الصهيـونـيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقاربات فلسطينيّة

ندين روحانا عرين هوّاري
محرّران

مدى الكرمل
المـركـز العـربـي للـدراسـات الاجتماعية التطبيقية

الصهيونيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقارَبات فلسطينيّة
تحرير: نديم روحانا وعرين هوّاري

Zionism and Settler Colonialism: Palestinian Approaches
Edited by: Nadim N. Rouhana and Areen Hawari

التدقيق اللغويّ: حنّا نور الحاجّ
التصميم: أمل شوفاني
مسؤولة النشر والإنتاج: إيناس خطيب

لوحة الغلاف: "استيطان" للفنان الفلسطينيّ نبيل العناني.
نبيل العناني: فنان تشكيليّ، وُلد في قرية اللطرون (فلسطين) عام 1943.

ISBN: 978-965-7308-28-8
© كل الحقوق محفوظة 2023
مدى الكرمل- المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة
شارع هميچينيم (الملك جورج) 90، حيفا
هاتف: 048552035، فاكس: 048525973
www.mada-research.org
mada@mada-research.org

المحتويات

5 **المقدّمة**
ندیم روحانا وعرین هوّاري

19 **الباب الأوّل: الاستعمار الاستيطانيّ: مقارَبات نظريّة**

21 المقاومة الفلسطينيّة ومعضلة الشرعيّة لدى الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين: الصهيونيّة تردّ بالسرديّات الدينيّة
ندیم روحانا

57 جدليّة الاستيطانيّ والاستغلاليّ في بنْية الاستعمار الإسرائيليّ: الأراضي المستعمَرة عام 1967 نموذجًا
أحمد عزّ الدين أسعد

83 قراءة مقارِنة بين الحالتين الاستعماريّتين في فلسطين والجزائر
أباهر السقّا

119 الكولونياليّة الاستيطانيّة في السياق الإسرائيليّ _ الفلسطينيّ، تفكيك الاستعمار، وعلم اجتماع إنتاج المعرفة في إسرائيل
أريج صبّاغ خوري

173 بنيامين نتنياهو وإعادة إنتاج المشروع الصهيونيّ ضمن منظومة صراع الحضارات
مهنّد مصطفى

193 **الباب الثاني: السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة للمشروع الصهيونيّ**

195 الاقتصاد السياسيّ تحت النظام الكولونياليّ ونشوب ثورة 1936
محمود يزبك

221 البحث عن الجولان التوراتيّة: مُخيّلات يهوديّة وتأسيس الجغرافيا الاستيطانيّة في القرن التاسع عشر
عامر إبراهيم

249 سياسات نزع الطفولة ("اللا_طفلنة"): تعقُّب آثار الكولونياليّة الإسرائيليّة
نادرة شلهوب كيفوركيان

285 السياسة الحيويّة للمحو الطبقيّ الفلسطينيّ في سوق العمل الاستعماريّ
سراب أبو ربيعة قويدر

305 **الباب الثالث: في فاعليّة المستعمَر**

307 السيّدة كيرن كَييمت: تَشكُّل هُويّات رجوليّة فلسطينيّة
في ظلّ الحكم العسكريّ
عرين هوّاري

341 مفهوم التطبيع ضمن بنْية الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين
ما بين ثنائيّة الرفض والقبول
مَي البزور

387 الاستعمار الاستيطانيّ ومهجَّرو المدن الفلسطينيّة:
ما بين المدن المهجَّرة ومدن المهجَّرين
هبة يزبك

419 الذاكرة كموقع مقاومة: تحرير التاريخ من أَسْر حاضر مستعمَر
أميرة سِلْمي

447 المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ في الأغنية الشعبيّة السياسيّة:
قراءة في الشفاهيّة الفلسطينيّة الثوريّة 1917-1952
قَسَم الحاجّ

483 المساهِمون

مفهوم التطبيع ضمن بنْية الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين ما بين ثنائيّة الرفض والقبول[1]

مَي البزور

"فحاولت بثبات أن أبيّن للأسْوَد أنّه كان يتطبّع بمعنًى ما، وللأبيض أنّه كان مضلَّلًا ومضلِّلًا"
(فانون، 1952، ص 239).

ملخَّص الفصل

ارتبط مفهوم التطبيع ضمن السياق العربيّ (والفلسطينيّ) بعمليّة التسوية السلميّة مع "إسرائيل"؛ إذ تُجْمع الأدبيّات السياسيّة على أنّه يشير إلى الاعتراف بدولة إسرائيل وإلى عَقد علاقات طبيعيّة مع الإسرائيليّين. بَيْدَ أنّ مفهوم التطبيع مفهوم مثير للجدل، وملتبسٌ في معناه وفي حيثيّات تحديد ممارساته. في العلوم الاجتماعيّة، استُخدِم مصطلح التطبيع من قِبل ميشيل فوكو لوصف الأثر الذي تُحْدثه عمليّات الهيمنة النفس_اجتماعيّة التي تمارسها السلطات في المجتمعات الحديثة على سلوك الجماعات الإنسانيّة. في السياق العربيّ والفلسطينيّ، ثمّة حاجة معرفيّة إلى الكشف عن سيرورة تطويع مصطلح التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ، عبْر البحث في كيفيّة انتقاله إلى حيّز الممارسة السياسيّة الشعبيّة.

أحد أهمّ أهداف الأدوات التحليليّة والنظريّة لأُطر ما بعد الحداثة يكمن في تحدّي الروايات الاستعماريّة والقوميّة السائدة بشأن ظاهرةٍ ما (كخطاب التطبيع)، من خلال الكشف عن الفجوات المعرفيّة التاريخيّة في تلك الروايات. بناء على ذلك، يرمي هذا الفصل إلى تقديم قراءة تحليليّة نقديّة وتفكيكيّة لخطاب التطبيع ضمن سياق المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين، عبْر تتبُّع جينيالوجيا مفهوم التطبيع، من خلال فحص فرضيّتَيْن تاريخيّتَيْن: الأولى أنّه ثمّة فروق تاريخيّة بين ظهور مصطلح التطبيع وظهور ممارسات التطبيع الرسميّ ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ. الثانية أنّه ثمّة تحوُّلات تاريخيّة معرفيّة طرأت على تصوُّرات العرب، والتمثُّلات السياسيّة، التي تصف وترسم العلاقة مع المستعمِر

1. جزء كبير من هذا الفصل ورد في دراسة سابقة نشرتها باللغة الإنجليزيّة:
Albzour, Mai. (2020). The Deconstruction of the concept of normalization within the context of the settler-colonialism in Palestine: The duality of acceptance and rejection. **Journal of Language**, **Discourse & Society**, 7. Pp. 1–21.

ضمن السياق العربيّ بسبب استخدام ممارسات التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ. ابتغاءَ فحص تلك الفرضيّات، حاولت في هذا الفصل الدمجَ بين عدّة أدوات فكريّة في تحليل ونقد الخطاب السياسيّ؛ فقد استخدمت إضاءات منهجيّة وتحليليّة مستقاة من تنظير علم النفس السياسيّ حول العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة (وعلى وجه التحديد من إسهامات نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة)، بالإضافة إلى الاستعانة بإسهامات الأُطُر النظريّة حول الاستعمار (على وجه التحديد إسهامات فانون بشأن الحركات الوطنيّة التحرُّريّة وإسهاماته الفكريّة في ما يخصّ الجوانب النفس_اجتماعيّة في العلاقة بين المستعمَرين والمستعمِرين).

1. توطئة

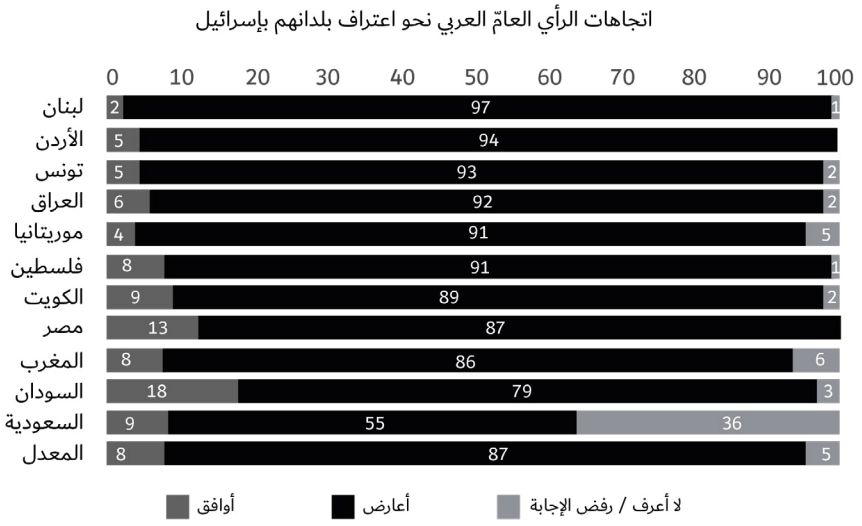
ارتبط ظهور مصطلح التطبيع، في السياق العربيّ، بتوقيع اتّفاقيّة كامب ديفيد بين مصر وَ "إسرائيل" في العام 1978. كذلك تُجْمع الأدبيّات السياسيّة على أنّ توقيع هذه الاتّفاقيّة يشير إلى نشوء مرحلة جديدة من الاعتراف العربيّ الرسميّ بدولة "إسرائيل" وبإقامة علاقات طبيعيّة معها (المسيري، 1999). بالتالي، منذ ذلك الحين أصبح لفظ "التطبيع" يُستخدَم لوصف القبول بإقامة العلاقات الطبيعيّة "العاديّة" مع مروِّجيها الإسرائيليّين على المستويَيْن الشعبيّ والرسميّ، وهو ما يُستشَفّ منه القبولُ بالفكرة الصهيونيّة (عوض وآخرون، 2007).

على وجه العموم، ممارسات التطبيع الرسميّ (على مستوى الحكومات العربيّة) مع "إسرائيل" بقيت حكرًا على بعض الحكومات والمنظّمات العربيّة التي وقّعت اتّفاقيّات سلام مع الإسرائيليّين، نحو: مصر (1979)، ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة (1993)، والأردن (1994)، وحديثًا كلّ من مملكة البحرين والإمارات العربيّة المتّحدة والسودان والمغرب (2020)، وإلى هذه الدول تُضاف تلك الدول الرامية إلى عَقْد اتّفاقيّات "سلام" مع الإسرائيليّين، والتي تجمعها علاقات تبادليّة سياسيّة واقتصاديّة مع "إسرائيل" بدرجات متفاوتة: قَطر وسلطنة عُمان والسعوديّة (Guzansky, 2015; Jones & Guzansky, 2017; Ulrichsen, 2016). من جهة أخرى، لا تزال حكومات دول عربيّة أخرى معارِضة للفكرة الصهيونيّة برمّتها، أو للاحتلال الإسرائيليّ في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967، كما أنّها ترفض وتُدين عمليّات التطبيع مع "إسرائيل"؛ كالجزائر والعراق على سبيل المثال.

أمّا على الصعيد الشعبيّ، فقد شهد التاريخ المعاصر وجود شخصيّات عربيّة مؤثّرة (ثقافيًّا وشعبيًّا) داعمة لسياسات التطبيع مع الإسرائيليّين، كنجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وأدونيس على سبيل المثال (خليل، 2003؛ Mi'Ari, 1999). مع ذلك، السِّمَة الغالبة شعبيًّا، منذ عام 1978، تفيد بالانتشار الواسع لحملات وحركات مناهَضة التطبيع بجميع مستوياته

(الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة) في جميع الدول العربيّة، فقد كان (وما زال) الحراك الشعبيّ من أجل مقاطعة "إسرائيل" ومناهضة التطبيع مع الإسرائيليّين فاعلًا لدى العديد من النقابات والاتّحادات واللجان المهنيّة والثقافيّة العربيّة (لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة، 1993؛ Scham & Lucas, 2003). لمصطلح التطبيع دلالات سلبيّة وَفقًا لتلك الأصوات العربيّة (والفلسطينيّة) المناهضة للتطبيع، نحو: الانصياع للشروط الكولونياليّة الاستعماريّة الصهيونيّة؛ استدخال الهزيمة؛ تكريس التبعيّة الاقتصاديّة للإمبرياليّة؛ الإسهام في تجزئة الوطن العربيّ؛ محو وطمس كلّ من الرواية والوجود الفلسطينيَّيْن (سمارة، 2011؛ شعبان، 1999؛ عوض، 1988؛ عوض وآخرون، 2007؛ قرقر، 2011؛ الكوثراني، 1995؛ المسيري، 1999؛ مكاوي، 2016؛ نوفل، 2010؛ يقين، 2003). فضلًا عن هذا، الرفض الشعبيّ للتطبيع ما زال سيّد الموقف لدى القاعدة الجماهيريّة العربيّة، حيث تشير إحصائيّات المؤشّر العربيّ للعامَيْن 2017-2018 (الصادر عن المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات) أنّ 87% من المواطنين العرب يرفضون اعتراف بلدانهم بدولة إسرائيل، وفي المقابل 8% فقط يدعمون هذا الاعتراف. كذلك أظهرت النتائج أنّ رفض المواطنين العرب لاعتراف حكوماتهم بدولة إسرائيل كان مرتفعًا حتّى لدى مواطني الدول التي وقّعت اتّفاقيّات السلام مع إسرائيل (على سبيل المثال، بلغت نسبة هذا الرفض في الأردن 94%، وفي كلّ من مصر وفلسطين 87%). وتشير نتائج الاستطلاع إلى أنّ الاستثناء الوحيد ضمن الدول التي شملها الاستطلاع (11 دولة) يعود إلى دولة السعوديّة، حيث انخفض مستوى رفض الاعتراف بإسرائيل بنسبة 30 نقطة مئويّة عن نتائج استطلاعات السنوات السابقة، حيث بلغت نسبة عدم الموافقة 55% لعامَيْ 2017-2018، كما يظهر الشكل أدناه:

الشكل (1): اتّجاهات الرأي العامّ العربيّ نحو اعتراف بلدانهم بإسرائيل



المصدر: المؤشّر العربيّ 2017-2018. الشكل 253، ص 334.

على الرغم ممّا سبق ذكره، ثمّة جدل شعبيّ حول الموقف من ممارسات التطبيع، وحول تحديد طبيعة تلك الممارسات. على سبيل المثال، كثيرًا ما تنشأ سجالات سياسيّة وشعبيّة عربيّة (وفلسطينيّة) حول الموقف من زيارة المؤثّرين العرب (الشخصيّات الثقافيّة والفنّيّة) إلى مناطق الضفّة الغربيّة، من حيث وصم تلك الزيارات بالتطبيع أو عدم وصمها بذلك (علّوش، 2013، 11 أيّار). كذلك تصاعدت مؤخّرًا حدّة الجدل الشعبيّ حول التطبيع بعد تزايد وتيرة التطبيع الرسميّ بين الحكومات العربيّة وَ "إسرائيل"؛ لِما رافقه من سلوكيّات "تطبيعيّة" على الصعيد الثقافيّ والشعبيّ في تلك الدول، مثل الجدل حول بعض البرامج التلفزيونيّة التي تتضمّن بعض ممارسات قد تحمل صفة التطبيع (مسلسل أمّ هارون يثير الجدل، 2020، 26 نيسان)، وكذلك الجدل حول تبادل الزيارات السياحيّة بين الإسرائيليّين والإماراتيّين في مطلع العام 2021 التي وُصِمت بالتطبيع.

إلى جانب ما سبق ذكره، في فلسطين وضمن المواجهة المباشرة مع المستعمِر، يصطدم نقاش التطبيع بمستوى آخَر من الجدل يتعلّق بإشكاليّة تعريف وتصنيف ممارسات التطبيع؛ حيث تمتاز تلك المواجهة المباشرة (مع المستعمِر) بوجود مستويات متباينة من التطبيقات المختلفة لسياسات الفصل والدمج الاستعماريّة الإجباريّة وَفقًا لاختلاف السياق الفلسطينيّ (في مناطق الـ 48، وفي قِطاع غزّة، وفي القدس وفي سائر مناطق الضفّة الغربيّة)،

الأمر الذي يسهم في تكريس الرؤية الضبابيّة والالتباس ضمن الخطاب السياسيّ للحركات الفلسطينيّة المناهِضة للمشروع الاستعماريّ في المقدرة على رسم حدود كلّ من ممارسات التطبيع، والموقف منها رفضًا أو قبولًا (البزور، 2017).[2] كذلك يسهم التشرذم السياسيّ الفلسطينيّ، المتمثّل في غياب التصوُّر لمشروع وطنيّ جامع للفلسطينيّين بأطيافهم كافّة (روحانا، 2014)، في تكريس تلك الرؤية الضبابيّة بشأن معايير سلوكيّات التطبيع والموقف منها (Albzour et al., 2019). بناء على ما سبق، "التطبيع" مصطلح إشكاليّ، وتختلف تمثُّلاته بين المستوى الحكوميّ والمستوى الشعبيّ، وله أيضًا تأويلات مختلفة تعتمد على الخلفيّة السياسيّة للّاعبين السياسيّين العرب والفلسطينيّين، والتي بدَوْرها تنعكس على تصنيفهم لسلوكيّات التطبيع ومواقفهم تجاهها، من حيث القبول أو الرفض. بعبارة أخرى، معايير الهُويّات القوميّة القُطريّة العربيّة (نسبة إلى القُطر العربيّ الواحد) -ولا سيّما الفلسطينيّة- غير واضحة في تحديدها للحدِّ الفاصل بين ثنائيّة الرفض والقبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين، أو بما يسمّى اليوم بالتطبيع مع تلك البنْية الاستعماريّة، كالالتباس -مثلًا- في تعريف الخطاب السياسيّ الفلسطينيّ الرسميّ وغير الرسميّ للشخصيّة الفلسطينيّة المطبّعة مقابل الشخصيّة الوطنيّة ضمن السياقات الفلسطينيّة على اختلافها.

أمّا بالنسبة للبحث العلميّ والتقصّي الأكاديميّ والسياسيّ حول ظاهرة التطبيع، فقد اقتصرت الدراسات الأكاديميّة وأدبيّات التحليل السياسيّ على مستويَيْن: الأوّل، الدراسات الكمّيّة الميدانيّة التي بحثت في الكشف عن تأثير تجارب الاتّصال "الإيجابيّ" السابق المباشر وغير المباشر بين المجموعات (بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين) على مواقف الفلسطينيّين تجاه التطبيع (Albzour et al., 2019, 2022; Mi'ari, 1999). الثاني، أدبيّات التحليل السياسيّ والتاريخيّ، والاقتصاديّ، والثقافيّ، التي تركّز في مضمونها على انتقاد وإدانة سياسات التطبيع على اختلافها؛ من خلال الوقوف على أسباب وآثار تلك السياسات على القضيّة الفلسطينيّة والقضايا العربيّة التحرُّريّة الأخرى (سمارة، 2011؛ عوض وآخرون، 2007؛ قرقر، 2011؛ الكوثراني، 1995؛ المسيري، 1999؛ نوفل، 2010). إضافة إلى التصنيفَيْن السابقَيْن، تجدر الإشارة إلى الانتشار الواسع لمقالات الرأي التي تتناول سؤال التطبيع ضمن وسائل التواصل الاجتماعيّ، مثل تلك التي تتناول نقاش التعاطي مع صفحات الترويج لسياسة التطبيع الإسرائيليّة (على سبيل المثال، صفحة "إسرائيل تتكلّم بالعربيّة" وصفحة "المنسّق" -انظروا فصل أحمد أسعد في هذا الكتاب).

2. يضاف إلى ذلك تعقيدات العلاقة النفس_اجتماعيّة بين المستعمِر والمستعمَر ضمن المواجَهة المباشرة، من قبيل تأثير التجارب الفرديّة للفلسطينيّين في الاتّصال السلبيّ والاتّصال الإيجابيّ مع الإسرائيليّين.

