



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

مراجعات | 30 آب/ أغسطس، 2020

لماذا ينبغي أن يفكر طالب العلاقات الدولية كما يفكر الأنثروبولوجي؟ مراجعة كتاب: «كيف تفكر كأنثروبولوجي»

محمد حمشي

لماذا ينبغي أن يفكر طالب العلاقات الدولية كما يفكر الأنثروبولوجي؟ مراجعة كتاب: «كيف تفكر كأثنوبولوجي»

سلسلة: مراجعات

30 آب/ أغسطس، 2020

محمد حمشي

باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - قطر. عمل سابقاً أستاذاً في العلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية في جامعة أم البواقي في الجزائر. حاصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة باتنة في الجزائر. نشر العديد من الدراسات والأوراق البحثية باللغتين العربية والإنكليزية في عدد من المجلات العلمية المحكمة.

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2020

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية عربية للعلوم الاجتماعية والعلوم التطبيقية والتاريخ الإقليمي والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاث فهو يولي اهتماماً لدراسة السياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربية أو سياسات دولية تجاه المنطقة العربية، وسواء كانت سياسات حكومية، أو سياسات مؤسسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربية بأدوات العلوم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وبمقاربات ومنهجيات تكاملية عابرة للتخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قومي وإنساني عربي، ومن وجود سمات ومصالح مشتركة، وإمكانية تطوير اقتصاد عربي، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامج وخطط من خلال عمله البحثي ومجمل إنتاجه.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة، منطقة 70

وادي البنات

ص. ب: 10277

الضعائن، قطر

هاتف: + 974 40354111

www.dohainstitute.org

المحتويات

1	مقدمة: تَطْفُلُ فَتَوَعَّلُ فَتَوَطَّلُ
3	أولاً: الثقافة
5	ثانياً: الحضارة
7	ثالثاً: القيم
8	رابعاً: القيمة
9	خامساً: الدم
9	سادساً: الهوية
10	سابعاً: السلطة
11	ثامناً: العقل
11	تاسعاً: الطبيعة
13	خاتمة: العلاقات الدولية في الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا في العلاقات الدولية
16	المراجع
16	العربية
16	الأجنبية

عنوان الكتاب: **كيف تفكر كأثنروبولوجي**. *Think Like an Anthropologist*.

المؤلف: ماثيو أنجيلكه.

المترجم: عومرية سلطاني.

الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

عام النشر: 2020.

مقدمة: تَظَلُّ فتوغلُّ فتوَصِّلُ

حين استلمتُ نسخةً من كتاب **كيف تفكر كأثنروبولوجي** الذي ألفه ماثيو أنجيلكه، الأستاذُ في قسم الأثنروبولوجيا بكلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وترجمته إلى العربية عومرية سلطاني، ثم تصفحته، بدوتُ مفتوناً للوهلة الأولى باللغة الأنيقة التي تُرجم بها النص. وهو انطباعٌ يجعلك تشعرُ بأنّ النصَّ مكتوبٌ بالعربية، لا مترجمٌ إليها. غير أنّ ثمةً دافعاً آخر جعلني أتصفح مقدمة الكتاب وخريطة أطروحاته الأساسية قبل التوغلُّ فيه. فأثناء العقود الثلاثة الأخيرة على الأقل، كانت ثمة دعوةٌ إلى إقحام الاجتماعي والثقافي في تفسير/ فهم السياسة الدولية، بعد عقودٍ طويلةٍ من هيمنة المنظور العقلاني الوضعي. وقد شكّلت البنائية الاجتماعية – التي تُعرّف اختصاراً بـ «البنائية»، مع أنّ لِنَعْتِها بالاجتماعية أهميَّته – ما يشبه الناطق الرسميّ باسم تلك الدعوة. غير أنّ طيفاً واسعاً من المقاربات الأخرى حملت لواءها، أبرزها النسوية والنقدية والبنوية.

في السنوات الأولى التي شهدت بزوغ نجم البنائية الاجتماعية، أشار أحد روادها، تاد هوف، إلى أنّ استنتاجاتٍ قويةً وذات قيمةٍ مضافةٍ بشأن البناء الاجتماعي للهوية – على أيّ مستوى – تتطلب من الباحث أعمالاً مُضنيةً ومُجهدَةً لجمع الحد الأدنى اللازم من البيانات الإمبريقية؛ إنها «تقتضي [قراءة] آلاف الصفحات من الأدبيات وأشهرًا من المقابلات والبحث في الأرشيف، ناهيك عن عددٍ من الأنشطة غير المعتادة، كركوب وسائل النقل العمومي، والوقوف مطولاً في محطات النقل وارتياح المقاهي [والمطاعم وغيرها]»⁽¹⁾. وتلك ما هي إلا طرائقٌ للقيام بالعمل الميداني في حقل الأثنروبولوجيا، وإن كانت أقلّ تطلُّباً في حالة العلاقات الدولية منها في الأثنروبولوجيا. لكن هذا من شأنه أن يزودنا بتصوّرٍ مبدئيٍّ لدلالاتٍ أن يفكر طلاب العلاقات الدولية كما يفكر الأثنروبولوجي. إن فضائل العمل الميداني لا تكمن دائماً في أن ينجزه الباحث بنفسه، لكنها تكمن في أن يوظف نتائجَ التوظيف الملائم والمثمر، سواء في اختبار فرضياته أو في بناء حججه، وإلا لما كان لدينا حقلٌ قائمٌ بذاته اسمه الأثنروبولوجيا النظرية، ولما كان كلود ليفي شترواس أحدَ أعظم أنثروبولوجيي القرن العشرين، مع أنه «لم ينجز في حياته بحثاً ميدانياً بنفسه» (ص 257).

1 Ted Hopf, "The Promise of Constructivism in International Relations Theory," *International Security*, vol. 23, no. 1 (1998), p. 198.

أسابيع معدودات قبل نشر هذه المراجعة، أصدرت دار بريل Brill العدد الأول من دورية اسمها **بحوث أنثروبولوجية سياسية في العلوم الاجتماعية الدولية**⁽²⁾. وقبلها بثلاث سنوات، نشر مجموعة من الباحثين كتاباً جماعياً عنوانه **علم الاجتماع السياسي الدولي: خطوط تقاطع**⁽³⁾. وقبلها بسنتين، نشر المعهد الدنماركي للدراسات الدولية DIIS ورقة عمل عنوانها **الإنثوغرافيا السياسية العالمية: مقارنة منهجية لدراسة أنظمة السياسات العالمية**⁽⁴⁾. وإنّ هذا لغيض من فيض؛ إذ يُعدّ الاهتمام بالجانب الاجتماعي في العلاقات/ السياسة الدولية ظاهرة غير حديثة، لكن النزعة الحديثة لعبور الحدود المعرفية بين العلوم الاجتماعية أعطته زخماً إضافياً. أما الأنثروبولوجيا، فمعروف أنّ للعلوم السياسية تقليداً بحثياً عريقاً، قائماً بذاته، اسمه الأنثروبولوجيا السياسية⁽⁵⁾، وهو شبيه إلى حدّ ما بعلم الاجتماع السياسي.

ينبغي أن أقرّ منذ البداية أن هذه المراجعة ليست بحثاً في أنثروبولوجيا العلاقات الدولية، إنما تسعى أساساً إلى استخلاص بعض الدروس من كتاب **كيف تفكر كـأنثروبولوجي**؛ ومن ثمّ، فهي جزء من الدعوة التي أشرتُ إليها آنفاً، أي الدعوة إلى إقحام الاجتماعي والثقافي في تفسير وفهم العلاقات الدولية. يتضمن الكتاب تسعة فصول، يعالج كلّ فصلٍ منها مفهوماً مفتاحياً في علم الأنثروبولوجيا، أو في التفكير الأنثروبولوجي، على حد تعبير أنجيلكه. وهو ينطلق من افتراضٍ مفادُه أن الأنثروبولوجيا «ليست مجرد نقدٍ وحسب، وهي لا تشير فقط إلى الطرائق ذات الطبيعة الثقافية التي نفهم بها مصطلحاتٍ [عديدة مثل] الوفرة، والحضارة، والدم، أو تلك البقع العمياء في إدراكنا السائد التي تعوق مثل هذا الفهم. بل إن الأنثروبولوجيا، وقبل كل شيء، تشرح كيف ولماذا تُعتبر الثقافة أمراً أساسياً في تركيبتنا كبشر. فنحن لسنا أناساً آليين، ولا نخضع لقوة هي الطبيعة البشرية، كما أننا لسنا نتاجات بسيطة لجيناتنا؛ بل نحن نصنع خياراتنا بأنفسنا» (ص 14).

تستكشف فصول الكتاب المفاهيم المفتاحية التسعة، لكنها لا تكتفي بذلك، بل تسألها أيضاً. ويصفها أنجيلكه بأنها «ليست بمفاهيم تقنية، بل كلها ستصير مألوفة لد[ى] القراء» (ص 13). ويبدأ بمفهوم الثقافة الذي يُشكّل المفهوم التأسيسي للأنثروبولوجيا نفسها، أو على الأقل للأنثروبولوجيا الثقافية التي ينصب عليها مجال اهتمام المؤلف، واختصاصه أيضاً⁽⁶⁾. وتشمل بقية المفاهيم الموزعة على هذه الفصول، إضافة إلى الثقافة، كلاً من الحضارة، والقيم، والقيمة، والدم، والهوية، والسلطة، والعقل، والطبيعة.

يذكرنا المؤلف بأن هذه القائمة تحوي المفاهيم الأساسية فحسب، ويُقرّ بأن «غيرها ربما استُبعد منها [...] لكن الهدف المتوخى من الكتاب ليس تقديم عرضٍ شاملٍ، لأنه سيتبقّى دوماً مصطلحٌ آخرٌ نحتاج لإضافته»، ولا يتوقف طموح الكتاب عند تزويدنا بخريطة «تحتوي بعض معالم التوجيه، [و] يُفترض لها أن تعمل كدليل مفيد في حقلٍ شاسع، هو حياتنا، التي تتحدد دائماً على أساس أهمية مراعاة حياة الآخرين» (ص 13). وهذا، تحديداً، ما يجعل الكتاب متميزاً من حيث أهميته المدرسية والتثقيفية على حدّ سواء، فهو لا يقدم تاريخاً مفصلاً ومعقداً عن الأنثروبولوجيا، لكنه يكتفي بالإحالة، في سياقات مناسبة، على نحو مقتضب ومُحكّم، إلى بعض الأسماء والتيارات العلمية المؤثرة في تاريخ الحقل المعرفي، والتي شكّلت هويته الراهنة.

كما ذكرتُ آنفاً، لن تستعرض هذه المراجعة تلك المفاهيم التسعة جميعها بالتفصيل، بما أنها ليست مراجعة موجهة إلى القراء المختصين في الأنثروبولوجيا، لكنها تستهدف في المقام الأول دعوة القراء غير المختصين

2 Political Anthropological Research on International Social Sciences, vol. 1, no. 1 (July 2020), accessed on 8/8/2020, at: <https://bit.ly/2DwygAM>

3 Tugba Basaran et al. (eds.), *International Political Sociology: Transversal Lines* (London/ New York: Routledge, 2017).

4 Finn Stepputat & Jessica Larsen, "Global Political Ethnography: A Methodological Approach to Studying Global Policy Regimes," Danish Institute for International Studies, DIIS Working Paper (2015), accessed on 8/8/2020, at: <https://bit.ly/3ko2Zkd>

5 ينظر على سبيل المثال: جورج بالاندي، **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007).

