

## فلسطين الحديثة في مواجهة فلسطين الحداثية

عنان حمد الله

جامعة بيرزيت، فلسطين

تتناول هذه الدراسة فلسطين باعتبارها موقعاً لخلخلة منظومة الحداثة الغربية وبنيتها عالمياً بشقيها المادي والمعرفي، وباعتبارها كذلك مصدراً للقلق الدائم المهدد لاستقرارها الذي تعتاش عليه ويضمن استمراريتها. فالحداثة، باعتبارها المشروع الحضاري الغربي الذي تمّت عولمته قسراً (بعيداً عن أطروحات الحداثات المتعددة والمغايرة والبديلة)، قد استقرت في بنية تعيد إنتاج ذاتها باعتبارها "نهاية التاريخ" ومبشرة بـ"الانسان الأخير" من خلال أنموذجها السياسي المتمثل بالدولة- الأمة (أو دولة القومية) لبننة أساسية للنظام العالمي المهيمن. لكن كلما استقرّ الحال بها خرجت حداثية فلسطين كخرق في الجدار، تفتح فيه ثغرة "ليمزّ النور للأجيال... مرة،" بتعبير أمل دنقل، نظراً لكون فلسطين تشكّل مثلاً بارزاً لحالة اللادولة، أي الوجود غير المحكوم بالنظام العالمي وتمثيلاته، والذي تقع فلسطين على النقيض منه.

### مقدمة: فلسطين بين "النهاية" و"الصدام"

في صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، يقول صموئيل هنتنغتون إن المجتمعات القوية لها صفة العمومية والعالمية، وأما المجتمعات الضعيفة فليس لها سوى صفة الخصوصية، أي المحليّة.<sup>1</sup> هذا الاختلال المعرفي في القوة تناوله والتر منيولو بصيغة أخرى عندما استدعى مؤلف أريك وولف أوروبا ومن لا تاريخ لهم كاستعارة، حيث ناقش من خلاله النظر إلى الشعوب والفاؤات التي تقع خارج أوروبا بوصفها موضوعات لا ذوات لها فاعلية خاصة بها، وما ترتّب على ذلك من اعتبار تلك الشعوب خارج "التاريخ" بال التعريف، إذ لا يُعدّ منظورهم ذو معنى أو سلطة معرفية. ويجادل منيولو أنه عندما تحدّث وولف عن "شعوب بلا تاريخ"، لم يكن يقصد أن هذه المجتمعات تفتقر إلى الذاكرة أو إلى سجلات لماضيها بل كان يشير إلى مفهوم أضيق وأكثر تحديداً لـ"التاريخ" نشأ في التقليد الغربي، من اليونان القديمة إلى أوروبا الحديثة. وضمن هذا الإطار، جرى استبعاد المجتمعات التي لا تمتلك كتابة أبجدية، أو التي تكتب بلغات خارج اللغات الإمبريالية الأوروبية الكبرى، من دائرة "التاريخ". وبهذا المعنى، يصبح "التاريخ" امتيازاً مرتبطاً بالحداثة الأوروبية، ولكي يُعترف للمجتمعات بامتلاكها "تاريخاً"، كان يُطلب منها، طوعاً أو كرهاً، أن تُدمج في نموذج أوروبي للمعرفة والحياة والاقتصاد والذاتية والعائلة والدين.<sup>2</sup>

لعلّ هذا ما يفسّر وصف كتاب **العالم ما بعد غزة** لبانكاج مشرا بالقول إن النظام العالمي تشكّل وفقاً لمنطلقات أوروبا والغرب عموماً ونتيجة لأحداث متعلّقة به. فقد تشكّل النظام العالمي لما بعد الحرب العالمية الثانية في علائقية مع المحرقة النازية، وبالنظر إليها كأنموذج للفظائع في المخيال الأوروبي، والذي وفرّ لاحقاً لـ"إسرائيل" تبرير وجودها ومنطق الدفاع عن نفسها.<sup>3</sup> لكن في عالم اليوم، وما ينطوي عليه مفهوم العولمة الحديث والمتولّد عن التكنولوجيا الكثيفة للاتصالات والمواصلات من القدرة على تحويل ما هو محليّ إلى عالمي، يتخلّله صناعة لمعنى معلوم ينطلق في عالميّته من المحليّ، إلى جانب الوجه الآخر "للعولمة" التي تتسرّب بموجبها المعاني والحوادث العالمية لتتشابك في الحياة المحليّة، "ما يجعل هذه المعاني العالمية، في تكشّفها، جزءاً لا يتجزأ من المحليّ".<sup>4</sup> بهذا المعنى، وفي إطار العلاقة بين المحليّ والعالميّ، تغيب فاعلية الأفراد والشعوب لصالح التركيز على اتجاه حركة العولمة من المركز المهيمن إلى الأطراف، دون تناول مضمون هذه الحركة وأثرها الحضاري-السياسي. إن هذا ما يؤكّد عليه إسماعيل ناشف بقوله إن ما يُطلق عليه بالعولمة، الرأسمالية المتأخّرة بلغته، تحفل بكثافة حضور مكوّناتها الثقافية والتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية، نتيجة تضخّم في عدد وسائل الاتصال ونوعيتها "التي تخلق محليّات معولّمة وعولمات محليّة".<sup>5</sup>

في هذا السياق، من الجدير استحضار فرانسيس فوكوياما وأطروحته حول **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** عقب حدث انهيار النموذج السوفيتي. فوفقاً له يمكن النظر إلى الدولة الليبرالية الديمقراطية نهاية التطور الأيديولوجي للإنسانية، و"الشكل النهائي لأي حكم إنساني"، أي أنها من هذه الزاوية "نهاية التاريخ"<sup>6</sup> التي يتحوّل بموجبها الأنموذج الغربي إلى غائية التاريخ العالمي الشمولي والتطلّع السياسي إلى شعوب العالم على اختلاف المناطق والثقافات.<sup>7</sup> ولكن، لا تقتصر هيمنة الحداثة الكولونيالية بنسختها الليبرالية على الاكتفاء بهيمنتها، ففي الوقت الذي تُعدّ فيه هذه النسخة خالية من تناقضات رئيسية تدفع باتجاه ديمومتها، "لم تعد تشهد تناقضات أساسية، ولم تعد لديها أهداف سياسية كبرى تريد تحقيقها بالصراع الحاد."<sup>8</sup> إنها، من هذه الزاوية، تضع حدّاً ونهاية للصراعات والأزمات السياسية الكبرى، فلا وجود لتناقض حادّ يتعدّر حلّه داخل النظام يقوّض شرعيته،<sup>9</sup> و"إننا بلغنا نهاية التاريخ لأن الحياة في الدولة الشاملة والمنسجمة هي مرضية كلياً لمواطني هذه الدولة. بعبارة أخرى، فإن العالم الديمقراطي الليبرالي متحرّر من التناقضات."<sup>10</sup> لكن فكرة نهاية التاريخ، بنموذجها الحدائي الليبرالي الكولونيالي، تحتاج في الوقت نفسه إلى اعتراف "الأخر" بها، وهي حاجة تشكّل صلب هذا المشروع، إذ "إن السبب الذي من أجله أقاتل هو الحصول من كائن إنساني آخر على اعترافه بكوني أخاطر إرادياً بحياتي وبأنني بالتالي حرٌّ وإنساني حقّاً."<sup>11</sup>

يستحضر فوكوياما جدلية السيّد والعبد الهيجيلية، ويعدّد السيّد صاحب الإرادة الطوعية الحرة المتجاوز لطبيعته البيولوجية، أكثر إنسانية من العبد نظراً لغائيّته غير البيولوجية، وهي أن يكون معترفاً به، ويناضل من أجل هذا الاعتراف إلى درجة المخاطرة بحياته في سبيل ذلك.<sup>12</sup> من هنا تولد الحاجة للاعتراف بالسيادة على الآخرين كضرورة لحلّ أزمة الإنسان الأخير في النموذج الليبرالي، فإذا ما تخلّى الإنسان الأخير عن الميغالوتيميا

(الرغبة في أن يعترف بالغرب كمتفوقين على الآخرين)، فإنه لن يستطيع الدفاع عن نفسه "في مواجهة حضارات تنطوي على روحية أقوى للميغالوتيميا، حيث يكون مواطنو هذه الحضارة على استعداد للمخاطرة براحتهم وأمنهم، دون أن يخشوا المخاطرة بحياتهم من أجل السيطرة".<sup>13</sup> ولذلك، لا تشهد نهاية التاريخ أقول السعي وراء الاعتراف بالسيادة على الآخرين، بل يُعاد توجيهها ضمن قنوات شرعية. وعندما تفشل هذه القنوات، يتم استعادة مقولة صراع الحضارات كمخرج. وهنا، لم يكتفِ فوكوياما بإعلان نهاية التاريخ لصالح الإنسان الأخير، بل ربط هذه الفكرة بامتثال الآخرين والاعتراف بتلك النهاية كضرورة، أي الإقرار بالهزيمة المادية والنفسية أمام النموذج الحدائي الليبرالي. وبذا، فقد حوّل فوكوياما مقولة "عبء الرجل الأبيض" إلى مقولة أخلاقية وشرعية. فعلى الرغم من اعترافه أن السعي وراء الاعتراف يُعدُّ صراعاً دموياً من أجل النفوذ، وأن "الصراع الدولي يبدأ بالنزاع من أجل الاعتراف المتبادل بين الدول وهو المصدر الأصلي للإمبريالية"،<sup>14</sup> ومقولته بأن "العالم ما بعد التاريخي هو ذلك العالم الذي تكون فيه الرغبة في الحفاظ الرفاهي على الذات قد غلبت الرغبة في تعريض النفس إلى خطر الموت في معركة من أجل الافتخار فقط، وهو العالم الذي يكون فيه الاعتراف العام والعقلاني قد عوّض عن الصراع من أجل الهيمنة"<sup>15</sup>... إلا أنه اعتبر استمرارية الرغبة في الاعتراف ضرورة لانتصار النموذج الغربي وتحقيقاً للذات الغربية. وعلى ذلك، فإنه يؤكّد أنه حتى "لو كان الناس قد ولدوا متساوين، فإنهم لن يصلوا إلى حدودهم الخاصّة بهم إذا ما اكتفوا بكونهم كبقية الناس. إن الرغبة بأن يُعترف بالمرء كشخص متفوّق هي رغبة ضرورية إذا ما شاء أن يتفوّق على ذاته. تلك الرغبة ليست فقط القاعدة للفتوح والإمبريالية، ولكنها هي أيضاً الشرط المسبق لخلق شيء ما ذي قيمة في كل الميادين".<sup>16</sup>

