الحدود: إشكالية العلاقة بين المحلي والعالمي

د. نوفل الحاج لطيف

باحث في الفلسفة – تونس

مقدمة

لا أحد ينكر، اليوم، على نفسه وقع مسألة الحدود على وعيه بذاته، وبعلاقاته بالعالم وبالآخرين. وغني عن البيان التأكيد منذ البداية على أهمية طرح هذه المسألة في ظل التحولات الكبرى والخطيرة التي يشهدها عالمنا المعاصر. وهي تحولات، في الحقيقة باتت تهدد لا فقط الحدود الجغراسياسية للعالم، بل وأيضا حدود وعي الإنسان بهويته الفردية والثقافية والسياسية. فقد اهتزت في عالمنا اليوم أركان "الهوية الوطنية المحلية" في صورتها التقليدية، واهتز معها الشعور بالانتماء إلى جماعة ضيقة بعد أن فقد العالم ذاته اتساعه الذي كان عليه وأضاع حدوده التي رسمها الجنس والعرق والدين واللغة. بيد أن هذا الاهتزاز، في الحقيقة، تزامن مع إعادة البحث من جديد عن مقومات جغرافيا سياسية تستوعب هذه الصورة الجديدة التي أصبح عليها العالم، وتعمل في نفس الوقت على استيعاب الصورة الجديدة التي آلت إليها العلاقات البشرية التي يبدو أنها توطدت أكثر بفضل ما كسبت يدا الإنسان من أدوات ووسائل تواصل واتصال حتى غدا الإحساس بالمكان محدودا وربما منعدما تماما. ولعل هذا ما اضطر جوشوا ميروفيتز يقترح عنوانا لأحدهم كتبه صار مؤثرا على نطاق واسع، "لا إحساس بالمكان"، يقول فيه: "لقد قلل تطور وسائل الإعلام من أهمية الوجود المادي في تجربة الناس والأحداث ... والآن أصبحت الأماكن المقيدة ماديا أقل أهمية لأنه صار بإمكان المعلومات التدفق عبر الجدران والاندفاع عبر المسافات الشاسعة. ونتيجة لذلك، فقد أصبحت العلاقة بين المكان الذي يوجد فيه الشخص وبين معارفه وتجاربه أقل فأقل، حيث غيرت الوسائط الإلكترونية معنى الزمان والمكان بالنسبة للتفاعل الاجتماعي".[1] ويمكن أن نعتبر في هذا السياق مفهوم "العالم القرية" أو "القرية العالمية"، الذي يقول به ماكلوهان[2] أحسن تعبير عن هذه الصورة الجديدة للعالم كعالم فاقد للحدود.

والحقيقة، إن إغراءات المسألة رهيبة جدا، فمن أي جهة تناولناها، وجدناها تستهوينا من حيث هي تثير فينا الإحساس بالبهجة إذ ننتمي إلى هذا العالم حيث كل شيء متاح بأيسر السبل، وربما دون اكتراث بالحدود. بل إن الحدود ذاتها لم تعد تفهم كعوائق أو كحواجز تحول بيننا وبين الآخرين في الأماكن النائية، سواء من ذوي القربى الذين فرضت عليهم لقمة العيش عبور الحدود وهجر الأوطان المحلية، أو من معارفنا أو أصدقائنا الذين ألقت بهم الصدف في طريقنا ذات مرة أو في مرات عديدة بحسب ما تسنح به فرص الوقت.

ولا يتوقف الأمر على هذا الاعتبار أو ذاك في تناول مسألة الحدود. إنها مسألة أشمل من أن تحيط بها تجارب الإنسان المعرفية، والعملية. فالحدود لا حدود لها والتفكير فيها لا حدود له. وحتى لا نستنفذ طاقاتنا في تنزيل المسألة في سياقاتها المختلفة، لا بد من وضع حدود لمجال بحثنا، تكون بمثابة الأرضية الفكرية

الحدود: إشكالية العلاقة بين المحلي والعالمي، المجلد الأول، العدد الثاني، يونيو ٢٠١٢، ص١٢٢ – ١٣٥.

المرجعية المنهجية والإجرائية لصياغة المسألة ضمن سياق محدد يجنبنا التخبط في المسائل اللغوية والمنطقية التي تتعلق بتحديد مدلول لفظ "الحدود" أو بحد "الحد" على صيغة المفرد وحد "الحدود" على صيغة الجمع. فالقضية برمتها ليست مشكلة لغوية ولا منطقية، بل معضلة وجودية وعملية وتلح على أن تكون كذلك. ولأجل ذلك اقترحت عنوان الورقة "الحدود: إشكالية العلاقة بين المحلي والعالمي"، عسى أن ندرك من وراء ذلك بعض أسباب ومظاهر الاهتمام بمشكلة الحدود دون أن ندعي من خلال ذلك تقديم وثيقة لترسيم الحدود بين ما هو محلي وما هو عالمي، بل تقديم مقاربة أنطولوجية- أنثروبولوجية وسياسية- أخلاقية تتخذ من الإنساني في الإنسان مرتكزا وأساسا لمعالجة المسألة. وعليه سأعمل في المستوى الأول من هذه الورقة إلى طرح المسألة من زاوية نظر أنطولوجية وأنثروبولوجية تقوم على جدلية المحلي والعالمي ضمن سياق يعتبر الهوية الإنسانية هوية كونية تسمح باستيعاب اختلاف الهويات الفردية والاجتماعية والثقافية في تنوعها وكثرتها، ضمن حدودها المطلقة دون أن تقضي على ذلك الاختلاف وعلى تلك الكثرة باعتبارهما عامل ثراء لتلك الهوية الكونية في كنف الحوار والسلم بين الهويات المحلية مهما حافظت على خصوصياتها وتمسكت بها. وفي المستوى الثاني، سأحاول الارتقاء بهذا الحوار في بعده الأنثروبولوجي إلى مستواه السياسي والأخلاقي للاستفادة أكثر من قيم التعايش السلمي أو العيش سويا كقيم الانفتاح والحرية والتسامح بحيث تصبح الحدود لا حدود جغرافية- سياسية بل قيمية أو ايتيقية تحول وسائل القوة - التي يعتمدها البعض ضد البعض الآخر لإخضاعه - إلى وسائل تدعم الصداقة بين البشر وتشيع المحبة بينهم في نطاق ذات الحدود الجغرافية - السياسية دون إلغاءها ولكن في نفس الوقت دون إلغاء لولاءاتنا المحلية على أساس فكرة المواطنة العالمية التي من شأنها أن تعطي صك الأمان للهوية الإنسانية الكونية حتى تكشف عن نفسها لا كمفهوم مجرد بل كواقعة عينية متحققة في المجتمعات القائمة تدعمها مقولة حقوق الإنسان كمقولة قابلة للانطباق مهما تكن إمكانيات تطبيقها محدودة لفرط شموليتها وعموميتها مع محاولة تمثل ورصد مختلف العوائق التي يمكن أن تقف في طريق تحقيق ذلك في صلب الراهن الحضاري الذي يرزح تحت نير العولمة واستخلاص تبعات ذلك على مستوى معضلة الحدود وما تثيره من مفارقات حقيقة.

