



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الكلية كاستتباع أنطولوجي للأناكية: بحث في الأسس الميتافيزيقية لأنطولوجيا الرفض الجذري

باميلا فاخوري
باحثة لبنانية

20
25



◆ بحث محكم
◆ قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
◆ 2025-07-14

الكلية كاستتباع أنطولوجي للأناكية:
بحث في الأسس الميتافيزيقية لأنطولوجيا الرفض الجذري

يتمأسس الوجود الفلسفي، في لحظته الأكثر جذرية واختراقاً لحُجب الموجود المتعين، على حركة ديكالكتيكية ثلاثية التمثيل: انكشاف الموجود (*das Seiende*) في عريه الأنطولوجي الأصلي، وانحجاب الكينونة (*das Sein*) في تعاليها المطلق الذي يفلت من كل إدراك موضوعي، وأخيراً - وهنا يكمن القلب النابض لإشكاليته - ظهور الدازاين (*Dasein*) بوصفه الموجود الوحيد الذي يُساءل وجوده، والذي يحمل في بنيته الأنطولوجية إمكانية الرفض الجذري لكل ما هو مُعطى ومُسلم به (Heidegger, 1962, § 9-12). هذه الحركة الديالكتيكية المُعقدة، التي تشكل النواة الصلبة للتساؤل الفلسفي الأصيل منذ فجر الميتافيزيقا الغربية في أفلاطون وأرسطو، تجد في الكلية (*Cynicism*) والأناركية (*Anarchism*) تجليين متميزين ومتكاملين لنفس الجذر الوجودي-المقاوم: رفض التطابق الميتافيزيقي مع الذات المُفترضة (*das Man*) هيدغرياً، والانفلات من منطق الهوية المغلقة (*identité*) نحو فضاء الإمكان المطلق (*das Mögliche*) والاختلاف الأنطولوجي الخالص (*différance ontologique*).

الكلية، في جوهرها الفلسفي العميق وليس مجرد ظاهرها التاريخية-الاجتماعية السطحية، تُمثل استراتيجية أنطولوجية للتعرية الوجودية (*dénudement existentiel*) لا تكتفي بنقد المؤسسات الاجتماعية أو منظومات القيم الأخلاقية السائدة في عصرها، بل تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير لتُشكك في البنية الأنطولوجية للحضور ذاتها (*présence métaphysique*) كما أسسها التقليد الميتافيزيقي الغربي منذ بارمينيدس (Branham & Goulet, 1996, pp. 15-34). عندما يختار ديوجين الكلب (*Diogenes the Cynic*) البرميل (*pithos*) مسكناً وعالمًا ومملكة، فإنه لا يقوم بمجرد احتجاج اجتماعي-اقتصادي ضد التفاوت الطبقي أو الظلم الاجتماعي - كما قد تُفسر القراءات الماركسية الساذجة - بل يُؤسس لجغرافيا وجودية بديلة (*géographie existentielle alternative*)، مكانية لا-مكانية (*spatialité a-spatiale*) تتحدى المفاهيم الأساسية والمؤسسة للداخل والخارج (*dedans/dehors*)، الخاص والعام (*privé/public*)، الذات والعالم (*Selbst/Welt*)، المقدس والمدنس (*sacré/profane*).

البرميل، في بُعد الرمزي-الأنطولوجي العميق، يُجسد نفيًا تأسيسياً (*négation fondatrice*) للمعمار (*architecture*) كنظام رمزي-سلطوي يُنظم الفضاء الاجتماعي ويُحدد هويات الذوات ومواقعها في الهيراركية الاجتماعية، وإعلان ولادة ذات غير مؤسسية (*subjectivité non-institutionnelle*) تُحدد وجودها خارج منطق الانتماء (*appartenance*) والهوية المحددة سلفاً (*identité pré-déterminée*). إن هذا التوضع الجذري للذات الكلية يُشكل تحدياً أنطولوجياً عميقاً لما يُسميه هيدغر «السقوط» (*das Verfallen*) أي انزلاق الدازاين من وجوده الأصيل (*eigentlich*) إلى وجوده غير الأصيل (*uneigentlich*) المنغمس في عالم ال-*das Man* (Heidegger, 1962, § 35-38).

يصل هذا التعري الوجودي (*dénudement existentiel*) إلى ذروته الفلسفية والفينومينولوجية في الممارسات الجسدية الراديكالية للكلبيين، حيث يصبح الجسد (*Körper/Leib*) موقعاً استراتيجياً لتفكيك الحدود الأنطولوجية (*déconstruction des limites ontologiques*) التي تُنظم الخبرة الإنسانية وتُحدد ما هو ممكن وما هو مستحيل في إطار نظام رمزي معطى (Foucault, 1984, pp. 343-365). العري العلني، والجماع في الأماكن العامة، وكل أشكال الخروج الجذري على ما يُسمى زوراً «الحدود الطبيعية» للسلوك الإنساني

المُتَحَضِر، ليست مجرد استفزازات أخلاقية أو انتهاكات للقواعد الاجتماعية، بل هي تقنيات فينومينولوجية متطورة (*techniques phénoménologiques sophistiquées*) تستهدف كشف الطابع الاصطناعي والمفتعل لما يُقدم نفسه كـ«طبيعي» و«بديهي»، والطابع الطبيعي والأصيل لما يُصنف كـ«اصطناعي» و«منحرف».

فالكليي، في تجرده الراديكالي من كل القيود الاجتماعية-الرمزية والحدود الأخلاقية-الثقافية، يُمارس فينومينولوجيا الحقيقة العارية (*phénoménologie de la vérité nue*) بالمعنى الأليثولوجي الهيدغري، حيث تنكشف الكينونة في عريها الأصلي (*nudité originaire*) وطزاجتها الأولى، بعيداً عن كل أشكال التغطية والحجب (*recouvrement et occultation*) والتشويه التي تفرضها الحضارة والثقافة والمدنية. ولا يحدث هذا الانكشاف الأليثولوجي عبر التأمل النظري المجرد أو الممارسة التأملية المنعزلة، بل عبر الجسد المُعاش (*corps vécu*) بوصفه موقع الحقيقة الفينومينولوجية الأولى، المكان الذي تتجلى فيه الكينونة في صورتها الأكثر تلقائيةً وأقلّ وساطة رمزية.

إذا كانت الكليية تُمارس تفكيك الذات (*déconstruction du sujet*) من خلال التعري الوجودي والتجرد من كل الهويات الاجتماعية المُعطاة، فإن الأناركية تُمارس تفكيك السلطة (*déconstruction du pouvoir*) من خلال نقد السيادة (*souveraineté*) في بُعدها الأنطولوجي الأعرق والأكثر جذرية (Agamben, 1998, pp. 28-45). إن رفض الدولة (*État*) في المنظور الأناركي الحقيقي والجذري، ليس مجرد موقف سياسي أيديولوجي أو رؤية براغماتية للتنظيم الاجتماعي، بل هو رفض أنطولوجي لمنطق السيادة (*logique souveraine*) بوصفها بنية أنطولوجية أساسية وتأسيسية تنظم العلاقة بين الذات والآخر (*soi/autre*)، الفرد والمجتمع (*individu/société*)، الحاكم والمحكوم (*gouvernant/gouverné*)، وبصورة أعمق، بين الوجود والموجود (*être/étant*).

على أن السيادة، كما يكشفها التحليل الأناركي العميق المُستند إلى التفكيك الأنطولوجي، تتعدى كونها مجرد قدرة سياسية-قانونية على ممارسة السلطة والهيمنة والتحكم، لتغدو-وهنا يكمن البُعد الأنطولوجي المغيّب- قدرة على تحديد الاستثناء الأنطولوجي (*exception ontologique*)، على تقرير من يُدرج ضمن النظام الرمزي للمعنى (*ordre symbolique du sens*) ومن يُستبعد منه، من يُعدّ «ذاتاً» كاملة مُستقلة ومن يُختزل إلى مجرد «موضوع» للسيطرة والتلاعب، من يُعترف بإنسانيته الكاملة ومن يُنزع عنه هذا الاعتراف (Schmitt, 1985, pp. 36-52). يُشكل هذا المنطق السيادي البنية العميقة للميتافيزيقا الغربية ككل، من أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى هيغل، وحتى الفلسفة السياسية المعاصرة.

تنبثق الإشكالية المركزية والمحورية لهذه الدراسة من فرضية فلسفية جذرية ثورية مفادها أن الكليية والأناركية تشتركان في بنية أنطولوجية واحدة موحدة لم تحظ بالتحليل الفلسفي العميق والمُتخصص الذي تستحقه، وأن هذه البنية المشتركة تُشكل ما نبتكره ونؤسس له في هذه الدراسة تحت مسمى «أليثولوجيا التعرية الوجودية» (*phénoménologie du dévoilement radical*). على أن معظم الدراسات السابقة في الأدبيات الأكاديمية الغربية والعربية تناولت هذين التيارين الفلسفيين، إما من منظور تاريخي تتابعي يركز على التسلسل الزمني والتأثيرات المباشرة والسطحية

(Dudley, 1937; Marshall, 1992; Long, 1996)، أو من منظور سياسي براغماتي يحصرهما في إطار النظرية السياسية التقليدية وإشكالياتها الكلاسيكية (Clark, 1990; Kinna, 2005; Newman, 2001).

غير أن هذه المقاربات التقليدية-على الرغم من قيمتها التوثيقية والتاريخية النسبية-تفشل فشلاً ذريعاً في إدراك البُعد الأنطولوجي العميق والجذري الذي يربط بين هذين التيارين الفكريين على مستوى أكثر جوهرية وأساسية من مستوى التأثيرات التاريخية أو التشابهات السياسية الظاهرة. يعود هذا الفشل إلى هيمنة «الباراديم» (*paradigm*) الوضعي والتجريبي على الدراسات الأكاديمية، والذي يُحول دون الاستكناه والإحاطة بالطبقات العميقة من المعنى الفلسفي التي تحكم هذين التيارين.

وعليه، فإن السؤال الفلسفي المحوري والأساسي الذي تطرحه هذه الدراسة-والذي يُشكل خيطها الناظم من البداية إلى النهاية-يتمحور حول إمكانية اعتبار الأناركية استتباعاً أنطولوجياً ضرورياً (*conséquence ontologique nécessaire*) للكلية؛ بمعنى أنها تطوير فلسفي محتوم وحتمي للجذر الوجودي-المقاوم الذي أسسته الكلية في تاريخ الفكر الغربي، والذي ظل كامناً ومُحتجباً لقرون طويلة. يستدعي هذا السؤال المحوري بدوره سلسلة من التساؤلات الفلسفية الأساسية والفرعية حول طبيعة البنية الأنطولوجية للرفض (*structure ontologique du refus*) التي تشترك فيها الكلية والأناركية، وكيفية تمايز واختلاف هذه البنية عن أشكال المقاومة والنقد والاحتجاج الأخرى في تاريخ الفلسفة الغربية والشرقية.

كما يتداعى هذا السؤال المحوري إلى طرح إشكالية فلسفية أعمق حول فهم وتفسير التحول الديالكتيكي العميق من الرفض الفردي الكليبي (*refus individuel cynique*) إلى الرفض الجماعي الأناركي (*refus collectif anarchiste*) من دون السقوط في الاختزال السوسيولوجي الماركسي أو السياسي الليبرالي الذي يُفسر هذا التحول بمجرد العوامل الاجتماعية-الاقتصادية أو التحولات السياسية-التاريخية الخارجية، بل بإظهار المنطق الأنطولوجي الداخلي الذي يحكم هذا التحول ويجعله ضرورياً فلسفياً.

تمتد هذه التساؤلات الأساسية لتشمل أيضاً الإمكانيات الفلسفية الجديدة والثورية التي يفتحها هذا التقاطع الأنطولوجي (*intersection ontologique*) بين الكلية والأناركية أمام فهم معاصر ومتجدد لمفاهيم الحرية (*liberté*)، والعدالة (*justice*)، والكرامة الإنسانية (*dignité humaine*)، والديمقراطية الجذرية (*démocratie radicale*) فضلاً عن كيفية مساهمة أنطولوجيا الرفض الكلية-الأناركية في تطوير فلسفة نقدية جديدة للحدثة وما بعد الحدثة تتجاوز الثنائيات التقليدية الميتافيزيقية المُرَهقة بين الفرد والمجتمع، الخاص والعام، الذاتي والموضوعي، النظرية والممارسة، المحلي والكوني، الهوية والاختلاف.

تكمن الأهمية الفلسفية العلمية لهذه الدراسة في محاولتها الجادة والأصيلة لتطوير إطار مفاهيمي جديد كلياً لتأصيل العلاقة المشتبكة بين الكلية والأناركية ورسمها ضمن إطار يتجاوز جذرياً المقاربات التقليدية التي تركز على التأثيرات التاريخية المباشرة أو التشابهات السطحية أو المقارنات الخارجية. من خلال تبني منظور أنطولوجي-تفكيكي متطور يدمج بين أحدث المناهج في الفلسفة المعاصرة، تسعى الدراسة

إلى الكشف عن طبقات المعنى العميقة والمتعددة التي تربط بين هذين التيارين الفلسفيين على مستويات مختلفة: الأنطولوجي، والفينومينولوجي، والهيرمينوطيقي، والتفكيكي، والإتيقي، والسياسي.

تتجلى الأصالة الفلسفية الجذرية لهذه الدراسة في بُعدها المنهجي الثوري من خلال تطوير منهجية تحليلية أصيلة ومبتكرة تدمج بصورة إبداعية بين الهيرمينوطيقا الفلسفية الغاداميرية (Gadamer, 1975) والأركيولوجيا المفاهيمية الفوكوية (Foucault, 1969) والتفكيك الدريدي (Derrida, 1967) والفينومينولوجيا الهوسرلية-الهيديغرية (Husserl, 1913; Heidegger, 1962) لقراءة النصوص والممارسات والخطابات الكليية والأناركية قراءة تفكيكية عميقة ومتعددة المستويات تُظهر البنى اللاواعية للمعنى التي تحكمها.

تأسس المنهجية الفلسفية لهذه الدراسة على التحليل الأليثولوجي-التفكيكي (*analyse alethologique*) *déconstructive* المتطور الذي يسعى إلى الكشف عن البنى العميقة والخفية للمعنى التي تحكم وتنظم كلاً من الخطاب الكليي والخطاب الأناركي على مستوياتها الظاهرة والباطنة من خلال ما نسميه «التعرية الوجودية» (*dénudement existentiel*) أي عملية الكشف التدريجي للطبقات الأنطولوجية المتراكمة للوجود الإنساني. هذا التحليل المُعقد يستند أساساً إلى مفهوم الأليثيا الهيديغري (*Aletheia*) للحقيقة بوصفها انكشافاً وانحجاباً في آن واحد، حيث كل كشف للمعنى يحمل في ذاته -بحكم بنيته الداخلية- إمكانية الحجب والإخفاء، وكل حجب وإخفاء يفتح -ديالكتيكياً- إمكانيات جديدة ومتعددة للكشف والإنارة (Heidegger, 1962, § 44) لا.

كما يعتمد التحليل على مفهوم الاختلاف الدريدي (*différance*) بوصفه قوة تأسيسية-تدميرية في آن واحد تعمل على تأجيل المعنى النهائي والحاسم وتفتح فضاء اللعب الحر (*jeu libre*) للدلالة والتأويل والتفسير المتعدد (Derrida, 1967, pp. 38-95). يُضاف إلى ذلك مفهوم الكينونة-مع الهيديغري (*Mitsein*) لإعادة تأسيس العلاقة الأنطولوجية بين الذات والآخر خارج منطق الاستيعاب والهيمنة والتملك الميتافيزيقي، حيث تصبح هذه العلاقة قائمة على التعايش الأصيل في الاختلاف (*coexistence authentique dans la différence*) دون محو أو إلغاء (Levinas, 1961, pp. 194-254).

وأخيراً يستند إلى مفهوم البيوبوليتيكا الفوكوي (*biopolitique*) لتحليل أشكال السلطة المعاصرة والجديدة التي لا تكتفي بحكم الأجساد والسيطرة عليها من الخارج، بل تُنتج أشكال الذاتية والهوية من الداخل وتُشكل الرغبات والحاجات والمشاعر بطرائق دقيقة ومعقدة (Foucault, 1978, pp. 92-136).

هذا هو التحدي الفلسفي الأساسي والجذري الذي تطرحه هذه الدراسة على نفسها وعلى قارئها معاً: أن تكون، في آن واحد، تحليلاً نظرياً للمقاومة وممارسة عملية للمقاومة، بحثاً أكاديمياً في الرفض وتجسيدا حياً للرفض، دراسة فلسفية للتفكيك وتفكيكاً بحد ذاتها لأشكال الخطاب الأكاديمي السائد. إنها محاولة جادة وأصيلة لجعل الفلسفة تعيش مرة أخرى وتتنفس بحرية، خارج أسوار الأكاديمية الخانقة ومؤسسات المعرفة المؤدلجة، في الحياة اليومية المعيشة حيث تولد الأسئلة الحقيقية والأصيلة وتموت الإجابات الجاهزة والمعلبة.

1- الكلية كحدث أنطولوجي في تاريخ الفلسفة

تشكل الكلية (Cynicism)، في جوهرها الفلسفي العميق وليس مجرد ظاهرتها التاريخية-الاجتماعية السطحية، حدثاً أنطولوجياً فريداً ومتميزاً في تاريخ الفكر الغربي لم يحظ بالتحليل الفلسفي الدقيق والمتخصص الذي يستحقه. فالكلمة ليست مجرد مدرسة فلسفية هامشية أو حركة احتجاجية عابرة، بل هي-كما سنبهرن - تأسيس جذري لنمط وجودي بديل يتحدى الأسس الأنطولوجية للحضارة الغربية في مجملها. إنها، بمعنى أدق وأعمق، ممارسة فلسفية للـ«أليثولوجيا التعرية الوجودية» تستهدف كشف العُري الأنطولوجي للوجود الإنساني من خلال تفكيك الطبقات المتراكمة من الأفعنة الحضارية والرموز الثقافية والمؤسسات الاجتماعية التي تحجب الحقيقة الوجودية الأصيلة.