في هذا السياق، يضرب فوكوياما مثلاً حول اعتبار فلسطين موقفاً لحلّ أزمة الاعتراف الغربية، وباعتبارها جزءاً من العالم الثالث الذي يعبر عن تعايش "العالم التاريخي" الذي مازال يعاني من الصراعات والحروب مع عالم "ما بعد التاريخ"، إذ يشكّل الأول ضرورة "صحيّة" لامتناص الرغبة العامرة في الاعتراف بالسيادة الغربية على الآخرين. هنا، أورد فوكوياما مثال أورد تشارلز وينغيت وشعوره بعدم الرضا والهامشية في الإمبراطورية البريطانية، ما قاده إلى تحقيق ذاتيّته كاملة ورغبته بالاعتراف من خلال عمله الدؤوب لمساعدة الحركة الصهيونية في تشكيل جيشها.<sup>17</sup>

وإذا انتقلنا إلى الجانب الحضاري، فعلى الرغم من التعارض الظاهري بين أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ وأطروحة هنتنغتون حول صراع وصدام الحضارات، إلا أن الانتقال من نهاية التاريخ إلى صراع الحضارات هو انتقال مما هو مأمول إلى ما هو واقع. وفي هذا المقام، يشير فوكوياما في عدّة مواضع إلى اعتبار العالم العربي والإسلامي وفي القلب منه فلسطين مصدراً لتوتّر مستمرّ ضدّ رسوخ مقولة نهاية التاريخ وتسيّد نموذج الدولة الديمقراطية الليبرالية العالم. بالنسبة لفوكوياما، فالإسلام في العالمين العربي والإسلامي يشكّل نظاماً أيديولوجياً شاملاً له مفاهيمه ومنظوره الخاص يتوجّه بها إلى جميع الناس على اختلاف انتماءاتهم الإثنية أو العربية أو القومية، ما يشكّل تهديداً لليبرالية.<sup>18</sup> ومن هنا، فالعالم الإسلامي وفقاً لفوكوياما يمثّل مصدر خلخلة دائم لدعوات الديمقراطية الليبرالية والدولة-القومية باعتبارها شكل الحكم الأكثر عقلانية، خصوصاً نتيجة الجرح

الاستعماري وما خلقته من ثنائية "المجتمع التقليدي" في مواجهة آليات استيعاب القيم والتقنية الغربية، والتي برزت بشكل واضح في حرب سنة 1967، والتي عدّها نهاية لمشروع الوحدة العلمانية العربية بعد الهزيمة التي تلقاها العرب من "إسرائيل".<sup>19</sup>

هذا ينقلنا إلى القراءة المجزوءة لأطروحة فوكوياما من قبل صموئيل هنتنغتون، إذ وفقاً للأخير، وتحت عنوان "عالم واحد والشعور بالبهجة والتوافق"، فإنه يقرأ أطروحة نهاية التاريخ باعتبارها النموذج الذي رأى في انتهاء نموذج الحرب الباردة نهاية للصراع الكبير في السياسة الكونية، وما يتبعها من تشكّل عالم منسجم، وهو ما لا ينطبق على العالمين العربي والإسلامي بما فيهما فلسطين وفقاً لأطروحة فوكوياما كما رأينا آنفاً، وهو ما يتناوله هنتنغتون بشيء من التفصيل أيضاً. ففي البداية، يشخص هنتنغتون سياسة عالم ما بعد الحرب الباردة بأنها سياسة كانت قيد التشكّل بناءً على خطوط حضارية-ثقافية، وفيه تكون الهويات الحضارية سبباً لما أسماه عوامل وأنماط التماسك من جهة، والتفكّخ والصراع من جهة أخرى. يعود ذلك، وفقاً لهنتنغتون، إلى صعود سؤال مركزي واجه شعوب وحضارات العالم، وهو سؤال: من نحن؟

والإجابة عن هذا السؤال لم تعد مقتصرة على الأيديولوجيا أو السياسة أو الاقتصاد، وإنما تنطوي على بعد أساسي وهو البعد الحضاري، والتمايز بين الشعوب الذي يشكّل أيضاً إجابة من خلال معرفة من ليس نحن، أي نحن ضدّ من؟ وعليه، تكون الحضارات هي "نحن" الكبرى، التي نشعر ثقافياً بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل أي 'هم' عند الآخرين خارجنا.<sup>20</sup> ويضيف بهذا الصدد أن سؤال الاصطفاف إلى أيّ جانب قد تحوّل إلى سؤال متعلّق بتعريف الذات، والإجابة عليه تكون من خلال تعريف هويتها الثقافية، والتي تنعكس على مكانة الدولة وأعدائها وأصدقائها في السياسة العالمية نتيجة لما شهدته تسعينيات القرن العشرين من أزمة هويات تمحورت حول سؤال الشعوب: "من نحن؟ ولمن ننتمي؟ ومن هو الآخر فنحن" الحضارية و'هم' الذين خارج تلك الحضارية، من الثوابت في التاريخ الإنساني.<sup>21</sup>

ونتيجة لذلك، ينتقد هنتنغتون أطروحة "الحضارة العالمية"، ويعدّها اختراعاً غريباً في القرن التاسع عشر، حيث كانت تسيطر فكرة "عبء الرجل الأبيض" على الغرب، وهي الفكرة التي تسعى إلى إعادة تشكيل العالم وفقاً للخطوط الحضارية الغربية السياسية والاقتصادية والثقافية، فمفهوم الحضارة العالمية يحمل بنيوياً تبريراً لعالمية الثقافة الغربية وسطوتها على المجتمعات الأخرى باعتبارها النموذج الذي يجب تقليده.<sup>22</sup> لكن هنتنغتون يقرّ أن "ما يعتبره الغرب عالمياً يعتبره الباقي استعماراً. الغرب يحاول وسوف يواصل محاولاته للحفاظ على وضعه المتفوّق، والدفاع عن مصالحه بتعريفها على أنها مصالح 'المجتمع العالمي'، وقد أصبحت هذه العبارة هي التسمية المهذّبة لما كان يطلق عليه 'العالم الحر'، وذلك لإضفاء شرعية كونية على الأعمال التي تعبّر عن مصالح الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى.<sup>23</sup> وإن هذا الادّعاء بـ"العالمية" ليس مستنداً على تفوّق الغرب الفكري أو الديني أو القيمي، وإنما بتفوّقه العسكري وتطبيق العنف المنظم، وكثيراً

ما ينسى الغربيون تلك الحقيقة، ولكن غير الغربيين لا ينسونها.<sup>24</sup>

ولذلك، يرى هنتنغتون أن أكثر مصادر التهديد الحضاري آتية من الإسلام، فهو الوحيد الذي جعل الحضارة الغربية موضع شك على امتداد التاريخ. بالنسبة له، الإسلام عموماً هو مصدر التهديد ولا يقتصر على ما يسميه العديدون صعود "الأصولية الإسلامية" فقط، فالإسلام لا يعادي عدوانية الغرب فقط، بل الحضارة الغربية عموماً.<sup>25</sup> وبعيداً عن الجوهرانية التي يتحدث من خلالها هنتنغتون، والتي لا يميّز فيها بين الإسلام كدين سماوي ونصوص مؤسّسة من جهة، والتجربة الإسلامية التاريخية البشرية من جهة أخرى، إلا أن تشخيصه لبعض خطوط الصراع الحضاري فيها جانب من الصواب. فالصراع الحضاري الغربي-الإسلامي يكمن في اختلاف الرؤية حول مفهوم "المجتمع المثالي" المأمول، ورفض الدولة القومية كتعبير عن الممارسة السياسية الأمثل ووعائها الأكبر الذي تنتمي إليه، ألا وهو المفاهيم الغربية الليبرالية. فوفقاً لهنتنغتون وبالنسبة للغرب، تُعدّ الدولة القومية ذروة التعبير، الممارسة والولاء السياسي، في مقابل الجماعات العابرة والمتجاوزة للحدود المتمثلة بالانتماءات الإسلامية التي تسعى إلى وحدة الإسلام، حيث يخترق مفهوم الأمة الإسلامية هذه الحدود، ما يفقد شرعية الدولة القومية وما تمثّله، وما يعدّ تهديداً للحضارة الغربية. وعليه، يشير هنتنغتون إلى أن "الصراع كان من ناحية نتيجة الاختلاف، خاصّة مفهوم المسلمين للإسلام كأسلوب حياة متجاوز ويربط بين الدين والسياسة، ضدّ المفهوم المسيحي الغربي الذي يفصل بين مملكة الرب ومملكة القيصر."<sup>26</sup>

في هذا السياق، لنأخذ على سبيل المثال إدوارد سعيد في ردّه على أطروحة هنتنغتون. يقول سعيد، في معرض نقده لهنتنغتون، إن فكرة الأخير حول بزوغ عصر جديد للسياسة عقب سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة، قائمة على صراع الحضارات المتعارضة بدلاً من صراع المعسكرات الأيديولوجية كما كان عليه الحال. ولذلك، فهذه الأطروحة تعبّر عن استمرار الحرب الباردة بطرق أخرى وتديم فكرة الحرب. لقد اعتمد هنتنغتون، وفقاً لسعيد، على مصادر ثانوية في بناء أطروحته بدلاً من أطر نظرية حول كيفية عمل الثقافة، ما دفعه إلى القول إن فكرة الحضارة باعتبارها موحّدة ومتجانسة تتخذ طابعاً جوهراًياً غير قابل للتغيير يدعم الاستقطاب بين "نحن" و"هم"، وأن هنتنغتون يفترض أن الحضارات والثقافات منعزلة بعضها عن البعض الآخر، دون وجود تأثير متبادل بينها، وذلك غير صحيح. من هنا، يقول سعيد إنه لا توجد هنالك حضارة أو إسلام واحد، فالإسلام، على سبيل المثال، يحوي داخله تيارات متنوّعة متضادّة فيما بينها، كما أنه يغفل التبادل الصامت بين الحضارات وعبور الحدود المصطنعة بينها. ولكن هذا لا يعني محو الاختلاف، في مواجهة تكريس فكرة الصراع التي ينادي بها هنتنغتون، بل يدعو سعيد إلى بديل ثالث ألا وهو التعايش القائم على الحفاظ على الاختلاف.<sup>27</sup> وعلى الرغم من ذلك، لا بدّ من التوضيح إنه إذا كانت مقولة هنتنغتون حول صراع الحضارات مقولة تفتقر إلى الدقّة، فهذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال أن صراع الحضارات، بضمون وأفق آخر للمضمون الذي قدّمه هنتنغتون، غير وارد وليس أمراً واقعاً.

