

الحدود: إشكالية العلاقة بين العالمي والمحلي

الدكتور: نوفل الحاج لطيف أسناذ أول في الفلسفة وباحث أكاديمي، 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 الجغرافية للعالم، بل وأيضا حدود وعي الإنسان لهويته 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 تنوعت 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 يدي الإنسان من أدوات ووسائل تواصل واتصال حتى غدا الإحساس بالمكان محدودا وربما منعما تماما ولعل هذا ما اضطر جوشوا مير وفيتز يقترح عنوانا لأحد مؤلفيه صام مؤثرا على نطاق واسع، "الإحساس بالمكان"، يقول فيه: "لقد قلل تطور وسائل الإعلام من أهمية الوجود المادي في تجربة الناس والأحداث... والآن أصبحت الأماكن المقيمة ماديا أقل أهمية لأنه صار بإمكان المعلومات التدفق عبر الجدران والاندفاع عبر المسافات الشاسعة. وبنسبة لذلك، فقد أصبحت العلاقة بين المكان الذي يوجد فيه الشخص وبين معارفه وتجاربهم أقل فأقل، حيث غيرت الوسائط الإلكترونية معنى الزمان والمكان بالنسبة للشعاع الاجتماعي"¹ ويمكن أن نعبر في هذا السياق مفهوم "العالم القرية" أو "القرية العالمية"، الذي يقول به **ماكلوهان**² أحسن تعبير عن هذه الصورة الجديدة للعالم كعالم فاقده للحدود.

والحقيقة، إن إغراءات المسألة رهيبية جدا، فمن أي جهة تناولناها، وجدناها تسهوننا من حيث هي تثير فينا الإحساس بالبهجة إذ ننمي إلى هذا العالم حيث كل شيء متاح بأيسر السبل، وربما دون أكثر من الحدود. بل إن

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

² McLuhan, M and Fiore, Q: *The Medium is the Message*, Harmondsworth, Penguin, 1967, p16

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 ألتهم الصدف في طريقنا ذات مرة أو في مرات عديدة بحسب ما تسحب به فرص الوقت.

ولا ينوقف الأمر على هذا الاعتبار أو ذاك، في تناول مسألة الحدود. إنها مسألة أشمل من أن تحيط بها تجارب الإنسان الأنطولوجية، والمعرفية، والعملية. فالحدود لا حدود لها والشكير فيها لا حدود له. وحتى لا نستنفذ طاقتنا في تنزيل المسألة في سياقها المختلفة، لا بد من وضع حدود لمجال بحثنا، تكون بمثابة الأرضية الفكرية المرجعية المنهجية والإجرائية لصياغة المسألة ضمن سياق محدد تبخينا الغميط في المسائل اللغوية والمنطقية التي تتعلق بتحديد مدلول لفظ "الحدود" أو نخذ "الحد" على صيغة المفرد وحد "الحدود" على صيغة الجمع. فالتضيق برمتها ليست مشكلة لغوية ولا منطقية، بل معضلة وجودية وعملية وتلح على أن تكون كذلك. ولأجل ذلك اقترحت عنوان المحاضرة "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-أنتروبولوجية وسياسية-أخلاقية تتخذ من الإنساني في الإنسان مرتكزا وأساسا لمعالجة المسألة. وعليه سأعمل في المستوى الأول من هذه المحاضرة إلى طرح المسألة من زاوية نظر أنطولوجية وأنتروبولوجية 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 تقتضي على ذلك الاختلاف وعلى تلك الكثرة باعتبارها عاملا ثريا لتلك الهوية الكونية في كنف الحوار والسلام بين الهويات المحلية مهما حافظت على خصوصياتها وتمسكت بها. وفي المستوى الثاني، سأحاول الامتقاء لهذا الحوار في بعده الأنتروبولوجي إلى مستواه السياسي والأخلاقي للاستفادة أكثر من قيم النغاش السلمي أو العيش سويا كقيم الافئحة والحرية والسامح بحيث تصبح الحدود لا حدود جغرافية-سياسية بل قيمية أو اينيكية تحول وسائل القوة التي يعتمدها البعض ضد البعض الآخر لإخضاعه إلى وسائل تدعم الصداقة بين البشر وتشجع المحبة بينهم في نطاق ذات الحدود الجغرافية-السياسية دون إلغائها ولكن في نفس الوقت دون إلغاء لولاءتنا 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 منحققة في المجتمعات القائمة تدعمها مقولة حقوق الإنسان كمقولة قابلة للانطباق مهما تكن إمكانيات تطبيقها محدودة لفرط شموليتها وعموميتها مع محاولة تمثل ومرصد مختلف العوائق التي يمكن

أن تقف في طريق تحقيق ذلك في صلب الراهن الحضاري الذي يزرع تحت نير العولمة واستخلاص تبعات ذلك على مستوى معضلة الحدود وما تثيره من مفارقات حقيقية.