المستوى الأول: مشكلة الحدود بين المحلي والعالمي بما هي مشكلة أنطولوجية وأنتربولوجية

١ - من الهوية كوحدة بسيطة إلى الهوية كوحدة مركبة

سأنطلق في طرح مشكلة الحدود على هذا الصعيد من خلال البحث في مفارقات الهوية الإنسانية ذاتها كهوية منفتحة بحكم طبيعتها على الآخر وليست مجرد هوية منغلقة على ذاتها بحيث ترفض كل إمكانيات الاعتراف بالآخر، وهو رفض في الحقيقة يرسم حدود هذه الهوية على نحو ميتافيزيقي يستبيح حق الآخر في أن يكون شريكا في عملية الوعي بالذات بل وينفيه. وهذا الفهم للهوية كما تجسده الفلسفات الماهوية وعلى رأسها فلسفة ديكارت، تولي الوعي أولوية أنطولوجية ومعرفية مطلقة على ما عداه. وعلى هذا النحو تكون الهوية الإنسانية وحدة بسيطة، مكتفية بذاتها، ومعزولة عن واقعها وتاريخها وعن علاقاتها بغيرها، فإذا طيف هي لا تلمحه الأبصار. لكن تجربتنا الحياتية اليومية تخبرنا من خلال علاقتنا المباشرة بذواتنا ضمن واقع الوجود المعيش عن نمط وجود مفتوح يصل ذواتنا بذوات أخرى في الزمان والمكان مهما يكن إحساسنا بهما

محدودا. وهذه الهوية الجوهرانية التي تقول بها التصورات الميتافيزيقية لا تتوافق مع ما آل إليه عالمنا اليوم خاصة في ظل العولمة التي اخترقت قيمها كل الحدود وفرضت تصورات جديدة لما هو أنطولوجي ولما هو أنتربولوجي، وأخرجت الهوية الفردية من عزلتها لتلقي بها في مغامرة تجربة "الوجود مع"، وهي تجربة تُفتح فيها الحدود على مصارعها دون اعتبار للخصوصيات الفردية. فقد كان لزاما على الفردي المعزول أن يتزحزح عن كبريائه ونرجسيته ليكتشف ذاته ضمن العلاقات مع الآخر الشبيه والمختلف في آن.

إن الإنسان لا يعيش كما يقول مرلوبونتي في عالم فيزيائي فقط بل يعيش في عالم من الأدوات والرموز والعلاقات الاجتماعية والتاريخية ويمثل كل ذلك عالما ثقافيا يدل على الفعل الإنساني. إن الإنسان كائن ثقافي ولأجل ذلك فهو مدعو إلى التفكير في ما نعيشه ثقافيا من أجل التغيير والإضافة. وعليه فالأنا ليس كيانا منفصلا عن العالم وعن الآخر، بل يتم النظر في الأنا من جهة وضعيته في العالم وعلاقته بالآخر، فهو يرتبط بوضعيات ثقافية تاريخية. ومن ثمة لا وجود لوعي مستقل بذاته، أي أن الوعي هو وعي الأنا بالآخر على أساس التفاهم والتبادل. فالذات الإنسانية" حمالة سلوك "من حيث هي ذات حية علائقية وهي كذلك "حمالة معنى" حيث يرتسم نمط علاقاتها بالآخر، فالذات وهي تنخرط في العالم وتلازمه وتحس به بما هو عالم الآخرين وأجسادهم، تصبح ذاتا متجسدة ومنفتحة على مجموعة علاقات بين الذوات وهو ما يسميه مارلوبونتي "البين- ذاتية الإنسانية" أو "البين- ذاتية المعيشة"، بمعنى علاقات قائمة بين الأشخاص وسلوكياتهم وانتماءاتهم وأفعالهم المشتركة. وعلى هذا النحو تصبح العلاقة بين الذوات ضرب من التعايش على أساس الاعتراف بالتنوع والتكامل، تجاوزا للمركزية فالأنا لا يكون بمفرده وإنما في إطار من التبادل بينه وبين الأخر، وبينه وبين العالم، وبذلك ينشأ التفاعل بين الحياة الفردية والحياة الجماعية.[٣] وهكذا تصبح البين- ذاتية أفقا مشتركا بين ذات وذوات أخرى في إطار وحدة لا تقبل التجزئة وهو ما يعني أن الذات حقيقة مفتوحة لا تتمثل نفسها إلا في عالم الآخرين وما يقتضيه ذلك الانفتاح من حوار وتواصل بحيث تصبح الحدود حالة خاصة لا تعبر عن انفصال الأنا عن الآخر بقدر ما تكشف عن تشابه أو تماثل في نطاق الاختلاف الذي يسمح بالاعتراف والتبادل والتسامح من زاوية الكثرة الثقافية التي تفرض أن تكون الهوية الإنسانية لا مجرد وحدة بسيطة، وإنما وحدة مركبة، وهو ما نلمسه بوضوح في عبارة إدغار موران عندما يقول: "إن العقول العاجزة عن تصور وحدة الكثرة وكثرة الواحد لا تقدر على الرفع من شأن الوحدة التي تولد التجانس أو الرفع من شأن الكثرة التي تنغلق على نفسها. بيد أن الأمر المزدوج والمركب يلزمنا بالمحافظة على تنوع الثقافات وتطوير الوحدة الثقافية للإنسانية. إن اللقاءات التي تتلاقح فيها الأفكار والثقافات والأعراق تكون مبدعة للتنوع والتجديد...ينبغي أن تحل إعادة الوصل محل الفصل وأن تدعو إلى تعايش حكيم - حكمة العيش سويا -...إن التلاقح يدخل المركب في قلب الهوية المتلاقحة (ثقافية أو عرقية).من الأكيد أن كل واحد يمكنه...وينبغي عليه تنمية هوية متعددة المنابع والتي تسمح لأن تدمج داخلها الهوية العائلية والهوية الجهوية والهوية الإثنية والهوية الوطنية والهوية الدينية أو الفلسفية والهوية القارية والهوية الأرضية(الكوكبية: نسبة إلى كوكب الأرض)،إلا أن هذا الذي جرى تلقيحه يمكن أن يعثر في جذور هويته المتعددة على قطب عائلي مزدوج وقطب إثني مزدوج، وقطب وطني أو حتى قاري يسمح له أن يشكل في ذاته هوية مركبة إنسانيا تماما"[٤].

