

# العقل العربي 1

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الأول: العرب والعالم

### 1. الإسلام، الشرق الأوسط، العرب

في كتابه الصغير المعنون (تحرير مصر: فلسفة الثورة) حدد جمال عبد الناصر موقع بلاده -مصر- بالنسبة للعالم في ثلاث دوائر متداخلة. وكانت الدائرة المركزية هي (الدائرة العربية) التي تضم مصر بالإضافة إلى «ما هو جزء منا، وما نحن جزء منه، وما كان تاريخنا جزءاً لا يتجزأ من تاريخه». أما الدائرة الثانية فتمثلت بالقارة الأفريقية التي ترتبط مصر بها بسبب الجغرافيا، ونهر النيل، والمسؤوليات القيادية، و«الوعي الأفريقي المتنور». أما الدائرة الثالثة «التي تشمل قارات ومحيطات فهي نطاق إخواننا في العقيدة»، وهي دائرة الإسلام. ومن الطبيعي أن يكون واضحاً للعيان أن هذه البنية قائمة بشكل أساسي على الأهداف السياسية التي وضعها عبد الناصر لمصر في الأيام الأولى التي تلت الإطاحة بالملك فاروق: إذ رأى بأن قدر مصر يحتم احتلال -وبالتالي قيادة- الجزء المركزي في هذه التجمعات الأُممية الثلاثة التي تشكل العالم العربي، والأفريقي، والإسلامي.

من وجهة نظر ثقافية يمكن إثبات وجود اثنتين فقط من الدوائر المتداخلة التي أشار إليها عبد الناصر أما الثالثة فتصبح عديمة المعنى. فمصر تنتمي -كما هو واقع أية دولة عربية أخرى- إلى العالم العربي، بالإضافة إلى العالم الإسلامي الذي يكبر سابقه حجماً. ولكن أخذ العامل الثقافي بعين الحسبان يؤدي إلى إخراج مصر وباقي الدول العربية الأخرى التي تقع على الساحل الأفريقي للبحر الأبيض المتوسط من دائرة الانتماء إلى العالم الأفريقي. أما بالنسبة للسودان -وهي دولة عربية لها طابعها الخاص- فصورة الوضع فيها أقل وضوحاً، على الرغم من التعميم الذي يمكن إطلاقه حولها بأن ثلثها الجنوبي فقط ينتمي إلى إفريقيا، أما الثلثان الشماليان الباقيان فهما يشكلان جزءاً من العالم العربي.

### الفصل الأول: العرب والعالم

ثقافيا وعرقيا ولغويا.

وبينما نرى من وجهة نظر ثقافية أن الدول العربية ليس لها أي مشتركات - وإن وجدت تكون ضئيلة - مع أفريقيا السوداء، فإن هناك دائرة ثالثة تنتمي إليها كل الدول العربية، ويمكن ترتيب هذه الدائرة - من حيث الحجم - بين الدائرة العربية الأصغر، والدائرة الإسلامية الأكبر. وهذه الدائرة الثالثة المتوسطة هي دائرة الشرق الأوسط، وهي عبارة عن رقعة من الأرض يحددها الطابع الثقافي بشكل واضح وتتموضع جغرافيا بين أوروبا وأفريقيا السوداء ووسط وجنوب آسيا.

ترتكز الدائرة الإسلامية على الديانة التوحيدية العالمية العظيمة التي أوجدها النبي العربي محمد (570-632م)، ولقد أدت موجة الانتصار الإسلامي التي اجتاحت جزءا كبيرا من العالم القديم بعد وفاة النبي محمد بعدة عقود، إلى تشكيل ظاهرة فريدة في تاريخ الإنسانية. واستمرت السيطرة الإسلامية إلى القرن الخامس عشر عندما أجبرت على الانسحاب من إسبانيا أمام المسيحية. أما في هنغاريا فقد استطاعت قوة إسلامية - هي الأتراك - أن تبقى مهيمنة هناك لغاية القرن الثامن عشر. أما في البقاع الأخرى، وخاصة وسط أفريقيا، فقد استمر الإسلام بالانتشار. وفي يومنا هذا يدين من سبع إلى سدس البشرية بالإسلام، أو - بأرقام مجردة - حوالي 400-500 مليون نسمة. وفي منطقة شاسعة تمتد تقريبا من الشاطئ الأفريقي للمحيط الأطلسي إلى باكستان الشرقية (بنغلادش)، ومن آسيا الوسطى إلى الصحراء الأفريقية، نجد أن الإسلام هو دين حوالي 90% من سكان هذه المنطقة، كما هو الحال في باكستان الشرقية (بنغلادش) وإندونيسيا. وعلى محيط هذه الكتلة الإسلامية المتينة توجد منطقة كبيرة متاخمة لها يعتنق الإسلام أكثر من نصف سكانها. وهذه المنطقة - بالتالي - محاطة بحلقة أخرى من المناطق التي توجد فيها أقليات مسلمة كبيرة العدد.

وفي داخل العالم الإسلامي تقع الدائرة الثانية: الشرق الأوسط. وفيما عدا الحدود

### الفصل الأول: العرب والعالم

البحرية. فإن الشرق الأوسط محاط من جميع الجهات بمناطق تشكل جزءاً من «دار الإسلام». وبينما يقتبس العالم الإسلامي هويته من الدين الإسلامي لوحده. فإن الشرق الأوسط ليس مفهوماً دينياً بل ثقافياً: إنه -كما ذكرت في موضع ما- «قارة ثقافية» يتسم بتكوين ثقافي مميز. وإحدى أهم خصائص هذا التكوين: الإسلام (بما أن الإسلام لوحده لا يكفي لتثبيت الناس في رقعة الشرق الأوسط).

وبالتأسيس على مقياس ثقافي محدد. يمكن القول بأن الشرق الأوسط يتكون من المنطقة التي يحدها من الشرق: المحيط الأطلسي. ومن الشمال: البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود والقوقاز وبحر قزوين والجمهوريات السوفييتية [سابقاً] تركمانستان وكازاخستان وطاجكستان. ومن الشرق: نهر السند. ومن الجنوب الشرقي: البحر العربي. ومن الجنوب: النطاق السوداني. وتوجد في العديد من دول الشرق الأوسط أقليات مسيحية كبيرة معتبرة. بالإضافة إلى بقايا من أقليات يهودية. بخاصة في تركيا والمغرب. إن نصف سكان لبنان تقريباً هم مسيحيون. أما إسرائيل فهي تتكون من شعب يهودي أساساً.

ومن دون أن نغفل وجود وأهمية الأقليات غير المسلمة. فإنه يمكن القول بأن الشرق الأوسط بشكل عام: مسلم. كما هو الحال في قولنا بأن أوروبا وأمريكا: مسيحيتان. كما يمكن أيضاً تقدير نسبة المسلمين في الشرق الأوسط بـ 90% مع الأخذ بعين الاعتبار كافة المحاذير الناتجة عن التعامل مع الأرقام المتعلقة بمنطقة تفتقر بشدة إلى الإحصائيات.

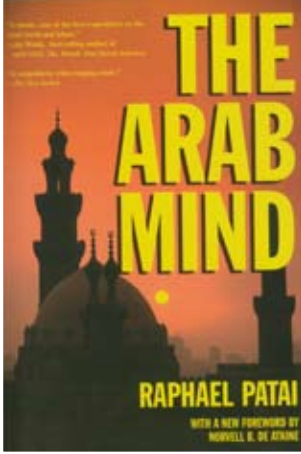
أخيراً نأتي إلى العالم العربي. فنبدأ بالقول بأنه كما هو الشرق الأوسط محاط بالعالم الإسلامي. فإن العالم العربي محاط بالشرق الوسط. وبتعبير آخر: يشكل العالم العربي نواة الشرق الأوسط. إن المسطحات المائية الكبرى -البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود والبحر العربي- تحيط بالعالم الإسلامي والشرق الأوسط بالإضافة إلى العالم العربي. ولكن الجانبين الشمالي والشرقي يحتويان على دول شرق أوسطية مسلمة غير عربية متاخمة للعالم العربي: وهي تركيا وإيران وباكستان. أما في الجانب الجنوبي -الأفريقي- فإن

### الفصل الأول: العرب والعالم

العالم العربي يفسح المجال تدريجيا لمناطق شرق أوسطية مسلمة غير عربية مثل دول الصحراء ودول السودان.

إن العالم العربي نفسه ينقسم جغرافيا إلى قسمين رئيسيين: يقع أحدهما في جنوب غرب آسيا، ويقع الثاني في شمال أفريقيا. إن القسم الذي يقع في جنوب غرب آسيا، بالإضافة إلى مصر، يتسم بالسيطرة الكاملة تقريبا للغة العربية على ألسنة السكان. وإلى الغرب من مصر، وعلى طول الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط تقع دول (شمال أفريقيا) العربية والتي تحتوي أقاليم معتبرة لا تزال محتفظة باللغة البربرية كلغة أم، بالإضافة إلى أن الطبقات المتعلمة في هذه الدول تتقبل التعامل باللغات الأوربية - وبخاصة اللغة الفرنسية - بشكل يفوق ما هو عليه الحال في الدول العربية الآسيوية ومصر.

تصطف خمس من الدول العربية على خط الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط: المغرب والجزائر وتونس وليبيا ومصر. وإلى الجنوب من مصر تقع الدولة العربية الأكبر: السودان، وإلى الشمال الشرقي تقع دول الهلال الخصيب: الأردن ولبنان وسوريا والعراق، بينما تقع إلى الشرق مباشرة: الجزيرة العربية. وهي تتكون من المملكة العربية السعودية واليمن واليمن الجنوبي [سابقا] وإمارات الخليج العربي. إن المساحة الإجمالية لهذه المنطقة تبلغ 4.658.063 ميل مربع، وفي عام 1970 كان يسكنها حوالي 121 مليون نسمة.



2

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الأول: العرب والعالم

### 2. من هم العرب

من بين الدوائر الثلاث الراسخة (العرب، الشرق الأوسط، الإسلام)، فإن الأولى والثالثة هما اللتان تتجسدان في الوعي العربي فقط. إن العرب مطلعون بشكل جيد على الدائرة الثانية، وفي الواقع، يواجه القارئ عبارة (الشرق الأوسط) كثيرا لدى قراءته للكتابات السياسية العربية الحديثة، لكن هذه العبارة تم اقتباسها وترجمتها من اللغات الأوروبية، وبخاصة من اللغتين الانكليزية والفرنسية، حيث بدأ استعمال هذه العبارة بالرواج خلال الحربين العالميتين. وبما أنه ليس لهذه العبارة أصل محلي عربي، فإن هذا يدعو للتردد في الجزم بوجود مفهوم ضمن العقل العربي يحدد هذه المنطقة كمكان لبنية ثقافية محددة.

إن كلمة «العرب» كانت تشير في عصور ما قبل الإسلام إلى سكان شبه الجزيرة العربية والصحراء السورية، حيث ظهرت هذه العبارة في السجلات الآشورية: ففي سنة 854 ق.م. انضم غنديبو العربي ومعه ألف مقاتل على الجمال إلى بيرعدي الدمشقي (والذي ما هو إلا بن حداد المذكور في الكتاب المقدس) للقتال ضد شلمانصر III في معركة قرقر. وفي هذا الظهور التاريخي الأول للعرب تراهم مترافقين مع الجمال -ومن الجلي هنا أنهم كانوا من بدو الصحراء الذين يرعون الجمال- وخلال القرون الثمانية والعشرين التي تلت لم يتوقف الارتباط بين العرب والصحراء أبدا. «كعربي في الصحراء» تشبيه ورد في سفر ارميا (3:2) والذي يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، وبنبرة يستعملها من يعبر عن حقيقة معروفة جيدا، وقبل أكثر من قرن من سلفه، أشار إشعيا في سفره (13:20) إلى «عربي ينصب خيمته» مما يفترض وجودا عربيا رعويا مترحلا يسكن الصحراء. إن الارتباط ما بين في المفهوم ما بين «العرب» و«البدو» وجد واستمر حيث ضاق الفرق بينهما بحيث كثيرا

### الفصل الأول: العرب والعالم

ما نجد الكاتب العربي يستخدم كلمة «العرب» للدلالة على معنى يريد به «البدو». وهكذا قام ابن خلدون، المؤرخ الشهير في القرن الرابع عشر، باستعمال كلمة «العرب»، وهكذا ما زال البدو يسمون أنفسهم إلى يومنا هذا.

إن تأسيس الإسلام على يدي النبي محمد (570-632م)، ونشر الإسلام في شبه الجزيرة العربية خلال حياته، وسم بداية توسع عربية عريضة النطاق إلى خارج شبه الجزيرة العربية والصحراء السورية، وبدءا من هذا التاريخ، اكتسبت كلمة «العرب» معنى ثانيا: فقد جاءت لتدل على جميع الشعوب التي تخلت عن لغات أسلافها وتبنت اللغة العربية بعد أن اعتنقت الإسلام. وبشكل متزامن مع ذلك، فقد العرب الذين فتحوا الأرض الجديدة، خصائصهم القبلية الأصلية، واستقروا وأصبحوا من سكان المدن. إن مصير اللغة العربية في هذه البلدان الجديدة اختلف من مكان لآخر، لكن يمكن القول بشكل عام بأنه في العديد من البلدان تضاءلت تدريجيا القدرة على التمييز المباشر بين السكان الأصليين والفاحين العرب، إلى أن اختفت. وخلال فترة قصيرة أصبح العرب المكون البشري الوحيد -أو الغالب- في منطقة شاسعة تمتد من شمال افريقيا وجنوب غرب آسيا.

لقد سعى الكثير من العلماء، عربا وغربيين، في سبيل الإجابة على هذا السؤال: «من هم العرب؟» وكانت الإجابات غالبا ما تتضمن واحدا أو أكثر من المعايير التالية: العرب هم من يتكلمون اللغة العربية، ونشؤوا في البلدان العربية، ويؤمنون بتعاليم النبي محمد، ويفتخرون بتراث الامبراطورية العربية، وينتمون إلى أحد الشعوب العربية.

إن التفكير للحظة في هذه المعايير يكفي ليتبين القارئ بأن بين من جميع المعايير السابقة، فإن المعيار اللغوي لوحده يعبر بشكل جيد عن كل العرب ولا يدمج بهم عناصر بشرية أخرى. فالأشخاص الذين يتكلمون اللغة العربية كلغة أم ربما يكونون قد نشؤوا ضمن ثقافات غير عربية (كالثقافة الفرنسية في شمال افريقيا) لكنهم لا يزالون يعتبرون أنفسهم عربا ويعتبرهم الآخرون كذلك. وهم قد يقيمون في بلدان غير عربية -لاحظ العدد

### الفصل الأول: العرب والعالم

الكبير من العرب الذين يسكنون فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية ودول أمريكا اللاتينية وغيرها- لكنهم يظلون عربا. وقد لا يكونون من المؤمنين بنبوة النبي محمد -كما هو حال المسيحيين العرب- ومع ذلك فهم يحملون شعورا قويا بكونهم عربا ويتحدد توجههم الوطني كما هو حال أي مسلم عربي. وهناك الكثير من العرب الذين لا يفتخرون بتراث الامبراطورية العربية بسبب انتمائهم الشيوعي أو لأسباب كثيرة أخرى. وأخيرا فإن ثمة العديد من العرب الذين هاجروا إلى دول أخرى وحصلوا على جنسيتها وأصبحوا أعضاء في أمم أخرى. دون أن يفقدوا هويتهم العربية بسبب ذلك. وفي سياق مشابه، يمكن للمرء أن يشير إلى وجود أفراد وجماعات يحققون كل أو بعض المعايير المذكورة ولا يعدون من العرب، ومثال ذلك القبط المسيحيون في مصر، واليهود في كافة الدول العربية.

ولهذا السبب ورغبة بتعريف أفضل، فسنعتمد التعريف الذي اقترحه جبرا إبراهيم جبرا، وهو ناقد وروائي وشاعر بغدادي، للظاهرة المتمثلة في أن العربي هو «كل من يتكلم اللغة العربية باعتبارها لغته الأصلية، ولذلك يحس بأنه عربي».

مهما يكن، فإن ذلك الرأي مهم جدا لأنه يبين الصورة كما يراها العرب، فهم لا يعتبرون أنفسهم أمما منفصلة متعددة أو شعوبا تعيش في كيانات سياسية منفصلة. ففي وجهة النظر العربية التي نشأ عليها جيل واحد ينتمي إليه معظم القادة العرب: يشكل العرب أمة واحدة (الأمة العربية) ويعتبر تقسيم الوطن العربي الواحد إلى العديد من الدول المنفصلة وضعاً مؤقتاً يجب -وسيتم- القضاء عليه عاجلاً أم آجلاً، وفي هذا الاعتقاد النظري أو المثالي يصبح جميع العرب إخوة وأبناء لأمة واحدة، أي يشكلون «قوما».

أما بالنسبة للإسلام فإن جميع العرب المتعلمين -وحتى أنصاف المتعلمين- يعلمون بأنه يضم -بالإضافة للعرب- أمما غير عربية ضخمة التعداد. والعرب -بالطبع- يعتبرون أنفسهم نواة الأمم المسلمة انطلاقاً من كونهم الأمة التي ولد فيها الإسلام والتي حملت على عاتقها مهمة نشره على مستوى العالم. وينقسم العالم في وجهة النظر العربية

### الفصل الأول: العرب والعالم

التقليدية إلى جزأين: جزء داخلي «دار الإسلام» وجزء خارجي «دار الحرب». وفي اللغة العربية يبدو التضاد بين «الدارين» أكثر وضوحاً وتأثيراً مما هو الحال عند الترجمة للانكليزية. لأن كلمة «الإسلام» في اللغة العربية تحمل دلالة الجذر الذي اشتقت منه وهو «السلام». وبالتالي فإن معنى «الدارين» عند العرب يوصل مفهوم التضاد بين «السلام الداخلي» و«الحرب الخارجية». ويتطابق الحال هنا مع مفهوم «السلام الروماني Pax Romana» الذي كان يطلق على وضع الأراضي «المسالمة» التي تفصلها «الحدود» عن ما وراءها من الأراضي التي كان يسيطر عليها البرابرة الهمجيون.

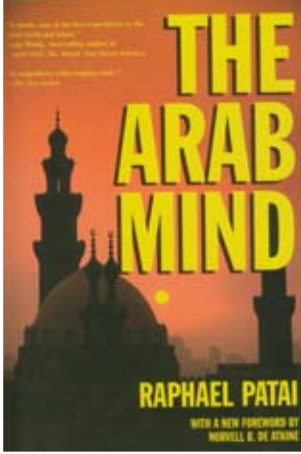
وتحت تأثير الهيمنة الغربية والاختراق الكاسح الذي حققه النفوذ الغربي، اندثر مفهوم «دار الحرب» في القرن العشرين حتى عند العرب التقليديين، ليبقى في أذهان المستغربين وحدهم. ولكن إذا كان مفهوم دار الحرب لم يعد موجوداً فإن التمييز ما بين المسلمين والكفار بقي وبصورة حادة.

خلاصة القول: إن وجهة النظر العربية حول العالم يمكن تمثيلها بثمرة تتكون من 3 أقسام: ففي المركز هنالك النواة والجزء الأعز وهو العالم العربي. ثم يحيط به لب الثمرة وهو العالم الإسلامي الذي يغلف النواة العربية بما يشبه الغطاء الواقى. ثم في الخارج تأتي القشرة: العالم غير الإسلامي.

بقيت هناك نقطة أخيرة. فعلى الرغم من الاختلاف التاريخي بين العالمين العربي والإسلامي، يميل العرب دوماً إلى خلط العروبة بالإسلام والإسلام بالعروبة. وهذه النزعة لا تلاحظ فحسب عند العرب غير المثقفين الذين لا يتوقع منهم أن يعرفوا الكثير عن وجود المسلمين غير العرب، بل ضمن الطبقة المثقفة أيضاً. فكتابات أحد المفكرين العرب المرموقين جداً، وهو محمد كرد علي (1876-1953م) يمكن أن يشار إليها على أنها مثال لغياب هذا التمييز: فهذا العالم السوري البارز، الذي كان لسنين عديدة رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، ألف -ضمن كتب أخرى- كتاباً عنوانه (الإسلام والحضارة العربية)

### الفصل الأول: العرب والعالم

والذي نشر في جزأين في القاهرة عامي 1934 و1936م. وقد يتوقع المرء من كتاب يحمل هذا العنوان أن يفرق بدقة ما بين العرب والمسلمين. ما بين أكبر وأصغر الدائرتين. ما بين الجزء والكل. وعلى أية حال، لم يكن هذا هو الغرض من الكتاب. فأنشاء سعيه للتمييز ما بين «العربي» و«البدوي» ارتكب كرد علي جرم الخلط في استعمال كلمتي «العربي» و«المسلم» على امتداد صفحات الكتاب. إن ما سبق يعد خصيصة مهمة من خصائص الإدراك العرقي لدى الدارسين العرب للتاريخ العربي. فالإسلام، الذي هو في الأصل ديانة العرب، بقي مشخصا بواسطة الوجود العربي إلى حد جعل من المستحيل عمليا بالنسبة لهم أن يميزوا بين الاثنين على الرغم من حقيقة أنهم يعرفون بالطبع أن الإسلام أجرى تطويرات مهمة على العنصر العربي.



3

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

### 1. حول مصطلح «العقل»

بما أننا تناولنا بالبحث في الفصل السابق مصطلح «العربي» فيجب أن نوضح ما نقصده بالكلمة الثانية من عنوان هذا الكتاب: «العقل». وفي الواقع، قد يتساءل البعض بشكل عام، عما هو المقصود بـ «عقل» أية مجموعة سكانية بشرية، كالأمة مثلاً؟ هل من المشروع بشكل عام الحديث عن «عقل» مجموعة بشرية؟ أليس «العقل» هو أكثر الأجزاء مساساً بشخصية الإنسان، ويحدد فرادته من عدمها؟

للبدء في مناقشة هذا الموضوع يجب الاعتراف بأن أية مقولة حول عقل جماعة ما هو نوع من المفاهيم المجردة. فمن المؤكد أنه توجد عقول فردية فقط (نفس، شخصية، ذات)، لكن وبنفس الطريقة، توجد أجسام فردية فقط. ومع ذلك فإننا معتادون على التكلم عن «الجسم البشري» وأن نتلقى أنباء عن اكتشافات جديدة تتعلق بخصائص غير معروفة سابقاً عن «الجسم البشري».

إن المفهوم المجرد الذي نجازف بالخوض فيه -سواء أكان حول العقل أم الجسم البشري- يمكن الوصول إليه عن طريق عمليات تعميمية. عندما نقول بأن الدليل الرأسي (وهو عرض الرأس مقسوماً على طوله ومضروباً بـ 100) للبدو العرب يتفاوت ما بين (72-75)، فإننا نلجأ إلى اختزال لفظي، والتوضيح الكامل الذي يمرر هذا القول هو أنه: على أساس القياسات المأخوذة لعرض وطول رؤوس ألف شخص من البدو العرب مثلاً، يبدو أنه من الممكن للمرء أن يصدر تعميماً يؤكد بأن الدليل الرأسي للبدو العرب يتفاوت عموماً ما بين (72-75). وعلى أساس هذا التعميم يمكن للمرء في المقابل أن يقول بأن «البدو

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

العرب» (والذي هو في الأصل مفهوم مجرد) يتصفون برؤوس مستطيلة. وبالمثل: عندما يجازف المرء بإعطاء رأي حول صفة عقلية محددة لأي جماعة بشرية فإنه يقوم بأمرين معا: التعميم والتجريد.

عندما نقرأ كتابات مختصي علم النفس الاجتماعي وعلم الانثروبولوجيا من ذوي التوجهات النفسية، فإننا نادرا ما نواجه تعابير مثل: «العقل الجمعي»، و«عقل الأمة»، و«العقل العرقي» وما أشبه، فهم يفضلون استخدام مصطلحات بديلة أخرى كـ «الذات» أو «الشخصية»، وفي دراساتهم يناقشون العناصر المشتركة التي تتبدى في ذوات (أو شخصيات) الأفراد الذين يشكلون جزءا من الوسط الاجتماعي المدروس.

إن إحدى المحاولات المبكرة لبحث مشكلة الفرد وخلفيته الاجتماعية والثقافية قام بها مختص علم الانثروبولوجيا رالف لينتون Ralph Linton ومختص علم النفس ابرام كاردنير Abram Kardiner. ويستند مفهوم «الأنماط الرئيسية للشخصية» الذي طوّراه إلى المسلّمات الأساسية التالية:

1. الخبرات المبكرة للفرد تمارس أثرا مستمرا على شخصيته. وبالخصوص على أنظمة تكوين الشخصية لديه.
2. تلك الخبرات تميل حين تشابهها إلى إنتاج بنى شخصية متشابهة عند الأفراد الذين يتعرضون لها.
3. التقنيات التي يوظفها أعضاء مجتمع ما في رعاية وتنشئة أطفالهم تحمل طابع الثقافة السائدة وتميل لأن تكون متشابهة - إن لم تكن متطابقة - ضمن عدد كبير من الأسر في المجتمع.
4. التقنيات التي تحمل طابع الثقافة السائدة والتي تستخدم في رعاية وتنشئة الأطفال تختلف من مجتمع لآخر.

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

إذا كانت هذه المسلمات صحيحة، وهي تبدو بأنها مدعومة بالكثير من الشواهد، فإن ذلك يستدعي:

1. أن أفراد أي مجتمع موضع للدراسة سيكون لهم الكثير من مكونات الخبرة المبكرة المشتركة.

2. أنه نتيجة لذلك فسوف تكون لهم الكثير من مكونات الشخصية المشتركة.

3. أنه نظرا لاختلاف الخبرة المبكرة للأفراد من مجتمع لآخر فإن القوانين الناظمة للشخصية تختلف كذلك أيضا.

إن نمط «الشخصية الأساسية» الخاص بأي مجتمع هو بنية الشخصية التي تشاركها الكتلة البشرية المكونة من أعضاء المجتمع كنتيجة للخبرات المبكرة المشتركة. ولا يتطابق ذلك مع الشخصية الإجمالية للفرد بل مع أنظمة تكوين الشخصية لديه والتي تعتبر عنصرا أساسيا في تكوين بنية شخصية الفرد. وهكذا فإن نمط الشخصية الأساسية قد ينعكس على شكل الكثير من الأنماط المختلفة للشخصية.

على الرغم من الاحتياط الذي روعي في صياغة العبارة السابقة فإنه بعد مرور عدة سنوات على نشرها، وجد فريق آخر من العاملين في مجال الأنثروبولوجيا وعلم النفس، وهم كلايد كلوكون Clyde Kluckhohn وهنري موراي Henry Murray، أنه من الضروري التنبيه إلى أن «قابلية الجماعة لأن يكون لها شخصية مشتركة هي كقابليتها لأن يكون لها أرجل مشتركة». إن ما يمكن أن يكون مشتركا لجماعة ما هو خاصية مميزة، أو مجموعة من الخصائص المميزة، يشير إليها مختصو علم الأنثروبولوجيا وعلم النفس عندما يتكلمون عن الشخصية القومية أو الشخصية النموذجية. وبالمناسبة، فإن مصطلح «نموذجي» نفسه المستعار كما هو من علم الإحصاء (حيث يشير إلى قيمة أو رقم يحدث بتواتر شديد في سلسلة معطاة من الأحداث)، يرينا بأن الشخصية الموصوفة بذلك هي فقط

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

الشخصية الأهم من الناحية الإحصائية في الجماعة المدروسة. وليس بالضرورة من الأغلبية.

إن المبدأ الأساسي للدراسات المتعلقة بالشخصية النموذجية أو الشخصية القومية يتمثل في ملاحظة أن البشر الذين يترعرعون في بيئة مشتركة يبدو عليهم عامل مشترك قوي في شخصياتهم وذلك بعيدا عن ذكر اختلافاتهم الفردية. ولا يمكن تحاشي كون هذا الأمر هو القضية الرئيسية: فأية بيئة اجتماعية ثقافية تطبع الأفراد الذين يعيشون ضمنها بطابعها الخاص من حيث: القيم، وأنماط السلوك، وما تتقبله وتوافق عليه من الأنماط المختلفة لآلية الفعل ورد الفعل، بالإضافة إلى رغباتها وأهدافها الموجهة ثقافيا. فخلال مرحلة الطفولة، يقوم هذا العضو الشاب في المجتمع بإدخال التعاليم الأخلاقية ضمن صفاته الذاتية، حيث تزرع فيه بواسطة الأبوين والمربين والمعلمين ورجال الدين وباقي الأشخاص الذين يمتلكون سلطة ما. وفي مرحلة مبكرة تقوم القنوات التي تجري عبرها عملية الزرع السابقة باستثمار إغراء ثواب «الخير» -أي السلوك الملتزم- وعقاب أو التهديد بعقاب «الشر» -أي السلوك العاصي. وبعد عدة سنوات يصبح نظام الثواب والعقاب متضمنا في الصفات الذاتية بما يكفي لإنتاج ما يدعوه فرويد بـ «الأنا العليا»، والتي تستلم زمام القيادة لإكمال ما بدأتها العوامل الخارجية. وبهذه الطريقة يصبح الفرد الذي أجريت له عملية ثقافية واجتماعية ناجحة ممثلا حقيقيا عن بيئته الثقافية والاجتماعية وعضوا في تلك المجموعة المهيمنة عدديا والتي تقوم بتشكيل الشخصية النموذجية. وعليه فإنني سأجازف بتعريف الشخصية القومية بأنها الناتج الإجمالي للحوافز والسجايا والمعتقدات والقيم التي تتشاركها الأغلبية في أية مجموعة بشرية قومية. وبما أن شخصية الأغلبية في أية مجموعة بشرية يمكن أن تشير إلى الشخصية النموذجية، فإنه يبدو بأن الشخصية القومية يمكن أن تكون مساوية للشخصية النموذجية.

وفي الوقت نفسه، يمكن للمرء أن يتفق مع من يصر على التمييز بين الشخصية القومية والشخصية النموذجية، ويفترض بأن المصطلح الأول يجب أن يستعمل لتوصيف مفهوم

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

أكثر عمومية، بينما يجب استخدام الثاني لتوصيف مجموعة محددة بشكل أضيق. في أية مجموعة سكانية، وخاصة في المجتمعات الصناعية الضخمة المعاصرة وما فيها من تنوع كبير في القطاعات الأساسية، قد نحصل على العديد من بنى الشخصية النموذجية. وهذا يعني بأن الشخصية القومية تتكون من الناتج الإجمالي لبنى الشخصية النموذجية التي تتواجد في مجموعة سكانية قومية.

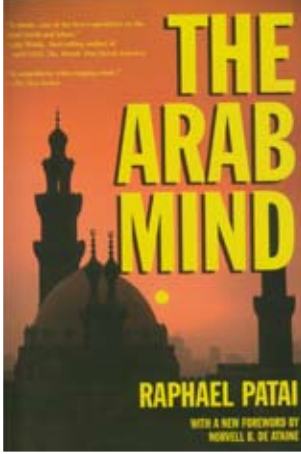
بعد ذلك تصل القضية إلى التساؤل حول التجانس الثقافي، ففي مجموعة سكانية تتكون من العديد من المجموعات الثقافية المميزة (أو المجموعات العرقية)، تكون كل مجموعة من هذه المجموعات قابلة لتكون هدف دراسة من أجل كشف شخصيتها النموذجية. وعلى سبيل المثال من البيئة العربية: يمكن للمرء أن يجد شخصيتين نموذجيتين مختلفتين في الشمال العربي والجنوب الزنجي في السودان. وفي الحقيقة، فإن الاختلاف بين الشخصيتين النموذجيتين واضح جدا بحيث يصعب على الباحث أن يحاول تصنيفهما تحت العنوان العام للشخصية القومية السودانية.

ومن الجانب الآخر، إذا كانت المجموعة السكانية القومية المدروسة متجانسة تماما مع أخذ التركيب العرقي بعين الاعتبار، فسوف نجد أن أنماط الشخصية النموذجية لأي اثنين أو أكثر من المجموعات الاختبارية سوف تكون متشابهة بما يكفي لضمان استكمال إجراءات الحكم الاستقرائي الناجح منها بحق شخصية المجموعة السكانية القومية بنطاقها الأشمل. وكتقدير اختباري مبدئي لهذا الاعتبار يمكن القول بأن العرب المسلمين، والذين يشكلون الأغلبية العظمى من سكان العالم العربي، إنما هم أقرب حتما إلى هذا النمط المتجانس من البنية الثقافية والذاتية منهم إلى التشكيلة المتباينة المشار إليها في المقطع السابق.

إن قيمة مفهوم الشخصية القومية -مع تعيين حدوده ومؤهلاته- كأداة في أي بحث علمي، وكمحاوله لرسم صورة لمجموعة ثقافية اجتماعية كبيرة، تعززها حقيقة كون

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

فكرة الشخصية القومية موجودة -ولو بصورة مبهمّة- في وعي المجموعات القومية نفسها. ومع انتشار الدعوات القومية في كافة أنحاء العالم، فإن الناس في كل مكان اكتسبوا عادة التفكير بأنفسهم على أنهم أعضاء في أمة ما وأنهم يتشاركون صفات قومية محددة. وحتى الأقليات -في عصرنا الحاضر- أظهرت بوضوح ميلا متناميا نحو الظهور بمظهر المجموعات القومية، وهذا يشكل أمة منفصلة داخل الكيان السياسي الأشمل الذي يعيشون فيه.



# العقل العربي

## 4

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

#### 2. محاولات عربية لفهم «العقل العربي» و«الشخصية العربية» (2/1)

بالنسبة للعرب، فإن أفضل المفكرين بالإضافة إلى بعض الناس البسطاء كانوا وما زالوا مراقبين أذكياء لشخصيتهم القومية الإجمالية. وعند قراءة مقدمة ابن خلدون (1332-1406) والذي كان دون شك أعظم المؤرخين العباقرة في زمانه وأعظم مؤرخ عربي على الإطلاق- يصاب المرء بالذهول مرة تلو أخرى بملاحظاته حول الشخصية العربية، والتي تضاف إلى مكونات الصورة الحقيقية للشخصية القومية العربية كما ترى من وجهة نظر مؤرخ استطاع أن يلم بسبعة قرون من التاريخ العربي. وتكفي بعض الاقتباسات المختصرة لتعكس الرؤية الخلدونية لبعض مميزات الشخصية العربية القومية. لكن يجب أولاً أن ننتبه إلى أن ابن خلدون عندما استعمل مصطلح «العرب» فإنه كان يشير بشكل رئيسي إلى العرب البدو المترحلين، وأنه لم يكن متحرراً بشكل كامل من الميل العام للمثقفين نحو تخطئة سكان الأرياف دون الكلام عن تمجيدهم.

تحت عنوان «في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط» يشرح ابن خلدون:

«وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث. ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر. ويفرون إلى منتجعهم بالفقر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه. ولا يعرضون له. والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيئهم وفسادهم. لأنهم لا يتسنمون إليهم الهضاب. ولا يركبون الصعاب ولا يحاولون الخطر. وأما البسائط متى اقتدروا عليها

## الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم. يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم. إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم. ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة. إلى أن ينقرض عمرانهم.»

وفي الفصل التالي المعنون بـ «في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب.» يشرح ابن خلدون:

«والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة وكان عندهم ملذوذ لما فيه من الخروج عن ريقه الحكم وعدم الانقياد للسياسة وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران.»

وربما يكون مما يلاحظ عند ابن خلدون نباهته بالتوصل إلى سيكولوجية المهزوم التي أسسها من ملاحظته للشعوب التي تغلب عليها العرب والتي بدت على العرب بشكل مماثل أثناء فترة خضوعهم للاستعمار الغربي. وقد وضع للفصل الذي يتناول فيه هذا الموضوع عنوانا هو: «في أن المغلوب مولع أبدا بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه وسائر أحواله وعوائده» ثم يضيف ابن خلدون عدة خصائص إضافية إلى الصورة التي يرسمها للشخصية القومية العرقية فالعرب كما يرى:

«لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة.»

وبينما تشير ملاحظات ابن خلدون بشكل رئيسي إلى البدو العرب. فإن تلميذه تقي الدين أحمد المقرئ (1364-1442)، أبرز مؤرخي العصر المملوكي. وهو المصري بالأساس، يناقش ببعض التفصيل شخصية مواطنيه. فالشخصية المصرية كما يراها:

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

«يغلب عليها الاستحالة والتنقل من شيء إلى شيء والدعة والجبن والقنوط والشح وقلة الصبر والرغبة في العلم وسرعة الخوف والحسد والنميمة والكذب والسعي إلى السلطان وذم الناس. وبالجملة فيغلب عليهم الشرور الدنية التي تكون من دناءة الأنفس. وليست هذه الشرور عامة فيهم، ولكنها موجودة في أكثرهم.»

وبعد عدة صفحات يرجع المقرئ إلى موضوعه ويضيف عدة صفات أخرى للصورة البائسة التي يرسمها للشخصية المصرية:

«وأما أخلاقهم فالغالب عليها اتباع الشهوات والانهماك في اللذات. والاشتغال بالترهات والتصديق بالمحالات وضعف المرائر والعزيمات. ولهم خبرة بالكيد والمكر. وفيهم بالفطرة قوة عليه وتلطف فيه وهداية إليه. لما في أخلاقهم من الملق والبشاشة التي أربوا فيها على من تقدم وتأخر..»

وفي فقرة ثالثة يعيد المقرئ بعض النقاط التي وضعها سابقا ويضيف بأن المصريين يتصفون «بغيباب البصيرة». ويسجل:

«قال لي شيخنا الأستاذ عبدالرحمان بن خلدون رحمه الله تعالى: أهل مصر كأئما فرغوا من الحساب..»

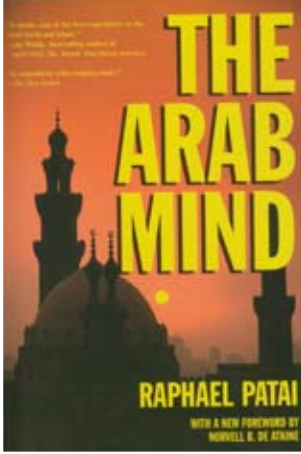
بالإضافة إلى هذا يورد قائمة طويلة من الصفات السلبية. وفي مقابلها يجد صفتين إيجابيتين فقط في الشخصية المصرية وهما: أنهم ليسوا غيورين على زوجاتهم، وأن الذين يعيشون في البلدات الساحلية يتصفون بطبيعة هادئة. وهو أمر يعزوه المقرئ إلى تأثير رطوبة الجو.

إن التعميمات التي وضعها علماء عرب في العصور الوسطى حول شخصية شعب، كما هو الحال في طروحات ابن خلدون والمقرئ، تقوم على أساس الملاحظة الشخصية

## الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

و/أو مقولات أطلقتها جهات معتبرة. وفي كل الحالات، كانت طروحاتهم عبارة عن محاولات لوصف شخصية جماعة ما من خلال تعداد مميزاتها الملاحظة واحدة تلو الأخرى. وفي مقابل ذلك تقوم الحكمة العربية التقليدية بشكل عام، كما يعبر عنها عدد لا يحصى من الأمثال والأقوال، بانتقاء ميزة واحدة بعينها وتعتبر صفة مميزة للعرب على الإطلاق، أو لفرع محدد من الشعب العربي، وتمثلهم بتعبير حازم. ويمكن طرح بعض الأمثلة عن هذا التشخيص التقليدي لتكفي كتوضيح لما أوردناه.

من أكثر الأمثال شيوعاً على الألسنة، والتي تستعمل حالياً في العديد من الدول العربية، مثل يقول: «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب»، أو «على العالم»، وهذا تعليق صارخ على الصفات العربية لتماسك العائلة والولاءات المتسلسلة. وثمة مثل معاصر في سوريا ولبنان يعلق على الفخر العربي، يقول المثل: «حتى لو كان علي أن أرى دودة الجوع تخرج من فمي، فلن أحط من قدر نفسي» (أي عن طريق طلب المساعدة). وثمة مثل آخر يعكس كره العربي للسلطات: «لا شيء يذل المرء كأن يكون عرضة لسلطة شخص آخر». إن أهمية احترام الذات وحفظ ماء الوجه بالإضافة إلى الاستقلالية، هي أمور تتأكد مرة تلو الأخرى من خلال الأمثال العربية: «مر أمام عدوك وأنت جوعان، ولا تمر أمامه وأنت عريان»، «أعمل يوم الأحد وفي العطلات وكن بغنى عن الحاجة إلى أخيك الغني»، «مت عزيزاً خير لك من أن تعيش ذليلاً»، «اكتفي بقطعة من الكرفس، ولا تذلي نفسك يا روجي»، «احلق بفأس ولا منية الناس» وثمة الآلاف من الأمثال في العالم العربي المعاصر والتي تعلق إما على الشخصية العربية كما هي على أرض الواقع، أو تدعو للتمسك -على شكل نصيحة- بالصفات الشخصية التي يتوجب على العربي المثالي أن يجهد ليمتلكها. إن أي دراسة لهذه الأمثال ستعطينا مشهداً تقليدياً مذهلاً للشخصية العربية وستعرض لنا النظام القيمي العربي كما يتم تطبيقه على المستوى الشخصي.



5

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

### 2. محاولات عربية لفهم «العقل العربي» و«الشخصية العربية» (2/2)

إن وجود ذلك الشيء الذي يمكن أن يسمى «عقل»، كيان قومي اكتشف على يد مثقف عربي واحد على الأقل وبالتزامن مع انتشار استعمال هذا المفهوم في الغرب أو ربما قبل ذلك، فطه حسين (1889-1973 م) -والذي يعتبر عميد الأدب العربي عند البعض- استعمل هذا المفهوم في كتابه المعنون «مستقبل الثقافة في مصر» والمطبوع في القاهرة عام 1938. وفي هذا الكتاب تساءل طه حسين حول «العقل» المصري: هل هو شرقي أم غربي من حيث تشكيل المفهوم والإدراك والفهم والمحاكمة العقلية؟ وكان جوابه على السؤال بأنه غربي انطلاقاً من أن العقل المصري كان يشكل في السابق جزءاً من العقل المتوسطي، ومن هنا فهو يعود إلى العقل الأوربي. وباختلاف مظهرات مصر خلال تاريخها وحتى عصرها الحديث، اتخذت مصر من أوربا نموذجاً لها في كل مناحي الحياة المادية والروحية أيضاً لتطبع كل هذه المناحي بطابع أوربي خالص. وكل الدلائل تشير إلى تطور مصر باتجاه اندماج كامل مع أوربا.

وثمة مصطلح آخر يكثر طه حسين من استخدامه، وهو يقترب بشدة من المفهوم الانكليزي للشخصية القومية. فلقد تحدث حول «الشخصية» المصرية، وأكد بأنها بقيت سليمة على الرغم من الهيمنة التي مارسها عليها العديد من الأمم القوية. لقد تشكلت شخصية مصر الخاصة بها من طبيعتها الجغرافية الثابتة بالإضافة إلى عوامل أخرى بقيت ثابتة أيضاً. وبهذه الاعتبارات، لن يكون على مصر أن تخشى بأن يهدد الغرب شخصيتها أو هويتها وفرادتها القومية.

## الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

على المرء أن يتوقع مصادفة شعب شديد الحساسية لصفات الشخصية القومية كي لا يكون غريباً عليه ما يراه من الفروقات بين العناصر السكانية المختلفة في نفس البلد الواحد. وهنا يكمن جوهر القضية في الحقيقة. فمن المشتهر ما يحمله البدوي من انطباع نحو الفلاح العربي، والذي يعتبر من وجهة نظر البدوي (عبد الأرض). كما يمتلك الحضري انطباعه العام حول الفلاح، فهو بنظره: أحمق، تابع، ووحش يمكن استئناسه لتحمل الأعباء. وهو كسول، جبان، ذليل، أبله، وشرير: أو باعتبارات تنطلق من نية «حسنة»: هادئ وديع فنوع بما لديه، سعيد، شكور، وعامل مجد ومخلص. ومن الجهة الأخرى، فإن الفلاح يعلم بأن الصبر أحد السمات الذاتية التي تجعل حياته قابلة لأن تطاق، لذلك فهو يشيد بهذه السمة من خلال العديد من الأمثال: «الصبر يهد الجبال»، «لا خسارة مع الصبر»، «الصبر طيب»، «الصبر ينال الحرية»، «الله مع الصابر» أما وجهة نظر الفلاح تجاه البدوي والحضري فنادر ما يعبر عنها لأنه يخاف منهما وتعتمد حياته على الثاني منهما (الإقطاعي). ورغم ذلك توجد أمثال لدى الفلاحين تسخر من البدوي. «كل شيء عند البدو صابون».

وليس ملاحظة الاختلافات في الشخصية القومية بين بلد عربي وآخر بتطور جديد في العالم العربي. ففي الحقيقة، لاحظ المراقبون العرب الفطنون هذه الاختلافات قبل قرون من صياغة مفهوم النفسية القومية في الغرب. وثمة مثال تقليدي يعزوه المقريري إلى كعب الأحبار أحد صحابة النبي وهو عبارة عن ملاحظة صيغت بشكل قصصي لكن فحواها واضحة جداً، إذ ينقل عن كعب الأحبار أنه قال:

«إن الله تعالى لما خلق الأشياء جعل كل شيء لشيء. فقال العقل: أنا لاحق بالشام، فقالت الفتنة: وأنا معك. وقال الخصب: أنا لاحق بمصر. فقال الذل: وأنا معك. وقال الشقاء: أنا لاحق بالبادية. فقالت الصحة: وأنا معك..»

ثم يمضي المقريري على هذا المنوال فيقول:

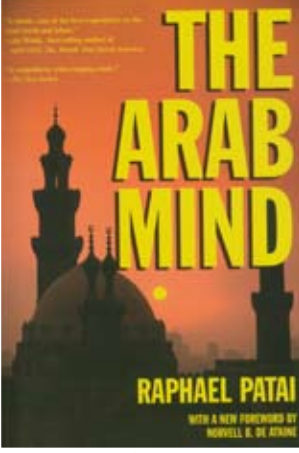
«لما خلق الله الخلق خلق معهم عشرة أخلاق: الإيمان والحياء والنجدة والفتنة

### الفصل الثاني: المظهر الجماعي للعقل

والكبر والنفاق والغنى والفقر والذل والشقاء. فقال الإيمان أنا لاحق باليمن. فقال الحياء: وأنا معك. وقالت النجدة: وأنا لاحقة بالشام. فقالت الفتنة: وأنا معك. وقال الكبر: أنا لاحق بالعراق. فقال النفاق: وأنا معك. وقال الغنى: أنا لاحق بمصر. فقال الذل: وأنا معك. وقال الفقر: أنا لاحق بالبادية. فقال الشقاء: وأنا معك.»

وكما يظهر من تلك الاقتباسات التي أوردها المقريري، فإن المثقفين العرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كانوا على دراية جيدة، ليس بوجود شخصية قومية عربية فحسب، وإنما بوجود اختلافات ذاتية بين الشعوب العربية التي تسكن بلدانا متعددة. وليومنا هذا، فإن هذا العامل الأخير يسبب إحدى المشكلات الرئيسية لأي شخص يحاول أن يرسم صورة للعقل العربي. إذ يبدو أنه لا وجود لشيء كهذا على المستوى المجرد. فدائما كان هنالك -على الأقل منذ أيام المقريري- عربي عراقي، وعربي شامي، وهكذا. وهذه الاختلافات الذاتية، قادت بدورها إلى خلق اتجاهات محلية في أجزاء العالم العربي، والتي كثيرا ما اصطدمت مع فكرة الوحدة العربية الشاملة المثالية.

وهكذا فإن إحدى المشكلات الرئيسية في التعامل مع العقل العربي، أو مع الشخصية القومية العربية، تكمن في أن العرب قد عاشوا -وعلى مدى آلاف السنين- على رقعة جغرافية شاسعة لا يجاريها في مساحتها أية مجموعة عرقية، وإن هذا العامل التاريخي الجغرافي ينمو باتجاه التعبير عن نفسه في موضوعين متناغمين ضمن الذهنية العربية. موضوع الوحدة العربية الشاملة، وهي مسألة طموح. وموضوع القومية العربية المحلية الخاصة، وهي مسألة واقعية شخصية، وبقدر ما يتم أخذ الشخصية العربية النموذجية بعين الاعتبار، يمكن الافتراض -كفرضية عملية- بوجود نفس التفاعل ما بين صفات الشخصية العربية الشاملة العامة والشخصية العربية المحلية الخاصة كما يحصل في المجال الثقافي.



6

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 1. قضية القسوة

هل يوجد ما يمكن أن نسميه نمطا عاما لأساليب تنشئة الطفل في العالم العربي؟ إن هذا السؤال يتمتع بأهمية أساسية -وكما أظهرت ذلك أبحاث مختصي علم النفس الاجتماعي ببراكين ثابتة- لأن أساليب تنشئة الطفل تحتل موقعا ضمن أهم العوامل المساهمة في تشكيل الشخصية النمطية. وكما هو الحال دائما مع الأسئلة الأساسية فإن من الصعب جدا تقديم الإجابة على هذا السؤال. وفي الواقع، ولنقص المعلومات الكافية، لا يمكن تقديم إجابة محدودة على الإطلاق. وثمة عدد من الاعتبارات على الأقل تسمح بالتوصل إلى استنتاج أولي.

قبل كل شيء، يجد المرء أن ثقافتين منفصلتين عن بعضهما بشكل واسع كما هو الحال في المغرب والعراق تبدوان متشابهتين تماما عند المقارنة مع الثقافة اليونانية أو الإيطالية أو الزنجية الصحراوية. وهذا التشابه الثقافي الأساسي، والذي ينضوي تحت سطح مظاهر الاختلافات المحلية، كثيرا ما يكون أمرا ملازما في التشابه الأساسي في أساليب تنشئة الطفل في كافة أرجاء العالم العربي.

ثانيا: في عدد كبير جدا من الدراسات المتعلقة بأجزاء مختلفة من العالم العربي يجد المرء بعض المشاهدات على الأقل عن أساليب تربية الطفل والتي تشير إلى نفس نوع التشابه الأساسي. وإحدى هذه المشاهدات التي تحدث عنها الكثير من المؤلفين هي العقوبة البدنية. فكل من عاش حياة الأسرة العربية عن قرب يتفق على أن تأثير قسوة العقوبة البدنية المطبقة على الطفل العربي أكبر بكثير مما هو الحال في العالم

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

الغربي.

وخلاصة هذا الدليل تجعل من المنطقي الاستنتاج بأنه: مهما يكن المدى الذي يبلغه اعتبار هذه الخصوصية لأساليب تنشئة الطفل، فإن ثمة عنصرا مشتركا حقيقيا للطريقة العربية العامة في تنشئة الطفل.

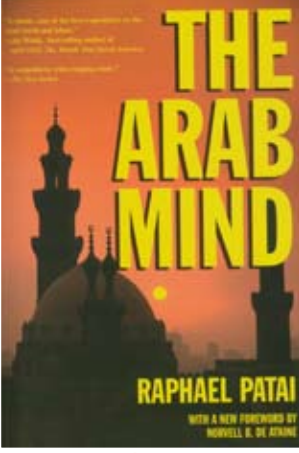
ثالثا: توجد بعض الدراسات -وهي قليلة العدد- للدقة- تتعلق بأساليب تنشئة الطفل في مجتمعات عربية معينة تقطن مواقع متباعدة عن بعضها بشدة مثل لبنان، فلسطين، مصر العليا، والجزائر، مما يعيدنا مرة أخرى إلى الاستنتاج بوجود نمط عربي عام لتنشئة الطفل تكون فيه الحالات المدروسة مجرد مظاهر محلية.

وإذا ما وضعنا الاختلافات المحلية والفردية جانبا، فإن الوضع العام للأسرة العربية يتمثل في أن الأب يمثل الطرف الشديد الصارم المتعصب، بينما على العكس، تمثل الأم الجانب المحب العطوف. إن هذا الاختلاف ما بين موقف الوالدين يشار إليه دائما في الأدب العربي، وبما في ذلك الأمثال والدراسات التي تناول المجتمعات العربية، إلى حد لا يستطيع المرء معه أن يشك في انتشاره الواسع. وبسبب من هذا الاختلاف في تعامل كل من الوالدين مع الطفل، فإن الطفل يحترم -وحتى أنه يخاف- والده، وفي نفس الوقت يبني صلة عاطفية مع أمه. وفي حياة الأبناء والبنات على حد سواء، نجد أن حب الأم يحتل موقعا مهما. حتى أنه يستمر ما بعد الزواج.

إذا كان الوالدان يتعاملان مع أطفالهم بهاتين الطريقتين المختلفتين فمن المتوقع أن لا توافق الأم الحنون على المعايير التأديبية لزوجها. وفي الحقيقة، تشير تقارير من أماكن متعددة من العالم العربي بشكل صريح إلى محاولات الأمهات، سواء أكان ذلك من خلال مواجهة صريحة أم تدخل خفي، أن يمتنع الإفراط في الشدة من جهة الأب. ورغم ذلك وجدت دراسة حول الأمهات اللبنانيات أنهن كن أقرب إلى الموافقة على الإجراءات التأديبية للأب الشديد من الأب غير الشديد. وهنا ينبع السؤال: هل صدرت هذه الموافقة عن ثقافة

### الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

تجعل المرأة تقول ذلك؟ إنهن في النهاية يعلمن أن الأب النمطي يجب أن يكون مؤدبا قاسيا، ولهذا فهن يوافقن إن مضى أزواجهن على هذا النمط، كما يمكن الافتراض بأن الأب الشديد مع أطفاله يكون شديدا مع زوجته، وعليه يقل احتمال تجرؤ زوجات الرجال الأشداء على التعبير بصراحة عن عدم موافقتهم على أساليب تنشئة أطفالهن، وذلك إذا قمنا بمقارنة هذه الحالة بحالة يكون فيها الأزواج أقل شدة.



7

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 2. التفاوت في تقييم الأبناء والبنات

تطرقت الحكم التقليدية العربية بكثرة إلى موضوع مرونة شخصية الطفل وما يستوجبه ذلك من الرغبة في تعريضها مبكراً إلى الظروف التي تشكلها. وثمة مثل شائع بين الفلاحين الفلسطينيين كما هو شائع في أجزاء أخرى من العالم العربي يقول: «الشخصية التي تتأثر بحليب الأم لا يغيرها إلا الموت». وثمة مثل آخر يقول محذراً: «قلب الطفل كالجوهرة الثمينة بلانقش: فهي مهيأة لتقبل كل ما ينقش عليها». إضافة إلى عدد كبير من الأقوال التي تصر إما على سهولة عملية تشكيل شخصية الطفل أو على رسوخ تأثيرات مرحلة الطفولة.

إن ما تنصح به الأمثال وتفرضه، يقوم العرف التقليدي بترجمته إلى ممارسة عملية. وبما أن العرب مقتنعون بأن مرحلة الطفولة المبكرة تؤثر بشكل رئيسي على تشكيل الشخصية، وبما أن تابعة الأنا تعود إلى سلطة الأب (و/أو الرأس الفعلي للأسرة) هي من أسس الصرح الاجتماعي العربي، فإن الأطفال يتم تمرينهم، وبشدة إن استدعت الضرورة، على جعلهم يتقبلون ويخضعون للنظام الأبوي، وكنتيجة لأساليب تنشئة الطفل عند العرب، فإن الطفل يتعلم كيف يخضع مصالحه الخاصة لمصالح الأسرة التي يمثلها الأب أو الجد.

وفي مناقشة هذه الأساليب يجب علينا منذ البداية أن نميز بين معاملة الأولاد ومعاملة البنات. حيث لا يوجد في اللغة العربية لفظ يعادل الكلمة الانكليزية (child) فكل كلمة في اللغة العربية إما أن تكون مذكرة أو مؤنثة، ومن هنا توجد كلمات تعادل

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

(boy) ولد، (son) ابن، (girl) فتاة، (daughter) ابنة، ولكن لا يوجد معادل لكلمات أخرى مثل: (child, baby, infant, toddler)، وما إلى ذلك من الكلمات التي تشير في اللغة الانكليزية إلى مراحل مبكرة من مراحل النمو الإنساني دون تحديد الجنس. وعند سؤال أي شخص عن أطفاله -في إحصاء سكاني مثلاً-: «كم طفلاً لديك؟»، يستعمل المحصي كلمة (ولد = طفل ذكر). وبالتالي سيكون الجواب محدداً لعدد الأطفال الذكور، ثم سيكون على المحصي الخبير أن يسأل مرة أخرى: «كم (بنتاً) لديك؟» وبهذه الطريقة فقط يمكن الحصول على العدد الإجمالي لذرية الشخص المستفسر عنه.

وبما أنه ليس في اللغة العربية معادل لكلمة (أطفال)، وإنما كلمتا (أبناء) و(بنات) فقط، فإنه ليس ثمة (أطفال) في الوعي العربي أيضاً. وتبعاً لذلك، ليس ثمة ما يمكن أن يدعى أساليب لتنشئة (الطفل) في العالم العربي، بل هناك أساليب لتنشئة (الابن) من جهة، وأساليب لتنشئة (البنت) من جهة أخرى.

يبدأ التمييز بين الجنسين قبل ولادة الطفل، وحتى قبل الحمل. حيث تستحوذ على كل الآباء رغبة الحصول على طفل ذكر، وتركز أمانى المهنئين في حفل الزواج على أن يحصل الزوجان على أطفال ذكور، وما أن تحمل الزوجة، تبدأ بالأمل والصلاة من أجل أن ترزق بطفل ذكر. وإذا ما جرت الأمور وفق المشتهى وجاء الطفل الذكر، تتلقاه موجة عارمة من الفرح، أما إذا كان المولود أنثى فسيلحق العار بالأم وتعلو التعاسة وجه الأب. وكانت التقاليد العربية القديمة تخير الأب بين أن يترك طفله حية أو أن يدفنها تحت التراب (الوأة) وهي ممارسة شجبها النبي محمد وذكرت في القرآن الكريم (16: 58-59).

وعلى الرغم من هذا التحذير الصادر من مقام ديني عالٍ، فإن تقليد قتل الأطفال الإناث استمر لعدة عصور وفي أماكن مختلفة غلبت عليها نزعة التطرف في المحافظة واستمر ذلك إلى بداية عصرنا هذا.

لقد أصبحت ظاهرة قتل الأطفال الإناث شيئاً من الماضي، لكن الاعتقاد بأن المولودة

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

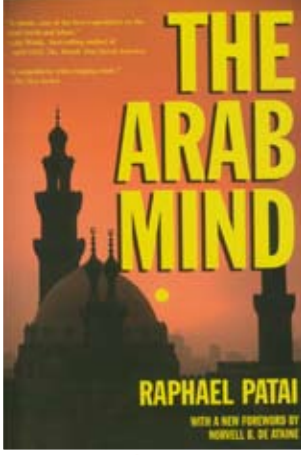
الأنثى تجلب العار لأبويها استمر ضمن الأوساط المحافظة إلى وقتنا الحاضر. ويُعَيَّر الأب الذي لا أبناء ذكور لديه بأنه «أبو البنات». وبمرور الأشهر والسنوات يتحول حس الانكسار بولادة البنت تدريجياً إلى هاجس الخشية من أن تجلب البنت عارا لأبيها وأسررتها إذا ما خرقت المنظومة الأخلاقية. وفي بعض الأوساط العربية المتشددة في النزعة المحافظة، حيث ما يزال النظام الأبوي مسيطراً بشكل كامل، نجد حالات معاصرة أقدم فيها الآباء على قتل بناتهم بسبب تصرف صدر منهن وجلب العار إلى عوائلهن. وبذلك يكون القتل غسلاً للعار وفق القانون المحلي التقليدي (العرف).

إن الاختلاف في تقدير الأولاد عن البنات يتمظهر بأشكال أخرى من بينها ذلك التقليد واسع الانتشار الذي يقضي بالباس الطفل الذكر ملابس الأنثى حتى يبلغ سن الخامسة. وبما أن الطفل الذكر يحظى باهتمام كبير في المجتمع العربي فإن التقاليد تصر على أن يبقى معرضاً للأذى من قبل «العين الضارة» أو «العين الحاسدة» التي يظن بأنها تضر كل ما تقع عليه وإن لم تكن تنوي إلحاق الضرر بالآخرين. ومع وجود وسائل أخرى لدفع تأثير «العين الحاسدة» مثل لبس التعاويذ وترك الطفل دون تنظيف أو ترتيب فإن «الوسيلة الأنجع» للحماية تتمثل في إعطائه شكل الأنثى: فالعين الحاسدة -برأيهم- لن تلاحظ شيئاً بلا أهمية كما هو حال طفلة صغيرة.

تقود هذه الظاهرة إلى التخمين بأن هذا التقييم النسبي بين الطفل والطفلة يعبر عن نفسه باختلاف في المعاملة تجاه الأولاد والبنات. فالزوجة التي قدمت حديثاً إلى العائلة (وهي تعامل في البداية وكأنها خادمة غير مأجورة) لا يتحسن وضعها إلا إذا أنجبت طفلاً ذكراً. والمرأة التي لم تنجب إلا إناثاً تتشابه في وضعها مع من لم تنجب أصلاً. ويلوح أمامها دائماً شبح الطلاق وغالباً ما يتحول إلى حقيقة في كثير من الأمثلة المستمدة من كافة الشرائح الاجتماعية بما فيها شريحة النبلاء. فلا عجب إذن من أن الإحساس بالرضى العاطفي الذي يغمر نفس المرأة التي تقدم بفخر إلى زوجها وعائلته مولوداً ذكراً ينعكس على موقفها تجاه طفلها. فتعامله بتساهل أكبر وترعاه بشكل أفضل وتعيّره اهتماماً

### الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

أكثر وتغمره بعاطفة تفوق ما تقدمه لو كان المولود أنثى. وتبلغ هذه المعاملة المتميزة حدا يصل إلى إرساء مبدأ تربوي يطالب بتدليل الطفل الذكر دون الأنثى. وكما لاحظ بروثرو (E. T. Prothro) في دراسته حول تنشئة الطفل في مجموعات عرقية في لبنان فإن «في كل المجموعات كان الأطفال الذكور يعاملون بحميمية أكثر من الإناث.»



8

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 3. الإرضاع

إن الاختلاف في مدة إرضاع كل من الجنسين يعد من أهم مظاهر تفاوت معاملة الأولاد والبنات في مرحلة الطفولة المبكرة. كما يعد ذا تأثير مديد لا ينكر على تشكيل الشخصية والتوقعات المشتركة لما سيؤول إليه كلا الجنسين. وإذا طرحنا تفاوت المدة بحسب المجتمع المحلي جانباً، فإن الولد يرضع ضعف مدة رضاعة البنت؛ إذ يتلقى الولد رضاعة طبيعية لسنتين أو ثلاث، بينما تنخفض هذه المدة عند البنت إلى سنة أو سنتين.

إن السبب الكامن وراء هذا التفاوت غير عصي على الإدراك. فبما أن مدة الرضاعة يتم فيها تدليل الطفل بشكل تلقائي تقريبا - عن طريق تلبية متطلباته -، وبما أن الأعراف والتقاليد تقضي بتدليل الولد لا البنت، فإن الأم تقوم - من خلال إنقاص مدة إرضاع البنت - فعليا بإنهاء مدة تدليل البنت. وثمة سبب آخر هو الاعتقاد الشائع بأن الأم التي ترضع طفلها لن تكون قادرة على الحمل إبان مدة الرضاعة، وبما أن الأم التي أنجبت بنتا تحس بخيبة الأمل، لذلك تظل ترغب بالحمل مرة أخرى بأسرع ما يمكن على أمل أن تقدم ولداً لزوجها وأهله، وبذلك تعوض الجميع - بما في ذلك نفسها - على انخفاض المنزلة الذي تسببت به ولادة البنت.

وفقاً للنظام المتوارث المتبع في إشباع حاجة الرضيع تقوم الأم بحمل رضيعها عندما يبكي وتلقمه ثديها، وهي تحمله معها أينما ذهبت (على رأسها أو ظهرها أو متنها أو وركها). وتعتبر هذه المرحلة أشد المراحل حميمية، وفيها تكون الأم وطفلها أشبه بكائنين متعاشين، وتمثل استمراراً مباشراً للمرحلة التي كانا فيها أمراً واحداً قبل الولادة، ولا تختلف عن الحيوانات الجرابية إلا بنقصان مرحلة من مراحل النمو.

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

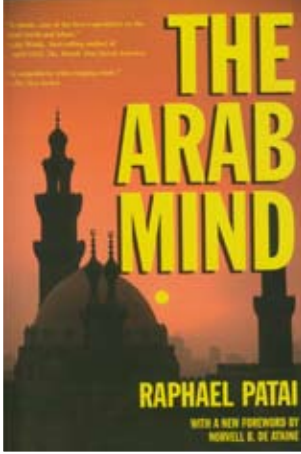
أما مرحلة الفصل الحقيقي بين الأم وطفلها فتأتي عندما يحين أوان الفطام. وعلى الرغم من أن الأم تواصل بعد ذلك إطعام طفلها أيضا. فإن العرب يكلفون البنت الكبرى بهذه المهمة. وبهذا تنتهي دائما علاقة التعايش بين الاثنين. ليختبر الطفل الشعور بالحرمان لأول مرة في حياته.

إن الحقيقة الأكيدة التي تتمثل في أن فطام البنت يحدث بوقت أبكر من فطام الولد تشير إلى تمايز حاسم في الخبرة الاجتماعية المبكرة التي يكتسبها كلا الجنسين. وهذا يترك أثرا لا يمحي في شخصيتيهما عند البلوغ. فبالنسبة للبنت تتلاشى ذكريات فترة النعيم المؤقت بتأثير صدمة الفطام وما يلي ذلك من معاملة الحياة الواقعية التي تتلقاها من أمها وباقي أفراد عائلتها مهما قربوا أو بعدوا. وفي غضون شهور قليلة تلي الفطام. تكون البنت قد استعدت لتقمص دورها الذي تلعبه في الحياة كامرأة: وهو دور التابع قليل الأهمية الذي حكم عليه بأن يأخذ موقع العبد وفقا للتقليد الذكوري الذي يسيطر على حياتها باسم الأب والإخوة والزوج والأولاد. ويتحدد مدى التبعية التي تتقمصها البنت في عامها الرابع أو الخامس من خلال حقيقة كونها تستفز والديها لتطبيق العقاب الجسدي عليها أكثر مما يفعل الولد الذي يبلغ نفس العمر.

أما بالنسبة للولد. فإن كلا من المعاملة الفعلية التي ينفرد بها والمهارات المستقبلية التي يطورها تعتبر مختلفة جذريا عن مثيلتها لدى البنت. فبينما يواصل الولد تلقيه الرضاعة. يكون لدى الأم ميل لتدليله أكثر مما لو كان بنتا. وعندما يحين وقت الفطام يكون قد تعلم المشي والركض واللعب والتحكم بقضاء الحاجة. والأهم من ذلك كله أنه يكون قد تعلم الكلام ولهذا يستطيع أن يطلب بلسانه الرضاعة متى شاء. وبما أن الأصول تقتضي قيام الأم بتدليل الولد وتلبية احتياجاته. فهذا يعني أنه يحصل -بالفعل- على الرضاعة متى شاء. وهكذا فإن التلفظ بحاجة أساسية لدى الطفل -وهي الرضاعة- يتبعها -غالبا- تلبية الحاجة. إن ذلك يتساوى في الأهمية مع الجانب النفسي للموضوع: فالتأكيد اللفظي على رغبة يحتوي في ذاته -وبشكل تلقائي تقريبا- ضمان تحقيق الرغبة

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

دون الحاجة إلى أي تصرف إضافي من جانب الطفل. وتؤدي ممارسة هذا التصرف -بشكل يومي ولعدة أشهر- إلى ترك انطباع دائم في نفسية الولد. ولا يستبعد العثور على صلة ما بين هذا التصرف الطفولي وبين خاصية تتصف بها شخصية العربي البالغ والتي كانت محل الكثير من البحث والتعليق: ألا وهي النزعة إلى صياغة تأكيد لفظي يعبر عن نية ما. ثم العجز عن إتباع النية بأي عمل يؤدي إلى تحقيقها. ويبدو أنه، في سياقات وأوضاع خاصة على الأقل، يؤدي التلفظ بنية أو أمنية إلى تحقيق رضى نفسي، وهو ما يتحول في الواقع إلى عقبة في طريق تنفيذ العمل المؤكد لفظاً. وسنطرح أمثلة على هذا النمط من السلوك في فصل لاحق مع أمثلة أخرى عن نقد ذاتي عربي في هذا المجال. وهنا نكتفي بالإشارة إلى وجود تشابه تام بين هذه الخاصية والثقة التي تنشأ في نفسية الأولاد العرب في ما يخص تأثير الإنجاز الحتمي للطلبات والطلبات التي ينشأ عن مطالبته اللفظية بالحليب (خاصة إذا كان الطلب بصيغة لفظية مشددة). فعند كل من الطفل والبالغ ينبغي تحقيق ما تم التعبير عنه لفظاً من أمنية أو نية أو طلب دون الحاجة إلى أي جهد إضافي. إذ أن كل المطلوب هو الكلمة لا غير. ثم ما على المتكلم إلا أن يسترخي ويترك الكلمة تفعل ما عليها من أجل تحقيق ما لفظت من أجله.



9

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 4. البدايات المبكرة للعلاقة ما بين الرجل والمرأة

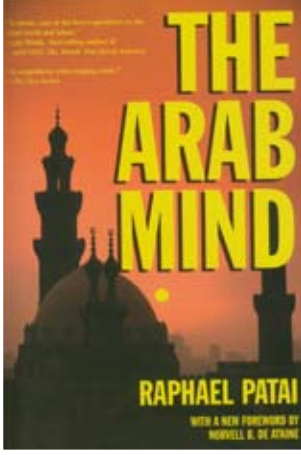
تطبع فترة الرضاعة الممددة عقل الولد بصورة خاصة بانطباع شامل عن العلاقة ما بين الرجل والمرأة أيضا. فلمدة تصل إلى 3 سنوات، تكون الأم رهن إشارة ابنها دون كلل أو ملل، تلقمه -متى شاء- ثديها الذي يشكل مصدر سعادته ورضاه. إن هذه الحياة التي يعيشها الولد تصبح -حتمًا- عاملاً مساعداً في صناعة النمط العام الذي يتوقع الولد أن تتطابق معه كافة علاقاته مع النساء في المستقبل. وهنا نكاد نقترّب من منشأ موقف الشخصية العربية الذكورية من المرأة: وهو أن قدر المرأة بشكل عام، وبخاصة المرأة المنضوية في نطاق العائلة، يتمثل في خدمة الرجل وطاعته.

إن هذا الأمر المتوقع يتعرض إلى ترسيخ إضافي من خلال تجربة طفولية أخرى في السنوات الأولى من العمر. فعلى النقيض من البنت التي لا يثير بكائها انتباهاً كبيراً نظراً لأنها ليست مؤهلة للتدليل، يؤدي بكاء الولد إلى حمله وإراحته، وعادة تتضمن عملية الإراحة والتهديئة تعاملًا مع الأعضاء التناسلية للولد، فتقوم الأم والجدة وباقي الأقارب والضيوف من الإناث بالإضافة إلى الأقارب الأبعدين، باللعب بقضيب الولد، لا من أجل تهدئته فحسب، بل من أجل مجرد حثه على الابتسام أيضاً. ومن أجل تهيئة الولد تدريجياً للختان، يشيع في أوساط الفلاحين في مصر العليا أن تقوم الأم بتمسيد العضو بشكل مرح محاولة منها في سبيل عزل القلفة عن الحشفة، وفي غضون ذلك تهتمهم الأم بكلمات حول تأثير ما تقوم به في جعله رجلاً بين الرجال. وبما أن الختان يجري في مصر العليا عادة قبل البلوغ، فإن ذلك التمسيد قد يستمر بما فيه الكفاية في عمر ترسخ فيه ذكريات واضحة تبقى إلى ما بعد البلوغ.

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

بينما قد يكون هذا العرف بذاته ناتجا عن تطور محلي، فإن الترابط ما بين الأم -وبالتالي المرأة بشكل عام- واللذة الجنسية يعتبر من الأمور التي يمر بها الولد العربي بشكل عام وتهيئته لتقبل الرأي النمطي الذي يدعي أن المرأة شيء جنسي في المقام الأول وأنها مخلوق لا يستطيع مقاومة الإغراء الجنسي. كما أن أكثر ما يحتج به لتبرير إجراء ختان الإناث (الذي يتضمن إزالة البظر أو معظم الجهاز التناسلي) والذي يجري في العديد من أرجاء العالم العربي، يتلخص في «تهدئة المرأة» بمعنى الحد من شهوتها الجنسية.

في الأدب العربي التقليدي نجد العديد من الإشارات إلى الهياج الجنسي عند المرأة. وباعتبار أن تلك الإشارات كتبها رجال (ولا يزال الوضع كذلك إلى وقتنا الحاضر) فإنهم -بالطبع- يعبرون بشكل أكثر جدارة بالثقة عن الهياج الجنسي للكتاب الذكور مما عليه الحال عند النساء اللواتي يكتبون عنهن. وكيفما كان ذلك، فإن السلوك الجنسي الجامح والشديد يمثل الافتراض الذي يقف خلف الفصل بين الجنسين، وهو الممارسة التي تمثل الركن الأساسي في العادات العربية، وفي كافة مكونات العرف العربي الضيق والمتزمت حيال الممارسة الجنسية. من النادر أن تتم مناقشة السلوك الجنسي الذكري في العلن، لكن الصورة التي يفترض الرجل العربي أنه يتمتع بها هي صورة الرجل الذي لا يستطيع إلا أن ينكح أي امرأة تدق بابه عندما تسنح الظروف لذلك. بالتالي، يحتم عليه العرف المتزمت للممارسة الجنسية أن يبتعد دائما عما يجعله معرضا للإغراء الجنسي. وتفترض العادات العربية أنه حيثما وحينما يصدق أن يختلي رجل وامرأة من عمرين مناسبين فإنهما لن يستطيعا مقاومة الانجرار إلى ممارسة الجنس وإن لم يكونا يعرفان بعضهما البعض من قبل، وحتى إن كانت الممارسة الجنسية تقود إلى عواقب شديدة السوء. والطريقة الوحيدة لمنع وقوع حالات كهذه هي القيام بعزل متزمت بما يجعل من المستحيل على الرجل والمرأة أن يختليا ببعضهما أبدا، إلا -بالطبع- إن كانا زوجين أو قريبين من الدرجة الأولى.



# العقل العربي 10

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 5. الولد يدخل عالم الرجال

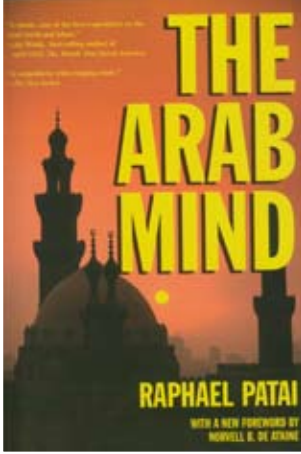
تستمر الأم في تدليل ولدها حتى بعد انتهاء مدة الرضاعة، بما في ذلك مداعبة أعضائه التناسلية ومعانقته وتقبيله والإشادة به. وعندما يحين أوان الفطام يكون الولد قد تعود بشكل جيد على طعام آخر غير حليب أمه. وإلى جانب ذلك، يميل حليب الأم في هذه المرحلة إلى التوقف ويجد الولد تناقصا في العائد المقابل لما يقوم به من مص وجذب لثدي أمه.

إن العلاقة الدافئة الحميمية العاطفية التي تبديها الأم تجاه ولدها تصبح أهم علاقة لديه في هذه المدة (في عمر السنوات الأربع تقريبا). حيث يشرع الأب بإبداء اهتمام أكبر بولده. وتبدأ عملية تسليم الولد من عالم المرأة إلى عالم الرجل. ويعتبر هذا الاهتمام الأبوي من وجهة نظر الولد أمرا له منفعه ومساوئه. فالأب -مهما كان قدر المحبة التي يكنها لولده- عليه وفق العادات والتقاليد أن ينمي شخصية الولد. وعادة ما تكون المناهج الأبوية في التربية الاجتماعية ذات طابع قاسٍ. وما دام الولد تحت وصاية أمه أو من ينوب عنه من الإناث الأخريات كأخت أكبر سنا أو عمّة أو جدة، فإنه -عموما- يمتلك الحرية لفعل ما يشاء؛ فالمهمة الأساسية -وربما الأولى- لهؤلاء النساء هي جعله سعيدا وإعطاؤه ما يريد ورعايته وتنفيذ نزواته ورغباته. أما في عالم الرجال الذي يمثله الأب فالأمور مختلفة جدا، فهنا يجد الولد نفسه فجأة في مواجهة مع قوانين صارمة. وبينما تهمل رغباته أكثر مما تنفذ، يجب عليه أن يتعلم تنفيذ رغبات أبيه وإطاعة أوامره وخدمته وحتى أن يصبح تابعا له.

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

ليس هذا التغير في الوضع أمراً يسهل الاعتياد عليه. وقد يتطلب ذلك وقتاً طويلاً -أعواماً في الواقع- من أجل ترسيخ الدور الجديد للولد الذي أصبح شاباً (والذي يبقى أصغر الجميع لمدة من الزمن). وعندما يحدث الصدام يتذوق الولد الطعم المر ليد أبيه الضخمة والعصا والسوط (والسيف والخنجر في أوساط القبائل البدوية حيث قد يتعرض للجروح والطعنات). وكل ذلك ليس من أجل معاقبة الابن على عصيانه فحسب. بل يتعدى ذلك إلى تزويده بالخشونة اللازمة لحياته المستقبلية. ولا عجب في أنه خلال هذه المدة التي يقاسي فيها الانتقال المؤلم إلى عالم الرجال، يهرع الولد إلى أحضان أمه هارياً من تأديب أبيه حيث يجد الراحة والحب والتدليل والأمان. ويستمر هذا التصرف إلى أن يدرك العيب في ذلك. وبهذا يكون الأب القاسي المؤدّب على الضد من الأم الصفوح الحنون المحبة. ومن هنا تتطور الشخصية الناشئة للولد باتجاهين مختلفين: أحدهما يعبر عن صورته الذاتية وموقعه في عالم الرجال الكبير. والآخر يقدم به نفسه إلى عالم النساء الصغير الذي يتكون من عدة أفراد هم: أمه وأخواته وجدته وباقي النساء من الأقارب القريبين.