1- مشكلة الحدود بين المحلي والعالمي بما هي مشكلة أنطولوجية وأتربولوجية

أسمن الهوية كوحدة بسيطة إلى الهوية كوحدة مركبة

سأطلق في طرح مشكلة الحدود على هذا الصعيد من خلال البحث في مفارقات الهوية الإنسانية ذاتها كهوية منفتحة تخضع طبيعتها على الآخر وليست مجرد هوية منغلقة على ذاتها حيث ترفض كل إمكانيات الاعتراف بالآخر، وهو رفض في الحقيقة يرسر حدود هذه الهوية على نحو مينا فيزيقي يسنيح حق الآخر في أن يكون شريكاً في عملية الوعي بالذات بل وينفيها. وهذا الفهم للهوية كما تجسده الفلسفات الماهوية وعلى رأسها فلسفة ديكارت، تولى الوعي أولوية أنطولوجية ومعرفية مطلقة على ما عداه. وعلى هذا النحو تكون الهوية الإنسانية وحدة بسيطة، مكشوفة 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 فط وجود منفتح يصل ذواتنا بذوات أخرى في الزمان والمكان مهما يكن إحساسنا لهما محدوداً. وهذه الهوية الجوهرانية التي تقول لها النصوص المينا فيزيقية 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 أتربولوجي، وأخرجت الهوية الفردية من عزلتها لتلقيها في مغامرة تجرئة "الوجود مع"، وهي تجربة تُفتح فيها الحدود على مصارعها دون اعتبار للخصوصيات الفردية. فقد كان لزاماً على الفردي المعزول أن يترشح عن كبرائه ورجسنيه ليكشف ذاته ضمن العلاقات مع الآخر الشبيه والمختلف في آن.

إن الإنسان لا يعيش كما يقول **مولوجوني** في عالم فيزيائي فقط بل يعيش في عالم من الأدوات والرؤى والعلاقات الاجتماعية والتاريخية ويمثل كل ذلك عالماً ثقافياً يدل على الفعل الإنساني. إن الإنسان كائن ثقافي ولأجل ذلك فهو مدعو إلى التفكير فيما نعيشه ثقافياً من أجل التغيير والإضافة. وعليه فالإنسان ليس كياناً منفصلاً عن العالم وعن الآخر، بل ينظر النظر في الأنا من جهة وضعينه 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 الشاهر والبادل. فالذات الإنسانية "جمالة سلوك" من حيث هي ذات حية علائقية، وهي كذلك "جمالة معنى" حيث يرتسم

نمط علاقاتها بالآخر، فالذات وهي تنخرط في العالم وتلازمه، وتحس به، بما هو عالم الآخرين وأجسادهم، تصبح ذاتا منجسدة ومنفحة على مجموعة علاقات بين الذوات وهو ما يسميه **مربو بونتي** "البيدائية الإنسانية" أو "البيدائية المعيشة"، بمعنى علاقات قائمة بين الأشخاص وسلوكياتهم وانماءهم وأفعالهم المشتركة. وعلى هذا النحو تصبح العلاقة بين الذوات ضرب من التعايش على أساس الاعتراف بالشع والنكامل، تجاوزا للمركزية فالأنا لا يكون مفردة وإنما في إطار من التبادل بينه وبين الآخر، وبينه وبين العالم، وبذلك ينشأ التفاعل بين الحياة الفردية والحياة الجماعية. وهكذا تصبح البيدائية 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 والسماح 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 تقدس على الرفع من شأن الوحدة التي تولد النجاس أو الرفع من شأن الكثرة التي تتعلق على نفسها. بيد أن الأمر المزروع والمركب يلزمنا بالمحافظة على تنوع الثقافات وتطوير الوحدة الثقافية للإنسانية. إن اللقاءات التي تتلاقح فيها الأفكار والثقافات والأعراق تكون مبدعة للتنوع والنجديد (...). ينبغي أن نحل إعادة الوصل محل الفصل وأن ندعو إلى تعايش حكيم -حكمة العيش سويًا- (...). إن التلاحق يدخل المركب في قلب الهوية المتلاصقة (ثقافية أو عرقية). من الأكيد أن كل واحد يمكنه... وينبغي عليه تنمية هوية منعددة المنابع والتي تسمح لأن تدمج داخلها الهوية العائلية والهوية الجهوية والهوية الإثنية والهوية الوطنية والهوية الدينية أو الفلسفية والهوية القارية والهوية المرضية (الكوكبية): نسبة إلى كوكب الأرض)، إلا أن هذا الذي جرى تلقيحه يمكن أن يعثر في جذور هويته المنعددة على قطب عائلي مزدوج وقطب إثني مزدوج، وقطب وطني أو حتى قاري يسمح له أن يشكل في ذاته هوية مركبة إنسانيا تماما"⁴.

إن الإطار الذي تنزل فيه مشكلة الحدود، من الناحية الأنطولوجية والأنتروبولوجية، إذن، هو إطار العلاقات بين الأنا والآخر في مستويها الفردي والجماعي. فكلما كان هنا طرفين، كانت هناك أكثر من إمكانية تَضَبُّط في صلبها حدود علاقة أو علاقات ممكنة. وإذا كان الوصل ضروريا لتأكيد النوح، فإنني لا أحسب أنه

³ Merleau-Ponty, M: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1967, pp400-401

⁴ Morin, E: *Une politique de civilisation*, Paris, Erola, 1997, p118

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 (مروندا مثلا).