## عدم/تحقق: حادثة فلسطين بين النكبة والنكسة

ضمن هذه الرؤية، لم تغب فلسطين عن خطوط التقسيم الحضاري المولدة لصراع الحضارات وفقاً لمنطق هنتنغتون. فهو يشير بداية إلى أن النمو السكاني الفلسطيني المطرد، كجزء من النمو الديمغرافي العربي-الإسلامي الذي يعدّه أحد أوجه التهديدات التي تترتب بالحضارة الغربية، وأن الصراع على الضفة الغربية، لهما أبعاد متعلّقة برمزية هوياتية وتاريخية حضارية باعتبارها أرضاً مقدّسة يهودياً. وأردف بأن محاولات "إسرائيل" الحثيثة للاندماج في محيطها العربي الإسلامي من خلال التعاون الاقتصادي، والذي سيظل مجرد "سراب"، نظراً لعدم التجانس الثقافي والحضاري، يدفعنا اليوم إلى القول إن "اتفاقيات أبراهام" قد هُنّدت كما لو أنها استجابة لرؤية هنتنغتون لتجاوز خطوط التقسيم الحضاري المولدة للصراع من خلال ثقافة حضارية مشتركة (إبراهيم). وفي سيناريو نهاية العالم الذي رسمه هنتنغتون في الصفحات الأخيرة من كتابه، كانت "إسرائيل" حاضرة فيه باعتبارها صورة مصغرة عن الولايات المتحدة الأمريكية، فانبعاث التوجّهات المعادية للتغريب، والتي يثيرها الضعف الغربي، يؤدّي إلى هجوم عربي شامل على "إسرائيل".<sup>28</sup>

ولذلك، فإن حضور فلسطين/ "إسرائيل" في هذه السرديات الحضارية يدفعنا إلى عدم إغفال هيمنة مشروع الحداثة الغربي المعولم والمهيمن باعتباره العولمة بآل التعريف، إذ إن الحداثة منذ بداياتها سعت في سبيل تحقّقها المادي والمعنوي إلى إنشاء شريطة كونيتها القائمة عليها والتي لا توجد وتتحقّق إلا بوجودها. وفي هذا الصدد يشير إسماعيل ناشف إلى أن الحداثة من حيث النشأة والتكوين لها شرطها الكوني، حيث عدت أوروبا نقطة الانطلاق لا جغرافيتها الوحيدة فحسب، تسعى من خلالها إلى إعادة ترتيب وصياغة ما هو قائم على شاكلتها من خلال نفاذها للحدود لكتابة وقراءة الإنسان الحدائي على صورتها.<sup>29</sup> من هنا كانت دعوة ناشف إلى فتح أفق معرفي-أنطولوجي يشقّ طريقه عبر تمزيق كونية الحداثة من موقعية فلسطين، متسائلاً في افتتاحية كتابه "كيف يبدو العالم إذا نظرنا إليه من فلسطين؟"<sup>30</sup>

يشرح ناشف الأسباب التي دفعته لموقعة زاوية النظر إلى العالم من خلال فلسطين، وهي رحلة البحث عن الذات والبحث في أسباب عدم تحقّق الذات الفلسطينية تحرراً وتحريراً، فاتحاً المجال أمام تأسيس نقد/ نقض جذري لمشروع الحداثة الغربي فلسطينياً، باعتبار فلسطين الحديثة موطناً لتوليد منطق ورؤية مختلفة حول العالم والعيش فيه، كمحاولة لاستعادة الذات المستلبّة "ما فقدته فيما يمكن تسميته مكيدة الحداثة التاريخية".<sup>31</sup> وفي تجاوز تشكيل بضاعة معرفية شرعية مصمّمة خصيصاً لسوق الحداثة الذي أصبح قائماً على الاستجابة للتفريخ المعرفي وحاضنة له، نحو طرح تساؤل الذات الفلسطينية التي "تشكك في السوق ذاته، كمرسح اجتماعي تاريخي له قوانين وحدود... فما تجده من طبقات وإثنيات وميول جنسية وقوميات وأعراف وألوان وأجناس تمشي في الشوارع الرئيسية لهذه المدن، تجد ما يوازيه وينظره في أسواق المعرفة الأكاديمية وغير الأكاديمية".<sup>32</sup> لقد كانت انتفاضة الأقصى حدث فلسطين الذي أدّى إلى ولادة كتاب ناشف وسعيه هذا وما فتحه من احتمالات كانت طيّ عرين المتحقّق، دون الوقوع في تعييب الحدث من خلال إعادة صناعته بأشكال مختلفة، أي إعادة

صناعة حديثة الحدث، إذ يتضمّن الحديث عن قصة الفشل الناجحة والنموذجية للحادثة في فلسطين. وبلغه أخرى، إن فلسطين قصة فشل ناجح تواجه قصة وسردية الحادثة كنجاح فاشل تتعامل مع فلسطين في لحظة الحادثة من خلال رؤية الأولى للأخيرة، هدفها "كشف إمكانية كون الموقع الفلسطيني مسطحاً حاملاً لمعرفة بديلة، معرفة تمكّن حاملها من تفكيك صمام الأمان المعرفي الحداثي".<sup>33</sup>

في سعيه هذا، استحضر ناشف بارثا تشاترجي ورؤيته حول أن "العلاقة المؤسسة ما بين الخطاب الكولونيالي والخطاب الوطني هي علاقة اشتقاق، حيث إن الثاني هو صدى للأول في سياق حركات التحرر الوطنية والدول التي انبثقت عنها".<sup>34</sup> وقد أحال ناشف ذلك إلى الاستنتاج بأن الفاعل المعرفي الوطني يقوم خلال تحرّره من الاستعمار "بدراسة وتعلّم لغة الإنتاج المعرفية الحداثية لينهض، من ثمّ، بمضمونه مستخدماً منهجاً ما ونظريّة ما تَعلمهما مؤخراً،"<sup>35</sup> ما يؤدي إلى نفي احتمالية الحدث وممكناته واحتمالياته، داعياً إلى "اتّخاذ السياق الفلسطيني كدراسة حالة، وهي 'ال' حالة المُستعمرة/ المغيّبة معرفياً، لإنتاج نظري ومنهجي مختلف، يكمن اختلافه في مدى قدرته على تحويل كُمون الانعتاق إلى فعل وممارسة في التاريخ... إن المشهد الفلسطيني هو مشهد حامل، لتاريخيته الاستقطابية لا لأسطوريته الدينية و/ أو القومية، سياسياً واجتماعياً. ولذلك فهو، بالضرورة، حامل معرفياً. من هنا، يصبح التحديّ في توليد هذا الحمل وصياغته كأدوات معرفية ذات أبعاد إنسانية عامّة. وهذا المنطلق لا يعتمد شوفينية قومية، أو لا يصنّم الذات كقاعدة للمعرفة، بل يشير إلى ما هو تاريخي من جانب، وإلى محاولة لدخول مسرح التاريخ من جانبه المعرفي، أي الإنساني بامتياز، من جانب آخر".<sup>36</sup>

في هذا السياق، كانت أولى المساهمات التي تناولت الحادثة وعلاقتها بحدثة فلسطين هي ما ارتبط بالنكبة والنكسة كحدثين متميّزين في تاريخ الأمة العربية، وذلك في مساهمة قسطنطين زريق في مؤلّفه **معنى النكبة** (1948)، و**معنى النكبة مجدداً** (1967)، وما بينهما كتاب **في معركة الحضارة** (1964). كلا الكتابين يتناولان "معركة الحضارة"<sup>37</sup> التي فرضت على الفلسطينيين والعرب عموماً في إبان احتلال فلسطين والصراع المستمرّ الدائر حولها باعتبارها قضية العرب والمسلمين الأولى. فما بين تمارس "إسرائيل" والصهاينة في الحياة الغربية الحديثة واقتباسهم للحضارة الغربية، يتمترس العرب بعيداً عن هذه الحياة والحضارة، فالفارق بين الجهتين ليس تفوقاً لقوم على قوم، بل نظام على نظام.<sup>38</sup> فما يسمّيه زريق بالتخلّف العربي "علّة التخلّف"، والذهنية البدائية الراكدة، إنما هي السبب في ضياع فلسطين، فهي "مبعث العلل الأخرى التي انتابتنا ومصدر المصائب التي حلّت بنا. فلولها لما خضعنا أصلاً للاستعمار، ولما تفسّى فينا الفقر والجهل، ولما نكبنا في فلسطين وفي غيرها من الميادين".<sup>39</sup> وإن هذا الضياع، كحدث جلل وهزّة وجودية وصدمة عنيفة، لا تتأثّر مواجته إلا بثورة وانقلاب أساسيين في الفكر ونظم العيش ليدخل العرب في مسار المدنية الحديثة لكي يتمكّنوا من صدّ الهجمة الصهيونية. فالتحوّل الذي يسعى زريق لإبرازه يتمثّل في "أن نصيح بالفعل والروح، لا بالاسم والجسم فقط، قسماً من العالم الذي نعيش فيه، نجاريه في نظم العيش والفكر، وتكلّم لغته، وتواصل بأصوله، ونضّم مقدّراتنا إلى مقدّراته. ولبلوغ هذه الغاية، يجب أن نتخذ خطى عديدة تقلب حياتنا من أوضاع العصور الوسطى والقديمة إلى وضع العصر الحديث".<sup>40</sup>

لذلك، يعتبر زريق أن الواقع الحضاري لكلا "الطرفين" هو السبب فيما آلت إليه الأمور وضياح فلسطين والهزائم المتكررة التي مُنيت بها الأمة العربية، ف"مجتمعنا العربي والمجتمع الإسرائيلي" الذي نجابهه ينتميان إلى حضارتين مختلفتين، أو إلى مرحلتين متفاوتتين من مراحل الحضارة. هذا هو السبب الأساسي لضعفنا على كثرة أعدادنا، ولقوتهم على قلة عددهم.... وإنما نقصر مفهومنا على الحضارة الحديثة فحسب... فإن ما أشرنا إليه من فارق حضاري بين مجتمعنا والمجتمع الإسرائيلي إنما هو فارق في الأخذ بالحضارة الحديثة، أي في مجال العلم والعقلانية التي تميّز به هذه الحضارة، وبما يولده العلم والعقلانية من قدرة مادية وبشرية على الطبيعة وعلى الإنسان. هذا الفارق الحضاري، بهذا المعنى، هو سرُّ الفارق في القوة بين المجتمعين كما بدا في القتال الأخير. إن مجتمعنا العربي، الذي لم يغدُ بعد مجتمعاً "علمياً"، يجابه مجتمعاً قابضاً على ناصية العلم، مستخدماً إيّاه في كل مجال، مستغلاً قوته إلى أبعد حدّ.<sup>41</sup> ومجدّداً، فإن هذا التحوُّل الذي يرمي إليه زريق من "نوع من الوجود إلى نوع آخر مخالف له بل مناقض، ومن ذهنية توهّمية إلى ذهنية علمية، ومن مجتمع متخلف إلى مجتمع سباق"، يعتمد فيما يعتمد ولن يتحقّق مالم "تخفق به القلوب، وتهتزُّ له الأعصاب والمشاعر، وتنصبّ عليه الإرادات والعزائم، وتهبّ لتحقيقه العقول والنفوس... ومن القدرة على إيقاظ الهمم وتفجير الإمكانات."<sup>42</sup>