6 تشمل الأنثروبولوجيا في الأكاديمية الأميركية، على سبيل المثال، أربعة تخصصات فرعية كبرى: علم الآثار، والأنثروبولوجيا البيولوجية، والأنثروبولوجيا اللغوية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية/ الثقافية. ويتضمن كتاب **كيف تفكر كـأنثروبولوجي** إحالاتٍ متكررة، بعضها مستفيضة، لهذه التخصصات.

في الأنثروبولوجيا - خاصة من طلاب العلاقات الدولية - إلى التفكير في العالم كما يفعل الأنثروبولوجي تمامًا. لذلك، أسعى في كل مرة إلى فتح نقاشٍ بشأن تلك الدروس التي تجعل التفكير في العلاقات الدولية كما يفكر الأنثروبولوجي عملاً ذا مغزى. وما من شك في أن لمتريجة الكتاب الملكة الكافية لجعل قراءة الطبعة العربية تجربةً ممتعةً، تجعل المتطفل متوغلًا، فمتوغلًا إلى إنهاء قراءة النص حتى آخره.

أولاً: الثقافة

يحتاجُ أجيالكه بأن الثقافة «تقع في موقفٍ يتسم بالتناقض؛ إذ هي المصطلح الأكثر استخدامًا في الأنثروبولوجيا، والأكثر تنازعًا عليه في الوقت ذاته» (ص 34). الثقافة هي طريقة لرؤية الأشياء والتفكير فيها، وهي وسيلة لصناعة المعنى (ص 33). ويحيل المؤلف إلى مفهومٍ آخر سكه برونيسلاف مالينوفسكي، هو «العدسات الثقافية» التي يرتديها الجميع؛ إذ «نحن [من] نمح العالم المعنى ونخضعه للانتظام من خلال هذه العدسات». ويقول المؤلف مخاطبًا قارئته من قراء الكتاب: «فأنت لا ترين العالم فحسب، بل تريه بوصفك امرأةً شابةً تسكن في جزر سليمان [في جنوب المحيط الهادي]؛ أو بصورة أكثر تحديدًا، كامرأةٍ شابةٍ تنتمي إلى الكنيسة الأنجليكانية في جزيرة ماكيريا [تحديدًا]» (ص 37). وهذا يعني، من وجهة نظر أنثروبولوجية، أن «الثقافة والمكان وجهان لعملة واحدة» (ص 38). بعبارةٍ أخرى، يقول المؤلف: «أن تكون لديك وجهة نظر يعني أن تستوطن مكانًا» (ص 52). ويعني هذا أيضًا أن الأنثروبولوجيا «ليست علمًا تجريبيًا يسعى خلف قوانين [عامة]، بل هي علمٌ تفسيريٌّ يبحث عن المعنى». ومن ثم، فإذا «كنت تريد أن تفهم 'معنى' الثقافة، وما يحظى بالأهمية فيما تعنيه، وما يجعلها مرجعيةً، وما يمنحها الأهمية والانتظام (بقدر المتاح)، فعليك حينها التركيز على الخاص، لا على العام» (ص 38).

في سياق اشتباكه مع السجال بشأن مفهوم الثقافة، يعيد أجيالكه تسليط الضوء على ما سماه المعضلة القديمة، «أي ما إذا كنا مخلوقات نخضع للفطرة الموروثة nature، أم نكتسب بالتنشئة في البيئة التي نشأ فيها nurture؟ هل ما يشكلنا هو الدوافع البيولوجية وأجهزتنا العصبية وجيناتنا؟ أم هو التنشئة التي خضعنا لها، والظروف التي نحيا فيها، والقيم السائدة في مجتمعنا؟». وهنا، يأتي دور الثقافة نافيًا الادعاء السائد المتمثل بأن التكوين البيولوجي يجعل الإنسان يتبع نمطًا خاصًا ومحددًا من السلوك (ص 46-47).

غير أن ما يهمنا هنا - في حقل العلاقات الدولية - ليس المحددات البيولوجية حصراً، وهي ما ينكب عليه عمل الأنثروبولوجيا البيولوجية مثلما يشدد عليه أجيالكه. بل إن ما يهمنا أكثر هو الدور المُشكّل الذي تؤديه البنية في تشكيل سلوك الفاعل - بوصفه فاعلاً اجتماعياً (إذا قبلنا بالتمييز الشائع في أدبيات العلاقات الدولية بين البنى Structures والأبنية Constructions). وقد مثلت هذه المسألة جزءاً من النقاش التقليدي، على النحو المعروف اليوم، بين النظريتين الواقعية البنيوية والبنائية الاجتماعية، بشأن ما إذا كانت بنية النظام الدولي الفوضوية معطاةً Pregiven وأنها تحدد سلوك الدول في اتجاه واحد، أم أنها مبنية اجتماعياً من خلال سلوكات الدول وهوياتها وثقافاتهما، ومن ثم فإن علاقتها بسلوك الدول هي علاقة تشكيل متبادل Mutual constitution.

وفي هذا السياق، يأتي الفهم الثوري الذي قدّمه ألكسندر وندت في مقالته الرائدة، "الفوضى هي ما تصنعها منها الدول: البناء الاجتماعي للسياسة العالمية"⁽⁷⁾، التي حاج فيها - وعلى أثره البنائيون جميعهم - بأن الثقافة التي تتشاركها الدول بشأن فوضوية النظام الدولي هي التي تجعله كذلك؛ وهو ما يجرّد تلك الفوضوية من صفة المعطى الطبيعي التي أضفاها عليها الواقعيون البنيويون. ويقترح وندت وجود ثلاث

7 Alexander Wendt, "Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of World Politics," *International Organization*, vol. 46, no. 2 (Spring 1992).

ثقافات متباينة للفوضى: ثقافة هوبزية (نسبةً إلى توماس هوبز)، وثقافة لوكية (نسبةً إلى جون لوك)، وثقافة كانطية (نسبةً إلى إيمانويل كانط)، وكلُّ ثقافةٍ من هذه الثقافات الثلاثة تُبنى على أساس تصورٍ معينٍ للعلاقات بين الدول المُشكَّلة للنظام الدولي. فقد تنظرُ الدولة إلى الدولة الأخرى كعدوٍّ حين تكون الثقافة المتشاركة بينهما هوبزية، وكمنافسٍ حين تكون الثقافة لوكية، وكصديقٍ حين تكون الثقافة كانطية. وتؤدي هذه الثقافات الثلاث، باعتبارها أفكاراً مُتشارِكة، إلى تشكيل هويات ومصالح الدولة على نحوٍ متباينٍ من حالةٍ إلى أخرى، فنتج بذلك اتجاهاتٍ مختلفةً للسلوك في النظام الدولي. وبحسب هذا المنطق، ينطوي التغيير في الثقافة (من ثقافة هوبزية إلى ثقافة لوكية على سبيل المثال) على ظهور أشكالٍ جديدةٍ للهوية المُتشارِكة بين الدول، ولنُفكِّرُ هنا في حالة دول الاتحاد الأوروبي التي تشكّل حالةً تاريخيةً جيّدةً للحجاج بأن أنظمة الدول Interstate systems هي أبنيةٌ اجتماعيةٌ تشكّلها الأفكار، والثقافات، والهويات، والتواريخ، أكثر من كونها بنى طبيعيةٌ ومعطاةٌ لا مناص من قيودها على سلوك الدول. وفي هذا الصدد، يظل موقف أنجيلكه جلياً؛ إذ يدين صراحةً موقف علماء السياسة، عموماً، الذين «يتعاملون مع الثقافة بوصفها أساسيةً وغير قابلةٍ للتغيير». ثم يضيف: «إن قراءة بعض الأدبيات في نظرية العلاقات الدولية قد تثير غضب عالم الأنثروبولوجيا؛ إذ تبدو فيها الأمة، أو الثقافة القومية، محددةً المعالم وطلبة كأنها صخرةٌ لا تتزعزع» (ص 61).

سأعود إلى مسألة الثقافة لاحقاً. وسأعطف هنا على مفهومٍ آخرٍ على صلقةٍ وثيقةٍ بمسألة الثقافة، هو مفهوم «النسبية الثقافية» الذي ناقشه أنجيلكه في مقدمة الكتاب. تعني النسبية الثقافية «ببساطةٍ إدراكاً ذاتياً نقدياً أنّ شروط التحليل، والفهم، والحكم على الآخرين، الخاصة بك، ليست عالميةً ولا يمكنها أن تكون معطى أو بديهية»، كما أن اعتناق مبدأ النسبية الثقافية يعني أنك - كباحثٍ أو كملاحظٍ بسيطٍ - غير مطالبٍ «بالقبول بكل شيءٍ يفعله الآخرون»، وأن «تجد فيه ظلماً أو خطأ»، لكنها في الوقت نفسه «لا تعني أنه ليس لديك قيمٌ ثابتة، أو أنه لا يمكنك أبداً، بصفتك أكاديمياً [...]، أن تقول أشياءً حقيقيةً أو عامةً تتعلق بالوضع الإنساني أو عن موضوع يخص الثقافات الأخرى» (ص 21).

تساعد النسبية الثقافية الباحثين، في الأنثروبولوجيا وفي غيرها من حقول المعرفة الاجتماعية، على «تجنّب محاذير أن يفترضوا أنّ إدراكهم السائد أو الفهم المتعارف عليه - عن العدالة أو الوفرة أو الأبوة أو الأشكال الأولية للحياة الدينية - بدهيٌّ أو قابلٌ للتطبيق بصورةٍ كونية». فعالم الأنثروبولوجيا يهتم بالطرائق التي تُفهمُ بها هذه الممارسات محلياً على الأقل. ويعود هنا أنجيلكه إلى ما يسميه مالمينوفسكي «وجهة نظر الساكن الأصلي، وعلاقته بالحياة»؛ إذ يصير «الهدف ها هنا هو أن تُعقل رؤيته الخاصة لعالمه الخاص» (ص 21). هذا مهمٌ جداً؛ أولاً، في المحاجة ضد مزاعم العالمية واللاتاريخية السائدة بين نظريات العلاقات الدولية الغربية؛ ثانياً، في المحاجة مع ضرورة استيعاب الأبنية الثقافية المحلية في فهم سلوكيات الفواعل (كالدول مثلاً).

أخيراً وليس آخراً، لا يفوت أنجيلكه فضح الشحنة الثقافية - العنصرية إلى حدٍّ بعيدٍ - التي تُستعمل بها البياناتُ المستقاة من أعمال علماء الأنثروبولوجيا. فتارةً يشير إلى أن «تخصص الأنثروبولوجيا الحديث كان جزءاً لا يتجزأ من محاولةٍ لإضفاء الشرعية على التفرقة العنصرية على أساسٍ علمي» (ص 47). وتارةً أخرى، يشير إلى أن الأنثروبولوجيا غالباً ما تمّ توصيفها «كذراعٍ للكولونيالية [...] تتمظهر في صور الاستعمار الجديد والإمبريالية الجديدة» (ص 19)⁽⁸⁾. وهذا في حدّ ذاته لا يخلو من الأهمية في إلهام تفكير طلاب العلاقات الدولية ممن يستعملون النظريات النقدية والنسوية وما بعد الكولونيالية، وممن يبحثون في مشكلات الهيمنة والمركزية الغربية/ الذكورية في حقل العلاقات الدولية كلها.