إن مشكلة الحدود لا تنفصل، على هذا النحو، عن مسألة الانتماء في بعده الأنطولوجي من حيث أن الإنسان وجوده برئته انساب للعالم ومن حيث هو يعيش مع الآخرين وهو وجود يفترض نكسر الحال والطبع أن تكون له حدود وهو ما عبر عنه إيريك فروم بالقول: "يمكن للكائن البشري أن يصاب بالذهول والارتباك والعجز عن الفعل الهادف المنسق إذا افتقد خريطة للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه، وإذا افتقد صورة للكون وملكان الشخص فيه، صورة ذات تكوين وذات نظام وفاسك 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"⁵ وتفهم الخريطة هنا على معنى الحدود. وإذن يمكن القول، والحال تلك، أن حياة الناس لا تستقيم في غياب مثل تلك الحدود. إنها تسهيل 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 ضرب النواصل والحوار لا على ضرب الصدام والصراع. فهما تكن تلك الخريطة حسب إيريك فروم خاطئة أم صائبة (وهو أمر غير ذي أهمية بالنسبة له)، فإنها تؤدي وظيفتها على أتم وجه أنطولوجيا وسيكولوجيا واجتماعيا.

ب- العولمة، إعادة تركيب هويات من كبة أصلا في ظل فهم غامض للحدود بين المحلي والعالمي

إنه بقدر امتداد العالم منذ 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

⁵ فروم، إ.: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العدد 140، 1989.

الثائيات: الوحدة والكثرة، الجزئي والكلّي، 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 لنجعل صورة الحدود صورة إنساني تفكك وتصدع تحت وطأة الاقتصادي كسياق معياري فرضه ثقافة العولمة تحت مسميات عديدة من قبيل كونية الثقافة أو التبشير بثقافة عالمية تحول الحدود ضمن نزعة كوسمبوليتية ثقافية إلى مجرد إمكانيات مفتوحة لا على الممكن بل على المستحيل. ذلك أن الهوية الإنسانية يدخلها المحلي من كل صوب وحذب، "فأنا لا أكون أنا إلا بقدر ما أنا قادر على معرفة الموقع الذي أحلته"⁶، كما يقول تشارلز تايلور الذي يضيف: "يمكن للبشر أن يدركوا أن هويتهم تتحدد في جانب منها من خلال التزام معين، أخلاقي أو روحي: كأن يكونوا كاثوليكين أو فوضيين⁷. ويسنغتون تحديدهم أيضا في جانب آخر بواسطة الأمة أو التراث الذي ينتمون إليه: فيكونون أرمن أو كباكين (نسبة إلى الكيباك في كندا). إن ما يفهم من هذا ليس فقط كونهم منغلقتين شديد التعلق بهذا المنظور الروحي أو لهذا السياق الثقافي وإنما لأنها تمنحهم هذا الإطار الذي بداخله يسنغتون تحديدهم موقفهم إزاء ما هو خير وجديد ومراعٍ وصالح."

ومن ناحية أخرى فإن العولمة إذ تعمل في دائرة الاقتصادي وبالتالي النفعي وذلك خلافا للكونية التي تستند إلى أرضية إنثية، تريد من خلالها أن تقضي على الحدود التي تقيدها العولمة رغم ادعائها إلغاء الحدود. وهذا يجزينا إلى التمييز بين العولمة والكونية، فإذا كانت الكونية لا تضع حدودا أمام الخصوصيات الثقافية لتبرز إمكانياتها الذاتية الإبداعية على صعيد الحضارة العالمية بحيث يصبح القول بالحدود ضمن هذا السجل قول ثانوي أو جزئي، فنكون الكونية لهذا المعنى هي كونية القيمة، القيمة التي لا تحدها الحدود لأنها في الإنسان ذاته دون اعتبار للخصوصية العرقية أو الإنثية. فالكونية تفيد الشمولية التي بإمكانها تحقيق وحدة البشر بمعزل عن كل ما هو نفعي وإيديولوجي. وهذا لا ينه إلا استنادا إلى ما هو واحد في كل البشر وأعدل الأشياء توزيعا بين البشر على حد عبارة ديكارت، إنه العقل من حيث هو وحدة القادر على توحيد البشرية بحيث تكون قادرة عبر ذلك على تجاوز حدود الخصوصية الضيقة المفشّة بسماها وميزاتها الجزئية بما هي عناصر عرضية من شأنها تفريق البشر لا توحيدهم أو بمعنى آخر من شأنها اخلاق وافعال ضرب من الحدود يسنغتون عبورها. فالكونية أرضية للسلام والعدالة وتوزيع الحقوق والحريات بأشك مساواة مع اعتبار حرمة الأشخاص كقيمة ذات حصانة أولية ومطلقة

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

⁷ نسبة إلى الفوضوية وهي توجه فلسفي للقضاء على الدولة والملكية الخاصة من أشهر أعلامها برودون (1809-1865) وباكونين (1814-1876)

وهو ما تجلى على نحو صريح في المواد المختلفة لوثيقة الإعلان العالمي للحقوق الإنسان من ذلك مثلا ما جاء بعض المواد التي تأتي على ذكرها في ما يلي:

-المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً متساويين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

-المادة الثانية: لكل إنسان حق النصح 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. وفضلاً 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 مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير ممنوع 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 قيد بالحدود الجغرافية.