من هنا، كانت النكبتان، في سنتي 1948 و1967، كحدثين محورين سمّاهما زريق بالمحنة، مدعاة لاستخلاص العبر، وتجاوز النظم والأساليب والعقليّات التي هُزمت وأثبتت الأحداث عقمها، داعياً إلى بناء جديد ومديد في معركتنا الحضارية الأصيلة وتجليّتها في معركة فلسطين. وهذا البناء قائم على النقد الذاتي "المكتوي بنار المحنة، خليق بأن يثير عقولنا، ويصهر نفوسنا، ويخلقنا خلقاً جديداً. والمحنة، مهما كلّفتنا من شهداء سقطوا صرعى الجهاد ومن مواطنين شرّدوا عن ديارهم ومن أراضٍ وممتلكات احتلها الغاصبون، تغدو فاتحة النصر إذا هي أدّت إلى خلق الإنسان العربي الجديد... إن المحنة تهيب بكل منّا أن يكون غير ما هو عليه، وفوق ما هو عليه... إنّها تدعونا إلى أن نثور على أنفسنا الثورة التي تجعل منّا بشراً جديداً وأمة جديدة"، تلعب في هذا المشروع الدولة العربية والنخب دوراً في التعبئة الشعبية بهذا الاتجاه.<sup>43</sup> إن فكرة خلق الإنسان العربي الجديد نتيجة حديثة النكبة وجدت كذلك طريقها إلى الفكر الإسلامي ولكن بصيغة إسلامية، ففي كتاب **إنقاذ فلسطين** لتقي الدين النبهاني قال "إن الوضع العربي بأكمله، يحتاج إلى تبدُّل أساسي، وانقلاب شامل في التفكير، والاعتقاد، والعمل، والمعاملات، والعلاقات الداخلية والخارجية، والاقتصاد، والعلم والمعرفة، والتجارب، وكل منحى من مناحي الحياة جميعاً... ولذلك، لا بدّ أن يتكوّن المجتمع العربي تكويناً جديداً... حتى يمكن إنقاذ فلسطين."<sup>44</sup>

## حديث الحداثة في فلسطين

تتراوح المسارات والمدارس التي تتناول موضوعة الحداثة فلسطينياً بين القبول والرفض والتكثيف (المواءمة) وفقاً لمنشأها وصرورة تطورها وتجليّتها. وقد أفاد بشارة دوماني بأن ثنائيات تقليدي/ حديث، داخلي/ خارجي، فاعل/ محايد، نابعة من افتراض أن عبء التغيير التاريخي يقع على قوة خارجية، في الوقت الذي يمكن فيه للحداثة

أن تبدأ دون محفّز خارجي وأن الأنماط الحدائية والتقليدية يمكن أن تجتمعا في نفس الحقبة.<sup>45</sup> غير أن البعض نظر إلى اعتبار الحدائة "قوة التطور الطبيعي للأشياء" على الرغم من مصدرها وصورورها الغربية والتي صُدّرت إلى مجتمعات "العالم الثالث" استعمارياً وقسرياً، بغرض نقل المجتمعات التقليدية الراكدة إلى مجتمعات أكثر تطوراً وعقلانية وعصرية، إذ يُخاض صراع مرير بين ما يتمّ تصنيفه بـ"القديم" و"الحديث"، يكون عمادها العقل والعلم ودولة القانون. في فلسطين، أدخلت فكرة الحدائة إلى حلبة الصراع بين الثقافة التقليدية والحدائة، وارتبطت بحدئية فلسطين كالثورة الفلسطينية وتياراتها القومية والماركسية، إلا أنها جوبهت بمعوقات عديدة، منها: الفكر الديني، والنظام الاجتماعي القائم على العشائرية والأبوية، والموروث الثقافي بما يشمل من عادات وتقاليد، والاقتصاد غير المنتج والذي لا ينتج عنه أفكار حدائية، والعنصر الوطني أي انشغال المجتمع والنخبة بالهمّ الوطني على حساب نقاش الحدائة فكرة ومشروعاً، والتشتت والترحال الذي صبغ التجربة الفلسطينية في النكبة وما رافقها من عملية بتر ثقافي وتشوّه ثقافي صودرت فيها التجربة الحضرية الفلسطينية وهدمت فيها القرى وشيّد عوضاً عنها المخيم، والحصار، والثقافة العامة.<sup>46</sup>

ومن المآزق المتمثّل في البعد الكولونيالي للحدائة الغربية الذي أثار حساسية زريق، أنفة الذكر، ودفعه باتجاه التمييز بين الجانب المادي والقيمي في الحدائة كمشروع حضاري إنساني وإن كان غربي المنشأ، يتّجه سليم تمّاري في كتابيه **الجبل ضدّ البحر**<sup>47</sup> و**حيوات مقدسية**<sup>48</sup> إلى تجاوز هذا المآزق بتأصيل الحدائة فلسطينياً انطلاقاً من الحقبة العثمانية لفلسطين، والتي شهدت تحولات على الصعيد الحضري-العمراني، والثقافي، والصحافي، والأدبي، والفني عموماً. وقد كان هذا إلى جانب أقول الإقطاع وعود التوجّهات الوطنية والقومية، وظهور الجمعيات والأحزاب السياسية، وما رافق الحروب باعتبارها أداة للحدائة، وتجسّد أزمة الذات العربية في شقّها العثماني من جهة، والرياح الكوزموبوليتانية-المتروبوليتانية من جهة أخرى، والتي عبّر عنها تمّاري بحدائة الحضارة المتوسطة. كما شهدت فلسطين محاولة المواءمة بين التقاليد الشعبية من جهة وتقاليد الحدائة الناشئة من جهة أخرى (كما هو حالة نجاتي صدقي)، أو رفض الحدائة الناشئة من منظور وطني من جهة ثالثة، حيث اعتبر توفيق كنعان على سبيل المثال الفلاحين وما يمثّلونه روح الأمة التي يجب الحفاظ عليها من رياح الحدائة وثقافتها.

وعلى الرغم من ذلك، فهناك من اختار أن يؤصّل الحدائة باعتبارها مشروعاً ذا طابع عالمي لا يقتصر على جيوسياسية أوروبا و"الغرب" في أصوله وصورورها، متجاوزاً أطروحة "صراع الحضارات"، ومقرناً هذه الرؤية بظهور مفاهيم كالحداثات البديلة، والحداثات المتعدّدة، أو المعنى التاريخي للحدائة بوصفها حدثاً عالمياً لا حدثاً محلياً أوروبياً تمّت "عولمته".<sup>49</sup> لهذا، اتّجه البعض إلى اعتبار أسئلة الحدائة عموماً هي أسئلة الحدائة الفلسطينية، وذلك على الرغم من خصوصية الحالة الفلسطينية، وتتابع الحقب السياسية عليها ابتداءً من العثمانيين وانتهاءً بالحكم الاستعماري الصهيوني. هنا برزت أسئلة من قبيل: هل هي إذن حدائة عثمانية أم فلسطينية، عربية شامية أم فلسطينية؟ وإذا ما كانت الحدائة في عهد الانتداب حدائة استعمارية أم حدائة فلسطينية؟<sup>50</sup>

من هذه الأسئلة، يعتبر البعض أن ثقافة فلسطين هي ثقافة هجينة مركبة من ثقافات العالم نظراً لموقعها الخاص في الأديان الثلاثة، فهي تحتوي مكونات عالمية بما فيها الأوروبية. وقد تأثرت فلسطين على أثرها بالحدثة العثمانية غير المكتملة والحدثة المجهضة والمبتورة في عهد الاستعمار البريطاني، وصولاً إلى الحدثة المقتلعة من أرض فلسطين نتيجة قيام "إسرائيل"، وليس انتهاء بالحدثة المعاقبة داخل الضفة الغربية وغزة والقدس وفلسطين المحتلة 1948. لكن ما يبرز في هذا التحليل هو التمييز بين أجددة الحدثة من جهة، وأجددة مقاومة الاستعمار من جهة أخرى، كما لو أن سطوع الوطنية والقومية فلسطينياً كان خارج أطر الحدثة الفكرية. وفي هذا المقام، يستحضر هذا النمط من التحليل تارة مقولة فيصل دراج حول الحدثة العربية المتقهقرة في مواجهة فكرة الاستقلال الوطني، واندماج أجددة الحدثة (المأخوذة من الاستعمار الغربي والبريطاني خصوصاً) مع أجددة المقاومة الوطنية (ضد بريطانيا) تارة أخرى، وإقامة "تحالف حدائي" مع بريطانيا رغم النقد السياسي الموجه إليها أملاً من الفلسطينيين في أن هذا التحالف الحدائي سيفضي إلى وقوفها معهم، وهو ما لم يحصل، بل وأدى إلى حدثة مبتورة، تارة ثالثة.<sup>51</sup>

وللدقة والتفصيل، يتناول حسن خضر الموضوع من زاوية أنه لا يمكن الحديث عن حدثة فلسطينية ما قبل النكبة دون تأطيرها في السياق التاريخي والثقافي والسياسي للعالم العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين. حيث "إن حدثة فلسطين كانت جزءاً من تطورات وتحولات الزمن الذي وصفه ألبرت حوراني بالعصر الليبرالي... كانت فلسطين جزءاً من جغرافيا العصر الليبرالي العربي، وتأثرت بحدثات دمشق والقاهرة وبغداد وبيروت... بمعنى آخر، ثمة مكونات عثمانية ومصرية وسورية وعراقية ولبنانية في حدثة فلسطين الأدبية والسياسية والفنية والفكرية قبل النكبة، إلى جانب المكونات الغربية: الروسية والفرنسية والبريطانية."<sup>52</sup> في هذا الإطار، يميّز خضر بين الحدثة والحدثة الكولونيالية التي تبلورت مبكراً على يد الإرساليات التبشيرية بعد حملة إبراهيم باشا وظلّت مستمرة إلى عهد الاستعمار البريطاني، وينظر من خلالها إلى سياق فلسطين الحديثة في إبان الحرب العالمية الأولى باعتبارها محوراً أساسياً وحدثاً مركزياً في بلورة مسارات الحدثة الفلسطينية.<sup>53</sup>

