للأفراد الأحرار، الذي، كما سأجادل فيما يلي، تجاهد الأناركية لتحقيقه للجميع بكل سخاء ومحبة. حقًا، العالم يزداد تشوشًا، لكن بدلاً من الانسحاب، من الضروري أن نتقدم صوب مجتمع مساواتي. ومن هنا أمل أن أكون قد نقلت هنا بصورة مناسبة من الخير والحق والجمال في غايات الأناركية ما يكفي لإقناعكم باحتضان رُوح الأناركية بابتهاج — لكن بدأب — أو بمواصلة عمل ذلك بحماس متجدد. ثمة الكثير من الأمور الواعدة ضمن الأناركية الراهنة. والفصل الثاني، الذي كُتِبَ أيضًا في منتصف الطريق عبر هذه الفترة المنصرمة، وروجع هنا، يلتقط هذه الإمكانية. ربما لا نكون قد أحدثنا أثرًا في الرأسمالية، وهذا شيء نحتاج إلى أن نخطط له استراتيجيًا باجتهاد ولزمن طويل، لكننا قطعنا شوطًا طويلًا في زمن قصير نسبيًا. أما خاتمة «دروب صوب اليوتوبيا»، المقتطفة من مشاركة حديثة مع إريك روين Erik Ruin في «الحرب العالمية الثالثة بالرسوم» *World War Three Illustrated*، فتشير إلى كيف يمكن أن تتحرك ثقافتنا، ثقافات المقاومة صوب ثقافات إعادة البناء. وعلى الأرض، قدّم العَقد الأول من القرن الحادي والعشرين افتتاحًا بارزًا للأناركية. وبذلك ضَخَّم أعداد من يحددون هُويتهم على أنهم أناركيون. وأدى هذا إلى ازدهار البنية التحتية

الأناركية، من زيادةٍ دراميةٍ باتساع العالم في المراكز الاجتماعية ومتاجر المعلومات، إلى ارتفاع سريع في المشروعات المُدارة جماعياً لتلبي احتياجات من قبيل الدعم القانوني والغذاء والفرن. وقد طوّرنا شبكات كوكبية غير رسمية، لكنها معقدة، للتبادل، وكذلك للتضامن، سهلتها كل الأشياء من الاستخدامات الذكية لتكنولوجيات الاتصال والوسائط المستقلة إلى المساعدة المادية. وإلى جانب آخرين يفكرون مثلنا، انخرطنا في أشكال من السياسة المباشرة التي قدّمت مُخيّلةً جذرية جديدة من خلال العديد من أيام الفعل، والمشاورات والتقارب، والحركات الأفقية التوجه.

هذا ليس كافياً، إلا أن السنوات العشر المنصرمة هنا لا تعرض فحسبُ تاريخاً من الوحشة؛ فقد حققنا مكاسب جوهرية، حتى لو كانت جَنينية. ومثل هذه الانتصارات التي تبدو ضئيلة ضروريةٌ للتحوّل الاجتماعي، ليس فقط باعتبارها زاداً عبر الطريق، بل أيضاً لأن صيرورتنا جزءاً لا يتجزأ من الثورة، تشير إلى ما وراء المراتبية. والمقال الرئيسي في هذا الكتاب، الفصل الأول، الذي كُتب السنة الماضية، يعكس تفاؤلي بأن كوكبة الأناركية الأخلاقية، مع ممارساتها الدينامية، يمكنها أن تربطنا معاً، لتلهمنا مع آخرين كثيرين للقيام بالعمل الشاق الذي ينتظرنا في صياغة عالمٍ من أسفل. هذا أيضاً هو أُملي.

أنا أقلّد الكتب الجامعية في إقرارتي بتمتعي بـ «عيش» بهيج نسبياً (وكما مزح أحد الأصدقاء ذات مرة، فإنني «حتى حين أحب عملي، أكره الرأسمالية»)، وكل تصدير يُذكرُ القارئ بأن أية أخطاء تعود إلى المؤلف. والأمر صحيح فيما يتعلق بـ «الأناركية وطموحاتها». كذلك تقدم تلك التصديرات جولةً من التقدير المُوجّه أساساً إلى الزملاء المهنيين والمؤسسات الجيدة التمويل، وغالباً الزوجات. وقد صدمني، حين فكرت في توجيه الشكر، أن امتناني موجّه لكل أفعال العون المتبادل تلك التي يقوم بها الأناركيون بانتظام من أجل بعضهم البعض، لا ليبينوا لأنفسهم وظيفَةً مهنية، ولا من أجل النقود، ولا السلطة، ولا بسبب الإجبار. أنا فخورة — معظم الأيام — بأن أُسمّي نفسي أناركية، لكن كما ذكرني صديق عزيز آخر مؤخرًا، فليس المهم كيف نسمّي أنفسنا، بل كيف نتصرف. وقد تأكّد لي ذلك مراتٍ لا تُحصى خلال كتابة هذا الكتاب. فقد كانت عمليةً جماعيةً أتاحتها أفعالٌ لطف وتعاون عديدة، من جانب رفاق مخلصين، وعلاقات كوكبية، واتحادات طوعية، ومشروعات فقيرة، وأصدقاء/أقارب مُختارين. اسمي يظهر على الغلاف، لكن ذلك يُخفي حقيقة أن الكتب الأناركية، مثل كل المجهودات الأناركية، هي عن قصد أعمال جماعات.

وفي هذه الحالة، يظهر بعضٌ من هذا العون المتبادل. إذ يأتي كتابي كمستهل سلسلة «التدخلات الأناركية» Anarchist Interventions series التي يتم إنتاجها بالتعاون بين

معهد الدراسات الأناركية (Institute for Anarchist Studies (IAS)، ومطبعة إيه كيه AK Press، وتعاونية فنانني جاست سيدز Justseeds Artists' Cooperative. وأتوجه بالشكر العميق لكلِّ مَنْ انخرط في تلك المشروعات، كما أتوجه بالامتنان العميق لكلِّ مَنْ في تلك المشروعات الذين شجعوني كما دفعوني لإنجاز هذا الكتاب؛ والشكر بوجه خاص للأعضاء السابقين والحاليين لمجلس معهد الدراسات الأناركية. وأود أن أشكر بالأخص وبالاسم أولئك الأناركيين الذين مضوا إلى أبعد من «نداء الواجب»، والذين، إذا نظرتُ إلى الوراء، يضايقني أنني قد طلبت منهم أكثر مما ينبغي: إلى زاك بلو، وديفيد كومبس وكريس ديكسون، وجوش ماكفي، وسوزان شافر، وتشارلز ويجل، على الساعات التي لا تُحصى من النقد والتحرير، وتحرير النسخ، والتصميم وتوضيب الصفحات، والنصيحة. والتقدير الكبير، أيضًا، لأليك إيكى دان لإعارتي عمله الفني؛ فلم أكن لأطلب إضافة جرافيكية أفضل للكلماتي. وشكرًا لكيت خطيب لقراءة البروفات.

لكن المحزن أن قدرًا كبيرًا من هذا العون المتبادل غير مرئي، مثلما هو المحزن أن قدرًا كبيرًا من الأناركية والأناركيين عادةً ما يكون غير مرئي للعالم. وحين أفكر في الأمر ثانية، أجد خلال هذه الفترة الزمنية المنصرمة، أن مقالاتي المختلفة، والآن هذا الكتاب، لم تنل سوى التحسين من جانب أناركيين لا يُحصون؛ إما قدّموا نقدًا صارمًا لكتابتي وأفكاري، أو شرحوا لي أفكارهم، أو أعطوني مجلتهم أو قرصهم المدمج، أو أعطوني دروسًا في التعاونيات، ومجموعات الدراسة، والمحادثات، أو تحاوروا في المؤتمرات أو معارض الكتب وخلال أحاديثي العامة، أو شاركوا في اللحظات المبهجة وكذلك المحبطة في الشوارع، ومَنحوني ببساطة دعمهم المعنوي. وكلما احتجت إلى من يبحث عن اقتباس، أو يناقش فكرة جديدة، أو ينشر شيئًا كتبته، كان ثمة دومًا أناركيٌّ على استعداد للمساعدة. ليس هذا عجيبًا، كما لا يجب حتى أن يبدو استثنائيًا. لكنني حين أتأمل فيما أسهم في هذا الكتاب — باستثناء الساعات الطويلة التي كنت فيها أهدق في شاشة الكمبيوتر — أزداد اقتناعًا أكثر من أي وقت مضى بأن ثمة شيئًا خاصًا في الطريقة التي يختار أغلب الأناركيين أن يتصرفوا بها، رغم كل العوائق في هذا المفترق التاريخي: بتقمُّص وجداني، بأن نُعطي من أنفسنا ونقوم بالأمر بأنفسنا، باتجاه شكل من التنظيم الاجتماعي سيكون فيه أمرًا روتينيًا أن يتصرف الناس بطرق تعاضدية. فلو كنت أحد أولئك الآلاف الكثيرين من الأناركيين الذين قابلتهم خلال السنوات العشر الماضية من خلال وسطنا الآخذ في الاتساع، وكان لي تعاملٌ ودودٌ معك، أو بالأحرى عرَفْتُكَ كأحد المعارف أو كصديق، أو كشخص

أحبه (أو أحببته) وأنا محظوظة (أو كنتُ) بأن تكون في حياتي، فلك أجزل الشكر القلبى، وعناق.

أود لو اعترفت بفضل كل المشروعات الأناركية التي انتهت خلال الإطار الزمنى الوارد هنا، لكنها للأسف بالغة الكثرة. وأود أن أذكر قلةً منها لم تعد قائمة، كنتُ منخرطةً فيها بحميمية، وما زلت في حداد عليها، سياسياً بوجه خاص، لأنها أيضاً صاغتني أنا وهذا الكتاب: المدرسة الصيفية الأناركية المعروفة باسم «معهد الإيكولوجيا الاجتماعية»، و«تجمع المجتمع الحر»، و«المؤتمر القومى حول المقاومة المنظمة» (ولحسن الحظ، ما زالت «كتب النعجة السوداء» حيّة ترفّص). كما أنني فقدت أصدقاءً ورفاقاً، فضلاً عن شريك، أثروا فيّ وفي هذا الكتاب أكثر مما يمكنني أن أحكيه خلال العشر سنوات الماضية. وأحد أشد الأجزاء إيلاًماً في أن يظل المرء أناركياً، حتى الآن على الأقل، هو أن الأناركية تبدو كأنها بابٌ دوار؛ وإذا فعل هذا الكتاب أي شيء لتغيير ذلك، فسوف تستحق كل ساعة من كتابته العناء. إلا أن الموت، أيضاً، يُودي بالأناركيين الجيدين. وأود أن أعرب عن أعمق تقديري لشخص واحد في هذا الصدد هو موراي بوكتشين Murray Bookchin: إنه ثوري طوال عمره، علّم نفسه، ويمكن الجدل بأنه أحد أشد الأناركيين تأثيراً خلال النصف الثانى من القرن العشرين. وقد قدّم موراي من نفسه دون كَلّ ليرعى ويصادق جيلاً بعد جيل من الراديكاليين، بمن فيهم أنا. وأذكر منذ سنوات، في اجتماع عام في بيرلينجتون بولاية فيرمونت، حين كان أحد السياسيين يراوغ دون منطق حول أحد المظالم الاجتماعية، فنهض موراي وبصوتٍ مُدوّ، لكنه محسوب، قال: «في أيامي كنا نسميها رأسمالية». أنا أفقده.

وأخيراً، كان العامان الأخيران أحلكَ، وللغربة، وكنتيجّة، ألمع أعوام حياتي. فقد أذهلني الكثير من الأصدقاء والأغراب، وكذلك عائلتي البيولوجية، بحضورهم في اللحظة المناسبة بالضبط. إلا أن أصدقاء/أقارب مُختارين بعينهم جعلوا هذا الكتاب ممكناً حقاً، بأن جدّدوا إيماني بالثقة، والحب، والبيت، ضمن عدم اليقين الذي تمثله الحياة: وولتر، وإيس وأرثر، وكلوي، وكاتي وناتميچ، وكارين، وديان، وأندري، وهارييت، وخصوصاً جوشوا. أود أن أختتم هذا التصدير وأبدأ هذا الكتاب بطُرفة. لقد سمعتُ أشانتي آلستون، الفهد الأناركي، وعضو المجلس السابق في معهد الدراسات الأناركية، والسجين السياسى الأسبق، يتحدث أمام الجمهور في مناسبات كثيرة. ودائماً ما أدهشتني موهبته في منح نظرة إيجابية للآخرين، حتى حين يكون هو شخصياً في ظروف صعبة. فبعد حديثٍ

مجدد للعزيمة بوجه خاص، سأل شخصٌ أشانتي كيف ظل يتمتع بكل هذا الأمل خلال سنوات سجنه التي فاقت الاثنتي عشرة. فومضت عينا أشانتي، وتعجب بحماس، بما معناه: «كان ذلك أكثر أوقات حياتي امتلاءً بالأمل، لأننا كنا كل يوم نخطط كيف نهرب من السجن!» لا يجب أن يُضطر أحد للعيش في أقفاص الرأسمالية والدول، وغيرها من أشكال السيطرة الاجتماعية، لكن بما أننا ما زلنا نفعل فإن طموحات الأناركية تقدم لنا مفتاحاً للعثور على طريق للخروج.

(١) الأناركية وطموحاتها

أعني بالرُّوح الأناركية تلك العاطفة الإنسانية، بعمق، التي تستهدف صالح الجميع، والحرية والعدالة للجميع، والتضامن والحب بين الناس؛ التي ليست خاصيةً قاصرةً على من يعلنون أنفسهم أناركيين فحسب، بل تُلهم كل الناس الذين لديهم قلب سخي وعقل مفتوح.

(إريكو مالانيسا، *Umanita Nova*)

١٣ أبريل، ١٩٢٢م)

الأناركية، في جوهرها، هي رُوح حقاً، رُوح تصرخ ضد كل ما هو خاطئ في المجتمع الراهن، وتنادي بجسارة بكل ما يمكن أن يكون صحيحاً في ظل أشكال بديلة للتنظيم الاجتماعي. وخاصية التمتع برُوح حرة بهيجة هي أيضاً ما يمنح الأناركية جاذبيتها على وجه الدقة. تسافر الأناركية بخفة عبر ضباب الزمان والمكان لتستعير من أفضل الابتكارات الإنسانية، لتكسب أسمى المثل العليا قواماً. يمكن لجمالها أن يطاردنا. لكنها تنطوي كذلك على صعوبة: هي تثبيت هذه الهيئة الشبحية، هذا «الساكن لعالم لامرئي»، بأي تعريف أو جوهر، فضلاً عن جعل الآخرين يؤمنون بالتبدي اليوتوبي الذي يُطلق عليه اسم الأناركية.^٢

ما هي الأناركية بالضبط؟ لقد سأل الناس هذا السؤال وأجابوه منذ ميلاد الكلمة بأنها فلسفة سياسية متميزة ضمن التقاليد الثورية. ومعظم الرسائل التعريفية بصدد

^٢ هذا التعريف لـ «الشبح»، كاسم، مأخوذ من قاموس Merriam-Webster Collegiate.Com.

«أبجديات الأناركية» تم تحريرها منذ زمن بعيد.^٢ وسوف أحاول أن أقدم مدخلًا للأناركية من النقطة المتميزة لبداية القرن الحادي والعشرين.^٣ وبتحديد أكثر سوف أركز على طموحات الأناركية، في مقابل تاريخها أو ممارساتها الحالية. أما كون المشروعات الأناركية، والأناركيين أنفسهم، لا يتمكنون من تحقيق هذه الأهداف، فيؤكد مدى جوهرية تغيير المجتمع لكي نغير أنفسنا أيضًا. «إننا مجرد بشر»، كما يجري المثل، لكن إنسانيتنا يدمرها بعمق عالم السيطرة المُستَلَب الذي نسكنه. تُجادل الأناركية بأن الناس سيكونون أكثر إنسانية في ظل علاقات اجتماعية وترتيبات اجتماعية غير مراتبية. ومن هنا تركيزي على الأخلاقيات — القيم المرتبطة بكيف يسلك الناس مع أنفسهم —

^٢ أحد الأعمال من هذا النوع هو:

Alexander Berkman, *The ABC of Anarchism* (1929; repr., Mineola, NY: Dover Publications, 2005).

لكن هناك نصوصًا أولية أخرى من الأيام المبكرة للأناركية تتراوح بين:

Michael Bakunin, *God and the State* (1882; repr., Mineola, NY: Dover Publications, 1970) & Peter Kropotkin, *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings* (Mineola, NY: Dover Publications, 2002) to Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays* (Mineola, NY: Dover Publications, 1969) & Errico Malatesta, *Anarchy* (London: Freedom Press, 1995).

أما العروض الثانوية المصدر، التي يحتوي العديد منها على الكثير من المادة الأولية، فتشمل:

Daniel Guerin, *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism* (Oakland, CA: AK Press, 2005); Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (Oakland, CA: PM Press, 2009); Clifford Harper, *Anarchy: A Graphic Guide* (London: Camden Press, 1987); Robert Graham, ed., *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, 2 volumes (Montreal: Black Rose Books, 2004, 2009).

ولنظرة معاصرة على الأناركية راجع:

Uri Gordon, *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory* (London: Pluto Press, 2008).

^٤ نقطتي المتميزة يشكلها أيضًا، للأفضل أو للأسوأ، موقعي الجغرافي: أمريكا الشمالية، والولايات المتحدة تحديدًا.

التي تنسج أطراف الأناركية لتجعل منها حساسية سياسية متميزة.^٥ وكما أمل أن يتضح، تقوم الأناركية دون إحجام بدور فلسفة للحرية؛ بدور الضمير الذي يَحْزُنُنا بأن الناس ومجتمعاتهم يمكنهم دومًا أن يكونوا أفضل.

هناك دائمًا طرق مختلفة، رغم أنها يُكْمَل بعضها بعضًا، للنظر إلى الأناركية، لكن بإيجاز، يمكن تعريفها بأنها النضال صوب «مجتمع حر لأفراد أحرار».^٦ وهذه العبارة بسيطة بصورة خادعة؛ إذ يرتبط بها نقدٌ ضمني متعدد الأبعاد، وكذلك رؤية إعادة بناءٍ رحبة، حتى لو كانت هشة.

ولتعميق هذا التعريف، يفيدنا المزيد من التصوير الاختزالي للأناركية: الصورة الكلية الحضور لـ «دائرة بداخلها حرف A». يقوم حرف A مقام الكلمة الإغريقية القديمة *anarkhia* — التي تجمع بين الجذر *an(a)*، «بدون»، وبين *arkh(os)*، «حاكم، سلطة» — وتعني غياب السلطة. وبشكل أكثر معاصرة ودقة، تشير إلى غياب كل من السيطرة (السيادة أو السطوة على شخص آخر) والمراتبية (علاقات السلطة المتدرجة للسيطرة والإخضاع).^٧ ويمكن اعتبار الدائرة حرف O، يقوم مقام «النظام»، order، أو، بالأحرى،

^٥ من ناحية المبدأ، تتجنب الأناركية المذاهب الجامدة (الدوغماتيات)، أو وجهات النظر التي يتم التوصل إليها دون مقدمات جرى فحصها بعناية. والأخلاقيات ضمن الأناركية لا تدور حول قبول قيم مُنْزَلَةٍ من الرب، على سبيل المثال، أو أي قيم مفروضة أو يتم اتباعها بصورة عمياء بسبب التقاليد. وبدلاً من ذلك تدعو الأناركية إلى أخلاقيات جرى التفكير فيها جيّدًا، يتوصل فيها الناس طوعياً إلى منظومة مشتركة من القيم الشاملة، يقومون أيضاً باستمرار بـ «إعادة» تقييمها في علاقتها بالممارسات والسلوكيات البشرية. وبهذا يترتب على الأخلاقيات ضمن الأناركية التفكيرُ بنشاط من خلال مقولات الخير والشر، والصواب والخطأ، ومحاولة تطبيقها، برغم أن الناس يبقون منفصلين على أشكال جديدة من الخير والشر.

^٦ ربما كان ثمة طرقٌ لتعريف الأناركية بعدد الأناركيين، إذا وضعنا في الاعتبار انفتاح هذا «المذهب». إلا أن هذا الانفتاح — للأفكار، والممارسات، والظواهر الجديدة — ما زال مقيداً بمنظومة معينة من المعتقدات إلى حدٍّ كبير، كما أمل أن أبين في هذا الفصل. وفي أحسن أحواله، يتضمن الانفتاح ضمن الأناركية كلاً من الدينامية والاشتمال المرتكزين على أرضية من الحساسية المساواتية بعمق.

^٧ يمكن لـ «السلطة» authority أن تكون شيئاً حسناً أحياناً، بمعنى شخص لديه خبرة، لكن دون القدرة على استخدام تلك الخبرة للتحكم في الآخرين. «الحاكم» يتضمن أكثر علاقةً مسيطر-خاضع بين الناس. لكن في مجتمع ذاتي الحكم، يمكن للناس جميعاً أن يكونوا حكاماً وكذلك محكومين، بمعنى غير قسري وجماعي. ومن هنا، فإن الأدق هو غياب السيطرة والمراتبية. ويقترح مارتين بوبر Martin Buber في كتابه *دروب في اليوتوبيا* (1949; repr., Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996) أن

«التنظيم»، بناءً على تعريف بيير-جوزيف برودون التأسيسي في مقاله «ما هي الملكية؟» (١٨٤٠م): «مثلما يبحث الرجل [هكذا، وصحتها: الإنسان] عن العدالة في المساواة، يبحث المجتمع عن النظام في الأناركية».^٨ ترمز الدائرة التي بداخلها حرف A إلى الأناركية كمشروع مزدوج: إلغاء السيطرة والأشكال المراتبية للتنظيم الاجتماعي، أو السلطة على العلاقات الاجتماعية، واستبدالها بأشكال أفقية، أو بالسلطة معاً وبشكل مشترك من جديد، «مجتمع حرٌّ لأفراد أحرار».

وللمزيد من ملء قوام هذا التعريف الأولي، لننظرُ إلى جانبي هذه العبارة: الأناركية هي مُركَّب من أفضل ما في الليبرالية وأفضل ما في الشيوعية، وقد سُمِّي به وحوَّلَه أفضلُ ما في التقاليد اليسارية الليبرتارية^٩ التي تعمل باتجاه مجتمع مساواتي، طوعي لا مراتبي.^{١٠} مشروع الليبرالية في أوسع معانيه هو ضمان الحرية الشخصية. ومشروع

الأناركيين الكلاسيكيين، من أمثال كروبوتكين، أرادوا أن يعيدوا هيكل المجتمع باتجاه «المزيد من الحكم الذاتي» وبذلك تكون الكلمة الأفضل، في رأي بوبر، هي الـ «أنوقراطيا» anocracy؛ «لا غياب الحكم بل غياب السيطرة» (راجع: دروب في اليوتوبيا، الفصل الخامس، «كروبوتكين»).

^٨ Pierre-Joseph Proudhon, *What Is Property?* (1840; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 209.

^٩ الليبرتارية: مصطلح مشتق من جذر liber اللاتيني الذي يعني الحرية. يشير إلى منظومة من الفلسفات السياسية التي تناهض السلطوية وتضع الحرية باعتبارها الهدف السياسي الأسمى، ومن ثم تؤكد على أولوية الحرية الفردية، والحرية السياسية، والاتحاد الطوعي. وفي مقابل الليبرالية التي تشدد على الحرية الفردية، تؤكد الليبرتارية على الحرية الفردية ضمن نطاق العدالة الاجتماعية، مما جعلها، في القرن العشرين، مرادفة بشكل متزايد للأناركية.

لكن المصطلح موضع نزاع منذ استخدامه في أواخر عصر التنوير؛ لأن إعادة التوزيع الجذرية للسلطة، من الدولة التي تمارس القسر، إلى الاتحادات الطوعية للأفراد الأحرار، يمكن أن تؤدي إلى قبول السوق الحرة كما في الأناركية الرأسمالية، أو قبول التعاونيات المجتمعية كما تطالب مدارس الاشتراكية الليبرتارية [وتضم هذه: الماركسيّة الليبرتارية التي تؤكد على الجوانب المناهضة للسلطة في الماركسية؛ كما تضم الأناركية الاجتماعية التي تقاوم كل أشكال القسر والمراتبية وتمضي إلى حد المطالبة بإلغاء الدولة].

ورغم أن المصطلح أصبح مرادفاً بشكل كبير للأناركية في عموم الكرة الأرضية، ما زالت الاحتكاكات الإعلامية في الولايات المتحدة تصر على استخدامه بحيث يكاد يكون مرادفاً لليبرالية الاقتصادية والثقافية. (م)

^{١٠} يشمل اليسار الليبرتاري كل أولئك الثوريين؛ الماركسيين وكذلك الأناركيين، الذين يكافحون باتجاه تنويع من التنظيم الاجتماعي من أسفل إلى أعلى. ومن أجل عمل ممتاز يتتبع هذا التاريخ (لكن

الشيوعية الشامل هو ضمان الصالح المجتمعي. ويمكن، بل ويجب، على المرء أن يطرح للتساؤل كلمة «حر» في كلتا الحالتين، خصوصاً في التطبيقات الفعلية لليبرالية والشيوعية، وتأكيدهما المشترك على الدولة والملكية كضمان للحرية.^{١١} ورغم ذلك، وعلى الترتيب، وفي أقصى حالاتهما «ديمقراطية»، فإن هدف الأولى هو فردٌ يمكنه أن يحيا حياة منعتقة، وتسعى الثانية إلى مجتمع يقام بنيانه على أسس جماعية النزعة. كلا الهدفين مفهومان جديران بالتقدير. لكن لسوء الحظ، لا يمكن أبداً تحقيق الحرية بهذه الطريقة الملتوية؛ من خلال الذات أو المجتمع، فالاثنتان يدخلان بالضرورة في نزاع على الفور تقريباً. وكانت القفزة الكبرى للأناركية هي الجمع بين الذات وبين المجتمع في رؤية سياسية واحدة؛ فقد نبذت في آن واحد، الدولة والملكية كعمودَي ارتكاز معتمدةً بدلاً من ذلك على التنظيم الذاتي والعون المتبادل.

أدركت الأناركية أن أي شكل مساواتي من التنظيم الاجتماعي، وبالأخص شكل يسعى إلى محور شامل للسيطرة، يجب أن يتأسس على كلٍّ من الحرية الفردية والجماعية، فما من

طبعاته نفدت للأسف) راجع: Richard Gombin, *The Origins of Modern Leftism* (London: Pen-guin, 1975), & *The Radical Tradition: A Study in Modern Revolutionary Thought* (London: Methuen, 1978). وكلاهما متاحان على المكتبة الرقمية في <http://libcom.org>. وبدلاً من السجال المنهك حول الماركسية ضد الأناركية، الذي يتجاهل التيارات السلطوية، وكذلك المناهضة للسلطوية، داخل كلٍّ من التقليدين، يكون من الأدق بكثير رؤية خط الانقسام باعتباره، بشكل واسع، بين أولئك الذين على الجانب الليبرتاري ضد الجانب اللايبرتاري من التحول الاجتماعي. كما يتيح هذا أيضاً أوجه تعاون مثمر بين اليساريين الليبرتاريين، وبذلك يمكن أن تمتزج تشكيلة من النظريات وكذلك الاستراتيجيات إلى أشكال أكثر ملاءمةً وفعالية من إعادة البناء الاجتماعي، مثلما في حالة الزاباتيسستا، على سبيل المثال.

^{١١} في حالة الليبرالية، فإنها، في أكثر أشكالها تشاركيةً، تدافع عن دولة حدٍّ أدنى كمجرد «حماية»، بحيث يُترك الناس لشأنهم من الناحية الأساسية ليدرؤوا حياتهم الخاصة. وتدعم هذا ملكيةً صغيرة الحجم كوسيلة لإقامة الأود الذاتية، وبذلك تتيح من الاستقلال ما يكفي بحيث لا يتحكم أحدٌ في وسائل حياة شخص آخر. هنا يبرز مفكرون من أمثال مونتسكيو، وجان جاك روسو، وتوماس بين باعتبارهم يُصيغون أفضل إمكانات الليبرالية، نظرياً على الأقل. وفي حالة الشيوعية، فإنها، في أكثر أشكالها تشاركيةً، تدافع عن المجالس العمالية أو دولة العمال، التي ستصبح غير ضرورية في النهاية، وعن الإدارة الذاتية لمكان العمل. وتضمن الملكية العامة لوسائل الإنتاج ألا يتمكن أحد من استغلال أي أحدٍ غيره. هنا تكون نظرية كارل ماركس الاجتماعية محوريةً، لكن كما رسم خطوطها جورج لوكاتش، ومدرسة فرنكفورت، والأممية الواقفية بين غيرهم ممن يطلق عليهم الماركسيين الغربيين (أو المنشقين).

أحد حرٍّ ما لم يكن كل واحد حرّاً، ولا يمكن أن يكون كل واحد حرّاً إلا إذا استطاع كل شخص أن يُسبِغ الفردية أو الراهنية على نفسه بأوسع المعاني شمولاً. كما أدركت الأناركية، ولو حدسيّاً أن تلك المهمة هي فعلٌ توازنٍ دائمٍ وهي في نفس الوقت مادةُ الحياة الواقعية. فحرية شخص ما قد تنتهك بالضرورة حرية آخر، أو حتى صالح الجميع ولا يمكن لصالح عامٍّ أن يلبي حاجات ورغبات كل فرد. ولا يعني هذا أن يرفع المرء يديه ويمضي في طريق الليبرالية أو الشيوعية، داعماً أحد طرفي المعادلة — بشكل مصطنع في نهاية المطاف — على أمل حل هذا التوتر المستمر. إذ من البداية طرحت الأناركية السؤال الأصعب، لكنه السؤال البراغماتي في نهاية الأمر، مع الإقرار بفعل شعوذة المجتمع-الذات كجزء من الشرط الإنساني: كيف يمكن للبشر أن يقرّروا جماعياً بأنفسهم حيواتهم ليصبحوا من يريدون، وأن يخلقوا في نفس الوقت مجتمعات هي أيضاً أفضل ما يمكنها أن تكون؟

فهمت الأناركية أن هذا التوتر إيجابي، كجزء إبداعي وكامن من الوجود الإنساني. فهو يشدّد على أن الناس ليسوا جميعاً متشابهين ولا يحتاجون أو يريدون أو يرغبون في نفس الأشياء. وفي أفضل أحواله، يضيف طموح الأناركية الأساسي في مجتمع حرٍّ لأفراد أحرار الشفافية على ما يجب أن يكون تنافراً منتجاً متناغماً، أعني تصوّر طرق للتعايش والازدهار في تمايزنا. يخلق الأناركيون عمليات إنسانية وتشاركية جوهرية، وهم مُخلصون بشأن حقيقة أنه سيكون ثمة دائماً عدم استقرار بين الحرية الفردية والحرية الاجتماعية. ويُقرّون بأنه سيكون ثمة نضالٌ متصل للعثور على توازن. هذا النضال هو بالضبط حيث تجري الأناركية. إنه حيث يكون لجمال الحياة، في أقصى اكتمالها وانبنائها الذاتي، أعظم إمكاناتٍ للانبثاق، وأحياناً للتسيّد.

ورغم أن ذلك يحدث عند أي مستوى للمجتمع، فإننا نَحْبره بأشد الطرق شخصيةً في المشروعات الصغيرة الحجم — من تعاونيات الدراجات الهوائية إلى المدارس الحرة — حيث يتخذ الناس جماعياً ووجهاً لوجه القرارات بشأن الأمور الكبرى والأرضية. وهذا ليس شيئاً يجري تشجيع الناس في أغلب أجزاء العالم أو تعليمهم أن يفعلوه، والسبب الأبرز أنه يتضمن بذرة تدمير الترتيبات الاجتماعية الرأسية الراهنة. وبكوننا كذلك، فإننا بوجه عام لسنا جيّدين ولا أكفء بوجه خاص في العمليات الديمقراطية المباشرة. وآليات اتخاذ القرار في المجالس هي عمل شاق، وتثير أسئلة صعبة، من قبيل: كيف يمكن التعامل مع النزاع بطرق غير عقابية؟ لكن من خلالها، يتدرب الناس على ما يمكن أن يكون أساس الحكم الذاتي الجماعي، أساس إعادة توزيع السلطة على الجميع. وحين يمضي ذلك على ما يرام،

يكون لدينا حسٌ عميق بأنماط الوعود أو الاتفاقات التي يمكن أن نُبرمها ونلتزم بها تجاه بعضنا البعض. ندرك ما يمكننا أن نكونه بطريقة تشير على نحوٍ كيفي إلى ما يتجاوز الرأسمالية والدولة، وغيرهما من أشكال الاضطهاد المفرطة العدد. على المستوى المتناهي الصغر والمستويات الأكبر منه بكثير، تُشكّل الأناركية «بنية المجتمع الجديد داخل قشرة القديم»، كما تؤكد مقدمة دستور «عمال العالم الصناعيين»^{١٢}. وعلى نحو أكثر حسماً، فإنها تُحدّد ذاتياً بنية الجديد انطلاقاً من فضاءات الإمكان داخل القديم. من البداية كانت الأناركية فلسفةً سياسيةً مفتوحةً، تُغيّر نفسها دائماً في النظرية والممارسة. هذا أيضاً يمكن النظر إليه على أنه جزء من تعريفها ذاته. فعلى الأناركية أن تظل دينامية إذا كانت تستهدف حقاً كشف أشكال جديدة للسيطرة واستبدالها بأشكال جديدة للحرية، بالضبط بسبب التوتر القائم دوماً بين الحرية الشخصية والحرية الجماعية. التنظيم الذاتي يستلزم مشاركة كل فرد، مما يتطلب البقاء على الدوام قابلين لهماوم وأفكار جديدة. لكن حين يتم تعريف الناس بالأناركية اليوم، فإن ذلك الانفتاح، مُقترناً بنزوع ثقافي لنسيان الماضي، يمكن أن يجعلها تبدو ابتكاراً حديثاً دون تقاليد مَرنة، ممثلة بالسجلات، والدروس، والتجارب التي يمكن البناء عليها. والأسوأ أنها يمكن أن تبدو بمثابة ممارسة سياسية على طريقة «أي شيء يمكن أن يصلح» [كله ماشي] — تحررية دون الشخص التحرري — دون اعتبار لكيفية تأثير أفعال شخص ما على شخص آخر أو على مجتمع^{١٣}. من الأمور الحاسمة أن نفهم ماضي الأناركية حتى نفهم معناها، لكن كذلك مشكلاتها وأوجه قصورها، وأيضاً ما يمكن أن نريد الإبقاء عليه والتوسع فيه. ندرس

^{١٢} انظر: <http://www.iww.org/en/culture/official/preamble.shtml>.

^{١٣} ومن هنا، في أكثر حالاتها «مناهضة للسلطوية»، تشارك بقدر أكبر مع قيم الليبرالية أكثر من الأناركية، من حيث إنها تمنح الامتياز للحرية الفردية على كل ما عداها. فحتى الليبرالية تدعو إلى شيء خارج الفرد — إلى دولة أو ملكية خاصة، للأسف — لتحمي (فيما تزعم) كُلاً منا من الآخر. وحساسية «كل شيء يمكن أن يصلح» هي في النهاية «سلطوية» من حيث إنها تمنح الامتياز لرغبات المرء على كل ما عداها. هذه هي «الفوضى»، مثلما في التشوش، وليس في «الأناركية»، مثلما في أشكال التنظيم الاجتماعي التي تُقدّر كُلاً من الحرية الفردية والحرية الجماعية. وفي الحقيقة، فإن نظرة متحررة يمكن أن تفسح المجال لرفاق طريق غير مرغوبين، من الأناركو-رأسماليين إلى الأناركو-فاشيين، في أقصاها، أو لمجرد افتقار إلى التضامن أو الاهتمام بأشكال قابلية الحساب. وفي أيٍّ من الحالتين فإنها تتعارض بشكل صارخ مع التعريف الأولي الوارد هنا: الأناركية كمجتمع حر من أفراد أحرار.

التاريخ الأناركي لنتجنب تكرر الأخطاء، لكن كذلك لنعرف أننا لسنا وحدنا على ما كان، ومن المرجح أن يكون «دروبًا في اليوتوبيا»، وعرةً، مليئةً بالمنعطفات، إذا استعرنا عنوان كتاب لمارتين بوبر Martin Buber. وبالطبع من المفيد عمومًا فهم السياقات التاريخية. والأناركية، من جانبها، يملؤها ويغيّرها إلى حد كبير انخراطها المعيش في النضال الاجتماعي والتجريب النبوي.

النظر إلى الوراء

يتم إحراز التناغم ... [من خلال] ... اتفاقات حُرّة مُبرمة بين مختلف الجماعات، المناطقية والمهنية، المؤسسة بحرّية من أجل الإنتاج والاستهلاك، وكذلك من أجل إشباع التنوع اللانهائي لاحتياجات وطموحات كائن مُتَحَضِّر.