على الرغم من أنّ غالبيّة الأدبيّات والدراسات السابقة تتّفق وتؤكّد على ظهور لفظ "التطبيع" ومرحلة التطبيع الرسميّ في عام 1978، أعتقد أنّه لا زالت ثمّة حاجة إلى المزيد من التحقيقات الأكاديميّة عن الكيفيّة التي تبلور فيها مفهوم التطبيع ضمن لغة الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ، إضافة إلى البحث عن الكيفيّة التي انتقل فيها المفهوم من حيّز الخطاب السياسيّ الرسميّ إلى الحيّز الشعبيّ، ليحلّ بذلك محلّ ما سبقه من مصطلحات كانت تُستخدم لوصم العلاقات الطبيعيّة أو الوديّة مع المستعمِر. بكلمات أخرى، كيف أصبح مفهوم التطبيع حقيقة وواقعًا متداوَلًا في الخطاب اليوميّ في الوقت الراهن؟ بناء على ذلك، تكمن حداثة هذا البحث (الذي يتناوله هذا الفصل) في الحاجة إلى الكشف عن آليّات وعلاقات القوّة الكامنة من وراء لغة الخطاب السياسيّ العربيّ ودَوْرها في بَلْورة ظاهرة التطبيع؛ عبْر تحدّي هذا البحث للتأريخ التقليديّ لتلك الظاهرة. في هذا التقصّي التاريخيّ، استخدمت الأدوات المنهجيّة لتحليل الخطاب النقديّ (Critical Discourse Analysis: CDA) لتوجيه هذا البحث، إذ تتمركز اهتمامات منهجيّة التحليل النقديّ للخطاب بشكل عامّ في "نقد علاقات القوّة والأيديولوجيا الناجمة عنها في المجتمع ككلّ" (O'Regan & Betzel, 2016, p. 2)، إضافة إلى الكشف عن كيفيّة إنتاج (وإعادة إنتاج) الخطاب لعلاقات القوّة غير المتكافئة ضمن سياسات صنع الهُويّة في الخطاب السياسيّ (Parker, 2013). في المعتاد، توصَف منهجيّة تحليل الخطاب "CDA" بأنّها منهجيّة مرنة ومتعدّدة /عابرة للتخصُّصات ومتعدّدة المنهجيّات أيضًا (Wodak, 2014, p. 302). لذا، بناء على هذه المرونة (في منهجيّة تحليل الخطاب النقديّ المستخدَم في هذه الدراسة)، ولتقديم معالجة نقديّة تفكيكيّة لمفهوم التطبيع ضمن سياق النظام الاستعماريّ الاستيطانيّ تضمن تتبُّعَ تاريخ ظهور مفهوم التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ، استعنت كذلك بالأدوات الفكريّة للمنهجيّة البحثيّة التاريخيّة "الجينيالوجيا" في تتبُّع المفاهيم الاجتماعيّة (Crowley, 2009) -على نحوٍ ما سأوضّح لاحقًا في ثنايا هذا الفصل (القسم الثاني).

في مفهوم التطبيع، والتطبيع مع البنْية الاستعماريّة

برز مفهوم التطبيع في العلوم الاجتماعيّة، في توظيفات ميشيل فوكو لمصطلح التطبيع في كتابه "المراقبة والمعاقبة" للتعبير عن عمليّات السيطرة النفسيّة التي تفرضها أدوات السلطة التأديبيّة في المجتمعات الحديثة، للتأثير على سلوك المجموعات البشريّة بغية التحكُّم الاجتماعيّ بالذات روحًا وجسدًا، بغية الوصول إلى حالة من الانضباط السلوكيّ يجري فيها تطويع الناس بنسق تفكير واحد يتضمّن التشابه في الأفعال وفي ردود الأفعال كذلك (Foucault, 1991; Paternek, 1987). ضمن ثنايا هذا التوظيف، من الممكن الاستنتاج أنّ فوكو استخدم مفهوم التطبيع لوصف عمليّة مزدوجة ومتزامنة من التطبيع؛ تطبيع الفكر من جهة، وتطبيع الممارسة -سلوك المجموعة البشريّة- من جهة أخرى. وعلى هذا، يتضمّن

تطبيع الفكر مجموعة من المعايير والقيم الاجتماعيّة تُصْدرها السلطات التأديبيّة للدولة الحديثة ومؤسّساتها الانضباطيّة، بحيث تصبح تلك المعايير "طبيعيّة" ضمن منظومة اجتماعيّة جماعيّة تعمل على كبت وطمس الإرادة الحرّة للأفراد، ممّا يؤدّي، في ذات الوقت، إلى رفد الأدوات التأديبيّة النفسيّة (كالمراقبة والمعاقبة) السلطويّة بقِيَم ومعايير اجتماعيّة تُشَرْعِن عمليّة تطبيع سلوك الأفراد ضمن تلك المنظومة الاجتماعيّة.

ضمن حالة الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين، يتّفق العديد من الباحثين على أنّ تعريف مفهوم التطبيع يفيد بالاعتراف بدولة "إسرائيل"، وبحقّها في الوجود؛ وبالتالي، عقد علاقات طبيعيّة معها في المجالات كافّة (سمارة، 2011؛ عوض، 1988؛ المسيري، 1999؛ يقين، 2003). أمّا توظيف المفهوم في العلوم السياسيّة عالميًّا، فقد استُخدم المفهوم للإشارة إلى عودة العلاقات إلى طبيعتها بين دولتين بعد حالة من الصراع، على نحوِ ما حدث بين الدول الأوروبيّة بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، أو على نحوِ ما حدث بعد ذلك من تسويات سلميّة برعاية الأمم المتّحدة أدّت إلى تطبيع العلاقات بين الدول؛ على سبيل المثال: اتّفاق التطبيع بين جمهوريّة يوغسلافيا الاتّحاديّة (سابقًا) وجمهوريّة كرواتيا عام 1996 (United Nations Peacemaker, 1996, August 23).

يجدر بي التوقُّف، هنا، للإشارة إلى الدلالات السياسيّة المختلفة لمفهوم التطبيع ضمن حالة الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين عن تلك المستخدَمة عالميًّا، والتي تكمن في نقطتين؛ أولاهما أنّ التطبيع مع كيان استعماريّ يشير دائمًا (إلى يومنا هذا) إلى الشروع بممارسة العلاقات "الطبيعيّة"، لا إلى عودتها، بحكم أنّ الكِيان الاستعماريّ حديث النشأة، وبحكم أنّه لم تقم معه علاقات طبيعيّة في الماضي. وتكمن النقطة الثانية -وهي الأهمّ- في المفارقة الكامنة في أنّ استخدام لفظ "التطبيع" في علم السياسة يفيد بعقد تلك العلاقات بعد الانتهاء من حالة "الصراع" أو "النزاع"، سواء أكان ذاك الصراع ماديًّا أَم فكريًّا (أيديولوجيًّا). ولكن ضمن حالة الاستعمار الاستيطانيّ، يشير المفهوم إلى الشروع في عقد تلك العلاقات قبل التسوية السلميّة أو فضّ الخلاف. فالطرح الإسرائيليّ للمفهوم ربط بين المفهوم ومفهوم السلام (عمليّة التسوية السلميّة)، حيث يشير عوض وآخرون (2007) إلى أنّ لفظ "السلام" كان الأساس الذي تولّد منه لفظ "التطبيع" من قِبل المجموعة الإسرائيليّة نفسها، بحيث يصبح تحقيق المَطالب العربيّة الفلسطينيّة أمرًا مؤجَّلًا ومقرونًا بتحقيق شرط التطبيع وَفقًا لتصوُّر المستعمِر، وبِذا بدلًا من أن يكون التطبيع أحد مُخْرَجات عمليّة السلام يصبح الخطوةَ الأولى في تحقيق السلام، أي من التطبيع إلى فضّ الخلاف، على العكس من المتعارَف عليه عالميًّا: من فضّ الخلاف إلى التطبيع. في هذا الصدد، قد يشير البعض إلى أنّ كامب ديڤيد هي اتّفاقيّة سلام رسميّة، وأنّ التطبيع كان أحدَ مُخْرَجات عمليّة سلميّة

متكاملة بين بلدين، كما هو حال اتّفاقيّات السلام الأخرى في العالم، إلّا أنّني -على الرغم من اتّفاقي على ظهور مصطلح التطبيع وممارسات التطبيع الحكوميّ الرسميّ كمُخْرَجات لهذه الاتّفاقيّة- أجد أنّ شَرطَيْ تحقيق السلام الشامل وإنهاء حالة الصراع العربيّ الإسرائيليّ لم يتحقّقا وَفقًا لهذه الاتّفاقيّة؛ فإذا نظرنا إلى نصوص اتّفاقيّة كامپ ديڤيد ومضامين المفاوضات التي مهّدت لها في ما بين الجانبَيْن المصريّ والإسرائيليّ، نجد أنّها اتّفاقيّة وُضِعت تحت إطار رؤية شموليّة للسلام في الشرق الأوسط ككلّ لا لمصر فحسْب، حيث إنّها تتعدّى في بنودها حدود العلاقة الثنائيّة بين الطرفين، لتتناول مصير الأراضي الفلسطينيّة (Quandt, 1986)، كما أنّ تعنُّت الجانب الإسرائيليّ في عدم الاستجابة لدعوة السادات أثناء المفاوضات لتطبيق قرار 242 يثبت أنّ التطبيع في هذه الحالة يُعتبر من شروط الوصول إلى السلام الشامل، وليس أحدَ مُخْرَجاته، توافقًا مع المطالب الإسرائيليّة.

بناء على ما سبق ذكره، يمكننا الاستنتاج هنا أنّ المكوّن الأساسيّ لمفهوم "التطبيع" الكولونياليّ يكمن في نزع الاعتراف؛ اعتراف الآخر العربيّ الفلسطينيّ بالفكرة الصهيونيّة وشرعيّتها، الأمر الذي يؤدّي إلى القبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة، وبالتالي إعادة تصوُّر الآخَر الصهيونيّ، مع إمكانيّة تبادل العلاقات الطبيعيّة والودّيّة معه. فالتطبيع هو عمليّة تفكيك للرفض عبْر نزع الاعتراف ضمن رؤية وتصوُّر المستعمِر للحلّ المتخيَّل.

2. الإطار النظريّ ومنهجيّة البحث

تاريخيًّا، انطلقت الأُطُر النظريّة لِما بعد الحداثة، ولِما بعد الاستعمار من خطاب الشعوب المضطهَدة أو ما يسمّى دول العالم الثالث، إضافة إلى خطاب الأقلّيّات، وَفقًا للتقسيمات الثنائيّة المهيمنة "الغرب - الشرق"، وَ "الشمال - الجنوب"، والتي حاولت روايتها المهيمنة، عبْر خطاب الحداثة، إضفاءَ سِمة العاديّة لكلّ من التنمية والعلاقات غير المتكافئة بين المضطهِدين والمضطهَدين عبْر التاريخ (Bhabha, 2012). لذا، أحد أهمّ أهداف نظريّات ما بعد الحداثة يكمن في مقاومة تلك الهيمنة، عبْر تتبُّع واكتشاف الفجوات أو التحوُّلات المعرفيّة التاريخيّة المبعثرة (Scattered historical contingencies) التي أُهمِلت في الرواية المهيمنة.

بناءً على ذلك، ثمّة حاجة إلى تقديم معالَجة نقديّة تفكيكيّة لكيفيّة إنتاج خطاب التطبيع ضمن سياق النظام الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين. فقد أصبح مصطلح التطبيع مكوِّنًا طبيعيًّا ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ (بصرف النظر عن الموقف منه) قد تبلور في لحظة تاريخيّة معيّنة شهدت تحوُّلًا معرفيًّا ما ضمن السياق العربيّ. بالتالي، ابتغاءَ تحدّي الروايات التقليديّة المهيمنة بشأن التطبيع، يتتبّع هذا الفصل علاقات القوّة التي أدّت إلى

تشكُّل واستخدام لفظ التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ، عبْر التحقُّق من صحّة الفرضيّتَيْن التاريخيّتَيْن اللتين استقريتهما، وهما: الأولى، وجود فروق تاريخيّة بين ظهور مصطلح التطبيع وظهور ممارسات التطبيع الرسميّ ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ. بعبارة أخرى، أنا أدّعي أنّ ممارسات التطبيع الرسميّ ظهرت في ثنايا الخطاب السياسيّ العربيّ قبل ظهور المصطلح.[3] الثانية، التحوّلات التاريخيّة المعرفيّة التي طرأت على بعض التصوُّرات العربيّة، والتمثُّلات السياسيّة، التي تصف وترسم العلاقة مع المستعمِر ضمن السياق العربيّ (والفلسطينيّ)، وذلك بسبب استخدام لفظ التطبيع بالممارسة السياسيّة وضمن الخطاب السياسيّ، وقد طرأت هذه التحوُّلات على وجه الخصوص بعد انتقال المصطلح من حيّز الخطاب السياسيّ الرسميّ (لاتّفاقيّات التسوية السلميّة) إلى الخطابات السياسيّة المناهِضة للصهيونيّة، الأمر الذي أدّى إلى إعادة إنتاج مفاهيميّ وقِيَميّ للنظرة إلى الآخَر الإسرائيليّ، وللمشروع الاستيطانيّ الاستعماريّ برمّته، ولكيفيّة التعامل معه.

كي يتحقّق البحث التاريخيّ السوسيولوجيّ من تلك الفرضيّات ضمن الخطاب العربيّ السياسيّ (في الفترة التي شهدت ظهور مفهوم التطبيع)، اعتمدت اعتمادًا أساسيًّا على طُرق تحليل الخطاب النقديّ (O'Regan & Betzel, 2016) وَفقًا لتوجيه إسهامات فوكو بشأن الاستقصاء التاريخيّ والتحليل المعرفيّ للخطاب، أي عبْر اتّباع منهجيّة الجينيالوجيا التي تبحث في تاريخ تبلور المفاهيم والحقائق الاجتماعيّة ومعانيها (Bowman, 2007)؛ إذ إنّ هذه المنهجيّة "تزوّد الناس بالمهارات النقديّة لتحليل ولكشف العلاقة بين المعرفة والقوّة والذات البشريّة في المجتمع الحديث، إضافة إلى الأدوات المفاهيميّة اللازمة لفهم كيفيّة تشكُّل تلك العلاقة من خلال القوى التاريخيّة" (Crowley, 2009, p. 2).

لقد أشار فوكو (Foucault, 1970, 1981) في إسهاماته إلى الخطاب باعتباره ممارسة اجتماعيّة مختلَقة (مُنتَجة)؛ ومن ثَمَّ فإنّ منهجيّته في الجينيالوجيا تهتمّ بالتقصّي حول الظروف التاريخيّة للكيفيّة التي أُنتِجت فيها المعرفة والمعتقدات والمفاهيم الاجتماعيّة، والتي أصبحت بناءً طبيعيًّا في الخطاب الحاليّ -أي فكرة مقبولة في المجتمع- (Bowman, 2007)، وكذلك أصبحت حقيقة في المجتمعات الحديثة (Tamboukou, 1999). بالتالي، يسعى منهج الجينيالوجيا للتحقيق في ما وراء الخطاب المعاصر، من خلال تحدّي الروايات التاريخيّة التقليديّة (كالروايات الوطنيّة الرسميّة)، ليكشف عن علاقات القوّة

3. في هذا الصدد، قد تشير بعض الأدبيّات إلى ظهور سلوكيّات التطبيع السرّيّة بين بعض الدول العربيّة وإسرائيل في المراحل التاريخيّة التي سبقت اتّفاقيّة كامپ ديڤيد (صافي، 2019؛ عوض وآخرون، 2007). أمّا بالنسبة لِما هو جديد عن ذلك ضمن هذه الفرضيّة، فهو ادّعاء ظهور ممارسات التطبيع العلنيّة ضمن لغة الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ في المرحلة التي سبقت ظهور المصطلح في عام 1978.

التي أنتجت المفاهيم الاجتماعيّة الحاليّة من جهة، والتي أعطتها معانيَ محدَّدة من جهة أخرى (Foucault, 1978). في هذا الصدد، أفاد فوكو (Foucault, 1981, p. 117) بأنّ ما يسمّيه الجينيالوجيا هو "شكل من أشكال التاريخ يمكن أن يفسّر تكوين المعرفة والخطابات... إلخ". في علم الاجتماع، تُنسب هذه المنهجيّة إلى فوكو الذي طوّرها بناءً على إسهام فريدريك نيتشه في هذا الشأن (Foucault, 1978; Nietzsche, 1967). وَفقًا لنيتشه (1967)، الجينيالوجيا ترتكز على التفكيك، بمعنى البحث عن الأصل؛ أي إنّه من وراء أيّ بداية (لرواية تاريخيّة اجتماعيّة) ثمّة بدايات أخرى وروايات أخرى مُحِيَت عبْر التاريخ التقليديّ، وإنّ الجينيالوجيا هي طريقة للبحث عن أصل أحكامنا الأخلاقيّة. في هذا الصدد، ذكر فوكو (1978) أنّ ما نجده في البدايات لظاهرةٍ ما، أو في الاستخدام اللغويّ للتعبير عن ظاهرةٍ ما، لا ينبغي بالضرورة أن يعبّر عن هُويّتها الأصليّة، وهو ما يؤكّد على الطرح النظريّ لنيتشه القائل بأنّ المعنى هو إرادة القوّة، لأنّ اللغة هي علامات ورموز لإرادة القوّة المنتِجة للخطاب (Nietzsche, 1967). ومن هنا، بالاعتماد على إرادة القوّة، يمكن لمصطلحاتنا الاجتماعيّة الحديثة (ومعانيها) أن تخفي سرديّات وبدايات لِمعانٍ أخرى لم تعد موجودة (أو هُمِّشت) في لحظة تاريخيّة محدَّدة (Foucault, 1978). وعليه، فإنّ هذا البحث يفترض أنّ ظهور مصطلح التطبيع في السياق العربيّ ربّما يكون قد استبعد مفاهيمَ ومعانيَ وروايات وحقائقَ أخرى. وفي هذا الصدد، أكّد فوكو أنّ تداوُل خطاب معيّن في الوقت الحاضر يأتي على حساب خطاب آخر (Foucault, 1981; Mills, 2003). بناء على هذا، لطريقة الجينيالوجيا -إلى جانب البحث في علاقات القوّة التي أنتجت الخطاب- هدفٌ آخَر يكمن في استعادةِ الروايات التاريخيّة المستبعَدة أو إبرازِ تلك الروايات السائرة على طريق المحو. وَفقًا لذلك، مصطلح "التطبيع" هو وصف لمعنى محدَّد للعلاقات البَيْن_مجموعاتيّة (Intergroup relations) ظهر في لحظة تاريخيّة محدَّدة. بناء على ذلك، يرمي هذا البحث إلى استرجاع المفاهيم والمعاني التي استُخدِمت لوصف ممارسات التطبيع في الخطاب السياسيّ العربيّ قبل ظهور المصطلح.

على الرغم من أنّ الجينيالوجيا طريقة بحثيّة مناسِبة لتوجيه هذا البحث في تحليل الخطاب السياسيّ، من حيث تتبُّع تاريخ ظهور مصطلح التطبيع ودلالاته المعرفيّة، تبقى طريقةً محدودةً من حيث الإجابة عن تساؤلات البحث الأخرى. على وجه العموم، تهتمّ الجينيالوجيا بكشف وانتقاد الكيفيّة التي تُبنى من خلالها مفاهيمُنا الاجتماعيّة ومعانيها، أو الحقيقةُ ومعانيها العديدة (Given, 2008)، من خلال إظهار أنّ هذه المفاهيم والمعاني تمثّل هيمنة قوى اجتماعيّة معيّنة في فترات تاريخيّة مؤقّتة، لكن الجينيالوجيا تتجاهل تمامًا قضيّة البحث عن الحقيقة نفسها (وحكمها الأخلاقيّ) وتكتفي بالكشف عن مَصدرها فقط. بالتالي، يقتصر التحليل النقديّ للجينيالوجيا على شروط تكوين الحقيقة (والمعاني الاجتماعيّة

لها)، ويتجاهل أنّ هذه الحقيقة وُجِدت في سياق محدَّد، ممّا قد يشير إلى أنّ هنالك حقيقة واحدة أكثر إقناعًا من غيرها (Given, 2008; Tamboukou, 1999). ومن ثَمّ، الجينيالوجيا ليست أداة ملائمة للبحث عن الحقيقة أو عن الحكم الأخلاقيّ بحدّ ذاته (Tamboukou, 1999). بناءً على ذلك، وبما أنّ مفهوم التطبيع يحمل في طيّاته معانيَ وتعابيرَ عن حكْم أخلاقيّ حول العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة بين العرب والإسرائيليّين، كانت ثمّة حاجة في هذه الدراسة إلى أدوات تحليليّة أخرى تسهم في استكمال التحليل النقديّ للمعاني الكامنة في الخطاب السياسيّ العربيّ تجاه العلاقة مع الآخَر (الإسرائيليّ). لذا، إلى جانب الجينيالوجيا، اعتمد هذا البحث اعتمادًا أساسيًّا على طريقة تحليل الخطاب النقديّ CDA، لأنّها -بخلاف للجينيالوجيا- تسمح بالنقد بناءً على أسس أيديولوجيّة (Machin & Mayr, 2012)؛ أي إنّها تسمح بالبحث عن الحقيقة ضمن السياق الذي تبلورت فيه. وعلى هذا، حاولت في هذا الفصل الدمج بين عدّة أدوات فكريّة في تحليل ونقد الخطاب؛ فقد استخدمت إضاءات منهجيّة وتحليليّة مستقاة من تنظير علم النفس السياسيّ بشأن العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة، ولا سيّما تلك المستقاة من إسهامات نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة (Reicher, 2004)، إلى جانب الاستعانة بإسهامات الأطر النظريّة حول الاستعمار، وعلى وجه التحديد إسهامات فانون حول الحركات الوطنيّة التحرُّرية (Fanon, 1963) وإسهاماته الفكريّة بشأن الجوانب النفس_اجتماعيّة في العلاقة بين المستعمَرين والمستعمِرين (Fanon, 1952).