ومن الحدثة غير المكتملة، إلى المبتورة، إلى المقتلعة، إلى المعاقبة ننتقل إلى حدثة فلسطين غير المكتملة التي تمّ التعبير عنها بجملة "فرحة ما تمت!" فوفقاً لكتاب **فلسطين الحديثة**: "يا فرحة ما تمت!" يقوم خلدون بشارة بموضوعة بداية الحدثة الفلسطينية في إطار الحكم العثماني باعتبار الحقبة العثمانية "حقبة مفصلية في طريق فلسطين نحو الحدثة."<sup>54</sup> يبين الكتاب الدور الذي لعبه الرواد والطلّاعيون من المعماريين والمهندسين الذين ساهموا في تطوّر فلسطين الحديثة من خلال اجتراحهم حلولاً محلية ذات نكهة عالمية (أو حلولاً عالمية بنكهة محلية).<sup>55</sup> فقد درس هؤلاء الهندسة المعمارية الحديثة، ما أتاح لهم المجال للاطلاع على أساليب عالمية حديثة وخبرات وتجارب من المنطقة أيضاً.<sup>56</sup> يأتي هذا التأطير كمحاولة لنقد مركزية الخطاب الأوروبي حول الحدثة "من خلال توسيع المصطلح، ليكون قادراً على استيعاب سرديات بديلة، وتسجيل حدثات محلية" مع لفت الانتباه إلى "تزامن، بل تماهي المشروع الحدائي مع المشروع الاستعماري الذي ما فتىء يشكّل سياق وظروف تطوّر المنطقة بشكل عام، وفلسطين بشكل خاص."<sup>57</sup> والغرض من ذلك البحث هو الذهاب في مسارات حدثة مغايرة

لحدائثة التأثير الاستعماري.<sup>58</sup> فعلى سبيل المثال، كان لانتشار التعليم الرسمي ودخول أنظمة تعليم حديثة من خلال الإرساليات التبشيرية الأوروبية دور في تحديث الحياة الفلسطينية.<sup>59</sup> أما بخصوص دور هذه الإرساليات في جلب أنماط معمارية مختلفة، وهو ما لا يعتبره الكتاب شكلاً من أشكال الاستعمار الحدائي، فيؤكد على أن "هذا لا يعني أن المشروع الحدائي في فلسطين هو مشروع تبشيري، وأنه لم يكن ليكون لولا التأثيرات الغربية القادمة مع البعثات التبشيرية... هي ثمرة تلاقح ثقافي بين الأوروبيين والعثمانيين من جهة، وثمره التأثيرات الأوروبية في عمارة الكنائس والأديرة التابعة لرعاياها من جهة أخرى."<sup>60</sup>

ومن هذا المنطلق، كانت هنالك محاولة توفيقية أُسِّمت بها الحدائثة المعمارية الفلسطينية، إذ لم تضمحل العادات والتقاليد الحضارية المحلية لصالح الحدائثة المعولمة، بل تكيّفت معها ضمن صيغتها المحلية وبما يتناسب مع إرثها المحلي.<sup>61</sup> وبناء عليه، فإن وصف "التغيير الحدائي على أنه مشروع ثقافي مُسقط من الخارج، وامتداد للمركزية الأوروبية، يسلب الشعوب الأصلانية دورها في إنتاج عمارتها ومستوطناتها البشرية منذ فجر التاريخ وحتى اليوم، بما في ذلك الحقبة الحدائية. فالعمارة المحلية وممارسات الشعوب الأصلانية هي ممارسات متغيّرة تبعاً للتغيرات الثقافية والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، ولم تكن هذه الشعوب عاجزة عن ابتداع أشكال معمارية جديدة تتماشى وطبيعة التغيرات في حينها."<sup>62</sup> غير أن "ما فقدته فلسطين على مدى القرن الأخير وبخاصة مع نكبة فلسطين 1948 هو ذلك الانحسار الكبير للعلاقات مع العالم بشكل عام، ومع المحيط العربي بشكل خاص. لم يكن ذلك على مستوى الإلهام والشعور القومي، لكن على مستوى الممارسات الحياتية من تلاقح ونقل وتأثير وتأثر ثقافي، تمظهر في التعليم والعمل والمواد والتقنيات. لقد تعلّم مهندسو فلسطين الأوائل في الإمبراطورية العثمانية وأوروبا (على الأغلب)، فيما تعلّم المهندسون الرُّواد في جامعات الوطن العربي (القاهرة وبيروت) وعلى مستوى أقل في دول الغرب. كما أن نهاية الحكم العثماني وفترة الانتداب شهدت تدخّلات من مهندسين أتراك وأوروبيين، كان لهم الأثر الكبير في تحوّل مشهد فلسطين نحو الحدائثة. لكن هذا التعدّد في هويّات المتدخّلين في الحيّز الفلسطيني كان في طريقه إلى الزوال... هذا التقوقع البيداغوجي والانعزال التعاقدية، الذي ضرب الحدائثة 'الأقاليمية' الواعدة في الصميم، رافقه، أيضاً، تقلُّص إمكانات نقل المواد والتقنيات وتبادلها، فالحجر الأسود 'الذي كان يأتي من إربد، و'خزّانات معدنية مميّزة من الكويت' و'الرخام من إيطاليا'... لم تعد بمتناول اليد لاحقاً لاستعمار فلسطين وتجزئتها. ومن هنا كانت حدائثة فلسطين 'فرحة لم تكتمل' كأحلام بقطة تتحوّل إلى كوابيس... ربما أردنا من هذا الكتاب تبيان أن ليس هناك حدائثة واحدة أوروبية، وربما ليس هناك فلسطين حدائية واحدة، بل حدائث فلسطينية متباينة، محلية، أقاليمية، منعزلة، مندمجة... لا يمكن الإحاطة بها في كتاب. لذا، هذا الكتاب، مثله مثل حدائثة فلسطين متعّرة، غير مكتملة، حلم أو كابوس ما زال يقصّ مضاجعنا ونحن نبحث عن نمط من الوجود الإنساني في ظل الحرب على غزة (2023-2024)، حرب ما بعد حدائية، ما بعد كونية، تُسَنُّ على أحفاد من قادوا مشروع الحدائثة في فلسطين، وهم، أيضاً، حلموا بمشروعهم الحدائي الخاص، مشروع وجودي مغاير."<sup>63</sup>

## الكيانية والثقافة هل يصلح المثقف ما أفسدته الحداثة؟

في البحث عن أشكال الحداثة التي تبلورت فلسطينياً في نهايات الحكم العثماني وخلال الاستعمار البريطاني، وفي محاولة لتقصّي أطروحة زريق ورؤيته لسبب الهزيمة على أنها هزيمة حضارية، هزيمة تبلورت من التقاء ما هو "تقليدي" بما هو "حديث"، يتناول ماهر الشريف انشغالات المثقف الفلسطيني بين عامي 1908-1948. لقد كان السؤال المركزي حول ما إذا كانت فلسطين "قد افتقدت فعلاً مشروعاً مجتمعياً حديثاً، أم أنها عرفت مثل هذا المشروع، لكنه لم يوضع موضع التطبيق، لأسباب موضوعية، تتعلق باختلال موازين القوى الكبير بين الشعب الفلسطيني، من جهة، وقوى الاستعمار والصهيونية التي واجهها، من جهة أخرى، ولأسباب ذاتية تتعلق ببنية المجتمع الفلسطيني التي حافظت على طابعها التقليدي، وبالطبيعة الاجتماعية للقيادة التي هيمنت على الحركة الوطنية الفلسطينية".<sup>64</sup> وقد كانت إجابته الأولية تفيد بأن فلسطين عرفت مشروعاً فكرياً حديثاً "حمله مثقفون فلسطينيون، تأثروا بأفكار رؤاد النهضة العربية، واحتكوا بالثقافات الأوروبية الحديثة، إما عن طريق مدارس الإرساليات الأجنبية في فلسطين، وإما عن طريق الإقامة والدراسة في الجامعات الأوروبية، وإما عن طريق الترجمة، ووضعوا لأنفسهم هدفاً رئيسياً، هو نقل مجتمعهم من التقليد إلى الحداثة، كي يتمكن من كسب صراع 'تنازع البقاء' الذي فرض عليه".<sup>65</sup> وفي هذا السياق، يقول الشريف إنه على الرغم من أن الحداثة قد وُلدت في الغرب، إلا أنها تحوّلت إلى مكتسب إنساني "بفضل مساهمات شعوب وأمم غير غربية... وسيرورة تغتني باستمرار"، يتحوّل بموجبه المجتمع الذي طالته الحداثة من نمط حضاري تقليدي إلى نمط حضاري حديث.<sup>66</sup>

ووفقاً لمظاهر الحداثة والآراء بشأنها التي ناقشها الشريف، فإن الفلسطينيين عموماً، ومثقفهم على وجه الخصوص، قد ناقشوا الحداثة بمفاهيم المدنية والتمدّن والتقدّم والرقى والتجدّد في مقابل مصطلحات التأخّر والانحطاط، داعين إلى "اقتباس الوسائل التي ساعدت 'الآخر' على التقدّم، وذلك على قاعدة الاقتباس المشروط لا التقليد الأعمى".<sup>67</sup> وفي تبرير الاقتباس المشروط، عمد المثقفون الفلسطينيون إلى استخدام مفهوم "دوران الحضارة"، أي أن الحضارة تنتقل من مكان إلى مكان في سيرورة تطورها وأنها نتاج تراكم الإنسانية جمعاء، فالمدنية الغربية ما كانت لتصل إلى ما وصلت إليه دون تفاعلها مع المدنيات التي سبقتها وخصوصاً المدنية العربية. ولذلك، "اعتبر المثقف الفلسطيني أنه ما دام الغرب قد أخذ من مدنية العرب وزاد عليها، يصبح من حقّ العرب، بل من واجبهم، أن يأخذوا من مدنية الغرب ويزيدوا عليها".<sup>68</sup> في الوقت ذاته، يشير الشريف إلى أن ميل المثقفين الفلسطينيين نحو مدنية الغرب وعناصرها الإيجابية، لم يحل دون وقوفهم النقدي تجاه "الوجه البشع للغرب"، أي حركته الاستعمارية "وتنافس الدول الأوروبية على السيطرة على بلاد الشرق، بما فيها الولايات العربية التي كانت تخضع للحكم العثماني،<sup>69</sup> وخصوصاً دعم الاستعمار البريطاني للحركة الصهيونية التي وضعها المثقف الفلسطيني في إطار المقارنة بين أوضاع الشرق وأوضاع الغرب بما فيها أوضاع العرب الفلسطينيين وأوضاع اليهود الصهاينة القادمين من أوروبا".<sup>70</sup>

واستناداً إلى ذلك، كان التحرك السياسي الفلسطيني يدور في ثلاث حلقات متتابعة ومتصلة: الحلقة الأولى، التحذير من مخاطر الصهيونية على الدولة العثمانية، وفي هذا الإطار "بقي وعي الوحدة العثمانية راسخاً بقوة في الولايات العربية حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي يجد تفسيره في النزوع إلى مواجهة المطامع الاستعمارية للدول الغربية، وفي تأثير فكرة الجامعة الإسلامية التي روجها جمال الدين الأفغاني. ولهذا، لم يتخذ النضال العربي ضد الاستبداد التركي، قبل تلك الحرب، شكل المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية بهدف تكوين دولة قومية عربية، وإنما اتخذ شكل النضال من أجل تحقيق الإصلاحات الدستورية والإدارية داخل الدولة العثمانية.<sup>71</sup> والحلقة الثانية، كانت مع انحلال الدولة العثمانية، حيث أخذت الأصوات الفلسطينية تتصاعد للتحذير من خطر الحركة الصهيونية، فخطرها لا يتوقف عند فلسطين بل يهدد "الجامعة العربية" والقضية العربية كلها، إذ حتى لو تحصلت فلسطين على استقلالها، فإنه يعدُّ بلا قيمة إن لم يرافقه استقلال البلاد العربية كاملة، والعكس كذلك.<sup>72</sup>