إن الإطار الذي تتنزل فيه مشكلة الحدود، من الناحية الأنطولوجية والأنتربولوجية، إذن، هو إطار العلاقات بين الأنا والآخر في مستوييها الفردي والجماعي. فكلما كان هنا طرفين، كانت هناك أكثر من إمكانية تُضبط في صلبها حدود علاقة أو علاقات ممكنة. وإذا كان الوصل ضروريا لتأكيد التوحد، فإني لا أحسب أنه فرصة لفرض منطق الوحدة، بقدر ما هو اعتراف متبادل بالاختلاف والتنوع واعتراف بالحدود. وهي حدود تتعلق هنا بالعرق والإثنية والثقافة...دون أن تكون هناك إمكانية لاجتثاث الإحساس بالانتماء المحلي لجماعة عرقية أو ثقافية معينة، وإلا أصبح الحديث عن الحدود في إطار الحدود أكثر مأساوية لأنه سيفتح المجتمعات ذات التنوع العرقي والثقافي(يمكن الحديث عن الأقليات)على حروب أهلية طاحنة لا تبقي ولا تذر كما هو الحال في بعض المجتمعات القبلية الإفريقية(روندا مثلا).

إن مشكلة الحدود لا تنفصل، على هذا النحو، عن مسألة الانتماء في بعده الأنطولوجي من حيث أن الإنسان-وجوده برمته انتساب للعالم- ومن حيث هو يعيش مع الآخرين وهو وجود يفترض بحكم الحال والطبع أن تكون له حدود وهو ما عبر عنه إيريك فروم بالقول: "يمكن للكائن البشري أن يصاب بالذهول والارتباك والعجز عن الفعل الهادف المتسق إذا افتقد خريطة للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه، وإذا افتقد صورة للكون ولمكان الشخص فيه، صورة ذات تكوين وذات نظام وتماسك داخلي لأنه إذا افتقدها بات لا يرى طريقا لتوجيه ذاته، لا يرى نقطة ارتكاز ثابتة تمكنه من تنسيق أفكاره وكافة الانطباعات التي تمسه. إن الكون الذي نعيش فيه لا معنى له في أذهاننا ولا ثقة لنا في أفكارنا عنه إلا من خلال اتفاق عام بين الناس الذين نعيش معهم"[٥] وتفهم الخريطة هنا على معنى الحدود. وإذن يمكن القول، والحالة تلك، أن حياة الناس لا تستقيم في غياب مثل تلك الحدود. إنها تستحيل إلى حياة عبثية لا معنى ولا قيمة لها. فالحدود ضرورة أنطولوجية اقتضت طبيعة الوجود الإنساني نفسه، ولما كان ذلك كذلك فلا شيء يمنع عندها من إقامة الحدود على أنحاء أخرى حيث يكون ثمة إمكانية لتمثل الجنس البشري ككثرة نوعية ترى في تلك الحدود أرضية خصبة للتلاقي ضمن الفضاء الإنساني على درب التواصل والحوار لا على درب الصدام والصراع. فهما تكن تلك الخريطة حسب إريك فروم خاطئة أم صائبة (وهو أمر غير ذي أهمية بالنسبة له)،فإنها تؤدي وظيفتها على أتم وجه أنطولوجيا وسيكولوجيا واجتماعيا.

٢- العولمة إعادة تركيب لهويات مركبة أصلا في ظل فهم غامض للحدود بين المحلي والعالمي

إنه بقدر امتداد العالم تمتد الحدود، سواء كان العالم منظورا إليه كقرية أو كفضاء شاسع مترامي الأطراف. فالعالم عالم لا محدود بقدر ما هو عالم محدود. عالم تتصارع فيه قوى الفصل وقوى الوصل تحت مظلة من الثنائيات: الوحدة والكثرة، الجزئي والكلي، المحلي والعالمي، الخصوصي والكوني، وكلها ثنائيات بقدر ما تبحث عن الانسجام والاندماج، بقدر ما تحكمها غايات وأهداف ومنافع ومصالح توسعية قد تفقدها طابعها الجدلي المميز لتجعل صورة الحدود صورة إنساني تفكك وتصدع تحت وطأة الاقتصادي كسياق معياري فرضته ثقافة العولمة تحت مسميات عديدة من قبيل كوننة الثقافة أو التبشير بثقافة عالمية تحول الحدود ضمن نزعة كوسموبوليتية تفاؤلية إلى مجرد إمكانيات مفتوحة لا على الممكن بل على المستحيل. ذلك أن الهوية الإنسانية يتخللها المحلي من كل صوب وحدب،

"فأنا لا أكون أنا إلا بقدر ما أنا قادر على معرفة الموقع الذي أحتله"[٦]،كما يقول تشارلز تايلور(مفكر أمريكي معاصر)الذي يضيف (في نفس الصفحة):"يمكن للبشر أن يدركوا أن هويتهم تتحدد في جانب منها من خلال التزام معين، أخلاقي أو روحي: كأن يكونوا كاثوليكيين أو فوضويين[٧].ويستعطون تحديد هويتهم أيضا في جانب آخر بواسطة الأمة أو التراث الذي ينتمون إليه: فيكونون أرمن أو كباكيين(نسبة إلى الكيباك في كندا).إن ما يفهم من هذا ليس فقط كونهم متعلقين شديد التعلق بهذا المنظور الروحي أو بهذا السياق الثقافي وإنما لأنها تمنحهم هذا الإطار الذي بداخله يستعطون تحديد موقفهم إزاء ما هو خير وجدير ورائع وصالح."

ومن ناحية أخرى فإن العولمة إذ تعمل في دائرة الاقتصادي وبالتالي النفعي وذلك خلافا للكونية التي تستند إلى أرضية ايتقية تريد من خلالها أن تقضي على الحدود التي تقيمها العولمة رغم ادعائها إلغاء الحدود. وهذا يجرنا إلى التمييز بين العولمة والكونية، فإذا كانت الكونية لا تضع حدودا أمام الخصوصيات الثقافة لتبرز إمكانياتها الذاتية الإبداعية على صعيد الحضارة العالمة بحيث يصبح القول بالحدود ضمن هذا السجل قول ثانوي أو جزئي، فتكون الكونية بهذا المعنى هي كونية القيم، القيم التي لا تحدها الحدود لتأصلها في الإنسان ذاته دون اعتبار للخصوصية العرقية أو الإثنية. فالكونية تفيد الشمولية التي بإمكانها تحقيق وحدة البشر بمعزل عن كل ما هو نفعي وإيديولوجي. وهذا لا يتم إلا استنادا إلى ما هو واحد في كل البشر وأعدل الأشياء توزيعا بين البشر على حد عبارة ديكارت، إنه العقل من حيث هو وحده القادر على توحيد البشرية بحيث تكون قادرة عبر ذلك على تجاوز حدود الخصوصية الضيقة المفتتنة بسماتها وميزاتها الجزئية بما هي عناصر عرضية من شأنها تفريق البشر لا توحيدهم أو بمعنى آخر من شأنها اختلاق وافتعال ضرب من الحدود يستحيل عبوره. فالكونية أرضية للسلام والعدالة وتوزيع الحقوق والحريات بأكثر مساواة مع اعتبار حرمة الأشخاص كقيمة ذات حصانة أولية ومطلقة وهو ما تجلى على نحو صريح في المواد المختلفة لوثيقة الإعلان العالمي للحقوق الإنسان من ذلك مثلا ما جاء بعض المواد التي نأتي على ذكرها في ما يلي:

- **المادة الأولى**: يولد جميع الناس أحرارًا متساويين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء.