حالما يتعلم الولد موقعه بالنسبة إلى أبيه. يكتشف الولد الشاب أن اختلاف السن يحتل الأهمية الكبرى في عالم الرجال. وذلك بخلاف عالم النساء حيث لا أهمية للعمر في المنافسة على خطب وده -وذلك بحدود طبعاً. حيث يتعلم بأن أصحاب الأمر هم -بالإضافة إلى والده- كل الرجال الذين يفوقونه سناً. ويدخل في ذلك حتى الأخ وابن العم الذي يكبره بسنة فقط. وفي الجانب الآخر يتعلم أنه يستطيع معاملة الأولاد الذين يصغرونه سنه باعتبارهم مأموريه -بالرغم من أنهم ليسوا مأمورين كمأمورية النساء- لكنهم يبقون أشخاصاً على قدر يقل عنه أهمية. وحالما يتعلم الولد هذه الدروس. وعلى افتراض أنه أتقنها. فإنه يباشر التصرف وفق الشخصية العربية الذكورية النمطية.



# العقل العربي 11

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 6. البنت تبقى في عالم النساء

في الجانب الآخر، تعاني البنت انتقالاً مؤلماً من بيئة الطفولة إلى عالم مختلف. فما لم يتزوجها ابن عمها، تقاسي البنت نوعاً آخر من الانتقال لا يقل إيلاًماً في كثير من الحالات. وذلك بأن عليها أن تواجه وتنجو من مخاطر الانتقال من الرعاية اللطيفة والمتسامحة لأمها إلى سلطة حمايتها القاسية والمشوبة بالغيرة. وبينما تكون في بيت أبيها، تتعلم البنت كيف ترضى بما تعتبره الفتات المتبقي من محبة أمها بعد أن يحصل الأولاد على النصيب الأوفى. وبعد أن تتزوج تقارن المعاملة التي تلقاها من حمايتها مع معاملة أمها وتستنتج أن معاملة أمها كانت ولا زالت تجسيدا للمحبة واللفظ. أما في حالة زواج البنت من ابن عمها، وإذا ما سكنت في بيت يضم أبيها وأبوي زوجها حيث يعتبر الجد زعيم العائلة، فإنها تقاسي دوماً الانتقال القاسي من أمر رفيق إلى أمر قاسٍ. وبما أنها تعيش في نفس البيت أو المجمع مع أمها، بالإضافة إلى موقعها بالنسبة إلى والد زوجها باعتبارها كخته وابنة أخيه، فإن ذلك يحميها من أن تقسو عليها حمايتها بشدة.

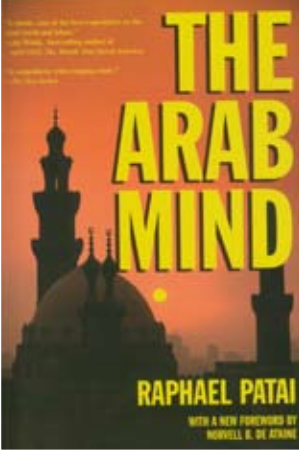
أما في حالة عدم زواج البنت من ابن عمها، فإن العروس الصغيرة تعاني مصاعب جمة. وتعرض كافة المهارات التي تعلمتها من أمها وأخواتها الأكبر سناً إلى امتحان عسير: فهل يمكنها أداء كافة واجباتها كزوجة؟ هل تستطيع جلب الماء من بئر القرية، وطحن الذرة، وعجن العجين، وصنع الخبز؟ هل يمكنها ذبح دجاجة وتنظيفها وطيها؟ هل تتمكن من أن تصنع الزبدة، وتجعل الروث أقرصاً للوقود؟ أيمكنها أن تغزل وتنسج وتخيظ؟ وهل هي على قدر من القوة يمكنها من مساعدة زوجها في حراثة الأرض وزراعتها وحصاد المحصول؟ وقبل كل ذلك: هل هي قادرة على إنجاب الأولاد؟ إن عجز الزوجة الشابة

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

عن أداء أي من هذه الواجبات - وخاصة إنجاب الأولاد - يعني فشلها كزوجة ويؤدي إلى إمكانية وحتى احتمال تعرضها للطلاق.

لكن رحمة الله وعنايته تجعل معظم الزوجات يلدن الأولاد والبنات. ومع مرور الوقت تتعلم الزوجة الأعمال المنزلية الروتينية لإرضاء حماتها وتحسن حياتها. وعاما بعد عام، تتحول الزوجة الصغيرة إلى سيدة شابة، ويعطيها موقعها كأم للأولاد مكانة تتعزز حصانة وتأثيرا في أسرة زوجها.

بشكل عام يمكن القول بأن عملية البلوغ، وخاصة في ما يتعلق بالانتقال من عالم الأطفال إلى عالم البالغين، تتسم بأنها أسهل للبنات مقارنة بالولد. فالبنسبة للولد يكون هذا الانتقال تخليا عن عالم النساء حيث كان يحظى بالحماية والتدليل والإعجاب، إلى عالم الرجال حيث يخضع إلى مراقبة دقيقة ويتوجب عليه تعلم المنافسة والدفاع عن نفسه. وكما يوصي المثل العربي المتداول، فإن على الرجل أن لا يكتفي بمساعدة أخيه ضد ابن عمه، وأن يقف ضد أخيه عند الحاجة. أما البنت، فنزوحها يعني انتقالها من منزل أمها إلى منزل حماتها. لكنها تبقى في الحالتين ضمن عالم النساء، ونفس الفضائل التي كانت تعد معيارا لتقبلها وتقديرها في المنزل الأول، تؤدي المهمة ذاتها في المنزل الثاني. وعلى الرغم من كثير من الأمثال العربية حول المرأة، والتي تعبر بصورة نموذجية عن طموحاتها ومخاوفها، وأفراحها وأحزانها، لا نجد أمثالا تقدم نظيرا أنثويا للمثل السابق، كأن نجد مثلا يقول: «أنا وأختي ضد ابنة عمي، أو أنا ضد أختي». وعلى الرغم من أن الإخوان ينتمون إلى نفس العائلة ونفس السلالة وغالبا يسكنون في نفس المنزل ومهما تعمقت الصلات العاطفية بينهم، فإن الأخوات يبقين على صلة في ما بينهما رغم عيشهن في بيوت متفرقة مع أزواجهن.



# العقل العربي 12

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

### 7. مكافآت الطفولة وإنجازات البلوغ

بينما يركز بعض علماء الأنثروبولوجيا من ذوي الاتجاهات الفرويدية انتباههم على جوانب عاطفية وانفعالية كالتشدد والتساهل حيال الفطام والتدريب على قضاء الحاجة والجنس والاستقلالية، يشدد آخرون على جانب مختلف، وهو الحاجة إلى تحقيق إنجاز. بالإضافة إلى وجود رابط ما بين علاقة الأم بالطفل وشدة حاجة الطفل إلى تحقيق إنجاز. وعلى هذا الأساس تم الافتراض بأن من نتائج الحاجة للإنجاز: النمو الاقتصادي، وبناء على ذلك صيغت علاقة سببية ثلاثية المراحل: أساليب تنشئة الطفل ⇨ الحاجة للإنجاز ⇨ التطور الاقتصادي. وتتمحور معظم النظرية حول ما يلي:

«إن الاختلافات في معدل النمو الاقتصادي في بلدان مختلفة قد يكون راجعاً لا إلى الموارد الطبيعية أو رأس المال المتاح للاستثمار أو المهارات التقنية فحسب، إنما لمقدار دافع الحاجة للإنجاز الموجود لدى أفراد أمة بعينها.»

(ادوين بروثرو (Edwin T. Prothro): تنشئة الطفل في لبنان، ص 25.)

ما الذي يؤدي إلى هذه الاختلافات الواضحة في الحاجة للإنجاز ما بين ثقافة وأخرى؟ تتمثل الإجابة التي يقدمها مختصو الأنثروبولوجيا وعلم النفس من مدرسة الثقافة والشخصية في وجود عامل مهم يحدد المدى الذي يقوم ضمنه الوالدان -الأم خاصة- بمكافأة طفلها على إنجازها. وبإيجاز يمكن القول بأنه وجد ترابط إيجابي بين مكافأة الوالدين للطفل وإنجازاته عندما يبلغ. والظاهر أن هذه المكافأة تعزز إلحاح الحاجة للإنجاز لدى الطفل، والطفل الذي يتلقى دائماً مكافآت من والديه لما ينجزه تتعزز لديه الحاجة

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

للإنجاز إلى مدى يمكنه من نقل هذه الحاجة إلى حياته المقبلة كبالغ.

هل يمكن إيجاد ترابط من هذا النوع ما بين المكافأة على الإنجاز في مرحلة الطفولة وبين سجل إنجازات الفرد عند البلوغ في العالم العربي؟ هذا أحد الأسئلة التي عزم بروثرو على الإجابة عنها في دراسته التي حملت عنوان (تنشئة الطفل في لبنان). وهنا ينبغي الانتباه إلى التركيب الإثني غير المتجانس للشعب اللبناني، ورغم أن لبنان يعد -بلا شك- أكثر الدول العربية تقدماً من ناحية موقفه تجاه الحضارة الغربية والحدثة، فإن هذا الموقف يتفاوت بشكل واضح ما بين الإثنيات المختلفة، ويرى بروثرو أن القرويين المسلمين هم المكون الأكثر محافظة، يليهم في ذلك القرويون المسيحيون، ثم الحضريون المسلمون، وأخيراً يأتي الحضريون المسيحيون الذين يعدون المكون الأكثر ميلاً إلى الحضارة الغربية في هذا البلد.

باستعمال هذا التنوع الإثني والثقافي كان بروثرو يأمل في اكتشاف ما إذا كانت هذه الاختلافات الثقافية تظهر في مرحلة الطفولة المبكرة، وطبق في ذلك استبياناً أجراه على عدة مئات من الأطفال اللبنانيين الذين يبلغون الخامسة من العمر وينتمون إلى مجموعات مختلفة عرقياً ودينياً: من العرب السنة، والعرب الروم الأرثوذكس، والأرمن الغريغوريين (الأرثوذكس). كما قسم كل مجموعة من المجموعات السابقة إلى فرعين: حضري (بيروت)، وقروي (الوادي). وكان الغرض من الاستبيان تحديد (أو تقدير) المستوى العقلي لهذه المرحلة العمرية ومقارنة أداء المجموعات الثلاث. وجد بروثرو أنه بمقارنة الأطفال الذين ينتمون إلى نفس الطبقة الاجتماعية (حضري أو قروي) كانت هناك اختلافات واضحة بين الطوائف الثلاث حيث حقق الغريغوريون أعلى النتائج وتلاههم الأرثوذكس ثم السنة.

وباكتشافه لهذه الاختلافات ما بين الأعراق في عمر مبكر (خمس سنوات)، انتقل بروثرو ليركز على احتمال وجود ارتباط بين الاختلافات في ممارسات تنشئة الطفل وبين إنجازات البلوغ. وفي ما يتعلق بـ«الاختلافات العرقية في المجال الاقتصادي» يعدد بروثرو عدداً من

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

الأمر الذي جعل اللبنانيين الأرمن سباقين كمبدعين في مجال الأعمال ويقدمون أكثر من غيرهم على القيام بفعاليات تعليمية وثقافية. ويأتي العرب المسيحيون في المرتبة الثانية من ناحية المشاريع الاقتصادية والإبداع والسيطرة. ثم يأتي العرب المسلمون في المرتبة الثالثة. إن التصنيف مثل «الأرمن» و«العرب المسيحيون» و«العرب السنة» أكثر شمولاً من مجموعات (الأرمن الغريغوريين الأرثوذكس) و(العرب الروم الأرثوذكس) و(العرب المسلمين السنة) والذين طبق بروثرو استبيانهم على أطفالهم. ومع ذلك فإن عامل الهوية مهم جداً في نظام التصنيف بين مجموعات الأطفال والبالغين في المجموعات الثلاث السابقة. ومع أخذ الاحتياطات اللازمة يمكن القول بأن المجموعة التي سجل أطفالها أعلى معدل في استبيان بروثرو سجل بالغوها أعلى معدل في ما يخص الإنجاز.

وفيما يتعلق بالتساؤل حول العلاقة ما بين الإنجاز وممارسات تربية الطفل. لاحظ بروثرو وجود اختلافات بين المجموعات الثلاث في ما يخص تواتر المكافأة على إتمام المهمات. ووجدت دراسات أمريكية أن الاستخدام المتكرر لأسلوب المكافأة يميز أساليب تنشئة الطفل لدى الأمهات في المجموعات ذات المعدل العالي من الإنجاز. وفي لبنان. قالت غالبية الأمهات من الأرمن الغريغوريين والعرب الأرثوذكس بأنهن يكافئن السلوك الجيد لأطفالهن بانتظام. بينما قالت غالبية الأمهات من العرب المسلمين السنة أنهن لا يقمن بذلك. بل إنهن علاوة على ذلك يعتمدن على أسلوب التهديد بشكل يفوق الأمهات الأخريات. كما وجدت اختلافات في نظرة الأمهات للسلوك المستقل والمسؤولية عند أطفالهن. حيث تنمي الأمهات الأرثوذكسيات والغريغوريات الاستقلالية لدى أبنائهن الصغار إلى درجة تفوق ما تفعله النساء المسلمات في هذا المجال. وهذا يثبت نظرية بأن هذه الممارسة تميز المجموعات ذات المعدل العالي من الإنجاز.

ووجد بروثرو أخيراً أنه في مجموعة الأرمن الغريغوريين والعرب الروم الأرثوذكس في بيروت. يلعب الأب دوراً أقل في تدريب الطفل مما هو عليه الحال عند اللبنانيين بشكل عام وعند العرب المسلمين السنة في منطقة الوادي بشكل خاص. ومن هنا يتبين أنه في

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

الجماعات ذات المعدلات العالية من الإنجاز يكون الأب أقل تأثيراً على الطفل مقارنة مع الجماعات الأخرى. حيث تترابط السيطرة الأبوية الأقل -في لبنان كما هو الحال في أمريكا- مع معدلات عالية من الإنجاز.

من بين الطوائف اللبنانية المسيحية، يعد الأرمن أكثر تحضراً. فهم على الأغلب أصحاب حرف وتجار صغار وموظفون في مكاتب، ولا يزالون يعيشون حالة لافتة من العزلة على الصعيدين الثقافي واللغوي، مفضلين أن يكونوا (أمة في المنفى) على أن يذوبوا في المكون المسيحي العام. لقد وصل الأرمن إلى لبنان بعد الحرب العالمية الأولى وهم معدومون، لكنهم تحولوا بعد ذلك سريعاً إلى أثرياء. وهم يتميزون بسوية عالية من الأخلاق والثقافة، كما هو الحال بالنسبة لحيويتهم وقدرتهم على مكافحة الصعاب.

من المستحيل التحديد الدقيق للصلة بين هذه الخصائص التي تتسم بها الشخصية النموذجية للبنانيين الأرمن وبين أساليب تنشئة الطفل التي وجدها بروثرو لديهم، لكن يمكن التأكد من أمرين هما:

1. إن الأساليب الخاصة المتبعة في تنشئة الطفل جزء لا يتجزأ من التقاليد الثقافية التي يصر الأرمن على اتباعها.
2. الأساليب السابقة نفسها تضمن -دون ريب- استمرار الشخصية الأرمنية النموذجية الخاصة.

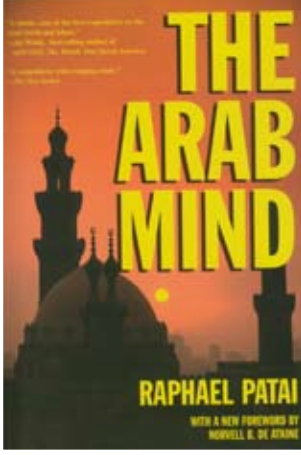
كلا المجموعتين الأخريين التي درسهما بروثرو تنتميان إلى العرب، رغم أن إحداها مسيحية (الروم الأرثوذكس) والأخرى مسلمة (المسلمين السنة). ويحمل الروم الأرثوذكس بشكل عام توجهها شرق أوسطي أكبر مما لدى الطائفة المارونية التي تفوقهم حجماً، ويسكن معظمهم في القرى (خاصة في منطقة الكورة شمال لبنان)، لكن قسماً كبير العدد وغنيا منهم يعيش في بيروت. أما المسلمون السنة فهم أكبر الطوائف المسلمة

## الفصل الثالث: أساليب تنشئة الطفل عند العرب

عددا في لبنان. ويأتون بعد الطائفة المارونية من حيث العدد على مستوى لبنان. وهم يشكلون في بيروت ثلث عدد السكان. بالإضافة إلى أغلبية السكان في طرابلس ومحيطها. أما في القرى، وبخاصة في شمال لبنان، لا يزال معظم السنة يعتمدون على طبقة عليا صغيرة تتكون من أسر شبه إقطاعية «مرموقة». وفي المدن يشكلون جزءا كبيرا من طبقة العمال. بالإضافة إلى وجود طبقة برجوازية سنية من التجار وأرباب الحرف.

ليس هناك من شك في أن الترابط والتكامل ما بين أساليب تنشئة الطفل وديمومة الشخصية القومية (أو الاجتماعية) أمر موجود ضمن العرب الروم الأرثوذكس والعرب ولكنه لا يصل إلى نفس الدرجة الملاحظة عند الأرمن. وهذا يأتي من القول بأنه -عند الحديث عن السنة لوحدهم بما أنهم أقرب إلى العرب على المستوى العام- نجد أن الأساليب الخاصة لتنشئة الطفل التي اكتشفها ووثقها بروثرو وكانت من وظائف تقاليدهم الثقافية، إنما هي مسؤولة -جزئيا على الأقل- عن الخصائص التي يختلفون فيها عن الروم الأرثوذكس والأرمن. ونذكر من هذه الأساليب على سبيل الإيجاز: أن الأم من العرب السنة من النادر -نسبيا- أن تكافئ طفلها على إنجازه الناجح، وإنما تستعمل التهديد بالعقاب أكثر الأحيان (مع أنها تفشل في تنفيذ تهديداتها دائما)، كما يندر أكثر أن تربي طفلها على الاستقلالية. وتدع الأب يفرض سيطرته على الطفل. إن هذه الأساليب يجب أن تكون ميدان البحث عن العامل في تنمية تلك الشخصية المحددة التي يتصف بها اللبناني السني في طفولته وبعد بلوغه.

قام بروثرو بتحديد مجموعة من الخواص التي تميز هذه الشخصية القومية. ومنها: أن السني يتأخر عن المجموعتين المسيحيتين الآخرين فيما يتعلق بمستوى الإنجازات الاقتصادية. وربما يتعدى ذلك إلى المجالات التعليمية والثقافية أيضا. وبما أنه تم اكتشاف الارتباط ذاته في أمريكا بين أساليب تنشئة الطفل والإنجاز، يبدو أنه من الجائز أن نستنتج وجود علاقة (سبب ونتيجة) ما بين الاثنين.



# العقل العربي 13

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

### 1. العرب واللغة العربية

عندما يتكلم سكان دولة أو أكثر اللغة نفسها، يقوم اللسان المشترك بتكوين رابط في ما بينهم وألفة وتعاطف يتخطى الحدود السياسية التي تفرقهم. من هنا فإن الناطقين باللغة الإنكليزية على ضفتي المحيط الأطلسي وفي أي مكان آخر يشعرون بأنهم أقرب إلى بعضهم البعض من الآخرين. مع أن الآخرين قد يكونون أقرب إليهم جغرافيا. وتكوّن اللغات الألمانية والأسبانية والبرتغالية روابط مشابهة بين الأمم الناطقة بها. ومع هذا، فإن الإحساس بالألفة الناشئ عن لغة مشتركة ينتج عنه أثر محدود دوما. ولا يشوّش على مصالح واعتبارات الأمة التي تظل ثابتة في وعيها.

لكن ذلك لا ينطبق بشكل كامل على العرب. ففي البلدان العربية يتخلل العرب حاليا إدراك بكونهم أمة واحدة هي الأمة العربية. بغض النظر عن عدد الكيانات السياسية التي تتكون منها هذه الأمة الواحدة. وهذا لا يعني، بالطبع، انتفاء الفوارق، أو حتى انتفاء العداوة والاتهامات الغاضبة، بين الدول العربية. لكن في خضم الحروب الأخوية، يستمر الشعور بأنه مهما اشتدت آلام الصراع، فإنه مجرد خلاف مؤقت سيتم حسمه، وأنه مهما طال أمد هذا الصراع، فلن يخرق مبادئ الأخوة العربية ومثالية الوحدة القومية لكل العرب. وما من شك في أن اللغة العربية هي العامل الأهم في كل من إنشاء والمحافظة على الأسطورة التي احتلت موقع الأولوية عند العرب: الأمة العربية، والوحدة العربية، والأخوة العربية. يقول الناقد والروائي العراقي المعاصر جبرا إبراهيم جبرا: «كانت القوة الموحدة للغة العربية من الشدة بمكان بحيث أنها منذ البداية الأولى أصبحت جوهر المبادئ العربية.»

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

عدا عن ذلك، فإن النظر من قرب يرينا العرب وهم لا يكتفون بإظهار أنفسهم أمة واحدة بل إنهم يعتبرون الأعضاء البعيدين في هذه الأمة كفروع من أسرة واحدة موسعة جدا. إن الإغلاء من شأن العائلة، والذي يعتبرها المركز -عمليا- في كافة جوانب الحياة، كان ولا يزال في زماننا هذا أحد أهم القيم في التقاليد العربية، ويمارس إلى اليوم سلطة معتبرة على الأفكار والميول لدى العرب. وعند النظر إلى «الأمة العربية» كأسرة عربية، يميل العقل العربي إلى تكريس نفسه وفق القوانين والتجارب القديمة التي رافقت سياق هذه العائلة عبر قرون. وأحد هذه القوانين يتطابق مع مثل ذكرناه سابقا، ويوجد حاليا بصيغ مختلفة في كثير من الدول العربية، وهو: «أنا ضد إخواني، وأنا مع إخواني ضد أبناء عمومتي، وأنا مع أبناء عمومتي ضد العالم». ويوجد هذا المثل أيضا بصيغة معكوسة تظهر النية بالتوبيخ على الميل للتخاصم: «أنا مع أبناء عمومتي ضد العالم، وأنا مع إخواني ضد أبناء عمومتي، وأنا ضد إخواني».

يمكن تمثيل النظرة الجيوسياسية العربية تمثيلا جيدا باعتبارها سلسلة من الدوائر متحدة المركز. وكلما صغرت الدائرة كبر الإحساس بالانتماء والالتحام والولاء. وفي المجتمع العربي التقليدي كانت الدائرة الأكبر التي تحكم بالولاء هي دائرة القبيلة، وفي المناطق المستقرة كانت هي القرية. وما وراء القبيلة أو القرية يقع العالم الخارجي، أو القبائل والقرى الأخرى التي تشكل خليطا يتسم بالعدائية. ولقد جاءت التأثيرات الأجنبية بالدائرة الكبيرة التالية: الأمة السياسية، والتي لم تتمكن إلى الآن من النجاح في الحلول في مقياس الولاء محل الدوائر الأصغر للقرى والقبائل والبنى السكانية الأخرى المؤسسة على أساس القرابة. وبعد ذلك تأتي الدائرة التي تشمل الدول العربية كافة أو كل العرب أينما عاشوا وكيفما تفاوتت انتماءاتهم السياسية. ثم يأتي على مسافة من العالم العربي: العالم الإسلامي، والذي يتواجد في الوعي العربي بشكل خفيف باعتباره عاملا يوحد عدة أمم غير عربية بالإضافة إلى الأمة العربية. وتشكل دائرة المسلمين غير العرب -بالنسبة للعرب- نوعا من الحافة التي تميز المسافة الواصلة ما بين العالم العربي وباقي أنحاء

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

العالم -الذي ليس عربيا ولا مسلما. ورغم هذا، فإن العربي إذا سئل أن يحدد الخط الفاصل ما بين «نحن» و«هم»، بين المجموعة الداخلية التي يحس بأنه جزء منها وبين المجموعة الخارجية التي تتكون من العالم الغريب؛ فسيشير بلا شك إلى الدائرة التي يتواجد فيها ناطقون باللغة العربية، وسيكون الخارج بالنسبة له حيث يتواجد الناطقون بغير اللغة العربية مهما اختلفت قناعاتهم الدينية.

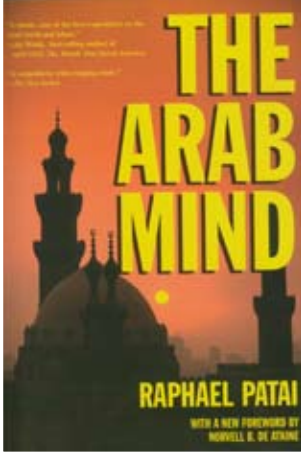
في العالم الذي لا ينطق بالعربية، وكما رأينا، ثمة مجموعات عدة من الدول التي تنطق بلغة واحدة. لكن اللغة العربية هي الحالة الوحيدة التي تكون فيها اللغة عاملا يعرّف ويحدد الانتماء إلى تجمع قومي. إن أي عبارة مثل «الألماني هو من تكون لغته الأصلية هي اللغة الألمانية» هي عبارة غير حقيقية بالكامل لأنها تدخل إلى الألمان أمما أخرى مثل النمساويين والسويسريين. أما في العالم العربي فإن السؤال عن ماهية العربية يجد جوابا دائما: هو من تكون لغته الأصلية هي اللغة العربية. هذا هو الجواب الذي يقدمه الكثير من العرب أنفسهم، ولا يمكن الحصول على جواب آخر. إن هذه الهوية اللغوية تجعل «العرب» موزعين على أديان مختلفة (مع بعض الاستثناءات). وهكذا يصبح المسلمون السنة والشيعية من «العرب» في العراق واليمن. ويصبح المسلمون والمسيحيون -إن تكلموا العربية- من «العرب» في سوريا ولبنان؛ وهلم جرا. وتستطيع اللغة أن تتخطى حتى العادات الأصلية، وذلك يظهر في السيادة العامة لنظام المؤسسة الثنائية -انشطار المجتمع إلى قسمين متعارضين- وذلك على امتداد العالم العربي، حيث يعرّف أعضاء كلا المجموعتين على أنهم عرب. ويمكن لهذه الهوية أن تضم إلى العرب ذرية الصوماليين والأفارقة الذين كانوا عبيدا في الماضي حتى وإن كانت هناك نظرة خاصة للصفات الجسدية التي يتميز بها العرق الأسود، والحال نفسه بالنسبة لذرية البلغاريين وغيرهم من المهاجرين الأوروبيين الذين جاء أجدادهم عادة بسبب الخدمة العسكرية في الجيش التركي.

بما أن العالم العربي ليس موجودا على الصعيد الواقعي، فلا يوجد فيه سلطة تفرض رؤاها. ومن هنا، فإنه على الرغم من أن غالبية الحالات التي تم فيها تبني اللغة العربية

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

كلغة أصلية شهدت تعريبا تعدى اللغة إلى الاثنية. وبعض المجموعات الاستثنائية حافظت على هويتها الاثنية رغم التحول اللغوي للعربية. وهذه المجموعات غير المسلمة الناطقة بالعربية، والتي لا يعتبر أفرادها من العرب، ليست كثيرة وتعداد أفرادها قليل لكنها سهلة التمييز. وأكبر هذه المجموعات هي القبط في مصر. وهم طائفة مسيحية لا يزال أفرادها يتكلمون لغتهم الخاصة القديمة، وهي القبطية، ويستعملونها في الطقوس الكنسية. يليهم في ذلك اليهود، وهم قلة اليوم في الدول العربية نظرا لهجرة معظمهم إلى إسرائيل بعد عام 1948. وهم يتكلمون اللغة العربية ولكنهم يستعملون اللغة العبرية في الكنيس والدراسة والتعبير الأدبية. بالإضافة لذلك توجد عدة طوائف مسيحية أصغر تستعمل اللغة العربية للحياة اليومية واللغة السريانية وغيرها في الطقوس الكنسية. ولا تنطبق الأمثلة السابقة على الدروز الذين يقطنون إسرائيل ولبنان وسوريا، مما يدعو لإطلاق تعميم يفترض أن المجموعات غير المسلمة الناطقة بالعربية والتي تستعمل لغة أخرى في طقوسها الدينية لا تعد مجموعات عربية. ورغم ذلك يعد الدروز حالة خاصة؛ فهم ينحدرون من عرب مسلمين انفصلوا عن المجرى الإسلامي العام في القرن الحادي عشر، ورغم عدم تمسكهم بكونهم مجموعة ناطقة بالعربية واستخدامهم لهذه اللغة في الطقوس الدينية فإنهم لا يعدون عربا، وإنما هم دروز لا غير.

مع كل ذلك، فإن هذه الاستثناءات الهامشية لا تعد ذات أهمية كافية للتأثير بأي شكل من الأشكال على الصلاحية الشاملة للتعريف السابق: العربي هو من تكون لغته الأصلية هي العربية.



# العقل العربي 14

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

### 2. إغراءات اللغة العربية

يقول عالم اللغة الثعالبي (ت 1038م):

«من أحبَّ الله تعالى أحبَّ رسوله محمداً، ومن أحبَّ الرسول العربي أحبَّ العرب، ومن أحبَّ العرب أحبَّ العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحبَّ العربية عُنِيَ بها، وثابر عليها، وصرف همَّته إليها. ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه، اعتقد أن محمداً خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة.»

إن ما عناه الثعالبي بأن اللغة العربية «أفضل اللغات» ليس صحيحاً تماماً. لكنه كان محقاً في ملاحظة إيمان المسلمين عموماً بتفوق اللغة العربية. ومهما يكن من أمر، يذكر للغة العربية البلاغة العالية التي تتمتع بها والتي انطبع بها خبراءها الحقيقيون. كما كان لهذه البلاغة أثرها على المسيحيين أيضاً، مما دفع بأحد الكتاب المسيحيين في قرطبة إبان القرن التاسع إلى أن يأسف على حال العامة من المسيحيين الذين أصبحوا «منبهرين بالبلاغة العربية.»

إن التمجيد الكبير للغة العربية والذي أبداه الكتاب المسلمون والمسيحيون في العصور الوسطى المبكرة لا يزال صداه يتردد إلى اليوم من خلال ما يعتقد العرب حول قيمة لغتهم. فعلى امتداد المنطقة اللغوية العربية الشاسعة يعتقد الناس بتوافق نسبي بأن اللغة العربية هي الأولى بين اللغات لما فيها من جمال وفتنة قوية، وبخاصة عند إلقاء الشعر التقليدي والخطب الرسمية وشبه الرسمية. ويصر الناطقون بالعربية أيضاً على

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

أن لغتهم تتفوق على اللغات الأخرى من ناحية الجمال لما بها من صفات جوهريّة. حتى أن جبرا تحدث أيضا عن «سحر» اللغة العربية فقال: «عندما تستعيد اللغة نشاطها، ستزداد سحرا على سحر. وستكون فعالة أكثر مما مضى. لتتوضع كما هي في قلب النهضة السياسية الجديدة.» وتابع ليقول: «إن النحو العربي -على صعوبته- يمتاز في الأساس ببنية منطقية كما الرياضيات. وهذا جعل من اللغة دقيقة وسلسلة.» وفي ما يتعلق بصلة العرب بلغتهم يشير جبرا على «التفخيم الأصيل الذي يولع به العرب» و«المعجزة اللفظية» اللتين تفعّلان فعلهما في أوساط الناطقين باللغة العربية.

وكما لاحظ أحد المستعربين الأمريكيين: يبدي العرب فخرا كبيرا بالنمط المنطقي لنظام الأفعال في اللغة العربية. بينما يقولون «غافلين عن ما يشبه الفوضى في نظام الأسماء.» وفي الحقيقة، يعتقد الكثير من العرب جازمين بقناعة مفادها أن اللغة العربية أفضل اللغات وأجملها إلى الحد الذي يتعاملون فيه بقدر كبير من الغضب والعدائية مع من يطرح مسألة لامنتطقية اللغة العربية.

إن الجانب الآخر من الأساطير العامة حول اللغة العربية، والذي يشكل «كتلة متراسة بقوة من المواقف والمعتقدات» في الخطاب العربي السائد، يتمثل في الإشارة إلى اتساع وغنى المعجم العربي، وفي القدسية المتأتية من كونها لغة القرآن. وكذلك يكثر من يشير إلى اللغة العربية الفصحى باعتبارها أفضل لغات العالم، وأن لهجته التي يستعملها هي الأقرب إلى الفصحى والأسهل تعلما والأكثر فهما من باقي اللهجات. وفي نفس الوقت لا تزال اللهجة البدوية تعتبر أفصح اللهجات.

لقد تأكدت من هذه الاستنتاجات عبر بحوثي حول القضية في القدس والناصرة عام 1971. فعرب الناصرة، مهما علا مستواهم التعليمي (ومنهم من يحمل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع من أمريكا)، واثقون بأن اللهجة الفلسطينية هي الأفضل لأنها الأقرب إلى الفصحى، أو لأنها الأوسع انتشارا من جميع اللهجات العربية. أما عرب القدس فيعتبرون

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

اللهجة المقدسية، لا اللهجة الفلسطينية العامة، هي الأفضل لأنهم يعتقدون بأنها أقرب إلى الفصحى. لكن اللهجة البدوية لا تلقى تقديراً عالياً في كل من الناصرة والقدس، فمع أنها لهجة نقية، بقيت محدودة بقدر لا يمكنها من أن تكون وسيلة تعبير حديثة.

في كل بلد من البلدان العربية تتعايش اللغة العربية الفصحى جنباً إلى جنب مع العامية التي تتواجد بلهجات محلية شتى، والعرب مدركون لما ينتج عن هذا من مشكلة. ويحس كثيرون بأن هذا شذوذ سينتهي خلال 10 سنوات أو 50 سنة على أكبر تقدير. وستكون اللغة العربية في المستقبل لغة موحدة ومعيارية وعالمية شديدة الصلة بالفصحى والوحيدة في الاستخدام لكل من القراءة والكتابة على امتداد العالم العربي. وستكون ملائمة لكل أنواع الأدب، وستحقق انتشارها وقبولها عالمياً عبر ارتفاع مستوى التعليم والإذاعة والتزايد الكبير في تنقلات العرب وتواصلهم مع بعضهم البعض.

ومن أجل فهم قوة اللغة العربية في إنشاء ورعاية شعور خرافي بالوحدة ما بين شعوب الدول العربية الكثيرة المتشتتة، يجب على المرء أن يلقي ببصره إلى الماضي، فقبل البعثة المحمدية، اقتصر النطق باللغة العربية على شبه جزيرة العرب دون أن يشمل هذه المنطقة الواسعة القاحلة المسكونة جزئياً، وبعد أن أصبح الإسلام الدين المسيطر فيها، باشر العرب حديث الإسلام بفتح أجزاء شاسعة من العالم بحركة سريعة منتصرة لم يشهد لها العالم مثيلاً. وخلال 80 عاماً من وفاة النبي محمد (ت 632م)، تحرك العرب إلى إسبانيا وشمال أفريقيا ومصر والهلل الخصب وعدة مناطق مجاورة، ولا يزال الوجود العربي والإسلامي قائماً في معظمها إلى يومنا هذا. وحملت الأجيال التالية راية الإسلام إلى أصقاع الأرض: شرقاً إلى وسط آسيا وصولاً إلى منغوليا وشبه الجزيرة الهندية وجنوب شرق آسيا، وغرباً إلى البلقان وهنغاريا، وجنوباً إلى النطاق السوداني العريض في أفريقيا.

كانت اللغة العربية تلحق بالإسلام مع أن عمليتي التعريب والأسلمة انطلقتا سوياً باعتبارهما جوانب أساسية من مسيرة الفتوحات والتحويلات، لكن المسافة بينهما كانت

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

تكبر بازدياد البعد ما بين الأرض الأم والبقاع المفتوحة حديثا. وخلاصة القول: إن بقعة مركزية واسعة نشأ فيها الإسلام واللغة العربية أصبحت محاطة بنطاق خارجي أوسع اعتنق سكانه الإسلام دون أن يتخلوا عن لغاتهم لصالح اللغة العربية. وهكذا أصبح العالم العربي يحتل منطقة مركزية ضمن العالم الإسلامي غير الناطق بالعربية.

استطاعت اللغة العربية أن تنتشر في الأماكن التي يتكلم سكانها الأصليون لغة سامية-حامية، أي أن تكون لغتهم قريبة نوعا ما من العربية. وهكذا، حلت اللغة العربية محل الآرامية، وهي لغة سامية، في الهلال الخصيب، والقبطية، وهي لغة حامية، في مصر. لكنها لم تنجح أن تغلب على الفارسية في إيران، والبشتو في أفغانستان، والكردية في كردستان، والتركية في تركيا ووسط آسيا. كما قاومت قبائل البربر في شمال أفريقيا عملية التعريب بنجاح كبير ليومنا هذا. على الرغم من أن بعض الباحثين يعتبر اللغة البربرية عضوا في مجموعة اللغات السامية-الحامية.

ومع ذلك، فرضت اللغة العربية سيطرتها على مساحة واسعة تفوق مساحة أي بقعة من الأرض يسكنها شعب ينطق لغة واحدة. فاللغة العربية تستعمل في جنوب شرق آسيا، والجزيرة العربية والهلال الخصيب وصولا إلى الحدود التركية والإيرانية. وكذلك في شمال أفريقيا: من مصر وجنوب السودان (من النيل وتشاد) إلى المغرب وموريتانيا بالإضافة إلى شمال الصحراء الأفريقية. وتوجد جيوب ناطقة بالعربية في أفريقيا (جيبوتي وزنجبار) وأوروبا (مالطا).

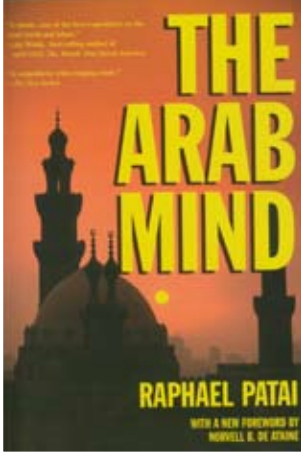
في ذلك الجزء من العالم حيث جرت عملية التعريب والأسلمة، والذي يتكون من عدة دول عربية حاليا، نالت حظوة عالية جعلتها تلي العقيدة الإسلامية من حيث الأهمية. وينص القرآن نفسه، وهو الكتاب المقدس الوحيد لدى المسلمين، بكونه «قرآنا عربيا»، وبسبب القرآن، أصبحت لهجة مكة في القرن السادس عشر اللغة الرسمية للدين الإسلامي والأدب لدى العرب أينما كانوا. وتطورت هذه اللغة لتتحول إلى ما تلاها من لغة الأدب العربي

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

الحديث، ولكن بتدرج شديد وإلى مدى محدود.

ما أن أصبح القرآن الكريم الكتاب المقدس للمسلمين، احتلت اللغة العربية موقع اللغة المقدسة عند المسلمين جميعهم، بمن فيهم أولئك الذين يحيطون بالعالم العربي ولم يستعملوا اللغة العربية في حياتهم اليومية. إن أولئك يقرؤون القرآن ويحفظونه غيباً باللغة العربية، ويصلون بالعربية، ويستعملون الأبجدية العربية (مع بعض الاختلافات) في كتابة لغاتهم الخاصة. وكان المسلمون يرسلون بعض أبنائهم للدراسة في تركيا وبلاد فارس وأفغانستان وبخارى وتركستان وغيرها من بقاع المحيط الخارجي للعالم العربي، حيث يتعلمون الكتابة العربية، وقراءة القرآن وربما تفسيره، وشيئاً من العلوم إلى جانب ذلك. وكانت اللغة العربية تلعب في هذه البقاع دوراً مماثل دور اللغة اللاتينية في الكنيسة الكاثوليكية.

إذا كان ذلك هو التقدير الذي حظيت به اللغة العربية في الأطراف، حيث لا يوجد إلا القليل من العلماء الذين يتقنونها بشكل كامل، فضمن المنطقة المركزية التي تم تعريبها بعد الفتح العربي الإسلامي نالت لغة القرآن المقدسة مكانة لم تبلغها أية لغة في أية ثقافة. إن عملية التثقيف العربي التي قام بها من لم تكن العربية لغتهم الأم، تطورت بمعزل عن أساسها الديني لتصبح هدفاً أدبياً يسعى إليه لذاته بسوية متعاضمة من الشدة والإخلاص. إن خيرة العقول العربية اعتبرت اللغة العربية الكنز الأثمن الذي حظي به العرب، ووظفوا قدرات هائلة في سبيل الوصول إلى أقصى حد في استثمار إمكانيات هذه اللغة، وخلال سعيهم هذا استفادوا بشكل كبير من مخزونها اللفظي الغني، والبنية المتنوعة العظيمة التي يتصف بها نظام الأفعال، والسهولة التي تسلم فيها اللغة قيادها لإيقاع النبرات، وتلاؤمها الاستثنائي مع الأغراض البلاغية.



# العقل العربي 15

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

### 3. البلاغة

مصطلح «البلاغة» هنا يمثل القيمة العالية الاستثنائية التي يقيم بها العرب لغتهم، وارتباطهم غير الطبيعي بها، والتأثير الذي تمارسه عليهم. إن البلاغة ميزة مهمة جدا في الشخصية النمطية العربية.

لقد تسنى لي شخصا، وفي أكثر من مناسبة، أن أشهد قوة الفصاحة العربية -أو على الأقل- الاندخال بهذه الفصاحة والذي حذر منه ألفارو معاصريه من المسيحيين في قرطبة إبان القرن التاسع. كنت أشعر بذلك حين أحضر المسرحيات العربية، أو أستمع إلى خطبة عربية، أو أندمج في قصة يرويها أحد الرواة في مقهى ما في ليلة رمضانية، أو حتى عند خوض نقاش حيوي بين الأصدقاء. وباعتباري مطلعاً على العديد من اللغات، يمكنني أن أشهد بالاعتماد على خبرتي الشخصية على أنني لا أعلم لغة تقترب -ولو قليلاً- من اللغة العربية في قوتها البلاغية وقدرتها على اختراق وتجاوز المعارف الأدبية لتصل إلى العواطف وتطبعها بطابعها الخاص. وبهذا الاعتبار، لا يمكن مقارنة اللغة العربية بغير الموسيقى. وبينما يختلف تأثير اللغة عن تأثير الموسيقى لدى الناطقين باللغة الانكليزية، تجد العرب يتفاعلون مع اللغة والموسيقى بنفس النمط أساساً، غير أن تأثير اللغة لديهم ربما يكون أعمق وأشد وأكثر عاطفية.

يمكنني أن أستمّر طويلاً في طرح أفكارى الشخصية وأحاسيسي حول اللغة العربية، لكنني سأذكر آراء بعض المختصين من العرب أنفسهم، مما يجعل آراءهم تتصف بالطابع الرسمي. يقول ادوارد عطية في كتابه (العرب) حول علاقة العرب بلغتهم: «من خصائص

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

العقل العربي أنه يميل إلى اللغة أكثر من الأفكار. ويميل إلى الأفكار أكثر من الحقائق.»  
ويفصل المؤرخ الأمريكي من أصل عربي فيليب حتي القول في ذلك (في كتابه الوجيز في تاريخ العرب):

«ما من شعب في العالم لديه هذا الإعجاب الحماسي بالتعبير الأدبي وتحركه الكلمة، منطوقة أو مكتوبة، كالعرب. ومن الصعب أن تهيمن لغة غيرها على عقول ناطقيها بتأثير لا يقاوم كتأثيرها. ويمكن إثارة العرب الذين يستمعون إلى الإذاعة في بغداد ودمشق والقاهرة بدرجة عالية من خلال إلقاء قصيدة لا تفهم إلا بصعوبة، أو بخطابات تعتمد النمط القديم وإن لم يع المستمعون مقاصدها كافة. إن الإيقاع والقافية والموسيقى تحدث فيهم تأثيراً يسمونه (السحر المباح).»

ويطرح البرت حوراني في مقالة له مصطلحاً يصف اللغة العربية بأنها «المرآة المشوهة التي يرى العرب العالم من خلالها.» ويستمر بالقول بأن اللغة العربية تحمل معها «مخيلة خاصة» وأن:

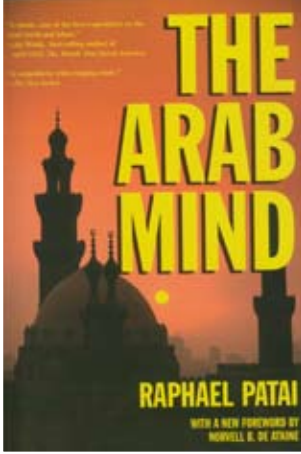
«العرب يحبون الكلمات الصافية الرنانة لأسباب ذاتية، ويهتمون بالشعر والبلاغة أكثر من الفنون الأخرى. إنهم يحبون الإيماءات البطولية ويميلون إلى رؤيتها تفعل فعلها فيهم، باعتبارها تجسيدا لحدث لا حلقة في سلسلة (سبب ونتيجة). ومن الصعب شرح نظرهم إلى العالم؛ فهي تعتمد على نظرية (الأبيض والأسود). ومن خلال اللغة والمخيلة مرة أخرى يأتي نظام أخلاقي يمجّد الفضائل البطولية: الإخلاص للصديق والعائلة والقبيلة، الإحساس بشرف العائلة والنفس، وحسن الضيافة، وشهامة الرجل القوي الذي لا يصير دائماً على أخذ حقه.»

ويذهب بعض الكتاب إلى حد الافتراض بوجود علاقة داخلية بين اللغة والرجولة تقوم على أن: الرجولة القوية تترابط مع البلاغة القوية. وهذا ما يراه أحمد حسن الزيات في كتابه

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

(دفاع عن البلاغة).

سأورد الآن ملاحظة لغوية استنتاجاً من تلك الآراء حول اللغة العربية: إن الكلمة العربية (البلاغة) مشتقة من الفعل (بلغ) الذي يعني (الإنجاز أو الدخول في مرحلة البلوغ). ومن هنا تكون البلاغة بالنسبة للعرب إنجازاً يشابه الوصول إلى مرحلة الرجولة. ومن نفس الجذر اللغوي تأتي كلمة (مبالغة). وفي العقل العربي توجد علاقة ما بين البلاغة والمبالغة. وليست هذه العلاقة بالمعنى الحرفي للمبالغة إنما تنتج من التساوي في التأثير الذي يحدثه كلا الأسلوبين فحسب.



# العقل العربي 16

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

### 4. المبالغة والتوكيد والتكرار

البلاغة والميل للمبالغة اللفظية ظاهرتان تبدوان شديديتي الصلة فيما بينهما. ففي اللغة الانكليزية تقود البلاغة إلى المبالغة في بعض سياقات اللغة. ويلاحظ ذلك في المبالغة التي تشوب لغة التصريحات والانتقادات والمطالب والمخططات التي يتفوه بها الذين يتعصبون للغة الانكليزية. أما في اللغة العربية فإن البلاغة العظيمة تترافق مع ميل أعظم لاستخدام المبالغة. ثم يليها في مجال الخطب استخدام التوكيد.

إن من تسنح له فرصة الاطلاع على أنماط الخطب عند العرب، بمن فيهم الأغلبية الأمية في القرى والقبائل المترحلة، ينصدم بالسيادة غير الطبيعية التي تمارسها اللغة عليهم بحيث يكون ذلك إحدى ميزاتهم. وتعتبر هذه السيادة عن نفسها في استخدام خزانة لغوية ثرية بالإضافة إلى الإلمام بعدد هائل من العبارات الحكيمة شديدة التعقيد واللجوء المستمر إليها. وعند المقارنة مع بلاغة أبسط أمي عربي، تبدو اللغة الانكليزية التي ينطق بها شخص أمريكي عادي نوعاً من الهمهمات المتناثرة.

تترافق سيادة اللغة العربية مع خاصيتين اثنتين. الأولى هي الإسهاب الأسلوبى، والثانية هي المبالغة والتوكيد. وبما أننا لا نناقش هنا الإسهاب الأسلوبى، فيكفي مثالان لتوضيح صورة عنه: ففي سوريا تستعمل لتوجيه الشكر (بالانكليزية «Thank You») عبارة «كثير خيرك» وهي اختصار وتحول للعبارة الفصيحة «الله يكثر خيرك». وعند الدعاء بالشفاء (بالانكليزية «Speedy Recovery») يقول العرب «ما عليك إلا العافية إن شاء الله». ويكفي هذان المثالان لإعطاء صورة بسيطة للقارئ الذي لا يعرف العربية حول الجودة الفاخرة

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

للأساليب اللغوية العربية.

إن من يعتاد على التعبير عن أفكاره باستخدام مثل هذه العبارات الجاهزة (وثمة الكثير أكثر تعقيدا منها) والتي تتطلب استخدام ما لا يحصى من الأمثال والأقوال، لا يمكن الحؤول دون أن تقوده اللغة إلى استخدام المبالغة والتوكيد، وذلك بالمقارنة مع اللغات الأخرى (الانكليزية بخاصة). فالناطق بالانكليزية يجد العبارتين العربيتين السابقتين أكثر تأكيداً بكثير من العبارتين المختصرتين والجافتين اللتين تقابلهما في لغته، أما الناطق بالعربية فيعتبر عبارتيه المنمقتين أمراً عادياً جداً. وإليك مثالا ثالثا تبدو فيه المبالغة أشد وضوحاً: إذ تستعمل لإبداء شعور الاشتياق (بالانكليزية «We Missed You») العبارة العامة «أوحشتنا» من الجذر (وحش: البرية، الصحراء، الكآبة، الغم).

عندما يلتقي أمريكيان صباحاً، سيقول الأول: «صباح الخير (Good Morning)». فيرد الآخر بالعبارة نفسها. أما عند العرب فالحساسية اللغوية تستاء من الإجابة بالتكرار، حيث قضت العادة بأن العبارات المهدبة ينبغي الرد عليها بعبارات أكثر إسهاباً؛ فإذا التقى عربيان صباحاً وقال الأول: «نهاركم سعيد» ينبغي على الآخر أن يرد: «نهاركم سعيد ومبارك».

من السهل طرح أمثلة تبين كيف غزت المبالغة والتوكيد كافة استعمالات اللغة لتصل إلى التصريحات والنقاشات السياسية. ففي عشية حرب 1948 قام موسى العلمي، القيادي الفلسطيني المعروف، بجولة جاب فيها العواصم العربية ليستصرخ القادة العرب الذين كان يعرفهم جيداً. في دمشق قال له رئيسها آنذاك: «يسعدني أن أخبرك بأن جيشنا ومعداته على أتم الاستعداد وسيكون قادراً على التعامل مع ثلة من اليهود؛ وإنني أقول لك بثقة بأننا نمتلك حتى القنبلة النووية... نعم، لقد صنعت محلياً؛ إذ عثرنا على صديق ذكي جداً يعمل سباكاً». وفي العراق أخبره رئيس الوزراء بأن «كل ما يلزم هو <بعض المكناس> لإلقاء اليهود في البحر». وفي القاهرة أكد له أحد المقربين من ملك السعودية بأنه «ما أن نحصل على الضوء الأخضر من البريطانيين فسنتمكن من طرد اليهود بسهولة». إن ما

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

جمع بين هذه التأكيدات اللفظية هو كونها عبارات شديدة المبالغة بالنسبة لما نوى أو أمل العرب بفعله، وكذلك لما أيقنوا بأهم قادرون على فعله حالما يبدؤون قتال اليهود: أما في الواقع: لم تل هذه العبارات جهود جادة أو داعمة لترجمتها إلى أفعال.

وثمة نمط آخر للمبالغة اللفظية يتمثل في الإشارة إلى أحداث يتمنى المتكلم حدوثها باعتبارها حقائق واقعة. ففي خريف عام 1964 قامت دانا آدم شميدت (Dana Adam Schmidt)، مراسلة صحيفة نيويورك تايمز، بزيارة اليمن التي كانت في خضم حرب أهلية؛ إذ كان أنصار الملكية الذين تدعمهم السعودية يقاتلون أنصار الجمهورية الذين يدعمهم الجيش المصري. ومع أن الدعم العسكري المصري -كما كتبت شميدت:-

«كان في الحقيقة محبطا على الدوام، فإن المصريين أصروا على تجاهل كافة النكسات التي تعرضوا لها وزعموا تحقيقهم انتصارات باقتناع هائل إلى حد جعلهم يقنعون أنفسهم وربما بعض اليمنيين بذلك. لقد اندهشت، مثلاً، من الثقة الكبيرة التي جعلت العقيد حسن علي كمال، قائد العمليات، يدلي إليّ بتصريحات كنت أعلم بعدها عن الحقيقة، وكانت التصريحات كالتالي: أن قبائل قارة انقلبت على الإمام وطردته من المنطقة، وأن القوات المصرية تتجول على الحدود السعودية وهي تمتطي الجمال، وأن المصريين فقدوا ثلاثة قتلى فقط في هجوم شهر أغسطس على منطقة حرض، وأن الأمير عبدالله حسن في خولان قد تعرض للضرب المبرح من القبائل التي رفضت العمل معه.»

إن الآلية النفسية التي أنتجت هذه التأكيدات الباطلة شبيهة بالآليات النفسية التي تنتج الحلم النمطي بتحقيق الأماني: الرغبة الجامحة بأن يحصل حدث ما، أو أن يتحقق وضع ما، وهذه الرغبة تنتج عبارة لفظية (استجابة للحلم) يتمثل الحدث المنشود من خلالها بصورة حقيقة ناجزة.

يقترّب هذا التفسير من التفسير الذي حصلت عليه في مقابلة مع نائب وزير الصحة

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

في الحكومة الإسرائيلية، عبد العزيز زعبي، في مدينة القدس؛ حيث رأى زعبي أن الرغبة في المبالغة عند العرب هي إحدى صفاتهم السيئة، وقال:

«تقوم قلوبنا بأداء مهام عقولنا... إننا نبالغ في الحب والبغض كليهما. إننا عاطفيون ولسنا محللين محايدين، ونبالغ في الشرف على حساب الحاجة الحقيقية. إننا نرغب برؤية أمور معينة ثم نعتقد بأنها حقيقية.»

تنبثق جذور الكثير من مسببات الميل إلى المبالغة والتوكيد من اللغة العربية نفسها. ومن المعروف جيداً أن الفعل في اللغة العربية له عدة صيغ وتصاريف تأكيدية. وكثيراً ما تستعمل أدوات التوكيد في بداية الجمل العربية، مثل (إن) في قولهم «إن هنا رجل»، والاستعانة بطرق أخرى مثل إضافة (ذا) إلى (ما) الاستفهامية في قولهم «ماذا فعلت»، وإضافة ضمير الغائب بين المبتدأ والخبر في قولهم «الله هو الحي».

ويلقي استعمال الصفات -بخاصة- ضوءاً على هذه القضية. فعلى العكس من اللغة الانكليزية التي تمتلك ثلاثة أنواع من الصفات (بسيطة ونسبية ومطلقة)، لا يوجد في اللغة العربية سوى نوعين من الصفات (بسيطة وما يطلق عليه «صيغة أفعل التفضيل» والتي تتضمن الصفتين النسبية والمطلقة في صيغة واحدة) وفي ذلك تشترك مع الفرنسية التي تستعمل صيغة واحدة للصفتين النسبية والمطلقة. ويمكن في اللغة العربية استعمال الصفة البسيطة للتعبير عن الصفة المطلقة مثل قولهم «كبير الناس» التي تعني (أكبر الناس)، كما يمكن استعمال صيغة (أفعل) للتعبير عن صفة بسيطة مثل قولهم «الله أكبر» التي تعني أن (الله أكبر من كل شيء) حرفياً وتعني أن (الله كبير) مضموناً. إن استعمال صيغة (أفعل) للدلالة على صفة بسيطة تشير إلى وجود ميل إلى التعبير التأكيدي. والنية هنا تتجه أساساً إلى صياغة جملة بسيطة ولكن على أساس تأكيدية ولهذا يستعاض بصيغة (أفعل) بدلاً من الصيغة البسيطة للصفة. ومن الواضح أن صيغة (أفعل) لا تقتصر على معاني صيغة المقارنة والصيغة المطلقة وإنما ما يمكن

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

اعتباره «توكيدا». ومن هنا، يمكن لعبارة «الله أكبر» أن لا تعني (الله كبير) و(الله أكبر من...) و(الله أكبر من كل شيء) فحسب، وإنما لتعني أيضا المعنى التأكيدي (الله كبير جدا).

إن صيغة أفعل تستعمل عادة لتضخيم العبارة. وفي مثل هذا السياق تأتي الصيغة المطلقة من أجل تضخيم المعنى الأساسي للصفة، وليس للدلالة على الدرجة العالية الخاصة للنوعية التي تعبر عنها الصفة. وفي القرآن مثال على هذا في سورة الزمر (الآية 35): {لِيَكْفُرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ}. فالتفسير الحرفي لكلمتي (أحسن) و(أسوأ) باعتبارهما صيغتين مطلقتين لا يؤدي المعنى المطلوب، وإنما يجب اعتبارهما مجرد صيغتين تضخيميتين للصفتين (حسن) و(سيئ).

ثمة أسلوب آخر للتوكيد يتمثل في الميل إلى التكرار. فحينما يرغب العربي بترك انطباع لدى محاوره بأنه عازم على أمر ما، فإنه سيكرر ذكر ما يهم بالقيام به مستخدما سلسلة من التأكيدات المكررة التي تتصاعد نبرة تأكيدها مع القليل من الاختلاف في الأسلوب. وخذ مثالا على ذلك اتخاذ قرار إعلان قيام الطيران الأمريكي والبريطاني بمساعدة إسرائيل وقصف مصر في حرب 1967. ففي مكالمة هاتفية موجهة بين الرئيس المصري جمال عبد الناصر وملك الأردن الحسين بن طلال اتفقا فيها على القرار. كرر عبد الناصر مقصده 4 مرات على الأقل، بصيغة أكثر تأكيداً في كل مرة:

1. حسنا، الملك حسين سيصدر بيانا رسميا حول الأمر وسأصدر البيان ذاته...
2. إذن، جلالكم ستصدرون بيانا حول التدخل الأمريكي والبريطاني...
3. ليشهد الله عليّ، إني أقول لك أنني سأصدر بيانا وأنت ستصدر بيانا. وسنرى أن السوريين سيعلنون تعرضنا لهجوم الطائرات الأمريكية والبريطانية التي تنطلق من حاملات الطائرات.
4. إذن سنصدر هذا البيان، وسنؤكد على هذه النقطة وسنفعل ذلك سوية.

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

وفي نبأ موجز أذيع من القاهرة عام 1957 مثال آخر على التكرار:

«تفاصيل الأنباء: التقى الرئيس جمال عبد الناصر اليوم مع وفد الأساتذة والطلبة السوريين الذين يزورون مصر حاليا لتقوية العلاقات الثقافية بين البلدين. وألقى الرئيس فيهم خطابا تحدث فيه عن مؤامرات المستعمرين على القومية العربية. وقال أن القومية العربية هي الدرع الواقية التي ستدافع عن الدول العربية ضد مؤامرات المستعمرين وطموحات الطامعين. وأضاف أن مصر. بما أنها تطالب بالقومية العربية وأعلنت أنها جزء من الأمة العربية. وانتبهوا هنا. فإنها شعرت شعورا عميقا بذلك. وشعرت بأن العرب إن كانوا متحدين فسيتمكنون من الانتصار على المستعمرين. وإن كانوا متفرقين فسيكونون لقمة سائغة للطامعين والغزاة. وقال الرئيس: إن هدف القومية العربية هو تحقيق المصلحة التعاونية. والمصلحة المشتركة. والحماية. التي سنعمل جميعا لبلوغها. ضد الطامعين والمعتدين والمستعمرين.»

إن الصفات التكرارية والتوكيدية لهذا «الموجز» تصبح أكثر وضوحا عندما نحلله ونجد أنه ذكر المستعمرين والاستعمار 4 مرات. والقومية العربية 4 مرات بالإضافة إلى مرتين ذكر فيهما الدول العربية ومرة ذكر فيها العرب. والطامعين 3 مرات. والشعور 3 مرات (فعلان واسم). والحماية مرتين. والمؤامرات مرتين. ويكمن جانب آخر للتكرار والتوكيد في الاستعمال المتكرر لعبارتين متشابهتين الواحدة تلو الأخرى من أجل التشديد على الفكرة الوحيدة المتمثلة. مثل: «مؤامرات المستعمرين وطموحات الطامعين» و«الطامعين والغزاة» و«المصلحة التعاونية. والمصلحة المشتركة»: أو استعمال ثلاثة عبارات. مثل: «ضد الطامعين والمعتدين والمستعمرين» أو تكرار العبارة نفسها. مثل: «شعرت شعورا عميقا بذلك. وشعرت....»

ومثال ثالث نأخذه من مقال كتبه كمال الدين حسين. وزير التعليم في الجمهورية

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

العربية المتحدة. وكان المقال جزءاً من مجموعة أوراق ناقشت العام 2000 ونشرت عام 1959 في مجلة الهلال القاهرية. وقام جمال عبد الناصر بكتابة مقدمة العدد ثم تلا هذه المقدمة المقال المذكور باعتباره أولى المواد. وجاء مليئاً بالتكرار كما تبين ذلك الأمثلة المأخوذة من صفحتين وحسب:

«اليوم يمكن رؤية عظمة وتألّق الثقافة العربية على مدى بعيد وواسع» (ص312).

«إننا بالفعل نمتلك حضارة عربية يمكن رؤية عظمتها وتألّقها على مدى بعيد

وواسع» (ص313).

«إن الحضارة العربية اليوم تختلف شيئاً ما عما اعتدنا أن نطلق عليه <علم العرب>»

(ص312). لم يكن <علم العرب> ما تمت دراسته سابقاً» (ص313).

«سابقاً كان كل ما يعرفه العرب هو الحلال والحرام مع القليل من الأدب وعلم

اللغة والتاريخ...» (ص312). «في الماضي كان العرب سادة علم ما أحله وحرمه

الله وفنون اللغة والأدب والتاريخ.» (ص312). «هنالك مجال فيها/الحضارة العربية/

لعلهم ما أحله الله وحرمه.» (ص313).

«الثقافة العربية/ يجب أن تتقدم وأن لا تفتّر همتها حتى تلحق وتتجاوز الثقافة

/الأوروبية/ التي تغلبت عليها. يجب عليها أن تلحق بها وتتجاوزها.» (ص312-313).

«وهكذا سنتغلب على أوروبا» (ص313).

لقد تمكن بعض الكتاب العرب من إجادة اللغات الأوروبية بما في ذلك مفرداتها وقواعدها وأساليبها وحتى روحها. لكن كثيراً منهم واجهتهم الصعوبات التقاليد اللغوية العربية المتمثلة في المبالغة على الرغم من كتابتهم بلغة أوروبية. ومثال على ذلك ما كتبه مصطفى لاشيراف، وهو قيادي في جبهة التحرير الوطني الجزائرية وناشر معروف ومختص في التاريخ، وهو -بالطبع- يكتب بالفرنسية كما يفعل معظم المثقفين الجزائريين.

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

لكن كتابته بالفرنسية لم تحرره من أسلوب المبالغة التقليدي؛ حيث كتب مثلاً: «هاهنا المفارقة: معظم الجزائريين يقرؤون ويكتبون قليلاً بالفرنسية، ناهيك عن العربية. ومع ذلك يدعون بأن لهم جذوراً في ثقافة ذات تاريخ عريق حوّلها الاستعمار إلى خيال». إن لاشيراف يعلم جيداً أن «معظم الجزائريين» أميون (92% وقت كتابة المقال 1954) وكان عليه أن يقول: «معظم الأقلية المتعلمة من الجزائريين الأميين، تكتب وتقرأ قليلاً بالفرنسية...» ولكن تركيزه كان منصبا على توضيح قصده فاستعان دون وعي بالمبالغة وكتب عوضاً عن ذلك: «معظم الجزائريين يقرؤون ويكتبون قليلاً بالفرنسية...» مع أن هذه العبارة خاطئة بوضوح.

وفي مقالة للكاتب شوبي (E. Shouby) حول التأثير النفسي للغة العربية على العرب؛ أورد شوبي ملاحظات متبصرة حول التأثيرات الفينومينولوجية (الظواهرية) والنفسية الناجمة عن التوكيد والمبالغة. ففي قواعد اللغة العربية توجد صيغ فعلية خاصة للتعبير عن تأكيد إضافي. وتوجد كلمات واصلة تعمل لنفس الغاية، بالإضافة إلى أدوات نحوية وصرفية أخرى. أما في ميدان الأسلوب؛ فهناك الاستعارة والتشبيه، واللذان يستعملان بكثرة، ولهما نفس التأثير الذي يشترك فيه معهما أسلوب التكرار الذي يمثل إحدى خواص الأسلوب اللغوي العربي.

ومع أن هذه المميزات القواعدية والأسلوبية لا تشكل معضلة في التواصل ما بين العرب، فإنها تمثل عائقاً في التواصل ما بين العرب وغيرهم (الغربيين بخاصة)، ولا يختلف العائق سواء إذا كان التواصل عن طريق مترجم أو كان أحد الطرفين على معرفة بلغة الآخر. فالمعنى الحرفي لكلمة أو عبارة في لغة ما ربما يختلف عن أهميتها الحقيقية. وأذكر هنا بالنكتة الشائعة: إذا قالت امرأة «لا» فهي تعني «ربما». وإذا قالت «ربما» فهي تعني «نعم». وإذا قالت «نعم» فهي ليست امرأة. والقصد من وراء أول جزأين من العبارة هو أن المعنى الحقيقي للكلمات التي تلتفظ بها المرأة يختلف أحياناً عن معنى نفس الكلمات في سياق الاستعمال اليومي.

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

وعلى نحو مشابه، يمكن أن لا تعني موافقة بسيطة من عربي -بالنسبة له- أكثر من شكل مؤدب من أشكال التملص، بينما قد تعني هذه الموافقة التزاما أكيدا تاما بالنسبة لمحاوره الانكليزي. وإذا أراد العربي أن يعقد التزاما ما، فسيستعمل المبالغة والتوكيد، بالإضافة إلى التكرار، وهو ما سيبدو غريبا في أحسن الأحوال. وتظهر هذه الصعوبة نفسها في الحالة المعاكسة أيضا: فمجرد قول «نعم» أو «لا» يعتبر عبارة قاطعة لدى المتحدث الانكليزي، لكن محاوره العربي، ويتأثر من المبالغة والتوكيد الكثير في لغته الأم، لا يتمكن ببساطة من فهم عبارة موجزة وبسيطة كهذه بنفس الإحساس. فبالنسبة له تعتبر «نعم» تعني «ربما» فحسب (أما «لا» فلها نفس المعنى القاطع لدى اللغة الانكليزية). ولن يكون العربي قادرا على ادراك ما يعنيه محاوره الانكليزي بكلمة «نعم» على وجه الحقيقة إلا إذا قال له: «نعم، إني أكلّمك جازما. نعم، أضمن لك بالتأكيد وأشدّد على ذلك. نعم، إن جوابي بشكل مبرم ونهائي هو نعم.»

طرح شوبي مثلا يرسم صورة للصعوبات التي قد تظهر أثناء التواصل ما بين أشخاص ينتمون إلى تقاليد لغوية مختلفة: وهو عن فتاة انكليزية وفتى عربي أخبراه عن العلاقة التي تربطهما:

«اشتكت الفتاة من أن صديقها العربي، (أولا) كان يلح عليها بالتماساته وإعلاناته بحبها. وأنه (ثانيا) كان يرفض الاكتفاء بكلمة «لا» عندما أوضحت له بشكل كامل أنها غير مهتمة به على الإطلاق. أما الفتى العربي فأفضى بسرّه حيث قال أن الفتاة الانكليزية (أولا) كانت تشجعه على ممارسة الجنس معها. وأنه لم يبد لها حتى الآن إلا القليل من الاهتمام والإعجاب. لقد كان كلاهما دقيقا في صراحته صدقه حتى بالنسبة لذاتيهما الواعيتين. لكنهما لم يعلما ما التضاد الذي يمكن أن ينشأ ما بين التوكيد الكثير عند العرب وبين اللباقة والتلميح عند الانكليز.»

استنتج شوبي أن «العرب مجبرون على استخدام التوكيد والمبالغة في كافة أنماط

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

الاتصال تقريبا» إذا كانوا يرغبون في التأكد من أنهم لم يسأ فهمهم. وكان هذا الاستنتاج عرضة لفحص شامل أجراه بروثرو (Prothro) الذي قام بإجراء استبيان على حوالي 140 طالبا في لبنان. وقرن النتائج المستحصلة مع نتائج لطلاب أمريكيين. فخرج باستنتاج مفاده «إن العبارات التي تبدو للأمريكيين شديدة من حيث الترغيب والنفور. تبدو للعرب محايدة». وهذا قاد بروثرو إلى أن يصوغ نظرية تفترض أن الطلاب العرب «أكثر ميلا لاستخدام المبالغة من الطلاب الأمريكيين». وأن «الطلاب في العالم العربي إما أن يكونوا أكثر عاطفية من أقرانهم الأمريكيين. أو أنهم أكثر عاطفية فيما يتعلق بالحكم على الناس». وكان لبروثرو نصيحة مقنعة لكل من يرغب بنقل وجهات نظر العرب إلى الأمريكيين أو العكس. وهي أن «يتذكر دائما أن العبارات التي تبدو عبارات حقائق مجردة بالنسبة للعرب. إنما تبدو تأكيد مفرطة وحتى عنيفة بالنسبة للأمريكيين. وإن العبارات التي يستخدمها العرب لإظهار الحزم والقوة لنفي أو تأكيد أمر ما. قد تبدو للأمريكيين مبالغا فيها». وأن:

«الذين يرغبون بعرض وجهة النظر الأمريكية للمتعلمين العرب يجب أن ينتبهوا إلى أن العبارة التي تبدو تأكيدا حازما بالنسبة للأمريكيين قد تعطي انطباعا ضعيفا وحتى ظلالة من الشك عند القارئ العربي. عندما يجري التواصل ما بين شعبين ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين. لا ينبغي الانتباه إلى مشاكل الترتيبات اللغوية فحسب. وإنما إلى مشاكل الثقافة والإدراك.»

(بروثرو. الاختلافات ما بين العرب والأمريكيين في الحكم على الرسائل المكتوبة. مجلة

علم النفس الاجتماعي).

ولاحظ دارسون من العرب. أيضا. الميل العربي للمبالغة وهاجموه بكلمات ناقدة حادة. حيث كتب سالم اللوزي. رئيس تحرير أسبوعية الحوادث اللبنانية. مقالا في 16 يونيو 1972 بمناسبة مرور 5 أعوام على حرب حزيران 1967. وانتقد فيه قيام وسائل الإعلام العربية بتغذية الوعي العربي بتخيلات تافهة ومبالغات في استذكار ما جرى صيف عام 1967.

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

وإليك ملاحظة حكيمة أخرى حول الطريقة التي ينظر بها العرب الحداثيون المتعلمون في الغرب إلى الميل العربي لاستخدام المبالغة اللفظية، وهذه الملاحظة حصلت عليها من الدكتور سامي فرح غيرايسي، وهو ضابط مراقبة المدانين الطلقاء في الناصرة. ويربط غيرايسي بين هذه الخاصية والاستقلال الشخصي الذي ميّز حياة الفرد العربي، ويقول:

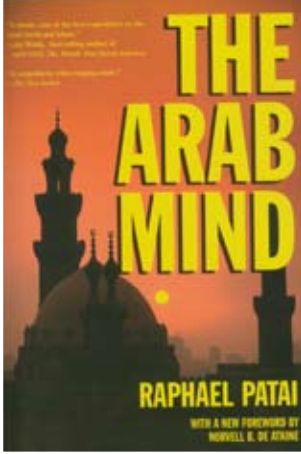
«الدقة ظاهرة تعود للمجتمع الصناعي؛ إذ عليك أن تذهب للعمل في وقت محدد، وأنت مرتبط بآلة لا تتحمل انعدام الدقة، وتعيش في عالم ليست فيه علاقات شخصية، وعليك أن تكون دقيقاً في ما تقول وتفعل. لكنك إذا كنت مستقلاً، كأن تكون فلاحاً يعمل في حقله الخاص، فأنت تذهب وتعود حينما تشاء، وتكلم كيفما تشاء. إن المبالغة اللفظية والإسهاب والخيال تجعل المرء أكثر حرية. وعندما يكون لدى الناس وقت فراغ أكثر مدة، فسيملأونه بالحوارات الطويلة والتحيات المفصلة وهذا يقود إلى المبالغة. ومن وجهة نظري الخاصة، فإن المبالغة ظاهرة ثقافية ذات جذور اقتصادية اجتماعية. وعلى نحو مشابه، تكون المفاخرة تعويضاً عن أمر مفقود. وما أن تأتي البراعة التقنية، فستصاحبها الدقة حتماً. وحينئذ سيتغير ويزول الكثير، بما في ذلك المبالغة.»

على الرغم من أن وقت الفراغ وظروف العمل المستقل لا تفسر الميل للمبالغة، فإن تحليل غيرايسي ذو قيمة تنبع من تقديمه للمبالغة باعتبارها ظاهرة عضوية متصلة بالأحوال الاجتماعية الاقتصادية للعرب. ويمكننا، حتماً، أن نمضي مع هذا التشخيص بقناعة كاملة لنرى النظام التقني الاقتحامي، عاجلاً أم آجلاً، وهو يعلن نهاية ذاك التقليد الخاص لدى العرب وهو المبالغة.

من كل ما سبق أخص الحصيلة النهائية بالتعميمات الآتية: خلال عملية تعلم اللغة العربية، لا يكتسب الطفل العربي ألفاظاً وقواعد فحسب، إنما يضيف إلى ذلك الأسلوب بما فيه من أدوات مميزة تعرف بالمبالغة والتوكيد. ثم سريعاً ما يصبح اللجوء لاستخدام هاتين

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

الأداتين أمرا طبيعيا كاستخدام الألفاظ والقواعد. وهذا يعني أن العربي من العامة حينما يستخدم المبالغة والتوكيد. فإنه في الواقع لا يعي، مطلقا في الغالب، أنه يستخدمها. ففي عقله، وعقل محاوره العربي، ليست المبالغة والتوكيد غير عبارات بسيطة. وعندما يكون الحال هكذا، على الباحث أن يكون شديد الحذر عند ملاحظته لمضامين نفسية في أسلوب المبالغة والتوكيد عندما يتم تقديمها مترجمة بلغة انكليزية جافة، سواء أكانت بريطانية أم أمريكية.



# العقل العربي 17

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

### 5. الأقوال عوضا عن الأفعال

اقترحتُ سابقا أنه ربما توجد صلة ما بين تقليد رضاعة الولد عند الطلب اللفظي وبين توقعات نشأة هذا الولد. وهذه الصلة تتشكل وتفرض في عقل الطفل كنتيجة لخبرته الناشئة من التلبية الأكيدة لحاجته حينما يؤكد عليها لفظيا. كما هو الحال في ميل البالغين من العرب إلى التأكيد اللفظي على المطالب والنوايا دون أن يتبعوا ذلك بأفعال. وهنا أود أن أضيق نقطة أخرى إلى صورة أساليب تنشئة الطفل عند العرب والتي يبدو أنها تنتج أثرا دائما في عملية تشكيل الشخصية العربية. وهذه النقطة هي الدور الذي تلعبه التهديدات اللفظية في التهيئة الاجتماعية المبكرة عند العرب.

أشرنا في الفصل السابق إلى دراسة قام بها الباحث بروثرو (Prothro) حول أساليب تنشئة الطفل في لبنان. وفيها تبين أن الأمهات من العرب السنّة كثيرا ما يلجأن إلى التهديد في سبيل ضبط أطفالهن ولكنهن يفشلن في تنفيذ هذه التهديدات. ففي بعلبك، وهي أكبر مدينة مسلمة في سهل البقاع، قالت 88% من الأمهات أنهن يستخدمن التهديد دائما ويفشلن في تنفيذه. وفي العاصمة بيروت أجابت 52% من الأمهات المسلمات بنفس الإجابة. ومن المثير للاهتمام أن الدراسة لم تظهر انخفاضا كبيرا في هذه النسبة لدى الأمهات المسيحيات فحسب، إنما كشفت علاقة معاكسة ما بين العاصمة ومدن الريف: فأصبحت نسبة اللجوء للتهديد اللفظي 28% فقط عند أرثوذكس الوادي (في مدينة زحلة)، و36% عند أرثوذكس بيروت؛ و16% عند أرمن الوادي (في قرية عنجر)، و35% عند أرمن بيروت.

من المقبول عقلا أن الأشخاص الذين يتعرضون في طفولتهم لتهديد كثير بعقوبة

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

لا تنفذ. سيلجؤون إلى نفس الآلية عند بلوغهم. وهذا بالضبط نمط من أنماط السلوك العربي الذي يتوضح بالدراسة. وفي الواقع، فإن التقليد العربي المتمثل في محاولة تهديد العدو بتهديدات لفظية يشكل ميزة شائعة للشخصية العربية لا تخفى على المراقب عربياً كان أم أجنبياً. وكمثال على ما سبق، نذكر إجابة نائب وزير الخارجية المصري، صالح جوهر، على سؤال وجهه كبير محرري مجلة (تايم)، رون كريس، حول معنى التصريحات التهديدية ضد إسرائيل: حيث أجاب جوهر: «عندما يتجادل العرب، يصيح كل من طرفي الجدل على الآخر من الرصيف المقابل، «سأقطعك إلى أشلاء»، و«لن تعيش إلى الغد». وبعد ربع ساعة، يمشي كل في طريقه دون أن يتعرض أحد للأذى. وهذا ما لا يفهمه الإسرائيليون». كما يناقش د. صادق جلال العظم ظاهرة النقد الذاتي العربي التي تلت حرب حزيران 1967، فيقارن سلوك الروس قبل الحرب الروسية اليابانية عام 1904 مع سلوك العرب عام 1967: حيث انهمك الطرفان في توجيه تهديدات فارغة وتفاخرات تافهة. حيث هدد الروس بأنهم سوف «يلقون هؤلاء الآسيويين الوقحين في البحر» أو «يدفنونهم تحت قبعاتهم» وما شابه ذلك من الكلام. وأشار العظم إلى أن مفاخرات وتهديدات مشابهة يمكن ملاحظتها في كتابات وزير الإرشاد القومي المصري، محمد حسنين هيكل، التي نشرها في صحيفة الأهرام شبه الرسمية خلال الأيام التي سبقت الحرب.