أعتقد أنّ الدمج السابق بين أطر نظريّة ومنهجيّة عابرة للتخصّصات لتحليل خطاب سياسيّ يخصّ العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة (كخطاب التطبيع -على سبيل المثال) يعمل على إحياء إسهامات نظريّة من النادر جدًّا استخدامها في التطبيقات البحثيّة لحقل علم النفس الاجتماعيّ؛ فقد ارتكز هذا الحقل تاريخيًّا على أسس نظريّة مختلفة من قَبيل الماركسيّة والنسويّة، وما بعد البنيويّة، إضافة إلى علم النفس العامّ، مع غياب شبه تامّ لنظريّات ما بعد الحداثة (Hook, 2005). وفي هذا الصدد، يعتقد هوك (المصدر السابق) أنّ نظريّات ما بعد الحداثة قد تشكّل إسهامًا مهمًّا لعلم النفس الاجتماعيّ النقديّ، عبْر تنشيط التحليل القائم على أسس سياسيّة _ نفسيّة (Psycho-politics) أو إعادة إحياء هذا التحليل، وبصورة أكثر تحديدًا عبْر إحياء إسهامات فرانز فانون الفكريّة. لذا، من الممكن اعتبار هذا الفصل محاولة للإسهام في هذا الإحياء، عبْر معالجة مفهوم التطبيع ضمن الحالة الكولونياليّة الاستيطانيّة الصهيونيّة في فلسطين، ومن خلال استخدام الأدوات النظريّة المستقاة من طرح فانون الفكريّ، إضافة إلى الأدوات التحليليّة من نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة. في ما يلي سأوضّح ماهيّة هذا الدمج والتوظيف لكلّ من هذه الأطر النظريّة ضمن ثنايا هذا البحث:

أوّلًا، استخدام إسهامات فانون (1963)، فقد وُظّفت في تحليل الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ من حيث التمييز بين أنواع الاتّجاهات السياسيّة بين الدول العربيّة في ما يتعلّق برؤيتها لمواجهة المشروع الاستيطانيّ في فلسطين. بالتالي، يمكن تصنيف الدول العربيّة وَفقًا لمعيار قبولها أو رفضها للتعامل مع الإسرائيليّين (أي التطبيع) بالاعتماد على إسهامات فانون بشأن تصنيف حركات التحرُّر القوميّ في مواجهتها للاستعمار.

ركّز فانون (1963) على نوعَيْن من حركات التحرُّر الوطنيّ المناهِضة للاستعمار،[4] من حيث تصوُّراتها للتحرُّر، إذ تتبنّى الحركة الوطنيّة في النوع الأوّل شكلًا من أشكال النضال المتواطئ مع البنْية الاستعماريّة، ممّا يعني أنّها تحافظ على حالة من الاعتماد الثقافيّ والسياسيّ على التصوُّرات الاستعماريّة للتحرُّر، وتحديدًا في ثقافتها الوطنيّة الناشئة. والنوع الثاني يتمثّل في وجود حركة تحرُّريّة وطنيّة انعتاقيّة -أي ثوريّة شاملة- رافضة تمامًا للتعاطي مع البنْية الاستعماريّة ومع تصوُّرات المستعمِرين بشأن المصالَحة والتحرُّر. بالتالي، هذه الحركة تتبنّى بالضرورة عقيدة نضاليّة خاصّة بأهداف أبناء وبنات الشعب المستعمَر ومنبثقة عن تصوُّراتهم وذواتهم الثقافيّة، وهو ما يتطلّب تحرير الشعب المستعمَر من التصوُّرات الاستعماريّة (كتصوُّرات المستعمِر عن حقوقهم وحرّيّاتهم)، والذي يتحقّق عبْر العمل الثوريّ الذي يؤدّي إلى التطهير الثقافيّ والانعتاق (Fanon, 1952, 1963). وَفقًا للتصنيف السابق، معظم حركات التحرُّر الوطنيّ في دول "العالم الثالث"، التي حاربت من أجل التحرُّر من الاستعمار، لم تتحرّر تمامًا من البنْية الاستعماريّة ومن إرثها الاستعماريّ، بل حافظت على وجود عدّة أشكال من علاقات التبعيّة سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا. على سبيل المثال، حاليًّا يمكننا تصنيف منظّمة التحرير الفلسطينيّة على أنّها حركة تحرُّر وطنيّ في شكلها الحاليّ ضمن الفئة الأولى، بمعنى أنّها تتّخذ شكلًا من النضال في حالة تواطؤ وتَماهٍ مع البنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين. علاوة على ذلك، في القراءة النقديّة لنتائج البحث ضمن هذا الفصل، استخدمت إسهامات فانون (1952) بشأن العلاقة النفس_ اجتماعيّة بين المستعمِر والمستعمَر، لفهم كيف تَبنّى الخطاب العربيّ السياسيّ المصطلحات الاستعماريّة، التي يذوب فيها وعي السود (المستعمَرين) في رؤية البيض (المستعمِرين) لحرّيّتهم.

ثانيًا، على نحوٍ أساسيّ تعتمد هذه الدراسة على منهجيّات تحليل الخطاب والجينيالوجيا لفحص تمثيلات التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ (قبل عام 1978 وأثناءه وبعده)، ولكن من أجل تتبُّع دقيق لتاريخ ظهور لفظ التطبيع ومرادفاته السابقة لظهوره كانت هنالك حاجة إلى أدوات منهجيّة إضافيّة؛ لالتقاط معايير الهُويّات العربيّة: القوميّة الجامعة

4. للاستزادة في هذا الشأن، انظروا: (جبسون، 2013).

(بمعنى الهُويّة القوميّة العربيّة) والقُطريّة (نسبة إلى القُطر العربيّ الواحد) الخاصّة بوصف العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة بين العرب والصهيونيّين. ولتحقيق هذا الهدف على وجه التحديد (المتعلّق بالتقاط تلك المعايير والتغيُّرات التي طرأت عليها)، قمت باشتقاق وحدات التحليل المستخدَمة في أسئلة هذه الدراسة، معتمدةً على إسهامات نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة حول نشوء الهُويّات الجماعيّة والوطنيّة (Riecher, 2004; Reicher & Spears et al., 2010; Tajfel et al., 1979). تطوّرت نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة في حقل علم النفس الاجتماعيّ (والسياسيّ) بناء على إسهامات ومساعي كلّ من تاجْفِيل وتيرْنر في فهم السلوك الفرديّ ضمن العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة، وكذلك فهمهما لتأثير السياق الاجتماعيّ على سلوك كلّ من الأفراد والجماعات (Tajfel et al., 1979; Turner et al., 1987). وعلى وجه التحديد تركّز هذه النظريّة على كيفيّة تأثُّر سلوك الأفراد بتصوُّراتهم عن أنفسهم كأعضاء في جماعات اجتماعيّة وسياسيّة، حيث ينبع إدراك الفرد لذاته من الانتماء إلى الجماعة، بالتالي فهو على وجه العموم يتبنّى معارف الجماعة وتصوُّراتها والمشاعر المرتبطة بها كذلك. وبذا، تُمكِّننا النظريّة من فهم العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة من خلال تفسير سلوك الأفراد كأعضاء في الجماعة.

إضافة إلى ذلك، وَفْقًا لنظريّة الهُويّة الاجتماعيّة، قد يعكس سلوك الجماعة الاستجابةَ للواقع الذي يعيشه الأفراد، وبالتالي في حالات معيّنة تُبنى هُويّات اجتماعيّة جماعيّة، كالهُويّة القوميّة على سبيل المثال، بحيث تشكّل فيها هذه الهُويّة حركة تغيير اجتماعيّ كاستجابة لخطر معيَّن يهدّد أمن ومصلحة الجماعة. بالتالي، يتطلّب تأسيس الهُويّة الجماعيّة القوميّة تحديدًا وتعريفًا للمجموعة القوميّة الناشئة ("الذات") والجماعات الخارجيّة ("الآخَرين")، وترسيم حدود العلاقة بين أعضاء المجموعة وأعضاء الجماعات الخارجيّة على مستوى الفرد والجماعة (Reicher, 2004). بكلمات أخرى، لقد كان بناء مشاريع الهُويّات القوميّة مطلوبًا لتكوين رؤية وطنيّة لِـ "مَن نحن؟". على سبيل المثال، تطلّب تكوين الجماعات القوميّة تعريفات لمعنى: "أن تكون أسكتلنديًّا، أو إنجليزيًّا، أو ألمانيًّا، أو لاتفيًّا أو من أيّ جنسيّة" (Reicher & Hopkins, 2000, p. Vii-Viii). وَفقًا لمنظّري نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة، خطابُ القيادات السياسيّة الذي يؤسّس لظهور أيّ جماعة قوميّة يؤثّر على صياغة المعايير الاجتماعيّة والسياسيّة والأحكام الأخلاقيّة للعلاقات بين المجموعات (Reicher & Haslam et al., 2005). بناء على ذلك، استخدمت في هذا البحث إسهامات نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة للوقوف على دَوْر الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ في تعريف "الذات" (الجماعة العربيّة) مقابل تعريف "الآخَر" (الجماعة الصهيونيّة)، ودَوْر الخطاب كذلك في رسم حدود الجماعة العربيّة في تعاملها مع الآخر؛ عبْر تحديد الجانب القِيَميّ (المعياريّ الأخلاقيّ) لتلك العلاقات قبل ظهور مصطلح التطبيع وبعد ذلك.

بناء على ذلك، تتبّعتُ خلال تحليل النصوص (قبل عام 1978 وأثناءه وبعده)، كما سأبيّن لاحقًا، المصطلحاتِ والمعانيَ التي استُخدِمت لوصف وتعريف وَحدات التحليل التالية: 1. الأعضاء داخل الجماعة العربيّة (مَن نحن؟)؛ 2. الأعضاء داخل الجماعة الصهيونيّة (مَن هم؟)؛ 3. الأعضاء العرب الخارجين عن معايير الجماعة العربيّة القوميّة (أي المطبّعين ومرادفات هذا الاصطلاح)؛ 4. العلاقات الطبيعيّة أو الودّيّة بين العرب والإسرائيليّين (التطبيع ومرادفاته). علاوة على ذلك، في القسم الأخير من هذا الجزء سأجيب عن الأسئلة المتعلّقة بكيفيّة إجراء التحليل وكيف اختيرت النصوص، والخطوات المنهجيّة التي تبنّيتها في هذا الفصل.

الفترة التاريخيّة للدراسة وكيفيّة اختيار النصوص وأسلوب تحليلها

من أجل تتبُّع تعريف وَحْدات التحليل المذكورة أعلاه (الذات والآخَر، والتطبيع والمطبّع ومرادفاتهما السابقة)، والتغيُّرات التي طرأت على تعريف كلّ من هذه الوحدات، حلّلْتُ الخطاب السياسيّ العربيّ قبل وأثناء وبعد ظهور مصطلح التطبيع في العام 1978. في البداية، اخترت ثلاثة أنواع من النصوص: الأوّل، نصوص اتّفاقيّات كامب ديڤيد في عام 1978، واتّفاقيّة السلام المصريّة الإسرائيليّة في عام 1979، من أجل تتبُّع اللحظة التي ظهر فيها مفهوم التطبيع وما رافقه من تغيُّر قِيَميّ (معياريّ) في النظرة إلى الذات وإلى الآخَر. الثاني، نصوص الخطاب الرسميّ لجميع الحكومات العربيّة (القُطْريّة)، ولبعض الأحزاب السياسيّة المناهِضة للصهيونيّة التي كانت ردًّا فوريًّا على اتّفاقيّة كامپ ديڤيد في عام 1978، بغية التقاط اللحظة التاريخيّة التي انتقل فيها مفهوم التطبيع من نصوص الاتّفاقيّات الرسميّة إلى حيّز الممارسة السياسيّة ضمن الخطاب السياسيّ اليوميّ (الرسميّ وغير الرسميّ). الثالث، جميع التقارير الختاميّة لجلسات القمم العربيّة خلال فترة الأعوام 1964-1979 (تسع قمم عربيّة)، من أجل الوقوف على المرادفات السابقة لاستخدام مصطلح التطبيع ومشتقّاته. ومع ذلك، لم تكن جميع هذه النصوص ضمن هذا البحث كافية لالتقاط التغيير المعياريّ ضمن الخطاب السياسيّ للعرب من حيث وجهات نظرهم ومواقفهم تجاه العلاقات البَيْن_مجموعاتيّة الودّيّة بين العرب والإسرائيليّين. المقصود أنّ التحليل استلزم المزيد من النصوص لالتقاط التغيير في تعريف الذات والآخَر ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ، ولالتقاط التغيُّر في معايير القبول مقابل الرفض للعلاقات الودّيّة أو الطبيعيّة مع الإسرائيليّين في ذلك الخطاب أيضًا، على نحوٍ ما سأوضّح أدناه.

كان عام 1978، نظرًا لأهمّيّته بشأن التطبيع، نقطة انطلاق رئيسيّة في هذا البحث للكشف عن وقت وكيفيّة انتقال مصطلح التطبيع بالتحديد من نصوص الاتّفاقيّات الحكوميّة إلى الخطابات السياسيّة الأخرى، بالإضافة إلى استكشاف ما إذا كان هذا الاستخدام (لمصطلح

التطبيع) يتزامن مع تغيير قِيَميّ (معياريّ) في الخطاب السياسيّ العربيّ من حيث وصفه "للآخَر" الصهيونيّ ولتعامل العرب الودّيّ معه، ولقبولهم للمشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين. فقد افترضتُ في هذا البحث أنّ ممارسات التطبيع ضمن لغة الخطاب السياسيّ العربيّ سبقت ظهور المصطلح. ومن ثَمّ، ابتغاءَ إجراء تحقيق تاريخيّ يُعنى بالتقاط التحوُّل التاريخيّ المذكور (التغيير القِيَميّ) الذي حدث ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ أثناء عام 1978 وبعده، كان من الضروريّ التركيز على تحليل خطاب الهُويّة القوميّة العربيّة الجامعة والسابقة لعصر الاتّفاقيّات الأحاديّة، والنزعات القُطْريّة التي سادت بين الدول العربيّة في ما بعد عام 1978، الأمر الذي يفيد بضرورة تحليل وتناول المعايير السياسيّة السائدة تجاه "الذات" العربيّة وتعاملها مع "الآخَر" الصهيونيّ في سنوات الخمسينيّات والستّينيّات من القرن الماضي، فقد كان هذا الشكل من الخطاب السياسيّ العربيّ القوميّ الجامع بصيغته الناصريّة (نسبة إلى الزعيم المصريّ جمال عبد الناصر) المرجعَ السياسيّ والقاعدة الأيديولوجيّة الرئيسيّة للحكومات العربيّة في تعاملها وفي مواقفها من المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين، كما قد كان هذا المشروع القوميّ العربيّ الجامع الأكثر انتشارًا والأكثر تأييدًا على مستوى القاعدة الشعبيّة في الدول العربيّة (الهندي، 2012).

لذا، أضفتُ في هذا البحث، إلى جانب النصوص المختارة المذكورة أعلاه، تحليلًا لخطاب جمال عبد الناصر السياسيّ حول مكوِّنات الهُويّة القوميّة العربيّة وعلاقاتها مع الآخَر الصهيونيّ، وكذلك خطابات عربيّة معارِضة للخطاب القوميّ الناصريّ (الموقف العربيّ الجامع آنذاك) من حيث رؤيته للتعامل مع المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين (كخطاب الحبيب بورقيبة عام 1965 -على سبيل المثال). هذا التحليل يتوافق مع دعوة منظّري نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة، للتحوُّل من البحث في كيفيّة تعريف الخطاب القوميّ للجماعة القوميّة الناشئة "ماذا يعني أن تكون أسكتلنديًّا؟" إلى التساؤل والبحث في آثار وعواقب تعريف الخطاب القوميّ للجماعة على صيرورة واستمراريّة هذه الجماعة (Reicher & Hopkins, 2000, p. 9)، حيث يرتبط تعامل العرب مع التطبيع اليوم بحيثيّات بَلْوَرة الخطاب السياسيّ العربيّ القوميّ وبهزيمته في آن واحد.

أسئلة البحث

1. كيف عرَّفت الجماعة العربيّة "الذات" والجماعة الصهيونيّة "الآخَر" ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ- "الذات" مقابل "الآخَر"("The "self" vs. the "other")؟[5]
2. كيف تعاملت الخطابات الوطنيّة القوميّة مع حقيقة إعلان بعض الدول العربيّة "تطبيعها" أو قبولها للبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين؟ الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة (In-group) مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" (Out-group).[6]
3. متى وكيف ظهر مصطلح التطبيع وممارساته؟

النصوص المختارة (البيانات)

ابتغاءَ تجنُّب الوقوع في فخّ الاختيار الانتقائيّ للبيانات، حلّلتُ جميع البيانات المتوافرة حول قرارات القمم العربيّة، وهذا غطّى سجلّات القمم العربيّة في فترة الأعوام 1964-1979، وإلى جانب ذلك حلّلت الردود الفوريّة لجميع حكومات الدول العربيّة على اتّفاقيّة كامب ديڤيد عام 1978.

النصوص المختارة قبل عام 1978:

1. كتاب - فلسفة الثورة (1953) لقائد القوميّة العربيّة الحديثة جمال عبد الناصر.
2. خطاب - الحبيب بورقيبة (أريحا /فلسطين، 1965) (Bourguiba, 1965).
3. التقارير الختاميّة للقمم العربيّة.[7]

النصوص المختارة بعد عام 1978:

1. اتّفاقيّة كامب ديڤيد للسلام (1978) ومعاهدة السلام المصريّة الإسرائيليّة (1979) (المعاهدة المصريّة - الإسرائيليّة: نصوص وردود فعل، 1979؛ الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978، 1980).

5. يعود استخدام مصطلح "الآخَر" (The other) إلى إسهامات هيجل ضمن حقل الفلسفة (Russon, 2011). ويشير هذا الاصطلاح ضمن العلوم الاجتماعيّة إلى حدود الهُويّة الجماعيّة أو الفرديّة وَفقًا لعلاقتها مع الهُويّات الأخرى (Mead, 1934).

6. في العلوم الاجتماعيّة، يشير المصطلح "In-group" إلى المجموعة التي ننتمي إليها ونعرّف أنفسنا من خلالها، بينما يشير المصطلح "Out-group" إلى المجموعة التي لا ننتمي اليها ولا نُعرِّف أنفسنا من خلالها (Hughes & Kroehler, 2009, p. 102).

7. الأولى (القاهرة، 1964)، والثانية (الإسكندريّة، 1964)، والثالثة (الدار البيضاء، 1965)، والرابعة (الخرطوم، 1967)، والخامسة (الرباط، 1969)، والسادسة (الجزائر، 1973)، والسابعة (الرباط، 1974) (جامعة الدول العربيّة، د.ت.).

2. خطابات ردود الفعل على كامپ ديڤيد (منصور، 1978).[8]

3. كتاب - من مقاومة التطبيع إلى مواجهة الهيمنة (1993)، لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة.

3. مرحلة ما قبل عام 1978

كانت الحركة القوميّة العربيّة، بصيغتها الناصريّة، الحاضنة الرئيسيّة لمواجهة المشروع الاستيطانيّ الاستعماريّ في فلسطين بعد قيام "إسرائيل". اعتمادًا على ما جاء في كتاب "فلسفة الثورة" عام 1954، يتجلّى واضحًا أنّ نكبة فلسطين كانت أحد أهمّ الأحداث التاريخيّة المؤسِّسة لمِخْيال الهُويّة العربيّة وخطابها القوميّ. أشار عبد الناصر في قراءته إلى نكبة فلسطين وحربها التي شارك فيها، بقوله: "أدركت أنّ القتال في فلسطين ليس قتالًا في أرض غريب وهو ليس انسياقًا وراء عاطفة وإنّما هو واجب يحتّمه الدفاع عن النفس [...] فحرب فلسطين دخلتها الشعوب العربيّة بحماسة إذ إنّ هذه الشعوب تتشارك في شعورها وفي تقديرها لحدود سلامتها!" (عبد الناصر، 1954، ص 63).