ينص هذا الإعلان على الإنساني في الإنسان دون اعتباره لما عداه لأن "الإنسانية واحدة العين في كل إنسان" على حد تعبير محي الدين ابن عربي. وهذا الإنساني يخص في كل الحضارات وفي كل البنيات الاجتماعية والثقافية في كثرتها واختلافها ورغم الحدود التي يمكن أن تفصل بعضها عن بعض، "لأنه لا ينبغي أن ننخيل العلاقات بين الثقافات من خلال مصطلحات الحدود، وإنما من خلال التأثيرات المتداخلة بين مراكز لا يقيم إشعاعها أي وزن للحدود"⁸، كما يذكرنا بول ريكور بذلك دائماً في كتاباته في هذا الغرض.

وهذا القول بالكونية يجد أساسه الفكري في العصور الحديثة في فلسفة كانط السياسية والأخلاقية في ما يعرف عنده "خلق الضيافة"، حيث يدعو إلى الشروع لحق سياسي كوني براعي 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

⁸ ريكور، ب: المشروع الكوني وتعدد التراثات، منشورات اليونيسكو ص 83

هو الكفيل بتحقيق السلام الدائم والشامل في العالم: "يسوجب 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 تخل في إقليم آخر، قد تجوز طرده إذا لم يؤدي به ذلك إلى الهلاك، ولكننا لا نستطيع أن نعاديه طالما بقي حيث هو مسالماً ولا يمكن للأجنبي أن يطالب بحق الإقامة وإنما بحق الزيارة لأن حق الإقامة يقتضي إبرام معاهدة خاصة تنص على استقباله بخفاوة والإقامة لفترة ما. أما حق الزيارة فهو حق لكل البشر فهو ينبج للأجنبي أن يقصد مجتمعاً ما يخكمه حق الملكية المشتركة لسطح من الأرض ولأنها كورية الشكل فإنه لا يمكن لهم أن ينشئوا فيها بلا هوادة، بل لهم مجبرون على أن ينعمل بعضهم بعضاً"، فحق الضيافة مرخصة منوطة على مدى قدرة الأجنبي على الاختلاط بالسكان الأصليين.⁹

إن البشر مواطنو عالم واحد، لا تفرق بينهم حدود المكان والزمان ولا الفوارق والاختلافات الموجودة بينهم بخكم الانتماء الاجتماعي والخصوصيات الفردية والمحلية وهو أمر كان سقراط واعياً به منذ العصور الإغريقية إذ تجيب قائلاً لما سئل من أي بلد أنت يا سقراط؟: "أنا من العالم" ولم يكن يدرك 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 فغ العولمة التي اسباحت كل شيء وشكلت هوية إنسانية جديدة تسنجب لمطلباتها وتتوافق مع طموحاتها فهلكت الكونية في العولمة وفرض على البشر النازل عن انتماءهم المحلية وفي هذا السياق يقول **بودريار**: "الواقع أن الكوني يهلك في العولمي وعولمة التبادلات تضع نهاية لكونية التميز. إنه انصار الفكر الوحيد على الفكر الكوني"¹⁰. وهكذا تحول طموح الإنسان من الرغبة في إلغاء الحدود إلى مزيد تكسبها أما تدفق قيم العولمة الاقتصادية التي تعمل على تشيئة الهوية الإنسانية وموضعها ومن ثمته مدىته الإنسان في سياق استهلاكي انصرت فيه ثقافة السوق ورأس المال والفرجة على حساب الإنساني دون اعتراف لا بالحدود الجغرافية ولا بالحدود الأخلاقية، وشاشة التلفاز تختص 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 حبلية بتناقضها على حد عبارة ماركس. لقد أصبحت مقولة ابن خلدون ذات الصيت اقتداء المغلوب بالغالب مقولة ذات قيمة وظيفية عالية في زمننا هذا على

⁹كانط، إ.: نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري، دار صادر، بيروت 1985

¹⁰بودريار، ج: السلطة الهمجية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، خريف 2006، ص 43

أكثر من صعيد خاصة إذا تعلق الأمر بتفسير الهيمنة التي تفرضها البلدان القوية عسكرياً 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 المنظرفة على المسح 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 مسلحة في ذلك بسلطة القانون الهيمنة بلغة جون جاك روسو منعدنا عما آل إليه الوضع الإنساني في الحالة المدنية من توحش وهجبة ومفاخرة بممارسة النسل وبسط النفوذ بالقوة. وها هو صامويل هنتنجتون يكذب عن هذا الأمر مؤلفاً يعكس من خلال عنوانه فقط تشخيصاً واضحاً للحالة المرضية التي عليها العلاقات بين الثقافات وبين الأمر 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 تكسرت النزعة الإمبريالية للدول القوية كنزعة تدفع الرأسمال لعبور الحدود لمزيد من فتح الأسواق وتخريب النجارة واستنزاف ثروات الشعوب الأخرى وتجلى ذلك في كبريات الشركات العبرقطرية. والمميز في هذا الموقف من الغرب هو التمييز بين التحديث والغريب ذلك أن الغريب يعني فرض قيم الغرب وثقافته على المجتمعات الأخرى على أساس أنه أرقى الحضارات وأقواها دون مراعاة لتقاسم الرابطة 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 انطلاقاً من بعض القيم المشتركة كأن يتعاون مجتمع علماني ليبرالي مع مجتمع غير ليبرالي. ولعله كان واعياً أكثر من غيره بخقيقة المجتمع الأمريكي من حيث هو مجتمع يتميز بالعدلية والاختلاف فهو مجتمع مهاجرين يشتمل على تنوع هائل من الأجناس والقوميات والأديان لذلك يقدم تصوراً قائماً على مبدأ التعاقد بين ممثلي المكونات المختلفة في مجتمع معين ثم بين ممثلي الشعوب.