إن التهديدات اللفظية التي لا يؤثر التلفظ بها على واقع عدم تنفيذها، ليست سوى إفراز من إفرازات خاصية الاستعاضة عن الأفعال بالأقوال، والصياغة اللفظية لنية أو طلب دون إتباع ذلك بفعل ما. فبتأثير من خبرة الطفولة في تلقي تهديدات لا تنفذ، يقوم العربي البالغ بتوجيه تهديدات وطلبات ونوايا لا ينوي تنفيذها، لكنه يجد فيها، حين لفظها، استرخاء في توتر عواطفه وراحة نفسية بالإضافة إلى تخفيف الضغط الناجم عن الحاجة إلى القيام بفعل ما لتحقيق الهدف المذكور لفظاً. وفي ما يلي عدة أمثلة تظهر كيف يفعل هذا الميل فعله في حلبة السياسة. ولنبدأ أولاً بقضيتين متصلتين بالموضوع يشرحهما الحسين بن طلال، ملك الأردن.

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

يقول الملك حسين حول مؤتمر قمة القاهرة الأول عام 1964، أن المؤتمر كان «بالنسبة لكثير من العرب خدعة قاسية. وذلك لسبب وجيه! إذ أصر الجميع على أن <الإسرائيليين إذا ما حولوا مجرى مياه نهر الأردن، فسيشهر العرب أسلحتهم فوراً لمواجهتهم> لكن شيئاً مماثلاً لم يحدث، فعندما شرع الإسرائيليون بتحويل مجرى مياه نهر الأردن، اتجه الجميع إلى جمال عبد الناصر» والذي بدوره دعا إلى مؤتمر القمة الأول، والذي تلتته قمتان أخريان، دون التوصل إلى اتفاق.

وإليك مثالا آخر على المغالاة في تقييم الكلمات ونزعة الاستعاضة عن الأفعال بالأقوال، من خلال تقييم الملك حسين للقاءه بالرئيس المصري جمال عبد الناصر في 30 مايو 1967. ففي ذلك اليوم وعلى الرغم من «الإهانات التي بثتها إذاعة القاهرة على مدار العام الفائت»، سافر الملك حسين للقاء عبد الناصر. وخلال الاجتماع، وبعد التغلب على التوتر وانعدام الثقة في بدايته، اقترح عبد الناصر توقيع اتفاقية «فوراً بين بلدينا في هذا المكان». وبدوره طلب الملك حسين من عبد الناصر أن يرسل من يحضر ملف الاتفاقية الدفاعية الموقعة ما بين مصر وسوريا والتي ربطت البلدين منذ أبريل 1967. يقول الملك حسين: «كنت شديد الحرص على التوصل لاتفاق ما لدرجة أنني أرحت الاتفاقية جانبا وقلت لعبد الناصر: <أعطني نسخة أخرى. ضع الأردن عوضاً عن سوريا وبذلك نصل إلى تسوية>». وفي جو من الراحة والمودة، وافق عبد الناصر. وبعد قليل قمت بالتوقيع.

إذا أمعنا النظر بعقلانية إلى هذه الحادثة، فإن توقيع اتفاقية دفاعية ثنائية بين قائدي بلدين كانا لتلك اللحظة في أعلى درجات العداء، لا يمكن تفسيره سوى أنه بادرة حسن نية. وتشير حقيقة كون الاتفاقية وقعت في لحظة عابرة، ودون قراءة وافية من الملك حسين بعد استبدال «الأردن» بـ«سوريا»، إلى أن النية كانت أساساً تتجه نحو إصدار بيان للاستهلاك العام. وفي الواقع، كان تأثير توقيع الاتفاقية تماماً كما كانت النية من ورائه. إذ بثت إذاعة القاهرة النبأ فوراً، وفي مساء اليوم ذاته (30 مايو)، عاد الملك حسين إلى عمان، حيث استقبله «انفجار لا يوصف من الفرح الشعبي»، وعندما خرج من الطائرة «حيّاه

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

آلاف المتظاهرين الذين اندفعوا خلال بضع ساعات من كل ركن في عمان. وللتأكيد على سعادتهم رفعوا سيارته مرارا بشعور من الانتصار.» كما يقول زيد الرفاعي مدير المراسم والسكرتير الخاص للملك حسين الذي يضيف: «بدا لرجل الشارع أن الملك حسين تغلب على كل المعوقات التي فرضتها الخلافات العربية [والرفاعي يقصد هنا المعوقات التي تحول دون إنجاز الوحدة العربية]. وفي نفس الوقت، نجح في تنظيم الدفاعات الأردنية في مواجهة العدوان الإسرائيلي الذي نعتبره جميعا وشيك الوقوع.» وكما يظهر من هذه الأقوال، فإن الأمر لم يقتصر على «رجل الشارع» فحسب، وإنما تعداه إلى السكرتير الخاص للملك حسين. وحتى الملك حسين نفسه، للقبول بإعلان لفظي (وفي هذه الحالة، مكتوب) بديلا عن القيام بفعل ما. إن التوقيع المتسرع للوثيقة اعتُبر مساويا لنجاح فعلي في «تنظيم الدفاعات الأردنية.»

في الواقع، لم ينتج عن الاتفاقية الدفاعية أي دعم مصري للأردن باستثناء زيارة قام بها بعد يومين (1 يونيو) الجنرال المصري عبد المنعم رياض وطاقم من ضباطه لاستلام زمام قيادة القوات العربية في الجبهة الأردنية.

وفي تاريخ العراق الحديث أمثلة على ميل العرب للاستعاضة عن الأفعال بالأقوال. حيث يصف مجيد خدوري مطالبة العراق بالكويت عام 1961 قائلاً: «تحدث عبد الكريم قاسم بصوت عالٍ لكنه لم يقم بأي إجراء.» وقال أيضا: «على الرغم من أنه ظل يكرر ادعاءه، فإنه لم يقم بأي تحرك لاستخدام القوة.» وفي مناسبات عديدة، أعلن قاسم أنه يعتبر الكويت «جزءاً لا يتجزأ» من العراق وأنه ينوي إلحاق مشيخة الكويت بالدولة العراقية بالوسائل السلمية، مع أنه ظل يكرر أنه قادر على فعل ذلك باستخدام القوة. وفي مؤتمر صحفي، في 25 يونيو 1961، حيث أعلن لأول مرة ادعاء العراق تابعة الكويت، ألقى قاسم تصريحاً حول الإجراءات الإدارية التي ينوي القيام بها عند إلحاق الكويت بالعراق. وبعد أن استعرض الصلات التاريخية للكويت بالعراق وادعاء تابعة أراضي الكويت للعراق باعتباره جزءاً من محافظة البصرة، قال قاسم: «وفقاً لذلك، سوف تصدر مرسوماً بتعيين شيخ الكويت

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

قائم مقام للبصرة ويكون تحت سلطة محافظة البصرة.» إن هذا التعيين كان ليكون بلا معنى بحسب اهتمام المشيخة في الكويت، ولكنه كان ليكون خطوة. وإن كانت تصريحاً. بحسب اهتمام الوضع السياسي الداخلي في العراق. لكن قاسم لم يتجاوز تصريحه حتى بمجرد إصدار المرسوم، وكان جلّ ما فعله أن يصّرّح بأنه، في وقت ما من المستقبل، «سوف» يصدر مرسومًا. إن هذا، في الواقع، مثال تقليدي عن الاستعاضة بالأقوال عن الأفعال: فما فعله قاسم لم يتعدّ التصريح بأنه ينوي القيام بتصريح، وهذا التصريح، كما يعلم قاسم والمتابعون للقضية جيداً، سيبقى في إطار الكلمات، وذلك على ضوء الالتزام الكويتي بعدم التخلي عن الاستقلال الذي تدعمه بريطانيا.

وإليك مثلاً آخر عن النزعة العربية لاعتبار الشروع بأمر ما إنجازاً كاملاً للأمر. ونأخذ المثال من المحاولة الانقلابية الفاشلة الثانية التي قام بها عارف عبد الرزاق، رئيس وزراء العراق عام 1965، ضد حكومة الرئيس عبد الرحمان عارف ورئيس الوزراء عبد الرحمان البزاز، صيف عام 1966. فما أن قامت مجموعة من الضباط بالسيطرة مؤقتاً على محطات الإذاعة في أبوغريب وبغداد حتى بثوا بيانات باسم عبد الرزاق باعتباره رئيس مجلس قيادة الثورة الجديد. ويصف مجيد خدوري ما حدث (في كتابه: العراق الجمهوري) قائلاً:

أذيع بيان آخر أعلن نجاح الانقلاب ودعا عبد الرحمان عارف والبزاز إلى مغادرة مكنتيهما والعودة إلى بيتيهما. لكن هذه البيانات أوقفت وشجبت خلال ساعة ببيانات رسمية مضادة. وأعلن الرئيس عارف أن التمرد قُمع وأن المتمردين استسلموا.

وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن المتمردين ما أن سيطروا على منبر إعلامي حتى أعلنوا نجاحهم في إسقاط الحكومة.

إن وجود النية للقيام بعمل ما، أو التخطيط لعمل ما، أو النية للقيام بأول خطوة لإنجاز أمر ما، هي بدائل عن إنجاز الأمور وإتمامها. ففي مقالة عن العام 2000، كتب وزير التعليم المصري كمال الدين حسين عام 1959: «الوحدة طريق التقدم... لقد خطونا الخطوة

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

الأولى على هذا الطريق. وانتبهوا! لقد وصلنا.....» ويعلق المستعرب ارنولد هوتينغر (Arnold Hottinger) الذي انتقى المقطع السابق قائلاً: «تلعّب <الخطّة> دوراً مفرطاً في الدعاية الإعلامية القومية والتفكير القومي. فما تم <التخطيط> له جيد بقدر ما تم إنجازُه.»

ومن المهم هنا أن نشير هنا إلى أن العربية العامية (خاصة في سوريا ومصر) تحتوي شكلاً نمطياً يبدو أنه يعبر عن نفس الميل للقيام بإعلانات لفظية تعبر عن النية عوضاً عن المباشرة بالقيام بعمل محدد.

تبدو الميزة السابقة في استخدام الأداة اللغوية العامية «بد» أو اختصارها «ب» باعتبارها فعلاً مساعداً أو سابقة لغوية للتعبير بوضوح عن فعل مستقبلي. فعندما يقول العربي: «أريد أن أفعل هذا» عوضاً عن «سأفعل هذا» فإنه، في الحقيقة، يستعيض عن نية بوصف لعمل في المستقبل. وعلى سبيل المثال: يقول العربي «أنا بدي أضربك» بمعنى «سأضربك» ولكن المعنى الحقيقي هو «أريد أن أضربك» ومن خلال صياغة الفعل المستقبلي على شكل نية، يحقق شيئاً من الراحة النفسية؛ وبعد ذلك لن يكون مرغماً لتنفيذ الفعل المنوي عمله.

إن الشعور بالرضى الذي يلي العبارة ذو أثر عكسي لأنه يميل إلى الحؤول دون إتباع الإعلان اللفظي بالفعل الموصوف. فعندما يتم التلفظ بالنية لأداء فعل ما، تترك الصيغة اللفظية نفسها انطباعاً في ذهن المتكلم بأنه قام بفعل ما إزاء الموقف الحالي، وهذا بدوره يقلل، نفسياً، أهمية إتباع اللفظ بترجمة النية المعبر عنها إلى فعل. إن الضغط النفسي للحاجة إلى القيام بفعل ما تتضاءل جراء التعبير عن النية للقيام بهذا الفعل، وبهذا الاعتبار تلعّب الكلمات في العقلية العربية دور الأفعال بشكل دائم. وفي أحد خطابات عبد الناصر الأولى يشير إلى هذه الصفة وينتقدها بشدة قائلاً: «أحس من أعماقي أن المأساة التي وقعت علينا جميعاً في فلسطين لم تكن سوى نتيجة للطمأنينة التي هبطت على نفوسنا بعد الخطابات الشاعرية والتجمعات الجماهيرية. لقد استمعنا إلى

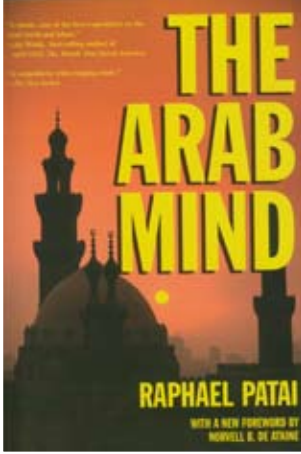
## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

الخطابات فشعرنا بالطمأنينة. وهذه الطمأنينة كانت السبب الأساسي والرئيسي في مأساة فلسطين.» وينتقد محمد حسين هيكل، على نحو مماثل، القادة العرب لإظهارهم ما دعاه «حماسة» مما يؤدي إلى «الحديث عما ليس في حدود المستطاع والتهرب من الأفعال.» إن عبارات كهذه تشير إلى أن أنماط السلوك عند العرب تركت انطبعا لدى بعض المراقبين العرب يشبه نفس الظاهرة التي قادت الغرب إلى إنشاء ما دعي (نظرية التنفيس). أي أن: الإظهار اللفظي للعدوانية لا يؤدي إلى تخفيض توتر المرء فحسب، إنما يضعف، بفعالية، قوة رغباته العدوانية.

وثمة مثال آخر يختلف قليلا ويوضح تأثير اللغة العربية على تعامل العرب مع القيام بفعل والواقعية طرحه شوبي (Shouby)، حيث استنتج أن اللغة العربية نفسها تميل إلى التسبب بإحلال الصور اللغوية محل الصور الإدراكية، والتي يتم التعامل معها (الصور اللغوية) في كافة المجالات العملية وكأنها هي الحقيقة وليست مجرد تمثيل لغوي لها.

وبعد 3 أعوام توصل مالك بن نبي، وهو كاتب جزائري يكتب بالفرنسية، إلى استنتاج مماثل في أحد كتبه. ففي تحليله للوضع العقلاني للتقدميين، وهم عرب شمال أفريقيا الذين تلقوا تعليما فرنسيا والذي أعطاهم مظهرا تقدما وإسلاميا، لاحظ بن نبي أنهم يخلطون ما بين الكلمة والرمز وبين الواقع الذي يقع خلف ذلك.

لم تصل أبحاثي إلى تأكيد لهذا الاستنتاج، إذ لم أجد عندهم خلطا بين الكلمات وبين ما تمثله هذه الكلمات، وحتى أنني لم أجد تعاملًا مع الكلمات وكأنها حقيقة واقعة. لكن ما وجدته فعلا -وهنا أعيد تكرار ما ذكرته سابقا- هو أن التعبير اللفظي عن تهديد أو نية (وبخاصة عندما تقترب من التكرار ومبالغة) يحقق أهمية بحيث لا تعود هناك أهمية تذكر لاقترانه بتحقيق الفعل المعبر عنه. لا يوجد «خلط» ما بين الأقوال والأفعال، وإنما هنالك تبادل بتأثير نفسي في ما بينهما.



# العقل العربي 18

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

### 6. الإحساس بالزمن، وزمن الفعل

في دراسة للباحثة في علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) جوديث ويليامز (Judith Williams)، حول الشباب في قرية (حوش الحريمي) اللبنانية، وجدت ويليامز أن الفلاحين المسلمين في هذه القرية غير قادرين على تذكر أحداث الماضي بشكل متسلسل. إذ كانوا يقومون بانتقالات كبيرة ما بين أحداث الطفولة المبكرة وصولاً إلى مرحلة البلوغ، وبالعكس، ما بين أحداث حالية إلى ماضٍ سحيق. كما أنهم إن رتبوا الأحداث بالتسلسل، فسيكون ذلك اعتماداً على علامات زمنية خارجية (زواج، عيد، شجار...) دون الاعتماد على مراحل نمو عمرية ذاتية. وكانت إحدى عباراتهم النمطية التي ذكرتها ويليامز: «الماضي لا يهم». واشتبهت ويليامز بوجود ظاهرة التشوش الزمني ذاتها في عدم الاكتراث بتحديد العمر: فعمر الرضيع يحدد عندهم بـ«أقل من سنة» أو «أكثر من سنة»، وعمر الكهل يحدد بأنه بلغ «الأربعين أو الخمسين، وربما الستين». ولاحظت ويليامز أن الأسئلة المتعلقة بعرض أحداث الحياة بتسلسل زمني شكلت لهم مهمة عسيرة وغريبة.

ربما يكون لهذه الصعوبة علاقة بعدم الرغبة أو عدم القدرة عند العرب على الاهتمام بتوقيت محدد ودقيق. ويمكن لكل من عاش مع العرب أن يشهد بأنهم أقل اهتماماً بالوقت من الغربيين. إذ يعيش الإنسان الغربي تحت سلطة الوقت ويبقى دائماً متيقظاً حول ما سيفعل أو يجب أن يفعل في مكان وزمان محددين في المستقبل القريب، ويلعب التخطيط والجدولة المتقدمة دوراً أساسياً في حياته اليومية. وبتأثير من الغرب تسرّب شيء من تلك العادة إلى العالم العربي في العقود الراهنة، وأصبحت جداول العمل والجداول الزمنية وما يشبهها من العوامل الأساسية للحياة في المدن العربية. ولكن على الرغم من ذلك،

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

يستمر الإهمال التقليدي للوقت منتشرا في العديد من مجالات الحياة، وبخاصة في القرى. وإليك مثالا على الفرق ما بين العالمين: يقول الغربي، «أيمكنني زيارتك غدا في الخامسة مساءً؟»، أما العربي فيقول، «سأتي لزيارتك غدا مساءً، إن شاء الله». وتعني «مساءً» هنا أي وقت من العصر وحتى وقت متأخر من المساء، أو، في الحقيقة، أي مساء في الأيام القليلة القادمة. أما «إن شاء الله» فترافق كل التزام قادم مع الإشارة إلى انعدام التأكد. وعلى ضوء هذا يصبح من المستحيل، وغير الملائم في بعض السياقات، تحديد وقت أداء فعل مستقبلي بدقة أكبر.

وعلى ضوء إهمال الوقت هذا والنمط السلوكي الذي يتمظهر به، لن نتفاجأ بغياب مفهوم دقة التوقيت في الثقافة العربية التقليدية، وبالصعوبات الكبيرة التي واجهت قدوم الجداول الزمنية الصارمة التي يفرضها التحديث. كما لن يكون من المفاجئ استمرار ظاهرتي التأخر عن المواعيد أو الغياب عنها في أوجه الحياة العربية، بما في ذلك القمم العربية التي تستمر ليوم أو اثنين لكنها لا تستكمل حضور المدعوين الذين تم التجهيز لاستقبالهم بناء على التزامهم بالحضور.

قد لا نبالغ كثيرا إذا ما بحثنا عن صلة ما بين هذا الموقف التقليدي اللامبالي تجاه الوقت وبين المعالجة المتعجرفة للوقت التي يتسم بها نظام الفعل العربي. ففي اللغة الانكليزية يوجد توافق بين صيغة الفعل ومعناه عند أخذ الزمن بعين الاعتبار. وعندما يكون الفعل في صيغة الماضي فإن معناه يشير إلى الماضي، وعندما يكون في صيغة الحاضر يشير إلى عمل يتزامن مع إلقاء العبارة. وعندما يكون في صيغة المستقبل يشير إلى أمر سيحدث بعد إلقاء العبارة. إن هذا الترابط ما بين الصيغة الزمنية للفعل والمعنى أمر بديهي جدا للناطقين باللغة الانكليزية. ولكن الوضع في اللغة العربية مختلف جدا.

ويتفق أكثر علماء الألسنيات المرموقين على أن دراسة معاني الفعل العربي مهمة شديدة الصعوبة للباحث الذي يدرسها انطلاقا من خلفية لغوية هندوأوربية؛ إذ لا تنسجم

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

الصيغ الزمنية للأفعال العربية مع ما يقابلها في اللغات الهندوأوروبية. ولا تختلف اللغة العربية في هذا عن شقيقاتها من اللغات السامية. حيث يفترض علماء الألسنيات أن اللغة الأولية الافتراضية التي تفرعت عنها أسرة اللغات السامية كانت تحتوي على شكل وحيد للفعل فحسب، وهو الفعل غير التام، والذي كانت له وظيفة شاملة.

في اللغة العربية، يمكن للفعل غير التام (صيغة المضارع) أن يدل على الحاضر والمستقبل والماضي. ويمكن للفعل التام (صيغة الماضي) أن تدل على الماضي والمستقبل واستعمالات أخرى في الحياة اليومية. ومعنى ذلك أن الفعل التام ليس حكراً على معناه المعتاد (فعل تم إنجازه في الزمن الماضي) وإنما يتعدى ذلك إلى المعاني التالية:

- فعل تم إنجازه في الزمن الحاضر: مثل «جاء أحمد هنا».
  - فعل تم إنجازه قبل لحظة زمنية يشير إليها المتكلم: مثل «التقيت معلمين: أحدهما علّم في دمشق، والآخر علّم في حلب».
  - الحاضر: مثل «اختلف العلماء»، و «عز وجل»، و «علّمْتُ»، و «بعثْتُ هذا».
  - المستقبل عند التعبير عن أمنية: مثل «لعنه الله» و«والله: لا فعلتُ».
- وثمة استعمالات أخرى للفعل التام، لكن ما ورد يكفي لإيضاح القصد.

وللفعل غير التام (صيغة المضارع) وظيفة أساسية تتمثل في التعبير عن الزمن الحاضر المستمر والمستقبل. كما قد يشير إلى أفعال اعتيادية مجردة من الزمن، مثل «كثرة العتاب تورث البغضاء».

وفي السياق التأكيدي يمكن للفعل غير التام أن يشير إلى الماضي، مثل «فأهويتُ نحو الصوت فأضره ضربة بالسيف». كما يمكن له أن يعبر عن فعل في الماضي ترافق مع فعل آخر، مثل «جاؤوا أباهم يبكون». وله أن يعبر أيضاً، عن فعل في الماضي تلا فعلاً آخر، مثل

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

«أتى العين يشرب.»

وبما أن الفعل غير التام قادر على أداء الكثير من المعاني المختلفة، فإن المتكلم حين يريد الإشارة بوضوح إلى فعل في المستقبل، يحتاج إلى استخدام أداة (سوف) قبل الفعل، مثل «سوف تعلمون.» وعادة ما تختصر هذه الأداة إلى حرف السين فحسب، مثل «سنريهم.»

لا زلنا نستخدم أمثلة فصحي حتى بلوغنا هذا الموضوع. وعلى الرغم من هذا، فإن اللغة العربية العامية، التي يتحدث بها الأميون الذين يشكلون أغلبية العرب، تتميز بالمرونة الفائقة نفسها أو التوسطية عندما يتعلق الأمر بزمن الفعل. وبالتالي، عندما يرغب المتحدث بتوضيح نيته بالقيام بفعل في المستقبل، فإنه يستعمل كلمة (بدّ) مضافا إليها ضمير متصل يدل عليه، مثل «هوّ بدّه يرجع.» وكثيرا ما تختصر (بدّ) إلى (ب) فقط مضافا إليها الفعل غير التام، مثل «بَضْرَب.»

إن النتيجة التي نصل إليها من وراء هذا الاستعراض الضروري للتقنيات اللغوية في استخدام صيغتي الفعل (التام، وغير التام) في اللغة العربية: هي أن من يتكلم بلغة يمتلك فيها الفعل تلك الخصائص المعنوية، لا يمكن للزمن أن يمتلك المضمون المحدد والمنظم والمتسلسل لدى نظيره عند من يتكلم لغة ذات بنية زمنية صارمة. وهذا يقودنا إلى اعتبار أكثر تعميما.

تم اكتشاف العلاقة التبادلية ما بين الثقافة واللغة في أوائل العشرينات من القرن العشرين على يد العالم اللغوي ادوارد سابير (Edward Sapir)، والذي لا تزال عبارته الشهيرة حول الموضوع تقتبس بكثرة: حيث قال:

لا يعيش الكائن البشري في العالم المادي وحيدا. كما لا يكون وحيدا في عالم النشاط الاجتماعي كما هو المعتقد عادة: إنه يعيش تحت هيمنة واسعة تمارسها

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

لغة محددة تكون وسيلة تعبير المجتمع.... إن حقيقة الأمر تتمثل في أن «العالم الحقيقي» يتشكل تدريجياً على مدى واسع من خلال العادات اللغوية للجماعة. ولا يمكن أن تتشابه لغتان بما يكفي لاعتبارهما تمثيلاً لحقيقة اجتماعية واحدة. إن العالم الذي تعيش فيه مجتمعات مختلفة هو عوالم متميزة. أكثر من كونه عالماً يحفل بعدة عناوين.

ثم قام العالم اللغوي بنجامين ل. وورف (Benjamin L. Whorf) بتمحيص هذه الرؤية وتطويرها لتصبح الفرضية المعروفة باسم (فرضية سابير-وورف) وتتلخص فكرتها الرئيسية في أن «اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن العمل فحسب، وإنما هي إضافة إلى ذلك، وبشكل أدق، وسيلة لتوضيح ماهية العمل للناطقين بها.» وكما يقول وورف نفسه: «إن من يستخدم لغة ذات قواعد مختلفة بشكل ملحوظ، يُقاد بواسطة هذه القواعد إلى أنماط مختلفة للملاحظة وتقديرات مختلفة عند ملاحظة أحداث متشابهة ظاهرياً، ولهذا لا يكون مؤهلاً لأن يكون مراقباً حيث يشكل وجهات نظر عن العالم مختلفة نوعاً ما.» وهكذا يجد وورف أن «النظام اللغوي (القواعد) في كل اللغات ليس مجرد أداة لإعادة الإنتاج من خلال التلفظ بالأفكار، فهي تتجاوز ذلك لتقوم بتشكيل الأفكار وتكون البرنامج والمرشد في الفعاليات العقلية وتحليل الانطباعات وصناعة الناتج العقلي المعد للتداول....»

إن فرضية سابير-هورف ذات أهمية في ما يتعلق بما ناقشناه حول تأثير نظام الزمن في اللغة العربية على إدراك الزمن بشكل خاص. وفي ما يخص العلاقة بين مفهوم الزمن عند الناطقين بالانكليزية وتمييز الزمن في الفعل الانكليزي، لاحظ وورف أن نظام الزمن الثلاثي للفعل في اللغات الأوروبية الشائعة «يوجه كافة أوجه إدراكنا للزمن.» ويرى وورف أن مفهومي الزمن والمادة الأساسيين في العلوم عند غرب أوروبا لم ينتجا على شكل صدر عن تجربة إنسانية بل عن طبيعة اللغة أو اللغات التي تطور المفهوم ضمنها. ويقوم الناطقون باللغات الأوروبية الشائعة بممارسة «تجزئة وتنظيم انتشار الأحداث وتدفقها...

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

ويعود ذلك عادة إلى أنه ضمن اللغة الأم، نكون ملزمين باتفاق يفرض علينا فعل ذلك، دون أن تكون الطبيعة نفسها مكونة من أجزاء على النحو الذي نراها عليه. «ولاحظ وورف أن «المحصلة الثقافية لوجهة النظر الأوروبية حول الوقت تتمثل في اهتمامنا المهيأ لغويا بالأرشفة واليوميات والتأريخ والاهتمام بـ«الماضي» عموما. ويضاف إلى ذلك إصرارنا على استعمال أدوات كالساعات والتقويم والجدول الزمنية من أجل التحديد الدقيق للزمن.»

من الضروري إعطاء مقدمة مفصلة عن فرضية سابير-وورف، وبخاصة عما قاله وورف عن الزمن في اللغات الأوروبية الشائعة، وذلك من أجل تقديم صورة مناسبة نتمكن من خلالها أن نركز على العلاقة ما بين الزمن في الأفعال العربية والإحساس بالزمن كما يظهر في تصرفات العرب. ويمكن تطبيق فرضية وورف على اللغة العربية والعرب وفق الطريقة التالية: توجد في اللغة العربية أزمان للفعل مبهمة وغير محددة على المستوى المعنوي، وهذه الخاصية تمنح الثقافة العربية مفهوما مبهما وغير محدد للوقت، ومن هنا ينبغي على المجتمع العربي أن يكون متصفا بأنه يهتم بشكل أقل نسبيا بالوقت، بما في ذلك تكميم الوقت، والوعي بالمدد النسبية والمواضع التي احتلتها أحداث الماضي، وأهمية ترتيب الحياة وفق جداول زمنية.

إن الملاحظات التي وردت في بداية هذا القسم، والتي جمعتها الباحثة جوديث ويليامز (Judith Williams) من دراسة أجرتها على قرية لبنانية، جاءت بالاستنتاج السابق. إذ وجدت أن مهمة استعراض حياة أهالي قرية حوش الحريمي وفق منظور زمني هي «مهمة غريبة وشاقة». ونعلم الآن أن هذه الظاهرة هي مظهر للغموض الأكبر نسبيا في فهم الزمن والذي تفرضه اللغة العربية على من ينطقون بها، وذلك كما يفترض وورف.

وعلى ضوء هذه الرؤى، دعونا نبقي قليلا مع إحدى خصائص زمن الفعل العربي، والتي أشير إليها سابقا، ويبدو أنها تفسر سبب قيام أهالي قرية حوش الحريمي بما دعتهم جوديث ويليامز «تبادلا هائلا بين مواقع أحداث الماضي.» إن اللغة العربية لا توفر صيغة سهلة

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

للتمييز ما بين فترتين مختلفتين من الماضي. ولذلك، ينظر العقل العربي باهتمام أقل نسبياً إلى ما إذا كان فعلاً أو حدثاً أو وضعاً قد حدثاً في الماضي على نحو متزامن أو سبق أحدهما الآخر. وكأن الماضي كيان ضخم غير متمايز لا أهمية فيه للاختلافات الزمنية والتي لا تتم ملاحظتها لهذا السبب. وعادة ما لا يُنْتَبَه إلى أنها تندمج في الزمن الحاضر وتستمر معه إلى المستقبل. ويبدو أن هذه الميزة ناتجة عن النمو مع حالة نفسية تفرضها اللغة العربية باعتبارها اللغة الأم، واللغة التي تصوغ الفعاليات الفكرية.

من المؤكد أننا لسنا بصدد البدء بإجراء عملية تقييم عامة لكتابة التاريخ عند العرب. لكن يمكننا أن نذكر في هذا السياق أن تلك الكتابة جاء على شكل سير أشخاص ذوي طبيعة خاصة. وأن كتب التاريخ العربية مليئة بالمفارقات الزمنية وترتبك فيها التفاصيل والمسار الزمني. ويبدو هذا النقص في التسلسل الزمني والتواريخ واضحة في كتاب تاريخ البخاري (810-870م). حيث احتوى هذا الكتاب على سير رجال الإسناد في الأحاديث النبوية: لكننا نجد أن أقل من 7% فحسب من هذه السير قد اشتملت على ذكر تاريخ الوفاة، وأقل من 0.5% منها أشارت إلى تاريخ الولادة. وأكثر بقليل من 0.5% احتوت تاريخاً ما يحدد الزمان الذي عاش فيه صاحب السيرة. ويذكر لباقي المؤرخين في شؤون الدين اهتمام أقل بذكر التواريخ.

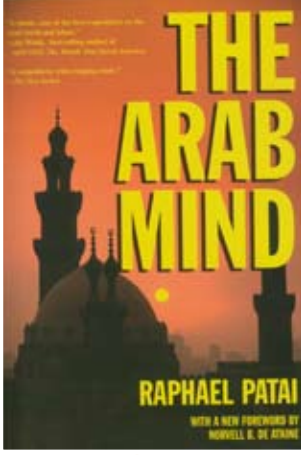
عند قراءة مؤلفات المؤرخين العرب والدراسات النقدية التي تتناول كتابة التاريخ عند العرب، يتولد لدى المرء انطباع بغيب فهم الزمن باعتباره عملية مستمرة. ووجدت الباحثة جوديث ويليامز لدى دراستها للقراءة اللبنانية أن الأحداث المهمة، كالزواج والاحتفال والشجار، يتم تذكرها واستعمالها كدلائل تنسب إليها أحداث أخرى عند استرجاع الذكريات. إن هذا النمط من استرجاع الذكريات على شكل «رزم» لأحداث متزامنة دون القدرة على تكوين سلاسل لأحداث منفصلة هو إحدى خواص المؤرخين العرب كذلك. ولا شك في أن هذا هو المعنى الذي أراد ابن خلدون، أفضل المؤرخين العرب، عندما عرّف التاريخ بأنه يذكر أحداثاً تختص بعصر أو أمة محددين. وعلى نفس المنوال سار الكافيجي، وهو أحد علماء الدين

## الفصل الرابع: تأثيرات اللغة

في القرن الخامس عشر، عندما رأى بأن الهدف من كتابة التاريخ هو تدوين أحداث مميزة ذات أهمية. وحتى عندما استخدم المؤرخون العرب مصطلح الزمن، فإنه لم يعبر عندهم عن مدة زمنية تجري ضمنها أحداث تاريخية، ولم يكن كما رآه الباحث شبنغلر «فضاء غير متناهٍ من الأزمان». بل كان يعبر لديهم عن حيز زمني محض يستند على حدث كبير أو مميز. وكما يرى الكافياجي، فإن العرب لم يفرقوا لغويا ما بين الزمان والوقت. وعندما يكون الحال هكذا، فلا يمكن مقارنة كتابة التاريخ عند العرب بالطريقة النقدية في دراسة وكتابة التاريخ في الغرب (مدرسة ليوبولد فون رانكة Leopold von Ranke بشكل أساسي). ولا بتفاعل التاريخ مع باقي العلوم الاجتماعية، الأمر الذي ميزه في الغرب منذ قرن من الزمن.

ولأخرج باستنتاج مما سبق، سألقي ضوءاً على اللغة العبرية، وهي من القلة الباقية على قيد الحياة من أسرة اللغات السامية. ففي شكلها القديم (التوراتي) احتوت اللغة العبرية على نظام مبهم لأزمنة الفعل مماثل لما هو الحال في اللغة العربية. وكان يمكن للفعل غير التام أن يشير إلى الزمن الماضي، كما كان يمكن للفعل التام أن يشير إلى المستقبل، مثل العربية تماماً. لكن العبرية مرت بعملية تطور بعد المرحلة التوراتية لينتهي بها الحال كما هي اليوم بعد أن تخلصت تماماً من الالتباسات القديمة. وفي الواقع، يمكن القول بأن أحد الاختلافات الرئيسية ما بين العبرية التوراتية والعبرية الحديثة يكمن في أن العبرية الحديثة تحتوي صيغاً للماضي والمستقبل كاللغات الأوروبية، بينما احتوت العبرية التوراتية على صيغتي التام وغير التام كما هو حال اللغة العربية إلى يومنا هذا.

إذا أريد اللغة العربية أن تكون بيئة ملائمة لاحتياجات الحياة الحديثة، بما في ذلك ضرورات الخطاب العلمي والأكاديمي، فعليها أن تتعرض للعملية ذاتها التي مرت بها اللغة العبرية. عندها ينبغي أن تكون اللغة العربية أكثر واقعية، وأن تتخلص من الخطابية التقليدية والمبالغة والتأكيد المفرط. وأن تتحول صيغتا الفعل (التام وغير التام) إلى ما يقابلهما من صيغ الماضي والمستقبل في اللغات الأوروبية الشائعة.



# العقل العربي 19

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

### 1. القيم البدوية

على الرغم من أنه في يومنا هذا لا يشكل البدو أكثر من حوالي 10% من سكان العالم العربي، فإن سكان المدن والقرى في العالم العربي يدعون انحدرهم من أصول بدوية. وما هو أهم من الأرقام أن قسما كبيرا من السكان المتحضرين لا يزالون يعتبرون القيم البدوية مثلا أعلى ينبغي اللحاق به -على المستوى النظري على الأقل. وكما قال جاك بيرك (Jacques Berque)، أحد المستشرقين القلائل الذين كتبوا عن العالم العربي بحس مرهف وتفهم: «فرضت حدة العاطفة لدى سكان الصحراء قيمها على مترفي المدن»<sup>1</sup> إن الحقيقة تتمثل في أن كل العرب، وليس سكان المدن فحسب، مع استثناء الذين تأثروا بالغرب، ينظرون إلى البدو على أنهم صور وأشكال قادمة من الماضي. وأنهم الأسلاف الأحياء. والورثة والشهود على المجد الغابر لعصر البطولات. ومن هنا تأتي أهمية القيم البدوية والنظام الأخلاقي الارستقراطي فيها عند العالم العربي ككل.

يترك عصر البطولات، حيث قام الأسلاف بأعمال عظيمة ذات تأثير مستديم، أثرا لا يمحي على إدراك الناس جميعهم. وعندما تنظر الذرية إلى أسلافها الأبطال فإنها تمنح نفسها الصفات التي تحظى بأعلى تقدير في ثقافة الخلف: كالقوة الخارقة التي تحولهم إلى عمالقة حقيقيين مليئين بالشجاعة، والقدرة على القيادة، والثقافة. ومن خلال التمسك بأولئك الأسلاف باعتبارهم صورا مثالية، يخلق الخلف لنفسه نماذج ذات أقوال وأفعال

(1) يرى المؤرخ الألماني ماكس WEBER (Max Weber) أن الخصائص القومية ترجع إلى نمط اجتماعي ناتج عن طبقة اجتماعية ذات أهمية استراتيجية. ومن هنا انطلق للافتراض بأن طبقة اليونكر (Junker)، وهي طبقة اجتماعية كان لها أهمية ونفوذ في المجتمع الألماني، أثرت تأثيرا كبيرا على الشخصية القومية الألمانية ككل. وبهذه الطريقة استطاع البدو أن يطبعوا المجتمع العربي بطابعهم الخاص.

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

يجب أن تحتذى، وهي تحتذى بالفعل، وذلك بالطريقة نفسها التي تفعل فيها المؤثرات القوية فعلها في نظام القيم وأنماط السلوك.

ليس عصر البطولات عند العرب مقيدا بعصر معين، وليس ذلك غريبا لما يتصفون به من مجافاة للتاريخ. صحيح أن هذا العصر يقع في الماضي، لكنه ما زال مستمرا في الحاضر لأن مسرح الأحداث الذي عاصره ما زال موجودا دون تغير. وبعبارة أخرى يمكن القول أنه في العقل العربي يتساوى عصر البطولات الذي طبع بطابعه الخاص كافة الأجيال اللاحقة، مع بيئة بطولية وبنية اجتماعية خاصة نشأ استجابة لتحديات ذلك العصر. تلك البيئة هي الصحراء العربية، وتلك البنية الاجتماعية هي سكانها من البدو الرحّل. تدعى الصحراء في اللغة العربية بالبدو أو البادية، والنسبة إليها بدوي أو بدوي. وبالمناسبة ثمة معنى آخر لكلمة «البدو» وهو (البداية) مما يسمح بالاستدلال على أن الصحراء كانت بداية العالم بالنسبة للعرب القدماء، كما هو حال الماء بالنسبة لليهود والفيلسوف الأغريقي طاليس. وعلى الرغم من أن الصحراء وسكانها من البدو يختلفون كلّيا عن أغلبية العرب التي تسكن المدن والقرى منذ أجيال عديدة، فإنهم يحتلون المكانة الأولى في الأفكار والمعتقدات وسلم القيم دون منازع.

من الأمور الكثيرة التي تشير إلى تفوق الصحراء وقيم وتقاليدها سكانها، عادة قديمة كانت تقوم بها الأسر المرموقة في دمشق (وفي مدن عربية أخرى) حتى وقت قريب، وتقضي هذه العادة بإرسال أبناء هذه العوائل، والتي تسكن المدن منذ أجيال بعيدة، إلى القبائل «الأصيلة» التي ترعى الجمال في الصحراء السورية لمدة تصل إلى عام أو اثنين، يتعرف الأبناء خلالها على التجارب والمدارك والعادات والقيم البدوية، بشكل مشابه لما كان يفعل الانكليز بإرسال أبنائهم ليتعلموا في جامعتي إيتون واوكسفورد، أو ما كان يفعله اليابانيون بإرسال أبنائهم إلى إحدى أديرة الزن لعدة أسابيع كل عام. وفي كل حالة من هذه الحالات كان الهدف واحدا: تمكين الشباب من اكتساب أكثر ما يمكن مما يعتبر أفضل وأنبّل التقاليد القومية. وكان على ابن المدينة العربي أن يتعلم من مضيفه البدوي

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

-بالأخص- اللغة «الصافية» وعاداته وتقاليده ذات التقدير العالي (أي «الأدب» و«العادات»).

إن هذا الميل للنظر إلى البدو باعتبارهم العرب «المثاليين» تعزز من خلال ما مارسه أجيال عديدة من قضاة المسلمين حين كانت أحكامهم القضائية تستند بقوة على الأحكام البدوية، وتعزز ذلك الميل أيضا بسبب اعتماد علماء اللغة العربية على الاستعمال البدوي في تحديد قواعد اللغة.

إذا استطاع الزمان أن يخفي الأصول البدوية لسكان قرية ما بغطاء النسيان، فإن الظروف الاجتماعية أو السياسية تؤدي أحيانا إلى إعادة الوعي بالأسلاف البدو على نحو قوي يثير الانتباه. وهذا ما حصل، مثلا، في مصر عندما أدت الحركة القومية المصرية بقيادة أحمد عرابي باشا (1839؟-1911) إلى إعادة إحياء القيم البدوية في القرى، والتي لا تزال مسيطرة في مناطق الصعيد بشكل خاص، حيث أدى النظام الأبوي وعادة الثأر والفخر، وهي قيم بدوية، إلى التسبب بتأثير استثنائي وخطير على مدارك الفلاحين. وقد درس الباحث العراقي علي الوردي هذه الظاهرة من منظور علم النفس وانتقد تمسك الدول العربية بالقيم البدوية وتمجيدها. حيث حمل الوردي على الاتجاه الفكري والعاطفي الذي ينظر إلى القيم البدوية باعتبارها مثلا يجب أن يحتذى، كما انتقد حتى القومية العربية لأنها تقاتل الامبريالية من جهة وتنتج الامبريالية من جهة أخرى عن طريق تمجيد القيم البدوية. وبشكل قريب من هذا الانتقاد، جاء هجومه على القيم التقليدية في الأدب العربي، بما في ذلك التراث الذي وضعه الكتاب العرب الكلاسيكيون، إذ يرى الوردي أن هذا التراث مليء بمديح السلطة والإثارة الإباحية والعواطف الشهوانية والمحسنات اللفظية، وكل هذه الخصائص -وهي تنتمي إلى القيم البدوية- مرفوضة جملة وتفصيلا؛ ولا يتردد الوردي في أن مفهوم الأدب الكلاسيكي «الرفيع» ليس سوى أسطورة لا صلة لها بالحقائق.

إن محافظة العديد من العائلات على تقاليد الأسلاف البدو أو الادعاء بها، هو نوع شائع من النوستالجيا (الحنين إلى الماضي) موجه نحو القيم البدوية. وتتواجد هذه الظاهرة

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

بكثرة بين سكان البلدات الصغيرة والمدن الكبيرة على حد سواء، وحتى ضمن العائلات التي سكنت المدن منذ أجيال عديدة. ويشيع ضمن الطبقات الاجتماعية المتواضعة، كالحرفيين والعمال، أن تتمسك بقوة وعناد بأصلها البدوي لأنها يزودها بالادعاء الوحيد الذي يمنحهم أهمية ومرتبة ضمن المجتمع. ولتوضيح هذه النقطة نطرح قضية ما ادعاه عبد الكريم قاسم (رئيس العراق 1958-1963) من أصل لوالديه: إذ كان أبوه، جاسم محمد بكر، نجارا فقيرا يعيش في المهديّة على الضفة الغربية لدجلة، وهذه البلدة يسكنها عوائل فقيرة كادحة من العرب السنة. وقد ادعى قاسم أن أباه ينحدر من قبيلة زبيد، بينما تنحدر أمه من قبيلة بني تميم، وكلتا القبيلتين مشهورة بأصولها العربية.

بشكل عام يمكن القول بأنه حتى في أفقر ضواحي بغداد، حيث تعيش أعداد كبيرة من المهاجرين تنحشر في أكواخ بدائية رثة، لا يزال الناس هناك ينظرون بافتخار كبير إلى انتماءاتهم وعاداتهم العشائرية وولاءاتهم القديمة وقانونهم العرفي الخاص. أي: تراثهم البدوي. وفي دمشق يتمسك كل مكوّن من مكوناتها الشعبية «بمصالحه وقيمته الخاصة طبقا لقانون الشرف الأبوي الذي يعود في معظمه إلى النموذج البدوي الذي يفرض نفسه على المدينة من خلال تقاليده الشعرية وأهميته الجغرافية». كما يقول المستشرق جاك بيرك.

من هذا البدوي الذي تتفاوت العلاقة به في المجتمع العربي المستقر؟ إن الإجابة على هذا السؤال تبدأ بأن نذكر أولا أن البدوي هو ابن الصحراء وسيدها، والذي لم تتغير حياته بشكل ملحوظ منذ استئناسه للجمل في القرن 11 أو 12 قبل الميلاد وإلى أن اقتحمت التكنولوجيا الحديثة موطن أجداده بحثا عن النفط. فطوال 3000 سنة، ظلت الصحراء حصنه المنيع الذي استطاع البدوي أن يحافظ فيه -دون تشويش- على طريقة حياته التي طورها بالتعايش مع جملة «سفينة الصحراء». وفي الصحراء كان قادرا على حماية تقاليده المقدسة، والمحافظة على نقاء لغته ونسبه، وتطوير تكييف اجتماعي وثقافي فريد مع إحدى أقسى البيئات التي عرفها الإنسان على الأرض. وخلال هذا التطور أصبح البدوي، كما

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

صقره الصياد: متوترا، حاد الذهن، سريع الغضب، وكتلة من الأعصاب والعضلات والعظام القوية. وتتفاوت حياته ما بين خمود كسول واهتياج مضطرب. وفيما عدا المناسبات الاحتفالية التي يتخم نفسه فيها بلحم خروف أو جمل، يقتصر البدوي في طعامه على التمر، ولبن الجمال الخاثر، ومزيج من الطحين أو الذرة المشوية. ويلبس البدوي «ثوبا» طويلا يتوسطه حزام وتحيط بهذا الثوب «عباءة» مما يمنحه مظهرا مميزا وأرستقراطية. ويغطي البدوي رأسه «بالكوفية» التي يثبتها باستخدام «العقال». ولا يستخدم البدوي البنطال ولا يلبس شيئا في قدميه إلا نادرا. وتمنحه الظروف الشاقة والقاسية في حياته إدراكا يجعله يفضل الصبر على بذل مجهود لتغيير واقعه. كما إنه متشدد في الاعتماد على نفسه ويفرض إطاعة السلطات وينحصر ولاؤه في إطار العائلة والعشيرة، فالصحراء تفرض عليه الكثير من المتطلبات بحيث لا يتبقى لدى البدوي احتمال لأية متطلبات أخرى تفرض عليه من سلطة خارجية.

وكي نناقش القيم العربية التي تعود إلى أصول بدوية، أو طبقة بدوية، ينبغي علينا أولا أن نبدأ بإشارة مختصرة إلى طبيعة المجتمع البدوي نفسه. فهذا المجتمع، حيثما لا يزال موجودا اليوم، بقي على ما كان عليه قبل ظهور الإسلام دون تغيير في كثير من جوانبه الرئيسية: إذ لا يزال منظما على أساس الاتجاهات البنيوية نفسها، ويؤدي التحركات الداخلية نفسها، ويتمسك بالقيم ذاتها، وحتى أنه يحافظ على خصائص ميزت الحياة الدينية لمجتمع ما قبل الإسلام.

كان البدو، ولا زالوا، مجتمعا أبويا، ومؤسسا على أساس القرابة ويتأثر بها تأثرا شديدا. ويعتبر الكيان الاجتماعي البدوي الحقيقي متمثلا في البدو الرحّل، وهم مجموعة من العوائل التي تعود أصولها إلى سلف مشترك. يخيم أعضاء هذا الكيان سوية، ويبحثون عن مرعى لأنعامهم سوية، ويتزوجون من ضمن نفس المجموعة، ويحملون شعورا قويا بالتحالف. إن البقاء على قيد الحياة في بيئة مقفرة كالصحارى والبراري في سوريا وشبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا، جعل التطور الاجتماعي يقتصر على بلوغ مرحلة العشيرة

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

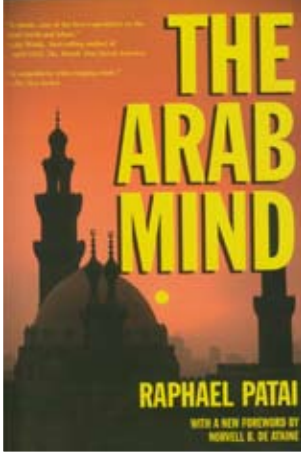
فحسب وإلى يومنا هذا. وهذا يعني على الصعيد العملي أن عدة مجموعات من البدو الرحل شكلوا شبه عشيرة. وعدة من هذه الكيانات شكلت عشيرة. وعدة عشائر شكلت اتحادا عشائريا. وكلما كبر حجم الكتلة الاجتماعية المتشكلة بهذه الطريقة، تضاعف التلاحم ما بين المجموعات التي تشكلها. وندرت الحالات التي تشارك فيها بقوات من أجل عمل مشترك. وهذا يعني أيضا أنه دون الأقرباء والعشيرة المباشرة التي ينتمي إليها البدوي وتكون الكيان المترحل، فلا توجد أية بنية سلطوية أو قوة أو حماية يستطيع الاعتماد عليها. ففي الصحراء ينطبق المثل الشائع «أنا وابن عمي على الغريب» بشكل حرفي.

إن تأثير هذا الوضع أدى إلى وضع عدة معايير اجتماعية متشابكة، وكل من هذه المعايير مستند إلى قيم متشابكة مشابهة. وربما من الأصح أن نقول بأن حياة الترحل في الصحراء لم تكن ممكنة إلا بفضل تطوير قيم محددة وبالمعايير التي من خلالها تم تجسيد هذه القيم والتعبير عنها. وفي كل الحالات التي صادف بها البدوي تحديات الصحراء، كان الحل ممكنا. وكان هذا الحل مجموعة خاصة جدا من القيم والبنى والنشاطات. ويمكن عرض الطبيعة المتشابكة لهذه المجموعة من خلال تحليلها من جهة استجاباتها لظروف الصحراء.

قبل كل شيء ينبغي الانتباه إلى أن الصحراء، على الأقل حتى اكتشاف النفط وحفر آبار الماء، لم تتمكن من دعم أي اقتصاد إلا بما يسد الرمق بصعوبة. ومن هنا لا يمكن لغير العشيرة، دون ذكر أي بنية سياسية أكبر حجما وأكثر تعقيدا، أن تقاوم الظروف. لأن البنية الأكبر والأعقد تحتاج إلى إنتاج فائض من الطعام لتغذية الإداريين والجنود وغير ذلك من القطاعات الاقتصادية غير المنتجة. ومن خلال هذا التقييد، كان على الفرد حماية نفسه من هجمات الآخرين الذين يفوقونه قوة، وتم تحقيق هذا بشكل رئيسي من خلال التأكيد على تجمع الأقارب وتلاحمهم، وغرس فكرة الالتزام بالولاء للجماعة والمسؤولية المشتركة باعتبارها قيما عليا. ويمكن لمثل هذه القيم أن تنمو وتعمل فعلها باعتبارها إرشادات إلزامية في مجتمع صغير فحسب، حيث تتأسس العلاقات ما بين الناس على أساس الاتصال

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

الشخصي والحياة الاجتماعية في وسط يعرف فيه الناس بعضهم بعضا بشكل شخصي وتربط علاقة القرابة بين معظمهم أو -على الأقل- يربطهم توهم بانحدارهم من نسب مشترك. وفي مجتمع صغير كهذا توجد ضغوط كبيرة تدفع باتجاه للتطابق مع الجماعة، والتمسك بقيمتها، والعيش وفق العرف غير المكتوب الذي يعرفه الجميع. وبعبارة موجزة يمكن القول بأنه دون توفير جماعة الأقارب للدعم الفعال والحماية، تنتهي حياة البدوي. أما الثمن الذي يتوجب عليه أن يدفعه مقابل هذا الدعم فهو الانسجام مع عرف الجماعة وقيمتها، والاندماج بهم إلى حد يدفعه إلى أن يحدد مصالحه عاطفيا بمصالح الجماعة، وهذا انسجام لا يتعارض مع استقلالية الفرد.



# العقل العربي 20

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

### 2. تلاحم المجموعة

في أغلب الظروف يمكن القول أن الصفات الشخصية التي تنزع إلى تقوية تلاحم الجماعة تعتبر قيما إيجابية، ويتم تشجيعها والمكافأة عليها في الطفولة، ويعترف ويتمسك بها البالغ باعتبارها قيما مثالية. وبشكل معاكس، فإن الصفات الشخصية التي يمكن بأي شكل من الأشكال أن تسبب الأذى لتلاحم الجماعة فإنها تعتبر من الخطايا، ومن تبدو عليه في الطفولة يتعرض للتأنيب والعقاب، وبعد البلوغ تلاقى برفض واستهجان شديدين. في مرحلة الطفولة يقوم على أداء مهمة السيطرة على الفرد: أبوه وأمه وعماته وأعمامه وكافة أفراد العائلة بشكلها الواسع. بعد ذلك تتوسع مجموعة السيطرة لتشمل الكيان الاجتماعي الفاعل، وهو الجماعة التي تخيم وترعى قطعانها سوية.

لا مجال عند البدو لمجهولية اسم الفرد، فالكل يعرف الكل شخصا، وينتج عن هذه الظاهرة سيطرة اجتماعية شديدة الفعالية، تتعزز بالتراتبية العمرية. وبصياغة أخرى يمكن القول أن: أصغر الجميع هو من كان له أقل عدد من الناس الذين يذعنون لقبوله ورفضه، وأكبر الجميع هو من كان له أقل عدد من الناس الذين يذعن لآرائهم، وأكبر عدد من الناس الذين يذعنون لرأيه. ومن الجانب الآخر، كلما علا شأن الفرد، تعرض إلى نوع آخر من الضغوط: إذ تؤدي مكانته كقدوة إلى أن يتوجب عليه الانسجام التام مع العرف والتوجه القيمي للجماعة.

ما هي الصفات الشخصية التي تحظى بأشد التفضيل أو الاستهجان في المجتمع البدوي؟ تأتي هذه الصفات على شكل أزواج متضادة، حيث تأتي في أعلى قائمة الصفات

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

الإيجابية كل القيم والصفات التي تشجع على تلاحم الجماعة. وبالتالي: بقائها. وفي أعلى قائمة الصفات السلبية تأتي عكس هذه الصفات. ومن هذه الأزواج: الحماسة (الشجاعة) والجبن. وهما أمران فطريان: فلا حاجة للاستفاضة من أجل فهمهما في مجتمع تكون فيها كل جماعة فريسة متاحة لجماعة أخرى. فهنا لا تنجو إلا الجماعة التي يتصف أفرادها بالشجاعة ويصممون على الدفاع دون الاكتراث بالخطر على المستوى الشخصي.

وتتصل بهذا الزوج من الصفات (الشجاعة-الجبن) أزواج أخرى من الصفات مثل: (العدوانية-الوداعة والمروءة والحلم). ولكن ثمة اختلاف كبير بين هذين الزوجين. فالشجاعة فضيلة مطلقة: والتصرف الشجاع مطلوب من الفرد في كافة المجالات. والجبن (ضد الشجاعة) مرفوض تماما: فينبغي على الفرد أن لا يظهر بمظهر الجبان في أي ظرف كان. بينما تطلب العدوانية من الفرد خارج الجماعة التي ينتمي إليها. وهي مرفوضة داخل هذه الجماعة. ومن يمارسها داخل الجماعة يعتبر مثيرا للمتابع. أي أنه شخص تخلف عن أداء الواجب الأسمى له كعضو في الجماعة. هذا الواجب المتمثل في دعم وتقوية التكتل الاجتماعي. كما إن الوداعة تعتبر صفة سلبية إذا منعت الفرد من الدفاع عن حقوق جماعته ضد الآخرين. وفيما عدا ذلك، يحظى الفرد الوديع والمسالمة بالاحترام. وعادة ما يدعى للتوسط في الخلافات الداخلية. وبينما تشجب العدوانية داخل الجماعة، تحظى المسالمة بالإعجاب والثناء. ويميل الفرد المسالم إلى الحفاظ على السلام داخل الجماعة مما يقويها في مقابل الجماعات الأخرى.

يعتبر الثأر من الأحداث المتكررة في المجتمع البدوي. ويشارك فيه كل من الأعضاء العدوانيين والمسالمين سوية بحسب ما تملي عليهم طبائعهم. فإذا ما تعرض فرد ينتمي إلى جماعة ما للقتل على يد فرد من جماعة أخرى فسيعاني أقارب الضحية من إضعاف قوة الجماعة. وتتمثل الاستجابة العلنية على ذلك بإعلان تلطخ سمعة الجماعة بالعار. ويدعى الجميع للأخذ بالثأر الذي يصبح مهمة كافة الذكور من أقارب الضحية ممن ينتمون إلى مجموعة الخمسة (وهي مجموعة من الأقارب تتكون من كافة الذكور الذين يتصلون

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

مع الفرد بقرابة يفصله عنها خمسة أو أقل من الأقارب الذكور في سلسلة النسب. ويتراوح التركيب الدقيق للخمسة باختلاف القبيلة، لكنها تؤدي نفس المهمة أينما كانت: (مجموعة يعتمد عليها الفرد دائماً عندما يتورط في عداوة مع الغرباء). وإذا لم يستطع أصحاب الثأر أن يجدوا القاتل فمن المشروع لهم أن يقتلوا أي فرد من أعضاء مجموعة الخمسة التي تتصل بالقاتل. وبالطبع، سيكون على الأفراد العدوانيين في «خمسة» المقتول أن يقوموا بدور فعال في أداء هذه المهمة. وسيلحق هؤلاء القاتل ويخططون للثأر منه بطريقة مفصلة في العرف العشائري. وفي الوقت نفسه، أو بعد مدة محددة، يقوم الأفراد المسالمون في عائلة الضحية (وعادة ما تكون هذه مهمة أكبرهم سناً) بالمباشرة في جهد موازٍ لإيجاد زعيم مسموع الكلمة أو أكثر بحيث يتساوى في درجة قرابته من كلا الفريقين، وإقناعه بلعب دور الوسيط، وهو دور صعب لكنه شديد الهبة.

إن الثأر والوساطة في قضايا الدماء في العرف البدوي بقيت دون تغيير عند الانتقال إلى الحياة القروية، كما استمرت باقية في المجتمع العربي الحضري أيضاً. إن الإصرار على عادة أخذ الثأر يعقّد عمل الشرطة والجهاز القضائي في الجرائم الكبرى والاعتداءات التي يعاقب عليها العرف العشائري بالقتل: فحتى إذا ما حكم على القاتل بالموت وأعدم، فسيظل واجباً على «خمسة» الضحية أن يثأروا له؛ ولن يثأروا له إلا إذا قتلوا قاتله أو أحد أقاربه. وكما يقول العرب دائماً: «الدم يطلب الدم»، ولا تستعيد عائلة الضحية شرفها إلا بالانتقام، أو الصلح مع دفع الدية المناسبة.

إن التشدد في تطبيق قانون الثأر يدفع البدو إلى تنفيذ غاراتهم (الغزو) -والتي كانت تعتبر إلى وقت قريب نوعاً من أنواع التسلية بالإضافة إلى ضرورتها الاقتصادية- بشكل متحفظ وحذر بحيث لا يقتل أحد من الطرفين. إذ تؤدي إراقة الدماء أثناء الغزو إلى عداة دموي يعاني منه الطرفان. وتتمثل الغاية من الغزو في سرقة أكثر ما يمكن من الحيوانات التابعة لمجموعة أخرى، وذلك دون خوض أي صراع مع الرجال الذين يرعونها. أما الغزو الناجح فيحقق هدفين اثنين في نفس الوقت: يقوي المجموعة الغازية من خلال زيادة أعداد

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

قطعانها. ويضعف المجموعة المعادية من خلال تقليص أعداد قطعانها؛ وذلك بما تشكله قطعان الماشية من ضرورة أساسية للمعيشة، وحتى البقاء. في البيئة الصحراوية. يقول المؤرخ اللبناني فيليب حتي عن ذلك في كتابه (تاريخ العرب):

منذ أمد بعيد، والعربي يعادي الآخر والآخر يعاديه.... ففي الصحراء، حيث يكون المزاج العدائي حالة نفسية مزمنة، يكون الغزو إحدى المهام القليلة التي يقوم بها الرجال.... ويصف الشاعر الأموي القطامي المبادئ الموجهة لهذه الحياة بقوله:

أغرّن من الضباب على حلالٍ وضبةً إنّه من حان حانا  
وأحياناً على بكرٍ أحيانا إذا ما لم نجد إلا أخانا

واتباعاً لقواعد اللعبة - باعتبار الغزو نوعاً من الرياضة العامة- يجب عدم سفك الدماء إلا في حالات الضرورة القصوى.... إن هذه الأفكار حول الغزو وما يتعلق بها من مصطلحات قام العرب بنقلها من خلال الفتوحات الإسلامية.

ورغم ذلك، ينبغي اللعب بلعبة الغزو مع مراعاة قوانينها التي لا تقل صرامة وتقييداً عن قوانين الشطرنج. فإذا كان الغزو مجرد عملية سطو، فإن القبائل الأضعف ستنتالشي مع مرور الوقت بسبب حرمانها من قطعانها التي تأخذها غارات القبائل الأقوى. لكن إطاعة القوانين، والتي يتم الطعن في شرف من ينتهكها، تؤدي بالغزو إلى أن ينحصر بين القبائل أو ما يتفرع عنها بحيث يتساوى الطرفان في المنزلة والقوة. ومن العار بمكان أن تقوم قبيلة نبيلة بغزو قبيلة تقل عنها منزلة (والفرق بين الاثنين يستطيع جميع البدو تمييزه)، بحيث تفضل القبيلة النبيلة أن تعاني الجوع عوضاً عن القيام بفعل كهذا. ونفس الكلام يمكن أن يقال عن القبائل التي تتفاوت في مستوى القوة.

وبالطبع، يحدث أن تنتهك قوانين الغزو ويقوم مجموعة من شباب البدو الذين ينتمون إلى قبيلة نبيلة بغارة افتراسية تستهدف قبيلة أدنى أو جماعة مستقرة. ومع أن مثل

## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

هذه الغارة لا يمكن أن تتماشى مع قيم القبيلة النبيلة، فإن هؤلاء لا يتلقون توبيخا كبيرا لأن الغنائم التي أحضروها تحسّن الوضع الاقتصادي للقبيلة، ويضاف إلى ذلك ما وفّروه من تمارين لشباب القبيلة، وللحيلولة دون حدوث غارات كهذه، تقوم القبائل غير النبيلة والجماعات المستقرة التي تعيش ضمن نطاق غزو القبائل النبيلة بالدخول ضمن علاقة تابعة تقوم من خلالها بدفع المال سنويا (خوة) لقاء الحماية.

بما أن هذه الأعراف والترتيبات لا تدع إلا عددا قليلا من القبائل متاحا للغزو، وهذه القبائل تكون مساوية في المنزلة والقوة للقبيلة الغازية، فإن نتيجة الغزو لا تقرر تبعا للتفوق العددي أو القوة الجسدية على الجانبين، إنما تعتمد على مستوى الجرأة والمهارة والتحمل. ومن هنا يقوم الغزو بحصر كافة الفضائل الرجولية ضمن مفهوم المروءة.

لقد قيل عن القيم البدوية ما يكفي لإفهامنا بملمح مميز آخر من ملامح العقل البدوي، والذي وجد طريقه ليصل إلى العقل العربي بشكل عام. وهذا الملمح هو ثنائية (الفعالية والخمود). إن الشخصية البدوية تنتقل ما بين فترات طويلة نسبيا من الخمود، حيث يقضي البدوي عامة يومه في ما يدعوه العقل الإيطالي، وبنمط مشابه من التقدير والميل، بـ«متعة فعل لا شيء»، ويقابل ذلك تدفق موجز لفعالية هائلة أوضح أمثلتها الغزو. ويتميز المزاج البدوي بالانفعالات المفاجئة التي تستطيع أن تدفعه بسهولة للعنف وحتى القتل، ويولي هذه الانفعالات شعور بالندم وفترات طويلة من الهدوء والخمود وميل إلى اللامبالاة. إن هذا التحول ما بين الحالتين لاحظته وعلّق عليه الكثير من الباحثين في مجال الشخصية العربية، من حيث أنها ليست ميزة تختص بالبدو، وإنما تتعداهم إلى الجماعات المستقرة والقرويين وسكان المدن، وإن بدرجة أقل. وحتى في المجتمعات العربية التي تتشبه بالغرب، فإن الاجتماعات الودية بينهم لا تخلو من نوبات مزاجية عنيفة، لكنها لا تسبب إلا اضطرابا مؤقتا قصير الأمد لا يلبث أن يزول لأن الكل يعلم أن هذا الاضطراب ليس جديا، وأن تيار الأخذ والرد المستمر سيعود بعد حدوث أمر ثبت أنه ليس إلا مقاطعة بسيطة.

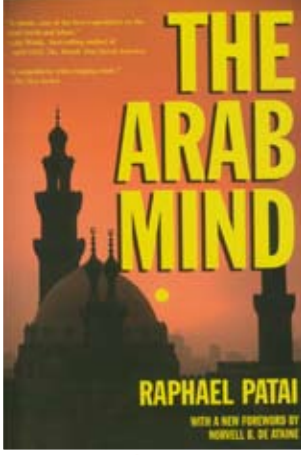
## الفصل الخامس: المكون البدوي في الشخصية العربية

وتلاحظ هذه الظاهرة نفسها في أداء المجتمع العربي عندما يمر بتغيرات في الطبقة الاجتماعية والبنية الاقتصادية والحياة السياسية: إذ يحدث تقدم مفاجئ متقطع تليه فترة من الخمود يتعرض فيها ما تحقق خلال مرحلة الفعالية الموجزة إلى التآكل أو يتحول إلى عنصر من عناصر العرف. وهذا العرف الجديد يتحول بدوره إلى عائق يحول دون حدوث تقدم تدريجي إضافي. ولا يمكن التغلب على هذا العائق إلا بتغيرات مفاجئة جديدة.

لاحظ جورج أنطونيوس في كتابه الشهير (يقظة العرب) أن العرب يؤدون أعمالهم من خلال فورات متعاقبة ومعزولة. عوضاً عن الجهد المستمر والإصرار. وأورد أنطونيوس أن هذه الصفة هي التي أرجع إليها الباحثان نبيه أمين فارس ومحمد توفيق حسين الفورات العنيفة المتقطعة التي توزعت على فترات زمنية سادها الهدوء والخمود. وهو الأمر الذي وجداً بأنه مميّز تاريخ الحركة القومية العربية. وذلك في كتابهما (الهلال في أزمة: دراسة تفسيرية للعالم العربي الحديث).

وكرّرت ليلي القاضي هذا الرأي في كتابها (مؤتمرات القمة العربية والمشكلة الفلسطينية) رغم أنها اعتمدت على مجموعة مختلفة جداً من الملاحظات في دراستها عن القمم العربية. ففي صدد التعليق على عجز الحكومات العربية عن التوصل إلى قرارات، لاحظت كادي أنه «من الأسهل بكثير، كما يبدو، الإقدام على تصرف فوري ينظر إليه على أنه وليد اللحظة أكثر من كونه حافزاً على إطلاق جهد دائم يقتضي. كما لاحظنا مسبقاً، أداء مستمر وتضحية صبورة لمدة طويلة.»

صحيح أن البون شاسع ما بين الملمح البدوي المتمثل في الفعالية والخمود. وما بين النمط المتقطع الملاحظ في إنجاز المهام في الدوائر الحكومية ومستويات القيادة في الدول العربية. لكن هاتين الظاهرتين مرتبطتان. وعلينا أن لا ننسى أن قادة العرب اليوم تلقوا تربيتهم في بيئة اعتنقت القيم البدوية وتأثرت بها تأثراً شديداً. أو أن آباءهم كانوا كذلك حتماً.



# العقل العربي 21

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس: القيم البدوية

### 1. حسن الضيافة

يرجع تاريخ حسن الضيافة لدى البدو إلى زمان المرويات التوراتية وما قبلها. فالمنحة العظيمة التي تلقاها إبراهيم من الرب كانت لحسن الضيافة التي فاقت الحد الطبيعي. ويظهر ذلك من سياق الإصحاح الثامن من سفر التكوين والذي تضمن وصفا دقيقا للوليمة التي صنعها إبراهيم لزواره الإلهيين بحيث تجاوز وصف الوليمة وصف الحوار الذي دار بينه وبين الرب وما قطعه الرب له من وعد بأن يمنحه ولدا من زوجته المسنة سارة. وطويلا ما تناقل الناس ذكر حسن الضيافة لدى البدو، الورثة الحاليين لإبراهيم. ويعدّ حسن الضيافة من الصفات النبيلة التي يحرص حتى أفقر البدو على أدائها بفخر. وتثير الإعجاب حتى في صيغتها المعدلة والمقنّنة التي يصادفها المرء في تقاليد المدينة العربية. لكن دور هذه الخصلة في تقوية الجماعة التي تمارسها ما زال بعيدا عن دائرة الاهتمام. وبصرف النظر تماما عن المكانة الاجتماعية التي تنعزز للمضيف السخي، فإن سلوكه الكريم يضمن له تابعين محتملين وحلفاء سياسيين عند نشوء النزاعات القبلية. وبصياغة أخرى يمكن القول أن حسن الضيافة، شأنه شأن القيم البدوية الأخرى، يخدم تماما الغاية الأهم في الحياة البدوية: تقوية الجماعة.

لا يمكن معرفة أصل خصلة حسن الضيافة لدى البدو سوى عن طريق التخمين. إذ ربما تكون نشأت استجابة لحاجة ماسة من حاجات الصحراء: فمن دونها لا مفرّ من أن يفقد البدوي حياته إن هو ابتعد عن محيطه الحامي المتمثل في الأقرباء والقبيلة. وإن لم تقتله الصحراء ذاتها، فسيلقى حتفه على يد أول جماعة بشرية يصادفها. إن عذاب الفرد الذي فقد أقرباءه وحماته تم تجسيده تراثيا في نداء قابيل: «عقوبتي أعظم من أن تحتل...»

## الفصل السادس: القيم البدوية

وأكون شريدا طريدا في الأرض، ويقتلني كل من يجدني.» فإذا زال الملجأ الحامي الذي يمثله حسن الضيافة فإن كل عربي في الصحراء سيتحول إلى هارب وهائم على وجهه، لأن أعراف حسن الضيافة تقتضي أن يعتبر الهارب ضيفا مكرما يجب على المضيف أن يحميه ولو كان ذلك على حساب حياته نفسها.

وإذا لم يتم استقبال الغريب بحسن الضيافة أو أودي بعد استقباله، فإن ذلك لا يعد إهانة بحق شرف القبيلة وأعرافها فحسب، إنما تمتد إلى الله ذاته الذي يعد الحامي الحقيقي.

وتصل أعراف حسن الضيافة إلى حد مفرط من الشدة والصرامة بحيث تفرض على المضيف تضحيات عظيمة أحيانا، وربما تجبره على الامتناع عن أداء واجب مقدس: كأن يتغاضى عن قاتل سفك دم أحد أقربائه. وتفرض الأعراف على المضيف أن يستقبل في خيمته ويحمي كل من يأتيه سائلا الحماية، وإن كان هذا الضيف أحلّ دمه في قضية ثار تتصل بالمضيف. ومما يقتضيه هذا الواجب المقدس في بعض الأنحاء البعيدة من الجزيرة العربية: أن يقوم المضيف بإتمام التزام أهم من التزامات حسن الضيافة وهو أن يسمح لضيفه بالدخول ضمن الحرم الجنسي لنسائه. وثمة تقارير من جنوب شبه الجزيرة العربية تشير إلى وجود عرف بحسن الضيافة الجنسية تمت المحافظة عليه إلى وقتنا هذا، وسنناقش ذلك في الفصل الثامن.

لا يمكن للفقر أن يعد سببا كافيا يعذر البدوي من القيام بواجبه السامي في أداء حسن الضيافة من خلال إيواء وإطعام الضيف لثلاثة أيام، سواء أكان صديقا أم عدوا، حتى وإن كان هذا الفقر على درجة شديدة كالتي نصادفها في المجموعات القبلية الضعيفة في الصحراء. وثمة قصص متداولة في أعراف البادية تبدو للأذن الأوروبية غير الخبيرة بالعرب وكأنها ما ورد في الكتاب المقدس عن قصة الابن الضال الذي أنفق أمواله تبذيرا لكنها عند البدو تعد فضيلة حقيقية. ومن هذه القصص ما يروى عن أبو زيد الهلالي البطل الأسطوري لقبيلة بني هلال، والذي نفذ واجبات حسن الضيافة من خلال ذبح جماله واحدا تلو الآخر

## الفصل السادس: القيم البدوية

كي يطعم ضيوفه الذين لم يوجه لهم الدعوة أصلاً. مما أدى في النهاية إلى أن يخسر كل جماله ويعيش هو نفسه في مجاعة. وتقديراً لشخصيته. قدّم له أقرباؤه في القبيلة عدة جمال بعد أن جعلوه يقطع لهم وعداً بعدم التضحية بها لغرض حسن الضيافة. وبما أنه لم يكن يملك الخيار في الأمر. فقد وافق أبو زيد الهلالي. لكن إدمانه الشديد على حسن الضيافة لم يترك له إلا ناقة لبون. وبعد عدة أيام. وبينما كان أبو زيد جالساً أمام خيمته. لاحظ خيال شخص يقترب في الأفق البعيد. فاختبأ في خيمته خشية من أن يرى الضيف يقترب ويضطر إلى دعوته ليكون ضيفه. لكنه لم يستطع أن يمنع نفسه من سؤال زوجته عما إذا كان الضيف قد تم استقباله في إحدى الخيمات. وبعد أن تلقى الغرب الرفض عدة مرات وأصبح قريباً من خيمة أبو زيد. لم يستطع أبو زيد أن يكبح جماح نفسه وهرع إلى الغرب ورجاه بأن يكون ضيفاً في خيمته. وقام بذبح جملته الأخير ليؤدي واجبه السامي وينال امتياز حسن الضيافة البدوي.

لقد جرت تعديلات كبيرة على حسن الضيافة عند المجموعات البشرية المتحضرة. ففي القرية أو المدينة لا يكون البيت مفتوحاً للغرباء كما هو حال الخيمة في الصحراء. ولا يجروء الغرب على أن يطرق باباً في الأحياء المحافظة في المجتمعات المتحضرة التي تشهد انعزاًلاً مشدداً ما بين الأجناس المختلفة. وبينما يبقى حسن الضيافة عرفاً عاماً ربما يمارسه المرء خلال حياته. توجد بالإضافة إلى ذلك مناسبات خاصة في حياة المرء ينبغي فيها ممارسة حسن الضيافة بشكل مفرد. ومن هذه المناسبات: الزواج. الوفاة. الختان. وإتمام بناء البيت؛ ومن الشائع أن يشهد شهر رمضان تزاوراً وتبادلاً للمأكولات ما بين القرويين. وبالأخص ضمن الفقراء منهم.

سواء أكان ذلك في البدو أو الحضر. يرتبط حسن الضيافة عضوياً بالشرف. أو بصيغة أوضح. بمفهوم «الوجه». فممارسة حسن الضيافة على نحو مترف تؤدي إلى «تبييض الوجه». أي الإغلاء من شأنه. وعلى العكس من ذلك. تؤدي عدم ممارستها إلى تسويد الوجه. وإذا ما لم يعامل ضيف ما بحسن الضيافة. فإن ذلك ينعكس على القبيلة أو القرية

## الفصل السادس: القيم البدوية

بكاملها ويلوث سمعتها. كذلك، فإن الإذعان لهذا العرف النبيل لا يتولد من رغبة المضيف بتببيض وجهه فحسب، وإنما ينشأ أيضا عن ضغط الحاجة إلى الحفاظ على سمعة التكتل الاجتماعي الأشمل الذي ينتمي له وعائلته.

وفي قرية كفرالما الأردنية التي تقع على الضفاف المقفرة الشرقية لوادي الأردن، يتم توجيه الضيوف العابرين الذين يودون المبيت إلى أغنياء القرية الذين يقدرّون على توفير وجبة جيدة ومبيت مناسب، حيث يقع على عاتق هؤلاء واجب الحفاظ على سمعة القرية.

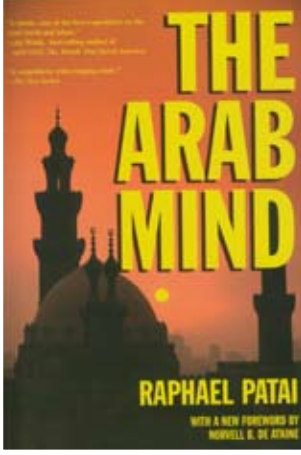
ينطبع عرف حسن الضيافة في ذهن الطفل العربي في سن صغيرة. ولم أتمكن إلا مؤخرا من ملاحظة كيف تنغرس هذه الفضيلة عند الصغار -حتى ضمن المجتمعات العربية المتحضرة التي تتبع النمط الأوروبي في العيش. ففي صيف عام 1971 ذهبت لزيارة منزل صديق عربي قديم يسكن أطراف القدس الشرقية. ولما لم يكن لديه هاتف، لم أتمكن من الحصول على موعد مسبق معه. وعندما وصلت للمنزل كان صديقي غائبا هو وزوجته وأبنائهما الكبار. ولم يكن هنالك غير ابنته ذات السنوات العشر وابنه ذو السنوات الثلاث عشرة يلعبان في حديقة المنزل الخلفية. وبما أنني لم أزر عائلة صديقي منذ سنتين أو ثلاث، كنت واثقا من أن الأطفال لن يتمكنوا من تذكرني، وقلت للطفلين بأنني صديق لوالدهما وأنني سأعود في وقت آخر. لكنهما لم يدعاني أغادر، وأصرا على أنتظر والدهما في المنزل حيث سيعود بعد وقت قصير. ترددت أول الأمر، ثم انصعت لرغبتهما، فأجلساني في غرفة المعيشة وأحضرا لي، دون سؤال، الفستق والفواكه والكعك وقنينة من الكولا وعرضا علي السجائر. و كان عليّ أنا أن أحافظ على استمرار الحديث بالسؤال عن المدرسة وما شابه. لأنهما طبقا كافة أشكال حسن الضيافة بشكل محترف بحيث أجروا على القول أنه كان جزءا من شخصيتهما.