يتطلب فهم الكلية كحدث أنطولوجي تجاوز القراءات التقليدية التي تختزلها في بُعدها الأخلاقي-التربوي أو الاجتماعي-السياسي، نحو قراءة أليثولوجية عميقة تُدرك أن الممارسات الكلية-من العري العلني إلى رفض المؤسسات الاجتماعية-ليست مجرد استفزازات أخلاقية أو احتجاجات سياسية، بل هي تقنيات فينومينولوجية متطورة تستهدف إحداث انكشاف راديكالي للكينونة الإنسانية في عريها الأصلي وحقيقتها الأولى (Branham & Goulet-Cazé, 1996, pp. 87-112).

يُقدم هذا البحث تحليلاً أنطولوجياً-تفكيكياً شاملاً للكلية من خلال أربعة محاور أساسية: أولاً، فينومينولوجيا المقاومة الكلية وتحليل تجربة ديوجين الوجودية كتأسيس لأنطولوجيا بديلة؛ ثانياً، الجسد الكلي كموقع لتقويض ميتافيزيقا الثنائيات الغربية؛ ثالثاً، البرهسيا الكلية كأنتولوجيا للمصارحة مع الوجود؛ ورابعاً، الكلية الغائبة والمسكوت عنه في تاريخ الميتافيزيقا الغربية.

1- فينومينولوجيا المقاومة الكلية - ديوجين والتأسيس للرفض الجذري

1.1 - ديوجين والكينونة-في-البرميل: تحليل فينومينولوجي لتجربة الوجود الكلي

عندما اختار ديوجين الكلي (Diogenes of Sinope) البرميل (pithos) مسكناً ومملكة وعالمًا، لم يكن يقوم بمجرد عمل رمزي أو إيماءة احتجاجية ضد التفاوت الاجتماعي أو الظلم الاقتصادي-كما تُفسر القراءات الماركسية الساذجة والاختزالية-بل كان يُؤسس لجغرافيا وجودية (géographie existentielle) جديدة كلياً تتحدى المفاهيم الأنطولوجية الأساسية للمكان والزمان والهوية والانتماء (Desmond, 2008, pp. 156-189). البرميل، في بُعده الرمزي-الأنطولوجي العميق، يُجسد ما يمكن تسميته «الكينونة-في-البرميل» (être-dans-le-tonneau) كنمط وجودي أصيل يتعارض جذرياً مع «الكينونة-في-العالم» (être-dans-le-monde) الهيدغرية.

البرميل الديوجيني ليس مجرد مأوى مادي أو حلّ براغماتي لمشكلة السكن، بل هو تجسيد مكاني للفلسفة الكلية في مجملها. إنه فضاء أنطولوجي (espace ontologique) يُحدد علاقة جديدة كلياً بين الذات والعالم،

علاقة لا تقوم على الاستيعاب (*appropriation*) أو التملك (*possession*) أو الهيمنة (*domination*)، بل على ما نسميه «الكينونة-معراًة» (*être-dénudé*) أي الوجود في حالة تعرية أنطولوجية كاملة من كل الوسائط الحضارية والرموز الثقافية والمؤسسات الاجتماعية (Bracht Branham, 1996, pp. 45-78).

هذه «الكينونة-معراًة» التي يُجسدها البرميل الديوجيني تُشكل تحدياً جذرياً لما يُسميه هيدغر «السقوط» (*das Verfallen*) أي انزلاق الدازاين من وجوده الأصيل (*eigentlich*) إلى وجوده غير الأصيل (*uneigentlich*) المنغمس في عالم الـ (*das Man* (Heidegger, 1962, § 35-38). الكلبي، في برميله، يُحقق شكلاً راديكالياً من الأصالة الوجودية (*authenticité existentielle*) لا يمر عبر القلق (*Angst*) أو المواجهة مع الموت (*être-vers-la-mort*) كما في الفلسفة الهيدغرية، بل عبر التعري الوجودي المباشر والفوري من كل أشكال الزيف الحضاري.

1.2- الأسكيسيس الكلبي: ممارسة فلسفية للتعرية الأنطولوجية

الأسكيسيس (*askesis*) الكلبي، في جوهره الفلسفي العميق، ليس مجرد تدريب أخلاقي أو رياضة روحية تهدف إلى تحسين السلوك أو تطهير النفس-كما في التقليد الأفلاطوني والمسيحي-بل هو ممارسة فلسفية متطورة للـ«أليثولوجيا التعرية الوجودية» تستهدف الكشف التدريجي والمنهجي عن العُري الأنطولوجي للوجود الإنساني (Foucault, 1984, pp. 238-267). هذا الأسكيسيس الكلبي يتميز عن جميع أشكال الأسكيسيس الأخرى في التقليد الفلسفي الغربي بطابعه التفكيكي (*déconstructif*) والانكشافي (*révélateur*) وليس البنائي (*constructif*) أو التكويني (*formatif*).

عندما يُمارس ديوجين أسكيسيس العري العلني، أو أسكيسيس الجوع الطوعي، أو أسكيسيس رفض المؤسسات الاجتماعية، فإنه لا يهدف إلى بناء ذات أفضل أو تحقيق فضيلة أخلاقية معينة، بل إلى تفكيك (*déconstruction*) الذات المُصطنعة اجتماعياً وثقافياً والكشف عن الذات الأصيلة التي تكمن تحت طبقات التكيف الحضاري والتشكيل المؤسسي (Dudley, 1937, pp. 123-145). هذا ما يجعل الأسكيسيس الكلبي ممارسة أليثولوجية (*pratique aléthologique*) بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي ممارسة تستهدف انكشاف الحقيقة (*aletheia*) وليس مجرد إنتاج المعرفة أو تحسين السلوك.

يُحقق الأسكيسيس الكلبي ما يمكن تسميته «الإيبوخي الوجودي» (*époque existentielle*) أي تعليق أو وضع بين قوسين لجميع الأحكام المُسبقة والتوقعات الاجتماعية والقيم الثقافية المُعطاة، ولكن بطريقة أكثر راديكالية وشمولية من الإيبوخي الهوسرلي الذي يقتصر على المجال النظري-المعرفي (Husserl, 1913, § 31-32). الكلبي، من خلال أسكيسيسه، يُحقق إيبوخي وجودية شاملة تشمل الجسد والروح، الفردي والاجتماعي، الخاص والعام، حيث يصل إلى حالة من العُري الأنطولوجي الكامل تسمح بانكشاف الكينونة في صورتها الأولى وحقيقتها الأصيلة.

1.3- السخرية الكلية كتقنية فينومينولوجية للكشف

السخرية (*ironia*) الكلية، في بُعدها الفلسفي العميق، ليست مجرد أسلوب بلاغي أو موقف نقدي من الآخرين، بل هي تقنية فينومينولوجية متطورة ومُعقدة تستهدف إحداث انكشاف فوري ومباشر للتناقضات الأنطولوجية الكامنة في الوجود الاجتماعي والثقافي (Navia, 1996, pp. 201-234). عندما يسخر ديوجين من أفلاطون ومن نظرية المثل، أو عندما يسخر من الإسكندر الأكبر ومن طموحاته الإمبراطورية، فإنه لا يُمارس مجرد نقد فكري أو سياسي، بل يُمارس كشفاً أليثولوجياً يُظهر العُري الأنطولوجي لهذه الظواهر الحضارية والفكرية.

السخرية الكلية تعمل كـ«مطرقة فلسفية» (*marteau philosophique*) بالمعنى النيتشوي، ولكن بطريقة أكثر مباشرة وجذرية من النقد النيتشوي للقيم. فبينما نيتشه يُحلل ويُفكك القيم من خلال علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ، فإن الكلبي يُفككها من خلال الكشف المباشر والفوري عن تناقضاتها الأنطولوجية الداخلية (Nietzsche, 1887, § 12-15). السخرية الكلية تُحقق ما يمكن تسميته «التفكيك الفوري» (*déconstruction immédiate*) الذي لا يحتاج إلى وسائط نظرية أو تحليلات مُعقدة، بل يعتمد على الكشف المباشر للتناقض الأنطولوجي الكامن في الظاهرة المُستهدفة.

هذا الطابع الفوري والمباشر للسخرية الكلية يجعلها أداة فينومينولوجية فريدة لا تضاهيها أي تقنية فلسفية أخرى في تاريخ الفكر الغربي. فهي تُحقق في لحظة واحدة ما تحتاج إليه الفلسفات التحليلية والتفكيكية من صفحات وفصول كاملة. إنها «فلسفة البرق» (*philosophie de l'éclair*) التي تُضيء في لحظة واحدة العُري الأنطولوجي للوجود وتكشف عن زيف الأفتعة الحضارية.

2- الجسد الكلبي وتقويض ميتافيزيقا الثنائيات الغربية

2.1 - الجسد المُعَرَّى: من الفضيحة الأخلاقية إلى الفضيحة الأنطولوجية

الجسد (*corps/Körper/Leib*) في الفلسفة الكلية يحتل موقعاً مركزياً وأساسياً لا يمكن فهمه من خلال المقاربات التقليدية التي تختزله في بُعد البيولوجي أو الاجتماعي أو حتى الفينومينولوجي بالمعنى الهوسرلي-الميرلوبونتي. الجسد الكلبي هو، في جوهره الفلسفي العميق، موقع استراتيجي لممارسة الـ«أليثولوجيا التعرية الوجودية» وإحداث انكشاف راديكالي للحقيقة الأنطولوجية من خلال تفكيك الثنائيات الميتافيزيقية الأساسية التي تُؤسس الحضارة الغربية (Foucault, 1984, pp. 343-365).

عندما يُمارس الكليون العري العلني في الأماكن العامة، أو الجماع في الشارع، أو التبول والتبرز دون حياء أمام الآخرين، فإنهم لا يقومون بمجرد انتهاكات أخلاقية أو تحديات اجتماعية، بل يُمارسون تفكيكاً جذرياً وشاملاً لمنظومة الثنائيات الميتافيزيقية الأساسية: الداخل/الخارج (*dedans/dehors*)، المقدس/المندس (*sacré/profane*)، الطبيعي/الثقافي (*naturel/culturel*)، الخاص/العام (*privé/public*)، النظيف/القذر (*propre/sale*)، المهذب/البدائي (Goulet-Cazé, 1996, pp. 234-267). (*civilisé/sauvage*).

هذا التفكيك الجسدي للثنائيات الميتافيزيقية يُحقق ما يمكن تسميته «الفضيحة الأنطولوجية» (*scandale ontologique*) التي تتجاوز بكثير مجرد «الفضيحة الأخلاقية» (*scandale moral*) أو «الفضيحة الاجتماعية» (*scandale social*). الفضيحة الأنطولوجية تكشف عن الطابع الاصطناعي والمتعسف للحدود التي تُنظم الخبرة الإنسانية وتُحدد ما هو مقبول وما هو مرفوض، ما هو طبيعي وما هو منحرف، ما هو مُقدس وما هو مُدنس.

2.2 - إيروسية الجسد الكليبي: تفكيك هيراركية الرغبة

الإيروسية (*érotisme*) الكليبية، في جوهرها الفلسفي العميق، ليست مجرد تحرر جنسي أو ثورة ضد القيود الأخلاقية التقليدية، بل هي ممارسة فلسفية للتفكيك الجذري لهيراركية الرغبة (*hiérarchie du désir*) كما تُؤسسها الميتافيزيقا الأفلاطونية-المسيحية (Bataille, 1957, pp. 89-123). هذه الهيراركية تُقسم الرغبة إلى طبقات: الرغبة الروحية العليا والنبيلة، والرغبة الجسدية السفلى والوضيعة، وتُؤسس نظاماً قيمياً يُعلي من شأن الأولى ويُحقر الثانية.

الإيروسية الكليبية تُفكك هذه الهيراركية من خلال إظهار الوحدة الأنطولوجية الأساسية للرغبة الإنسانية وعدم وجود حدود طبيعية أو ميتافيزيقية حقيقية بين المقدس والمدنس، الروحي والجسدي، النبيل والوضيع. عندما يُمارس كراتيس وهياركيا الجماع في الأماكن العامة، فإنهما لا يُمارسان مجرد استفزاز جنسي أو تحد اجتماعي، بل يُجسدان فلسفياً إمكانية وجود نمط إيروسي يتجاوز التقسيمات الميتافيزيقية التقليدية ويُحقق شكلاً من الوحدة الأنطولوجية بين جميع أبعاد الوجود الإنساني (Nussbaum, 1994, pp. 456-489).

هذا التجاوز الإيروسي للهيراركيات الميتافيزيقية يُشكل مقدمة ضرورية لفهم الطابع الأناركي للكلية. فتفكيك هيراركية الرغبة يُؤدي حتماً إلى تفكيك هيراركيات أخرى: هيراركية السلطة، هيراركية المعرفة، هيراركية القيم، هيراركية الوجود نفسه. الإيروسية الكليبية، بهذا المعنى، هي تمرين فلسفي أولي في فن التفكيك الذي سيُطوره الفكر الأناركي لاحقاً على نطاق أوسع وأشمل.

2.3 - الجسد كمقاومة: نحو فينومينولوجيا الجسد المتمرد

الجسد الكليبي، في ممارساته الراديكالية، يُؤسس لما يمكن تسميته «فينومينولوجيا الجسد المتمرد» (*phénoménologie du corps rebelle*) التي تتجاوز بكثير الفينومينولوجيا الكلاسيكية للجسد كما طورها هوسرل وميرلو-بونتي (Merleau-Ponty, 1945, pp. 234-278). بينما تركز الفينومينولوجيا الكلاسيكية على الجسد كموقع للإدراك والمعنى والانفتاح على العالم، فإن فينومينولوجيا الجسد الكليبي تركز على الجسد كموقع للمقاومة والتمرد والتفكيك.

الجسد المتمرد في الممارسة الكليبية لا يكتفي بأن يكون حاملاً للمعنى أو وسيطاً للتواصل مع العالم، بل يُصبح أداة فعالة لتدمير المعاني المُعطاة والكشف عن زيفها الأنطولوجي. عندما يرفض الكليبي تنظيف جسده أو تهذيب

مظهره أو إخفاء حاجاته الطبيعية، فإنه يُمارس مقاومة جسدية شاملة ضد منطق «التهذيب» (*civilisation*) الذي يُحول الجسد الطبيعي إلى جسد اجتماعي مُصطنع ومُنضبط (Elias, 1939, pp. 145-189).

هذه المقاومة الجسدية تُحقق شكلاً من «التمرد الأنطولوجي» (*rébellion ontologique*) يسبق ويُؤسس لكل أشكال التمرد السياسي والاجتماعي اللاحقة. فالجسد المُتمرد يُظهر إمكانية رفض النظام الرمزي المهيمن من خلال الممارسة المباشرة والفورية، دون الحاجة إلى نظريات سياسية أو برامج ثورية مُعقدة. إنه يُجسد شكلاً بدائياً وأصيلاً من الأناركية العملية التي تُمارس على مستوى الجسد المُعاش قبل أن تتطور إلى نظريات سياسية مُتقنة.

3- البرهسيا الكلية - أنطولوجيا المصارحة مع الوجود

3.1 - البرهسيا كممارسة أليثولوجية: «حمل الحقيقة» كموقف وجودي

البرهسيا (*parrhesia*) الكلية، في جوهرها الفلسفي العميق، تُشكل أحد أهم تجليات الـ«أليثولوجيا» التعرية الوجودية» في الممارسة الفلسفية الغربية. البرهسيا، في معناها اليوناني الأصلي، تعني «قول كل شيء» (*pan-rhesis*) أو «الكلام الحر» (*free speech*)، ولكن البرهسيا الكلية تتجاوز بكثير هذا المعنى اللغوي السطحي لتُصبح ممارسة أنطولوجية شاملة للكشف الراديكالي عن الحقيقة الوجودية في عريها المطلق (Foucault, 2001, pp. 12-45).

عندما يُمارس ديوجين البرهسيا مع الإسكندر الأكبر، أو مع أفلاطون، أو مع أي شخصية سلطوية أخرى، فإنه لا يُمارس مجرد «حرية التعبير» أو «النقد السياسي»، بل يُمارس ما يمكن تسميته «حمل الحقيقة» (*porter la vérité*) كموقف وجودي شامل. «حمل الحقيقة» يعني أن الكلي لا يكتفي بمعرفة الحقيقة أو فهمها نظرياً، بل يُجسدها بكامل وجوده ويحملها في جسده وسلوكه وكلامه بطريقة لا تقبل التجزئة أو التسوية (Hadot, 1995, pp. 267-289).

هذا الحمل الوجودي للحقيقة يُميز البرهسيا الكلية عن جميع أشكال الخطاب الفلسفي الأخرى في التقليد الغربي. بينما يمكن للفيلسوف الأكاديمي أن يُدافع عن الحقيقة في كتاباته ومحاضراته ثم يتناقض معها في حياته الشخصية، فإن الكلي مُلزم بتجسيد الحقيقة التي يُعلنها في كل لحظة من لحظات وجوده. البرهسيا الكلية تُلغي الحدود بين النظرية والممارسة، بين الفكر والحياة، بين الفلسفة والوجود، وتُحقق شكلاً من الوحدة الأنطولوجية الشاملة نادراً ما نجد مثيلاً له في تاريخ الفلسفة.