تشير أدبيّات علم النفس الاجتماعيّ إلى أنّ التهديد يؤدّي أحيانًا إلى يقظة هُويّة جماعيّة، تستدعي قِيَمًا ومعاييرَ اجتماعيّة تشكّل مشروعًا للتغيير الاجتماعيّ (Reicher, 2004)، بحيث تصبح صناعة الهُويّة وتخليقها مشاريع للتغيير الاجتماعيّ من جهة، ومشاريع لمواجهة تغيير اجتماعيّ آخَر من جهة أخرى (فهي تتأرجح بين الفعل وردّ الفعل في الوقت ذاته). وبهذا الاتّجاه، على نحوِ ما ذكرت سابقًا، تُعتبر نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة من النظريّات التي حاولت أن تفسّر متى وكيف تؤثّر البنى الاجتماعيّة والمعايير الاجتماعيّة على مشاريع الهُويّة الجماعيّة (Reicher & Spears et al., 2010; Tajfel et al., 1979). وللتأكيد على ذلك، ورَدَ في ثنايا فلسفة الخطاب القوميّ العربيّ: "في هذه المنطقة هنالك دَوْر يبحث عن (البطل). يخيّل لي أنّ هذه الدور يزحف إلى بلدنا، الدَّوْر ليس زعامة بل تفاعل وتجاوب" مع الظروف المحيطة من أجل التغيير، دَوْر يتطلّب "تفجير الطاقة الهائلة الكاملة في كلّ اتّجاه"، وهو "تجربة لخلق قوّة كبيرة في هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها، وتقوم بدور إيجابيّ في بناء مستقبل البشر" (عبد الناصر، 1954، ص 61).

8. شملت الخطابات وردود الفعل ما يلي:

1. بيانات مجالس رئاسة الوزراء الصادرة عن كلّ من: الأردن؛ لبنان؛ السعوديّة؛ قَطَر؛ البحرين؛ اليمن؛ الإمارات العربيّة المتّحدة؛ الكويت؛ سلطنة عُمان؛ السودان؛ تونس؛ المغرب. وبيانات كلّ من منظّمة التحرير الفلسطينيّة ومؤتمر جبهة الصمود والتصدّي (الذي ضمّ رؤساء سوريا واليمن وليبيا والجزائر ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة).

2. بيان مؤتمر القمّة العربيّة التاسعة (بغداد، 1978)، والخطاب الافتتاحيّ الذي ألقاه الرئيس أحمد حسن البكر (بوصفه رئيس العراق ورئيس القمّة العربيّة التاسعة آنذاك).

3. خطاب القذّافي (1978) في ذكرى الجلاء الإيطاليّ عن ليبيا.

4. بيانات بعض الأحزاب والقوى السياسيّة العربيّة الرئيسيّة (1978): القيادة القوميّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ في العراق؛ مذكّرة أعضاء مجلس قيادة ثورة 23 يوليو في مصر؛ حزب التجمّع الوطنيّ التقدّميّ الوحدويّ في مصر.

يشير الطرح النظريّ لسيكولوجيا تكوين الجماعات البشريّة، في تحليل سياسات وعمليّات تشكُّل الهُويّة، إلى حاجة قيادة الجماعة الناشئة إلى الإجابة عن تساؤلات مركزيّة تتمحور حول تعريف الذات: من نحن؟ وماذا نريد؟ ومن هو الآخَر؟ وكيف نواجه هذا الآخَر لتحقيق ما نريد؟ (Reicher & Spears et al., 2010)، وفي حالة الهُويّة الوطنيّة، يضاف إليها الأبعاد السياسيّة مثل الحدود السياسيّة والبشريّة للجماعة، إضافة إلى ترسيم للحدود النفس_ اجتماعيّة مع الآخر، أو إعادة ترسيمها في أحيان أخرى. وهذا يظهر جليًّا في الخطاب القوميّ العربيّ، حيث ورد في فلسفة الثورة "هذه الخواطر ليست محاولة تأليف كتاب... بل (دوريّة اكتشاف)، استكشاف أنفسنا "النحن" لكي نعرف من نحن وما هو دَوْرنا... أهدافنا والطاقة لتحقيق هذه الأهداف، استكشاف لظروف الميدان الذي نحارب فيه من أجل تحرير الوطن من كلّ الأغلال" (عبد الناصر، 1954، ص 7).

3.1. "الذات" مقابل "الآخَر" في الخطاب القوميّ العربيّ

يؤكّد الخطاب القوميّ على تعريف أعضاء الجماعة القوميّة "الذات"، عبْر الدائرة العربيّة؛ إذ جرى التأكيد على وحدة هذه الجماعة تاريخيًّا وثقافيًّا، إضافة إلى التركيز على ضرورة وحدتها الاقتصاديّة والسياسيّة والجغرافيّة في مواجهة التهديد أو الخطر، الذي يتمثّل في قوى الاستعمار والإمبرياليّة، والذي يتجسّد كذلك بتهديد ووجود المشروع الصهيونيّ في فلسطين. فقد ورد في فلسفة الثورة: "العدّو واحد مَهْما تعدّدت أقنعته". بالتالي، أحد أهمّ مقوّمات بَلْورة الهُويّة العربيّة القوميّة الجامعة (بصورتها الناصريّة) قد تَمَثَّلَ في وحدة التهديد الخارجيّ، حيث جرى تعريف الآخَر "العدوّ"، وتحديد العلاقة معه، انسجامًا مع الأهداف التي تريد الجماعة تحقيقها، والتي تتعلّق بتحرير الأرض العربيّة "فلسطين"، وأنّ الوسيلة لذلك تكمن في توحيد الكفاح العربيّ، بحيث يصبح مكوِّن الكفاح والتحرير ضدّ الصهيونيّة حجارةَ أساسِ القوميّة العربيّة (الناصريّة)، ووسيلتَها في تحقيق الوحدة العربيّة ودرء الخطر. تجدر الإشارة إلى أنّ تعريف "الآخَر" أو العدوّ، في الخطاب القوميّ الناصريّ، جرى التعبير عنه باستخدام اللفظَيْن "الصهاينة" وَ "اليهود". أعتقد أنّ استخدام هذا الوصف الأخير ("اليهود") قد أسهم في تعميق ضبابيّة العلاقة بين اليهود العرب والقوميّة العربيّة لاحقًا، إن لم يكن أحد العوامل التي أسهمت في دعم تبلور الهُويّة الصهيونيّة لديهم.[9]

كما ذكرت سابقًا، يميّز فانون (1963) بين نوعين من الحركات القوميّة التحرُّريّة، المتواطئة والأخرى التي تناضل ضمن حالة تحرُّر حقيقيّ. بناء على ذلك، نجد أنّ العقيدة الثوريّة القوميّة العربيّة (الناصريّة) تتناسب مع توصيف فانون للنوع الثاني من النضال التحرُّريّ.

9. للتأكيد على دَوْر لغة الخطاب السياسيّ في تكوين حدود الجماعة القوميّة، انظروا: (Reicher & Cassidy et al., 2006).

في هذه القراءة المقتضَبة، نجد أنّ فلسفة ومِخْيال الهُويّة القوميّة العربيّة، كما مثّلها عبد الناصر، قامت على قاعدة الرفض المطلق للقبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين، بدون أن تُطلق أو تُستخدم هذه التسمية -"الاستعمار الاستيطانيّ"- في خطابها. ولقد انعكس ذلك الموقف الرافض على سياسات جامعة الدول العربيّة، وكذلك جرى التعبير عنه على نحوٍ دائم في كلّ من البيانات الختاميّة لمؤتمرات كلّ من القمّة العربيّة الأولى (القاهرة، 1964)، والقمّة العربيّة الثانية (الإسكندرية، 1964)، والقمّة العربيّة الثالثة (الدار البيضاء، 1965)، والرابعة (الخرطوم، 1967)؛[10] وقد أفادت بيانات هذه الأخيرة (قمّة الخرطوم) برفض الاعتراف بوجود إسرائيل، ورفض الأحقّيّة التاريخيّة التي ادّعتها الرواية الصهيونيّة، والرفض المطلق كذلك لقرار الأمم المتّحدة للعام 1947، قرار تقسيم فلسطين (181). من الممكن اعتبار قرارات قمّة الخرطوم خير دليل على الرفض العربيّ للقبول بالبنْية الاستعماريّة في فلسطين برمّتها، حيث أُقِرّت خلالها اللاءات العربيّة الثلاث: لا للاعتراف بإسرائيل، لا للتفاوض معها، ولا للصلح معها، وهو ما كرّس مفهوم "الرفض التحرّريّ" (كما أودُّ تسميته بناء على تصنيفات فانون السابقة الذكر). وبالتالي، عُرِّف الآخَر الصهيونيّ بأنّه العدوّ ليس إلّا، ولا نفاذ أو حراك بين المجموعتين (Intergroup mobility) في ذلك (العرب والصهاينة).

3.2. الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة (In-group) مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" (Out-group) ضمن الخطاب القوميّ العربيّ

في مرحلة هيمنة الخطاب القوميّ العربيّ التحرُّريّ، لم يكن لفظ التطبيع مستخدَمًا بعد لتوصيف دعوات القبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين والتعاطي معها. حتّى في حال اتّخذ هذا القبول شكلًا من أشكال "النضال التفاوضيّ" (وَفقًا لتصنيفات فانون)، فقد نُعِتَ بالخيانة العظمى والاستسلام والتآمر على الوحدة العربيّة والمشروع التحرُّريّ برمّته. ويظهر هذا جليًّا في تعاطي الخطاب القوميّ العربيّ وقاعدته الشعبيّة مع دعوة الحبيب بورقيبة الشهيرة التي طرحها في خطابه في مدينة أريحا عام 1965، وضمن مبادرته السياسيّة لمواجهة المشروع الاستعماريّ في فلسطين، التي قدّمها لمجلس جامعة الدول العربيّة (بورقيبة، 1965).[11] ضمن ثنايا خطاب بورقيبة ومبادرته التي تقضي بالقبول بسياسة "المراحل" والتخلّي عن سياسة "الكلّ مقابل اللا شيء"، التي انتقدها بأنّها أوصلتنا إلى الهزيمة في فلسطين وجعلتنا في الوضع المحزن الذي نعاني منه اليوم. أمّا

10. قاعدة بيانات جامعة الدول العربيّة (مصدر ذُكِر سابقًا).

11. النسخة العربيّة من الخطاب على الموقع الإلكترونيّ لموسوعة مُقاتل:
http://www.moqatel.com/openshare/Wthaek/Khotob/Khotub10/AKhotub1_1-1.htm_cvt.htm

في ما يخصّ سياسة "المراحل"، فقد عبّر عنها بورقيبة عبْر تشجيعه للعرب والفلسطينيّين للقبول بقرار التقسيم 181، ومن ثَمّ طرح فكرة التعاطي مع البنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين (دون تسميتها بذلك)، عبْر النصح بالتفاوض مع ما وصفه بِـ "القوى المعادية" تارة، ومحاربتها تارة أخرى، وعبْر اتّباع منهجيّة "خذ وطالب"، مستشهدًا في هذا الشأن بتجربته الكفاحيّة الخاصّة ضدّ الاستعمار في تونس، والتي تمثّلت بتلك السياسة. كما أنّ مبادرة بورقيبة، وإن كان خطابها "القُطْريُّ" التوجُّهِ يحمل في ظاهره تصوّرًا لنضال تفاوضيّ، قوبِلت هي والداعي إليها -على كلا المستويين؛ الرسميّ والشعبيّ العربيَّيْن- بتهم الخيانة والتآمر والتعاون مع قوى الإمبرياليّة. فعلى سبيل المثال، ورد ما يلي في أوّل قرار سياسيّ أقرّته القيادة الفلسطينيّة لمنظّمة التحرير في دورة مجلسها الوطنيّ الثانية، المنعقدة في القاهرة عام 1965: "يعلن المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ أنّ تصريحات الحبيب بورقيبة خيانة عظمى للقضيّة الفلسطينيّة، وخروج على الإجماع العربيّ، وافتراء على حقّ الشعب الفلسطينيّ في تقرير مصيره. ولقد بادر الشعب في كلّ مكان إلى الإعراب عن بالغ سخطه واستنكاره لهذه التصريحات بمختلف الوسائل، وأنّ المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ يرفض هذه التصريحات جملة وتفصيلًا".[12] الأمر اللافت للنظر، وضمن بحثي عن مرادفات كلمة "التطبيع"، أنّي وجدتُ أنّ النقطة الرابعة في ذات البيان السياسيّ لمنظمة التحرير للعام 1965 قد حملت العنوان "التغلغل الإسرائيليّ"، الذي يتحدّث في نصّه عن سبل وطرق مقاومة التغلغل الإسرائيليّ في بعض الدول الآسيويّة والأفريقيّة، ضمن نصّ قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ في دورته الثانية (1965)، فقد جرى التعامل مع دعوة بورقيبة للتفاوض مع إسرائيل على أنّها دعوة للخيانة والتآمر، دون وصم هذه الدعوة بمصطلح "التطبيع".

على الجملة، قوبلت مبادرة بورقيبة بالرفض التامّ من قِبل مجلس جامعة الدول العربيّة، وعلى أثر ذلك، وعلى أثر خلاف مصر مع تونس بناء على هذه المبادرة، قاطعت تونس القمّة العربيّة الثالثة في الدار البيضاء عام 1965. وخلاصة القول أنّ التمثيلات السياسيّة للهُويّة القوميّة العربيّة (الناصريّة) قد حدّدت العلاقات مع "الآخَر" الصهيونيّ، ضمن ثنائيّة واضحة (لا لَبْس فيها) تقرُّ بحدٍّ فاصل بين الرفض والقبول في المشروع الاستعماريّ في فلسطين. تلك الثنائيّة انعكست بدَوْرها أيضًا على تحديد معايير واضحة لوصم الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" عبْر استخدام ثنائيّة "الوطنيّة" وَ "الخيانة" كجزء من الخطاب القوميّ العربيّ في مشروعه التحرُّريّ.

12. يضاف إلى هذا شكرُ "دولة الكويت للقرار الوطنيّ الذي أصدرته بقطع المعونة نظرًا لموقف الرئيس بورقيبة من قضيّة فلسطين" (قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ، 1965).

3.3. ظهور الممارَسات الرسميّة للتطبيع قبل عام 1978

تلك الرواية العربيّة والفلسطينيّة التحرُّريّة المركزيّة سرعان ما بدأت أرضيتّها بالاختلال لاعتبارات سياسيّة عدّة، من أهمّها ما يتعلّق بنتائج نكسة الفكر القوميّ العربيّ عام 1967، ودَوْر هذا الانكسار في ترسيخ وبروز خلاف سياسيّ بين الدول العربيّة على الموقف من القضيّة الفلسطينيّة. على سبيل المثال، ورد على موقع جامعة الدول العربيّة أنّ القمّة العربيّة الخامسة في الرباط، عام 1969، والتي عُقِدت بمشاركة 14 دولة، "بهدف وضع إستراتيجيّة عربيّة لمواجهة إسرائيل"، لم تكن فاعلة، لأنّ "قادة الدول العربيّة افترقوا قبل أن يَصْدر عنهم أيّ قرار أو بيان ختاميّ" (جامعة الدول العربيّة، د.ت.). وبالإضافة إلى ذلك، أقرّ مؤتمر القمّة العربيّة السادس، في الجزائر في تشرين الثاني عام 1973، الاستعدادَ العربيّ للتفاوض من أجل عَقْد السلام مع "إسرائيل"، على أرضيّة قرارات الأمم المتّحدة، مثل قرار 242،[13] حيث ورد في قرارات القمّة العربيّة: "إقرار شرطين للسلام مع "إسرائيل": الأوّل، انسحاب "إسرائيل" من جميع الأراضي العربيّة المحتلّة، وفي مقدّمتها القدس. الثاني، استعادة الشعب الفلسطينيّ لحقوقه الوطنيّة الثابتة" (المصدر السابق). وتجدر الإشارة إلى مقاطعة دولتَيْ ليبيا والعراق لهذه القمّة. يشير قبول قرارات الأمم المتّحدة من قِبل جامعة الدول العربيّة إلى تخلّي معظم الدول العربيّة عن الفكر التحرّريّ النضاليّ الانعتاقيّ، لصالح فكر النضال التفاوضيّ في مواجهتها للمشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين، الأمر الذي يفيد ضمنيًّا بالقبول بحلّ الدولتين مبدئيًّا، ويحمل في طيّاته نزعات للاعتراف بالكيان الصهيونيّ.

أمّا بالعودة إلى مبادرة بورقيبة لعام 1965، فقد فرضت علاقات القوّة في ذلك الوقت إطلاق تهم "الخيانة" على شخص بورقيبة، ومبادرته، وحكومته، بحجّة التآمر على المشروع القوميّ العربيّ. لكن بعد ثماني سنوات من تلك الحادثة الإقصائيّة، وبعد هزيمة عام 1967، التي أَفْضَت إلى ضعف عقيدة التحرُّر النضاليّ الانعتاقيّ، قرّرت الدول العربيّة القبول جزئيًّا بالتعاطي مع البنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين من خلال الموافَقة على قرارات الأمم المتّحدة، وبالتالي اتّخاذ قرار مماثل لدعوة بورقيبة السابقة. لكن في هذه الحالة، وضمن الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ، لم يوصَف ولم يوصَم هذا القبول بتهم "الخيانة". ذاك يدلّ على الأثر الذي أحدثته التغييرات السياسيّة في موازين القوى السياسيّة في لحظة تاريخيّة محدَّدة (بعد هزيمة عام 67، ووفاة عبد الناصر في أيلول عام 1970) على لغة الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ لجامعة الدول العربيّة، والذي يفيد بتغيير معايير

13. صدر القرار 242 عام 1967، ونصَّ على انسحاب "إسرائيل" من "أراضٍ" عربيّة احتلّتها عام 1967 دون تحديد وتعريف هذه الأراضي، إلى جانب ذكر حلّ مشكلة اللاجئين، أيضًا بدون تعريف اللاجئين، أو الإشارة لماهيّة الحلّ، وغيرها من النقاط (الموسوعة التفاعليّة للقضيّة الفلسطينيّة، د.ت.).

تعريف ثنائيّة "الوطنيّة" وَ "الخيانة"، في وصف الأعضاء الذين "داخل الجماعة" العربيّة، مقابل الأعضاء العرب الذين "خارج الجماعة" العربيّة. إنّ القبول بالتعاطي مع البنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين من قِبل بورقيبة عام 1965، أو من قِبل جامعة الدول العربيّة عام 1973، لم يوصَم بمصطلح التطبيع. مع ذلك، من الممكن الاستنتاج أنّ التغيير في لغة الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ لجامعة الدول العربيّة نحو لغة النضال التفاوضيّ، وما ترتّب على ذلك من التغيير في محو الحدود الفاصلة بين ثنائيّة "الوطنيّة" مقابل "الخيانة"، يفيد بظهور ممارسات التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ بشكل سابق لظهور المصطلح.

4. ظهور مصطلح التطبيع في السياق العربيّ بعد عام 1978

تشير النتائج الأوّليّة لتتبُّع الأدبيّات السياسيّة، التي تناولت العلاقات العربيّة مع "إسرائيل"، إلى أنّ تداول لفظ التطبيع، على صعيد الخطاب السياسيّ والممارسة السياسيّة، كان أحد مُخْرَجات عمليّات التسوية السلميّة مع هذا الكيان. وعلى نحو أدقّ نقول إنّ بداية ظهور مفهوم التطبيع تعود إلى حقبة المفاوضات المصريّة - الإسرائيليّة برعاية الولايات المتّحدة الأمريكيّة، والتي تُرجمت في توقيع اتّفاقيّة كامب ديڤيد، عام 1978. وهي بدَوْرها مهّدت لعَقْد اتّفاقيّة السلام المصريّة - الإسرائيليّة في العام 1979؛ حيث شكّلت اتّفاقيّة كامب ديڤيد نقطةَ تحوُّل مركزيّةً في العلاقة مع إسرائيل ككيان استعماريّ ضمن السياق العربيّ، واشتملت على بنود تتعلّق بكلّ من: علاقة مصر وَ "إسرائيل"، وعلاقة "إسرائيل" مع الدول العربيّة، والحلّ المستقبليّ لوضع الضفّة الغربيّة وقِطاع غزّة (Sadat & Begin, 1978; United Nation, 1979, March 26).