## الفصل السادس: القيم البدوية

المتاحة للحصول على استحسان المجتمع واحترامه مما يؤدي إلى زيادة الإحساس باحترام الذات. ويتم الحكم على المرء بشكل واسع من خلال الطريقة التي يعامل بها ضيوفه. ومن القيم جدا أن يوصف العربي بأنه مضياف. مما يجعله يتفاخر بذلك أمام ضيوفه عالما بأنهم سينشرون أخبار كرمه. وعندما يكون الأمر كذلك، تنشأ قوانين معقدة جدا وشديدة التفصيل حول عملية استقبال الضيوف. تتضاءل أمامها طقوس تقديم الشاي عند اليابانيين.

يعد البيت المكان الأفضل لإبداء كرم المرء، ففيه يستطيع أن يصدق اهتمامه ومجاملاته اللطيفة ويقدم الطعام والشراب والسجائر والأزهار لضيوفه. لكن ذلك لا يمنع الشخص الذي يحترم نفسه بحق من أن يحمل كرمه معه أينما كان. فإذا ما صادف صديقا في الشارع فإنه سيصر على دعوته إلى بيته، أو إلى المقهى أو المطعم إن كانا بعيدين جدا عن البيت. وإذا ما اعتذر الصديق بأن عليه أن يذهب إلى مكان ما، فإن الرجل الكريم الذي يحترم نفسه سيعرض عليه إيصاله إلى مقصده بسيارة أجرة. وإذا كان يقود سيارته ورأى أثناء ذلك أحد أصدقائه ماشيا فإنه سيتوقف ويصر على إيصاله إلى مقصده وإن كان ذلك في الاتجاه الآخر من الشارع. وإذا التقى صديقان في الحافلة، فسيحاول كل منهما أن يقنع الآخر بأن يدفع أجرته. ومن هذا القبيل ما يحدث من تقديم الهدايا والإنفاق الباذخ للمال في المناسبات.

وبما أن حسن الضيافة والكرم يعتبران فضيلتين مهمتين على النحو الذي سلف، فإن العادات والتقاليد كان عليها التأكد من أن تبعد الإحباط عن المرء الذي يريد العيش وفق هذه المثل. لأن من يرفض دعوة أو هدية سيصيب المضيف أو المهيدي بالإحباط. ومن هنا قضت الأعراف والتقاليد بوجوب قبول الدعوة والهدية. أما الرفض فهو مساوٍ للإهانة والاستخفاف والازدراء. ويمكننا من هذه الملاحظات القليلة أن نستنتج بأن هذه الأعراف تبتعد كثيرا عن الوصية القرآنية بمساعدة من هم في حاجة شديدة وأداء الزكاة.



23

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس: القيم البدوية

### 3. الشجاعة

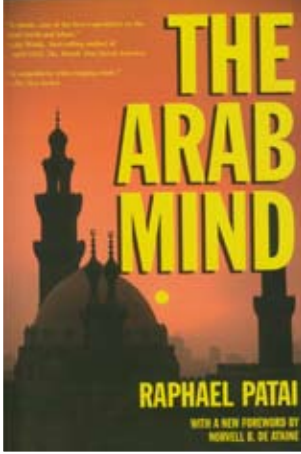
من الصعب جدا التمييز ما بين البسالة والشجاعة في المفهوم العربي. إذ يبدو أن البسالة تمارس بشكل أساسي في سعي الإنسان من أجل المخاطرة بحياته في سبيل مصلحة المجموعة. بينما تعني الشجاعة أساسا القدرة على تحمل الألم الجسدي أو الضغط العاطفي من خلال ضبط النفس إلى حد لا يمكن فيه لأي صوت أو إيماءة أن تصدر لتخون أداء التجربة التي يمر بها. فعرب السودان، مثلا، ينخرطون طوعا في أداء عدة ألعاب لاختبار شجاعة الأولاد البالغين، حيث يتعرض هؤلاء للضرب بالسوط، أو تكوى أيديهم بعيدان الذرة المشتعلة والسجائر، أو تجرح بالسكاكين. ومن أجل الهدف ذاته المتمثل في تعويد الأولاد البالغين على الألم الجسدي، يفضل أفراد قبيلة الرولة البدوية تطبيق نوع آخر من العقاب على من يبلغون الرابعة عشرة أو السادسة عشرة من العمر. ويتمثل ذلك في قيام الأب بجرح ابنه بالسيف أو طعنه بالخنجر. وبذلك لا يكون العقاب مجرد جرح أو طعنة، بل تهينة للحياة المستقبلية. وفي مصر يشيع استخدام أنواع من العقاب الجسدي مثل الضرب بالأيدي والسياط. وليس غريبا في البلدان العربية الأخرى أن نشاهد عقوبات جسدية قاسية.

وفي هذا السياق يشار إلى الأنواع المختلفة من الختان التي يختبرها الأطفال في البلدان العربية، والتي تعتبر اختبارا لشجاعتهم. وأحيانا يجرى الختان قبل الزواج مباشرة بوجود العروس. وأشد أنواع الختان ألما ما يمارس ضمن بعض القبائل العربية في منطقتي الحجاز وعسير في السعودية، حيث يزال كامل الجلد المغطي للعضو الذكري بالإضافة إلى جلد المنطقة المحيطة به في البطن والقسم الداخلي من الفخذ. وبينما تتم العملية، ينبغي

## الفصل السادس: القيم البدوية

على الشاب أن يبدي شجاعة فائقة، وينهض بعد ذلك مبدياً سعادته الغامرة بصوت عالٍ، وملوحاً بخنجر طويل! وأثناء إجراء هذه العملية تجلس العروس أمامه ضاربة على الطبل مرددة زغاريد الفرح بصوت عالٍ. وإذا ما صدرت عنه آهة صغيرة فلها الحق في رفض الزواج منه. وفي البلدان العربية الأخرى التي تمارس فيها عمليات ختان أقل قسوة يبقى عنصر امتحان الشجاعة حاضراً أينما حدثت. (فيما يخص البنات، واللاتي لا يتوجب عليهن أن يتحلىن بالشجاعة، يسمح لهن أن يبكين وينتحنن بقدر ما يشأن أثناء عملية الختان).

إن الشجاعة المتوقعة من الشاب أو الكهل العربي هي بالأساس مسألة مظهر خارجي. ويميل الكثيرون إلى القول بأن الطفل العربي الذكر تنم تنشئته اجتماعياً ليتصرف بشجاعة ويظهر بمظهر الشجاع دون أية مراعاة لمشاعره الحقيقية. وسيحسب في عديد الشجعان ما دام قادراً على كبح أية إشارة يفهم منها أنه خائف أو أنه يعاني جراء الألم الذي يمارس عليه. ومع ذلك، فإن العربي، ودون وعي منه بأنه يمارس دوراً ما، تجده لا يعلم بأنه يخفي بعض الضعف خلف واجهة الشجاعة. إنه يؤمن بذاته وليس مدركاً للضعف الداخلي الذي قد يدفعه إلى مثل هذا السلوك المتكلف. ويظهر الضعف الداخلي جلياً، على الأقل من وجهة نظر مراقب للناحية النفسية، عندما تؤدي الاتهامات التي يخشاها إلى رد فعل كبير. فالشخص الذي لا يخاف حقيقة هو الذي لا يبالي باتهامه بالخوف، أما من يكتفي بإخفاء خوفه أو ضعفه فسيتعرض إلى جرح عميق إن هو جوبه باتهام بذلك ويكون رد فعله على الأمر بأن يرد على التحديات والإهانات التي تطعن فيه. ويشار هنا أيضاً إلى أن سطحية شجاعة العربي تقف وراء رغبته في أداء أعمال جميلة المظهر وفارغة المضمون من أجل استثارة الخيال. وفي العديد من المناسبات يقوم العربي ببطولات لا تتناسب مع إمكاناته، لكن كثافة مشاعره في لحظة ما تقويه على إنجاز أعمال غير طبيعية.



# العقل العربي 24

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس: القيم البدوية

### 4. الشرف

كتب الكثير عن الشرف عند العرب، لكن ما لم يتم البحث بإسهاب حوله، على الأقل وفق ما أعلم، هو وجود ترابط عميق بين الشرف وبقاء الجماعة. إن السلوك المشرف هو الذي يساعد على تمتين ترابط الجماعة وبقائها. مما يؤدي إلى تقوية الجماعة وخدمة مصالحها؛ بينما يكون السلوك معيبا عندما يتجه إلى التشويش على الجماعة أو تعريضها للخطر أو عرقلتها أو إضعافها.

إن الشرف في العالم العربي مفهوم عام يظهر بأشكال مختلفة. ومن هذه الأشكال: هناك الشرف الذي يتأتى عن طريق الرجولة المتمثلة بكثرة الأبناء، والشرف الناتج عن أداء أعمال معينة والامتناع عن أخرى؛ ولهذا فإن من الشرف أن يقوم البدو بتدليل جمالهم، ومن العار القيام بأعمال حرفية أو زراعية. وثمة نوع ثالث من الشرف هو المترابط مع السيف، أي: القدرة على الدفاع عن النفس ضد الأعداء بقدر من الشجاعة عموما. وللحصول على الحماية من قبيلة أقوى يقوم البدوي بدفع الخوة (مال يدفع مقابل الحماية) وهذا يؤدي إلى تدني شرفه على نحو كبير. ويعد القيام بغارات الغزو وفق الأعراف المرعية عملا مشرفا، ومن العار الامتناع عن القيام بذلك. ومن المشرف القيام بحماية القطيع ضد الغارات، وكذلك امتلاك قطيع من الأنعام. كما تعد حسن الضيافة والكرم من الأمور المشرفة، ويصيب العار من لا يحسن الضيافة أو يبخل على ضيوفه. ومن المشرف أيضا: نقاء الدم العربي من جهة الأبوين كليهما، وإظهار حس عميق بالتلاحم ما بين الأقارب في القبيلة، والتصرف بنبل والحرص على «الوجه» من أن «يسود» تحت أي ظرف من الظروف، والعمل بجهد على «تبييض» وجه الفرد ووجه الجماعة التي ينتمي إليها. ومهما كانت التكلفة،

## الفصل السادس: القيم البدوية

على البدوي أن يحمي صورته أمام الناس. وأي أذى يمس شرفه يجب أن يتم الثأر له. وإلا يفقد احترامه تماما. وبالطبع هنالك الشرف الجنسي للمرأة الذي يشكل ميدانا يمكن من خلاله وصم أسرتها بعار خطير ودائم.

ومن الممكن لمفهوم الشرف أن لا يقتصر على الفرد فحسب، وإنما يتعداه بسهولة إلى العائلة والقبيلة والأمة بشكل عام. وتبعاً لهذا صدرت فتوى عن لجنة الإفتاء في جامع الأزهر في 11 يوليو 1952 تنتقد بشدة من يدعي أن مصر يجب عليها أن تقوم بتحديث موقفها من المرأة وتفعل ما تنتهجه باقي الأمم في القرن العشرين. وهو ما اعتبرته الفتوى تقليداً أعمى يتنافى مع شرف مصر.

إن كل ما سبق من أنواع الشرف، والتي تتميز بوضوح في الحياة العرب وتصبح فاعلة ضمن أوقات ومناسبات عديدة، تحيط بالأنا العربية بشكل محكم وكأنها درع. وكل ثقب في هذا الدرع يهدد بانفلات حلقاته وتداعيتها. لذا كان من الواجب إصلاح الدرع فوراً وبكل تصميم عند حدوث ذلك. وهناك من يرى أن الحساسية المفرطة التي يبديها العربي تجاه أي تعدّ على شرفه إنما هو نوع من جنون الارتياح. وهناك من ينطلق من وجهة نظر إيجابية فيرى ذلك تعبيراً عن الفخر وإصرار على التمسك بمعايير أخلاقية عالية. ولا يمكنني أن نتخذ موقفاً من هذه القضية، لكن يجب أن أشير إلى ذلك باعتباره إحدى الخصائص المهمة من خصائص العقلية البدوية التي تركت أثرها على العقل العربي بشكل عام.

ثمة مكونان لظاهرة الشرف لهما علاقة ببقاء المجموعة. وهما: الرجولة، وروح القرابة. وفي الهيكلية القيمية البدوية يزداد المرء شرفاً عندما يكثر أبنائه -الذكور منهم بخاصة. وعادة ما يفسر ذلك بأن كثرة الأبناء دليل مادي على الرجولة.

إن الرجولة من الصفات المهيمنة التي يتمسك بها المرء وإن كان ذلك على حساب التضحية بقيم أخرى. وأي ذم يوجّه للرجولة يعتبر عاراً كبيراً إلى حد يفرض على المرء أن يبذلي أقصى جهده لإزالة أي ظل من الشك قد يحوم حول رجولته. وإن كان ذلك يجعله

## الفصل السادس: القيم البدوية

مسؤولاً عن التسبب بعار آخر لنفسه. وتعد العنانة سبباً من الأسباب القليلة التي يمكن للمرأة أن تستخدمها من أجل الحصول على الطلاق. وإذا ما صحت دعوى الزوجة يوافق الزوج على طلاق هادئ لا يعرضه للعار على الملأ. أما إذا كانت الزوجة كاذبة فالزوج يصاب بالاستياء الشديد ويصر على إثبات كذبها. وإن كان ذلك يفرض عليه أن يقوم بعمل جنسي دون مراعاة للخصوصية العرفية المطلوبة. وثمة تقارير حول كيفية القيام بذلك لكنها مبهمة (في أوساط قبيلة أولاد علي في صحراء مصر الغربية). وتتضمن العملية أن يدخل الزوجان إلى ما يدعى «بيت الشنعة» ويبدو أنه خيمة بسيطة تصنع بطريقة تمكّن أحد الجيران الموثوقين، أو أكثر من ذلك، من أن يشاهد ويسمع ما يجري بين الزوجين. ويمكن الافتراض هنا بأن الزوج لا يخضع لهذه المحنة إلا إذا كان عنيّنا ولم يكن لديه طريقة أخرى لإثبات كذب ادعاء زوجته. وبذلك ينبغي عليه أن ينتهك قيمة مهمة ولكنها أدنى درجة من الرجولة: وهي الخصوصية الجنسية.

وكما يظهر في هذه الحالة، جاءت الرجولة باعتبارها قيمة عليا على مستوى الواقع. وما الذي بإمكانه أن يبرهن على الرجولة أكثر من كون المرء أباً لذرية كبيرة؟ وبهذا المنظار تصبح كثرة الأبناء مدعاة لشرف كبير. لكن سبباً أعمق يكمن خلف الشرف والاحترام الذي يُكتسب من خلال الذرية الكبيرة: فكل من كثرة الأولاد وما تنم عنه من نشاط جنسي تخدمان الجماعة بشكل مباشر التي يشكل الرجل وذريته جزءاً منها. ففي المجتمع البدوي توجد علاقة متبادلة مباشرة ما بين السلامة، وما يتبع ذلك من فرص البقاء، وبين عدد الذكور القادرين على المشاركة في القتال ضد الغارات. وهذا يضيف إلى الأهمية الكبيرة التي تولى للذرية الذكرية. أما أهمية الأطفال الإناث من وجهة نظر بقاء الجماعة وسلامتها فلا تفرض نفسها إلا بعد مضي جيل: وذلك بأن تقوم الذرية الذكرية التي تنجبها بتعزيز القوة البشرية العاملة في الجماعة.

يمكننا من خلال الاعتبارات السابقة أن نحصل على واحد على الأقل من الأسباب التي تدعو البدو إلى تفضيل زواج الأقارب: إذ يجب الحفاظ على الطاقة الإنجابية لنساء

## الفصل السادس: القيم البدوية

المجموعة على المستوى الداخلي لضمان بقاء الزيادة الطبيعية والتعويض الناجم عن الزواج ضمن المجموعة نفسها دون أن يكون ذلك لصالح مجموعة أخرى قد تكون معادية. وإذا ما تم السماح بحدوث زواج الأبعاد (وهو ما يحدث بشكل استثنائي في المجتمع البدوي)، فسيكون ذلك بمراعاة الأعراف الأبوية المسيطرة على قانون الأنساب، وسيلتحق الطفل المولود في هذا الزواج بنسب أبيه وبهذا ينشأ غريبا كليا عن الجماعة التي تنتسب أمه إليها. وإذا ما أخذنا هذا المبدأ إلى المستوى التالي، فإن الزواج الأكثر تفضيلا عند البدو هو ما يحصل بين أبناء العم؛ وهذا الزواج يعني بأن الأطفال الناتجين عنه سيكونون أعضاء في نفس العائلة مما يزيد عددها، وقوتها، ومقامها، وشرفها. وكل شاب يمتلك الحق والواجب في الزواج من ابنة عمه؛ وفي الواقع، يتوقف شرفه إلى حد ما على أداء هذا الواجب. ومرة أخرى نقول: إن الأعراف العشائرية تعتبر الأمور المشرفة هي التي تزيد من ترابط الجماعة، وترفض الأعمال التي تميل إلى إضعافها.

إن الأمر ذاته يقف خلف العلاقات القوية التي تربط العوائل. فشرف عميد العائلة يعتمد إلى مدى كبير على مقدرته في مجال فرض إرادته على أفراد العائلة. ومن يحصل على احترام أفراد عائلته ويقود ولائهم فإنما هو يحظى بالشرف داخل عائلته وخارجها. وضمن الكتلة الاجتماعية الأشمل -العشيرة أو القرية- التي تنتمي إليها عائلته، والعائلة الموالية والمطبعة قوية ومتحدة في الدفاع عن مصالحها ضد العوائل الأخرى التي تنافسها. كما تدخل ضمن حسابات التكتل الأشمل في ما يخص العلاقات الخارجية. وهكذا، يبرهن مفهوم الشرف على أنه عامل مساهم في عملية تقوية الجماعة.

على مدى التاريخ، ارتبط حس الشرف عميقا بروح الجماعة. وكان كلاهما -وما زال- يدعوان بنفس المصطلح: «العصبية». وتعني العصبية في الأساس «روح العائلة» أو «روح القرابة» (العصبية من الفعل عصب: جمع وريط). ومع أن النبي محمد شجب العصبية باعتبارها منافية لروح الإسلام، فإن ذلك لم يلغها من الوعي العربي. وذهب ابن خلدون إلى حد الاعتقاد بأن العصبية هي الرابط الأساسي في المجتمع البشري والقوة المحرصة

## الفصل السادس: القيم البدوية

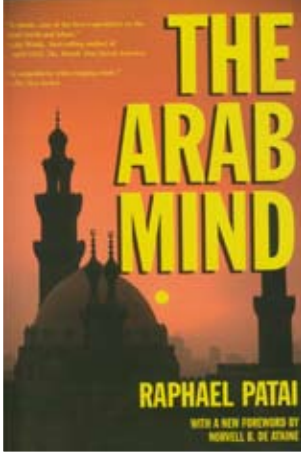
الرئيسية في التاريخ.

إن المعنى الأساسي لمصطلح «العصبية» يشير إلى تلاحم القبيلة، أو الروح التي تجمع جماعة تنتمي إلى قبيلة أو ما يتفرع عنها. أما المعنى الثاني «حس الشرف» فتم افتراضه انطلاقاً من أن الإخلاص للجماعة كان يعتبر التعبير الضروري الأفضل عن حس الشرف ضمن المجتمع القبلي العربي. وتقتضي العصبية ضمناً أن يظهر المرء ولاء مطلقاً غير مشروط لأقرانه من رجال القبيلة، إلى حد يجعله يترك زوجته في سبيل ذلك كما يشير أحد الشعراء. إن هذا العرف القبلي الخاص والصارم يفترض، بالطبع، أن القبيلة تشكل وحدة بنفسها وتتصف بالاكتمال الذاتي والفرادة وتعتبر كل القبائل الأخرى ضحية مشروعة وعرضة للغارة والنهب. إن هذه الصفات غير الاجتماعية التي تصاحب العصبية دون ريب، بقيت منطبعة في الشخصية العربية منذ فجر الإسلام. وكما يرى المؤرخ فيليب حتي: «كانت من بين العوامل الحاسمة التي أدت إلى تفتت وسقوط العديد من الدول الإسلامية.»

وبالرغم من أن العصبية هي في المقام الأول من الخصائص البدوية كما أسلفنا، فإنها انتقلت من البيئة البدوية إلى البيئة الحضرية من خلال شكل آخر هو العائلة والتلاحم النسبي. وتتمتع روابط القرى -العائلية منها في الأساس- بسلطة فائقة في كافة نواحي المجتمع العربي التقليدي. وبقيت هذه الروابط محافظة على تأثيرها حتى في أوساط من يغادر موطن عائلته ويسكن لسنوات في مدينة بعيدة أو بلد آخر. ويقدم المهاجرون اللبنانيون صورة توضح ذلك من خلال ما يرسلونه لأهلهم بانتظام من مبالغ مالية. ولا يقتصرون في ذلك على القرابة المباشرة إنما يتعدونها إلى من ينتسب إلى العائلة وإن بُعد نسبه. ولي صديق عربي قرأ مرة خبراً في الصحف عن أحد أبناء عمومة الرئيس الأمريكي نيكسون والذي كان يتلقى معونات الرعاية الاجتماعية، فعلق على ذلك باستغراب كبير قائلاً أنه لا يستطيع أن يتخيل حدوث شيء كهذا في بلده: لأن مساعدة ابن العم وغيره من الأقارب واجب أخلاقي مثله مثل مساعدة الأب لابنه.

### الفصل السادس: القيم البدوية

وفي سبيل إطلاق تعميم أوسع يمكننا القول أن عصبية المجتمع القبلي العربي القديم استطاعت البقاء. على المستوى العملي. بنفس الشكل والشدة ضمن أوساط البدو العرب الذين تغير نمط حياتهم بشكل طفيف في بعض الجوانب. وحيثما تفتح الحداثة مكانا ما. تجد التلاحم العائلي والقبلي يدخل مرحلة التلاشي التدريجي. ويمكن ملاحظة الضعف التدريجي ذاته الذي يصيب الأنماط التقليدية الشديدة من تلاحم الجماعة وهو يصيب المجتمع العربي الحضري أيضا. وانطلاقا من أن الحداثة أكثر تقدما في المدن مقارنة بالقرى. فإن قدرا أكبر من تلاحم الجماعة تتم المحافظة عليه في القرى مقارنة بالمدن. ومع ذلك. فحتى في أوساط عوائل النخبة العربية المتحضرة المتأثرة بالغرب. لا تزال دعوى القربى أقوى من أي دعوى يعرفها الغرب. ويمكننا أن نداوم على وصف الثقافة العربية بأنها «ثقافة قري» ولا يزال الطابع «العائلي» يميزها كما كان في الماضي.



# العقل العربي 25

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس: القيم البدوية

### 5. احترام النفس

يقترّب مفهوم الشرف واحترام النفس من بعضهما البعض بحيث يكاد المرء لا يميز بينهما. إن كافة الأفعال والأقوال والأحداث التي لا تتفق مع الأعراف المتوافق عليها. وبأي تواتر حصلت، تؤدي إلى الحط من الشرف، وقد تصل إلى حد فقدانه. وهذه بدورها، أي تقليص أو تدمير الاحترام الذي يتمتع به في عيون الآخرين، لها بالنتيجة أثر مشابه في النهاية على احترام النفس. وإذا ما تعرض الشرف للأذى، فلا بد من بذل جهود كبيرة لاستعادة وضعه الأصلي. وإذا ما فقد المرء شرفه، فيكاد لا يجد سبيلاً لإرجاعه. ويعتبر الشرف ملكية تعود لأفراد العائلة ويشارك الجميع في صناعتها: فإذا قام أحدهم بعمل مشين، لحق العار بالعائلة أجمعها. والحال هذا يشبه طوف نجاة تستقله العائلة وتبحر به في خضم أمواج خطيرة لبحر هائج هو المحيط الاجتماعي. فكلما التزم جميع أفراد العائلة بقوانين العرف، كلما كان هذا الطوف القلق أقدر على إيصالهم إلى بر النجاة. ومع ذلك، يمكن لأي حركة لإرادية تصدر عن أحد أفراد العائلة، ومهما صغرت، أن تؤدي إلى ثقب في الطوف الهش، وبذلك يغرق الجميع.

مما سبق يتبين أنه على البالغين في العائلة أن يحرصوا على أن لا يقترب أي فرد من العائلة ذنباً يلحق الكارثة بالجميع. وعليهم أن يتأكدوا -قبل كل شيء- من أن سلوكهم خال من الأخطاء من خلال المحافظة -وبأي ثمن كان- على المظاهر الخارجية التي يفرضها قانون الشرف. وبعد ذلك تأتي المهمة الأصعب المتمثلة في المحافظة على شرف نساء العائلة. وهي مهمة ينبغي على الرجال القيام بها، أو أن يشرفوا عليها بدقة على الأقل، وذلك لأن النساء ضعيفات جداً على أن يعتمد عليهن في مسؤوليات صعبة كهذه. وسيتم

## الفصل السادس: القيم البدوية

مناقشة هذا الموضوع المهم وشديد الحساسية في الفصل الثامن.

إذا ما فُقد الشرف، فُقدت الكرامة. والعلاقة ما بين هذين المفهومين، بالإضافة علاقتهما باحترام النفس، يمكن تمثيلها بأحسن تمثيل من خلال نظرية أحجار الدومينو. فعندما تفقد امرأة شرفها، يفقد الرجال في عائلتها شرفهم، مما يؤدي إلى فقدانهم كرامتهم، وهذا يؤدي بدوره إلى فقدان احترام النفس. إذن: ما الذي يمكن فعله عندما يتعرض المرء إلى تهديد بفقدان الكرامة؟ أولاً، إذا كان التهديد متعلقاً بفقدان امرأة لشرفها، فإن الأعراف تقدم العلاج التقليدي: على رجال العائلة (إخوتها أو أبيها) أن يقتلوها. وإذا فعلوا ذلك برهنوا للجميع أنهم قطع العضو المهيمن من جسم العائلة، وذلك يتيح للجسم أن يتعافى وينجو. وتالياً، قد يحاولون قتل عشيقها، وذلك ثأراً لما تسبب به من إزهاق روح فرد من عائلتهم.

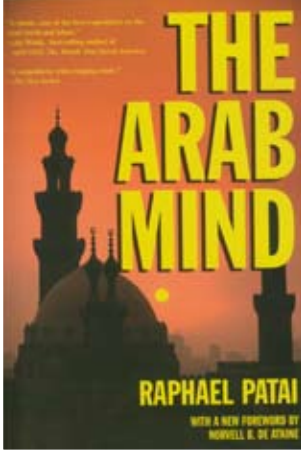
بما أن الكرامة تستند إلى الاحترام الذي يحصل عليه المرء من الآخرين، فإن تعرضه للإهانة يلحق الأذى بكرامته. ولاستعادتها كما كانت، ينبغي عليه أن يبدي ردة فعل هائلة: وذلك بأن يرد على الإهانة بإهانة أشد ليري الجميع أنه لا يصبر على الإهانة، وأنه «يثور» ضدها، وأنه ينهض ويسخر كل طاقته للرد على الهجوم. إن من يتحلى باحترام النفس لا يسمح لأي كان بأن يهينه دون أن يلقي العقاب. ومن خلال قيامه بالدفاع عن كرامته، يفرض على الآخرين احترامه، وبذلك يستعيد احترام النفس.

وبما أن احترام النفس عرضة إلى هذا الحد لتدخل الآخرين، فإن العرب حذرون جداً من أن يتعرضوا للاستصغار ويجدون إهانات شخصية حتى في الملاحظات والأعمال التي لا تحمل أي نية بذلك. وفي ذلك أورد الباحث السويدي توري نوردينستام (Tore Nordenstam) في كتابه (الأخلاقيات السودانية) أن التعليق الساخر أو الناقد الذي يوجهه الأستاذ لتلميذه يفسر على أنه إهانة، كما يعتبر ترفيع المسؤول ذو المرتبة الأدنى إهانة للمسؤول الذي يعلوه مرتبة. وعندما طلب قائد الجيش الأردني غلوب باشا من حاجبه أن يأخذ زوجته لمشاهدة استعراض عسكري رد عليه غاضباً: «هل تظن أنني ممن يجلس مع النساء؟» فمن خلال

## الفصل السادس: القيم البدوية

وضعه لقائده في مكانه. استطاع الحاجب أن «يثور» على الإهانة ويحفظ شرفه.

نستنتج مما سبق: أن الأخلاق العربية تحوم حول نقطة مركزية واحدة. وهي احترام النفس وتقديرها. وأكثر العوامل أهمية في المحافظة على ذلك هو السلوك الجنسي للنساء اللواتي يعد العربي مسؤولاً عنهن: البنات والأخوات. وأدى هذا الموقع المركزي لشرف المرأة أو «العرض» إلى أن يتضخم هاجس العفة الجنسية للنساء ليصل إلى شكل استحواذي مفرط في الشدة. أما العاملان الآخران اللذان يستند إليهما احترام النفس عند العرب فهما متلازمان (الشجاعة-الإقدام) و(حسن الضيافة-الكرم). وبغض النظر عن الهدف المباشر للحفاظ على احترام النفس. فإن كافة هذه الصفات قد وجدت أصلاً لخدمة الهدف الأكبر المتمثل في تعزيز المصالح. وصولاً إلى الهدف النهائي: بقاء الجماعة.



# العقل العربي 26

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السابع

### الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

#### 1. الأخلاقيات القرآنية والأخلاق التقليدية

لا شيء يشير بقوة إلى بقاء القيم البدوية في العالم العربي حالياً أكثر من التحقق من عن الأخلاقيات التي يعتنقها العرب باعتبارها قيماً علياً في حياتهم. إن مثل هذا التحقق يكشف سريعاً عن أن الفضائل التي تظهر أكثر من غيرها في العقل العربي إنما هي ذات علاقة ضعيفة بتعاليم القرآن وتتجاوزته لتعكس على مدى كبير مُثل القبائل البدوية العربية في عصر ما قبل الإسلام (الجاهلية). ولا يمكن التمييز ما بين هذين المصدرين بسهولة؛ فبعض مُثل الجاهلية تم دمجها في القرآن والتعاليم الإسلامية. فعلى سبيل المثال ثمة حديث ورد فيه: «انظر أخلاقك التي كنت تصنعها في الجاهلية فاجعلها في الإسلام: أقر الضيف وأكرم اليتيم وأحسن إلى جارك.» وفي الواقع، نجد الوصايا الثلاث ذاتها في القرآن (سورة النساء، الآية 36).

يمكن تلخيص الخصائص الأساسية الأكثر أهمية في الأخلاقيات والفضائل العربية بثلاث متلازمات ترتبط في ما بينها، وهي:

- متلازمة الشجاعة-الحماسة
- متلازمة حسن الضيافة-الكرم
- متلازمة الشرف-الكرامة

ويمكن ملاحظة هذه المتلازمات أينما توجهت في العالم العربي حيث تقوم بتشكيل قوام الأخلاقيات العربية. وقد وجد الباحث السويدي توري نوردينستام (Tore Nordenstam)،

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

الذي أجرى دراسة مكثفة على الأخلاقيات العربية السودانية. أن العناصر المسيطرة في هذه الأخلاقيات تتمثل في «مُثل الشجاعة، والكرم وحسن الضيافة، وثلة من الأفكار المترابطة شيئاً ما حول الشرف والكرامة واحترام النفس». كما أكد على أن هذه الخصائص ليست محصورة بالسودانيين وإنما تكوّن النظام الأخلاقي الذي يلتزم به العرب في الدول الأخرى على حد سواء.

ولا توجد دراسات منظمة أخرى تتناول أخلاقيات شعب عربي آخر. لكن التعليقات التي أدلى بها حول هذا الموضوع دارسو الحياة العربية في دول متعددة تشير جميعها إلى أن الحماسة، وحسن الضيافة والكرم، والشرف واحترام النفس (الذي يوصف أحياناً بالكرامة أو السلوك الملائم) إنما هي الصفات الشخصية الرفيعة التي تنال التقدير الأعلى.

وبالإضافة لذلك، ثمة دليل إحصائي يشير إلى أن العرب يعتبرون القيم ذات النمط السابق (وبالأخص حسن الضيافة والكرم، والبشاشة والفخر، الشرف والصدق) أفضل صفات الشخصية العربية. وهذا يظهر من الدراسة التي أجريت على عرب مدينة الناصرة والقرى المحيطة بها: حيث ظهر بأن 41% من المشاركين الـ 464 يرون بأن على اليهود أن يتعلموا من العرب حسن الضيافة والبشاشة والكرم؛ بينما رأى 19% أن على اليهود أن يتعلموا الفخر والشرف والصدق. ورأت نسبة ضئيلة أن على اليهود أن يتعلموا من العرب أموراً أخرى كالسامح وعدم التمييز (4%)، وبر الوالدين والتواضع (2%)، والعادات والتقاليد المتعلقة بالطعام والبناء (3%)، والزراعة (2%). إن خلاصة هذه النتائج ذات أهمية خاصة لأن السؤال تمت صياغته في الأصل بشكل لا يحرض على الإجابة بفخر. فلم يكن السؤال: «ما هي أفضل صفات الشخصية العربية؟» وإنما جاء على شكل مبهم: «ما الذي تعتقد بأن على اليهود أن يتعلموه من العرب؟» وفي الإجابة على هذه السؤال كان 60% من الآراء على نحو ما بيناه سابقاً. وهذا يبين أن حسن الضيافة والبشاشة والكرم والفخر والشرف والصدق إنما هي الخصائص التي لا تشكل المثل العربية العليا فحسب، وإنما يؤمن العرب أيضاً بأنها أفضل الصفات التي تمثلهم على وجه الحقيقة. وأنا أعتقد بأن الشريحة التي أجريت

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

عليها الدراسة (عرب إسرائيل) تشرح غياب الإشارة إلى الحماسة والمروعة. وهذا ذكاء دافعه الهزائم المتكررة التي أوقعتها إسرائيل بالعرب. مما يجعل السؤال عن الحماسة والمروعة العربية أمراً لا بد أنهم أحسوا بأنه من الأفضل تحاشيه.

الحماسة والمروعة. وحسن الضيافة والكرم، ومتلازمة الشرف، وجميعها مفاهيم تعود إلى أصول بدوية من عصر ما قبل الإسلام. هي الأكثر استحواذاً على الاهتمام عند العرب. وبالرغم من ذلك، فإن جميعها لا تمت بصلة إلى النظام الأخلاقي المذكور في القرآن مع استثناء وحيد؛ وبشكل معاكس. لم يتطور أي من التعاليم الأخلاقية القرآنية ليصبح من الخصائص المهيمنة في النظام الأخلاقي الفعلي للفضيلة عند العرب مع الاستثناء السابق نفسه.

يشدد القرآن على العفة ويستثني الممارسات المشروعة مع الزوجات وملك اليمين، ويؤكد على حفظ الأمانة والعهد والشهادة الصادقة، والأمانة في المقاييس والأوزان، وبر الوالدين وتعظيمهما، واللطف بالأقارب والأيتام والفقراء والغريب المستجير والصاحب في العمل وابن السبيل والعبيد، وإقامة الصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر والتواضع. وعوضاً عن إلزامية الثأر الذي يعد جزءاً من أخلاقيات الجاهلية، تبين التعاليم القرآنية بأن النبل الحقيقي يكمن في الصفح وأن من يكبح جماح غضبه ويصفح عن الآخرين سوف يدخل الجنة. كما ينصح المسلمين بأن يكونوا صبورين في البأساء والضراء، ويضع العدل والتعامل المنصف على منزلة سواء مع التقوى، ويفرض على المسلمين دفع الزكاة للفقراء، وعدم أخذ مال اليتامى، والإطعام عند المجاعة لليتيم القريب والمسكين وتحرير العبيد والإيمان والحث على التسامح والتعاطف مع الآخرين. كما يوصي القرآن باجتنب التبذير والبخل على حد سواء، وعدم قتل الأولاد خشية الفقر، وعدم ارتكاب الزنى والمثلية الجنسية، وعدم ارتكاب القتل دون وجه حق، والتورع عن شهادة الزور، والامتناع عن أخذ الربا، وعدم التعالي والفخر والاختيال على الناس.

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

وهناك وصايا خاصة بالنساء وردت في القرآن. مثل: الاحتشام والخشوع في الصلاة وإعطاء الصدقات وطاعة الله ورسوله. وأن عليهن مثل ما على الرجال من الإيمان والصدق والصبر والخشوع والصدقة والصوم والحرص على العفاف والمداومة على ذكر الله.

ومع أن تلك الوصايا جميعها هي في الواقع معروفة جيداً لعامة العرب الذين يطيعونها أو يتصرفون بناءً عليها. فإن وصية واحدة من هذه القائمة الطويلة هي التي يعتبرها العربي مبدءاً أساسياً في النظام اليومي لممارسة الأخلاق: وهي التي تقتضي الحفاظ على الاحتشام الجنسي للمرأة. وإذا ما صح القول بأن هذه الوصية أعطيت للنبي محمد من أجل دفع النساء للتخلي عن العادات غير الأخلاقية التي سادت في عصر الجاهلية، فإن هذا الاعتبار على الأقل يجعل الأعراف الإسلامية تنجح في إحداث انقلاب كامل. وبالإضافة إلى ذلك توجد علاقة ما بين الوصايا القرآنية المتعلقة بالإحسان إلى الأيتام والفقراء وذوي القربى والغرباء والعبيد، وبين حسن الضيافة والكرم التي تفرضها الأخلاقيات العربية العظيمة. لكن هاتين الوصيتين ليستا متماثلتين ما بين القرآن والأعراف العربية، والصيغة القرآنية أقل حدة وذات مجال تطبيقي ضيق. أما كافة العناصر الأخرى المكونة للنظام الأخلاقي العربي الحديث فتعود إلى ما قبل الإسلام، وبهذا تفرض على العرب قانوناً قد يؤدي أحياناً إلى التناقض مع تعاليم الإسلام المنصوص عليها في القرآن والتي تطورت إلى القانون الذي يدعى بالشريعة. وكانت الخصال التي تغنى بها شعراء الجاهلية باعتبارها فضائل عليها هي: الحماسة، والمروءة، والشرف، وحسن الضيافة - وهذه الخصال بالذات لها أهمية خاصة كونها لا تزال تحتل المركز الرئيسي في الأخلاقيات العربية.

أما الأمر الثاني الذي يصدمننا عند المقارنة ما بين الأخلاقيات القرآنية والعرف العربي فهو أنه من ضمن العدد الكبير من الفرائض الأخلاقية التي ينص القرآن عليها لا يوجد غير خمس أو ست فرائض أساسية فعلية تملأ طيف الأخلاقيات العربية. وحتى أن هذه الفرائض الخمس أو الست قد تنقلص إلى واحدة تظهر بمظهر الهدف الأخلاقي الأعم للعرب: وهو المحافظة على احترام النفس.

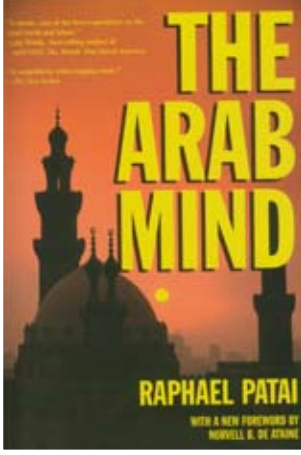
## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

وبالعكس مما يتوقعه المرء من المعنى الحرفي لمفهوم (احترام النفس أو الذات)، وهي الفريضة الأخلاقية العربية المطلقة، فإن هذا التقييم المهم جدا للشخصية العربية لا يستند إلى مقدار سلوك الفرد نفسه بقدر ما ينطلق من الموقف والعلاقة التي يبديها تجاهه الآخرون في المجتمع الذي ينتمي إليه. وبالطبع، يمضي الأمر دون ذكر الحاجة إلى أن يتصرف المرء بطريقة محترمة. وعوضا عن تصرفه الخاص، يعتمد احترام النفس عند العرب على ما إذا كان الآخرون يحترمونه أم لا: أي ما إذا كان الآخرون يبدون موقفا محترما تجاهه، أو يعاملونه بالاحترام الذي يرى أنه يستحقه. ولذلك فإن العرف السلوكي الذي يتبعه الفرد هو في الأساس محصلة وجدت أصلا من أجل تكوين انطباع لدى الآخرين الذين تحثهم تلك الخصال على احترامه. ويعبر بيير بورديو (Pierre Bourdieu) عن ذلك، عند ذكره لمجتمع القبائل في منطقة شمال أفريقيا (والتي تعكس وفق هذا الاعتبار -كما غيره- العديد من الأعراف العربية بأمانة)، بقوله: «إن الرجل ذو الخصال، أعني الرجل الذي ينتبه دائما لكل ما يهدد احترام النفس لديه: يجب أن يكون حذرا في اختيار الكلمات... أما الرجل الذي يعاني من نقص في احترام الذات... فهو الذي يكشف ذاته الداخلية بكل ما فيها من أخطاء وضعف...» وينتقل بورديو بعد ذلك إلى ملاحظة «الخوف من التعرض للعار والشنار، وهو الجانب السلبي لمفهوم الشرف، يجبر الرجل الذي لا يحظى باحترام النفس إلى التصرف وفق مقتضيات الشرف تحت وطأة الإكراه والضرورة... والرجل الشريف شريف بذاته.»

يمكن ملاحظة العرف ذاته ساريا عند بدو الصحراء الغربية في مصر. إذ يعتمد شرف الجماعة على ما إذا كان الآخرون يتواصلون معها بالقدر المطلوب من الاحترام. ويقول في ذلك الباحث أحمد أبو زيد: «إذا وُجّهت إساءة إلى شخص أو مجموعة تنتمي إلى مجموعة قبلية أكبر فهذا يعتبر إهانة لا تغتفر وتستدعي انتقاما فوريا لغسل العار واستعادة الشرف والعلاقات ذاتها التي كانت متبادلة بين الجماعات المختلفة.» ويمضي نوردينستام أبعد من ذلك من خلال ملاحظاته على السودانيين العرب ليقول: «احترام النفس يعتمد بالكامل على الاحترام الذي يبديه الآخرون.» وهذا بدوره يقوده إلى الاستنتاج بأن أنظمة الفضيلة

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

لديهم تحدد خارجيا على مستوى واسع، وبعبارة أخرى: إنهم يشددون على أهمية كسب احترام الآخرين، وإن السودانيين العرب (والعرب ككل اعتمادا على الاستقرار المبني على دراسات أجريت في دول عربية أخرى) يتصرفون وفقا لمنحى خارجي واضح. والمصطلح الأخير يعني بأن دوافعهم ونواياهم وأحاسيسهم ومواقفهم...الخ ليس لها أهمية ما دام المرء يتصرف وفق ما يتوقع منه كسلوك تجاه الآخرين. وبسبب هذا التحريض الطائفي فإن العرب تكيّفون على نحو واسع: فهم يتقبلون أخلاقيات المجتمع بدرجة عالية.



# العقل العربي 27

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السابع

### الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

#### 2. الوجه

للشرف ميزة يحددها الآخرون وتتوجه تحت تأثيرهم ونعثر عليها واضحة في مفهوم أشرنا إليه سابقا. وهو مفهوم «الوجه» الذي أوردنا فيه قولا يعبر عن انحطاط الشرف بعبارة «تسويد الوجه». وهذا المفهوم له وجود مماثل في المفردات اللغوية الغربية: إذ يوجد في اللغة الانكليزية تعبير «فقدان الوجه loss of face» وله نفس معنى العبارة العربية السابقة. وفي كلا الثقافتين، العربية والغربية، يعبر «الوجه» عن المظهر الخارجي للشرف، و«الجهة» التي يستमित المرء في الدفاع عنها حتى وإن كان ارتكب بالفعل عملا مشينا. وما دام هذا العمل الشائن خفيا عن الأعين فهو يحفظ «وجهه». أما إذا انكشف ذلك للعيان فسوف «يسود وجهه». إن «تسويد» الوجه يعني أن اللون الأسود عار، و«الأبيض» لون مشرف. وعليه، عندما يرتكب الفرد عملا يعلي من شأن قومه سيقول له كبار القوم: «لقد بيّضت وجهنا».

يوجد فرق كبير ما بين مدى تأثير مفهوم «الوجه» على التفكير وسلوك الناس عند المقارنة ما بين العالمين العربي والغربي. فبعبارة موجزة يمكن القول بأن «للوجه» في العالم العربي اعتبار أقوى بكثير مما هو عليه الحال في الغرب في تقييم أقوال المرء وأفعاله. ويتفاقم هذا الفرق بين العالمين ليكون فريدا من نوعه. لذلك من المفيد أن نقدم في ما يلي نقاشا أكثر تفصيلا في موضوع الوجه وتأثيره في النفسية العربية، ودعنا نبدأ بالمثل التالي.

في ساعات الفجر الأولى من يوم الاثنين الخامس من يونيو 1967، دمرت القوة الجوية

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

الإسرائيلية معظم الطائرات المقاتلة المصرية دون خسائر تذكر. وفي حوالي الساعة التاسعة صباحاً أرسل المشير عبدالحكيم عامر، قائد القوات المصرية في القاهرة، رسالة مشفرة إلى الفريق عبدالمنعم رياض، المسؤول عن القوات العربية على الجبهة الأردنية. وكانت الرسالة تحتوي الآتي وفق ما ذكره الملك حسين بن طلال، ملك الأردن:

1. باشرت الطائرات الإسرائيلية قصف القواعد الجوية المصرية، وتم لحد الآن تدمير وإعطاب 75% تقريباً من الطيران المعادي.

2. يتوجه الطيران الحربي المصري الآن بطلعات مضادة إلى إسرائيل. وفي سيناء، اشتبكت القوات المصرية مع العدو وحازت زمام المبادرة على الأرض.

3. نتيجة لذلك، أصدر المشير عبدالحكيم عامر أوامره لقائد الجبهة الأردنية (الفريق عبدالمنعم رياض) أن يفتح جبهة جديدة ويشن عمليات هجومية طبقاً للخطة المرسومة في اليوم السابق.

وفي رسالة ثانية بعد ساعات قلائل، أخبر المارشال عامر الجبهة الأردنية بأن هجمات الطيران الإسرائيلي مستمرة. لكنه، وفي الوقت نفسه، أكد بأن القوات المصرية عطلت 75% من القوة الجوية الإسرائيلية. وورد في نفس الرسالة أن الطائرات المصرية دمرت القواعد الجوية الإسرائيلية في هجوم معاكس، وأن القوات البرية في الجيش المصري توغلت في إسرائيل في طريقها إلى النقب!

ويحطّ الملك حسين في تحليله لرسائل المشير عامر من قيمتها وفق رؤيته التي تحمل طابع المعاهد العسكرية البريطانية التي تعلم فيها أكثر من البلاغة العاطفية التي اتسم بها أسلافه الهاشميون. حيث يقول: «هذه التقارير -إن كانت تقارير- شديدة الصلة بارتباكنا وتفسيرنا الخاطئ للوضع».

لا يصادف المرء دائماً مثلاً كهذا يظهر كلاً من الضرورة القصوى لحفظ الوجه والتمن

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

الذي يقتضيه ذلك. وبينما لا يمكن لأحد أن يتصور ماذا كان سيحدث لو تحدث المصريون مع الأردنيين بصراحة ودون تحفظ في صبيحة الخامس من يونيو 1967 وأخبروهم بأنهم عانوا نكسة خطيرة، فإنه ربما يكون من المؤكد أن الأردنيين كانوا ليفعلوا أحد أمرين: إما تجنب دخول الحرب، أو الخروج منها بخسائر أقل. لكن الشعبين كليهما، بالإضافة إلى قادتتهما، مرتهنون لقيمهم الثقافية في العادة، وإذا ما أخذنا القيمة العربية التقليدية لمفهوم «الوجه»، فإن من المستحيل للقيادة العسكرية المصرية في ذلك الوقت أن تتصرف بشكل يختلف عما كان. وقبل أن نلقي نظرة أقرب على مفهوم «الوجه» والسيطرة التي يمارسها على النفسية العربية، لنخرج أولاً بمحصلة من قصة الحوار المصري-الأردني في حرب الأيام الستة عام 1967 لما يقدمه ذلك من ضوء إضافي على السيطرة الطاغية التي يتمتع بها «الوجه».

في ذلك اليوم المشحون، الخامس من يونيو، أخبر الرئيس جمال عبدالناصر الملك حسين هاتفياً بالقصة نفسها: «قصفت إسرائيل قواعدنا الجوية. ورددنا على ذلك بقصف قواعدنا الجوية. إننا نشن الآن هجوماً شاملاً في صحراء النقب».

في صباح اليوم التالي، وعندما أصبح الضرر الذي تسببت به هجمات الطيران الإسرائيلي أمراً لا يمكن التستر عليه مدة أطول، اقترح الرئيس جمال عبدالناصر في مكالمة هاتفية مع الملك حسين أن يتم إصدار بيان رسمي من قبل الأردنيين، بالإضافة إلى السوريين، حول تأثير دعم الطيران الأمريكي والبريطاني لإسرائيل من خلال استعمالها حاملات الطائرات التابعة لهما في الهجوم على مصر. وبدأت هذه الخطة في وقتها ممتازة لحفظ الوجه؛ فإسرائيل الصغيرة لم تعد هي التي تدبرت أمر ضرب مصر، وإنما القوى العظمى، الولايات المتحدة وبريطانيا، اللتان ليس من العار الاستسلام لهما. ومع ذلك، وفي نفس المكالمة الهاتفية التي اقترح فيها التصرف الحافظ للوجه على الملك حسين، لم يستطع الرئيس عبدالناصر أن يقاوم إغراء الاستمرار في محاولة الحفاظ على وجهه (وجه مصر) قبالة حسين نفسه، فقال:

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

سنقاتل بكل ما لدينا. إننا نقاتل على جميع الجبهات طوال الليل. وإذا حدث معنا بعض المشكلات في البداية، فما الضرر في ذلك؟ فسنخرج من ذلك على أحسن ما يرام. إن الله في جانبنا.... لقد أرسلنا طائراتنا لمواجهة إسرائيل اليوم. وهي تقصف المطارات الإسرائيلية منذ الصباح الباكر.

بعد ساعات قلائل، وفي الساعة الثانية عشرة والنصف ظهرا، أرسل الملك حسين برقية إلى عبدالناصر يخبره فيها ببساطة وموضوعية (ولنتذكر مرة أخرى هنا دراسة الملك حسين في بريطانيا) بأن الوضع ميؤوس منه على الجبهة الأردنية. إن هذا الاعتراف الصريح بالهزيمة حطّم أخيرا السيطرة التي كان «الوجه» يمارسها على عبدالناصر. فأصبح قادرا في رده (الذي أرسله بعد تأخر دام 11 ساعة، في الحادية عشرة والربع ليلا) على أن يعترف بأنه، أيضا، قد تعرض للهزيمة. وجاء خطابه الطويل الذي بُثّ على الناس ليتكلم عن «اللحظات الحرجة التي تدعى الأمم لمعاناتها». وعن وضع «يتطلب شجاعة تتجاوز قدرات الإنسان». والحاجة إلى «التصدي لمسؤولياتنا دون خوف من العواقب». ثم ربط عبدالناصر اعترافه بهزيمته الخاصة مع هزيمة الملك حسين فقال: «إننا مدركون تماما لوضعك الصعب في نفس الوقت الذي تعاني فيه جبهتنا الانهيار أيضا». وأخيرا، استطاع عبدالناصر أن يصل إلى مراده فقال: «أمس، وجه الطيران الحربي المعادي ضربة قاضية لنا. ومنذ ذلك الوقت، وقواتنا دون دعم جوي مجبرة على الصمود في وجه القوى العظمى». بعد ذلك استمر عبدالناصر في الحديث عن أمور لا علاقة لها بالحدث الراهن: «عندما تدوّن كتب التاريخ، فستذكر فيها شجاعتكم وإصراركم. ولن تنسى الشعب الأردني البطل الذي مضى قدما إلى المعركة دون تردد، غير مهتم سوى بالشرف والواجب». وبعد أن اقترح إخلاء الأردنيين للضفة الغربية، وعبر عن أمله بأن يصدر مجلس الأمن قرارا بوقف إطلاق النار، علق عبدالناصر متفلسفا: «تاريخ الأمم مليء بالنكسات، والانتصارات والهزائم....» وأنها «مشيئة الله - وربما يأتي منها خير ما. إننا نثق بالله وهو لن يتخلى عنا. وربما، وبفضل منه، ستأتي الأيام القادمة بالنصر لنا». وبعد أن يكرر إطراره لشجاعة وبطولة الملك حسين والشعب الأردني، يختم عبدالناصر

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

برقيته بالتحية التقليدية «والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته». وفي نسخة من النص الكامل لبرقية عبد الناصر يعلق الملك حسين منتقداً: «توجب على الأردنيين أن ينتظروا 48 ساعة ليعلموا حقيقة ما جرى في مصر عند بداية الصراع والذي حدد نتيجة الحرب.»

لا يقتصر معنى كلمة (وجه) عند العرب على ذلك الجانب من الرأس، والجانب الخارجي، والمظهر الخارجي، والسطح، وما شابه؛ وإنما تأخذ معاني أبعد مثل: المرتبة الأولى، وموضع الشرف، والفائدة، والتفوق، والرضى الذاتي، والشخصية الرائعة، والأمير، والنبيل، والرجل الشريف؛ والبداية، والنية، والغرض (من الكلام)؛ والسبب، والمنشأ، والاحترام، واللباقة، والأدب، والترف، والثروة؛ والمرتب، والدخل؛ والجاه، والأهمية، والاعتداد بالنفس؛ وكثير مما شابه ذلك. ورغم ما تبدو عليه هذه القائمة من الاضطراب فإنها تشير بالتأكيد، حتى لمن لا علم له باللغة العربية، إلى أن «حفظ وجه» العربي قضية تهم العربي بشكل أكبر بكثير مما هو الحال عليه لدى الناطقين بالانكليزية. ففي الانكليزية لا يعني «فقدان الوجه» loss of face فقدان الشرف بأي حال من الأحوال: فكل المعاني المختلفة لكلمة (face) تتعلق بالسطح والجانب الخارجي. أما بالنسبة للعربي، من جهة أخرى، فإن «الوجه» و«الشرف» مفهومان منفصلان ومميزان، لكنهما يقتربان من بعضهما بشدة. «فالشرف» يحاذي «الوجه» بشكل خطر دائماً، و«فقدان الوجه» يلقي بظلاله دائماً على الشرف إلى حد ما، لذلك تبذل جهود كبيرة جداً من أجل الحؤول دون ذلك في العالم العربي. وعلى سبيل المثال، من المبرر أن يلجأ العربي إلى المواربة من أجل الحفاظ على وجهه، ويصبح الكذب واجبا في سبيل الحفاظ على وجوه الآخرين.

إن الأعراف النازمة للسلوك الحسن تلزم العربي بأن يعمل جاهداً من أجل الحفاظ على وجهه، فتراه يتقبل الأذى الجسدي وحتى الخطر في سبيل ذلك. وهذا الموقف يتأتى من العديد من الأمثال التي تعمل عباراتها البليغة عمل قوالب لتشكيل التقاليد الاجتماعية، مثل: «اللهم لا تدع يدي اليسرى بحاجة ليدي اليمنى.» و«الموت جوعاً خير من طلب العون.» والعديد من الأقوال تحث على المحافظة على المظاهر في صحبة الآخرين، سواء أكانوا

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

أصدقاء أم أعداء. وللحفاظ على «وجهه». يفضل العربي الجائع أن يرفض الدعوة لتناول الطعام مدعياً بأنه قد أكل للتو. وذلك مخافة من أن يتوقع مضيفه بأنه فقير أو لا يملك ما يكفي من الطعام. وعوضاً عن طلب العون. يفضل العربي أن يتصنع ويقول: «الحمد لله. حالتي جيدة وعندي الكفاية.» وذلك لأن طلب العون أو قبوله يعني نقصاً في «الوجه». إن هذه السيطرة الطاغية التي يمارسها «الوجه» على العربي تجعله يبذل جهوداً جبارة لإخفاء مشاكله عن الأصدقاء. دون الكلام عن الأعداء.

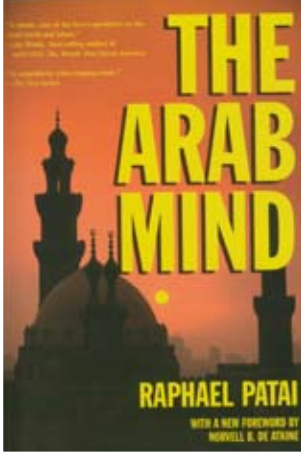
وتشيع بشكل كثيف في العالم العربي ظاهرة تعرف في عالمي السياسة والاقتصاد في أمريكا بـ«تسليط الضوء على صورة المرء projecting one's image». ويلاحظ البروفيسور كارلتون كوون (Carleton S. Coon). وهو باحث أمضى عمره يدرس الشرق الأوسط. أن للعربي «نوعين من أنواع الشخصية على مستوى الفعل: واحدة يقدم نفسه بها للعالم الخارجي. وأخرى يعرفها أقرباؤه.» وتحتاج هذه الملاحظة الدقيقة إلى القليل من التعديل: سواء أكان سلوك العربي موجهاً نحو العالم الخارجي أو الأقرباء. فإنه يطيع الأوامر أو القوانين. مهما اختلفت. والتي يفرضها عليه ضرورة «تسليط الضوء على صورته» وذلك من أجل أن يحفظ وجهه. وبينما يجد المرء بعض الراحة في رفقة قريب له. فإن شخصيته الحقيقية تبقى مخفية حتى عن أقاربه.

وبالعودة إلى الموقف الذي أشرنا إليه سابقاً. يتضح بأن الرئيس عبدالناصر والمشير عامر كانا عاجزين عن سلوك طريق آخر غير الذي سلكاه. إذ لم يترك لهما التكييف الثقافي خياراً آخر غير «الحفاظ على الوجه».

ويمكن الذهاب أبعد من ذلك وملاحظة الاختلاف ما بين البيانات البسيطة والموجزة نسبياً التي أصدرها عبدالناصر وعامر لإخبار الملك حسين «بالنصر» المصري على الإسرائيليين. وما بين اللغة العاطفية والتكرارية والتأكيدية التي استخدمها عبدالناصر لإقناع الملك حسين بقراره إعلان المشاركة الوهمية للقوات البريطانية والأمريكية في

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

الحرب. وبما أن الملك حسين ظل إبان سنوات تنشئته في بريطانيا متمتعاً بالأذن التي تلتقط المعاني المختلفة خلف الألفاظ، وهي أداة لا غنى عنها في التواصل ما بين العرب، فقد فهم أن النصر «الحقيقي» على إسرائيل الذي يعلنه عامر وعبدالنصر في خطاب طويل مليء بالتكرار والتأكيد قام بخيانة حقيقة الأمر ولم يكن إلا أداة لحفظ الوجه، ومؤشراً على نصر وهمي بالكامل.



# العقل العربي 28

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

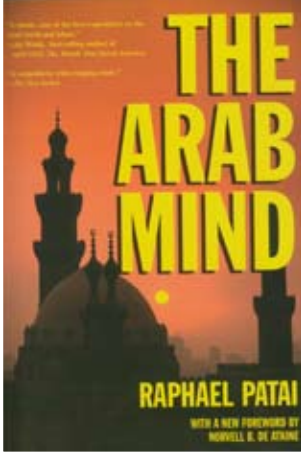
## الفصل السابع

### الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

#### 3. العار

ليس «الوجه» إلا مثالا واحداً على جانب من الشخصية العربية يحدده الآخرون ويتوجه إليهم. وفي نفس المجال يقع الدور الذي يلعبه العار في الوعي العربي. ويجب التمييز بحذر ما بين العار والذنب. ويعرف العار بأنه شأن ما بين الفرد والمجتمع. بينما الذنب في الأساس شأن بين الفرد ووعيه. ومن ينعزل لوحده في الصحراء قد يشعر بالذنب، لكنه لن يشعر بالعار.

من أهم الاختلافات بين شخصية العربي وشخصية الغربي أنك ترى العار أكثر تواجداً في الثقافة العربية مقارنة بالذنب. وكنا ناقشنا عدة مفاهيم عربية كالشرف واحترام النفس والوجه بالقدر الكافي لتوضيح أن دلالاتها جميعها ذات منحى خارجي أساساً. وما يضغط على العربي للتصرف بطريقة مشرفة ليس الخوف من الذنب وإنما العار. أو بشكل أدق: الدافع النفسي للنجاة أو الوقاية من التقييم السيئ للآخرين. وللباحثة سانيا حمادي بحث وافٍ حول جانب من الحياة العربية تدعوه «مجتمع العار» ووصلت إلى الاستنتاج بأن الهم الأساسي للعربي في أداء عمل أو تجنبه هو «ما إذا كان سيشعر بالعار إن علم به الناس. وأهم مقياس لخياراته هو «ماذا سيقول الناس؟» ويترسخ الشعور بالعار في الجيل الصغير من خلال تقنيات العار. كأن يقارن الطفل بغيره مثلاً. وهو من أساليب تنشئة الطفل واسعة الانتشار في لبنان ومصر وربما في غيرهما من الدول العربية أيضاً.



29

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السابع

### الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

#### 4. شخصية «الفهلوي»

يمكن القول بدقة أن كون العار على مستوى عالٍ من الأذى والخطورة للعربي. وما للخوف من العار من ضغط نفسي لا يضاهي. يؤدي إلى أن استجابة العربي دائماً ما تأخذ شكل مجرد انسجام خارجي مع متطلبات أخلاقية لا تتوفر شروطها على ميدان الواقع. إن الهم الذي يتملك شخصية كهذه هو الحفاظ على الوجه، والظهور كشخص يتمسك بالأعراف الأخلاقية في مجتمعه. ومثل هذا الاعتبار، عندما يصبح مسيطراً على نفسية الفرد، قد يحوله إلى ما يدعوه عالم الاجتماع المصري المرموق، د. حامد عمار، بـ«شخصية الفهلوي» في كتابه (في بناء البشر).

ينحدر مصطلح «الفهلوي» من كلمة في اللغة الفارسية تعني الشخص حاد الذكاء. ومع ذلك، كانت الصورة التي رسمها د. عمار للفهلوي باعتباره الشخصية المصرية النمطية تتكون -كما يعترف هو نفسه- بمعظمها من صفات سلبية. وبعد أن يضع الأسس النظرية لبحثه، يتساءل د. عمار: «ما هو الوسط الاجتماعي الحالي للشخصية المصرية الذي أثرت في تكوينه عوامل الزمان والمكان وطريقة الحياة؟» ثم يشرح بأن ما عناه بكلمة «وسط» إنما هو «الاستجابات الثابتة التي تتكرر في أوضاع معروفة جيداً، والتي يتوقعها المجتمع ويفضلها على غيرها...» وأن «الوسط الاجتماعي» هو مفهوم مشابه لل«وسط» الإحصائي.

أول صفة بيّنها د. عمار من صفات الفهلوي هي «التكيف الجاهز». فالفهلوي لديه القدرة على التكيف بسرعة مع أوضاع مختلفة، ومعرفة الاستجابات التي تتطلبها

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

هذه الأوضاع.» إنه قادر على ضبط «سلوكه بحسب هذه المتطلبات إلى المدى الذي يراه مناسباً.» ورغم ذلك، يلاحظ د. عمار أن لهذه الجاهزية في التكيف جانبين اثنين: أولهما المرونة الحقيقية والقدرة الفطرية على تمثّل الجديد ومحاكاته، والآخر «الجاهزية لإبداء اتفاق مظهري وتعاطف سريع يهدف من ورائه إلى التكتّم على الوضع وإخفاء المشاعر الحقيقية.» ويستمر د. عمار بالشرح فيرى أن هذا النزوع إلى التظاهر والنفاد والاتفاق المظهري تم غرسه في الشخصية المصرية عبر سلسلة طويلة من الحكام والسلاطين والملوك الذين كان على الناس أن يخضعوا لهم، ومن لم يفعل كان جزاؤه العقاب الشديد، ويقول د. عمار: «أصبح التكيف السطحي بسبب هذه الظروف شأنًا في منتهى الضرورة للبقاء.... وأدى ذلك إلى أن الناس كان عليهم أن يفرحوا لفرح الحاكم ويحزنوا لحزنه.» وعندما جاء دور الامبريالية الغربية، كانت هذه النزعة للاتفاق السطحي قد تجذرت.

وثمة صفة أخرى للفهلوي هي سرعة البديهة وحس النكتة. فمن الأمور التي يستجيب بها المصري على الإخفاقات المتتالية التي تصيبه أن يواجهها بتعليقات ساخرة. وهو يحصل على الرضى الشخصي من هذا التذاكي ويجد فيه تهدئة وخروجًا عن الواقع. وفي النكتة مجال لتنفيس الغضب وملجأ يجعل الحياة قابلة لأن تطاق. ومع أن باقي الشعوب تمارس ما يشبه النكتة، فإن الشعب المصري وحده قام بتطويرها لتصبح فناً حقيقياً وأصبح يعتبرها صفة محببة في الشخصية. ومن أهم وظائف النكتة أنها تقوم بتغطية المشكلة، وتخفيف وطأتها، وتجاهلها على نحو يحمي الشخصية من أن تضطر للتفكير بجديّة حول الواقع. وكان «فرقة» النكتة تهدئ المسألة أو تحمل حلا لها.

ومن خصائص الفهلوي التي ناقشها د. عمار: فرض الذات. وتظهر هذه الصفة على شكل «تأكيد مبالغ فيه للشخصية، والميل بإصرار لإظهار قدرات المرء في التحكم والهيمنة على الأمور.» ويفرق د. عمار ما بين هذه الصفة والاعتداد بالرأي الناتج عن الثقة بالنفس والتفهم المناسب للعلاقة ما بين القدرات الذاتية والمواقف الخارجية. فهي، خلافاً لذلك، «تنتج عن فقدان الثقة ونقص الرغبة في تقييم الموقف بشكل موضوعي.»

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

ويتمثل الشكل المتطور من هذه الاعتدادية المفرطة بالنفس في أنها تأخذ بمرور الزمن شكل التهور، أو انتقاص الآخرين، أو القدرة الاستثنائية على حل القضايا أو التخلص منها من خلال «حركة إصبع أو جرة قلم». ويتصف الفهلوي بالإفراط والمبالغة وزخرف القول. وتقع مسألة المظهر الخارجي و«حجم الحظيرة» إلى ذلك النوع من الاعتداد بالذات والذي يتمظهر حتى في الأبنية التي يقلل مظهرها الخارجي من شأن ترتيبات بنيتها الداخلية ونوعيتها. ويتمظهر ذلك أيضا في ما يعرف بعادة «الزخرفة» في السلوك والحديث.

ويحدث د. عمار بأن الحافز الملحّ لفرض الذات هو السبب الرئيسي خلف البذخ في الولائم، والتأكيد على ترك انطباع أولي، ومسألة الكرامة الشخصية، والاهتمام بعادات الأعراس والمآتم، وكل ما يمت بصلة إلى نطاق «جبهة الشخصية» سواء على الصعيد الفردي أم الاجتماعي.

لذلك، يستنتج د. عمار أنه ليس من الغريب أن الكلام المعسول هو من أهم الوسائل التي يعتبرها الشعب المصري فعالة في تأسيس نوع من العلاقة الشخصية بشكل سريع بين المرء والآخرين. ومن الجانب الآخر، يؤدي فرض النفس إلى الميل للاستخفاف بالآخرين، وإهانتهم تصرّحا أو تلميحا، والتقليل من قيمة الآخرين وأفعالهم، وازدراءهم؛ إن من يقوم بهذه الممارسات يحظى بالكثير من الإعجاب والتقييم. وفي شخصية جحا التي يحتفي بها التراث المصري، صورة تشخص الجانب السلبي من الشخصية التي تمارس فرض النفس.

وبعد ذلك يولي د. عمار اهتمامه لخصيصة أخرى من خصائص شخصية الفهلوي: وهي النظرة الرومانسية تجاه المساواة. وبعدها «إحدى أهم قيم المجتمع المصري»، وهي محصلة للمرارة التي يُشعر بها تجاه ظروف البلاد التي قادت إلى التمييز وانعدام المساواة. ويعود لها رفض قبول السلطات أو القيادات واستهجانها النابع من أعماق الوعي؛ وذلك رغم المظاهر الخادعة التي يبديها الناس تجاه قاداتهم والمتمثلة في عبارات الاحترام

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

وطقوسه التي تحجب في كثير من الأحيان مشاعر خفية من الحنق التي تشير إليها عبارة «فلان يتصرف كقائد». ولا ينظر الفهلوي إلى السلطة أو القيادة على أنها أمر ضروري وإنما يعتبرها قوة لا تقاوم يستسلم لها المرء خائعا عندما تزرع الخوف والرعب في نفسه. وفي هذه النقطة يقدم د. عمار أمثلة تاريخية لتوضيح الظروف التي طبعت الشخصية المصرية بطابع الخوف من السلطات إلى حد جعل الفلاحين لا يحترمون من جباة الضرائب إلا من لا يرحمهم بينما يستخفون ويستهنون الذين يرأفون بهم. ومع ذلك، بقيت فكرة المساواة قوة محفزة في سلوك المصريين وإحدى القيم اللافتة التي تسحرهم.

وهكذا، يرى د. عمار أن من أهم الموارد النفسية التي تستقي منها شخصية الفهلوي هي تقنية «النقل والإحالة». فبواسطة نقل المسؤولية إلى الآخرين أو إحالتها إلى نطاق يخرج عن مجاله، يصبح من السهل تبرير أي وضع محرج يقع فيه المرء أو إهمال لمسؤولياته الاجتماعية. ويزداد مستوى «الفهلوة» بازدياد القدرة على إجادة هذه التقنية.

إن ما يحفز الفهلوي ليس الإخلاص للواجب، أو الأمل في تحقيق الذات، وإنما الرغبة في الحصول على الثواب أو تجنب العقاب. وإحدى أهم مظهرات الإحالة هي الشكوى اللفظية الدائمة من سوء الحظ، وعدم الرضى عند التسريح من العمل، وتحميل المسؤولية بشكل دائم «للحكومة» و«العمدة» و«الإدارة» وأي عامل خارجي قابل لأن يكون عذرا لحصيلة عمل ما. وبينما يعد الميل إلى لوم الغير على الفشل إخفاقا إنسانيا عاما، فإن الظروف الخاصة اجتماعيا وسياسيا التي عايشها المصريون لآلاف السنين قد تفاقمت فيهم على مدى واسع.

وثمة خصيصة أخرى لشخصية الفهلوي هي الاعتماد على العمل الفردي وتفضيله على العمل الجماعي. وينتج هذا الميل من الرغبة في فرض شخصية المرء على الآخرين وتجنب الاحتكاك بهم. والعوامل التي تؤدي إلى ذلك هي: نظام الثواب الفردي، وتجزؤ الملكية، وبقايا العصبية القبلية. وهو أيضا يعتبر استجابة للقوانين والشروط المتعددة التي تحدد نمط

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

الحياة في مصر. وعلاوة على ذلك، من الممكن أن ضغط المجتمع بمؤسساته المختلفة وتشديده على الانصياع الشكلي لمطالبه قد أدى في الحقيقة إلى خلق نزعة مضادة تتمظهر في الميل إلى التفرد الجريء. وهذا يظهر في أمثال كـ«الإبريق المشترك لا يغلي» و«حصير أملكه خير من منزل مشترك». ومع ذلك، إذا كان النشاط الجماعي أمراً لا مناص منه، فلا اعتراض على الانصياع الشكلي لنوع مفبرك من هذا النشاط، دون وجود التزام حقيقي كضرورة للمسؤولية الجماعية.

إن نزعة الاعتماد على الذات تعود إلى محاولة تحقيق الهدف بأقصر طريق ممكن. وذلك يقود أحيانا إلى الحماس والإقدام وعدم الاهتمام بالصعوبات وهي أمور تجعل المرء قادرا على تخطي المعوقات بنجاح. وعندما يتطلب العمل إصرارا وصبرا، يتضاءل حماس الفهلوي. ويخبو تلهفه وتصميمه. إن هذا البحث عن الإنجاز السريع السهل تجده في شخصية الكثير من الطلبة المصريين: فعوضا عن الدراسة الجادة من أجل الامتحان، يحاولون النجاح دون جهد. وحتى الحرفيون المصريون، فإنهم ينقصهم شيء من الاهتمام في إنهاء أعمالهم. وذلك على الرغم من مهاراتهم وقدراتهم.

وفي نتيجة تحليله لشخصية الفهلوي، يشير د. عمار باقتضاب إلى بعض من جوانبها الأخرى: كالتأكيد على الرجولة والشرف، وموقفه من مستحدثات الأمور، وإنتاجيته، وعمله؛ ويبرر د. عمار تشديده على ذكر نقاط الضعف دون نقاط القوة في الشخصية المصرية بالتصريح عن إيمانه بأن مثل هذا التحليل هو «ضرورة لا بد منها وخطوة أساسية في إعادة بناء المجتمع».

كانت النتائج التي توصل إليها د. عمار محل تشديد وتكرار عند د. صادق جلال العظم، وهو مفكر عربي يساري كان يدرس الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت وجامعة عمان. فهو يشدد في كتابه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) على أن الفهلوي يحاول دائما أن يسلك كافة الطرق المختصرة لإنجاز هدفه دون أي جهد. وإذا ما توجب عليه أن يقوم

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

بمهمة فإنه لن يبذل جهداً لتنفيذها على الوجه الأمثل، بل إنه، وعلى العكس، سيكتفي بإبهار الآخرين بقدرته على تنفيذها كي لا يقول الناس عنه بأنه عاجز. ولا يهتم الطالب الفهلوي إلا بالنجاح الشكلي في التعامل مع دروسه، وبالانطباع الخارجي، ويلجأ دائماً إلى الوسائل المحظورة في سبيل ذلك. وهو يحاول التزلف إلى مدرسه أو يقوم برشوته، ويغش في الامتحان. ويجتهد في الاطلاع على الأسئلة مسبقاً، وتتمحور أحلامه حول الحصول على نسخة من أسئلة الامتحان قبل الموعد المقرر. أما كابوسه الأكثر رعباً فليس الفشل بذاته، إنما هو العار الذي يلحق به إن اكتشف الآخرون فشله. ولهذا، يقاسي الكثير ممن الطلاب الراسبين ألماً عظيماً في إخفاء الحقيقة عن أسرهم وأصدقائهم. وعندما ينهي الطالب الفهلوي دراسته ويصبح مسؤولاً كبيراً في المؤسسات الحكومية، أو ضابطاً في الجيش، فهنا تقع الكارثة، لأنه سيستمر باستعمال وسائله الفهلوية في إنجاز مسؤولياته. وبسبب هذه الخصائص التقليدية، يعجز العرب عن قبول الحقائق بالسرعة والمرونة التي تقتضيها المواقف الحرجة، وتراهم مجبرين على إخفاء الفشل من أجل الحفاظ على المظاهر والإبقاء على احترام النفس.

وتتصف شخصية الفهلوي بالتضخم، ويملؤها الإحساس بأهمية الذات، وهي مستعدة دائماً لإظهار معرفتها وتفوقها العالي، وسيطرته على الوضع. ويرافق ذلك شعور باحتقار الآخرين. وبالأخص لمن يبذل جهداً حقيقياً في سبيل إكمال عمله على الوجه الأتم.

ومثل هذا الشخص يعاني عادة شعوراً بالدونية، ولكنه غير قادر على البوح به لأنه واقع تحت سيطرة مفهوم العيب والخوف منه أكثر مما يتقبل الواقعية والموضوعية. ولهذا السبب، يرى د. العظم أن شخصية الفهلوي بارعة في التظاهر السطحي والتأدب المؤقت والتي تؤدي بمجموعها إلى حجب الوضع كما هو في الواقع لإخفاء المشاعر الحقيقية، ويتم التعبير عن ذلك بعدة عبارات نمطية مثل: «لا يهم، كل شيء على ما يرام، كلنا إخوة». وهذه الخبيصة نفسها تميز العلاقات ما بين الدول العربية: فالتوافق الرسمي الذي يعبر عنه باللباقة والتهذيب والإخاء من دون أي إخلاص حقيقي لمقتضيات مسؤوليات الجماعة.

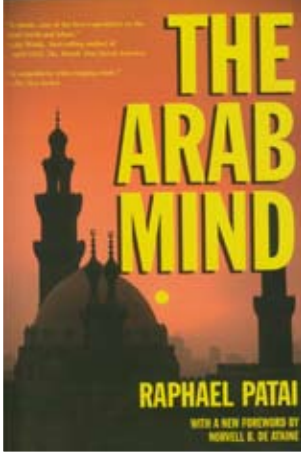
## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

حتى ولو كانت هنالك حاجة ماسة لعمل جماعي مخطط ومتفان.

عندما يجد الفهلوي نفسه في موقف لا مفر فيه من انكشاف كافة نواحي ضعفه وفشله، فإنه يميل إلى نفي مسؤوليته بالكامل وتحميل مسؤولية النتائج السلبية لأعماله إلى قوى خارجية. تماماً كما لا يلوم الطالب الفهلوي نفسه على رسوبه في الامتحانات، وإنما يلوم الحظ السيئ، والمعلم، والأسئلة الصعبة، والدولة، والنظام، والرب، وكذلك تلوم الدول العربية العدو، والامبريالية، والخيانة، والحظ السيئ، وأي شيء آخر ما دام لا يتعلق باجتثاث جذور المشكلة وتدميرها.

ويرى د. العظم أن من الواضح للعيان أن الفهولة ترتبط مباشرة بمفاهيم الشهامة والمروءة والشرف والشجاعة والمهارة. وفي الواقع، تزدهر شخصية الفهلوي في المجتمعات التي تحركها الأعراف حيث تكون الأنظار متوجهة إلى العادات والتقاليد القديمة الراسخة بقوة. وتميل هذه الظروف إلى تنمية شخصيات محافظة، وأشخاص بطيئي التقدم، ومتكيفين مع إيقاع بيئتهم، ولا يتصفون بنزعة البحث عن حلول جديدة للمشاكل القديمة. وهذا يفسر أيضاً نظرة التقييم التي ينظر بها هذا المجتمع إلى الكهول عوضاً عن الشباب، دون اعتبار للكفاءات الفردية لأي منهم، ويمنح حقوقاً خاصة للناس دون النظر إلى مؤهلاتهم الحقيقية.

ومع أن الصورة التي رسمها لشخصية الفهلوي كل من د. عمار ود. العظم هي بالتأكيد صورة من جانب واحد وتحتوي على المبالغة، وبما أن غرض د. العظم -بالأخص- كان استنهاض العرب لبذل جهود استثنائية لمعالجة الفشل الذي قدم وصفاً له، فإنه لا شك في أن القدرة الفائقة لمفاهيم الوجه والعار تجعل الناس يتصفون بشخصيات ضعيفة متكيفة تتجه نحو نمط «الفهلوي». وعندما يتركز اهتمام المرء على الجانب الخارجي لسلوكه، فإن القيم الحقيقية بعيدة عن أن تكون أساساً لتصرفاته.