- **المادة الثانية**: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو رأي آخر، أو الأصل الوطني والاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أي تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلا عما تقدم فلن يوجد أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني للبلد أو الدولي للبلد أو للبقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

- **المادة الثالثة**: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة البدن.

- **المادة الخامسة**: لا يعرض أي شخص للتعذيب أو العقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المادة التاسعة عشرة: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون تقيد بالحدود الجغرافية.

ينص هذا الإعلان على الإنساني في الإنسان دون اعتبار لما عداه لأن "الإنسانية واحدة العين في كل إنسان "على حد تعبير محي الدين ابن عربي. وهذا الإنساني يحضر في كل الحضارات وفي كل البنيات الاجتماعية والثقافية في كثرتها واختلافها ورغم الحدود التي يمكن أن تفصل بعضها عن بعض، "لأنه لا ينبغي أن نتخيل العلاقات بين الثقافات من خلال مصطلحات الحدود، وإنما من خلال التأثيرات المتداخلة بين مراكز لا يقيم إشعاعها أي وزن للحدود"[٨]،كما يذكرنا بول ريكور بذلك دائما في كتاباته في هذا الغرض.

وهذا القول بالكونية يجد أساسه الفكري في العصر الحديث في فلسفة كانط السياسية والأخلاقية في ما يعرف عنده "بحق الضيافة"، حيث يدعو إلى التشريع لحق سياسي كوني يراعي شروط الضيافة الكونية، وهو قانون من شأنه أن ينظم العلاقات بين البشر بحيث يضمن لهم حرية التنقل من دولة إلى أخرى، ويقول كانط عن هذا الحق أنه هو الكفيل بتحقيق السلام الدائم والشامل في العالم: "يستوجب الحق السياسي الكوني مراعاة شروط الضيافة الكونية...والمقصود هنا الحق وليس محبة الإنسان، ولذلك تعني الضيافة حق الأجنبي في أن لا يعامل وكأنه عدو حينما يحل في إقليم آخر،قد يجوز طرده إذا لم يؤد به ذلك إلى الهلاك، ولكننا لا نستطيع أن نعاديه طالما بقي حيث هو مسالما ولا يمكن للأجنبي أن يطالب بحق الإقامة وإنما بحق الزيارة لأن حق الإقامة يقتضي إبرام معاهدة خاصة تنص على استقباله بحفاوة والإقامة لفترة ما. أما حق الزيارة فهو حق لكل البشر فهو يتيح للأجنبي أن يقصد مجتمعا ما بحكم حق الملكية المشتركة لسطح من الأرض ولأنها كورية الشكل فإنه لا يمكن لهم أن يتشتتوا فيها بلا هوادة، بل إنهم مجبرون على أن يتحمل بعضهم بعضا"، فحق الضيافة رخصة متوقفة على مدى قدرة الأجنبي على الاختلاط بالسكان الأصليين.[٩]

إن البشر مواطنو عالم واحد، لا تفرق بينهم حدود المكان والزمان ولا الفوارق والاختلافات الموجودة بينهم بحكم الانتماء الاجتماعي والخصوصيات الفردية والمحلية وهو أمر كان سقراط واعيا به منذ العصر الإغريقي إذ يجيب قائلا لما سئل من أي بلد أنت يا سقراط؟:"أنا من العالم"ولم يكن يذكر أنه من أثينا أو من كورنثيا.

لكن يبدو أن هذا الكلام من الماضي حيث كانت الفضيلة هي المحرار الذي يرسم الحدود بين المجتمعات أما اليوم فالمصلحة هي المعيار البديل وهو ما جعل الكونية تسقط في فخ العولمة التي استباحت كل شيء وشكلت هوية إنسانية جديدة تستجيب لمتطلباتها وتتوافق مع طموحاتها فهلكت الكونية في العولمة وفرض على البشر التنازل عن انتماءاتهم المحلية وفي هذا السياق يقول بودريار:"الواقع أن الكوني يهلك في العولمي وعولمة التبادلات تضع نهاية لكونية القيم. إنه انتصار الفكر الوحيد على الفكر على الفكر الكوني".[١٠] وهكذا تحول طموح الإنسان من الرغبة في إلغاء الحدود إلى مزيد تكرسيها أمام تدفق قيم العولمة الاقتصادية التي تعمل على تشيئة الهوية الإنسانية وموضعتها ومن ثمة تمدية الإنسان في سياق استهلاكي انتصرت فيه ثقافة السوق ورأس المال والفرجة على حساب الإنساني دون اعتراف لا بالحدود الجغرافية ولا بالحدود الأخلاقية، وشاشة التلفاز تختصر القصة، فتوترت العلاقات بين المجتمعات الفقيرة والغنية وبين من يملك ومن لا يملك واتسعت دائرة التحديات التي ينبغي على الإنسان أن يواجهها في زمن اختلطت فيه الحدود حتى أصبحت كل الأشياء حبلى بنقائضها على

حد عبارة ماركس. لقد أصبحت مقولة ابن خلدون ذائعة الصيت اقتداء المغلوب بالغالب مقولة ذات قيمة وظيفية عالية في زمننا هذا على أكثر من صعيد خاصة إذا تعلق الأمر بتفسير الهيمنة التي تفرضها البلدان القوية عسكريا على البلدان الضعيفة. وهكذا تصبح مقولة الحدود تعمل في اتجاه واحد، أي من الدول الضعيفة في اتجاه الدول القوية وليس أدل على ذلك قوانين الهجرة وصعود الأحزاب اليمينية والقومية المتطرفة على المسرح السياسي الغربي. وبدأت أسطورة الرجل الأبيض تطفو على سطح العلاقات بين الغرب وغيرهم من الشعوب من جديد. وقد استثمرت هذه الصورة للثقافة الغربية ما تبديه الثقافات الأخرى من عجز على المصارعة في ساحات الوغى متسلحة في ذلك بسلطة القانون الرهيبة بلغة جون جاك روسو متحدثا عن ما آل إليه الوضع الإنساني في الحالة المدنية من توحش وهمجية ومفاخرة بممارسة التلسط وبسط النفوذ بالقوة. وها هو صامويل هيدنجتون يكتب عن هذا الأمر مؤلفا يعكس من خلال عنوانه فقط تشخيصا واضحا للحالة المرضية التي عليها العلاقات بين الثقافات وبين الأمم والشعوب وخاصة بين الغرب وغيره من شعوب العالم وهو "صدام الحضارات"، يقول فيه "إن الفكرة القائلة بأن الشعوب غير الغربية ينبغي عليها أن تتبنى القيم والمؤسسات والثقافة الغربية هي فكرة لا أخلاقية في نتائجها".