8 يرجع أنجيلكه، في هذا السياق، إلى «الشؤون الهندية» في حالة الولايات المتحدة أثناء القرن التاسع عشر، وصولاً إلى برامج مكافحة التمرد في أميركا اللاتينية وجنوب شرق آسيا في ستينيات القرن العشرين، وفي العراق وأفغانستان بين عامي 2006 و2014، وهي برامج ضُمت في جزءٍ كبيرٍ منها من قبل علماء أنثروبولوجيا، وعمل به كثيرون من علماء آخرين في الأنثروبولوجيا أيضاً. كما يشير أيضاً إلى أن علماء الأنثروبولوجيا في إنكلترا وفرنسا وألمانيا وبلجيكا وهولندا والبرتغال، غالباً ما عملوا «لحساب الدولة أو كانوا قريبين من المسؤولين الاستعماريين خلال فترات حكم إمبراطورياتهم؛ بل لقد خضع العديد من المسؤولين الاستعماريين البريطانيين أنفسهم لتدريب في مجال الأنثروبولوجيا» (ص 20).

ثانياً: الحضارة

يسلط أنجيلكه نقداً شديداً على الربط السائد - بفضل التراث الأنثروبولوجي الفيكتوري - بين مفهوم الحضارة والتقدم المادي (الآثار العظيمة، القديمة والحديثة) والتقدم الأخلاقي المتحيز لثقافة معينة خاصة، زماناً ومكاناً (أن تكون متحضراً يعني أن تُحسِن آداب المائدة). وبذلك، فهو يشكك في «زخرف الحضارة الظاهر وقصصها الرسمية»، مُذَكِّراً بأن تلك الآثار الكبيرة كان على أشخاص بناؤها، دون أن يُكْتَبَ لهم البقاء ليُفِيدُوا منها (ص 63). من ناحية أخرى، يشدّد أنجيلكه على أنّ «أحد أهم الأشياء التي يجب مراعاتها عن الحضارة هو أنها مصطلح علائقي Relational، فهي لا تتخذ معناها المنطقي إلا في وجود ظروف أخرى ومشاهد في الحياة تتناقض معها. وفي القرن التاسع عشر، كان أهم تلك الظروف هو التوحش، والهمجية. [فقد] كانت الحضارة نفسها ابتكاراً جديداً إلى حدٍ كبير (حيث تعود إلى القرن الثامن عشر)، في حين كانت المفردتان السابقتان أكثر قديماً، فقد استخدمهما الإغريق والرومان لتمييز أنفسهم عن الشعوب الأخرى. وكان مصطلح 'الهمجي' مصطلحاً مهيناً استُخدم لوصف لغات الشعوب الأخرى بوصفها نوعاً من 'الثرثرة'؛ ليس لأنها غير مفهومة فقط، بل [لأنها] غير متطورة أيضاً. أما 'التوحش' [...] فيُشار به إلى [الناس الذين عاشوا كالحوانات]». وقد شكلت هذه المصطلحات الثلاثة روح المقاربة التطورية الاجتماعية المبكرة في علم الأنثروبولوجيا، حيث اشتغلت بـ «تحديد خطوط التمايز بين المتوحش، والهمجي، والمتحضر» (ص 67).

على سبيل المثال، استخدم المتوحشون، في مستوًى أدنى، النار، في حين استخدم المتوحشون في مستوًى أعلى تقنيات مثل القوس والسهم، أما الهمجيون فاستطاعوا صهر الحديد، في حين بدأت الحضارة باستخدام أبجدية صوتية إضافة إلى الكتابة. ولإبراز البعد التطوري في هذه المقاربة، يبيّن أنجيلكه كيف تميز الأنثروبولوجيا التقليدية حتى بين الفخار الذي جُفّف بالهواء، والفخار الذي جُفّف بالنار. كما يبيّن كيف يُصنّف العراة والبدو الرُحّل كمتوحشين، في حين يُصنّف من بنوا أكواخاً بالأغصان والطين، واستخدموا الأدوات المصنوعة من الحديد، كهمجيين. يقول المؤلف: «أما حيث توجد الباستا، أو ربما البارود، أو سلطةً سياسية مركزيةً تنتظم حول نصوص مدونة، فمرحّباً بكم في الحضارة» (ص 68). إن المغزى من تفكيك هذه المقاربة ونقدها، بالنسبة إلينا من غير المختصين في الأنثروبولوجيا، ليكمن في رفض ادعاءات المعرفة الاجتماعية الحتمية التي تفرض علينا مقولات شبيهة بالقوانين. ويشدّد أنجيلكه، استناداً إلى فرانز بواس، على توخي الحذر حال قراءة أعمال هؤلاء المتطرفين الذين يؤكدون على وجود قوانين تحكم التطور الاجتماعي والثقافي للبشرية، وهي أعمال انتهت إلى إنتاج «مقاربة استدلالية» تنطلق من العام إلى الخاص، بدلاً من مقارنة استقرائية تنطلق من الخاص إلى العام. و«هذا التركيز على التاريخ وعلى الخصوصية [...] هو أساس مفهوم الثقافة» (ص 71).

المشكلة الأخرى التي تترتب على هذه النزعة التطورية هي الفلسفة الأخلاقية التي «تلبس لبوس العلم»، حيث يبدو كأن «البيض وغير البيض من الناس، لديهم قدرات عقلية مختلفة نوعياً»، وأن الأفارقة مثلاً لم تكن لديهم القدرة، عقلياً، على تحقيق أي شيء قد يشبه «الحضارة». ولهذا السبب تحديداً، حاج علماء الأنثروبولوجيا، حين عُثِر على أنظمة سياسية شبيهة بالدولة في أفريقيا الوسطى، بأن هؤلاء لم يكونوا أفارقة، وحين عُثِر على آثار مملكة زيمبابوي العظمى، بأن السود لم يكن لهم ليشيدوها، مثلما يلاحظ أنجيلكه. وأضيف بعد آخر إلى كل ذلك، هو بُعد الزمن. حيث جرى تصوير هؤلاء «الآخرين» لا كمخلوقات مختلفة عنّا تماماً، «بل كانوا نحن قبل أن يأتي زماننا؛ فكأنما هم الأطفال الذين قد يصيرون نحن ذات يوم، ولكن لا يزال أمامهم طريق طويل [ليسلكوه]» (ص 72). وهنا يأتي دور أنثروبولوجي القرن التاسع عشر ليُسخر «منطق الحضارة ومفرداتها لتبرير الإمبريالية، على أيدي الحكام العامين البريطانيين، والفرق الاستعمارية الفرنسية،

والمبشرين البيوريتانيين الألمان» (ص 72-73). وحين يتعلق الأمر بتوسع رأسمالية القرن العشرين ونظامه الدولي الليبرالي، فلا يبدو أن ثمة اختلافاتٍ جوهرية يمكن الاستئناس بها في تبرير هذه النزعة للتبرير.

في هذ السياق، تكتسب مركبات النقص لدى المصنّف في مستوياتٍ ما دون الحضارة، أو حتى ما قبلها، أهميتها. ويذكر أنجيلكه نصًّا كتبه فرانز فانون – الذي تعاطف مع الكفاح الجزائري من أجل الاستقلال، ويقال إنه شارك فيه فعلاً – مفادُه: «إنما يجد كل شعب مستعمر – وبعبارة أخرى؛ كل شعب خُلِق في روحه شعورٌ بمركّب النقص عبر إِماتةٍ ودفنٍ لأصالته الثقافية المحلية – نفسه وجهاً لوجه مع لغة الأمة الحاملة للحضارة تجاه بلده؛ أي مع ثقافة البلد الأم. وبقدر اعتناقه للمعايير الثقافية للبلد الأم يترقى المستعمر من مرتبته كرجلٍ أدغال؛ فيصير أكثر بياضاً كلما تدرّج في التخليّ عن سواده شيئاً فشيئاً، وكذا عن أدغاله» (ص 76).

قد يبدو هذا ما لوفماً الآن لدى الجميع، غير أن أنجيلكه يشبّكه بنتائج عملٍ أنثروبولوجيٍّ قيمٍ وحديثٍ أنجزته إيزابيلا لوبري، في الفترة الممتدة بين عامي 1999 و2001، عن قبائل في أطراف شمال بوليفيا، سمعت أفرادها يرددون مراراً وتكراراً قولهم إنهم «ليسوا أناساً كما يجب»، وإنهم كانوا لا يزالون متوحشين وهمجيين في حين كان البوليفيون البيض والمولدون في المدن أناساً متحضرين. وتخبرنا لوبري، باستخدام أمثلة كثيرة، أن القرويين الذين تعرّفت عليهم رغبوا [في] أن يكونوا مثل البيض في المدن الكبيرة» (ص 76-77). إلى الآن، يبدو كل شيء عادياً. غير أن اللافت للانتباه هو ما لاحظته لوبري على الشباب الذين يلعبون كرة القدم مع «اختلافٍ واحدٍ يظهر للعيان، هو أن تسجيل هدفٍ لا يُسفر أبداً عن أي استعراضٍ للقوة أو التباهي، فضلاً عن الفرح؛ فالفوز أو النجاح على الآخرين في تقاليد [هذه القبائل]، هو دعوة للصراع الذي يبذلون كل ما في وسعهم لتجنّبه (... وحيث) لا يركز الطرف الفائز على النتيجة النهائية؛ بل يُحصون عدد الأهداف التي كان سيحتاج إليها الطرف الآخر ليعدل النتيجة» (ص 77).

يواصل أنجيلكه قائلاً: «تكشف الجوانب الأخرى لمواقف [أبناء هذه القبائل] تجاه البوليفيين البيض صورةً أكثر تعقيداً. فهم يريدون أن يكونوا 'متحضرين' لكنهم لا يريدون أن يكونوا بوليفيين بيضاً، أو أن يعيشوا في المدن التي يعتبرون أنها قذرة، وخطيرة، وعنيفة. هم يرون أن الحياة في القرية جيدة، والناس فيها يراعون بعضهم بعضاً، والطعام وفير ويتم تشاركه. [إنهم يريدون أن يكونوا كالبوليفيين البيض] لكن وفق شروطهم الخاصة، ومن خلال التقليد الانتقائي، بحيث يستنون أنماط السلوك التي قد تتعارض مع أخلاقياتهم الخاصة» (ص 78). وإنّ هذا لمثالٌ جيدٌ لفهم المنطق الذي تستند إليه الأطروحات المناهضة لسياسات تصدير الديمقراطية أو التحديث إلى ما خلف الحدود التاريخية والثقافية للغرب، دونما تدقيق في الاعتبارات المحلية، أو لفهم اجتهادات الآسيويين، على سبيل المثال، لإعادة بناء تنظيمات اجتماعية تتعايش فيها الاتجاهات العالمية (التي يملئها الاندماج في الاقتصاد العالمي) والاتجاهات المحلية (التي يملئها التمسك بالهويات المحلية)، وهذا ربما ما ألهم جيمس روزنو، ودفعه نحو سكّ مفهوم Glocalization (يترجم إلى العربية عادةً العومحلية) للتعبير عن التعايش والتداخل بين الاتجاه نحو العالمية Globalization والاتجاه نحو المحلي Localization.