ورد في ثنايا اتّفاقيّة كامب ديڤيد: "على الموقّعين أن يقيموا، في ما بينهم، علاقات طبيعيّة كتلك القائمة بين الدول التي هي في حالة سلام كلّ منها مع الأخرى" (الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978، 1980، ص 415-418) .وبهذا أُدخل استخدام لفظ العلاقات الطبيعيّة المترجَم عن النصّ الإنچليزيّ الذي أورَدَ كلمة "Normal" وَفقًا للغة القانون الدوليّ. وفي ما يخصّ ماهيّة العلاقات الطبيعيّة المرادة، تناولها الطرفان بإسهاب في معاهدة السلام التي وُقّعت في العام 1979. فعلى سبيل المثال، ورد في النقطة الثالثة ضمن المادّة الثالثة: "يتّفق الطرفان على أنّ العلاقات الطبيعيّة التي ستقام بينهما ستتضمّن الاعتراف الكامل والعلاقات الدبلوماسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وإنهاء المقاطعة الاقتصاديّة والحواجز ذات الطابع التمييزيّ المفروضة ضدّ حرّيّة انتقال الأفراد والسلع" (الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978، 1980، ص 2)؛ واستكمل وصف تلك العلاقات ضمن الملحق الثالث، الذي جاء تحت عنوان "بروتوكول بشأن علاقات الطرفين" (المصدر السابق، ص 19). واشتملت

المادّة الأولى على إقامة علاقات دبلوماسيّة وقنصليّة، بينما اشتملت المادّة الثالثة على تفاصيل العلاقات الاقتصاديّة والتجاريّة، إضافة إلى العلاقات الثقافيّة، مع التركيز الواضح لصالح إقامة العلاقات الاقتصاديّة بين الطرفين (المعاهدة المصريّة - الإسرائيليّة: نصوص وردود فعل، 1979، ص 3-56).

4.1. "الذات" مقابل "الآخر" في نص اتّفاقيّة كامب ديفيد للسلام

ضمن اتّفاقيّات السلام المصريّة - الإسرائيليّة؛ عُرِّف السلام وَفقًا للرؤية الأمريكيّة التي تتّفق مع الرؤية الإسرائيليّة، وهما رؤيتان تشترطان إقامة العلاقات الطبيعيّة مع "إسرائيل" (مع تغييب طبيعة نظامها الاستعماريّ الاستيطانيّ)، قبل تنفيذ قرارات الأمم المتّحدة (القرار 242 -على سبيل المثال). ما يعنيه الأمر أنّ المسار يبدأ من الشروع بعَقْد علاقات طبيعيّة ومن ثَمّ إلى فضّ النزاع، على العكس من معنى السلام وَفقًا للغة القانون الدوليّ كما ذُكِر سابقًا، الأمر الذي يعني فرض القبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة، والقبول بتصوُّراتها المتعلّقة بالهُويّة القوميّة للجماعة العربيّة بصورة عامّة، والمتعلّقة بالجماعة المصريّة والفلسطينيّة على وجه التحديد. ومن المتوقَّع من عمليّة سلام تتوخّى "المصالحة" إعادةُ تعريف القِيَم والمعايير الاجتماعيّة والسياسيّة، كإعادة تعريف الذات والآخر، والحدود النفس_اجتماعيّة بين ما يسمّى "طرفَيِ النزاع" (Bar-Tal, 2000). للتدليل على ذلك، ورد ما يلي في نصّ معاهدة السلام المصريّة الإسرائيليّة، في المادّة الثالثة ضمن البند الثاني (المعاهدة المصريّة-الإسرائيليّة: نصوص وردود فعل، 1979، ص 2):

> يتعهّد كلّ طرف بأن يكفل عدم صدور فعل من أفعال الحرب أو الأفعال العدوانيّة أو أفعال العنف أو التهديد بها من داخل أراضيه أو بواسطة قوّات خاضعة لسيطرته أو مرابِطة على أراضيه ضدّ السكّان أو المواطنين أو الممتلكات الخاصّة بالطرف الآخر. كما يتعهّد كلّ طرف بالامتناع عن التنظيم أو التحريض أو الإثارة أو المساعدة أو الاشتراك في فعل من أفعال الحرب أو الأفعال العدوانيّة أو النشاط الهدّام أو أفعال العنف الموجَّهة ضدّ الطرف الآخر في أيّ مكان. كما يتعهّد بأن يكفل تقديم مرتكبي مثل هذه الأفعال للمحاكمة.

وبهذا، تُعيد اتّفاقيّة السلام تعريف "الذات" المصرية العربيّة مقابل "الآخَر" الإسرائيليّ الصهيونيّ، حيث باتت بعض أعمال الكفاح من أجل التحرُّر (المُقَرّة من قِبل الخطاب القوميّ العربيّ سابقًا) تُسمّى الأفعال العدوانيّة، وبات الشخص الوطنيّ حسب الفهم السابق يعرَّف كمرتكب لأعمال عدوانيّة يجدر أن يقدَّم للمحاكمة، وكذلك الأمر بالنسبة لأفعال التنظيم، والتحريض، والمساعدة، والإثارة التي شكّلت في ما سبق حجارةَ الأساس التي استند عليها

الفكر القوميّ العربيّ النضاليّ بصيغته الناصريّة. وبذا، تفكّكت الرواية التحريريّة الانعتاقيّة القوميّة في مهدها في مصر. لم يتعلّق الأمر بالجماعة المصريّة فحسب، بل تجاوز الحدّ ليطول محاولة تفكيك الرواية القوميّة الفلسطينيّة؛ فقد ادّعى السادات تمثيل الفلسطينيّين لدى توقيعه على اتّفاقيّة كامب ديڤيد، مستعينًا بالخطاب القوميّ العربيّ ذاته لتبرير شرعيّة تمثيله للفلسطينيّين. لتوضيح ذلك، يجدر بي التوقّف عند ردّ فعل السادات على اعتراض الأردن وغيرها على اتّهام مصر بالتفرُّد بالاتّفاقيّة، وإنكار حقّ الفلسطينيّين في تقرير المصير، إذ صرّح السادات في خطابه أمام الجالية المصريّة في الولايات المتّحدة قائلًا: "مصر لها مسؤوليّة تاريخيّة حيالها [حيال فلسطين]"، منكرًا أن يكون مشروع السلام الحاليّ "اتّفاقًا منفردًا بين مصر وإسرائيل"، معتبرًا إيّاه مشروعًا للسلام تُعَدُّ فيه القضيّةُ الفلسطينيّةُ الأساسَ، إذ قال: "ولقد أكّدت أنّ المشكلة الفلسطينيّة ما لم تُحَلّ قبل المشكلة المصريّة فلتكن جنبًا إلى جنب معها لأنّ الفلسطينيّين ليس لهم مسؤول عنهم" (منصور، 1978)،[14] مبرِّرًا ذلك بتشرذم المجموعة الفلسطينيّة الجامعة.[15] عند التمعّن في هذه الجمل، نجد أهمّيّة دَوْر القيادة في تعريف الجماعة والتعريف بشرعيّة حقّ تمثيل الجماعة (Reicher & Haslam et al., 2005). ففي النصّ الأوّل، ارتكز السادات على الخطاب القوميّ العربيّ بصيغته الناصريّة، الذي لطالما شدّد على مسؤوليّة مصر التاريخيّة تجاه فلسطين كجزء لا يتجزّأ من الوطن العربيّ؛ الأمر الذي لطالما تُرجِم سابقًا بمسؤوليّة الكفاح والتحرير الشامل. أمّا ضمن ثنايا هذا الخطاب، فقد استُخدِمت هذه المسؤوليّة التاريخيّة لرَفْد وتبرير تمثيل السادات (مصر) للعرب، وللتغاضي عن الوجود (القوميّ الوطنيّ) الفلسطينيّ، عبْر تذويته في الذات العربيّة التي لم تشهد وجودًا لكيان قوميّ جامع ومتّفَق عليه بين الدول العربيّة جميعًا لتمثيلها (الذات العربيّة) في تلك الفترة.[16]

14. واشنطن، 1978/09/20، نقلًا عن: الأخبار، القاهرة، 1978/09/21.

15. وقد أضاف: "المشكلة السوريّة، مثلًا لها صاحب وهو الرئيس حافظ الأسد. مشكلتنا، سيناء نحن أصحابها. أمّا المشكلة الفلسطينيّة، فوالله ما يستطيع إنسان أن يقول لي ما إذا كان صاحبها هو ياسر عرفات، وَلّا جورج حبش، وَلّا السكّان في الضفّة الغربيّة، وَلّا الموجودين في غزّة ولا في لبنان ولا في سوريّة. وكلّنا نرى ونشاهد نتيجة هذا التضارب وانعكاسه على القضيّة الفلسطينيّة بكلّ أسف. ودور مصر كمسؤوليّة تاريخيّة وقياديّة، فقد أصرّت أن يكون حلّ المشكلة الفلسطينيّة قبل حلّ المشكلة المصريّة" (منصور، 1978، ص 76).

16. مسألة نفي الوجود (القوميّ الوطنيّ) الفلسطينيّ وحقّ تقرير المصير أكّد عليها أيضًا مناحِم بيچن في العام ذاته (1978) في كلمته أمام البرلمان الإسرائيليّ (الكنيست) بعد توقيع اتّفاقيّة كامب ديڤيد مباشرة، بأنّه "لن تكون هناك، في أيّ ظرف من الظروف بأيّ حال من الأحوال دولة فلسطينيّة [...] منظّمة القتَلة، المسمّاة منظّمة التحرير الفلسطينيّة، لا تشكّل، ولن تشكّل أيّ طرف في أيّ مفاوضات" مع التركيز على وصف المنظّمة بِـ "النازيّة"، ووصف دَوْرها "بالفعل التخريبيّ" (منصور، 1978، ص 64).

4.2. الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" ضمن ردود الفعل العربيّة على اتّفاقيّة كامـب ديـڤـيد عام 1978

إنّ تناول الخطابات السياسيّة الرافضة للاتّفاقيّة وتحليلَها يهدفان -إضافة إلى رصد ظهور مصطلح التطبيع- إلى الإجابة عن تساؤلات هامّة حول قاعدة الرفض التي انطلقت منها تلك البيانات؛ هل كانت المواقف السياسيّة القوميّة الرسميّة والحزبيّة رافضة للاعتراف بدولة إسرائيل، أي التطبيع مع الفكرة الصهيونيّة، أم كانت رافضة للتطبيع؟ والمقصود: حتّى لو اعترفت بإسرائيل، هل سيستمرّ الرفض لإقامة العلاقات الطبيعيّة معها، أم إنّه لهذا الرفض مستويات متدرّجة، بالاعتماد على التصنيف السابق الذكْر من حيث أشكال النضال التحرُّريّ والتفاوضيّ؟

على وجه العموم، جاءت بياناتُ وتصريحات مجالس وزراء كلّ من: الأردن، ولبنان، والسعوديّة، وقَطَر، والبحرين، واليمن، ودولة الإمارات العربيّة المتحدة، والكويت، وتونس، والمغرب، وبيانُ اللجنة التنفيذيّة لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، وبيانُ مؤتمر الصمود والتصدّي الثالث في دمشق (الذي ضمّ رؤساء سوريا واليمن وليبيا والجزائر ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة)، رافضة للاتّفاقيّة، مع وجود فوارق لغويّة في التعبير الضمنيّ أو الصريح عن ذلك الرفض، بينما جاء بيان سَلطنة عُمان مؤيّدًا للاتّفاقيّة،[17] وفيما بعد جاء بيان السودان[18] معبّرًا عن موقف محايد (البيانات كافّة مقتبَسة لدى: منصور، 1978).

بداية، لم تَرِدْ كلمة "التطبيع" لفظًا في أيّ من تلك الخطابات، وفي هذه المرحلة من البحث بالتحديد، تحوَّلَ تتبُّع جينيالوجيا مصطلح التطبيع ضمن السياق العربيّ إلى "مغامرة مثيرة"، وأظهر التحليل أنّ هناك الكثير من الأشياء التي من الممكن اكتشافها (Tamboukou, 1999, p. 201). فالجينيالوجيا طريقة لا تتّبع أساليب محدّدة ومقيِّدة، بل هي منهجيّة مرنة ومنفتحة ومخالِفة لِـ "جميع أنواع المنهجيّات المغلقة" (Ibid). وبناء على ذلك، أثناء تحليلي لتلك الخطابات، وعبْر معالجتي للتساؤل حول معايير الخطاب السياسيّ الرسميّ (الحكوميّ) للدول العربيّة في تعريف الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" ضمن ردود فعلهم على اتّفاقيّة كامب ديڤيد عام 1978، توقّعت أن أتوصّل إلى وجود ثنائيّة واضحة تفيد بالقبول أو بالرفض للتعاطي مع "الآخَر" الصهيونيّ،

17. وممّا ورد في التصريح: "ما أسفر عنه اجتماع كامب ديڤيد لا يمكن اعتباره سلبيًّا بمُجْمَله"، مع الإشادة بالجهود الأمريكيّة التي "تستحقّ تقدير الجميع" (منصور، 1978، ص 136).

18. ورد في البيان أنّ السودان: "لا يرى حكمة في الدعوة لمقاطعة وعزل مصر واستعداء مصر"، مع التركيز على "أنّ مساعي السلام تصبح أكثر "إيجابيّة وفعّاليّة"، إذا شاركت فيها الأطراف العربيّة بأسلوب جماعيّ وفي إطار الوفاق والتضامن العربيّ [...] وليس من حقّنا أن ننقد مصر" ووردت في البيان توصية بعدم إغفال قضيّة القدس واللاجئين والضفّة وإشكاليّة الاستيطان (منصور، 1978، ص 130).

بمعنى قبول كامپ ديڤيد أو رفضها، حيث كان هذا مُدْرَجًا على نحوٍ واضح بأدبيّات التحليل السياسيّ السابقة الذكْر، ولكن، بدلًا من ذلك، من خلال التحليل والتدقيق في الخطاب السياسيّ القوميّ -على مستوى الحكومات العربيّة- الرافض للاتّفاقيّة، تَبَيَّنَ أنّ هنالك عدّة مستويات من هذا الرفض، منها ما يشير إلى القبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة عبْر إقراره بشروط قرارات الأمم المتّحدة كالقرارَيْن 242 وَ 181، ومنها ما يشير إلى الرفض التامّ لهذه البنْية ولتلك القرارات. بناء على هذا، نجد أنّ هذه النتائج تتوافق مع تصنيفات فانون لنضال حركات التحرّر القوميّ في مواجهتها للاستعمار (النضال المتواطئ مع البنْية الاستعماريّة مقابل النضال التحرّريّ الانعتاقيّ، كما جاء في بداية هذا الفصل). هذه النتيجة بحدّ ذاتها تدلّ على وجود روح وممارسات التطبيع والاعتراف ضمن ثنايا الخطاب السياسيّ العربيّ المُعارِض لاتّفاقيّة كامپ ديڤيد (أي لدى البعض من الحكومات العربيّة)، ودون استخدام هذا الخطاب لمصطلح التطبيع بعد، وهو ما يؤكّد، مرّة أخرى، أنّ ممارسات مفهوم "التطبيع" (العلنيّة في لغة الخطاب السياسيّ) سبقت ظهور المصطلح في السياق العربيّ، حتّى ضمن الأصوات المعارِضة له، على نحوِ ما سيُظهِر التحليل.

أمّا بالنسبة لمستويات الرفض، فقد قمت بتصنيف المواقف الرافضة لكامپ ديڤيد ضمن مستويَيْن، يعبّر أحدهما عن الرفض الذي يَحْمل في طيّاته درجات من القبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة، بمعنى الرفض المبنيّ على الاعتراض على أسس التفاوض مع "إسرائيل". ولقد أظهر تحليل الأنماط أنّ هذا المستوى من الرفض يندرج ضمن قسمَيْن فرعيَّيْن: (أ) الرفض بناءً على القرار 242؛ (ب) الرفض بناءً على قرار التقسيم 181. أمّا المستوى الثاني من الرفض، فيعبّر عن الرفض الحقيقيّ التامّ للمشروع الصهيونيّ برمّته للتعاطي معه. بناء على ما سبق، أسميت هذَيْن المستويَيْن الرفضَ التفاوضيّ (للأوّل)، والرفضَ التحرُّريّ الانعتاقيّ (للمستوى الثاني)، على نحوِ ما يظهر في تحليل الأنماط التالي.

5. أنماط الرفض

5.1. الرفض التفاوضيّ

5.1.1. الرفض المبنيّ على الاعتراض على شروط التسوية السلميّة بناءً على قرار 242 لعام 1967

لقد ارتكزت بيانات كلّ من الأردن والسعوديّة والكويت وقَطر والإمارات والمغرب ولبنان واليمن والبحرين -إضافة إلى الدول المشارِكة في مؤتمر الصمود والتصدّي- على عدم اتّفاقها جميعًا مع ما ورد في اتّفاقيّة كامپ ديڤيد، لتجاهلها لتطبيق قرارات القمة العربيّة في الرباط

1974 (على وجه التحديد لكلّ من: قرار 242، ومنح الفلسطينيّين حقّ تقرير المصير، وتمثيل منظّمة التحرير الفلسطينيّة). فعلى سبيل المثال، ورد في بيان مجلس الوزراء الأردنيّ: "إنّ أيّ تسوية عادلة ونهائيّة يجب أن تنصّ بوضوح على حقّ الشعب الفلسطينيّ في تقرير مصيره بحرّيّة كاملة وفي إطار التسوية الشاملة [...] إنّ بين الإيجابيّة وحبّ السلام من جهة، والتضحية بالمواقف القوميّة والمصالح الوطنيّة والحقوق التاريخيّة فرقًا واضحًا نعرفه جيّدًا" (منصور، 1978، ص 115). وقد جاء في بيان مجلس الوزراء السعوديّ، بعد إشادته بجهود جيمي كارتر، أنّ السعوديّة أعلنت تحفُّظها على الاتّفاقيّة، لأنّ "مؤتمر كامب ديڤيد لا يُعتبر صيغة نهائيّة مقبولة للسلام" (المصدر السابق، ص 129). وقد جاء في بيان مجلس الوزراء القَطَريّ أنّ الاتّفاقيّة "لا تشكّل أساسًا صالحًا للتمهيد السليم للتسوية السلميّة العادلة الشاملة المنشودة"، كما أكّد مجلس الوزراء الكويتيّ على عدم التزام الاتّفاقيّة "بقرارات مؤتمرات القمّة العربيّة وخاصّة الرباط" (المصدر السابق، ص 143). وأوضح المغرب أنّه "لا يمكن أن يتمّ حلّ في منطقة الشرق العربيّ دون أن تنسحب إسرائيل من كلّ الأراضي العربيّة التي احتُلّت في 67، إضافة إلى الانسحاب من القدس" (المصدر السابق، ص 167). أمّا بيان مجلس الوزراء اللبنانيّ، فعبّر عن "قلقه البالغ [...] لا سيّما ما ينطوي عليه هذا الموقف من نتائج قد تؤدّي إلى توطين الفلسطينيّين خارج أرضهم" (المصدر السابق، ص 144-145). تلك البيانات البرلمانيّة (الصادرة عن مجالس النواب) لم تتطرّق بتاتًا إلى الاعتراض على مسألتَي الاعتراف بِـ "إسرائيل" وتطبيع العلاقات معها، وإنّما ارتكزت في اعتراضها على شروط التفاوض ونقض الالتزام بالتضامن العربيّ عبْر الشروع بالحلّ السلميّ الانفراديّ (الأحاديّ الجانب).

كذلك ظهر هذا المستوى من الرفض في موقف المشاركين في مؤتمر الصمود والتصدّي الذي انعقد في دمشق، والذي يتجلّى في الوثائق المنقولة عن المؤتمر كالكلمة الافتتاحيّة لكلّ من الرئيسَيْن حافظ الأسد وياسر عرفات، إضافة إلى البيان الختاميّ للمؤتمر، وإلى البيان المنبثق عن مؤتمر القمّة العربيّة التاسع في بغداد (الوثائق كافّة مقتبَسة لدى: منصور، 1978). لقد اتّفق كلّ من بيان مؤتمر الصمود والتصدّي وبيان مؤتمر القمّة العربيّ التاسع مع ما ورد في المستوى الأوّل من الرفض على الاعتراض على شروط التفاوض (عدم تطبيق القرار 242)، وعدم الالتزام بقرارات القمم العربيّة ولا سيّما قمّة الجزائر عام 1973 وقمّة الرباط عام 1974، وكذلك اعتبار معاهدة كامب ديڤيد انتهاكًا لميثاق الأمم المتّحدة والقانون الدوليّ، حيث ورد في البيان الختاميّ لمؤتمر الصمود والتصدّي أنّ السادات قد تخلّى عن "المفهوم العالميّ للسلام العادل في المنطقة الذي يقوم على الانسحاب الكامل من جميع الأراضي الفلسطينيّة والعربيّة المحتلّة والاعتراف بالحقوق الوطنيّة الثابتة للشعب الفلسطينيّ، وخاصّة حقّه في العودة وتقرير المصير وإقامة الدولة المستقلّة فوق ترابه

الوطنيّ الفلسطينيّ بقيادة منظّمة التحرير ممثّله الشرعيّ والوحيد" (المصدر السابق، ص 174). ولقد ظهر الموقف ذاته ضمن بيان اللجنة التنفيذيّة لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، وبيان المؤتمر الوطنيّ في القدس، وبيان مقرّرات المجالس البلديّة والقرويّة في قِطاع غزّة، إضافة إلى بيان القيادة القوميّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ في سوريا (الوثائق كافّة مقتبَسة لدى: منصور، 1978)، حيث ورد في البيان الأخير ما يلي: "اتّفاقيّات معسكر داوود هي، في الأساس والجوهر، خروج صريح على كلّ المواثيق الدوليّة، واستهانة فاضحة بكلّ قرارات الأمم المتّحدة، ونقيض لكلّ المفاهيم التي يتبنّاها المجتمع الدوليّ عن شروط السلام العادل والدائم في المنطقة" (المصدر السابق، ص 133).