30

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السابع

### الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

#### 5. النفور من العمل البدني

النفور من العمل اليدوي، وبالأخص ما يتضمن اتساخ الأيدي، هو موقف بدوي آخر تأثر به العقل العربي على مدى واسع. وإلى يومنا هذا لا يزال هناك ضمن البدو من يعتقد بأن مزاولة الزراعة أو الأعمال المهنية أمر مهين. وهذا التفضيل لحياة التعطل، أو -على الأقل- للعمل الذي لا يتضمن استخدام القوة العضلية على اعتبار أن الأغلبية الساحقة من العرب لا تستطيع التعطل عملياً. يعود بشكل مهم إلى كل من التطور التاريخي للثقافة العربية وعمليات التغريب.

لنبدأ أولاً بمثال يقوم في نفس الوقت برسم صورة للاختلاف في الموقف -على هذا الاعتبار- بين العرب والأمريكيين. يتحمس الكثير من الطبقة الوسطى أو العاملة من الأمريكيين للقيام ببعض التحسينات الصغيرة على منازلهم. وإذا كان لديهم حديقة، قاموا بجز العشب وسقايته، وتقليم الشجيرات، وتوزيع السماد، وجمع الأوراق المتساقطة، وزراعة بعض النباتات، والقيام بأمر آخرى يرونها ضرورية. والكثير يصبغ غرف المنزل أو يكسوها بورق الجدران، ويبلط الأرضيات بالقرميد. ومعظمهم يغسل سيارة الأسرة ويلمعها ويفخر بقدرته على أداء بعض التصليحات الصغيرة عليها. إن هذه الجاهزية لدى الأمريكيين في «افعلها بنفسك» يتواجد عكسها لدى العرب بكل ما في الكلمة من معنى. وذلك من خلال تقاعس العربي عن مزاولة أي نشاط من هذه الأنواع. أو -في الواقع- عدم الإقدام على أي عمل ذي طبيعة يدوية. صحيح أن اليد العاملة متوفرة في الدول العربية بثمن بخس لأداء تلك الأعمال بينما تمنع الأجور الباهظة للعمال في أمريكا من توظيفهم للعمل ذاته، لكن القصد من وراء المثال ليس الكلفة أو التوفير. إنما هو حقيقة محبة الأمريكيين لأداء مثل

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

هذه الأعمال، بينما لا يكتفي العرب من نفس الطبقة الاجتماعية الاقتصادية بكره هذه الأعمال، وإنما يعتبرونها أمراً مهيناً.

سأورد مثلاً عشوائياً على ما قاله الكثير ممن لاحظ هذه الصفة عند العرب وعلق عليها. فهذا الدكتور ويليام داريتي (Dr. William A. Darity)، وهو ممن له خبرة عميقة ببرامج العناية الصحية في الشرق الأوسط، يخبرنا بأنه في إحدى الدول اقترت منه ستة طلاب يريدون منه المساعدة في الحصول على عمل ليتمكنوا من الالتحاق بالدراسة الجامعية. فتم الترتيب لهم كي يعملوا في شركة بناء كمساعدين للمشرفين على المواقع التي يتم البناء فيها. لكن واحداً منهم فحسب قبل العمل، وأخبر الباقيون داريتي أنهم كانوا يرغبون بعمل مكتبي، مع أن العمل الميداني كان ذا مرتب أكبر بكثير من مرتب العمل الذي أرادوه. وبعد سنوات، التقى داريتي باثنين ممن رفضوا العمل وكانا يعملان ككتبة بأجر منخفض جداً، على اعتبار أنهما لم يتمكنوا من الدراسة في الجامعة، ولكنهما كانا لا يزالان مصريين على أنهما لا يستطيعان القبول بهذا النوع من الأعمال. ولاحظ خبير في الشؤون الإدارية أن المنزلّة الدنيا للعمل اليدوي في مصر تشجع التمايز الطبقي وتقف عائقاً دون التعاون والتواصل وإتاحة الفرص للتقدم.

إذا كان العمل الذي أشرنا إليه يجب أن يمارس في العراق، فإن النفور منه يشتد. وفي ذلك يقول خبير بريطاني في مجال العمل في الدول العربية المجاورة لإيران: «في هذه البلدان، يكره السكان العمل في العراق. لذلك يتم إنجاز الأعمال بشكل رئيسي من خلال الاستعانة بالعمال الإيرانيين.»

ما هي الحوافز النفسية التي تجعل العمل البدني مرفوضاً للعرب من الطبقات التي تلي الطبقة العاملة؟ ولماذا يتقاعس العرب إلى هذا الحد عن أي عمل يوسخ اليدين، ما لم يجبروا على ذلك بحاجة ماسة لكسب المعيشة «بعرق الجبين»؟ يكمن أحد الأجوبة في نص من الكتاب المقدس يحتوي العبارة السابقة، حيث ورد في الكتاب المقدس عن

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

اللعة التي وجهها الرب إلى آدم بعد أن أكل جد البشرية من الفاكهة المحرمة لشجرة المعرفة:

«وقال [الرب] لآدم: لأنك أذعنت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي نهيتك عنها. فالأرض ملعونة بسببك. وبالمشقة تقتات منها طوال عمرك. (18) شوكا وحسكا تنبت لك وأنت تأكل عشب الحقل. (19) بعرق جبينك تكسب عيشك حتى تعود إلى الأرض. فمن ترابٍ أُخِذَتْ، وإلى تراب تعود.» (سفر التكوين، الاصحاح 3 : 17-19).

إن هذه الأسطورة القديمة المثيرة لا تقتصر في الإجابة على أسئلة مثل: لماذا يجب على الإنسان أن يكدح طيلة حياته؟ لماذا عليه أن يموت ويدفن؟ وإنما، وبشكل أكثر أهمية لاعتبارات معاصرة، تعبّر وتنظّم وتشترّع موقفاً من العمل لا يزال إلى يومنا هذا مميزاً للشخصية العربية في المنطقة التي صدرت منها هذه الأسطورة. ويمكن صياغة هذا الموقف بعبارة أكثر دقة: العمل لعنة. إن هذا المفهوم هو الضد النوعي للأخلاق البروتستانتية، والتي تعتبر العمل فضيلة وأمرًا يعلي شأن المرء. في أخلاقيات الشرق الأوسط، ومنذ عصور ما قبل الأحداث التوراتية وحتى عصرنا الحاضر، كان المثل الأعلى دائماً هو الهرب من لعنة العمل، والحصول على الغنى، وحتى اكتسابه، من خلال ضربة حظ، أو العثور على كنز، أو عطية من أحد الملوك، أو شراء شيء رخيص وبيعه بثمن مرتفع، أو الحصول على عون من جني. ونجد أمثلة عديدة عن هذه الأخلاقيات في قصص (ألف ليلة وليلة)، وهي مجموعة قصصية ثمينة توفر سجلاً للتقاليد العربية في العصور الوسطى وتشكل مرآة صادقة لجوانب الحياة في ذلك الوقت والمعتقدات والقيم والاهتمامات. وفي بداية إحدى القصص نقرأ أنه في أحد الأيام عاش في بغداد رجل غني فقد ثروته كلها وأصبح معدماً إلى درجة أنه لم يعد يقدر على كسب عيشه إلا بغير العمل الشاق. ومن الواضح أن كلاً من مؤلف الكتاب ومن يتمتع بالإصغاء إلى رواية قصصه ينظران إلى كسب المعيشة بالعمل الشاق على أنه من أسوأ المصائر التي قد تلحق بالمرء.

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

هذه الأخلاقيات تعتبر العمل بجميع أنواعه لعنة، وبالأخص العمل الذي يؤدي للتعرق. وقبل كل شيء، فإن حرّاة التربة، والعراك مع الأشواك، والكدح والتعرق في سبيل أن يثمر النبات، تلك هي اللعنة وقيد الحياة والمعيشة. عندما لعن الرب آدم، حكم عليه بأن يكون فلاحاً -هكذا يقرأ العرب النهاية الحزينة لقصة الطرد من الجنة. والمحظوظ هو الواحد بالمئة الذي يستطيع أن يكسب عيشه دون أن يعرق في سبيل ذلك، حيث ينعم براحة مكتبه أو دكانه، مستظلاً بسقف وجدّان تقيه من أشعة الشمس الحارقة، ولسع الحشرات، والريح الغبارية، وأوساخ التراب.

على الرغم من أن العمل اليدوي هو مصير لا مناص منه للقرويين (ما عدا المعلم، والحارس، وإمام المسجد)، فإن كراهية هذا النوع من الأعمال ليست على قدر إمكانها من أن تشكل جزءاً من الجو الاجتماعي الذي يؤثر على مشاعر الطفل. وثمة مثال مفاجئ على ذلك في الأجوبة التي قدمها أغلبية المراهقين الذكور في قرية لبنانية مسلمة على السؤال: «إذا كانت لدبك الإمكانية لتغيير شيء ما في حياتك، فماذا ستغير؟» حيث أجاب 20 من أصل 35: «أن لا يتوجب علي أن أعمل بيدي». أو عبارات لها نفس المؤدى. وبما أن المراهقين الذي سئلوا كان يتوجب عليهم في الواقع أن يعملوا في أراضي أهاليهم، فإن العبارة السابقة تعني عدم القيام بأعمال الحقل. وبرغم ذلك، ربما يكون من المهم الإشارة إلى أن الرغبة في التحرر من العمل الزراعي جاءت بصيغة لغوية أشمل: عدم لزوم العمل اليدوي. وبهذه الصيغة الأشمل بقيت كراهية العمل اليدوي خصيصة من خصائص الشخصية العربية حتى ضمن شرائح المجتمع الأكثر تمدناً.

يعيش 90% من العرب في قرى أو بلدات. وتختلف حياتهم كثيراً عن حياة البدو. لكن المثل البدوية استمرت فيهم مهما بعدت المسافة بينها وبين الواقع المعاش. وفي هذه المثل تكون السمة الأساسية هي كراهية العمل البدني بكافة أنواعه مع استثناء الرعي والغارات، واللذان يعتبران المهنتين الوحيدتين اللتين تلائمان الرجل الحر. ومن بين أنواع العمل المكروه تأتي الزراعة في المرتبة الأولى من ناحية التشديد على الرفض، فمثلاً تؤدي

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

المشاركة في الحصاد إلى خسارة المنزل بشكل لا يمكن تجنبه أو إصلاحه؛ وفي الواقع، يلحق العار بالبدوي جراء ذلك. وبسبب من هذا الاحتقار للزراعة، لم تلق محاولات دفع البدو للاستقرار إلا نجاحاً ضئيلاً. وحتى إن استقروا فسيلازمهم سنوات عديدة لتحقيق ذلك. وسيبقى البدو المستقرون على تنظيمهم العشائري لعدة أجيال ولن يسأموا من الإشارة بفخر إلى أصولهم الصحراوية.

يعتبر الوعي الجماعي ظاهرة إنسانية عامة، يرافقه في ذلك التقييم العالي الذي يضمه المرء لقومه والاحتقار الذي يشعر به تجاه غيرهم. و«نحن» هي المفضلة على «هم» في كل مكان تقريباً. ويشكل الفلاحون العرب استثناءً مميزاً لهذه القاعدة العامة. ففيهم ترسخ التراث الروحي أو التأثير الجلي للأخلاقيات البدوية التي تجعلهم دون شك في منزلة أدنى من منزلة البدو. والاستسلام لذلك كإحدى حقائق الحياة التي لا سبيل إلى تغييرها. وعند الفلاحين. كما البدو. يعتبر العمل في الأرض أمراً متدنياً، إن لم يكن مشيناً. وعلى هذا الأساس، يسعى الجميع إلى انتهاز أي فرصة للخلاص من عبودية الأرض.

كانت مثل هذه الفرصة في الماضي أمراً نادر الحدوث. إذ كان الفلاح ينشأ في العادة دون تعليم، ويتعلم من والده حرفة واحدة فقط: العمل في الأرض. كما يتعلم أن كونه فلاحاً يضعه في أسفل الهرم الاجتماعي. وأن مكانته تحددت بمشيئة الله، وما على المرء إلا أن يطيعه. إن الله هو الذي جعله عبداً للأرض، وهكذا سيبقى.

لكن سحر البلدة له أثره الذي لا يخفى على أحد. فمن خلال زيارته النادرة لها ومشاهدته لشوارعها وأسواقها، يشعر الفلاح أنه يُنظر إليه بدونية من قبل أهالي البلدات والبدو. ومع ذلك، يحاول الفلاح أن يجد له عملاً في البلدة. وربما يضطر للعمل هنالك بسبب عدم وجود فرصة عمل له في القرية. ويتمثل الطريق المعتاد في الخلاص من هذه الضائقة الاقتصادية بالبحث عن عمل كمساعد لأحد أقربائه، أو لأحد القرويين إن لم يجد من بين أقربائه من هو بحاجة له. ولكن هذه الطريق بعيدة كل البعد عن أن تشده إليها، فبالإضافة إلى فقدان

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

الوجه في مجتمع فلاحي القرية. ليست الأجور التي تدفع إلا أقل ما يمكن. لذلك تتوجه أفكار الشباب القروي أولاً إلى البلدة. صحيح أنه لا يستطيع أن يحلم بأكثر من أن يكون عاملاً باليومية بأجر قليل، ولكنه على الأقل لن يعاني فقدان وجهه، وذلك لتواجده بين غرباء. وربما يكون لديه فرصة للنجاح في عمله.

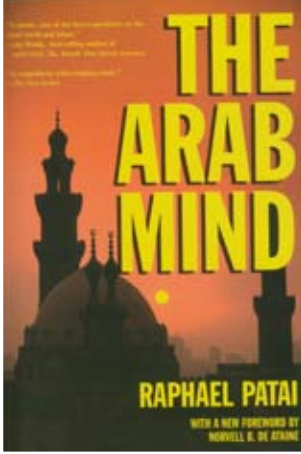
لعدة أجيال مضت، تسببت الهجرة من الريف إلى المدينة بنمو تدريجي بطيء للعديد من المدن. أما القرى التي كانت دائماً تزود الناس بأكثر ما تستطيع من طرق الزراعة التقليدية الثابتة، فإنها بقيت بالمجمل تحتفظ بعدد السكان ذاته. لكن خلال الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية بالأخص، شهدت القرى ازدياداً في عدد السكان بسبب استقرار بعض القبائل البدوية التي لم تستطع الاستمرار في ممارسة مهنتها التقليدية في رعي المواشي. فلم يدع الحال خياراً لهذه القبائل إلا بأن تعيش في المناطق الهامشية من الناحية الزراعية، ولهذا كانت محاصيل هذه القبائل من النوع الرديء. وهذا دفع بعض شباب القبائل إلى البحث عن عمل في المدن أيضاً. وأحياناً كانت الهجرة تحصل خلال جيل واحد من البدء بالعيش في القرية. إن للهجرة من الريف إلى المدينة له دوافع عاطفية بالإضافة إلى أخرى اقتصادية، فمن خلال التوجه إلى المدينة، يشعر (الفلاح حديثاً-البدوي سابقاً) أن حياته قد تحسنت بقدر ما يراعى مقامه؛ فهو استطاع النجاة من أكثر أنواع العمل البدني إذلاً: «العبودية للأرض».

إن الاحتقار الذي يشعر به سكان المدن تجاه الفلاحين ينبع من مصدريين أساسيين. أولهما: أثر الأخلاقيات البدوية الذي لا يزول سريعاً، والآخر: الفجوة الثقافية التي تفصلهما. إذ يجد الحضري الفلاح شخصاً جاهلاً متخلفاً بدائياً فظاً. وبما أن الفلاح الذي ينتقل إلى المدينة ينخرط بشكل طبيعي في أبسط أنواع العمل الذي لا يتطلب الخبرة، فإن العمل دون خبرة والعمل الزراعي يرسمان صورة لبدائية الفلاح في ذهن الحضري. وفي الدول العربية مرت فترة كان العمل اليدوي فيها يرتبط بتصنيف طبقي في أحد جوانبه: وذلك بأن يقتنع العامل بأنه ينتمي إلى طبقة أدنى مع الكثير مما يقتضيه ذلك من الأمور التي يعجز عن

## الفصل السابع: الأخلاقيات البدوية والمجتمع العربي الحديث

أدائها. ومع ذلك لا يؤدي هذا الشعور إلى معالجة الوضع بتحسين وضع طبقته أو تجارته بشكل عام (كما حصل في الغرب) بل إنه يلجأ إلى الخروج بشكل فردي من طبقته إلى طبقة أعلى ليس فيها عمل يدوي. ولا حاجة للقول بأن القليل جدا هم من ينجحون في إنجاز ذلك.

إن هذه الخلفية تشرح سبب تفضيل أبناء المدن الشباب لعمل مكتبي قليل الأجر على أن يكونوا معاونين لمشرف بناء بأجر أكبر بكثير. وفي الحقيقة، ليس الخيار الأول مفضلاً فحسب، بل إن الخيار الآخر مستحيل كلياً نظراً للسيطرة الكبيرة التي تمارسها القيم التقليدية على العقل العربي. ويمكن للمرء أن يحدس بأن جهداً عظيماً صبوراً ينبغي أن يبذل قبل أن يصبح العقل العربي قادراً على قبول مفهوم كرامة العمل.



31

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثامن

### مملكة الجنس

تذكرني قضية الجنس في العالم العربي بقصة قديمة حول تلميذ الساحر والفيل الوردى. إذ يقال بأن أحد أساتذة الخيمياء (تحويل المواد إلى ذهب)، وبعد أن شرح لتلميذه الخطوات المعقدة لصناعة الذهب، قال له: «وأهم أمر في العملية كلها أنه يتوجب عليك أن لا تفكر بالفيل الوردى». انذهل التلميذ لوقع هذا التحذير، وحاول دون جدوى أن يتقيد به، ولكنه كان -بالطبع- عاجزاً عن أن يطرد الفيل الوردى من ذهنه. أخيراً استسلم التلميذ في محاولاته لصنع الذهب واقترب من أستاذه بحزن قائلاً له: «لماذا يا سيدي؟ ما الذي دفعك إلى إخباري بأن لا أفكر بالفيل الوردى؟ فلو لم تفعل، لم أكن لأفكر فيه على الإطلاق.»

يرمز «الفيل الوردى» في خيمياء الحياة العربية إلى المحظورات الجنسية. فالوالدان وبقية أفراد العائلة يملؤون ذهن الطفل العربي بأن الجنس خطيئة، كما تقوم الثقافة ككل بإحاطة الفرد بجو يذكره دائماً بهذا المفهوم. إن فصل الجنسين، وتحجيب المرأة حيثما يمارس، وكافة الأعراف الدقيقة التي تحكم وتقيد التواصل بين الرجل والمرأة، ذات تأثير يجعل الجنس أولوية تشغل عقل العالم العربي. فالمحظور الجنسي نفسه هو الذي يصنع نوعاً من التمسك به.

### 1. الشرف الجنسي

لا يصعب على الغربي أن يدرك المفهوم العام للشرف عند العرب. فالشرف، مهما قيل عنه وحتى في أشد أشكاله صلابة كـ«الوجه»، هو أمر موجود في المجتمع الغربي أيضاً. ولكن الغربي يصاب بالحيرة حقاً عندما يحاول إدراك كنه المفهوم العربي الخاص عن شرف الرجل والذي يعتمد على الأداء الجنسي للمرأة التي ترتبط به. والغربي، كذلك، يعاني

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

فقدانا مهما في الوجه إذا قامت زوجته -أو ابنته على مدى أقل- بارتكاب الزنا وعلم الناس بذلك. ولكن الطلاق، باعتباره قانونا، كفيل باستعادة الرجل لوجهه ووضع الطبعي؛ وبما أن والد الزوجة له علاقة بهذا الشأن، فهو في معظم الأحيان يسعى إلى إبداء تعاطفه وتفهمه لما قامت به ابنته باعتبارها تمر بأزمة في حياتها. وفي وجهة النظر الغربية لا يمكن اعتبار الفرد مسؤولا قانونيا ولا أخلاقيا عن أفعال فرد آخر. وبالتالي فإن العمل الشائن وإن قام به شخص شديد القرابة لا يؤدي سوى إلى أثر ضئيل على القريب، هذا إن كان له أثر في الأصل.

أما في ثقافة القريب السائدة في العالم العربي، فإن الوضع مختلف جدا. حيث تتسم الروابط العائلية بالقوة إلى حد يجعل كل أفراد العائلة يعاني من «سواد الوجه» بعد العمل الشائن الذي قد يرتكبه أي منهم. ورغم ذلك، وفي هذا السياق العام، يميز العقل العربي بحدة ما بين العمل الشائن الذي تركبه المرأة وذات العمل إن ارتكبه الرجل. ويعد أسوأ الأعمال الشائنة في العالم العربي ما ينتج عن إساءة تصرف جنسي صادرة عن الابنة أو الأخت أو ابنة العم. وإذا ما زنت الزوجة، فإنها تسبب أذى عاطفيا لزوجها ولكنها لا تلحق به العار.

إن هذه النظرة الخاصة لشرف الرجل تغوص جذورها عميقا في بنية وآليات نظام القرابة عند العرب. إذ لا يمكن إبداء أو إضعاف روابط الدم أو النسب. وهذا يعني أن المرأة وإن تزوجت رجلا من عائلة أخرى، فإنها لا تكف عن كونها عضوا في عائلتها الأصلية. ويبقى أقرباؤها في النسب مستمرين في مسؤوليتهم عنها. وهذا الأمر يعود بالفائدة على المرأة المتزوجة وخاصة في تلك الفترة الصعبة من حياتها التي تسبق بلوغ أبنائها ليكونوا هم من يدعمها ويحميها. فقبل ذلك الوقت، ليس للزوجة الشابة التي يُنظر إليها باعتبارها غريبة عن عائلة زوجها سوى أن تعول دائما على دعم وتعاطف أبيها وإخوتها. إن مجرد العلم بأن هؤلاء الرجال يقفون خلف هذه المرأة بقوة وأنهم مستعدون حتى للقتال من أجلها، يجعل عائلة الزوج تعيد حساباتها في معاملة زوجة قريبهم.

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

مهما تحصل عليه المرأة من مدح أو ذم ينعكس على عائلة أبيها. وتصبح هذه المسؤولية شديدة الفعالية عندما ترتكب خطيئة جنسية. أو إذا وصلت تصرفاتها إلى حد يجعلها محط الشبهات بأنها قد تستسلم لإغراء يدفعها لارتكاب عمل تحظره الأعراف. وأقوى الموانع التي وضعتها الثقافة العربية للحؤول دون ممارسة الجنس بطريقة غير شرعية (أي علاقة جنسية بين رجل وامرأة لا تربطهما علاقة زواج) هي المساواة بين شرف العائلة والسلوك الجنسي لبناتها. سواء أكنّ عازبات أم متزوجات. وإذا ما ثبت أن البنت مذنبة بأقل المخالفات الجنسية أهمية (وهذا يتحدد بشروط مختلفة باختلاف المكان) فإن أباه وإخوتها يفقدون شرفهم. ويمكن استعادة الشرف العائلي بطريقة واحدة فحسب وهي معاقبة المرأة المذنبة: وهذا يعني في الأوساط المحافظة: الحكم عليها بالقتل.

ويمكن ملاحظة ما ينعكس على اللغة من الوضع الخاص الذي يستأثر به السلوك الجنسي للمرأة على ظاهرة الشرف والعار. فكلمة «الشرف» تشير إلى مفهوم عام. أما إذا أردنا تخصيصها بالمرأة وسلوكها الملائم فالكلمة المستعملة هي «العرض». وللشرف مفهوم مرن: فهو يعتمد على سلوك الرجل. وطريقته في الكلام والتصرف. وهذا الشرف -بالنسبة للرجل- قابل للاكتساب والتقوية والتقلص والضياع والاستعادة... الخ. وعلى العكس من ذلك، للعرض مفهوم صارم: فلكل امرأة عرضها الخاص بها: وهي تولد وتنمو معه. ولكنها لا تتمكن من تعزيزه لأنه مفهوم مطلق. ورغم ذلك يتوجب عليها المحافظة عليه. وإذا تعرضت لإساءة جنسية. مهما كانت ضئيلة. فإنها تفقد عرضها. وإن ضاع العرض مرة. فلا سبيل لاسترجاعه مجدداً. ويبدو الأمر وكأن المكانة الجسدية للعذرية تتوازى مع العرض على المستوى العاطفي-المفاهيمي. فكل من العذرية والعرض يكونان أجزاء مهمة من المرأة: إذ أن كليهما لا يمكن تعزيزه. وكلاهما لا يسترجع إن ضاع. وهما متشابهان في أكثر من جانب: فحتى إن تعرضت المرأة لهجوم واغتصاب. فإنها تفقد عرضها بفقدانها لعذريتها. وهما يختلفان. بالطبع. في أن فقدان العذرية بشكل مشروع ومقبول ومتوقع في ليلة الزفاف ليس له أثر مشابه على العرض: فعلى المرأة أن تحافظ على عرضها وتحميه

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

بحرص إلى يوم مماتها.

وثمة ظاهرة يمكن ملاحظتها بشكل أوضح: وهي أن شرف الرجل يتوقف بشكل كامل تقريباً على عرض النساء في عائلته. صحيح أن الرجل ربما يفقد شرفه كلياً أو جزئياً إذا ظهر منه تقصير في موقف يقتضي الشجاعة أو الكرم. ورغم ذلك، فإن نسبة حدوث مثل هذه المواقف ضئيلة لأن الرجل يتعلم منذ بداية تربيته على أن يحافظ مهما كانت التكاليف على مظاهر الشجاعة والكرم. ومع هذا، إن من يخرق هذا القانون بصورة علنية يخسر شرفه، لكنه لن يتعرض لعقوبة جسدية تفرضها العادات والتقاليد. وقد يختلف العرب حول الجرائم التي تقع خارج نطاق الأعراف الأخلاقية، كالقتل والسرقة وخيانة العهد وأخذ الرشوة، وسوى ذلك من الأفعال الخاطئة؛ فمنهم من يرى أنها تؤثر على الشرف ومنهم من لا يرى ذلك، لكنهم يتفقون جميعاً على أن انتهاك عرض المرأة يدمر شرف رجال عائلتها. وهذا دفع أحد دارسي الأخلاقيات العربية إلى استنتاج يرى بأن من الواضح أن المكون الأساسي لشرف الرجل هو حماية أعراض قريباته من النساء. ويمكن أن نضيف لهذا الاستنتاج أن هذا الموقف هو من صفات العالم العربي ككل. وأن انتهاك العرض، سواء أكانت المرأة هي من تسبب به أم عشيقها، هو الجريمة الوحيدة التي يعاقب عليها بالقتل في العرف الأخلاقي العربي. وبما أن المرأة إذا ارتكبت أمراً محظوراً من الناحية الجنسية فإن ذلك يلحق العار بعائلة أبيها دون عائلة زوجها، فهذا يقتضي أن عقابها يقع على عاتق عائلة أبيها (كأبيها نفسه، أو إختها، أو أبناء عمومتها)، وهذا العقاب يتمثل في قتلها كسبيل وحيد لإصلاح الضرر الذي لحق بشرف العائلة.

وليس من الصعب ملاحظة أن العرف الذي يطالب عائلة الأب بمعاينة المرأة الزانية دون عائلة زوجها، هو عرف يخدم المحافظة على تلاحم الجماعة. فهذا يقتضي المحافظة بحرص على سيطرة تمارسها العائلة الأبوية وتتحكم من خلالها بحياة أفراد الجماعة إلى حد يجعلها ترفض التخلي عن هذا الحق وإن كان ذلك يتعلق بابنتهم المتزوجة. فإذا ما قبلوا بأن ينفذ الحكم زوجها، وهو ليس من أفراد العائلة الأبوية للمرأة، فإن هذا يعطي

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

حق التحكم لشخص غريب، وهذا يضعف سيطرة العائلة على أفرادها. وبما أن العقوبة على هذه المرأة ملزمة، فإن عائلة أبيها تتقبل قتلها دون تردد في أداء هذه المهمة المريعة. وذلك تطبيقاً للمبادئ التي تقتضي حماية شرف العائلة وإن كان ذلك على حساب حياة أحد أفرادها.

من الجهة الأخرى، يقع على عاتق الزوج بشكل رئيسي مهمة البحث عن الرجل الذي انتهك عرض زوجته والقيام بقتله. وفي العلاقة ما بين الزوج وهذا الرجل توجد منظومة أخرى من القيم التي ينبغي تطبيقها. فبما أن شرف الزوج لم يتعرض إلى أذى مادي نتيجة خطيئة زوجته (وفي هذا المجال تختلف الأعراف العربية بشكل مميز عن مثيلتها في جنوب إيطاليا حيث يدعى الزوج الذي خانته زوجته باسم «كرونتو Corunto» ويعاني فقداناً كبيراً في سمعته)، فهذا لا يمنع من تعرض حقوقه الحصرية بخدمات زوجته الجنسية إلى ضرر كبير لا يمكن إصلاحه مما يستدعي أخذ الثأر عن طريق القتل. ويميل القانون الفرنسي إلى جانب الزوج إن قبض على زوجته بالجرم المشهود وقتلها مع/دون عشيقها نتيجة ثورة غضب. أما العرف العربي فيذهب أبعد من ذلك: إذ يبرئ الزوج الذي يقتل عشيق زوجته ولو حصل القتل بعد سنين، ويتخطى ذلك إلى المطالبة بتنفيذ هذا القتل.

إن كل ذلك يشير إلى أن الرجل العربي الذي يدخل في علاقة خارج الزواج يواجه خطراً عظيماً بحق. وهذا يكفي عادةً ليحجم عن هذه العلاقة أي شخص يمكنه وزن الأمور منطقياً فيما يخص العواقب المحتملة لأفعاله. (وحتى إن استطاع أن يتدبر النجاة من غضب الزوج المغدور، فثمة خطر آخر يهدده: ففي بعض الدول العربية المحافظة التي تعاقب اللص بقطع يده اليمنى، يعاقب على الخطيئة الجنسية بقطع العضو الذي قام بهذه الخطيئة). وهذا كله يعني أن العربي العادي لا يمكن له أن يدخل في علاقة جنسية مع النساء إلى أن يتزوج. وهذا ما لم يكن يعيش في مدينة كبيرة حيث تتوفر الدعارة، أو في مكان بدأت الأعراف الجنسية الغربية تخترقه، مثل مدينة بيروت. وإذا ما أضفنا إلى ذلك أن العربي العادي لا يتزوج إلا في منتصف أو أواخر عشريناته (مع الحاجة إلى دفع مهر ضروري

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

لوالد من اختارها). نجد أن فترة عدة سنوات تفصل ما بين البلوغ الجنسي وبداية علاقة جنسية شرعية.

وتصل حساسية العرب تجاه العرض إلى حد يصنع طريقة كاملة للحياة استنادا على مفهومه. والهدف من ذلك الوقاية من وقوع ظرف قد يؤدي إلى أن تفقد المرأة عفتها الجنسية، أو يمتدّ رجلا من ارتكاب هذا الفعل. وحتى قبل أن تصل المرأة إلى عمر البلوغ، وبدءا من هذه المرحلة وحتى نهاية حياتها، على المرأة أن تكون محمية بترتيبات اجتماعية يقررها الرجال. وهذه الترتيبات المصممة لحماية عفة المرأة، تأخذ أشكالا عدة: منها ما هو مجرد إعاقه لحريتها (كتحجيب المرأة وحجبها عن النساء الأخريات وعدم إرسال البنات إلى المدرسة)، ومنها ما يسبب ألما فظيحا وضرا صحيا (كختان الإناث). وأحيانا يصل الخوف من أن تفقد المرأة أو الابنة عرضها إلى حد يؤدي إلى قتلها، حيث يعتقد بتفضيل موتها على فقدان الشرف الذي يعنيه فقدان عرضها بالنسبة للرجال في عائلتها. ويروي فولانين (Fulanain) في كتابه (عرب الأهوار: حجي ريكان) قصة شيخ في قبيلة نبيلة، لكنه كان دخيلا (الاجئا) عند عرب الأهوار في جنوب العراق، والذين كانوا يعتبرون غير نبلاء تبعا لهيكلية الهيمنة لأنهم مستقرون وليسوا بدوا من رعاة الجمال. وكان هدام زعيما شابا من زعماء عرب الأهوار، وحدث أنه وقع في حب ابنة الشيخ السابق، لكن الشيخ أبى، بالطبع، أن يزوجه منها لأنه غير نبيل. لكن في أحد الأيام لاحظ الشيخ أن ابنته كانت ترمق الشاب بنظرة مهتمة عندما مر بهم من على مسافة وهو يجذب بقاربه المصنوع من القصب. فما كان من الشيخ إلا أن أخذ ابنته إلى مكان ناء وقتلها حفاظا على عرضها -وعلى شرفه بالنتيجة- من أن ينهار بسبب رغبتها في الزواج من ذلك الزعيم الشاب. ومن أقصى جنوب العالم العربي ذكر أحد التقارير مرة أنه أثناء ثورة المهدي في السودان، قام بعض العرب السودانيين بقتل زوجاتهم وبناتهم خوفا من أن يكنّ عرضة لهجوم جنود الحكومة الذين كانوا يعتبرون عبيدا. إن مثل هذه الأحداث المتطرفة أصبحت نادرة مع مرور الوقت، وفي هذه الأيام، وحتى عند عرب السودان، يمكن للفتاة التي يكتشف بأنها فقدت عذريتها قبل

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

الزواج أن لا تتعرض للقتل. أما المتزوجة التي ترتكب الزنى فإنها قد تُخضع إلى اختبار قاسٍ لمعرفة الحقيقة. وإذا لم تفلح في اجتياز هذا الاختبار فإنها تقتل. كما أن عشيقها سوف يقتل بحسب العرف بواسطة أقرباء المرأة.

عندما يطبق ختان الأنثى. يكون الداعي له إما منع الفتاة من طلب ممارسة الجنس قبل الزواج (حيث يقطع البظر). أو منعها من ممارسة الجنس بشكل عام (فيغلق الفرج بشكل كامل إلى أن يفتح مرة أخرى). ويرجع هذا التقليد إلى عصر ما قبل الإسلام. وقد مورس في مصر إبان العصر الهيليني. أما في الجزيرة العربية إبان الجاهلية فكان يقوم بهذا العمل امرأة تدعى المبطّرة. وحتى أوائل العصور الإسلامية. كان ختان الأنثى يعتبر ضمن بعض القبائل العربية من الأمور التي لا غنى عنها في شروط الزواج. ولا يزال ختان الأنثى يمارس كتقليد (أو كان يمارس حتى وقت متأخر) في البقاع العربية التالية: بعض فئات الشعب الأردني (ضمن البدو والحضر). مكة. جنوب شبه الجزيرة العربية (ظفار. عمان....). قبائل جنوب العراق. مدينة البصرة. مصر (ضمن المسلمين والقبط). السودان (حيث يمارس إغلاق الفرج رغم معارضة الفقهاء). بعض أنحاء الصحراء العربية.... وهذه القائمة ليست شاملة حتماً. والانتشار الواسع لممارسة هذا التقليد يجعله ممكن الحدوث في الدول التي لم تشملها القائمة.

وعلى الرغم من أن الكثير من المراقبين علّقوا على وظيفة ختان الذكر باعتباره اختباراً للرجولة والشجاعة حيث يمتلئ الولد الذي يجتاز هذه التجربة بإحساس أهمية الذات وأنه أنجز شيئاً ما. لكن القليل جداً منهم طرحوا أسئلة عن الأثر النفسي لختان الأنثى على الفتيات اللواتي يتعرضن له. ولا مجال للقول بأن ختان الأنثى اختبار لشجاعته. لأن الشجاعة ليست من القيم التي تتحلّى بها المرأة أو يُتوقع منها أن تبديها. وعلاوة على هذا. فإن ختان الأنثى يجري عادة في السر دون علم أحد. على العكس من الذكر. وهذا يعطي للعملية محصلة تتمثل في أن ينطبع ذهن الفتاة بأنها أخط درجة من الذكر. فبينما يخدم ختان الذكر الهدف المفترض المتمثل في تعزيز رجولته. فإن ختان الأنثى يمارس للحد

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

من أنوثتها فيما يتعلق بالشهوة الجنسية، وتخويف الفتاة من الجانب الجنسي. ولاحظ أحد المراقبين أن ختان الأنثى، وبالأخص شكله المتوحش الذي يمارس في السودان، يسبب صدمة شديدة إلى حد يجعلها مسؤولة عما يلاحظه القائمون على تعليم الإناث في أن الفتيات عادة ما يكن ذوات مزاج خامل.

أما السؤال الأخير الذي تبقى حول مفهوم العرض فهو: ما هو تفسير هذه الحساسية الهائلة تجاه الشرف الجنسي للمرأة والتي يبديها المجتمع البدوي بشكل خاص، والمجتمع العربي التقليدي بشكل عام؟ لماذا تطالب العادات والتقاليد بإيقاع عقوبة الإعدام بحق المرأة التي ترتكب مخالفة جنسية؟ لا يمكن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة إلا من خلال الإشارة إلى عوامل متعددة في الثقافة العربية التقليدية.

ترجع عقوبة القتل التي تطبق بالمرأة الزانية إلى عصر ما قبل الإسلام، وإلى العصور التوراتية بالتحديد، حيث تترافق هذه العقوبة مع التذكير بأن الزنا يسبب العقم، وأنه خطيئة كبرى إلى درجة تمكنها من أن تمسح من وجه الأرض كل الشعب أو الجماعة التي يرتكب أعضاؤها هذه الخطيئة. وبما أن المجتمع العربي ذو طابع أبوي ذكوري النسب متعدد الزوجات، مثله كمثيل مجتمعات الشرق الأدنى القديمة التي انحدر منها، فإن الرجل يتمتع بحرية جنسية هائلة. ولا تضع حالته الزوجية حداً على الإطلاق لنشاطه الجنسي، ولا يزال هذا الأمر مستمراً. فحتى إن تزوج الرجل أربع نساء، يمكن له أن يقيم علاقات جنسية مع ملك اليمين، والمومسات، أو أية امرأة ليست على عهدة رجل آخر. وعندما يتزوج الرجل فلا يتوقع منه أن يمتنع عن ممارسة الجنس خارج العلاقة الزوجية. ولا يمسي الرجل مذنباً بإساءة جنسية إلا إذا ارتكبت المرأة التي يمارس الجنس معها عملاً جنسياً شائناً.

أما بالنسبة للمرأة فالوضع مختلف جذرياً. إذ يفترض أن لا يكون للمرأة علاقة جنسية إلا مع زوجها الذي ارتبطت به بشكل قانوني. وتعتبر حياتها الجنسية ملكاً خاصاً لزوجها ما دامت متزوجة به. علاوة على هذا، يجب على المرأة أن تحافظ على عذريتها دون مساس إلى

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

أن تحظى بزوجها الأول. ويؤكد هذه الحقيقة أن الحفاظ على عذرية المرأة يعتبر الواجب الأول على عاتق عائلة أبيها. وأكبر خطيئة يمكن لها أن ترتكبها هي أن تسمح لأي أحد بأن يستمتع بها جنسيا دون زوجها.

لا يمكن في المجتمع البدوي أن يمارس الفصل الصارم للجنسين بصورة فاعلة. فلا يمكن تطبيقه أثناء فترات التخييم أو التنقل. ويلتقي الرجال والنساء من العوائل المختلفة ويرون ويعرفون بعضهم بعضا. وبحسب العرف السائد، يتزوج الشباب من فتيات ينتمين إلى نفس القبيلة أو العشيرة أو العائلة. وفي مثل هذا الوضع، لا تشجع الأعراف الصارمة على أي نوع من التواصل غير الشرعي المغربي.

ويجب أن نضيف لما سبق القلق الأقل نسبيا في حياة البدوي، والذي ينشأ كنتيجة على المستوى البعيد للتأكيد الشديد الذي تمارسه الأخلاقيات البدوية في سبيل تأمين تلاحم الجماعة. إذ يتم تقييم حياة أي فرد من أفراد الجماعة بشكل أساسي من خلال مساهمته في ثروة الجماعة. وهذا يعني أن الجماعة التي يقوم كبار السن باتخاذ قراراتها والتعبير عنها ستكون مستعدة دائما للتضحية بحياة أفرادها إن كان شرف الجماعة مهددا. وانطلاقا من أن المرأة تعتبر تابعا للرجل، وأن القيمة الأساسية للمرأة من منظور الجماعة إنما تكمن في مدى قدرتها على أن تكون أمًّا. حاليا أو مستقبليا، فإنها إن ارتكبت خطيئة تمنعها من أداء هذه المهمة الكبرى فعليها أن تواجه مصيرها الحتمي: الموت. لقد تمت إحاطة الخطيئة الجنسية بمجموعة كبيرة من أنماط السلوك المحرم التي تؤدي إليها. وتوسع مفهوم العرض ليشمل جميع ذلك، وأصبح انتهاك العرض أيضا من الأمور التي يعاقب عليها بالموت.

إن كافة هواجس العقل العربي حول الجنس تعبر عن نفسها بمظهرين واضحين ينتشران في كافة أرجاء العالم العربي (مع بعض الاستثناءات المحلية). والمظهر الأول أن الرجل والمرأة ينظران إلى بعضهما البعض باعتبارهما كيانات جنسية. وهما واثقان

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

من أنهما كذلك في عين الآخر. أما المظهر الثاني فهو أن كافة نشاطات المرأة تعتبر من وجهة نظر الرجل أفعال مخلوق ذي مرتبة أدنى منه، ويأتي بذلك بالأخص من منظور إمكانية تعارض هذه النشاطات مع الأعراف التقليدية المتعلقة بالتمييز الجنسي.

ومن الأمور التي تختص بها صرامة الإدانة التقليدية أنه حتى في أوساط العرب الذين يفضلون إجراء تحسينات خاصة على وضع المرأة يستمر الإيمان بأن الرجل والمرأة لا يتمكنان من الامتناع عن ممارسة الجنس إن تركا لوحدهما. ففي الجزائر، أجري استطلاع لرأي الرجال العرب في قرية من قرى الواحات البعيدة وفي المدينة القديمة من الجزائر العاصمة، وكان السؤال: «ماذا تفعل إن عدت إلى منزلك ووجدت رجلاً غريباً فيه؟» وكانت الإجابة نمطية على الأعم: فكل رجل عربي يفسر وجود رجل غريب في بيته على أنه دليل على الزنا. وكانت الإجابات فورية في العادة، حادة وعاطفية: «سأقتله». وكما قال أحد الطلبة الجزائريين العرب، فإن الشاب لا يرى المرأة، إن كان صادقاً، إلا كغرض للمتعة: بينما يعبر الكاتب والقيادي الثوري الجزائري مولود فرعون عن ذلك بشكل فظ فيقول: «إلى يومنا هذا، لا تزال الحياة الاجتماعية والعادات والتقاليد ترى هدفاً ضرورياً لها في الحماية الصارمة للحياة الجنسية للمرأة، إن الرجال يعتبرون هذه المهمة لا مناص منها، وأن شرفهم مدفون في الفرج وكأنه كنز أثمن من الحياة...» وبالمقابل توجد صورة نمطية عن المرأة تصورها كنوع من المخلوقات التي لا يمكن الوثوق بها وأنها «كما الحيوانات، تواقه للجنس وتحاول ممارسة الجنس مع أي رجل». أو كما يقول عرب السودان، «ما التقى رجل وامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما».

ولا يمكن للمرأة أن تكون بعيدة عن تأثير هذه الآراء الذكورية، والتفاعل معها. فهي تلاحظ أن المرأة غرض شهواني يجب أن يلاحق، وما أن يدرك يتلق الإذانة. كما أن الرجل تلقى تربية تجعله محباً للتملك تجاه المرأة وأن يكون موقفه حيالها موقفاً شهوانياً بحتاً... وبسبب الموقف البدائي تجاه الحياة الجنسية الذي تربت عليه، تعتقد المرأة أن ثمة شيئاً معيباً يتعلق بالجنس. وبنفس الوقت، تجدهن واثقات من أن الرجل «مهجوس بالجنس».

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

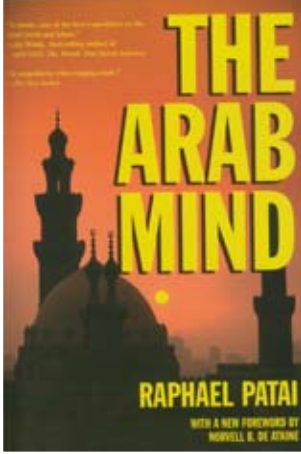
إن هذه المؤشرات المحدودة، التي يمكن ضرب أمثلة مشابهة لها في العالم العربي وتكررها عددا، يجب أن تكون كافية للدلالة على هواجس تأثيرات الجنس التي يحملها في ذهنه كل من الرجل والمرأة عن الجنس الآخر. وبالتالي لا مناص من أن يشعر بها تجاه جنسه هو. والخلاصة من هذا كله: لا يمكن للجنسين إلا أن ينجذبا لبعضهما البعض، ويريا الآخر باعتباره غرضا جنسيا في الأساس. وأنه يجب أن يطوق بقوانين شديدة «وأسوار» تمنعه من الدخول في متعة جنسية غير شرعية.

أما المظهر الثاني لهذا الهاجس فهو أنه ما من نشاط أنثوي يمكن أن يعرض دون الإشارة إلى الاعتبار الطاعني لتهميش الأنثى. ولهذا، مثلا، يعارض التقليديون دخول المرأة العربية إلى عالم الأعمال لا بسبب قدرتها أو عجزها، وإنما تأكيدا على أن المرأة لا تستطيع الحفاظ على عذريتها هناك. وهذه الاعتبارات نفسها تحفز التقليديين لمنع دخول المرأة إلى عالم السياسة. وفي عام 1952، رفض علماء الأزهر طلبا بالسماح للمرأة بالانتخاب والترشيح للبرلمان، واعتمدوا في رفضهم على وصية قرآنية: [وقرن في بيوتكن]. ومن هنا رأوا بأن «من واجب المرأة أن تفعل كل ما هو ممكن لحماية شرفها وسمعتها... وأنها يجب أن تحجب عن كل ما يغريها أو يجعلها سببا لإغراء الآخرين.» وعلى المرأة أن تستثنى من اللقاءات، وهو أمر واجب الحدوث في التصويت والانتخاب وجلسات البرلمان وما إلى ذلك. لأن مثل هذه المناسبات ستجمعها بالرجال مما يرفع احتمالية نشوء علاقة جنسية. وهذه الحجة تم إسنادها برأي يرى أن المرأة تتأثر عاطفيا بشكل خاص: «وفي الحقيقة، فإن المرأة، وبتأثير أنوثتها، تميل للخروج عن طريق العقل والصواب.»

وعلى الرغم من أن علماء الأزهر اضطروا لمجاراة تغيرات الزمن (حصلت المرأة على حقها في التصويت في مصر عام 1956، وفي سوريا عام 1949، وفي لبنان عام 1952، وفي العراق عام 1967)، فإن آراءهم التي عبروا عنها في فتواهم السابقة عن الاختلافات الفطرية ما بين عقل الرجل وعقل المرأة لا تزال تجد من يعتنقها في العالم العربي، رجالا ونساء، متعلمين وأمينين. وحتى في أوساط النساء العربيات المنفتحات اللواتي يعملن في وظائف

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

خارج المنزل. يلاحظ المرء دائما نوعا خاصا من وعي الذات يعبرن عنه من خلال مقدار بقايا الخجل الذي يحسسن به بعد تركهن للحجاب أو اعتدالهن في معارضته. ويلاحظ في العالم العربي غياب التلقائية الطبيعية الذي يتعامل به الجنسان مع بعضهما في الغرب المتعلم. رجالا ونساء، شبابا وفتيات.



# العقل العربي 32

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثامن

### مملكة الجنس

#### 2. الكبت الجنسي

هنالك مفهوم شائع حول الحياة الجنسية للعرب يصادفهما المرء في الغرب. أحدهما يصور العربي على أنه ضحية القيود القاسية في المجال الجنسي، ويعيش في مجتمع تنفصل فيه النساء المحجبات عن الرجال. أما الثانية فتصوره على هيئة «كهل قذر» أمضى عمره يستمتع بالرقص الخليع للراقصات شبه العاريات في العلن، أما في حياته الشخصية فهو يمارس الجنس بإفراط مع «حريمه». وكما هو حال المفاهيم الشائعة والصور النمطية، ليس لهاتين الصورتين سوى حظ ضئيل من الواقعية.

تحتوي الحياة الجنسية للعرب على العديد من النواحي المتعددة التي يشترك الغربيون معهم بها. لذلك، فإن من الخطير جداً أن نجازف بإطلاق أي تعميم حول الحياة الجنسية للعرب، إلا إذا أردنا أن نقول بأن الجانب الجنسي يشكل جانباً أكثر حساسية في حياة العربي مقارنة بالغربي. وبسبب هذا الموقف، فإن الدراسات المتعلقة بهذا المجال تصادفها عوائق أكبر مما تصادف الدراسات الأخرى. ولا يواجه الباحث المصاعب في القيام بعمله كأثنربولوجي أو عندما يقوم بالمقابلات الشخصية فحسب، وإنما يجد ذلك في استخلاص المعلومات من الكتب والدراسات، حيث لا توجد إلا القليل من البيانات أيضاً.

وكما هو حال العديد من الجوانب الأخرى لحياة العربي، فإن الجانب الجنسي يمر بحالة من التغير حالياً. فتحت وطأة التغريب، بدأت الأعراف الجنسية بالتغير. وكلما زاد تقبل الأخلاقيات الغربية لدى العرب، زاد جفاف المنابع التي تستقي منها الأعراف الجنسية العربية المغرقة في القدم. ومع أن الغالبية العظمى من العرب لا يزالون متمسكين

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

بالتقاليد القديمة، فإن عدد هؤلاء الذين يتبعون التقاليد الغربية يتزايد يوميا.

وبملاحظة التقاليد العربية الجنسية المسموح بدراستها، دون أن ندلف إلى أسرار غرف النوم، يخرج الباحث بانطباع مفاده أن هذه التقاليد نتاج لكبت فظيع. إن ما يلاحظ من تجنب متبادل بين المرأة والرجل في الأماكن العامة، ووجود مجتمعين منفصلين لهما لكل تقاليده ولغته وواجباته الدينية، وغير ذلك العديد من العوامل تشير، حتى بالنسبة للباحث غير المتدرب على وسائل علم النفس، إلى أنماط سلوك تطورت استجابة لكبت مبكر.

ويتفق كل من مؤيدي النظرية الفرويدية وعلم النفس التجريبي على وجود صلة مؤكدة بين العنف والحياة الجنسية. فليس العنف واضحا أكثر عند الذكور فحسب، إنما تتزايد شدته بتزايد شدة الدافع الجنسي لديهم أيضا. ومع أن هذا الميل للعنف يتم كبته من الطفولة المبكرة وعلى امتداد حياة الفرد، فإنه يترك أثرا في اللاوعي. كما يظهر من الحقيقة القائلة بأن «إنتاج الرغبات الطفولية والتخيلات المتعلقة بالطبيعة الجنسية تستمر حتى عمر متأخر» أما الأداة التي يفرض بها الكبت على الطفولة المبكرة فتتمثل في التأثير الأخلاقي للبيئة المحيطة: وفي مقدمتها الموقع المسيطر الذي تحتله الأم.

إن مطالبة الوالدين الدائمة بأن يحقق طفلهما آمانيهما تعد عاملا أساسيا في خلق شعور بالإحباط عند الطفل. ويجد الطفل أحيانا هذا الإحباط خارجا عن قدرة تحملته، ويرفضه أو يرفض هيمنة والديه، ويظهر هيجانا عاطفيا في مزاجه، وهذا ما هو إلا محاولة شديدة لتأكيد الذات. وبينما يجادل بعض الباحثين بأن «العنف في الأساس تعبير عن الحيوية» يفترض معظم علماء النفس أن العنف مرادف للعدائية والتدميرية، وأنه يتصاعد دائما كاستجابة للإحباط. وبهذا الاعتبار الأخير سنستخدم مفهوم العنف في هذا الفصل في رحلتنا لفهم متلازمة (الكبت الجنسي-الإحباط-العنف) في الشخصية العربية.

وللبداء بذلك، علينا أن نحاول معرفة ماهية الموقف الذي يغرس في ذهن الطفل حول الجنس. توجد بعض الأدلة الموثقة على تأثير أساليب تنشئة الطفل لدى العرب في هذا

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

المجال. وبالأخص بعد السنة الثانية أو الثالثة من العمر حيث تكون هذه الأساليب شديدة العنف. ويلاحظ في الأسرة العربية التقليدية أن الممارسات الجنسية للأطفال تكون إما في نطاق التجاهل أو الإنكار. ويتصف الموقف العنيف للأمهات لمظاهر هذه السلوكيات لدى أطفالهن بأنه شديد إلى درجة جعلت 75% من الأمهات اللواتي سئلن عن ذلك يجبن بأن أطفالهن لم يمسوا أبدا أعضاءهم التناسلية. وفسر هذا الأمر من وجهة نظر الباحث الذي أجرى الاستجواب بأنه قد يعكس معارضة الأمهات الشديدة لمثل هذا السلوك أكثر من كونه حقيقة واقعة؛ فيرى أن الأمهات يعارضن مثل هذا السلوك بصرامة إلى حد يمنعهن من الاعتراف. حتى لأنفسهن. بأنه قد يقع. وأشد من ذلك أن 25% من الأمهات اللواتي اعترفن بأنهن صادفن أطفالهن وهم يلهون بأعضائهم التناسلية. فإن جميعهن (حوالي 90%) عبرن عن رفض كامل لذلك. ولم تكن الأمهات العربيات في موقفهن هذا أشد صرامة من الأمهات الأمريكيات في المسائل الجنسية. ولكنهن أقل سماحا بكثير في ما يتعلق بالعنف الموجه ضد الوالدين. وأكثر شدة في التدريب على قضاء الحاجة (التخلي) والعقاب البدني.

إن النتائج المترتبة على هذا النوع من أساليب تنشئة الطفل في سياق ثقافة موجهة دينيا. كالثقافة العربية. يراد منها أن تخلق ترابطا شديدا في عقل الطفل ما بين الجنس والخطيئة. وفي إحدى كتاباتي أشرت إلى أنه في المجتمعات اليهودية التي تعتمد التشريع التوراتي والتلمودي. يعتبر الزنا (وأعني به أي نشاط جنسي غير شرعي) «ينظر إليه باعتباره كبرى الخطايا. وأشد ما يكرهه الرب منها. والخطيئة التي لا يغفرها». واستمر العرب على اتباع هذه الرؤية القديمة بالكامل إل يومنا هذا. وكما أورد ادوارد عطية في سيرته الذاتية. كانت هنالك العديد من الخطايا التي يحذر أبواها منها لكن:

كانت هنالك الخطيئة التي غطت على الأخريات. الخطيئة الكبرى. خطيئة الخطايا: الجنس. وبالتدرج لُقنت الانتباه إلى أن الجنس بكافة وجوهه هو أمر يجب الشعور بالعار منه. وينبغي أن يبقى طي الخفاء. ولا يمكن أن يسمح به إلا ضمن رباط الزواج المقدس. ليكون نوعا من الإهانة المشروعة. أما خارج هذه

### الفصل الثامن: مملكة الجنس

الحدود. فمجرد القبلة هي عمل داعر ما لم تكن في إطار زواج وشيك... وكانت النتيجة الصافية لكل هذه التأثيرات تطور في عقلي شعورا عاما وحادا من العار حول الجنس بكافة وجوهه وأنواعه. شرعيا أم غير شرعي. وبدا لي أنه حتى الزواج لا يمنح المرء القدرة على الاقتراب من الموضوع بشكل آمن ومؤدب. وفي أيامي الأولى في المدرسة كنت شديد الخجل حتى أنني كنت لا أجرؤ على أن أذكر الفتيات في حديثي.

إن الموقف الذي ذكره عطية حيال الجنس هو وصف دقيق لما يتوقعه المرء كنتيجة لكبت شديد يطالب به الوالدان العربيان. فعندما يبلغ الطفل السادسة أو الخامسة من العمر. يكون الكبت قد ترسخ فيه ليحدد موقفه فيما بعد من الجنس كبالغ. أو يؤثر به على الأقل. ويظهر تأثير الكبت والخجل في تأخر بداية النشاط الجنسي. فقد أجريت دراسة على شريحة صغيرة من طلاب الجامعات العرب من لبنان وسوريا والأردن والعراق (113 طالبا من الذكور. تتراوح أعمارهم من 17 إلى 28 عاما) على هيئة استطلاع رأي. وكانت الإجابات على الأسئلة تحمل بعض المعلومات في هذا الموضوع. حيث كانت الإجابات تقول بأنهم عاشوا حالات الاحتلام في نفس العمر الذي عايش فيه الطالب الأمريكي الحالة نفسها (وفق دراسات عالم الجنس الأمريكي ألفريد كينزي Alfred Kinsey). وهذا يشير إلى أن كليهما وصل إلى مرحلة البلوغ الجنسي في السن ذاتها. وهذا بحد ذاته اكتشاف مهم لأنه ينقض ما يلاحظه المرء من الفكرة السائدة حول العرب والتي ترى بأنهم يصلون مرحلة البلوغ الجنسي أبكر من نظرائهم في النصف الشمالي من الكرة الأرضية. وما دام كلامنا عن الرجال. فإن هذا الرأي لا يبدو منطبقا عليهم. ومع ذلك. قام الطلاب العرب بتجاربهم الجنسية الأولى (سواء أكانت استمناء أم مضاجعة: مثلية أو طبيعية) بعد حوالي سنة من العمر الذي يفترض بالطالب الأمريكي أن يختبر فيه تجربته الجنسية الأولى. وأعطى مؤلفو الدراسة تفسيراً لهذا الظاهرة فرأوا أن ذلك قد يكون نتيجة للكبت الجنسي في المنزل. وأشارت إحدى النتائج إلى الأثر المستديم للكبت الجنسي المبكر: إذ

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

قدّر الطلاب نسبة وجود أنواع مختلفة للنشاط الجنسي بين الذكور من أصدقائهم وباقي أعضاء المجتمع بقيمة أقل مما نتج عن البيانات المجموعة. كما قدّروا نسبة النساء اللواتي قمن بنشاط جنسي قبل الزواج بقيمة منخفضة جدا. ومع ذلك فإن 34% من هؤلاء الطلاب قام بممارسة الجنس مع نساء عاديّات لا يعملن في الدعارة.

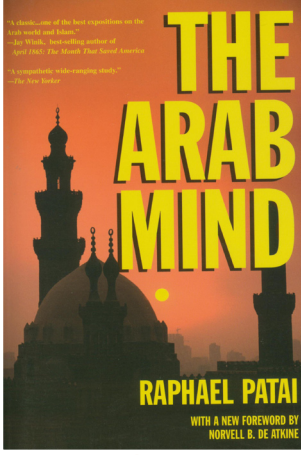
إن هذه الفجوة ما بين الاعتقاد والواقع يوازنها اختلاف مماثل ما بين السلوك العلني والسلوك الخاص. ويحمل التصرف العلني جنسيا على الاعتقاد بأن الكبت الجنسي المطبق في الطفولة يستمر في نتائجه إلى البلوغ، فكل تصرف جنسي علني يعتبر أمرا مشينا لدى العرب. والزي العربي - باستثناء بسيط - يخفي بفعالية الشكل العام للجسم البشري ويغطيه من الرقبة للقدم. وفي الطبقتين الوسطى والعليا من المجتمع. فرضت العادات والتقاليد على المرأة أن تلبس حجابا على وجهها؛ بينما يقوم الرجل والمرأة كلاهما بتغطية رأسيهما وشعرهما. لذا فإن أحد ردود الفعل للعربي على مظهر الغربي يتمثل في أن يعتبر تصرفه يكشف الكثير من الجسد ولذا فهو معيب. وكان هذا رأي العربي عندما رأى المرأة الأوربية وهي ترتدي التنورة القصيرة الضيقة والبلوزات المحكمة ذات الأكمام القصيرة أو من دون أكمام مع فتحة عند الصدر. بالإضافة إلى تسريحات منمقة لشعرهن المكشوف. ووجوههن المكشوفة المجملية بالماكياج؛ وذلك الحال نفسه بالنسبة للرجال الأوربيين ذوي البناتيل الضيقة التي تحدد ملامح الساقين والأرداف. والقمصان ذوات الأكمام القصيرة والصدور المفتوحة. وذقونهم الحليقة. وشعرهم الأنثوي الطويل المكشوف.

في المجتمع العربي التقليدي، لا يحلم الرجل وزوجته أبدا بأن يسيرا سويا في الشارع جنبا لجنب. دون الحديث عن السير ذراعا لذراع أو يدا بيد. فمثل هذا التصرف قد يعتبر تعبيرا مشينا عن الحميمية بعيدا عن مكانه الملائم في المنزل أو في الجو الخاص الذي توفره غرفة النوم. وحتى في المنزل يراعي التواصل ما بين الرجل وزوجته القيود نفسها في حضور الأطفال أو الأقرباء أو الوالدين. ويصل هذا الأمر إلى درجة شديدة تجعل من السيئ

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

أن يستفسر الرجل عن حال زوجة صديقه. وتتصف كلمة «زوجة» نفسها بأنها غير محببة في الاستعمال الشائع لأنها تحمل تأويلاً جنسياً (لاشتقاقها من فعل التزويج). ويتم الاستعاضة عنها باستعارات غير مباشرة مثل «امراتي» و«مدامتي» و«حرمي» و«أم حسن» و«بنت عمي» و«يختي» و«يا بنت الناس». وتدعو الزوجة زوجها، بالمقابل: «يا سيدي» و«يا ابن عمي» و«يا أبو حسن».

ويشاهد الموقف المقيد ذاته في سلوك الشباب قبل الزواج. وذلك على الأقل في المناطق التي تسيطر عليها العادات والتقاليد. فالفتيان يرغبون برؤية الفتيات ويفعلون أموراً متهورة للحصول على نظرة واحدة. لكن أخلاقيات القرية ترى أنه من غير المناسب حتى أن يتبادلوا النظرات في ساحة أو شارع. وعليه، يمكن للمرء أن يصادف المشهد التالي كل مساء في إحدى القرى اللبنانية المدروسة: يتسكع شباب القرية جيئة وذهاباً عند بئر القرية في المساء قبل نصف ساعة من الوقت الذي يعلمون بأن الفتيات سيحضرن فيه لجلب الماء. والغرض من هذا الاستعراض، بالطبع، أن يحظوا بنظرة من فتاة. لكن ما أن تقترب الفتيات للسقاية يتوقف الشباب عن استعراضهم. فمشهد الفتيات نفسه، والذي أمضوا نصف ساعة في انتظاره، يقدح في داخلهم شرارة رد الفعل الداخلي على مشهد امرأة لا تمت لهم بصلة. فيبتعدون بشكل آلي، لأن من غير المناسب أن يبقوا هناك يحدقون بشهوة فيهن.



33

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثامن

### مملكة الجنس

#### 3. الحرية الجنسية والضيافة الجنسية

بينما يلاحظ التقييد في العديد من أنحاء العالم العربي وقطاعات عديدة من المجتمع العربي، ثمة مدى كامل من التفاوت المحلي فيما يخص حدود السلوك الجنسي المشروع. ففي المجتمع البدوي والقروي، بالإضافة إلى الطبقات السفلى من سكان المدن، تتطلب حاجات الحياة اليومية من النساء أن ينخرطن في نشاطات معينة خارج المنزل. وفي أوساط البدو تقوم النساء بجمع الحطب والروث ورعاية الحيوانات وإحضار الماء وما إلى ذلك. أما عند القرويين فالنساء ينقلن الطعام إلى الرجال في الحقول ويساعدنهم في أعمال الزراعة وخاصة أيام الحصاد ويحضرن الماء ويأخذن المنتوجات الزراعية إلى السوق... إلخ. وفي المدن يذهبن إلى السوق لشراء الطعام ويعملن في منازل الأثرياء كخادومات، ومع تقدم موجة التغريب، أصبحن ينخرطن أكثر فأكثر في الوظائف التي تدّر عليهن الدخل خارج المنزل. وفي هذه النشاطات جميعها يكون للفتاة غير المتزوجة فرصة لأن ترى الرجال ويروها، ويتلو ذلك لقاء صداقة. وحتى قبل أن تبدأ نزعة التغريب، كان الفتيان والفتيات يتمتعون بالحرية في نطاق القرابة حتى في أنبل القبائل البدوية، مما ينتج عنه مغامرات عاطفية تنتهي بالحمل في كثير من الأحيان وهذا ما يؤدي إلى عواقب مأساوية في العادة.

جرت العادة في المجتمعات المستقرة على وجود مهرجانات دينية في المساجد تفرضها العادات والتقاليد ويشارك فيها الرجال والنساء حيث تسنح الفرصة للمغازلة، ويشعر الرجال بحرية في لمس النساء دون رادع. ويلاحظ بالأخص في أطراف العالم العربي، وفي المناطق البعيدة عن المدن الإسلامية، أن تقاليد ما قبل الإسلام لا تزال سائدة لتسمح بحرية أكبر بكثير فيما يخص العلاقة ما بين الجنسين، وتسمح بأخلاقيات جنسية تُشعر

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

المسلم العادي بالرعب والاشمئزاز. وثمة ذكر لتساهل جنسي كبير في منطقتين تقعان كلاهما على هامش الثقافة العربية الإسلامية: الطوارق في غرب وسط الصحراء العربية. وسكان الحافة الجنوبية لشبه الجزيرة العربية. وسوف نتناول كليهما بالبحث في هذا الفصل. ولكننا سنقصر ملاحظتنا على المنطقة الثانية.

يقول الرحالة والجغرافي العربي ياقوت الحموي (1179-1129م) في معجمه الجغرافي الشامل، معجم البلدان، واصفا مدينة المرباط التي تقع على الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة العربية:

«فيهم قلة غير كآتهم اكتسبوها بالعادة: وذلك أنه في كل ليلة تخرج نساؤهم إلى ظاهر مدينتهم ويسامرن الرجال الذين لا حرمة بينهم وبلابنهم وبلالسنهم إلى أن يذهب أكثر الليل، فيجوز الرجل على زوجته وأخته وأمه وعمته وإذا هي تلاعب آخر وتحادثه، فيعرض عنها ويمضي إلى امرأة غيره فيجالسها كما فعل بزوجه.»

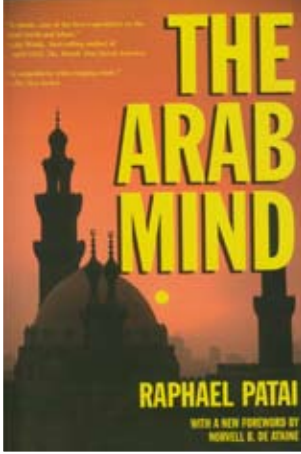
وبعد أكثر من قرن، ورد تقرير آخر عن أخلاقيات بلدة أخرى في جنوب شبه الجزيرة العربية. وقد وضع هذا التقرير ابن بطوطة، أحد أشهر الرحالة في زمانه، والذي زار معظم أنحاء العالم المعروف في القرن الرابع عشر. وذكر ابن بطوطة أن نساء نزوى، البلدة الرئيسية في عمان «ذوات أخلاق سيئة جدا» وأن أقرباءهن من الرجال لا يشعرون بالغيرة عليهن ولا يمانعون سلوكهن. والنساء يستسلمن للرديلة بحماية من الأمير، ولا يستطيع حتى أبأوهن من أن يمنعهن من ذلك.

إن اللامبالاة الجنسية، أو ما أشيع عنها، لا يزال موجودا طي الكتب. وأكثر شكل يلاحظ لهذه الظاهرة هو الضيافة الجنسية. فقد ذكر يوهان لودفيغ بيركهاردت (Johann Ludwig Burckhardt)، وهو رحالة ومستعرب سويسري شهير، في بدايات القرن التاسع عشر أن إحدى القبائل في جنوب غرب شبه الجزيرة العربية كانت تمارس عرفا قديما يقضي بأن يبيت الضيف مع زوجة مضيفه. فإذا ما توافق الضيف مع زوجة المضيف، عومل باحترام

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

كبير في الصباح التالي، وإذا لم يحصل ذلك، تقوم الزوجة بشق أسفل عباءته إشارة للعار، فيتم طرده يجرجر أذيال الاحتقار من قبل النساء والأطفال في المخيم.

إن الضيافة الجنسية وغيرها من مظاهر اللامبالاة الجنسية ظهرت في تقارير في أواخر القرن التاسع عشر عن قبائل مختلفة في جنوب شبه الجزيرة العربية، حيث للفتاة الحرية في ممارسة الجنس مع الغرباء بدءاً من عمر الخامسة عشرة وإلى أن تتزوج. وحتى بعد الزواج، لا تمتنع الزوجة عن ذلك إلا إن كان زوجها على مقربة أو كان من الصعب إبقاء الأمر طي الكتمان. ولهذا التقليد أشكال تختلف من مكان لآخر، لكن العامل المشترك بينها هو الهامش الكبير من الحرية الجنسية الذي يُمنح للمرأة، بما في ذلك قضاء ليلة مع شخص لا يمت لها بصلة قري، سواء أكان من القبيلة أم غريباً عنها. ولا بد أن هذا العرف كان طقساً متبقياً من طقوس الخصب التي يراد منها ازدهار عدد أفراد القبيلة والمواشي والزرع. وبينما أشار عدد من الكتاب المعاصرين إلى استمرار الضيافة الجنسية عند قبائل عربية محددة، فإن كتاباً آخرين ينكرون ذلك، على الأقل في تلك الأجزاء التي ألفوها من شبه الجزيرة العربية. على أن كل التقارير تتفق على أنه ضمن قبائل محددة في شبه الجزيرة العربية، كان الرجال يكتفون بلبس الوزارات ويتنقلون دون غطاء للرأس. أما النساء فلم يكن يلبسن أي شيء في ما يعلو الخصر، دون حجاب، ويلتقين بحرية وتلقائية مع الرجال، ويقمن بجزء من واجب خدمة الضيوف ويتحدثن معهن. وكان الزواج والطلاق يحدث بسهولة كبيرة.



# العقل العربي 34

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثامن

### مملكة الجنس

#### 4. الوسائل المختلفة للتنفيس الجنسي

إن التفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع تلفت الانتباه لأنها في الأساس تشكل استثناءات للسلوك المؤدب الملتزم في العلن في كافة شؤون الخصائص الجنسية للعالم العربي بشكل عام. وعلى الرغم من ذلك، فإن السلوك العلني للعربي في وادٍ، وسلوكه في السر في وادٍ آخر. ففي السر، وُجد بأن النشاط الجنسي للطالب العربي أكثر كثافة مقارنة بالطالب الأمريكي. فما أن يتغلب الطالب العربي على العوائق التي كانت تكبحه في الطفولة، يقوم العديد من الطلاب العرب بعلاقات جنسية طبيعية وشاذة تفوق ما يقوم به الطلاب الأمريكيون المشار إليهم في المبحث السابق. أما عدد من يمارس الاستمناء فهو متماثل عند الطلاب العرب والأمريكيين، ولكن الطلاب الأمريكيين يمارسون الاستمناء بتواتر أكثر من أقرانهم العرب بمقدار الضعف تقريبا، وقد يفسر ذلك بأن الاستمناء مرفوض عند العرب أكثر مما هو حاله لدى الأمريكيين. على الجانب الآخر، تفوق العرب على الأمريكيين بمقدار يفوق الضعف (59%:28%) بما يخص عدد الطلاب الذين زاروا بيوت الدعارة قبل سنة من إجراء الاستبيان، وهذه الممارسة تعد التنفيس الأفضل «باعتبارها لا تحتوي إلى القليل من الرومانسية، ولا تقلص قدرة الشريك [الفتاة] على الزواج، ولا تلوث شرف العائلة، الخ.» وكل هذه الاعتبارات مألوفة لمن يلم بتاريخ أعراف بريطانيا في العصر الفيكتوري. ومن هنا لا يمكن اعتبار هذه النتائج تسليطا للضوء على العقل العربي بشكل خاص، إلا إذا اعتبرنا ذلك محاولة لإثبات موقف عام تم التغلب عليه منذ زمن طويل في الغرب.

على النقيض من ذلك، فإن الموقف من الشذوذ الجنسي عند العرب يعد أكثر تحملا إذا ما قيس بمثيله في الغرب قبل حركة «حرية الشاذين» قبل عدة سنوات مضت. فالمحظور

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

الاجتماعي الخاص بالشذوذ الجنسي ليس على ذلك القدر من القوة الذي شهدته أمريكا إبان الخمسينات حينما أجري الاستبيان. حيث رأى الطلاب أن النشاط الجنسي الشاذ بالخصوص متوافق مع الرجولة الحقيقية. وبهذا الاعتبار، يتفق الموقف العربي حيال هذا الأمر مع الموقف التركي. حيث يعتبر ممارسة الشذوذ الجنسي لدى الأتراك أمراً يؤكد على تفوق المرء من حيث رجولته الطاغية، بينما يعتبر تعرض المرء للشذوذ الجنسي أمراً شديد العار والإهانة لأنه يظهر الرجل أو الفتى بمظهر أنثوي تابع.

في معظم أنحاء العالم العربي، يعتبر الشذوذ الجنسي أو تحبيذه أمراً لا يخرج إلى العلن كما هو حال كافة مظاهر السلوك الجنسي. فهذه أمور خاصة تبقى طي الكتمان، ويعود ذلك بشكل خاص لورود نص في القرآن حول ذلك [قوم لوطاً]. ومع ذلك يبقى الرأي الشائع مخالفاً لذلك رغم تحذير المدارس الفقهية، ويمارس الشذوذ الجنسي بشكل شائع إلى يومنا هذا. وفي المناطق النائية فحسب، مثل واحة سيوة التي تقع في الصحراء الغربية لمصر، يمارس الشذوذ الجنسي في العلن حيث يتبادل شيوخ القبائل والأغنياء أبناءهم في ما بينهم. ومن المثير أنه حتى في مكان مثل سيوة حيث يمارس الشذوذ الجنسي في العلن بشكل كامل، يحتقر الشريك المفعول به باعتباره امرأة. حيث يقول أحد من يعلم أخبارهم: «ليس هنالك رجل واحد في سيوة؛ فالجميع نساء». ويشرح ذلك قائلاً: «ألا ترى بأن الرجل إذا قام بهذا الفعل عندما كان صبياً، فإنه لعب دور امرأة؛ وعندما يقوم به وهو رجل، فإنه لا يزال يلعب دور امرأة». أي أنه رغم ممارسة هذا الفعل ضمن العادات والتقاليد، فإنه من المهين للرجل أن يلعب دور المرأة.

ونفس التقييم للسلوك الجنسي باعتباره فرضاً للسيطرة الذكورية العنيفة نستنتجه من النظرة العربية للاستمناء حيث تعتبره أكثر عاراً من زيارة بيوت الدعارة. فالرجل يمارس مع العاهرات سلوكاً ذكورياً. ومن يمارس الاستمناء يظهر عجزه عن ممارسة السلوك الجنسي الفاعل، فيعرض نفسه للعار.

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

ثمة موقف واحد يمكن فيه تجاوز محددات السلوك الجنسي في العلن. وذلك عندما يغضب الرجل أو المرأة فيسمح له بتوجيه هجوم لفظي من الشتائم الجنسية المسيئة. إن جاهزية العربي لينفجر فمه بمثل هذه الإساءة أمر لاحظته المستشرق البريطاني ادوارد ويليام لين (William Edward Lane) في القاهرة في أوائل القرن التاسع عشر ووصفه بشكل فريد قائلا: «بدءا من الأشخاص ذوي السوية العالية من الثقافة، تسمع دوما تعابير شديدة الإهانة بحيث لا تليق إلا بمستوى ماخور وضع». وحتى يومنا هذا، يمكن لأي شجار أو خلاف بسيط أن يدفع بسهولة إلى التلفظ الغاضب بألفاظ مثل «كس أمك» ويتبع ذلك تبادل لألفاظ أكثر صراحة مما يؤدي إلى ضرر أكبر وإهانات أكثر عصبية.

إن موقف العرب من الجنس يتصف بجانب إضافي يجب أن يعرض هنا أيضا. وهو العفوية المفرطة التي تعامل بها الرغبات والوظائف الجنسية عندما يشار إليها. أو حتى أنها تناقش بتفصيل كبير واستمتاع. وبخاصة عندما يكون مجلس الحديث مقتصرًا على أحد الجنسين. وهذه الظاهرة يقف أمامها الباحث الغربي متحيرا. الذي لا يستطيع الجمع ما بينها وبين التأدب الكبير والخجل الذي يميز السلوك الجنسي العلني لدى العرب. فعلى السطح، يبدو أن ما يتعامل معه المراقب هو عبارة عن تمظهر صادم للتوجهات والاستقطابات والتناقضات المتعارضة والذي يبيده العقل العربي في الكثير من المناسبات. وقبل أن نحاول البحث عن تفسير لهذا التناقض، لنقم أولا بإلقاء نظرة أقرب على الطرق والسياقات التي تعبر من خلالها عن نفسها هذه الطريقة في تناول الموضوع الجنسي.

يمكن أن نجد أحد أسباب هذه الظاهرة في الأدب الشعبي الذي أمتع العرب، مثقفين وأميين، لعدة قرون (مثل كتاب ألف ليلة وليلة الشهير) إذ يحتوي هذا الأدب على وصف لحوادث كثيرة ارتكب فيها استغلال جنسي غير شرعي، وعرضت هذه الحوادث بشكل صريح لا يوجد ما يماثله في الأدب الجنسي الأوربي. وبينما يوجد قليل من الشك حول أن غرض الكاتب من ذلك كان إمتاع القارئ أو المستمع الذي كان بعيدا عن أن يعيش المغامرات المثيرة المذكورة، ففي نفس الوقت يلاحظ غياب كامل للتقييم الأخلاقي

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

للقصص. وليست المغامرات الجنسية التي يخوضها بطل القصة (مثل حكايات الأغنياء، وهي مكون قصصي آخر يحظى بالتفضيل في الأدب العربي) إلا نتيجة لحذره ودهائه، أو «ضربة حظ». وثمة قاعدة لهذه القصص تقضي بأن لا يتعرض البطل لأية عقوبة أو انتقام، على الرغم من خرقه الواضح للأعراف الأخلاقية.