2- مشكلة الحدود بين المحلي والعالمي مشكلة سياسية وأخلاقية

أ- الإمبريالية الثقافية، إمبريالية سياسية في جوهرها وفي نمط اشغالها

أول ما ينبادر إلى الذهن في هذا المستوى هو المشكل المتعلق بالإحساس بالانتماء إلى وطن معين، ضمن حدود معينة، تحكمه قوانين مدنية معينة، ولكن أيضاً يفترض أنها لا تكتمل إلا باكمال القيم الأخلاقية. ذلك

أن النظر إلى الإنسان باعتبارها شخصية قانونية يفترض التعامل معه كمواطن غير أن اختزال النظر في الإنسان في حدود الوطن الذي ينتمي إليه قد لا يسنو فيه 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 مواطن محلي وبين اعتبارها مواطنا عالميا. فما معنى أن يكون المرء مواطنا عالميا؟ وهل يلغي اعتبارها 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 والأعمر 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 تداخل العلاقات والمصالح رؤية جديدة اهتزت بموجبها أركان السيادة الوطنية في دلائلها التقليدية. بحيث أصبح ينظر للإنسان كمواطن عالمي يسكن هذا الركن أو ذاك من الأرض. وأن الأرض وطن للجميع وهو مقتضى من مقتضيات العلاقات الدولية، اليوم ثني النفس بنوحيد العالم لتكون الإنسانية شعبا واحدا حيث تكون الأرض الوطن الأول والحقيقي لكل البشر وهو ما عبر عنه إدغار موران في عبارة شديدة التناول بوضع البشرية الحاضر والمستقبلي يلح فيها على "أن النيار الدولي يريد أن يجعل من النوع شعبا وتريد العالمية أن تجعل من العالم دولة".¹¹

ولكن تستقط كل هذه الادعاءات المكونة في فحج الثقافة الأحادية أو الرأسمالية العالمية وهو ما ينجلى في عديد الساناريوهات لعل أهمها توجه قدرة الرأسمالية العابرة للحدود الوطنية على توزيع سلعتها الثقافية حول العالم نحو توزيع ثقافة رأسمالية ذلك أنه ينتج عن دمج كل الثقافات الوطنية أو المحلية في نظام اقتصادي رأسمالي عالمي تشأ ثقافة جامعة من الرأسمالية. وفي هذا الإطار يرى أحد المفكرين ويدعى شيل أن القوة السياسية والاقتصادية للشركات العابرة للقوميات وانشارها العالمي تصاحبها قوة أيديولوجية لتعريف الثقافة العالمية وهكذا يفسر شيل المؤسسات الإعلامية العابرة للحدود الوطنية على أنها مندججة تماما في النظام العالمي الرأسمالي بل ولها فوق ذلك دور وظيفي في مزيد توسعه وإحكام انشارها "لأنها تقدم من خلالها صورها ومرسائلها المعقنات والمنظورات

¹¹ Morin, E : *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965, p90

التي تخلق وتعزز ارتباطات جماهيرها بالوضع الذي توجد عليه الأشياء في النظام ككل".¹² وعلى هذا النحو لم يعد ممكنا التخفي وراء خطاب مكون يدعي الدفاع عن قيم عالمية 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 لهج تنموي رأسمالي للمجتمعات النامية فظهر تزامنا مع هذا الغزو الحاسم للأنظمة الإعلامية العابرة للحدود شكل جديد من الاستعمار الامبريالي ليقوم محل الطرق الاستعمارية الأكلش ابداً ولا وفضاظة وقدا. ولكن لا يبدو أن الحداثة الامبريالية 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 ذلك الرجل الإنجليزي الذي عمل في المكتب اللندني لأحدى الشركات متعددة الجنسيات، التي يقع مقرها الرئيسي في الولايات المتحدة. وقد قاد سيارته اليا بانية الصنع ذات مساء عائداً إلى منزله. وكانت زوجته، التي تعمل في شركة تسنورد معدات المطابع الألمانية، قد عادت إلى المنزل بالفعل. فكثيراً ما كانت سيارتها الإيطالية الصغيرة أسع حركته عبر حركته المروسة. وبعد تناول وجبة الطعام التي كانت تشتمل على لحم الحمل النيوزلندي، وجزر كاليفورنيا، والعسل المكسيكي، والجن الفرنسي، والنيذ الأسباني، جلسا لمشاهدة أحد البرامج على جهاز التلفاز المصنوع في فنلندا. كان البرنامج احتفاءً استرجاعياً بحرب استعادة جزر فوكلاند. وبينما كانا يشاهدانه شعورا بثنامي الحس الوطني لديهما، فقد كانا شديدي الفخر بألهمنا بريطانان"¹³. وهذا معناه تحديداً أن الحس الوطني لا يلغى بمحاولة إلغاء الحدود. بل إن الدول ذات النظام الفيدرالي أصبحت، بعد الهيار الاتحاد السوفياتي، مهددة بالاخلال في أي لحظة نظراً لما للحدود من وطأة على تشكل الوعي السياسي بأهمية الانتماء إلى وطن. فما بالك بما يدعو إليه أصحاب النزعة الكسمبوليتية إلى إمكانية قيام فيدرالية كونية تتقاسم السيادة يستعاض فيها عن مفهوم الدولة-الأمّة الذي تبلور في صلبه مفهوم المواطنة الديمقراطية كانتماء إلى جماعة سياسية ما والانتماء الثقافي إلى جماعة قومية في آن. "فالمواطن العالمي ليس الفرد الخاص بل الذات السياسية وهي تكشف عن وجودها الخصوصي وتعلنه داخل العلاقات السياسية"¹⁴ على حد تعبير إتيان تاسان. فإن يكون