(بيتر كروبوتكين،

«الأناركية»، ١٩١٠م)

كي نفهم الأناركية كفلسفة سياسية وطموحاتها بالتحديد، يجب أن نرجع إلى الأناركية الكلاسيكية لمنتصف القرن التاسع عشر — لا لنُضفيَ عليها طابعًا رومانسيًا، لأنها لم تكن «كلاسيكية» من نواحٍ عديدة، بل لأن ذلك هو الزمن الذي انبثقت فيه الأناركية ككلمة تصف منظومة معينة من المعتقدات والممارسات السياسية. كان ثمة بالتأكيد سلوكيات إنسانية وأشكال تنظيم لا تُحصى تعود إلى آلاف السنين يمكن تصنيفها على أنها «أناركية» إذا نظرنا إلى الوراء. إلا أن الأناركية، بوصفها ممارسة متميزة، كوكبة من الخصائص سنستكشفها فيما يلي، ظهرت في عقد أربعينيات القرن التاسع عشر. بدأت في أوروبا، بوصفها تجمّعًا غير صخري من البلدان والثقافات التي، بدورها، أفرخت تنويعًا من الاتجاهات الأناركية. وبعدها سافرت بسرعة إلى، وتطوّرت في، أماكن حول العالم.^{١٤}

^{١٤} بسبب الاهتمام المتجدد بالأناركية، تركّز الدراسات الأناركية، ببُطءٍ لكن بصورة وثيقة، على التواريخ التي تم تجاهلها حتى الآن للأناركية داخل أوروبا وفي ارتحالها إلى أماكن تتراوح من إقليم آسيا الباسيفيكي إلى الأمريكتين وإفريقيا. كانت «الأناركية المرتجلة» ظاهرة منذ البداية وكانت جوهرية في

وقد نشأت الأناركية في أوروبا جزئياً، نتيجة مئات الأعوام من تمرّدات العبيد، وانتفاضات الفلاحين، وحركات الهرطقة الدينية التي قرر فيها الناس أن الكيل قد فاض، ومما ارتبط بذلك من التجريب في مختلف أشكال الاستقلال الذاتي.^{١٥} كما تأثرت جزئياً بفكر التنوير في القرن الثامن عشر الذي — في أحسن حالاته — عمّم شعبياً ثلاث مقولات محورية جرى تنظيرها من هذه التمردات إلى حدّ كبير.^{١٦} كانت الفكرة الأولى أن الأفراد لديهم القدرة على إعمال العقل. قد يبدو هذا بديهياً الآن، لكنه كان في حينه صياغةً ثورية للأفكار. فطوال قرون، ظلّ الناس يكبرون معتقدين، جوهرياً، أن العقل لا يمكن استخلاصه إلا من كلمة عاهل و/أو رب. وقد منحت فلسفة التنوير صوتاً لأفكار النضالات الاجتماعية التي تجري على الأرض، والتي بتغلغلها في مسامّ المجتمع، حطّمت تدريجياً إنكار الذات ذاك بالفهم المهيمن باطراد، بأن لدى كلّ فرد القدرة على أن يفكر بنفسه. وأدّى هذا، بدوره، إلى فكرة ثانية: إذا كان لدى البشر القدرة على إعمال العقل، فلديهم إذن أيضاً

الحقيقة لفتّتها في الشتات ولانفتاحها. وهنا بعض الأمثلة:

Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991); Frank Fernandez, *Cuban Anarchism: A History of the Movement* (Tucson, AZ: See Sharp Press, 2001); Michael Schmidt and Lucien van der Walt, *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (Oakland, CA: AK Press, 2009). Chaz Bufe and Mitchell Cohen Verter, eds., *Dreams of Freedom: A Ricardo Flores Magon Reader* (Oakland, CA: AK Press, 2009); James Horrox, *A Living Revolution: Anarchism in the Kibbutz Movement* (Oakland, CA: AK Press, 2009).

^{١٥} لمثال واحد، شاهد: وينستاني Winstanley، «الفيلم المذهل حقاً والأسر الجمال [١٩٧٥م]، الذي يحكي القصة غير الذائعة لجيرارد وينستاني والحفّارين، وهي حركة راديكالية قصيرة العمر نشأت خلال الحروب الأهلية البريطانية/الثورة في أواخر أربعينيات القرن السابع عشر.»

(<http://www.Earlymodernweb.org.uk/emr/index.php/early-modernity-on-film/winstanley>).

^{١٦} يمكن نقد التنوير على مستويات عديدة؛ والمقصود هنا أنها مثل كلّ التقاليد الثقافية التي تتخلّل كلّ شيء، والتي تتطوّر نتيجة ظروف اجتماعية معينة، يمكن أن تنطوي على تجديدات، يمكن لبعضها أن يكون انعاقياً، أو تؤدّي على الأقلّ دون قصد إلى نزاعات على الانعناق. وقد تعلّم الأناركيون الكلاسيكيون أيضاً على فكر التنوير، سواء من خلال تربيتهم الفعلية أو بفضل العصر الذي عاشوا فيه.

القدرة على العمل بناءً على أفكارهم. ومن جديد، كانت هذه مقولةً متفجّرة، إذ قبلها، كان أغلب الناس مفعولاً بهم، إلى حدٍّ كبير، من جانب ملك أو ربٍّ كُليّ القدرة، بواسطة ملكية و/أو كنيسة كلية القدرة.

ومن هنا نشأت فكرة الثالثة، ربما كانت الأشدَّ تحريراً: إذا كان باستطاعة الناس أن يفكروا ويعملوا بناءً على مُبادرتهم، فإن مما يتفق مع العقل حرفياً أن يكون بإمكانهم أن يطوروا تفكيرهم، وأن يعملوا على أساس مقولات عن المجتمع الصالح. يمكنهم أن يبتكروا؛ يمكنهم أن يخلقوا عالماً أفضل. وقد قدّم رَهْطٌ من مفكّري التنوير مفاهيم جديدة جَسُورة للتنظيم الاجتماعي، مُستَمَدّة من الممارسة لكنها مُصاغة في نظرية تتراوح بين الحقوق الفردية والحكم الذاتي.^{١٧} وسهّلت أوجهُ التقدّم التكنولوجي في الطباعة التعميمَ الواسع نسبياً لهذه المادة المكتوبة لأول مرة في التاريخ البشري من خلال الكتب والنشرات والدوريات. وأتاحت الفضاءات الاجتماعية العامة الجديدة، مثل المقاهي، والمكتبات العامة، وأركان المتحدثين في الحداث العامة، المزيد من السّجال حول هذه الأفكار المُلتَهبة ونشرها. لم يكن أيُّ شيء من هذا يضمن أن يفكر الناس بأنفسهم، أو يفعلوا بأنفسهم، أو يتصرفوا انطلاقاً من انشغال بالإنسانية جمعاء. لكن ما كان ثورياً نظرياً على الأقل بشأن هذه الانعطافة الكوبرنيكية^{١٨} هو أن الأغلبية الساحقة من الناس، قبلها، لم تكن تُؤمن إلى حدٍّ كبير بقوتها الخاصة أو بقدرتها على تنظيم نفسها بناءً على مثل هذا الأساس المترابط،

^{١٧} راجع، على سبيل المثال:

Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (1748; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 1989); J. S. Mills, *On Liberty and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Thomas Paine, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Modern Happiness* (1793; repr., Bel Air, CA: Dodo Press, 2009).

^{١٨} كوبرنيكية: نسبةً إلى كوبرنيكوس الفلكي الذي أحدث ثورة في تخيلنا للكون بإثباته أن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس. (م)

الواعي بذاته، والواسع المدى بصورة حاسمة. فقد وُلدوا، على سبيل المثال، في قرية منعزلة كأقنار من المتوقَّع لهم أن يقضوا حياتهم بأسرها طبقاً لذلك. من المتوقَّع، باختصار، أن يقبلوا حظَّهم والنظام الاجتماعي على أنه مُعطى من الربِّ أو طبيعيٌّ بصورة صارمة، وأن يضعوا أيَّة آمال في حياة أفضل في الحياة الأخرى.

ونظراً للعلاقة التحفيزية بين النظرية والممارسة، احتضن الكثير من الناس بالتدريج أفكار **التنوير** الثلاث هذه، مما أدى إلى حشدٍ من الأيديولوجيات الليبرتارية، من نزعة التجمُّعات الأبرشية الدينية إلى النزعة العلمانية الجمهورية، والليبرالية، والاشتراكية. وشجبت هذه الدوافع الراديكالية الجديدة الكثير من أشكال الإخضاع السياسي والاقتصادي، مما أسهم في اندلاع الثورات في كل أرجاء أوروبا وغيرها، مثل هايتي والولايات المتحدة والمكسيك. وبدأت هذه الفترة الثورية حوالي عام ١٧٨٩م واستمرت حتى حوالي عام ١٨٧١م (لتعاود الظهور في مُستهلَّ القرن العشرين). وخلال هذا الامتداد لثمانين عاماً تقريباً عاشت شعوب أوروبا على وجه الخصوص زمناً كانت تحدث فيه هبَّاتٌ درامية كلَّ عشر سنوات أو عشرين سنة، وبدا التغيير من أسفل إلى أعلى ممكناً.

وطوال هذه العقود، وبحافز من وطأة المعاناة اليومية التي يخبرها الملايين بالتوازي مع العناصر الانعتاقية ضمن فكر التنوير، نجحت العديد من التمرُّدات، لكن ليس دائماً بالطريقة التي كان ينتويها الثوريون. أسقطت موجاتٌ من الثورات الملوك والأرستوقراطيين، والآلهة، وبلغت نهايتها حقبةً من السُّلطة المطلقة والحُكم التعسُّفي. وفي مكانها، وعادةً بعد صراعات سلطةٍ بين الراديكاليين أنفسهم، تغلبت رُوح عصرٍ سياسيةٍ جديدة: تنويعاتٌ علمانية من النزعة البرلمانية أو الديمقراطية التمثيلية.^{١٩} ويلتقط هذا جيِّداً مفهومٌ موراى بوكتشين عن «الثورة الثالثة»: ففي البداية تتم الإطاحة الثورية بنظام استبدادي، ثم تنشأ بنيةٌ ثورية ديمقراطية مباشرة، لتسحقها قوًى من

^{١٩} فيما وراء الجمهوريات، انتهت الثورات اللاحقة بأنماط أخرى مما يمكن الجدل بأنها أشكال سياسية أشد فتكاً: ديكتاتوريات، وأنظمة سلطوية أو شمولية، أو فاشية. لكن بغرض وصف نشوء الأناركية في عقد ١٨٤٠م وما تلاه، كانت الحركة السائدة في ذلك الوقت من الكنيسة والدولة المطلقتي النزوع، إلى أمم تقوم على أساس النزعة البرلمانية والرأسمالية.

داخل الوسط الثوري تُقيم عندها أشكالاً جديدة من الطغيان.^{٢٠} شهدت هذه الفترة تأكيداً عميقاً على الحرية الفردية والإمكانية الثورية. كما شهدت تأسيس وصعود الدولة الحديثة، التي جلبت معها مركزية مُفَرِّطة ونزعةً فرديةً مُفَرِّطة. وكان هذا كله أرضاً خصبةً لتطور الأناركية كحساسية طوباوية ومناهضة للدولة.

كذلك بلغت الرأسمالية أشدها لتنويعاً من الأسباب تتضمن الإبطال الثوري للأرستوقراطية والامتيازات الإقطاعية. وكانت الثورة الصناعية ذات طابع تحويلي بوجه خاص. فقد أفلقت اقتصادات الكفاف الريفية وأجبرت الناس، من الناحية الجوهرية، على الهجرة الجماعية إلى المدن والمصانع النامية من أجل العمل المأجور أو العبودية المؤقتة. هذا التحول الهائل قدّم كلاً من الوعد والأشكال الجديدة للإفقار الجماعي. تحرّر الناس من قيود التقاليد القروية الخانقة عادةً، من قبيل علاقات القرابة والمعتقدات الدينية التبريميّتين، فضلاً عن بُنيات السُلطة التقليدية المنبثقة عن الكاتدرائيات والقلاع. وجرى تعريضهم لمختلف الثقافات والأفكار والخبرات في الخليط الحضري، ولما بدا للكثيرين أشكالاً جديدة من الحرية. لكنّ الحياة في الحواضر الضخمة السريعة التوسّع انطوى أيضاً على شروط حياة بائسة لمعظم الناس وكان العمل استغلالاً بوجه عام. في ظلّ الرأسمالية بدأ «الاقتصاد» يكتسب أهمية على كلّ ما عداه، بما في ذلك الحياة البشرية والعالم غير البشري، مُعيداً هيكل العلاقات الاجتماعية بشكل متزايد.

وقد أدرك كارل ماركس، أكثر من أيّ شخص آخر، الطابع الجوهري لما سيصبح بنيةً اجتماعيةً مُهيمنة، طرحها بوضوح بصورة مذهلة في كتابه «رأس المال» (١٨٦٧م)، وكذلك في عمله المبكر «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤م».^{٢١} فأكثر من

^{٢٠} بالطبع كان بوكتشين يأمل أن يُظهر أنه في فراغ السلطة الذي يتخلّق بعد «الثورة الأولى»، تنشأ أشكال تنظيم ذاتي، والأمر متروك لليسار الليبرتاري أن يناضل للحفاظ على هذه «الثورة الثانية» ضد القوى التي ستحاول إعادة إرساء أشكال جديدة للحكم من أعلى إلى أسفل:

Murray Bookchin, *The Third Revolution*, 4 volumes (London: Cassell, 1996–2005).

^{٢١} راجع، خصوصاً، كارل ماركس

Karl Marx, *Capital: Volume 1: A Critique of Political Economy* (1867; repr., London: Penguin, 1990), & the *Manuscripts* section on alienation in *Early Writings* (London: Penguin, 1992).

كونها «مُجَرَّد» شكل للاستغلال الاقتصادي يقسم العالم إلى قِلَّةٍ من المالكين وكثرة من المُعْدِمِينَ، أو إلى من يملكون وسائل الإنتاج ومَن تستعبدهم وسائل الإنتاج هذه من خلال العمل المُأجور، فإن منطق الرأسمالية الكامن في النمو أو الموت سيعيد تأسيس الحياة بأسرها على صورتها. لقد «أضفى صفة الطبيعية» على قِيَمٍ من قبيل المنافسة وسيطرة البشر على البشر الآخرين، وكأنها شروطٌ مألوفة للحياة، مثل التنفُّس، وجعل تلك القِيَم مُهيمنةً باطرادٍ.

هذا المنطق يتجَلَّى، كما يبيِّن ماركس، من السلعة، أو «شكل الخلية»، للرأسمالية. فلم يعد شيءٌ ما يُعرَّف بقَدْر فائدته (القيمة الاستعمالية)، بل بقابليته للتبادل (القيمة التبادلية).^{٢٢} وبدلاً من أن يكون للأشياء قيمة كامنة في ذاتها تُصَبِّح الحياة كُلُّها مُكْتَسِبَةً للطابع الأداتي ضمن نظام رأسمالي. الرأسمالية مُضطَرَّة بالضرورة لتسليع المزيد والمزيد من الأشياء، المادية واللامادية، الوجدانية والبيئية؛ العالم بأسره، لو أمكن. و«القيمة» تتحدَّد بكم يكونُ على المرء أن يُبَادِل ويُراكِمْ: النقود أو الملكية، أو بالأخص السُّلطة على الآخرين. علاقة البيع والشراء هذه، كما شرحها ماركس، تُصَبِّح في نهاية المطاف مُرتديةً قناع السلعة ذاتها. الأشياء — بوصفها سِلْعاً — من البضائع والعمل الإنساني، إلى أنساق القيمة والبُنَيَات الاجتماعية — تبدو وكأنها تزداد على الدوام استقلالاً عن الإبداع الإنساني. بهذه الطريقة، يُصَبِّح الناس مُسْتَكْبِين، مُعْتَرِبِينَ أو مُزاحين ظاهرياً عن عالم هو من صُنْعِهِم بالفعل، ويمكن إعادة صُنْعِهِ بطرق بديلة إنسانية. وكما سَتُصَيِّف الأُمَمِيَّة المواقفية فيما بعد، يُصَبِّح الناس مُنْفَرَجِينَ على حيواتهم الخاصة، بدل أن يكونوا فاعلين فيها — حيواتٍ واقعةً بشكل متزايد تحت السيطرة وباعثة للموت، إن لم تكن مُميتةً، بصرف النظر عما إذا كان المرء «في العمل» أم لا.^{٢٣}

ذلك «التحوُّل العظيم» إذا استعرنا عبارة كارل بولياني Karl Polanyi، كان تربةً خِصْبَةً لِمِلَاد اشتراكية ثورية بحساسةٍ مُناهضةٍ للرأسمالية وانعتاقية بصلاصة.^{٢٤}

^{٢٢} Marx, *Capital: Volume 1*, 90

^{٢٣} See Guy Debord, *The Society of the Spectacle* (Detroit: Black and Red, 1977). Ken

Knabb's translation (2002) is available at <http://bopsecrets.org/SI/debord/index.htm>

^{٢٤} Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our*

Time (1944; repr., Boston: Beacon Press, 2001)

انخرطت المنظّمات والحركات الاشتراكية الجماهيرية في تنويعا من النضالات الاجتماعية. وبدورها، ولدت صراعاتها السياسية تيارات متناحرة، عادةً، ضمن الاشتراكية الثورية ذاتها، من الشيوعية إلى الأناركية، فيما يتناقش الاشتراكيون الثوريون في تحليلاتهم وأهدافهم واستراتيجياتهم. نشأ معسكران متحاربان: الاشتراكية الليبرتارية ضد الاشتراكية غير الليبرتارية (أو السُلطوية، لنكون أقلّ كرماً). تطلّعت كلتاها لتغيير المجتمع من خلال الصراع الطبقي الذي يهدف إلى إلغاء الملكية الخاصة والطبقة ذاتها، لصالح أشكال مجتمعية للعدالة والمساواة. وبناءً على مُحاجة ماركس بأن الرأسمالية لن تفعل سوى أن تواصل الانتشار، ومن ثمّ لن «تتفاوض» مع أيّ نسق اجتماعي اقتصادي آخر، اعتبر الاشتراكيون أن إلغاء الرأسمالية هو مفتاح التحرر الإنساني.

تطوّرت الأناركية ضمن هذا الوسط باعتبارها، بكلمات كروبوتكين، «الجناح اليساري» من الاشتراكية.^{٢٥} ومثل كلّ الاشتراكيين، ركّز الأناركيون على الاقتصاد، وعلى الرأسمالية بوجه خاص، ورأوا أن الطبقات الكادحة في المصانع والحقول، وكذلك الحرفيين، هم الفاعلون الأساسيون في الثورة. كما شعروا بأن الكثير من الاشتراكيين على «يمين» الأناركية أو على جانبها غير الليبرتاري، أقلّ ما يُقال فيهم أنهم ليّنون في نقدهم للدولة. هؤلاء الأناركيون المبكرون، مثل كلّ الأناركيين بعدهم، رأوا أن الدولة متواطئة بنفس القدر في إقامة بنية السيطرة الاجتماعية؛ الدولة تُكَمّل وتعمل مع الرأسمالية، لكنّ لها كيانها المتميّز ذاته. ومثل الرأسمالية، لن «تتفاوض» الدولة مع أيّ نسق اجتماعي سياسي آخر، فهي تحاول الاستيلاء على المزيد والمزيد من فضاء الحكم، لا هي مُحايِدة ولا يمكن «كبحها أو موازنتها». للدولة منطقها الخاص للقيادة والضغط، لاحتكار السُلطة السياسية. أكّد الأناركيون أن الدولة لا يمكن استخدامها لتفكيك الرأسمالية، ولا كاستراتيجية انتقالية باتجاه مجتمع لارأسمالي لادولتي. ونادوا بمنظور واسع فحواه «لا أرباب، ولا سادة»، يتمحور حول الهموم الثلاثة الكبرى لعصرهم: رأس المال، والدولة، والكنيسة، في تضاد، مثلاً، مع تأكيد «البيان الشيوعي» بأن «تاريخ كلّ مجتمع موجود حتى الآن هو تاريخ صراعات طبقية».^{٢٦} وليست المسألة أن الأناركيين لم يأخذوا هذا التاريخ

^{٢٥} Peter Kropotkin, "Anarchism", *Encyclopedia Britannica* (1905), available at http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/britanniaanarchy.html

^{٢٦} Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (1848; repr., London: Penguin, 2002), 219.

على محمل الجد؛ بل أن ثمة، رغم ذلك، توارخ أخرى وصراعات أخرى؛ أشياء ستواصل الأناركية ملأها عبر العقود.

كما يكتشف الكثيرون اليوم من جديد، استكشفت الأناركية منذ البداية شيئاً ظلت الماركسية طويلاً بحاجة إلى الاشتباك معه: السيطرة والمراتبية، واستبدالهما في كل الأحوال بدرجات أكبر من الحرية. وإن أوضحنا ذلك، فإن الفترة الكلاسيكية للأناركية قد أظهرت العديد من البقع العمياء، وحتى بعض السداجة؛ إذ إن مساحات من قبيل النوع [الجنس/الجندر] والعرق، التي تقع فيها السيطرة فيما وراء الرأسمالية والدولة والكنيسة، عادةً ما كان يتم إهمالها أو تجاهلها تمامًا. لم تكن أناركية القرن التاسع عشر دائماً بالضرورة متقدمة على عصرها في التعرف على مختلف أشكال الاضطهاد. كما أنها لم تشغل نفسها كثيراً بالتدهور البيئي. وحين كان الأمر يتعلق بمسائل الطبيعة الإنسانية، اعتقدت قلة من الأناركيين أنه بدون الرأسمالية أو الدولة سيتعامل الجميع على ما يرام وستكون حاجة الناس قليلة أو معدومة إلى المؤسسات الشكلية اللاتراتبية، وأقل من ذلك إلى الاتفاقيات. بالطبع، فإن مقارنة الأناركية الكلاسيكية بفهمنا اليوم الأشد تعقيداً بكثير لأشكال التنظيم والأنماط التي لا تُحصى للسيطرة، هي مقارنة ظالمة بعض الشيء لكل من الأناركية وغيرها من المدارس الاشتراكية. فقد تطوّرت الأناركية عبر الزمن نظرياً ومن خلال الممارسة. ولعبت ديناميتها، وهي مبدأ جوهرى، دوراً كبيراً في السماح للأناركية بأن تُشكّل تحدياً لنفسها، وأسهم انفتاحها على الحركات الاجتماعية الأخرى والأفكار الراديكالية في المزيد من تفتُّحها. ومثل أي فلسفة سياسية جديدة، سيتطلب الأمر عقولاً عديدة وتجارب عديدة عبر سنوات عديدة لتطوير الأناركية إلى رؤية للعالم أكثر امتلاءً، وأكثر ظلالاً. إنها صيرورة، لو أخذنا الدافع الأوّل للأناركية على محمل الجد، تتمثل في التوسيع الدائم لهذه الرؤية للعالم لتضع في حُسابها نقاطاً عمياء إضافية. كانت الأناركية، وما زالت ترى نفسها باستمرار، على أنها «مُجرّد بداية»، إذا استشهدنا بعنوان مجموعة مقالات صدرت مؤخراً.^{٢٧}

منذ بداياتها، كان الطموح الجوهرى للأناركية أن تمحو وتقتلع جذور كل العلاقات الاجتماعية القسرية المراتبية، وأن تحلّم بـ، وتُقيم، علاقات توافقية، مساواتية في كل حالة.

^{٢٧} Allan Antliff, ed., *Only a Beginning: An Anarchist Anthology* (Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2004).

وفي زمن الإمكانات الثورية، وخلال فترة كانت فيها التحوّلات الضخمة تُدمّر بوضوح طُرُق الحياة الأقدم، غالبًا ما كان الأناركيون الأوائل باذخين في رؤاهم لعالم أفضل. كانوا يبنون على ما كانت تجري خسارته (من المجتمعات المحلية الزراعية المحدودة النطاق إلى الأراضي المشاع) وما كان يجري كسبه (من التكنولوجيات التي يُفترض أنها تحريرية إلى البُنْيَات السياسية التي يُفترض أنها أكثر ديمقراطية) ليصوغوا منظومة من أخلاقيات إعادة البناء التي لا تلتين.

هذه الأخلاقيات ما زالت تحفز الأناركية، مقدّمة أكثر جوانبها جاذبيةً في الممارسة. وتمثّل قيمها تحدّيًا للاقترب باستمرار من الأفق الباهر للحرية بواسطة التحسين الفعلي لنوعية الحياة للجميع في الحاضر. الأناركية دائمًا ما «تطلب المُستحيل» حتى لو كانت أيضًا تحاول أن «تحقّق المستحيل». ومثاليتهما بُرَاجِمَاتِيَّةٌ تمامًا. لا يمكن أبدًا للأشكال المراتبية للتنظيم الاجتماعي أن تُشبع احتياجات أو رغبات أغلب الناس، لكن الأشكال اللامراتبية قد أظهرت، المرة بعد الأخرى، قدرتها على الاقتراب أكثر من هذا الهدف. مما له معنىً بارزٌ وأخلاقي أن نجربَ المقولات الطوبأوية. وما من فلسفة سياسية أخرى تفعل هذا بكل هذا الاتساق والسخاء، وبكل هذا العناد، وبكل هذه الأمانة، بشأن العديد من الطرق المسدودة في الرحلة ذاتها.

هذه الأخلاقيات ستكون دومًا بحاجة إلى تجسيدها، ستكون بحاجة إلى توفيق نفسها مع الشروط التاريخية النوعية إذا كان لها أن تطلّ نابضةً وفي محلّها. ورغم ذلك، أرست الأناركية نفسها، منذ البداية، على منظومة من القيم المشتركة. وكانت هذه القيم تتمحور حول مقولات مُترابطة من قبيل: التحرّر والحرية، التضامن والأُممية، التجمّع الطّوعي والاتحاد الفيدرالي، التربية، العفوية والتناغم، العون المتبادل. أكّدت المبادئ الأناركية قدرة البشرية على تلبية احتياجات ورغبات كلّ فرد، عن طريق ترتيبات تعاونية وجماعية لا مراتبية. وكما سنرى فيما يلي، فإنّ إضافة لاحقة «ذاتية» إلى كلمات يُخفق الاشتراكيون الآخرون في مساءلتها يُجسّد إرساء مشروع أخلاقي لخلق ذوات اجتماعية مُكتملة التمثيل، تجاهد مع غيرها من أجل مجتمع للجميع، ومن أجل وبواسطة الجميع. هكذا بدأ الأناركيون الأوائل جهودنا التي لا تزال جاريةً لإبراز تقرير المصير، والتنظيم-الذاتي، والإدارة-الذاتية، والحُكم-الذاتي، كأساس لمجتمع جديد.

إذا كانت هذه الأخلاقيات العامة هي الخيط الذي جمع أطراف الأناركية معًا كشيء يمكن التعرف عليه، إن لم نقل جذابًا، فإنّ الطرق النوعية التي يضع بها الأناركيون هذه

القيم موضع الممارسة هي قطع قماش التوليفة patchwork. وكلُّ الفلسفات السياسية تحتوي على اتجاهات متنوعة، وآراء متنافرة ضمن كلِّ مشترك. وقد فَهَمَت الأناركية ذلك، ولو ضمناً، باعتباره سياستها على وجه الدقة، باعتباره الدافع الخلاق الذي يُتيح أن يكون للوحدة ضمن التنوع معنىً كفيّ. ومن الواضح أن قول ذلك أسهلُّ من فعله. ومثلاً مع فعل الموازنة بين الذات وبين المجتمع، يحتاج الأناركيون أيضاً إلى الاحتيا لرفع الوحدة والتنوع صوب اتزانٍ سعيد. وقد قام الأناركيون الكلاسيكيون بالتحديد-الذاتي لخلافاتهم علناً بطريقة شفافة، حتى ولو لم يكن ذلك بالضرورة نتيجة أشدِّ الدوافع رفاقية. وبدلاً من أن يكون ذلك علامةً على الانشقاقية أو التناحر، فإن هذه «الأناركية ذات النُوع» هي وسيلة تطوير تنوعٍ ثريٍّ من التشديدات والمشاعر. وحين يتم الربط فيما بينها تحت راية الأناركية، تلتقط هذه التحديدات النعتية بشكل مُتزايد هُمووم ومُثل مجتمع يزداد مساواتية باستمرار، أو هذا هو الأمل على الأقل.

شهدت السنوات المبكرة للأناركية ظهور «مدارس» مختلفة من الفكر. وغطت هذه التيارات مجالاً واسعاً، والتقطت التوتر القائم ضمن الأناركية لمحاولة الموازنة بين الاتجاهات الفردية النزعة وبين المقولات الشيوعية والتعاضدية والجماعية، وكست طبقةً يمتدُّ من المنظورات الفلسفية والتطورية إلى العصيان والعمل المباشر. وشدّدت على كلِّ شيء من الاقتصادي إلى السيكولوجي إلى الرُّوحي، وأثّرت في عدد كبير من الحركات والنضالات الاجتماعية حول العالم.^{٢٨} وفيما هو أبعد من الأخلاقيات التي أوردناها من قبل، أكّدت كلُّ هذه الميول أن الدولة مصطنعة وغريبة وقسرية، وأنها تمثل دائماً مصالح القلّة والأقوياء على حساب الكثرة؛ وأنها تعتمد على احتكار العنف للإبقاء على نفسها. وتطلّعت كلُّ هذه التنويعات الأناركية تقريباً إلى أشكال من الاشتراكية الليبرترية ذات التوجّه العمالي.^{٢٩}

^{٢٨} للمزيد عن هذه التيارات المتنوعة، راجع تجميعات جيزان، ومارشال، وهاربر، وجراهام، المذكورة أعلاه في الهوامش.

^{٢٩} باستثناء أوساط صغيرة مثل ذلك المحيط بجوستاف لانداور واشتراكيته المُتوجّهة أكثر صوب المجتمع. راجع:

Gustav Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. Gabriel Kuhn (Oakland, CA: PM Press, 2010).

وأقرَّت جميعها بأن التحوُّل الاجتماعي الجوهري — سواء كان تدريجيًّا أو مُفاجئًا — ضروريٌّ للتحرك إلى ما وراء الدولة، ورأس المال، والكنيسة، وغيرها من العوائق أمام الإثمار الكامل للذات والمجتمع.

كان الأناركيون الكلاسيكيون ثوريين ملتزمين، وكذلك دعاة بفضائل معاني الكلمة، يضعون نظرياتهم بفعالية موضع الممارسة الابتكارية. وقد استهلوا كل أنواع المشروعات — وبعضها يبدو مألوفًا بشكل بارز للأناركيين المعاصرين — وخلقوا أوضاعَ عيشٍ جماعية وفضاءات اجتماعية للمجتمع المحلي مثل القاعات العمَّالية، وليَّوا الاحتياجات المادية عن طريق كلِّ شيء من العملات المحلية إلى جمعيات العون المتبادل إلى المدارس. أقام الأناركيون منظمات مُتحدة فيدراليًّا، وعقدوا المؤتمرات، وألقوا بأنفسهم في حملات طموحة وجولات خطابة تحريضية ونشاطات نُشر عديدة. كما قاموا باجتياز بالتنظيم بين الطبقات العاملة وجلبوا أشكال المجالس التنظيمية إلى الحياة اليومية. وكان أحد أعظم هذه «المشروعات»، الذي يحطُّ القلب بجماله وانتهى بهزيمة تُحطِّم القلب، هو التجربة الجماعية الكبيرة الحجم الذاتية الإدارة في إسبانيا خلال الثورة في عقد ١٩٣٠م.^{٣٠} لكن رغم أفضل جهود الأناركيين وغيرهم من الثوريين الاجتماعيين، لم يُحبذ التاريخ انعطافًا باتجاه الحرية من أوائل وحتى مُنتصف القرن العشرين.

التحرك إلى الأمام

هدف الأناركية هو حفز قوى تدفع المجتمع في اتجاه ليبرتاري.

سام دوجلوف Sam Dogloff

(*The Relevance of Anarchism to Modern Society*, 1970)

لم تكن أهداف الأناركية الكلاسيكية متراًساً ضد التحولات الوحشية التي اجتاحت الكوكب مع صعود الشيوعية القائمة فعلياً والفاشية. فقد قادت القوى التاريخية المجتمع في اتجاه

^{٣٠} ربما كان هناك من الكتب عن الثورة الإسبانية أكثر من أيِّ حدث مُنفرد في التاريخ الأناركي، لكن أحد أحب هذه الكتب وأشدّها حُزنًا بقلم اشتراكي ليبرتاري مُتعاطف، هو:

George Orwell, *Homage to Catalonia* (1938; repr., Orlando, FL: Harcourt, Inc., 1980).

الذي تمَّ تصويره بحزنية في الفيلم المُعادِل لطفًا وحُزنًا «الأرض والحرية»، إخراج كين لوتش.

قاتل، ولم تختف الأناركية خلال هذا الزمن، لكن صفوفها تضععت. قُتِلَت شخصيات بارزة، من بينها جوستاف لانداور Gustav Landauer على يد أشباه الفاشيين في أعقاب الثورة البافارية عام ١٩١٩م، وإريش موسام Erich Mühsam على يد النازيين في معسكر اعتقال أورانينبورج عام ١٩٣٤م. ومات آخرون في السجن، مثل ريكاردو فلوريس ماجون Ricardo Flores Magón عام ١٩٢٢م، وانتحر البعض، مثل ألكساندر بيركمان Alexander Berkman عام ١٩٣٦م. وتفاقت غُزلة الأناركيين. وحددت وفاة كروبوتكين عام ١٩٢١م آخر تجمّع جماهيري للأناركيين — من أجل موكب جنازته، وفقط بتصريح من لينين — في روسيا حتى عام ١٩٨٧م. وُضِعَ آلاف الأناركيين في السجون في كل أنحاء العالم، أو تم نفيهم، أو ذبحهم، ووقعوا ضحية اضطهادات مثل «الربع الأحمر» في الولايات المتحدة، وتطهيرات للمعارضة الراديكالية بواسطة أحزاب شيوعية عديدة. ونتيجة لذلك، صارت الأناركية أقل حيوية بكثير، صارت شبحاً لذاتها. وجعل هذا من الصعب على الناس اكتشاف سياستها، مما قلل بدرجة أكبر من عدد الأناركيين والجهود الأناركية. بدا وكأن اليسار المناهض للسلطوية قد فوّت جيلاً أو اثنين.

وفي نفس الوقت تغيّر العالم ذاته، لكن بطريقة مُناقضة تماماً لكل ما دافع عنه الأناركيون: الفاشية والبُشْفية، والماوية؛ صعود الولايات المتحدة كقوة عالمية عظمى؛ مَوْلد المؤسسات المالية المتعددة القومية مع «تقدّم» الرأسمالية؛ الحرب الباردة بتهديدها النووي. هذه الظواهر الناشئة وغيرها وسّعت بشكل درامي من أشكال السيطرة التي تحتاج أي سياسة تحريرية إلى التعامل معها. وكانت محاولات إعادة بناء الأناركية بطيئة، لكنها لم تختف تماماً. وفي حقبة ما بعد الحرب خلال أعوام الستينيات وما بعدها، ناضلت الأناركية لتُكيّف نفسها وَفُقَ متطلّبات أواخر القرن العشرين. واكتسبت البصيرة من الحركات المتراكبة معها أو المشابهة لها في التفكير، مثل النزعة النسوية الجذرية وتحرير الشواذ (كوير) queer liberation، أو «المستقلين ذاتياً» Autonomes في ألمانيا، والزاباتيستا Zapatistas في المكسيك. وألهمت صراحةً، وكذلك بطرق أقلّ بداهة، كُلّ شيء بدءاً من السياسة الحضرية اللاهية لبروفوس Provos أمستردام إلى الأشكال الجديدة للإيكولوجيا الجذرية مثل الحركة المناهضة للمفاعلات النووية و«الأرض أولاً» إلى تمرد ضريبة الرأس البريطانية.^{٣١} وبينما بدت الأناركية مُتخلّفة عن الركب في بعض الموضوعات

^{٣١} تتضمّن قائمةً لِعَيِّنات من بعض هذه التواريخ:

— انهيار الشيوعية والصعود التالي لنزعة الليبرالية الجديدة الأحادية القطب، على سبيل المثال — فإنها واصلت النمو والتطور.

ومع ختام القرن العشرين، كانت «معركة سياتل» عام ١٩٩٩م، بالنسبة للأناركية، مجرد تبدُّ واحد لسلسلة كاملة من إعادات الابتكار ضمن تقاليدھا الخاصة.^{٣٢} إن الدور الذي أصبح شهيراً للأناركیین في الحشد الجماهیری في سیاتل ضدَّ اجتماعات منظمة التجارة العالمية، والإغلاق الناجح لها، والذي عادةً ما يُنظرُ إليه على أنه ميلاد أناركية «جديدة»، كان بالأحرى مؤشراً على شيء حدث بالفعل: أن أناركيةً حديثة قد تطوَّرت في خطِّ مباشر، رغم أنه خفيٌّ أو ملتوٍ، من ماضيها «الكلاسيكي». إلا أن ما فعلته سیاتل كان تسليط الضوء على هذه الأناركية التي استعادت حيويتها، سواء عن طريق صور أناركیِّي «البلاك

Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); Andy Cornell, “Anarchism and the Movement for a New Society: Direct Action and Prefigurative Community in the 1970s and 1980s”, *Perspectives* (2009); Tommi Avicoli Mecca, ed., <http://anarchiststudies.org/node/292> available at *Smash the Church, Smash the State! The Early Years of Gay Liberation* (San Francisco: City Lights Publishers, 2009); George Katsiaficas, *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life* (Oakland, CA: AK Press, 2006); Ziga Vodovnik, ed., *YA BASTA! Ten Years of the Zapatista Uprising: Writings of Subcomandante Insurgente Marcos* (Oakland, CA: AK Press, 2004); Richard Kempton, *Provo: Amsterdam's Anarchist Revolt* (Brooklyn: Autonomedia, 2007); Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s* (Berkeley: University of California Press, 1991), *Earth*; Danny Burns, <http://www.earthfirstjournal.org> First! Journal, available at *Poll Tax Rebellion* (Scotland: AK Press, 1992).

^{٣٢} بينما يوجد العديد من الكُتُب والمقالات والأفلام والتقارير الإخبارية عن هذه التعبئة، كُتِبَ الكثير منها بعد سیاتل ١٩٩٩م مباشرة، فإنَّ أحدثها هو:

David Solnit and Rebecca Solnit, *The Battle of the Story of the “Battle of Seattle”* (Oakland, CA: AK Press, 2009).

الصادر في توقيت الذكرى العاشرة.

بلوك» وهم يقذفون الطوب على واجهات مقاهي ستاربكس، أو التوضيحات عن كيفية عمل مجموعات القرابة ومجالس الناقلين في الممارسة.^{٢٢} وعلى الأغلب، وضعت الأناركية عمومًا تحت الضوء ومنحتها صوتًا، مما ساعدها على إعادة اجتذاب المخيلة السياسية، مقترنةً مع حشدٍ من «الحركات من أسفل» الأخرى حول العالم.