اختلف موقف الدول المشارِكة بمؤتمر الصمود والتصدّي عن مواقف الدول العربيّة السابقة الرافضة، في اتّخاذه لردّ فعل عبْر إقرار مقاطعة مصر، باعتبارها عضوًا "خارج الجماعة" العربيّة (Out-group member)، حيث ورد في البند الخامس من القرارات التي اتّخذها مؤتمر الصمود والتصدّي ما يلي: "قطع العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة مع النظام المصريّ، بما في ذلك المؤسّسات والشركات، وتطبيق قرارات المقاطعة العربيّة على الأفراد الذين يتعاملون مع العدوّ" (المصدر السابق، ص 175). كذلك أقرّ مؤتمر القمّة العربيّة التاسع في بغداد، عام 1978، تعليق عضويّة مصر، ونقل مقرّ جامعة الدول العربيّة منها. وكذلك اختلف خطاب الرفض هذا عن مواقف الرفض السابقة في توصيفه لاتّفاقيّة كامب ديڤيد، وفي توصيفه لدَوْر السادات شخصيًّا في بلورتها، حيث ورد في البيان النهائيّ للمؤتمر، وبيان حزب البعث السوريّ، وفي كلمات الأسد وعرفات الافتتاحيّة، وصف الاتّفاقيّة بأنّها "أكبر مؤامرة إمبرياليّة صهيونيّة" على العرب، واعتبارها "استسلامًا" وَ "خيانة" وَ "ركوعًا" وَ "ذلًّا" وَ "تواطؤًا"، وتسميتها باتّفاقيّة "معسكر داوود"، في إشارة (تلميح) إلى الهيمنة الإسرائيليّة عليها. كذلك وُصِف السادات بالشخص "المهزوم" وَ "الخائن" وَ "الحليف" وَ "المتواطئ" مع قوى الاستعمار والإمبرياليّة و"العدوّ الصهيونيّ". كما ركّز عرفات، في كلمته، على تشبيه السادات بِـ "پيتان العرب"، في إشارة إلى الرئيس الفرنسيّ فيليپ پيتان (المصدر السابق، ص 169-170). ضمن جميع الأوصاف السابقة الذكر، لم تَرِدْ كلمة التطبيع بالمطلق، كما ذُكِر سابقًا.

أمّا بالنسبة للموقف من "تطبيع" الفكر الصهيونيّ الاستعماريّ، أي اعتراف النظام المصريّ بدولة إسرائيل على الرغم من أنّها كيان استعماريّ، فقد ورد ذلك فقط ضمن كلمة الرئيس الأسد الافتتاحيّة. وقد جاء الاعتراض على الاعتراف بِـ "إسرائيل"، ضمن استخدام الأسد للغة القانون الدوليّ المستقاة من القرار 242 (عبارة "الأراضي العربيّة المحتلّة") حيث قال: "بالأمس كان الرئيس أنور السادات يؤكّد تمسُّكه بالتحرير الكامل لكلّ الأراضي العربيّة

المحتلّة. وبالأمس كان يكرّر لكلّ العرب أنّه لا يمكن أن يقبل أو يفكّر بأيّ حلّ منفرد. وبالأمس كان يؤكّد أنّه لن يقبل الاعتراف بإسرائيل، وأنّ هذا الأمر متروك للأجيال المقبلة [...] فما الذي حدث؟ كيف وقّع صلحًا منفردًا وأدار ظهره للعرب ولتاريخ مصر القوميّ؟ كيف تخلّى عن القدس محَطّ أنظار العرب والمسلمين؟" (منصور، 1978، ص 169-170). يظهر في هذه الكلمات اعتراض الأسد على الحلّ المنفرد الذي أقْدَم عليه السادات أكثر من اعتراضه على مسألة اعتراف السادات بِـ "إسرائيل". أضف إلى هذا أنّ التنقّل بين لغة الرفض ولغة الاعتراف تجلّى واضحًا في تلك البيانات. فعلى سبيل المثال، كان الأسد، في كلمته، يكرّر استخدام كلمة "إسرائيل" في وصف الآخر الصهيونيّ، بينما تكّرر وصف الآخَر الصهيونيّ بِـ "العدوّ" ضمن كلمة ياسر عرفات.[19]

5.1.2. الرفض المبنيّ على الاعتراض على شروط التسوية السلميّة بناءً على قرار التقسيم 181 الصادر عام 1947

وأمّا بيان الرفض الصادر عن مجلس الوزراء التونسيّ، فقد جاء متفوّقًا على ما سبق ذكره من مواقف سابقيه، بالاعتراض على الاتّفاقيّة، بسبب تجاهلها لقرار التقسيم 181 -قرار الأمم المتّحدة للعام 1947- ولتجاهلها لإقامة الدولة الفلسطينيّة المستقلّة. ورَدَ في البيان التونسيّ:

> تتبّعت الحكومة التونسيّة، بكامل الاهتمام، المحادثات التي دارت بمخيّم داوود، وترى من واجبها التذكير بالمبادئ التي ينبني عليها الموقف التونسيّ إزاء القضيّة الفلسطينيّة وقضايا الشرق الأوسط: أوّلًا: احترام الشرعيّة الدوليّة المتمثّلة في قرار الأمم المتّحدة سنة 1947، الذي ينصّ على إحداث [إقامة] دولة فلسطينيّة مستقلّة. وهنا، تجدر الإشارة إلى أنّ تونس هي أوّل من دعا إلى التمسّك بهذا المبدأ في معالجة قضايا فلسطين (منصور، 1978، ص 127-128).

أودّ التوقف هنا، لأشير إلى أهمّيّة المنظومة اللغويّة المستخدَمة في الخطاب السياسيّ في عرض موقف الرفض؛ حيث إنّ الأدبيّات السياسيّة تُجْمِع على تبنّي الموقف الثوريّ الرافض لاتّفاقيّة كامپ ديڤيد من قِبل معظم الدول العربيّة، ولكنّها تمنح الأولويّة في هذا لدول مؤتمر الصمود والتصدّي بالدرجة الأولى، مستبعِدة بذلك الموقف التونسيّ المتقدّم ثوريًّا في مستوى الرفض عن موقف مؤتمر الصمود والتصدّي؛ إذ يعتمد الموقف التونسيّ الرافض على قرار التقسيم 181، الذي يمنح الفلسطينيّين حصّة أكبر من الأرض المُقَرّة

19. في موضع آخر ضمن خطاب الأسد، جاء ما يلي: "مصر الشقيقة خرجت من خندق العرب، ولا نَصْر أكبر من هذا النصر ممكن أن يحقّقه أعداء العرب" (منصور، 1978، ص 169).

ضمن القرار 242، الذي يعتمد عليه الموقف الرافض لمؤتمر الصمود والتصدّي. وأعتقد أنّ هذا التفضيل لدول مؤتمر الصمود والتصدّي، ضمن أدبيّات التحليل السياسيّ، بكونها صاحبة الموقف الثوريّ الرافض المتقدّم على بقيّة الدول العربيّة، يعود إلى أمرين، أوّلهما يتعلّق باتّخاذ المؤتمر لإجراءات المقاطعة بحقّ مصر، ويتعلّق ثانيهما بتمسُّك الخطاب السياسيّ، لهذه المواقف، بالنزعة القوميّة العربيّة وبمنظومتها اللغويّة الثوريّة، حيث نجد أنّ ألفاظ "الاستعمار" وَ "العدوّ" وَ "الخيانة" وَ "الاستسلام" وَ "الكفاح المسلّح"، لا زالت حاضرة بقوّة في لغة الخطاب السياسيّ ضمن المؤتمر.

لكن على الرغم من ذلك، يبقى هذا التوجُّه مندرجًا تحت معاني النضال والرفض التفاوضيّ، لا التحرُّريّ الانعتاقيّ من البنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة، بسبب تبلور الرفض على قاعدة تجاوز الاتّفاقيّة لشروط السلام المُقَرّة في مؤتمرَي القمّة العربيّة في الجزائر عام 1973، وفي الرباط عام 1974، إذ إنّه يعبّر في انطلاقه من الشرعيّة الدوليّة عن القبول الضمنيّ بالبنْية الاستعماريّة وَ "التطبيع" مع الفكرة الصهيونيّة، الذي يفيد بإمكانيّة التفاوض والاعتراف بالكيان الاستعماريّ مشروطًا بتطبيق القرار 242، وحقّ تقرير المصير للفلسطينيّين. حتّى في حال كانت هذه القرارات العربيّة تحتمل إمكانيّة التعبير الضمنيّ عن إستراتيجيّة تتبنّى سياسة المراحل، وتهدف إلى التحرير الشامل فيما بعد، فإنّها وَفقًا للنصّ وللغة الخطاب المستخدَم تُقِرُّ بالقبول بالبنْية الاستعماريّة عبْر الموافَقة على السلام والاعتراف بإسرائيل مقابل الانسحاب من الأراضي العربيّة المحتلّة عام 1967، ومنح الفلسطينيّين حقوقهم التي أُقِرّت وَفقًا للغة القانون الدوليّ التي لا زالت إلى اليوم مبهَمة وغير واضحة تجاه هذه الحقوق (مثل تحقيق تسوية عادلة لمشكلة اللاجئين، التي وردت ضمن القرار 242 الذي لا يحدّد من هم اللاجئون، وما معنى التسوية العادلة، ولا يُقِرّ بحقّ عودتهم). أمّا قاعدة الرفض (التفاوضيّة أيضًا) ضمن الخطاب التونسيّ، فتعود إلى ذات المبادرة السابقة لبورقيبة في الستّينيّات من القرن العشرين، والمرتكزة على قرار التقسيم 181، والتي وُصِف بورقيبة بسببها في المرحلة التاريخيّة السابقة بالخائن. بينما هنا نجد أن نفس المبادرة باتت، بعد توقيع اتّفاقيّة كامب ديڤيد، تقع ضمن نفس المستوى من "الرفض التفاوضيّ" الذي ظهر في البيان الختاميّ لمؤتمر دول الصمود والتصدّي، وإن كانت بشروط أفضل.

5.2. الرفض التحرُّريّ الانعتاقيّ

على الرغم من اشتراك دولتَي العراق وليبيا في مؤتمر الصمود والتصدّي الثالث في دمشق (1978)، واتّفاق كلتا الدولتين على ما جاء في بيان المؤتمر الختاميّ، من الرفض المبنيّ على الاعتراض على شروط التسوية، فإنّ الخطاب السياسيّ لكلّ من الرئيس القذّافي، والرئيس العراقيّ أحمد حسن البكر، وبيان مجلس قيادة الثورة العراقيّ، وبيان القيادة القوميّة لحزب

البعث العربيّ الاشتراكيّ في العراق (الخطابات والبيانات كافّة مقتبسة لدى: منصور 1978، ص 145، 194، 183، 186) ،تضمّنت رفضًا للاتّفاقيّة متمركزًا حول رفض الاعتراف بالكيان الاستيطانيّ الاستعماريّ الذي تمثّله إسرائيل. على سبيل المثال، ورد في الكلمة التي ألقاها القذّافي في ذكرى جلاء الإيطاليّين عن ليبيا ما أسماه الموقف "الخيانيّ" لمصر والمتمثّل في الاعتراف بِـ "العدوّ"؛ وورد كذلك ما يأتي:

> إنّ ما أقدَمَ عليه الرئيس المصريّ يُعَدّ كارثة على الأمّة العربيّة كلّها، فهو قد أخرج مصر من العروبة وأخرجها من المعركة [...] أنّه لأوّل مرّة يعترف بعدوّ يحتلّ أرضًا عربيّة ليست له، وهي أرض فلسطين. [...] أنّ سكّان فلسطين المحتلّة الإسرائيليّين هم نازحون من أوروبا وروسيا وأميركا، فكيف نسلّم بأنّ هؤلاء الناس هم من سكّان الشرق الأوسط أو الشرق العربيّ، وأنّ هذه هي أرضهم، ليس هناك شخص يسلّم بهذا إلّا إذا كان مفروضًا عليه بقوّة السلاح. وإذا كان الرئيس المصريّ المهزوم قد اعترف بأن يكون سكّان فلسطين العربيّة أناسًا من أوروبا وأمريكا فإنّنا لن نقبل بذلك (المصدر السابق، ص 146).

أمّا بالنسبة لبيان القيادة القوميّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ في العراق، فقد قدّم -بخلاف جميع الخطابات السابقة الذكر- وصفًا للحركة الصهيونيّة كحركة استعمار استيطانيّ؛ إذ جاء فيه: "هذه الصهيونيّة هي حركة استعمار استيطانيّ عِرقيّ طائفيّ متعصّب حاقد توسّعيّ وعدوانيّ. وإنّ التناقض بينها وبين حركة الثورة العربيّة تَناقُض لا يُحَلّ بالتفاوض بينهما ولا بالمساومة ولا بمحاولات التوصّل إلى حلول وسطى، بل بالمجابهة الشاملة الكاملة لحين تحقيق الأهداف القوميّة" (المصدر السابق، ص 186). وتكرّر في البيان، على نحوٍ لافت للنظر، لفظ التطويع (في إشارة إلى ما نسمّيه اليوم التطبيع)، وتبلور موقف الرفض في البيان بشأن اعتبار "الخطّ الاستسلاميّ مع العدوّ" غير موصِل لأيّ غاية، وإنّما القصد من مشاريع التسوية "تثبيت أقدام الصهيونيّة من جهة، وتطويع العقل العربيّ لتقبُّل مبدأ الوجود الصهيونيّ الدائم من جهة أخرى" (المصدر السابق، ص 187). فقد انتقد البيان استجابة حكومات الدول العربيّة لحثّ الصهيونيّة والإمبرياليّة لها للقبول بالقرار 242، والذي فتح الأبواب أمام المشاريع "الاستسلاميّة" وَ "التطويع". والأهمّ من ذلك أنّ القبول بالقرار فتح الأبواب كذلك لطريقة الاستسلام في الردّ على زيارة السادات لإسرائيل (عام 1977)، التي نظر إليها البيان على أنّها "تنازل للعدوّ من جهة، وتحطيم لروح المواجهة والمجابهة والنضال من جهة أخرى" (المصدر السابق)؛ وأنّ القوى العربيّة التي عارضت السادات "اكتفت بمعارضة الفرع دون الأصل [...] بحيث أصبحت أقصى أماني كثير من هذه القوى أن يتحقّق انسحاب من الأراضي العربيّة المحتلّة عام 1967، وأن تقام دولة فلسطينيّة في الضفّة الغربيّة وقِطاع

غزّة مع الاستعداد الكامل للاعتراف بكيان العدوّ الصهيونيّ" (المصدر السابق، ص 188). في المحصّلة، أكّد البيان أنّ:

> السبيل الوحيد لمجابهة الهجمة الإمبرياليّة الصهيونيّة الشرسة والتنازل الساداتيّ المهين هو طريق رفض المساومات والمفاوضات نفسها والعمل على تجميع القوى في جبهة تطرح جانبًا كلّ محاولة للاتّصال بالعدوّ، سواء أكانت في القدس المحتلّة أَم في جنيف، وسواء أكانت منفردة أَم مجتمعة، وسواء أكانت تحت مظلّة الأمم المتّحدة أَم خارجها: جبهة تستمدّ وجودها من الإرادة الثوريّة العربيّة وحدها، إرادة الصمود الحقيقيّ والتصدّي الحقيقيّ والتحرّر الحقيقيّ (المصدر السابق).

هذا الموقف الانعتاقيّ التحرُّريّ الرافض للبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين قد قابلته بالرفض "جبهة الرفض" (جبهة الصمود والتصدّي) ذاتها.[20]

تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ ما ورد أعلاه بشأن موقف العراق الرافض لمشاريع التسوية وقرارات الأمم المتّحدة جرى التأكيد عليه ضمن الخطاب الافتتاحيّ للرئيس العراقيّ أحمد حسن البكر، في مؤتمر القمّة العربيّة التاسع في بغداد عام 1978، وكذلك ضمن بيان مجلس قيادة الثورة العراقيّ الذي ناشد الحكومة السوريّة بالتجاوب مع مطالب العراق بإرسال قوّات عسكريّة لمواجهة "العدوّ" كردّ على الاتّفاقيّة، إضافة إلى مطالَبة مصر بالتراجع الفوريّ عن الاتّفاقيّة مقابل قيام العراق بتأمين احتياجات مصر المادّيّة عبْر دعوة الدول العربيّة لإنشاء صندوق قوميّ يتولّى مساعدة مصر وتأمين جبهات المواجهة ومتطلّبات منظّمة التحرير ودعم "صمود الشعب العربيّ الفلسطينيّ في الأرض المحتلّة" (المصدر السابق، ص 184)، الأمر الذي جرَت الدعوة إليه في مؤتمر القمّة العربيّ التاسع في بغداد.

تُظهر مراجعة جميع مواقف ومستويات الرفض السابقة الذكر (التحرُّريّ الانعتاقيّ، والتفاوضيّ)، والتي تنطوي على درجات مختلفة ومتفاوتة من الرفض (من رفض مطلق إلى رفض مشتبك مع القبول)، استخدامَها لألفاظ "التغلغل الصهيونيّ"، وَ "التواطؤ"، وَ "التطويع"، وَ "التحالف" مع أمريكا والصهيونيّين، وَ "عقليّات الاستسلام"، وَ "التنازل"، وَ

20. ورد في بيان القيادة القوميّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ في العراق (منصور، 1978): "ولقد كان همّ حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ، منذ تمّت الزيارة، ومنذ عقد مؤتمر قمّة (جبهة الصمود والتصدّي) في طرابلس، أن يكشف المخاطر العظيمة المتضمَّنة في مثل هذا النوع من التفكير، وقدّم إلى مؤتمر طرابلس مشروعَ ميثاق يستهدف طرح خطّ المساومة والمفاوضة جانبًا واتّخاذ موقف التصدّي والمجابهة، مبديًا استعداده الكامل لوضع إمكانات حكم الثورة في العراق تحت تصرُّف الجبهة. وبدلًا من أن يجد هذا الموقف الفهم والتفهّم اللازمَيْن، تعرّض الحزب والثورة في العراق إلى هجمات وافتراءات شرسة، لم يكن لها من تفسير أو تبرير سوى محاولة عزل هذا الموقف الأصيل الجذريّ، الموقف القوميّ الوحيد القادر على رؤية مستلزمات النجاح في صراع الأمّة مع عدوّها" (المصدر السابق، ص 188).

"الهزيمة"، وَ "التسوية السلميّة"، لوصف العلاقة مع الآخَر الصهيونيّ في عهد كامب ديڤيد. تلك الصفات مجتمِعةً تظهر أنّها لم تأتِ على ذكر اسم ووصم "التطبيع"، لا لوصم الاتّفاقيّة ولا لوصف السادات، على الرغم من أنّها جميعها تنطلق من الموقف الرافض لتسوية كامب ديڤيد ولِما فرضته من "تطبيع" مع البنْية الاستعماريّة. إذًا، أين وَرَدَ لفظ التطبيع ضمن الخطاب المناهض لاتّفاقيّات التسوية السلميّة (على وجه التحديد كامب ديڤيد)؟

6. ظهور لفظ التطبيع ضمن الخطاب المناهض لكامب ديڤيد في مصر عام 1978

على ما يبدو، الخطاب المناهض "للتطبيع" انطلق من مصر بالتوازي مع انطلاق معاهدات "السلام"؛ إذ كان لتوقيع كامب ديڤيد أثر بالغ على الشعب المصريّ ذاته. وأعلن العديد من النخَب، ضمن الأوساط السياسيّة الرسميّة والشعبيّة، رفض الاتّفاقيّة؛ نحو: استقالة ثلاثة رؤساء مجلس الوزراء المصريّ اعتراضًا على الاتّفاقيّة (كامل، 1984)، ومذكّرة أعضاء مجلس قيادة ثورة الـ 23 من يوليو إلى الرئيس أنور السادات (القاهرة، 1978/10/01) (منصور، 1978، ص 161)، التي استُهِلّت بالقول:

> فلْتَعْلم يا سيادة الرئيس، وليعلم المواطنون جميعًا، أنّنا كبقيّة شعبنا طلّاب سلام، وأنّ أعزّ أمانينا هي تحرير أرضنا من دنس الاحتلال الإسرائيليّ. ولكنّنا نعلم، أيضًا، أنّ هناك فرقًا بين سلْم صحيح فيه عدل وأمن ومحافظة على السيادة الوطنيّة يُرْجِع الحقّ إلى أصحابه ويوفّر الأمن لهم، وبين سلام خادع لا الحقّ فيه عاد ولا الأمن استقرّ، ولكن يضيع فيه كفاح الماضي وأمل المستقبل (المصدر السابق، ص 161).