وهكذا تكرست النزعة الإمبريالية للدول القوية كنزعة تدفع الرأسمال لعبور الحدود لمزيد من فتح الأسواق وتحرير التجارة واستنزاف ثروات الشعوب الأخرى وتجلى ذلك في كبريات الشركات العبر قطرية. والمميز في هذا الموقف من الغرب هو التمييز بين التحديث والتغريب ذلك أن التغريب يعني فرض قيم الغرب وثقافته على المجتمعات الأخرى على أساس أنه أرقى الحضارات وأقواها دون مراعاة لتقاسم الروابط الثقافية وإمكانية التعاون في ما بينها على أساس التنوع الحضاري وفي هذا السياق يذهب جون رولز في كتاب له حمل عنوان "حقوق الشعوب" إلى إمكانية تفاعل مجتمعات تختلف في العرق والثقافة في ما بينها انطلاقا من بعض القيم المشتركة كأن يتعاون مجتمع علماني ليبرالي مع مجتمع غير ليبرالي. ولعله كان واعيا أكثر من غيره بحقيقة المجتمع الأمريكي من حيث هو مجتمع يتميز بالتعددية والاختلاف فهو مجتمع مهاجرين يشتمل على تنوع هائل من الأجناس والقوميات والأديان لذلك يقدم تصورا قائما على مبدأ التعاقد بين ممثلي المكونات المختلفة في مجتمع معين ثم بين ممثلي الشعوب.

المستوى الثاني: مشكلة الحدود بين المحلي والعالمي مشكلة سياسية وأخلاقية

١ - الإمبريالية الثقافية إمبريالية سياسية في جوهرها وفي نمط اشتغالها.

أول ما يتبادر إلى الذهن في هذا المستوى هو المشكل المتعلق بالإحساس بالانتماء إلى وطن معين، ضمن حدود معينة، تحكمه قوانين مدنية معينة، ولكن أيضا يُفترض أنها لا تكتمل إلا باكتمال القيم الأخلاقية. ذلك أن النظر إلى الإنسان باعتباره شخصية قانونية يفترض التعامل معه بوصفه مواطنًا غير أن اختزال النظر في الإنسان في حدود الوطن الذي ينتمي إليه قد لا يستوفيه حقه أمام تداخل العلاقات والمصالح بين الأوطان وأمام نزوعه إلى الكونية وهو ما يدعونا إلى التفكير في منزلة الإنسان السياسية بين النظر إليه بما هو محلي وبين اعتباره مواطنا عالميا. فما معنى أن يكون المرء مواطنا عالميا؟ وهل يلغي اعتباره كذلك كل انتماء إلى جماعة وطنية أو محلية معينة؟ هل من ضرورة للتذكير

بالحدود التي يمكن أن تفصل بين المحلي والعالمي دون تأزم العلاقة بينهما على صعيد الممارسة السياسية؟

كل منا يدرك تماما أن التعريف الأبسط والأعم للدولة هو أنها رقعة من الأرض تعيش عليها جماعة من الناس ضمن حدود جغرافية معينة. وأن سيادتها على حدود أراضيها حق لا يمكن التدخل في شأنه من قبل أي كان وأن على مواطنيها وباقي شعوب العالم الاعتراف بتلك الحدود. ولكن كما قلنا منذ حين، فرض تتداخل العلاقات والمصالح رؤية جديدة اهتزت بموجبها أركان السيادة الوطنية في دلالتها التقليدية. بحيث أصبح ينظر للإنسان كمواطن عالمي يسكن هذا اركن أو ذاك من الأرض. وأن الأرض وطن للجميع وهو مقتضى من مقتضيات العلاقات الدولية اليوم تمني النفس بتوحيد العالم لتكون الإنسانية شعبا واحدا حيث تكون الأرض الوطن الأول والحقيقي لكل البشر وهو ما عبر عنه إدغار موران في عبارة شديدة التفاؤل بوضع البشرية الحاضر والمستقبلي يلح فيها على "أن التيار الدولي يريد أن يجعل من النوع شعبا و تريد العالمية أن تجعل من العالم دولة"[11]

ولكن تسقط كل هذه الادعاءات المكنونة في فخ الثقافة الأحادية أو الرأسمالية العالمية وهو ما يتجلى في عديد من السناريوهات، لعل أهمها توجه قدرة الرأسمالية. العابرة للحدود الوطنية على توزيع سلعها الثقافية حول العالم نحو توزيع ثقافة رأسمالية ذلك أنه ينتج عن دمج كل الثقافات الوطنية أو المحلية في نظام اقتصادي رأسمالي عالمي تنشأ ثقافة جامعة من الرأسمالية. وفي هذا الإطار يرى أحد المفكرين ويدعى شيلر أن القوة السياسية والاقتصادية للشركات العابرة للقوميات وانتشارها العالمي تصاحبها قوة أيديولوجية لتعريف الثقافة العالمية وهكذا فغن شيلر يفسر المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود الوطنية على أنها مندمجة تماما في النظام العالمي الرأسمالي بل ولها فوق ذلك دور وظيفي في مزيد توسعه وإحكام انتشاره "لأنها تقدم من خلالها صورها ورسائلها المعتقدات والمنظورات التي تخلق وتعزز ارتباطات جماهيرها بالوضع الذي توجد عليه الأشياء في النظام ككل."[12] وعلى هذا النحو لم يعد ممكنا التخفي وراء خطاب مكونن يدعي الدفاع عن قيم علمية ومواطنة عالمية في ظل مجتمعات تتميز بالوفرة والرخاء والرفاه.

والأدهى والأمر هو أن قوة المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود الوطنية ليست فقط اقتصادية وسياسية، بل إنها تمتد إلى أنماط تفكير أساسية حتى أصبح بالإمكان الحديث عن نهج تنموي رأسمالي للمجتمعات النامية. فظهر تزامنا مع هذا الغزو الحاسم للأنظمة الإعلامية العابرة للحدود شكل جديد من الاستعمار الإمبريالي ليقوم محل الطرق الاستعمارية الأكثر ابتذالا وفظاظة وقدما. ولكن لا يبدو أن الحداثة الإمبريالية التي آل إليها العالم المعاصر لا تكشف عن انزياحاتها التوسعية الاستعمارية في اتجاه الدول الفقيرة فحسب، بل في صلب المجتمعات الغربية نفسها وهو ما يمكن أن نلمسه على نحو صريح في المثال التالي الذي يقترحه علينا وليامز يقول فيه: "ذات مرة كان هناك ذاك الرجل الإنجليزي الذي عمل في المكتب اللندني لأحدى الشركات متعددة الجنسيات، التي يقع مقرها الرئيسي في الولايات المتحدة. وقد قاد سيارته اليابانية الصنع ذات مساء عائدا إلى منزله. وكانت زوجته، التي تعمل في شركة تستورد معدات المطابخ الألمانية، قد عادت إلى المنزل بالفعل. فكثيرا ما كانت سيارتها الإيطالية الصغيرة أسرع حركة عبر حركة المرور. وبعد تناول وجبة الطعام التي كانت تشتمل على لحم الحمل النيوزلندي، وجزر كاليفورنيا،