كذلك يتميز تحديث الأناركية بما يبدو أحيانًا أنه تشكيلة مُدوّخة تقريبًا من جوانب التشديد المختلفة. هذه التعددية المتزايدة غالبًا ما تكون تطورًا صحيًا، يتحدى الأناركية أن تظل وثيقة الصلة بعالم اليوم وأن تستمد رؤاها لإعادة البناء من الإمكانيات الكامنة ضمن الحاضر. إلا أن الأناركية ليست مُحصنةً ضدّ التشظّي والمباشرة المتزايدتين اللذين يميّزان، بين غيرهما من الظروف، قدرًا كبيرًا من المجتمع الرأسمالي المعاصر. إذ تُدمرها بنفس القدر تلك الظواهر التي تشجّبها هي. وحتى بينما يدعّو الأناركيون إلى مجتمع للمجتمعات، فإنهم، مثل أغلب الناس اليوم، مستلبون عن أيّ حسّ بالمكان، وبالتالي عن بعضهم البعض. ورغم ذلك، يبقى حسّ عميق بالتعارف بين الأناركيين، يقوم على أساس منظومة مشتركة من القيم المختلفة، تُشكّل بدورها بُنية حياتهم ومشروعاتهم. فلنعدّ إذن إلى هذا الكيان الذي لا شكل له والمُسمّى أناركية، كي نكسّو باللحم ما قد يبدو حتى الآن تعريفًا غامضًا عن طريق استكشاف منظومة الإدراكات التي ينطبق وصفها على كل الأناركيين.

فلسفة الحرية

الإمكانية ليست ترفًا، إنها حاسمة كالخبز.

(جوديث بتلر Judith Butler)

(*Undoing Gender*, 2004)

^{٢٢} للمزيد حول مجموعات «البلاك بلوك» راجع:

http://en.wikipedia.org/wiki/Black_bloc David van Deusen and Xavier Massot, eds., *The Black Bloc Papers*, 2nd ed. (Shawnee Mission, KS: Breaking Glass Press, 2010), available at <http://www.infoshop.org/page/BlackblocPapers>. For more on affinity groups and spokescouncils, see <http://www.rantcollective.net/article.php?id=30>.

موقف ثوري

أولاً وقبل كل شيء، فإن الأناركية فلسفةٌ سياسيةٌ ثورية، بمعنى أن الأناركية جذريةٌ تماماً بالمعنى الحقيقي للكلمة: أي الوصول إلى جذر أو أصل الظواهر، ومن هناك إحداث تغييرات درامية في الظروف القائمة. تطمح الأناركية إلى أن تُغيّر المجتمع جوهرياً باتجاه مقولات رَحبة عن الحرية الفردية والاجتماعية. وأغلب الوقت، في الممارسة، يعني هذا الانخراط في «إصلاحات» أو تحسينات متنوعة، لكنها في نفس الوقت تحاول أن تصوغ صراحةً سياسةً ثورية. هذا الإصلاح الذي يؤشّر إلى الثورة من المؤكد أنه صعب الإبحار، وأصعب من ذلك تطبيقه. والسّجلات المتعلقة بالاستراتيجيات والتكتيكات ضمن نطاق الأناركية تركز على هذه المسألة، عن حق، حيث إن لدى الرأسمالية بوجه خاص ميلٌ مذهل لاستعادة أي شيء يبدو أنه يقف في طريقها.

رغم الصعوبات، لا يدافع الأناركيون أبداً عن توجّهٍ إصلاحي خالص. إنهم يحاولون قدر طاقتهم ألا يشاركوا في الإصلاح كغاية في ذاته، أو أن يُحدّثوا تحسينات تجعل النظام الاجتماعي الراهن يبدو جذاباً أيضاً. وجهودهم للتحرك من «هنا» إلى «هناك» تُبرز قصدياً كيف أن الترتيبات الاجتماعية الراهنة لا يمكنها، بمبرر وجودها الذاتي، أن تُشبع احتياجات ورغبات كل شخص. فالأناركيون لا «يَقْنَعُون» بالمثل الأعلى لمجتمع مستقبلي بدون وجود سيّد أعلى»، كما عبّر الأناركي-النقابي رودولف روكر Rudolf Rocker منذ زمن بعيد؛ بل إنهم بالتزامن يُوجّهون جهودهم التنظيمية، من جهة أخرى، إلى «تقييد نشاطات الدولة وإعاقة نفوذها في كل مناحي الحياة الاجتماعية أينما وجدوا فرصة». ^{٣٤} لا تَقْنَعُ الأناركية بالبقاء على السطح، مكتفيةً بتلفيقات لجعل عالمٍ معطوبٍ أقلّ إحداثاً للعطب بعض الشيء. إنها نقدٌ شامل يستهدف إعادة تخیل وإعادة هيكلة شاملين للمجتمع. وتعتبر هذا أمراً جوهرياً حتى يصبح كلُّ شخص حُرّاً، وحتى تجعل الإنسانية نفسها في تناغم مع العالم غير الإنساني.

وكما ذكرتُ من قبل، ركّزت الأناركية من البداية على ما بدا أنهما أكبر حَجَرَي عَثرة أمام إقامة مجتمعٍ ليبرتاري: الرأسمالية والدولة. لكن المحزن أن هاتين ما زالتا

Rudolf Rocker, *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice* (1938; repr., Oakland, CA: ^{٣٤}

.AK Press, 2004), 73

الشكلين السائدين للإفقار والتحكُّم الاجتماعيَّين. الرأسمالية وفن إدارة الدولة يخيِّمان جاثِمَيْن فيما يتعلَّق بتطبيع — ومن ثَمَّ بكونهما في جذر — هذا الإفقار والتحكُّم. ومنطقتاهما الداخليان، المنفصلان لكنهما مترابطان عادةً، يدعمان احتكارات السلطة من أجل القلة، ودائمًا على حساب الكثرة. ويتطلب هذا أن كلَّ نسقٍ منهما لا بد أن يتوسع باستمرار، كما لا بد أن يَحْجُب سيطرته. من أجل بقائهما، عليهما أن يجعلا الأمر يبدو مألوفًا أن معظم الناس مُعَوِّزُونَ ماديًّا ومحرَمُونَ من حقهم المشروع كفاعلين اقتصاديين، ومُعَوِّزُونَ اجتماعيًّا ومحرَمُونَ من حقهم المشروع كفاعلين سياسيين. عليهما أن يُعيدا هيكله العلاقات الاجتماعية على صورتها، باعتبارها طُرُقًا مُسَلِّمًا بها دون تفكير للوجود والفعل. ونتيجةً لذلك، يتم إنكارُ العالم الذي تُنتجه غالبية البشر على الأغلبية الساحقة، وتتمكن حَفَنَةُ نسبية من اتخاذ قرارات مُلْزِمة على الحياة بُرْمَتها. ومن هنا فإن الأناركية عنيدة في عدائها للرأسمالية وعدائها للدولة، مما يؤكد أنها سياسة ثورية، حيث إن منزلة مثل تلك الأنساق الأولى يعني بالضرورة الوصول إلى جذرها. وما يستتبع التحرك إلى ما وراء الرأسمالية والدول لن يكون أقلَّ من قلب العالم رأسًا على عَقِب، تحطيم كل الاحتكارات، وإعادة تأسيس كل شيء جماعيًّا، من المؤسسات إلى الأخلاقيات إلى الحياة اليومية.

وهكذا، على سبيل المثال، بينما يركز الكثيرون في حركات العدالة الكوكبية والعدالة المناخية الآن على الشركات الضخمة باعتبارها مفتاحًا، يَنْظُرُ الأناركيون إلى هذه الكيانات على أنها مجرد قطعة واحدة من الرأسمالية، وقطعة إذا أُزيلت لن تدمر الرأسمالية مهما بلغ من سوء الشركات الضخمة. إذ يمكن وجود الرأسمالية بدون الشركات الضخمة. فجوهر الرأسمالية — ضمان أن يُصاغ المجتمع حول علاقات اجتماعية قسرية مع تفاوتات في السلطة والظروف المادية — سيظل قائمًا. ومع وجود منطق الرأسمالية في النمو أو الموت، ستتطور الرأسمالية الصغيرة الحجم، بالتعريف، إلى رأسمالية كبيرة الحجم من جديد. أو كما تشير البُنَيَات الرأسمالية المعاصرة المعلوماتية والمُصَوَّغَة في شَبْكة، فإن الرأسمالية المحدودة النطاق المزعومة يُمكن أن تكون طريقة لإخفاء تَرَكُّز مُتزايد للضَبْط والجور الاجتماعيَّين. الرأسمالية ذاتها، في كُلِّيتها، ولأنها تناضل صوب الكُلِّية، هي جذر المشكلة. ومن ثَمَّ، يتطلع الأناركيون إلى أن يُفَكِّكُوا هَيْمَنَةَ البُنَيَات والقيَم الاقتصادية الرأسمالية، أو المكونات العديدة التي تُميِّز الرأسمالية كَنَسَقٍ، من شركات ضخمة وبنوك وملكية خاصة، إلى الربح والرؤساء والعمل المأجور، إلى الاستلاب والتسليع.

قد يتلخص هذا في مشروعات يبدو أنها تركّز على موضوعات منفردة، لكن الأناركيين يحاولون استخدام مثل تلك الحملات لإظهار كيف أن الرأسمالية لا يمكنها، على سبيل المثال، أن تُحقّق وعدها هي ذاتها بتلبية الاحتياجات، وكيف أن مجتمعاً حُرّاً يجب أن يقوم على أساس عالم بدونها. فمثلاً، عادةً ما تُنتج الرأسمالية فوائض في أشياء مثل الغذاء والسكن، لكن ما لم يُمكن تبادل هذا الفائض، فإنه يُلقَى بعيداً أو يظلُّ شاغراً. وفي نفس الوقت يكون الكثير من الناس جوعى بصورة يائسة أو ينامون في الشوارع. وجعل هذا الفائض مُتاحاً للاستعمال بَدَل التبادل — استخلاصه كمشاع، من أجل مَنْ يحتاجونه ويريدونه — يكشف قدرة الناس على تنظيم أنفسهم لمواجهة تلك الاحتياجات. كما يبيّن أن كوننا مكتلمي الإنسانية سينطوي على التشارك في الفائض بحُرّيّة، والعناية بالجميع، وليس فقط بأولئك القادرين على إطعام أو إسكان أنفسهم.

إلا أن هذا الموقف الثوري ليس ضمنيّاً. فالأناركيون يُظهرونه علناً بطُرُق متنوعة، مُبيّنين كيف أن تحسيناً ما يُمكن أيضاً أن يشير باتجاه إعادة بناء جذرية. إنهم يزعمون طرق التفكير التي أصبحت تبدو طبيعية في ظل الرأسمالية، مثلاً بشعارات على لافتات حول التشارك المدني الجذري («كل شيء لكل فرد، وما يزيد مجاناً»)، أو بالكتابات التي تشجع الناس على «احتلال كل شيء». ويطلقون حملات أكثر تطوراً من قبيل «استخدامها أو اخسرها»، تربط عمليات الاستيلاء على الممتلكات بمقولة الاستفادة بقدرتنا على استخدام الإسكان والتمتع به بوصفه سلعة اجتماعية، مما يُشكّل لطمّة مباشرة في وجه قيمة التبادل الرأسمالية. وحين تنتلم الحافة الثورية، كما يحدث مراراً في ظل الرأسمالية، يحاول الأناركيون إعادة توجيه المشروعات للتشديد على لاعقلانية النظام الاقتصادي الراهن في مقابل الإمكانيات التحويلية المتعددة القائمة في الحاضر.

الدولة، رغم أنها تتميز عن الرأسمالية في شكلها ومناهجها، لا بد أن تُصبح بدورها شيئاً من الماضي إذا كان للحُرّيّة أيّة فرصة لأن تُسود. ليست المسألة محاولة جعل الدولة أكثر رفقاً، أو أكثر تعددية ثقافية، أو حميدة أكثر، أو جعلها تلتزم بحرفيّة قانونها ذاته. فمنطق الدولة ذاته يؤكد أن قلة من الناس مؤهلة أفضل من أي شخص آخر لأن تُحدّد، كما يقول دستور الولايات المتحدة، «الحياة، والحرية، والسعادة». ليست المسألة أن لدى الدولة احتكاراً للعنف (أو ليس لديها بشكل متزايد)، بل أنها — بصرف النظر عن كيف تُجبر الناس على التخلّي عن سلطتهم؛ بالبنادق أو صناديق الاقتراع، أو التهدة من خلال أشكال مشاركة مقيدة فعلياً — منخرطة دوماً في تنويع

من الضبط الاجتماعي والهندسة الاجتماعية. فن إدارة الدولة، في جوهره، يتعلق بمجموعة صغيرة من الناس تقوم بالتشريع والإدارة ومراقبة السياسة الاجتماعية. وبهذه الطريقة، فإنها أيضاً تُحافظ على أنماط أخرى من السيطرة، مثل العنصرية المؤسسية أو معيارية الغَيْرِيَّة الجنسية heteronormativity.^{٣٥} وبشكل متزايد، تقوم «الدولة» بهذا كجزء من بُنية شبكية من الدول تتعاون ككتل أو كمؤسسات كوكبية. وهكذا، فإن أَقْلِيَّةً تزداد قِلَّةً من الناس تتمكن من تقرير سياسات تتراوح من الحرب إلى الرعاية الصحية إلى الهجرة. وحتى مقولة الديمقراطية التمثيلية في ظل هذا النظام الكوكبي يكاد يكون قد عفا عليها الزمن إذا وضعنا في الحُساب أن شرائح غير تمثيلية من إدارة الدولة تعمل الآن يداً بيد مع منظمات غير حكومية دولية وأجهزة مالية متعددة الجنسية تعادلها في لاديمقراطيتها.

النقطة هنا هي أن الأناركيين يتفوقون على ضرورة عالم دون رأس مال ودون دول، ليسمح على وجه الدقة للجميع بالتمتع بحيواتهم وحياتهم وسعادتهم، بالتمكُّن من أن يحدِّدوا باستمرار، وكذلك بأن يشاركوا في نوعية هذه المقولات. وبالنسبة للدولة على وجه التحديد، يجادل الأناركيون بأن كل فرد قادرٌ تماماً وجدير تماماً بتقرير مصير حياته. يؤمن الأناركيون بأن الناس معاً سيتصورون، ويتشاورون في، ويستقرون على تنظيم اجتماعي أكثر إبداعيةً، وتعدديةً أبعاداً. هنا مرة أخرى، يقدم الأناركيون ممارسة ثورية تحسِّن من الشروط الراهنة، كما تشير إلى ما يتجاوزها. فالمشروع الذي يتضمن تقديم مواد البقالة الفائضة إلى المحتاجين للطعام يمكنه أيضاً أن يضم مجلساً ديمقراطياً مباشراً يبدأ فيه كل شخص منخرط في اتخاذ قرارات جماعية. وحين تكون قطعة أرض على وشك أن تباع لأعلى المزايدين للتطوير الفاخر، يُصدر الأناركيون نداءً لتحويلها إلى حديقة عامة، ثم ينضمون إلى جيرانهم ليس فقط لتجميل الفضاء، بل كذلك ليجبروا سلطتهم السياسية في استنقاذها. من خلال مجهودات من قبيل حملات «أناركيون ضد الجدار» أو «لا أحد غير شرعي»، يواجه الأناركيون مباشرةً سلطة الدولة في التفرقة بين الناس وامتهانهم عن طريق إقامة الحدود والتحكم في الأراضي.^{٣٦} وحتى في السياق الإصلاحى لمظاهرة

^{٣٥} معيارية الغَيْرِيَّة الجنسية: هي اعتبار أن معيار العلاقة الجنسية هو أن تكون بين رجل وامرأة، ومن ثَمَّ لا يجري الاعتراف بالعلاقات المثلية وكل ما يخرج عن إطار العلاقة مع النوع المغاير. (م)

^{٣٦} للمزيد حول «أناركيون ضد الجدار» راجع: <http://www.awalls.org/>. ولعينة من مشروعات «لا أحد غير شرعي» ها هي ثلاثة من كندا: [http://nooneisilligal-](http://nooneisilligal-montreal.blogspot.com/) <http://noii-van.resist.ca/>

جماهيرية، يبت الأناركيون منظورًا ثوريًا، مثلًا، بتنسيق يوم عالمي للعمل ليس من خلال تنظيم مركزي، بل باستخدام كونفيدرالية من المجموعات والحركات المستقلة ذاتيًا. تتميز الأناركسية كفلسفة سياسية بموقفها الواضح، غير المساوم، ضد كل من الرأسمالية والدول. وهناك ضمن نطاق الأناركسية طرق عديدة تشرح بشكل نوعي ما هو الخطأ في الرأسمالية أو الدول، وطرق أكثر لمقاربة كيفية تخليص العالم منهما. لكن الأناركيين يصرون على أن كليهما يجب أن يَغْرَبَ؛ لأنّ لكليهما سلطة على الغالبية الساحقة من العالم الإنساني وغير الإنساني. الفلسفة السياسية، في صميمها، تتعلق بالسلطة: من يملكونها؟ ماذا يفعلون بها؟ ولأية أهداف؟^{٣٧} الأناركسية، بصورة ساحقة، أكثر من أية فلسفة سياسية أخرى، تجيب بأن السلطة يجب جَعْلُها أفقيةً، يجب امتلاكها جماعيًا.

المراتبية والسيطرة بوجه عام

هذا التركيز على ترتيبات السلطة من أسفل إلى أعلى يقود الأناركسية ليس إلى معارضة الرأسمالية والدول فحسب، بل كذلك إلى معارضة المراتبية والسيطرة بوجه عام. كان هذا ضمنياً دائماً، وصريحاً أحياناً، داخل الأناركسية من البداية، لكن الأناركسية قد وسّعت باطرادٍ عدستها النقدية. بالتأكيد، كان ثمة أناركيون كلاسيكيون مهمومين بظواهر، علاوةً على الرأسمالية والدولة، سواء كانت النزعة العسكرية، أو الجنسية sexuality، أو الديانة المنظمة. كما استخدم الأناركيون الأوائل أيضاً مقولات من قبيل المراتبية، رغم أن تلك الأصوات كانت قليلةً ومتباعدة. إلا أن مثل تلك الصياغات، حتى حين كانت تأتي من شخصيات أناركسية بارزة، كانت لا تزال خاضعةً عمومًا لبؤرة تركيز على الرأسمالية والدولة، مثلما جعل الماركسيون، وما زالوا يفعلون، كلّ الظواهر خاضعةً (أو «من البنية الفوقية») للاقتصاد («الأساس»). ودفعت توليفةً من الأحداث التاريخية، والاستبصارات النظرية، و«إقحام» الأشكال الموجودة فعلاً للسيطرة التي تقع خارج الرأسمالية والدولة، الأناركسية باتجاه نزعةٍ ليبرتريةٍ أفقيةٍ أكثرَ شمولاً. وكتاب بوكتشين بعنوان **إيكولوجيا الحرية** (١٩٨٢م)، الذي يستكشف نشوء المراتبية عبر الألفيات وتضافرها المعقد مع

^{٣٧} أوجه شكري لتود ماي لتوضيح هذه المقولة لي.

ميراث الحرية، هو مثال نموذجي لإعادة التفكير هذه في الأناركية.^{٢٨} كما أنه عكس ازدهارًا للتجريب بكل أنواع العلاقات والمشروعات اللامراتبية، سواء كانت أناركية أم لا، من الثقافة المضادة، واليسار الجديد، والحركات المستقلة ذاتيًا، من الستينيات الطويلة وحتى الحاضر، وكلها غيّرت فهم الأناركية الذاتي لنفسها.

يعني هذا التحول الشامل الآن أن الأناركية، أكثر من أي وقت مضى، تُسائل نفسها وكل ما عداها عن الطرق التي تتبدّى بها المراتبية والسيطرة، أو تُطوّر أشكالًا جديدة في ظل ظروف تاريخية جديدة. ووجد هذا ترجمةً له في اعترافٍ أعمق وأشدّ إخلاصًا بأنه حتى لو تم إلغاء الرأسمالية والدولة، فسوف تظل توجد أشكالٌ عديدة من التراتبات؛ وأنه، إلى جانب الرأسمالية والدولة، تُسبب الكثير من الظواهر الفظيعة معاناةً جسيمة.

وفضلاً عن ذلك، تضمّن التحول داخل الأناركية فهمًا أكثر تعقيدًا للطرق التي ترتبط بها الحرية والسيطرة فيما بينها. فمن جهة، تتداخل الجهود الأناركية لـ «إلغاء العمل» بسهولة مع حاجة الرأسمالية المعاصرة إلى مستخدمين أقل.^{٢٩} ومن جهة أخرى، يمكن استخدام تكنولوجيا الرأسمالية ذاتها لإعاقة مراقبة الدولة أو لتشجيع المشاركة غير المستلبة. تشير هذه الأمثلة إلى أهمية الموقف الثوري للأناركية، الذي يجعل مثل تلك التفاعلات ذات الحدين واضحةً للعيان. لكنه يمضي إلى أعمق من ذلك. فثمة إمكانيات ضمن الحاضر، وتصدّعات في السيطرة تشير باتجاه الحرية. والعجز المتزايد لدولة اليوم عن حماية مواطنيها من أي شيء تقريبًا — من المرض وحتى العنف — ينسف مبرر وجودها ذاته، بينما يخلق أيضًا ثغرةً لتجديدات الأشخاص القاعديين المتحدين بشأن كيفية ضمان الوفرة المادية والجماعات الاجتماعية الأكثر أمنًا بدون الدولة. والأعمق من ذلك: أن الأناركيين بينما يختبرون أفكارهم، عادةً ما تزيح الحريات الحديثة الاكتشاف الغطاء عن طبقاتٍ أكثر من السيطرة. فمحاولات تحطيم التعارض الثنائي بين الجنسين على سبيل المثال، تكشف عن تبدّيات جديدة للتراتبات ضمن التعبير المتنوع عن النوع [الجنوسة/الجندر].

^{٢٨} Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Oakland, CA: AK Press, 2005).

^{٢٩} عن إلغاء العمل، انظر، مثلاً، كتابات «تجمع العمل صفر» [Zerowork Collective] المتاحة في: <http://libcom.org/tags/zerowork>.

تم الآن جلب حشد من الهموم إلى مصفوفة نقد الأناركية، وإلى رؤيتها لإعادة البناء فيما نأمل، بطرق بارزة وذات معنى. وتتراوح هذه من الإيكولوجيا والتكنولوجيا إلى الاستلاب والإنتاج الثقافي؛ ومن الجنس والجنسانية sexuality، والجنوسة [النوع] gender، والقراءة، إلى تفوق العرق الأبيض ومناهضة العنصرية؛ ومن التمييز ضد ذوي الاحتياجات الخاصة ableism، والتمييز ضد المسنين ageism إلى الصحة البدنية والعقلية. سيكون على الأناركية أن تظل حذرة على الدوام، فليس ثمة قائمة غسيل يمكن للناس تنظيفها مرة واحدة وإلى الأبد. بدلاً من التنافس بين «المذاهب»، تُصارع الأناركية المعاصرة مع الطرق المعقدة، المؤسسية، والتي جرى تمثيلها ذاتياً، التي بها يضطهد الناس، ويؤذون، ويضيقون على بعضهم البعض، كما تُصارع مع التداخلات بين أشكال السيطرة والاضطهاد. هذا في العادة عملٌ مؤلم، لكن الأناركيين كثيراً ما يتشاركون التزاماً بمواجهة التحدي داخل دوائرهم وخارجها. ولا يمضي ذلك دائماً على ما يرام؛ فحقيقة أن الأناركية لم تتناول، مثلاً، العنصرية بنفس التصميم الذي تناولت به الطبقة طوال قدر كبير من تاريخها، تعني أن ثمة الكثير لتعلمه وعمله، الكثير من الغضب، وطريق طويل يجب قطعه. لكن بينما تدور المعركة بين الحرية والمراتبية فإنهما أيضاً تكشفان جوانب جديدة لكل منهما.

تقوم المراتبية والسيطرة بدور الموشور الذي يمكن من خلاله رؤية ظواهر مختلفة باعتبارها متميزة بذاتها ومتراكبة بعمق في آن واحد. إذ يمكنها أن تنتج، أو تُشكّل بنية، أو تحافظ على بعضها البعض، أو تعمل باستقلال نسبي، لكنها تفيد دوماً في تقييد عالم قائم على التوافق والمساواة. ويجاهد الأناركيون لتفكيك أشكال العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي التي تتيح لبعض الناس أن يمارسوا السيادة على غيرهم من الناس والأشياء. إنهم يضعون استخدام السلطة لكسب شيء من الآخرين، لكسب المال أو المكانة، أو بدافع التمييز أو الكراهية في تضادٍّ مع استخدام السلطة لتحقيق الجماعي للتطور الفردي والاجتماعي والاحترام المتبادل وتلبية احتياجات كل شخص. نقد الأناركية المعمم للمراتبية والسيطرة، أكثر حتى من مناهضتها للرأسمالية والدولة، يضعها على حدة من أية فلسفة سياسية أخرى. إنه يؤكد أن كل موضع للسلطة الرأسية و/أو المركزية على الآخرين يجب إعادة تأسيسه لتفعيل السلطة الأفقية و/أو اللامركزية معاً. هذه الرؤية الكبرى تفيد كساحاً لمحاولات تقليل المراتبية والسيطرة، بينما يجري تحسين نوعية الحياة، مادياً وغير ذلك هنا والآن.

الحياة في مُجملها

يمكن لتطبيق الأناركية، بوصفها مشروعًا سياسيًا مُعاشًا، أن يبدو مهمةً مرعبة؛ لأنه يأخذ على محمل الجد مقولة أن المراتبية والسيطرة في تبدّياتهما العديدة يجب تمزيقهما، وأن المجتمع يجب أن تُعاد إقامة بنيته على أسس مختلفة جوهريًا. إنه يعني تحويل الحياة في مُجملها، يعني التغلب على الاستلاب، ومواجهة اغتراب الإنسانية عن العالم وعن بعضها البعض بعلاقات ومنظمات غير مُستَلَبَة. ولا بد أن يكون هذا سعيًا مستمرًا، بمقاربات أفضل (وأسوأ) للحرية تظهر في أوقات وأماكن متنوعة، لكي يبدو أنها تُعاود الاختفاء أو التضاؤل بدرجة كبيرة. لكن مع كل مقارنة تتسع فكرة الحرية ذاتها مع مفهوم ماذا يعني أن يكون المرء إنسانًا وإنسانيًا. تظل بقايا الحرية في الحقيقة أو في الذاكرة. تعلق آثارُ التجارب. يتغير الناس وينقلون حِسَّهم بالإمكان إلى الآخرين.

القدوم إلى الأناركية، رفعُ غطاءٍ تخيّل عالم يتجاوز المراتبية، يشبه إضاءة مصباح كهربائي داخل رأس المرء. يقدّم في البداية حسًّا بتمكين المرء وحرّيته، وبعدها، وهذا هو المأمول، حسًّا بالسلطة والحرية الاجتماعيين الجماعيين. ثمة شيءٌ مُثير للابتهاج في التخلص، ولو فقط على مستوى المعتقدات الشخصية في البداية، من فكرة أن المراتبية هي شيء مُعطى على نحو من الأنحاء، وأن على المرء الالتزام بقواعدها. إنها قفزة تُغيّر حياة المرء حين ينتزع حقًا جذور الاعتقاد في داخله بأن العنصرية أو الدول، على سبيل المثال، عادية وضرورية. فالتحرك باتجاه تركيبات ذهنية وعلاقات ومؤسسات لامراتبية بشكل متزايد يفتح عالمًا كاملاً من الإمكان، كبداية على الأقل، داخل المرء. وقد تكون الخطوة الأولى هي فكر نقدي، أو علاقةً أقل اغترابًا مع النفس ومع الآخرين، أو إعادة تملُّك الخيال كخطوة تجاه مجتمع غير مُستَلَب.^{٤٠}

الحساسية الأخرى المشتركة بين الأناركيين، إذن، هي محاولتهم تمحيص وتغيير الحياة برمتها. الأناركية لا تركز على مجرد المجال الاقتصادي، أو السياسي، أو الثقافي، أو السيكلوجي، أو غيرها من المجالات. ولا هي تفصل أي موضوع منفرد عن علاقته

^{٤٠} كما لاحظ كريس ديكسون Chris Dixon في ملاحظاته على هذا الفصل، فإن «جهود الأفراد لعمل هذا، بالطبع، تحدّها دائمًا على نحو ذي مغزى العلاقات والمؤسسات الاجتماعية. ولهذا السبب، أظن أن من المهم أن تظل في أذهاننا دومًا العلاقة الدينامية بين الأفراد وبين التجمعات الأوسع التي يوجدون فيها.»

بالموضوعات الأخرى، حتى لو كان المرء يشدّد شخصياً على مساحة معينة. فهي تشغل نفسها بكل شيء يجعل البشر إنسانيين، بما في ذلك العالم اللاإنساني. وعمل الأناركية يجري في كل مكان كل يوم، من داخل الجسد السياسي إلى الجسد ذاته.

الأمل الأناركي في تغيير الحياة يترجم نفسه إلى مقاربة مشتركة، كُليّة للحياة المعاشة. واحتضان الأناركية هو عملية لإعادة تقييم كل افتراض، وكل شيء يفكر فيه المرء ويفعله، وكيثونة المرء في الحقيقة، ثم قلب حياة المرء رأساً على عقب من الناحية الأساسية. إن قلبَ علاقات القسر هو رحلة لإعادة صنع المرء لنفسه، كجزء من مشروع إعادة صنع العالم. لكن أن يصبح المرء أناركياً هو أيضاً سيرة — بلا نهاية — لتطبيق بوصلة أخلاقية على مجمل كيثونة المرء (وكل شخص) وما يمكن أن يكونه فردياً واجتماعياً. الأناركيون ليسوا بالضرورة أفضل، أو أسوأ من أي شخص آخر. إنهم يتعرضون بنفس القدر لإيذاء الشبكة المعقدة من التراتبات والأحقاد والعلاقات السلعية الطابع التي تشوّه الجميع. لكن، داخل الدوائر الأناركية، تُبذل على الأقل محاولات جسورة للانفتاح والتأمل الذاتي في هذا الإيذاء، ومن هناك لتطوير طرق إنسانية لمواجهة. تستلزم الأناركية العمل الشاق لإعادة تشكيل المرء لذاته مثلما لإعادة تشكيل مجتمعه.

يطرح الأناركيون للتساؤل الحياةَ برمتها، سائلين على الدوام: «ما هو الشيء الصواب الذي يجب فعله؟» ويناضلون لتطبيق الإجابات على كل شيء، من حالات الاضطهاد إلى التفاوتات المؤسسية الطابع. لا يحيون حيواتٍ نقية وأخلاقية. بل إن الفجوة بين ما يتصور الأناركيون أنه أخلاقي تماماً وبين سلاسل الاختيارات السيئة التي نقوم بها جميعاً في ظل الظروف الراهنة توضح أن العلاقات الاجتماعية المراتبية ستعيق إلى الأبد قدرتنا على أن نكون أحراراً. وتشديد الأناركية على مجمل الحياة يُبرز أن النظام الاجتماعي الراهن يوطّر العالم بالفعل لكل شخص حتى أدق التفاعلات؛ و«الاختيار» ذاته مُقيّد بالفعل. ينتقد الأناركيون هذا الإطار ويسيّمون مكانه إطاراً أخلاقياً بدلاً من تقديم تقييم متزمت لما إذا كان كل فرد أخلاقياً مائة بالمائة الآن، أو حتى قريباً من ذلك. الأناركيون لا يحيون حيوات أخلاقية بصورة متسقة، لكن الجهد لعمل ذلك هو طريقة لكشف إمكانيات الابتعاد عن هذا الحاضر اللاأخلاقي.

وفي الوقت نفسه، فإن كون المرء أناركياً لا يعني التضحية بنفسه من أجل «الثورة». فخلال محاولة تغيير مجمل الحياة للاقتراب من منظومة قيم، يكشف الأناركيون التناقضات الاجتماعية كما يختبرون علاقات اجتماعية جديدة. كما أنهم يبدعون في أن

يَخْبُرُوا كيف يمكن أن تكون الحياةُ نفسها مختلفةً كيفيًّا بأكثر الطرق حميمية: بالنسبة للمرء ذاته وفيما بين الآخرين الذين يفعلون الشيء ذاته. وبهذه الطريقة يتقاسم الأناركيون حسًا بعيش حيواتٍ أكمل في تقرير مصيرها، وفي تَمَفُّصِها على الجبهات الشخصية والاجتماعية؛ الجسر من «ما هو قائم» إلى «ما يمكن أن يكون». وليس هذا إنجازًا ضئيلاً، فالاستلاب الذي يشعر به الجميع عن مجمل الحياة في هذه اللحظة التاريخية الخاصة — خاصية الأرض الخراب للوجود في ظل الرأسمالية الكوكبية — يمكن أن يجعل الأمر يبدو وكأن الحياةَ برمتها مغلقةٌ أمام التغيير. وكما لاحظ ماركس باستبصار، فإن الرأسمالية تُجبر وتُدمِّر كل شخص، حتى لو كان البعض يستفيدون بطرق أكبر بكثير من غيرهم. تعرض الرأسمالية إمكانيات مُشرقة للمستقبل (يمكننا أن نُطعم العالم! شراء سلعتك القادمة سيجعلك سعيدًا بعد طول انتظار! هذه الشبكة الاجتماعية سوف تقلل من وحدتك!)، لكنها لا تُحققها أبدًا، ولذا يُضطر المرء إلى مواصلة مطاردة الإمكانية المشرقة التالية: «كل ما هو صُلْب يذوب إلى هواء». ^{٤١} والآي فون الأخير الذي سيُشبع كل احتياجاتك قد أصبح الآن، ويا للحسرة، قوقعة الأمل غير الكافية، وتحل محله الإجابة التالية على كل رغباتك. سواء امتلك المرء كل شيء أو لا شيء، فإن «الحياة» في ظل الرأسمالية تُشعرنا بالخواء.

تكشف التجارب الأناركية الشقوق في هذا البناء. وتُتيح للناس أن يشعروا شخصيًّا بما يمكن أن تكون عليه الحياة إذا كانت من صُنْعهم. هذا الاسترداد النوعي لما هو يومي يُعزِّي الحسابات الكمية المجهدة للذهن التي يُجبر الناس على القيام بها في ظل الرأسمالية. ويمكن لتوسيع ما هو كافي أن يكون المفتاح لانهايار الرأسمالية، لأن الرأسمالية مهما حاولت استعادة كل ما يجعل الناس بشرًا، فإن توجهها الكمي سوف يبدو دومًا عقيمًا حين يوضع في تضاد مع جسٍّ بما يمكن أن يعنيه أن يكون المرء حيًّا حقًّا.

هذه نقلة رهيقة، بالطبع، خصوصًا في ظل شروط مُتوترة وقمعية، لكنها الكيفية التي عادةً ما يصف بها الناس لقاءهم الأول مع الأناركية في الممارسة. ربما كانت حيوية تشكيل مجموعة دراسية لاستخلاص التربية، أو أن يَخْبُرَ المرءُ في أحشائه قوةَ مجموعة

^{٤١} العبارة من: Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, 223. ولاستكشاف متصل لهذه

العبارة انظر Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (New York: Penguin, 1988).

قراة خلال احتاج ما. وقد يكون الفخر بإضفاء الطابع الاجتماعي على المهارات والموارد لتجهيز مركز اجتماعي جديد، أو ربما كانت بهجة إقامة طرق جماعية لإشباع الحاجات المادية. إن عمل الأشياء بأنفسنا معاً ليس جمع الثروات ولا مُراكمة السلطة، بل نحتُ علاقات جديدة ثرية للمشاركة واللفظ. دائماً ما يستتبعه تغليبُ النوعية على الكمية، ويضع شروطاً جديدة قائمةً على كيف يحب كلُّ شخص أن يرى كلَّ شيء يُنجز، تعاونياً ومن خلال وسائل ديمقراطية مباشرة، تطوعياً وتضامنياً. الأمر يتعلق بالابتعاد عن رؤية أداتية للعالم صوب رؤية تقوم على أساس القيمة الكامنة لكل شخص.

هذا البعد الكيفي ضمن الأثارية ليس مجرد شعور يساعد الناس على التغلب على ثقل الاستلاب في ظل الرأسمالية. فالكثير من المشروعات الأثارية هي أيضاً نماذج لكيفية تلبية الاحتياجات اليومية للتغلب في النهاية على الحرمان المادي الذي تفرضه الرأسمالية على جانب كبير من البشرية. والأمران عنصران حيويان بنفس القدر للتغيير الثوري. أشارت الرأسمالية إلى أن البشر قد يتمكنون من تحقيق مجتمع ما بعد الندرة؛ من تحقيق عالم يكون فيه لدى كل فرد ما يكفي مما يحتاجه لحفظ حياته. لكن رغم متاجر البقالة والمستودعات التي تفيض بالأغذية، يجوع مليارات الناس؛ ورغم التكنولوجيات التي توفر العمل، يعمل أغلب الناس قدراً أكبر لقاء مقابل أقل؛ ورغم الاختراقات في الرعاية الصحية، يموت الكثيرون بلا داع. وفي هذه الأثناء، تحول الاستهلاك إلى بارومتر لقيمة المرء، إلى بحث لا ينتهي أبداً عن السعادة عن طريق اختيارات السلع. وهو مشروط دوماً بما يجب أن يبادل المرء مقابل تلك الوفرة، وإلا فإنها تُحبب عنه.