واعترض أصحاب المذكّرة على اشتراط "إسرائيل" إقامة علاقات طبيعيّة "قبل إتمام عمليّة الانسحاب الكامل من سيناء وقبل تنفيذ الاتّفاق الشامل مع باقي الأطراف"، موضّحين أنّ هدف "إسرائيل" هو السيطرة الاقتصاديّة، وأنّ ذلك "يتناقض مع ميثاق جامعة الدول العربيّة وما يتضمّنه من اتّفاقيّات دفاع مشترك واتّفاقيّات ثقافيّة واقتصاديّة ومشروعات تكامل اقتصاديّ" (المصدر السابق، ص 165). وقد طرح أعضاء مجلس قيادة الثورة تساؤلات حول أثر الاتّفاقيّة على علاقة مصر مع الأمّة العربيّة بعد أن "تعاونت وتصادقت مع الفكر الصهيونيّ"، وَ "ما هو مدى البلبلة التي ستَحْدث لفكر شباب مصر عند محاولة تفسير طبيعة علاقات الصداقة الجديدة مع إسرائيل، وكيف يمكن أن يواءَم بينهما وبين علاقاتنا مع باقي الأمّة العربيّة" (المصدر السابق، ص 165).

في العام ذاته، 1978، وكردّ فعل مباشر على اتّفاقيّة كامپ ديڤيد، حضر لفظ التطبيع بكثافة ضمن ثنايا خطاب حزب التجمّع الوطنيّ التقدّميّ الوحدويّ في مصر (القاهرة، 1978/09/25) (المصدر السابق، ص 146-161)، الذي قدّم بيانًا نقديًّا مفصَّلًا حول اتّفاقيّة كامپ ديڤيد، بشقَّيْها المتعلّقَيْن بكلّ من العلاقة المصريّة الإسرائيليّة (وضع سيناء)، وعلاقة "إسرائيل" مع الفلسطينيّين والدول العربيّة، منتقدًا بحدّةٍ تراجُعَ السادات عن تصريحاته السابقة التي جاء فيها أنّ "تطبيع العلاقات مع إسرائيل وتبادل التمثيل الدبلوماسيّ غير وارد بالمرّة"، وأنّه (السادات) "التزم أمام الرئيس الأمريكيّ كارتر [...] بأنّه يمكن النظر في تطبيع العلاقات مع إسرائيل على أنْ لا يكون ذلك قبل 5 سنوات من جلاء القوّات الإسرائيليّة من الأراضي العربيّة المحتلّة كافّة، واستعادة شعب فلسطين حقوقه القوميّة المشروعة" (المصدر السابق، ص 149). معنى ذاك أنّ السادات رضخ لشروط الإسرائيليّين بتحقيق التطبيع، قبل تطبيق قرارات الأمم المتّحدة، وقبل الانسحاب من سيناء.[21]

أمّا الموضع الثاني في بيان حزب التجمّع المصريّ، والذي ورد فيه لفظ التطبيع، فقد كان ضمن النقطة الرابعة في البيان، التي حملت العنوان "مضاعفات تطبيع العلاقات مع إسرائيل على السيادة المصريّة" (المصدر السابق، ص 152)، والتي حذّر فيها البيان من مَخاطر التطبيع السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والتاريخيّة. على سبيل المثال، ورَدَ في البيان، بغية التحذير من مَخاطر التطبيع ثقافيًّا:

> فإنّ القاهرة ستكون الباب الذي تدخل فيه ثقافة إسرائيل الصهيونيّة العنصريّة إلى المنطقة، بما تنطوي عليه من التناقض مع الثقافة العربيّة والإسلاميّة والمسيحيّة. وسيكون على مصر أن تعيد كتابة التاريخ والثقافة القوميّة التي تدرَّس لأبنائنا في المدارس والجامعات من أجل إدخال إسرائيل، الدولة الصديقة الجديدة، إلى وعي وضمير المصريّين، في تَحَدٍّ سافرٍ للمشاعر الوطنيّة والقوميّة والدينيّة (المصدر السابق، ص 152).

منذ ذاك العام، تشكّلت حركات ثقافيّة عدّة انطلقت من المجتمع المصريّ، وهدفت إلى مقاومة التطبيع ونشْر الوعي للتحذير من مخاطره، مثل لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة في القاهرة التي أُسِّست في العام 1979، وتصاعد نشاطها ضمن الاتّحادات والنقابات المهنيّة ممتدًّا إلى سائر الدول العربيّة لاحقًا. وبالنظر إلى بيانات اللجان الثقافيّة العربيّة لمقاومة التطبيع، يتجلّى أنّ خطاب مناهَضة التطبيع ينقسم إلى مستويَيْن، الأوّل يرفض التطبيع، أي يرفض الاعتراف بدولة "إسرائيل" والمشروع الصهيونيّ برمّته، من باب الإيمان باستحالة

21. ذُكِر ذاك وانتُقِد في المقدّمة لدى: (منصور، 1978).

التعايش معه، كونه "يشكّل تهديدًا خطيرًا على مشروع التحرُّر العربيّ وتطلُّع شعوب المنطقة إلى مستقبل أفضل" (رفض تحرُّريّ). من الأمثلة على ذلك بيانُ لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة (القاهرة) في الذكرى الأربعين لإقامة دولة إسرائيل، وتحيّة لانتفاضة الشعب الفلسطينيّ في عام 1988 (لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة، 1993، ص 8-9). أمّا المستوى الثاني، فهو الرفض المشروط للتطبيع، أي رفض أو "تعليق" تطبيع العلاقات والاعتراف بدولة "إسرائيل"، قبل قيام الدولة الفلسطينيّة المستقلّة، وهو الأمر الذي أجمعت عليه معظم الاتّحادات والنقابات المهنيّة والاتّحادات (المصدر السابق، ص 20) (رفض تفاوضيّ).

مناقَشة النتائج

ضمن السياق العربيّ (والفلسطينيّ)، كما ذكرت سابقًا، اقتصرت معالجة سؤال التطبيع في الأدبيّات على التحليلات التاريخيّة والسوسيولوجيّة (السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة) لكلّ من دوافع ومخاطر وأشكال التطبيع مع إسرائيل ضمن المستويَيْن العالميّ والمحلّيّ (على سبيل المثال: سمارة، 2011؛ شعبان، 1999؛ عوض، 1988؛ عوض وآخرون، 2007؛ قرقر، 2011؛ المسيري، 1999؛ مكّاوي، 2016؛ نوفل، 2010؛ يقين، 2003)، إضافة إلى تناول بعض الدراسات الأكاديميّة لمواقف العرب (والفلسطينيّين) من ممارسات التطبيع الرسميّ وغير الرسميّ (على سبيل المثال: Albzour et al., 2019, 2022; Mi'ari, 1999). كذلك أشارت بعض تلك الأدبيّات إلى دَوْر سياسات التطبيع الاستعماريّة في دحر أيّ تصوُّر لهُويّة عربيّة قوميّة جامعة تحرُّريّة، ولدَوْرها كذلك في دفع عجلة تبنّي العرب لتعريفهم ضمن ما يسمّى "هُويّة شرق أوسطيّة" جديدة، تَقْبلُ وجود الكيان الاستعماريّ في فلسطين وتتعامل معه على أنّه بناء بات طبيعيًّا (على سبيل المثال: الكوثراني، 1995).

استكمالًا لهذه الإسهامات المهمّة، وعبْر تتبُّع جينيالوجيا مفهوم التطبيع، أظهر التحليل السابق ضمن هذا الفصل محاولةً ترمي إلى تفكيك رواية "التطبيع" ضمن حالة الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين، من خلال التحقُّق من صحّة فرضيّتَيْن تاريخيّتَيْن، تفيد أُولاهما بادّعاء وجود فرق بين ظهور "التطبيع" باللفظ، وظهوره بالممارسة السياسيّة، ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ (الرسميّ). وعلى الرغم من وجود أدبيّات تحليل سياسيّ معاصرة أسقطت لفظ "التطبيع" بفهمه المعاصر لوصف النزعات التاريخيّة الداعية إلى الاعتراف بِـ "إسرائيل"، علنًا كانت أم ضمنًا، (على سبيل المثال: سمارة، 2011؛ قطامش، 2003)، فإنّ التتبُّع التاريخيّ في هذا الفصل يثبت أنّ ظهور مفهوم التطبيع، كممارسة سياسيّة، قد سبق ظهور مصطلح التطبيع، وما استخدامنا لمصطلح التطبيع حاليًّا إلّا إسقاط لغويّ من الحاضر

على الماضي التاريخيّ.[22] ويتجلّى ذلك واضحًا ضمن الحقائق التاريخيّة السابقة الذكر، إذ إنّ لفظ التطبيع لم يَجْرِ تطويعه من أجل التعبير عن القبول أو الاعتراف أو التعاطي مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ فيما قبل العام 1978، لا في الأدبيّات السياسيّة، ولا في الأوساط الشعبيّة، حيث أدّت التمثُّلات السياسيّة للهُويّة القوميّة العربيّة في حينها إلى حصر العلاقة مع الآخَر الصهيونيّ بثنائيّة واضحة المعالم، ذات حدود فاصلة؛ ألا وهي ثنائيّة الرفض والقبول بالبنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة، والتي يترتّب عليها ثنائيّة "الوطنيّة" وَ "الخيانة"، ضمن مشروع التغيير القوميّ العربيّ آنذاك. وقد كشف التحليل كذلك أنّ ظهور مصطلح التطبيع كان نتيجة لواقع علاقات القوّة غير المتكافئة بين العرب والإسرائيليّين وداعميهم، حيث فُرِض اصطلاحًا وممارسةً كشرط كولونياليّ ضمن عمليّة التسوية السلميّة لعام 1978، دون تحقيق شرط ما أسماه العرب السلام العادل المقترح من قِبلهم (مصر)، بناء على قراراتِ قمّة الرباط العربيّة (1974) المنبثقةِ من قرارات الأمم المتّحدة.

إضافة إلى ذلك، أظهرت نتائج هذا البحث أنّ انتقال مصطلح التطبيع من الاستخدام الرسميّ ضمن نصوص اتّفاقيّة كامب ديڤيد إلى حيّز الممارسة السياسيّة الشعبيّة (الاستخدام الشعبيّ)، حصل من خلال تبنّي القوى السياسيّة المصريّة لمصطلح التطبيع ضمن خطابها السياسيّ المُعارض لكامب ديڤيد في عام 1978، من خلال استخدام المصطلح لنقد ما ينطوي عليه من سياسات. هذه النتيجة تتوافق مع مَهمّة تحليل الخطاب النقديّ، التي تتمثّل في الكشف عن كيفيّة إنتاج وإعادة إنتاج علاقات القوّة ضمن سياسات الهُويّة وتعبيراتها اللغويّة الخطابيّة وَفقًا لموازين القوى في ما بين المضطهَدين والمضطهِدين (Wodak & Meyer, 2009)، الأمر الذي يعني استدخال المجموعات المقهورة للمصطلحات الكولونياليّة، وهو ما يعني -بكلمات أخرى- الوقوعَ في فخّ "إرادة القوّة" (Nietzsche, 1967). علاوة على ذلك، كشف التحليل أنّ الرفض والقبول في بنْية الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين قد اتّخذا أشكالًا مختلفةً عبر التاريخ، ذاتَ مسمَّيات ومعانٍ ومعايير مختلفة لهذا الرفض أو ذاك القبول، تبعًا لعلاقات القوّة بين العرب أنفسهم وكذلك بينهم وبين الصهيونيّين هذه النتيجة على وجه التحديد تذهب إلى ما وراء الخطاب التاريخيّ التقليديّ، وتتحدّى ما ورَدَ فيه بشأن وجود حدود واضحة لثنائيّة الرفض والقبول في البنْية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين (كالادّعاء أنّ مصر قبلت، وسائر العرب رفضوا وقاطعوا... إلخ). بالتالي يثبت تحليل الخطاب السياسيّ في هذا الفصل وجود تسلسل تاريخيّ ينعكس في

22. ورَدَ اللفظ كذلك في وصف تطبيع اليهود الشرقيّين مع الرواية الصهيونيّة، فقد جاء ما يلي: "من ناحية عمليّة فإنّ جذب اليهود الشرقيّين لم يكن مَهمّة سهلة. ففي حالات كثيرة كان لا بُدّ لعملاء الصهيونيّة أن يجتازوا مصاعب ماليّة وأخرى فنّيّة، كان لهم من توظيف قائمة طويلة من الخدع، والاحتيالات، والغشّ كي يحصلوا على تعاون الأنظمة العربيّة من جهة، وتطبيع نفس اليهود الذين يريدون اجتذابهم من جهة ثانية" (بن- دور، 1997، ص 54). وكذلك ورد المفهوم في وصف التأثير الاجتماعيّ والدينيّ من ثقافة الغرب واليهود على الهُويّة الإسلاميّة والثقافة الإسلاميّة، (نور الدين، 1999).

انتقال متدرج من القبول إلى الرفض (Continuum)، الأمر الذي يؤكّد هدف الجينيالوجيا في تفكيك خطاب الرواية التاريخيّة الرسميّة التقليديّة.

بدأ عصر التسوية السلميّة مع دولة "إسرائيل-الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ"، مع معاهدة كامپ ديڤيد، محْدِثًا ومعلنًا بذلك انقسامًا علنيًّا داخل الجماعة العربيّة (الدول العربيّة)، من حيث القبول بتلك العمليّة السلميّة الأحاديّة الجانب ورفضها. لقد أدّى فحص الفرضيّة التاريخيّة الثانية ضمن هذا البحث، إلى الكشف عن وجود تغيير في النظام القِيَميّ (الأخلاقيّ أو المعياريّ) (Normative change) بات يأخذ مجراه ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ المناهض للمشروع الصهيونيّ، من استخدامه لثنائيّة الوطنيّة في مقابل الخيانة لوصم الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة في مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" العربيّة، إلى استخدام ثنائيّة لغويّة جديدة تتمثّل في استخدام المصطلح "مناهضي التطبيع" (المقاطِعين) في مقابل "المطبّعين".

بَيْدَ أنّني أعتقد أنّ تبنّيَ لفظ التطبيع، واستخدامَه ضمن الخطاب المناهض للمشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ، قد أسهَما في إحداث إزاحة معياريّة (في القيم والمعايير) ضمن الخطاب السياسيّ المقاوم لدى الحركات العربيّة المناهضة للصهيونيّة؛ إذ يُعتبر استخدام تلك الحركات لمصطلح "التطبيع" المستقى من لغة القانون الدوليّ (الذي يفيد بإقامة علاقات طبيعيّة بين دولتين) كردّ فعل على اتّفاقيّة التسوية السلميّة (كامپ ديڤيد)، وقوعًا في فخّ منظومة اللغة التفاوضيّة ومصطلحاتها، وذلك أنّ لفظ التطبيع يحمل، هو بحدّ ذاته، نزعة وروح الاعتراف بإسرائيل -الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ-، ويحصر الإشكاليّة والاشتباك معها في إقامة العلاقات الطبيعيّة معها. وبذا فهو يشكّل ردّ فعل (بالتعبير الفانونيّ) إن صحّ التعبير، وليس استجابة (Fanon, 1952)،[23] حيث يُفترض بالخطاب التحرُّريّ أن يَستخدم منظومته اللغويّة التحرُّريّة الانعتاقيّة؛ فهو استخدام، إن صحّ التعبير أيضًا، يؤدّي إلى أن يرى المستعمَر مَطالبه النضاليّة ضمن تصوُّر المستعمِر لتلك المطالب، ويؤدّي إلى أن يعبّر المستعمَر عن حرّيّته وطريق تحرُّره وَفقًا للمنظومة اللغويّة والمعايير السياسيّة التي أقرّها واشترطها المستعمِر، والتي ستؤثّر بالضرورة على حدود ومعايير الهُويّة القوميّة العربيّة والقُطْريّة كذلك في علاقتها مع الآخَر الصهيونيّ. وبذا، فإنّ استخدام الخطاب العربيّ السياسيّ المناهض للتسوية السلميّة لمصطلح التطبيع (وانتقاءه لتعبيرات تشتمل على المصطلح "مناهضة التطبيع")، يعبّر عن وضع حدّ فاصل لاستخدام

23. لقد تأثّر فانون (1952) في تنظيره حول سيكولوجيّة العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، بفلسفة الاعتراف -فلسفة الاعتراف لسارتر وفلسفة هيجل حول علاقة السيّد والعبيد- حيث استنتج فانون أنّه عندما يسعى الأسْوَد إلى الحرّيّة والعدالة، فإنّ تصوُّره عن كلتَيْهما يكون أبيضَ أو بعيون البيض (دلالة على تصوُّر البيض لحرّيّة والعدالة تجاه السود)؛ أي -بعبارة أخرى- يسعى المستعمِر إلى الاعتراف من قبل المستعمَرين من خلال استيعاب تصوُّراتهم تجاه العلاقات في ما بينهم.

وبروز المنظومة اللغويّة التحرُّريّة السابقة، التي استخدمت وارتكزت على ألفاظ "الخيانة" وَ "التواطؤ" وَ "التطويع" وَ "التغلغل"، بدلًا من التطبيع، الذي، في حدّ ذاته، يستحضر آليّات وأفعالًا وردودَ أفعال تخفّف من وقع الخيانة أو التواطؤ مع البنْية الاستعماريّة. ووَفقًا لعلم النفس الاجتماعيّ، فإنّ أحد المداخل النقديّة على تطوُّر دراسات نظريّة الهُويّة الاجتماعيّة والتصنيف الاجتماعيّ، يفيد بالتمحيص في مدلولات لغة خطاب الهُويّة، حيث اللغة ليست مجرّد وعاء لنقل الأفكار، بل إنّها تعمل كذلك كمحرّك وموجِّه للأفكار (Hopkins, et al., 1997)، إذ إنّ بعض المفاهيم تنطوي على الإشارة إلى أفعال، ومنظومة فكريّة مرافقة لتلك المصطلحات. على سبيل المثال، استخدام لفظ "الخيانة"، السابق في هيمنته على وصف "التواطؤ" أو ما صار يسمّى "التطبيع"، يستحضر أفعالًا وردود أفعال معيّنة تحمل في طيّاتها معاييرَ اجتماعيّةً وعقوباتٍ اجتماعيّةً وسياسيّةً وأعباءً نفسيّةً تترتّب على معنى الخروج عن الجماعة وعن المكوِّن النضاليّ التحرُّريّ لهُويّة الجماعة الجمعيّة الثقافيّة أو القوميّة. هذا الاستخدام يعبّر عن انتقال لغويّ ودلاليّ في لغة خطاب المقاومة، وإن كانت عبارة "مناهضة التطبيع" (المستخدَمة ضمن الخطاب) في تلك الفترة تتوازى في ثقلها ومعناها مع معنى الخيانة، إلّا أنّها عملت عبْر فترة من الزمن على إزاحة معرفيّة ومعياريّة، أدّت فيها دلالات مفهوم التطبيع إلى حصر إشكاليّة التواطؤ مع المستعمِر بعَقْد العلاقات معه، لا بالاعتراف به والقبول ببنْيته الاستعماريّة الاستيطانيّة.