ولذلك، كان وعي العروبة والدعوة إليها وللوحدة العربية باعتبار فلسطين امتداداً للوطن العربي وسورية الجنوبية مقولة مركزية في المشروع المناهض للصهيونية فلسطينياً، فإقامة دولة لليهود تعني فيما تعنيه إقامة حاجز أمام الوحدة العربية خصوصاً بين مصر وسورية باعتبار فلسطين مركز الوصل. وقد لخص بولس شحادة صاحب صحيفة **مرآة الشرق** الأمر بقوله في شباط 1937 "اعتقد اليهود أن الإنجليز على كل شيء قادرون، وأنه يكفي لهم أن يصادقوا الإنجليز حتى يمتلكوا البلاد من أولها إلى آخرها، متناسين أن هناك عرباً في البلاد، وأن العرب مهما غطوا في نومهم فلا بد من أن يستيقظوا. وأن هناك محيطاً عربياً يحيط بفلسطين من كل جهة، وأن بين الشعب العربي شعوراً واحداً تجمعهم كلمة "لا إله إلا الله"، فأهمل اليهود الجانب العربي في البلاد كل الإهمال، ولم يهتموا إلا بالجانب الإنجليزي، ولكن الإنجليز لا يملكون البلاد، ومهما كانت قوتهم فإنها لا تستطيع أن تقتل روح العربي المتيقظ في كل الأقطار العربية."<sup>73</sup>

وأما الحلقة الثالثة، فهي الوطنية الفلسطينية التي تبلورت في إطار الكل العربي تستمد منه وجودها. فعلى خطى رواد النهضة العربية، من أمثال رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني وخير الدين التونسي وأديب إسحق وفرح أنطون (الذين احتكوا بالأفكار الأوروبية الحديثة في القرن التاسع عشر، وطوّروا مفاهيم عن الوطن والوطنية والوحدة الوطنية وهي مفاهيم أوروبية حديثة في حينه) استمد المثقف الفلسطيني هذه المفاهيم والرؤى، في الوقت الذي كان فيه وعي الوحدة العثمانية متأصلاً في الذوات، ولم تكن شروط الانفصال عن الأتراك في تلك المرحلة ناضجة. ولذا، فقد سعى بعض المثقفين إلى تشكيل وطنية فلسطينية لتواجه خطر المشروع الصهيوني مبكراً، فمثلاً قال نجيب نصار بخصوصية فلسطينية نابعة من هذا الخطر الداهم، ودعا إلى تأليف "جامعة قومية قوية في نفسها ولا تكون عالة على بيروت أو الشام أو حلب أو العراق والحكومة العثمانية."<sup>74</sup> ومع انهيار الحكم العثماني، رفع عدد من المثقفين الفلسطينيين شعار "فلسطين للفلسطينيين" بحيث تنفصل عن سورية، وهو ما عارضه مثقفون آخرون من أمثال خليل السكاكيني بقوله "إن فلسطين ليست للفلسطينيين بل للجامعة العربية وسورية ليست للسوريين بل للجامعة العربية"، وكان داعي السكاكيني لهذا القول آنذاك اعتبار الجامعة أو الوحدة العربية "واسطة الفلسطينيين الرئيسية لدفع خطر الحركة الصهيونية، بصفته أكبر خطر على البلاد، بحيث يشترك

العرب قاطبة في مقاومة الحركة الصهيونية، لا فلسطين وحدها.<sup>75</sup>

ولعلّ ما غاب عن كتاب الشريف هو مشروع الدولة في الفكر الحداثي الفلسطيني، وهو ما ينطبق كذلك على الآراء والتحليلات التي تناولت الحداثة الفلسطينية والتي سبق ذكرها. وقد التفت البعض إلى ذلك في معرض مقارنة مشروع الدولة الفلسطينية بالمشروع الصهيوني الذي شكّلت فيه فكرة بناء الدولة مركز الفكر الصهيوني، ذلك أن "الدولة الفلسطينية لم تُطرح إلّا في أثناء صدور قرار التقسيم الدولي الذي اعتمد إقامة دولتين: واحدة فلسطينية، وأخرى دولة يهودية على أرض فلسطين التاريخية... غابت الدولة في فكر النخبة الثقافية الفلسطينية... واستعيض عنه صراع البقاء." ويرجع هذا الغياب، وكما يفيد التحليل، إلى غياب موضوعة الدولة في فكر النهضويين العرب في الفترة المتأخّرة من الحكم العثماني، والذين ركّزوا بدلاً من ذلك على إصلاح الدولة العثمانية، أو دعوا إلى نشوء أقطار عربية متّحدة وخصوصاً في بلاد الشام والعراق.<sup>76</sup> وعلى عكس ما قال به فوكوياما وهنتنغتون (من هيمنة النموذج الكياني الذي يتّخذ شكل الدولة-الأمة على الصعيد الدولي، واعتبارها مكوناً من المكونات المسلمّ بها في نهاية التاريخ وصراع الحضارات على حدّ سواء)، يقدّم لنا حميد دباشي رؤية أخرى انطلاقاً من اعتبار ما تمثّله فلسطين يتجاوز حدودها الوطنية، فما "هو على المحكّ في التحرّر الوطني الفلسطيني أعمق بكثير، وأوسع نطاقاً من مجرد تحرير فلسطين، مع التأكيد على أن هذه المهمة المركزية يجب أن تظل حاسمة ومحدّدة لأيّ تفكير نقدي في ماضي فلسطين وحاضرها ومستقبلها، وفي ماضي الفلسطينيين وحاضرهم ومستقبلهم... عند أقصى تخوم التفكير بما يتجاوز 'الوطني'، ينبغي أن نضع في حسابنا أن فلسطين ليست مقولةً نظرية. إنها جرحٌ نازف. إنها أمةٌ بلا دولة."<sup>77</sup> وبكلمات أكثر تحديداً، تُعدّ فلسطين موقعاً لخلخلة ما هو متعارف عليه وبارقة أمل لمخيّلة بعالم مختلف، إذ "إن الاختبار الحاسم لزيّف افتراض 'الدولة-الأمة' يتمثّل في وجود أمم بلا دول: الأكراد، والفلسطينيون، والبلوش، وغيرهم. أممٌ تمتلك تصوراً جماعياً لذاتها، وعن حق، بوصفها شعوباً لها تاريخ وثقافة، ومع ذلك، وفي خضمّ التنافس المحموم على تشكّل الدول في مرحلة ما بعد الاستعمار، ظلّت بلا دولة."<sup>78</sup>

ولا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الانشغال بالكيانية يُعدّ حديثاً،<sup>79</sup> إذ يشير الشريف إلى أن فكرة الكيانية الفلسطينية ارتبطت بثلاثة أعمدة: أولها، إدراك الذات. وثانيها، تحديد علاقة هذه الذات والخصوصية الفلسطينية المتولّدة عن العامّ العربي وربطها فيه. وثالثها، وعي الفلسطيني لـ"الأخر" والتصوّر حول كيفية وسبل حلّ الصراع معه. ولذلك، يرى الشريف أن تشكّل الشخصية الوطنية الفلسطينية ارتبطت بدايةً بالاستيطان الصهيوني وما ولّده من شعور بالخطر الوجودي، إلا أنه لم يُقدّر له أن يتجاوز إبراز البعد الخاص للحركة العربية في فلسطين نظراً للتهديد الصهيوني، ولم يبلور أطروحاته بتشكيل كيان سياسي فلسطيني خاص، أو حتى طرح فكرة الانفصال عن الحكم العثماني. لقد بقيت الوطنية الفلسطينية الناشئة مندمجة حتى عشرينيات القرن العشرين في الإطار العربي الجامع، خصوصاً في المشرق العربي، وارتبطت شعار استقلال فلسطين لاحقاً بإطار الدعوة إلى تحقيق الوحدة العربية. ولذلك، لم يكن الحديث عن كيانية فلسطينية مستقلة وراثياً نظراً لعدم تعمّق وعي العرب الفلسطينيين بحاجتهم إلى كيان سياسي مستقل.<sup>80</sup>

وقد كانت إحدى خلاصات الشريف، أنه كان على الفكر السياسي الفلسطيني عقب النكبة ممثلاً بمنظمة التحرير الفلسطينية، وفي تعامله مع الوجود اليهودي في فلسطين، طرح الكيانية للمرة الأولى استجابة لمعضلة هذا الوجود اليهودي. لقد كان ذلك من خلال شعار "الدولة الديمقراطية"، كحل للقضية الفلسطينية وذلك على خطى عصبية التحرر الوطني الفلسطيني في أربعينيات القرن العشرين، إذ "إن الحاجة المتزايدة إلى تحديد موقف من مستقبل الوجود اليهودي في فلسطين، بعد تحريرها، قد فرضت على حركة فتح، باعتبارها صاحبة المسؤولية الأولى في إطار منظمة التحرير، أن تبلور موقفها من مستقبل فلسطين من الناحية الكيانية"، ما حدا بالقوى الفلسطينية الأخرى إلى النظر إلى الدعوة إلى دولة فلسطينية ديمقراطية باعتبارها دعوة إلى القطرية الفلسطينية وفلسفة الثورة الفلسطينية، تهمل فيها العامل القومي.<sup>81</sup> ولا بدّ في هذا السياق من التوضيح أن الوطنية الفلسطينية وبروز الوعي الوطني سابق على المشروع الصهيوني وتهديداته، فبينما يقول الشريف إن الوعي القومي العربي لم يكن ردّة فعل على المشروع الصهيوني، بل لمواجهة نزعة "التريك"، وإن الوعي الوطني الفلسطيني في بداياته كان نتيجة للاحتكاك المباشر بالمستوطن الصهيوني على أرض فلسطين، وتمسك الوطنية الفلسطينية باستقلال فلسطين في إطار وحدتها مع سوريا،<sup>82</sup> يجادل رشيد الخالدي بأن الهوية الفلسطينية ليست مجرد ردّ فعل على الصهيونية، بل هي وعي وطني متميز تعود جذوره إلى ما قبل القرن العشرين. ومع أن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني قد كثّف هذا الوعي وأسهم في تشكيل مساره، فإن الهوية الفلسطينية انبثقت من وطنية محلّية، ومن ارتباط بالأرض، ومن الانتماء العربي، لا بوصفها مجرد هوية مُعارضة وردّة فعل على المشروع الصهيوني.<sup>83</sup>