وتبدو اللامبالاة الأخلاقية السابقة واضحة في الحرية التي تتصف بها أحداث الشؤون الجنسية، حتى مع وجود الأطفال. ومثل هذه الأحداث حفظت في فترة الواقعة ما بين القرنين العاشر والثاني عشر من خلال تدوين قصص (ألف ليلة وليلة)، وأطال المستشرق لين الاستماع إليها وشعر أنه يجب أن يتكلم عن ذلك فقال: «تقوم النساء الشريفات بتسمية الأشياء بمسمياتها والتحدث عن الأمور الجنسية دون الالتفات إلى صلافة الحديث، وذلك على مسمع من الرجال، في حديث تكاد الكثير من عاهرات بلادنا يأفنن من الإشارة إليه». وبعد مئة عام جاءت وينفريد بلاكمان (Winifred Blackman) لتلقي بالملاحظة نفسها واصفة النساء في إحدى قرى مصر العليا: «تشكل القضايا الجنسية الموضوع الأساسي في أحاديثهن». وحتى في حضور الأطفال والبالغين «يقمن بمناقشة أشد الأمور خصوصية دون أي تحفظ يذكر». وينتج عن ذلك أن الأطفال يألّفون منذ نعومة أظفارهم سماع الأحاديث والنكات الجنسية. وينتج عن ذلك أن الأطفال يتلقون في وقت مبكر الموقف نفسه المسلّم به تجاه الجنس. وكما سجل أحد دارسي المجتمع العربي (الباحث المصري هنري عيروط): «حتى البنات اللواتي يلعبن بالدمى يقمن بتمثيل مشاهد جنسية شديدة الواقعية، ولكن هذا الهدوء الحيواني الصلف لا يدعو للذعر ولا علاقة له بخدش الحياء، ولا تتأثر به الأخلاق الأساسية». وبالنتيجة، لا يجد الفلاحون تناقضا ما بين الكلام والسلوك غير المنضبط والقيود الجنسية الشديدة التي يقع الأولاد والبنات تحت طائلتها ما أن يصلوا سن البلوغ. ولا يحتاج الطفل العربي -إلا نادرا- إلى أن يتعلم «حقائق الحياة» من أب وأم خجولين: فقبل أن يبلغ بمدة طويلة، يكون الطفل قد تعلم كل ما يعرفه أبواه عن الجنس، بما في ذلك الجوانب المشروعة وغير المشروعة.

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

وفي محاولة فهم ما يمكن أن يصطلح عليه بـ(المفارقة الجنسية في الحياة العربية)، علينا أن ننتبه إلى أنه بقدر ما تصر العادات والتقاليد على عفاف المرأة والفصل الجنسي خارج عش الزوجية، تشجع هذه العادات والتقاليد نفسها على ممارسة الجنس داخل عش الزوجية. وتوجد أحاديث تنص على أن أفضل المسلمين هو من يتزوج أكثر. بينما تعد العزوبية أمرا ينافي التقاليد الدينية. وتبعاً لهذا، يمكن للرجل أن يعبر عن رغباته أو نشاطاته الجنسية دون أن يشعر بالإحراج بنفس النمط الذي يعبر به عن جوعه أو استمتاعه بحمام ساخن. وتكثر الأمثلة على هذا السلوك في كل طبقات المجتمع العربي، من غني وفقير. ومما نقل عن الملك عبد العزيز آل سعود، أنه كان يمازح ضيوفه بعد الولائم، ولا يجد حرجاً في أن يتكلم مع جليسه عما سيحصل للحرم بعد ذلك، ثم يعود بعد وهلة ليكمل حديثه دون أي إحراج.

وعندما يكون الأصدقاء متجمعين في حشد لا نساء فيه، يميل البعض إلى استعراض قواه الجنسية خالطاً الحقيقة بالخيال. ويظهر نفس الموقف الصلف تجاه الجنس الزوجي في حادثة نقلها الباحث الأمريكي في شؤون الجزيرة العربية، ريتشارد سانجر (Richard H. Sanger). إذ يروي سانجر أنه في منزل أحد المسؤولين السعوديين المهمين، انضمت مجموعة من النساء لمشاهدة عرض خاص لفيلم سينمائي. وفي أثناء ذلك، رن جرس الهاتف الذي تم تركيبه مؤخراً في الساعة 11 ليلاً، وكان المتصل زوج أربع نساء كن يشاهدن الفيلم، طالبا أن تأتي إحداهن إلى المنزل من أجله، وليس مهماً أي واحدة. فنهضت النساء البدينات البطيئات الأربع فوراً وغادرن راجيات مضيضتهن أن تسمح لهن بالمجيء في الليلة التالية لمشاهدة نهاية الفيلم.

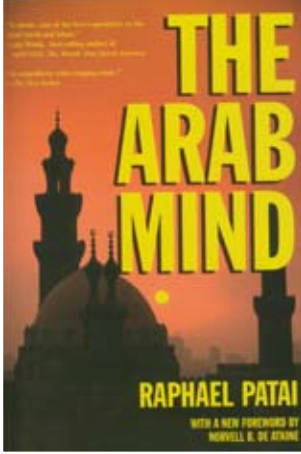
مما سبق تتبين الحدود ما بين الجانب الخجول والجانب الصلف في السلوك الجنسي. وأول هذه الحدود: الحظر الشديد لأي اتصال مهما كان شكله في العلن ما بين الرجال والنساء، ولا يمكن خرق هذا الحظر إلا بما توفره الحشود من مجهولية الاسم. أما على المستوى الخصوصي، فكل شيء مباح وتسقط كل التحفظات. وعندما يعلم العربي أن

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

لا أحد يراقب ما يفعله، وأن بإمكانه نتيجة لذلك التصرف دون خشية العقاب، فإنه يخترق القيود والتحفظات.

أما بالنسبة للتمظهرات اللفظية، فالوضع مختلف. فعندما يجتمع الأصدقاء من جنس واحد، يمكنهم التعبير عن اهتماماتهم بالمسائل الجنسية بشكل صريح، وهذا يتوافق مع ميل العرب إلى التعبير اللفظي والإسهاب اللغوي، وعادة ما يكون للكلام عن الجنس متعة توازي متعة ممارسته. وثمة بعض الحدود في ذلك، إذ يجب الامتناع عن ذكر زوجة أو زوج أحد الجالسين أو الجالسات. وعندما يكون الكلام منصبا على الجنس، تعتبر الجلسة أحادية الجنس حلقة خاصة؛ فلا يصبح هذا الكلام محظورا إلا إن دخل شخص ما من الجنس الآخر إلى الجمع.

ومما عرضناه سابقا يتبين أنه لا توجد في الحقيقة ما يمكن تسميته بالمفارقة في السلوك الجنسي عند العرب، وإنما توجد استقطابات. فهناك استقطابا شرعي وغير الشرعي: فيشجع الأول ويمنع الآخر. وهناك استقطابا العلني والخصوصي: ففي الآخر حرية استمتاع كاملة، وفي الأول منع من مجرد الإشارة غير المباشرة. وهناك استقطابا الفعل والقول: إذ يمكن الحديث في مجلس أحادي الجنس عن الجنس بقدر ما يشاء المرء، لكن ممارسته محاطة بقيود كثيرة. وفي نطاق الكلام، هناك استقطابا الانضباط والتسيب: في الأول لا ترى سوى التنميق والمحددات، وفي الآخر موجة قول فاحش تثيرها نوبة غضب.



35

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثامن

### مملكة الجنس

#### 5. الازدواجية والتغيير

قليل ما يكفي عن الأعراف الجنسية المتجذرة في أذهان العرب صغارا وكبارا. وعن المناخ الذي يحيط بمملكة الجنس. وذلك من أجل أن نشته بأن الموقف العربي التقليدي تجاه الجنس لا يد أن يكون مزدوجا. وهذا، في الواقع، يمثل حقيقة الأمر. إن التذكير المستمر بما في الجنس من خطيئة هو في الوقت ذاته تذكير بمرغوبيته. إن عملية تثقيف الأطفال، أبناء وبنات، تتضمن سلسلة مكررة من التحذيرات حيال الجنس، إلى أن يتجذر فيهم الوعي الذي يمنعهم من افتراء أي تعدُّ يلحق كارثة على هذا المستوى بالعائلة كلها كما هو حال الأخطاء الجنسية. ويدرك الأطفال أثناء نموهم أن كافة الترتيبات الاجتماعية تقريبا المختصة بتحديد حياة المجتمع تتمحور حول مسألة واحدة هي الحماية من احتمال حدوث تعدُّ جنسي. ويؤدي ذلك إلى رسم صورة محددة في ذهن الفرد عن جنسه وعن الجنس الآخر. إن الشاب ينشأ وهو يدرك بأنه لولا الفصل بين الجنسين والموت الذي ينتظره إن هو ضبط متلبسا بإساءة جنسية، فما من محرمات يجبره تكرار ذكرها على الامتناع عن ممارسة الجنس في أول فرصة تسنح له. كما يصل إلى نتيجة مؤداها أن غريزته الجنسية شديدة القوة بحيث ليس هنالك إلا الموانع المحسوسة لتحويل دون ممارسته الجنس مع امرأة من محيطه الاجتماعي. كأن يكون هذا المانع الفصل الجنسي أو الرقابة. وتتعرّز هذه الصورة التي يحملها الشاب تجاه نفسه بما يحس به من انطباع تجاه الفتيات والنساء: فهو يرى أن رغبتهن الجنسية تساوي رغبته في الشدة، وما عليه إلا أن ينفرد بإحداهن. حيث ستقاوم بشدة أول الأمر، لكنها سرعان ما «تنكسر عينها» وتصبح طوع يديه إذا استمر بتقبيلها. في الواقع، وكما هو حال الرأي الشعبي، للنساء رغبة جنسية أشد من مثيلتها

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

عند الرجال.

إن الصورة التي تحملها المرأة لنفسها لا تخرج في الواقع عما ذكرناه. إذ تنشأ المرأة على تصديق أنها لن تستطيع مقاومة الرجل وما يبدر عنه إن هي انفردت به. لذلك ينبغي عليها أن لا تسمح لنفسها بأن تكون في موقف كهذا. كما تعلمت منذ الصغر أن مجرد رؤية الرجل للمرأة يمكنها أن تثير غريزته. وعندها لا يمكن إلا لمؤثر خارجي أن يمنعه من تنفيذ رغبته. إن هذه الانطباعات والتوقعات هي، بالطبع، تقع بسبب افتراض أنها تقع. وفي مجتمع يعتقد فيه الجميع أنه في غياب مانع خارجي لا يمكن للرجل والمرأة أن يحولا ممارستهما للجنس. سيتصرف الرجل والمرأة كذلك تبعا لهذا الافتراض.

من هنا فإن الجنس ممنوع. ولذلك فهو مرهوب. ومرغوب. ومن هنا فإنه مطلوب. والمنع والرغبة كلاهما يختبرهما المرء على قدرٍ ما من الشدة. بحيث يمكن يشير هذا القدر إلى شدة كبت الاهتمام الجنسي في مرحلة الطفولة. وبعد البلوغ يخلق هذا الكبت إحساسا شديدا بالإحباط. أما إذا تعطلت آليات التحكم الاجتماعي أو استثنيت. فإن العدائية المكبوتة تنطلق بفعل الغريزة الجنسية المكبوتة وتظهر في العلن لتعبر عن نفسها بشكل جنسي كما هو حال أي تعبير عدواني آخر. وفي مثل هذا الوضع. يقوم الغضب بإطلاق إساءات لفظية جنسية عدوانية شديدة. وثمة وضع آخر يحدث عندما ينقل الفرد إلى وسط اجتماعي جديد (مدينة جديدة مثلا). ففي بيئة يعتبر فيها مجهولا. يحس الفرد أن المحظورات القديمة. بما تتضمنه من تهديد بالعقوبة. يمكن أن تنتهك بأمان. وثمة وضع ثالث يعجز فيه المنع عن أداء عمله ويحدث عندما تشاء الصدفة أن يتواجه رجل (أو مجموعة من الرجال) مع امرأة في مكان لا شهود فيه. ففي هذا الوضع. وخاصة إن كانت المرأة لا تنتمي إلى جماعة الرجل أو تنتمي إلى عشيرة معادية. فإن المحتمل جدا أن تتعرض هذه المرأة لإساءة جنسية. وإذا كان ممكنا لها أن تتعرف على من هاجمها. فربما تتعرض للقتل من أجل حماية مهاجميها.

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

قبل أن نصل إلى استنتاج ما أوردناه في هذا الفصل، دعونا نقرب، ولو بشكل مختصر، من التساؤل حول إمكانية وجود أية حقيقة في النظرة إلى العرب باعتبارهم مدمنين للجنس إلى مدى يفوق نظيره عند جيرانهم الشماليين. فهل هم أكثر قابلية للإغراء، وأكثر ميلا لإشباع أنفسهم بممارسة الجنس طلبا للمتعة الناتجة عن ذلك؟ هل يلعب الجنس دورا أهم في العقل العربي مقارنة بالانكليز والألمان مثلا؟ ونعثر على إجابة لهذه الأسئلة عند المستشرق البريطاني ادوارد ويليام لين (William Edward Lane) في أوائل القرن التاسع عشر والذي كان مراقبا ماهرا وكتب تقارير دقيقة، حيث أجاب بنعم. يقول لين: «كلما كان الإغراء متعلقا أكثر بإشباع الرغبات الشهوانية، كان المصريون، ومعهم سكان كافة المناطق الحارة، يتفوقون في ذلك حتما على الكثير من الشعوب الشمالية.» ويسجل لين أن المصريين بالأخص «لديهن صفة المشاعر الأكثر شهوانية» ويضيف بأن الأشد إثارة من ذلك هو أن «هذه الصفة يفتخر بها لهن رجالهن، حتى في أحاديثهم مع الأجانب.» ونحن من جانبنا نتردد في إعطاء مثل هذا الجواب الملتبس. ففي أشد الأعراف الجنسية تشددا والتي تشكل جزءا من الثقافة التقليدية عند العرب، يمكن للمرء أن يستنتج أن كافة المحظورات التي يتضمنها ما هي إلا ضرورات لما في الجنس من فتنة تؤثر فيهم بشكل أقوى مقارنة بالشعوب الأخرى التي أشرنا إليها. ولكننا إن افترضنا ذلك، يمكن لرأي آخر أن يبرز مفترضا أن الهاجس الجنسي الأعظم الواضح والمميز للعرب هو نتيجة لهذه الأعراف نفسها التي تحدد وتمنع نشاطهم الجنسي.

ومهما كانت الحال، يمكن الاستنتاج بأنه عند مقارنة العالم العربي بالغرب، يشكل المجال الجنسي مشكلة أكبر للعرب وبالتالي يتطلب اهتماما وقلقا أكبر. وأصبح التضاد ما بين العالمين ملحوظا بشكل خاص منذ ظهور ما أطلق عليه الثورة الجنسية في ستينات القرن العشرين في الغرب، والتي تسببت في زوال العديد من المحظورات الجنسية التي فرضتها العادات الاجتماعية والثقافية. وأدت الأعراف الجديدة المنتشرة في المراكز الحضرية الكبرى في الغرب بما فيها من تحرر إلى تساؤل الجانب الإشكالي في الجنس

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

وحولت النشاط الجنسي إلى شيء شبيه بالرياضة يشارك فيه اليافعون جميعا كنشاط طبيعي. وبينما كان اليافعون في الماضي يطلب منهم تسخير كافة طاقاتهم للدراسة والرياضة، أصبح من المقبول في أيامنا هذه وجود ثلاثة مجالات يجب على الشاب أن يثبت كفاءته فيها قبل أن يكون مهينا تماما لأخذ موقعه في المجتمع. وهذه المجالات هي: الجنس والرياضة والدراسة. ولا يوجد أي من هذه المجالات الثلاثة في العالم العربي. ومع أن الدراسة تحصل يوما بعد يوم على مكانة عالية، وأن الرياضة تزدهر عندهم باستمرار (وكلاهما يستمد طاقة محفزة كبيرة من الشعور القومي)، فإن الجنس لا يزال مختبئا في ظلام المحظورات القديمة.

على الأقل يمكن الإشارة إلى مفكر عربي حديث ذي أفكار مؤثرة. وهو علي الوردي، والذي استطاع أن يصل إلى إدانة الأعراف الجنسية العربية التقليدية. بل إنه عزا أسباب دمار المجتمع المسلم وضعف حيوية الجيل الشباب إلى المحظورات الجنسية المعقدة (التي شاعت في فترة ما قبل ستينات القرن العشرين) في المجتمع العربي. ودعا إلى خلع الحجاب، والاختلاط، والاشتراك في الرقصات الاجتماعية، وحتى المغازلة. ولا داعي للقول هنا بأن دعوة الوردي للتححرر الجنسي قد أثارت إدانة قوية من عدة فئات اجتماعية وتلقت مطالبه الرفض، وترافق ذلك دائما مع نزعة واسعة معارضة للتغريب بشكل عام.

إن صدور الدعوات بشكل فردي في الجانبين يذكر بالنمط الذي ميز النقاش حول تحرير المرأة جنسيا والذي سبق الثورة الجنسية في الغرب خلال ستينات القرن العشرين. إن القضية في تحليلها النهائي تتعلق أساسا بالسؤال التالي: هل ينبغي للمرأة أن تتمتع بالحرية الجنسية نفسها التي يتمتع بها الرجل، أم لا؟ أو بصياغة أخرى: هل ينبغي الإبقاء على المعيار المزدوج في الأعراف الجنسية، أم لا؟ وبما أن العادات والتقاليد المتعلقة بالجنس تحتل موقعا صميميا في الثقافة العربية، فهذا يفسح المجال للتوقع بنشوب صراعات طويلة الأمد حول هذه القضية. إن الرواد في هذا المجال سيتعرضون للاتهام، كما حصل مع علي الوردي، بأنهم يحاولون تعريف العالم العربي بأفكار خاطئة ورذائل من «بلاد

## الفصل الثامن: مملكة الجنس

الغرب المظلم أخلاقيا.» وقد تصل الأمور إلى حد اتهام الغرب بممارسة نوع جديد كليا من «الامبريالية الجنسية» وربما يعتبر هذا النوع الأكثر وحشية برأي مناهضي تلك الدعوات باعتباره المحاولة الأكثر خبثا من الغرب لفرض ذاته على المشرق العربي. ومع ذلك، وبما أن كافة الأصوات التي عارضت الامبريالية الثقافية الغربية لم تكن ذات جدوى كما ظهر لاحقا، يمكن التوقع بأن العقل العربي لن يكون له في النهاية خيار سوى قبول الأعراف الجنسية الغربية؛ وأن حكمته الفطرية ستجد سبيلا إلى تعديلها وقبولتها إلى أن يصل -بعد ما شهدناه في تجربة «الاشتراكية العربية»- إلى مشتق متنوع عربي خاص فيما يخص السلوكيات الجنسية الجديدة.











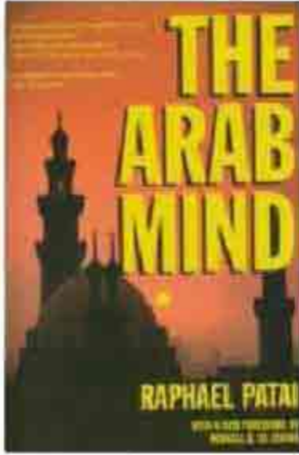












38

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل التاسع

### المكون الإسلامي في الشخصية العربية

3 انعدام التدبير

بعد انعدام التدبير صفة وثيقة الصلة بالحبرية. ولا يمكن لأفراد المجتمع المعتمد على التدبير في فعالياته أن لا يكونوا مدبرين هم أنفسهم. وفي العقل العربي التقليدي يتولد إحساس بالذنب الديني عند الدخول في عمل يخطط له على المدى البعيد لأنه يبدو وكأن من يقوم بهذا العمل لا يثق بالتدبير الإلهي. وبينما لا يفكر معظم العرب بانعدام التدبير إلى مدى يقترب من المفهوم الذي طرحناه. حيث يتصل بالتدبير الإلهي. فإنهم يبدون مظاهر تعكس ذلك في عدة مجالات من الحياة. وكان انعدام التدبير عند الفلاحين عاملاً مساعداً لعدة قرون في إفقارهم. وفي مناسبات عديدة. كان الفلاحون الفقراء عاجزين عن التحكم بعادات الاستهلاك واستبقاء قسم من الحبوب لغرض الزراعة. ولهذا كان أوان الزراعة يأتي دون حبوب كافية. مما يضطرهم إلى استئدانة البذار من صاحب الأرض أو جار غني. وبالطبع ينبغي إعادة البذار المستئدانة عند الحصاد بزيادة كبيرة. مما ينقص ما يتبقى من المحصول لإطعام الفلاح وعائلته إلى أن يحير أوان المحصول التالي.

وكان لانعدام التدبير قدرة على أن يبقي نظام (المشاعة) معمولاً به لعدة قرون في القرى العربية الواقع على ساحل بلاد الشام. ويتكون هذا النظام من ملكية مشتركة للأرض تعود لكافة العوائل العريقة في القرية. إضافة إلى إعادة توزيع هذه الأراضي وفق جدول رمزي كل سنة أو سنتين بواسطة الفرعة. لقد أدى نظام المشاعة إلى تدهور حالة الأراضي لأن الفلاح الذي كان يستلم الأرض لا يحق له استثمارها إلا لسنة أو اثنتين. فكان لا يبذل أي جهد لتطويرها؛ بل إنه كان يستغلها إلى طاقتها القصوى ويتركها مستنفدة تماماً إلى من يخلفه عليها. والذي يواصل العمل على الأموال ذاته ولو كان الفلاحون يخططون

## الفصل التاسع: المكون الإسلامي في الشخصية العربية

للمستقبل لما بقوا على نظام المشاعة وكانوا استبدلوا به نظام الإفراز (التوزيع النهائي). والذي كان ليجعل مالك الأرض الجديد قادراً على تطوير أرضه وجعلها تنتج محاصيل أفضل. لكن الفلاحين انتظروا إلى أن قامت الحكومة العثمانية بالمبادرة وقدمت ما أطلقت عليه «التطويب» أي (النحسين) في ستينات القرن التاسع عشر. ولكن ذلك لم يسرع وتيرة الإفراز التي بقيت شديدة البطء حتى أنه في عام 1917 كان حوالي 70% من أراضي القرى لا يزال مشمولاً بقانون المشاعة.

ولانعدام التدبير عند العرب مظهر آخر يتمثل في الإنفاق الميسرف وغير المعتدل على الولائم والاحتفالات. كذلك التي ترافق مناسبات الختان والزواج. إن ذلك الإنفاق الباذخ يكشف أنه حتى الادخار الذي يمارسه العديد من العرب لا يمكن اعتباره علامة على التدبير. بل إنه مسألة حرص فرضتها العادات. وهو عبارة عن سلسلة من القرارات اللحظية التي تدفع إلى الادخار لا الإنفاق. دون تفكير بإبقاء شيء من المال في الهامش إلى وقت الحاجة. لقد لاحظ المؤرخ العربي البارع المقريري (1364-1442) هذه الظاهرة في القرن الخامس عشر فكتب:

ومن أخلاق أهل مصر الأعراض عن النظر في العوالب فلا تجدهم يدخرون عندهم راداً كما هي عادة غيرهم من سكان البلدان بل يتناولون أعذية كل يوم من الأسواق بكرة وعشياً

وبينما يتحدث المقريري عن المصريين في هذه الفقرة لا يتعد العرب في بلدانهم الأخرى عن الانصاف بهذه الخصلة. كما يفيض التاريخ والأدب بقصص عن كرم يخطف الأبصار وإسراف مذهل.

ولا تزال تجري على الألسن أمثال كثيرة في كافة أرجاء العالم العربي لتعبر عن اتفاق بقضي بعثية وضع الخطط والجهود لضمان العيش في المستقبل. وهنالك مثل شائع في سوريا ولبنان يقول «دع ما للغد للغد». وينصح آخر: «كل لحظة لها قرارها الخاص بها»

١١ المقريري. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريرية)، ج 1 ص 149

## الفصل التاسع: المكون الإسلامي في الشخصية العربية

وعلى نفس المنوال بقول مثل من جنوب شبه الجزيرة العربية: «الحذر لا يدفع القضاء».

بالنتيجة: انعدام التدبير يتعزز بالنظرة المسلمة التي تعتبر الممتلكات الدنيوية خطرة لأنها تفقد إلى الجشع ولأن الثروة بصاحبها الافتتان بها:

يدا بيد مع الصمت والتواضع وذكر الرب. يعتبر الفقر عوناً كبيراً باتجاه الفور بالخلاص... فالغني مربوط إلى هذه الأرض بقيوده أقوى مقارنة بالفقير. وإذا أراد المرء أن يحصل على حصة في هذه الدنيا فمن المحتمل أنه يهدد حصته في الآخرة. والفقر خاصة إن اختير عوضاً عن الغنى بشكل طوعي. يكمل ثقة المرء بالرب ويجب على المرء أن لا يفلق بشأن قوت يومه. فمن خلقه سوف يوفره له أيضاً<sup>1</sup>.

وبينما يطمح قليل من المسلمين فقط إلى تغيير واقعه بشكل كامل. وأقل منهم من ينجح في مسعاه هذا. نجد أن معظمهم قد تشرب بما يكفي من تعاليم الإسلام التي تصور الحياة الإنسانية مكونة من جزئين: الدنيا والآخرة. ومن هنا تعني الثقة بالرب أن المرء يؤمن بأن الرب يوزع البركات المادية في هذه الحياة. ويعوض المعاناة المستحقة أساساً ببركاته في الآخرة. وعليه. بما أن الإنسان الفاني لا يستطيع منع نفسه من الرغبة بحياة طيبة في هذه الدنيا. فيتوجب عليه. وهو ما يؤديه فعلاً. أن يضع نصب عينيه دائماً أن المنافع الدنيوية ليست في الحقيقة إلا رهونا لا قيمة لها. وأن الإنجاز الحقيقي للإنسان إنما هو الصلاح ونقاء الروح والتوكل على الرب. وأفضل ما يمكن أن يحصل عليه الإنسان هو ما كان له قيمة أخلاقية. وإن كان الطريق إلى نيل ذلك يقتضي الالتزام بالشعائر الدينية. وبالأخص ما تم إيجازه في أعمدة الدين الخمسة: التوحيد. والصلاة. والصيام. والزكاة. والحج.

وبالنسبة للجماهير الغفيرة من الفقراء العرب. والذين يعيش الكثير منهم في حالة فقر لا يعرفها الغرب. فإن الإسلام وبما فيه من معتقدات أخلاقية وروحية وما يقطع من وعد

(1) ج. إ. فون غرونباوم (G. E. von Grunebaum): الإسلام في العصور الوسطى. دراسة في التوجه الثقافي: ص 127-128.

## الفصل التاسع: المكون الإسلامي في الشخصية العربية

كبير بثواب أخروي يمثل ثروة ذات قيمة روحية عصبية على التقدير، وبحماسة يوفرها الدين. يتم تقييم الحياة بكل ما فيها من مأس وحرمان من منظور عريض. ووجهة نظر واسعة المدى: فالإقامة المؤقتة في هذه الدنيا تبدو الشطر الأصغر من الوجود بكافة وجوهه. والذي تقع حقائقه وغاياته خلف هذه الحياة إن النظرة العامة الروحية هذه توفر حالة من الهدوء وصفاء الذهن التي تصمد بوجه الشدائد والمحن. الأمر الذي يدهش الباحثين الغربيين. ولكن الإيمان بالقدر يعد عنصراً أساسياً لا غنى عنه في كل ما سبق.

وبأخذ الشخصية العربية بعين الاعتبار، ليس هنالك من شك في أن الإيمان نفسه بالقضاء والقدر (حيث يشار إليهما كثيراً بمصطلحات مثل: القسمة، أو النصيب، أو البخت، أو المكتوب) يفسر تأثيره الكبير المقولب للأفعال والأقوال. فهو يزود العقل العربي بالهدوء والصبر في مواجهة الشدائد. وبإلانسحاب الحليم أمام كل ما يحدث. وبقول «مكان» المرء وظروفه. وهذا يجعل المصاعب والخسائر والحرمان التي تتضمنها في الحياة شبه المحدودة للعربي العادي أسهل تحملاً. ومن الجهة الأخرى. يؤدي ذلك إلى موقف انسحابي غير مبال باتخاذ أي إجراء لتغيير أو تحسين الأمور. وبالأخص. ينتج عن ذلك تجبن المرء عن القيام بجهود على المدى البعيد تتطلب تخطيطاً مستقبلياً. لأن أبة فعالية كذلك قد تكون خطيرة من ناحية قريبها من الثورة على الرب ومشينته كما تتمثل في نظام الأشياء على الأرض.

إن هذا التوجه الحبري يحدو بالعربي إلى التنازل عن مسؤوليته في ما يتعلق بتطوير ممتلكاته أو توفير الأموال اللازمة لمستقبله. وحول هذا الأمر لاحظت سانيا حمادي أن:

العربي يعزو أمراض مجتمعه وأخطائه وفشله إما إلى القدر أو الشيطان. أو الامبريالية. وإذا ما تلقى اللوم على لامبالاة أو فساد. يكون جوابه على الاتهام بأنه كان مدفوعاً بعامل لا يمكن التحكم به أو فعل أي شيء لمقاومته. إن هذا الرفض لافتراض وحدود مسؤولية له في شؤون حياته وما يحيط به يزيد العرب ضعفاً على

## الفصل التاسع: المكون الإسلامي في الشخصية العربية

ضعف وبشجع على الاستسلام. وكان القدر يفترض به أن يعمل ضد الإنسان وليس لصالحه<sup>1</sup>.

وبالطبع، يؤدي هذا الموقف إلى مصاعب جمة عندما يتعلق الأمر بالحركة الصناعية وحركة التحديث. ومع ذلك، وجنبا إلى جنب مع رأي يرى أن القيام بإجراء ربما يصطدم بالإرادة الإلهية إنما هو أمر غير مناسب. يجد المراقب في الحياة اليومية للعرب كافة أنواع الجهود المبذولة لتغيير موقف راهن. أو الوقاية من أمر يخشى وقوعه. أو تحقيق حدث مأمول. أو التصرف بطرق عدة تبدو لنا بشكل منطقي غير قابلة للتماشى مع الإيمان بالقدر. ودائما ما تبذل الجهود لحض الناس على الرحمة، والمصالحة، والعفو عن أساء. وما أشبه. وذلك دون الانتباه إلى الاعتقاد المكرر الذي يقضي بأن عمل كل امرئ مقدر ومكتوب في كتاب الرب بعد أربعين يوما من بداية حمل أمه به. ودون مفاجأة. يبدو أن النظرية المعتنقة عموما حول القدر يؤمن بها العرب ضمن مستوى معين من الوعي. بينما يتحدد السلوك اليومي في مستوى آخر.

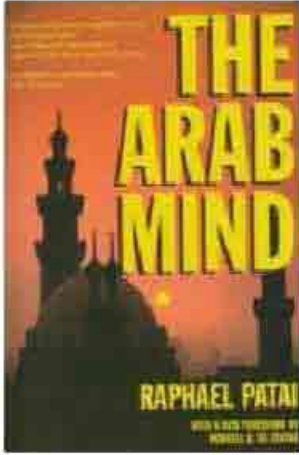
وفي ما يوجد بين القرويين في كافة الدول العربية من إيمان بالسحر وممارسة له توجد علاقة خاصة بالصلة التي ذكرناها سابقا. إذ يبدو للمراقب الخارجي أن القدرة الإلهية كثيرا ما يتم تقييدها والحد من تأثيرها من خلال الإيمان بتنوع غني من الكائنات والقوى التي تتخطى مستوى البشر، والتي دائما ما تهدد الإنسان ولا يمكن التعامل معها إلا عبر اللجوء إلى السحر، والوسائل والممارسات السحرية البسيطة معروفة للجميع. وإذا ما كانت هنالك حاجة لعمل أكثر تأثيرا، فإن الخبراء بالسحر متوفرون في القرى أو بالقرب منها. ويمكن الحصول على خدماتهم مقابل أجر ما. ومن هنا. وفي تجاهل تام للقدر. يلجأ القروي العربي إلى السحر من أجل تحقيق أمنية. أو شفاء مرض. أو التسبب بأذى. أو إطلاق لعنة. أو معاكسة فعل العين الحاسدة. وما أشبه ذلك. إن هذه الممارسات وما تستند عليه من المعتقدات التقليدية تحتل موقعا أكثر أهمية في حياة الجماهير العربية. والنساء

(1) سانيا حمادي: مزاج العرب وشخصيتهم: ص72.

## الفصل التاسع: المكون الإسلامي في الشخصية العربية

بخاصة، وذلك إذا ما قورنت بالشرائع والشعائر المقبولة رسمياً في الإسلام. وفي كثير من الحالات، تكون هذه الممارسات قادمة من حقبة ما قبل الإسلام، وبينما يشجب الإسلام الرسمي هذه الممارسات، يتقبلها بشيء من التسليم الذي يليق بمن يضع كامل ثقته بالرب وحده. وفيما يتعلق بالتقاليد البسيطة، فإن مجرد فكرة بقاء معتقدات السحر وممارساته ضمن الناس تعد دليلاً واضحاً على صمود الاستعداد البشري القديم للدخول بفاعلية في أعمال واعدة بتحقيق احتياجات قديمة قدم البشرية ذاتها. إن التناقض الصارخ ما بين تلك الممارسات والواجب الإسلامي المتمثل في الإيمان بالله والالتكال عليه وحده يصدمهم كما يصدم القرويون الكاثوليك في إيطاليا وإسبانيا عندما يعلمون بالتناقض الكبير المماثل ما بين أفعالهم «الخرافية» وشرعية الكنيسة. وكلاهما سوف يتشوش ذهنه بنفس الشدة عندما يحاط علماً بهذه التناقضات.

إن الحقيقة تبقى أنه تحت تأثير الإسلام التقليدي، لم تستطع جهود تطوير الإنسان أن تتجاوز عجزها إلا في ما ندر. وعلى الأعم، كان العقل العربي، الذي يهيمن عليه الإسلام، يميل إلى الحفاظ على الواقع أكثر من تغييره، وإلى الإبقاء عليه أكثر من تحسينه، وإلى الاستمرار به أكثر من القيام بمبادرة ما لحل مشاكله. وفي هذا الجو، مهما كانت الروح الفردية المتعطشة إلى البحث والاستكشاف متواجدة في العصر العظيم للثقافة العربية في حقبة القرون الوسطى، فإن هذه الروح أوقفت تدريجياً عن العمل؛ وبحلول القرن الخامس عشر، كان الفضول الفكري العربي غاطاً في النوم. وكان عليه أن يبقى كذلك لأربعة قرون تالية إلى أن أوقظته يد الغرب وهي تطرق على بابه بإلحاح.



39

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل العاشر

### الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

1 - الاستنتاجات

أثار صدمة لدى العديد من الباحثين الغربيين ما يظهره العرب علانية من ميل لاعتناق رؤية مستقطبة حول الإنسان والعالم. حيث يرون تضادا واضحا ولا يرون تدرجا. ويلاحظون العكس لا الانتقال. ويفهمون الأمور بشكل حدي دون ملاحظة الفروق الدقيقة. وكما قال لورنس العرب يوما:

ليس لدى الساميين قدرة على رؤية التدرجات اللونية. فهم أناس لا يعوون إلا بالألوان الرئيسية أو بالأحرى: اللونين الأسود والأبيض فقط. و يرون العالم محددًا بحطوط... إن هؤلاء الناس ليسوا مولعين بالأسود والأبيض في الرؤية فحسب، بل في أثار بيوتهم أيضا. ولا يستعملون الأسود والأبيض للوضوح فقط وإنما للتعقيد أيضا. ولا تتراح أفكارهم إلا عندما تتعامل مع الحدود وهم يتمسكون بها مع سبق الإصرار<sup>1</sup>.

ولم أستطع أنا نفسي أن أنحاشى وضع المقارنة نفسها مرارا وتكرارا عندما وعلى سبيل المثال، أكون في مسرح أو صالة سينما عربية وأسمع التعليقات العالية من الجمهور وهي تملأ الممرات وتخرج من الأبواب. وعادة ما تكون هذه الآراء متماشية مع مبدأ (الأسود والأبيض). فالفيلم إما أن يكون «ممتاز» أو «رائع» أو «عظيم» أو أن يكون «كريه» أو «مثير للاشمئزاز» أو «تافه». ومن النادر جدا أن يسمع المرء أي تقييم بعيد عن أن يكون شاملا أو قبولا حماسيا أو رفضا مطلقا.

(1) لورنس العرب (T. E. Lawrence) أعمدة الحكمة السبعة، ص 265

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

وفي البحث عن أصول هذه الظاهرة. حاول بعض المستعربين أن يفسروا هذا المبل إلى الحدود من خلال عزوه إلى التفاوتات التي تميز الصحراء. وأصروا على رأيهم هذا. وتبعاً لرأي لبون غوتبير. وهو من أهم مؤيدي هذه الاتجاه في التفكير. فإن الصحراء تركت انطبعا عميقاً في الروح العربية. وفي وسط صحراء شبه الجزيرة العربية يلاحظ أن «الصيف القانظ يتبعه شتاء فارس. وحتى ضمن الفصل نفسه يمكن ليوم حارق أن ينتهي بليلة جليدية». حتى أن الطبيعة نفسها تتصف بالتفاوت الحاد ذاته. والذي لا يترك صداه في الروح العربية وحدها. وإنما يتجاوزها إلى أكثر الجوانب المختلفة للثقافة العربية. وتبعاً لغوتبير فإن

العرق الذي يتشكل في بيئة كهذه. وإن كانت تتمتع عادة بالهدوء والفراغ. يكون عرضة لانفجارات عاطفية مفاجئة وسريعة. ولاارتفاع لحظي في الطاقة ولكنه غير قابل للممانعة. وإلى أشكال متنوعة من كرم السلاء والعنف المنوحش. إن العربي يمكنه أن يكون في الوقت نفسه جشعا ومفقاً. بخيلاً وكرماً. يستحق النقرع والإشادة. وبهذا يظهر العربي مزيجاً مشوشاً من الميول المتفاوتة. وعنده تلنقي الحدود وتمترج. أو تنبع بعضها بعضاً دون نظام محدد: فليس هنالك انتقال من أمر لأمر. ولا تدرج. ولا فروق في المشاعر والأفكار<sup>1</sup>

وفصل غوتبير الكلام حول «ترادف الحدود». والذي رأى بأنه يشكل خصيصة من خصائص موقف العربي وأفكاره. وباستطلاع سريع يظهر غوتبير هذا الترادف الذي يحصل للأضداد في الطعام. واللباس. واللغة. والبناء. والزخارف التزيينية. والموسيقا. والأدب. والشعر. والتاريخ. والمؤسسات الاجتماعية والدينية في الدول العربية. وفي «التناقض الناتج عن ترادف العوائل التي يحكمها زعيم قوي في قبيلة أو دولة تتنازعها الفوضى». وخلص غوتبير إلى استنتاج مفاده أن هنالك «مزيج ملحوظ من الأعراف الديمقراطية والاستبداد الحكومي

(1) كنيث الدراسة في وقت كان الباحثون لا يزالون يستخدمون فيه مصطلح (عرق) بينما نفضل في أيامنا هذه أن نستعمل مصطلح (شعب) عوضاً عنه.

(2) ليون غوتبير (Léon Gauthier): مقدمة في دراسة الفلسفة الإسلامية، ص 34-36.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

يميز المجتمع المسلم<sup>1</sup>، وبينما لبست كل الأمثلة التي اقتبسناها من غوتبير ذات دقة كبيرة، فإن فكرة الحدود باعتبارها إحدى خصائص العقل العربي يبدو أنها ذات أساس صلب من الحقيقة.

وهذه وينيفريد بلاكمان، والتي أمضت عددا من السنين في قرية مصرية تقع في أعالي النيل، سجلت عددا من الملاحظات على التفاوت الحاد الذي يلاحظ بين منطقة وادي النيل الخصبة وبين ما يحيط بها من صحراء قاحلة جافة. حيث وجدت أن هذا التفاوت ينعكس من خلال شخصية الفلاح المصري فكانت:

من الحقائق المميرة أن أكثر الصفات اختلافا في الشخصية يمكن أن توجد في فرد واحد فالفلاحون المصريون... يشكل عام منتهجون وراضون عن حياتهم بشكل مدهش وهم سريعو الفهم والديهية. ويحبون الكثرة يشغف وإن كانت موجهة صدهم وعادة ما يتمنعون بذاكرة حادة. وهم يعيدون عن الهموم، ولطيفون وشديدو الكرم. إضافة إلى أنهم يعملون بجهد

لم تكن تلك إلا جانبا واحدا من الصورة، أما الجانب الآخر. وكما تراه بلاكمان، فهو أنهم «في الوقت نفسه عاطفيون جدا ومخادعون جدا وسريعو الانفعال. وبالعوم شديدو الجهل. ولا يخفى على من يراقبهم أنهم يفتقدون تقريبا كل ما له علاقة بضبط النفس». وبخاصة «تحت تأثير الغيرة. والتي تتحول دوما إلى رغبة مستعرة. فيصبح الرجل أو المرأة قابلا لارتكاب أي نوع من الجرائم العنيفة». وتضيف بلاكمان أنه حتى الرجل الحصيف المؤدب المسالم قد يتحول بين لحظة وأخرى إلى مجرم متوحش<sup>2</sup>.

ولمة مظاهر أخرى تعبر عن تجمع الأضداد في شخصية الفلاحين في شمال مصر. حيث كُنت بلاكمان أنه بينما لم يكن هؤلاء شعبا مولعا بالحروب «ففي الفئال الذي

(1) غوتبير. مصدر سابق، ص 37-64.

(2) وينيفريد بلاكمان (Winifred Blackman): الفلاحون في شمال مصر، ص 23-24.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

ينشأ ما بين القرى، والذي لبس أمرا نادرا، بيدون أحيانا فسوة مفاجئة». وفي موقفهم تجاه الأعراب، أي من ينتمون إلى قرية أخرى، تجد تضادا عجيبا: فهم «يعاملون بحسن الضيافة والبشاشة باعتبارهم ضيوفا». ولكن «في بعض الأحيان، ينظر إليهم بقدر كبير من التوجس وكأنهم ليسوا من البشر»<sup>1</sup>. وفيما يتعلق بالنساء، يتصف مزاجهن بالتضاد بقدر أكبر: تقول بلاكمان: «لسوء الحظ أن معظم النساء لديهن مزاج خطر وصعب»<sup>2</sup>.

أما الأب هنري حبيب عيروط، والذي كانت له معرفة عن قرب بالفلاح المصري، إضافة إلى كونه مصرية، فيضيف عدة صفات لصورة شخصية الفلاح المصري المختلطة. فكتب أن الفلاح المصري «يجمع في شخصه السذاجة والخبث، والفردانية والجمعية، والبخل والحرص، والمعاناة الطويلة والمزاج المضطرب». وفي الأمور المالية «كلما ازداد مقدار المال التي يخزنها الفلاح في مخبأ سري داخل بيته، كلما ازدادت فرصة أن يخرج ذلك المال أمام الناس في ولائم الأعياد وينثره من أجل المظهر والمنعة». وهذا الفلاح معتدل ومسالم وصبور ولا يبالي، «فعقله مدعن وجبري يتقبل الأمور كما هي». ولكنه في الجانب الآخر «يتصرف بدافع اللحظة دون أي اعتبار لتمييز أو حس بتناسب الأمور ودون تحسب لأهمية ما حدث أو عواقب ما يقوم به». وإذا ما حدث شيء «يصدمه بطريقة لا يتحملها... فإنه يرد بعنف، ويعدّي الآخرين بنفس الرغبة. وفي لحظة كهذه لا تساوي حياة المرء إلا النزر القليل». وخاصة «فلاحو الصعيد (جنوب مصر) فهم كالبركان الذي ينفجر عند أقل الاحتمالات». ومع ذلك «فإن نوبات الانفجار لا تستمر طويلا، ويتبعها انسحاب أصبح عادة تلاحظ في شخصياتهم أكثر من أي أمر آخر»<sup>3</sup>.

وهذه سائبا حمادي، وهي باحثة عربية معاصرة، تعلق على التفاوت في المزاج العربي، حيث وجدت أنه مستقطب بين الغضب السريع وضبط النفس. فتقول:

(1) بلاكمان: مصدر سابق: ص 129.

(2) بلاكمان: مصدر سابق: ص 38.

(3) هنري حبيب عيروط: الفلاح المصري: ص 141-145.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

إن العربي نفسه الذي تتصف شخصيته بأنها عدوانية وميالة إلى العراك. والتي تبدي عاطفة شديدة خلال نوبة غضب أو أسى سريعة الاشتعال. تراه لا يظهر بشكل طبيعي بهجته أو خوفه أو ضعفه. إن هذه الأحاسيس ليست عتبية بل هي قادمة من تعبير إيجابي مكشوف للجميع<sup>1</sup>.

وعلى العموم. وكما افترضنا مسبقاً. تتمحور الحياة العاطفية للعرب حول عدة متلازمات متطابقة. وكل منها مرتبة بين حدين متناقضين. فهناك. قبل كل شيء. الاستقطاب ما بين الانسجام والخلاف. ثم يأتي الاستقطاب ما بين العار والشرف. والعنف والخضوع. والثأر والصفح. والنفاس والتعاون. والمخادعة والصراحة. والفخر والنواضع. والقسوة والرفقة. والنشاط والحمول. والاعتدال في الجنس أو المبالغة فيه.

ومن هذه المتلازمات ما هو مدعاة للإطراء ويؤدي إلى تعزيز المتلازمات الأخرى. وهكذا. على سبيل المثال. يتم توجيـه السلوك والتحكم به دائماً من خلال السعي المزدوج لمحاولة تجنب ما هو مؤذ والقيام بما هو مشرف. أما المتلازمات الأخرى. وهي لا تزال مستمرة إلى اليوم. فتعمل وفق أهداف متقاطعة وتسحب الفرد باتجاهين متعاكسين. ومثال على هذا متلازمة الانسجام والخلاف: فالرغبة من أجل تحقيق الانسجام أو المحافظة عليه على نطاق واسع تعمل بعكس عمل الرغبة في الخلاف لتحقيق منافع صغيرة محلية داخلية والمحافظة عليها. إن معظم المتلازمات التي سردناها في ما سبق لا تنتمي إلى النمطين السابقين بل إلى نمط ثالث. فهي تتفانل من أجل السيطرة على العربي. وينتج عن ذلك أنه يغير اتجاهه من حد إلى آخر: ففي لحظة يراه الناس مأخوذاً بمشاعر لا يستطيع السيطرة عليها. وفي لحظة أخرى تراه يستعيد رباطة جأشه؛ ونارة تراه عتيفاً. وأخرى تراه خاضعاً.

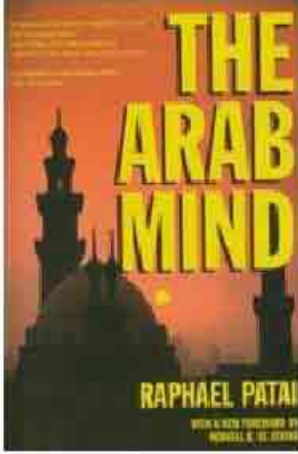
ولا زال ثمة استقطاب آخر ينبغي الحديث عنه: وهو استقطاب (الإله-الإنسان) والذي يرى حازم نسبية أنه قريب من «حالة انفصام شخصية في الأفكار والعواطف» ما بين

(1) سانيا حمادي: مزاج العرب وشخصيتهم: ص 54-55.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

«مستويين من الواقع». وهذا واضح في القوانين الحالية المستمدة من القوانين الغربية والمنبعة في العالم العربي: حيث تمتزج فيها التقاليد العربية الإسلامية مع المبادئ العلمانية.<sup>1</sup>

(1) حازم نسبية: أفكار القومية العربية: ص 152.



40

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل العاشر

### الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

2. المزاج وصبط النفس

بالنسبة للعقل الغربي. يعتبر أكثر ما ذكرناه من تناقضات وتفاوتات غريبة وإثارة هو دون شك الجمع بين ضبط النفس والانفجار العاطفي. أو ما يمت إليهما من الجمع بين الخمول وانفجار النشاط. فهذه من الأمور التي لا يألفها الغربي بتاتا. ففي النظرة العامة الغربية يتوقع من المرء أن يسير على نهج واحد لا أن يتقلب من طرف إلى طرف يعاكسه تماما. وإذا ما حدث. وذلك في ظروف استثنائية. أن استدرج الغربي إلى فعل يعاكس سلوكه المنضبط المعتاد. فإنه يُعذر. أو يعتذر. بأنه فقد توازنه للحظات. وعادة ما يقطع على نفسه عهدا بأن لا يدع شيئا مدمرا كذلك يحدث له ثانية.

أما في العالم العربي. فلا يوجد مثيل لهذه المسؤولية يرتبط بفقدان السيطرة على الأعصاب أو انفجار المزاج. بل على العكس: فمثل هذه الاختلاجات يتوقع أن تحدث من وقت لآخر. لأن نظرة العربي للطبيعة الإنسانية تفترض فقدان القدرة على ضبط الأعصاب بشكل دائم ودون انقطاع. وأي حدث قد يحصل في سياق الحياة اليومية الروتينية يمكنه أن يطلق شرارة مثل ذلك الانفجار. ويحول الشخص الهادئ المسالم الرزين إلى وحش غاضب خطير أحمق. ثم يعود هذا الوحش إلى حالته الأولى ما أن تمر اختلاجة تكدر المزاج.

ومن المهم بشكل خاص أن نلاحظ تواتر العملية التي يقوم ضبط النفس من خلالها بإفساح المجال للمزاج كي يقوم بثورته. فالشخصية تتغير بشكل كامل بتأثير الثغرة التي ينفذ من خلالها تيار الغضب والعنف وباقي العواطف القوية عابرا سدّ ضبط النفس في فترة قصيرة بشكل مذهل. وإذا ما طلب مني أن أبحث عن ارتباط ما بين المزاج العربي

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

والظواهر الطبيعية التي تكنف بينه. فسأفضل أن أسير إلى الوديان الصخرية الضيقة في الصحراء والتي تكون دوما جافة ولا حياة فيها ولكنها عندما بهطل المطر. وإن كان على بعد أميال منها. فإنها تنحول فجأة إلى سيول غاضية مدمرة تحرف أمامها الصخور وتدمر كل شيء يقف في طريقها. لتهدأ بعد عدة ساعات بتفسي السرعة التي نهضت بها. وفي جميع الحالات. علي أن أعترف بأنني أتذكر تلك الوديان في أكثر من مناسبة رأيت فيها رجلا عربيا هادئا متزنا بصيبه الغضب فجأة.

وكثيرة هي المشاهدات المتعلقة بهذا الانتقال السريع من ضبط النفس والهدوء إلى انفجار الغضب الذي لا يسيطر عليه. وهذه سانيا حمادي تناقش هذه المسألة بشيء من التفصيل. فتعرض كيفية تعبير العربي عن عواطفه في مجالات كثيرة. فـ«العربي يتواصل مع الآخرين عبر الصراخ المصحوب بإشارات الغضب» وعند المساومة في السوق يصبح وينجادل في أمور تافهة. وإذا ما تعرض لأذى جسدي فهو «يعبر عن ألمه بحرية من خلال الكلمات والأصوات وحركات الحسد. وهو يتكلم ويشكو من ذلك بصراحة. ويظهر معاناته من خلال الأنين والنائم والبكاء». وعندما تحدث حالة وفاة. «نسمح له ثقافته بأن يظهر سلوكا متفجرا بالعواطف. وأكثر من ذلك. يفترض به أن يظهر عواطفه وأساه بشكل مكشوف. فعليه أن ينتحب ويظهر ألمه وبؤسه». وتقول المرأة بكاء عال. ويتأسف الرجال. ولا يعتبر إظهار العواطف عند المصائب الشديدة أمرا مخلا بالرحولة أما بالنسبة للغضب. فالعربي لا يملك مناعة ضده. وهو يشتعل غضبا بسهولة. ولا يكبح جماح غضبه. وإن أفلت فلا حدود لعواقبه. ويلاحظ كثرة العراك العائلي حيث يعتبر عادة يومية كما يقول المثل الشامي: «في كل مائدة عراك. ومع كل لقمة فلق»<sup>1</sup>

ويمكن للعواطف أن تنفجر في أية لحظة وفي مناسبات غير متوقعة. ومن ذلك ما يذكره محمد نجيب. أول رئيس لمصر (1952-1954). والذي نزع من مجموعة من الضباط الشباب الذين أجبروا الملك فاروق على التنحي عن الحكم. حيث ذكر بأنه عندما قام فاروق

1 سانيا حمادي: مزاج العرب وشخصيتهم ص 43-54.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

بمغادرة القصر الملكي «أقام خدم القصر. وفق التقاليد المصرية. مناحة كانت تسمع من على بعد ربع ميل» وعندما كان نجيب نفسه في لقائه الأخير مع الملك المخلوع. حيث رفضت كل طلباته وإن كانت صغيرة. يذكر بأنه: «كنا سوية مأخوذين بمزيج من العواطف إلى حد أن أعيننا كانت تترقق بالدموع»<sup>1</sup>

وتميل العواطف لأن تتحرر من عقالها عندما يكون المكان مملوءاً بالناس. وهذا مجيد خدوري يصف عواطف الشعب العراقي التي تجعل من السهل عليه أن يتشجع ويدفع إلى القيام بمظاهرات ذات طابع عنيف. فيقول:

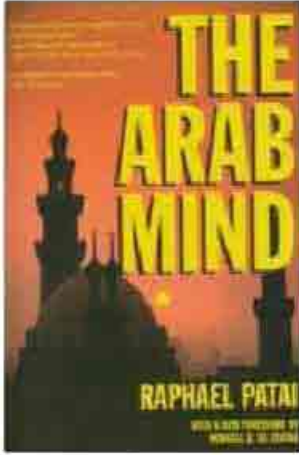
انضمت حشود من الشعب إلى الكتلة البشرية وتدفق المشاعر التي فاضت بها شوارع بغداد كلما قامت انتفاضة شعبية وفي الماضي /قبل ثورة 1958/. ورغم الأضرار التي سببتها الانتفاضات الشعبية في الأرواح والممتلكات... كانت تلك الحشود كمفيضانات نهر دجلة: قادرة على التدمير لكنها قصيرة العمر وسريعة الخمود. وكان النظام الملكي مدركاً بشكل جيد لطبيعة هذه الانفجارات العاطفية وتعلم كيفية التعامل معها من خلال إفساح المجال للطوفان كي يمر سريعاً وطالما قامت الشرطة بمجرد توجيه الحشود وإزالة ما حطمته... ولكن في ثورة 1958/ ما أن غابت الشرطة عن الشوارع. إلا وقامت الطاقة الهائلة للحشود بتخريب لم تشهد له بغداد مثيلاً<sup>2</sup>

وحتى أن فايز صايغ وهو مدافع مستميت وأحد الأصوات الداعية للعروبة. يصف الجماهير العربية بأنها ميالة «لنوع من العرض المفرط لحبوبيتها العاطفية» ويتبع ذلك بأنها «مفرطة العاطفية» وتتميز بـ«حماس ساخن وأعمى نوعاً ما»<sup>3</sup>

(1) محمد نجيب: قدر مصر، ص 139.

(2) محيد خدوري: العراق الجمهوري، ص 52.

(3) فايز صايغ: فهم العقل العربي، ص 13-14.



41

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل العاشر

### الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

3 العدوانية

إذا ما استثثرت العدوانية لدى العرب فستنفس عن نفسها بعثية نطال أي شخص أجنبي. ففي الثاني من نوفمبر عام 1945، دعا قادة مصر إلى مظاهرات في ذكرى وعد بلفور، وكان أن المظاهرات التي خرجت لم تكتفِ بأن تحولت إلى أعمال شغب مضادة لليهود، بل نتجت عنها هجمات طالت كنائس الكاثوليك والأرمن والأرثوذكس. وفي يومي الرابع والخامس من يناير 1952، جرت مظاهرات مضادة للبريطانيين في السويس ورافقها نهب كنيسة قبطية وإحراقها ومقتل بعض القبط من قبل المتظاهرين. ويرى الباحث برنارد لويس في هذه الأعمال استمراراً لموقف في التفاليد العربية الإسلامية القديمة يعبر عنه بـ «الكفر ملة واحدة». والمقصود من ذلك أن المسلمين جميعهم فقط (ومن بينهم العرب) يشكلون أمة واحدة على المستوى النظري على الأقل. وكذلك الأمر بالنسبة لغير المؤمنين<sup>1</sup>.

وبحاول ويلفريد كانتوبيل سميث أن يشرح ميل العرب إلى الأعمال الحشودية من خلال الإشارة إلى عدد من العوامل النفسية: فهو يقول أن المجتمع العربي، أو المجتمع المصري «انحدر إلى درجة يكون فيها استخدام العنف أمراً لا بد منه، وأن برنامج الإخوان المسلمين:

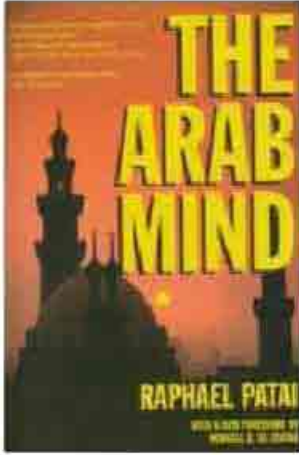
تعبير عن الكراهية والإحباط والرهو والهيجان المدمر لأناس عاشوا لمدة طويلة  
فريسة للمفر والعجز والخوف. وكل نقمة يحملها إنسان يجد العالم الحديث فوق

(1) برنارد لويس (Bernard Lewis): الشرق الأوسط والعرب، ص 95

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

طاقته يمكنها أن تجد في حركة مثل الإخوان مجالاً للتحرك والإحساس بالرصى. إنها ردة الفعل العنيفة للمسلم العربي على ما تعرض له عالمه من هجوم... إنها ردة فعل هؤلاء الذين قُضوا إلى الواجهة، بعد أن ملوا من كونهم مسحوقين، تملؤهم متعة سادية قوامها الحرق والقتل. إن حريق القاهرة /في 26 يناير 1952/، واغتيال رئيس الوزراء /محمود فهمي النقراشي في 28 سبتمبر 1948/، وترهيب المسيحيين /اعتماداً على حوارات للكاتب مع مسيحيين مصريين/، والحدة والكراهية في أدبياتهم: كل ذلك يمكن فهمه في سياق شعب ضل الطريق، وتضارب تراثه مع الحداثة، وكان قاداته من المخادعين، ولم تعد مثله العليا صالحة للاستعمال. من هذا المنظور يمكن القول عن الاندفاع الإسلامي الجديد أنه قوة جاءت لا لحل المشاكل، إنما جاءت لتخدير أولئك الذين لم يعودوا قادرين على تحمل العجز عن حل تلك المشاكل.

إن ما ينبثق عن هذه المشاهد وغيرها هو صورة لنمط من البشر مستعد دائماً لبرمي في الهواء كل أداب السلوك، وخاصة عندما يكون في الحالة الحشودية، ويتصرف بوحشية. إن السبب الذي يدفع مجموعة بشرية ما إلى أن تتميز بهذا التذبذب بين حدين متضادين هما ضبط النفس والانفجار العاطفي الهائج، بينما توجد مجموعات أخرى تعيش نمطاً قوياً، يبقى ضمن الأسئلة الملحة التي لا يوجد لها حتى الآن إجابة مقنعة.



42

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل العاشر

### الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

4. المستويات الخمسة الثلاثة الأفكار: الأقوال الأفعال

إذا حاولنا أن ندرك الارتباط بين الجوانب المختلفة للشخصية العربية، فمن المفيد أن نتفحص الاختلاف الذي يوجد بين العرب ضمن المستويات الثلاثة للوجود والتي يمكن تمييزها في أي فرد أو جماعة. إن كل فرد منا ينخرط بشكل دائم في أداء فعل ما، ويعبر هذا الفعل عن نوايانا، ولكنه في الوقت نفسه، يتأثر بالعوامل أو النوايا الخارجية، ومنها السيطرة التي تمارس علينا من قبل المحيط الاجتماعي والبيئي. ويمثل عالم الفعل والنشاط المستوى الأول للوجود. أما المستوى الثاني فهو الأقوال: حيث نعبّر بالألفاظ عن نوايانا التي لا نستطيع تنفيذها بسبب العوائق الخارجية. وبهذا الاعتبار، ينسجم التعبير اللفظي مع النوايا أكثر من الأفعال. بالإضافة إلى ذلك، يتوقف المرء عن التلفظ بأمور معينة لوجود سبب ما يتعلق بواقع المحيط الذي يعيش به. أما المستوى الثالث فهو النوايا ذاتها. وتنضمن الخواطر التي تسرنا، والأمانى التي نحلم بها، والأفكار التي نؤمن بها. وما إلى ذلك. إن عالم العقل، كمصطلح يمكن إطلاقه على المستوى الثالث، يعتبر أكثر المستويات الثلاثة استقلالا عن المؤثرات التحديدية التي يفرضها المحيط. ومع ذلك، وبما أن الأفكار لا يمكن فرض الرقابة عليها، فإنها تتعلق بالواقع إلى حد كبير. ولا يمكن للشخص الطبيعي أن يستمتع بأفكار ذات خلاف واضح مع الواقع وهو إن مارس بعض «التفكير الطموح» أو حتى «أحلام اليقظة» فإنه يظل دائما على دراية بالفرق بين أمثال هذه من أفكار العظالة وبين الواقع.

وفي ما يتعلق بالسيطرة التي يمارسها عامل الواقع على الأفكار والأقوال، لا شك في وجود اختلافات جوهرية في تأثيرها على كل من الأفراد والجماعات. ففي المجتمع الذي يتخذ

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

توجهها عمليا نجد أن الشخصية النمطية تكون متأثرة بشدة بالواقع وبالأخص ما يصدر عنها من أقوال. أما على الجانب الآخر، فنجد مجتمعات لا يمارس فيها الواقع درجة عالية من التأثير على الأفكار والأقوال. وبهذا المعيار يفف المجتمع العربي على أحد الجانبين السابقين بينما يفف العرب بالقرب من الجانب الآخر: إذ يمكن للتفكير والتعبير اللفظي أن يكونا يعيدان نسبيا عن التلاؤم مع ما تفرضه الظروف.

لقد وجد ي. حرقبي أن عملية التفكير والتعبير اللفظي يتمنعان عند العرب بدرجة عالية من الاستقلالية: فالأفكار والأمانى والتعبير اللفظي عنها تنمو بحرية بعيدا عن سيطرة الواقع. وبما أن عملية التفكير غير ظاهرة للعيان في العادة، فهي بالأخص تمثل التفاوت بين التعبير اللفظي والأفعال الظاهرة. ولا علاقة لشدة الفعل أبدا بالتعبير اللفظي الذي يعبر عن وظائف عقلية كالمشاعر والإلهام والمثل والأمانى والأفكار. ويتابع حرقبي فيرسا أن العديد من الباحثين العرب يكتفونهم أنفسهم مدركين للتفاوت ما بين أمانى العرب ورغباتهم وأخيلتهم والكلمات المعبرة عنها وبين الواقع الذي ينبغي أن تنفق معه أفعالهم. ومع أن قدرا معينا من التفاوت ما بين الابدولوجيا والتعبير اللفظي من جهة وبين الأفعال من جهة أخرى إنما هو ظاهرة بشرية عامة. فإن ذلك التفاوت يبلغ قدرا كبيرا في العالم العربي. ورغم ذلك لا يمكن القول بوجود فاصل مطلق ما بين المثالي والواقعي عند العرب<sup>1</sup>

كما وردت ملاحظات مماثلة قبلها بعدة بسنوات للباحث مورو بيرغر الذي تحدث عن «ولع العربي بالمظاهر المثالية» الأمر الذي يلتصق به «عاطفيا رغم معرفته بتناقضه مع الواقع». وبينما يلاحظ وجود «تمييز ما بين المثالي والواقعي في مجتمعات أخرى أيضا». فإن تلك المجتمعات تعي بشكل أكبر «الفجوة الفاصلة ما بين الاثنين. ويتموضع المثالي في وعيها بفسوخ أشد باعتباره أساسا لتفهم الواقع». لكن العرب من جهة أخرى «يخلطون بين الاثنين محافرين بالإيمان. عكس الواقع بأن المثالي ينجز بالسلوك ومتطابق مع

(1) حرقبي موقع العرب في الصراع العربي الإسرائيلي ص 376-378، 380.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

الممارسة...». وهنالك مظهر حديث لهذه النزعة يتمثل في حب العرب لخطة «يمكن أن تكون مثالية. كلوحة للخط العربي» تتصف بـ«التأكيد على المظهر لا المعنى». وذلك دون أي اعتبار للقدرة على تنفيذ أمثال هذه الحطة. «وهنالك أيضا الشعور بأن المرء عليه أن لا يخرج عن حدود الحطة. بحجة أن الصورة المثالية كافية. وأنها دائما ذات جمالية سارة أكثر بكثير من انعدام الدقة واللانظام الذي يتصف به الواقع»<sup>1</sup>.

ويتراءى لي هنا أن صلة نفسية توجد ما بين الظاهرتين اللتين ناقشناهما في ما مضى من صفحات. إن التفاوت ما بين السلوك المنضبط وغير المنضبط يمكن أن يتصل بالقوة غير الكافية التي تمارسها حقائق الواقع على النفس العربية. فالنفس المتأثرة جيدا وعميقا بعوامل الواقع لا تملك وقتا لانفجار العواطف التي لا تتصل بصلة مع الواقع. هذا الانفجار الذي يتمثل بنوبيا مع «غضب العاجز» الذي يعبر عنه بنوبات مزاجية طفولية؛ بل إنها عوضا عن ذلك تحاول التعامل مع إحباطات الحياة التي لا مناص منها بردات فعل عقلانية هادفة. وعلى نحو مشابه. يمكن النظر إلى الفجوة القائمة بين الأفكار والأقوال من جهة. وبين الأفكار والأفعال من جهة أخرى. باعتبارها نتيجة للفشل في اختراق الواقع بشكل كافٍ. ومن يتسلى بالأفكار ويتلفظ بأقوال لا يمكن ترجمتها إلى أفعال إنما يتسلى برحلة في عالم الخيال لما فيه من إرضاء عاطفي للنفس. ورغم أن هذا الإرضاء ليس شديدا كحالته عندما ينتج عن الانفجار العاطفي. فإنه يستمر لمدة أطول وينجز الهدف الأساسي ذاته: القضاء على عالم الواقع المرفوض. والسماح للفرد بالعيش لمدة مهما طالت أو قصرت. في عالم من صنع أمنيته.

إن ما سبق جميعه لا يعني ما ادعاه بعض الباحثين العرب والغربيين بوجود «خلط» في

(1) موروي بيرغر (Morroe Berger): العالم العربي المعاصر: ص 160-161. وليس هنالك ثمة تناقض ما بين ملاحظة بيرغر حول ميل العرب إلى تبني الخطط. وبين ملاحظتي حول نفورهم من التخطيط طويل الأمد. وذلك لأن بيرغر إنما تكلم عن العرب المتأثرين بالحدائق والغريب. وهم لا يزالون قلة. بينما تكلمت أنا عن الأغلبية المتأثرة بالثقافة. وحتى أن بيرغر يقول في الصفحة 161 من كتابه هذا بأن «المرء يمكنه الإحساس هنا بتأثير القدرة الدينية أيضا. فمن الجيد جدا للإنسان الفاني أن يضع الخطط. ولكن عليه أن لا يتحدى القدر من خلال محاولة تنفيذها».

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

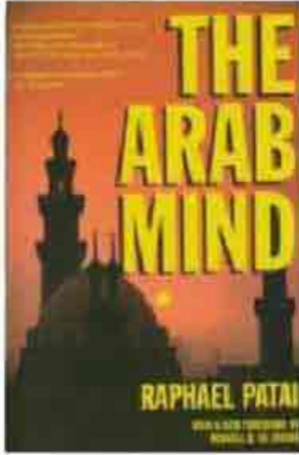
العقل العربي بين الواقع والخيال. بل إن الأمر يتجاوز ذلك. إذ إن ما يفعله هذا العقل هو الاختيار الهادف بإعطاء أهمية أكبر في الأفكار والأقوال للأمني دون الواقع. ولما يحب المرء أن تكون الأمور عليه لا ما يكون عليه واقعه الموضوعي وفي اعتقادي. لا أرى أن ذلك يشير إلى وجود خلط. ولكن نوجد على الأقل منطقة واحدة في الحياة يتصرف فيها العربي على نحو مشابه لتصرف العربي: وهو الدين. فالعربي يختار في هذا المجال بشكل هادف أن يولي أهمية أكبر في أقواله وأفعاله لأعمال الرب. والذي يمثل ما يرغب المرء بأن تكون الأمور على شاكلته. أكثر مما يولي لعلاقة السببية المقيّمة موضوعيا فيما يخص المعاناة الإنسانية. وبالنسبة لعلماء البوذية وأي تابع لديانة أخرى من الديانات غير الإلهية. يبدو ذلك «خلطاً» بين الواقع والخيال. لكن العربي محمي من هكذا «خلط» في غير المجال الديني. ويعود ذلك بشكل أساسي إلى أنه ترك الدين في زاوية بعيدة من كيانه.

إن التنمية الثقافية العربية لم تقم بعد بالفصل بين الدين والجوانب الأخرى للحياة. ولذلك لا يستبعد أن تفضيل العربي للأفكار (الأمني، الخواطر، المثاليات، الطموحات...) على الواقع الحقيقي يخرج من دائرة الدين. ليخترق مع الدين كافة الجوانب الأخرى للحياة. وبعيدا عن أن تكون هذه الرؤية تمثيلا للخلط بين الواقع والخيال فإنها تعتبر الخيال جانبا أساسيا من الوجود في كل من هذا العالم (الدنيا) وما بعده (الآخرة)، بينما يكون الواقع، والذي ينحصر وجوده في هذا العالم، وفي جزء وحيد من هذا العالم. لا يحظى إلا بأهمية قليلة نسبيا.

إن الطريفة التي نقيم بها عدم الاكتراث بالواقع والالتصاق بالخيال يعتمد إلى مدى بعيد على انطباعنا العام حول الشخص أو الجماعة المدروسة. فالعديد من أبطال التاريخ كانوا موضع إعجاب لتصميمهم البطولي على ملاحقة الخيال وعدم الاكتراث بالواقع. ومن الجانب الآخر. إذا كنا نتكلم عن شخص أو شعب لا يعجبنا. فإننا نميل إلى تناول موقفه أو موقفهم باعتباره بعيدا عن الواقع.

## الفصل العاشر: الحدية والعاطفة، الخيال والواقع

ولا نزال إلى يومنا هذا بعيدين عن معرفة محصلة التجربة التاريخية التي خاضها العرب منذ استقلالهم عن السيطرة الغربية. فالقوى التي دفعتهم إلى الأمام عديدة. ولكن يمكن تصنيفها بشكل عام في فئتين: تلك التي أطلقتها عملية التغريب. والقوى التي كانت موجودة في الشخصية العربية منذ قرون عديدة ولكنها كسبت مدى جديدا بعد الاستقلال. وتتكون القوى الأخيرة من الخصائص التي ناقشها هذا الفصل من الكتاب: التفكير والتصور بالحدود؛ وتذبذب السلوك بين الانضباط والانفلات؛ والانفصال ما بين الأفكار والأقوال من جهة، وبين الأفعال من جهة أخرى؛ والنزوع إلى تفضيل الخيال على الواقع. إن كل من تلك الخصائص يمكن إظهارها على نحو إيجابي مع التعاطف. أو نحو سلبي مع الإدانة. ولكن الأهم من ذلك هو أن كلا منها يحمل في ذاته بذور نمو مثمر وانهيار وذبول في الوقت نفسه. ولن يتمكن إلا مؤرخو المستقبل من أن يكونوا في وضع يسمح لهم بتقييم ما ستفتح عنه تلك البذور.



43

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الحادي عشر

### الفن، الموسيقى، الأدب

ناقشنا في ما سبق إهمال العرب لأهمية الواقع والميل إلى التمسك بالبنى الخيالية. وفي ما يأتي سوف نرى كيفية التعبير عن هذا الميل في الفنون البصرية عند العرب. وكيف أن الميزات الأبرز التي ترسم ملامح الفن العربي تحصل أيضا في مجالي الموسيقى والأدب.

#### 1. فنون الديكور

فنون الديكور من المجالات التي يظهر فيها بشكل صارخ إهمال العرب أهمية الواقع لمصلحة الخيال. وفي الحقيقة. عندما يتعلق الأمر بإبداع الفنان العربي يكون مصطلح (فنون الديكور) نوعا من التكلف اللغوي. فالفنون البصرية العربية جميعها ديكورية (تزيينية). إلا في بعض الحالات النادرة جدا التي تكون فيها تمثيلية (تصويرية). وبدو الحال هنا وكأن أحداث الواقع جميعها تبدو لعقل العربي المسلم ذات طبيعة مؤقتة إلى حد يجعل ما تمثله بشكلها الفني دون معنى. صحيح أن التقاليد الإسلامية تحرم التمثيل البصري لأي كائن حي. والإنسان بخاصة. ولكن الاهتمام العربي الشديد بهذا النوع من الفنون أدى إلى تجاهل التحريم. وذلك مشابه لما فعله الفنانون الآخرون في تركيا وبلاد فارس وباقي البلاد الإسلامية غير العربية. وإنما ظهر سبب خاص يدعو إلى عصيان الأحاديث التي تحذر من التصوير كانوا يهملونها بشكل كامل. أو في أفضل الأحيان كانوا يضيفون إشارة سطحية تشير إلى أن الشكل المصنوع أو المرسوم لم تكن النية من إيشائه أن يكون تمثيلا لإنسان أو حيوان. ولهذا كانت تصنع بعض النقوب في أجسام الأشكال والدمى المستعملة في عروض خيال الظل أو مسرح الدمى من أجل إبداء نوع من الاحترام لتلك التقاليد. وإن لم يكن الأمر منعلا بإهمال العرب للواقع. لكان الفنانون العرب. دون شك. وجدوا طريقة مشابهة للفقر على تلك النقايد وتجاهلها ولكانوا أنشؤوا فنا تمثيلا (تصويريا).

## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

وإذا ما تركنا جانباً النكهات المتعلقة بماذا حصل بالفعل، فإن الحقيقة هي أن الفنانين العرب اختاروا أن يعبروا عن إبداعهم من خلال فنون الديكور. فهنا كان الفنان حراً مما يرى بأنه حدود بفرضها الواقع. ولم تكن مهمته تتعلق بتقليد لقطات من الأشكال التي تحيط به. وإنما بتجاهلها وفسح المجال لخياله كي يلهو فيخلق أشكالاً وأنماطاً لا معنى لها إلا في فكرة يحملها في ذهنه. أو خيال يأمل في تحويله إلى واقع. أو مفهوم يفوق في تعقيدته وتناغمه وكماله أي شيء يمكن أن يوجد في الطبيعة. مثل هذا المفهوم يمكن له أن يدوم على حجر أو صلب أو حشب أو معدن أو أي مادة أخرى بينما تتلاشى الأشكال الطبيعية التي لا تنصف بالكمال والدوام.

وتوجد نقطة أخرى يعاكس فيها الفنان العربي الطبيعة: وهي التصرف الدائم المتمثل في تكرار الوحدات الفنية المستعملة لإنجاز عمل فني متكامل. ففي الطبيعة لا توجد تركيبة مكونة من عناصر متماثلة تشكل نمطاً كبيراً (كما نلاحظ في الزهرة التي تتكون من نمط موزع دائرياً لبتلات متماثلة). وإنما تنصف الظواهر الطبيعية بوجود تنوع هائل من الأشكال والأجزاء التي تتجاوز جنباً إلى جنب دون ارتباط شكلي أو تنظيم تكراري. ويرى العربي هذه الظاهرة باعتبارها مظهراً آخر لانعدام الكمال في الأشكال الطبيعية وبمارس عمله في اتجاه معاكس تماماً. فيختار ما لا يوجد في الطبيعة محورياً لعمله: تكرار وحدات أو أجزاء صغيرة نسبياً ولكنها معقدة، وترتيبها في نمط ديكوري كبير تبعاً لمبادئ هندسية معينة. وهكذا. يكون للعمل الفني العربي جانبان منفصلان ولكنهما مترابطان:

1. فعندما تقرب منه يتكون لديك لأول وهلة انطباع عن الترتيب الشامل. وهذا يعطيك إحساساً بكتلة منظمة.
2. وإذا نظرت عن قرب تتمكن من ملاحظة وجود وحدة أو وحدات فنية أساسية يتكون منها مجموع العمل الفني. فتجذب دون إرادة منك لتستغرق في العلاقات المتبادلة الرابطة في ما بين الأجزاء المتماثلة. وفي ما بين الأجزاء المختلفة. وفي ما بين

### الأجراء والعمل الفني ككل

وبالنحريم المسبق لاستعمال شكل الجسم البشري أو الحيواني حتى وإن كان لغرض تزييني. لم يبق للفن العربي غير ثلاثة عناصر يبني عليها أعماله: وهي النبات والهندسة والخط العربي. أما عنصر النبات فاعتمد على شكل كرمة العنب بشكل أساسي وجاء على أنساق مختلفة: منسوجة حلزونية، دائرية، وكان مصطلح (أرابيسك) يشير حصرياً إلى النقوش التي تعتمد شكل الكرمة ذات الأوراق المسننة، وذلك على الرغم من أن هذا المصطلح يستعمل من قبل دارسي الفن الإسلامي باعتباره يشير إلى عدد كبير من النقوش الديكورية الإسلامية الأخرى أيضاً. وفي نقلة تبدو وكأنها عزوف عن الشكل «الطبيعي» للعنصر الفني النباتي، انتقل فن العصور الوسطى عند العرب إلى نقطة اقتراب بها من التحريد الخالص: إذ تم التخلص من كافة الأشكال التي تشبه النباتات الحقيقية، واستعبد عنها بالأشكال الهندسية.

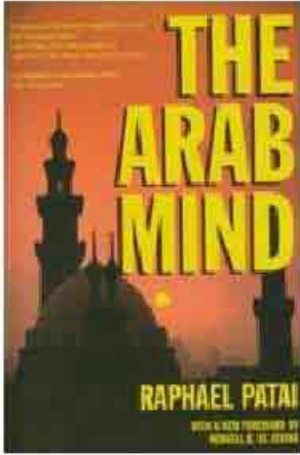
وقد وصل الفنانون العرب باستعمال الأشكال الهندسية إلى قمة إنجازاتهم. وذلك بدءاً من استعمال عدد من الأشكال الهندسية الأساسية: كالدائرة والمربع والمستطيل والصلب المعقوف ولوح الشطرنج والخط المنعرج، وانتهاءً بأشكال شديدة التعقيد والتفاصيل. كما طوروا تصاميم مختلفة شديدة التنوع باستخدام مفاهيم مجردة. وهذه التصاميم تجعلك معجباً بإنجازهم الخارق المسند إلى إبداع فني تحدده النمطية الهندسية المنطقية.