أما المشروعات الأثارية، في المقابل، فتسعى إلى إعادة توجيه الإنتاج برمته. بوصفها ضدّاً مباشراً للرأسمالية، فإنها تتطلع إلى تطوير أشكالٍ مُدارة ذاتياً من الإنتاج تتيح للناس أن يروا أنفسهم فيما يصنعونه، وأن يتعرفوا على الآخرين فيما يُنتجون. إنها تُغيّر مفاهيم الإنتاج والعمل تماماً، بحيث يتمكن الناس من عمل الأشياء على أساس ميولهم، وبحيث يصبح «العمل» طريقةً مُبهجة لتحقيق الجماعي للأسس المادية للحياة. وهي تستهدف ضمان الوفرة كذلك، على أساس الإيمان بأن كل شخص يستحق القوت المادي لمجرد ميزة كونه إنساناً. كما تحاول المشروعات الأثارية إعادة توجيه الاستهلاك. إذ تبني على فكرة أن الناس حين يرون أنفسهم منعكسين فيما يخلقونه، فإن «البضائع» goods تحمل حساً بـ «خيريتنا» goodness، أي بالعناية والفردية المبدولتين في صنع الأشياء. إنها تُغيّر مفاهيم الاستهلاك تماماً، مُحوّلة التركيز باتجاه الاستخدام وإعادة

الاستخدام، عن طريق المشاركة، والإهداء، والمقايضة. الاستهلاك يضمن الصحة والأمان، التضامن لا الإحسان، السخاء لا الاختزان، ويُمكن الناس من اتباع تنويعه من الإمكانيات لدعم أنفسهم ومجتمعاتهم المحلية. بهذه الطرق، يتجه طموح الأناركية صوب طرق فهم جديدة للسعادة، فضلاً عن القيمة الإنسانية، خارج شكل السلعة.

يَصُمُّ الأناركيون تجارب متواضعة بأهدافٍ كُبرى ليتيحوا للناس تلبية احتياجاتهم ورغباتهم، وأن يكونوا بيئين، ويصوغوا علاقات اجتماعية جديدة، وقيموا فضاءات ومنظمات، ويتخذوا قرارات معاً؛ كل ذلك بطرق لامراتبية. هذه تجارب جزئية، وأحياناً قصيرة الأمد، خصوصاً مع قوة أنساق السيطرة الراهنة. إلا أنها تُشكل نسيجاً ملموساً من التجديد الأفقي النزوع. وعلى سبيل المثال، فإن مشروعاً منفرداً هو «**الطعام لا القنابل**» بدأ في كيمبريدج بولاية ماساتشوستس عام ١٩٨٠م، تمت استعارته وترجمته إلى سياقات جديدة عبر العالم.^{٤٢} مرتبطاً بالاسم والحساسية، لكنه يعمل بشكل مستقل ذاتياً في كل موضع. تحدّى «**الطعام لا القنابل**» علاقة الناس بإنتاج واستهلاك الوجبات. وإذا أُقيمت صلات أكثر بالمزيد من تلك التجارب، مع المزيد من التجديد، يمكن لتلك المشروعات أن تشكل سلطة مزدوجة مع السلطات القائمة. الفكرة هي أن يؤسس الناس مؤسسات مضادة، وكذلك طرق حياة تكتسب قوة كافية؛ لأنها تجتذب قلوب وعقول ومشاركة ما يكفي من الناس، لتوجد في النهاية على نفس مستوى السلطة المركزية، أو في نهاية المطاف في منافسة ظافرة معها.

وأحياناً ما نجد أن مجهودات من قبيل «**الطعام لا القنابل**» (أو «نواتجها» مثل «**الطعام لا المروج**»، «**المساكن لا السجون**»، و«**الكتب من خلال البارات**»)، مثلها مثل الكثير من المشروعات الأناركية، تعمل إلى حد كبير ضمن ثقافة فرعية، مما قد يكون مرحلة ضرورية في اختبار الأفكار وتطوير بنية تحتية. ومثل كل بديل، قد تسقط فريسةً للاصطفاء أو مجرد الروتين المريح. ولكن لما لم يكن أحد «يملك» تلك المشروعات، فإن بإمكان الأناركيين وغيرهم أن يلعبوا بها وأن يبنوا على أساسها. وإذا حَسَبَ المرء عدد الناس الذين «تخدمهم» مختلف المشروعات المناهضة للسلطة — عدد الناس الذين تتم تلبية احتياجاتهم للطعام أو السكن، مثلاً، على أساس متسق إلى حد كبير — فقد يبلغ الملايين

^{٤٢} For more on Food Not Bombs, see <http://www.foodnotbombs.net/>

كوكبيًا. ومن هنا الحاجة إلى المزيد من الخطوط الواضحة للاعتماد المتبادل والعون المتبادل، وكذلك إلى محاولات تطويرها كسلطات مزدوجة.

الأمر المهم بشأن التحرك صوب عالم أفضل هو كيف يمضي الناس في عمل ذلك. وتشترك الممارسات الأناركية في عناصر متميزة، حتى لو كانت تُطبَّق بطرق مختلفة: أن الحيات والمجتمعات المحلية التي تحاول أن تؤسسها تقوم على أساس بوصلة أخلاقية مشتركة. هذا أمر جوهري، خصوصًا أن معظم القوى الاجتماعية حاليًا تُنكر وتُحاول تدمير مثل تلك البدائل. وتتضمن جهود إعادة البناء لإعادة إقامة بنية الحياة اليومية أن بإمكان الناس أن يعملوا على تدمير العلاقات السَّليبة الطابع والقسرية. كما أنها تدعم الناس في العمل الشاق للقيام بذلك.

بوصلة أخلاقية

هذه المحاولة الشاملة للإدارة الذاتية لمجمل حياة المرء ونشاطاته، لضمان أن يستطيع كل فرد القيام بالمثل، تدور حول بوصلة أخلاقية. تقوم الأناركية بدور الحجر السحري ليس بالنسبة للأناركيين فحسب، بل خصوصًا بالنسبة لمن يصادفون تحدي الأناركية: «ما الشيء الصواب الذي يجب عمله؟» وقد أطلق الأناركيون الكلاسيكيون على هذا ببساطة اسم «الفكرة». تتف الأناركية كمنارة من خلال تاريخها وممارساتها، وربما بشكل أخص من خلال مثُلها العليا.

ما من فلسفة سياسية أخرى تُبقي هذا الصوت المُنتبه في مركزها باستمرار، باعتباره مهمتها الجوهرية. فالمنظورات السياسية الأخرى تخفف أو تستغني تمامًا عن «ما هو الصواب؟» لصالح «ما هو البراجماتي؟». إنها تقبل الأمر الواقع باعتباره شيئًا مُعطى، ثم تسعى إلى فهم ما هو الممكن ضمن نطاق هذا المشهد المحدّد سلفًا. وحتى الفلسفات السياسية الثورية الأخرى تميل في النهاية إلى ما هو براجماتي، مُزيحةً جانبًا «ما هو الصواب؟» في المدى القصير المفترض، مُشدّدةً على أكثر الطرق فعاليةً وكفاءةً للوصول المزعوم إلى لحظةٍ ثورية مستقبلية. تشارك في سياسة للملاءمة تُحدّد فيها البراجماتية الحاضر وتنتظر الأخلاقيات مستقبلًا بعيدًا. وبصورة مأساوية، كما بينّ التاريخ، لا تأتي النهاية أبدًا. لكن هذا ليس صدفة؛ فلو اتخذت اتجاهًا مختلفًا عن وجهتك فليس من المحتمل أن تبلغها. ولا يعني هذا القول بأن الفلسفات السياسية الأخرى ليس لها توجهاتها الأخلاقية، لكن الأناركية تُبقي أخلاقياتها في الصدارة، باعتبارها المسألة المحورية قبل كل ما عداها.

يريد الأناركيون أيضًا أن يكونوا فعّالين وأكفاء. لكن الأخلاقيات، بالنسبة لهم، تصوغ كيف يناضل الناس برامجيًا من أجل التغيير الاجتماعي. فمثلًا، بدلًا من تأكيد أن مما ليس له جدوى أن نضم كل شخص ضمن نطاق إقليم كبير في القرارات التي تؤثر على حياتهم، سيجادل الأناركيون أن هذا الهدف لأنه مرغوب وأخلاقي أيضًا، فلا بد من تصوّر كيف يمكن التحرك صوبه وضمانه في نهاية المطاف. الإجابة على مثل تلك الأسئلة تُحدّد طبيعة أي مشروع أو جهد تنظيمي أناركي. ولا يعني هذا القفز من مجتمع قائم على أساس الدولة إلى مجتمع بدون دولة بين عشية وضحاها، بل يعني بشكل قاطع أن الأناركيين يرون أن عمليات اتخاذ القرار الشاملة الجماعية جزء متكامل من أي مشروع. فحين ينضم الأناركيون إلى جيرانهم لإنقاذ فرع مكتبة محلي، يقترحون جمعية عامة، مثلًا، باعتبارها الهيئة المنظمة ويقدمون المهارات لجعلها تعمل. وسيجتمعون ليحدّدوا أفضل بنية جماعية لتجر معلوماتهم الجديد، حتى لو استغرق الأمر وقتًا أطول بعض الشيء، وبذلك يدربون أنفسهم على عمليات الديمقراطية المباشرة على المستوى المتناهي الصغر على أمل أن يؤسّسوا تلك الممارسات إلى مجمل التنظيم الاجتماعي.

ليس الأمر أبدًا مسألة أخلاقيات في مواجهة برامجية؛ بل مسألة أيّ منهما تُرشّد الأخرى. فقد أظهر البشر أنهم قادرون على خيال وتجديد لا محدودين تقريبًا، وهما خاصيتان يمكن القول إنهما تُعرّفان الكائنات البشرية. واستخدم الناس هذه القدرة لعمل خيرٍ عميم وضرر بالغ. المسألة أن البشر حين يضعون في أذهانهم عمل شيء، فإنه غالبًا ما يكون ممكنًا. ومما له معنى أن نسأل أولًا عمّا يريد الناس أن يفعلوه ولماذا، من وجهة نظر أخلاقية، ثم ننقل إلى المسائل الفنية البراجماتية. وعملية السؤال عمّا هو صواب هي ذاتها كيفية ملء فجوة الأخلاقيات في الممارسة، لمواجهة مطالب ومآزق جديدة، وشروط وسياقات اجتماعية جديدة.

الأناركية، إذن، تجلب إلى العالم أخلاقيات مساواتية، فتجعله شفافًا، وعامًا، ومُقْتَسَمًا. إنها تُحافظ على توجّه أخلاقي، بينما تحاول باستمرار دفع هذه المفاهيم إلى الممارسة، مهما كان الجهد معيّنًا. وحين يتصل الناس الآخرون بهذه البوصلة الأخلاقية، فإن الأمل أن «يستوعبوا» ويدمجوا نفس القيم في حيواتهم لأنها تُفيد، فهي تقدم اتجاهية للانخراط السياسي وتدعم جهود البشر لإعادة صياغة المجتمع. إنها تُحيل البقاء على قيد الحياة إلى ازدهار. هذا هو الاختلاف الحاسم بين دافعٍ براجماتي في مواجهة دافعٍ أخلاقي؛ فالناس، في تناغم تعاوني، يُغيرون نوعيًا حيوات بعضهم البعض.

بالطبع، ثمة حاجزٌ نفسي هائل أمام القيام بتلك القفزة. فالكثير من الناس، في نهاية المطاف، يجاهدون لمجرد مواصلة العيش. وتتضمن الأناركية المشروعَ المُركَّبَ لمحاولة خلق الشروط المادية لتسامي الناس «الأحرار» بما يكفي للقيام بهذا التحول. كما يتضمن توجُّهها الأخلاقي نزعةً إنسانيةً كامنةً وجهودًا مُعاشةً لتحقيق التعاطف الإنساني. إنها تحاول ممارسة المجتمع الصالح مع الآخرين داخل قشرة المجتمع الذي ليس بهذا الصلاح. ليس هدفُ الأناركية تحويلَ الجميع إلى أناركيين، بل تشجيع الناس على التفكير والفعل بأنفسهم، لكن أن يفعلوا الأمرين انطلاقًا من منظومة قيمٍ انعتاقية. فحتى عملية تقييم القيم هي عمليةٌ أخلاقية داخل نطاق الأناركية. فليست «الأخلاقيات» كيانًا ثابتًا ما، بل هي بالأحرى التساؤل المتصل عما يعنيه أن تكون شخصًا صالحًا في مجتمع صالح.^{٤٣} وهي مستمدة من الثالوث الكلاسيكي لطموحات الفلسفة: الخير والحق والجميل، وهو نقطة الانطلاق لأسئلة الأناركية وكذلك لصياغتها للإجابات. في عالم يتزايد خطأً باطراد، إذن، تقوم البوصلة الأخلاقية للأناركية بدور الترياق، وهذا وحده إسهام هائل.

المضمون الأخلاقي

إلا أن القيام بدور بوصلة أخلاقية، رغم جوهريته، ليس سوى جزءٍ واحد من الكوكبة التي تُجسّد الأناركية. الجزء الآخر هو اتجاهية، أو مضمون، تلك الأخلاقيات. هنا أيضًا يتشارك الأناركيون في منظومة أخلاقيات مُعمّمة (وقابلة للتعميم)، ويجهدون لجعل تلك القيم ملموسة، حتى لو طبّقوها بطرق مختلفة. وفي الحقيقة، فإن تعددية التطبيقات هي بالضبط قيمة أناركية، أو ما يمكن تسميته باسم «الوحدة في الأخلاقيات».^{٤٤} فلننظر،

^{٤٣} يوجه الأناركيون مثل هذه الأسئلة أيضًا إلى بعضهم البعض، لكنهم على خلاف الدوائر الراديكالية الأخرى، يفعلون ذلك علنًا، حتى يشتبكوا في ضوء النهار مع معضلات سلوكياتنا وأفعالنا. وأحد الأمثلة الحديثة هو السجال حول الاستراتيجية والتكتيكات الذي أثاره ريان هارفي في أعقاب احتجاجات G-20 في بيتسبيرج مباشرة في مقالته «هل نحن مدمنون على الشغب؟» والاستجابات التي من بينها إضافة بقلم هارفي (وجميعها متاحة في <http://news.infoshop.org/article.php?story=2009092714272755>), plus a countering piece by Alex Bradley of the Pittsburgh Organizing Group that will appear in issue 4 of the *Steel City Revolt!* (forthcoming at <http://www.organizepittsburgh.org/SCR>).

^{٤٤} شكرًا، مرة أخرى، لكريس ديكسون لتقديمه هذه العبارة في تعليقه على مسودة لهذا الفصل.

بخطوط عريضة، في مُحَدَّدات هذه الأخلاقيات الاجتماعية الأناركية. ولا نعني بهذا رسم صورة كاملة، ولا يجب أن تكون، حيث إن أخلاقيات الحرية يجب بالتعريف أن تتسع مع الزمن. لكننا يمكن أن نلمس بعض أبرز الطموحات التي تُوحِّد الأناركيين.

التحرر والحرية

تُروِّج الأناركية مفهوماً ثنائياً للحرية، فهي تؤكد فكرة التحرر، أو ما يمكن تسميته الحرية السلبية: «الحرية من»، لكنها مهمومة بنفس القدر بما يمكن تسميته الحرية الإيجابية: «الحرية في». لا يكفي أن يكون الناس أحراراً، مثلاً، من قول الدولة لهم ما يمكن أن يفعلوه بأجسادهم، مثل ما إذا كان يمكنهم الإجهاض أم لا. فهم يحتاجون أيضاً لأن يكونوا أحراراً في عمل أشياء بجسدهم؛ مثلاً، في التعبير عن جنسانيات وجُنُوسات متنوعة، تمضي إلى أبعد مما يمكن لأي دولة أن تمنحه أو تنتزعه.

وإذا فهمنا هذا المعنى للحرية السلبية والإيجابية، فإن ما يبدو موقفاً متناقضاً ضمن الأناركية يصبح معقولاً تماماً. إذ يمكن لأناركي أن يعتقد اعتقاداً جازماً أن الشعب الفلسطيني يستحق أن يتحرر من الاحتلال، حتى لو كان ذلك يعني أن يُقيم دولته الخاصة. كما يمكن لنفس الأناركي أن يعتقد أيضاً اعتقاداً جازماً أن دولة فلسطينية، مثل كل الدول، يجب معارضتها لصالح مؤسسات لادولتية. المعنى الكامل للحرية يجب أن يتضمن دوماً كلاً من المعنيين السلبي والإيجابي؛ في هذه الحالة، التحرر من الاحتلال، وفي نفس الآن الحرية في تقرير المصير. وبخلاف ذلك، وكما أظهرت كلٌّ من الأنظمة الشيوعية القائمة فعلاً والليبرالية، فإن «الحرية من» في حد ذاتها ستفيد في مجرد استعباد الإنسانية، وفي حدها الأقصى، في استعباد البشر أنفسهم؛ يتم إنكار الحكم الذاتي لصالح قلة تفرض حكمها على الآخرين. و«الحرية في»، في حد ذاتها، كما بيّنت الرأسمالية، ستفيد في مجرد تشجيع النزعة الفردية الأنانية وتحرُّض كل واحد ضد الآخر؛ ويزيِّف تقرير المصير مفاهيم الصالح العام. العمل باستمرار على وضع كلٍّ من التحرر والحرية على الطاولة، ضمن لحظات المقاومة وإعادة البناء، هو جزء من نفس فعل التلاعب ذلك لتقريب عالم متمايز باطراد، لكنه أكثر تناغمًا.

المساواة بين غير المتساوين

ضمن الحرية الإيجابية يرتبط مفهوم أن الناس ليسوا نفس الشيء، وأن هذا شيء حسن. المجتمعات المحلية، الجغرافية والاجتماعية، مختلفة هي الأخرى عن بعضها البعض، ولهذا السبب يجب أن يكون البشر أحراراً في تصور ما يحمل أكبر قدر من المعنى لكل شخص وموقف. تؤمن الأناركية بقدرة كل شخص على المشاركة في إمعان التفكير في، والعمل على، العالم الذي يسكنه، بطرق متعاطفة. تقول بأن كل شخص يستحق أن يُشكّل ويشارك في مجتمعه، وهو مبدأ يدعم أساس نظرة لامرأئية، إذا كان لمعارضة المراتبية أي معنى على الإطلاق. لكن هذا لا يعني أن كل الناس لهم احتياجات ورغبات متساوية ولا مستقرة؛ فالناس يريدون أشياء مختلفة على طول مراحل حياتهم، مثلما للمجتمعات المحلية مطالب تختلف عبر الزمن.

الأخلاق الأناركية في المساواة بين غير المتساوين تُحطّم المقولة النازعة للإنسانية، والمروجة في ظل الرأسمالية، بأن كل شيء، بما في ذلك كل شخص، قابل للتبادل سلعة بنفس القدر، وبذلك ليس له قيمة كامنة؛ وتستبدلها بمفهوم يعيد الإنسانية لقيمة كل فرد. إنها تمنح معنى كيفياً للعدالة. في ظل الديمقراطية التمثيلية، تكون العدالة عمياء إزاء تفرّد كل شخص والخصوصية النوعية لظروفه. لا يتم وزن الخصوصيات، وتوزّع «العدالة» بطرق غير عادلة إلى درجة هائلة. أما ضمن الأناركية، فإن كون المرء عادلاً يستتبعه أن تكون رؤيته واضحة للاختلافات بين البشر وأوضاعهم، مما يجعل بالإمكان على الأقل التفاوض بشأن العلاقات الشخصية والاجتماعية، بما فيها النزاعات، بطرق عادلة جوهرياً. لكل شخص وكل شيء قيمة متساوية، ويجب إمداده على قدم المساواة بما يُقيم أودّه لكي يزدهر بشكل كامل. إلا أن ما يُقيم الأود سيختلف في الكمية والكيفية، على أساس الاختلافات في الاحتياجات والرغبات. فمثلاً، لن تكون الرعاية الصحية الأخلاقية قائمة قاطعة التحديد من الخدمات، كما لو أن أجساد الناس متماثلة. كما لن تكون مُقسّمة إلى كميات ضئيلة صارمة. بل ستكون بدلاً من ذلك مقيسة لتناسب العافية النوعية لكل فرد باعتبارها سلعة اجتماعية متاحة دوماً، بكل الوفرة الممكنة. لكن المساواة بين غير المتساوين لا تتعلق ببساطة بالاحتياجات المادية. إنها حساسية لتوجيه كيف يمكن للبشر أن يطبقوا بصورة عادلة قيمة متساوية على اللاتكافؤ الثري للتمايز.

من كل واحد، إلى كل واحد

فيما هو أبعد من الإيمان الجوهري بقيمة كل شخص، تَتَبَّعُ الأخلاق المساواتية الأناركية أيضاً المفهوم الشيوعي: «مِن كُلِّ حسب قدراته، ولكلِّ حسب احتياجاته.» لكن الأناركيين يمنحونه انعطافاً حاسمة: «مِن كُلِّ حسب قدراته ومشاعره، ولكلِّ حسب احتياجاته ورغباته.» في هذه الرؤية، يُضيف الناس جميعاً بطرق مختلفة إلى بعضهم البعض وإلى مجتمعاتهم المحلية، وليس فقط بالمعنى الاقتصادي. وفي الحقيقة تساعد هذه الأخلاق في إعادة جعل «الاقتصاد» جزءاً لا يتجزأ من مجمل الحياة. لن تعود الإسهامات تُكافأ بصورة غير متساوية بأجور أو مكانة، أو يتم جعلها لامنظورة حين لا تناسب مصفوفة اقتصادية ما. ستقوم الوفرة المُفرطة للإسهامات الإنسانية على أساس ما يجيده الناس، وما يستمتعون به، وكذلك ما يُقررون جماعياً أنه مرغوب مثلما هو ضروري. قد تكون احتياجات شخص (قُفَازات صوفية، أو تُفاح، أو كتب) هي رغبات شخص آخر. وفي مجتمع صالح، سيريد الناس أن يُلَبُّوا قدر ما يمكن من الاحتياجات والرغبات كلتيهما.

كل الإسهامات لها قيمة اجتماعية، من بناء المنازل إلى رعاية الأطفال إلى عَرْض عمل مسرحي. يجب أن يكون كل الأفراد قادرين على التركيز على الأشياء التي يريدون عملها. وحتى لو لم يكن بعض الناس قادرين على العمل عند نقاط مختلفة من حياتهم — مثلاً، كأطفال صغار أو حين يمرضون — فلا بد رغم ذلك أن يحصل كل شخص على ما يحتاجه ويَرْغَبُه. سيكون للعمل ذاته معنى مختلفاً تماماً، وربما اسمٌ مختلف. لن ينطوي الإنتاج والتوزيع لا على إجبار ولا ضغينة كما لن يكون شيئاً متميزاً عن «وقت الفراغ»، بل سيكونان جزأين حميمين مما يجلب البهجة والقوت إلى حيوات البشر. سيتم تحرير الزمن لجعله ملْكَاً للمرء. هكذا تتجاوز الإسهامات الاجتماعية المفهوم المحدود لما ينال المرء من أجر (وهو مُجَبَّر) لعمله. وبدلاً من ذلك، فإن إدراك «من كل واحد إلى كل واحد» يُفْهَم أن كل شخص يضيف إلى المجتمع حتى حين لا يمكنه أن يصنع ويوزع بضائع أو خدمات ملموسة. ويؤكد أن كل شخص يستحق الأسس المادية وكذلك اللامادية كي يزدهر تماماً.

ودون قسر، ودون الحاجة إلى الحصول على «عمل» كي يحصل المرء على ما يحتاجه ويرغبه، ستختفي العديد من «الوظائف»؛ كل بيروقراطية شركات التأمين على سبيل المثال. سيقوم الناس تقريباً بكل ما تحتاج أو تريد المجتمعات المحلية إنجازه، حيث إن الناس سيختارون بحرية ما يحبون أن يعملوه، من قبيل: ترتيب الأشياء، وزراعة الغذاء والطبخ،

والكتابة والرسم، ومحاربة الحرائق، وتطوير السُّوفت وير. سيتولى الأفراد والجماعات مهامَّ متعددة. وأي شيء لا يريد أحد أن يعملَه — مثلاً، العمل في طاقم نظام صرف صحي — سيتم تشارُكُه بواسطة الجميع، أو على الأقل بواسطة أولئك القادرين على ذلك بدنيًّا. ليس هذا حُلْمٌ مخدَّرات، ولا هو مجرد أخلاق؛ بل يتعلق بتطبيق الأخلاقيات على التنظيم الاجتماعي. وأي شخص انخرط على الإطلاق في مشروع جماعي تطوعي يعرف أن الناس يمكنهم التصرف لإنجاز الأشياء بطرق تتماشى مع الاختلافات في المواهب والميول والصالح العام. ويمكنهم أن يفعلوا هذا دون قوة، ولا تكافؤ، ولا تعاسة، ولا دولة. على النقيض، فإن مثل تلك التجارب تشير أحشائيًّا إلى معنىٍّ للإشباع الشخصي والاجتماعي يتفوق بكثير على أنساقٍ «من كلِّ حسب ما يُجبر على عمله، ولكلِّ حسب قدراته المالية، وفيما عدا ذلك يمضي الناس محرومين.»

هذه الأخلاق تُشكِّل أيضًا الأساس الذي يدعم الفكرة المذكورة أعلاه، ومضمونها أن كل شخص يجب إمداده ورعايته، أو بالأحرى، أن الناس سيمدُّون ويَرعَوْنَ بعضهم بعضًا. وهي تؤكد أن المجتمعات البشرية يجب أن تضمن أن لدى كل شخص ما يكفيه ليُمَدَّ نفسه بأسباب الحياة، مثل الرعاية الصحية، وإثراء نفسه، مثل الفنون. وإذا وقع جفاف أو زلزال سيبدل الناس أقصى جهدهم لتوزيع موارد محدودة بحيث ترعى الجميع. والمكتبة هي مثال جيد من الحاضر على هذه الأخلاق، رغم عناصرها الإشكالية (مثلاً، العمل المأجور لطاقتها). ترى المجتمعات المحلية في المكتبات شيئًا ضروريًّا وقيِّمًا للحياة اليومية، شيئًا يجب أن يكون متاحًا مجانيًّا للجميع. ويمكن لأي شخص أن يستخدم المكتبة كثيرًا أو قليلًا كما يرى مناسبًا، دون حسِّ بالندرة. ويمكن للناس أن يستعيروا ما يريدون دون حُكم (في الحالة المثالية) على كمية أو نوعية استخدامهم. ويمكنهم أن يتمتعوا بفضاء المكتبة ذاته، بأنفسهم أو بمساعدة أحد مسئولي المكتبة. يمكنهم استخدامه دون أن يُقدِّموا أي مقابل، أو إذا شاءوا أن يُقدِّموا بحريةً مُقابلًا بمنح الكتب أو بالتطوع بوقتٍ لإعادة ترتيبها على الأرفف. تخيلوا لو كان كل شيء من الطاقة إلى التربية مُؤسَّسًا على غرار «من كل واحدٍ إلى كل واحد». والكثير من أفضل التجارب الأناركية اليوم — رغم أنها ما زالت ضمن نطاق الحدود الضيقة للدولة والرأسمالية — تتعلق بمحاولة وضع هذا المفهوم موضع الممارسة من تعاونيات الدراجات والطعام إلى التشارك في المهارات والعيادات المجانية.

العون المتبادل

العبارة المتصلة بذلك، والكثيرة الاستخدام في قاموس الأخلاقيات الأناركية، هي العون المتبادل. وهي إلى حدٍّ ما تعيد ببساطة صياغة الفكرتين السابقتين. لكنها، بشكل أكثر تحديدًا، المفهوم التوسعي القائل بأن البشر — والعالم اللإنساني بهذا الخصوص، كما حاول كروبوتكين أن يُبين — يتطورون بأفضل ما يمكن من خلال أشكال من التعاون. وتنخرط كل المخلوقات الحية أيضًا في المنافسة، كما لاحظ كروبوتكين أيضًا. ورغم ذلك، فإنها حين تعمل معًا تزدهر إلى أقصى مدى. ويحتاج العون المتبادل إلى علاقات مُعقَّدة ومركَّبة، وكذلك إلى تمايز متناغم ليحقق ذلك التعامل التبادلي. وكما جادل كروبوتكين، فإن الناس حين يتعاونون يستطيعون أن يُنتجوا أكثر ماديًا وخلافه. وهذا يُفيد كلاً من الفرد والجماعة، ويؤدي إلى نفع متبادل للجميع. المنافسة تُبسِّط، وحين يتنافس البشر، لا تَكسب سوى قلة منهم، ويكون لهذا معنى، ويمكن حتى أن يكون مُسلِّيًا في سياق الألعاب؛ أما في سياق مجتمع، حيث يجب أن «يكسب» الجميع عالمًا أفضل، فإن المنافسة ضارة تمامًا. ويصدق هذا بشكل خاص حين يتم تطبيقها باعتبارها القيمة المحورية في الاقتصاد، وتؤلَّب الجميع ضد الجميع. وطالما حافظ الأناركيون على أشكال من التبادلية باعتبارها الأساس لاقتصاد غير رأسمالي، يربط فيه التعاون الجميع بالجميع.

التعاون المتبادل واحد من أجمل أخلاقيات الأناركية. ويتضمن حسًا سابغًا لأمحودًا من السخاء، يُساند فيه الناس أحدهم الآخر ومشروعات أحدهم الآخر. يُعبِّر عن رُوح منفتحة من الوفرة، لا يَنْقُص فيها اللطف أبدًا. ويؤشِّر إلى علاقات جديدة من الاقتسام والمساعدة، من الرعاية وردِّ الهبة، بوصفها نفس أساس التنظيم الاجتماعي. العون المتبادل يُضفي الطابع الاجتماعي على التعاطف، ومن ثم يترجم إلى «ضمان اجتماعي» أكبر للجميع، دون حاجة إلى مؤسسات من «أعلى إلى أسفل». إنه التضامن وهو يعمل، مُتَجَسِّدًا بشكل واسع، سواء على المستوى المحلي أو الكوكبي.

حين يُحسَّ التعاون ويُعاش كإدراك يومي، في ارتباط مع غيره من الأخلاقيات الأناركية، فإنه يَخْلُقُ علاقات اجتماعية مختلفة جوهريًا تقدم للإنسانية أفضل الفرص لتغيير قيم المجتمع المراتبي. في المجتمع المراتبي يكون الإحسان شكلًا من «العتاء» مهما كانت أَرْجِيئَتُهُ، ينتهي بأن يصوغَ علاقات أبوية. فالمانح في وضع سُلْطة؛ ويكون المتلقي دائمًا تحت رحمته، حتى لو كان المانح بحاجة إلى المتلقي ليشعر بالرضى عن نفسه (أو كضريبة تم خصمها). ويقود هذا إلى أخلاقيات المصلحة الذاتية: فلا يجب أن يَمْنَحَ المرء إلا

إذا تلقى شيئاً مساوياً في المقابل، بصرف النظر عما إذا كان لدى كل شخص شيء مُساوٍ يمنحه. وبالمقابل، يُشدّد العون المتبادل على العلاقات المتبادلة، بصرف النظر عن كون الهدية مساوية في النوع. فالبشر يَرُدُّون لبعضهم البعض بطرق متنوعة — اللامساواة بين المتساوين. والأفراد والمجتمعات تزدهر لأن الإسهامات المختلفة لا يتم تقديرها بالتساوي فحسب بل تجتمع لتُشكِّلَ كُلًّا أكبر.

التوجه الإيكولوجي

يجد العون المتبادل ترجمته أيضاً في نظرة إيكولوجية. إلا أن المنظور الأناركي يتعارض من الناحية الأساسية مع النزعة البيئية كما يتعارض مع الرأسمالية الخضراء، وكلاهما يسعى إلى «تثبيت» أجزاء من الطبيعة غير الإنسانية دون تحدي الأسباب الجذرية للدمار الإيكولوجي. ما يتضمنه العون المتبادل هو أن البشر يرون أنفسهم جزءاً من الطبيعة غير الإنسانية (رغم أنهم يتميزون عنها بطرق معينة)، ويحتاجون إلى التعاون مع العالم الطبيعي غير الإنساني قدّر تعاونهم مع بعضهم البعض من أجل البقاء والتطور. الأزمة الإيكولوجية هي في الحقيقة أزمة اجتماعية؛ فالبشر يعتقدون أن بإمكانهم السيطرة على الطبيعة غير الإنسانية لأنهم يعتقدون أن من الطبيعي أن يسيطروا على غيرهم من الكائنات البشرية.^{٤٥} لكن العون المتبادل يؤمن بأن البشر والحيوانات الأخرى والنباتات تزدهر جميعاً بأفضل ما يمكن في ظل أشكال من التعاون الكلي النزعة، أي الأنساق الإيكولوجية ecosystems. ويشير إلى أن الناس سيكون من الأرجح كثيراً أن يَحْيُوا في تناغم مع بعضهم البعض ومع العالم غير الإنساني — أن يكونوا إيكولوجيين — في مجتمع لمرآتي. وقد وضع الأناركيون المعاصرون هذا الإدراك الإيكولوجي موضع الممارسة، كما لاحظنا أعلاه باختصار، ضمن نطاق حركة الإيكولوجيا الراديكالية لأعوام السبعينيات وما بعدها.

^{٤٥} للمزيد عن علاقة البشر بالعالم غير البشري، راجع أعمال الأناركيين الشيوعيين: بيتر كروبوتكين (such as *Mutual Aid: A Factor In Evolution or The Conquest of Bread* وموراي بوكتشين (such as *The Ecology of Freedom or Toward an Ecological Society*) as well as *The Eclipse of Reason* by Max Horkheimer of the Marxist Frankfurt school

وفيما هو أبعد من النشاطية الإيكولوجية الثورية — من الاعتصام في الأشجار إلى التخريب من أجل البيئة^{٤٦} إلى التكنولوجيات الإيكولوجية المتدرجة إنسانياً — فإنَّ توجُّهاً إيكولوجياً ضمن الأناركية يتضمن منطقاً تطورياً، أو دياكتيكياً، للفكر ذاته. فكما تفتتح الطبيعة غير الإنسانية عبر الزمن، بإمكانات متعددة (لكنها ليست لانهائية) لما يمكن أن تصبح عليه، باتجاه نَسَقٍ إيكولوجي أُثْرَى، كذلك يفتتح البشر عبر أطوار حياتهم. تتطور وتتغير أجسادهم البدنية؛ ينمو البشر حرفياً. يُظهر البشر جميعاً إمكانية تطوير أنفسهم بطرق متعددة من قدراتهم إلى أفكارهم ذاتها، إلى كيفية تفكيرهم في العالم وكل ظواهره. أما الضبط الاجتماعي فيفرض نفسه بطريقة خبيثة من خلال التفكير الثنائي. يجري تعليم البشر أن يَرَوْا العالم بمقولات الأبيض والأسود — الخير أو الشر، الحرية أو السيطرة — باختصارٍ، يجري تعليمهم أن يفكروا بطريقة غير نقدية. وفي أفضل أحوالها، تشجّع الأناركية العلاقات الاجتماعية وأشكال التنظيم التي تضع في اعتبارها منطقاً تطورياً، شخصياً واجتماعياً، يتيح لكليهما أن يزدهر؛ كما تحفّز التفكير النقدي في كيف يمكن للناس وللعالم أن يفتحا ويتفتحان فعلاً.

هذا المنطق — أن الناس ليسوا مجرد كائنات ثابتة بل في سيرورة دائمة — يؤكد على دينامية الأناركية. فروية الحياة بأسرها على أنها قادرة على التطور يؤكد فكرة أن الناس والمجتمع يمكنهما أن يتغيرا، أن الناس والعالم يمكنهما أن يُصبحا أكثر مما هما عليه، أفضل مما هما عليه. بالطبع، ليس ثَمَّة ضمان. فالتطور ليس بالضرورة خَطِيئاً ولا تَقْدُمياً. والعالم الذي يتحقق فيه الانعتاق ليس مؤكّداً؛ المجتمع الإيكولوجي هو مجرد إمكانية واحدة، لكنها حقيقية، مُعتمدة على نضال الناس لتحقيقها.

المنظور الإيكولوجي ضمن الأناركية، إذن، لا يرتبط فقط بعلاقة البشرية بالعالم غير الإنساني، أو بإحداث التناغم بين الاثنين. بل إنه يرى العالم بصورة كَلِيَّة، متمحّصاً في الظواهر بطرق رهيقة، محاولاً تَتَبُع المنطق التطوري للإمكانات في الحاضر كي يتوقع كيف يمكن أن تتفتح، على أساس أشكال كل من الحرية والسيطرة. النظرة الإيكولوجية تترجم نفسها في نفس الانفتاح الذي يميّز الأناركية. بقدرتها على الاستكشاف النقدي

^{٤٦} الاعتصام في الأشجار: يعتصم النشطاء باحتضان الأشجار أو بربط أنفسهم بها لمنع قطعها. والتخريب من أجل البيئة: يكون بتدمير المرافق التي تضر بالبيئة أو السيارات الرياضية الفارهة التي تستهلك الكثير من البنزين وتضر عوادمها البيئة بشكل ملحوظ. (م)

للإمكانات هنا والآن، تُومئُ الأناركية صَوْبَ مستقبل أكثر إشراقًا، فقط إذا ظلت منفتحةً على ما هو خارج المُعطى.

الاتحاد الطوعي وقابلية الحساب

لا تعني حقيقة أن كروبوتكين وغيره قد أشاروا إلى كيفية حدوث التعاون أو العون المتبادل «في الطبيعة» أن البشر يتصرفون بدافع غريزة لا تفكر أو طبيعة إنسانية خيرة من الناحية الأساسية. فربما كان أكثر ما يميّز البشر عن الطبيعة غير البشرية هو قدرتهم على التجديد والخيال. إنهم على حِدَةٍ، لكن ليس فوق، الأشكال الأخرى للحياة بقدرتهم التوسعية على إعمال العقل، واتخاذ الأحكام، والتدخل بقصديّة. ومن هنا، تُشَدُّ قاعدة أخلاقية أناركية مشتركة أخرى على قدرة البشر على الاختيار الحر، أو الاتحاد الطوعي، باتجاه أشكال متنوعة من العَلاقات والمنظمات غير القسرية، أو التوافقية. لا يعني الاتحاد الطوعي أن الأفراد سيجدون الأمور على طريقتهم دائمًا، أو أن الناس ستُعجِبُهُم كل مهمة أو كل شخص في مشروع ما، بل ربما أَحَسُّوا بالتعب في نهاية الأمر. لكنه يعني، في مجموعه، الانضمام إلى آخرين لا نتيجة القوة أو الإِجبار بل لأن كل شخص قد اختار بحرية أن يفعل ذلك. إلا أن الاختيار الحر يتضمن وعودًا متبادلة. ويستلزم ارتباطات بَينِيَّة ورعاية، بنفس الطريقة التي تربط الأصدقاء معًا، ليس «حتى يُفَرِّقنا الموت» بل حتى لا يصبح للاتحاد معنى جيد، بعد تدبُّر دقيق وأمين. الأمر يرتبط بعمل الأشياء لأنها في مجموعها تُسبِّب الإشباع بطرق متنوعة، لأنها تلبي الاحتياجات والرغبات الشخصية والمجتمعية، ولأن الناس ليسوا مضطرين للارتباط بل يريدون عمل ذلك.