¹² Schiller, H. I. "Transnational Media and National Development", in K. Nordenstreg and H.I. Schiller (ed.), *National Sovereignty and International Communication*, Norwood, NJ: Ablex, 21-32

¹³ أورده توملينسون، ج. في كتابه الصادر عن سلسلة عالم المعرفة بعنوان. العولمة والثقافة العدد 354، أوت 2008

¹⁴ Tassin, E. "Qu'est qu'un sujet politique ?", in *Revue Esprit*, Avril 1997, p150

الإنسان مواطناً عالمياً 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 ذالها. وليس غريباً إذن أن يعلن في هذا الاتجاه **أم تيا صن** عن الحاجة "الماسة في العالم المعاصر إلى صياغة أسئلة ليس فقط عن اقتصاديات وسياسات العولمة، بل أيضاً عن القيم والأخلاق وحس الانتماء الذي يشكل مفهومنا عن العالم الكوكبي"، لأنه برأيها: "عندما تقدم فهم غير انفرادي أو انغزالي للهوية الإنسانية، فإن الدخول في تلك القضايا لا يتطلب ضرورة أن تسندل ولا اتنا القومية والمحلية بالكامل خمس 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 تخدم من ولائنا الأخرى".¹⁵

إن الإنسان لا يسعه أن يكون ذات مشطية بين انتماء محلي يمثل إطاراً مبدئياً لمتلاها ومواقفها من الخير والجدد والصالح وبين انتماء كوني تصدعت معالمه في خضم تحولات عولمية ترفع شعارات ملغزة بشأن الذات والانتماء وبسأن 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 للحدثة العالمية يعكس تجارب حياتية وروائية تدفع في اتجاه نزعة ثقافية تشبه بانفتاح أكبر على العالم بغض النظر عن الافتقار إلى أي تشجيع من الدول القومية. حتى اعتقد البعض أن السياحة مثلاً 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 الهيار السنار الحديدي وجدار برلين والنجربة التي أصبح فيها الحق في السفر غير مقيد والاستهلاك الثقافي جزءاً ليس فقط من الوعد الخاص بالليبرالية الغربية ولكن من فكرة أوسع عن المواطن الاستهلاكية المعولمة.¹⁶

ب- الكسمبوليتانية بديل عن المحلية: مقاربة للحدود من زاوية أخلاقية، تخطى كل المعوقات الامبريالية

ينعلق الأمر هنا بالنظر في إمكانية انفتاح السياسي على الأخلاقي في صلب مقاربة مشكلة الحدود بما يسمح لنا بمناجعة شروط إمكان انفتاح المحلي على العالمي. بيد أن هذا الانفتاح لا يبدو ممكناً إلا من خلال تحديد النضمينات الأخلاقية لمفهوم المواطنة العالمية بحيث نعرف بأولوية العالمي أو الكوني على المحلي. وقد جاء في معجم

¹⁵ صن، أ.: الهوية والعنف، سلسلة عالم المعرفة، العدد 353، جوان 2008

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

أكسفورد الموسوعي للغة الإنجليزية أن الكوسمبوليتانية تقيّد في بعض معانيها النحر من القيود وصور الاختياز الوطنية. فإن 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 الحكمة العالمية. وهو المعنى الذي عبر عنه هانز هانز بشكل جذري عندما يصف الكوسمبوليتانية على أنها "حالة ذهنية أو أسلوب لتدبير المعنى"¹⁷، وهي مرغوبة في النعاطي مع الآخر وموقف فكري وجالي من الانفتاح على تجارب ثقافية متنوعة ومختلفة بحيث تكون تعبيراً عن نزعة تبحث في الاختلافات أكثر من البحث عن النجاس.

إن الكوسمبوليتانيين الحقيقيين يتميزون عن غيرهم من الناس الذين ينحرون 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 هانز أن أكثرهم يفتقدون لهذه النزعة. فالسياح غير معنيين بالنعاطي مع الآخر الثقافي لأن ما يهمهم بالدرجة الأولى هو إيجاد مركز للشوق مثل "هومر بلاص" (Home-plus): "كان يعتبرون أسبانيا "هومر بلاص" الشمس الساطعة والهند "هومر بلاص الخدم" وأفريقيا "هومر بلاص" الفيلد والنمور"¹⁸. وبالمثل فإن أكثر العمال المهاجرين لا يصبحون كوسمبوليتانيين "لأن الذهاب بعيدا بالنسبة إليهم يكون مثاليا أي بمثابة "هومر بلاص" للحصول على دخل أعلى دون أن يكون تعاطيهم مع ثقافة الآخر ميزة إضافية بل تكلفة ضرورية تجب الإبقاء عليها عند مستوى منخفض قدر الإمكان"¹⁹. ويريد المنفيون "هومر بلاص الأمان، وأما بالنسبة للموظفين في الشركات المتعددة الجنسيات المرشحين في كل أنحاء العالم، فإنهم كثيرا ما يغفلون أنفسهم في ثقافتهم الوطنية (التي غالبا ما تكون أوروبية أو شمال أمريكية) خلال أسفارهم وبالتالي فإنهم يظلون بشكل أساسي محليين من سكان العواصم، بدلا من أن يصبحوا كوسمبوليتانيين"²⁰ وعلى هذا النحو يصور لنا هانز هؤلاء الكوسمبوليتانيين كما لو كانوا طيوراً مهاجرة نادرة.