وتمكن ملاحظة استخدام العرب للخط العربي أكثر من العنصرين السابقين. إن اللغة العربية تتحدى شبناً من مهارة الفنان في استخدام بعض الأشكال الرئيسية لتنفيذ العمل وذلك لأنها لغة فيها الكثير من الأصوات تتألف اللغة العربية من 28 حرفاً صائناً نكتب باستخدام 12 شكلاً (أ، ح، د، ...). وتم التغلب على هذا النحدي الكتابي من خلال المزج بين الأشكال (ط، س، ...) أو بالتنقيط (ح، ش، ض، ...). وكل نوع من أشكال الخطوط، سواء أكان

## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

الكوفي بزواياه وضخامته أم النسخي بانحناءاته ومرونته، يستعمل بأنواع مختلفة ودرجات مختلفة من الترميز الإضافي، وذلك باعتباره أداة ديكورية، وخاصة في الهوامش الأفقية لأطراف الأبواب وأعلى الجدران (الأفاريز) وقواعد قبب المساجد، أو في تزيين المزهرات والأطباق وما إلى ذلك. وتكون النصوص المستعملة في هذه التزيينات مستقاة في العادة من آيات القرآن؛ وبالنسبة لذوقي الخاص: أرى أجمل تلك التزيينات عندما تكون على البلاط مكتوبة على أرضية زرقاء بحروف بيضاء. وعلى العكس من النمط الهندسي ذي الأنماط المتكررة، ليس للنمط المعتمد على الخطوط العربية تكرارات بفواصل متساوية وذلك لأنه يعتمد على جمل عربية حقيقية، فهو يستعمل الأنماط المحدودة للحروف العربية في تكرار ليس له فواصل متساوية. وعلى الرغم من ذلك، يتمتع هذا النمط بإيقاع داخلي، على العكس من الإيقاع الخارجي في النمط الهندسي، وهو أمر لا تخطئه عين متأمل العمل الفني أو العارف بالآيات المكتوبة. وما يبدو من سلسلة أفقية لا تنقطع من الحروف إنما هي في الحقيقة مقطعة إلى أجزاء، وهذا التقطيع يكون وفق إيقاع معين ولكن دون فواصل محددة، فبعض الأحرف يمكن تطويل وصلاتها (لـ، كـ، طـ، ...)، وبعض الأحرف تعطي الشكل نبرة معينة بأجزائها التي تنزل تحت السطر (ر، ز، و).

في كل ما سبق الكلام عنه، أنجز الفنان العربي نصرا في مستوى التصور والفكرة والخيال على الواقع الرتيب للأشكال الطبيعية. وأنشأ تقليدا فنيا عظيما كان، وما زال، منفصلا عن الطبيعة بشكل تام. ونتاجا خالصا للعقل والإرادة الفنية المحضة. وبما أن الفنان العربي عاش وعمل في بيئة دينية، وأن الهدف الرئيسي لسعيه كان في تجميل وإثراء القنوات التي يحاول المسلم من خلالها أن يقترب من الله، ليس هنالك من عجب في أن الإبداع الفني كان يعتبر أكثر من كونه خدمة لله والإنسان؛ إذ كان تقليدا لعمل الله على مستوى صغير ومتواضع، فهو مشابه له ولكن دون نسخ للطبيعة التي خلقها الله، وإنما استعمال ما وهبه الله من تصور وأفكار لعمل شيء من لا شيء.



# العقل العربي 44

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الحادي عشر الفن، الموسيقى، الأدب

2. الموسيقى

تشارك فنون الديكور العربية عددا من خصائصها مع إنجازات فنية عربية أخرى. فتكرار العناصر الصغيرة ذاتها في شكل يكاد لا يتغير. وهو ميزة للموسيقى العربية. إن القطعة الموسيقية العربية النمطية تبدأ بعزف جزء لحنى مختصر بألة أو أكثر. ثم يتكرر هذا الجزء عدة مرات مع التغيير أو عدمه. ثم تأتي مهمة المغني ليفعل الشيء ذاته: وبعد ذلك يعود الجزء الموسيقي. ثم المغني ثانية: وتمضي القطعة الموسيقية على هذا المنوال التكراري حتى يحين دور الجزء الختامي. وهذا هو ملخص تراث الأغنية العربية التقليدية. والتي تتكون من عبارة وحيدة تتكرر مع كل بيت أو شطر من الشعر. وهذه البنية. بالطبع. تذكرنا ببنية الأفرز التزييني الذي يتكون من نمط تزييني واحد أو نمطين أو ثلاثة. تتعاقب في ما بينها دون تغيير في الإيقاع ودرجة التشديد. ودون الوصول إلى نقطة ذروة أو تغير دراماتيكي. ودون جزء تمهيدي للخاتمة كما هو حال الأنماط الموسيقية الغربية حيث تصل القطعة الموسيقية إلى نهايتها النظامية عبر نقطة مؤثرة مسبقا. وكما أن الأفرز التزييني ليس له بداية ولا نهاية. وإنما يبدأ وينتهي ببساطة وفقا للمساحة التي بُنِيت عليها. نجد أن الأفرز الموسيقي العربي يملأ المساحة الزمنية المتوفرة. ويتميز بأنه يبقى خلال هذه المدة محتفظا بالمستوى ذاته من العواطف دون تغيير من البداية إلى النهاية. إن إهمال العرب للوقت. ورفضهم لأن تكون حياتهم مبنية ومؤطرة بسلطان الساعة. يجد له تعبيرا خلافا في العالم التقليدي للموسيقى العربية. حيث لاحظ المستشرق الفرنسي جاك بيرك أن الموسيقى العربي. وبينما هو يعزف مع الفرقة. قد يشعر بأنه ممسوس نوعا ما:

## الفصل الحادي عشر: الفن. الموسيقى. الأدب

فيخرج عن عرف فرقته. وبدأ بالعرف الارتجالي الذي يستمر لساعة أو اثنتين ويقال بأن هذا الأمر هو الذي أدى إلى سطوع نجم المطرب الشهير عبدالوهاب أول الأمر؛ فقبل عشرين أو خمسة وعشرين عاما خلت بدأ عبدالوهاب بالارتحال مع فرقة في مدينة طنطا. وشرع يغير النمط الشائع بطريقة لا تعجب المستمع الغربي لكنها أكسبت هذا المطرب ما تمتع به من شهرة في ما بعد<sup>1</sup>.

إن الموسيقى لها بالطبع أكثر الفنون ابتعادا عن العالم المادي الذي نعيش به. وفي ما عدا المواضيع التي يستخدم فيها الملحن أنغاماً فولكلورية أو بنى لحنه عليها. أو حينما يعتمد على مصدر آخر فإن اللحن إنشاء خالص من عقله وحده. وهذه العملية. كما يرى بعض فلاسفة الفن. هي أكثر عمليات الإبداع الفني غموضاً لأنها لا تمتلك أبداً أي نقطة يمكن أن تراقب منها.

ولا تختلف العملية الإبداعية عند الملحن العربي عن مثيلتها لدى الفنان التصويري بنفس الدرجة التي تختلف فيها الاثنان في الغرب. فمصمم الديكور العربي. وبالأخص إن استخدم الأنماط الهندسية. لم يتمكن أبداً من أن يلاحظ في الطبيعة أي شيء يعطيه أساساً لتصميم جديد. كأن يكون هذا التصميم الجديد عبارة عن أشرطة متداخلة ونجوماً متعددة الأضلاع؛ وإن كانت هذه الأشكال تشبه رقائق الثلج المجهرية. فلم يكن لدى هذا الفنان المحاهر اللازمة لكي يلاحظ ذلك آنذاك. وكل ما كان لدى الفنان العربي هو ما ورثه من سابقيه الذين درس تصاميمهم وحاول أن يطورها. وهكذا عمل الملحن العربي ضمن إطار شديد الشبه بالإطار السابق. وربما لو كان من الممكن أن يفهم الملحن العربي بإصدار أصوات طبيعية عن طريق الآلات الموسيقية. لكان رفض كزيميله الفنان التصويري. أن يفهم بعملية «نسخ» للطبيعة التي يعتبرها قابلة للزوال ولا تتصف بالكمال. إنه يريد للمعزوفة الجديدة التي يلحنها أن تكون نتاجاً خالصاً لمخيلته. وإن رغب بالاعتماد على استمداد الإلهام أو العناصر الفنية الخام فهو كزيميله الفنان التصويري. يلجأ إلى التراث الموسيقي

(1) جاك بيرك (Jacques Berque): (العرب... تاريخهم ومستقبلهم)؛ ص 213 وما بعدها.

## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

لثقافته. إن التراث الموسيقي العربي ترسخ بشكل رسمي كما حدث للأنماط الهندسية في الفن التصويري العربي. لكنه تعدها في دقة تفاصيله التنظيمية والتصنيفية. ولفهم طبيعة التراث الموسيقي العربي ينبغي أن نورد شيئاً حول الخصائص التي تتميز بها الموسيقى العربية عن مثيلتها الغربية.

إن أول أوجه الاختلاف ما بين الموسيقى العربية ومثيلتها الغربية يكمن في التفاوت الشديد ما بين العناصر اللحنية الأولية. فهذه العناصر يتم تطويعها في الموسيقى الغربية عبر نظام نصف النغمة (Semitone). وكل اثني عشر (نصف نغمة) تشكل ما يدعى بالثمانية (Octave). أما الموسيقى العربية فلا تتبع هذا النظام. وإنما تتبع نظام ربع النغمة (Quarter-tone). وكل أربع وعشرين (ربع نغمة) تشكل الثمانية وهذا يعني أن الموسيقى العربية تتمتع بعناصر لحنية أولية أغزر وأدق مقارنة بمثيلتها الغربية. ولأن الموسيقى العربية مبنية على أساس (ربع النغمة). فإنها تجعل المستمع الغربي يحس بالحزن أو بالسعادة. بينما تخلق الموسيقى الغربية انطباعاً لدى المستمع العربي بالفسوة والجفاف (بما أنها لا تستطيع التخلص من القفز فوق النغمات عبر سلم موسيقي يستطيع العارف العربي أن يستغله بشكل أدق). وتعطيه إحساساً بالصخب والنشوب (لأن ما تعتبره الموسيقى الغربية تناغماً يكون في مثيلتها العربية نشارة).

لقد جرت العديد من التغييرات على السلم الموسيقي العربي خلال عدة قرون لكن القرن الثامن عشر شهد تعميماً لنمط واحد من هذا السلم يقوم على تقسيم الثمانية إلى 24 جزءاً متساوياً. وكل واحد من هذه الأجزاء يتكون بدوره من خمسين منوية (Centi). وهذا يعني أن كل ثمانية في الموسيقى العربية تحتوي ضعف النغمات الموجودة في مثيلتها الأوروبية. وأن الاختلاف في البيرة أو الفاصلة ما بين كل نغمتين متجاورتين في السلم الموسيقي العربي يساوي ربع نغمة.

أما ثاني أوجه الاختلاف ما بين الموسيقى العربية ومثيلتها الغربية فهو أن الموسيقى

## الفصل الحادي عشر: الفن. الموسيقى. الأدب

الغربية ذات مقامين: كبير (Major) وصغير (Minor). أما الموسيقى العربية فتمتلك العشرات من المقامات التي يطلق عليها أيضا (طبائع) أو (نغمات). وهذه المقامات قد تقتصر على خمس إشارات. أو تتسع حتى عشر إشارات. وبشكل أساسي. تتكون المقامات من سلالمة موسيقية تختلف في سلسلة فواصلها. حيث يكون المكون الثابت في هذه الفواصل هو تعاقب نغمات ذات نبرات مختلفة.

فكل مقام يولد أجزاء لحنية (موتيفات) مختلفة. وهذه الموتيفات تعتبر أهم أطوار نظام المقامات العربي. وذلك لأنها مستمدة من التقاليد. والكثير من هذه الموتيفات يحمل في بنيته المميزات الواضحة للأصل الفولكلوري. وهذا العنصر الفولكلوري في الموسيقى العربية هو ما يجعل ألقها عالميا. ومن جهة أخرى. إن حقيقة كون الموسيقى العربية خاضعة لنظام المقامات تعني أن تلحين قطعة موسيقية جديدة يجب أن ينفذ ضمن نطاق ضيق يحكمه مقام موسيقي معين يختاره الملحن لصياغة عمله.

أما ثالث أوجه الاختلاف فهو أن الموسيقى العربية وحيدة الصوت (Homophonic): أي أن اللحن المقامي يعزف بشكل متزامن. وعادة ما يكون على شكل صوت واحد يؤدي اللحن. أو صوتين على أكثر التقديرات يمثلان اللحن بعيدا عن بنية الثمانية. وهذا يختلف بشدة عن ما يجري في الموسيقى الغربية التي تعتبر متعددة الأصوات (Polyphonic) وتستخدم تركيبا من عدة قطع لحنية متجانسة ومتمايزة. وحول هذه الاختلاف تقول عالمة الموسيقى ايديث غيرسون كيو:

إن عناصر النغم والمزج الموسيقي في الموسيقى العربية غير معروفة... وكافة القوى الإبداعية تركز حول عملية تطور اللحن والإيقاع. ولا يكون اللحن في العزف الشرقي. وبالأخص في الغناء. مركبا من نغمات واضحة. ولكنه يستمر في كيانات أكبر. كأن تكون مجموعات من الأنغام أو حركات نغمية متداخلة مع الكتلة التريينية للقطعة الموسيقية. وهذا يقود إلى سلسلة شبه لولبية. ولكن

## الفصل الحادي عشر: الفن. الموسيقى. الأدب

هذه الكتلة التزيينية ليست جزءاً إضافياً كما هو الحال في الموسيقى الغربية. حيث يمكن أن تلاحظ أو لا تلاحظ. وإنما تشكل في الكتلة الأساسية من اللحن الموسيقي العربية.<sup>1</sup>

إن هذا التزيين، أو «النلميع» كما يصطلح عليه، يمثل الميزة الرابعة من ميزات الموسيقى العربية. ولها الأهمية الكبرى. كما تعد عنصراً ارتجالياً (كما أشرنا سابقاً). وتنسجم في الحقل الموسيقي مع (الأرابيسك) والأنماط التزيينية الأخرى في الهندسة والفنون البصرية عند العرب بشكل عام. ومع فنون صباغة الذهب والفضة، ومع أنماط التطريزات الملونة المستخدمة في الملابس. ففي كافة هذه الأنواع من الفنون البصرية يعاد إنتاج الأنماط العامة مراراً وتكراراً. ولكنها تخضع في كل مرة إلى اختلاف طفيف ذي أهمية لعين كل من الفنان-الجرفي والخبير على حد سواء. أما في الموسيقى فما من عازف يعيد عزف اللحن مطابقاً للكيفية التي سمعه بها من معلمه؛ إذ يجب عليه أن يضيف ارتجالاته التزيينية الخاصة به من أجل أن يظهر للعبان ما يمتلكه من مهارة في العزف.

وخامساً. يختلف الإيقاع العربي عن مثيله الغربي التقليدي. ودون أن ندخل في التفاصيل التقنية. فكل ما يمكن أن نقوله عن هذا المجال الاختلافي ما بين هذين الصنفين من الموسيقى هو أن الأذن الغربية الخبيرة يصعب عليها أن تستجيب للإيقاعات العربية أو أن تستمتع بالألحان العربية المبنية على أساس أربع النغمة. حيث توجد في الموسيقى العربية ثمانية مقامات إيقاعية. وكل منها يتألف من عدة أنواع. ويمكن أن يضاف إلى هذه الصعوبات ما يتم استعماله من آلات موسيقية تقليدية عربية تصدر أنغاماً ذات أنماط غريبة على الأذن الغربية التي عادة ما تعتبرها فاقدة للقيمة الجمالية. ومع ذلك ينبغي التأكيد هنا بأنه من غير الممكن وغير الجائز أن نحكم على الموسيقى العربية بمعايير الأذن الغربية. فهذه الموسيقى ذات معايير خاصة بها ولا يمكن تقييمها إلا بعد تكوين ألفة كاملة معها. وهي مهمة شديدة الصعوبة للمستمع الغربي وتتطلب مدة طويلة.

(1) إديث غيرسون كيوي (Edith Gerson-Kiwi) مجلة (كتابة الموسيقى الشرقية) ج 3 عدد (1-2) ص 18.

## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

وهذا دون الكلام عن الاستمتاع بها.

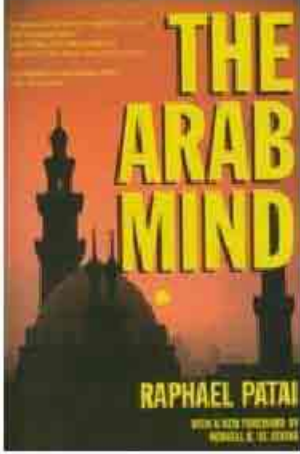
وهنا نأتي إلى سؤال لا محيد عنه: ما هو موقع وتأثير الإبداع في الموسيقى العربية؟ فإذا كانت هذه الموسيقى مؤسسة على مقامات أو موتيفات ثابتة، فيمكنها إذن، وهي في الحقيقة كذلك، أن لا تلقي بالا للإبداع كما افترض البعض. ويمكن الإجابة على هذا الافتراض وفق مستويين اثنين: الأول أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يميز الموسيقى العربية من وحدة الصوت، فإنها تسمح بوجود مجموعة من أليات التقدم اللحني بواسطة موتيفات مختلفة، والتي لا تختلف في انعدام الإبداع فيها عن التسلسلات النمطية في الموسيقى الغربية... ومع وجود ميزان لحني أنتج مجموعة كبيرة من الأنغام والأنظمة المرعية استطاع الموسيقيون المهرة من العرب أن ينتجوا ألحانا أكثر براعة لمستمعيهم.

أما في ما يخص العارف العربي، فمن المسموح له في الحقيقة، وحتى أنه بطلب في بعض الأحيان، أن يبدي «إبداعا» على درجة أكبر بكثير مما هو الحال عند مثيله الغربي، ويتوقع منه أن ينتج تعديلات مرتجلة يتم تقييم أدائه على أساسها.

وعلى هذا الأساس يمكن القول تقنيا بأن العارف العربي يمتلك حيزا معنويا من الحرية لإنتاج عمل إبداعي ضمن إطار المقامات التقليدية، لكن يبرز هنا اعتبار مختلف تماما على المستوى الفكري، أو على وجه الدقة: الهدف. في تناول سؤال الإبداع في الموسيقى العربية، فبعض النظر عن غنى المقامات والإيقاعات في هذه الموسيقى، لا يمكن للملحن الذي يعمل وفق الأسلوب التقليدي أن يجري إلا بعض التغييرات الطفيفة نسبيا في ما يكتبه من ألحان وعليه أن يثبت قدرته على تحمل صعوبة العمل ضمن نطاق أحد المقامات التي يرى بأنها تناسب فكرته الموسيقية التي يود التعبير عنها. وهذا يعني في الممارسة أنه يتوجب عليه أن يعمل ضمن مساحة أضيق تفرضها عليه سلاسل لحنية ثابتة. ومن هنا لا يكون الهدف الأساسي للملحن العربي هو الإبداع، والذي يجهد مثيله الغربي من أجل الوصول إليه، إنما إيجاد تطوير أو تحسين مهم في الألحان ضمن الإطار التقليدي. تماما

## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

كما هو الحال عند مصمم الديكور العربي الذي يعمل ضمن «المقام» الهندسي: فهو لا يعمل جاهدا في سبيل تنفيذ عمل إبداعي وإنما من أجل تحسين أو تطوير نمط فني سابق. أو حتى إضافة بعض التفاصيل



# العقل العربي 45

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الحادي عشر الفن، الموسيقى، الأدب

3 الأدب

لا نحتاج في هذا المجال إلا بضع كلمات كي نستنتج بأن الخصائص المميزة للفنون البصرية والموسيقى عند العرب تتواجد هي ذاتها في الأدب العربي أيضا. حيث وجدنا في ما سبق أن التعبير من خلال الفنون البصرية والموسيقى في التوجه الفني العربي يتميز باستخدام وحدات صغيرة تستخدم كأحجار بناء أساسية: وفي الفنين كليهما تحتوي البنية الكاملة للعمل الفني على تكرار لا ينتهي من وحدة بنوية واحدة أو اثنتين. يضاف إلى ذلك أن عدم اكتراث الفنان العربي التقليدي بالوقت يجعله لا يعمل جاهدا في سبيل تنفيذ حبكة فنية متصاعدة تنتهي بذروة يخف عندها اندفاعه الفني وينحسر، وإنما تجده يرضى بالتكرار مع بعض التعديلات الطفيفة التي يجربها لملء حيز فارغ من مكان أو زمان. وفي بعض الأحيان، وبالأخص في أضخم الأعمال الفنية الهندسية التي أنتجها العرب، نجد أنه بالنظر إلى الوحدات الفنية التي تتكرر مرارا لإنشاء بنية كلية ضخمة، نستطيع أن نستنتج بأن هذه الوحدات شديدة التعقيد في ذاتها. وفي الوقت ذاته لا يمكن للعين أن تخطئ في ملاحظة مفهوم البنية الكلية المكونة من أجزاء متطابقة كليا أو جزئيا.

وفي الأدب العربي توحد مجموعة مشابهة من الخصائص السابقة. كما نص على ذلك دارسو الأدب العربي من النقاد العرب والعربيين على حد سواء ممن جعلتهم ألفتهم بالأدب العربي يحسون بهذه الظاهرة. ومن هؤلاء هاميلتون غيب الذي عبر عن هذه الملاحظة بوضوح عندما ذكر بأن:

البيئة المكانية العربية فرضت قائلها على العادات والفكر والخطاب فطبعنها

## الفصل الحادي عشر: الفن. الموسيقى. الأدب

بالنكرار والانتقال المفاجئ، وهو أمر يكاد يعاد إنتاجه في كافة أوجه الحياة والأدب عند العرب.<sup>1</sup>

ومع النكرار يأتي النطيع. ففي القصيدة العربية المبكرة نلاحظ أن:

الهدف النهائي هو تمجيد النفس، أو الفخر بقبيلة الشاعر أو السخرية من الأعداء أفرادا كانوا أم جماعات، أو مدح أحد المحسنين.

وهذه القصيدة تبدأ تقليدياً بموضوع نمطي. يدعى اصطلاحاً «النسيب». وفيه:

يفترض بالشاعر أن يكون مسافراً على ظهر حمل مع مرافق أو مرافقين اثنين ويقوده الدرب إلى موضع كان سابقاً يحوي خيم قبيلته أو قبيلة أخرى ودودة له. حيث يجد آثارها لا تزال ماثلة للعيان قبلتمس من رفاقه أن يتوقفا للحظة. حيث يستذكر بأسى كيف أمضى قبل سنين طويلة أسعد أيام حياته مع محبوبته في ذلك المكان. أما الآن فقد فرقتهما الحياة بتغيرات الدائمة. ولا يوجد في المكان إلا أعزال بري يتجول هنا وهناك.<sup>2</sup>

وبعد أربعة عشر قرناً من هذا الشكل المبكر للقصيدة، لا يزال شعراء القبائل البدوية ينظمون القصائد التي بقي معظمها يفتح بوصف الأطلال التي بقيت من موضع تخيم محبوبه الشاعر. وبما أن هؤلاء الشعراء لا يزالون أميين فلا توجد نسخ محددة من شعرهم بشكل مكنوب. وعندما يقوم الشاعر بنظم قصيدة يحفظها أصدقاؤه عن ظهر قلب. ثم يتناقلها الآخرون عنهم. إن طريقة البث الشفوي هذه لها عاقبتان: الأولى أن كل قصيدة، أو كل بيت منها، يعرف بعدة روايات. حيث يقوم الرواة بتغيير الكلمات أو يضيفون أبياتاً أخرى إلى القصيدة. وهذه العملية هي شبيهة تماماً بما يفعله العازف الموسيقي الذي يغير الشكل الأصلي للقطعة الموسيقية من خلال تقديمها مع الإضافات التي يراها مناسبة.

(1) هاميلتون غيب (Hamilton A. R. Gibb): مقدمة في الأدب العربي: ص3.

(2) المصدر السابق ص15

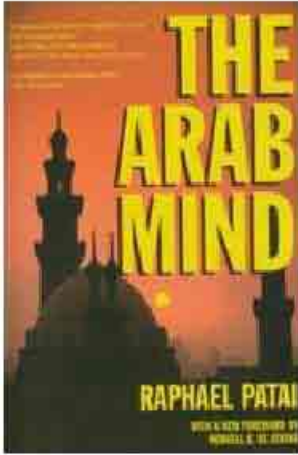
## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

أما العاقبة الأخرى فهي أن الفصائد، والطويلة منها بالأخص، لا تنم روايتها من قبل رواة مختلفين بالترتيب الأصلي الذي ينبغي أن تكون عليه. وهذا التعبير في الترتيب لا يكون ممكناً بالطبع. إلا عندما لا يوجد رابط منطقي ما بين البيت وما يليه. أو عندما يغيب التعاقب بينهما. وعندها يكون كل بيت أو مقطع وحدة مستقلة تعبر عن فكرة منفصلة؛ وهنا يمكن ترتيب المقاطع بعدة أنماط. وهنا نجد أيضاً تشابهاً بين بنية القصيدة وبنية القطعة الموسيقية والعناصر المكونة لنمط مستخدم في الديكور.

لقد لاحظ البروفيسور إيلي سالم، وهو ناقد مرموق للأدب العربي، الظاهرة نفسها في النثر العربي. فكتب: «تأتي الفكرة للعربي على شكل ومضات... لا على شكل تسلسل منطقي كامل يتسم بالتكشف التدريجي واستنفاد الطاقات». حتى أنه في الكتب العربية التي تتناول التاريخ السياسي فلا يوجد إلا بالكاد رابط ما بين المقاطع المتعاقبة؛<sup>1</sup> فهنا يتمثل كل مقطع مع الوحدة الأساسية في فنون الديكور والموسيقى عند العرب. فيستند التأثير الكلي إلى التمثيل التسلسلي للقطع بالتعاقب أما في ما يخص النكران والذي لا يمكن تخيل حال الفنون البصرية والموسيقى عند العرب من دونه. فإن وجوده في التعابير الكلامية العربية، منطوقة كانت أم مكتوبة، فمعروف جداً إلى حد لا يحتاج فيه إلى توثيق.

كذلك يوجد تشابه آخر بين المجالات الفنية الثلاثة وهو أن الهدف الأساسي للعمل الفني ليس الإبداع بل هو إعادة التعبير عن نمط راسخ قد يفضل البعض أن يضيف إليه تفصيلاً هنا أو تعديلاً هناك. وما عليك إلا أن تقرأ نصاً من العصر العربي الوسيط لتكتشف أن هذه الصفة تشكل جزءاً من التفاليد في كتابة الأدب العربي. كذلك تكفي قراءة نص من الأدب العربي الحديث لتلاحظ المدى الذي وصل إليه شيوخ تكرار ما قاله الأقدمون بل حتى ما قاله الكاتب نفسه في وقت سابق.

(1) إيلي سالم، (الشكل والمادة: فحص نقدي للغة العربية)، ص 17.



46

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الحادي عشر الفن، الموسيقى، الأدب

4. نحو نمي الأشكال الفنية العربية

تتسع يوما بعد يوم ظاهرة تبني الأنماط الغربية في العالم العربي. وهذا يعني أن أيام التقاليد الفنية العربية القديمة باتت معدودة. فالفنانون العرب الشباب يتعلمون الأشكال الفنية الغربية في كليات الفنون الجميلة، ومنها تلك التي تأسست في القاهرة عام 1908. ومن ينطلق لأن يصبح موسيقيا ينبغي عليه أن يدرس في معاهد موسيقية ذات نمط غربي. وكل المؤسسات التعليمية السابقة تقوم بالتدريس وفق الأشكال والمعايير والتقنيات والتوجهات الفنية الغربية. ويؤمن أغلب التدريسيين في هذه المؤسسات بأن الفنون التقليدية رجعية وبدائية. ويغرسون في أذهان طلابهم شعور العداء والاحتقار تجاهها. أضف إلى ذلك تأثير المجلات والكتب والأفلام والإذاعات الغربية. وأعمال الفنانين الغربيين ومعارضهم. والعروض الموسيقية التي يؤديها الفنانون الغربيون: فيكون لديك بالمحصلة بيئة ينتشر فيها رأي تفريقي مبسط ينظر إلى الفن الغربي باعتباره الأمر الصحيح. وإلى الفن العربي التقليدي باعتباره الأمر الخاطئ. وهذا بدوره يقود إلى تباعد في هذه المجالات الثقافية المهمة ما بين الغالبية الريفية المتبعة للتقاليد والأقلية المنغربة (الطبقات العليا والوسطى). فالطبقات العليا والوسطى تهمل التقاليد الفنية الفولكلورية. ولهذا تداعت الفنون والحرف الفولكلورية بشكل عام. ونظرا لحرمانهم من المال الذي يقدمه زبائنهم الأغنياء المنحازون. فقد الحرفيون والفنانون التقليديون الدافع لبذل الجهود في تنفيذ أي عمل فني. ثم تلا ذلك تدهور المهارات التقليدية وتحويلها إلى صناعة روتينية. ويبدو بأن هذا يبرر الاحتقار الذي تبديه النخبة المنغربة تجاه المنتج التقليدي. وهكذا تضررت الشرايين الثقافية التي تصل ما بين ذروة وقاعدة الهرم الثقافي.

## الفصل الحادي عشر: الفن. الموسيقى. الأدب

إن الكثير من محبي الموسيقى العربية الذين تلقوا تعليماً أوروبياً يشعرون بالكراهية تجاه الموسيقى التقليدية العربية. كما أن الجيل العربي الجديد تعلّق في فترة ما بالجاز وفي أحد أعداد مجلة (المجلة) المصرية يعبر الناقد الموسيقي المصري فؤاد زكريا عن «يأسه من الموسيقى العربية. مقبلاً إياها بأنها ليست بحودة الموسيقى الغربية في التلحين والعزف والمستمعين». ويصل إلى استنتاج مفاده «أننا بحاجة إلى جيل جديد من الموسيقيين»<sup>1</sup>. ويذهب الدكتور حسين فوزي وهو مختص في فروع الطب وعلم البحار والموسيقى. إلى حد يرى فيه أن الموسيقى الغربية تحتوي مادة من الحس الإنساني العالمي. بينما ينتقد الموسيقي في بلده بشدة ويرى أنها ليست إلا «إغراء حسياً»<sup>2</sup>. وفي استطلاع أجري على شريحة من مستمعي (راديو القاهرة) تبين أن كل المثقفين في هذه الشريحة يكادون يجمعون على استماع الموسيقى العربية الكلاسيكية. كذلك. بميل معظم الموسيقيين ونقاد الموسيقى إلى نزعته الغربية. وهناك البعض. مثل رجاء النفاش. يرون في ندني منزلة الموسيقى التقليدية العربية مرضاً يعاني منه الشعب العربي بشكل عام. وأنه لا يمكن إلا لتقدم عام في كافة المجالات أن يقضي على «التخلف» في المجال الموسيقي. وثمة آراء لآخرين ترى بأن «الموسيقى الشرقية ليست إلا نوعاً من أنواع الخدر. أخف أشكال المتعة الجنسية. بينما تقوم الموسيقى الغربية بوصف وتمثيل والإشارة إلى حركات ومدارس فكرية». ويشعر العديد من النقاد بأنه «تطورت الموسيقى في كل مكان آخر... أما عندنا فبقيت ثابتة». ومع ذلك. هنالك أيضاً اهتمام متزايد بالأصل التقليدي للموسيقى الفولكلورية العربية. ويبدو ذلك من خلال الجهود المبذولة لتسجيل أغاني العمل التي ترافق معظم الأنشطة في المناطق الريفية. وحتى تلك الأناشيد وضرب الطبول التي تستعمل في طقوس الشعوذة. ولا يستبعد أن يكون هذا المسعى لتسجيل وحفظ الموسيقى الفولكلورية العربية واستعمال أحيائها كأساس لمعارف جديدة إنما هو في ذاته تطور مستلهم من الغرب.

(1) د. فؤاد زكريا: مستقبل الموسيقى في مصر. مجلة (المجلة) المصرية. عدد يونيو 1957. ص 102.

(2) د. حسين فوزي: الموسيقى السمفونية. ص 17.

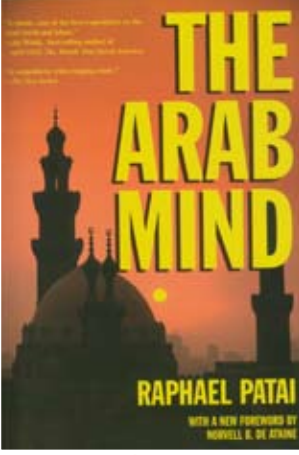
## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

وفي الفنون البصرية كان التأثير الغربي أكثر ثورية بكثير مما حدث في الموسيقى: فعلى الأقل، كان دخول العرب مجال النحت يعني للفنان العربي دخول مجال جديد تماماً لم يكن موجوداً من قبل في التقاليد الفنية. وحتى في مجال الرسم، فإن مجرد استعمال القماش والألوان الزيتية كان بذاته من الأمور المستجدة. ويجب أن نضيف إلى الأمرين السابقين هنا ظاهرة التوثر الأساسي ما بين الفن باعتباره تزييناً والفن باعتباره تمثيلاً: وبين الفن الذي كان دائماً جزءاً من بناء أو أثاث أو كتاب أو سكين أو قماش والفن كمنتج مسنقل من أجل الفن فحسب. وبهذا لا يستطيع الرسامون والنحاتون العرب المتأثرين بالغرب أن يجدوا أية جذور لفنهم في تقاليدهم الثقافية الخاصة ولا حيار لهم إلا أن يعتمدوا في عملهم على التقاليد العربية التي يجب عليه أن يألفوها جيداً قبل ذلك.

وبتأثير ما ذكرناه من ظروف يتبدد العجب من ظاهرة قيام الجيل الأول من الرسامين والنحاتين العرب الحديثين. وحتى الجيل الثاني، بإنتاج أعمال مشنفة من أعمال غربية. وفي حالات كثيرة لا تكون أعمالهم غير تقليد للأعمال الغربية. وتأثير هذه العوامل التحديدية نجد كل مدرسة من المدارس الفنية الغربية وقد وجدت أنماعاً لها في عواصم الدول العربية «المنفردة» مثل بغداد ودمشق وبيروت والقاهرة والاسكندرية وبلاد المغرب العربي. ولم تكن مهمة تلقي نجارب كافة المدارس الفنية التي احتاج الغرب إلى قرنين أو أكثر لتنميتها أمراً من السهل حدوثه. ودائماً ما نتج عن هذه المهمة اضطراب في الفهم لدى الفنان العربي. ومن المثير للاهتمام أن الفن التجريدي، الذي يبدو في ظاهره بشترك بكثير من الصفات مع الفن التزييني الهندسي العربي مقارنة بغيره من الفنون الغربية، لم يستطع أن يجتذب إلا القليل من الفنانين العرب. ولم ينجح إلى الآن في حثهم على إنتاج أي عمل فني ينصف بالأصالة أو الأهمية. ولا نجد في الفن العربي صفة الأصالة من المنظور الغربي الذي يعتبرها الحس الخلاق الذي ينتج شيئاً جديداً بالكامل دون مثيل سابق خلال مسيرة التطور الفني. وإذا كان لمصطلح «الاشتقاق» أن يستعمل في نقد الفن العربي التقليدي فسيتم استنباله بالنمجد ويتحول إلى تعبير ذي منزلة كبيرة. ولكن

## الفصل الحادي عشر: الفن، الموسيقى، الأدب

الفنانين العرب لم يعودوا يعملون وفق هذه القيم، فمع تبنيه للأنماط الفنية الغربية نجد الفنان العربي مجبرا على تبني معايير جودة تتعاكس مباشرة مع ما تعلمه من «ذواقة» الفن التقليدي أو تلاميذهم. وتقع على عاتقه مهمة نسيان القيم القديمة، وتعلم بدائل جديدة معاكسة لها. لقد أصبحت مؤخرا كلمة «اشتقاق» محل انتقاد شديد. وصارت الإشارة إلى أصالة عمل الفنان أفضل ثناء يحصل عليه.



# العقل العربي 47

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثاني عشر ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

تؤدي مشكلات الهامشية والتذبذب إلى آثار سلبية على الأقلية المتعلمة في العالم العربي. وبشكل عام تترافق ازدواجية اللغة مع الهامشية الثقافية، وكثيرا ما يتسبب هذان العنصران بموقف متذبذب من لغات أوروبا وثقافتها من جهة، واللغة والثقافة التقليدية العربية من جهة أخرى. وبينما ينحصر وجود هذه العناصر الثلاث: ازدواجية اللغة، الهامشية، والتذبذب، في الطبقات المتعلمة، والتي ما تزال صغيرة في الدول العربية، فإن أثرها يمتد إلى أبعد من هذه الطبقات ليصل إلى بقية السكان.

### 1. ازدواجية اللغة (Bilingualism) والشخصية

مثل الاغتراب عن ثقافة البلد الأصلي صفة مشتركة لدى المثقفين خارج العالم الغربي في مرحلة من مراحل التاريخ. وجنبا إلى جنب مع هذا الاغتراب نما شعور بالإعجاب الشديد، وحتى الانغماس، بثقافات الغرب. وخلال ثلاثة قرون، بدءا من القرن السابع عشر، كانت اللغة الفرنسية مسيطرة على لسان النخبة في بلدان عدة شرقي فرنسا وصولا إلى روسيا. ومع حلول القرن التاسع عشر باشرت اللغة الألمانية بدور مشابه في وسط أوروبا، وإن كان هذا الدور محدودا بالمقارنة مع الفرنسية. وأينما ذهبت اللغة الفرنسية كانت الثقافة الفرنسية ترافقها جنبا إلى جنب مع الأثاث والأزياء والعادات الفرنسية، ودائما ما كان المتلقون لهذه الموجة يبدون جهلا حقيقيا أو مصطنعا بلغتهم الأم وازدراء لها وللثقافة التي تعيش فيها هذه اللغة.

وما أن أشرق شمس القرن العشرين حتى أصبحت تلك الظاهرة شيئا من الماضي في أوروبا، واستعيض عن اللغتين الوجيهتين، الفرنسية والألمانية، باللغات القومية

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

التي برزت بسبب الميول القومية الناشئة وانبثاق حركة أدبية وصحافية تتكلم باللغات الأصلية. ولكن جاء الثلث الأخير من هذا القرن ولمّا ينعثق العالم العربي من سلطة اللغات الأجنبية.

ثمة عنصر محدد، ويرثى له في الغالب، يفسر سبب اعتماد المثقفين على اللغة الأجنبية في عدة بلدان عربية، وبالأخص في لبنان ودول شمال إفريقيا. أما المثقفين العرب في الأعم فهم يتشاركون إعجابهم وحبهم للغة العربية مع أي ريفي لا يعرف القراءة والكتابة. وفي الواقع، يستأثر تقدير جمالية اللغة العربية وكافة خصائصها الخلابة الأخرى بمنزلة عظيمة لدى المثقفين العرب، وذلك على الأقل لأن المرء يجب أن يكون متعلما وذا ألفة بكنوز الأدب العربي حتى يقدر غناها بشكل كامل، ولا يزال هنالك بين المثقفين العرب من يبدي موقفا معجبا تجاه اللغة العربية تماما كما كان نبلاء روسيا يتصرفون تجاه لغتهم في القرن الثامن عشر. أما اللغة التي أغرت معظم المثقفين العرب في السابق فهي اللغة عينها التي أغرت نبلاء وسط وشرق أوروبا: الفرنسية. ولكن مع وجود فارق مهم؛ وهو أن نخبة شرق أوروبا في القرن الثامن عشر قاموا بالتماهي مع الثقافة الفرنسية بشكل كامل وتحمس شديد. فكانت اللغة الفرنسية عندهم. ودون النظر إلى قيمتها كمؤشر على الحالة التعليمية، تمثل مفتاح الولوج إلى الأسلوب الفرنسي في الحياة، ولم تكن حينها قد ظهرت التوجهات القومية البولندية أو الروسية.

تعد القومية قوة مقتدرة في الدول العربية التي تلعب فيها اللغة الفرنسية الدور السابق، حيث تعتنقها بالأخص الطبقة المثقفة التي تعتقد بتفوق اللغة الفرنسية على العربية، والتي يتقن أفرادها الفرنسية أكثر وربما يصل الحد بهم إلى الجهل بالعربية تماما، بل إن هؤلاء المثقفين العرب الناطقين بالفرنسية عادة ما يتخذون موقفا قويا معارضا لفرنسا، والغرب بشكل عام، عندما يتعلق الأمر بالتوجهات والآراء السياسية. وفي الواقع، وبالأخص في شمال إفريقيا، ثمة ارتباط مباشر بين درجة الاندماج الثقافي واللغوي مع الغرب وبين حجم المشاعر المعادية للغرب. وليس للأغلبية العظمى من العرب معرفة بالغرب؛ حيث لا

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

يعرفون ما هي ثقافة الغرب، ولا يتكلمون أيا من لغاته، وليس لديهم عداً تجاهه ما عدا ما يحس به معظم المتدينين من كراهية مبهمة تجاه الملحدين في الغرب. وبينما تكون هذه الأغلبية إحدى نهايتي الطيف، تشكل النخبة المستغربة نهايته الأخرى، وهي التي تسمى نفسها بالمصطلح الفرنسي «évolué» (أي الشخص الذي «تطور» من حالة متدنية من الوجود إلى حالة أرقى عبر تبني لغة فرنسا وطريقتها في الحياة)، ومن هذه المجموعة جاء معظم قادة التمرد المضاد لفرنسا في شمال إفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية.

ليس من الصعب تخيل الحصيلة النفسية التي يخلقها ذلك التذبذب، فليست هنالك إلا حالات معدودة تتفوق في أثرها على سلامة الشخصية على ما يتسبب به تبوؤ المرء منزلة التابع لثقافة خارجية بينما يمارس في الوقت نفسه كره الشعب الذي أنشأ تلك الثقافة ونقلها وتسيدها دون منازع. ومع ذلك فإن هذه الحالة هي تماماً ما يجد الكثير من المثقفين العرب أنفسهم يعانون منها.

كذلك يعتبر الاعتماد اللغوي على الغرب نتيجة وتعبيراً للاعتماد الثقافي الذي تطور في فترة كانت فيها العديد من الدول العربية تحت سيطرة فرنسا وبريطانيا. حيث كانت المناطق الفرنسية الثلاث في شمال إفريقيا عرضة لتأثير السياسة الاستعمارية الفرنسية الساعية إلى تعليم نخبة سكان البلاد الأصليين النطق والتفكير كالفرنسيين. وبعد الاستقلال، شهدت الدول العربية في المغرب وتونس والجزائر اندفاعاً قومياً، وكان من مظاهر هذا الاندفاع: التخلص من اللغة الفرنسية كلغة تعليم في المدارس واستخدام العربية عوضاً عنها، ولكن ذلك لم يطل حتى بات واضحاً أن تلك الخطوة لم تكن عملية، وتمت الاستعانة بنظام تعليمي يعتمد على اللغتين كليهما. إن قصة المشكلة اللغوية في تلك الدول الثلاث طويلة ذات شجون ولها العديد من التفرعات المحلية، ولكنها تتمحور بالكامل حول مسألة أساسية واحدة، وهي: أنه مهما شاء من شاء أو أبى من أبى، فإن اللغة الفرنسية بقيت إلى يومنا هذا لغة الحداثة، وتستعمل بشكل أوسع وأشمل في المجالات الحكومية والجامعية والأدبية في الدول الثلاث.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

علاوة على ذلك، وطبقا لنظام تعليم وطني ثنائي اللغة بدأ العمل به في تونس عام 1958، تستعمل اللغة العربية في تدريس طلاب الصفين الأول والثاني من التعليم الابتدائي، ثم يبدأ تقديم اللغة الفرنسية إلى الطلاب بشكل تدريجي ويتم التشديد عليها شيئا فشيئا على حساب العربية؛ وكان أن نتج عن هذا النظام ظاهرة تمثلت بأن التونسي يزداد ميلا إلى اللغة الفرنسية كلما تلقى مزيدا من التعليم. وأكثر ما لوحظ في هذه العلاقة هو تبوؤ اللغة الفرنسية منزلة اللغة الشعبية في تونس بعد الاستقلال، وهي منزلة لم تكن تحوزها إبان الاحتلال الفرنسي. ونتيجة لذلك اتخذ قرار بتقديم اللغة الفرنسية إلى طلاب الصف الأول الابتدائي عام 1969، لكن ذلك لم يمنع أن يبقى التونسيون يعتبرون اللغة العربية لغتهم الوطنية، ووعاء للشعور الوطني التونسي؛ ولهذا يعتبر معظم التونسيين تعلم عدة عبارات عربية على الأقل أمرا يدعو للفخر. وتكفي هذه العبارة دليلا شديدا للوضوح على الغربة اللغوية التي يعيشها التونسي المتعلم بعيدا عن نسيج اللغة العربية. لكن هنالك من بين القادة السياسيين التونسيين من أحس بالمسؤولية في ستينيات القرن العشرين وشعر بأن من واجبه بذل الجهود لنشر اللغة العربية في تونس على مستوى الحكومة والنخب. ولم يخرج هذا السعي عن الإدراك الدائم للدور المهم الذي تلعبه اللغة الفرنسية باعتبارها الحيز الذي حصل ضمنه التواصل مع العالم على النطاق الأوسع.

وفي هذا المجال كانت رؤية الحزب الدستوري الاشتراكي الحاكم في تونس، وله صحيفة ناطقة بالفرنسية، تتمثل في أن اللغة الفرنسية تتيح لتونس مواصلة إيقاع التقدم من خلال فصلها إلى حد ما عن العالم الناطق بالعربية والأكثر تقليدية؛ وبالمضد من هذه الرؤية شجع بعض نواب البرلمان التونسي بشدة على إزالة اللغة الفرنسية بشكل كامل من الجهازين الحكومي والتعليمي. وذلك لأنهم يعتبرون وجود الفرنسية أمرا من بقايا الاستعمار، ولأنهم يشعرون بأن التعريب عنصر مطلوب لشحن الشباب التونسي بالحس الوطني.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

وفي الجزائر، جارة تونس، نجد الحكومة وهي تواجه المشكلة ذاتها وتبدي مواقف شبيهة بالمواقف التونسية. فبعد الاستقلال عام 1962، كان هنالك في البداية تصميم عام على التخلص من الفرنسية بأسرع ما يمكن، لكن هذا الحال تغير في منتصف الستينات مع إدراك أهمية استعادة الفرنسية باعتبارها قناة للتحديث، وتلا ذلك إنشاء نظام تعليمي ثنائي اللغة يعتمد على الفرنسية بشكل يتزايد مع تدرج الطالب في المراحل الدراسية. وبمجيء عام 1971، كان هنالك أكثر من مليوني طالب جزائري يتعلم الفرنسية، وهو رقم لم تقترب منه أبدا أعداد متعلمي الفرنسية يوم كانت الجزائر تعتبر جزءا لا يتجزأ من فرنسا. وكما حصل في تونس، ترافقت تلك الزيادة مع أصوات تعالت من الطبقة المثقفة، والتي يجيد أفرادها الفرنسية أكثر من العربية، تدين الآثار التغريبية للغة الفرنسية. وتجب الإشارة هنا إلى حقيقة لا يمكن إنكارها وهي التوسع المستمر للفجوة الثقافية، والتي نتجت عن استعمال لغتين، ما بين النخبة الناطقة بالفرنسية والجماهير الناطقة بالعربية.

ويمكن معرفة المدى الذي وصلت إليه سياسة الفرنسية في أجهزة الحكومة الجزائرية من خلال قراءة القانون الصادر عام 1971، والذي يوجب على كل مسؤول وموظف في الحكومة أن يجتاز امتحانا يظهر المستوى الأدنى من المعرفة باللغة العربية إذا أراد أن يحصل على ترفيع وظيفي. إن من يقرأ هذا النص دون أن يعلم بأن اللغة العربية هي اللغة الأصلية للجزائر، فسيخيل إليه بأن الحكومة التي أصدرت القانون تؤكد على أن يتقن هؤلاء لغة أجنبية، وهي اللغة العربية، إلى جانب لغتهم الأم.

وفي المغرب، أيضا، أدى البدء بتنفيذ الالتزام بالتعريب بعد الاستقلال إلى منهج ثنائي اللغة. ففي عام 1966، أعلن وزير التعليم المغربي أن عملية التعريب وصلت إلى طريق مسدود بسبب الحاجة إلى أساتذة عرب كفؤين للتعليم في المرحلتين الإعدادية والثانوية، وصدرت تعليمات رسمية بإبطاء العملية. ولأقت هذه الخطوة معارضة شديدة من حزب الاستقلال واتحاد العمال المغربي، أكبر نقابات العمال في المغرب؛ لكنها حظيت بدعم كبير من رئيس الوزراء أحمد لاراكبي ووزير الشؤون الإدارية عام 1970.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

هنالك مؤشرات تدل على أن التغرب الثقافي ينمو عند مستوى القرية. كما يمكن أن يعد نتيجة للتعليم ثنائي اللغة في المرحلة الابتدائية. هذه النتيجة يمكن أن تستخلص بوضوح من استطلاع أجري في قرية (تاجروين) التونسية: فهذه القرية تتكلم العربية العامية طبعاً. وبلهجة تختلف بشكل كبير عن اللغة العربية الأدبية أو التقليدية التي تستعمل في المناهج الدراسية: أما الفرنسية فهي، إلى جانب تعليمها في المدارس، تخترق أجواء المنزل من خلال الراديو والتلفزيون. وتستعمل في الأفلام. وكنتيجة لهذه التأثيرات، يدرك الآباء أن معرفة اللغة الفرنسية شرط ضروري لنيل وظيفة جيدة.

يتلقى الأطفال خلال السنتين الأوليين في مدرسة القرية خمس عشرة ساعة دراسية في الأسبوع، وكلها باللغة العربية. وبدءاً من الصف الثالث يتزايد عدد تلك الساعات إلى خمس وعشرين، عشر منها بالعربية والباقي بالفرنسية. ولا يتعلم الطلبة من العربية إلا الشيء اليسير بعد الصف الخامس أو السادس. ويتطلب امتحان استيعاب القراءة في الصف السادس أن يتمكن ثلث الطلبة من فهم قراءة صحيفة عربية. وأن يستطيع نصفهم المحافظة على هذه القدرة. ومعظم طلبة الأرياف لا يتابعون الدراسة بعد هذا الصف.

يعتبر الإلمام باللغة الفرنسية مفتاحاً أساسياً لفتح أبواب المكانة الاجتماعية والمسؤولية السياسية التي يوفرها التعليم العالي. ومن لا يحسن الفرنسية يصنف نتيجة لذلك في طبقة أدنى. كما يتحدد النجاح في مرحلة التعليم الثانوي تبعاً لأداء الطالب في اللغة الفرنسية دون العربية. وإن لم يكن هذا واقعاً على صعيد درجات الطالب، فهو متحقق في إدراكه. ونتيجة لهذا: يرتبط الارتقاء في السلم الوظيفي أو التعليمي بإتقان الفرنسية لا العربية؛ ففي الجامعات لا يستطيع الطلبة الذين لا يتقنون الفرنسية أن يكملوا تعليمهم.

وفي الاستطلاع السابق نجد عدداً من الاختلافات المهمة بين من يجيد الفرنسية من الطلبة ومن لا يجيدها. وهؤلاء الذين يجيدونها، وهم أقلية، لا يبدون ميلاً للمشاركة في

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

الأنشطة الجماعية، وينكرون وجود أي تأثير لآبائهم عليهم، وكلما كان تأثير أقربائهم أخف، كانت أداؤهم في الفرنسية أفضل. ولهذا: كلما زاد شعور الطالب بالعزلة، ارتفعت معدلاته في امتحانات القراءة والاستيعاب باللغة الفرنسية. ويجب أن نضيف هنا بأنه كلما ارتفعت المنزلة الاجتماعية الاقتصادية لأسرة الطالب، ارتفع مستوى أدائه الدراسي في مجال اللغة الفرنسية. إن كل ما سبق يؤيد الافتراض القائل بأن مجيدي الفرنسية هم أعضاء معزولون في المجتمع.

ومجتمع القرية نفسه يعاني من الانقسام الثقافي الذي يتعزز من خلال السياسة التعليمية المتبعة، ولهذا الوضع عواقب أكثر خطورة. فمن المفترض أن من يحسن الفرنسية من طلاب الريف سيلتحق بالتعليم الثانوي، وربما بالجامعة بعد ذلك، لينضم بالنتيجة إلى صفوف نخبة المدينة؛ وإن صح هذا الافتراض، فإن نخبة المدينة تنزود بالتحديد من أبناء الريف الذين يشعرون بالعزلة منذ الطفولة عن بيئتهم القروية، وهي تجربة تقدم أحد العوامل الرئيسية التي تؤدي إلى تعالي النخبة المدنية على أهالي الريف. وهكذا يقوم الانشقاق، والذي نشأ بالأساس عن أعمال أولي الأمر في المدينة، بالمساهمة في تعميق الفجوة الثقافية الفاصلة بين النخبة المدنية وأهالي الريف.

يمكن العثور أيضا على نمط ثان من ازدواجية اللغة في جميع أرجاء العالم العربي، وكما هو حال الازدواجية العربية-الفرنسية والعربية-الانكليزية، لهذا النمط عواقب نفسية مهمة؛ وهو النمط الذي ينشأ عن التعايش ما بين العربية الفصحى ولهجاتها المحلية في كافة الدول العربية. فالفصحى تكتب بها الكتب والصحف والمجلات، وهي اللغة التي يحاول المتعلمون استعمالها في إنشاء الخطب والمحاضرات، والتي تستعمل في المسرحيات والأفلام الجادة إضافة إلى نشرات الأخبار التي تبث عبر التلفزيون والراديو. وتتصف هذه اللغة بأنها واحدة أينما توجهت، ما عدا بعض الاختلاف في نطق الحروف بين سوريا ومصر. لقد وضع القرآن أسس العربية الفصحى وقواعدها النحوية، وبقيت مفرداته دون تغيير حتى في الأدب الحديث الذي يوظف خزينا غنيا من المفردات تطور عبر مئات

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

السنين. وبفضل العربية الفصحى، أمكن للكتاب أو الصحيفة المطبوعة في جزء من العالم العربي أن يقرأ ويستوعب في باقي الأجزاء بالسهولة ذاتها التي تقرأ بها الأعمال المطبوعة محليا.

لكن، وهنا تكمن المشكلة، لا يفهم الفصحى إلا من درسها أو اكتسبها بعد ممارسة طويلة متكررة. أما الأميون، وهم أغلب سكان العالم العربي، فهم يتكلمون لهجة عامية تختلف عن الفصحى إلى حد يجعلها تبدو لغة أجنبية بالمقارنة معها. ولا حاجة للقول هنا بأن اللهجات العربية المتنوعة تختلف أيضا عن بعضها البعض إلى حد يجعلها عصية على الفهم كلما بعدت المسافة الجغرافية بين اللهجتين. وهذه الاختلافات، سواء أكانت بين الفصحى والعامية، أم بين اللهجات العامية، تحدث على كل من مستويي المفردات والنطق الذي يختلف بشدة عند اللفظة الواحدة.

إن الأميين قد لا يتمكنون من فهم نشرات الأخبار التي تبثها عاصمة الدولة التي يعيشون فيها، وربما يفهمونها بشكل جزئي. وبما أنهم غير قادرين على الكتابة أو القراءة، فلن ينزعجوا من مشكلة عجزهم من فهم الأدب العربي والصحف. إنهم يمتلكون لغتهم الخاصة التي تكفي لتلبية حاجاتهم جميعها، والتي لا يعرفون غيرها باستثناء عدة آيات من القرآن بالفصحى تجعلهم يعون وجود لغة أدبية تختلف بشدة عن لهجتهم؛ ولهذا فهم لا يعرفون شيئا عن المشاكل التقنية التي تنشأ من ازدواجية اللغة.

من الجانب الآخر، يعيش المتعلمون طيلة أيام حياتهم في عالمين تسود كل منهما لغته الخاصة: الأول عالم أسرهم وأصدقاء طفولتهم، عالم العمال وأصحاب المتاجر وأغلب الناس، وهي شريحة يخاطبها المتعلم بلهجة عامية هي اللغة الوحيدة التي يعرفونها ويعرفها عندما كان صغيرا، وهي اللغة التي يتمكن باستخدامها من أن يعبر عن نفسه بيسر، والتي يفضل استعمالها في حالات التوتر العاطفي.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

أما العالم الآخر فهو عالم العربية الفصحى التي لم يكتسبها دون عناء خلال السنوات التي أمضاها في المدرسة. وحتى في صفوف المتعلمين من العرب نجد أن معرفة الفصحى تتأتى بشكل أساسي دون دافع شخصي؛ فهم يعرفونها بما يكفي لفهمها والتمتع بها والاستسلام لتأثيرها الجذاب؛ ولكنهم لا يتقنونها بما يكفي للتحدث بها بطلاقة، ناهيك عن البلاغة والتحسب من الوقوع في أي خطأ يتعارض مع قواعدها الدقيقة على مستوى النحو والأسلوب؛ ومع ذلك؛ فهم واعون دائماً بوجود الفصحى، وفخرون بأي مستوى من الطلاقة يصلون إليه، ويشعرون بالانحدار عندما يستعملون العامية. ومن جهة أخرى هنالك من يحس بأنه يقوم بشيء من التصنع عندما يستخدم الفصحى بطلاقة، فالممثل عندما يقول فوق خشبة المسرح: «أنا أحبك» بالفصحى، فإنه يلجأ إلى ألفاظ وأساليب تختلف بشدة عندما يريد التعبير عن حبه خارج المسرح.

ولتعقيد الأمور أكثر، يجد الكثير من المتعلمين العرب صعوبة شديدة في الحفاظ على الجهد العقلي اللازم لاستخدام الفصحى في أية مدة من الوقت. وفي الواقع، تعتبر القراءة بصوت مرتفع المناسبة الوحيدة التي تستخدم فيها الفصحى اللفظية لمدة من الوقت. وفي الكلام المرتجل نجد خلطاً للفصحى مع الكثير من خصائص العامية، بل إن هنالك من الخطباء من يتنقل ما بين الاثنتين حتى في الجملة الواحدة. وفي الخطابات الشعبية للرئيس المصري جمال عبدالناصر أمثلة معروفة عن هذا الخلط، وإحدى هذه الخطب التي تم تحليلها وفق هذه النظرية بدأت بالطريقة التقليدية، لكنها انتقلت إلى العامية بعد ثلاث جمل، ثم تحولت إلى نوع معدل من الفصحى، ثم عادت إلى التقليدية، ثم العامية، وهكذا إلى نهاية الخطبة.

ويكثر في التحاور أن يستخدم أحد الطرفين الفصحى، ويجيبه الآخر بالعامية؛ ولوحظت هذه الظاهرة في مجريات محاكمة رئيس الوزراء العراقي فاضل الجمالي في بغداد، أغسطس 1958. وهذا النوع من التحاور لا يمكن أن يحصل طبعاً إلا بين طرفين يعرفان الفصحى، وإلا انقلب الموقف إلى ما يشبه القصة التي سمعتها قديماً من موظف في محكمة منطقة

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

فلسطين التابعة للانتداب البريطاني؛ حيث يروى أن بدويًا أحضر أمام القاضي الذي قال له بالفصحى: «أنت متهم بسرقة عشر عنزات، فهل أنت مذنب أم غير مذنب؟». فما كان من البدوي إلا أن أجابه بلهجته: «أيها القاضي! لا تتحدث معي بالانكليزية، فأنا لا أعرف غير العربية»، ولم يكن الموظف الذي روى لي القصة متأكدًا إن كان القاضي فهم لهجة البدوي أم لا.

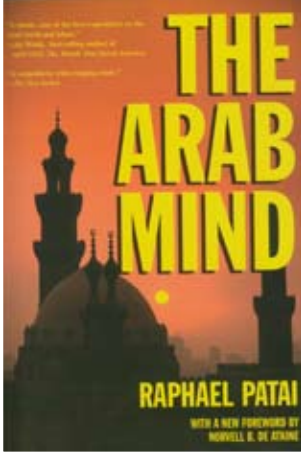
إن المشكلة النفسية الناشئة عن تعايش الفصحى والعامية عند الجماهير غير المتعلمة تختلف عن مثيلتها عند النخبة المتعلمة المثقفة. فتلك الجماهير مع أنها قد لا تعرف الفصحى على الإطلاق عمليًا، فإنها دائمًا تعلم بوجود نسخة أدبية تقليدية من العربية، وأنها نسخة لا يمكنهم التحدث بها، وأنها أرقى من لسانهم العامي. ويشار إلى الكلام الفصحى عند العرب على أنه «نحوي» أي أنه صحيح من ناحية القواعد اللغوية. كما يستعملون مصطلح «الفصحى» و«لغة المتعلمين»، أما العامية فيسمونها «البسيطة». وهذه المصطلحات معروفة لدى الأمي والمتعلم وهي تتضمن معنى تقييميًا: حيث تنتقص من قدر اللهجات وتعترف بالمنزلة العالية للعربية الفصحى أو التقليدية. وهذا يعني أن غير المتعلم، والذي لا يستطيع «التكلم بشكل صحيح»، عليه أن يعتبر نفسه، وفق هذا المعيار وغيره، غريبًا عن المتعلم الذي يكون بحكم العادة من ساكني المدن، والأهم أنه شخص لا يلجأ إلى الأعمال اليدوية لكسب عيشه.

من الجانب الآخر، تعاني النخبة المتعلمة من مشاكل نفسية ناشئة عن التعايش مع لغتين. إذ يعلم هؤلاء أن الفصحى أرقى من العامية، وهم مقتنعون أنهم متفوقون على نسبة 90% الباقية من السكان بإجادتهم لها. وهذا الاقتناع يقوي الانتماء للنخبة والإحساس بأن الدولة مدينة لهم بتوفير معاشهم دون تكليفهم بتلويث أيديهم بالأعمال البدنية. وفي الوقت نفسه، يجب على هؤلاء أن يقرروا لأنفسهم بأنهم على الرغم من السنوات الطوال التي قضوها في تعلم الفصحى لا يزالون يشعرون بألفة أكثر مع العامية «البسيطة» التي كانت لغتهم الأم، والتي لا يزالون يستخدمونها أكثر من لغة المتعلمين

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

«الجميلة» أو «الواضحة» عند التخاطب مع الزوجة والأطفال والأصدقاء المقربين. إن هذا العامل يقوم بزرع بذور الشك في نفوس هؤلاء تجاه تفوقهم على الآخرين.

وبما أن معظم المتعلمين الذين تلقوا تعليماً شاملاً في الفصحى قد اكتسبوا شيئاً من الإلمام بلغة أوروبية فإنهم يتعرضون بالإضافة للمشاكل النفسية السابقة إلى ما ذكرناه في أول الفصل من مشاكل ازدواجية اللغة. وهكذا فإن شعورهم بالتفوق على الريفيين الأميين يفسده دوماً شعور الغربة الذي يحسون به عندما يدركون في نهاية الأمر أنهم اجتهدوا لإحراز تفوق هامشي فقط في إحدى اللغات العظيمة، وأنهم لم يشاركوا إلا بشكل طفيف في إحدى ثقافات الغرب العظيمة.



# العقل العربي 48

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثاني عشر ازدواجية اللغة، التهميش، التذبذب

### 2. الهامشية (Marginality)

الهامشية تعني حالة الانتماء إلى ثقافتين من دون القدرة على تحديد الانتماء الكامل لأي منهما. ويصبح الفرد «هامشيا»، بعد ولادته ضمن ثقافة معينة بنهل منها على نحو معين، إذا تعرض إلى ثقافة أخرى، وجذبتة، وألفها على مستوى معين (بما في ذلك لغتها)، وبذل جهده ليصبح حاملا ماهرا لها في سعي لم يتكلل بالنجاح في معظم الحالات. ويعاني الفرد الهامشي من عجزه عن الشعور بالألفة الكاملة مع أي من الثقافتين، ويستثنى من ذلك فئة استطاعت اكتساب أفق أوسع ومناعة ضد الشعور بالتفوق القومي.

ولا شك في أن الهامشية تبلغ حدها الأقصى في ثلاث دول عربية في شمال إفريقيا، وهي: المغرب والجزائر وتونس. كما توجد هذه الظاهرة إلى درجة مشابهة في لبنان، وبدرجة أقل في سوريا ومصر؛ وهذه الدول الست يقطنها حوالي ثلثا مجموع سكان العالم العربي، ويلاحظ أنها كلها كانت تحت السيطرة الفرنسية يوما ما باختلاف أمد هذه السيطرة من مجرد أعوام ثلاثة احتل فيها نابليون مصر عسكريا (1798-1801)، إلى 132 عاما من الحكم الاستعماري الفرنسي للجزائر (1830-1962). وخلال فترة سيطرة فرنسا اتبعت سياسة هدفت إلى ترغيب النخبة إلى أقصى حد ممكن باكتساب لغة فرنسا وطريقة العيش فيها، ومضت هذه السياسة بإصرار لا يلين حتى في الأماكن والأوقات التي لم يكونوا أصحاب السيطرة فيها عندما كانت الحكومات المحلية تمكنهم من متابعة ما دعوه «مهمة الحضارة». ولا شك في أنهم أدوا مهمتهم بشكل جيد. كما لا شك في أنهم، مع شعورهم بالتفوق القومي ثقافيا، لم يكونوا يتخيلون أبدا أن تؤدي جهودهم إلى تكوين فئة من العرب تقع على هامش الثقافتين الفرنسية والعربية كليهما وتحمل موقفا مترددا تجاههما.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

إن ظاهرة هامشية العرب المتفرنسين، وبالأخص في الدول العربية شمال إفريقيا، شغلت جانبا من دراسات عدد من مختصي علم الاجتماع العرب والأوروبيين والأمريكيين مما جعل الفرد المتأثر بهذه الظاهرة موصوفا بشكل جيد. وتقضي القاعدة التي توصل إليها المختصون بأن هذا الفرد عادة ما يكون شابا ينحدر من عائلة تنتمي للطبقات العليا، أو فردا عاديا أظهر بعض القدرات في صباه مما مكنه من الحصول على تعليم ثانوي، وجامعي في بعض الحالات، وبسبب التعليم الثانوي اكتسب هذا الفرد معرفة جيدة باللغة الفرنسية، واعتاد، إلى حد ما، تقاليد الفرنسيين وطريقة عيشهم وأساليب تفكيرهم؛ وهنا يؤكد الكاتب الوطني المغربي علال الفاسي، والذي لم يتلق تعليما غربيا، على أن الريفيين الذين تعلموا على الطريقة الفرنسية «كانوا في العادة أكثر قدرة على تنظيم أفكارهم وأعمالهم». وأن «المنهج العلمي هو أحد أعظم الهدايا التي قدمتها فرنسا للمغرب». وقال مفكر وقائد وطني آخر، وهو محمد اليزيدي، أن الرجال الأربعة الذين قادوا الحركة الوطنية، إضافة إلى الفاسي، كانوا «نوي التوجه الأكثر اتباعا للغرب من ناحية العادات المنظمة في العمل والفكر». وهنا يستنتج أحد الكتاب أن: «المدارس الفرنسية علمت المغريين الطرائق الديكارتية في التفسير والتفكير المنظم، واكتسبوا فيها ذائقة النقد العقلي بالإضافة إلى وضوح التعبير الذي يتمتع به الفرنسيون»<sup>1</sup>.

ومع ذلك، فإن طرائق التفسير والتفكير المنظم وما شابه هي مسائل متعلقة بالنشاط الفكري ولا تقع ضمن الحيز الذي تعبر الهامشية عن نفسها فيه. ويكون الفرد الهامشي هامشيا لا بسبب عجزه عن اكتساب العمليات الفكرية التابعة للثقافة التي يبتغي الاندماج فيها، ولا بسبب عجزه عن تحرير نفسه من العمليات الفكرية التابعة للثقافة التي يبتغي الانفكاك عنها، وإنما بسبب عجزه عاطفيا عن تعريف انتمائه لإحدى الثقافتين. ولا بد أن هذا الجانب من الهامشية هو ما كان في ذهن الكاتب اللبناني جورج نقاش عندما كتب: «نحن الشرقيون ذوو الثقافة الغربية نعيش حالة دائمة من الانقسام الداخلي».

(1) جون هالستيد (John P. Halstead): أمة تولد من جديد... أصول وقيام الحركة الوطنية المغربية (1912-1944)، ص 135-141.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

وتظهر بوادر الجانب العاطفي المحتم من الهامشية في أولى سنوات الدراسة حينما يتأثر الطفل العربي بتفوق الثقافة الغربية (الفرنسية في معظم الحالات) وضرورة تعلم لغة أوروبية (الفرنسية عادة، ثم بدأت الانكليزية تأخذ مكانها) باعتبارها أداة التواصل مع العالم المتقدم. وبعد إكمال المرحلة الثانوية، يذهب شباب النخبة في دول شمال افريقيا للدراسة في فرنسا حيث تقوى تلك الانطباعات وتتحول إلى قناعات راسخة. ونتيجة لذلك كانت سبعينات القرن العشرين، وحينها كانت اللغة والثقافة الفرنسية قد فقدت مكانتها المتفوقة في العالم، تشهد ميلا عند قيادات دول شمال افريقيا للاعتقاد بأن اللغة الفرنسية يجب أن تكون لغة التواصل مع العالم المثقف، وتبرير استبقائها في عدد من النشاطات والأجهزة في دولهم بحجة أنهم سينعزلون عن العالم من دون الفرنسية.

إن الهامشية العربية تتلقى دفعا كبيرا بفضل اللغة والثقافة الفرنسية؛ فقبل تحقيق الاستقلال، كان العديد من الهامشيين العرب في دول شمال افريقيا ولبنان وسوريا قد تماهوا كليا مع الثقافة الفرنسية وهم سعيون بذلك، ومنهم من اندمج بشكل لا رجعة عنه حينما أمكنته الفرصة. لكن الظروف جعلت هذا التماهي مستحيلا من الناحية العملية، باستثناء حالات قليلة لمن تمكن من الاستقرار في فرنسا وتداخل مع النسيج الاجتماعي هناك. أما في معظم حالات الهامشيين فكانت لغة الفرنسيين وطريقة عيشهم أمرا يعيش في الذاكرة ويلفه الحنين، فعاشت قلوبهم في فرنسا وأبدانهم في دولهم، وتوجهوا بالكامل إلى إظهار ألفتهم لفرنسا ولغتها، ورغبوا بأن يكونوا ما لم ولن يكونوه: فرنسيين. ومع أنهم اكتسبوا ومارسوا كافة مظاهر الحضارة الفرنسية: في اللغة واللباس والطعام والعرف الاجتماعي، إلا أنهم لم يكتسبوا الشعور بأنهم اندمجوا في الحياة الفرنسية بشكل حقيقي. إن «المتطور» لم يصبح فرنسيا، وإنما عربيا «متطورا».

لقد أدى مصطلح «المتطور» (évolué)، والذي ابتدعه الفرنسيون للإشارة إلى كافة مستعمراتهم البعيدة عنهم، إلى أثر شديد التدمير على الاعتداد بالنفس عند شعوب «ما وراء البحر». فالمصطلح، بما فيه من تعصب قومي شديد، مرتبط بوجهة النظر التقليدية

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

المتبعة لنظرية التطور الثقافي التي ترى بأن الثقافة المعاصرة. والتي ينتمي إليها مؤيدو النظرية، تمثل أقصى ما يمكن أن تصل إليه الثقافة الإنسانية. وأن الثقافات الأخرى تنزل سلم التطور كلما زادت درجة اختلافها عنها. وسواء أكان ذلك مقبولا أم لا في صفوف الفرنسيين الذي قدموا يوما إلى شمال إفريقيا يملؤهم الاعتزاز بـ«المهمة الحضارية» (وهي مهمة تختلف تماما في النوع. وأشد في الجهد. مما نادى به الانكليز حينها من «واجب الرجل الأبيض»). فإن ذلك لا يدخل في مجال بحثنا. أما في ما يتعلق بالنخبة العربية فلم تكن على قدرة تمكنها من مقاومة القوة الكاملة للحضارة الفرنسية تعضدها رهبة الفاتحين، فتبنت أساليب الفرنسيين. ولهذا كان لزاما عليها أن تدفع ثمن تحولها إلى مكون «هجين ثقافيا».

إن العربي الهامشي مجبر بظروف هامشيته نفسها أن يتنقل يوميا جيئة وذهابا بين عالمين يعيش في هامشيتهما. ففي المنزل؛ حيث يتحدث بالعامية المحلية مع زوجته وأطفاله، يبدي العربي الهامشي موقفا متزعما ليس غربيا على جميع أوجه الحياة في المجتمع العربي التقليدي. وإن كان يتمتع بحس الفكاهة، فستجد نكاته عنيفة قاسية. وهذه صفات تميز الفكاهة عند العربي التقليدي، وهي التي دفعت الرئيس المصري جمال عبدالناصر ليقول لملك الأردن الحسين ذات مرة: «بما أن زيارتك سرية، ماذا سيحدث إن اعتقلناك؟». وليقول له أيضا في حضور الزعيم الفلسطيني أحمد الشقيري: «يمكنك أن تأخذ الشقيري معك، وإن سبب لك أي مشكلة ارمه في أحد أبراجك وخلصني من المشكلة». وبينما تقابل مثل هذه النكات في المجتمع الغربي بصمت وألم لما فيها من قسوة وانعدام ذوق، كانت ردة الفعل عليها حينها أن انفجر القوم ضاحكين.

ينقسم المجتمع العربي التقليدي (كما رأينا) إلى قسمين: الرجال والنساء، وهما لا يلتقيان إلا ضمن الخصوصية التي يوفرها المنزل، وإذا ما حدث أن دخلت امرأة إلى حلقة نقاش بين رجال فسيتجاهلونهم ولن يخطر على بال أحد منهم أن يجعلها تشارك في الحديث. وإذا التقى رجلان تلقيا تربية تقليدية فلن يسأل أحدهما الآخر عن حال زوجته، كما

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

إنه يعتبر من المهين له إظهار أية علامة لعاطفة أو تقدير تجاه زوجته خارج المنزل. بما في ذلك المشي أو الجلوس معها في العلن. وقد أورد غلوب باشا حادثة تشير إلى أنه حتى أكثر المراقبين غير العرب خبرة قد لا يستطيع معرفة مدى عمق حساسية العرب في هذه القضية. فقبل يوم من إجراء استعراض عسكري. قال غلوب لأحد مساعديه: «لن أحتاج إليك في الغد. يمكنك أن تعتبر الغد يوم عطلة وتأخذ زوجتك للاستعراض، إن أحببت ذلك». فشعر المساعد بالإهانة وأجاب: «هل تعتقد بأني من النوع الذي يجلس مع النساء».<sup>1</sup>

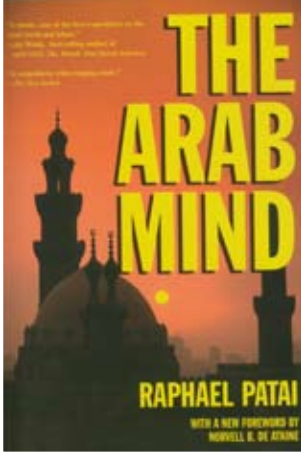
ذلك الحوار جرى قبل سنوات عديدة باللغة العربية. وفي بيئة عربية اعتاد فيها حتى غلوب باشا على أن يلبس الكوفية كجزء من زيهِ العسكري. وفي بلد عربي في شمال إفريقيا حيث لفرنسا تأثيرها القوي. قد تحصل مثل هذه المحادثة، بالفرنسية طبعاً، وسيحاول المساعد شبه المتفرنس على أن يبهر قائده بأنه «متطور» بما يكفي لاتخاذ موقف تجاه زوجته يشابه الموقف الذي يتخذه القائد تجاه زوجته. ولوحظ أن الفرد الهامشي في دول شمال إفريقيا عندما يمتع نفسه بصحبة رفاقه المتطورين فإن شخصيته بأكملها تتغير. على الأقل مما يمكن معرفته من تصرفاته وطباعه الخارجية. في مثل هذا الموقف. كأن يكون أحدهم في مقهى فرنسي. عندما تدخل امرأة. وبدلاً من أن يتجاهلها الرجل. يبدي اهتمامه بها بطريقة متوقعة من شخص يعرف قواعد الاتيكيت الفرنسي. وتبدأ النكات تأخذ منحى مهذباً لا يكون الهدف منه إحراج الآخرين أو إقلاق راحتهم. وإنما إظهار «روحية» المرء وتهذيبه وقدرته على إلقاء النكات الخفيفة وتلقيها. من كل ما سبق نستنتج أن الفرد الهامشي يحاول في الواقع أن يتكيف مع صيغتين مختلفتين. ودائماً متناقضتين. للسلوك. وينتج عن هذا بقاءه غير واثق من بعض القيم الأساسية في حياته. أو أنه يصبح كما قال البرت حوراني:

أن تكون من بلاد الشام يعني أن تعيش في عالمين أو أكثر في نفس الوقت. ودون أن تنتمي إلى أي منها؛ وأن تكون قادراً على تلبس عدة أنماط خارجية تشير إلى الانتماء

(1) غلوب باشا (Sir John Bagot Glubb): غلوب باشا يحلل العقل العربي: ص38.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

إلى دولة أو دين أو ثقافة دون انتماء حقيقي. فهنا لا مجال لأن يمتلك المرء معايير لقيم خاصة به، وليس عليه أن يبدع بل يقلد. وحتى التقليد يجب أن لا يكون بصورة صحيحة، لما يتطلبه ذلك من أصالة معينة. إن المطلوب هو أن تنتمي إلى (لا مجتمع) وأن تمتلك (لا شيء) يخصك. وهذا يكشف عن نفسه من خلال الضياع والتباهي والسخرية واليأس.<sup>1</sup>



# العقل العربي 49

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثاني عشر ازدواجية اللغة، التهميش، التذبذب

### 3. الفجوة الثقافية: النخب والجماهير

تنظر أغلبية الريفيين العرب إلى العربي المتفرنس، أو شبه المتفرنس، بازدراء. حيث يشعرون بأنه انفصل عنهم، وأن ارتباطه بالثقافة الفرنسية جعلت بينه وبين العامة هوة لا يمكن تجسيدها. ولا يستطيعون مقاومة الرغبة في كراهية أفعاله وكلامه وعاداته ومجرد وجوده. ومن جانبه يرد عليهم إقصاءهم له من خلال اقتناعه بأنه أرقى من أغلبية الناس، وأنه «متطور» على خلاف ما هم عليه.