وهذا يعني قابلية الحساب. فالاتحاد الطوعي لا يكون له وزنٌ إلا حين يرتبط بشكل وثيق بأشكال المسؤولية والتضامن. الاتحاد الطوعي وقابلية الحساب، في صميمهما، يتعلقان بالوعود المقطوعة بحرية والتي يتعهد بها الناس لبعضهم البعض دون قوة خارجية تُجبرهم على الوفاء بها سوى سُلطة التزاماتهم المتبادلة. لا يتم كَسْرُ هذه الوعود بخفة، نتيجة نزوة، أو حين لا ينال الأفراد ما يريدون؛ فذلك هو منطق السيطرة، حيث يكون للبعض القدرة على ترك الآخرين في وضعٍ حرج. قد يختار الناس أن يَفُكُّوا ارتباطهم بحرية، ومن المحتمل أن يفعلوا هذا مرات عديدة عبر حياتهم، إلا أن الأناركيين يأخذون كلاً من الارتباط وفك الارتباط على مَحْمَل الجِدِّ؛ لأنهم يأخذون على مَحْمَل الجِدِّ عمليات الجمع بين البشر inclusive processes وكيف يُعامل الناس بعضهم بعضًا.

تتطلب الوعود المتبادلة مختلف الاتفاقيات، سواء صامتة لكنها مفهومة تمامًا، أو مسجلة كتابةً للرجوع إليها عند الحاجة. مثل تلك الاتفاقيات تنطبق على حشد من الأشياء، بما في ذلك: ماذا سيحدث حين لا يلتزم أحدٌ بمهامه، وكيفية معالجة الخلاف. لن يترك الأفراد بعضهم بعضًا في موقفٍ غير مدعوم ما داموا قد اتفقوا على تطبيق قرار جماعي. قد يختلف الأناركيون حين يبقى اتحاد طوعي بعد انتهاء فائدته في مواقف معينة، لكنهم جميعًا يصارعون مع التوتر المثمر بين حَدِّي هذه المعادلة المتضاربة.

مثل كل أفعال تحايل الأناركية، فإن إيجاد التوازن بين الدخول في اتحاد طوعي بحرية وبين التمسك بالاتفاقيات الحرة أصعب بكثير في الممارسة، خصوصًا فيما يتجاوز مستوى المجموعات الصغيرة. لكن هذا التوازن حاسمٌ. فهو يمضي مباشرة إلى الإشكالية المحورية للأناركية: كيفية تشجيع عالم يكون فيه الأفراد والمجتمع أحرارًا في آنٍ واحد. وتختبر المنظمات السياسية الأناركية هذا المفهوم المزدوج، جزئيًا، بصياغة مبادئ الوحدة وإقرارات المهمة. ويكررون لماذا يدخلون في اتحاد حر. ربما يجتمعون حول قيم مثل مناهضة الرأسمالية؛ وربما لأنهم يؤمنون بإقامة مؤسسات ديمقراطية مباشرة. كذلك يقررون المحددات إن وجدت، لعضوية المجموعة. وقد تنتقل هذه من مجرد الظهور والمساهمة في العمل إلى ضرورة حضور عدد محدد من الاجتماعات قبل السماح للمرء بالمشاركة في اتخاذ القرار. كذلك يشغل الأناركيون أنفسهم بالطرق الإنسانية لفض اتحادهم، من عمليات الحوار الواضحة إلى المعايير الواضحة لقابلية المحاسبة التي يجب أن يفِي بها المرء كي يظل منخرطًا.

هكذا يمارس الأناركيون ما يمكن أن يعنيه «تأسيس» اتحاد طوعي وقابلية محاسبة على مستوى مجتمعي. وبالطبع لا يمكن تطبيق أخلاق الاتحاد الطوعي تطبيقًا شاملاً. فالاتحادات الحرة لارتكاب العنف ضد من يتم تحديد أنهم شواذ [كوير queer]، مثلًا، تتعارض تمامًا مع غيرها من الأخلاقيات الأناركية. فعلُ التوازن، إذن، ليس فقط بين الاتحاد الحر وبين قابلية الحساب، ولا يقابل ببساطة إدراك «أي شيء يصلح» بفكرة أننا منخرطون في هذا معًا. بل إنه يَحُصُّ مُجْمَل طموحات الأناركية.

البهجة والعفوية

الاتحاد الطوعي وقابلية الحساب ليسا التزامين كئيبين لإنجاز الأشياء. فجزء من المشروع الثوري، بالنسبة للأناركية، هو تأسيس جمال متعدد الجوانب، والسعي الحثيث باتجاه

السعادة الجوهرية، وتشجيع العفوية الضرورية لتحقيق الاثنين. المتعة والحب هما ما يُحَفِّزُ الناسَ للطموح باتجاه عالم أفضل. هذان وغيرهما من المشاعر ليست ترفاً منفصلاً عن الاحتياجات المادية للناس، إنها جزء لا يتجزأ من الحاجة إلى حياة ممتلئة، فردية الطابع، واجتماعية بشكل أصيل. نحن بحاجة إلى طعام كافٍ لنأكله كما أننا بحاجة إلى طعام يروقنا لنأكله. نحن بحاجة إلى طرق ممتعة لتنمية الطعام وطهو الوجبات لبعضنا البعض، ولغسل الأطباق، وإذا طرأت الحاجة، لوضع آليات قابلية الحساب حين تتراكم الأطباق القذرة. وثمة بهجة في العملية أيضاً. أو سيكون ثمة بهجة فيها، إذا كانت العمليات التي تُشكِّلُ العالم روتينياً تخص كل فرد.

قد يبدو ساذجاً أن نناضل من أجل التغيير الاجتماعي الثوري حتى يُمكن أن يجد الناس الابتهاج في حياتهم، حتى يُمكنهم أن يخلقوا ويجدوا إشباعاً في كل ما هو محبَّب. لكن هذا هو جوهر المجتمع الصالح: أن يتمكن الناس من الشعور بالصلاح في أنفسهم وفي بعضهم البعض بأكبر قدر ممكن؛ أنه حتى حين تكون الأمور صعبة أو الحياة مؤلمة يتمتع الناس بدعم الآخرين؛ أن الطرق التي نُنْجِزُ بها الأشياء هي أيضاً الطرق التي نَنَحُثُ بها فضاءاتٍ لِنَرَى ونُقَدِّرَ بعضنا البعض. ونجد التسلية.

ومثل كل أخلاقيات الأناركية، ليس هذا شيئاً نؤجله حتى «الثورة»، بينما نسمح لغالبية البشرية أن تحيا في بؤس أو تَلَجٍ في الاكتئاب. بل يعني جلب المتعة واللعب، والخُنُو والتعاطف، إلى كل ما يفعله البشر. حتى في مجتمع أفضل سيظل الناس يَخْبُرُون الأسى، والأناركيون يقاومون العالم القائم بانتباه، بينما ينخرطون في نفس الوقت في تلك السلوكات المفعمة بالأمل التي تشير صوب علاقات اجتماعية جديدة. وهم يمارسون الجمال الذي يكافح البشر لتحقيقه في العالم الذي يمكن أن يكون. تؤكد النشاطات الأناركية على ما هو جمالي وما هو مبهج. والاحتجاجات المعاصرة تجمع حفلات الشارع والدُّمى مع العمل المباشر؛ والحفلات التي يشارك كل طرف في تقديم أطباقها هي جزء منتظم في الكثير من الاجتماعات الأناركية؛ وعادة ما تعلن ملصقاتٌ رائعة عن معارض الكتب الأناركية، التي عادة ما تتضمن مباريات كرة قدم إلى جانب الورش. تذوَّقُ اللعب هو جزء من الدافع الثوري ضمن الأناركية بقدر النضال، وكلاهما جوهران بالنسبة للحرية الكيفية.

الوحدة ضمن التنوع

ثُمَّ قاعدة أخلاقية أناركية أخرى هي الالتزام بموازنة ما يبدو غير متوافق؛ إذ يحاول الأناركيون إيجاد التناغم في التنافر، مثل آلات أوركسترا، وهم يفعلون ذلك في كل السياقات؛ فهو مادة الحياة الواقعية، أو كما لاحظنا أعلاه، هو الإقرار بأن الأشياء تتفتح بطرق مرغبة مترابطة فيما بينها. وسواء كانت تناقضات بين المحلي والكوكبي، بين الاستقلال والاعتماد المتبادل، الاستقلال الذاتي أو الديمقراطية المباشرة، يناضل الأناركيون بشرف وشفافية ليعثروا على أوجه واحدة لا تنكر الاختلافات. هذا الالتزام الأخلاقي جوهرى بالنسبة للتجارب الأناركية، حيث إنه يرتبط بصورة حميمة بتعريف الأناركية. والكثير مما يفعله الأناركيون في الممارسة يتضمن صياغة علاقات وسيورات، واتفاقيات شخصية وضمن مؤسسات ذاتية التنظيم ترتبط على وجه الدقة بالعثور على توازن وحدة ضمن التنوع.

والمثال البارز هو مُقَارَبَةُ «تنوع التكتيكات» لعمليات التعبئة الجماهيرية التي طَوَّرها الأناركيون في كندا خلال ذروة حركة مناهضة الرأسمالية عند منعطف القرن الحالي. كانت الفكرة هي ابتكار منظومة من الاتفاقات من أجل مظاهرة بعينها — على أساس سياقها — تتيح تكتيكات واستراتيجيات مختلفة، وحتى مناطق انخراط جغرافية محددة، وكلها تحت الراية المشتركة لمعارضة الرأسمالية والمطالبة بأشكال تنظيم ديمقراطية مباشرة وغير دُولَيتِيَّة. ولم يكن هذا يعني أن «أي شيء يَصْلُح» كما لا يعني «التوافق consensus». فَمَنْ يعيشون في المدينة وقاموا بأشهر من عمل التنظيم قبل التعبئة استقروا على اتفاقات تنوع التكتيكات، من خلال عملية نقاش ومشاورات consultas. وكانت مجالس الناقلين Spokescouncils، خلال التعبئة، ناقلةً للمعلومات، وكذلك اتخذت قرارات لحظة أخيرة، صغرى، من خلال عملية تسعى إلى التوافق لكنها تلجأ إلى التصويت حين يكون ذلك ضرورياً. وفي قمة هذه الحركة فَتَحَتْ مُقَارَبَةُ تنوع التكتيكات حَقًّا مجالاً لتعددية مترابطة تبادلياً ومحسوسة بقوة.^{٤٧} وهذا مثال واحد على أخلاق أوسع بكثير تشمل

^{٤٧} انظر إلى مقال: "Something Did Start in Quebec City: North America's Revolutionary Anti-Capitalist Movement," in *Only a Beginning*, ed. Allan Antliff (Vancouver, BC: Arsenal Pulp Press, 2004), 138–40; also available at <http://theanarchistlibrary.org/something->

مدى من الجهود لضمان أن تُحترم الالتزامات المشتركة وتفسح مجالاً بشكل ملموس لأناس ذوي أفكار وتكتيكات متباينة.

الإيماء صوب اليوتوبيا

التغيير الثوري لا يأتي ك لحظة زلزالية واحدة، بل كتنابح لا نهائي من المفاجآت متحرّكاً في شكلٍ متعرج باتجاه مجتمع أكثر تهذيباً. ليس علينا أن نخسر في أفعال ضخمة بطولية كي نشارك في عملية التغيير. فالأفعال الصغيرة، حين يضاعفها ملايين الناس، يمكنها أن تغَيّر العالم.

(Howard Zinn

“The Optimism of Uncertainty”, 2004)

هناك ثلاثة أشياء أخرى فاصلة يشترك فيها الأناركيون. تنبثق هذه الأشياء من صرخة الأناركية ضد كل ما هو جائر في المجتمع وتتطور من سخطها تجاه كل شيء يعوق الحرية الجوهرية. كما تجسّد حيويتها المتحمسة لكل ما هو ممكن في العالم ودفاعها البهيج عن الأخلاقيات التي تُشكّل ممارساتها المتنوعة. هذه الثلاثة هي رؤى إعادة البناء، وسياسة التجسيد المُسبق، وأشكال التنظيم الذاتي.

الأناركيون معتادون على الحسارة، فتاريخ النضال من أجل قيم غير مرّاتبية هو تاريخ تراجيدي ودام، لكن الأناركيين، ولنقتبس من كلام موكسي مارلينسبايك Moxie Marlinspike «يَعْرِفُونَ أن هناك لحظات في الزمن، حتى قُبَيْلَ الهزيمة، يتعلم

ومنذ did-start-quebec-city-north-americas-revolutionary-anti-capitalist-movement. وكيبيك، وخصوصاً حين انتقلت هذه المقولة إلى الوسط الأناركي في الولايات المتحدة، استخدم البعض تنويعاً من التكتيكات لتأكيد نهاية الاتفاقات الطوعية. بمعنى أن بمقدور الجميع أن يفعلوا ما يشاءون، بصرف النظر عن كيفية تأثير ذلك في الآخرين. ورغم أن هذا حقيقي في بعض الحالات، فسوف أجادل بأنه في الإجمال فتحّ المزيد من الفضاء لغير الراديكاليين أو لحديثي التسييس لينضموا إلى الأعمال التي استهأها الأناركيون بينما يحافظون على رسالة ثورية موحدة. لكن الأناركيين بحاجة إلى اليقظة تجاه أشكال السيطرة حيثما نشأت حتى داخل دوائرهم ذاتها. وحين تفتقر مقولة تنوُّع التكتيكات إلى الأخلاق الأناركية للتجمع الطوعي وقابلية الحساب، وتضع رغبات البعض فوق صالح الآخرين، يجب التصدي لها.

فيها الناس المزيد عن أنفسهم، ويشعرون بحسٍّ أكبر من الإلهام مما يخبرونه، أكثر من كل أمثال جورج واشنطن وهم يبحرون منتصرين عبر كل ما في العالم من أنهار ديلاوير.^{٤٨} العملية غير المتكافئة لبناء عالم أفضل تعني تذكُّر أن الأناركية تقاليدٌ جميلة؛ تقاليدٌ تحتضن تقاليدَ أخرى جميلة. وترتبط بتذكُّر ما أبدعه الأناركيون وغيرهم من الناس ذوي العقليات المشابهة عبر التاريخ. نعم، الهدف هو أن نَكسِبَ لكننا قد كَسَبْنَا الكثير بالفعل، بطرق متنوعة، كبيرة وصغيرة. فالأناركية تطرح الأسئلة الصحيحة حول التغيير الاجتماعي، ثم تستكشف طرقاً متعددة لمقاربة الإجابة عليها، حتى لو لم تجد «الإجابة» أبداً.

رؤى إعادة البناء

مع أهمية هذه الأشياء، فإن الأناركية أكثر من ضمير اجتماعي نابض وأخلاقي، وأكثر من نقد ورؤية اجتماعيين.^{٤٩} لا يتحدث الأناركيون فقط عن أشكالٍ أفضل للتنظيم الاجتماعي. بل يُلقون أنفسهم في غمار تشكيل عوالمٍ جديدة، حتى حين يعني ذلك بناء قلاع — أو تجمعات وكوميونات وتعاونيات — في رمال المجتمع المعاصر. يؤمن الأناركيون أن الناس سوف «يدركون» الأناركية في أحشائهم وفي أذهانهم خلال عملية رؤيتها وهي تعمل، أو بالأحرى، خلال تجريب قيمها بأنفسهم.^{٥٠} وهذا يتطلب ممارسة. فلن يتخلى الناس عن راحة (أو عدم راحة) الأمر الواقع دون بعض الأفكار بشأن: لماذا يجب أن يفعلوا.

^{٤٨} Moxie Marlinspike, "The Promise of Defeat", available at <http://www.thoughtcrime.org/stories/promise-defeat/>

^{٤٩} للمزيد حول فكرة الأناركية كنقد اجتماعي ورؤية اجتماعية راجع مقالي: "Reappropriate the Imagination!" in *Realizing the Impossible: Art against Authority*, ed. Josh MacPhee and Erik Reuland (Oakland, CA: AK Press, 2007), 296–307, or available at <http://www.zmag.org/znet/viewArticle/19900>

^{٥٠} ولا ينفي هذا الحاجة إلى عمل نظري ملتزم سياسياً. يبدع الأناركيون كل شيء، من الكتب والمجلات والدوريات، إلى مواقع الويب والأرشيفات والمكتبات، إلى التعليم الجماهيري والمدارس المجانية والمجموعات الدراسية، وكذلك الأفلام والأعمال الفنية، وحكاية الحكايات. وبالطبع، يجب عمل المزيد لتطوير النظرية الاجتماعية والفلسفة السياسية، مثلاً، من منظور أناركي، ويجب عمل المزيد من جانب الأناركيين لتوثيق وتحليل تاريخهم ومشروعاتهم، وهي مناطق قد بدأت تكتسب المزيد من الاهتمام داخل الدوائر الأناركية.

بطرق متعددة، يقدم الأناركيون رؤى إعادة بناء ترسم خريطة الطريق نحو مجتمع يتجاوز المراتبية. وتَصَوَّر مثل ذلك العالم، بالطبع، هو جزء من التجسيد المُسَبِّق والتنظيم الذاتي. لكنني أودُّ أن أركِّز الضوء على مفهوم رؤى إعادة البناء، كي أؤكد على حقيقة أن الأناركية، بخلاف غيرها من الفلسفات السياسية، تحافظ على دافع طوباوي. مفهوم اليوتوبيا ضمن الأناركية ليس أرضاً نائية مُستحيلة never-neverland، وليس طريقة لتجاهل الاحتياجات أو الرغبات المادية، بل إنه، على وجه الدقة، وسيلة لوضع الاحتياجات والرغبات المادية وغير المادية أيضاً في الاعتبار بشكل كامل؛ ليس مجرد الخبز والزبد، بل الخبز والزبد وكذلك الورود، ولتخيّل طرق يمكن لكل شخص أن يُشبعها بها تماماً. تنظر الأناركية إلى الماضي، حين كان الناس يحيون أشكالاً من التنظيم جماعيّةً وذاتية الحكم، وترى إمكانات في الحاضر، وتحافظ على الثقة المفتوحة العينين بأن البشر يمكنهم دومًا أن يصنعوا ما هو أفضل في المستقبل. الإدراك الطوباوي في الأناركية هو هذا الإيمان الغريب بأن البشرية يمكنها ليس أن تطلب المستحيل فحسب، بل أن تحققه أيضاً. إنها قفزة إيمان، لكنها مرتكزة على، وفي الحقيقة مستخلصة من، التجارب الفعلية، الكبيرة والصغيرة، حين يُهْدِي الناس بعضهم بعضاً أساليب حياةٍ مساواتية بأن يَخْلُقوها جماعياً.

ليست الأناركية مجرد مثل أعلى؛ فليست مجرد تجربة ذهنية. كما أنها ليست مخطّطاً أو خطة جامدة. وموقفها في إعادة البناء يحلم بطرق لتجسيد أخلاقياتها، ثم يحاول تطبيقها. والكثير من الممارسات الموجودة فعلاً، أناركية كانت أم لا، توضح أن العلاقات الاجتماعية الأفقية ممكنة فعلاً، وتعمل أفضل من العلاقات الرأسية. تلك التجارب جزئية، محاصرة بكل شيء، من الرأسمالية إلى أشكال الاضطهاد التي جرى تمثيلها داخلياً. لكنها أيضاً تخلق مجالاً للتنفس لِلْعِبْ بعلاقات اجتماعية جديدة وتنظيم اجتماعي جديد؛ تقدم أمثلة يمكن استعارتها وتوسيعها، وربما تطويرها، في نهاية المطاف، إلى أشكال أكثر حُرْفِيَّةً ومؤسسية من السلطة الثنائية التي يمكنها، بدورها، أن تخدم كأمثلة جديدة.

هناك طرق كثيرة لوضع رؤى إعادة البناء في موضعها. ويبتكر الأناركيون إنتاجاً ثقافياً تصنعه بنفسك و«مفتوح المصدر» open-source ليلتقط الأفكار ذات الخيال التي تُلهم الآخرين على الفعل. إنهم يوثقون تواريخ الشعوب على ملصقات، وينسخون نوافذ إلى عوالم أخرى على الجدران العامة، أو يسجلونها في مجلات؛ إنهم يستخدمون الموسيقى والوسائط المستقلة لنشر الطموحات التحررية. يخلق الأناركيون فضاءات للاحتفاء بطرق بديلة للوجود والتنظيم، من الكرنفالات ضد الرأسمالية إلى «الأسواق الحرة فعلاً، فعلاً»

إلى معارض الكتب ومتاجر المعلومات الأناركية. إنهم يطورون مؤسسات مضادة مثل المدارس الموجهة ذاتياً وأماكن العمل المدارة ذاتياً. بهذه الطرق وغيرها يختبر الأناركيون ويربطون بين ابتكارات تشير إلى إمكانيات تحول اجتماعي أوسع.

سياسة التجسيد المسبق

بالنسبة للأناركيين، تكون خلاصة هذا هي الانخراط في سياسة التجسيد المسبق؛ في فكرة وجوب أن توجد علاقة أخلاقية متسقة بين الوسائل والغايات. الوسائل والغايات ليستا نفس الشيء، لكن الأناركيين يستخدمون وسائل تشير باتجاه غاياتهم. يختارون أفعالاً أو مشروعات تقوم على أساس كيفية تلاؤمها ضمن أهداف أبعد مدى. يشارك الأناركيون في الحاضر بالطرق التي يودون أن يشاركوا بها، بصورة أكمل وبتقرير مصير أكبر، في المستقبل، كما يشجعون الآخرين أن يفعلوا ذلك أيضاً. هكذا تنظم سياسة التجسيد المسبق ممارسة المرء طبقاً لقيمه وتمارس المجتمع الجديد قبل أن يستقر في مكانه.

إلا أن «هدف» الأناركية ليس غاية نهائية ما. فليس محدداً سلفاً ولا فريداً، ولا ثورة بعدها يصبح كل شيء بالغاً حد الكمال ويظل كذلك. فالأهداف بالنسبة للأناركيين هي كوكبة من الأخلاقيات المختبرة المرة تلو المرة، التي تقدم كميات أضخم من الحرية المعاشة حتى والناس يواصلون ملء ما يمكن أن تكون عليه الحرية في الممارسة. أما الوسائل فتشمل الرحلة ذاتها، التي هي أيضاً جزء حميم، مترابط من الأهداف. والعلاقة المتسقة أخلاقياً بين الوسائل والأهداف تتجسد ببساطة في العملية ذاتها، وما هو ثوري هو الطرق الدائمة التحسن للوصول من «هنا» إلى «هناك». وفي أفضل سيناريو، يمكن أن ينظر الناس خلف ظهورهم ليدركوا حدوث ما يكفي من التغيير الواسع النطاق بحيث يشكل ثورة، ستحتاج من جديد أن يتم تحديثها من خلال عمليات جديدة من التغييرات التوسعية.

تصبح الثورة مفهوماً مجيداً — قفزة الإيمان تلك إلى عالم أعيد صنعه بشكل جوهري — وكذلك شيئاً يقبل الإدراك كشيء وشيك الحدوث يمكننا أيضاً أن نحاوله الآن. تطلب الأناركية من الناس أن «ينبؤوا الطريق بينما يرحلون».^{٥١} وحتى لو كانت

^{٥١} هذا هو شعار نظام موندراجون التعاوني Mondragon، الذي أسسه خوسيه ماريأ أريثمينديارييتا Jose Maria Arizmendiarieta في بلاد الباسك في خمسينيات القرن العشرين، وهو نظام مثير للاهتمام

لدى الناس فكرة عما يريدون أن يؤدي إليه ذلك الطريق — ولا بد أن يكون لديهم نوع من الإدراك لهذا ليتخللوا أيّ درب (أو دروب) يسلكونها — فقد يندهشون حين «يصلون». فسوف يحتاجون إلى ضبط مسارهم والمخاطرة إلى الأمام من جديد. يحدث التغيير خلال عملية إنشاء عوالم جديدة، خلال الكيفية التي يشعرون بها في شق طريقهم صوب شيء أفضل بصورة تستحق التقدير.

الثورة تستلزم التطور. والأناركيون، مثلهم مثل أي شخص آخر، بحاجة إلى أن يصبحوا قومًا قادرين على الحفاظ على مجتمع جديد. وتنظيم ومؤسسات المجتمع الجديد بحاجة إلى التطور إلى أشكال قادرة بدورها على إقامة بنية علاقات اجتماعية جديدة. ويثرّب الأناركيون كل ما يفعلونه بإيماءات، بانخة أحيانًا، عما سيحل، بين أشياء أخرى، محل الرأسمالية والدولة؛ محل المعيارية الجنسية الغيرية والتمييز ضد ذوي الاحتياجات الخاصة. مثل تلك الأفعال تجسّد مسبقًا، أو تبدي أوجه تشابه «مقدّمًا» مع العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي المساويين. وبكونها كذلك، فإنها توضح وتجسّد قوة الخيال، والمشاركة الجوهرية، وقيمة كل الأشياء الحية، وكلها، في أقصى تَوَلُّدِها الذاتي الجماعي، يمكن حقًا أن تكسر فتنة ترتيبات السلطة من أعلى إلى أسفل.

أشكال التنظيم الذاتي

هنا نضع الحلوى المثلجة فوق الكعكة: أشكال التجسيد المسبق للتنظيم الذاتي بكل تنوعها الابتكاري. لكن، لحسن الحظ، فإن الجميع سيأكلون من الكعكة. رؤى إعادة البناء لدى الأناركية تمارس كيفية إعادة تنظيم المجتمع. وتضع العمل المباشر موضع الفعل. يأخذ العمل المباشر شكلين. فشكه «الإيجابي» أو المبادر إلى الفعل هو قوة الإبداع. يؤدي الناس الأشياء الآن بالطريقة التي يودّون أن يروها تَوَدَّى بها، بشكل متزايد في المستقبل، دون أشكال تمثيلية ورأسية للسلطة. يتجاهلون السلطات «الأعلى»،

لتجريبه في تحدي الرأسمالية وعجزه، للأسف، عن عمل ذلك. ولتاريخ وردّي بعض الشيء، راجع:

Roy Morrison, *We Build the Road as We Travel* (Philadelphia: New Society Publishers, 1991).

ويشحنون طاقاتهم الجماعية ليتخذوا وينفذوا قرارات تتعلق بحيواتهم. أما الشكل «السلبى» أو شكل رد الفعل من العمل المباشر، قوة المقاومة، فيستخدم وسائل مباشرة لتحدي الأشياء السيئة. مثلاً، الإضراب العام لوقف حرب. وكلا نمطَي العمل المباشر مفيدان بالطبع. كما يمضيان متلازمين. فمثلاً، يمكن للطلبة، وطاقم الكلية والطاقم المساعد في جامعة، أن يحتلوا مبنى إدارياً للاحتجاج على اقتطاعات الميزانية، ويستخدموا في نفس الوقت عمليات ديمقراطية مباشرة ليقرروا بأنفسهم مسار عملهم (مما قد يجعل المحتلين يتجاسرون على الرغبة في شكل مختلف تماماً من التعليم). ويمكن لمشروع **مراقبة البوليس** أن يستخدم تكنولوجيات اتصال حرة ومفتوحة المصدر مثل الإذاعة المقرصنة، كطريقة يقوم بها الناس بالإبلاغ مباشرة عن انتهاكات الشرطة وإعاقتها، ويطورون في نفس الوقت وسائل اتصال يديرها الجيران.^{٥٢} لكن حين يتولى الناس الأمور بأنفسهم بشكل مطرد، فيؤسسون ويشاركون في تنظيم غير مرآتبى، فإنهم يبدعون في امتلاك سلطة إعادة صياغة المجتمع، بدل مجرد «سلطة» رد الفعل ضد تلك القوى التي تملك السلطة عليهم. لقد قطعنا دائرة كاملة لنصل إلى مفهوم الأناركية في التطلع إلى أفراد أحرار ضمن مجتمع حر. وأصبحنا بالكامل في مجال تقرير المصير، والإدارة الذاتية، والحكم الذاتى، بوصفها حقائق حية، ولو في أشكالٍ جنينية. والطريقة الوحيدة لبناء مثل تلك العلاقات والمؤسسات الاجتماعية الجديدة هي أن نخرجها إلى النور ونغذيها بأنفسنا. الأناركيون منخرطون دوماً في كل أنواع المشروعات الذاتية التنظيم، سواء في مستوى ما تحت سطح الأرض، يعملون تحت السطح ليصوغوا أسساً جديدة للحياة الاجتماعية والإيكولوجية، أو بمنظورية مناسبة تعكس مفاهيم الفهم المشترك لكيف يمكن للجميع أن يحيوا حياتهم معاً، والطرق الاستهلاكية العديدة التي نقوم بها بالفعل.^{٥٣}

^{٥٢} See, for example, <http://www.copwatchla.org/>

^{٥٣} أود أن أشكر أناركياً مجهولاً من مجموعة نقاش لونج هول الأناركية التي يبلغ عمرها عشر سنوات في بيركلي لتذكيره لي أن القيم الأناركية تنتمي في الحقيقة إلى الحس المشترك، أو إلى الكيفية التي من المحتمل أن أغلب الناس سيرغبون أن يحيوا بها حياتهم، ما لم يتم إجبارهم وقسره واضطهادهم بواسطة قوى خارج سيطرتهم الشخصية والاجتماعية. الأناركية، باختصار، معقولة للكثير من الناس؛ ومن ثم فإن «عملنا» كأناركيين أن نبين أن ذلك ممكن أيضاً، بما في ذلك الربط بين، وتجذير، شذرات الممارسات العديدة التي تُحاكي بالفعل الأخلاقيات التي تقترن بالأناركية.

الكثير من المشروعات الأناركية تجري ضمن الدوائر الأناركية أو موجهة تجاه أناركيين آخرين. ويتيح هذا للأناركيين التجريبَ بأشكال التنظيمات بين أناس يشبهونهم في التفكير نسبياً وملتزمون بهم. كما يُسهّل تطوير بنية تحتية مُدارة ذاتياً، وتَمَسُّ الحاجةُ إليها لتطوير الأفكار، وبناء المهارات، ورعاية الأجيال المستقبلية من الأناركيين. فمثلاً، يكشف وضع قوائم بالموارد في مشروع **سلينجشوت أورجانيزر** Slingshot Organizer السنوي — وهو مشروع ذاتي التنظيم قائم بذاته — عن الاتحاد الكونفيدرالي الكوكبي غير الرسمي للمكتبات ومتاجر المعلومات الأناركية المُدارة جماعياً.^{٥٤} والمجموعات الثلاث المرتبطة بنشر هذا الكتاب — **معهد الدراسات الأناركية**، ومطبعة **إيه كيه** AK Press، وتعاونية **فنانني جاست سيدز** Justseeds — تعمل على أساس نماذج مساواتية داخلياً، وتمارس أشكالاً من العون المتبادل في هذه السلسلة التعاونية من الكتب.^{٥٥} وتقوم التنظيمات السياسية الأناركية — التي تتراوح هنا في أمريكا الشمالية بين **جماعة بيتسبيرج التنظيمية** التي تقوم على أساس المدينة، و**الفيدرالية الشمالية الشرقية للأناركيين الشيوعيين** القائمة على أساس الإقليم — بممارسة اتخاذ القرارات وجهاً لوجه، حتى وهي تتعاون مع غيرها من المجموعات في كل شيء، من الحشد الجماهيري إلى الحملات التنظيمية. وثمة شبكات فضفاضة من الأفراد، مثل **الملونين الأناركيين**، تجاهد لصياغة بُنيات لا مركزية لكنها متعاضدة، وكذلك تجارب في الإدارة الذاتية للإنتاج الثقافي بواسطة مجموعات من قبيل **ريوتفولك** Riotfolk، وهي تجمعٌ عون متبادل مناهضٌ للربح مُكوّنٌ من فنانين وموسيقيين راديكاليين.^{٥٦} كل مشروع أناركي تَسْمُهُ هذه الرُّوح

^{٥٤} للمزيد من المعلومات عن سلينجشوت أورجانيزر وصحيفة سلينجشوت المرتبطة بها، راجع: <http://slingshot.tao.ca/organizer-php>.

^{٥٥} تشمل مشروعات النشر الإضافية الأناركية والمناهضة للسلطوية

Autonomedia, PM Press, Eberhardt Press, Microcosm Publishing, Freedom Press, Ardent Press, Black and Red, Charles H. Kerr, South End Press, and Black Cat Press.

بين عديدين آخرين. وهؤلاء، بدورهم، مع متاجر الكتب، ومتاجر المعلومات، وناشري الدوريات والمجلات، والفنانين الأناركيين، وغيرهم يجمعون جهودهم الجماعية ليشاركوا في العدد المتزايد من معارض الكتب كوكبياً، التي هي أيضاً فضاءات مطوّرة جماعياً تقوم بدور بنية تحتية، وتعليم، وأنماط بديلة للعلاقات والتبادل الاجتماعيين، رغم أنها لا تزال ضمن الرأسمالية.

^{٥٦} للمزيد من المعلومات، راجع:

التعاونية. وحتى ما يُطلق عليهم اسم الأناركيين المناهضين للتنظيم ينخرطون في التنظيم الذاتي، ويعملون جماعياً كمجموعة قرابة، أو يُديرون ذاتياً مشروع نشر متناهي الصغر. وعلى قدم المساواة، يجد كثير من الأناركيين قواسمَ مشتركة ويعملون مع كل أنواع المشروعات غير الأناركية التي تجرّب الأشكال الديمقراطية المباشرة. وتمتد تلك على مدى يضم كلاً من الزاباتيسا والجمعية الشعبية لشعوب واكساكا في المكسيك، إلى المصانع المحتلة في الأرجنتين والبلقان، ومن حركات «العمال دون أرض» في البرازيل و«استعيدوا الأرض» في فلوريدا إلى الجناح المناهض للرأسمالية من حركة العدالة الكوكبية، ومن حركة التضامن الأممية في فلسطين إلى المجتمعات الثورية المستقلة ذاتياً في لوس أنجلوس.^{٥٧} سوف يتفق أغلب الأناركيين على أن الهدف ليس بناء عالم أناركي، بل بالأحرى عالم

<http://www.organizepittsburgh.org/> (Pittsburgh Organizing Group); <http://wiki.infoshop.org/NEFAC> (North Eastern Federation of Anarchist Communists); http://en.wikipedia.org/wiki/Anarchist_People_of_Color (Anarchist People of Color); <http://www.riotfolk.org/> (Riotfolk).

^{٥٧} انظر، مثلاً:

Gloria Munoz Ramirez, *The Fire and the Word: A History of the Zapatista Movement* (San Francisco: City Lights Publishers, 2008); Diana Denham and the C.A.S.A. Collective, eds., *Teaching Rebellion: Stories from the Grassroots Mobilizations in Oaxaca* (Oakland, CA: PM Press, 2008); *The Take*, a film by Avi Lewis and Naomi Klein on Argentina's occupied factories, with more information available at <http://www.thetake.org/>; "Anti-Privatization Protests in Siberia; Global Balkans Interviews Milenko Sreckovic (Freedom Fight), available at <http://www.globalbalkans.org/node/15>; <http://www.mstbrazil.org/> (Brazil's Landless Workers movement); <http://takebacktheland.org/> (Take Back the Land); Daniel Burton-Rose, Eddie Yuen, and George Katsiaficas, eds., *Confronting Capitalism: Dispatches from a Global Movement* (Brooklyn: Soft Skull Press, 2004); Notes From Nowhere, ed., *We are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anti-Capitalism* (London: Verso, 2003); <http://palsolidarity.org/> (International Solidarity Movement); <http://revolutionaryautonomouscommunities.blogspot.com/> (Revolutionary Autonomous Communities).

مساواتي يتعلم فيه الجميع — ويريدون — أن يفكروا ويفعلوا بأنفسهم جماعياً. يجلب الأناركيون هذه الحساسية مع مهاراتهم في الحكم الذاتي إلى النضالات حول العالم، من مدن الخيام للمشردين إلى التعاونيات التي تقيمها تروستات أراضي المجتمعات المحلية لمن يريدون السيطرة على إسكانهم.

كما ذكرتُ أعلاه، فإن الأناركية فلسفةٌ سياسيةٌ أسرةٌ لأنها طريقةٌ لطرح الأسئلة الصحيحة دون سعي إلى احتكار الأجوبة الصحيحة. المسألة هي تحطيم الاحتكارات، مع كل عائق فردي آخر يخنق قدرة الناس الجماعية على أن يكونوا أحراراً. والتنظيم الذاتي هو المفتاح لضمان الملكية غير الاستيعادية — أو بالأحرى، الملكية المشتركة — للحرية. كما تدرك الأناركية تماماً، لا تكون الحرية ممكنةً إلا حين يتشارك الناس جميعاً في القدرة على تحديد وتشكيل العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي. الطريقة الوحيدة لخلق تلك الأشكال البعيدة المدى من العدالة هي ضمان أن يكون لكل فرد نصيبٌ متساوٍ من السلطة، أن نتناقش ونتجادل ونتحاور حول نوع المجتمع والحياة اليومية اللذين نريدهما، لكن كذلك أن نحل المشكلات، ونقيّم، ونعيدَ بحثَ تلك القرارات حول الحياة برمتها. أما كيف ستبدو وتعمل في الممارسة تلك الأشكال من التنظيم الذاتي فهذا بالضبط هو موضوع الأناركية؛ إنها ما نفعل، هي جوهرياً البحث والتطوير الطوعي، أن نستمد من الأفكار الجيدة داخل وخارج الأوساط الأناركية. تستعير الأناركية من الإمكانيات التي تبدو مستحيلةً للماضي والحاضر. ثم تمنح تلك الإمكانيات للجميع مُقدِّمةً الأمل بالإشارة صوب مستقبل تحرري بشكل مطرد.