3.2 - الصراحة كشكل من أشكال الكينونة المُقاومة

الصراحة (*franchise*) الكلية، في بُعدها الأنطولوجي العميق، ليست مجرد فضيلة أخلاقية أو سمة شخصية إيجابية، بل هي شكل أساسي من أشكال «الكينونة المُقاومة» (*être résistant*) التي تتحدى المنطق

الأساسي للنظام الاجتماعي-السياسي القائم على الكذب والتخفي والنفاق. الصراحة الكلية تُحقق ما يمكن تسميته «الشفافية الأنطولوجية» (*transparence ontologique*) حيث تُصبح الذات مكشوفة كلياً أمام نفسها وأمام الآخرين، دون أقنعة أو وسائط أو حُجب (Nehamas, 1998, pp. 234-267).

هذه الشفافية الأنطولوجية تُشكل تحدياً جذرياً لما يُسميه فوكو «تقنيات الذات» (*techniques de soi*) كما تطورت في التقليد المسيحي-الغربي. بينما تهدف هذه التقنيات إلى تشكيل الذات وتهذيبها وتحويلها وفقاً لمعايير أخلاقية أو روحية معينة، فإن الصراحة الكلية تهدف إلى كشف الذات في عريها الأصلي دون تشكيل ولا تهذيب ولا تحويل (Foucault, 1984, pp. 175-209). إنها تُمارس ما يمكن تسميته «أسكيسيس التعرية» (*askesis du dénudement*) بدلاً من «أسكيسيس التشكيل» (*askesis de formation*).

الصراحة الكلية تُحقق أيضاً شكلاً من «المقاومة الخطابية» (*résistance discursive*) ضد ما يُسميه بورديو «العنف الرمزي» (*violence symbolique*). العنف الرمزي يعمل من خلال فرض معايير خطابية ولغوية تُحدد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، كيف يُقال وكيف لا يُقال، من له الحق في الكلام ومن لا يملك هذا الحق (Bourdieu, 1991, pp. 37-89). الكلبي، من خلال صراحته الراديكالية، يخترق هذا النظام الرمزي ويُحطم قواعده من الداخل، مُظهراً إمكانية وجود خطاب حر تماماً من كل القيود والمعايير المفروضة اجتماعياً.

3.3- الكلية كشكل مضاد للخطاب السلطوي من منظور أنطولوجي

ميشيل فوكو، في تحليلاته المتأخرة للبرهسيا الكلية، يُقدم قراءة عميقة ومُتقنة لهذه الممارسة الفلسفية تُظهر إمكانياتها التحررية والتفكيكية، ولكن تحليله يبقى محدوداً في الإطار السياسي-التاريخي ولا يبلغ البُعد الأنطولوجي العميق الذي نقترحه في هذه الدراسة (Foucault, 2001, pp. 169-204). فوكو يرى البرهسيا الكلية كممارسة لـ «قول الحقيقة» (*dire-vrai*) في مواجهة السلطة، وهو تحليل صحيح ومهم، ولكنه لا يدرك أن هذا «قول الحقيقة» ليس مجرد ممارسة سياسية، بل هو ممارسة أنطولوجية شاملة تتعلق بطبيعة الكينونة والحقيقة والوجود.

البرهسيا الكلية، من منظور أليثولوجي عميق، تُشكل شكلاً من «الخطاب المضاد-الأنطولوجي» (*discours contre-ontologique*) الذي لا يكفي بمقاومة السلطة السياسية المباشرة، بل يُقاوم البنية الأنطولوجية للسلطة ذاتها. هذه البنية الأنطولوجية تقوم على فصل الحقيقة عن الوجود، الكلام عن الفعل، النظرية عن الممارسة، والكلية تُعيد توحيد هذه العناصر المنفصلة في وحدة أنطولوجية شاملة (Agamben, 1990, pp. 67-89).

هذا التوحيد الأنطولوجي بين الحقيقة والوجود في البرهسيا الكلية يُشكل مقدمة ضرورية لفهم الطابع الأناركي للكلية. فالأناركية، في جوهرها العميق، هي رفض لفصل السلطة عن الحقيقة، وإصرار على أن الحقيقة لا يمكن أن تُحتكر من قبل مؤسسة أو سلطة معينة، بل يجب أن تكون متاحة مباشرة لكل إنسان

في ممارسته الوجودية المباشرة. البرهسيا الكلية تُجسد هذا المبدأ الأناكي بصورة نقية وأصيلة لم تتلوث بعد بالتعقيدات النظرية والسياسية اللاحقة.

4- الكلية الغائبة - المسكوت عنه في تاريخ الميتافيزيقا

4.1 - الهامشي كمؤسس: موقع الكلية في تاريخ الميتافيزيقا الغربية

الكلية، على الرغم من تأثيرها العميق والدائم على تطور الفكر الغربي، تبقى «الغائب الحاضر» (*l'absent*) في تاريخ الفلسفة الرسمي. هذا الغياب-الحضور ليس مجرد إهمال أكاديمي أو تحيز تاريخي، بل هو نتيجة حتمية للطبيعة التفكيكية والتقويفية الراديكالية للكلية التي تتحدى الأسس الأنطولوجية لتقليد الميتافيزيقا الغربية ككل (Sloterdijk, 1983, pp. 101-134). الكلية تُمثل ما يمكن تسميته «الآخر الداخلي» (*l'autre intérieur*) للفلسفة الغربية؛ أي القوة التفكيكية الكامنة داخل التقليد الفلسفي نفسه، والتي تُهدد بتقويض أسسه من الداخل.

إنّ هذا الموقع الهامشي-المؤسس للكلية يفسّر لماذا يتم تهميشها أو اختزالها في تاريخ الفلسفة التقليدي. فالاعتراف الكامل بالأهمية الفلسفية للكلية يتطلب الاعتراف بأن الفلسفة الغربية تحمل في أحشائها إمكانية تدميرها الذاتي، وأن الحقيقة الفلسفية قد لا تكمن في بناء الأنساق النظرية المعقدة، بل في تفكيكها وتعريضها والكشف عن عجزها عن الإمساك بالحقيقة الحية (Deleuze & Guattari, 1991, pp. 89-123).

هذا وتُشكل الكلية «التقليد المضاد» (*contre-tradition*) الذي يُرافق التقليد الرسمي للميتافيزيقا الغربية منذ البداية ويُظهر حدوده ونقائصه وتناقضاته. إنها «الذاكرة المُكبوتة» (*mémoire refoulée*) للفلسفة الغربية التي تحتفظ بإمكانات بديلة للتفكير والوجود لم تُطور أو تُستكشف بسبب هيمنة النموذج الأفلاطوني-الأرسطي. إنّ استعادة هذه الذاكرة المُكبوتة، كما نفعل في هذه الدراسة، يفتح إمكانات جديدة ومُثيرة لفهم تاريخ الفلسفة وإعادة قراءته من منظور مختلف.

4.2 - الحقيقة والزيف: تقويض الكلية للبنية الأنطولوجية للخطاب الفلسفي السائد

تطرح الكلية تحدياً جذرياً لمفهوم الحقيقة (*vérité*) كما تطور في التقليد الفلسفي الغربي منذ أفلاطون. هذا التقليد يقوم على فصل أساسي بين عالم الحقيقة (*monde de la vérité*) وعالم الظاهر (*monde de l'apparence*)، بين المعرفة الحقيقية والرأي، بين الفيلسوف والإنسان العادي. الكلية تُفكك هذا الفصل من خلال إظهار أن الحقيقة لا تكمن في عالم مُتعال أو في نظريات مجردة، بل في الحياة المُعاشة في مباشرتها وبساطتها (Niehues-Pröbsting, 1988, pp. 156-189).

هذا التقويض الكلي لمفهوم الحقيقة الأفلاطوني يتم من خلال ما يمكن تسميته «أسلوب الكشف المباشر» (*méthode de révélation directe*). بدلاً من بناء نظريات مُعقدة حول طبيعة الحقيقة، يُظهر الكلي

الحقيقة من خلال الممارسة المباشرة والفورية. عندما يحمل ديوجين نيتشه مصباحاً في وضوح النهار باحثاً عن «إنسان حقيقي»، فإنه لا يُقدم نظرية فلسفية حول طبيعة الإنسانية، بل يُظهر مباشرة وفورياً زيف الإنسانية المُصطنعة التي تُحيط به وندرة الإنسانية الأصلية. من شأن هذا الأسلوب في الكشف المباشر أن يُحقق ما تعجز عنه المناهج الفلسفية التقليدية: إحداث تأثير فوري وعميق على المُتلقّي يتجاوز مستوى الفهم النظري ليصل إلى مستوى التحول الوجودي. السخرية الكلية، والأفعال الاستفزازية، والكلمات الجارحة، كلها تقنيات فلسفية تستهدف إحداث صدمة أنطولوجية (*choc ontologique*) تُجبر المُتلقّي على إعادة النظر في أسس وجوده وحياته بطريقة جذرية وشاملة.

4.3 - هايدغر وقراءة «الأنطي» في تاريخ الميتافيزيقا: الكلية كمقاومة لنسيان الكينونة

يُشخص مارتن هايدغر Martin Heidegger، في تحليله لتاريخ الميتافيزيقا الغربية، «نسيان الكينونة» (*oubli de l'être*) كالمشكلة الأساسية التي تُعاني منها الفلسفة الغربية منذ أفلاطون (Heidegger, 1962, pp. 21-35). يتم هذا النسيان من خلال التركيز على الوجود (*étant*) على حساب الكينونة (*être*)، وتحويل الفلسفة إلى علم للموجودات بدلاً من تساؤل حول الكينونة. هذا ويبحث هايدغر عن إمكانيات «تدمير» (*Destruction*) تاريخ الأنطولوجيا التقليدية لاستعادة السؤال الأصيل حول الكينونة، ولكنه لا يدرك أن هذه الإمكانيات موجودة بالفعل في التقليد الكلي.

والكلية، من منظور هايدغري عميق، تُمثل شكلاً بدائياً وأصيلاً من «مقاومة نسيان الكينونة» (*résistance à l'oubli de l'être*). فالكليون، من خلال ممارساتهم الراديكالية، يُحافظون على الانفتاح الأصيل للسؤال الأنطولوجي دون أن يسقطوا في فخ «تحويل الكينونة إلى وجود» (*réification de l'être*) الذي يُعاني منه التقليد الميتافيزيقي (Heidegger, 1977, pp. 154-182). وعندما يعيش ديوجين في برميله، فإنه لا يُحول الكينونة إلى مشكلة سكن أو مسألة اقتصادية، بل يُحافظ على بُعدها الأنطولوجي الأصيل كسؤال حول معنى الوجود الإنساني.

هذا الحفاظ الكلي على الطابع الأنطولوجي للتساؤل الفلسفي يتم من خلال ما نطلق عليه «الممارسة الأنطولوجية المباشرة» (*pratique ontologique directe*). فبدلاً من تحويل السؤال حول الكينونة إلى نظرية أو مذهب، يُجسد الكلي هذا السؤال في ممارسته الوجودية المباشرة. تُصبح حياته كلها سؤالاً حياً ومُعاشاً حول معنى الوجود الأصيل، من دون إجابات نهائية أو حلول نظرية جاهزة. هذا ما يجعل الكلية «فلسفة حية» (*philosophie vivante*) بالمعنى الحرفي للكلمة، ويُفسر تأثيرها العميق والدائم على تطور الفكر الإنساني.

بذلك، تغدو الكلية حالةً وجوديةً أكثر منها تياراً، كينونةً تؤسس جذرياً لنمط وجودي بديل يحمل في طياته البذور الأنطولوجية للفكر الأناركي. «أليثولوجيا التعرية الوجودية» التي تُمارسها الكلية - من خلال التعري الجسدي، والبرهسيا الراديكالية، والسخرية التفكيكية، والرفض الشامل للمؤسسات الاجتماعية - تُشكل الأرضية الأنطولوجية الصلبة التي ستنمو عليها الأناركية كفلسفة سياسية متكاملة.

على أن الانتقال من الكلية إلى الأناركية، كما سنُظهر في المباحث المقبلة، لن يكون مجرد تطور تاريخي أو تأثير فكري، إنما هو استتباع أنطولوجي ضروري (*conséquence ontologique nécessaire*). فالتعرية الوجودية الكلية للذات الفردية تستدعي حتماً التعرية الوجودية للذات الجماعية، وتفكيك الهرميّات الأنطولوجية على المستوى الشخصي ما يؤدي حتماً إلى تفكيكها على المستوى السياسي والاجتماعي. فالكلمة هنا تُؤسس الشكل (*forme*) الأنطولوجي للمقاومة، والأناركية تُطور المضمون (*contenu*) السياسي لهذه المقاومة.

II- الأناركية كتمفصل سياسي للرفض الأنطولوجي

إذا كانت الكلية، كما أظهرنا في موضع سابق، تُمثل تأسيساً جذرياً لـ«أليثولوجيا التعرية الوجودية» على المستوى الفردي، فإن الأناركية تُشكل التطوير الضروري والحتمي لهذه الأليثولوجيا على المستوى الجماعي والسياسي. يعدّ هذا التطوير تحوُّلاً نوعياً عميقاً يكشف عن الإمكانيات الأنطولوجية الكامنة في الممارسة الكلية والتي لم تكن قد تبلورت بعد في شكلها السياسي الكامل.

الأناركية، في جوهرها الفلسفي العميق وليس مجرد مظهرها السياسي-الأيديولوجي السطحي، تُمثل ما نسمّيه «الاستتباع الأنطولوجي الضروري» (*conséquence ontologique nécessaire*) للكلية. فالتعرية الوجودية التي يُمارسها الكلي على مستوى الذات الفردية تكشف حتماً عن الطابع الاصطناعي والمُفتعل للتنظيمات الاجتماعية والسياسية التي تُحيط بهذه الذات، مما يستدعي بالضرورة الأنطولوجية تعرية هذه التنظيمات نفسها والكشف عن عُريها الأصلي تحت طبقات التبرير النظري والشرعية المُصطنعة.

نقدّم في ما يلي تحليلاً أنطولوجياً-تفكيكياً شاملاً للأناركية كتمفصل سياسي لأليثولوجيا التعرية الوجودية الكلية من خلال خمسة محاور أساسية: أولاً، البنية الأنطولوجية للرفض الأناركي والانتقال من نقد الدولة إلى نقد منطق الهوية؛ ثانياً، أنطولوجيا السيادة وإعادة تعريف السياسي من منظور ما-بعد ميتافيزيقي؛ ثالثاً، إعادة تأسيس مفهوم الحرية من الحق إلى الكينونة؛ رابعاً، تقويض أنطولوجيا الذات الرأسمالية؛ وخامساً، الأناركية الهايدغرية المضمرة ونقد التقنية كأساس لقراءة أناركية هيرمينوطيقية للحدثة.

1- البنية الأنطولوجية للرفض الأناركي

1.1 - من نقد الدولة إلى نقد منطق الهوية: الأناركية كتفكيك للميتافيزيقا الغربية

لا تكتفي الأناركية الحقيقية والجذرية بنقد الدولة كمؤسسة سياسية أو اجتماعية، بل تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير لتُمارس نقداً أنطولوجياً شاملاً لـ«منطق الهوية» (*logique identitaire*) الذي يُؤسس الدولة ويُبررها ويُحافظ على استمراريتها. هذا المنطق الهوياتي، الذي يضرب بجذوره في أعماق الميتافيزيقا الغربية

منذ أرسطو، يقوم على مبدأ «الهوية الثابتة» (identité fixe) الذي يُحدد كل كائن بماهية ثابتة ومُحددة سلفاً، ويُنظم العلاقات بين الكائنات وفقاً لهذه الماهيات المُفترضة (Stirner, 1845, pp. 89-123).

الدولة، من منظور أنطولوجي عميق، هي التجسيد المؤسسي لمنطق الهوية هذا. فهي تُحدد هوية الأفراد والجماعات وفقاً لمعايير ثابتة ومُسبقة (الجنسية، الطبقة، المهنة، الدين، العرق، إلخ)، وتنظم العلاقات الاجتماعية والسياسية وفقاً لهذه الهويات المُفترضة، وتُمارس العنف الرمزي والمادي للحفاظ على استقرار هذا النظام الهوياتي ومنع تفكيكه أو تجاوزه (Goldman, 1910, pp. 67-89). الدولة، بهذا المعنى آلة أنطولوجية (machine ontologique) تُنتج الهويات وتُحافظ عليها وتُعيد إنتاجها بصورة مستمرة.

أمّا الأناركية، فتُفكك هذا المنطق الهوياتي من خلال كشف طابعه الاصطناعي والعييف. فهي تُظهر أن الهويات الثابتة ليست معطيات طبيعية أو ميتافيزيقية، بل هي إنتاجات تاريخية واجتماعية قابلة للتغيير والتجاوز. الأناركي، مثل الكلبي، يُعري نفسه من الهويات المُفروضة عليه اجتماعياً وسياسياً، ولكنه يذهب خطوة أبعد ليُظهر كيف أن هذه الهويات تُنتج وتُحافظ عليها من خلال العنف المؤسسي والرمزي (Malatesta, 1891, pp. 145-167).

1.2- تشرح مفهوم الدولة: من الكيان السياسي إلى الهيكل الأنطولوجي للسيادة

يتجاوز مفهوم الدولة (État) في الفكر الأناركي المُتقدم بكثير التعريفات السياسية والقانونية التقليدية ليُصبح مفهوماً أنطولوجياً شاملاً يُشير إلى «الهيكل الأنطولوجي للسيادة» (structure ontologique de la souveraineté) الذي يُنظم العلاقات بين الكائنات البشرية وغير البشرية في مجملها. لا يقتصر هذا الهيكل على المؤسسات السياسية الرسمية (الحكومة، البرلمان، القضاء، الجيش، إلخ)، بل يشمل كل أشكال التنظيم الاجتماعي القائمة على مبدأ السيادة والخضوع (Proudhon, 1840, pp. 234-267).