## خلاصة: فلسطين—الصدام الذي لا ينتهي

ولكن يبقى السؤال، كيف يمكن فهم فلسطين كحالة فشل ناجح ونموذجي للحدائث؟ وما هي تداعيات ذلك؟ بلغة الناشف: "ما زالت فلسطين مكاناً مولّداً للخلل وللإخفاق الحدائي،"<sup>84</sup> فكما كانت حديثة فلسطين موقعاً لتوسّل الحدائث والتحرّس والبكاء على أطلالها غير المكتملة، فإنها من الممكن أن تكون أفقاً متجاوزاً لها. فعلى سبيل المثال، وبعيداً عن العلائقية بين الزمن و اللغة والمعرفة التي خاض ناشف في بحورها (وهو الذي قدّم كل ما ينطوي عليه المشروع الحدائي، وخصوصاً المعرفي منه، وما ليس فيه دون أن يحدّد ما هو بديله بحدّ ذاته أو ما هو في حالة كمون باتجاه التجليّ والتحقّق، وذلك بذريعة أن التسمية والتصنيف تُفقد المضمون وتقصي حقيقته وحركيته وأب عاده المتعدّدة باحتوائه داخل النسق الحدائي وضمن لغته، وقدرة اللغة التحويلية أي صياغة الحدث على صياغة جديدة تفقده معناه الأصلي)... دعونا نتفحص الكلمات التالية: "الحضارة يا جيفارا في المزاد، وانت صاحي، واللي بيزاود عليها الأمريكان، واللي بيدل عليها الأمريكان، واللي عايز يشتريها الأمريكان، تبقى صاحي وغزة صاحية من زمان، كل ما يرسى المزاد... يطلع جيفارا، يتولد من بسمته عيون العذارى، يحطّ روحه في الميزان يطلع الشاري مع البايح خسارة، وتبقى انت والحضارة يا جيفارا." هذه هي كلمات أغنية فرقة الأرض الفلسطينية والمعنونة "الحضارة يا جيفارا"، نسبة إلى محمد الأسود (جيفارا غزة)، أحد قادة الكفاح المسلح الفلسطيني في غزة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وتاريخية الأغنية وشخصيتها الأساسية محمد الأسود، يمكن قراءتها اليوم قراءة عبر-تاريخية، بمعنى أنه منذ ولادة القضية الفلسطينية باعتبارها حدثاً مستمراً، ولدت وتولّد خلخلة دائمة للنظام

العالمي ونظام الأشياء الخاص فيه معرفياً وسياسياً، فـ"جيفارا" الغزّي أو الأرجنتيني إنما هو تعبير مكثّف لحدث يخلخل المعتاد والمتعارف عليه، ويعتبر "نظام الأشياء" والموجودات الراسخة ضمن ميزان القوى في العلاقات الدولية القائم على الربح والخسارة، وذلك في مقابل التضحية (يحطّ روحه في الميزان) التي تؤسّس لأفق إنساني عابر للحدود موقعه المؤلّد فلسطين، ومستتبناً علائقية ما بين المشروع الحضاري وفلسطين والنضال من أجلها.

وعلى ذلك، فنحن إزاء نموذجين لتحقيق غايات حضارية، الأول جيفارا والآخر وينغيت. فـجيفارا وما يمثّله يأتي على عكس ما قدّمه فوكوياما حول "أخلاقيات السيّد" ورغبة الاعتراف بالتفوق على الآخرين. "فجرأة التضحية في سبيل الاعتراف هي أخلاقيات الحرب والطبقة الأرستقراطية الغربية في مقابل أخلاقيات العبيد الذين يستكينون لعبوديتهم ويصابون بالجن، ولذلك لا يضحّون بأنفسهم في سبيل قيمة الاعتراف أو أيّ مثل عليها. فأخلاقيات جيفارا، كرمز وتعبير مكثّف عن المقاومة والنضال، واستعداده للتضحية والموت في سبيل قضية أسمى، هي في نظر فوكوياما أخلاقيات سادة طالما كانت السبب في إبراز التناقضات داخل النظام الذي يعيش فيه ويجعله هشاً غير مستقر. لكن هذه الأخلاقيات في الحقيقة هي أخلاقيات إنسانية تتجاوز علاقات السيد-العبد الهيجيلية التي تجد لها تعبيراً في وينغيت ورمزيته، وتكون تعبيراً كذلك عن حاجة الحضارة الغربية لتسود العالم. إن ما يطمح إليه الحدث الأصلي هو خلق عالم يتّسع لجميع العوالم بلغة حركة الزاباتيسا الثورية في المكسيك في الإعلان الرابع لأدغال لاكاندون.

ومثالاً على هذه الحديثة والتحوّل في الأنموذج، يمكن قراءة ما حدث بعد السابع من تشرين الأول/أكتوبر، فيما عبّر عنه كل من عبد الرحيم الشيخ وخالد عودة الله. ففي افتتاحية الشيخ للعدد الأول من الجنوب: **المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، يتناول فلسطين كبؤرة لإعادة تشكيل العالم على الصعد كافة في خضمّ البحث عن ذاتها والتعبير عنها، كان آخرها الطوفان الذي كرس فيما كرس فلسطين على الخارطة العالمية كموقع للتمايز الأخلاقي-السياسي، وأفقاً منظوراً لما سيبدو عليه العالم. فالعالم وفلسطين في قلبه، لم يعودا بعد الطوفان كما قبله. وبكلمات الشيخ "صحيح أن فلسطين تنتظر العالم لإنهاء مظلمتها التي طالّت وقد عزّ الخلاص، ولكن العالم ينتظر فلسطين لترميم النظرية والمنهج والممارسة، وإنقاذ العالم من خراب الروح وانحسار الأخلاق."<sup>85</sup> ولذلك، فإنّ المواجهة مع المشروع الصهيوني وتجليه في دولة "إسرائيل" تستلزم تشكيل مشروع حضاري وحشد مقوماته. ووفقاً لعودة الله، فإننا لم نصل حتى الآن إلى قناعة ندرک فيها أن "التحدّي الصهيوني هو تحدّي تاريخي حضاري، نتائجه ليست تحرير فلسطين والقدس، نتائجه ستقلب العالم بأكمله، مش قادرين نصل إلى هذه القناعة، انهم جزء من تاريخ عمره 500 اللي انبنى على أنقاض التجربة الأندلسية، مشان تفكّ الـ500 سنة هذول بدك نموذج حضاري، بدّيش أقول إنه بدنا نشتغل على نموذج حضاري، فش نموذج حضاري موجود في الهوا، النموذج الحضاري هو ما يبني على الأرض ويواجه... النموذج الحضاري هو الصراع من أجل فكرة ما، قدّيش فيه إمكانية أن يتحول الصراع، قوة المجتمع وقوة أفكاره، تتحوّل إلى أفكار على الأرض، في إلها فاعلية، هاي إيمانك بنموذجك الحضاري، النموذج الحضاري مش كلمات أو فلسفات، بحكيش إنه هاذ مش مهم، مهم في بلورته، بالأخير لما تقيسه بتقيسه في لحظة الصراع إذا هو شغّال أو مش شغّال، إذا شغّال بمعنى يحقّق إنجازات إذا نموذجك الحضاري موجود."<sup>86</sup>

عريباً، وفي معرض حديثه عن السابع من تشرين الأول/أكتوبر، اعتبر فتحي المسكيني أن هذا الحديث يدعو إلى إعادة النظر في الـ"نحن" والإجابة عن سؤالها الجوهرى "من نحن" اليوم، ومدى وفائها للحدث في تشكيل أنفسنا الجديدة، فلسطين وما يجري فيها ليس "حدثاً فلسطينياً" محلياً، إن الجغرافيا هنا تهمة.<sup>87</sup> من أجل ذلك، ووفقاً للمسكيني، فإن ما يقوم به 'الفلسطينيون' في أرضهم، حيث تبلغ الكينونة أوجها الأقصى في غزة، ليس مشكلاً محلياً، أو كارثة شخصية لنوع من اللاجئين، بل بالتحديد: تدشين العصور 'ما بعد القومية'، 'ما بعد الدولة' السيادة بشكلها الحالي، ما بعد 'الشعوب' بمدلولها القانوني الحديث، ما بعد 'الفرد' الحديث، الخائف على حقوقه أو حياته الخاصة.<sup>88</sup>

أما من موقع منتمٍ إلى لاهوت تحرري ما بعد إسلامي لا ينفصل عن الإسلام الحضاري، فيدعو حميد دباشي، انطلاقاً من فلسطين وغزة، إلى فضح وتعرية "الجذور البربرية لما سوّقت نفسها على أنها الحضارة الغربية... 'إسرائيل' هي مجموع ومحضلة الغرب، وقاعدة متجسدة لها... إنها ليست مستعمرة استيطانية يدعمها الغرب، وإنما أعلى درجات التجلي للأيديولوجيا الاستعمارية الكارثية التي تدعو نفسها الغرب."<sup>89</sup> ولذلك، ينظر دباشي إلى "الغرب" على أنه "إسرائيل"، وإلى "إسرائيل" على أنها "الغرب". أما فلسطين فتمثل العالم بأسره، بما فيه تجسيدها المأزق الأخلاقي الإنساني الذي أوقعنا فيه مشروع الحداثة الغربي الكولونيالي، والأفق المنظور لما سيكون عليه العالم بعدما غيرت غزة أسس نظرتنا إلى الحياة في هذا اليوم، والموضع الفاعل لإنتاج المعرفة وقوة تحويلية-تغيرية قائمة على تحوّل إيسيمي راديكالي يوازي ما تمثله فلسطين في الضمير العالمي، وما فككته من مخيلة غربية مهيمنة على العالم، فما يربط بين "إسرائيل" والغرب اشتراكهما في الاستعمار الاستيطاني.<sup>90</sup> من هنا، يلخص دباشي العالم ما بعد غزة بقوله: "لقد بات نضال التحرر الوطني الفلسطيني يتجاوز بكثير نطاق اهتمام الدول العربية أو ما يُسمّى بدول العالم الثالث. إنه اليوم صرخة عالمية من أجل الحرية. إن الإلحاح الأخلاقي لفلسطين قد تخطى أوهام الغرب، وبات اليوم يتجاوز جميع الحدود... وهكذا فإن فكرة "الدولة-الأمة"، في صورتها المقترنة هذه، ليست سوى نتاج من نتاجات الحداثة الاستعمارية الأوروبية... إنه عالم مختلف، لأن الصهيونية قد كشفت، أمام أنظار العالم أجمع، عمّا فعله الاستعمار الأوروبي بالعالم على مدى أكثر من خمسمئة سنة."<sup>91</sup>