والعسل المكسيكي، و الجبن الفرنسي، والنبيذ الاسباني، جلسا لمشاهدة أحد البرامج على جهاز التلفاز المصنوع في فنلندا. كان البرنامج احتفاء استرجاعيا بحرب استعادة جزر فوكلاند. وبينما كانا يشاهدانه شعرا بتنامي الحس الوطني لديهما، فقد كانا شديدي الفخر بأنهما بريطانيان".[١٣] وهذا معناه تحديدا أن الحس الوطني لا يلغى بمحاولة إلغاء الحدود. بل إن الدول ذات النظام الفيدرالي أصبحت، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، مهددة بالانحلال في اي لحظة نظرا لما للحدود من وطأة على تشكل الوعي السياسي بأهمية الانتماء إلى وطن. فما بالك بما يدعو إليه أصحاب النزعة الكسموبولتية إلى إمكانية قيام فيدرالية كونية تتقاسم السيادة يستعاض فيها عن مفهوم الدولة-الأمة الذي تبلور في صلبه مفهوم المواطنة الديمقراطية كانتماء إلى جماعة سياسية ما والانتماء إلى الثقافي إلى جماعة قومية في آن. "فالمواطن العالمي ليس الفرد الخاص بل الذات السياسة وهي تكشف عن وجودها الخصوصي وتعلنه داخل العلاقات السياسية"[١٤] على حد تعبير إتيان تاسان. فأن يكون الإنسان مواطنا عالميا لا يعني أن ينتمي إلى جماعة عالمية أي إلى إنسانية بلا جنسية ولكن معناه أن يعبر عن انتماءه الخاص إلى جماعة محدودة على أن يكون ذلك ضمن أفق العالم المشترك. عالم يمكن تشييده داخل حدود الأوطان ذاتها. وليس غريبا إذن أن يعلن في هذا الاتجاه أمرتيا صن عن الحاجة "الماسة في العالم المعاصر إلى صياغة أسئلة ليس فقط عن اقتصاديات وسياسات العولمة، بل أيضا عن القيم والأخلاق وحس الانتماء الذي يشكل مفهومنا عن العالم الكوكبي"، لأنه برأيه: "عندما نقدم فهم غير انفرادي أو انعزالي للهوية الإنسانية، فإن الدخول في تلك القضايا لا يتطلب ضرورة أن تستبدل ولاءاتنا القومية والمحلية بالكامل بحس انتماء كوكبي، لكي ينعكس في العمل على إقامة تلك الدولة العالمية الهائلة. والواقع أن الهوية الكوكبية يمكن أن تبدأ باستقبال ما تحتاج إليه من دون أن تحد من ولاءاتنا الأخرى".[١٥]

إن الإنسان لا يسعه أن يكون ذات متشظية بين انتماء محلي يمثل إطارا مبدئيا لتمثلاتها ومواقفها من الخير والجدير والصالح وبين انتماء كوني تصدعت معالمه في خضم تحولات عولمية ترفع شعارات ملغزة بشأن الذات والانتماء وبشأن العلاقات وتبادل المصالح تحكمه في ذلك طبيعتها الامبريالية الساعية إلى مزيد الهيمنة الاقتصادية ومن ثمة التأثير في القرار السياسي للدول الفقيرة في ما يتعلق بالهجرة والسياحة في ظل تصور للحداثة العالمية يعكس تجارب حياتية روتينية تدفع في اتجاه نزعة ثقافية تتسم بانفتاح أكبر على العالم بغض النظر عن الافتقار إلى أي تشجيع من الدول القومية. حتى اعتقد البعض أن السياحة مثلا تيسر التفاهم بين الدول عبر تجربة فتح الحدود أمام تدفق الأجانب إلى حد أصبحنا فيه نشهد شهية شعبية ضخمة لاستهلاك الأماكن الأجنبية. وأبرز مثال على ذلك التدفق الهائل للزوار من أوروبا الشرقية إلى تجاه المراكز السياحية في أوروبا الغربية عقب انهيار الستار الحديدي وجدار برلين والتجربة التي أصبح فيها الحق في السفر غير مقيد والاستهلاك الثقافي جزءا ليس فقط من الوعد الخاص بالليبرالية الغربية ولكن من فكرة أوسع عن المواطن الاستهلاكية المعولمة[١٦].

٢- الكسموبوليتانية بديل عن المحلية: مقاربة للحدود من زاوية أخلاقية تتخطى كل المعوقات الإمبريالية

يتعلق الأمر هنا بالنظر في إمكانية انفتاح السياسي على الأخلاقي في صلب مقاربة مشكلة الحدود بما يسمح لنا بمتابعة شروط إمكان انفتاح المحلي على العالمي. بيد أن هذا الانفتاح لا يبدو ممكنا إلا من خلال

تحديد التضمينات الأخلاقية لمفهوم المواطنة العالمية، بحيث نعترف بأولوية العالمي أو الكوني على المحلي. وقد جاء في معجم أكسفورد الموسوعي للغة الإنجليزية أن الكوسموبوليتانية تفيد في بعض معانيها التحرر من القيود وصور الانحياز الوطنية. فأن تكون مواطنا عالميا يعني أن تكون لديك نزعة ثقافية لا تقتصر على الاهتمام بالناحية المحلية المباشرة. بل عليك أن تعترف بالانتماء والمشاركة والمسؤولية العالمية، ويمكنها دمج هذه الاهتمامات الأوسع في الممارسات الحياتية اليومية. ويعد هذا النوع من النزعات شرطا مسبقا لتحقيق مشاركة فعالة لنمط الحياة في الحوكمة العالمية. وهو المعنى الذي عبر عنه هانرز بشكل جذري عندما يصف الكوسموبوليتانية على أنها "حالة ذهنية أو أسلوب لتدبير المعنى"،[١٧] وهي رغبة في التعاطي مع الآخر وموقف فكري وجمالي من الانفتاح على تجارب ثقافية متنوعة ومختلفة بحيث تكون تعبيرا عن نزعة تبحث في الاختلافات أكثر من البحث عن التجانس.