مختبر الأناركية هو الحياة برمتها. إنها تستكشف ما يمكن أن يكونه تقرير المصير في العلاقة بالجنس، والجنسانية sexuality، والجنوسة gender (النوع)؛ وهي تُفصّل استراتيجيات ورؤى مضادة للشعوب المضطهدة، أو المستعمرة، أو المحتلة حول العالم. إنها تختبر أشكالاً جديدة للإدارة الذاتية لمكان العمل، بينما تعيد تخيل فكرة «العمل» ذاتها على أساس كيف ينتج الناس ويوزعون مادياً كل شيء، من الغذاء والكساء إلى الطاقة وتكنولوجيات الاتصال. ينظم الأناركيون ذاتياً ما يُعتبر اليوم «خدمات»، من التعليم والصحة العقلية والبدنية، إلى المقاهي والمكتبات، إلى عمليات الإغاثة. ويبتكرون آليات جديدة للحكم الذاتي، من التجمعات ومجموعات القرابة إلى مؤتمرات الجيران، والمجالس، والاتحادات الكونفيدرالية. وكلها تقوم على أساس التجريب مع مناهج اتخاذ القرار التوافقية والديمقراطية المباشرة. بهذه الطرق وغيرها لم يأت ذكرها، يمنح الأناركيون معنى ملموساً لشكل من التنظيم الاجتماعي يقوم على أساس الحرية.

إكساب الحرية لحمًا

قد لا نرى النتائج، رغم أننا قد نرى مفاتيح اللغز، لكنك حين تغرس بذرة يجب أن تنمو قبل أن تزهر.

(ريان هارفي Ryan Harvey)

(“Ain’t Gonna Come Today”, 2006)

بشّرت الأعوام الأربعون ونيفُ الماضيّة بحِقبة جديدة، سُمّيت بأشكال مختلفة باسم مجتمع الشبكة، أو عصر المعلومات، أو العولة ببساطة. وتفتح التحولات الكاسحة في الرأسمالية، والدول القومية، والتكنولوجيا، والثقافة، إمكانات جديدة. لكنها أيضًا تسبب قلقًا عميقًا. فجأة أصبحت الرأسمالية «خضراء»، بينما يواصل نسج الشبكة الاجتماعية وتكنولوجيات الاتصال تقليل الروابط الإنسانية الفعلية إلى مدى أبعد؛ وتقدم الديمقراطيات التمثيلية حملات علاقات عامة بدل «شبكات الأمان»، بالتوازي مع رقابة كلية الحضور وتعذيب جديد مبتكر. للأفضل، وكذلك للأسوأ، تغيّر العولة كافيًا العلاقات الاجتماعية، وسوف تواصل عمل ذلك في المستقبل المنظور. وربما لا يصور هذا الاقتران للوعد والخطر أفضل مما تصوّره اللحظتان المحددتان في أمريكا الشمالية عند منعطف الألفية، مهما بدا الآن بعيدتين: الأمل الذي استيقظ من جديد عام ١٩٩٩م بالأفعال الفوضوية في سياتل، والخوف الذي غرسه عام ٢٠٠١م الهجمات الإرهابية على برجَي مركز التجارة العالمي في نيويورك.

إن مفارقة انعدام الأمن هو الآن الوسيلة الأولى التي تحاول بها شبكاتٌ صغيرة نسبيًا من النُخب و/أو البلطجية الكوكبيين تدعيم طبعات مختلفة من الضبط الاجتماعي. وبالنسبة للكثيرين خارج هذه الشبكات، ينطوي هذا على العيش في تقاطع نيران الاحتلالات، والحروب الأهلية، والتفجيرات الانتحارية، و/أو معاناة صعوباتٍ أعظم نتيجة الأزمات الاقتصادية والبيئية. ومقولة المواطنين الذين تحميمهم دولة، رغم أنها معيبة، تكاد تبدو عتيقة، بينما يوجد مليارات اللاجئين في فضاء اللاشرعية المحفوف بالمخاطر. وبالنسبة لأغلب الناس، تُعدّ الحياة اليومية ذاتها مصدرًا للقلق، ليس ماديًا فحسب، بل كذلك على أساس نزاع الإنسانية المطلق. يكاد الأمر يبدو وكأن العالم يطلق زفرةً يائسة من الاكتئاب الجماعي.

وبالتضاد مع ذلك، بزغت الأناركية من جديد باعتبارها أحد أقوى التيارات داخل الأوساط الراديكالية اليوم. نشأت تنويعاً من الحركات المناهضة للسلطوية عبر العالم على مدى العقدين الأخيرين، لكن الأناركية تبدو أنها الشكل الوحيد من الاشتراكية الليبرتارية الذي يخاطب العصر وأحلام الناس. وفي الحقيقة، ربما كانت الأناركية سابقةً على نشأتها في القرن التاسع عشر في مطالبتها بعالمٍ من الهويات العابرة للقومية والمتعددة الأبعاد، وفي نضالها من أجل نزعةٍ إنسانية جوهرية قائمة على التعاضدية والتمايز. والغريب أن القيم الأناركية مماثلةً للكثير من التغيرات البنيوية الجارية في ظل العولة — مثل اللامركزية والتعاون — مما يجعلها أكثر عمليّة، وكذلك أكثر جاذبيّةً من أي وقت مضى. أما الدولة، همُّ الأناركية الأول بجانب الرأسمالية، فإنها تتحول إلى الأبد، إن لم يكن يجري تدميرها. فربما لم تعد تملك احتكار العنف، كما أنها قد لا تستطيع تقديم ما يكفي من الرفاه الاجتماعي لضمان السلبية من جانب ناخبها، ويتيح هذا ثغرات جديدة للتعاضدية والحكم الذاتي. وبينما تتيح العولة تعايشاً متزايداً للتجانس والتنافر، رغم أن ذلك لأهداف أداتية، فإن جهود الأناركية المتواصلة لصياغة وحدةٍ ضمن تنوعنا تقترح ممارسةً ثورية أكثر من أي وقت مضى.

وفي الحقيقة قد يتم تذكر هذا القرن باعتباره «القرن الأناركي»، كما يزعم ديفيد جريير وأندريه جروباتشيك.^{٥٨} فقد تزايد عدد الناس الذين يتماهون مع الأناركية أُسباً عبر الماضي القريب. ومثل رفاقهم في الأيام الخوالي، انشغل هؤلاء الأناركيون الجدد في محاولة التجسيد المسبق لمثلهم العليا. ويجري الإيماء إلى المجتمع الأفضل في المنتجات الثقافية الذاتية الصنع، والأشكال التنظيمية المفتوحة inclusive، والبنىات التحتية المستقلة ذاتياً رغم أنها مشبوبة، والمحاولات العديدة لنزع الطابع السلعي عن الاحتياجات والرغبات. وقد أظهرت أناركية القرن الواحد والعشرين أنها دينامية وتوسعية بشكل متزايد. وقد انضمت مدارس إضافية إلى الأناركية الجميلة ذات النعوت^{٥٩} للمزيد من إظهار اكتمال الذات والمجتمع، من الأناركيين الملونين إلى الأناركيين البارعين في التقنية، ومن الأناركيين ما بعد البنيويين إلى

^{٥٨} David Gaeber and Andrej Grubacic, "Anarchism, or the Revolutionary Movement of the 21st Century", available at <http://zinlibrary.info/files/anarchism-graiebergrubacic.pdf>

^{٥٩} الأناركية ذات النعوت: التي تضاف فيها إلى كلمة الأناركية صفة تحددها، من قبيل: الأناركية النقابية، والأناركية الشيوعية، والأناركية الإيكولوجية ... إلخ. (م)

المتماهين مع الشواذ (الكوير)، ومن يركزون على هموم جرى تجاهلها سابقاً ضمن الأناركية من قبيل الصحة العقلية. ويأتي الناس إلى الأناركية من التقاليد الأخرى، مثل النضالات ما بعد الكولونيالية، وغيرها من المشاهد، مثل البنك punk المستقيمين. كما يجلبون الأناركية إلى تقاليدهم الخاصة، وأثناء ذلك يعيدون صياغتها. الأناركيون منفتحون على كل أنواع الحركات القاعدية حول العالم، وحلفاء لها، وفي تضامن حاسم معها، ويحاولون التعلم منها. ويمارسون، أكثر من أي وقت مضى، أشكالاً من التنظيم الذاتي على المستويات المتناهية الصغر، والقارّية، والكوكبية. والأهم من ذلك، أن الأشكال الأناركية للتنظيم والعلاقات الاجتماعية قد أصبحت الموقف «الناعم»، المنطق الضمني وغير المعترف به عادةً، ضمن الحركات الراديكالية والتقدمية على مستوى الكوكب.

لقد ركزتُ هنا على ما تكافح الأناركية من أجله في أسمى رؤاها، مؤكدةً أن تلك الطموحات البديعة تقوم بشكل متزايد بدور الضمير الضروري في عالم بلا ضمير بشكل مطرد. وجادلتُ بأن الأناركية حتى لو كانت مجرد إدراك أخلاقي، فإن فكرة حرية توسعية يمكن أحياناً أن تكون كافيةً لنزع الغشاء عن: كيف يحاول الناس، أناركيين كانوا أم لا، تأسيس الحرية في الممارسة. ولحسن الحظ، حين يتم قول أو فعل كل شيء، فإن الأناركية هي الاعتقاد الكبير لكن المتواضع الذي يحتضنه الناس طوال التاريخ البشري، بأننا يمكننا تصوّر، وكذلك تطبيق، مجتمعٍ رائعٍ تماماً ومزدهرٍ مادياً. هذه هي رُوح الأناركية، الشبح الذي يطارد البشرية: أن حياتنا ومجتمعاتنا يمكن أن تكون أفضل بصورة جديرة بالتقدير. ثم أفضل، ثم أفضل.

(٢) وعود الأناركية للمقاومة المناهضة للرأسمالية

بالنسبة للكثيرين، بدا أن «أناركية جديدة» قد انبعثت بين المطر البارد والضباب السام الذي احتفى بالاحتجاج على منظمة التجارة العالمية عام ١٩٩٩م. وكانت هذه السياسة الجذرية للمقاومة وإعادة البناء تحوّل نفسها لعقود، وليست طفلاً سِفاحٍ لحركةٍ اجتماعيةٍ ناشئة. كل ما هناك أن العمل المباشر في سيااتل نجح في جعلها مرئيةً من جديد. وبدورها، قدّمت الأناركية ممارسةً أخذت لهذه اللحظة التاريخية وبفعلها ذلك، لم تساعد فحسب في تشكيل الحركة الحالية المناهضة للرأسمالية؛ فقد أضاءت أيضاً مبادئ الحرية التي يمكنها أن تحل محل هيمنة الديمقراطية التمثيلية والرأسمالية.

منذ بداياتها في القرن التاسع عشر فصاعدًا، تمسكت الأناركية دومًا بمنظومة من المقولات الأخلاقية تجادل بأنها تُقارب، بأفضل ما يمكن، مجتمعًا حرًا. وبلغه عصره، وصف الأناركي الإيطالي إريكو مالatesta (١٨٥٣-١٩٣٢م) الأناركية بأنها: «شكل من الحياة الاجتماعية يحيا فيه البشر كإخوة، ليس فيه أحدٌ في وضع يميّنه من اضطهاد أو استغلال أي أحدٍ آخر، وتكون فيه كلُّ وسائل تحقيق أقصى تطور أخلاقي ومادي متاحة للجميع». وما زال هذا التعريف البليغ يلتقط أهداف الأناركية العليا، إلا أن هذا الشكل الليبرتاري من الاشتراكية ربما كان سابقًا لعصره في الدعوة إلى عالم من الهويات العابرة للقوميات والمتعددة الأبعاد، وفي النضال من أجل نزعة إنسانية نوعية تقوم على التعاون والتمايز. وفي سياق العولة فحسبُ قد تتمكن الأناركية أخيرًا من مخاطبة العصر ومن ثم آمال الشعوب. ويبقى أن نرى إن كانت ستتمكن من تحقيق تطلعاتها هي.

جعل الرؤيا غير مرئية

بينما يمكن العثور على أشكال التنظيم والقيم التي يدعو إليها الأناركيون في شكل جنيني في مختلف أرجاء العالم في حقب مختلفة كثيرة، فإن مستهل الأناركية كفلسفة متميزة كان في أوروبا منتصف القرن التاسع عشر. كان «فيلسوف الحرية» الإنجليزي ويليام جودوين (١٧٥٦-١٨٣٦م) William Godwin أول مفكرٍ التنوير الذي يسطر نظريةً متماسكة لمجتمع بدون دولٍ في عمله «بحث بشأن العدالة السياسية» عام ١٧٩٣م، لكن الأمر انتظر حتى كتب بيير-جوزيف برودون (١٨٠٩-١٨٦٥م) Pierre-Joseph Proudhon أن «المجتمع ينشُد النظام في الأناركية [الفوضى anarchy]» في مقاله «ما هي الملكية؟» عام ١٨٤٠م، حتى يبدأ مصطلح «النزعة الأناركية [الفوضوية anarchism]» ببطء في التبلور خلال مختلف العقود التالية حول لبّ قابل للإدراك من المبادئ^{٦٠} لم تُرقَ نظرية جودوين السياسية إلى مستوى الطابع التحرري لمشاعره الثقافية ولا بد من إدانة برودون بشدة على جبهات عديدة، من فشله في التصدي للمنطق الكامن للرأسمالية إلى معتقداته البطريركية [الأبوية] والمعادية للسامية. وسوف يتطلب الأمر آخرين في الحقيقة، من

^{٦٠} Errico Malatesta, *Errico Malatesta: His Life and Ideas*, ed. Vernon Richards (London: Freedom Press, 1974); originally appeared in *Pensiero e Volonta*, Settembre 1, 1925

الأرستوقراطي الروسي بيتر كروبوتكين (١٨٤٢-١٩٢١م) Peter Kropotkin إلى المثقف الألماني اليهودي جوستاف لانداور (١٨٧٠-١٩١٩م) Gustav Landauer، والكثير من الراديكاليين البارزين والأقل شهرة، لإكمال صورة أكثر إبهامًا للأناركية الكلاسيكية كفلسفة سياسية طوباوية تشجب كل أشكال السلطة المفروضة أو القسر.

بكونهم اشتراكيين، كان الأناركيون منشغلين بالرأسمالية، التي كانت خلال الثورة الصناعية تسبب المعاناة إلى مدى لم يكن يسبق تخيله. وبالدرجة الأولى علّق الأناركيون آمالهم في تغيير العلاقات الاجتماعية على العمال، مستخدمين مقولات اقتصادية تتنوع من الصراع الطبقي إلى نهاية الملكية الخاصة. اتفق كلٌّ من على اليسار الثوري على أن الرأسمالية لا يمكن إصلاحها؛ ولا بد بدلاً من ذلك من إلغائها. لكن على خلاف الاشتراكيين الآخرين، شعر الأناركيون بأن الدولة متواطئة بنفس القدر في استعباد البشرية، ومن هنا لم يكن يمكن استخدام آلة الدولة — حتى بطريقة انتقالية — في التحرك من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وجادل الأناركيون بأن مجتمعًا لاطبقياً لكنه ما زال دولتيًا، سوف يظل يشكّل عالمًا يتميز بالسيطرة بالنسبة للأغلبية. وكما أعلن الأناركو-سنديكالي [الأناركي-النقابي] رودولف روكر (١٨٧٣-١٩٥٨م) Rudolf Rocker عام ١٩٣٨م، فإن «الاشتراكية ستكون حرة، أو لن تكون على الإطلاق»^{٦١} ولهذا السبب وغيره من الأسباب، تطورت الأناركية من الاشتراكية لتشير إلى معارضة، ليس للرأسمالية فحسب بل أيضًا للدول وغيرها من المؤسسات القسرية المرتبطة فيما بينها، مثل الديانة المنظمة، والتعليم المدرسي الإجباري، والنزعة العسكرية، والزواج. ومن هنا يقال عن الأناركية بأعم المعاني إن «كل الأناركيين اشتراكيون، لكن ليس كلُّ الاشتراكيين أناركيون.» أو كما عبّر جوزيف أ. لابادي Joseph A. Labadie: «الأناركية هي الاشتراكية الطوعية. هناك نوعان من الاشتراكية ... السلطوية والليبرتارية، الدولتية والحرّة»^{٦٢}.

يمكن أيضًا النظر إلى هذا الشعور على أنه يتعلق بمسائل الاستراتيجية. فالكثير من الاشتراكيين، الراديكاليين منهم على الأقل، لم يكونوا معادين لـ «ذبول» الدولة، لكن

^{٦١} William Godwin, *Enquiry concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Modern Happiness* (1793; repr., Bel Air, CA: Dodo Press, 2009); Pierre-Joseph Proudhon,

What Is Property? (1840; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 209

^{٦٢} Rudolf Rocker, *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice* (1937; repr., Oakland, CA: AK Press, 2004), 14

الأمر كان مسألة متى وكيف. بالنسبة للأناركيين، فإن «دكتاتورية البروليتاريا» التي تقود الدولة حتى تذبل لا يمكن الاعتماد عليها لدفع هذه العملية فعلياً إلى الأمام. وبدلاً من التنظيم الاجتماعي من أعلى-إلى-أسفل، تصدّر الأناركيون أنماطاً مختلفة من النماذج الأفقية يمكنها أن تجسّد مسبقاً المجتمع الجيد في الحاضر. أي أن الأناركيين أكدوا أن الناس يمكنهم محاولة بناء العالم الجديد داخل قشرة القديم من خلال التنظيم الذاتي بدل الانتظار بسلبية حتى فترة بعد-ثورية محتملة. ومن هنا تشديد الأناركية على الممارسة. وكانت البدائل الأناركية قائمة على أساس مفاهيم محورية من قبيل الاتحاد الطوعي والحرية الشخصية والاجتماعية والمجتمعات المحلية المتحدة فيدرالياً ورغم ذلك لا مركزية، والتساوي في الشروط، والتضامن الإنساني، والعفوية. ولما كان الاختراع الأوروبي المعروف باسم الأناركية قد ارتحل عبر الدوائر الثقافية والتحريضية إلى كل مكان من الولايات المتحدة والصين إلى أمريكا اللاتينية وإفريقيا، فقد جرّب الأناركيون كل شيء، من العيش المشترك إلى الاتحادات، ومن المدارس الحرة إلى مجالس العمال، والعملات المحلية، وجمعيات العون المتبادل.

كانت الأناركية جزءاً من يسار أمني واسع إلى حدّ كبير من ثمانينيات القرن التاسع عشر وحتى «الرعب الأحمر» لأعوام عشرينيات القرن العشرين والثورة الإسبانية لأعوام ثلاثينيات القرن العشرين. ثم، بالتقليل من قيمتهم، أو بتحررهم من الوهم، أو بقتلهم، بدا أن الأناركيين يخفون، ومعهم الفلسفة ذاتها. وبعد الحرب العالمية الثانية وهزيمة النازية، بدا أن الخيارين السياسيّين هما: «الديمقراطية» (رأسمالية السوق الحرة) أو «الشيوعية» (رأسمالية الدولة). وضاع في هذه المعادلة، بين أشياء أخرى، التساؤل عن السلطة والتوكيد المصاحب لليوتوبيا الذي تطرحه الأناركية.

الانبثاق من جديد بوصفه تقارباً

القرن التاسع عشر البعيد، بالطبع، تكويني بالنسبة لإعادة ابتكار الأناركية، إلا أن مآزق وانفراجات ذلك العصر — مثلاً: صعود الليبرالية، والكولونيالية، والإنتاج الصناعي — بعيدة جداً عن مآزق وانفراجات القرن الحادي والعشرين. وفيما هو أبعد من ذلك، تترك الأناركية الكلاسيكية لنا الكثير لندرسه، مثلاً: سذاجتها فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية باعتبارها خيرة من الناحية الأساسية، أو نفورها من أي بديل سياسي يحل محل الحكومات الدولية. ومن ثم، فعندما بدأت إعادة اكتشاف الأناركية في خمسينيات القرن العشرين

بواسطة يساريين يبحثون عن بديل للماركسية الأرثوذكسية، كان عليها أن تحاول جاهدة إعادة صياغة نفسها. صارح المفكرون الأناركيون مع هموم جديدة من الاستهلاك الكلي الحضور إلى العمران الحضري؛ مع إمكاناتٍ جديدة مثل النزعة النسوية والتحرر الثقافي؛ ومع أشباحٍ قديمة تخصها من التوجه العمالي النزعة إلى التكتيكات السلطوية، وحتى الإرهابية النزعة. وكانت الأناركية المتجددة التي انبثقت في النهاية، في الحقيقة، تقارباً لدوافع مختلفة مناهضة للسلطوية فيما بعد الحرب. ورغم أن الإدراك الليبرتاري لستينيات القرن العشرين واليسار الجديد تأسيسيّ، فإن خمسَ ظواهرٍ محوريةٍ بوجهٍ خاص للممارسة التي اكتسبت سمعةً «سيئة» في سيائل.

أولاً: هناك **الأممية الواقفية** (١٩٦٢-١٩٧٢م) وهي مجموعة صغيرة من المثقفين والفنانين الطليعيين حاولت أن تصف الرأسمالية المتغيرة. وطبقاً للموافقين، فإن الاستلاب الأساسي للإنتاج الرأسمالي الذي كان كارل ماركس قد لاحظته أصبح الآن يملأ كل شق؛ وأصبح الناس مُستلبين ليس فقط عن السلع التي ينتجونها، بل كذلك عن حياتهم ذاتها، ورغباتهم ذاتها. استعمر شكلُ السلعة المجال الذي كان منفصلاً من قبل للحياة اليومية. وفي ملاحظة بارعة لجاي ديبور (١٩٣١-١٩٩٤م) Guy Debord من **الأممية الواقفية**، فإن الرأسمالية الحديثة قد صاغت «مجتمع الاستعراض» أو المجتمع الاستهلاكي الذي يُعد بالإشباع لكنه لا يفي أبداً، ونحن فيه متفرجون سلبيون.^{٦٣} ودعا الواقفيون إلى إحداث انقطاعات لاهية لما هو يومي، من وسائل الإعلام إلى المشاهد المدنية، من أجل تحطيم الاستعراض عن طريق الخيال وإحلال المتعة محل الكدح. وخلال ما قارب الثورة في مايو ١٩٦٨م في باريس، كانت شعارات الأممية الواقفية كلية الحضور كرسومات جدارية [جرافيتي] من قبيل «عيشوا دون وقت ميّت! تمتعوا دون ضوابط». وللمفارقة، ورغم أن **المواقفين** كانوا ينتقدون الأناركيين، فإن الأناركيين قد انتحلوا من نقد الواقفيين، خصوصاً انشغالهم بالتحويلات الثقافية.

ومن سبعينيات القرن العشرين فصاعداً، ساعدت الأعمال العابرة للتخصصات للمُنظر موري بوكتشين (١٩٢١-٢٠٠٦م) Murray Bookchin بدورها في تحويل الأناركية إلى فلسفة سياسية حديثة. مُشكّلاً جسراً يربط اليسار القديم والجديد، فعل

^{٦٣} Joseph A. Labadie, "Anarchism: What It Is and What It Is Not," *dandelion* 3, no. 12

(Winter 1979).

بوكتشين أكثر من أي أحد آخر لتوسيع نزعة مناهضة الرأسمالية ونزعة مناهضة الدولتية لدى الأناركية، إلى نقدٍ للمراتبية في ذاتها. كما جلب الإيكولوجيا [علم البيئة] كهمٌ إلى الأناركية عن طريق ربطها بالسيطرة. وباختصار، إذا أردنا قوله بعبارة أخرى، فإن الأزمة الإيكولوجية [البيئية] هي أزمة اجتماعية. شدّد بوكتشين على الإمكانية الوليدة في الحاضر لمجتمع إيكولوجي ولاحق على الندرة، يمكن فيه لاستخدام التكنولوجيا «العقلاني»، إذا استخدمنا لغته، أن يحرّر الإنسانية كي تحقق إمكانياتها في تناغم مع العالم الطبيعي. والأمر الأشد دلالةً، أنه استخلص البديل المؤسسي للدولة الذي تم الإيماء إليه في أناركية القرن التاسع عشر: الحكم الذاتي الديمقراطي المباشر، أو — كما صاغه — «النزعة البلدية الليبرتارية». أشارت كتابات بوكتشين إلى المدينة أو المجاورة باعتبارها موقع النضال، والتجذير، والسلطة المزدوجة، والثورة أخيراً، بفيدريالات مؤتمرات المواطنين الأحرار التي تحل مكان الدولة ورأس المال. كما ألهمت كتاباته حركة إيكولوجيا راديكالية، وتجارب في الفيدراليات الأناركية مثل يوث جرينز [الشباب الخضر] Youth Greens وجيلاً جديداً من المثقفين الأناركيين.

وكان استخراج بوكتشين لنموذج مجموعة القراية خلال بحثه عن الأناركيين الإسبان الذي رسم خطوطه العريضة في عمله «أناركية ما بعد الندرة» مؤثراً في الحركة المناهضة للطاقة النووية لأعوام السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين في الولايات المتحدة.^{٦٤} منبثقةً من الثقافة الريفية المضادة في نيو إنجلند، ثم على الساحل الغربي — وهي ثقافة مضادة ضمت دعاء سلام راديكاليين ذوي ميول أناركية ودينية أيضاً — استخدمت الحركة المضادة للمفاعلات النووية العصيان المدني، لكنها شَبَّعت بحساسية أناركية ونسوية، أي برفض لكل مراتبية، وتفضيل للعملية الديمقراطية المباشرة، وتشديد على العفوية والإبداعية. تم إقرار مستويات متفاوتة من المواجهة غير العنيفة عند المفاعلات النووية، من إغلاق الطرق إلى الاحتلالات، مع استخدام المهرجانات، والعرائس، والتضامن مع السجناء، في مجموعات القراية affinity groups ومجالس الناقلين spokescouncils. وأضاف النشطاء، الكويكر لا الأناركيون،

^{٦٤} Guy Debord, *Society of the Spectacle* (1967; repr., Oakland. CA: AK Press, 2006).

For another key Situationist International text, see Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* (1967; repr., London: Rebel Press, 2001)

التوافقَ consensus إلى الخلطة، بنتائج متفاوتة (الوحدة الزائفة، مثلاً). وبصرف النظر عن صعوبة التحرك أبعد من موضوع منفرد وما أصبح مجتمعاً منعزلاً، فإن التكتيكات والشكل التنظيمي لحركة مناهضة المفاعلات النووية في الولايات المتحدة وفي العالم سرعان ما التقطتها حركات السلام، والنساء، والمثليين من «الجاي» و«الليزيان»، والإيكولوجيا الجذرية، ومناهضة التدخل.

وابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين، ترك **الأوتونومين** [المستقلون الذاتيون] Autonomen في ألمانيا الغربية ميسمهم على الأناركية بدورهم. إذ بنزعهم الجدارة عن اليساريين الجدد الأوروبيين، رغم تأثرهم بنقدهم للنزعة السلطوية على اليسار («الشيوعية» على الطراز السوفيتي) وعلى اليمين (الرأسمالية «الديمقراطية»)، رفض **الأوتونومين** كل شيء، من النظام القائم إلى التصنيفات الأيديولوجية، بما في ذلك الأناركية. وبوصفهم شبكة عفوية، لا مركزية من الثوريين المناهضين للسلطة، كانوا مستقلين ذاتياً عن الأحزاب السياسية والنقابات المهنية؛ كما حاولوا أن يكونوا مستقلين ذاتياً عن البُنيات والتوجهات المفروضة من «الخارج». وتطلّب هذا استراتيجية ثنائية: أولاً، خلق فضاءات حرة جماعية مُحَرَّرة مثل الاحتلالات التي يصنعون فيها حياتهم الخاصة. وثانياً، استخدام المواجهات الكفاحية للدفاع عن ثقافتهم المضادة، وكذلك للمبادرة بالهجوم ضد ما يروونه عناصر قمعية، وحتى فاشيستية. أصبح نشر بلاك بلوك [كتلة سوداء] مُلْتَمَةً — للمرة الأولى، في مظاهرة في برلين عام ١٩٨٨م خلال اجتماع لصندوق النقد الدولي/ البنك الدولي — والمجاورات المستقلة ذاتياً، و«متاجر المعلومات»، ومعارك الشوارع مع الشرطة والنازيين الجدد، علامات مميزة **للأوتونومين**. وشعر الأناركيون بقرابة معهم، واستوردوا لأنفسهم مفردات السياسة المستقلة ذاتياً، رابطين ومعدّلين مفردات الجانبين خلال العملية.

وأخيراً وليس آخراً، فإن الظهور الدرامي في الأول من يناير ١٩٩٤م للزاباتيسا على المسرح العالمي للرد على **اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية** ضبط نغمة الأناركيين على أهمية العولة كهمٍّ معاصر ذي أبعادٍ عادةً ما تتعلق بالحياة والموت. أوضحت الانتفاضة قوة التضامن، إذ استغرق تشكيلها عقداً من خلال الجهود القاعدية لنحو ثلاثين من مجتمعات السكان الأصليين في جنوب المكسيك، وتم ربطها قصدياً بالنضالات في غيرها من الأماكن. كذلك أعاد استيلاء الزاباتيسا الجسور على قرى تشياباس تفعيل مقولة أن المقاومة ممكنة في الأقاليم الغنية والفقيرة على السواء. «لو سألتُمونا ماذا نريد فسوف نجيب

دون خجل: أن نفتح صدعاً في التاريخ.» هذا ما أعلنه نائب القومندان المتمرد ماركوس. «سوف نبني عالماً آخر ... الديمقراطية! الحرية! العدالة!»^{٦٥} بالنسبة للأناركيين، فإن استخدام الزاباتيسا الابتكاري التوليقي للتكنولوجيا الراقية مثل الإنترنت، والتكنولوجيا المنخفضة مثل اجتماعات الغابة، والبيانات المبدئية، والمكاسب العملية، ومحاولة استعادة السلطة الشعبية من خلال البلديات المستقلة ذاتياً كان مُحفِّزاً بوجه خاص، لكن الالتماسات المصاحبة من الدولة الكسيكية لم تلقَ نفس الترحيب. ورغم ذلك، توافد الأناركيون إلى تشياباس لدعم هذا التمرد، حاملين إلى أوطانهم دروساً للتطبيق على حركة كوكبية مناهضة للرأسمالية سرعان ما ستساعد أناركية أعيدت صياغتها على بدئها.

أكثر من مجموع أجزائها

تلك التنويعات من المقاومة، المستمدّة هي ذاتها من لحظاتٍ أسبق، انضفرت في نسيج الأناركية المعاصرة. من الواقفين، احتضنت الأناركية نقد الاستلاب والمجتمع الاستهلاكي، والإيمانَ بالخيال؛ ومن بوككتشين، الربطَ بين مناهضة الرأسمالية، والديمقراطية المباشرة، والإيكولوجيا، وما بعد الندرة؛ ومن حركة مناهضة المفاعلات النووية، التشديدَ على مجموعات القرابة ومجالس الناقلين، وكذلك على العمل المباشر اللاعنفي؛ ومن الأوتونومين، المواجهة الكفاحية، واستراتيجية البلاك بلوك، والتشديد الشامل على عمل الأشياء بنفسك؛ ومن الزاباتيسا، قوة الإنترنت، والتضامنَ بين الثقافات، و«العولة» من أجل المقاومة العابرة للقوميات. لكن الأناركية التي نالت الشهرة في نوفمبر عام ١٩٩٩م أكثر من مجموع هذه الأجزاء. إنها الفلسفة السياسية الوحيدة اليوم التي تطمح إلى موازنة تشكيلة من فاعلي واستراتيجيات التغيير الاجتماعية — أو في النهاية، تنويعه من التكتيكات والرؤى والناس — بمقولات تعميمية الطابع عن الحرية التشاركية خارج كل المؤسسات والسلوكات المفروضة.

لشهور قبل سياتل، عمل الأناركيون باجتهاد خلف الكواليس ليضبطوا نغمة العمل المباشر الذي سيذهل العالم. وبوصفهم المحفّزين والمنظمين الأساسيين، حتى لو لم يتم

Murray Bookchin, "Note on Affinity Groups," in *Post-Scarcity Anarchism* (1970; ^{٦٥} repr., Oakland, CA: AK Press, 2004), 144–46.

الاعتراف بكونهم كذلك، استطاع الأناركيون إقامة بنية التظاهر على أساس مبادئ ليبرتارية. ومثل أعمال مباشرة أخرى عديدة شكّلها الأناركيون إلى حد كبير، مثل الاحتجاجات المناهضة للمفاعلات النووية لأعوام سبعينيات القرن العشرين، وعمل وول ستريت عام ١٩٩٠م، كان يمكن لعمل سياتل أيضاً أن يمضي غير ملحوظ لولا نجاحه في إغلاق اجتماع منظمة التجارة العالمية مترافقاً مع استجابة بوليسية شريرة. تم فجأةً وضع الأناركيين والأناركية تحت الأضواء. وما كان دوماً صوتٌ ضمير للأقلية داخل اليسار نال فجأةً إنصافاً جماهيرياً من الأغلبية. وفي المقابل، أصبحت فلسفة الأناركية الأكثر تقدماً والمعارية كذلك بالنسبة لحركة اجتماعية كوكبية جديدة قوية.

ولا يعني هذا القول بأن الأناركية أو الأناركيين وحدهم مسئولون عن الحركة (الحركات) التي تتحدّى الجانب الوحشي من العولة، ولا أن تلك الحركة (الحركات) بدأت في سياتل، ولا حتى أن الهدف هو تحويل الجميع إلى أناركيين. فمثل الزاباتيستات يفهم الأناركيون أنفسهم بتواضع (نظرياً على الأقل) على أنهم يتصرفون في تناغم مع النضالات المتعددة من أجل الحرية التي يخوضها عبر الزمن تنويعاً من المناهضين للسلطوية. ورغم ذلك، وربما لأنهم قاموا بذلك على نفس حلبة القوة العظمى السائدة، استطاع الأناركيون أن يؤسسوا بشكل راسخ شكلاً من المقاومة يجسد مسبقاً بالفعل سياسةً بهيجة لكل شعب الإنسانية المعولة، وبواسطته، ومن أجله. وبذلك يرسمون الحدود المرنة لحركة تمكين، بينما يرفعون الأناركية بشكل غير متوقع إلى طليعتها.

ويعني هذا أن مبادئ الأناركية، مع ثقافتها وأشكال تنظيمها، صارت، وللمرة الأولى، في صدارة، وليس على هامش، حركة اجتماعية عابرة للقوميات. وبأوسع المعاني، جلبت الأناركية إلى هذه الحركة حُزماً فريدة لا تنفصل من الخصائص: موقفاً ثورياً صريحاً مُشبعاً بتوجه أخلاقي بارز، تخرج به عن المألوف نزعة طوباوية مرحة لكنها ديمقراطية بصورة مباشرة.

اللحظة الأناركية

لكن، لماذا الأناركية؟

لأن الأناركية قد حدّدت شروط النقاش، فتشديدها على الثورة الاجتماعية مقترناً بالشفافية أصبح يعني أن الأناركيين لم يخشوا من تسمية الواقع الملموس الذي يحبه مصطلح العولة: أي المجتمع الرأسمالي. ومع ذلك، ففور أن أصبح نمط العمل المباشر في

سياتل مرجعاً، تلقى الأناركيون ضوءاً أخضر ضمناً من أغلبية النشطاء الآخرين كي يصمموا احتجاجات مماثلة، وبذلك أصبحت الكرنفالات ضد الرأسمالية شائعة. فمثلاً، حين يلتقي الناس معاً في التجمعات الجماهيرية، أصبحوا يفعلون ذلك الآن تحت راية مناهضة للرأسمالية؛ راية يرفعها الأناركيون، الذين يحملونها بصورة مؤثرة إلى القلب الرمزي لكل احتجاج.^{٦٦} ولما كان هذا يجعل أكثر ما يقلق الكثيرين بشأن العولة ملموساً، فإن أناساً عديدين صاروا على الأقل متعاطفين مع التركيز على اقتصاد السوق، أو جعلهم هذا التركيز أشد جذرياً. ورغم أن هذا ما زال يُعدُّ تخريبياً، فقد أصبح مقبولاً أكثر الحديث عن الرأسمالية وحتى تحديد المرء لهويته بوضوح على أنه مناهض للرأسمالية.^{٦٧} إلا أن مناهضة الرأسمالية غالباً ما تتضمن الآن منظوراً مناهضاً للسلطوية. وبالعكس فإن توجهاً أناركياً أصبح الآن يتخلل العمل المناهض للرأسمالية.

لكن، لماذا الآن؟

لأن العولة تجعل طموحات الأناركية في محلها بشكل متزايد. فبعيداً عن أن يكونوا مناهضين للعولة في ذاتهم، طالما حَلَمَ الأناركيون بالعالم دون حدودٍ الذي من المفترض أن التحولات الجارية الآن تجعله ممكناً. وفي الحقيقة، تتفق الوسائل التي تستخدمها العولة تماماً مع القيم الأناركية، مثل: اللامركزية والتشابك، والهويات المرنة، وتحطيم التعارضات الثنائية، والاستعارات الإبداعية، والتعاون، والانفتاح. وأكثر ما يدesh، هو أن العولة تدمر بنوياً مركزية الدول.