من جانبٍ آخر، وفي سياق النقاش المتعلق بالحضارة أيضاً، يسرد أنجيلكه في عددٍ من الفقرات البليغة كيف برز خطاب الحضارة والتوحش في «الحرب العالمية على الإرهاب» التي تلت هجمات 11 أيلول/ سبتمبر مباشرة؛ إذ تمركز هذا الخطاب حول دعواتٍ «وُجّهت للعالم المتحضر للوقوف بحزمٍ ضد الأعمال الوحشية للإرهابيين»، وشارك فيه بحماسٍ «سياسيون ومثقفون من جميع أنحاء الغرب ومن خارجه في بعض الأحيان». ويذكرنا أنجيلكه بأن هذا الخطاب الذي يقدم الآخر العدوِّ همجياً أو متوحشاً لم يختلف في شيءٍ عن الخطاب الذي ساد أثناء الحرب العالمية الثانية ممثلاً الألمان بالتتار الهمجيين وقد انْتزعت منهم صفة الحضارة، بل حتى صفة

البشر أيضًا (ص 79). من جهةٍ أخرى، يحاجّ أنجيلكه بكيفية تشكيل «الحرب العالمية على الإرهاب درسًا موضوعيًا عن الجاذبية المستمرة التي تحظى بها نزعة التطور الاجتماعي [في الدراسات الأنثروبولوجية]» (ص 81).

ولم يختلف الأمر، في هذا الصدد، بين الحالة الأفغانية حيث تعيّن خوض الحرب كمهمةٍ حضاريةٍ لإنقاذ البلد من عناصر طالبان الهمجيين الذين يسيئون للفتيات والنساء، والحالة العراقية حيث تعيّن خوض الحرب كمهمةٍ حضاريةٍ أيضًا لجلب الديمقراطية، «أكثر النظم السياسية تحضرًا وتطورًا» (ص 82). ومن وجهةٍ نظرٍ أنثروبولوجيةٍ، يقول أنجيلكه إن اللاعبين الرئيسيين في الحرب على الإرهاب اقتربوا من «الآخر» كما لو كانوا حفرياتٍ أو عيناتٍ عتيقة، وكما لو أنهم كانوا عالقين في الماضي». ويحيل المؤلف إلى ما أدلى به عقيد في الجيش الأميركي إثباتًا لهذه الذهنية، حين قال: «يبدو الأمر في غرب العراق كما لو أننا عدنا لستة قرون خلت، فالبدو هناك ما زالوا يعيشون في خيام مصنوعة من شعر الماعز» (ص 82).

ثمة مفهومٌ آخر، في هذا السياق، ينبغي التوقف عنده؛ مفهومٌ «إنكار المعاصرة» الذي صاغه الأنثروبولوجي الألماني يوهانس فابيان، وهو «يعني إنكار أنك تعيش في العصر ذاته الذي يعيش فيه شخصٌ آخر». وقد سكّ فابيان هذا المصطلح انتقادًا منه لطريقة تعامل علماء الأنثروبولوجيا مع مبحثيهم، وانتقادًا لطريقة تعاملهم مع الأنثروبولوجيا على أنها «آلة للزمن»، حيث يشعر طالب الأنثروبولوجيا حين يغادر الجامعة بأنه في الزمن الحاضر، وحين يلتحق بحقل الدراسة، يشعر بأنه في الماضي (ص 83). وينتقد أنجيلكه إسهامات الأنثروبولوجيا، علماءً وعلماء⁽⁹⁾، في بناء «نظرية التحديث» ووضعيها موضع التنفيذ، والتي رغم سعيها لفهم الثقافة، فإن الأمر لم يعن الحفاظ على الثقافات الأخرى بقدر «تعظيم إمكانات التقدم والاندماج في نظام عالمي (أي غربي)» (ص 83).

ولا يستغرب أنجيلكه كيف أحوّلت معظم مشاريع التحديث الوضع على الأرض أسوأ مما كان، وغالبًا ما كان السبب في ذلك، بحسب رأيه، أنها تغفل تمامًا عن مسائل الثقافة. لقد جرى التعامل مع المجتمعات التي استهدفتها مشاريع التحديث على أنها عالقة في أنماط «ما قبل حديثة»، تشمل الاجتماع والاقتصاد والسياسة وكل شيء تقريبًا. كما جرى تقديم بعضها - مثلما رأينا مع عراق ما قبل الديمقراطية - على أنها محاصرة في الماضي، وفي ذلك إنكارٌ صريحٌ، وخطيرٌ أيضًا، لحقيقة أنها تحيا في عصر رهن «شكّلته مجموعة من الديناميات الاقتصادية، والسياسية، الكولونيالية وما بعد الكولونيالية». لذلك، يقول أنجيلكه: «لحظة نضع الآخر الأفريقي في عصر سابق، لن يتعين علينا حينها أن نواجهه بالكامل الأسباب التي تجعل حياته لا تشبه حياتنا. إن العيش في القرن الحادي والعشرين لا يعني فقط الوصول إلى مستشفى تعمل بكفاءة، وإلى الإنترنت، وصندوق اقتراع لا يتم العبث بنتائجه. إن صورة 'الآن' - التي تشكل إنجازات الحضارة - تخطئ إصابة جزءٍ من الصورة الكلية؛ والذي يعني رفض الاعتراف بأن 'الآن'، لا يتكون فقط من التصورات الأوروبية والأمريكية عن الحداثة» (ص 86).

سأكتفي فيما تبقى بعرض أفكارٍ أستقيها من الفصول السبعة المتبقية من الكتاب، وهي مقتضبةٌ، مقارنةً بما استقيته من الفصلين السابقين؛ ليس لأنها غير مهمة، بل لأن التفكير الأنثروبولوجي في العلاقات الدولية قد لا يركز عليها كثيرًا، لكنها تظل مهمةً وملهمَةً لطلاب العلاقات الدولية.

ثالثًا: القيم

يؤكد أنجيلكه على تهافت التفكير في القيم باعتبارها «ثابتة، وصامدة، وواضحة»، مشيرًا إلى أن «كلمةٌ مثل 'حرية' تحمل، بالنسبة إلى أمريكي أو إلى أي شخصٍ آخر، معنًى لا يمكن اعتباره بدهيًا» (ص 89). وفي إحالةٍ إلى دراساتٍ أنثروبولوجيةٍ عن قيمة الشرف في الثقافات المتوسطة، يشدد أنجيلكه على الحجة التي

9 لم يستثن أنجيلكه علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع مثل والت روستو وتالكوت بارسونز، الذائعي الصيت لدى طلاب العلاقات الدولية.

مفادها «أن جميع المجتمعات لديها قيمٌ أسمى تُشملُ القيم الأخرى الأدنى منها أو الأقل مرتبة. وهو ما [يسمى] بتراتبية القيم» (ص 111). وفي إحالةٍ أخرى، متكررة، إلى نظام الكاست في الهند، يلاحظ أن القيمة الأسمى هي النزعة الكليانية، فـ «ما يحظى بالأهمية ليس أي جزء واحد (سواء أكان مجموعة [...] أو فرداً)، بل الكل. وهذا الكل لا يتكون من أجزاء متنافسة أو متناقضة، بل تكمل بعضها بعضاً، فتعبر عن وحدة وتناغم بينها، والتي يجب أن تعمل جميعها معاً لتحقيق الخير النهائي؛ المتمثل في نزعة الكليانية ذاتها. هذا النظام له منطقه الخاص بوصفه نظاماً رمزياً و متماسكاً، يعبر عن ترتيب معين للكون. وهو، إضافة إلى ذلك، نوع من النظام لا تتعرف به الهند فقط، بل غالبية العالم غير الغربي» (ص 111). ثم يخلص أنجيلكه إلى أننا «حين نتعلم عن قيم الناس، فنحن نتعلم أيضاً عن البنَى والسياقات التي تشكل حياتهم بشكل عام: كأنظمتهم السياسية، ووعيهم الديني، وعلاقاتهم الأسرية والاجتماعية، وشبكاتهم الاقتصادية، وغيرها» (ص 117).

ولأعد، في هذا السياق، إلى خلاصات عملٍ أنثروبولوجيٍّ مثيرٍ للاهتمام أحال إليه أنجيلكه في مقدمة الكتاب. وهو عملٌ من شأنه الدفع نحو إعادة النظر في «الافتراضات الكامنة التي تقبع خلف المفاهيم الغربية الحديثة للعقلانية والسلوك الاقتصادي [كما أنه يكشف] عن التحيز وسوء الفهم الذي يطاول تجمعاتٍ صغيرة من الناس يسكنون صحراء كالاهاري، وغابات الكونغو، وأستراليا وأماكن أخرى، يُطلق عليهم اسم الصيادين جامعي الثمار. وهم يحملون هذا الاسم لأنهم يعيشون نمط حياة بدوية، وليس لديهم غير عدد قليل من المتاع والممتلكات، ولا يملكون ثقافة مادية معقدة [...] تفترض أدبيات الاقتصاد أن هؤلاء الأشخاص لا بد أنهم أناس يسود بينهم البؤس، والجوع، ويناضلون باستمرار للبقاء على قيد الحياة. إنهم لا يرتدون غير قطعة واحدة من القماش، ولا يستوطنون أرضاً، ولا يملكون إلا القليل من الممتلكات. ويرتبط افتراض الندرة هذا بافتراض آخر أساسي يقول إن البشر يريدون دومًا أكثر مما يملكون. [...] ومن خلال هذا المنظار الغربي، فإن هؤلاء لديهم دوافعٌ برجوازية لكن مع أدوات تنتمي إلى العصر الحجري القديم، ولذلك نستبق الحكم على وضعهم بوصفه ميؤوساً منه» (ص 12).

يوصل أنجيلكه، استناداً إلى مارشال سالينز، قائلاً: «إن الدراسات الأنثروبولوجية [تبيّن] أن الكيفية التي يتعامل بها الصيادون جامعو الثمار مع الحياة لا تتعلق بـ 'الرغبة' في امتلاك الأشياء؛ [إذ] لا يعمل البالغون العاديون لأكثر من ثلاث إلى خمس ساعات في اليوم لغرض تلبية احتياجاتهم. وقد أدرك علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا هذه المجتمعات أن الناس بإمكانهم العمل لفترات أطول لكنهم لا يرغبون في ذلك؛ إذ ليس لديهم دوافعٌ برجوازية، بل إن قيمهم تختلف عن قيمنا. ويخلص سالينز إلى أن 'الأشخاص الأكثر بدائية في العالم ليس لديهم سوى القليل من الممتلكات، لكنهم ليسوا فقراء... لأن الفقر إن هو إلا وضعٌ اجتماعيٌّ؛ ومن ثم فهو من اختراع الحضارة» (ص 12-13).

وعطفاً على ما سبق، نرى كيف صار جميعنا الآن، أو على الأقل أغلبنا، على علم بعودة ما يسمى Minimalism كأسلوبٍ للحياة في المجتمعات الغربية نفسها، وهي نزعةٌ مناهضةٌ للروح الاستهلاكية تدعو الإنسان إلى التقليل من الأشياء والممتلكات في حياته اليومية وحسبُه اقتناء الضروري منها (تترجم إلى العربية النزعة التقليلية والأدنوية - العيش بالحد الأدنى من المقتنيات، وإن شئت ترجمتها الزهد، فلئلك في تراثنا الديني والاجتماعي ما يكفيك ويغنيك).

رابعاً: القيمة

يستند أنجيلكه في هذا الفصل إلى عمل الأنثروبولوجي جيمس فيرغسون حول «قيمة» الماشية لدى السكان المحليين في ليسوتو، ومنطق رفضهم بيع ماشيتهم في سنوات الجفاف رغم يقينهم بأن الجوع سيفنيها،

وكانت إجابة فيرغسون هي أن «الماشية هي أهم شيء بالنسبة لهم»، لا لأنهم يقدسونها، بل لأنها ذات «قيمة» اجتماعية» قصوى (ص 119). ويخلص أنجيلكه إلى أن هذه النزعات المحلية تظل شائعة في الوقت نفسه الذي يتجه فيه العالم المعاصر إلى الدفع نحو «تسليح كل شيء»، غير أن منطق العقلانية الاقتصادية لا يمكنه أن يفسر العديد من أشكال التبادل التي تجري ممارستها على أطراف النظم الاقتصادية الرأسمالية. وهنا، لا بد من البحث عن «كنه القيمة» في الثقافة، لا في الاقتصاد.