إن الكوسموبوليتانيين الحقيقين يتميزون عن غيرهم من الناس الذين يتحركون على الصعيد العالمي كالسياح أو المنفيين أو المغتربين أو موظفي الشركات المتعددة الجنسيات والعمال المهاجرين على أساس عما إذا كانت لهم مثل هذه النزعة الثقافية المركزية أم لا. والواقع حسب هانرز أن أكثرهم يفتقدون لهذه النزعة. فالسياح غير معنيين بالتعاطي مع الآخر الثقافي لأن ما يهمهم بالدرجة الأولى هو إيجاد مركز للتسوق مثل "هوم بلاص"(Home-plus):"كأن يعتبرون أسبانيا "هوم بلاص" الشمس الساطعة والهند "هوم بلاص الخدم" وأفريقيا "هوم بلاص" الفيلة والنمور".[١٨] وبالمثل فإن أكثر العمال المهاجرين لا يصبحون كوسموبوليتانيين "لأن الذهاب بعيدا بالنسبة إليهم يكون مثاليا أي بمثابة "هوم بلاص" للحصول على دخل أعلى دون أن يكون تعاطيهم مع ثقافة الآخر ميزة إضافية بل تكلفة ضرورية يجب الإبقاء عليها عند مستوى منخفض قدر الإمكان".[١٩] ويريد المنفيون "هوم بلاص" الأمان، وأما بالنسبة للموظفين في الشركات المتعددة الجنسيات المرتحلين في كل أنحاء العالم، فإنهم كثيرا ما يغلفون أنفسهم في ثقافاتهم الوطنية(التي غالبا ما تكون أوروبية أو شمال أمريكية)خلال أسفارهم وبالتالي "فإنهم يظلون بشكل أساسي محليين من سكان العواصم، بدلا من أن يصبحوا كوسموبوليتانيين"[٢٠] وعلى هذا النحو يصور لنا هانرز هؤلاء الكسموبوليتانيين كما لو كانوا طيورا مهاجرة نادرة.

إن المواطن الكسموبوليتاني لا يدعي أن كل القيم متكافئة بقدر ما يؤكد مسؤولية الأفراد والجماعات فيما يتعلق بالأفكار التي يتبنونها والممارسات التي ينخرطون فيها. فهو ليس شخصا يتنصل من التزاماته التي يكون قادرا على التعبير عن طبيعتها وتقييم دلالتها بالنسبة غلى من يتبنون قيما مختلفة. وذلك دون أن يجعل من الكسموبوليتاني نمطا مثاليا، ينظر إليه على أساس المقابلة بينه وبين المحلي بل هو بالتحديد شخص قادر على أن يحيا بصورة أخلاقية وثقافية على الصعيدين العالمي والمحلي في نفس الوقت. فبإمكان الكوسموبوليتانيون أن يفرضوا ميولهم ومواقفهم الثقافية وأن يقدروها ولكن في إطار التفاوض مع المحليين المستقلين الآخرين كأنداد لهم. وهم يستطيعون بما هم كذلك التفكير في ما يتجاوز حدود المستوى المحلي وصولا إلى التبعات بعيدة المسافة والمدى للأفعال، وأن يدركوا المصالح العالمية المشتركة وأن يكونوا قادرين على الانخراط في علاقة ذكية من الحوار مع الآخرين الذين ينطلقون من تصورات مختلفة في ما يتعلق بكيفية تعزيز مصالحهم.

وعلى هذا النحو يمكن أن نفكر في الكوسموبوليتانية كنزعة "عولمحلية أخلاقية"، تعمل على إرساء قواعد لتوطيد العلاقة بين الاقتصادي والسياسي والأخلاقي من ناحية وبين الموقف المحلي من أجل تدعيم كل إمكانيات التقارب على مبادئ أخلاقية تحسس البشر بمسؤولياتهم تجاه الكوكب ورفع التحديات في مواجهة مختلف المخاطر البيئية كالاحتباس الحراري أو الجفاف أو الاستنزاف التي سيرثها أبنائنا وأبناء أبنائنا الذين سيضطرون للعيش في النتائج المباشرة أو الغير مباشرة المترتبة عن لامبالاة معممة ولا مسؤوليات معممة. ويحتاج الكسموبوليتاني في كل ذلك إلى معايشة العالم الأوسع باعتباره يمس عالمه الحياتي المحلي والعكس صحيح على اعتبار أنه محتاج لكي يتصرف كعولمحلي أخلاقي. على أساس اعتبار قوة الإلزام الأخلاقي والتبادلية والتضامن في نفس الوقت الذي توجد فيه ضمن المجتمعات على الصعيد المحلي.

خاتمة

وأخيرا لا بد من الاعتراف بأن الحدود حالة تفترضها حياة الإنسان النوعية بما هو كائن لا يستقيم وجوده إلا في ظل حدود معينة تضبط علاقته بذاته وبالآخر وبالعالم وهي حدود تفتح وتغلق بحسب الوضع الذي يكون عليه البشر في المستويات المختلفة، دون أن يلغي كل إمكانية لمد جسور التواصل في عصر نكيل فيه التهم أحيانا كثيرة لغيرنا وننسى أنفسنا ونشكك في ما كسبت أيدينا من أسباب التقدم والتطور على درب التحضر والتمدن واللقاء بالآخر ضمن أفق العالم المفتوح. فمن حق البشرية أن تحلم بعالم بلا حدود وحلم طموح ومشروع طالما راود كانط وأشياعه في كل عصر ومكان ولن يكون من يفكر في هذا الأمر حالة استثنائية بل امتداد طبعي لكل موقف فلسفي وأخلاقي وسياسي يعلي من منزلة الذات البشرية. ومهما تكن صعوبة إيجاد نقطة أرخميدية تتحقق من خلالها وحدة الذات كمفهوم مجرد ونوميني بالمعنى الكانطي مع واقع الوجود الذي هو فضاء فعلها الحقيقي، فإني أحسب أن الإحساس بالحدود لا ينفصل عن ما يمكن أن يهدد هويتي بالضياع في خضم صراعات محمومة من أجل السيطرة والهيمنة والاستحواذ على مراكز النفوذ وصناعة القرار.

ولأجل ذلك، لا يجب أن يتوقف طموحنا عند مشكلة الحدود نفسها بل يجب أن يتعداها إلى البحث لا في إمكانيات تجاوزها وتخطيها، وإنما إلى محاولة استيعابها ضمن الفضاء الإنساني بحيث يكون لقاء الإنسان بالإنسان ممكنا. فقدر الإنسان أن يكون متفاعلا مع غيره ومتصلا به مهما تباعدت المسافات. وعلينا نحن المجتمعات العربية والإفريقية التي عاشت الاستعمار أن ندخل في العقلانية التي فرضها التقدم العلمي والتكنولوجي مع الحفاظ على هوياتنا الثقافية لن يتسنى لنا تحقيق مثل هذا الدخول ما لم نرمي عرض الحائط كل مخلفات ذلك الاستعمار ولعلها هنا بالذات تكمن المفارقة الحقيقة لمشكلة الحدود في عالمنا المعاصر وهي مفارقة صاغها بول ريكور كما يلي: "لم يتسن قيادة مقاومة القوى الاستعمارية وحركات التحرر إلا بالمطالبة بشخصية خاصة ذلك أن المقاومة لم تكن مدفوعة بالاستغلال الاقتصادي فحسب، بل، على نحو أعمق بفعل طمس الشخصية الذي أنتجه عهد الاستعمار. فقد كان من الواجب البدء باستعادة الشخصية العميقة وإعادة تأصيلها ماض قصد تغذية حيوية المطلب القومي، ومن هنا تأتي المفارقة: فمن جهة يجب إعادة تأصيل ماضينا، بأن نصنع لأنفسنا روحا قومية ونرفع هذا المطلب الروحي والثقافي في وجه شخصية المستعمر. ولكن يجب في الآن ذاته، للدخول