في عصره، استشرّف كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) الهيمنة الصاعدة للرأسمالية وقدرتها السرطانية على (إعادة) هيكلة كل العلاقات الاجتماعية على صورتها المشوّهة. لكن بالنسبة لماركس، كان ذلك يبشّر أيضاً بوعْدٍ ما. فقد كانت الحرية والسيطرة مرتبطتين كليهما في المنطق التطوري الذي كانت تمثله الرأسمالية، وما زالت لسوء الحظ. والأمر موكول للفاعلين الاجتماعيين المناسبين كي «يصنعوا التاريخ» في الشروط الملائمة، أي ليصنعوا الثورة ويحققوا الشيوعية بأفضل وأعم معانيها. والكثير مما كشف

^{٦٦} Subcomandante Insurgente Marcos, *Our Word Is Our Weapon: Selected Writings*, ed. Juana Ponce de Leon (New York: Seven Stories Press, 2002), 216, 190-91.

^{٦٧} كان نفس الشيء صحيحاً في احتجاجات G-20 في بيتسبرج في سبتمبر عام ٢٠٠٩م، حيث رفع الأناركيون أعلاماً من قبيل: «لا أمل في الرأسمالية» و«لا إنقاذ للبنوك، لا رأسمالية».

ماركس عنه النقاب ما زال صحيحًا حتى الآن؛ وأكثر من ذلك صار بديهياً، للأسف، إلى الحد الذي لم يعد ثمة تقريباً ما هو خارج عن الرأسمالية التي تصنع المجتمع كما تصنع الذات. ويظل المشروع البطولي لماركس وعديدين من الاشتراكيين الآخرين لإلغاء الرأسمالية نفّاذاً أكثر من أي وقت مضى، مثلما تظل الحاجة إلى حركة ثورية تقوم بذلك. ومن هنا قوة «مناهضة الرأسمالية».

وقد استشرفت الأناركية تطوراً مهيمناً مفترضاً آخر تجاهله ماركس وهو جهاز الدولة STATECRAFT. لكن على خلاف الرأسمالية، استغرق الأمر من النزعة الدولتية عقوداً أكثر بكثير لتكتسب نفس المكانة الطبيعية الصبغة التي لاقتصاد السوق، ومن هنا، لم يمثل نقد الأناركية، رغم صحته، أمراً ملزماً لمعظم الراديكاليين. وفي انعطافة تنطوي على مفارقة بالنسبة لدعاة الدولتية وللأناركيين على حدٍ سواء، فإن الديمقراطية التمثيلية على طريقة الولايات المتحدة فور أن حققت الهيمنة أخيراً، باعتبارها شكل الحكم «الشرعي» الوحيد، بدأت العولة عملها في تقليل سلطة الدول بطرق معينة؛ طرقٍ قد تتيح انفراجاتٍ لأشكالٍ أفقية من السياسة بدلاً منها.^{٦٨} وأصبح التفكير خارج الصندوق الدولي الآن يحمل معنىً متزايداً بالنسبة للكثير من الناس، كما يصبح بسرعةٍ واقعاً، مما يفترض أن يقدم للأناركية الدلالة التي رغبت فيها طويلاً. فبينما تفسح الاقتصادات القومية المجال للاقتصادات الكوكبية، مثلاً، تكون الدول أقل قدرةً على التقديم (المزعوم) لأي نوع من شبكة

^{٦٨} بعد الاضطرابات الاقتصادية لأعوام الألفين المتأخرة، ثمة الآن تشكك متزايد باستمرار في الرأسمالية، بينما يستخدم من هم في السلطة هذه «الأزمة» لزيادة تدعيم ثروتهم على حساب إفقار المزيد والمزيد من الناس. وفي نفس الوقت، يحاول الناس الديمقراطيون الاجتماعيون والتقدميون بشكل مطرد إخفاءً الإمكانات الثورية لهذا التشكك، مجادلين من الناحية الأساسية بأن الرأسمالية يمكن جعلها أقل فساداً؛ ويشهد على ذلك الفيلم التسجيلي مؤخراً لمايكل مور بعنوان «الرأسمالية: قصة حب». وأكثر من أي وقت مضى، يقع على عاتق الأناركيين والراديكاليين الآخرين المشابهين لهم في التفكير أن يشرحوا أن الرأسمالية لا يمكن إصلاحها بينما يقدمون في نفس الوقت بدائل لها. ويمثل بصيص أمل في هذا الصدد التحدي الراهنُ بصدد إتاحة التعليم والمعرفة الحاسمين في عصر المعلومات هذا. وفي جميع أرجاء الكوكب من خلال احتلالات الجامعات. لكن كذلك من خلال إقامة نقيض في مواقف التعلم، ثمة دفعة لنزع الطابع السلعي عن التعليم، وجعله مجانيًا للجميع، وكذلك تعاونيًا، ويتمتع بالإدارة الذاتية. راجع: EduFactory listserv، التي تقدم تقاريرَ حول «نزاعات وتحولات الجامعة» حول العالم، متاحة في:

http://listcultures.org/mailman/listinfo/edufactory_listcultures.org.

الأمان الاجتماعية لمواطنيها؛ وبينما يتم إجبار المزيد من البشرية على وضع اللاجئين تكون الدول أقل قدرةً على التقديم (المزعوم) لأشكال الحماية القانونية وحقوق الإنسان. وبحكم الضرورة، يُضطر الناس إلى التوجه إلى مكان آخر، غالباً إلى تنويعه من مقاربات «العون الذاتي». والاحتضان الواسع النطاق نسبياً، داخل وخارج دوائر اليسار المناهضة للسلطوية، لتجارب أناركية في التنظيم الديمقراطي المباشر، والكونفيدرالية، والعون المتبادل بين غيرها، يوضح مدى صلاحية تلك الأشكال لعالم اليوم الدولي بشكل متناقص، والقائم على الاعتماد المتبادل بشكل مطرد. فهي تجسّد مسبقاً بشكل مؤقت مؤسسات الحكم الذاتي التي تستشرّفها الأناركية في ظل طبعة إنسانية الطراز من التحول الاجتماعي الراهن.

لكن، في هذا العالم الذي يفرض العولة، يمكن للكلمة «غير دولتي» أن تعني كل شيء، بدءاً من المؤسسات فوق القومية التي تحكمها نُخب الأعمال والمنظمات الدولية غير الحكومية، إلى المحاكم الدولية ومناطق التجارة الإقليمية، إلى شبكات الأفراد الطافين بحرية والمستعدين لاستخدام تكتيكات الرعب. من الأرجح للعولة ضمن نطاق إطار رأسمالي أن تولّد هِيَارَكِيَاتٍ جديدةً وأن تُعمّق الاستلاب، مُشكّلةً كلّ شيء على صورتها الخاصة؛ الدولة، لكن تدرج في ذلك الأناركية أيضاً. يُجبر المشهد الاجتماعي المتغيّر ومخاطره الجديدة العديدة الأناركيين أن يأخذوا أنفسهم وأفكارهم بالمزيد من الجدية، خصوصاً مع دور الأناركية الطليعي في حركة الحركات المناهضة للرأسمالية. وهكذا، من جهة، بينما تفقد الجيوبوليتيكا القائمة على أساس الدولة أرضيتها لحساب جيوبوليتيكا غير دولية أشدّ تشوّشاً لكنها قاسية، يمكن لنقد الأناركية للدولة أن يصبح بسرعةٍ في غير محله. ومن جهةٍ أخرى، مثلما كان على الماركسية أن يعاد التفكير فيها في منتصف القرن العشرين على ضوء إخفاق اشتراكية الدولة في تحقيق الانعتاق الإنساني — مما نتج عنه، بين أشياء أخرى، كشف مدرسة فرنكفورت عن أشكال جديدة من السيطرة — تحتاج الأناركية إلى إعادة تنظيرها استجابةً للانعطاف صوب اللادولتية الذي يُنذر بإعادة تشكّلات تعددية ثقافية ومرعبة للاحتكارات السياسية، وكذلك بتصدعات ممكنة تتيح بديلاً أخلاقياً. أما الممارسات التشاركية بدرجة كبيرة لأناركية اليوم فيجب إعادة تخيلها باستمرار للبقاء أسبق بثلاث خطوات من تلك التي يمكن أن تحتويها أو تصطفّيها، وكذلك كي تتمكن من النهوض بمهمة إعادة صياغة المجتمع. ويتطلب هذا فهم الأشكال النوعية التي يتخذها الحكم المعاصر لضمان أن تبلغ الأناركية العلامة الصحيحة في جهدها المستمر لتفكيك الدولة.

من هنا يجب أن يلحق كلُّ من النظرية والممارسة بالحاضر إن كان للسياسة الأناركية أن تصبح أكثر من مجرد هامش تاريخي عن لحظة ضائعة.

لكن، بوصفها التقاليد السياسية الوحيدة التي صارت بشكل متسق مع التوتر بين الفرد وبين المجتمع، حاولت الأناركية المعاصرة بجسارة أن توازن بين الغايات الكلية النزعة اليسار وفهمه التوسعي للحرية، وبين الأهداف الخصوصية النزعة للحركات الاجتماعية الجديدة في مجالات من قبيل الجنوسة [الجندر/النوع]، والجنسانية، والعرقية، والتمييز على أساس الإعاقة ABLISM. استطاع الخليط الإنساني الاستثنائي الذي ظهر في شوارع سياتل أن يجد الوحدة ضمن التنوع على وجه الدقة لأن الأناركيين حاولوا أن يضعوا هذا المزيج النظري موضع الممارسة. فعلى سبيل المثال، أتاح نموذج مجموعة القرابة ومجلس الناقلين للمئات من المشاغل المتنافرة أن تجد أيضًا صلة حميمة. وقد سهلت العولة هذا بجعلها العالم أصغر كل يوم جاعلةً المتناهي الصغير والمتناهي الكبير يدخلان في اتصال أوثق. في ظل الرأسمالية، سيرتبط التجانس والتنافر دومًا على حساب كلِّ من المجتمع والذات. وتوحي الإدراجية [التضمينية] الجوهرية التي حققتها عملية التنظيم الأناركية بشكل رهيف بإطار بنيوي يمكن أن يفيد أولاً كسلطة ثنائية ثورية، وبعدها كأساس لـ «عالم تتلاءم فيه عوالم عديدة»، كما يطالب الزاباتستا.^{٦٩} ومن هنا قوة «الأناركية» من أجل المقاومة المناهضة للرأسمالية.

قد لا نربح هذه المرة؛ فكل شيء، من صعود نزعة أصولية مُسيَّسة و«الحرب على الإرهاب» بعد ١١ سبتمبر، إلى المآسي التي تبدو غير قابلة للحل مثل الشرق الأوسط، إلى المعاناة المتزايدة التي تسببها «أزمة» الرأسمالية، كله يشير إلى خطورة مهمتنا واستحالتها التقريبية. والجميع من وكالات المراقبة الكوكبية إلى اليسار السلطوي إلى أولئك الذين يُعلّقون آمالهم على باراك أوباما سيحاولون إعاقة جهودنا. لكن مشروع

^{٦٩} بالطبع، بينما تفقد الدول بعض سلطاتها، سوف يقفز إلى الصدع مؤدون آخرون علاوة على الأناركيين والحركات الاجتماعية القاعدية؛ مؤدون بغضون، من المحافظين الجدد والفاشين الجدد إلى مختلِف الأصوليين الدينيين المسيّسين. وسوف تناضل الدول القومية أيضًا لكسب سلطات مختلفة بينما تفقد سلطات قديمة. مثلاً، بدلاً من أن تصبح قادرةً على تقديم النزعة الحماية الاقتصادية والرفاهية الاجتماعية كجزء من مبرر وجودها، فإنها فيما يبدو تستدير بشكل متزايد صوب المراقبة المطلقة العنان باعتبارها واحدة من مبررات وجودها.

الحركة الحالية المناهضة للرأسمالية، ومنظومة الأناركية القوية عمومًا، هو تقديم ضوءٍ مرشد، حتى لو لم نكن نحن من سينعم به في النهاية.

في عام ١٩١٩م امتلك الأناركيون السلطة في ميونيخ لأسبوع واحد خلال مسار الثورة الألمانية، وسارعوا لبدء كل أنواع المشروعات التخيلية لتمكين المجتمع ككل، إلا أن لانداور كان يعرف أن أفضل ما يمكن أن يصنعه هو بناء نموذج للأجيال المستقبلية: «رغم أن من الممكن أن تكون جمهورية المجالس قصيرة فحسب، فلدِّي — وكذلك لدى كل رفاقي — الرغبة في أن نترك وراءنا تأثيراتٍ باقية في بافاريا، بحيث يمكننا أن نأمل أنه حين تعود حكومةٌ خاملة (وهو الأمر المتوقع)، فسوف تقول الدوائر العاقلة أننا لم نصنع بدايةً سيئة، ولم يكن ليصبح شيئًا سيئًا لو كانوا قد سمحوا لنا بمواصلة عملنا.»^{٧٠} وقد ديس لانداور بالأقدام حتى الموت في موجةٍ من رد الفعل اليميني بعد ذلك مباشرة، وبعدها بأربعة عشر عامًا وصل النازيون إلى السلطة.^{٧١} ورغم ذلك، لم تنطفئ جذوة تجارب الماضي الكبرى الهادفة إلى مجتمع حر وذاتي الحكم، بل انبثقت من جديد في الاتجاهات الأناركية التي رسمنا خريطتها هنا، وكذلك، وهذا أكثر الأمور الواعدة، في التحدي الراهن ضد الرأسمالية الذي يجري على أسسٍ مناهضة للسلطوية.^{٧٢}

ليست بدايةً سيئةً للقرن الحادي والعشرين.

See, for example, Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *The Dialectic of* ^{٧٠}
Enlightenment (1944; repr., Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2002)

.Marcos, *Our Word Is Our Weapon*, 169 ^{٧١}

Gustav Landauer, in a meeting of the Bavarian Council's Republic Central Rev- ^{٧٢}
olutionary Council on April 12, 1919, according to the report "Die politische, mili-
tarische und wirtschaftliche Lage der Räterepublik/Sitzung des Revolutionären Zentral-
rats am 12. April 1919" [the Political, Military, and Economic Situation of the Coun-
cil Republic/Meeting of the Central Revolutionary Council, April 2, 1919], in Ulrich Linse,
ed., *Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19. Die politischen Reden, Schriften,
Erlasse und Briefe Landauers aus der Novemberrevolution 1918/19* [Gustav Landauer and
the German Revolution, 1918–19: Gustav Landauer's Political Speeches, Writings, Procla-
mations, and Letters in the November Revolution, 1918–19] (Berlin: Karin Kramer Verlag,
1974), 230. My heartfelt thanks to Sven-Oliver Buchwald, of Berlin's Library of the Free,
who diligently searched for this quote in its original German, and Gabriel Kuhn, who

(٣) الديمقراطية مباشرة

في هذه الأيام، تبدو الكلمات مُلقاةً حولنا مثل أشياء كثيرة متقلقة.

و«الديمقراطية» ليست استثناء

نسمع مطالبات ديمقراطية^{٧٣} كل شيء، من المنظمات الدولية أو المتجاوزة للقومية، إلى بلدان بعينها، إلى التكنولوجيا. يجادل الكثيرون بأن الديمقراطية هي المعيار للحكم الجيد. بينما يزعم آخرون أن «المزيد» من الديمقراطية أو الديمقراطية «الأفضل»، أو حتى الديمقراطية «التشاركية» هي الترياق المطلوب لكروبنا. وفي قلب هذه المشاعر الحسنة النية لكنها سيئة التوجيه تنبض رغبة أصيلة: تحقيق السيطرة على حيواتنا.

وهذا مفهوم بالتأكيد إذا وضعنا في الحسبان العالم الذي نعيش فيه. إذ إن أحداثاً ومؤسساتٍ مجهولةً، وبعيدةً غالباً — من المستحيل تقريباً وصفها، وأقل من ذلك مواجهتها — تحدد ما إذا كنا سنعمل، أو نشرب ماءً نظيفاً، أو نملك سقفاً فوق رؤوسنا. يشعر أغلب الناس أن الحياة ليست ما يجب أن تكون؛ ويذهب كثيرون إلى حد الشكوى من «الحكومة» أو «الشركات الكبرى». لكن فيما وراء ذلك، تكون مصادِرُ التعاسة الاجتماعية مُقنعةً بحيث يمكن حتى أن تبدو وديةً: بدءاً من قُمع آيس كريم «بن أند جيري» Ben & Jerry's ice cream للرأسمالية «الراعية» إلى طبعة اليوم «الخضراء»، من التدخلات «الإنسانية» للقوى الغربية العظمى إلى رئاسة «التغيير الذي يمكننا أن نؤمن به».

ولما كانت الأسباب الحقيقية تبدو عصيةً على الإمساك بها وغير مفهومة، يميل الناس إلى إزاحة اللوم إلى أهداف خيالية لها وجه، إلى أفرادٍ وليس مؤسسات، إلى بشرٍ وليس إلى سلطة. وقائمة كِباش الفداء طويلة: من المسلمين والزنوج واليهود، إلى المهاجرين والشواذ [الكوير]، وهلمَّ جراً. من الأسهل كثيراً أن نلقي باللوم على أولئك الذين، مثلنا، ليس لديهم سلطة أو لديهم القليل منها. تحل كراهية «الآخر» المنظور محل النضال الاجتماعي ضد

then meticulously translated the quotation into English. Gabriel notes that "an idle government" could also be translated literally as "a government that doesn't do anything"

^{٧٣} ديمقراطية: اسم فعل من «الديمقراطية». جعل الشيء ديمقراطياً، إضفاء الطابع الديمقراطي على شيء أو فعل. (م)

أنساق الاضطهاد التي تبدو غير مرئية. التوق إلى جماعة مشتركة — إلى مكان يمكننا فيه الإمساك بحياتنا الخاصة وتشاركها مع الآخرين وبناء شيء معاً من اختيارنا — يجري تشويبه عبر الكوكب إلى نزعات قومية، ونزعات أصولية، ونزعات انفصالية، وما ينشأ عنها من جرائم الكراهية، والتفجيرات الانتحارية، وعمليات الإبادة. لم تعد الجماعة المشتركة تعني تعزُّفاً ثرياً على الذات وعلى المجتمع، بل تتم ترجمتها إلى معركة حتى الموت بين «نحن» ضئيلة ضد «هم» صغيرة أخرى، بينما تدور عجلات السيطرة فوقنا جميعاً. يدوس عديمو الحيلة فوق عديمي الحيلة، بينما يمضي الأقوياء دون أن يصيبهم أذى تقريباً.

لا تُترك أمامنا سوى اختيارات قليلة سيئة تؤطِّرها لنا السلطات القائمة. وقد أطلق سلافوي جيچيك Slavoj Zizek على هذا اسم «الابتزاز المزدوج» واستخدم هذا المفهوم بالنسبة ليوغوسلافيا في أواخر تسعينيات القرن العشرين: «لو كنت ضد ضربات حلف شمال الأطلسي، فأنت مع نظام [سلوبودان] ميلوسوفيتش شبه-الفاشي للتطهير العرقي، وإذا كنت ضد ميلوسوفيتش، فإنك تؤيد النظام العالمي الجديد الرأسمالي الكوكبي».^{٧٤} لكن هذا الاختيار بلا اختيار ينطبق بسهولة تامة على العديد من الأزمات المعاصرة الأخرى. فالانكماش الاقتصادي الكوكبي يبدو أنه يتطلب تدخلات الدولة-القومية؛ وانتهاكات حقوق الإنسان يبدو أنها تستدعي أجهزة تنظيمية دولية. وإذا كانت الإجابة الصحيحة، من وجهة نظر أخلاقية، تكمن خارج هذه الصورة تماماً، فماذا عنها؟ الأمر كله حين يموت الناس أو حين يتم تدمير المناخ بطريقة لا رجعة فيها. هذا، على الأقل، ما تستخلصه الحكمة الشائعة من المسؤولين الحكوميين إلى مُعلِّقي الأخبار إلى المرء في الشارع.

وحتى الكثير من اليساريين لا يمكنهم أن يروا خيارات «واقعية» أخرى للسيطرة على عالم خرج عن السيطرة غير تلك التي تُقدِّم لنا من أعلى. بأخذ هذا في الاعتبار، يضيق الأفق اليساري إلى حدود ما يُزعم أنه قابل للتحقيق: منظمة غير حكومية أو مشاركة الجنوب الكوكبي في أجهزة اتخاذ القرار الدولية، أو في هذا الصدد، رؤساء دول يميلون إلى اليسار في الجنوب الكوكبي أو أمثال باراك أوباما في الشمال الكوكبي؛ أو

Slavoj Zizek, "Against the Double Blackmail," *New Left Review* I/234 (March–April 1999): 76–82, available at <http://libcom.org/library/against-the-double-blackmail-zizek>.

تصحيح مساوئ الرأسمالية وجعلها خضراء. هذه المطالب وغيرها مما يماثلها هي مجرد حدود دنيا ضمن النسق القائم، لكنها ما زالت بعيدة عن أي نوع من الاستجابات المحررة. وتعمل وفق مقولة جرى تطويقها وتحبيدها من الديمقراطية ليست فيها الديمقراطية ديمقراطية الشعب، ولا بواسطة الشعب، ولا من أجل الشعب، بل، بالأحرى، بالاسم المُفترض للشعب. ما يجري تسميته بالديمقراطية، إذن، هو مجرد التمثيل، وأفضل ما يمكن أن يطالب به التقدميون واليساريون ضمن أطر هذا التعريف المُجهَّز سلفاً هي طبعات مُحسَّنة من نسقٍ معيبٍ جوهرياً.

«في اللحظة التي يتخذ فيها شعبٌ ما ممثلين فإنه يكف عن أن يكون حرّاً»، هكذا أعلن بشكل شهير جان-جاك روسو في عمله «العقد الاجتماعي».^{٧٥} الحرية، وبالأخص الحرية الاجتماعية، مناقضة تماماً لأي دولة في الحقيقة، حتى لو كانت دولة تمثيلية. فعند أكثر المستويات أساسية، «يطلب» التمثيل أن نمح حريتنا لآخر؛ ويفترض، في جوهره، أن البعض يجب أن تكون لديهم سلطة ولا يجب أن تكون لدى آخرين عديدين. وبدون السلطة الموزعة بالتساوي على الجميع، فإننا نتخلّى عن نفس قدرتنا على الانضمام لجميع الآخرين في تشكيل مجتمعنا بطريقة ذات معنى. نتخلي عن قدرتنا على تقرير المصير، وبذلك نتخلي عن حريتنا. وهكذا، مهما بلغت استنارة زعمائنا فإنهم رغم ذلك يحكمون كطغاة، حيث إننا — «الشعب» — خاضعون لقراراتهم.

ولا يعني هذا القول بأن الحكومة التمثيلية يمكن مقارنتها بالأشكال الأكثر تسلطية للحكم. فالنظام التمثيلي الذي يُخفق في وعده بحقوق الإنسان الشاملة، مثلاً، أفضلُ بوضوح من حكمٍ لا يصنع مثل تلك الادعاءات على الإطلاق. لكن، حتى أكثر النظم التمثيلية رفقا يتطلب بالضرورة فقداناً للحرية. ومثل الرأسمالية، فإن دافعاً للنمو أو الموت مُركَّب داخل بنية الدولة ذاتها. وكما أوضح كارل ماركس في «رأس المال»، فإن هدف الرأسمالية هو — وفي الحقيقة يجب أن يكون — «الحركة التي لا تتوقف لتحقيق الربح».^{٧٦} هكذا، أيضاً، شمة هدفٌ مماثلٌ كامن في الدولة: الحركة التي لا تتوقف لتحقيق السلطة. الدافع للربح

^{٧٥} Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. And .trans. Victor Gourevitch (New York: Cambridge University Press, 1997), 115

^{٧٦} Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I*, trans. Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1976), 254

والدافع للسلطة، على الترتيب، لا بد أن يصبحا غايتين في ذاتهما. إذ بدون هذين الدافعين لا يكون لدينا لا الرأسمالية ولا الدولة؛ فهذان «الهدفان» جزءٌ من تكوينهما الكامن. ومن ثم لا بد لنسقي الاستغلال والسيطرة المترابطين فيما بينهما عادةً أن يفعل كل ما هو ضروري للحفاظ على نفسيهما، وإلا عجزا عن تحقيق قوة دفعهما التي لا تتوقف. أياً كان ما تفعله الدولة، إذن، يجب أن يكون في مصلحتها الخاصة. وأحياناً، بالطبع، تتطابق مصالح الدولة مع مصالح مجموعاتٍ مختلفة أو أناس مختلفين، وقد تراكب حتى مع مفاهيم مثل العدالة أو التعاطف. لكن هذه التقاربات ليست بأية حال محوريةً أو حتى جوهرية لأدائها السلس، فهي مجرد مواطئ أقدام أداتية بينما تتحرك الدولة باستمرار للحفاظ على سلطتها، وتثبيتها، وتدعيمها.

لأن كل الدول، شئنا أم أبينا، مضطرةٌ للكفاح من أجل احتكار السلطة. كتب ميخائيل باكونين في «النزعة الدولتية والأناركية»: «نفس المنافسة التي في المجال الاقتصادي تقضي على رأس المال الصغير وحتى المتوسط، وتلتهمهما لصالح رأس المال الضخم، تعمل أيضاً في حياة الدول، مؤديةً إلى تدمير وامتصاص الدول الصغيرة والمتوسطة لمصلحة الإمبراطوريات.» لا بد للدول، كما لاحظ باكونين، «أن تلتهم غيرها حتى لا تُلْتَهَم.»^{٧٧} ولعبة الإمساك بالسلطة تلك لا بد أن تنحو على الدوام نحو المركزية والهيمنة، والطرق المعقدة باطرادٍ للتحكم، والإجبار، والضبط. وبوضوح، في هذا السعي لاحتكار السلطة سيتوجب أن تكون ثمة دائماً ذواتٌ خاضعة للسيطرة.

بوصفهما نسقين مؤسسين للسيطرة، إذن، ليست الدولة ولا رأس المال قابِلَين للضبط. كما لا يمكن إصلاحهما أو جعلهما حميدَين. ومن ثم فإن صرخة المعركة لأي نوع من النشاط اليساري أو التقدمي يقبل شروط الدولة القومية و/أو الرأسمالية هي هذه في النهاية: «لا استغلال بدون تمثيل! لا سيطرة بدون تمثيل!»

أما الديمقراطية المباشرة، من جهة أخرى، فهي على النقيض تماماً من كلٍّ من الدولة والرأسمالية؛ لأنها بوصفها «حُكم الشعب» (الجزر الاشتقاقي للديمقراطية) يكون المنطق الكامن للديمقراطية هو جوهرياً الحركة التي لا تتوقف لصنع الحرية. والحرية، كما رأينا، لا بد من نبذها حتى في أفضل الأنظمة التمثيلية.

Michael Bakunin, *Statism and Anarchy*, cited in G. P. Maximoff, ed., *The Political* ^{٧٧}
.Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism (New York: Free Press, 1953), 211, 138

ليس من قبيل الصدفة، إذن، أن خصوم الديمقراطية المباشرة كانوا عمومًا من هم في السلطة. وفي كل مرة تكلم فيها الشعب — مثلما في أغلبية من كانوا محرومين من حقوقهم، أو من السلطة، أو حتى يتصورون جوعًا — عادةً ما تطلّب الأمر ثورةً لفرض «حوار» حول قيمة الديمقراطية. بكونها شكلًا مباشرًا للحكم، من ثم، لا يمكن للديمقراطية إلا أن تكون تهديدًا لتلك المجموعات الصغيرة التي تريد أن تحكم فوق الآخرين؛ سواء كانوا ملوكًا، أو أرستقراطيين، أو ديكتاتورات، أو حتى إدارات فيدرالية مثلما في الولايات المتحدة.

إننا في الحقيقة ننسى أن الديمقراطية تجد حدها الجذري في ثورات الماضي الكبرى، بما فيها الثورة الأمريكية. وبما أن الولايات المتحدة تُعدُّ ذروة الديمقراطية يبدو مناسبًا بوجه خاص أن نعود إلى تلك الأنواع من الديمقراطية المتجذرة التي حاربت ببسالة بالغة وخسرت بصورة ساحقة في الثورة الأمريكية. نحن بحاجة إلى استئناف ذلك المشروع الذي لم يكتمل، للنضال من أجل «حياة حرة في المدينة الحرة»، في مقابل قبول «الدولة» باعتبارها الشكل الوحيد للحكم، كما جادل بيتر كروبوتكين في كتابه بنفس الاسم، حتى يكون لدينا أي أمل في الرد على السيطرة ذاتها.^{٧٨}

ولا يعني هذا أن المظالم العديدة المرتبطة بتأسيس الولايات المتحدة يجب تجاهلها، أو — إذا استخدمنا كلمة مناسبة بوجه خاص — تبييضها. فحقيقة أن شعوب البلاد الأصليين، والسود، والنساء، وغيرهم، كانوا (وما زالوا في العادة) يُستغلّون، ويعاملون بوحشية، و/أو يُقتلون، لم تكن مجرد عَرَض جانبي للحدث التاريخي الذي خلق هذا البلد. وأي حركة من أجل الديمقراطية المباشرة يجب أن تصارع مع العلاقة بين هذا الاضطهاد وبين اللحظات التحررية للثورة الأمريكية.

وفي نفس الوقت نحتاج إلى النظر إلى الثورة في سياق عصرها والتساؤل: بأي طرقٍ كانت تقدمًا؟ هل قدّمت لمحات عن حريات جديدة، يجب أن نمدها في النهاية إلى الجميع؟ مثل كل الثورات الكبرى الحديثة، أفرخت الثورة الأمريكية سياسةً تقوم على مجالسٍ وجهاً لوجه متحدةٍ كونفيدرالياً فيما بينها وبين المدن.

«تطورت السياسة العملية الديمقراطية الأمريكية من حياة المجتمع المحلي الأصلية ... وكانت الوحدة السياسية هي البلدة أو مساحة لا تزيد كثيرًا، وكانت البلدة تقابل

Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, trans. Vernon Richards (London: Freedom ^{٧٨} Press, 1987), 31

الوسيط السياسي، وكانت الطرق والمدارس وسلام المجتمع المحلي هي الأهداف السياسية»، طبقاً لجون ديوي في «الجمهور ومشكلاته».^{٧٩} ولم يظهر هذا المخطط للحكم الذاتي فجأة في عام ١٧٧٦م، بل وصل حرفياً مع المستوطنين الأوائل، الذين بتحررهم من قيود سلطة العالم القديم، قرروا تأسيس قواعد مجتمعهم من جديد في «وثيقة ماي فلاور». واعتُبرت هذه وحشداً من الوثائق التالية وعوداً متبادلة — لكل من الحقوق والواجبات — على عاتق كل شخص تجاه مجتمعه المحلي؛ وعوداً انبثقت في البداية من القيم الدينية المساواتية التي تم اكتشافها من جديد. وانتشرت الفكرة، ووضعت الكثير من قرى نيو إنجلاند موافيقها الخاصة وأسست الديمقراطية المباشرة من خلال اجتماعات البلدة، حيث يجتمع المواطنون بانتظام لتحديد السياسة والاحتياجات العامة لمجتمعهم المحلي.

أصبحت المشاركة في نقاشات، ومشاورات، وقرارات المجتمع المحلي، للمرء جزءاً من حياة مكتملة وناضجة؛ ولم تقتصر على منح المستعمرين (رغم أن أغلبهم رجال، ورغم أن ذلك بوصفهم مستوطنين) الخبرة والمؤسسات التي ستدعم ثورتهم فيما بعد، بل كذلك شكلاً ملموساً من الحرية يستحق القتال من أجله. هكذا، ناضلوا للحفاظ على السيطرة على حياتهم الخاصة: أولاً مع البريطانيين على الاستقلال، وبعدها، فيما بينهم على الأشكال المتنافسة للحكم. وبالطبع، أقام الدستور النهائي جمهورية فيدرالية وليس ديمقراطية مباشرة. لكن قبل وأثناء وبعد الثورة، المرة تلو المرة، قامت اجتماعات البلدة، والمجالس المتحدة فيدرالياً، والمليشيات، إما بممارسة سلطاتها المؤسسية في الإدارة الذاتية، أو خلقت سلطات جديدة حين جرى حظرها — في مؤسسات قانونية وخارج القانون — وخلال العملية أصبحت أكثر راديكاليةً باطرادٍ.

وقد ورث الذين يعيشون منا في الولايات المتحدة هذا التعليم الذاتي في الديمقراطية المباشرة، ولو في أصداء غامضة مثل شعار نيو هامبشاير «عش حراً أو مُت»، أو يوم اجتماع البلدة السنوي في فيرمونت. إلا أن تلك الشذرات المؤسسية والثقافية تنم عن قيم راسخة ما زال يعتز بها الكثيرون: الاستقلال، المبادرة، الحرية، المساواة. وما زالت تخلق توتراً واقعياً جداً بين الحكم الذاتي القاعدي وبين التمثيل من أعلى إلى أسفل، وهو توتر نحتاج نحن، بوصفنا ثوريين معاصرين، إلى البناء على أساسه.

^{٧٩} John Dewey, *The Public and Its Problems* (Chicago: Swallow Press, 1954), 111

تلك القيم ترن خلال تاريخ اليسار الليبرتاري في الولايات المتحدة، متدرجة من تجارب المجتمعات الطوباوية وتنظيم العمل منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين؛ إلى حركة الحقوق المدنية التي بدأت في منتصف خمسينيات القرن العشرين؛ إلى نضالات حركات القوة السوداء، والهندي الأمريكي، والنسوية الراديكالية، وتحرير الكوير [الشواذ] من أجل الحرية الاجتماعية، وكذلك مطالب طلاب من أجل مجتمع ديمقراطي من أجل ديمقراطية تشاركية في ستينيات القرن العشرين؛ إلى تنظيم مجموعة القربة ومجلس الناقلين المستلهمين من الأناركية لحركة مناهضة المفاعلات النووية في سبعينيات القرن العشرين؛ ومرة أخرى مع الأعمال المباشرة الجماهيرية لحركة مناهضة الرأسمالية في تسعينيات القرن العشرين وأعوام الألفين. وفي كل من المبادئ والممارسات، كان اليساريون المناهضون للسلطة في الولايات المتحدة ابتكاريين وديناميين، خصوصاً في حقبة ما بعد الحرب. وقد تحدّينا الكثير من «المذاهب»، طارحين للتساؤل الامتيازات القديمة والاستبعادات الخطيرة. وقد خلقنا داخل منظماتنا الخاصة ثقافة تفرض، إن لم تكن تضع دوماً موضع العمل، سيرورة ديمقراطية داخلياً. إننا جيدون تماماً في تنظيم كل شيء، من المظاهرات حتى المؤسسات المضادة.

ليس المقصود من هذا إضفاء الرومانسية على العمل الماضي أو الحاضر لليسار الليبرتاري، بل بالأحرى، الإشارة إلى أننا، نحن أيضاً، لم نفتقر إلى الصراع من أجل القيم التي تشكل أساس مولد هذا البلد. لكن، حينها والآن، كان أحد أكبر أخطائنا تجاهل السياسة في ذاتها، أي الحاجة إلى مكان مضمون لنشوء الحرية.

منذ أعوام مضت غنى فريق كلاش عن «متمردين يرقصون على الهواء»، ويبدو أننا قد صغنا نضالاتنا السياسية على أساس ذلك. قد نشعر بالحرية أو بالقوة في الشوارع أو خلال بناء عمليات الاحتلال، وفي متاجرنا للمعلومات، وضمن اجتماعاتنا الجماعية، لكن هذا إحساس لحظي وخاص عادةً. يسمح لنا بأن نكون سياسيين، مثلما في رد الفعل على، أو معارضة، أو مناهضة، أو حتى محاولة العمل خارج السياسة العامة. لكنه لا يجعلنا نمارس سياسة، مثلما في عمل السياسة العامة ذاتها. إنه مجرد «حرية من» تلك الأشياء التي لا تروقنا، أو تحرّر، بوجه أدق.

«التحرر والحرية ليسا نفس الشيء»، كما جادلت حنا أرندت في كتابها «في الثورة». من المؤكد أن التحرر ضرورة أساسية؛ فالناس بحاجة إلى التحرر من الأذى والجوع والكرهية، لكن التحرر لا يبلغ الحرية. وإذا كنا سنحقق على الإطلاق كلاً من احتياجاتنا ورغباتنا، إذا كنا سنتولى على الإطلاق السيطرة على حيواتنا، فإن كل واحد منا بحاجة إلى «الحرية لـ»

تطوير ذاته فردياً واجتماعياً وسياسياً. وكما أردفت أردنت، فإن «[التحرر] غير قادر حتى على إدراك، فضلاً عن تحقيق، الفكرة المحورية للثورة التي هي تأسيس الحرية».^{٨٠} يصبح السؤال الثوري هو: أين يتم اتخاذ القرارات التي تؤثر على المجتمع ككل؟ فهنا تكمن السلطة. حان الوقت لنعيد اكتشاف «الكنز المفقود» الذي ينشأ عفوياً خلال كل الثورات — المجلس، بكل تنويعاته التخيلية — باعتباره أساس تأسيس أماكن السلطة للجميع.^{٨١} إذ إننا فقط حين يكون في متناولنا بشكل متساوٍ ومستمر المشاركة في الفضاء الذي يتم فيه عمل السياسة العامة — المجال السياسي — سيكون للحرية فرصة مقاتلة لكسب موطن قدم.

حاول مونتسكيو Montesquieu، أحد أكثر المنظرين تأثيراً على الثوريين الأمريكيين، أن يصارع مع «تأسيس الحرية السياسية» في عمله الضخم «روح القوانين».^{٨٢} وتوصل إلى نتيجة أن «السلطة يجب أن تكبح السلطة».^{٨٣} وفي الولايات المتحدة ما بعد الثورة، وجدت هذه الفكرة طريقها في النهاية إلى الدستور كنسق من الكوابح والتوازنات. لكن مقولة مونتسكيو كانت أكثر توسعاً، تمس جوهر السلطة نفسها. المشكلة ليست السلطة في ذاتها بل السلطة دون حدود. أو إذا لخصنا مفهوم مونتسكيو، المشكلة هي السلطة كغاية في ذاتها. السلطة بحاجة دائماً إلى الارتباط بالحرية، والحرية بحاجة إلى أن تكون الحد الموضوع على السلطة. وقد جلب توم بين، بدوره، هذه الفكرة إلى الثورة الأمريكية في عمله «حقوق الإنسان»: «الحكومة في النظام القديم هي اكتساب للسلطة من أجل تعظيم ذاتها؛ وفي النظام الجديد تفويض للسلطة من أجل الصالح العام للمجتمع».^{٨٤} إذا كانت الحرية هي الهدف الاجتماعي، فلا بد من امتلاك السلطة أفضيلاً. لا بد أن نكون جميعاً حاكمين ومحكومين في آنٍ واحد، أو سيكون البديل الوحيد هو نظام

^{٨٠} Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), 22, 121–22.