والسيادة، في بُعدها الأنطولوجي العميق، هي القدرة على تحديد «الاستثناء الأنطولوجي» (exception ontologique)؛ أي القدرة على تقرير من يُدرج ضمن النظام الرمزي للمعنى ومن يُستبعد منه، من يُعَدُّ «ذاتاً» كاملة ومن يُختزل إلى مجرد «موضوع» للسيطرة، من يُعترف بحقه في الوجود ومن يُمكن إلغاؤه أو تهميشه من دون ذنب أو جريمة (Schmitt, 1922, pp. 36-52). يُظهر هذا التعريف الأنطولوجي للسيادة أن الدولة هي فط وجودي شامل (mode d'être complet) يُؤثر على كل جوانب الحياة الإنسانية.

الأناركية تُمارس «تشریحاً أنطولوجياً» (dissection ontologique) للدولة من خلال كشف الآليات العميقة والخفية التي تُمكنها من ممارسة السيادة والحفاظ على استمراريتها. يبين هذا التشرح أن قوة الدولة لا تكمن فقط في جهازها القمعي المباشر، بل في قدرتها على إنتاج أشكال الذاتية (subjectivités) التي تُعيد إنتاج علاقات السيادة والخضوع في الحياة اليومية. الدولة تُنتج «الذات الخاضعة» (sujet assujetti) التي تحتاج إلى السلطة وتطلبها وتُبررها، حتى عندما تُعارضها ظاهرياً (Foucault, 1978, pp. 92-136).

1.3 - الأناركية كتفكيك للميتافيزيقا السياسية الغربية

الأناركية، في بُعدها الفلسفي الأعظم، تُشكل مشروعاً تفكيكياً شاملاً للميتافيزيقا السياسية الغربية كما تطورت منذ أفلاطون وأرسطو. هذه الميتافيزيقا السياسية تقوم على مجموعة من الثنائيات الأساسية: الحاكم/المحكوم (gouvernant/gouverné)، الأمر/المأمور (commandant/obéissant)، الفاعل/المفعول (actif/passif)، العقل/الجسد (raison/corps)، الكل/الجزء (tout/partie)، النظام/الفوضى (ordre/chaos). هذه الثنائيات تُؤسس هيراركية أنطولوجية تُبرر هيمنة الطرف الأول على الطرف الثاني وتُقدمها كضرورة طبيعية أو ميتافيزيقية (Clastres, 1974, pp. 45-78).

تُفكك الأناركية هذه الثنائيات من خلال إظهار طابعها التاريخي والاجتماعي المتغير، وكشف العنف الخفي الذي يُؤسسها ويحافظ عليها. بدلاً من قبول هذه الثنائيات كمعطيات طبيعية أو حتمية، تُظهر الأناركية أنها إنتاجات تاريخية محددة يمكن تجاوزها وتغييرها. يفتح هذا التفكيك الأناركي للثنائيات السياسية إمكانيات جديدة للتفكير في العلاقات الاجتماعية والسياسية خارج منطق الهيمنة والخضوع (Ward, 1973, pp. 123-156).

تقترح الأناركية، بدلاً من الثنائيات الهرمية أمودجاً للعلاقات الاجتماعية قائماً على «التبادلية» (réciprocité) و«التعاون الحر» (coopération libre) و«التضامن الطوعي» (solidarité volontaire). لا يلغي هذا النموذج الاختلافات بين الأفراد والجماعات، بل يُؤسس طرقاً جديدة للتعامل مع هذه الاختلافات من دون تحويلها إلى هرميات أو علاقات هيمنة؛ إذ إنه يُحقق ما ندعوه «الوحدة في التعدد» (unité dans la multiplicité) التي تحافظ على خصوصية كل طرف مع تحقيق التناغم والتعاون بينها.

2- أنطولوجيا السيادة وإعادة تعريف السياسي

2.1 - أنطولوجيا السيادة: إعادة تعريف السياسي من منظور هايدغري متأخر

السياسي (le politique) في الفهم الأناركي المتقدم لا يُحدد كمجال منفصل أو متخصص من مجالات النشاط الإنساني، بل كـ«بعد أنطولوجي أساسي» (dimension ontologique fondamentale) يتخلل كل جوانب الوجود الإنساني ويؤثر على طبيعة العلاقات بين الكائنات البشرية. هذا الفهم الأنطولوجي للسياسي يستفيد من التحليل الهيدغري المتأخر لطبيعة التقنية (Technik) والكشف (Entbergung) ولكنه يطوره في اتجاه نقدي-تحرري لا نجده في فلسفة هايدغر نفسها (Heidegger, 1954, pp. 35-67).

السيادة (souveraineté)، من منظور أنطولوجي عميق، ليست مجرد مفهوم قانوني أو سياسي، بل هي «نمط كشف» (mode de dévoilement) محدد للكينونة يُحدد كيف تظهر الكائنات وكيف تُفهم وكيف يُعامل معها. تكشف السيادة عن الكائنات كـ«موارد» (ressources) قابلة للاستغلال والسيطرة والتلاعب، وتُخفي إمكانيات أخرى للكشف تُظهر الكائنات في علاقات تبادلية وتعاونية. هذا النمط السيادي في الكشف

هو الذي يُؤسس ما يُسميه هايدغر «الإطار» (Gestell) أي النظام التقني الذي يُحول العالم إلى مجرد مجموعة من الموارد المتاحة للاستغلال (Heidegger, 1977, pp. 115-154).

الأناركية تُقترح «نمط كشف بديل» (mode de dévoilement alternatif) لا يقوم على السيادة والسيطرة، بل على ما نسميه «الكشف التحرري» (dévoilement libérateur) الذي يُظهر الكائنات في إمكاناتها المفتوحة وعلاقاتها التبادلية. هذا الكشف التحرري يُحرر الكائنات من وضعيتها كمورد ويفتح إمكانات جديدة للعلاقة بينها قائمة على الاحترام المتبادل والتعاون الحر. إنه يُحقق ما يمكن تسميته «السياسة الأنطولوجية» (politique ontologique) التي تُغير طبيعة الكشف نفسه وليس مجرد محتواه.

2.2 - نقد الميتافيزيقا السياسية الحديثة: من هوبز إلى شميت

الميتافيزيقا السياسية الحديثة، كما تطورت من توماس هوبز إلى كارل شميت، تقوم على مسلمة أنطولوجية أساسية هي «العداوة الأصلية» (hostilité originaire) بين الكائنات البشرية. تُقدم هذه المسلمة العنف والصراع كحالة طبيعية أولى، والسلام والتعاون كإنجازات اصطناعية تحتاج إلى قوة خارجية (الدولة) للحفاظ عليها (Hobbes, 1651, pp. 78-112). يُبرر هذا التصور الحاجة إلى السيادة المطلقة ويُقدمها كضرورة أنطولوجية لا يمكن تجاوزها.

من جانبها، تُفكك الأناركية هذه المسلمة الأنطولوجية من خلال إظهار أن العداوة والعنف ليسا حالة طبيعية أولى، بل هما نتيجة لتنظيمات اجتماعية وسياسية محددة تُنتج العداوة وتُحافظ عليها لتبرير وجودها واستمراريتها. الدولة لا تحل مشكلة العنف، بل تُحتكره وتُنظمه وتُوجهه لخدمة مصالحها. العنف «الطبيعي» هو في الحقيقة العنف المؤسسي الذي يُقدم نفسه كحل لمشكلة يُنتجها هو نفسه (Kropotkin, 1902, pp. 123-167).

بدلاً من «العداوة الأصلية»، تُقترح الأناركية مسلمة أنطولوجية بديلة هي «التضامن الأصلي» (solidarité originaire) بين الكائنات البشرية. هذا التضامن لا يُفهم كمشاعر إيجابية أو أخلاق حميدة، بل ك«بنية أنطولوجية أساسية» (structure ontologique fondamentale) تُؤسس إمكانية الوجود الإنساني نفسه. فالبشر، كما يُظهر علم الأنثروبولوجيا والتاريخ، لا يمكنهم البقاء والازدهار إلا من خلال التعاون والتضامن، والعداوة والعنف هما استثناءات تاريخية محددة وليس القاعدة الأنطولوجية العامة (Clastres, 1974, pp. 234-278).

2.3 - السياسة كممارسة أنطولوجية: نحو فهم جديد للفعل السياسي

السياسة (politique) في الفهم الأناركي المتقدم لا تُحدد ك«إدارة الشؤون العامة» أو «ممارسة السلطة» أو «تنظيم المجتمع»، بل ك«ممارسة أنطولوجية» (pratique ontologique) تهدف إلى تحرير إمكانات الكينونة المُقيدة والمُخفية تحت طبقات التنظيم المؤسسي والعنف الرمزي. السياسة الأناركية هي، في جوهرها،

ممارسة لـ«أليثولوجيا التعرية الوجودية» على المستوى الجماعي، تستهدف كشف الغري الأنطولوجي للتنظيمات الاجتماعية والسياسية وإظهار إمكانيات بديلة للوجود الجماعي (Rancière, 1995, pp. 45-78).

على أن الفعل السياسي الأناركي لا يهدف إلى «الوصول إلى السلطة» أو «تغيير القوانين» أو «إصلاح المؤسسات»، بل إلى «تغيير نمط الكشف» (changer le mode de dévoilement) الذي يُحدد كيف تظهر الكائنات وكيف تُفهم وكيف يُعامل معها. هذا التغيير في نمط الكشف هو الذي يُمكن أن يؤدي إلى تحولات جذرية في البنية الاجتماعية والسياسية، لأنه يُغير الأساس الأنطولوجي الذي تقوم عليه هذه البنية (Nancy, 1986, pp. 123-156).

إنّ الممارسة السياسية الأناركية تُحقق ما يمكن تسميته «السياسة المُعاشة» (politique vécue) التي لا تنفصل عن الحياة اليومية والممارسة الوجودية المباشرة. بدلاً من تفويض السياسة إلى متخصصين أو مؤسسات منفصلة، تُدمج الأناركية السياسة في النسيج العام للحياة، حيث تُصبح كل ممارسة يومية ممارسة سياسية محتملة، وكل علاقة اجتماعية موقعاً محتملاً للتحرر أو الهيمنة. من شأن هذا الدمج بين السياسي والوجودي أن يُحقق شكلاً من «الديمقراطية الأنطولوجية» (démocratie ontologique) تتجاوز الديمقراطية التمثيلية التقليدية نحو مشاركة مباشرة وفعالة لكل فرد في تحديد شروط وجوده الفردي والجماعي.

3- إعادة تأسيس مفهوم الحرية - من الحق إلى الكينونة

3.1 - نقد المفهوم الليبرالي للحرية: من «حرية من» إلى «حرية نحو»

إنّ المفهوم الليبرالي للحرية (liberté libérale)، كما تطور في التفكير السياسي الغربي منذ لوك وميل، يقوم على فكرة «الحرية السلبية» (liberté négative) أي الحرية «من» القيود والتدخلات الخارجية. هذا المفهوم يحدد الحرية كـ«مجال خاص» (sphère privée) محمي من تدخل الآخرين، وخاصة تدخل الدولة. هذا التصور، على الرغم من أهميته التاريخية في مقاومة الاستبداد والطغيان، يبقى محدوداً ومشكلاً من منظور أنطولوجي عميق (Berlin, 1958, pp. 34-67).

تكمن المشكلة الأساسية في المفهوم الليبرالي للحرية في أنه يُحدد الحرية بطريقة سلبية (غياب القيود) من دون أن يطرح السؤال الأنطولوجي الأساسي: حرية لماذا؟ حرية نحو أي إمكانيات؟ حرية لتحقيق أي نوع من الوجود؟ هذا الفراغ الأنطولوجي في المفهوم الليبرالي للحرية يُمكن أن يؤدي إلى تحول الحرية إلى مجرد «حرية استهلاك» (liberté de consommation) أو «حرية تملك» (liberté de possession) تخدم في النهاية منطق الرأسمالية والسوق بدلاً من تحرير الإمكانيات الإنسانية الأصيلة (Marcuse, 1964, pp. 89-123).

في المقابل، تقترح الأناركية مفهوماً مختلفاً للحرية قائماً على فكرة «الحرية الإيجابية الراديكالية» (liberté positive radicale)؛ أي الحرية «نحو» إمكانيات وجودية أصيلة ومُحررة. مع الإشارة إلى أن هذه الحرية لا تُحدد كغياب للقيود، بل كـ«قدرة على تحقيق الذات» (capacité de réalisation de soi) في علاقة تبادلية

وتعاونية مع الآخرين. فالحرية الأناركية هي حرية إبداعية وإنتاجية تُمكن الفرد من المشاركة الفعالة والمُبدعة في تشكيل شروط وجوده الفردي والجماعي (Chomsky, 1970, pp. 156-189).

3.2 - الحرية كإنكشاف للكينونة: تجاوز الفهم التقني للحرية نحو فهم أنطولوجي

والحرية في الفهم الأناركي العميق لا تُحدد كـ«قدرة على الاختيار بين بدائل معطاة» (الفهم التقني)، بل كـ«إنكشاف للكينونة» (*dévoilement de l'être*) يفتح إمكانيات جديدة للوجود لم تكن متاحة أو مُتصورة من قبل (الفهم الأنطولوجي). يستفيد هذا الفهم الأنطولوجي للحرية من التحليل الهایدغري للحرية كـ«تحرر نحو الحقيقة» (*libération vers la vérité*) ولكنه يطور في اتجاه سياسي-تحرري أكثر جذرية (Heidegger, 1943, pp. 78-112).

الحرية كإنكشاف للكينونة تعني أن الممارسة التحررية لا تكتفي بإزالة القيود الخارجية أو تحسين الشروط المعيشية، بل تُغير طبيعة الوجود نفسه وتفتح إمكانيات جديدة لم تكن موجودة من قبل. عندما يُمارس الأناركيون التنظيم الذاتي (*auto-organisation*) أو التعليم الحر (*éducation libre*) أو الإنتاج التعاوني (*production coopérative*)، فإنهم لا يُحسنون فقط الشروط المعيشية، بل يُحققون أشكالاً جديدة من الوجود الجماعي تُظهر إمكانيات مُخفية للطبيعة البشرية (Landauer, 1911, pp. 234-267). يُظهر هذا الفهم الأنطولوجي للحرية أن التحرر الحقيقي ليس مجرد عملية سياسية أو اجتماعية، بل هو «حدث أنطولوجي» (*événement ontologique*) يُغير طبيعة الكينونة نفسها ويفتح آفاقاً جديدة للوجود. الحرية الأناركية هي حرية إبداعية (*liberté créatrice*) لا تكتفي بالاختيار بين الممكّنات المعطاة، بل تُبدع ممكّنات جديدة وتؤسس طرقاً مُبتكرة للوجود الفردي والجماعي؛ إذ هي تُحقق ما يمكن تسميته «الحرية الأنطولوجية» (*liberté ontologique*) التي تُحرر الكينونة نفسها من القيود الميتافيزيقية والاجتماعية المفروضة عليها.

هذا وتتميز الحرية الأنطولوجية الأناركية أيضاً بطابعها «التبادلي» (*réci-proque*). فهي لا تُفهم كحرية فردية معزولة، بل كحرية تتحقق من خلال العلاقة مع الآخرين وبالتعاون معهم. «أنا حر عندما نكون أحراراً معاً» - هذا هو المبدأ الأناركي الأساسي الذي يُميز الحرية الأناركية عن الحرية الليبرالية الفردانية. الحرية الأناركية هي حرية جماعية (*liberté collective*) تُحقق الذات الفردية من خلال تحقيق الذات الجماعية، وتُحرر الفرد من خلال تحرير المجتمع ككل (Bakunin, 1871, pp. 178-212).

3.3 - اللاسلطوية كموقف أنطولوجي: التحرر من ميتافيزيقا الحضور

اللاسلطوية (*anarchisme*) في جوهرها الفلسفي العميق ليست مجرد نظرية سياسية تُعارض السلطة، بل هي «موقف أنطولوجي شامل» (*position ontologique globale*) يُرفض ما يُسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور» (*métaphysique de la présence*). تقوم هذه الميتافيزيقا على فكرة وجود مركز ثابت ومُطلق (الله، العقل، الدولة، رأس المال، إلخ) يُنظم ويُحدد كل الكائنات الأخرى من موقع متعال وسيادي (Derrida, 1967, pp. 278-312).

اللاسلطوية تُمارس «تفكيكاً راديكالياً» (*déconstruction radicale*) مليتافيزيقا الحضور من خلال رفض كل أشكال المركزية والسيادة والتعالي، حيث إنها تقترح نموذجاً للوجود قائماً على «اللامركزية الأنطولوجية» (*décentralisation ontologique*) حيث لا يوجد مركز ثابت أو سلطة مطلقة، بل شبكة من العلاقات التبادلية والمتغيرة باستمرار. هذا النموذج اللامركزي يُحرر الكائنات من ضرورة الخضوع لسلطة خارجية ويُمكنها من تنظيم نفسها بطريقة ذاتية وتعاونية (Deleuze & Guattari, 1980, pp. 34-67).

واللاسلطوية كموقف أنطولوجي تُحقق «التحرر من الحاجة إلى السلطة» (*libération du besoin d'autorité*). لا يعني هذا التحرر مجرد مقاومة السلطة الخارجية، بل تحرر الرغبة نفسها من الحاجة إلى السلطة والخضوع. فالأناركي المُتحقق لا يكتفي برفض السلطة، بل يُطور قدرات ذاتية وجماعية تجعل السلطة غير ضرورية وغير مرغوب فيها. إنه يُحقق شكلاً من «الاستقلالية الأنطولوجية» (*autonomie ontologique*) تُمكنه من العيش والازدهار دون الحاجة إلى تدخل سلطوي خارجي (Castoriadis, 1975, pp. 189-223).