في الحضارة الحديثة، الدخول في العقلانية العلمية والتقنية والسياسية التي تتطلب غالبا التخلي نهائيا وببساطة عن الماضي الثقافي..."[٢١]

هكذا إذن، يبدو لا مفر للبشر من أن يستوعبوا حقيقة الإنسانية من حيث هي على حد عبارة بول ريكور: "جسما واحدا، كونية واحدة تمثل في الآن نفسه تقدما عظيما للجميع ومهمة عسيرة لبقاء التراث الثقافي وتكيفه مع هذا الإطار الجديد".[٢٢] وحسبنا أن نغنم من هذا التلاقح الثقافي ما به نطور إمكانياتنا الذاتية من أجل التغلب على كل المسائل والمشكلات التي تطرحها علينا الحدود في أبعادها المختلفة. فلا وجود لحدود إلا بقدر ما نضعه لأنفسنا وحول أنفسنا و فوق أنفسنا من حدود تشعر إزاءها النفس البشرية بالعجز والارتباك عن الفعل الهادف خارج تلك الحدود ولعل ذلك يتوافق وينسجم مع طبيعة الكائن البشري المحدودة بيولوجيا وسيكولوجيا واجتماعيا. ولنتساءل فيما بيننا وبين ذواتنا عما إذا كنا قادرين على الإفلات من قيود المحلية والاضطلاع بمهمة الانفتاح على العالمي بكل مقتضياته التي تفرضها العولمة في صيغها المختلفة دون الشعور بالذنب حيال علاقاتنا الحميمة بالوطن والعائلة والذات. ومتى كنا قادرين على الاضطلاع بتلك المهمة هل سنكون قادرين على عبور الحدود دون الإحساس بأننا فعلا نعبرها، فضلا عما تكشف عنه الإجراءات الكجمركية في المطارات والموانئ البحرية وعبر نقاط الحدود البرية المختلفة. وغني عن التذكير بأن تأشيرة العبور إلى العالمي هي استيعاب المحلي على نحو يضمن تماسكه، ولا يهدد وحدته ضمن حدوده التي تفرض أن يعترف بها مهما تكن إغراءات التغريب التي أذعن لها شبابنا اليوم في مجالات الغذاء واللباس والذوق والموسيقى، حتى اغتربوا عن أوطانهم وغربت شمس إبداعهم.

= = = = = = = = = = = =

الهوامش

1- Meyrosowitz :No Sense of Place :The impact of electronic media on social behavior, New York, Oxford University Press, 1985:vii-viii.

2- Mcluhan and Fiore :The Medium is the Message , Harmondsworth,Penguin,1967,p16.

3- Merleau-Ponty :Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1967; pp400-401.

4- Morin , Une politique de civilisation, Paris, Erléa; 1997; p118.

٥- الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٠،١٩٨٩ فروم.

6- Taylor, Les sources du moi, la formation de l'identité humaine, Paris, Seuil,1998,p64

٧- نسبة إلى الفوضوية وهي توجه فلسفي للقضاء على الدولة والملكية الخاصة من أشهر أعلامها برودون (١٨٠٩-١٨٦٥) وباكونين (١٨١٤-١٨٧٦).

٨- ريكور: المشروع الكوني وتعدد التراثات، منشورات اليونسكو ص ٨٣.

٩- كانط: نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت ١٩٨٥.

١٠- بودريار (جان): السلطة الهمجية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٣٤-١٣٥، خريف ٢٠٠٦، ص٤٣.

11- Morin, Introduction à une politique de l'homme, Paris, Seuil, 1965, p90.

12- Schiller :Transnational Media and National Development, in K. Nordenstreng and H.I. Schiller(ed.), National Sovereignty and

International Communication, Norwood, NJ: Ablex , 21-32.

١٣- أورده تومليسون في كتابه الصادر عن سلسلة عالم المعرفة بعنوان. العولمة والثقافة العدد ٣٥٤، أوت ٢٠٠٨.

14- Tassin, Qu'est - ce - qu'un sujet politique ?, in Revue Esprit, Avril 1997, p150.

١٥- أمرتيا صن : الهوية والعنف ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٣، جوان ٢٠٠٨.

16- Urry , Tourism, Europe and Identity, in J.Urry Consuming Places, London, Routledge, 163-70, 1995.

17- Hanners , Cosmopolitans and Locals in World Culture, in Featherstone(ed.), Global Culture, 237-51, 1990.

18- Ibid.p241.

19- Ibid.p243.

20- Ibid. p245.

21- Ricœur , Histoire et Vérité , Idéa, Cérès, 1995, pp. 318-334.

22- Ibid.

= = = = = = = = = = = = = = =

قائمة في أهم المراجع المعتمدة

أولاً: مراجع باللغة العربية

- أمين (سمير): ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠.
- بودريار (جان):ا لسلطة الهمجية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد١٣٤-١٣٥، خريف ٢٠٠٦.
- توميلسون (جون): العولمة والثقافة، ترجمة إيهاب عبدالرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٤، أوت ٢٠٠٨.
- رولز (جون): قانون الشعوب، ترجمة ناطق خلومي، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٦.
- ريكور (بول): المشروع الكوني وتعدد الثقافات، منشورات اليونسكو ١٩٥٢.
- فروم (إيريك): الإنسان بين الجوهر والمظهر، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة سعد زهران العدد ١٩٨٩،١٤٠.
- صن (أمرتيا صن): الهوية والعنف، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٢، جوان ٢٠٠٨.
- كانط: نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥.
- ليفي ستراوس(كلود):العرق والتاريخ، منشورات اليونسكو،١٩٥٢.
- هنتجنتون: صدام الحضارات، ١٩٩٦، الجماهيرية للنشر والتوزيع.
- وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٠ ديسمبر ١٩٤٨.

ثانيًا: بلغات أجنبية

- Hannres: Cosmopolitans and Locals in World Culture, in Featherstone, Global Culture, 1990, pp237- 51.

- Mcluhan and Fiore: The Medium is the Message, Harmondsworth, Penguin, 1997.
- Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1967.
- Meyrosowitz: No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior, New York, Oxford, University Press, 1985.
- Morin: Introduction à une politique de l'homme, Paris, Seuil, 1965.
- Morin : Une Politique de Civilisation, Paris, Erléa, 1997.
- Schiller: Transnational Media and National development, in K. Nordenstreng, Norwood, NJ: Ablex, 1979, 21-32.
- Tassin: Qu'est - ce qu'un - sujet politique ?, in Revue Esprit, Avril, 1997.
- Taylor : Les sources du moi, la formation de l'identité humaine, Paris, Seuil, 1998.
- Urry: Tourism, Europe and Identity, in J. Urry Consuming Places, London, 1995, pp163-70 .

* * * *