تجدر الإشارة إلى أنّ ما ناقشته في هذا الفصل انحصر ضمن تحليل لغة الخطاب السياسيّ، ولم يَطُل العواملَ السياسيّة والاقتصاديّة الدوليّة والإقليميّة والداخليّة (ضمن المجموعة القوميّة ذاتها) التي سبّبت تلك التحوُّلات التاريخيّة من النضال التحرُّريّ نحو النضال التفاوضيّ، بمستوياته المتباينة بين الفاعلين السياسيّين ضمن السياق العربيّ والفلسطينيّ. لقد اقتضى هذا التنويه، بسبب اتّفاقي مع الفكرة التي تفيد بأنّ التحليل ضمن البنْية الفوقيّة (المستوى السياسيّ والفكريّ والأيديولوجيّ) يبقى منقوصًا إذا لم يَطُل انعكاساتِ العلاقات الاقتصاديّة على الخطاب السياسيّ وسياسات الهُويّة. فضلًا عن هذا، البحث الحاليّ يبقى منقوصًا كذلك من حيث اقتصار التحليل الوارد فيه على تناول الخطاب السياسيّ العربيّ السياسيّ الرسميّ في الغالب، وفي فترات تاريخيّة محدَّدة أيضًا. بالتالي، يجدر بالأبحاث المستقبليّة التوسُّعُ في هذا الشأن، عبْر معالجة سؤال التطبيع ضمن نطاق الخطابات الثقافيّة والإعلاميّة والسياسيّة، وضمن سياقات وفترات تاريخيّة أخرى.

وأخيرًا ضمن محدّدات هذه الدراسة، وعلى الرغم من دعوة هذا البحث لاستحداث أو استعادة مصطلحات لغويّة بديلة لمصطلح التطبيع، لعلّ أحد أهمّ أوجه القصور في هذه الدراسة هو استخدام مصطلح التطبيع ذاته لوصف ممارسات الاعتراف والقبول والتعامل

مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ، الأمر الذي يتناقض مع القراءة النقديّة لهذا الاستخدام ضمن مناقَشة نتائج البحث.

استنتاج

خلصَ پاتريك وولف إلى أنّ الاستعمار الاستيطانيّ "بنْية وليس حدثًا" (Wolfe, 2006). تؤكّد نتائج التحليل ضمن هذا الفصل أنّ "التطبيع" مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين لم يكن حدثًا ظهر عام 1978، بل هو عمليّة بنيويّة مستمرّة. في هذا الشأن، يعتمد أحد الأدوار الرئيسيّة للخطاب (كالخطاب السياسيّ حول التطبيع) على "الحفاظ على الوضع الاجتماعيّ الراهن وإعادة إنتاجه" (Tamboukou, 1999, p. 303). في الآونة الأخيرة، انتشر الخطاب السياسيّ الذي يتناول مصطلح "التطبيع" لوصف العلاقات مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ على نطاق واسع، ليس فقط على المستوى الإقليميّ، بل على المستوى العالميّ كذلك، الأمر، الذي يؤكّد هَيْمنة المنظومة اللغويّة للقوى الاستعماريّة. وَفقًا لوواداك وفيركلوخ، "عندما يفكّر الناس، في مجتمعٍ ما، بطريقة متشابهة حول مسائل معيّنة، أو حتّى ينسون أنّ هناك بدائل للوضع الراهن، يصل المرء إلى مفهوم چرامشي [1978] للهيمنة" (Fairclough et al., 2014, p. 306). بالتالي، ربّما يسهم هذا البحث الاستقصائيّ التاريخيّ في التأثير على الحاضر من خلال الكشف عن روايات بديلة؛ قد تسهم في استحضار أو استحداث مصطلحات مختلفة عن التطبيع (ومشتقّاته) لوصف علاقات العرب الطبيعيّة الودّيّة مع الإسرائيليّين والقائمين عليها من العرب، لتجاوز هيمنة المنظومة اللغويّة للقوى الاستعماريّة.

المراجع

البزور، مي. (2017). التطبيع ما بين ثنائيّة الرفض والقبول. **جدل**، 31. ص 1-10.

بن-دور، تسفي. (1997). تاريخ لا يصدَّق لليهود الشرقيّين. **كنعان**، 85. ص 51-64. نقلًا عن: مركز إحياء التراث العربيّ في الطيّبة.

جامعة الدول العربيّة. (د.ت.). **مؤتمرات القمّة العربيّة (1946-2012)**. جامعة الدول العربيّة. مستقاة من: http://arableaguesummit2013.qatarconferences.org/arabic/arab-league.html

چبسون، نايجل. (2013). **فانون المخيّلة بعد _ الكولونياليّة** (ترجمة خالد عايد). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

خليل، عادل عبد الغفّار. (2003). **الإعلام والرأي العامّ: دراسة حول تطبيع العلاقات المصريّة الإسرائيليّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

روحانا، نديم. (2014). المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ: نحو استعادة الإطار الكولونياليّ الاستيطانيّ. **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، 97. ص 18-36.

سمارة، عادل. (2011). **التطبيع يَسري في دمك** (الطبعة الثانية). رام الله: مركز الشرق، العامل للدراسات الثقافيّة والتنمويّة.

شعبان، أحمد بهاء الدين. (1999). **ما بعد الصهيونيّة وأكذوبة حركة السلام في إسرائيل ودراسات أخرى**. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات.

صافي، خالد. (2019، 6 شباط). نقد تاريخيّ لبدء ملامح التطبيع في الوطن العربيّ. **الهدف**. مستقاة من: http://hadfnews.ps/post/51353/نقد-تاريخيّ-لبدء-ملامح-التطبيع-في-الوطن-العربيّ

عبد الناصر، جمال، (1954). **فلسفة الثورة** (الطبعة الخامسة). مصر: دار المعارف.

علّوش، إبراهيم. (2013، 11 أيّار). متى تكون زيارة فلسطين تطبيعًا مع العدوّ الصهيونيّ؟ **الصوت العربيّ الحرّ**. مستقاة من: http://www.freearabvoice.org/?p=2698

عوض، محسن، (1988). **الإستراتيجيّة الإسرائيليّة لتطبيع العلاقات مع البلاد العربيّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

عوض، محسن؛ وسالم، ممدوح؛ وعبيد، أحمد. (2007). **مقاومة التطبيع - ثلاثون عامًا من المواجهة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

فانون، فرانز. (2004). **وجوه بيضاء أقنعة سوداء** (ترجمة خليل أحمد خليل). بيروت: دار الفارابي.

فوكو، ميشيل. (1990). **المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن** (ترجمة علي مقلد). لبنان: مركز الإنماء القوميّ.

قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ. (1965). **قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّة: الدورة الثانية، القاهرة 1965/5/21 – 1965/6/4**. مركز المعلومات الفلسطينيّ - وفا. مستقاة من: https://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=3239

قرقر، مجدي. (2011). **بين التطبيع الرسميّ والرفض الشعبيّ لإسرائيل**. القاهرة: مكتبة جزيرة الورد.

قطامش، أحمد. (2003). التطبيع والهُويّة. لدى: قطامش، أحمد؛ الصبّاغ، زهير؛ سمارة، عادل؛ صبيح، ماجد؛ كرزم، جورج؛ ميعاري، لينة؛ وَناشف، إسماعيل (مؤلّفون). **أبحاث ومداخلات**. رام الله: مركز منيف البرغوثي الثقافيّ. ص 187-194.

كامل، محمّد إبراهيم. (1984). **السلام الضائع: في اتّفاقيّات كامب ديڤيد**. سوريا: دار طلاس للدراسات والنشر.

الكوثراني، وجيه. (1995). الشرق الأوسطيّة والتطبيع الثقافيّ مع إسرائيل: البعد التاريخيّ وإشكالات راهنة. **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، 23(6). ص 3-21.

لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة – القاهرة. (1993). **من مقاومة التطبيع إلى مواجهة الهيمنة**. الأردن: منشورات اتّحاد الكتّاب الأردنيّين.

مسلسل أمّ هارون يثير الجدل بعد "خطأ تاريخيّ" واتّهامه "بالدعوة إلى التطبيع". (2020، 26 نيسان). **BBC NEWS**| عربيّ. مستقى من: https://www.bbc.com/arabic/trending-52433851

المسيري، عبد الوهّاب. (1999). **اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**. القاهرة: دار الشروق.

المعاهـدة المـصريّة – الإسرائـيليّة: نصوص وردود فـعل. (1979). بيـروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة. ص 3-56.

مكّاوي، إبراهيم. (2016). **مواقف في النقاش مع الفكر الذي استدخل الهزيمة**. إنتلجنسيا. مستقاة من: https://www.intelligentsia.tn/

منصور، كميل. (1978). **كامب ديڤيد وأخطاره: عرض وثائقيّ**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

المؤشّر العربيّ 2018/2017. (2018). الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

الموسوعة الفلسطينيّة التفاعليّة. (د.ت.). **القرار 242 (1967): بنود ملتبسة لتسوية في الشرق الأوسط**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة. مستقاة من: https//:www.palquest.org/ar/highlight%/283/D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B1-242-1967

نور الدين، محمّد. (1999). **اليهود والتطبيع في القرآن**. الأردن، عمّان: دار عمّار.

نوفل، أحمد. (2010). **دَوْر إسرائيل في تفتيت العالم الوطن العربيّ**. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات.

الهندي، هاني. (2012). **الحركة القوميّة العربيّة في القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978. (1980). بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة؛ ومركز الوثائق والدراسات أبو ظبي.

يقين، سعيد. (2003). **التطبيع بين المفهوم والممارسة: دراسة حالة التطبيع العربيّ - الإسرائيليّ** [رسالة ماجستير، جامعة بير زيت، فلسطين].

Albzour, Mai. (2020). The Deconstruction of the concept of normalization within the context of the settler-colonialism in Palestine: The duality of acceptance and rejection. **Journal of Language, Discourse & Society**, 7. Pp. 1–21.

Albzour, Mai; Bady, Zacharia; Elcheroth, Guy; Penic, Sandra; Reimer, Nils, & Green, Eva G. (2022). Talking to a (segregation) wall: Intergroup contact and attitudes toward normalization among Palestinians from the Occupied Territories. **Political Psychology**, 44(1). Pp. 43-59. https://doi.org/10.1111/pops.12816

Albzour, Mai; Penic, Sandra; Nasser, Randa, & Green, Eva G. (2019). Support for "normalization" of relations between Palestinians and Israelis, and how it relates to contact and resistance in the West Bank. **Journal of Social and Political Psychology**, 7(2). Pp. 978–996.

Bar-Tal, Daniel. (2000). From intractable conflict through conflict resolution to reconciliation: Psychological analysis. **Political Psychology**, 21(2). Pp. 351–365.

Bhabha, Homi K. (2012). **The location of culture**. Routledge.

Bourguiba, Hbib. (1965). **President Bourguiba Jericho speech (1965)**. The Economic Cooperation Foundation (ECF). Retrieved from https://ecf.org.il/media_items/1217

Bowman, Brett. (2007). Foucault's 'philosophy of the event': Genealogical method and the Deployment of the Abnormal. In Hook, Derek (Ed.). **Foucault, psychology and the analytics of power** (pp. 138–177). Palgrave Macmillan UK.

Crowley, Una. (2009). Genealogy, method. In Kitchin, Rob, & Thrift, Nigel (Eds.). **International encyclopedia of human geography** (pp. 341–344). Elsevier.

Fairclough, Norman; Mulderrig, Jane, & Wodak, Ruth. (2014). Critical discourse analysis. In Wodak, Ruth (Ed.). **The Routledge companion to English studies** (pp. 302-316). Routledge.

Fanon, Frantz. (1952). **Black skin, white masks** (Charles Lam Markmann trans.).

Fanon, Frantz. (1963). **The wretched of the earth** (Richard Philcox trans.). New York: Grove Press.

Foucault, Michael. (1970). The archaeology of knowledge. **Information (International Social Science Council)**, 9(1). Pp. 175–185.

Foucault, Michel. (1981). The order of discourse. In Young, Robert (Ed.). **Untying the text: A post-structuralist reader** (pp. 48-78). London: Routledge.

Foucault, Michel. (1978). Nietzsche, genealogy, history. In Bouchard, Donald F. (Ed.). **Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews** (pp. 139-164). Ithaca: Cornell University Press.

Foucault, Michel. (1991). **The Foucault effect: Studies in governmentality**. University of Chicago Press.

Given, Lisa. M. (2008). **The Sage encyclopedia of qualitative research methods**. Sage publications.

Gramsci, Antonio. (1978). **Selections from political writings (1921-1926)** (Vol. 1). International Publishers.

Guzansky, Yoel. (2015). Israel and the Arab Gulf states: From tacit cooperation to reconciliation? **Israel Affairs**, 21(1). Pp. 131–147.

Hook, Derek. (2005). A critical psychology of the postcolonial. **Theory & Psychology**, 15(4). Pp. 475–503.

Hopkins, Nick; Reicher, Steve, & Levine, Mark. (1997). On the parallels between social cognition and the 'new racism'. **British Journal of Social Psychology**, 36(3). Pp. 305–329.

Hughes, Michael, & Kroehler, Carolyn J. (2009). **Sociology: The core** (9th ed.). New York: McGraw-Hill.

Jones, Clive, & Guzansky, Yoel. (2017). Israel's relations with the Gulf states: Toward the emergence of a tacit security regime? **Contemporary Security Policy**, 38(3). Pp. 398–419.

Machin, David, & Mayr, Andrea. (2012). **How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction** (6th ed.). SAGE.

Mead, George H. (1934). **Mind, self and society** (Vol. 111). Chicago University Press.

Mi'Ari, Mahmoud. (1999). Attitudes of Palestinians toward normalization with Israel. **Journal of Peace Research**, 36(3). Pp. 339–348.

Mills, Sara. (2003). **Routledge critical thinkers: Michel Foucault**. London: Rouledge.

Nietzsche, Friedrich W. (1967). **The will to power**. Vintage.

O'Regan, John P., & Betzel, Anne. (2016). Critical discourse analysis: A sample study of extremism. In Hua, Zhu (Ed.). **Research methods in intercultural communication** (pp. 281-296). Wiley & Sons.

Parker, Ian. (2013). Discourse analysis: Dimensions of critique in psychology. **Qualitative Research in Psychology**, 10(3). Pp. 223–239.

Paternek, Margaret A. (1987). Norms and normalization: Michel Foucault's overextended panoptic machine. **Human Studies**, 10(1). Pp. 97–121.

Quandt, William B. (1986). Camp David and peacemaking in the Middle East. **Political Science Quarterly**, 101(3). Pp. 357-377.

Reicher, Stephen. (2004). The context of social identity: Domination, resistance, and change. **Political Psychology**, 25(6). Pp. 921–945. https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00403.x

Reicher, Stephen; Cassidy, Clare; Wolpert, Ingrid; Hopkins, Nick, & Levine, Mark. (2006). Saving Bulgaria's Jews: An analysis of social identity and the mobilisation of social solidarity. **European Journal of Social Psychology**, 36(1). Pp. 49–72.

Reicher, Stephen; Haslam, Alexander S., & Hopkins, Nick. (2005). Social identity and the dynamics of leadership: Leaders and followers as collaborative agents in the transformation of social reality. **The Leadership Quarterly**, 16(4). Pp. 547–568.

Reicher, Stephen, & Hopkins, Nick. (2000). **Self and nation**. SAGE.

Reicher, Stephen; Spears, Russell, & Haslam, Alexander S. (2010). The social identity approach in social psychology. In Wetherell, Margaret, & Mohanty, Chandra T. (Eds.). **Sage identities handbook** (pp. 45–62). SAGE Publications.

Russon, John. (2011). Self and other in Hegel's phenomenology of spirit. **Journal of Indian Council of Philosophical Research**, 18(4). Pp. 1–18.

Sadat, Muhamad A., & Begin, Menachem. (1978). **The Camp David accords: The framework for peace in the Middle East**. The Economic Cooperation Foundation (ECF).

Scham, Paul L., & Lucas, Russell E. (2003). "Normalization" and "Anti-Normalization" in Jordan: The public debate. **Israel Affairs**, 9(3). Pp. 141–164. https://doi.org/10.1080/13537120412331321573

Sitaraman, Ganesh, & Wuerth, Ingrid. (2014). The Normalization of Foreign Relations Law. **Harvard Law Review**, 128(7). Pp. 1897-1979.

Tajfel, Henri; Turner, John C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In Austin, William G., & Worchel, Stephen (Eds.). **The social psychology of intergroup relations** (pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole.

Tamboukou, Maria. (1999). Writing genealogies: An exploration of Foucault's strategies for doing research. **Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education**, 20(2). Pp. 201–217. https://doi.org/10.1080/0159630990200202

Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D., & Wetherell, Margaret S. (1987). **Rediscovering the social group: A self-categorization theory**. Basil Blackwell.

Ulrichsen, Kristian C. (2016). **Israel and the Arab Gulf states: Drivers and directions of change**. Rice University: James Baker III Institute for Public Policy.

United Nation. (1979, March 26). Egypt-Israel peace treaty/ "Camp David"—Text/ Non-UN document. **The Question of Palestine**. https://www.un.org/unispal/document/egypt-israel-peace-treatyt-camp-david-text-non-un-document/

United Nations Peacemaker. (1996, August 23). **Agreement of normalization of relations between the Federal Republic of Yugoslavia and the Republic of Croatia**. United Nations. Retrieved from https://peacemaker.un.org/croatiaserbia-normalizationagreement96

Vaughan, Diane. (2005). On the relevance of ethnography for the production of public sociology and policy. **British Journal of Sociology**, 56(3). Pp. 411-416.

Wodak, Ruth, & Meyer, Michael. (2009). Critical discourse analysis: History, agenda, theory and methodology. **Methods of Critical Discourse Analysis**, 2. Pp. 1–33.

Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, 8(4). Pp. 387–409.

يأتي هذا الكتاب حصيلةً للمشروع الذي بادر إليه مدى الكرمل، والذي جمع من خلاله كوكبةً من الأكاديميّين والمحاضرين وطلبة دراسات عليا فلسطينيّين يدرسون في جميع أنحاء فلسطين ضمن ثلاث ورشات دراسيّة امتدّت كلّ منها على مدار سنة. جمَعَ هؤلاء الباحثين الانشغالُ السياسيُّ والأكاديميُّ في فهم الصهيونيّة بوصفها مشروع استعمار استيطانيّ، وفي بحث آليّات هذا المشروع وفرضيّاته وأُسُسه الفكريّة والدينيّة والسياسيّة. كذلك ناقشت الورشات التحوّلات التي مرّ ويمرّ فيها المشروع الصهيونيّ جرّاء فشله، منذ بداياته الأولى، في إخضاع المقاومة الفلسطينيّة المستمرّة على جميع أشكالها.

يأتي كُتّاب وكاتبات المقالات من حقول معرفيّة مختلفة، ويعيشون سياقات جغرافيّة وسياسيّة وقانونيّة وأكاديميّة مختلفة. قارَبَ بعض الكتّاب الصهيونيّةَ ومشروعَها الاستعماريَّ مقارَبةً تاريخيّة، بينما قرأها آخَرون من زاوية ممارساتها على من يعيش في ظلّ منظومتها إمّا داخل أرضه، وإمّا مهجَّرًا داخل بلده، أو خارجها. بعض المقالات بحثت في مقاومة المشروع، أو في الوعي المقاوِم لهذا المشروع. وقد عُنِيَ بعضها الآخَر بتحليل المنظومة نفسها، واشتباك بُعدها الاستعماريّ الاستيطانيّ مع البعدَيْن الدينيّ والقوميّ أو الإنتاج المعرفيّ حولها من قِبل مؤسَّستها الأكاديميّة أو مقاوميها. وقد قرأتْ بعضُ المقالات هذا المشروعَ قراءةً مقارِنةً مع سياقات عربيّة أو عالميّة أخرى.

يُسهم الكتاب في النقاش الدائر حول مكان دراسات الاستعمار الاستيطانيّ في فهم طبيعة الدولة الإسرائيليّة، وفي تطوير إستراتيجيّات فلسطينيّة للتحرُّر على ضوء هذا الفهم.

مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، هو مؤسسة بحثية مستقلة غير ربحية تأسست عام 2000 في مدينة حيفا. يهتم مدى الكرمل بالتنمية البشرية والقومية في المجتمع، ويهدف إلى تشجيع البحث التطبيقي والنظري حول الفلسطينيين في إسرائيل. ويركز مدى الكرمل على سياسة الحكومة والاحتياجات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية للمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل وعلى الهوية القومية والمواطنة الديمقراطية. ويسعى المركز إلى توفير قاعدة مؤسساتية ومناخ فكري لدراسة احتياجات الفلسطينيين في إسرائيل ومستقبلهم الجماعي وعلاقتهم بإسرائيل وبباقي أجزاء الشعب الفلسطيني والعالم العربي. كما يسعى إلى تدريب جيل جديد من علماء الاجتماع والسياسة الفلسطينيين على توجهات نقدية في الدراسات الفلسطينية والإسرائيلية.

Zionism and Settler Colonialism: Palestinian Approaches
Edited by: Nadim N. Rouhana and Areen Hawari
ISBN: 978-965-7308-28-8