يحيلنا أنجيلكه في هذا السياق إلى عمل أنثروبولوجي آخر يدرس نظامًا تجاريًا محليًا في جزر تروبريان (ص 124-125)، يبدو وفقًا للإدراك الاقتصادي السائد غير عقلاني. إنه نظام يشق فيه الناس عباب البحار من أجل تبادل أشياء ليس لها أي استخدامات عملية ذات «قيمة»، لكن «القيمة» هنا تخضع لمنظارتنا نحن، لا لمنظارهم هم. كما يستند أيضًا إلى عمله الذي أنجزه في زيمبابوي ليشرح لنا كيف أن الديون في ثقافات محلية معينة لا تُستوفى كاملةً وإلا اعتُبرت علامةً على العداء والازدراء؛ فالدين هناك يتحول من قيمة اقتصادية سلبية إلى قيمة اجتماعية إيجابية (ص 135-136).

خامسًا: الدم

يناقش هذا الفصل مركزية «الدم» في الأنثروبولوجيا، بوصفه «أحد المفاهيم المهمة التي ندرسها وأكثرها تميزًا، فهو الشيء الوحيد الذي نملكه بالفعل»، ويتساءل عن محل الثقافة أو السلطة أو العقل مقارنة بـ «الدم»؟ ويضيف أنجيلكه أن «الدم كحقيقة قائمة مفيدٌ [لأي] مشروع أنثروبولوجي وغير مفيد في الوقت نفسه. فمن جهة أولى، يمنحنا الدم مجموعة من القواسم المشتركة، وربما الكونية، لتذكرنا إلى الأبد بالمكونات الإنسانية جمعاء. ويمكن لهذه المشتركات، من جهة ثانية، أن تدفعنا للشعور بالرضا عن أنفسنا وإنجازاتنا، حين يتعلق الأمر بإدراكنا للجوانب الثقافية التي تحيط بتكويننا وروابطنا. إذ غالبًا ما تجعلنا حقيقة الدم أكثر يقينًا مما يجب أن نكون، حيال تعريف الروابط التي تجمعنا بعضنا ببعض» (ص 141).

غير أن ما يهمنا أكثر في هذه المراجعة هو الربط الأنثروبولوجي بين الدم والعرق. ويناقش أنجيلكه ما يسمى «خرافة العرق»، مشددًا على أن «العرق ومثلما يُستخدم غالبًا في المفردات اليومية هو محض هراء علمي؛ فلا يوجد 'عرق أبيض'، أو 'عرق أفريقي'، أو 'عرق صيني'، أو غير ذلك. ومتى اعترفنا بوجود مثل هذه الفروق، فهي ستكون فروقًا ثقافية». ويضيف أننا «لا يمكننا تقبل مثل هذه الفكرة، ولا الاعتماد على أدلة علم الوراثة لحل هذه المشكلات بصورة نهائية. لكن ثمة الكثير مما نستطيع أن نتعلمه إذا ما تتبعنا الطرائق التي تحولت بها هذه الفروق العنصرية إلى فروقٍ طبيعية، في أزمنة وأمكنة محددة» (ص 145).

سادسًا: الهوية

يشير أنجيلكه، بدايةً، إلى أن الهوية هي «أداة رئيسة لتعريف الذات، وللتعبئة السياسية، والعمل، والحكم [...]» (ص 167)، لكنها تظل أشد تعقدًا من ذلك. فيعمد إلى تفكيك لغة الحقوق الفردية الحديثة، التي بدأت في التشكل في إنكلترا أثناء القرن السابع عشر، مرورًا بالثورتين الأميركية والفرنسية، وصولًا إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يشكل فيه الفرد الوحدة الأساسية في الوقت الذي تظهر فيه الأسرة مثلًا (بصفتها مجموعة اجتماعية) على استحياء. ويميز أنجيلكه هنا بين «الفرد» كشخصٍ قائم بذاته بلحمه ودمه يحمل اسمًا، و«الفرد» بوصفه «هوية» و«جماعة» و«ثقافة» محددة؛ أي كشخصٍ يحمل صفة، لا مجرد اسم. وهذا التمييز هو الزخم الذي تعرفه حقوق المجموعات، التي تسمى أيضًا الحقوق الثقافية أو الهوياتية، في مقابل حقوق الإنسان (الفردية) طبعًا. ثم يلاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «كُتب كما لو أن الناس

يمكنهم الوجود خارج السياق الثقافي [...] كما لو كان الجميع عمالاً في مصنع في مانشستر أو ديترويت. إنَّ العطل المدفوعة الأجر كلها مقبولة، لا تسيئوا فهمي». ويقول أنجيلكه: «لكن ذلك لن يعنِي لي شيئاً إذا كنتُ فلاحاً في أواكساكا» (ص 169-170). وقد شهدنا فعلاً تجاهلاً غير مفهوم لهذا الجانب في النقاش حول «العمل عن بعد» عقب تفشي جائحة كورونا، كما لو أن الجميع يتمتعون بهذا «الترف».

من ناحيةٍ أخرى، يناقش أنجيلكه الكيفية التي تم بها «فهمُ الذات والجماعة بشكل متزايد، وفق مفردات أقرب لما نسميه اليوم بالعلومة». كما ينتقد بشدة التعريف الأنثروبولوجي للعلومة بوصفها عمليةً لخلق «عالم مترابط بشكل مكثف؛ حيث تدفع التدفقات السريعة لرأس المال، والأفراد، والسلع، والصور، والأيديولوجيات، المزيد من الكون نحو شبكات من الترابط، مما يُكثف شعورنا بالوقت والمساحة، ويجعل العالم أصغر حجماً والمسافات أقصر»، ويوضح «كيف أن الآثار المترتبة على تكثيف الترابط هو الدفع بمسألة الهوية» بقوة نحو السطح، وكيف أن «أولى الدروس المستفادة هنا هي أنَّ العولمة لا تؤدي بالضرورة إلى محو الاختلاف الثقافي. وقد توصل علماء الأنثروبولوجيا إلى أنَّ الخطر الكامن في محاولة فرض التجانس الثقافي، سواء أكان حقيقياً أم متخيلاً، هو أفضل طريقة لتحقيق حالات الازدهار الثقافي الجديدة» (ص 170-172).

يرى أنجيلكه أن «الهويات الوطنية يمكنها أن تتغير. فجميع الهويات تتغير مع مرور الزمن، ويرتبط السبب، بصورة جزئية، بالعوامل التاريخية والاجتماعية. وفي معادلة الهوية تكتسي الأحداث أهمية، وكذلك الظروف، والمنظور، والمكان. ويحتاج كلُّ علماء العلوم الاجتماعية الذين كتبوا عن الهوية بأنها نسبية، وأنها تُحدَّد بالمقارنة مع الآخر» (ص 173). وفي هذا الصدد، يبرز المكان كعامل محدد للهوية؛ طبعاً المكان بوصفه بناءً ثقافياً، لا بوصفه جغرافياً مادية. فحين تقول إنك من بلد معين، أو إنك تقيم في بلد معين، أو إنك نشأت في مدينة/ قرية معينة أو حي معين، أو إنك تخرجت من جامعة معينة، فهذه كلها «هويات»⁽¹⁰⁾.

ويذكرنا أنجيلكه بضرورة فهم التحولات التي عرفتها الهويات المحلية تحت وطأة التوسع الكولونيالي؛ طبعاً بشقيه الاقتصادي والديني. ويؤكد على أن تحول الهنود في شمال أميركا، على سبيل المثال، نحو المسيحية كان ضرورياً من أجل البقاء، تماماً كما كان اندماجهم في الاقتصاد المحلي والإقليمي أمراً حيوياً بالنسبة إليهم. ويتساءل: «وهل كان لهم من سبيل غير ذلك؟» (ص 180).

يشي ذلك كله بخلصةٍ في غاية الأهمية بالنسبة إلى الكيفية التي ينبغي لنا أن نفهم بها الهوية في السياسة الدولية: إنها متغيرة ولكنها ثابتة في آنٍ معاً، وإمكان القارئ العودة إلى مثال القبائل القاطنة على أطراف شمال بوليفيا الذي اقتبسته سابقاً. وفي مقارنةٍ بين العرق والهوية، يشدد أنجيلكه على أن «الهوية كالعرق [...] شيءٌ نتعامل معه بوصفه حالةً طبيعيةً ومصطنعةً في آنٍ معاً» (ص 181)، وبهذا يمكن أن نفهم الطرائق التي تُسيَّس بها الهوية، وقد تُصنَّع اصطفاً في الأزمنة الشعبية مثلاً، وهي مسألة ناقشها أنجيلكه باقتدار حين عرج على «أيدولوجيا اللغة»، محيلاً إلى دورها في خطاب الحركات القومية والأحزاب المعادية للأجانب، إلى الحد الذي استعمل معه حزبٌ بريطانيُّ جملةً في غاية التحامل: «لندن استُعمرت من قبل مهاجرين من العالم الثالث وشردَّ سكانها الأصليون» (ص 189).

سابعاً: السلطة

إن وجود ثقافاتٍ مختلفةٍ، ما تزال – وستظل – قادرة على التمسك بهوياتها، أو حتى إعادة اصطفاها في حدودٍ تجعلها تبدو ثابتة، يعني وجود طرائقٍ مختلفةٍ للوجود، «حيث التسلسل الهرمي، والمكانة، والسلطة، كلها غائبة». وتتسم العلاقات الاجتماعية بالمساواة، وللاستقلالية قيمةً علياً. ويروي أنجيلكه قصصاً غير

10 ينظر المثال المستفيض الذي أدرجه أنجيلكه ص 173.

مألوفة عن ثقافات يُحجم فيها الناس عن الفوز في المباريات ويتجنبون المنافسة بشدة، وعن ثقافات لا يحصل فيها صاحب التميّز - بالقوة البدنية والبراعة مثلاً - على مزايا تفضيلية من جزائرها، وعن ثقافات لا تُثار لديها أصلاً أسئلة السلطة والتراتبية، وعن ثقافات لا تخضع فيها أدوار الجنسين لأي تراتبية رغم الاعتراف بوجود اختلافات بينهما (ثقافات يتشارك فيها الرجل والمرأة في تربية الطفل، بل يلتزمان فيها خلال فترة الحمل بالمحظور نفسه من الغذاء) (ص 223-224)، بل عن ثقافات تقوم على نظم القرابة القائمة على نسب الأم؛ ما يجعل النساء يمثلن فعلاً شكلاً من أشكال السلطة (ص 198).

ناقش أنجيلكه، كذلك، على نحوٍ مستفيضٍ، العلاقة المتوترة بين السلطة السياسية التي تمارسها الدولة والسلطة الاجتماعية التي تحظى بها الأسرة (وللتشديد على فعليّ تمارس وتحظى أهميته)، ولا تتسع المساحة هنا كما لا تسمح أهداف هذه المراجعة باستعراض هذا النقاش. ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى أن محاولات الدولة الحديثة تقويض سلطة الأسرة - والجماعة طبعاً - وتشيت ولاء الفرد لها غالباً ما تؤول إلى الفشل، ولو نسبياً. ولهذه الخلاصة دلالاتها بشأن مسألة الهوية.