إن المواطن الكوسمبوليتاني لا يدعي أن كل القيم متكافئة بقدر ما يؤكد على مسؤولية الأفراد والجماعات فيما يتعلق بالأفكار التي يبنونها والممارسات التي يتخاطون فيها. فهو ليس شخصا يتصل من التزاماته التي يكون قادرا على النعير عن طبيعتها وتقييم دلائلها بالنسبة على من يبنون قيما مختلفة. وذلك دون أن يجعل

¹⁷ Hannerz, U.: "Cosmopolitans and Locals in World Culture", in Featherstone(ed.), *Global Culture*, 237-51, 1990

¹⁸ Ibid.p241

¹⁹ Ibid.p243

²⁰ Ibid. p245

من الكوسموبوليتاني نمطا مثاليا، ينظر إليه على أساس المقابلة بينه وبين المحلي بل هو بالتحديد شخص قادر على أن تخيا 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 التكبير فيما يتجاوز حدود المستوى المحلي وصولا إلى النبعات بعيدة المسافة والمدى للأفعال، وأن يدركوا المصالح العالمية المشتركة وأن يكونوا قادرين على الانخراط في علاقة ذكية من الحوار مع الآخرين الذين يتطلقون من تصورات مختلفة فيما يتعلق بكيفية تعزيز مصالحهم.

وعلى هذا النحو يمكن أن تفكر في الكوسموبوليتانية كنزعة "عولمليّة 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 كالأحباس الحراري أو الجفاف أو الاستنزاف التي سيرتها أبنائنا وأبناء أبنائنا الذين سيضطرون للعيش في النتائج المباشرة أو الغير مباشرة المترتبة عن لامبالاة معمرة ولا مسؤوليات معمرة. وتحتاج الكوسموبوليتاني في كل ذلك إلى معايشة العالم الأوسع باعتبارها يس عالمه الحياتي المحلي والعكس صحيح على اعتبار أنه يحتاج لكي ينصرف كعولملي أخلاقي. على أساس اعتبار قوة الإلزام الأخلاقي والبنادلية والنضام في نفس الوقت الذي توجد فيه ضمن المجتمعات على الصعيد المحلي.

خاتمة: وأخيرا لا بد من الاعتراف بأن الحدود حالة تقترنها حياة الإنسان النوعية بما هو كائن لا يستقيم وجوده إلا في ظل حدود معينة تضبط علاقته بذاته وبالآخر وبالعالم وهي حدود تفتح وتغلق حسب الوضع الذي يكون عليه البشر في المستويات المختلفة، دون أن يلغى كل إمكانيّة ملد جسور النواصل في عص نكيل فيه النهر أحيانا كثيرة لغيرنا ونسى أنفسنا ونشكك فيما كسبت أيدينا من أسباب التقدم والتطور على درب النخس والنمدين واللقاء بالآخر ضمن أفق العالم المفتوح. فمن حق البشرية أن تخلص بعالم بلا حدود وحلم طموح ومشروع طالما راودها كانظ وأشياءه في كل عص ومكان ولن يكون من يفكر في هذا الأمر حالة استثنائية بل امتداد طبيعي لكل موقف فلسفي وأخلاقي وسياسي يعلي من منزلة الذات البشرية. ومهما تكن صعوبة إيجاد نقطة أمخيدية تتحقق من خلالها وحدة الذات كمفهوم مجرد ونوميني بالمعنى الكانطي مع واقع الوجود الذي هو فضاء فعلها الحقيقي، فإني أحسب أن الإحساس بالحدود لا يتفصل عما يمكن أن يهدد هويتي بالضياع في خضمر 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 نعددها إلى البحث لا في إمكانيات تجاوزها وتخطيها، وإنما إلى محاولة استيعابها ضمن النضال الإنساني بحيث يكون لقاء الإنسان بالإنسان ممكنا. فقد المر الإنسان أن يكون متفاعلا مع غيره ومنصلا به مهما تباعدت المسافات. وعلينا نحن المجتمعات العربية والإفريقية التي عاشت الاستعمار أن ندخل في العقلانية التي فرضها التقدم العلمي والتكنولوجي مع الحفاظ على هويتنا الثقافية ولن ينسني لنا تحقيق مثل هذا الدخول ما لم نرني 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 ينس قيادة مقاومة القوى الاستعمارية وحركات النحر إلا بالمطالبة بشخصية خاصة ذلك أن المقاومة لم تكن مدفوعة بالاستغلال الاقتصادي فحسب، بل، على نحو أعمق بفعل طمس الشخصية الذي أنجزه عهد الاستعمار. فقد كان من الواجب البدء باستعادة الشخصية العميقة وإعادة تأصيلها في ماض قصد تغذية حيوية المطلب القومي، ومن هنا تأتي المفارقة: فمن جهة يجب إعادة تأصيل في ماضنا، 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 النخلي لهاثيا وبساطة عن الماضي الثقافي (...)"²¹