4- تفويض أنطولوجيا الذات الرأسمالية

4.1 - برودون ونقد الملكية: من الاقتصاد السياسي إلى الأنطولوجيا السياسية

بيير جوزيف برودون (Pierre-Joseph Proudhon)، في كتابه الرائد «ما هي الملكية؟» (1840)، يُمارس تحليلاً أنطولوجياً عميقاً لما ندعوه «أنطولوجيا الذات الرأسمالية» (*ontologie du sujet capitaliste*). يُظهر برودون أن الملكية الخاصة «نمط وجود» (*mode d'être*) محدد يُشكل طبيعة الذات الإنسانية ويُحدد علاقتها بالعالم وبالأخرين (Proudhon, 1840, pp. 45-78).

الملكية الخاصة، من منظور أنطولوجي عميق، تُؤسس «الذات المالكة» (*sujet possesseur*) التي تُحدد نفسها من خلال ما تملكه وليس من خلال ما تفعله أو ما تُبدعه. هذه الذات المالكة تدخل في علاقة تملكية (*relation possessive*) مع العالم تُحول كل شيء إلى «ملكية محتملة» (*propriété potentielle*) قابلة للاستيلاء والاستغلال. العالم، من منظور الذات المالكة، ليس مجالاً للحياة والإبداع والتعاون، بل مجرد مجموعة من «الموارد» (*ressources*) المتاحة للتملك والاستهلاك (Macpherson, 1962, pp. 134-167).

يبيّن برودون أن هذه الأنطولوجيا التملكية تُؤدي إلى تشويه عميق للطبيعة الإنسانية وتُنتج أشكالاً مُدمرة من العلاقات الاجتماعية. فالذات المالكة تُصبح مُنعزلة ومُتنافسة ومُعادية للأخرين الذين يُنظر إليهم كمُنافسين محتملين أو عوائق أمام التملك. على أن هذا العزل والتنافس يُدمر إمكانيات التعاون والتضامن والإبداع الجماعي التي تُشكل الأساس الحقيقي للازدهار الإنساني. الملكية الخاصة، بهذا المعنى، ليست فقط «سرقة» (*vol*) كما يقول برودون الشهير، بل هي «تدمير أنطولوجي» (*destruction ontologique*) للإمكانيات الإنسانية الأصيلة.

4.2 - تشيؤ الذات: نقد التبادل السلعي من منظور أنطولوجي

إنَّ مفهوم «التشيؤ» (*réification*) كما طوره لوكاش وماركس يحتاج إلى تعميق أنطولوجي لفهم آثاره الحقيقية على الوجود الإنساني. فالتشيؤ في النظام الرأسمالي هو «عملية أنطولوجية شاملة» (*processus ontologique global*) تُحول الكائن الإنساني نفسه إلى شيء قابل للتبادل والاستهلاك والتلاعب (Lukács, 1923, pp. 89-123).

يؤسس التبادل السلعي (*échange marchand*) نوعاً خاصاً من العلاقات الاجتماعية تُحول البشر إلى «حاملين سلعة» (*porteurs de marchandises*) بدلاً من كائنات مُبدعة ومُتعاونة. ففي العلاقة السلعية، لا يتعامل البشر مع بعضهم البعض مباشرة كأشخاص، بل بشكل غير مباشر من خلال الأشياء التي يُنتجونها ويتبادلونها. إنَّ هذا التوسط السلعي (*médiation marchande*) يُخفي العلاقات الإنسانية الحقيقية ويحولها إلى علاقات بين الأشياء، مما يؤدي إلى ما يُسميه ماركس «فيتيشية السلعة» (*fétichisme de la marchandise*) (Marx, 1867, pp. 165-198).

على النقيض من ذلك، تقترح الأناركية تفكيراً راديكالياً للتبادل السلعي من خلال إعادة تأسيس العلاقات الاجتماعية على أساس «التبادل المباشر» (*échange direct*) والتعاون الحر من دون وساطة نقدية أو سلعية. هذا التفكير لا يهدف فقط إلى تحسين الشروط الاقتصادية، بل إلى «إعادة تأنس» (*réhumanisation*) العلاقات الاجتماعية وتحرير الكائن الإنساني من وضعيته كسلعة. الأناركية تُحقق هنا ما نسميه «اقتصاد الهبة» (*économie du don*) الذي يقوم على العطاء والتبادل الحر بدلاً من الحساب والريخ والاستغلال (Mauuss, 1925, pp. 234-267).

4.3 - الإنسان ذو البعد الواحد: الأناركية كمقاومة للاختزال الوجودي

يُشخص هربرت ماركوز، في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» (1964)، آلية أساسية في النظام الرأسمالي المتقدم وهي «الاختزال الوجودي» (*réduction existentielle*) للكائن الإنساني إلى بُعد واحد فقط هو بُعد الإنتاج والاستهلاك. هذا الاختزال يُلغي الأبعاد الأخرى للوجود الإنساني (الإبداعي، الجمالي، الروحي، السياسي، إلخ) ويحولها إلى مجرد أدوات لخدمة منطق التراكم الرأسمالي (Marcuse, 1964, pp. 12-45).

يُصبح الإنسان ذو البعد الواحد «آلة حية» (*machine vivante*) مُبرمجة للإنتاج والاستهلاك دون قدرة على التفكير النقدي أو التخيل البديل. هذا النوع من البشر يُحقق ما يُسميه ماركوزه «التكامل» (*intégration*) مع النظام القائم، حيث يُصبح غير قادر على تصور إمكانيات أخرى للوجود خارج إطار الرأسمالية. التكنولوجيا والإعلام والثقافة الاستهلاكية تعمل معاً لإنتاج هذا الإنسان المُتكامل الذي يُعيد إنتاج النظام القائم بطريقة تلقائية ودون مقاومة واعية (Marcuse, 1969, pp. 67-89).

الأناركية تُشكل هنا مقاومة جذرية لهذا الاختزال الوجودي من خلال تأكيدها على «التعددية الأنطولوجية» (*multiplicité ontologique*) للكائن الإنساني. الأناركي يرفض الاختزال إلى بُعد واحد ويُطور أبعاداً متعددة ومُتكاملة لوجوده: المبدع، والمتعاون، والمُقاوم، والمُحب، والمُفكر، والحالم. هذه التعددية الأنطولوجية تُحرر الكائن الإنساني من السجن الوجودي الذي يفرضه النظام الرأسمالي وتفتح إمكانيات لا محدودة للنمو والتطور والإبداع (Ward, 1973, pp. 189-223).

5- الأناركية الهيدغرية المُضمرة ونقد التقنية

5.1- نقد هايدغر للتقنية كأساس لقراءة أناركية هيرمينوطيقية للحدث

مارتن هايدغر، في تحليله المتأخر لجوهر التقنية (*essence de la technique*)، يُقدم أدوات مفاهيمية قيمة لفهم آليات الهيمنة في العصر الحديث، ولكنه لا يطور الإمكانيات السياسية-التحريرية الكامنة في تحليله. نقد هايدغر للتقنية كـ«إطار» (*Gestell*) يُحول العالم إلى مجرد «مخزون قائم» (*Bestand*) قابل للاستغلال والتلاعب، يحتوي على بذور تحليل أناركي عميق للحدث لم يُطورها هايدغر نفسه بسبب موقفه السياسي المحافظ والإشكالي (Heidegger, 1954, pp. 13-44).

يُمكن فهم الـ«إطار» الهيدغري كـ«النظام التقني-الرأسمالي» الذي يُنظم العالم المعاصر ويُحدد كيف تظهر الكائنات وكيف يُعامل معها. هذا النظام لا يكتفي بإنتاج أشياء معينة، بل يُنتج «طريقة الكشف» (*mode de dévoilement*) نفسها التي تُحدد ما يُمكن أن يظهر وما يبقى مُخفياً، ما يُعتبر مهماً وما يُهمل، ما يُستغل وما يُحافظ عليه. الإطار التقني يُحول الطبيعة والإنسان معاً إلى موارد قابلة للاستغلال في خدمة التراكم اللانهائي (Heidegger, 1977, pp. 115-154).

والأناركية يمكنها أن تُطور هذا التحليل الهيدغري في اتجاه نقدي-تحرري من خلال إظهار أن الإطار التقني ليس مجرد «مصير» (*destin*) ميتافيزيقي كما يُوحي هايدغر أحياناً، بل هو نتاج لعلاقات قوة محددة يُمكن تغييرها ومقاومتها. الأناركية تُقترح «أطراً بديلة» (*cadres alternatifs*) للكشف تُظهر الكائنات في إمكانيات تحررية وتعاونية بدلاً من إمكانيات الاستغلال والسيطرة. هذه الأطر البديلة تُحقق ما يُمكن تسميته «التقنية التحررية» (*technique libératrice*) التي تخدم الحياة والإبداع بدلاً من التراكم والسيطرة (Bookchin, 1962, pp. 178-212).

5.2- ميتافيزيقا الإرادة عند نيتشه وانعكاساتها في الفكر الأناركي

يُثير مفهوم «إرادة القوة» (*volonté de puissance*) عند نيتشه إشكاليات عميقة في علاقته بالفكر الأناركي. من جهة، نيتشه يُقدم نقداً جذرياً للقيم والمؤسسات التقليدية يتوافق مع الروح الأناركية، ومن جهة أخرى، فإن تركيزه على القوة والسيادة والهيكلية يتعارض مع المبادئ الأناركية الأساسية. يتطلب هذا التوتر تحليلاً دقيقاً لفهم الإمكانيات والحدود في العلاقة بين الفكر النيتشوي والأناركي (Nietzsche, 1886, pp. 34-67).

إنَّ إرادة القوة، في تفسيرها الأناركي، لا يجب أن تُفهم كـرغبة في السيطرة على الآخرين أو الهيمنة عليهم، بل كـ«إرادة الإبداع والتحقق الذاتي» (*volonté de création et d'accomplissement de soi*). يُركز هذا التفسير على البُعد الإيجابي والإنتاجي لإرادة القوة كقدرة على تجاوز الحدود المفروضة وإبداع قيم وأشكال حياة جديدة. الأناركي، مثل الإنسان الأعلى النيتشوي، يرفض القيم المُعطاة ويُدعِ قيماً جديدة، ولكنه يفعل ذلك بطريقة تعاونية وتضامنية وليس فردانية وهرميّة (Goldman, 1910, pp. 89-123).

الأناركية في هذا الإطار، تُحقق ما يمكن تسميته «إرادة القوة الجماعية» (*volonté de puissance collective*) التي تُحرر إمكانيات الإبداع والتجاوز لدى جميع الأفراد وليس فقط النخبة الاستثنائية. ينتج عن هذا التعميم الديمقراطي لإرادة القوة شكلاً من «الأرستقراطية العامة» (*aristocratie générale*) حيث يصبح كل فرد أرستقراطياً بمعنى كونه مُبدعاً ومُتجاوزاً لحدوده ومُساهماً في إبداع قيم وأشكال حياة جديدة. هذا هو المشروع الأناركي الحقيقي: تحرير إرادة القوة الإنسانية من القيود المؤسسية والهيكلية وتمكينها من التحقق الكامل في إطار تعاوني وتضامني.

5.3 - الأناركية كمقاومة لنسيان الكينونة: قراءة هايدغري في باكونين

يطور ميخائيل باكونين (Mikhail Bakunin)، في كتاباته المتأخرة، تحليلاً للدولة والسلطة يُمكن قراءته من منظور هايدغري كمقاومة لـ«نسيان الكينونة» (*oubli de l'être*). يفترض باكونين أن الدولة والمؤسسات السلطوية تعمل على «تغطية» (*recouvrement*) الإمكانيات الأصيلة للوجود الإنساني وتُحوّلها إلى وظائف محددة وثابتة تخدم النظام القائم. من شأن هذه التغطية تُؤدي إلى نسيان الطبيعة الأصيلة للكينونة الإنسانية كإمكانية مفتوحة وإبداعية (Bakunin, 1873, pp. 234-267).

والدولة، في التحليل الباكونيني-الهايدغري، هي آلة لإنتاج «الوجود غير الأصيل» (*existence inauthentique*) الذي يُحول البشر إلى مجرد وظائف في آلة اجتماعية كبيرة. هذا الوجود غير الأصيل يُخفي عن البشر إمكانياتهم الحقيقية للحرية والإبداع والتعاون ويُقدم لهم بدائل زائفة (الاستهلاك، التنافس، الخضوع) كما لو كانت هي الطبيعة الإنسانية الحقيقية. بهذا المعنى، تحقق الدولة ما يُسميه هايدغر «السقوط» (*Verfallen*) على المستوى الجماعي والسياسي (Heidegger, 1962, pp. 175-181).

هذا وتمارس الأناركية الباكونينية «استذكراً» (*remémoration*) للكينونة الإنسانية الأصيلة من خلال الممارسات التحررية التي تُعيد إلى البشر إمكانياتهم المخفية والمُقيدة. التنظيم الذاتي، والتعليم الحر، والإنتاج التعاوني، والثورة الاجتماعية، كلها ممارسات «أليثولوجية» تكشف عن الحقيقة الوجودية للكائن الإنساني ككائن حر ومُبدع ومُتعاون. بذلك، تُحقق الأناركية شكلاً من «العودة إلى الكينونة» (*retour à l'être*) لا يتم من خلال التأمل الفلسفي المجرد، بل من خلال الممارسة التحررية المباشرة والجماعية (Bookchin, 1971, pp. 312-345).

إنّ هذا السّبر الأنطولوجي العميق للأناركية يُثبت الطرح المركزي لهذه الدراسة القائم على تشكيل الأناركية «الاستتباع الأنطولوجي الضروري» للكلية. فالتعرية الوجودية التي تُمارسها الكلية على المستوى الفردي تجد تطويرها الطبيعي والحتمي في التعرية الوجودية التي تُمارسها الأناركية على المستوى الجماعي والسياسي. وعليه فإنّ «أليثولوجيا التعرية الوجودية» التي استمدّيناها من الكليين تغدو في الأناركية أليثولوجيا جماعية وسياسية شاملة.

على صعيد آخر أكثر جوهرية وأعمق تأسيساً، يتبدى الانتقال من الرفض الفردي الكلي إلى الرفض الجماعي الأناركي كـ«ولادة أنطولوجية جديدة» (*nouvelle naissance ontologique*) تُحقق انكشافاً راديكالياً للإمكانات السياسية الكامنة والمُحتجبة في صميم الممارسة الكلية ذاتها. هذا الانكشاف لا يُمثل مجرد تطوير خارجي أو إضافة لاحقة، بل هو تحقق ضروري لما كان مُضمرًا ومُوجلاً في البنية الأنطولوجية العميقة للتعرية الكلية.

فالكلبي الذي يُمارس «التعرية الوجودية الذاتية» (*dénudement existentiel personnel*) من الهويات الاجتماعية المفروضة قسرياً ومن الأقنعة الحضارية المُصطنعة، إنما يؤسس بالضرورة الأنطولوجية الداخلية لممارسته التفكيكية، ويُمهد الطريق الحتمي للأناركي الذي يُمارس «التعرية الوجودية الجماعية» (*dénudement existentiel collectif*) للمجتمع برمته من التنظيمات السلطوية المفروضة ومن البنى الهرميّة المهيمنة.

الكلبي الذي يُجسد رفضاً أنطولوجياً راديكالياً وشاملاً للخضوع للسلطات الاجتماعية-الثقافية والمؤسسات الرمزية المهيمنة، إنما يؤسس حتماً – وفقاً للمنطق الديالكتيكي الداخلي والضروري لأليثولوجيا التعرية الوجودية – للأناركي الذي يُجسد بدوره رفضاً أنطولوجياً راديكالياً وشاملاً للخضوع للسلطات السياسية-المؤسسية والبنى الهريركية الكلية المسيطرة على النسيج الاجتماعي برمته والمُتحكمة في مجمل مفاصل الوجود الجماعي.

الأناركية، إذن، ليست مجرد نظرية سياسية، بل هي التحقق الضروري لأليثولوجيا التعرية الوجودية الكلية على مستوى الممارسة الجماعية. إنها تُترجم الرفض الأنطولوجي الفردي إلى مشروع تحرري شامل.

6- الكلية والأناركية والتفكيك - نحو أركيولوجيا الرفض

يكشف التحليل الأركيولوجي لتاريخ الفكر الغربي عن وجود خيط خفي يربط بين الكلية القديمة والأناركية الحديثة والتفكيك المعاصر، خيط يمكن تسميته «تراث الرفض الأنطولوجي». هذا التراث لا يشكل مدرسة فلسفية موحدة أو تياراً فكرياً متجانساً، بل يمثل حركة مضادة مستمرة تتخلل تاريخ الفلسفة الغربية وتعمل على تقويض أسسها الميتافيزيقية من الداخل (Derrida, 1967). هذه الحركة المضادة تتجلى في أشكال مختلفة عبر العصور، لكنها تحتفظ ببنية أساسية مشتركة: الرفض الجذري لكل أشكال الحضور المطلق، والتشكيك في ادعاءات الحقيقة النهائية، والانفتاح على اللانهائي والمُحتمل.

ما يجعل هذا الخيط الأركيولوجي مهماً فلسفياً ليس مجرد الاستمرارية التاريخية، بل التطوير النوعي الذي يشهده مع كل تجلٍ جديد. الكلبية أسست للرفض الوجودي-الفردية، والأناكرية طورته إلى رفض سياسي-جماعي، أما التفكيك فيعمل على كشف البنى اللغوية-المفاهيمية التي تجعل كل أشكال الهيمنة ممكنة. هذا التطوير ليس مجرد تراكم كمي، بل تحول نوعي يفتح إمكانيات جديدة لفهم طبيعة الرفض الفلسفي وإمكانياته التحررية (Foucault, 1969).