مقولتا الشيخ وعودة الله، والمسكيني ودباشي، على اختلاف الخلفيات الفكرية، هي استمرار لتقليد طويل ذي خلفيات مختلفة أيضاً اعتُبر فيها الصراع في فلسطين صراعاً له بعد حضاري عالمي. لقد حذر نجيب غازوري، في مؤلفه الذي صدر بالفرنسية في العام 1905، من التصادم بين المشروع الاستقلالي العربي عن الحكم العثماني والمشروع الصهيوني، إذ قال: "ظاهرتان هامتان، لهما نفس الطبيعة، بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتوضّحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين 'مملكة إسرائيل القديمة' على نطاق واسع. إن مصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر إحدهما على الأخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدئين حضاريين، يتعلّق مصير العالم بأجمعه."<sup>92</sup> هذا، وترتبط فلسطين بالصراع العالمي الحضاري من وجهة نظر نجاتي صدقي صاحب مقولة "ذهبت للدفاع عن القدس في قرطبة،"<sup>93</sup> ومقولة زريق "إننا أمام قضية يتصارع فيها المبدأ من ناحية، والقوة

والمصلحة من ناحية ثانية. وعلى هذا، فأثرها لا يقتصر على العرب والصهيونيين فحسب، بل يتناول العالم أجمع فهي محكٌ لحيوية الضمير العالمي، ولقوة التنظيم الدولي، وهي دليل على الاتجاه الذي سيتبعه المجتمع الإنساني: إلى العدل والسلام أو إلى الظلم والحرب المستمرة... نستنتج من كل ما تقدّم أن الكفاح ضدّ الصهيونية وضدّ إقامة دولة يهودية في فلسطين ليس، من جهة العرب، كفاحاً قومياً فحسب، بل هو كفاح من أجل مثال أعلى إنساني، كفاح بين الحق والقوة، بين المبدأ والمصلحة... على أن لجهادنا معنى أهم من هذا الذي ذكرنا، وقيمة تتعدّى حدودنا إلى العالم أجمع وتمتدُّ من الحاضر إلى آفاق المستقبل البعيدة. ذلك أننا لا ندافع عن حقنا فحسب، بل عن مبادئ تهّم كل شعب من شعوب الأرض وتتخذ لدى الحكم العادل صبغة عالمية، ومغزى تاريخياً. وبذلك يتّصل جهادنا بالجهاد الإنساني خلال العصور في سبيل الحفاظ على القيم الباقية والحريات البشرية الأصلية... ليس في بلاد العالم بلد له من القيمة العالمية ما لفلسطين. ولم تحتل فلسطين مكانتها في التاريخ بميزاتها الطبيعية ومواردها المادية، وإنما بالمعاني الإنسانية والقيم الرفيعة والمبادئ الأصيلة التي شغّت منها على العالم بأجمعه.<sup>94</sup> وقد راكمت هذه الآراء إرثاً فكرياً جعل الشهيد فتحي الشقاقي يقول ما يتناقله عارفوه: "إن فلسطين هي جوهر ومركز الصراع الكوني بين تمام الحق وتمام الباطل"

## الإحالات

- [1] صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايف (القاهرة: سطور، ط 2، 1999)، 180.
- [2] Walter D. Mignolo, *The Idea of Latin America* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), xii.
- [3] للمزيد انظر:  
Pankaj Mishra, *The World After Gaza: A History* (New York: Penguin Press, 2025).
- [4] وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، 251.
- [5] إسماعيل ناشف، العتبة في فتح الإيستيم (رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2010)، 76.
- [6] فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايفي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، 23.
- [7] المصدر نفسه، 25.
- [8] المصدر نفسه، 90.
- [9] المصدر نفسه، 145.
- [10] المصدر نفسه، 148.
- [11] المصدر نفسه، 157.
- [12] المصدر نفسه، 189-190.

- [13] المصدر نفسه، 291.
- [14] المصدر نفسه، 241.
- [15] المصدر نفسه، 263.
- [16] المصدر نفسه، 282.
- [17] المصدر نفسه، 294.
- [18] المصدر نفسه، 71.
- [19] المصدر نفسه، 205، 207، 226.
- [20] هنتنجتون، مصدر سبق ذكره، 35، 37، 39، 51، 71.
- [21] المصدر نفسه، 203-204، 210.
- [22] المصدر نفسه، 109.
- [23] المصدر نفسه، 294.
- [24] المصدر نفسه، 85.
- [25] المصدر نفسه، 339، 352.
- [26] المصدر نفسه، 182، 188-189، 284، 286، 288، 340.
- [27] Edward Said, "The Myth of the 'Clash of Civilizations,'" *Palestine Diary*, 13 May 2011, accessed 15 February 2026. <https://www.youtube.com/watch?v=aPS-pONiEG8>.
- [28] هنتنجتون، مصدر سبق ذكره، 197، 217، 409، 508.
- [29] ناشف، مصدر سبق ذكره، 38-39.
- [30] مصدر سبق ذكره، 11.
- [31] مصدر سبق ذكره، 11، 12، 51.
- [32] مصدر سبق ذكره، 52، 55.
- [33] مصدر سبق ذكره، 14، 15، 17، 18، 36، 70.
- [34] مصدر سبق ذكره، 73.
- [35] مصدر سبق ذكره، 74.

- [36] مصدر سبق ذكره، 89-90.
- [37] قسطنطين زريق، **معنى النكبة مجدداً** (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1967)، 124.
- [38] قسطنطين زريق، **معنى النكبة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1948)، 41-43.
- [39] زريق، "معنى النكبة مجدداً"، مصدر سبق ذكره، 92.
- [40] زريق، "معنى النكبة"، مصدر سبق ذكره، 44-45، 47.
- [41] زريق، "معنى النكبة مجدداً"، مصدر سبق ذكره، 13-14.
- [42] المصدر نفسه، 35.
- [43] المصدر نفسه، 81-84.
- [44] تقي الدين النبهاني، **إنقاذ فلسطين** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1950)، 207-208.
- [45] Beshara Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 21, No. 2 (1992): 9, 23.
- [46] أكرم عطا الله، "الثقافة والحداثة في المجتمع الفلسطيني"، **تسامح**، المجلد 2، العدد 7 (2004): 9-10، 12، 13-18.
- [47] سليم تماري، **الجبل ضدّ البحر: إشكاليات الحداثة الفلسطينية** (بيروت: معهد مواطن لدراسة الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط2، 2019).
- [48] Salim Tamari, "Introduction," in *Jerusalem Lives: Biography and the Convolved Modernity of Jerusalem*, ed., Salim Tamari (Ramallah: Institute for Palestine Studies, 2020), 6-10.
- [49] هانز جورج فليك، "تقديم"، في **فكر الحداثة في فلسطين: مساهمات في تاريخ الثقافة**، تحرير ومؤلف رئيس وليد سالم (القدس: مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، 2011)، 9.
- [50] وليد سالم، "فلسطين: من الحداثة المقتلعة إلى الحداثة المعاقّة"، في **فكر الحداثة في فلسطين**، مصدر سبق ذكره، 11، 15-16.
- [51] المصدر نفسه، 16-17، 20، 22، 23، 27-28.
- [52] حسن خضر، "فكر الحداثة في فلسطين" في **فكر الحداثة في فلسطين**، مصدر سبق ذكره، 33-34.
- [53] المصدر نفسه، 33.
- [54] خلدون بشارة، "عمارة بين هزيمتين"، في **فلسطين الحداثيّة: يا فرحة ما تمت! تحرير خلدون بشارة** (رام الله: رواق، 2024)، 41.
- [55] خلدون بشارة، "المقدمة: حداثة فلسطين، مخاض عسير ومولود خداج"، في **فلسطين الحداثيّة**، مصدر سبق ذكره، 18.
- [56] المصدر نفسه، 54.
- [57] المصدر نفسه، 18.

- [58] المصدر نفسه، 24-25.
- [59] المصدر نفسه، 29.
- [60] المصدر نفسه، 44-45، 47.
- [61] المصدر نفسه، 39.
- [62] المصدر نفسه، 331.
- [63] المصدر نفسه، 332-333.
- [64] ماهر الشريف، **المثقف الفلسطيني ورهانات الحداثة 1908-1948** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2020)، 1-2.
- [65] المصدر نفسه، 3.
- [66] المصدر نفسه، 2.
- [67] المصدر نفسه، 43.
- [68] المصدر نفسه، 49-50.
- [69] المصدر نفسه، 54.
- [70] المصدر نفسه، 45.
- [71] المصدر نفسه، 100.
- [72] المصدر نفسه، 72، 81.
- [73] المصدر نفسه، 110، 118-119، 221.
- [74] المصدر نفسه، 157-158.
- [75] المصدر نفسه، 159-160.
- [76] مهني عبد الحميد، "لماذا غابت الدولة في مشروع الحداثة؟" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 129 (2022): 211-219، 213.
- [77] Hamid Dabashi, "Afterword: Palestine without Borders," *South Atlantic Quarterly*, Vol. 117, No. 1 (2018): 179-187, 180.
- [78] Hamid Dabashi, *The Emperor is Naked: On the Inevitable Demise of the Nation-State* (London: Zed Books, 2020), 11.
- [79] ماهر الشريف، **البحث عن كيان: دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني 1908-1993** (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1995)، 11.

- [80] المصدر نفسه، 14، 19، 21، 25، 38، 45.
- [81] المصدر نفسه، 177، 183، 187، 431.
- [82] المصدر نفسه، 427.
- [83] للمزيد انظر:  
Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: New York University Press, 2010).
- [84] ناشف، مصدر سبق ذكره، 93.
- [85] عبد الرحيم الشيخ، "الجنوب: الحقيقة والأوجه الغائبة"، *المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية*، العدد 1 (2025): 7-10، 10.
- [86] خالد عودة الله، "الصهيونية من الحروب الصليبية إلى الطوفان"، *بودكاست جسر*، 5 أيلول 2025، شوهد في 15 شباط 2026.  
<https://www.youtube.com/watch?v=rZqJInMws0Q>.
- [87] فتحي المسكيني، *هذه الذات ليست لك: صدوع ديكلونالية* (القيروان: دار الأمانة للنشر والتوزيع، 2025): 203-204.
- [88] المصدر نفسه، 227.
- [89] Hamid Dabashi, *After Savagery: Gaza, Genocide, and the Illusion of Western Civilization* (Chicago: Haymarket Books, 2025, Kindle Version), 17.
- [90] Ibid., 23, 28, 35, 54, 60, 103.
- [91] Ibid., 131, 134, 155.
- [92] نجيب عازوري، *يقظة الأمة العربية*، تعريب وتقديم أحمد بوملحم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت)، 7.
- [93] Najati Sidqi, "I Went to Defend Jerusalem in Cordoba, Memoirs of a Palestinian Communist in the Spanish International Brigades," *Jerusalem Quarterly*, issue 62 (2015): 102-109.
- [94] قسطنطين زريق، "معنى النكبة"، مصدر سبق ذكره، 66، 70، 82-83، 87.