^{٨١} Ibid., 284.

^{٨٢} Ibid., 148.

^{٨٣} Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. And ed. Anne Cohler, Basia Miller, and

Harold Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 155.

^{٨٤} Thomas Paine, *Political Writings*, ed. Bruce Kuklick (Cambridge: Cambridge University

Press, 1989), 161.

لحاكمين والرعايا. لا بد أن نمتلك السلطة جميعاً في أيدينا بشكل متساوٍ إذا كان للحرية أن تتعايش مع السلطة. وبعبارة أخرى، لا يمكن الحفاظ على الحرية إلا من خلال تشارك للسلطة السياسية، وهذا التشارك يجري من خلال المؤسسات السياسية. يجب توزيع السلطة علينا جميعاً، بدل جعلها احتكازاً، ومن ثم السماح لكل «سلطاننا» المتنوعة (سلطات العقل، والإقناع، وصنع القرار، وغيرها) بالازدهار. هذه هي السلطة من أجل الإبداع وليس السيطرة.

وبالطبع فإن إضفاء الطابع المؤسسي على الديمقراطية المباشرة لا يضمن سوى الحد الأدنى من هيكل مجتمع حرّ. الحرية ليست أبداً صفقة مُبرّمة، ولا مقولة ثابتة. فربما ستُطلّ دوماً أشكالٌ جديدة من السيطرة برءوسها القبيحة. لكن في الحد الأدنى، تفتح المؤسسات الديمقراطية المباشرة فضاءً عاماً يمكن فيه للجميع، إذا أرادوا، أن يتجمعوا في هيئة للتدبر واتخاذ القرار؛ في فضاء يكون فيه لكل شخص فرصة أن يُقنع ويقنع؛ فضاء لا يجري فيه أبداً إخفاء أية مناقشة أو أي قرار، ويمكن دائماً العودة إليها للتحريض، أو المحاسبة، أو إعادة التفكير. وتكمن جينينة داخل الديمقراطية المباشرة، حتى لو قامت فقط بوظيفة آلية منفتحة حقاً لصنع السياسات، قيمٌ من قبيل: المساواة، والتنوع، والتعاون، والاحترام لقيمة الإنسان. وهي، فيما نأمل، لبناتُ بناء أخلاقياتٍ تحررية بينما نشعر في الإدارة الذاتية لمجتمعاتنا المحلية، وللإقتصاد، والمجتمع في دائرة دائمة الاتساع من المجالس المتحدة كونهيدرالياً.

بوصفها ممارسةً، سيتوجب تعلّم الديمقراطية المباشرة. وبوصفها مبدأً، سيكون عليها أن تشكل دعامة كل اتخاذٍ للقرار. وبوصفها مؤسسةً، سيتوجب القتال من أجلها. فلن تظهر بصورة سحرية بين عشية وضحاها، بل ستنبثق شيئاً فشيئاً من النضالات، كما صاغها موراي بوكتشين، من أجل «مقرطة جمهوريتنا وتجذير ديمقراطيتنا».^{٨٥} يجب أن نُشرّب كل نشاطاتنا السياسية بالسياسة. حان الوقت للمطالبة بـ «ثورة أمريكية» ثانية، لكن هذه المرة، ثورة تحطّم قيود الدول-الأمم، ولا تعرف حدوداً ولا أسياًداً، وتمتد إمكانية الحكم الذاتي الليبرتاري إلى أقصى مداها؛ لتُمكن الجميع من سلطة

^{٨٥} Murray Bookchin, "The Greening of Politics: Toward a New Kind of Political Practice," *Green Perspectives 1* (January 1986), available at http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bookchin/gp/perspectives1.html

التصرف ديمقراطيًا. وهذا يبدأ باستعادة كلمة الديمقراطية ذاتها، لا كطبعة أفضل من التمثيل، بل كسيروية جذرية لإعادة الصياغة المباشرة لعالمنا.

(٤) استعيدوا المدن: من الاحتجاج إلى السلطة الشعبية

«العمل المباشر يفوز بالغنائم»، هكذا أعلن **عمال العالم الصناعيون IWW** منذ قرن تقريبًا. وخلال الوقت القصير نسبيًا منذ سياتل، ثبت أن هذه هي الحال بالتأكيد. وفي الحقيقة فإن «الغنائم» التي حصدها حركة العمل المباشر هنا في أمريكا الشمالية شملت خلق الشك في طبيعة العولة، وتسليط الضوء على الأفعال المجهولة تقريبًا لأجهزة الحكم الدولية التجارية والمتجاوزة للقوميات، وجعل الأناركية ومناهضة الرأسمالية كلمتين مألوفتين تقريبًا.^{٨٦} وكأن ذلك ليس كافيًا، فإننا نجد أنفسنا في شوارع المدن الكبرى للقرن الحادي والعشرين نُظهر قوتنا على المقاومة بطريقة تقتضي نموذج المجتمع الصالح الذي نستشرفه: مجتمع ديمقراطي حقًا.

لكن، هل هذا حقًا ما تبدو عليه الديمقراطية؟

إن الدافع لـ «استعادة الشوارع» دافع مفهوم. فحين بدأت الرأسمالية الصناعية في البزوغ لأول مرة في أوائل القرن التاسع عشر، كانت آلياتها ظاهرةً نسبيًا. خذ، مثلًا، حركة التطويق؛ إذ إن أراضي الرعي التي ظلت تُستخدم مَشاعًا طوال قرون لإمداد القرى بما يُقيم أودها جرى تسييجها منهجيًا — تطويقها — حتى ترعى فيها الأغنام التي كانت تحتاج صوفها صناعةً النسيج الآخذة في التبرعم. طُرحت حياة المجتمعات المحلية جانبًا بعنف لصالح الخصخصة، مما أجبر الناس على التوجه إلى المصانع العنيفة والمدن المزدهمة.

أما الرأسمالية المتقدمة، فإنها بينما تندفع متخطيةً حتى قيود الدول القومية في سعيها الذي لا يشبع للنمو، تُطوِّق الحياة بطريقة أشد توسعًا بكثير لكنها غير مرئية بوجه عام؛ إذ تحل مكان الأسيجة الثقافية الاستهلاكية. لقد تربينا في عالم مكتسب تمامًا للطابع

^{٨٦} على طول هذا الفصل، تشير «حركة العمل المباشر» إلى الفترة الزمنية الممتدة، تقريبًا، من انتفاضة الزاباتيسا في يناير عام ١٩٩٤م وحركة الحركات الكوكبية المناهضة للرأسمالية التالية، وحتى حركة العدالة المناخية والتمرد اليوناني، وموجة الاحتلالات اليوم.

السلعي على وجه التقريب، لا يأتي فيه شيءٌ مجاناً، حتى المحاولات غير المُجدية لإزاحة المرء لنفسه من اقتصاد السوق. هذا التسليع يتخلل ليس فقط ما نأكله أو نلبسه أو نفعله للتسلية، بل كذلك لغتنا وعلاقاتنا، وحتى ذات تركيبنا البيولوجي وعقولنا. لقد فقدنا ليس فقط مجتمعاتنا المحلية وفضاءاتنا العامة، بل كذلك السيطرة على حيواتنا الخاصة؛ فقدنا القدرة على تعريف أنفسنا خارج قبضة الرأسمالية، وبذلك يبدأ المعنى الأصيلُ نفسه في التلاشي.

«شوارع مَنْ؟ شوارعنا!» هي، إذن، استجابة مشروعة على الشعور بأننا قد انتزع منا حتى أصغر المجالات العامة، غير السلعية. لكنها في النهاية مجرد صرخة متشنجة من قفصنا. لقد أصبحنا محصورين، مدمرين تماماً بالرأسمالية، وكذلك بضبط الدولة، بحيث أصبح الفتات يبدو وجبةً مُغذيةً.

إغلاق الشوارع مؤقتاً خلال الأعمال المباشرة يُقدّم فضاءات لحظية نمارس فيها عملية ديمقراطية، ويتيح حساً بالتمكين، لكن تلك الأحداث تترك السلطة من أجل السلطة سليمةً، مثل نفس الطُوار تحت أقدامنا. فقط حين يتصاعد نمط الاحتجاج المتسلسل إلى نضال من أجل السلطة الشعبية أو الأفقية يمكننا أن نخلق صدوعاً في الخرسانة المجازية، وبذلك نفتح طُرُقاً لتحدي الرأسمالية والدول القومية، وغيرهما من أنساق السيطرة.

لا يعني هذا تلوّث سمعة حركة العمل المباشر المعاصرة في الولايات المتحدة وفي غيرها، على العكس تماماً؛ فعلاوةً على نقدٍ ضروري تأخّر كثيراً لمؤسسات السيطرة والطاعة العديدة، فإنها تقدّم بهدوء لكن بشكل حاسم الخطوط العريضة لمجتمع أكثر تحرراً. سياسة التجسيد المُسبق هذه، في الحقيقة، هي ذات قوة ورؤية العمل المباشر، ومن المفهوم فيها أن الوسائل ذاتها ترتبط بالغايات بشكل وثيق. لا نؤجل المجتمع الصالح حتى مستقبلٍ بعيدٍ ما، بل نحاول أن ننحت مُتَسَعاً له في الهنا والآن، مهما كان مؤقتاً ومشوهاً في ظل النظام الاجتماعي القائم. وبدوره، يتضمن هذا الاتساق بين الوسائل والغايات مقارنةً أخلاقية للسياسة. فالطريقة التي نتصرف بها الآن هي الطريقة التي نود أن يبدأ الآخرون في التصرف بها أيضاً. إننا نحاول صياغة مفهوم للصالح حتى ونحن نقاتل من أجله.

ويمكن رؤية هذا ضمناً في بنيات مجموعة القرابة ومجلس الناقلين لاتخاذ القرار في العمل المباشر. فكلهما يقدمان فضاءات تَمَسُّ الحاجة إليها لتربية أنفسنا على الديمقراطية المباشرة. هنا، في أفضل الحالات، يمكننا تفاعلياً أن نضع جدول الأعمال، وأن نتدبر في الأمور

معاً بعناية، ونتوصل إلى قرارات تجاهد لأخذ حاجات ورغبات الجميع في الاعتبار. تحل المناقشة الجوهرية محل الصناديق في الاقتراع، وتحل المشاركة وجهاً لوجه محل تسليم حيواتنا لممثلين مزعومين، وتحل الحلول الرهيفة والمتعقبة محل التفكير في أهون الضررين (أو الثلاثة). تقوم العملية الديمقراطية المستخدمة خلال المظاهرات بلا مركزة السلطة، حتى وهي تقدم تضامناً ملموساً؛ فمثلاً تتيح مجموعات القرابة لأعدادٍ أكبر وأكثر تنوعاً من الناس نصيباً حقيقياً في اتخاذ القرار، بينما تسمح مجالس الناقلين بالتنسيق البالغ التعقيد، حتى على المستوى الكوكبي. هذه، كما عبّر نشطاء ستينيات القرن العشرين، هي سلطة الخلق وليس سلطة التدمير.

يمكن القول بأن جمال حركة العمل المباشر هو أنها تجاهد لتطبيق مُثلها العليا الخاصة. وخلال عملها ذلك، ربما خلقت دون قصدٍ الطلب على تلك الممارسات الديمقراطية المباشرة على أساسٍ دائم. إلا أن السؤال المحير الكامن في «ديمقراطية الشارع» المشهودة يظل دون بحث: كيف يمكن للجميع التجمع لاتخاذ قرارات تؤثر على المجتمع بأسره بطرق تشاركية، تعاضدية، وأخلاقية؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن لأي وكل واحد منا — وليس فقط حركة احتجاج أو ثقافة مضادة — أن يغير حقاً وأن يتحكم في النهاية في حيواتنا وفي حياة مجتمعاتنا؟

هذه، في جوهرها، مسألة سلطة: من يملكها؟ وكيف تُستخدم؟ ولأية غايات؟ بدرجات متفاوتة، نعرف جميعنا الإجابة بالنسبة للأنساق والمؤسسات الراهنة. يمكننا بوجه عام أن نشرح ما نحن ضده. وهذا بالضبط السبب في أننا نحتج، سواء ضد الرأسمالية أو التغير المناخي، ضد اجتماعات القمة أو الحرب. إلا أن ما فشلنا في صياغته إلى حد كبير هو أي نوع من الاستجابة تجاه الأنساق والمؤسسات التحررية. لا يمكننا التعبير عادةً، خصوصاً بأية طريقة متماسكة وطوباوية، عن ما نقف معه. وحتى ونحن نجسد مسبقاً طريقة لجعل السلطة أفقيةً، ومُنصفة، ومن ثمّ، جزءاً جوهرياً من مجتمع حر فيما نأمل، فإننا نهمل رؤية إعادة البناء التي ترفعها العملية الديمقراطية المباشرة أمام أنوفنا مباشرةً.

رغم كل النوايا والأغراض تظل احتجاجات العمل المباشر واقعةً في شَرَك. فهي من جهة، تكشف وتواجه السيطرة والاستغلال، وربما أمكن للضغط السياسي الذي تمارسه القلاقل الواسعة أن يؤثر حتى على بنيات السلطة القائمة لتقوم بتعديل بعض أسوأ تجاوزات أساليبها؛ فعلى السلطات القائمة أن تستمع، وأن تستجيب إلى مدّى معين، حين تصبح الأصوات فائقة الكثرة وفائقة الارتفاع. ورغم ذلك، ما زال أغلب الناس مستبَعدين

عن عملية اتخاذ القرار ذاتها، وبالتالي، ليست لديهم سوى سلطة ملموسة ضئيلة على حياتهم على الإطلاق. وبدون هذه القدرة على الحكم الذاتي، لا تُترجم أفعال الشوارع إلى أكثر من طبعة ثقافة مضادة من ضغط مجموعات المصالح، رغم أنها أكثر راديكالية بكثير من أغلبها وغير مدفوعة عموماً.

ما يجري نسيانه بالنسبة لعمليات حشد العمل المباشر هو الوعد المتضمن في ذات بنيتها: أن السلطة لا يجب التنافس عليها فحسب؛ بل يجب أيضاً تأسيسها من جديد بأشكال تحررية ومساواتية. ويترتب على هذا أخذ العمليات الديمقراطية المباشرة على محمل الجد، ليس بوصفها تكتيكاً لتنظيم الاحتجاجات فحسب، بل بوصفها ذات الطريقة التي ننظم بها المجتمع، وخصوصاً المجال السياسي. ومن ثمّ تصبح المسألة هي: كيف يمكننا البدء في تحويل استراتيجية، وبنية، وقيم العمل المباشر في الشوارع إلى أكثر مستوى قاعدي لعمل السياسة العامة؟

أكثر مستوى أساسي لاتخاذ القرار في مظاهرة هو مجموعة القرابة. هنا، نتجمع كأصدقاء أو بسبب هوية مشتركة، أو مزيج من الأمرين. نتشارك في شيء على وجه الخصوص. وفي الحقيقة، عادةً ما تنعكس هذه الهوية المشتركة في الاسم الذي نختاره لمجموعتنا. قد لا نتفق دائماً مع بعضنا البعض، لكنّ ثمة قدراً معقولاً من التجانس بالضبط لأننا قد اخترنا عن وعي أن نتجمع من أجل سبب محدد، عادةً ما لا يرتبط كثيراً بالجغرافيا وحدها. هذا الحس بهوية مشتركة يتيح الأداء السلس لعملية اتخاذ قرار توافقية، حيث إننا نبدأ من مكان مشترك. في مجموعة القرابة، بالتعريف إلى حد كبير، تحتاج وحدتنا أن تأخذ مكان الصدارة على تنوعنا، وإلا تحطمت قرابتنا المفترضة تماماً.

قارن هذا بما يمكن أن يكون أكثر مستوى أساسي لاتخاذ القرار في مجتمع: الحي أو البلدة. الآن تلعب الجغرافيا دوراً أكبر بكثير. نتيجة أسباب تاريخية واقتصادية وثقافية ودينية وغيرها، قد نجد أنفسنا نحيا جنباً إلى جنب مع تنوعية واسعة من الأفراد وهوياتهم المختلفة. ومعظم هؤلاء الناس ليسوا أصدقاءنا في ذاتهم. إلا أن نفس التنوع الذي نصادفه هو حياة المدينة النابضة ذاتها. والصدف و/أو القرارات الشخصية العديدة التي جعلتنا مع بعضنا البعض عادةً ما تخلق كمية واضحة من التنافر، وذلك بالضبط لأننا لم نختر جميعاً أن نكون معاً لسبب بعينه. في هذا السياق، حيث نبدأ من مكان اختلاف، فإن آليات اتخاذ القرار بحاجة إلى أن تكون أكثر قدرة بكثير على السماح بالمعارضة؛ أي أن التنوع يحتاج إلى الحفاظ عليه بوضوح ضمن أية مقولات للوحدة. وعلى هذا النحو، تبدأ عمليات اتخاذ القرار بالأغلبية في اكتساب معنى أكبر.

عندها، أيضًا، ينشأ سؤال الحجم. فمن الصعب تصور أن يكون المرء صديقًا لمئات، أو حتى آلاف الناس، وأن يحافظ على هوية ذات موضوع واحد مع كل هؤلاء الأفراد. لكننا يمكن أن نقسم شعورًا بالجماعة وسعيًا صوب خير مشترك يتيح لكل واحد منا أن يزدهر. وبالمقابل، فحين تجتمع أعداد أكبر من الناس وجهاً لوجه لإعادة صياغة أحيائهم وبلداتهم، سوف تتضاعف الموضوعات وكذلك الآراء، ولا شك أن التحالفات ستتغير بناءً على الموضوع المحدد موضع النقاش. ومن هنا الحاجة إلى مكان يمكننا الاجتماع فيه كآدميين وجهًا لوجه بأكثر قدر ممكن — أي في مجلس من الكائنات السياسية النشيطة — لاقتسام هوياتنا واهتماماتنا العديدة بأمل موازنة كلٍّ من الفرد والجماعة في كل ما نفعل.

وبالمثل، تعمل الثقة وقابلية الحساب بشكل مختلف في مجموعة القرابة عنه في المستوى المدني. فنحن عادةً ما نكشف قدرًا أكبر من أنفسنا للأصدقاء، وتربطنا معًا بدرجة أوثق تلك الوشائج غير المكتوبة من الحب والإعزاز، أو على الأقل تمنحنا قوةً دافعةً أكبر للتوصل إلى حل للأمر. وتكمن خلف هذا درجةً ثقةً أعلى من المتوسط تفيد في جعلنا قابلين للحساب أمام بعضنا البعض.

أما على مستوى المجتمع المحلي الأوسع، فعادةً ما يكون العكس أصح؛ إذ تتيح لنا قابلية الحساب أن نثق ببعضنا البعض. إننا، فيما نأمل، نقسم وشائج تضامن واحترام، لكن لمَّا كُنَّا لا نستطيع جميعًا معرفة بعضنا البعض جيدًا، لا يكون لتلك الوشائج معنىً إلا إذا حدّدها معًا، ثم سجلناها، ودوّناها، حتى يرجع لها الجميع في المستقبل، ونعاود حتى النظر فيها إذا احتاج الأمر. باختصار، فإن البنات الديمقراطية القابلة للحساب، من صنعنا، تقدم الأساس للثقة، حيث إن سلطة القرار شفافة وخاضعة دومًا للتمحيص. هناك أيضًا مسائل الزمن والفضاء. فمجموعات القرابة، في مخطط الأمور، عادةً ما تكون تشكّلات مؤقتة، قد تبقى بضعة أشهر، أو بضع سنين، لكن ليس أكثر من ذلك. وفور أن تتضاءل الدوافع المباشرة للأسباب المعينة التي جمعتنا معًا، أو فور أن تتهاوى صداقاتنا، عادةً ما يتم إلقاء تلك المجموعات جانبًا. وحتى خلال عمر مجموعة ما في الفترة الفاصلة بين الأعمال المباشرة، عادةً ما لا يكون هناك مكان ولا لقاء لاتخاذ القرار، ولا انتظام، ولا سجلٌ معقول لمن قرر ماذا وكيف. وفضلاً عن ذلك، ليست مجموعات القرابة مفتوحة لأي شخص، بل لأولئك الذين يشتركون في هوية أو ارتباط معينين. وبذلك، فرغم أن بوسع مجموعة قرابة أن تغلق شارعًا بالتأكيد، فتمّة في النهاية شيءٌ سلطوي إلى حدٍّ ما في أن تأخذ جماعاتٌ صغيرة الأمور بين أيديها، بصرف النظر عن ميولها السياسية.

يجب أن يكون تقريرُ ما نفعله بالشوارع عمومًا — مثلًا: كيف ننظم النقل، أو نشجع الحياة في الشارع، أو نقدم مساحات خضراء — أمرًا مفتوحًا لكل مهتم حتى يكون تشاركيًا وغير مرَاتبِي حقًا. ويتضمن هذا مؤسسات قائمة ومفتوحة للديمقراطية المباشرة، لكل شيء، من اتخاذ القرارات إلى حل النزاعات. نحن بحاجة إلى أن نتمكن من معرفة متى وأين تجتمع المؤتمرات الجماهيرية؛ بحاجة إلى أن نجتمع بانتظام ونستفيد من الإجراءات غير التعسفية؛ بحاجة إلى متابعة القرارات التي يتم اتخاذها. لكن الأهم، لو اخترنا ذلك، أن نتمكن جميعًا من الوصول إلى سلطة النقاش، والتدبر، واتخاذ القرارات في الأمور التي تؤثر على مجتمعاتنا المحلية وما وراءها.

وفي الحقيقة، فإن للعديد من القرارات تأثيرًا أكبر بكثير من التأثير على مدينة واحدة؛ فتحويل الشوارع، مثلًا، ربما استلزم التنسيق على مستوى إقليمي، أو قاري، أو حتى كوكبي. ولطالما فهم الراديكاليون ذلك الاعتماد على الذات التعاضدي باعتباره «كوميونة كوميونات»، أو كونفيدرالية. ويلمّح نموذج مجلس الناقلين المستخدم خلال الأعمال المباشرة إلى تلك الرؤية البديلة للعولة. فخلال اجتماع مجلس الناقلين يلتئم المندوبون المفوضون من مجموعات قربتنا بغرض التنسيق، واقتسام الموارد والمهارات، وبناء التضامن، وهلم جرا، ودائمًا ما يرجعون إلى المستوى القاعدي باعتباره الفصيل النهائي. وإذا كانت المؤتمرات الجماهيرية هي وحدتنا الأساسية لاتخاذ القرار، فإن كونفيدراليات المجتمعات المحلية يمكن أن تقوم بدور تجاوز المحلية الضيقة، وفي نفس الوقت خلق الاعتماد المتبادل حين يكون ذلك مرغوبًا. فمثلًا، بدل الرأسمالية الكوكبية والأجهزة الدولية المنظمة، حيث تكون التجارة موجهة للربح ومن أعلى إلى أسفل، يمكن للكونفيدراليات تنسيق التوزيع بين الأقاليم بطريقة إيكولوجية وإنسانية، بينما تتيح للسياسة المتعلقة بالإنتاج، مثلًا، أن تظل قاعدية.

هذا الفهم الأكثر توسُّعًا لسياسة تجسيدٍ مُسبق سيتضمن بالضرورة خلق مؤسسات من المفترض أن تحل محل الرأسمالية والدول القومية. وتلك المؤسسات الديمقراطية المباشرة تتمشى مع، ويمكن بالتأكيد أن تخرج من، تلك التي نستخدمها خلال المظاهرات، لكنها على الأرجح لن تكون صورًا مرآوية فور أن نصل إلى مستوى المجتمع. ولا يعني هذا التخلي عن المبادئ والمثل العليا التي تشكل أساس عمليات حشد العمل المباشر (مثل: الحرية، والتعاون، واللامركزية، والتضامن، والتنوع، والمشاركة وجهاً لوجه)؛ بل يعني فقط الإقرارَ بحدود الديمقراطية المباشرة كما تجري ممارستها في سياق التقاءٍ مناهض للرأسمالية.

وقد أوضح **الزاباتيستا**، مع ثوريين آخرين قبلهم، أن إعلانات الحرية «تمس قلوب أناس متواضعين وبسطاء مثلنا، لكنهم أيضًا، مثلنا، معترفون بكرامتهم ومتمردون». إلا أنهم بدءًا من عام ٢٠٠١م، أثبتوا أيضًا أن البلديات يمكنها أن تكافح لتصبح مستقلة عن آلة الدولة ورأس المال، لتضع المشاغل الإنسانية والبيئية في الصدارة، بينما تحافظ على روابط التضامن والعون المتبادل الإقليمية والكوكبية. «هذا المنهج للحكم المستقل ذاتيًا لم يخترعه ببساطة EZLN [جيش الزاباتيسا للتححر القومي]، بل يأتي من قرون عديدة من مقاومة السكان الأصليين، ومن خبرة الزاباتيسا ذاتها. إنه الحكم الذاتي للمجتمعات المحلية. وبعبارة أخرى، لا يأتي أحدٌ من الخارج ليحكم، بل يقرر الناس أنفسهم، فيما بينهم، من يحكم وكيف ... وكذلك، من خلال **لجان الحكم الرشيد**، تحسّن التنسيق بين البلديات المستقلة ذاتيًا». وبين الإنجازات الأخرى سهّلت هذه الحكومات الذاتية أيضًا «تحسّنًا كبيرًا في المشروعات في المجتمعات المحلية. فقد تحسّنت الصحة والتعليم، رغم أنه ما زال ينقصها الكثير لتبلغ ما يجب أن تكون. ونفس الشيء يصدّق على الإسكان والطعام».^{٨٧}

المثال الحديث الآخر كان حركة مجالس الأحياء التي انطلقت في الأرجنتين عامي ٢٠٠١-٢٠٠٢م، استجابةً لأزمة اقتصادية نزعت في نفس الوقت الشرعية عن السياسة البرلمانية. ففي أواخر ديسمبر عام ٢٠٠١م، اقترن إحساس كاسح باليأس وقلة الحيلة ليجبر الناس، ليس فحسب على الخروج إلى الشوارع للاحتجاج الصارخ بالطرق على الأواني والقذور (وتدمير آلات سحب النقود الأوتوماتيكية ATM's)، بل كذلك على حوار تمكيني مع جيرانهم حول ما يفعلونه بعدها على المستويات المحلية والقومية والكوكبية. وبدأ خمسون حياً في بوينوس آيريس، تقريباً، عقد اجتماعات أسبوعية وإرسال مندوبين كل يوم أحدٍ إلى تجمعٍ تنسيقي عامٍ بين الأحياء. ويشرح المجلس المحلي **للفيدرالية الليبرتارية الأرجنتينية** الأناركية أن المؤتمرات كانت «تشكل من العاطلين، وشبه العاطلين، والمهمشين والمستبعدين من المجتمع الرأسمالي، بما في ذلك أصحاب المهن، والعمال، وصغار تجار التجزئة، والفنانون، والحرفيون. وجميعهم جيران أيضاً». وكما تلاحظ الفيدرالية الليبرتارية، فإن «الاجتماعات مفتوحة ويمكن أن يشارك فيها كل من يريد»، وكان مشتركاً بين كل

^{٨٧} Sixth Declaration of the Selva Lacandona (June 2005), introduction and "II. Where We Are Now," available at <http://www.eco.utexas.edu/faculty/Cleaver/SxthDeclaration.html>

المجالس «عدم تفويض السلطة، والإدارة الذاتية [و] بنية أفقية.» وبينما لم ينتهِ الأمر بهذه المجالس بأن تحل محل بنية الدولة، فإنها أمدّت الأرجنتينيين بلمحة عن قدرتهم هم على صنع السياسة العامة معًا. «تحول الخوف في مجتمعنا إلى شجاعة»، كما يذكر تقرير الفيدرالية الليبرترارية. «نَمَّة سببٌ للأمل في أن كل الأرجنتينيين يعرفون الآن يقينًا مَنْ كان يعوق حرياتنا.»^{٨٨}

وفي الحقيقة، فإن تلك الجهود الابتكارية، حتى حين لا ترقى إلى مرتبة التغيير الاجتماعي، تنتهي بأن تُلهِم محاولاتٍ أخرى. والسلسلة الحاليّة من احتلالات المباني في حرم الجامعات على طول ولاية كاليفورنيا، التي أثارتها الزيادة الدرامية في مصاريف الدراسة وتخفيضات ميزانية التعليم في خريف عام ٢٠٠٩م، تسير على نهج تمرد واكساكا مؤخرًا عام ٢٠٠٦م. وكما يكتب «تجمّع لا بنتانا» المكوّن من طلبة في جامعة ولاية سان فرنسيسكو، «فقد نظّم الـ APPO (المجلس الشعبي لشعب واكساكا) مؤتمرات عامة ضخمة عُقدت وسط احتلال الميدان الرئيسي لعاصمة ولاية واكساكا. وكان «البلانتون» planton — أو الاحتلال — فضاءً تستغرق فيه الاجتماعات ثلاثة أيام في كثير من الحالات، نظرًا للطبيعة الأفقية والمبادئ الديمقراطية المباشرة للمجلس الشعبي لشعب واكساكا، التي تقوم بدور الخطوط الموجّهة للحركة ومبادئها. ويؤكد هؤلاء الطلاب فيما يخص مقاومتهم الخاصة الجارية أن «المؤتمر العام، بالنسبة لنا، هو تجمع ضخم من الناس المستعدين للحديث عن الموضوعات من خلال النقاش من أجل صياغة خطط للتحرك إلى الأمام.» ومتطلّعة إلى الأمام بينما يحتشد الطلبة، وطاقم الكلية، والعاملون، والمؤيدون من المجتمع حول كاليفورنيا للمزيد من الرد، بما في ذلك «إضرابٌ ويوم للعمل دفاعًا عن التعليم العام» تمت الدعوة إليه في الرابع من مارس ٢٠١٠م، تشير «لا بنتانا» إلى دلالة «إكساب الطابع الاجتماعي للنضال ... هذه سياسة تم التأكيد عليها خلال حركة عام ٢٠٠١م الأفقية في الأرجنتين بعد انهيار الاقتصاد. ومرةً أخرى، خلال الأعمال التي تلت انهيار الحكومة نظّم الشعب نفسه.»^{٨٩} وبالنسبة لطلبة جامعة ولاية سان فرنسيسكو،

Argentine Libertarian Federation Local Council, "Argentina: Between Poverty ^{٨٨} and Protest," translated from the Spanish original by Robby Barnes and Sylvie Kashdan, available at <http://news.infoshop.org/article.php?story=02/02/26/0963155>

La Ventana Collective, "On the Actions of December 10th and in Defence of the SFSU ^{٨٩} Occupation" (December 12, 2009), available at <http://ventanacollective.blogspot.com/>

فإن الواقع المُعاش للعمليات الديمقراطية المباشرة خلال نضالهم مهمٌ قَدْر الانتصار في ذلك النضال؛ إنه، في الحقيقة، جزء لا يتجزأ من الانتصار.

مثل تلك التجسّسات اللحظية للحكم الذاتي لا تظهر من السماء الصافية. بل تتطلب، بين أشياء أخرى، الصبر، والتدبر، والتأمل الذاتي، والخيال؛ تتطلب الشجاعة. وقد قضى الزاباتيسا عشر سنوات «متحدثين ومُنصّتين لأناس آخرين مثلنا»، مُجمّعين «القوى في صمت»، مُتعلّمين و«مُنظّمين كي ندافع عن أنفسنا ونحارب من أجل العدالة». ثم «حين كان الأغنياء يقيمون حفلات رأس السنة، داهمنا مدّهم وأخذناهم على غِرّة» يوم ٣١ ديسمبر عام ١٩٩٣م. «عندها خرج أناس المدن إلى الشوارع وبدعوا يصيحون يوم لوضع نهاية للحرب. عندها أوقفنا حربنا وأنصتنا إلى أولئك الإخوة والأخوات ... وهكذا طرحنا النار جانباً وأخذنا الكلمة.» لكن، سيستغرق الأمر سبع سنوات أخرى، حتى عام ٢٠٠١م، قبل أن يبدأ جيش الزاباتيسا للتححر القومي EZLN في «تشجيع البلديات الزاباتيسا المتمردة المستقلة ذاتياً — التي هي الكيفية التي ينتظم فيها الناس كي يحكموا ويحكموا أنفسهم — كي يجعلوا أنفسهم أقوى».^{٩٠}

في أسوأ الأحوال، فإن تلك التجارب الهشة، لكنها مُفرطة الجمال، ستغيّر إلى الأبد أولئك البشر الذين يشاركون فيها إلى الأفضل، عن طريق «الرعاية الذاتية» لجيل جديد من المتمردين من خلال الممارسة المُعاشة للتأسيس الحر لمجتمع المرء المحلي جماعياً. سوف يقدمون الدعم المادي والمعنوي، ويُمثّلون الاستمرارية بين جهود أخرى مماثلة، في أجزاء أخرى من العالم. وكذلك سيقدمون رسائل في زجاجات للأجيال القادمة بأن الطرق الديمقراطية المباشرة، الكونفيدرالية لاتخاذ القرارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية هي بدائل ملموسة. هذا «سيناريو لأسوأ الحالات» جيد تماماً كما تشهد على ذلك حركة الحركات الأفقية خلال العقدين الماضيين، من تشياباس إلى بوينوس آيريس إلى واكساكا، ومن اليونان إلى أمريكا الشمالية. لكن، في أفضل الحالات، ستتسع تلك الأشكال من الحرية إلى سلطات ثنائية يمكنها أن تتحدى وتحل في النهاية محل أشكال السيطرة. ستصبح أساس سياسة جديدة للتشريع الذاتي والإدارة الذاتية والفصل الذاتي في الأحكام، مُحطّمةً إلى الأبد العالمَ الكئيب للدول، ورأس المال، والسجون.

^{٩٠} "Sixth Declaration, "I. What We Are" and "II. Where We Are Now"

أي رؤية لمجتمع حر، كي تكون ديمقراطية حقًا، يجب بالطبع أن نتوصل إليها جميعًا، أولاً في الحركات، وبعدها في مجتمعاتنا المحلية واتحاداتنا الفيدرالية. وحتى في هذه الحالة، من المحتمل أن نكتشف أننا بحاجة إلى تفاهات يجري تعريفها من جديد لِمَا يعنيه أن يكون المرء ملتزمًا سياسيًا بدل مجموعات القربة؛ أن أساليب مهجئة للسعي إلى التوافق والأغلبية لاتخاذ القرار تجاهد للحفاظ على التنوع أفضل من التوافق البسيط والنماذج غير الرسمية؛ أن المواثيق المكتوبة التي تُفصل الحقوق والواجبات حاسمة للمء فراغ ثقافة الاحتجاجات غير المكتوبة؛ وأن الفضاءات المُكتسبة للطابع المؤسسي لصنع السياسة محورية لضمان أن حريتنا في اتخاذ القرارات لا تختفي مع صف من شرطة منع الشغب.

حان الوقت لتجاوز الطابع المعارض لحركة العمل المباشر بأن نُشبعها برؤية لإعادة البناء. ويعني هذا البدء على الفور في ترجمة بنيات الحركة إلى مؤسسات تُجسد المجتمع الصالح؛ وباختصار، في زرع الديمقراطية المباشرة في الأماكن التي نسميها الوطن. وسوف يتضمن هذا العمل الأكثر مشقة إعادة تنشيط أو استهلال التجمعات المدنية، واجتماعات المدن، ومجالس الأحياء، وهيئات التوسط بين المجتمعات المحلية، وكل المنتديات التي يمكننا الاجتماع فيها لنقرر حياتنا، ولو في مؤسسات خارج القانون في البداية. عندئذٍ، أيضًا، سيعني استعادة العولة، لا كمرحلة جديدة من الرأسمالية، بل كبديلها بمجتمعات كونفيدرالية ديمقراطية مباشرة، يتم التنسيق فيما بينها للنفع المتبادل.

حان الوقت لنتحرك من الاحتجاج إلى السياسة، من إغلاق الشوارع إلى فتح الفضاء العام، من المطالبة بالفتات من تلك القلة التي تتولى السلطة إلى الإمساك بالسلطة بقوة في أيدينا نحن. وأخيرًا، يعني هذا تجاوز سؤال «شوارع من؟» لسؤال بدلًا منه «مُدن من؟» حينها، وحينها فقط، سنتمكن من إعادة صياغتها باعتبارها ملكنا.

خاتمة: دروب صوب اليوتوبيا

الدروب ليست أبدًا خطوطًا مستقيمة؛ فهي تتعرج، وتمتد أعلى التل وأسفله، وتبلغ نهايات مسدودة. لكننا حين نخطو إلى الأمام بأفضل ما يمكننا، قد نغامر في اتجاه اليوتوبيا، صوب عالم من أسفل، بواسطة ومن أجل الجميع.

بحيوية نجد مواطئ أقدام إلى اتجاهاتٍ أشدَّ روعة. ثم نجاهد لنرصف مشاهد بأكملها من الممارسات غير المراتبية. نرفس الزجاج المكسور عن طريقنا، ونفقد الطريق أحياناً، لكن الممر الخطر هو نفسه خارطة طريقنا إلى مجتمع تحرري. نشبك أيدينا راغبين في العبور من جديد. وحين يُخيم الظلام، نُشعل نيراننا من جذوات الإمكان، ونرى على البُعد نيراناً أخرى.^{٩١}

^{٩١} النص هنا هو مقتطف من المشروع المشترك «دروب صوب اليوتوبيا»، وهو قطعة من ست لوحات مع رسوم بريشة إريك روين وكلمات بقلم سيندي ميلستين، من أجل عدد شتاء ٢٠١٠م من دورية «الحرب العالمية الثالثة بالرسوم».