الهدف من هذا المبحث هو تتبع هذا الخيط الأركيولوجي وكشف التقاطعات العميقة بين هذه التيارات الثلاثة، ليس من أجل إثبات التأثير المباشر أو الاستمرارية الخطية، بل من أجل الكشف عن البنية الأنطولوجية المشتركة التي تجعل هذه التقاطعات ممكنة ومعبرة. هذا التحليل الأركيولوجي سيظهر أن التفكيك المعاصر ليس مجرد موضة فلسفية عابرة، بل هو استمرار وتطوير لتراث عريق من المقاومة الفلسفية يمتد جذوره إلى أعماق تاريخ الفكر الغربي.

6.1- هدم ميتافيزيقا الحضور في الكلبية والأناكرية

تقوم الميتافيزيقا الغربية، منذ أفلاطون، على ما يسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور»، أي الاعتقاد بإمكانية الوصول إلى حقيقة مطلقة حاضرة وثابتة، سواء كانت هذه الحقيقة هي عالم المثل الأفلاطوني، أو الإله المسيحي، أو العقل الديكارتي، أو الذات الكانطية المتعالية (Derrida, 1967). هذا الاعتقاد بالحضور المطلق هو ما يؤسس لكل أشكال السلطة الفكرية والسياسية، لأنه يُشرع لوجود مرجعية نهائية يمكن الاستناد إليها لتبرير الهيمنة.

الكلبية، من خلال ممارستها الفلسفية الجذرية، تقوم بتقويض مبكر لهذه الميتافيزيقا دون أن تطور نظرية صريحة في التفكيك. فعندما يرفض ديوجين الاعتراف بأي سلطة خارجية، سواء كانت سياسية أو دينية أو فلسفية، فإنه يُظهر عملياً أن ادعاء الحضور المطلق لهذه السلطات هو مجرد وهم. حياة ديوجين ذاتها تصبح نقداً مُعاشاً لميتافيزيقا الحضور، حيث يُظهر أن الحقيقة الإنسانية الأصيلة لا تكمن في الانصياع لحضور مُدعى، بل في العيش المباشر للحظة الحاضرة في عريها وبساطتها (Goulet-Cazé, 1999).

هذا التقويض الكلبي لميتافيزيقا الحضور يصبح أكثر وضوحاً في السخرية الكلبية من المفاهيم الفلسفية الكبرى. عندما يقول أنتيستينيس إنه «يرى الحصان ولكنه لا يرى الحصانية»، فإنه لا يقوم بمجرد نقد نظرية المعرفة الأفلاطونية، بل يقوم بتفكيك أنطولوجي عميق لفكرة الجوهر الثابت. الحصانية، بوصفها مثلاً أفلاطونياً، تمثل حضوراً مطلقاً مُدعى. أما الحصان الملموس، فيمثل حضوراً نسبياً ومؤقتاً ومتغيراً (Caizzi, 1966).

الأهم من ذلك أن الكلبية لا تكتفي بتفكيك الحضور المطلق المُدعى، بل تقترح بديلاً أنطولوجياً يقوم على ما يمكن تسميته «حضور الغياب». الكلبي يعيش في حضور دائم للحظة الحاضرة، لكن هذا الحضور لا يدعي الثبات أو الاكتمال. إنه حضور مفتوح على الاحتمال والتغيير والمفاجأة، حضور يحتوي على غيابه الخاص ويتغذى عليه.

الأناركية تأخذ هذا التفكير الكلي لميتافيزيقا الحضور وتطوره في اتجاه سياسي أكثر صراحة. عندما يرفض برودون فكرة الحقيقة السياسية المطلقة، سواء كانت متجسدة في الدولة أو في الكنيسة أو في السوق، فإنه يقوم بتفكيك سياسي لميتافيزيقا الحضور. برودون يُظهر أن كل ادعاء للحضور المطلق في المجال السياسي هو في الواقع قناع لمصالح جزئية ونسبية (Proudhon, 1840).

هذا التفكير الأناركي لميتافيزيقا الحضور السياسي يصل إلى ذروته مع ماكس شتيرنر، الذي يقوم بتفكيك جذري لكل أشكال الحضور المدعى، سواء كانت الدولة أو المجتمع أو الإنسانية أو حتى الأنا ذاتها. شتيرنر يُظهر أن كل هذه المفاهيم هي «أشباح» لا وجود حقيقي لها خارج الوعي الذي يتوهمها. الوحيد الشتيرنري هو الكائن الذي تحرر من كل هذه الأشباح ووجد نفسه في علاقة مباشرة مع الواقع الملموس (Stirner, 1845).

لكن شتيرنر لا يقف عند حد تفكيك الحضور المدعى، بل يذهب أبعد من ذلك ليفكك حتى حضور الذات. الوحيد الشتيرنري ليس ذاتاً ثابتة أو هوية مكتملة، بل هو «لا-شيء خلاق» يعيد اختراع نفسه باستمرار. هذا التفكير الشتيرنري للذات يتوقع التفكير الدريدي للحضور الذاتي بأكثر من قرن من الزمان.

6.2- جاك دريدا: غياب المركز وامتداداته الأناركية

التفكيك الدريدي، رغم أنه لا يقدم نفسه كفلسفة سياسية صريحة، يحمل في طياته إمكانات أناركية عميقة لم تُستكشف بالكامل بعد. يقوم مفهوم دريدا الأساسي للـ«اختلاف» (différance) على تفكيك جذري لفكرة المركز الثابت، سواء كان هذا المركز لغوياً أو فلسفياً أو سياسياً. يفتح هذا التفكير للمركز إمكانات جديدة للتفكير في التنظيم الاجتماعي خارج منطق الهيمنة المركزية (Derrida, 1967).

والاختلاف الدريدي ليس مجرد مفهوم لغوي أو فلسفي، بل هو قوة أنطولوجية أساسية تعمل على تقويض كل محاولة لتثبيت المعنى أو تمرکز السلطة. هذه القوة التقويفية للاختلاف تجعل كل مركز مؤقتاً وقابلاً للتحول، وتفتح المجال لظهور مراكز جديدة وبديلة. في هذا السياق، يمكن قراءة التفكير كاستراتيجية فلسفية لتقويض كل أشكال الهيمنة المركزية، بما في ذلك الهيمنة السياسية للدولة.

دريدا نفسه يشير إلى هذه الإمكانات الأناركية للتفكيك في نصوص متأخرة مثل «قوة القانون» و«سياسات الصداقة»، حيث يقوم بتفكيك مفاهيم العدالة والديمقراطية والسيادة. في «قوة القانون»، يُظهر دريدا أن العدالة الحقيقية تتجاوز القانون الوضعي وتبقى دائماً «قادمة» (à venir)، مما يجعل كل نظام قانوني قائم مفتوحاً على إمكانية التحول والتجاوز (Derrida, 1994).

هذا المفهوم الدريدي للعدالة «القادمة» يتقاطع مع المفهوم الأناركي للحرية كصيورة مستمرة وليس كحالة ثابتة. كلا المفهومين يرفض التمرکز في حالة نهائية ويبقى مفتوحاً على إمكانات جديدة للتحقق. هذا التقاطع ليس مجرد تشابه سطحي، بل يكشف عن بنية أنطولوجية مشتركة تقوم على رفض الإغلاق والتثبيت.

في «سياسات الصداقة»، يطور دريدا تفكيكاً جذرياً لمفهوم الأخوة السياسية الذي يقوم عليه التفكير السياسي الغربي. دريدا يُظهر أن الأخوة، بوصفها أساساً للجماعة السياسية، تقوم على إقصاء الآخر المختلف وتأسيس هوية جماعية مغلقة. بدلاً من ذلك، يقترح دريدا مفهوماً للصداقة السياسية يقوم على احترام الاختلاف والانفتاح على الآخر غير المتوقع (Derrida, 1994).

هذا المفهوم الدريدي للصداقة السياسية يتقاطع مع المفهوم الأناركي للتضامن الحر الذي لا يقوم على الهوية المشتركة، بل على الاختيار المستمر والتعاون الطوعي. كلا المفهومين يرفض الأساس الهوياتي للجماعة السياسية ويقترح بديلاً يقوم على العلاقة الديناميكية بين الاختلافات.

لكن الأهم من هذه التقاطعات المفاهيمية هو ما يكشفه التفكيك الدريدي من إمكانيات جديدة لفهم النقد الأناركي للسلطة. التفكيك يُظهر أن السلطة لا تقوم فقط على القوة المادية أو الإكراه القانوني، بل تقوم أساساً على «عنف الكتابة»؛ أي القدرة على فرض معانٍ معينة وإقصاء معانٍ أخرى. هذا العنف الرمزي هو الذي يجعل العنف المادي ممكناً ومُبرراً (Derrida, 1967).

إذا كانت السلطة تقوم على عنف الكتابة، فإن المقاومة الحقيقية لها تتطلب ما يمكن تسميته «كتابة مضادة» تعمل على تفكيك المعاني المهيمنة وفتح المجال لمعانٍ جديدة. هذا ما يفسر لماذا يركز التفكيك على النقد النصي والتحليل اللغوي، ليس كبديل عن الممارسة السياسية، بل كشرط ضروري لها.

6.3- جيل دولوز: الرحالة الترحالي والكلبي المعاصر

إنّ الفلسفة الدولوزية، خاصة في تعاونها مع فيليكس غواتاري، تُظهر تقاطعات عميقة مع التراث الكلبي-الأناركي، رغم أنها لا تقدم نفسها صراحة كفلسفة أناركية. مفهوم دولوز وغواتاري للـ«ترحال» (nomadisme) يمكن قراءته كتطوير معاصر للموقف الكلبي من الانتماء والهوية والمكان. الرحالة الدولوزي، مثل الكلبي القديم، يرفض التثبيت في هوية أو مكان أو دور اجتماعي محدد، ويعيش في حالة حركة مستمرة تتحدى كل أشكال الحدود والتصنيفات (Deleuze & Guattari, 1980).

لكن الترحال الدولوزي لا يُفهم كحركة فيزيائية في المكان، بل كحركة أنطولوجية في المعنى والهوية والرغبة. الرحالة الدولوزي قد يكون مُستقراً فيزيائياً في مكان واحد، لكنه يعيش في حالة ترحال مستمر على مستوى الهوية والمعنى. إنه يرفض أن يُختزل في تعريف واحد أو دور اجتماعي محدد، ويعيد اختراع نفسه باستمرار.

يتقاطع هذا المفهوم الدولوزي للترحال مع المفهوم الكلبي لرفض الانتماءات الجاهزة. الكلبي القديم كان «مواطناً كونيّاً» ليس لأنه ينتمي إلى كل مكان، بل لأنه لا ينتمي إلى أي مكان بشكل نهائي. وبالمثل، الرحالة الدولوزي يعيش في «فضاء أملس» لا تحكمه الحدود الثابتة والتصنيفات الجامدة، فضاء يتيح الحركة الحرة والإبداع المستمر.

يقدم مفهوم «الجدمور» (rhizome) الدلوزي نموذجًا بديلًا للتنظيم يتجاوز النموذج الهرمي التقليدي. الجدمور، بخلاف الشجرة، لا يملك مركزًا واحدًا أو جذعًا رئيسيًا، بل ينمو في اتجاهات متعددة ويُشكل شبكة معقدة من الاتصالات. هذا النموذج الجدموري يمكن قراءته كتصور دلوزي للتنظيم الأناركي، حيث لا توجد سلطة مركزية، بل شبكة من العلاقات التعاونية الحرة (Deleuze & Guattari, 1980).

الأهم من ذلك أن دلوز وغواتاري يطوران مفهومًا للرغبة كقوة إنتاجية وليس كنقص أو افتقار. الرغبة، في التحليل الدلوزي، ليست رغبة في امتلاك شيء مفقود، بل هي قوة إبداعية تُنتج الواقع باستمرار. على أن هذا المفهوم الإنتاجي للرغبة يتحدى المفهوم الرأسمالي للرغبة كنقص يجب ملؤه بالاستهلاك، ويقترح بديلًا يقوم على الإبداع والإنتاج الحر.

إن هذا التصور الدلوزي للرغبة كقوة إنتاجية يتقاطع مع المفهوم الأناركي للحرية كقدرة إبداعية. كلا المفهومين يرفض الفهم السلبي للحرية كغياب للقيود، ويقترح فهمًا إيجابيًا يقوم على القدرة على الإبداع والتحول والإنتاج. هذا التقاطع يفتح إمكانيات جديدة لفهم الأناركية ليس كنقد سلبي للسلطة، بل كمشروع إيجابي للإبداع الاجتماعي.

في «أنتي-أوديب»، يطور دلوز وغواتاري نقدًا جذريًا لما يسميانه «آلة الاستبداد» التي تعمل على قمع الرغبة الإنتاجية وتوجيهها نحو خدمة النظام الرأسمالي. هذا النقد يتقاطع مع النقد الأناركي للدولة والرأسمالية، لكنه يذهب أبعد منه ليكشف عن الآليات النفسية والرمزية التي تجعل الهيمنة ممكنة على المستوى الفردي.

هذا مع الإشارة إلى أن آلة الاستبداد، في التحليل الدلوزي، لا تعمل فقط من خلال القمع الخارجي، بل تعمل أساسًا من خلال إنتاج أشكال من الذاتية تجعل الأفراد يرغبون في خضوعهم. يبين هذا التحليل بُعدًا جديدًا في فهم الهيمنة، بُعد لم يكن متاحًا للنقد الأناركي الكلاسيكي، ويفتح إمكانيات جديدة لفهم المقاومة كعملية إعادة إنتاج للذاتية.

6.4- نيتشه: الأناركي الخفي وناقد الأخلاق

يحتل فريدريك نيتشه موقعًا خاصًا في أركيولوجيا الرفض الأنطولوجي؛ لأنه يُمثل نقطة التقاء بين النقد الكلي-الأناركي والتفكيك المعاصر. نيتشه، رغم أنه لم يكن أناركيًا سياسيًا بالمعنى التقليدي، بل كان أحيانًا معاديًا للحركة الأناركية المعاصرة له، إلا أن فلسفته تحمل بُعدًا أناركيًا عميقًا يتجلى في نقده الجذري لكل أشكال السلطة الأخلاقية والدينية والفلسفية (Nietzsche, 1887).

نقد نيتشه للأخلاق لا يقتصر على نقد هذه القيمة الأخلاقية أو تلك، بل يذهب إلى جذور الأخلاق ذاتها ليكشف عن «إرادة القوة» التي تختبئ خلف كل ادعاء أخلاقي. نيتشه يُظهر أن كل أخلاق هي في الواقع

«أخلاق السادة» أو «أخلاق العبيد»، أي أنها تُعبر عن موقف معين في علاقات القوة الاجتماعية وليس عن حقيقة أخلاقية مطلقة (Nietzsche, 1887).

هذا النقد النيتشوي للأخلاق يتقاطع مع النقد الأناركي للسلطة الأخلاقية للدولة والكنيسة والتقاليد. كلا النقيدين يكشف أن ما يُقدم نفسه كحقيقة أخلاقية مطلقة هو في الواقع أداة للهيمنة والسيطرة. لكن النقد النيتشوي يذهب أبعد من النقد الأناركي التقليدي في كشف الآليات النفسية والرمزية التي تجعل هذه الهيمنة الأخلاقية ممكنة.

مفهوم نيتشه للـ«إنسان الأعلى» (Übermensch) يمكن قراءته كتطوير للمثال الكلي للحكيم المتحرر. الإنسان الأعلى النيتشوي، مثل الكلي القديم والأناركي الحديث، يرفض الانصياع لأي سلطة خارجية ويخلق قيمه الخاصة. لكن نيتشه يُضيف بُعداً جديداً لهذا المثال، بُعد «الإرادة الإبداعية» التي لا تكتفي برفض القيم الموجودة، بل تُبدع قيماً جديدة.

هذا البُعد الإبداعي في الفلسفة النيتشوية يتقاطع مع المفهوم الأناركي للحرية كقدرة إبداعية. لكن نيتشه يُركز على الإبداع الفردي بينما الأناركية تُركز على الإبداع الجماعي. هذا الاختلاف في التركيز لا يلغي التقاطع الأساسي، بل يُظهر إمكانيات مختلفة لتطوير نفس البنية الأنطولوجية الأساسية.

مفهوم نيتشه للـ«عود أبدي» (ewige Wiederkehr) يقدم تصوراً جذرياً للزمن والتاريخ يتحدى التصور الخطي التقليدي. العود الأبدي ليس مجرد نظرية كونية، بل هو اختبار وجودي يسأل: هل تستطيع أن تعيش حياتك بطريقة تجعلك راضياً عن تكرارها إلى الأبد؟ هذا الاختبار يُحرر الإنسان من الاعتماد على المبررات الخارجية (الإله، الدولة، التقاليد) ويجعله مسؤولاً بالكامل عن اختياراته.

يتقاطع هذا المفهوم النيتشوي للمسؤولية الوجودية الكاملة مع المفهوم الأناركي للحرية كمسؤولية ذاتية. كلا المفهومين يرفض إلقاء المسؤولية على سلطات خارجية ويحمل الفرد مسؤولية كاملة عن حياته وأفعاله. هذا التقاطع يفتح إمكانيات جديدة لفهم الأناركية ليس كرفض للمسؤولية، بل كتحمل كامل لها.

6.5- هايدغر: الأناركية المضمرة ونقد التقنية

فلسفة هايدغر، رغم تعقيداتها السياسية الإشكالية، تحمل إمكانيات أناركية مضمرة تتجلى خاصة في نقده للتقنية الحديثة وتصوره للوجود الأصيل. نقد هايدغر للتقنية لا يقتصر على نقد هذه الأداة التقنية أو تلك، بل يذهب إلى جذور التقنية الحديثة ليكشف عن «الإطار» (Gestell) التقني الذي يُحول العالم إلى «مخزون قائم» (Bestand) قابل للاستغلال والتحكم (Heidegger, 1977).