هكذا إذن، يبدو لا مفر للبشر من أن يسوعوا حقيقة الإنسانية من حيث هي على حد عبارة **بول ريكور**: "جسر واحد، كونية واحدة تمثل في الآن نفسه تقدما عظيما للجمع ومهمة عسيرة لبقاء التراث الثقافي وتكيفه مع هذا الإطار الجديد"²². وحسبنا أن نغمر من هذا التلاحق الثقافي ما به نظور 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 وفوق أنفسنا من حدود تشع إزاءها النفس البشرية بالعجز والارتباك عن الفعل الهادف خارج تلك الحدود ولعل ذلك يتوافق وينسجم مع طبيعة الكائن البشري المحدودة بيولوجيا وسيكولوجيا واجتماعيا. ولننسا، فيما بيننا وبين ذواتنا عما إذا كنا قادرين على الإفلات من قيود المحلية والاضطلاح بمهمة الانفتاح على العالمي بكل مقتضياته التي تفرها العولمة في صيغها المختلفة دون الشعور بالذنب حيال علاقاتنا الحميمة بالوطن والعائلة والذات. ومنى كنا قادرين على الاضطلاع بذلك المهمة هل ستكون

²¹ Ricœur, P: *Histoire et vérité*, Idéa, Cérès, 1995, pp318-334

²² Ibid.

قادرين على عبور الحدود دون الإحساس بأننا فعلاً نعبها فضلاً عما تكشف عنه الإجراءات الجمركية في المطارات والموانئ البحرية وعبر نقاط الحدود البرية المختلفة. وغني عن الذكر بأن تأشيرة العبور إلى العالمي هي استيعاب المحلي على نحو يضمن تماسكها ولا يهدد وحدتها ضمن حدودها التي تفرض أن يعترف لها مهما تكن إجراءات التغريب التي أذعن لها شبابنا اليوم في مجالات الغذاء واللباس والذوق والموسيقى حتى اغتربوا عن أوطانهم وغربت شمس إبداعهم. وأهني بالقول إن مسؤولية الدفاع عن الحدود لا الجغرافية والسياسية (التي هي في الأصل صناعة استعمارية) مهما اختلفنا في معنى الوطن أو القطر أو الإقليم بحسب الانتماء السياسي، لأن ذلك قام به الحدود في مواجهة الاستعمار بل الحدود الأخلاقية بما يضمن مجتمعاتنا الأمن الصحي باعتبارها أكبر تحدي يواجه شبابنا اليوم ليس فقط الأمن الغذائي. ولا يكون ذلك إلا بتحقيق تنمية اجتماعية شاملة تنهض بقطاعات التعليم والصحة والعمل فنكفي أنفسنا ش عبور الحدود خلسة وبصورة غير مشروعة.

قائمة في أهم المراجع المعتمدة

- أمين، س. وغيلون، ب: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار النش: دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر: بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1999
- بودريار، ج: "السلطة الهمجية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، خريف 2006
- توميلسون، ج: العولمة والثقافة، ترجمة إيهاب عبدالحميد محمد سلسلة عالم المعرفة، العدد 354، أوت 2008
- مروان، ج: قانون الشعوب، ترجمة ناطق خلوصي بيت الحكمة، بغداد، 2006
- مريكور، ب: المشوع الكوني وتعدد الثقافات، منشورات اليونسكو 1952
- فرور، إ: الإنسان بين الجوهس والمظهر، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة سعد زهران العدد 140، 1989
- صن، أ: الهوية والعنف، سلسلة عالم المعرفة، العدد 352، جوان 2008
- كانط، إ: نحو السلام الدائم، ترجمة نبيل الخوري دار صادر، بيروت، 1985
- ليفي ستراوس، ك: العرق والتاريخ، منشورات اليونسكو، 1952
- هنتنجون، ص: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، سطور الطبعة الثانية، 1999
- وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 10 ديسمبر 1948

- Hannrez, U.: "Cosmopolitans and Locals in World Culture, in Featherstone", *Global Culture*, 1990, pp237-51
- Mcluhan, M. and Fiore, Q.: *The Medium is the Message*, Harmondsworth, Penguin, 1997
- Merleau-Ponty, M : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1967
- Meyrosowitz, J.: *No Sense of Place: The impact of electronic media on social behavior*, New York, Oxford, University Press, 1985
- Morin, E. : *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965
Une politique de civilisation, Paris, Erléa, 1997
- Schiller, H. I: "Transnational Media and National development", in *K. Nordenstreng*, Norwood, NJ: Ablex, 1979, 21-32
- Tassin, E : "Qu'est qu'un sujet politique ?", in *Revue Esprit*, Avril, 1997
- Taylor, CH : *Les sources du moi, la formation de l'identité humaine*, Paris, Seuil, 1998
- Urry, J: *Tourism, Europe and Identity*, in J. Urry *Consuming Places*, London, 1995, pp163-70