ثامناً: العقل

يقدم أنجيلكه في هذا الفصل ما يعتبره تقليدياً بحثياً طويلاً في الأنثروبولوجيا. يتعلق الأمر بسؤال هو: «كيف يفكر السكان الأصليون؟»، وهو سؤال «لا يتصل بالرؤية بل بالعقل؛ لا كيف يرى [السكان الأصليون] الأمور بل كيف يعقلونها» (ص 225). وهو يقدم هذا التقليد ومطارداته بشكل ممتع حقاً، يتجاوز طبيعة الفلسفية. ويتضمن الفصل نقاشاً بشأن مفهوم الواقع وكيفية ارتباطه باللغة وبالفكر في المقام الأول. كما يقدم استبصارات مهمة بشأن الكيفية التي ساهمت بها اللغات الأوروبية، التي يسميها لغاتٍ مقيسة⁽¹¹⁾ في تطور الرأسمالية في الغرب، وكيف أدت تلك اللغات دوراً حاسماً في الأيديولوجيا الغربية للتبادل، جاعلة كل شيء يشبه الأشياء Thing-like بعد أن كان كل شيء يشبه الأشخاص Person-like (ص 231). ولعل مما تخبرنا به الأنثروبولوجيا هو أنّ ثقافاتٍ محليةً غير غربيةٍ أخرى ما تزال صامدة في وجه هذا الميل الجارف نحو التشيؤ⁽¹²⁾. إضافةً إلى ذلك، يناقش الفصل مبدأ «النسبية اللغوية»، وكيف أن تجاهل دلالات اللغة بالنسبة إلى الواقع الذي تُبنى وتُستخدم فيه قد لا يكون دون عواقب، وثمة في ثنايا الفصل أمثلةٌ مدهشةٌ تستحق التأمل.

تاسعاً: الطبيعة

يناقش أنجيلكه، في هذا الفصل، العلاقة بين «الطبيعة» و«الثقافة». فُحياً إلى أسلوبٍ خاصٍّ طوّره إدوارد سعيد في الدراسات الموسيقية، هو «القراءة الطباقية Contrapuntal»؛ إذ يشبّه المؤلف الطبيعة باللحن الخلفي المعزوف دوماً خلف مشهد الثقافة بحيث لا يمكنها التواري بسهولة مهما انفصلت عنها. فالقراءة الطباقية تحيل إلى «الترابط بين خطوط الألحان الموسيقية؛ فهي منفصلة ويمكن سماع كلٍّ منها على حدة، لكنها معاً يمكن أن تصير لحناً يفوق مجموع أجزائه» (ص 255). ومن ثم، فإن قراءة القطعة الموسيقية تتوقف على الاستماع للحلن الإجمالي، وللألحان المنفردة في الوقت نفسه، مهما اختلفت نواتها أو الآلات الموسيقية التي تُعرّف بها (هامش المترجمة، ص 282).

11 يسميها كذلك لأنها تطورت في حقبة تاريخية تزايدت فيها "الحاجة للقياس في الصناعة، وفي التجارة، وتوحيد المعايير في وحدات القياس والوزن، واختراع الساعات وقياس 'الزمن' وحفظ السجلات والحسابات والحوليات والتواريخ" (ص 232).

12 يخلص أنجيلكه إلى أن اللغات الأوروبية المقيسة هي "بنية لغويةٍ يميل الناطقون بها إلى تحويل تجاربهم الذاتية إلى موضوعات أو أشياء؛ كعمايشة الزمن. أما لغة الهوبي [المحلية في شمال أميركا مثلاً] فلا تتيح مثل هذه القابلية للتشيؤ؛ إذ الصلة بين الوقت، والأحداث، والأشخاص هي ذات سمة أكثر علائقية relational، وذاتية subjective" (ص 229). كما يقدم أنجيلكه العديد من الأمثلة المدهشة في هذا الخصوص.

ويذكرنا أنجيلكه بأن الإصرار على الانقسام والتمايز بين الثقافة والطبيعة ضمن التقاليد الغربية للتفكير «هو في الواقع أمرٌ حديث العهد إلى حدٍّ ما»، يرجع إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (ص 262)، أو أنه نتاج الحداثة نفسها التي فتحت «مظلة ثنائية الطبيعة/ الثقافة، [ف]بدأنا في التفكير بمفردات الأشياء والأشخاص، المعطى والمفعول، غير الإنساني والإنساني، السلبي والفعال، غير المقصود والمتعمد، المُحايث والمتعالى، وهكذا» (ص 263). وهذا ما جعل الأنثروبولوجيا التقليدية تدفع بالثقافات المحلية غير الحداثيّة نحو ذيل التطور الزمني للإنسانية، ما دامت لم تستطع التعامل مع فكرة الفصل هذه، بل ظلت غير متطورةٍ ولا معقدةً بما يكفي لإدراك الترتيب الحقيقي للأشياء، والتعامل معه على هذا الأساس.

لقد فُتد أنجيلكه هذا الحجاج بحجج مضادة وأمثلةٍ وفيرةٍ من حقل الأنثروبولوجيا في هذا الفصل، وفي غيره من الفصول. غير أن ما يهمنا هنا – أو بالأحرى ما يهمني في هذه المراجعة – هو العنوان الفرعي اللافت الذي اختاره أنجيلكه لمحورٍ من هذا الفصل؛ «نحن الجينات»، وهو عنوانٌ ناقدٌ أُريد له تنفيذ أطروحات «الأنثروبولوجيا البيولوجية والفيزيائية في عديد المجالات؛ كالتقاشات حول العرق، والتوزيعات السكانية للاضطرابات الصحية الموروثة، والتاريخ الديموغرافي، بل وحتى في دراسةٍ مثل تلك التي أُجريت في جمهورية الكونغو الديمقراطية عن كيفية تأثير الإجهاد المرتبط بالحرب على التعبيرات الجينية عند النساء الحوامل»، أو أطروحات الأنثروبولوجيا النفسية التي جعلت «علم الوراثة أقربَ إلى آليةٍ لفك الرموز والشيفرات، يمكن له في النهاية أن يحل أسرار التكوين البشري، بل والسلوك البشري أيضًا. [حيث] إذا ما فهمنا الجينات سنفهم البشر، لأن الطبيعة تولد الثقافة» (ص 273). وهو ما ذهبت سوزان ماك كينون إلى حد تسميته «علم الوراثة النيوليبرالي» (لأن الفرد والمصلحة الذاتية وتعظيم الربح هي ما يشكل لبّ هذا الاتجاه في واقع الأمر)؛ وهو، بعبارة أنجيلكه، «أحدثٌ مرحلةٌ في مسار البحث عن تاريخٍ كونيٍّ للبشرية، يكون بسيطاً وأقربَ للطبيعة» (ص 276).

لكن ما دلالات مقولة سالينز، التي أحال إليها أنجيلكه، بشأن «استخدام وإساءة استخدام البيولوجيا» في الدراسات الأنثروبولوجية؟ لقد صار التفكير في التوظيف الخطابي للعلم الطبيعي، فضلاً عن الاجتماعي، شائعاً بين السياسيين اليوم⁽¹³⁾، وربما لطالما كان كذلك؛ إذ يشير أنجيلكه مراتٍ عديدةً إلى الاستخدام الكولونيالي للأنثروبولوجيا. وفي سياق الحديث عن التوظيف الخطابي للعلم الطبيعي، ولعلم الجينات تحديداً، سأحيل إلى مقولتين وردتا في عمليْن سينمائيين أميركيين شهيرين، وللسينما مثلما هو معروفٌ أثرها الهائل في صناعة الخطاب وتداوله.

جاءت المقولة الأولى في المسلسل الشهير Prison Break، على لسان السجين ثيودور باغويل السيئ الصيت، والمدان بجرائم قتل وَاغتصاب القصر. لطالما ردد باغويل مقولة، هي: «نحن أسرى هوياتنا» We're captives of our own identities. ولفهم مغزى الإحالة إلى هذه المقولة، ينبغي أن نلاحظ كيف أظهرت نهاية المسلسل أنّ هذا السجين سيقضي بقية حياته في السجن، لأن التغيير – أي تغيير هويته – لم يكن حليفه يوماً، في كل مرة حاول فيها التخلص من عبء هويته كشخصٍ غير سويٍّ، هوية بدأت في التشكّل وهو بعُد طفلاً صغيراً يعاني إساءة والده المنحرف جنسياً.

أما المقولة الثانية فجاءت في الفيلم الكوميدي Get Smart، على لسان عميل الاستخبارات ماكسويل سمارت؛ إذ قال وهو يعرض تقريراً على زملائه: «ما لم نفهم أن أعداءنا [الإرهابيين] بشرٌ أيضاً، فلن نتمكن أبداً من هزيمتهم. صحيحٌ أنهم أشرار، لكن ذلك ما يفعلونه، لا ما يعبر عن حقيقتهم»، ولعله يريد القول إن تلك **أفعالهم لا هوياتهم**، إذا استعملنا مصطلحاتنا الخاصة بنا. وبطبيعة الحال، فإنّ للمضمون الكوميدي للفيلم دلالاته؛ إذ كان العميل سمارت باستمرارٍ محلّ سخريّةٍ من زملائه في الجهاز.

13 بررت المحافظة الكندية كيلي ليتش، في عام 2016، اقتراحها إجراء اختبار للمهاجرين إلى كندا قصد التحقق من استعداداتهم لتقبل القيم الكندية، بالإحالة إلى أعمال عالم الاجتماع فيك ساتزيفيتش، الذي حملت في يديها أثناء خطاب لها نسخة من كتابه نقاط الدخول: كيف يقرر ضباط الهجرة الكنديون من يحق له الدخول؟

لقد شكّل هذا التمييز بين سلوك الفاعل وهويته، والسؤال عما إذا كان سلوك الفاعل حقاً أسير هويته، موضوع نقاش بين البنائين الاجتماعيين في حقل العلاقات الدولية، وفي الوقت نفسه مصدرًا لتفريقهم شيئاً بين بنائين عقلانيين وبنائين تأمليين. وكانت وجهة نظر ألكسندر ونْت، المحسوب على المعسكر العقلاني، هي أن الثقافة التي تتشاركها الدول⁽¹⁴⁾ تتحول إلى واقع موضوعي؛ ما يجعلها طبيعية تماماً مثل البنى المادية⁽¹⁵⁾. والمقصود بأن الثقافة المتشاركة لها واقع موضوعي هو أن هويات الدول – المبنية طبعاً استناداً إلى تلك الثقافة التي تتشاركها – سرعان ما تتحول إلى واقع خارجي بالنسبة إليها، شبيه بالواقع الخارج عنها، أو الموجود خارجاً Out there، الذي تتمسك به النظريتان الواقعية والليبرالية، وتفرض على سلوك الدول القيود نفسها التي تفرضها البنى المادية. كان ذلك مجرد ملمح لهذا الجانب من سجالي لما يحسم في حقل العلاقات الدولية، وكان الغرض منه لفت انتباه طلاب العلاقات الدولية لما يمكن للنقاش السائد في الأنثروبولوجيا بشأن العلاقة بين الطبيعة والثقافة أن يساعدهم به في فهم إشكالية البنية والفاعل في علاقتها بمسألة الهوية.