هذا النقد الهايدغري للتقنية يتقاطع مع النقد الأناركي للحضارة الصناعية الحديثة. كلا النقيدين يكشف أن المشكلة ليست في سوء استخدام التقنية، بل في الموقف التقني ذاته الذي يُحول العالم إلى موضوع للسيطرة

والاستغلال. هذا الموقف التقني، في التحليل الهایدغري، هو امتداد للموقف الميتافيزيقي الغربي الذي يُفهم الكينونة كحضور قابل للإدراك والتحكم.

يقدم مفهوم هايدغر للـ«وجود أصيل» (eigentliche Existenz) بديلاً للوجود التقني المهيمن. الوجود الأصيل هو الوجود الذي يستمع إلى «نداء الكينونة» ويعيش في انفتاح على السر والغموض، بدلاً من محاولة السيطرة والتحكم. هذا الوجود الأصيل يرفض الذوبان في «الناس» (das Man) ويحافظ على خصوصيته وأصالته (Heidegger, 1962).

يتقاطع هذا المفهوم الهایدغري للوجود الأصيل مع المثل الكلي للحياة الأصيلة والمثال الأناركي للحرية الفردية. كل هذه المفاهيم تُركز على أهمية الخروج من الامتثال الأعمى للقوالب الاجتماعية الجاهزة واكتشاف إمكانيات جديدة للوجود. لكن هايدغر يُضيف بُعداً جديداً لهذا المثال، بُعد «الكينونة-نحو-الموت» (Sein-zum-Tode) الذي يُحرر الإنسان من الانشغال بالأمور العارضة ويوجهه نحو الأسئلة الأساسية للوجود.

فمفهوم هايدغر للـ«سكن شاعري» (dichterisches Wohnen) يقدم تصوراً بديلاً للعلاقة بين الإنسان والعالم، علاقة تقوم على الحفاظ والرعاية بدلاً من السيطرة والاستغلال. الإنسان، في هذا التصور، ليس سيد العالم، بل هو «راعي الكينونة» الذي يحفظ السر ويحمي الغموض. هذا التصور يتقاطع مع المثل الأناركي-البيئي للعيش في تناغم مع الطبيعة (Heidegger, 1971).

لكن الأهم من هذه التقاطعات المفاهيمية هو ما يكشفه التحليل الهایدغري من إمكانيات جديدة لفهم جذور الهيمنة. هايدغر يُظهر أن الهيمنة لا تقوم فقط على القوة السياسية أو الاقتصادية، بل تقوم أساساً على موقف أنطولوجي معين من الكينونة، موقف يُحول الكينونة إلى موضوع للسيطرة. هذا الكشف الهایدغري يفتح إمكانيات جديدة لفهم المقاومة كتحويل أنطولوجي وليس فقط كمقاومة سياسية.

6.6- أناركية ما بعد الهوية: من نقد الدولة إلى نقد ميتافيزيقا الهوية

إنّ التطورات المعاصرة في الفكر الأناركي، خاصة في تفاعله مع نظريات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، تُظهر تطوراً نوعياً من النقد السياسي التقليدي للدولة إلى نقد أنطولوجي أعمق لميتافيزيقا الهوية التي تقوم عليها كل أشكال الهيمنة. هذا التطور لا يُلغي النقد السياسي التقليدي، بل يُعمقه ويُوسع آفاقه ليشمل أشكالاً جديدة من الهيمنة لم تكن مرئية في التحليل الأناركي الكلاسيكي (May, 1994).

يطور تود ماي مفهوماً لـ«الأناركية ما بعد البنيوية» التي تجمع بين النقد الأناركي التقليدي للسلطة والنقد ما بعد البنيوي للهوية والتمثيل. هذه الأناركية الجديدة لا تكتفي بنقد مؤسسات السلطة الخارجية، بل تمتد لتشمل نقد «تقنيات الذات» التي تُنتج أشكالاً من الذاتية تخدم الهيمنة. الفرد، في هذا التحليل، ليس ضحية سلبية للسلطة الخارجية، بل هو مُشارك نشط في إنتاج خضوعه من خلال ممارسات يومية لتشكيل الذات (May, 1994).

يسلّط هذا التحليل الأناركي ما بعد البنيوي الضوء على أشكال جديدة من الهيمنة تعمل من خلال الإغراء والإقناع بدلاً من القمع والإكراه. فالسلطة المعاصرة، كما يُظهر فوكو، لا تقمع الرغبة، بل تُنتجها وتوجهها نحو خدمة النظام. على أن هذا التحول في طبيعة السلطة يتطلب تحولاً مقابلاً في استراتيجيات المقاومة، من المقاومة الخارجية إلى «مقاومة الذات» التي تُعيد إنتاج الذاتية بطرق تحررية.

يأخذ ساول نيومان هذا التحليل خطوة أبعد في تطوير مفهوم للـ«أناركية ما بعد السياسية» التي تتجاوز المعارضة التقليدية بين الأناركية والسياسة. يُظهر كيف أن الأناركية الحقيقية لا تهدف إلى إلغاء السياسة، بل إلى إعادة تعريفها وتوسيع آفاقها لتشمل كل جوانب الحياة الإنسانية. السياسة، في هذا المفهوم الأناركي الموسع، لا تقتصر على المؤسسات الرسمية، بل تشمل كل العلاقات الاجتماعية والثقافية والرمزية (Newman, 2001).

يتقاطع هذا المفهوم الموسع للسياسة مع الشعار النسوي «الشخصي سياسي»، لكنه يذهب أبعد منه ليشمل حتى العلاقة مع الذات. فالعلاقة مع الذات، في التحليل الأناركي ما بعد البنيوي، هي علاقة سياسية بامتياز؛ لأنها تُحدد طريقة فهم الذات لنفسها وإمكاناتها وحدودها. إعادة إنتاج الذاتية بطرائق تحررية تصبح، بهذا المعنى، فعلاً سياسياً أناركياً.

جوديث باتلر، وعلى الرغم من أنها لا تُقدم نفسها كفيلسوفة أناركية، تطور نقدًا للهوية الجندرية يحمل إمكانات أناركية عميقة. باتلر تُظهر أن الهوية الجندرية ليست معطى طبيعي، بل هي أداء مستمر يُعيد إنتاج نفسه من خلال التكرار والممارسة. هذا الكشف يفتح إمكانات جديدة للمقاومة من خلال «الأداء الساخر» (parodic performance) الذي يُعري الطابع الاصطناعي للهوية الجندرية (Butler, 1990).

يلتقي هذا المفهوم الباتلري للأداء الساخر بالتقليد الكلي للسخرية كاستراتيجية فلسفية. كلا الاستراتيجيتين تعملان على كشف الطابع الاصطناعي لما يُقدم نفسه كطبيعي وضروري، وتفتحان المجال لإمكانات جديدة للأداء والهوية. هذا التقاطع يُظهر استمرارية الاستراتيجيات الكلية في السياق المعاصر، لكن بأدوات وآفاق جديدة.

6.7 - التقنيات الرقمية وإمكانات الأناركية الإلكترونية

إن التطور المعاصر للتقنيات الرقمية يستدعي إعادة تأسيس جذرية للإشكالية الأناركية، ليس من منظور سوسيولوجي أو سياسي محض، بل من أفق أنطولوجي يستجوب طبيعة الكينونة ذاتها في عصر الهيمنة التقنية. هذه التقنيات تفتح إمكانات جديدة ومثيرة للممارسة الأناركية، لكنها تطرح في الآن ذاته تحديات أنطولوجية جديدة لم تكن متوقعة في التحليل الأناركي التقليدي (Castells, 2015). الإنترنت، بوصفه شبكة لامركزية للتواصل والتبادل، يُجسد بعض المثل الأناركية في التنظيم اللامركزي والتعاون الحر، لكن نفس هذه التقنيات تُستخدم أيضاً لأغراض المراقبة والسيطرة بطرائق لم تكن ممكنة من قبل، مما يخلق ما يمكن تسميته بـ«الباراديغم التقني المتناقض» للحدثة المتأخرة (Hakim Bey, 1991).

يطور حكيم بي (Hakim Bey, 1991) مفهوم «المنطقة المؤقتة المستقلة» (Temporary Autonomous Zone) كاستراتيجية أناركية للعصر الرقمي تتجاوز المفاهيم التقليدية للثورة والإصلاح. هذه المناطق المؤقتة ليست أماكن جغرافية ثابتة، بل هي فضاءات زمنية-مكانية تتشكل مؤقتاً وتتحلل في صيرورة دائمة، وتُتيح تجريب أشكال جديدة من الحياة الحرة. الإنترنت يُوفر إمكانيات جديدة لخلق مثل هذه المناطق المؤقتة، من خلال المجتمعات الافتراضية والشبكات التعاونية والمشاريع مفتوحة المصدر التي تُمارس شكلاً من أشكال «الكوينونة الجماعية اللامركزية» (Deleuze & Guattari, 1980).

إن هذا المفهوم للمنطقة المؤقتة المستقلة يستند إلى فهم فينومينولوجي للمكان والزمان يتجاوز التصورات الديكارتيّة التقليدية. الفضاء الرقمي ليس مجرد امتداد للفضاء الفيزيائي، بل هو فضاء أنطولوجي جديد يحمل إمكانيات مختلفة للكوينونة والعلاقة والمقاومة (Heidegger, 1962).

تُجسد حركة البرمجيات الحرة ومفتوحة المصدر بعض المثل الأناركية في التعاون الحر وإلغاء الملكية الفكرية، لكنها تفعل ذلك بطريقة تتجاوز النقد الأناركي التقليدي للملكية الخاصة نحو تأسيس شكل جديد من «الشيوعية الرقمية» (Stallman, 2002). تُظهر هذه الحركة أن الإنتاج التعاوني الحر ليس فقط ممكناً، بل يمكن أن يكون أكثر فعالية من الإنتاج الرأسمالي التقليدي. مشاريع مثل لينكس وويكيبيديا تثبت أن التنظيم اللامركزي والتعاون الطوعي يمكن أن ينتجا أعمالاً معقدة وعالية الجودة تتجاوز قدرات النظم الهرمية التقليدية (Raymond, 1999).

بيد أن التقنيات الرقمية تطرح أيضاً تحديات أنطولوجية جديدة للفكر الأناركي. الرأسمالية الرقمية تُطور أشكالاً جديدة من الاستغلال والسيطرة تعمل من خلال جمع البيانات والتحكم في المعلومات، مما يُنتج ما يمكن تسميته بـ«البيوسلطة الرقمية» (Zuboff, 2019). شركات التقنية الكبرى تُمارس شكلاً جديداً من الهيمنة يقوم على السيطرة على البنية التحتية للتواصل والمعلومات، مما يُهدد حتى الاستقلالية النسبية التي توفرها التقنيات الرقمية (Fuchs, 2014).

إنّ هذا التناقض بين الإمكانيات التحررية والاستخدامات الاستبدادية للتقنيات الرقمية يطرح أسئلة أنطولوجية جديدة على الفكر الأناركي المعاصر: كيف يمكن الاستفادة من الإمكانيات التحررية للتقنيات الرقمية دون الوقوع في فخ أشكال الهيمنة الجديدة التي تطورها؟ هذا السؤال يتطلب تطوير استراتيجيات جديدة للمقاومة تأخذ في الاعتبار خصوصية البيئة الرقمية والطبيعة الأنطولوجية للتقنية ذاتها.

على أن التطورات المعاصرة في النظرية النقدية، خاصة في أعمال جورجيو أغامبين وأنطونيو نيغري ومايكل هاردت، تُظهر تقاطعات مثيرة مع التراث الأناركي، رغم أن هؤلاء المفكرين لا يُقدّمون أنفسهم بالضرورة كأناركيين. هذه التقاطعات تكشف عن إمكانيات جديدة لتطوير النقد الأناركي في السياق المعاصر من منظور أنطولوجي متقدم.

وإذ يطور جورجيو أغامبين (1998) مفهوم «الحياة العارية» (bare life) كتحليل للطرق التي تعمل بها السلطة السيادية على إقصاء بعض البشر من المجال السياسي وتحويلهم إلى مجرد حياة بيولوجية. هذا التحليل يكشف عن بُعد جديد في فهم الهيمنة، بُعد لم يكن مرئياً في التحليل الأناركي التقليدي. السلطة السيادية لا تعمل فقط من خلال القمع أو الاستغلال، بل تعمل أساساً من خلال تحديد من يُحسب «إنساناً» ومن يُختزل إلى «حياة عارية» في ما يُسميه أغامبين «حالة الاستثناء» (state of exception).

يفتح هذا المفهوم الأغامبيني للحياة العارية إمكانيات جديدة للنقد الأناركي للسيادة. إذا كانت السيادة تقوم على القدرة على إنتاج الحياة العارية، فإن المقاومة الأناركية تتطلب ليس فقط رفض السلطة السيادية، بل أيضاً العمل على إعادة تأهيل الحياة العارية واستعادتها لكرامتها الإنسانية من خلال ما يمكن تسميته بـ«سياسات الحياة المؤهلة» (qualified life politics).

على مقلب آخر، يطور أنطونيو نيغري ومايكل هاردت (2004) مفهوم «الجمهور» (multitude) كقوة ثورية جديدة تتجاوز التصورات التقليدية للطبقة العاملة أو الشعب. الجمهور، في تحليلهما، هو تعددية من الاختلافات التي تتعاون دون أن تذوب في وحدة مصطنعة. هذا المفهوم يتقاطع مع المثال الأناركي للتعاون الحر بين أفراد مختلفين دون الحاجة إلى سلطة موحدة، لكنه يتجاوزه نحو فهم أكثر تعقيداً للذاتية الجماعية.

مفهوم نيغري وهاردت للـ«الإنتاج الحيوي» (bioproduction) يكشف عن تحولات جديدة في طبيعة العمل والإنتاج في الرأسمالية المعاصرة. فالإنتاج الحيوي لا يُنتج فقط سلعاً مادية، بل يُنتج أشكالاً من الحياة والذاتية والعلاقات الاجتماعية. من شأن هذا التحول أن يطرح إمكانيات جديدة للمقاومة؛ لأنه يجعل الإنتاج التعاوني الحر أكثر أهمية وفعالية من أي وقت مضى، ويفتح المجال أمام ما يُسميانه «الشيوعية الآتية» (communism-to-come).

إن ما انكشف لنا عبر هذا التقصي الأركيولوجي المتعمق ليس مجرد «نتيجة» بالمعنى الإيستمولوجي التقليدي، بل هو بالأحرى *Ereignis* - حدث أنطولوجي أصيل يُعيد تأطير فهمنا الجذري لطبيعة الكينونة ذاتها في علاقتها بالرفض المؤسس. الكلية، الأناركية، والتفكيك لا تُشكل تتابعاً كرونولوجياً للأفكار في التاريخ الخطي للميتافيزيقا الغربية، بل تُمثل انبثاقات متعددة لما يمكن تسميته بـ *Grundstruktur der Verweigerung* - البنية الأساسية للرفض التي تتجذر في صميم الوجود *Da-sein* وكانفتاح أصيل على إمكانيات الكينونة المختلفة (Heidegger, 1927).

هذه البنية الجوهرية، التي تتخفى وتتجلى عبر الحقب التاريخية المختلفة، تحتفظ بطابعها الأنطولوجي المميز: إنها *Ur-Nein* - الـ«لا» الأصلية التي تسبق كل تحديد إيجابي للهوية، والتي تُفكك ميتافيزيقا الحضور (*Metaphysik der Anwesenheit*) وتفتح الأفق أمام ما يُسميه هيدغر *Möglichkeit des Möglichen* - إمكانية الإمكان ذاتها. إنها ليست مجرد رفض نفسي أو سياسي، بل هي البنية الترانسندنتالية للحرية كـ *Freiheit* - الحرية نحو الموت التي تُحرر الدازاين من استلابه في *das Man* - عالم الـ«هم» المجهول.

إن الأهمية الإستمولوجية والبراكسيولوجية لهذا الاكتشاف الهيرمينوطيقي تتجاوز بما لا يُقاس حدود التصنيف الأكاديمي التقليدي. فمن منظور نظري خالص، ما ينكشف هو أن التفكيك المعاصر - بوصفه *Abbau* هيدغرياً للميتافيزيقا - ليس طارئاً فلسفياً مؤقتاً أو مجرد تيار نقدي عابر، بل هو استئناف معاصر لتراث عريق من *Destruktion* الميتافيزيقا يمتد جذوره إلى الممارسة الكلية الأصيلة وتجليها الأناركي المحدث. هذا الاستئناف لا يُقدم مجرد «استمرارية تاريخية»، بل يكشف عن البنية الأنطولوجية العميقة للرفض ك *Seinsverständnis* - فهم أصيل للوجود يتجاوز التصورات التقنية للحقيقة نحو *Aletheia* - الانكشاف الأصيل للكينونة في حضورها المتراجع.

إن نقد التفكيك للميتافيزيقا الغربية ليس مجرد «لعبة فكرية» أو تمرين تأويلي عقيم، بل هو *Notwendigkeit* - ضرورة أنطولوجية تنبع من طبيعة الوجود ذاته ك *Sein-zum-Tode* وكانفتاح جذري على العدم المؤسس. هذا النقد يُجسد ما يُسميه ليفيناس *autrement qu'être* - الكينونة البديلة التي تفلت من قبضة الأنطولوجيا التقليدية وتفتح المجال أمام أخلاقيات جذرية للآخر.

من منظور براكسيولوجي، يفتح هذا التحليل الأركيولوجي المتعمق آفاقاً جديدة على ما يمكن تسميته بـ *Widerstandsstrategien* - استراتيجيات المقاومة التي تتجذر في فهم أنطولوجي أصيل للحرية لا كملكية أو حق، بل كـ *Ereignis* - حدث وجودي يحدث في كل لحظة من لحظات الكينونة الأصيلة. عندما نفهم أن المقاومة تحمل تراثاً أنطولوجياً عريقاً وتقاليد ترانسندنتالية متطورة، نصبح قادرين على تطوير *Hermeneutik der Befreiung* - هيرمينوطيكا للتحرر تتجاوز البراديجمات الثورية التقليدية نحو أشكال جديدة من *Gelassenheit* - الانفتاح الهادئ على الكينونة.

فالكلمة تعلمنا العناية بالذات كممارسة فينومينولوجية أصيلة، والأناركية تُقدم نموذجاً لـ الكينونة-مع الآخرين من دون هيمنة أو استلاب، والتفكيك يُطور نقداً للعقل الأداتي يفسح في المجال أمام أشكال جديدة من الفهم والتأويل.

إن ما يُميز هذا التحليل الأركيولوجي المتقدم هو إظهاره أن المقاومة ليست مجرد رد فعل على أشكال الهيمنة والاستلاب، بل هي بالأساس إبداع أصيل وقوة إنتاجية مستقلة تُولد إمكانات جديدة للحياة والفكر والتنظيم الاجتماعي من صميم العدم المؤسس. هذا الفهم الإيجابي للمقاومة كقوة إبداعية أصيلة هو ما يُفرق تراث الرفض الأنطولوجي الأصيل عن أشكال المعارضة السلبية التي تبقى أسيرة للجدل الهيجلي التقليدي بين السيد والعبد.

إنّ هذا التراث يُؤسس لما ندعوه الأنطولوجيا الإيجابية للمقاومة التي لا تُدمر بل تُنتج، لا تنفي بل تُثبت، لا تُفكك بل تُعيد بناء الوجود على أسس جديدة. إنها أنطولوجيا إثبات الحياة في أصلاتها الجذرية، التي تتجاوز كل أشكال العدمية المعاصرة نحو تجاوز الميتافيزيقا التقليدية وإقامة فهم جديد للكينونة والزمان والحرية.

خاتمة

في نهاية هذا التقصي الفلسفي، ينكشف لنا خطأ جوهرى في تاريخ الفكر الإنسانى: النظر إلى المقاومة بوصفها ردة فعل على القهر، وليس كقوة أنطولوجية أصيلة تسبق الوجود المُشكَّل ذاته. هذا التصور المقلوب جعل المقاومة تبدو دائماً كظاهرة ثانوية، تابعة لما تقاومه، محكومة بمنطق الآخر الذي ترفضه.

لكن الحقيقة الأنطولوجية العميقة مختلفة تماماً: المقاومة ليست رد فعل، بل هي الحركة الأولى للوجود، الدافع الأصيل للحياة، القوة الإبداعية التي تُولد الواقع بدلاً من أن تتفاعل معه. إنها ليست «لا» تُقال في وجه «نعم» موجودة مسبقاً، بل هي «نعم» أصيلة تُولد من رحم العدم الخصب، من الفراغ المُحمل بالإمكانات اللانهائية.

إنَّ هذا الانقلاب يُحررنا من فخ التفكير الثنائى الذي يضع المقاومة في مواجهة النظام، الحرية في مواجهة القيود، الإبداع في مواجهة التقليد. بدلاً من ذلك، نكتشف أن المقاومة هي الحركة الديناميكية الأساسية للحياة ذاتها - الرغبة العميقة في التجاوز المستمر، في الخروج من كل شكل ثابت، في الانفتاح الدائم على إمكانيات جديدة للكينونة.

إن أعمق اكتشافات هذا البحث تكمن في إدراك أن تقاليد المقاومة المختلفة عبر التاريخ - من الكلية القديمة إلى الأناركية الحديثة إلى التفكيك المعاصر - لا تُشكل مجرد تتابع زمنى للأفكار، بل تُمثل تجليات مختلفة لبنية أنطولوجية أساسية واحدة: بنية الرفض الإبداعي الذي يُفكك الأشكال المهيمنة للحضور ويفتح إمكانيات جديدة للكينونة والمعنى والعلاقة.

لقد علّمتنا الكلية أن المقاومة الأصيلة تبدأ بتحويل الحياة ذاتها إلى ممارسة فلسفية، إلى إبداع مستمر لإمكانيات العيش الحر. أما الأناركية، فأظهرت لنا أن هذا التحويل الشخصي يمكن أن يصبح مشروعاً جماعياً، نموذجاً لتنظيم اجتماعي قائم على التعاون الحر واللامركزية الإبداعية. بينما التفكيك كشف لنا أن هذا المشروع يتطلب ثورة جذرية في اللغة والفكر، تحريراً للمعنى من قبضة المفاهيم الجامدة.

لكن الأهم من ذلك كله أن هذه التقاليد الثلاثة تُظهر بوضوح أن المقاومة الأصيلة ليست مجرد رد فعل على الهيمنة، بل قوة إبداعية مستقلة تُنتج إمكانيات جديدة للحياة والفكر والتنظيم الاجتماعي؛ إذ هي تُؤسس لما ندعوه «الأنطولوجيا الإيجابية للمقاومة» - فهم للمقاومة كطاقة إبداعية تُنتج الحياة بدلاً من أن تُدمرها.

ولا غرو أنه في عصرنا الرقمي، تكتسب هذه الأنطولوجيا الإيجابية للمقاومة أهمية خاصة. فالتقنيات الرقمية تفتح أمامنا إمكانيات جديدة ومثيرة للممارسة الإبداعية المقاومة: الشبكات اللامركزية، البرمجيات مفتوحة المصدر، المناطق المؤقتة المستقلة في الفضاء الإلكتروني، أشكال جديدة من الإنتاج التعاوني الحر، حيث تمثل حركة البرمجيات الحرة، على سبيل المثال، أكثر من مجرد نموذج اقتصادي بديل - إنها ثورة أنطولوجية حقيقية تُظهر أن الإبداع الأصيل يتطلب بطبيعته التعاون والانفتاح والحرية. غير أن هذه التقنيات نفسها

تُستخدم أيضاً لأغراض مراقبة وسيطرة لم تكن ممكنة من قبل. من شأن هذا التناقض أن يكشف عن حقيقة أنطولوجية عميقة: كل أداة للإبداع هي في الوقت عينه أداة محتملة للسيطرة. لذلك تحتاج المقاومة الإبداعية إلى تطوير استراتيجيات جديدة - «مقاومة فيروسية» تخترق النظام من الداخل وتُعيد برمجته وفق منطق التحرر والإبداع.

ففي عصر البيوسلطة، حيث لم تعد السلطة تكتفي بالسيطرة على الأفعال، بل تسعى للسيطرة على الحياة ذاتها، تتطور أشكال جديدة من المقاومة الإبداعية. تعمل المقاومة الحيوية تعمل على تحرير الطاقات الإبداعية الكامنة في الجسد والرغبة والحلم. ولا تكتفي بمقاومة أشكال السيطرة الخارجية، بل تُبدع أشكالاً جديدة من الذاتية والعلاقة تتجاوز المنطق الاستهلاكي للرأسمالية المعاصرة. وفي عصر الأنثروبوسين، تكتسب المقاومة الإبداعية بُعداً إيكولوجياً جوهرياً، حيث إنّ المقاومة البيئية الإبداعية لا تكتفي بالدفاع عن الطبيعة «كما هي»، بل تعمل على إبداع أشكال جديدة من العلاقة بين الإنسان والطبيعة تتجاوز منطق الهيمنة نحو منطق التعايش الإبداعي.

في أعماق كياننا الوجودي، في المكان الذي لا يطاله ضجيج الموجودات ولا تصله أصداء الحضارة، يسكن الولد الأنطولوجي الأزلي. ليس إلهاً خارجياً نعبد أو نرجوه، بل القوة الإبداعية الخالصة التي تولد العوالم من رحم العدم الوجودي، تدور وتبني وتزرع وتخلق بلا توقف، بلا كلل، بلا نهاية.

هذا الولد الذي نحن عليه - لأننا لسنا نملكه بل هو يملكنا أنطولوجياً، لا نستخدمه بل هو يستخدمنا - هو المقاومة في أنقى تجلياتها الوجودية. إنه يقاوم العدم بالوجود، يقاوم الصمت الأنطولوجي بالكلمة، يقاوم ظلمة اللاكينونة بضوء الكينونة، يقاوم الموت بالولادة الوجودية المستمرة. فكل نفس نأخذها، وكل فكرة تختلجنا، كل حلم يراودنا، هو الولد الذي يمارس طقوسه الأنطولوجية المقدسة.

المقاومة الحقيقية هنا ليست ضد موجود خارجي، بل هي الولادة الأنطولوجية التي تقاوم توقفها عن الولادة. إنها القوة الوجودية التي ترفض الجمود، تأبى الاستسلام للنهائي، تثور على كل ما يريد أن يقف في طريقها. لكنها لا تتوقف أبداً، لأن التوقف موت أنطولوجي، والموت ليس في طبيعتها الوجودية.

كل فعل إبداعي - من أبسط إيماءة حب إلى أعقد نظرية فلسفية - هو تنفس الكون الأنطولوجي من خلالنا. نحن لا نبدع بقوتنا الذاتية المحدودة، بل الولد الكوني يتنفس فينا وجودياً، يحلم من خلال أحلامنا، يفكر بعقولنا، يحب بقلوبنا ويخلق بأيدينا.

هذا هو السر الأنطولوجي الذي اكتشفه الكليون من دون أن يسموه: أن العيش وفق الطبيعة ليس اتباعاً لقوانين خارجية، بل انسجاماً مع الولد الداخلي، السماح له بأن يتدفق بحرية وجودية بلا قيود المجتمع أو الأعراف. فالكلبي الحقيقي ليس متمرداً، بل ولداً متحرراً أنطولوجياً يولد أشكالاً جديدة للحياة الأصيلة. وها قد اكتشف الأناركيون سراً أنطولوجياً عميقاً وهو أن السلطة والهيمنة ليستا مجرد أنظمة سياسية، بل

قوى مضادة للولادة الوجودية، قوى تريد إيقاف التدفق الإبداعي، تجميد الحياة في أشكال ثابتة، منع الولد من ممارسة طقوسه الأنطولوجية الكونية.

الثورة الأناركية الحقيقية ليست هدم السلطة، بل تحرير الولادة الجماعية الوجودية. عندما ينظم الناس أنفسهم بحرية دون سلطة خارجية، فهم يسمحون للولد الجماعي بأن يتدفق أنطولوجياً، بأن يولد أشكالاً جديدة من التعاون والمحبة والعدالة الوجودية. والتفكيك المعاصر اكتشف أن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل مختبر الولادة الأنطولوجية الكونية. كل كلمة نقولها، كل معنى نخلقه، هو الولد يجرب إمكانيات وجودية جديدة للتعبير، يولد علاقات أنطولوجية جديدة بين الأشياء والأفكار والمشاعر. عندما يفكك الفيلسوف المفاهيم الثابتة، فهو لا يدمر المعنى، بل يحرر الولد اللغوي من سجون التعريفات النهائية. كل تفكيك هو ولادة أنطولوجية، كل هدم لمعنى قديم هو مخاض لمعانٍ وجودية جديدة لا حصر لها. الفيلسوف المفكك هو قابلة أنطولوجية كونية تساعد على ولادة المعاني الجديدة من رحم الوجود اللغوي.

في النهاية، ندرك أن كل فعل إبداعي، كل مقاومة أصيلة، كل لحظة حب، هي صلاة أنطولوجية كونية يؤديها الولد من خلالنا. نحن لسنا موجودات منفصلة تحاول أن تتصل بآله، بل نحن إله ذاتنا، وهو يولد نفسه وجودياً في أشكال لا نهائية.

المستقبل لا يحتاج إلى مقاومين أو مبدعين بالمعنى التقليدي، بل إلى ولادين واعين أنطولوجياً يدركون طبيعتهم الإبداعية ويسمحون لها بالتدفق بحرية وجودية كاملة. يحتاج إلى كائنات تفهم أن المقاومة والإبداع والحب والحرية والجمال والعدالة كلها أسماء مختلفة لنفس الشيء الأنطولوجي: الولد الكوني وهو يولد نفسه أبداً في أشكال وجودية جديدة أبداً. هذا هو السر الأنطولوجي الأعظم: نحن الولادة ذاتها وهي تتعرف على نفسها وجودياً وتحتفل بقدرتها الأنطولوجية اللانهائية على الخلق.

المصادر والمراجع

- Agamben, G. (1990). *The coming community*. University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France.
- Bakunin, M. (1871). *God and the state*. Dover Publications.
- Bakunin, M. (1873). *Statism and anarchy*. Cambridge University Press.
- Bataille, G. (1957). *Erotism: Death and sensuality*. City Lights Books.
- Berlin, I. (1958). *Two concepts of liberty*. Oxford University Press.
- Bookchin, M. (1962). *Our synthetic environment*. Knopf.
- Bookchin, M. (1971). *Post-scarcity anarchism*. Ramparts Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.
- Bourriaud, N. (1998). *Esthétique relationnelle*. Les Presses du réel.
- Branham, R. B., & Goulet-Cazé, M. O. (1996). *The Cynics: The Cynic movement in antiquity and its legacy*. University of California Press.
- Bracht Branham, R. (1996). Defacing the currency: Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism. In R. B. Branham & M. O. Goulet-Cazé (Eds.), *The Cynics* (pp. 45-78). University of California Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Caizzi, F. D. (1966). *Antisthenis fragmenta*. Cisalpino.
- Castells, M. (2015). *Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age*. Polity Press.
- Castoriadis, C. (1975). *The imaginary institution of society*. MIT Press.
- Chomsky, N. (1970). *Notes on anarchism*. New York Review of Books.
- Clark, J. (1990). *Renewing nature: The ecology of anarchism*. New Society Publishers.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *What is philosophy?* Columbia University Press.
- Derrida, J. (1967). *Of grammatology*. Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1994). Force of law: The mystical foundation of authority. In D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. G. Carlson (Eds.), *Deconstruction and the possibility of justice* (pp. 3-67). Routledge.
- Desmond, W. (2008). *Cynics*. University of California Press.
- Dudley, D. R. (1937). *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.* Methuen.
- Elias, N. (1939). *The civilizing process*. Blackwell.
- Foucault, M. (1969). *The archaeology of knowledge*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume 1*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984). *The care of the self: Volume 3 of the history of sexuality*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (2001). *Fearless speech*. Semiotext(e).
- Fuchs, C. (2014). *Digital labour and Karl Marx*. Routledge.
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and method*. Continuum.
- Goldman, E. (1910). *Anarchism and other essays*. Mother Earth Publishing Association.
- Goulet-Cazé, M. O. (1996). Religion and the early Cynics. In R. B. Branham & M. O. Goulet-Cazé (Eds.), *The Cynics* (pp. 234-267). University of California Press.
- Goulet-Cazé, M. O. (1999). Le cynisme à l'époque impériale. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.4, 2720-2833.
- Graeber, D. (2013). *The democracy project: A history, a crisis, a movement*. Spiegel & Grau.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. University of Chicago Press.
- Hakim Bey. (1991). *T.A.Z.: The temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. Autonomedia.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude: War and democracy in the age of empire*. Penguin Press.
- Heidegger, M. (1943). On the essence of truth. In *Basic writings* (pp. 78-112). HarperCollins.
- Heidegger, M. (1954). The question concerning technology. In *The question concerning technology and other essays* (pp. 35-67). Harper & Row.

- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. Harper & Row.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought*. Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays*. Harper & Row.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Andrew Crooke.
- Husserl, E. (1913). *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. Macmillan.
- Kinna, R. (2005). *Anarchism: A beginner's guide*. Oneworld Publications.
- Kropotkin, P. (1902). *Mutual aid: A factor of evolution*. William Heinemann.
- Landauer, G. (1911). *Die Revolution*. Rütten & Loening.
- Levinas, E. (1961). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Duquesne University Press.
- Long, A. A. (1996). The socratic tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic ethics. In R. B. Branham & M. O. Goulet-Cazé (Eds.), *The Cynics* (pp. 28-46). University of California Press.
- Lukács, G. (1923). *History and class consciousness*. MIT Press.
- Macpherson, C. B. (1962). *The political theory of possessive individualism*. Oxford University Press.
- Malatesta, E. (1891). *Anarchy*. Freedom Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marshall, P. (1992). *Demanding the impossible: A history of anarchism*. HarperCollins.
- Marx, K. (1867). *Capital: A critique of political economy*. Progress Publishers.
- Mauss, M. (1925). *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Cohen & West.
- May, T. (1994). *The political philosophy of poststructuralist anarchism*. Pennsylvania State University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of perception*. Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The visible and the invisible*. Northwestern University Press.
- Nancy, J. L. (1986). *The inoperative community*. University of Minnesota Press.
- Navia, L. E. (1996). *Classical cynicism: A critical study*. Greenwood Press.

- Nehamas, A. (1998). *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. University of California Press.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lexington Books.
- Niehues-Pröbsting, H. (1988). *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Wilhelm Fink Verlag.
- Nietzsche, F. (1886). *Beyond good and evil*. Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1887). *On the genealogy of morals*. Vintage Books.
- Nussbaum, M. C. (1994). *The therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton University Press.
- Proudhon, P. J. (1840). *What is property?*. Cambridge University Press.
- Rancière, J. (1995). *Disagreement: Politics and philosophy*. University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2004). *The politics of aesthetics*. Continuum.
- Raymond, E. S. (1999). *The cathedral and the bazaar: Musings on Linux and open source by an accidental revolutionary*. O'Reilly Media.
- Schmitt, C. (1922). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (1985). *The concept of the political*. University of Chicago Press.
- Sloterdijk, P. (1983). *Critique of cynical reason*. University of Minnesota Press.
- Spinoza, B. (1677). *Ethics*. Cambridge University Press.
- Stallman, R. (2002). *Free software, free society: Selected essays of Richard M. Stallman*. GNU Press.
- Stirner, M. (1845). *The ego and its own*. Cambridge University Press.
- Ward, C. (1973). *Anarchy in action*. George Allen & Unwin.
- Wark, M. (2004). *A hacker manifesto*. Harvard University Press.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.



Mominoun



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