خاتمة: العلاقات الدولية في الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا في العلاقات الدولية

ما من شك في أن تغطية هذا العنوان الفرعي تتطلب مساحةً أوسع تتجاوز حدود هذه المراجعة⁽¹⁶⁾، لكنه مع ذلك يتفق مع التوصية التي انتهت إليها بيتر ماندافيل حين أشار إلى أن الأمر لا يتعلق «بمجرد محاولة دمج شامل للنظرية الأنثروبولوجية في حقل العلاقات الدولية؛ وهو عمل من المحتمل أن يخلق شيئاً غير عملياً تماماً»⁽¹⁷⁾. ويدعو ماندافيل، بدلاً من ذلك، إلى تشجيع باحثي العلاقات الدولية على إدراك أن النظر إلى السياسة العالمية من منظور مقاربات أنثروبولوجية متعددة يجعلها تبدو أكبر وأبعد من مجرد إدارة تفاعلات بين وحدات سياسية تتمتع بالسيادة، في بيئة تقتقر إلى سلطة عالمية⁽¹⁸⁾.

تعاملت الأنثروبولوجيا تقليدياً، على نحو قد يبدو أقل وضوحاً مما هو عليه اليوم، مع أشكال من «العلاقات» بين «تشكيلات» سياسية لم تكن ليُسمّى «دولاً»؛ لا بالمعنى الحديث، ولا بالمعنى الغربي للكلمة. وقد سكّ الأنثروبولوجي الهندي أرجون أبادوراي⁽¹⁹⁾ مصطلح Translocality (يمكن ترجمته العبرمحلية على غرار

14 المقصود بالثقافة هنا، كما سبقت الإشارة إليه في هذه المراجعة، هو ما إذا كانت ثقافة هوبزية (تنظر الدولة على أساسها إلى الدولة الأخرى كعدو)، أم ثقافة لوكية (تنظر الدولة على أساسها إلى الدولة الأخرى كمنافس)، أم ثقافة كانطية (تنظر الدولة على أساسها إلى الدولة الأخرى كصديق).

15 Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 24 - 25.

16 لا أملك هنا غير الإحالة إلى مجموعة منتقاة من الأدبيات التي يمكن للقارئ أن يتوسع من خلالها في النقاشات التي يثيرها التبادل النظري والمنهجي بين حقلَي الأنثروبولوجيا والعلاقات الدولية. يُقدم هيو غاسترون فضلاً عن البحوث الإثنوغرافية في حقل العلاقات الدولية، ينظر:

Hugh Gusterson, "Ethnographic Research," in: Audie Klotz & Deepa Prakash (eds.), *Qualitative Methods in International Relations: A Pluralist Guide* (London: Palgrave Macmillan, 2008).

في حين يقترح بيتر ماندافيل قراءة مركزية في مقاربة الدولة من منظور أنثروبولوجي، ينظر:

Peter Mandaville, "Reading the State from Elsewhere: Towards an Anthropology of the Postnational," *Review of International Studies*, vol. 28, no. 1 (2002).

يُضاف إلى ذلك عمل كل من كريستن كرون-هانسن ونات ناستات حول المنظورات الأنثروبولوجية لتشكيل الدولة، ينظر: Christian Krohn-Hansen & Knut Nustadt (eds.), *State Formation: Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press, 2005).

إضافة إلى عمل كل من أردادنا شارما وأخيل غوبتا حول أنثروبولوجيا الدولة، ينظر: Aradhana Sharma & Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State: A Reader* (Malden, MA/ Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

أما فين ستابيتايت وجيسكا لارسن، فتقدمان ما تعتبرانه مقاربة منهجية لدراسة نظم السياسات العالمية من منظور إثنوغرافي سياسي عالمي، ينظر: Stepputat & Larsen.

وأخيراً وليس آخراً، يمكن العودة إلى عمليّ حول أنثروبولوجيا العولمة وأنثروبولوجيا النظام العالمي، ينظر:

George Marcus, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology*, vol. 24 (1995); Jonathan Xavier Inda & Renato Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, 2nd ed. (Malden, MA/ Oxford: Blackwell Publishers, 2007).

17 Mandaville, p. 207.

18 Ibid.

19 See: Arjun Appadurai, "Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postnational Geography," in: Patricia Yaeger (ed.), *The Geography of Identity* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996).

العبروطنية (Transnationalism) للتعبير عن أشكال التبادل والتفاعل والممارسة السياسية التي تتطور عبر الحدود الثقافية الفاصلة بين المجتمعات المحلية. وغني عن التذكير أن أشكال الممارسة السياسية التي يغطيها هذا المفهوم تأخذ أشكالاً غير مألوفة مقارنةً بالممارسة السياسية الحديثة. وفي هذا السياق، تطورت أطروحة أخرى ناقشها أنجيلكه، تقول إنه «ما من ثقافة قد توجد معزولة عن غيرها من الثقافات، وما من ثقافة يمكن اعتبارها أصلية؛ بل [...] إن لكل ثقافة طريقاً ترتحل فيه باستمرار» (ص 15).

هذا شكلٌ مبدئيٌّ من «العلاقات الدولية في الأنثروبولوجيا». أما أشكال «الأنثروبولوجيا في العلاقات الدولية»، فهي من الوفرة ما إن حصرها لَيُتَوَّءُ بنا في هذه المراجعة. أُشِرْتُ في المقدمة إلى ما قاله تاد هوف بشأن البحث في البناء الاجتماعي والخطابي للهوية وما تتطلبه من أعمالٍ لا تختلف كثيراً عن طرائق القيام بالعمل الميداني في الأنثروبولوجيا، أو على الأقل ما تتطلبه من طرائق للتفكير كما يفكر الأنثروبولوجي. وأحيلُ هنا إلى الإسهامات النسوية في موضوع أسباب الحرب؛ إذ يستند الربط الذي تقيمه – وقد صار معروفاً اليوم – بين جميع أشكال العنف العائلي والمجتمعي، والعنف داخل الدول وبينها، إلى تنقيحها في سرديات وقصص البطولات والانتصارات التي تعتبرها أدواتٍ أساسيةً في أيدي المحاربين لتبرير الحروب وحشد الجنود والموارد اللازمة لخوضها⁽²⁰⁾. كما أحيل، كذلك، إلى العمل الضخم الذي أنجزه ريتشارد نَد لِيَبُو – وهو شكل من أشكال التفكير الأنثروبولوجي أيضاً، مُفْتَدًا من خلاله الأساطير التفسيرية المؤسَّسة التي قامت عليها الدراسات التقليدية لأسباب الحرب، حيث يخلص إلى أن دوافع الاحتراب بين المجتمعات عبر التاريخ تقودها عوامل «غير عقلانية»⁽²¹⁾، وقسمها إلى أربع فئات: مجتمعاتٌ تقودها الشهية Appetite-based تتميز بطموحها إلى الثروة لتستخدمها أداةً لتحقيق غاية الشبع، ومجتمعاتٌ تقودها الروح Spirit-based تتميز بثمينها للشرف/ المكانة من أجل الحصول على الاحترام، ومجتمعاتٌ يقودها العقل Reason-based تتميز باستعدادها للتعاون مع الآخرين، ومجتمعاتٌ يقودها الخوف Fear-based تتميز بسعيها للأمن. ثم انتهت من خلال دراسةٍ لأربع وتسعين حرباً، في الفترة الممتدة بين عامي 1648 و2008، إلى أن ثمانين حروبٍ منها فحسب نشبت بسبب المصالح المادية (ومعظمها خلال القرن الثامن عشر)، وأن الانتقام كان سبباً في نشوب أحد عشر حرباً فحسب، وأن تسع عشرة حرباً منها فقط نشبت بسبب الأمن. أما المكانة، على النقيض منها جميعاً، فكانت سبباً في نشوب اثنتين وستين حرباً⁽²²⁾. وتلك عواملٌ متعلقةٌ بالثقافة والأفكار والهوية، أكثر من صلتها بالأمن والعوامل المادية مثلما يصورها لنا واقعيو العلاقات الدولية، وهي تتطلب تفكيراً شبيهاً بتفكير الأنثروبولوجي مُغَايِرًا لتفكير الاستراتيجي الذي يرتدي عدسة نظرية المباريات.

لقد أشرنا آنفاً إلى أن ماندافيل يشجع باحثي العلاقات الدولية على إدراك أن النظر إلى السياسة العالمية من منظورٍ أنثروبولوجي يجعلها تبدو أكبر وأبعد من مجرد إدارة تفاعلاتٍ بين وحداتٍ سياسيةٍ تتمتع بالسيادة، في بيئةٍ تفتقر إلى سلطةٍ عالمية⁽²³⁾. ونحن اليوم على يقين أن النظام العالمي ليس نظاماً دولياً فحسب – بمعنى أنه ليس مجرد نظامٍ تتفاعل فيه الدول ككراتٍ بيلياردو على طاولةٍ محدودة، لكنه نظامٌ اجتماعيٌّ، بل إنه نظامٌ معقدٌ، فضلاً عن كونه من بين الأنظمة الأشدَّ تعقيداً في دراسات العلوم الاجتماعية اليوم. وقد أصاب إيميليان كافالسكي كبد الحقيقة حين دعا إلى استخدام مفهوم «الحياة العالمية»⁽²⁴⁾ للتعبير عن طبيعة السياسة/ العلاقات الدولية الراهنة، بحيث يشمل كل أشكال التشابك والتداخل والتأثر؛ ليس فقط بين الدول، بل كذلك بين الفواعل غير الدول، والمجتمعات، والجماعات، والفضاءات المحدودة والمفتوحة، والثقافات،

20 See: Nancy Huston, "Tales of War and Tears of Women," in: Judith H. Stiehm (ed.), *Women and Men's Wars* (Oxford: Pergamon Press, 1983).

21 Richard Ned Lebow, *A Cultural Theory of International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 20, 211.

22 Richard Ned Lebow, *Why Nations Fight? Past and Future Motives for War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 18.

23 Mandaville, p. 207.

24 See: Emilian Kavalski, "Inside/Outside and Around: The Emerging Complexity of Global Life," in: Emilian Kavalski (ed.), *World Politics at the Edge of Chaos: Reflections on Complexity and Global Life* (Albany, N Y: State University of New York Press, 2015).

والهويات، والخطابات، والنيات، والانفعالات، والعقائد الفردية والجماعية، والمعاني الموضوعية، والذاتية، والبيئذاتية، وغيرها كثير. ولا يدفع المفهوم نحو البحث فيما يحدث «داخل/ خارج» الدولة فحسب، بل أيضاً فيما يحدث «حوالي» الدولة *Around the state*. وما من شك في أن لطلاب العلاقات الدولية ما يتعلمونه من الأنثروبولوجيا في خضم تعاملهم مع هذا التعقد الشديد الذي يطرحه هذا الفهم المركب المتعلق بالحياة العالمية (وإن كان المغزى الأساسي من المفهوم هو إضفاء خاصية الفاعلية على الطبيعة *Nature's agency* في تأثيرها في عمل النظام الدولي، وذلك موضوع مختلف ليس هذا مقامه).

ولنتوقف قليلاً عند ما يمكن تعلمه من الأنثروبولوجيا في فهم تشكّل هوياتٍ محليةٍ وعبر وطنيةٍ في الوقت نفسه على المناطق الحدودية. فمن دون بحوثٍ ميدانيةٍ تعتمد مناهجَ ومقارباتٍ أنثروبولوجيةً في الأساس، تشمل علاقات القرابة وأنماط التبادل التي تتم بين المجتمعات المحلية التي تقطن هذه المناطق، يتعدّد فهم الكيفية التي يؤدي بها حرمانها من التنمية وإقصاؤها من المجال السياسي إلى استحالة التهريب، مثلاً، مظهرًا من مظاهر التمرد اليومي على الحضور السياسي للدولة (متمثلاً في الحواجز والجدران والحدود إجمالاً)، كما يصير عسيراً فهم الكيفية التي تشكّل بها هذه المجتمعات هوياتٍ محليةً – لكنها عابرةً للحدود، قائمةً على علاقاتٍ تضامنيةٍ بين الأفراد، أساسها اقتسامُ الهمّ اليومي وظروف التهميش الناتج من غياب الدولة وهشاشة هويتها الوطنية الجامعة. من دون فهم كهذا، يصعبُ أيضاً فهم فشل الحلول الأمنية لمشكلات انعدام الأمن في المناطق الحدودية الطرفية، وانعكاسه على الأمن القومي للدولة⁽²⁵⁾. إن هذه الديناميات لا تحدث داخل الدولة، ولا تحدث خارجها؛ إنها تحدث «حواليها» *Around the state*.

إجمالاً، إن كانت ثمة من فائدةٍ أخيرةٍ تُذكرُ يمكن لطلاب العلاقات الدولية الخروجُ بها، من خلال قراءة كتاب **كيف تفكر كأنثروبولوجي**، فهي التخلص من العبء الأخلاقي الذي وضعته على عاتقنا دراسات المناطق *Area studies* – وهي لا تختلف كثيراً عن الأنثروبولوجيا الكلاسيكية – منذ أن رسّخ هانس مورغنثو، أحد رواد المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، تصوراً مفاده أن وجود هذا الحقل المعرفي آنذاك يرجع إلى «الحاجة العملية لإعداد أفراد القوات المسلحة [الغربية طبعاً] للخدمة في الدول الأجنبية خلال الحرب العالمية الثانية؛ إذ كان على أولئك المنتظر منهم تولي مسؤولياتٍ في الدول الأجنبية، التعرفُ بأسرع ما يمكن على لغات تلك البلدان وجغرافيتها وثقافتها وتاريخها»⁽²⁶⁾؛ وهي مسألةٌ ذكرها أنجيلكه في أكثر من مناسبة. ومع ذلك، تظل مطالعة الأدبيات الأنثروبولوجية نشاطاً لا غنى عنه بالنسبة إلى طلاب العلاقات الدولية المقبلين على الاختصاص في مناطق أو أقاليمٍ محددة، ربما بطريقةٍ لا تختلف عما وصفه مورغنثو، لكن مع الاحتفاظ بحسّ نقديٍّ ضروري؛ كذلك تطوّرُهُ لدينا أطروحات أنجيلكه بصورة لافتة كلما تقدّمنا في قراءة الكتاب.

أمّا بالنسبة إليّ، بصفتي مدرّساً يحاول نقل النظرية البنائية لأفهام طلاب العلاقات الدولية، فقد وجدتُ أنّ أفضل مثالٍ لتبليغ فكرة أن الاجتماعي هو ما يضيف على المادي معناه وأهميته في تشكيل سلوك الدولة (بوصفها فاعلاً اجتماعياً) هو مثال ألكسندر ونْت، الذي يميّز فيه بين حاليّ الأسلحة النووية بين يدي صديقٍ أو بين يدي عدو، وكيف أن الولايات المتحدة مثلاً لا تشعر بالقلق إطلاقاً من امتلاك بريطانيا للأسلحة النووية، بينما تشعر بالقلق الشديد من مجرد احتمال أن تمتلكها دولة مثل إيران أو كوريا الشمالية؛ ذلك أن المشكلة ليست في السلاح في حدّ ذاته، بل في المعنى الذي يسبغه الفاعل على ذلك السلاح. فقد لاحظ ونْت أن «الصدقة أو العداة هي وظائف [اجتماعية تؤدّيها] الفهوم المتشاركة [بين الدول]»⁽²⁷⁾.

25 ينظر: محمد جمشي، "المغرب العربي بوصفه إقليمياً دون إقليمية: قراءة في تقرير صندوق النقد الدولي عن الاندماج المغربي (2018)", *سياسات عربية*، العدد 43 (مارس/ آذار 2020)، ص 160 - 161.

26 Hans J. Morgenthau, "Area Studies and the Study of International Relations," *International Social Science Bulletin*, vol. IV, no. 4 (1952), p. 647.

27 Alexander Wendt, "Constructing International Politics," *International Security*, vol. 20, no. 1 (1995), p. 73.

ويمكنني الآن أن أستأنس، بكلِّ أمان، بمثالٍ أقلَّ تعقُّدًا وأقربَ إلى الحس المشترك السائد ورَدَ في هذا الكتاب، هو مثالُ الصراير؛ تلك الموجوداتُ بحكم الطبيعة في كلِّ مكانٍ تقريبًا Givens، لكنها تستحيل في شيويشي زيمبابوي طبقًا شهنيًا، لا يُقدَّم إلا لمن له الحظوةُ والأثرة، لصعوبة الإمساك بها طبعًا؛ أمَّا في مكانٍ آخر – ولنقل في بناءٍ ثقافيٍّ آخر – فهي ليست سوى حشراتٍ تُسحق، أو تُباد، أو تُترك لتُمضي في حال سبيلها في أفضل الأحوال، وإذا ما حدث أن تناولها من ينتمي إلى هذا البناء الثقافي الآخر، مجبرًا بطبيعة الحال، فلن يملك سوى أن يلفظه، تمامًا مثلما حدث مع صاحب الكتاب⁽²⁸⁾. ويخلص أنجيلكه في هذا السياق إلى أمرين؛ فـ «الطعام بناءٌ ثقافي»، و«للثقافة معنىٌ ماديٌّ يتجسد ويأخذ شكلًا»؛ إذ إنَّ الصرصور قد يُلَفِّظ من الحلق – في حدود ما يربو عن ثوانٍ بعد تناوله – ليس لأنَّ أكله، المختلف ثقافيًّا، يُصاب بفيروسٍ في المعدة؛ إذ هو ليس ردًّا فعلٍ «طبيعي» أو «بيولوجي»، إنما يلفظه لأن جسده ثقافيًّا، أو مستوعبٌ في ثقافته الخاصة؛ وفي ثقافته، الصراير حشراتٌ مقززةٌ لا تُؤكل (ص 33 - 34، بتصرف).

المراجع

العربية

- حمشي، محمد. «المغرب العربي بوصفه إقليمًا دون إقليمية: قراءة في تقرير صندوق النقد الدولي عن الاندماج المغربي (2018)». *سياسات عربية*. العدد 43 (مارس/ آذار 2020).
- بالانديه، جورج. *الأنثروبولوجيا السياسية*. ترجمة علي المصري. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.

الأجنبية

- Basaran, Tugba et al. (eds.). *International Political Sociology: Transversal Lines*. London/ New York: Routledge, 2017.
- Hopf, Ted. "The Promise of Constructivism in International Relations Theory." *International Security*. vol. 23, no. 1 (1998).
- Inda, Jonathan Xavier & Renato Rosaldo (eds.). *The Anthropology of Globalization: A Reader*. 2nd ed. Malden/ MA/ Oxford: Blackwell Publishers, 2007.
- Kavalski, Emilian (ed.). *World Politics at the Edge of Chaos: Reflections on Complexity and Global Life*. Albany, N Y: State University of New York Press, 2015.

28 يروي أنجيلكه أنه، خلال فترة التبادل الطلابي التي قضاها في شيويشي في زيمبابوي، حدث أن سأله ذات يوم صديقُه ومضيفُه فيليب: "هل تحب الكريكية؟" فتبادرت إلى ذهنه رياضة الكريكية مفترضا أنها قد تكون شعبية بين الزيمبابويين بفعل التاريخ الكولونيالي. فتمتم لفيليب بكلمة "نعم"، معتبرا أن تلك "كانت إجابة مهذبة لكنها فائرة وبلا حماسة"، متعجبا، "وأني لي ألا أفعل؟". يقول أنجيلكه: "وقفز فيليب على الفور قائلا: 'هذا جيدا!'، ثم طلب إليّ أن أتبعه خلف المنحدر في اتجاه منزله. لقد افترضتُ أنني على وشك أن أستلم منه مضربا أو كرة (إن لم تكن سترة بيضاء)، وأنا كنا سنضربها لبعض الوقت [...] لكنه حين برز أمام ناظري، لم يكن يحمل مضربا ولا كرة، بل وعاء معدنيًا صغيرًا يحوي مثلما بدا لي بوضوح كريكيًا [أو صرصارًا – المترجم]، وهو حشرة قليلة في الزيت لتوها، وبدت عليّ محيبي [كذا] الفتى فيليب ابتسامًا". ويمضي أنجيلكه في روايته: "وحين التقطتُ المخلوق ووضعتُه في فمي قفز إلى رأسي عام ونصف العام من دروس الأنثروبولوجيا تقول خلاصته: إن الطعام بناءٌ ثقافي [...] لكن، وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن لكل ما قد نتعلمه من الكتب في هذا العالم أن يُبطل عشرين عامًا من الحياة، لأنني حين وضعتُ ذلك الكريكية في فمي، ومضغته (وكان كبيرًا جدًا لأبتلعه مرة واحدة)، ثم ابتلعتُه بصعوبة، اهتز جسدي، وانقبض صدري، وفي غضون ما يربو على ثلاث ثوانٍ مثلما أذكر، كان الكريكية ومعه طعام الإفطار قد اندفع خارج حلقِي بعد أن تقيأته. لم يكن هذا تعريفاً للثقافة؛ بل كان مثالا سيق عنها ليلامس معظم ما يشكل أهمية في الفهم الأنثروبولوجي للمصطلح. فالثقافة هي طريقة لرؤية الأشياء والتفكير، وهي وسيلة لصناعة المعنى؛ هي ما يمنع بعض الناس من التفكير في إمكانية تصنيف الصراير على أنها 'طعام'" (ص 32 - 33 – التشديد في النص الأصلي).



- Klotz, Audie & Deepa Prakash (eds.). *Qualitative Methods in International Relations: A Pluralist Guide*. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- Krohn-Hansen, Christian & Knut Nustadt (eds.). *State Formation: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press, 2005.
- Lebow, Richard Ned. *A Cultural Theory of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _____. *Why Nations Fight? Past and Future Motives for War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mandaville, Peter. "Reading the State from Elsewhere: Towards an Anthropology of the Postnational." *Review of International Studies*. vol. 28, no. 1 (2002).
- Marcus, George. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology*. vol. 24 (1995).
- Morgenthau, Hans J. "Area Studies and the Study of International Relations." *International Social Science Bulletin*. vol. IV, no. 4 (1952).
- *Political Anthropological Research on International Social Sciences*. vol. 1, no. 1 (July 2020). at: <https://bit.ly/2DwygAM>
- Sharma, Aradhana & Akhil Gupta (eds.). *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden, MA/Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Stepputat, Finn & Jessica Larsen. "Global Political Ethnography: A Methodological Approach to Studying Global Policy Regimes." Danish Institute for International Studies. DIIS Working Paper (2015). at: <https://bit.ly/3ko2Zkd>
- Stiehm, Judith H. (ed.). *Women and Men's Wars*. Oxford: Pergamon Press, 1983.
- Wendt, Alexander. "Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of World Politics." *International Organization*. vol. 46, no. 2 (Spring 1992).
- _____. "Constructing International Politics." *International Security*. vol. 20, no. 1 (1995).
- _____. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Yaeger, Patricia (ed.). *The Geography of Identity*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996.