يمكننا أن نلاحظ بشكل عام وعلى امتداد العالم العربي أن تقدم التعليم غير العربي في صفوف النخبة يؤدي إلى ازدياد حجم الهوة بين النخبة والجماهير. وليس هذا الوضع جديداً، ففي السابق كانت هنالك مسافة معينة ما بين الطبقة العليا والطبقة السفلى عند العرب، لكن الهوة المعاصرة التي نتكلم عنها هي من نوع يتواجد في مواضع كثيرة بين من يتمتع بأفضل ما يمكن لثقافته أن توفره له، ومن ينبغي عليه تحمل التنوع ضمن ثقافة واحدة يسميها أوسكار لويس «ثقافة الفقر». فهنا يتبوأ الغني والفقير، والمتعلم والأمي، ومهما كانت المسافة بينهما، المكانة القديمة نفسها على الحدين ضمن سياق ثقافي واحد.

ومع قدوم منهج التعليم الفرنسي إلى شمال إفريقيا، ومثيله الانجليزي إلى لبنان ومصر، نشأ بعد ثقافي جديد كلياً: فمنذ ذلك الحين، ازدادت المسافة بين الغني والفقير، والمتعلم والأمي، من خلال عنصر إضافي أدى إلى عزل أحدهما عن الآخر.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

إن القاسم الثقافي المشترك ما بين العربي النخبوي المتغرب ونظيره الريفي الأمي كليا أو جزئيا يكاد لا يساوي شيئا. ومع أنه يخلق فجوة ثقافية حادة بين نخبة المدن وجماهير المدينة والريف، فإنه لا يكفي لوحده لتهميش العربي الذي تلقى تعليما غربيا، ولكنه قادر على عزله بشكل كبير أو ضئيل عن بنيته الاجتماعية الراسخة وجعله يشعر بأنه غريب، ويصبح عامل الهامشية فعالا هنا عندما يُجبر هذا الفرد على إدراك عجزه عن تحقيق التماهي الكامل مع ثقافة وقيم الغرب التي انجذب إليها. وبما أن أكثر الحالات وضوحا في هذا المجال هي حالة النخبة العربية ذات التعليم الفرنسي في شمال إفريقيا، فسيكون لي تعليق عليها بالخاصة.

يعتبر «المتطورون» في شمال إفريقيا نتاجا للتعليم الفرنسي؛ وهم مولعون بالثقافة الفرنسية، ومعجبون جدا بفرنسا ولغتها وأدبها وحضارتها وقيمها، وكثير منهم يعتقد بأن نظام التعليم فيها يقدم أفضل تدريب إنساني في العالم، ويحمل التعبير الأسمى للثقافة الإنسانية الغربية. ويبدو الموقف الذي يشير إلى نجاح فرنسا في تلقين «المتطورين» بشكل جلي في مقالة تحت عنوان «فرنسا... إنها أنا» كتبها فرحات عباس في صحيفته (الاتفاق L'Entente) في 23 فبراير 1936، وفيها كتب عباس الذي أصبح رئيس المجلس الوطني الجزائري في ما بعد:

ليس هنالك ما يمكن أن يدعى أرض الأجداد في الجزائر... لقد عجزت عن اكتشافها.  
وتفحصت تاريخ الجزائر، وسألت الأحياء والأموات، ومشيت في المقابر فلم يحدثني  
أحد عنها... إننا أبناء عالم جديد صنعه عقل فرنسا وطاقاتها.

لكنه، وفي خطاب ألقاه في المجلس الوطني الفرنسي بعد عشر سنوات من كتابة المقال، اعترف صراحة بأنه غير رأيه حول مسألة الوطنية الجزائرية، فقال:

الشخصية الجزائرية... أرض الأجداد الجزائرية، والتي لم أتمكن من اكتشافها بين  
الجماهير المسلمة عام 1936، قد اكتشفتها اليوم...

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

وفي عشية الاستقلال أعلن وطنيته الكاملة، وعبر عن رفضه للاستعمار لأنه «يمنعنا من تعلم لغتنا الخاصة بنا» وقام بتدمير «ثقافتنا الوطنية».

وبالرغم من أن حالة فرحات عباس ليست مثالا نموذجيا على الهامشية لأنها تبدي تغيرا حادا من الالتزام الكامل بالثقافة الفرنسية إلى الاعتراف الكامل بالوطنية الجزائرية. فإن هذا المثال يرسم لنا صورة لازدواج التوجه عند «المتطور». وعندما كانت فرنسا لا تزال تسيطر على شمال إفريقيا، كان الكثير من «المتطورين» يرغبون في الواقع بأن يصبحوا فرنسيين كالفرنسيين الحقيقيين، ولكنهم لم يتمكنوا من تحقيق هذه الرغبة لأنهم لم يكونوا قادرين على فصل أنفسهم بشكل كامل عن الثقافة العربية التقليدية التي تلقوها في طفولتهم، ولأنهم ببساطة لم يكونوا قادرين على أن يكونوا فرنسيين بينما هم يعيشون على أرض عربية. ومنذ استقلال دول شمال إفريقيا، وهو استقلال لعب «المتطور» دورا أساسيا فيه، كان للحماس الوطني الذي تحقق خلال ذلك أثر نفسي يمنع أي جزائري أو مغربي أو تونسي أصيل من أن يرغب بأن يصبح فرنسيا. وحتى هؤلاء الأكثر «تطورا»، ممن حصلوا على شهادات من فرنسا أو تماهوا مع ثقافتها، أصبحوا أكثر قربا من الوطنية الجزائرية أو المغربية أو التونسية بدلا عن التفكير بأن يصبحوا فرنسيين.

ومع ذلك، فهذا لا يعني أن «المتطور» يسعى لإحداث تغير جذري في موقفه من الثقافة الفرنسية، أو أنه قادر على ذلك، بل إن إعجابه بها سيستمر، وسيكون عليه أن يجد طريقة يتدبر بها شؤونه مع الوضع الجديد الذي يكون عليه بموجبه أن يكون شديد الانتقاد لما فعله الفرنسيون ببلاده باسم الثقافة ذاتها التي يشعر بالإعجاب تجاهها وربما يشارك فيها. وهكذا يكون «المتطور» الجديد ضد فرنسا على الصعيد السياسي في العادة، ومؤيدا لثقافتها على الصعيد الثقافي، أو أنه، بمصطلح أكثر عمومية، يعارض الغرب سياسيا ويؤيده ثقافيا.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

لكن «المتطور» يبدي موقفا معكوسا حينما يتعلق الأمر بعلاقته مع بلده. فبشكل عام يمكن القول أن العربي المتغرب شديد الحماسة لبلده؛ فهو يعلن، مثلا، تأييده الكامل لصراع بلده ضد إسرائيل والغرب والاتحاد السوفيتي والامبريالية والدول العربية الأخرى... لكنه لا يستطيع أن ينسجم ثقافيا مع بلده وأغلبية السكان فيه. فبعد أن ذاق طعم الثقافة الغربية علقت به فأصبح لا يرى ثقافة بلده وسكانه إلا بعيون غربية. وهذه العيون بهذا الفرد لا ترى إلا ثقافة رجعية بدائية يسودها الجهل والخرافات... إنهم أناس لا يمكنهم الانسجام معهم وإن رغب بذلك. ومجرد التفكير بكونه جزءا منهم يشعره بالتفاهة والاشمئزاز.

إن ما سبق يقودنا إلى ما يمكن أن يكون الميزة الأكثر تدميرا للهامشية العاطفية التي يقع فيها العديد من العرب المتعلمين في شمال إفريقيا: تبني الشخصية الهامشية للصورة النمطية التي يحملها الفرنسيون عن العرب. وفي هذه الصورة يبدو العربي قذرا، كسولا، بطيئا، متمسكا بتقاليده القديمة البدائية الخرافية، وغير جدير بالثقة، غدارا، لا يسيطر على نفسه، تتحكم به العواطف والأهواء؛ وباختصار: العربي فرد يحتاج إلى الحماية من نفسه ومن غيره. وبالتالي يجب على الآخرين حماية أنفسهم منه.

وحتى في الدول العربية التي تعرضت للتأثير الغربي بدرجة أقل مما حدث في المغرب والجزائر وتونس، نجد هذه الصورة النمطية ومثيلاتها عن العربي الأمي متواجدة ضمن أفراد الطبقات العليا والمتوسطة. ويمكن تصور ذلك من خلال وجهات نظر المشرفين في أحد معامل النسيج المصرية الكبيرة عن العمال فيها. فهؤلاء المشرفون، وهم خمسمئة شخص، تخرجوا جميعهم من كليات التجارة المصرية، ومعظمهم عمل في السابق مراقب أو مساعد مراقب. ومع أن خمسمهم تقريبا أمضى بعض الوقت خارج مصر لتلقي التعليم التقني فإن مناصبهم الوظيفية كانت على الأعم أعلى بقليل من العمال العاديين، وهم تسعة آلاف شخص، وكانت هنالك فجوة كبيرة بينهم وبين الإدارة العليا للمصنع. أما العمال العاديون فكانوا مجرد شباب دون خبرة صناعية سابقة. وكانت سياسة الشركة

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

تقتضي توظيف الفلاحين الذين يمكن إرضائهم بسهولة ويشكلون قوة عاملة مطيعة سهلة الانقياد.

إن المشرفين، كما ادعت الإدارة العليا، لا يحبون العمل اليدوي ويفضلون العمل المكتبي؛ وقدموا ملاحظات مبالغ بها حول قيمة تعليمهم في كلية التجارة، وأبدوا شعوراً هائلاً من التعالي على العمال الذين أشرفوا عليهم. ومن جانبهم، انتقد أعضاء في هيئة الإشراف التثاقل والكسل وانعدام التدريب عند العمال الذين يشرفون عليهم.<sup>1</sup>

ومع أنه لا شك في وجود عمال في المصنع تنطبق عليهم تلك الصفات، فإن انتقاد المشرفين «للعمال» بشكل عام يعتبر استعمالا حقيقيا للصور النمطية، ويبدو أن المراقبين عمدوا إلى هذه الصورة النمطية من أجل إنشاء وحماية مسافة تفصلهم كمتعلمين (ومتعلمين جزئياً في الغرب) لا ينبغي عليهم الانخراط في عمل يدوي، والعمال الذين لن يترفعوا إلى مناصب إشرافية بسبب عدم حصولهم على التعليم.

كان الحصول على تعليم في كليات التجارة امتيازاً لا يتاح في السابق إلا لقلّة قليلة من الشباب المصري، وهذه الحقيقة، وبالتعااض مع تأثير خمس أقرانهم الذين تلقوا تعليماً إضافياً في أوروبا، بدت كافية لوصم المراقب العادي ببعض الهامشية. أما الهامشيون الحقيقيون فكانوا أعضاء مجلس إدارة الشركة الثلاثة عشر، إذ كانوا جميعهم من خريجي الجامعات، وأغلبهم أمضى سنة أو سنتين على الأقل في أوروبا أو الولايات المتحدة يدرس على حساب الشركة، وهم قادرون على التكلم بالانكليزية، وينتمون إلى طبقة اجتماعية واحدة، ويحملون توجهاً مهنيّاً، ويكادون ينفصلون عن مرؤوسيهم الأذنين من العمال. ومن الطرق التي تؤكد بها هذه الطبقة العليا على وجود مسافة تفصلهم عن موظفي الإشراف: انتقادهم الدائم لهم وتحميلهم مسؤولية أي قصور ينتج عن العمال.<sup>2</sup>

(1) فريدريك هاريسون وإبراهيم عبدالقادر إبراهيم: بعض مشاكل العمل في الصناعة المصرية: ص 118.

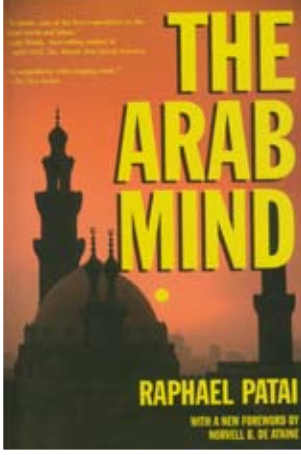
(2) المصدر السابق: ص 116، 118.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

وليس الفرد العربي المتعلم وحده هو الذي يقع فريسة لحالة الانقسام الداخلي المستمرة. فمن الممكن أن تقع المؤسسات بين فكي الثقافتين العربية والغربية. وكمثال على هذه الهامشية المؤسساتية نطرح حالة صحيفة المجاهد. وهي صحيفة أسبوعية ناطقة باسم جبهة التحرير الوطني التونسية: حيث كانت تصدر باللغة الفرنسية وحسب في بادئ الأمر. لكنها أصبحت تصدر في ما بعد بطبعتين لكل من اللغتين العربية والانكليزية بكمية بلغت 25 ألف نسخة لكل منهما. لكن النسختين كانتا تختلفان من ناحيتين: المحتوى، والتوجه السياسي وهي الناحية الأهم. فقد كانت النسخة العربية تميل إلى مناشدة الرأي العام والمشاعر ضمن أوساط القوميين العرب. أما النسخة الفرنسية فكانت تميل إلى رأي الليبراليين والراдикаليين في الغرب. وجاء في عدد 22 يونيو 1963 من النسخة الفرنسية، على سبيل المثال، إنكار لاعتبار استعمال التونسيين للغة الفرنسية عملاً غير وطني، واحتجت الصحيفة بأن الفرنسية استعملت كسلاح ضد فرنسا ذاتها خلال الثورة: وفي عدد آخر وردت إشارة إلى اللغة العربية باعتبارها «دون كيشوت آخر».

وفي المغرب نجد مثالا مشابهاً جداً: فحزب الاستقلال يتخذ موقفاً شديداً المعارضه لأي إبطاء في عملية تعريب التعليم والوظائف الحكومية وغير ذلك من المجالات. وهذا موقف يتماشى مع كل من الشخصية القومية للحزب وموقعه باعتباره أكبر الأحزاب المعارضة منذ 1963: ولكن تأييده المتحمس للتعريب الشامل لم يمنعه من رعاية الفرنسية: حيث يملك الحزب صحيفتين واسعتي الانتشار إحداهما (العالم) باللغة العربية. والأخرى (الرأي L' Opinion) بالفرنسية.

وإليك مثالا عاماً آخر عن الهامشية المؤسساتية: وهو الاستعمال المستمر للعربية والفرنسية كليهما في التعليم في شمال إفريقيا. وهو ما تمت مناقشته في موضع سابق من هذا الكتاب.



# العقل العربي

## 50

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

### الفصل الثاني عشر ازدواجية اللغة، التهميش، التذبذب

#### 4. التذبذب (Ambivalence)

تكمن مأساة الهامشية في أن الفرد الهامشي يقع بين طرفي كماشة التذبذب المزدوج: فنحو الغرب، مصدر الثقافة التي يحاول أن يشارك فيها، تجده يشعر بالإعجاب والحسد، والحب والكراهة، ولا يستطيع مقاومة الانجذاب نحوه في نفس الوقت الذي يخافه فيه ويتوجس منه. إنه يرغب باكتساب أكثر ما يستطيع من الثقافة الغربية، وفي الوقت نفسه يريد إزالة أي نفوذ غربي من بلده بقدر الإمكان. ولا تختلف مشاعره تجاه بلده ومجتمعه في تذبذبها عن مثيلتها السابقة: فهو يحب بلده بغيرة وطنية، ولكنه يكره جبن شعبه: وهو فخور «بتراثه العربي» العظيم، ولكنه يشتكي عجز ثقافته التقليدية بحالتها التي وصلت إليه بها في أوساط الجماهير الجاهلة: وهو يستمتع بالبلاغة المعسولة التي تحملها اللغة العربية، ولكنه يعترف ويؤكد على عدم ملائمتها لحمل المعاني الحديثة في مجالات التواصل والفكر والعلم والمعرفة الأكاديمية: وهو يتمسك بالقيم البدوية، ولكنه يتجنب أي اتصال شخصي بالبدوي «الأشعث الأغبر»: وهو يعلم أن القرويين يشكلون الركن الأساسي والعمود الفقري لاقتصاد بلاده، وربما يصدق أن يشكلوا عماد ثروته النسبية، ولكنه يمقت الفلاح «الرجعي الجاهل القذر»: وهو يدرك أن خلاص بلده يكمن في زيادة الإنتاجية بسبب ما تعلمه في الغرب عن قيمة العمل والكفاءة، ولكن حالته النخبوية الراسخة عميقا في النظام الهرمي لمجتمعه تبعده عن توسيع يديه بالعمل البدني ويبقى عمله لا يخرج عن مجال الإشراف على الآخرين أو الوظائف المكتبية.

من النموذج السابق لهامشية العربي المتغرب نجد أن تذبذبه يختلف بشكل كبير عن المفهوم الفرويدي الذي يقضي بأن حظر القيام بعمل ما إنما هو فعل مُدرك يقع في صلب

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

أداء الوعي. بينما تكون الرغبة في أداء عمل محظور من صلاحيات اللاوعي. فلا يعلم المرء عنها شيئاً<sup>1</sup> وبعبارة أخرى. يعتبر فرويد أن التذبذب هو الصراع بين الانجذاب في اللاوعي والنفور في الوعي.

إن التذبذب الذي يقع المتغرب العربي فريسة له إنما هو ذو طبيعة خاصة. ففي هذه الحالة. يكون الانجذاب والنفور ضمن مجال الوعي. فالعربي يدرك مشاعره سواء أكانت إيجابية أم سلبية دون أن تكون هنالك حاجة لإدراكه الصراع الذي يخلقه. ويميل العرب الذين يحللون هذه الظاهرة التي تصيبهم إلى إعطاء توصيف لفظي لهذا الصراع في بعض الحالات ويشتكون من الانقسام الداخلي الذي يحدثه في نفوسهم. أما الآخرون العاجزون عن تسليط الضوء على هذه المسألة فتظهر عليهم علائم الأذى الذي تتسبب به المواقف المتصارعة في تفكيرهم وأنماط سلوكهم.

ويزيد الطين بلة إذا تدخلت عوامل أخرى. فالتذبذب المقترن بالهامشية يؤدي. كما أشرنا في ما سبق. إلى مضاعفة التوترات النفسية. وهنالك صنف من التذبذب يصيب الثقافة التقليدية ومن يتبناها. وثمة صنف آخر يركز على الثقافة الجديدة ومن يحملها. ونجد عند الروائي السوري اللبناني حليم بركات صورة جلية لهذا التذبذب المضاعف في شخصية رمزي. بطل روايته (عودة الطائر إلى البحر). والذي يرتبط بعلاقة حب/كره متذبذبة تجاه وطنه والولايات المتحدة.

ومن حسن الحظ أن نسبة قليلة فقط من الشعب العربي ترزح تحت عبء التوتر والإجهاد الناجم عن هذا التذبذب المضاعف: فغالبية العرب يعيشون في الأرياف البعيدة عن الهيجان الذي يميز الحياة في المدينة العربية. ولا يعلمون شيئاً عن محن الهامشية والتذبذب التي تكلمنا عنها. ومع ذلك لا يمكن لأبعد القرى وقبائل البدو الرعاة أن تنجو تماماً من تأثيراتها. ومع قدوم الطب الوقائي والرعاية الصحية. وهذا بذاته من نتائج التغريب.

(1) سيغموند فرويد: التوتيم والتابو: ص40.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

تزايد عدد أطفال القرى الناجين من أمراض الطفولة التي كانت تقتلهم في السابق. وبلغ عددهم حداً يشار إليه في الغرب بمصطلح (الانفجار السكاني). وبما أن معظم القرويين لا يمكنهم إعالة أشخاص أكثر من العدد الذي كانوا يعيلونه خلال الأجيال السابقة، كان لزاماً على الأطفال الفائضين الذين كادوا يبلغون أن يغادروا إلى المدينة ويتدبروا أمورهم هنالك كيفما اتفق. واعتاد هؤلاء المهاجرون على العودة إلى قراهم من وقت لآخر. ينقلون إلى أهالي القرية أنباء عما يجري في المدينة ويتركون تأثيراً خفيفاً على الجو العام للقرية يقودها نحو توجهات المدينة. وهذه العودة تضاف إلى الصحف والراديو والتلفزيون كعامل أساسي لبث التأثير الحضري. فانفتحت القرية في هذا العصر على عالم المدينة بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ.

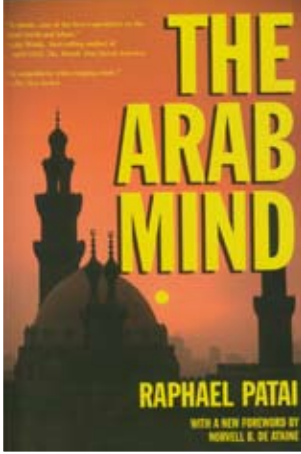
وهكذا تتغلغل قيم المدينة في القرية، ومعها تدخل قيم النخبة المتغيرة. وضمن حيثيات هذه العملية لا يمكن للقرية أن تظل عاجزة عن إدراك «الفصل» الثقافي الذي تمارسه النخبة الحضرية. ففي السابق كانت المسافة الاجتماعية الهائلة بين الفلاح والباشا عصية على التغيير، وكان الفلاح يكاد لا يقترب من الباشا إلا في مناسبات نادرة ليقبل يديه ويتفهم كافة الألفاظ اللطيفة والفاضية التي يلقيها على مسامعه «سيده العظيم». ويتعلم الفلاح من خلال اللغة العامية أن هؤلاء الذين يحتلون قمة الهرم الاجتماعي، وهو الذي يشكل قاعدة الهرم، يمثلون أجزاء ثابتة من المجتمع ذاته تشترك في الدين والنسب والقيم.

أما اليوم فإن الفلاح أو البدوي المغربي الذي يستمع إلى مؤتمر صحفي للملك فسيجده يتحدث بلغة لا يفهمها وليس قادراً حتى على أن يعلم بأنها اللغة الفرنسية. وهذا لوحده يكفي لإحداث تقليص كبير في العامل المشترك الذي يربط بين الفلاح والصحفيين المتغربين الذين يطرحون الأسئلة باللغة الفرنسية. كما إن إدراكه أن قاداته لا يتكلمون لغته بفصاحة يجعله يشعر بأنهم لا ينتمون إلى المجتمع الذي ينتمي هو إليه.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

وبينما يخلق هذا الوضع شعورا بالعزلة لدى النخبة، يؤدي إلى شعور بالنقمة لدى الجماهير. وفي مجتمع كالمجتمع العربي حيث تلعب الأسرة والقرابة دورا هاما. تكون النقمة على هيمنة الغريب ذات قوة خاصة، وتميل الجماهير التقليدية إلى الشعور بالنقمة الشديدة تجاه النخبة المتغربة، وهي النقمة الشديدة ذاتها التي طالما أحس بها العرب تجاه الغرباء الذين يسيطرون على أرضهم.

وتكون هذه النقمة قوية بشكل خاص عند الطبقة العاملة في المدينة. فهؤلاء العمال، وفق المفهوم الغربي، أدى بهم دخول الأساليب الغربية إلى أن يصبحوا مؤخرا فائضا عن حاجة قراهم، كما أدى عيشهم بالقرب من الطبقات الاجتماعية العليا إلى أن يشهدوا ظاهرة التغريب عن قرب بشكل غير متاح لأهالي الريف؛ ونتيجة لذلك يبدي هؤلاء العمال موقفا متذبذبا تجاه خصائص الثقافة الغربية وقيمها. وهو موقف لا تتوفر فرصة لنموه عند الريفيين. إن أهالي الريف وفقراء المدن دائما ما كانوا يشعرون بنقمة تقليدية تجاه مظاهر الثروة والتبذير التي يبيدها الأغنياء الخاملون، وتفاقت هذه النقمة عندما أصبحت تلك المظاهر تحتوي عددا متزايدا من خصائص الثقافة الغربية التي يرفضها الرأي العام التقليدي لدى الفقراء. وفي الوقت ذاته، كان شعور بالافتتان ينمو لديهم نحو مباحث الثقافة الغربية التي كانت بعيدة عن متناول أيديهم ومائلة دائمة أمام أبصارهم. وبمعرفة هذا الأمر، يجب على المراقب أن ينظر إلى مجريات الأمور وفق هذا المنظور كي يفهم استعداد الطبقة العاملة في المدينة للتحويل إلى حشود غاضبة تهيم في الشوارع؛ تسرق وتحرق، وتهاجم كل من يبدو غريبا عليها، وتخسر عددا من الجرحى والقتلى بيد الشرطة، ثم تخمد ثورتها بعد ساعات لتعود إلى خمودها الذي تعكر صفوه نوبات من غضب غير مؤد.



# العقل العربي 51

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثاني عشر ازدواجية اللغة، التهميش، التذبذب

### 5. الشخصية الازدواجية

لاحظ عدد من المفكرين والكتاب العرب المعاصرين أخطار الهامشية في الشخصية العربية وقدموا تحليلاتهم حولها. ومن هؤلاء كان الكاتب عبدالله القصيمي في كتابه (هذه هي الأغلال) المطبوع في القاهرة عام 1946، وقدم فيه تشخيصا للهامشية باستفاضة كالتي وردت في الصفحات السابقة، وبين أن الشخصية العربية تتجاوزها قوتان شديدتان: متعاكستان. وكنا في ما سبق قد أوردنا بأن هاتين القوتين هما شعوران متعاكسان: الالتصاق بالثقافة العربية التقليدية من جهة، والانجذاب إلى الثقافة الغربية التقليدية من جهة أخرى. أما القصيمي فيرى أن هاتين القوتين هما: الرغبة بالتمسك بالطرق القديمة، أو كما يدعوها «كمال الأقدمين»، وهذا يستدعي رفضا للتقدم؛ و«التطور المتنامي لمجرى الحياة». ويصف القصيمي الفرد العالق بين هاتين القوتين بأنه يصبح «منقسما على نفسه». وهكذا لا يبدو أن القصيمي يدرك ظاهرة الهامشية عند العرب فحسب، وإنما يبدو بأنه قد أحس بالموقف المتذبذب الذي يبيده العربي الهامشي تجاه قوى التقدم، وهي التي حددها هو نفسه من قبل بأنها مستمدة من الغرب. فمن جهة يحاول القصيمي إنكار التقدم ورفض التغريب، ومن جهة أخرى، تجده متشبها بهذه التوجهات بما يكفي لجعلها قوة تجذبه بالشدة ذاتها التي تجذبه بها القوى التقليدية. وبوصوله إلى هذا التشخيص لا يتردد القصيمي في تقديم الدواء: التبنى الكامل للتوجه الإنساني التقدمي، والتخلص من «التراث الساحق» للماضي، والاعتراف بأن «الوجود الإنساني بأكمله والحضارات الإنسانية كافة مؤسسة على مبدأ التنمية...»<sup>1</sup>

(1) عبدالله القصيمي: هذه هي الأغلال: ص 309.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

وبعد بضع سنين من ظهور كتاب القصيمي، ظهرت في بغداد دراسة أخرى كتبها علي الوردي. وعلى الرغم من أنها جاءت تحمل عنوان (شخصية الفرد العراقي) بزعم أنها تدرس شخصية العربي العراقي بالخاصة، فإن نتائجها قابلة لأن تعمم على العرب ككل. وفي هذه الدراسة يعلق الوردي على هامشية العربي العراقي، لكنها هامشية تختلف عما ناقشناه في ما سبق. حيث يسجل الوردي أن الشخصية العراقية، والوضع النفسي للعرب عامة، تتميز بازدواجية مترسخة، ففي العراق توجد مظاهر تدل على نظامين للقيم يتنافسان على حيازة ولاء الفرد، وهما: القيم القديمة للفئات الاجتماعية المستقرة، وقيم البدو الرحل. وبينما تعلي قيم المدينة أو الاستقرار من شأن عدة صفات كالصبر وتحمل المشقات والانقياد والدهاء، فإن القيم البدوية تشدد على الشجاعة وعزة النفس والتباهي والجشع. إن هذا الانقسام البدوي-الحضري أساسي في تكوين الشخصية العراقية، ولكنه ليس الانقسام الوحيد فيها. بل هنالك عدد من ثنائيات الازدواج الأخرى: كالإبداع والمحافظة، والإخلاص والنفاق. أضف إلى ذلك النزاع بين السنة والشيعة؛ وبين التقاليد الثورية بمثلها البطولية الديمقراطية، والاتجاه الأخلاقي المعتد بنفسه، والبيئة التجارية، والجشع.

ومع أن الوردي يقدم ملاحظاته بطريقة تجعلها تبدو غير منطبقة إلا على المناطق الحضرية، فإن هامشية تلاحظ في الريف العراقي والعربي تشبه ما يذكره الوردي. ما عدا أن القرية تشدد على أهمية العمل الشاق والصبر والانقياد والدهاء، بينما تحتل قيم البداوة كالشجاعة والفخر المرتبة الثانية. وعليه، فإن هذا الخط الفاصل الخاص يمتد بين المكون البدوي والمكون الحضري. إن الهامشية بين القيم الحضرية ومثلتها البدوية موجودة في الريف والمدينة كليهما؛ ولا تنعدم إلا في صفوف البدو الذين لا يزالون ملتزمين بقيمهم التقليدية ولم يبدؤوا باكتساب القيم الحضرية. كما ينظر أهالي المدن والأرياف جميعهم باحتقار إلى البدو لنمط عيشهم البدائي، ولكنهم يشعرون نحوهم بالإعجاب لما يتصفون به من شجاعة وعزة نفس وكرم وكرم وشرف وولاء للقبيلة... إلخ.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

هشام شرابي كاتب عربي آخر مس الوتر الحساس للهامشية عند الجيل العربي الجديد الذي تقع عليه مهمة قيادة ركب المستقبل، فرأى أن المثقف العربي الشاب يستمد «إلهامه وقوته من ثقافة أخرى [غربية] لم يتلاءم تماما مع مناهجها وقيمها». ثم يمضي ليقول:

ليس هنالك تخلُّ عن أوروبا. وتتضح هذه الحقيقة من خلال ما يبديه هذا الجيل من ازدواجية في النفسية واللغة والثقافة. إن هذا الجيل في وضع يحتم عليه أن يحكم على نفسه ويقرر خياراته ويتصرف وفق مفاهيم وقيم غير مترسخة في تقاليده الخاصة بل في تقاليد لم يتم التلاؤم معها تماما.<sup>1</sup>

وهو يرى أن حل المشكلة التي نشأت عن الازدواجية النفسية واللغوية والثقافية عند هؤلاء المثقفين الشباب يكمن في تلاؤم كامل مع القيم والمفاهيم الغربية.

كما أدرك الروائيون العرب أيضا ظاهرة التذبذب وما يرافقها من أعراض باعتبارها داء مستشرياً. وحول هذا يقول الروائي السوري-اللبناني حليم بركات على لسان إحدى شخصيات رواياته:

إننا شعب فقد هويته وإحساسه بالرجولة. كل واحد منا يعاني من شخصية مزدوجة، وخاصة في لبنان. نحن عرب ومع ذلك نتلقى التعليم مرة من فرنسا، ومرة من الانغلو ساكسون، ومرة من روحانيات الشرق. هذا خليط غريب جداً. علينا أن نعود لنبحث عن جذورنا. إننا جميعاً مصابون بانفصام الشخصية...<sup>2</sup>

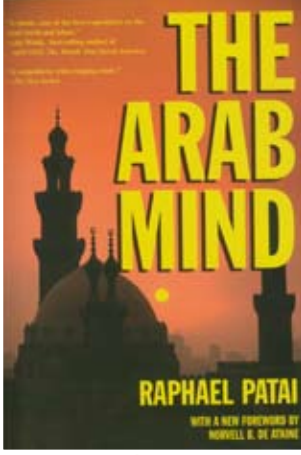
(1) هشام شرابي: المواقف السياسية والفكرية للجيل العربي الشاب؛ ضمن كتاب (الشرق الأوسط العربي وإفريقيا الإسلامية) للكاتب تيبور كيريكيس (Tibor Kerekes)؛ ص 20، 60-61. وسيتم في الفصل السادس عشر من هذا الكتاب مناقشة ظاهرة تذبذب موقف العرب إزاء تاريخهم ذاته.

(2) حليم بركات: عودة الطائر إلى البحر؛ ص 55.

## الفصل الثاني عشر: ازدواجية اللغة، الهامشية، التذبذب

إن الاستخدام السطحي لمصطلحات علم النفس الغربية كـ«الشخصية المزدوجة» و«انقسام الشخصية» ومزجها مع مفاهيم تقليدية عربية كـ«الرجولة» و«الجدور» التاريخية يشير بوضوح إلى أن بطل الرواية، وربما المؤلف ذاته، يعاني حقا من الهامشية والتذبذب.

وبحسب مبادئ المدرسة الفرويدية في علم النفس، تتمثل الخطوة الأولى لتخليص المريض من التذبذب وآثاره المدمرة في أن يكون واعيا بجذوره النفسية. ومع الإلمام بأية فروق قد توجد عند المقارنة، لا يمكن لمشكلة التذبذب عند العرب أن تحل إلا إذا أصبح منشؤها النفسي معلوما عند العرب أنفسهم. ومن مؤلفات الكتاب والمفكرين العرب أمثال بركات والقصيمي نجد أن هذه الخطوة الرئيسية قد أنجزت. وما أن يصبح هذا المنهج الذي اختطه هؤلاء معلوما لدى المثقفين العرب، ومستوعبا لديهم مع ما في ذلك من صعوبة، فستكون هنالك فرصة جيدة لانحسار هذه الظاهرة تدريجيا. فما بدأ أول الأمر كصراع عاطفي يمزق الفرد في اتجاهين متعاكسين بحسب تعبير القصيمي، سيتحول عندها إلى مركب يتكون من ثقافتين، وهذا المركب ينبغي أن يفعل فعله في عقل من يحمله لخلق ترتيب ثقافي جديد يتميز بالإبداع والروعة، ومن أجل تحرير المهارات والطاقة لفتح شرارة فتوحات جديدة في مجالات عديدة من أفق التقدم الثقافي.



# العقل العربي 52

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث عشر

### الوحدة والصراع

#### 1. مفهوم الوحدة العربية

لاحظ العديد من مراقبي الوضع العربي الحالي حالة من التناقض ما بين التأكيد المتكرر على الوحدة العربية وبين الصراعات المستمرة التي تميز العلاقات العربية-العربية. إن مفهوم الوحدة يرد بصراحة في دساتير عدة دول عربية كسورية والعراق والكويت واليمن ومصر وليبيا وتونس والجزائر. وكل من هذه الدساتير يعلن أن دولته جزءاً من «الأمة العربية» أو «الوطن العربي» أو «الأسرة العربية» أو «العالم العربي». ويمكن سماع هذا الإعلان مكرراً بالتشديد عليه بإصرار روتيني على ألسنة قادة الدول العربية في خطاباتهم وكتاباتهم ملخصاً ضمن مصطلح «القومية العربية» التي تعني دوماً الوحدة القومية لكافة العرب. ويميل الكثير من الكتاب العرب إلى اعتبار أن الدول العربية ما هي إلا أجزاء من «أرض الآباء والأجداد».

إن مفهوم الوحدة القومية لكافة العرب مفهوم حديث جداً؛ إذ كان الرأي العام العربي ملتفاً حول المحور الإسلامي طوال التاريخ، وهو محور يعتبر المسلمين أمة واحدة. ومع وجود دول متعددة ضمن نطاق الإسلام على مدى قرون، لم تعترف الشريعة الإسلامية إلا بكيان إسلامي واحد لا يتجزأ: «أمة محمد». وهذا المفهوم يرد بصراحة في القول الشائع القديم: «لا أمم في الإسلام». وله جزء يكمله بذات النظرة الأحادية للعالم غير الإسلامي: «الكفر ملة واحدة». وهو يعني أن جميع البشر من غير المسلمين يشكلون كياناً يمكن اعتباره وحدة أممية واحدة. ويتم التصريح بهذا التعارض بين هذين القسمين الكبيرين من العالم بشكل أكثر صراحة في المقارنة بين مصطلحي «دار الإسلام» و«دار الحرب» اللذين وقفاً بمواجهة بعضهما منذ تأسيس الإسلام.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

في العديد من مقالات الصحف والمنشورات والكراريس تجد الوحدة الإسلامية تشكل الموضوع الأساسي. ولنأخذ مثالا على ذلك كراس محمد أبوزهرة الذي حمل عنوان (الوحدة الإسلامية). وفيه يحتاج أبوزهرة بأن المسلمين أمة واحدة. تربطهم رابطة الدين والعقيدة والعبادة والأخلاق الإسلامية. ولذلك يجب عليهم أن يناضلوا لتوحيد بلدانهم في رابطة الأمم الإسلامية أو أي اتحاد إسلامي. كما رسم خطوطا عاما للمبادئ التي ينبغي على كل عضو في هذا الاتحاد أن يلتزم بها: وهي أن علاقة الأخوة التي تربط المسلمين تفرض عليهم أن يحلوا صراعاتهم كافة بشكل داخلي. وأن العدوان على أي فرد أو دولة مسلمة هو عدوان على المسلمين جميعا. وأن جميع الدول المسلمة عليها أن تتكاتف في القتال لتحرير أخواتها اللواتي يرزحن تحت نير أعداء الإسلام. وأن المسلمين لا يحكمهم إلا المسلمون. وأخيرا: كل تخطيط أو نشاط اقتصادي أو مالي أو تجاري في الدول الإسلامية يجب أن يقوم به المسلمون حصرا.

ويتفق الكثير من المفكرين العرب المعاصرين مع وجهة النظر هذه. فعلى سبيل المثال: يشكك الكاتب اللبناني فتحي يكن في كراس يحمل عنوان (رسالة القومية العربية) بالأسس التي تقوم عليها فكرة القومية العربية. وهي: اللغة والتاريخ والعرف والمصير والشعور.... ويحتج بأن الدين الإسلامي يمثل الأساس الجوهرى لهذه القومية. وأن التلازم ما بين الدين والسياسة يوجب أن تكون رسالة القومية العربية منصبة على تحرير وتوحيد نصف مليار مسلم في دولة واحدة تتأسس على تعاليم ومبادئ الإسلام.

وبالرغم من ذلك، أدى تأثير موجة التغريب إلى أن تحوز فكرة الأمة العربية بشكل تدريجي على القبول لدى الجيل الشاب من المثقفين العرب. حيث لم يبدأ مفهوم الكيان السياسي للأمة. بما له من اختلاف عن التجمع الموحد برابطة الدين الإسلامي. ينتشر في الدول العربية إلا في القرن العشرين. وتم ذلك تحت تأثير أوروبي. ومن أجل التعبير عن فكرة (الانتماء العرقي) تمت صياغة كلمة عربية جديدة: (القومية). وهي مشتقة من (قوم) التي تعني: الشعب، الأتباع، المجموعة، القبيلة. وبالأخص: مجموعة الأقارب التي تنهض

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

لتقديم دعم متبادل في ما بينها. ونجد في محضر أعمال جلسة عقدت بين طلبة عرب في بروكسل عام 1938 مصطلح «قومية»، والذي لم تمض على صياغته غير أعوام معدودة. معرّفاً بأنه «الإحساس بالضرورة الراهنة لتحرير وتوحيد سكان الأرض العربية على ضوء وحدة الوطن واللغة والثقافة والتاريخ. والحاجة إلى تطوير الأمور ذات الاهتمام المشترك. كما تم تعريف «الحركة العربية» بأنها «النهضة العربية الجديدة المستمرة دائماً في الأمة العربية، والتي تحركها حوافز تاريخها المجيد، وحيويتها الفريدة، وحقوقها المشروعة في الحاضر والمستقبل».

طبقاً لهذه التصريحات، تتأسس فكرة الوحدة العربية على عناصر مشتركة في الأرض واللغة والثقافة والتاريخ. وعلى عناصر مشتركة غير محددة تتعلق بالهموم والمصالح. وفي مقابل هذه العناصر الخمسة التي تعكس وجهة نظر التوجهات القومية، يميز المفكر الإسلامي اللبناني عبدالله العلايلي ستة مميزات يتأسس عليها «الشعور القومي» العربي؛ وهي: اللغة، المصالح المشتركة «ضمن الوطن العربي الكبير»، البيئة الجغرافية ذات التأثير العظيم على «نفسية العرب ومزاجهم»، ورابطة الدم، والتاريخ المشترك، والأزياء المتشابهة.<sup>1</sup>

ولا يخرج تحليل العلايلي عن كتابات غيره من الكتاب العرب، ومن النادر أن نجد من يقدم طرحاً جديداً يخرج بشكل جذري عن المسار العام؛ وبالرغم من ذلك، يمكننا أن نجد الكثير من التباينات في طرح موضوع الوحدة العربية، فمثلاً نجد الكاتب اللبناني المسيحي نبيه أمين فارس ينتقد في كتابه (العرب الأحياء) تلك الأسس التي يرى كثيرون بأنها تكون قاعدة للوحدة العربية؛ إذ يرى فارس أن الوحدة القائمة على أساس عرقي ليست أساساً أصيلاً للوحدة العربية، وذلك لأن الكثير من العرب، ومن بينهم ملوكهم، ذوو دماء مختلطة، بينما هم عرب «إلى النخاع بالنظر إلى اللغة والقوة الثقافية للتاريخ». كما يرى فارس أن الأساس الجغرافي غير ذي بال لأن الكثير من الأجانب عاشوا على الأرض العربية دون أن

(1) عبدالله العلايلي: دستور العرب القومي: ص 88-95.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

يصبحوا عربا. وينتقل فارس إلى نقض الأساس الديني الذي يرى أنه ليس أساسا للعروبة. وأنه لم يكن كذلك في يوم من الأيام. باعتبار أن الكثير من غير المسلمين كانوا عربا أقحاح وساهموا بشكل مهم في الثقافة العربية. ثم يطرح فارس رأيه الخاص حول موضوع الوحدة العربية. فيرى أن أسسها الراسخة تكمن في عنصرين اثنين: اللغة العربية، و«قوة التاريخ التكوينية». ويشرح فارس مفهوم «قوة التاريخ التكوينية»، فيقول بأنها لا تحتوي الأحداث التاريخية فحسب، وإنما...

العادات، والتقاليد، والحكايات، والقصص، والأساطير. والعبر التي حركت في قلوب الناس مشاعر التسامح والأسى والسعادة والحزن، والتي أيقظت فيهم روح المبادرة ووضعهم في المقدمة. إن هذه العناصر التعليمية التي عاشت عبر التاريخ يجب أن تتجه إلى تهيئة الأفراد كي يتحملوا، بوعي أو بدون وعي، مسؤولية هذا التاريخ. وأن يقوموا بتطويره.<sup>1</sup>

بعد ذلك بسنوات قليلة ألف فارس كتابا آخر بالاشتراك مع محمد توفيق حسين. وهو كاتب عربي مسلم. وفي هذا الكتاب أشار الكاتبان إلى عاملين إضافيين قد يجعلان من العرب أمة واحدة بشكل تدريجي: وهما: الدين الواحد (الإسلام)، والنفسية الواحدة. وسنركز في السياق الحالي على العامل الأخير الذي سجل الكاتبان معناه بأن «العرب يختلفون بشكل طفيف في موقفهم من المشاكل المختلفة في الحياة، وفي استجاباتهم للمؤثرات الخارجية» ويدخل ضمن ذلك كرامة الفرد، والجهد الإنساني، والوقت، والنساء، والشرف، والرجولة، والولاء، والكرم، وحسن الضيافة، وحفظ حق الجار. ويشرح الكاتبان هذا التوافق من خلال الإشارة إلى التشابه في «الأسس الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي يستند إليها المجتمع العربي». ويضيفان بأن المجتمع العربي اتسم بكونه مجتمعا زراعيا منذ عصور موعلة في القدم. «وتنظمت فيه خلال تلك الفترة مستويات إقطاعية وقبلية ودينية». وكان الدين «بما فيه من إيمان، قبل كل شيء، بإله غير مرئي، واستسلام للقدرة:

(1) نبيه أمين فارس: العرب الأحياء: ص102.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

مهيمننا على حياة العرب طيلة قرون». وكانت المدن تحوي ثلة قوية من «الإقطاعيين الذين يستغلون عمل الأغلبية». بينما كانت القبائل البدوية شبه الرعوية «تترك طابع نفسيتها القبلية الرعوية على السكان جميعهم». لقد كانت السلطات الحكومية دائماً من النمط الملكي الذي ربما يجنح إلى استعمال القوة. أما الأدب العربي فدأب على أن يكون «مسكوناً بالروح العظمى للإسلام». ولاحظ الكاتبان خاصية محددة في عقيدة المسلمين تميل بهم إلى «شل إرادة الإبداع لديهم. مما يقودهم إلى الحلم بأمجاد الماضي غير مدركين لمشاكلهم الراهنة الملحة».

يشوب الغموض الموقف الحقيقي للقوميين العرب من الدين كعامل توحيد للعالم العربي. فهم كانوا فخورين بشكل عام بالدور العربي في تقديم الإسلام للعالم وتحويله إلى دين يعتنقه سدس أو سبع سكان الأرض. ولم يكن لديهم شك في وجود عامل مشترك يوحد المسلمين فوافقوا على أن «لا أمم في الإسلام». ولكنهم في الوقت ذاته، وبتأثير من أفكار القومية التي استمدوها من الغرب، شعروا بأن الروابط التي توحد العرب أقوى من تلك التي تجمع العرب بغيرهم من الدول الإسلامية غير العربية. وإذا كانت «دار الإسلام» كيانا واحداً، فإن العالم العربي يمثل حرم هذه الدار. إن هذا الشعور بأولوية الوحدة العربية جلب شيئاً من الاعتراض من جانب أنصار مبدأ الأمة الإسلامية الذين يعتقدون بأن الرابط الديني هو الرابط الأقوى والأقدس، وهو أمر كان القوميون العرب يعتبرونه مجرد أداة تاريخية أو دينية لعبت دوراً ما في تشكيل الوحدة العربية. وبما أنهم قاموا وفق هذا الاعتقاد بالخط من منزلة الإسلام إلى منزلة ثانوية من أسس الوحدة العربية. يبدو أنهم شعروا بالحاجة إلى إضافة أسس أخرى تتجاوز وتعلو على أسس اللغة والتاريخ المشترك.

وفقاً لدعاة القومية العربية، تتكون هذه القومية من مجموعة العرب الناطقين باللغة العربية، والذين يقطنون رقعة شاسعة تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي وتتميز بالكثير من الصفات الجغرافية المتشابهة. أما العرب فهم «عرق شاب يرجع أصله إلى الانصهار المتناغم للعديد من السلالات البشرية التي جمعها الإسلام في بوتقة واحدة».

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

وأدى هذا المزيج إلى تشابه شديد في المواهب الفكرية والأخلاقية بالرغم من بقاء مجموعة متنوعة من الصفات الجسمانية للأعراق الأصلية. إن هذا «العرق» العربي لا يعترف بالتمييز على أساس اللون، وهو شديد «التنوع والشجاعة والحماس والصبر والتحمل ويقوده حس العدالة». وتعتبر لغة هذا العرق، العربية، متفوقة على غيرها، وتمنح العرب إمكانية لعب دور حضاري عظيم. أما الإسلام، وهو يكاد يكون دين العرب كافة، فهو يمنح العروبة مساحة من القيم الروحية تجعلها تواجه المادية الغربية. وسواء أكانت هنالك تقسيمات داخلية ضمن العرب، كالقبائل والمذاهب، فهي ليست غير نتيجة للجهل أو التدخلات الخارجية.<sup>1</sup> وثمة عناصر أخرى للقومية العربية تأتي من الادعاء بأن الميزات المذهلة للحضارة الغربية ما هي في الأصل إلا إسهامات من العرب أو المسلمين، ومنها ما يأتي من «الشعور الخاص بكون العرب شعباً مختاراً» بما لهذا الشعب من موقع مركزي في الإسلام.<sup>2</sup>

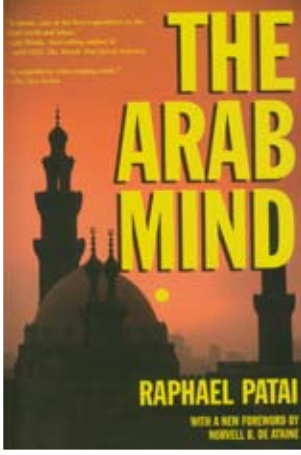
يعتقد بعض المحللين العرب أن العناصر السابقة تشكل الخصائص الرئيسية التي تصنع القومية العربية. ويمكن أن يلاحظ المرء أن الوعي العربي مسكون بشعور ضبابي غير متبلور يؤمن بأن العرب شعب واحد. وأن الأيام لن تطول عليهم حتى يتحقق ذلك على صعيد الواقع. أما القادة السياسيون فيجدون من الأنفع لهم أن يعيدوا التأكيد على التزامهم بالوحدة العربية في كل مناسبة، وبالأخص عندما يكونون في خضم صراع أو خصومة مع دولة عربية أخرى. وإذا أردنا الكلام على مستوى الشارع العربي، نجد أنه لا يعرف الكثير عن العلاقات العربية-العربية، لكن كلمة «العرب» تكاد تملك قوة سحرية تستحوذ عليه، فتصبح الأنباء الواردة عن تعرض العرب لمحنة ما، مهما بعدت المسافة، كفيلاً بتحريضه بسهولة على إبداء مظاهر عنيفة تعبر عن تضامنه. ولا يحتاج العربي إلى إثبات لمفهوم الأخوة العربية، فهي عنده حقيقة لا جدال فيها، وتشكل ركناً من العقيدة، لذلك لا تحتاج إلى البرهان ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها، شأنها شأن الأركان الأخرى. وذلك

(1) عبدالرحمان عزام: مقالة في صحيفة (العرب) الصادرة في القدس (27-8-1932).

(2) فون غرونباوم (Von Grunebaum): الإسلام الحديث: ص 285.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

على الرغم من وجود أمثلة محددة لحالات من التفرقة، والحروب الأخوية، أو أي مظهر آخر من مظاهر الشقاق والنزاع والخصام.



53

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث عشر

### الوحدة والصراع

#### 2. القتال... بالسنان واللسان

على الرغم من كل ما سبق، لم تستطع الوحدة الدينية الإسلامية ولا الوحدة العربية على مستوى الثقافة والشعب أن تتغلب على الشقاق والميل إلى الصراع الذي يتأتى من تراث عربي يعود إلى فترة ما قبل الإسلام: ومن أهم خصائص هذا التراث القانون الذي جاء من منطقة الشرق الأدنى: وهو قانون الثأر. وبموجب هذا القانون لا تقع مسؤولية أخذ الثأر على من وقع عليه الظلم أو قرابته الأدينين فحسب، وإنما يعتبر ذلك واجبا يعاقب من لا يلتزم به بعقوبة تلطيخ سمعتهم بالعار. ونتيجة لهذا القانون الذي تلخصه عبارة «العين بالعين» أو «الدم يطلب الدم»، كانت العدوات الثأرية بين الأسر والعشائر تشكل جزءا طبيعيا من الحياة اليومية للكثير من الأجيال قبل مجيء الإسلام.

ويجب الإشارة هنا إلى أن العدوات الثأرية ليست ولم تكن في يوم من الأيام أمرا خاصا بالعرب وحدهم، وإنما وجدت في العادات والتقاليد المتوسطية أيضا. لكن العرب وحدهم هم الذين استمروا باعتبارها قيمة ذات أهمية ومنزلة عليا.

تشكل العدوات الثأرية جزءا جوهريا ونتيجة لا مناص منها للتلاحم الشديد الذي تتميز بها الجماعة في العرف العربي. ففي مجتمع يشهد مثل هذا التشديد الهائل على العشيرة، وتكون فيه المصالح الشخصية أمرا ثانويا بالنسبة لمصالح الأسرة والعشيرة، وتحتل فيه السمعة الحسنة المنزلة الأولى في قائمة الأولويات، لا يمكن الحيلولة دون أن تؤدي كل عملية قتل، سواء كانت عمدا أم خطأ، إلى طلب الثأر وإشعال سلسلة من عمليات الانتقام التي تطال في زمن قصير عددا متزايدا من الرجال والعشائر.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

إضافة إلى ذلك، يمكن أن تعتبر العداءات الثأرية مجرد مظهر صريح لميل عربي عام إلى القتال والصراع. وكما أن أخذ الثأر اعتُبر من القيم وأمرًا يعيد للمرء شرفه السليب، فإن القتال عموماً يأخذ هذه المنزلة. وصرحت هذه الروح القتالية بوجودها بأشكال عدة خلال التاريخ العربي الإسلامي؛ حيث ألهمت حماسة جيوش كبيرة وقادتها في معارك انتصرت بها على الكفار في ثلاث قارات، وفي أحيان أخرى حرّضت العرب على قتال بعضهم البعض. ثم جاء عصر الانحطاط الذي يشجبه الكثير من المؤرخين العرب، وفيه عبرت الروح القتالية عن نفسها بالشتائم والإهانات والتهديد والصراخ، بدلاً عن القتال الجسدي.

كان القتال بين العرب قبل الإسلام معلماً بارزاً من معالم الحياة العامة، لذلك وجد النبي محمد من الضروري إعلان فترة «هدنة مقدسة» خلال أربعة أشهر من كل عام، وفيها يحرم القتال بكافة أنواعه وتخصص للعبادة والتجارة. ومن العوامل المهمة التي ساهمت في نجاح النبي محمد في حشد سكان شبه الجزيرة العربية حول دعوته للدين الجديد كان الحقيقة المتمثلة في أن العداءات الثأرية أضعفت القبائل العربية وجعلت من المستحيل عليها أن تتحد ضده. ويروي المؤرخون العرب أن هذه العداءات كانت كثيرة إلى حد جعل كل قبيلة تطلب ثأراً من قبيلة واحدة أو أكثر. وبالرغم من أن عدد القتلى في هذه العداءات ربما لم يصل إلى أرقام ضخمة، فإن الكراهية ما بين القبائل وصلت إلى حد جعلها عاجزة عن التحالف لتكوين حركة مقاومة حقيقية ضد الجيش الإسلامي بقيادة النبي محمد.

وكان من سمات العداءات القبلية والعائلية قبل الإسلام أنها ضجيج أكثر منها قتال. ويمكن ملاحظة ذلك لمن يدرس تاريخ (أيام العرب)، إذ يتبين أن عدداً من الأحداث المفتخر بها لم تكن معارك حقيقية على الإطلاق، وإنما مناوشات غير مهمة لا يشارك في الكثير منها إلا بضعة عائلات أو أفراد؛ أما المعارك التي تدعى بـ(الكبرى) فلم تكن غير ترام بالحجارة وتضارب بالعصي. ويحمل العديد من هذه (الأيام) سمة نمطية: وهي أن يلتقي عدة أشخاص للتضارب، وعادة يكون ذلك إثر نزاع أو إهانة، ثم ينمو الشجار ليصبح عداً بين القبليتين بأكملهما، لتلتقي القبيلتان في معركة بعد ذلك، ثم لا يلبث أن يسقط قتلى

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

في الجانبين، فتتدخل عائلة محايدة ويعود السلام على أن تدفع القبيلة التي فقدت العدد الأقل من القتلى ديات فارق عدد القتلى للقبيلة الأخرى. إن هذا النمط يبدو أنه يشير إلى أن الأقوال كانت هي السلاح الأساسي في القتال القبلي حتى خلال العصور القديمة، ولم يكن القتال الحقيقي يندلع إلا إذا خرجت الأمور عن نطاق السيطرة، وعندها يتم إيقاف النزاع بأسرع ما يمكن.

لا يزال ذلك النمط حيا إلى يومنا هذا. ففي الجزائر، نجد أن قبائل البربر التي تأثرت بشكل جوهري بالثقافة العربية الدخيلة عليها تسعى الأطراف السياسية والقتالية فيها إلى تسوية العداوات «على شكل لعبة ذات نظام محكم، ومنافسة منظمة»، وتكون المناوشات القبلية تأخذ أحيانا شكل طقس ما: حيث يتبادل الطرفان الإهانات، ثم الضربات؛ وخلال ذلك تقوم النساء بتشجيع الرجال عن طريق الصياح أو الغناء الذي يمجّد شرف العائلة وحيويتها. ولم يكن الغرض من هذه المناوشات قتل أو تحطيم الخصم، ولكن إظهار من يحتل موقع السيطرة باستخدام أداء رمزي عموما... ولم تكن الوفيات تحدث في مثل هذه المناوشات إلا عن طريق حادث مؤسف، أو عندما يهدد الطرف الأقوى بالهجوم على مساكن الطرف المحاصر، وهو ما يعتبر تهديدا للشرف في معقله، مما يؤدي إلى الاستعانة بالأسلحة النارية، وكان هذا لوحده كفيلا بإنهاء القتال؛ إذ يتدخل عندها الوسطاء (يطلق على واحد منهم: المربوط)، ويطلبون من المعتدين أن ينسحبوا، ويتعهدوا لهم بأن لا يتم التحرش بهم أثناء الانسحاب. وبهذه الطريقة وغيرها يتصرف (المربوطون) كوسطاء، ويعلنون نهاية القتال دون إلحاق العار بأي من الطرفين. وبهذه الطريقة، يكون الوسطاء قد تدخلوا ووضعوا نهاية للقتال في اللحظة التي يتخذ فيها طابعا دمويا. ومع ذلك، يمكن لحالة الحرب بين القبائل أن تستمر لعدة سنين، لذلك يمكن القول أن العداوات كانت حالة مستمرة تمر بتوقفات مؤقتة تفرضها هذات متكررة يتم التوافق عليها وضماتها وفق مبدأ الشرف.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

مهما كان رأينا عن الرجولة التي يبديها الأطراف في هذا النوع من الصراع، فإن أمرا واحدا يمكن قوله دون تحفظات؛ وهو أن هذه الطريقة في الصراع أكثر إنسانية من أنماط القتل المبالغ فيه التي تطورت تدريجيا في الغرب وشهدناها في صراعاته الأخيرة. وسواء أكان تقاتل العرب مسلحا بالبنادق أم بالعصي والحجارة أم بالإهانات اللفظية، فإنهم يعتبرون ما به من عدوانية تعبيراً مشرفاً عن الرجولة.

وبالنظر إلى أن العرب كانوا أمة تعنى بالشعر، كانت الشجاعة في الوقوف في وجه الأعداء موضوعاً مفضلاً في شعر المدح؛ حيث نظمت الكثير من القصائد القديمة لتمجيد شجاعة قبيلة الشاعر. وحوت بعض القصائد تغنياً للشاعر بقدراته هو في القتال، وفي الواقع، هنالك من أشهر الشعراء العرب الأقدمين من لم تتجاوز قصائده التغني بشخصيته وإنجازاته إلا في ما ندر. وبالإضافة إلى الشجاعة في المعارك، احتوت قيم المروءة العربية القديمة على صفات أخرى كالصبر عند الشدائد، والإصرار على أخذ الثأر، وحماية الضعيف، والوقوف في وجه القوي؛ وهنالك صفات أخرى تكميلية مثل: الولاء، والإخلاص، والكرم. إن كل تلك الصفات تصب جميعاً في مجرى شرف المرء الذي ينبغي أن يتم الدفاع عنه بغض النظر عن التضحيات المطلوبة. وفي مقابل قيمة الشرف تتضاءل قيمة حياة المرء، وهي ظاهرة نلمحها في الكثير من القصص، الجديدة والقديمة، التي تروي كيف أن شخصاً ما ينفذ التماساً ما يتعلق بالشرف، أو يحمي أو يستعيد شرفه، بالرغم من أن ذلك يكلفه حياة ولده أو أحد أتباعه. ولقد طرح أحد أصدقائي العرب ممن يقرأون تراث ثقافات عديدة ملاحظة نقدية تشير إلى أن كلا من العرب واليابانيين جاهزون للقتل في سبيل استرجاع الشرف الضائع؛ ولكن الفرق أن الياباني يقتل نفسه، أما العربي فيقتل الآخرين.

كانت الأسواق الأدبية وغيرها من المناسبات في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام تشهد انخراط ممثلين عن القبائل، أو شعراء منها، في (المفاخرات)، وهي منافسات لتبيان أمجاد كل قبيلة، وفيها تتم الإشادة بكل عناصر الشرف لديها والإساءة القاسية إلى المنافئين. وتذكرنا هذه المنافسات باحتفالات البوتلاتش (Potlach) لدى الهنود الحمر في

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

الساحل الشمالي الغربي لأمريكا الشمالية، والتي وصلتنا عن طريق عالمة الانثروبولوجيا الأمريكية روث بينيديكت<sup>1</sup> حيث كانت هذه الاحتفالات تعقد بين القبائل والعشائر. وفي بعض الأحيان بين العوائل والأفراد. وهي عبارة عن مبارزات أدبية أسهمت بقدر كبير في تطور الشعر والخطابة، ولكنها من جانب آخر أدت إلى تشجيع الحماسة الجامحة إلى حد جعلها كثيرا ما تنتهي بقتال عنيف أو حتى سفك للدماء، وهو ما يقود بدوره إلى نشوب الحرب. ولم تتوقف هذه المنافسات بعد الإسلام، وكانت تعقد أحيانا بحضور الخلفاء الذين لم يروا مانعا من المشاركة فيها.

إن العرف العربي القديم الذي يعتبر المبالغة في الاعتداد بالنفس أمرا مقبولا، وحتى أنه ينظر إليه كطريقة محمودة لتحسين صورة شرف المرء، يمكن اعتباره عرفا مؤسسا لميزة مشابهة في سلوك العرب في الزمن الحالي. فالميل إلى الاعتداد المبالغ به بالنفس يمكن ملاحظته بشكل خاص في كتابات وخطب القادة العرب الذين يكثرون من الإشارة دائما، وفي أي سياق، إلى جوانب مختلفة من عظمة العرب. إن الخطيب العربي يخاطب جمهوره بأنه «الشعب النبيل الفخور» ويحاول أن يثير فيهم رد فعل إيجابي أو حتى حماسي من خلال تمجيده باعتباره جزءا من الأمة العربية الكبرى باستخدام مصطلحات مكررة مبالغ بها، والإشارة ما تتصف به من بطولة ورجولة وإخلاص... الخ. إن هذا الميل إلى التفاخر قوي إلى درجة تجعله يظهر حتى في البيانات الرسمية التي تستخدم لغة الأرقام والحقائق في باقي أنحاء العالم. إذ قد يسمع المرء إشارات في برامج الإذاعة عبارات مثل «جنودنا الأبطال»، و«طيارينا الأبطال» وما إلى ذلك.

ونجد مظهرا من مظاهر هذا الميل في الكتابات السياسية الايديولوجية. ومثال على ذلك ما كتبه عبدالرحمان البزاز في كتابه الضخم حول القومية العربية (هذه قوميتنا): حيث يورد عدة صفات يعتبرها جميعا مستمدة بشكل مباشر من القومية العربية ولا تنفصل عنها، وهي: الديمقراطية، والاشتراكية العربية، والتقدمية، والثورية، والواقعية.

(1) روث بينيديكت (Ruth Benedict): أنماط الثقافة: ص 141 وما بعدها.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

والحركية. كما نجد خطابا طويلا من هذا النوع في كتابات ناصر الدين النشاشيبي عند إجابته على سؤال: «لمذا نحن عرب؟» فيقول:

إننا عرب لأننا نؤمن بالله لا المادة، ونقدس الأنبياء لا السلاح. ولأن قوتنا هي أساس وجودنا... إننا عرب لأننا ذوو رسالة إنسانية تدعو إلى خير الجميع. إلى العدالة الاجتماعية، وللتعاون المشترك بين الطبقات. إننا عرب لأننا نحب استقلال بلادنا واستقلال الأمم جميعا جنبا إلى جنب معنا. ولهذا السبب لا نهاجم أحدا ولا نسلب منه حقه في الحياة... إننا عرب لأننا لا نتمسك برؤى الفلسفة الاجتماعية المستمدة من خارج أفقنا وحدودنا وأرضنا العظيمة. لأن هذه الرؤى تحطم وجودنا وتضر بكل ما هو مقدس عندنا...<sup>1</sup>

وفي مقابل مديح الذات نجد هجوما لفظيا على الأعداء. وقد كانت الإساءة اللفظية والتقريع الشفوي في الماضي. على شكل قصائد الهجاء، تعتبر جزءا مهما من الصراع مع العدو. ويمكن أن نجد المثال الأقدم على ذلك، بحسب المستشرق غولديزهر، على شكل أبيات من الشعر في ما ورد في الكتاب المقدس عن طلب بالاق ملك موآب من النبي-الشاعر بلعام أن يلعن بني إسرائيل:

فتعال الآن والعن لي هذا الشعب لأنه أعظم مني، لعلي أتمكن من دحره وطرده من الأرض لأنني عرفت أن من تباركه يكون مباركا ومن تلعنه يكون ملعونا.<sup>2</sup>

ويمكن أن نضيف هنا مثالا آخر:

فوقف جليات ينادي... «إنني أعير وأتحدى اليوم جيش إسرائيل، ليخرج من بينكم رجل يبارزني». فقال الفلسطيني [جليات]: «أعلي كلب حتى تأتي لمحاربتني بعضي؟!». وشتم الفلسطيني آلهة داود، ثم قال لداود: «تعال لأجعل لحملك طعاما

(1) ناصر الدين النشاشيبي: الوحدة وقضية فلسطين: ص 28-29.

(2) العهد القديم: كتاب العدد: (22: 6).

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

لطيور السماء ووحوش البرية». فأجابه داود: «أنت تبارزني بسيف ورمح وترس. أما أنا فأتيك باسم رب الجنود إله جيش إسرائيل الذي تحديته. اليوم يوقعك الرب في يدي فأقتلك وأقطع رأسك وأعطي جثث جيش الفلسطينيين هذا اليوم لتكون طعاما لطيور السماء وحيوانات الأرض فتعلم المسكونة كلها أن هناك إلها في إسرائيل.<sup>1</sup>

وتعود أصول هذه التحريضات التي تسبق المعارك إلى الاعتقاد البدائي بقوة الكلمة. أي فعالية اللفظ. وبالأخص عندما تكون هذه الكلمة إهانة تتسبب بأذى كبير عندما يتم تسديدها بدقة. وبالرغم من أن الهجاء استغني عنه لدى الشعوب العبرانية القديمة قبل نهاية العصور التوراتية بأمد طويل. فقد استمر العرب بالاهتمام به قبل الإسلام وبعده. وبقي الاعتقاد مستمرا بأن الهجاء ما أن يطلق ضد جهة ما فإنه. وإن كان لا يحمل ذرة من الحقيقة. يمتلك تأثيرا قويا وعواقب طويلة الأمد. ووفق ذلك: كلما كانت الإهانة أكثر عنفا. كلما كبر حجم العار الذي يلحق بالطرف المهجى دون أي اعتبار لمدى الحقيقة المتوافرة في الكلمات التي رشق بها. كما ينبغي أن تكون الإهانات مغلفة بغلاف شعري. أو سجعي على الأقل. وبهذا يجب أن تصدر عن شاعر. إن الإهانات الشائعة الموجهة إلى فرد ما. سواء أكانت ذات أساس واقعي أو لا. تحتوي في العادة على اتهامات بالجشع. والامتناع عن إكرام الضيف. وقلة الذكاء. والجبن. والتردد. وعدم الوفاء بالعهد. وغياب الحلم. والنسب المجهول. واختلاط النسب. وما إلى ذلك. كما تتهم الجماعة. كالقبيلة مثلا. بأنها قليلة العدد. ضعيفة. لا يعرف لها باع في الشعر والخطابة. مهزومة. هزيلة الأسلاف. مزيفة النسب. نساؤها غير منضبطات. وغير ذلك من العادات المرفوضة كأكل لحم الكلاب أو البشر: فكلما كانت الإهانة مفرزة أكثر. كلما ازدادت فعالية الهجاء.

اتصفت ردود الفعل على الهجاء بالعنف: فالويل كان نصيب الشاعر الذي تمسك به قبيلة نالها لسانه في السابق. فقد يقتل أو يقطع لسانه. وليس من الغريب أن يتسبب الهجاء

(1) العهد القديم: كتاب صموئيل الأول: (17: 46-10).

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

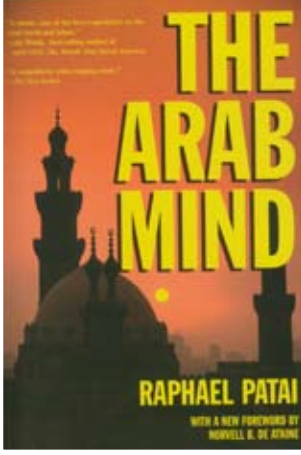
بين جهتين غير متحاربتين بصراع مسلح ليس له من سبب غير الإهانات اللفظية. ثم جاء زمن. بدءاً من القرن التاسع أو العاشر وما بعده. وجّه فيه الشعراء كلماتهم المسمومة ضد من يرعاهم إن وجدوه بخيلاً. وحينها تتنوع الاتهامات من الجشع واللؤم وانحطاط النسب إلى الشذوذ الجنسي وغيره من الانحرافات. وكما هو حال خصائص ثقافية أخرى للعالم العربي استمر الهجاء حياً إلى يومنا هذا؛ لكن نبرته باتت أقل حدة. ولم يعد من المستساغ توجيه الإهانات المقززة. أضف إلى ذلك أن أهداف الهجاء تغيرت. فلم يعد يوجه إلى القبائل المعادية وإنما إلى الأحزاب السياسية. وحكومات الدول العربية. والحكومات الأجنبية. والاستعمار والامبريالية. ومهما كان شكل الهجاء وتوجهاته. فإنه يبقى مثلاً آخر على بقاء البنى الأثرية في الثقافة العربية والأثر الراسخ للأنماط القديمة للفكر في العقل العربي الحديث.

وبينما يبدو العرب أكثر ميلاً إلى الجدل والخصام من القتال. فإن الحالة المعتادة للعلاقات بين التكتلات الاجتماعية العربية وضمنها كانت مطبوعة بطابع الصراع؛ ونتيجة لذلك يكاد يكون هنالك توتر دائم ناتج عن الشعور بالتهديد وما يستدعي ذلك من الحاجة إلى التهديد. ولضمان البقاء في وضع اجتماعي كهذا. ينبغي إنزال الخصائص العدوانية للفرد بمنزلة القيم. وعلى الثقافة أن تطور تقنيات لرفع كافة الميول العدوانية في النفس إلى أعلى قيمة ممكنة. وهنا تكون المفاخرة. والهجاء. وواجب الحفاظ على الشرف واستعادته إن فقد. والمروءة والرجولة... كلها خصائص يفرضها النظام الاجتماعي لإتاحة البقاء والازدهار في بيئة اجتماعية كهذه. وفي هذه البيئة هنالك هدف مثالي لا تستطيع هذه الصفات الثقافية إنجازه: وهو هدف الوحدة الذي بقي طوال التاريخ العربي عصياً على الإنجاز ولا يزال إلى اليوم بعيداً عن التحقق.

إن الانطباع العام الذي نخرج به من الاعتبارات السابقة جميعها يحتاج إلى إضافة: وهي أن التأكيد على استعمال الهجاء والمفاخرة والأسلحة غير القاتلة في النزاع كان طابع النزاع العربي - العربي بشكل أساسي. وكان القتال بين القبائل غالباً ما يتخذ نمط الغارة

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

التي يُتفادى فيها استخدام السلاح ما أمكن. وبالرغم من ذلك، عندما كان القتال يندلع مع غير العرب، أي مع غير المسلمين في أيام ازدهار الوجود العربي، كانت الحماية التي غرسها الإسلام قد غيرت مفهوم المعركة بشكل جذري، فأصبح (أن تكون قاتلاً أو مقتولاً)، وأن الشرط الوحيد لحفظ الأرواح هو خضوع الكافر واعتناقه الإسلام. لقد كانت الروح البطولية في هذه الحروب مدفوعة بالوعد الذي يقطع لكل من يشارك في الجهاد، والإيمان بأن قدر كل إنسان «مكتوب» من قبل.



# العقل العربي 54

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث عشر الوحدة والصراع

### 3. الانقسام المزدوج

لا شك في أن كل من العداوات الثأرية، والحس المندفع تجاه السمعة الحسنة، والتشديد الكبير على ترابط الجماعة، جميعها تشكل المنابع الثلاثة الرئيسية لصفة الميل إلى الصراع التي تطبع بطابعها كل جوانب حياة الجماعة عند العرب؛ وهنالك عامل آخر قام خلال العصور بتضخيم الشعور العربي بالريبة والكراهية تجاه الغرباء عن هذه الجماعة. إن هذا العامل، وهو جزء جوهري من العرف النَّسَبِي الذي يرجع إلى أيام الوثنية، يقوم على أن العرب لا يعود نسبهم إلى سلف واحد، وإنما إلى سلفين عاشا في زمانين ومكانين مختلفين: في الجزيرة العربية، وأطرافها الشمالية؛ وعلى هذا الأساس يشكل العرب إلى أيامنا هذه مجموعتين منفصلتين. وبالطبع، لا يعود هذا العرف النَّسَبِي إلى أساس علمي، وإنما هو أسطورة، ولكنها أسطورة متينة قوية التأثير يتشرب بها عقل المجموعة، أو (الشطر Moieté) بحسب اصطلاحات الأنثروبولوجيا، بما في ذلك من صورة نمطية محببة عن الذات وما يستتبع ذلك من صورة نمطية للشطر الآخر غالبا ما تكون غير محببة واستصغارية وعدوانية. وحيثما وجد هذا النظام المزدوج، وهو موجود بكثرة خارج الشرق الأوسط، يسود التنافس والعداء بين الشطرين. ودائما تكون الزيجات المختلطة شائعة ضمن الشطرين: أي أن الرجل من الشطر (أ) عليه أن يتخذ له زوجة من الشطر (ب)، والعكس بالعكس. أما في الشرق الأوسط فالحالة معاكسة؛ إذ يكون الزواج ضمن الشطر ذاته، وكذلك يكون الحال ضمن تقسيمات الشطر نفسه، مما يؤدي إلى حالة من الاغتراب بين المجموعات السكانية.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

وفقا للأعراف، فإن قحطان هو أحد هذين السلفين، وهو يعتبر الجد المشترك لكافة القبائل العربية الجنوبية: أما السلف الثاني فهو عدنان جد كافة القبائل العربية الشمالية. ويعود أصل هذا العرف الذي يقسم العرب إلى شطرين شمالي وجنوبي إلى عصر ما قبل الإسلام، ووردت إشارة إلى ذلك في كتابات المؤرخ البيزنطي بروكوبيوس (Procopius) الذي عاش في القرن السادس الميلادي. وكان هنالك قديما اتحاد قبائل قبل ظهور الإسلام يدعى قحطان أو اليمن (بمعنى الجنوب)، ولا تزال القبائل القحطانية تقطن مساحات شاسعة جنوب مكة، وتعتبر اليمن في الركن الجنوبي الغربي من الجزيرة العربية الموطن الأصلي لهذه القبائل الجنوبية كافة.

يقول العارفون من علماء الأنساب العرب أن قحطان هو يقطان بن عابر المذكور في الكتاب المقدس<sup>1</sup> (التكوين 10: 25)، وأن عدنان هو ابن إسماعيل بن إبراهيم. وبما أن قدم شجرة العائلة يدل على نبلها عند علماء الأنساب، فإن القحطانيين أنبل من العدنانيين، وذلك لأن قحطان يفصله عن نوح خمسة أجيال، بينما هنالك 12 جيلا بين نوح وعدنان. وبهذا يكون القحطانيون أو القبائل الجنوبية أكثر أصالة من العدنانيين، بينما يعتبر العدنانيون أو القبائل الشمالية مجرد عناصر مستعربة. ولمزيد من التعقيد، يشار إلى هذين الشطرين بمصطلحات أخرى: كأن يدعى القحطانيون باليمنانيين، ويشار إلى العدنانيين بقيس أو معد أو نزار أو مضر.

توجد نقطتان في هذه الأسطورة النسبية لا تزالان تلعبان دورا مهما في العقل العربي المعاصر: الأولى أن جميع الشعوب في الأنحاء التي فتحها العرب لم تكتف بالاعتقاد بأنها تنتمي إلى العرق العربي بشكل عام، وإنما إلى قحطان أو عدنان. أما النقطة الأخرى فتتمثل في أن تلك الشعوب عندما تعتنق ذلك الانتماء فهي تنغمس في الصراع العسكري والسياسي والعائلي والعنقي الدائر بين الشطرين؛ وتتعبير آخر: تصبح تلك الشعوب عربا تابعة لأحد الفريقين، وبذلك تقوم بنقل كافة التنافسات الداخلية في ما بينها وبعاد

(1) العهد القديم: كتاب التكوين: (10: 25).

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

ترسيمها وفق الشروط المحلية الجديدة للتنافس العربي القديم بين عدنان وقحطان، أو القيسيين واليمانيين.

بما أن الأنساب، وبالأخص ما فيها من الافتخار بالأسلاف ونقاء الدم، ذات أهمية كبرى في البنية الأخلاقية العربية، فإن اعتناق الأنساب العربية من قبل الشعوب في البلاد التي فتحها العرب في جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا جعلهم يبدون كالعرب الحقيقيين بعد أن لف النسيان خيالية هذه النسب بعد عدة أجيال، وبهذه الطريقة تم اعتبار الأرمن في العراق، والهاميين في مصر، والبربر في المغرب، وسكان اسبانيا الأصليين فروعا للأسلاف الذين يدعي العرب الأصليون تحدرهم منهم. وجنبا إلى جنب مع الادعاء بالتحدر من سلف عربي شمالي أو جنوبي، اعتنقت تلك الشعوب الروح القتالية التي عبأت الشطرين لقتال بعضهما بعضا، ولم يمر وقت طويل على الفتوحات حتى وقعت معارك دموية بين الفروع الجديدة لغصني شجرة النسب العربية النابتة في مكان بعيد. وكان أصغر حدث قادرا على قدح شرارة حرب طويلة بين طرفين، فمثلا شهدت دمشق حربا قاسية دامت لسنتين لأن «شماليا» سرق بطيخة من حديقة «جنوبي»، وفي مدينة مرسية الاسبانية جرى الدم لعدة سنين لأن «شماليا» قطف ورقة عنب من حديقة «جنوبي»، وفي أوائل القرن التاسع دارت حرب لمدة سبع سنوات بين الفريقين، وقبل أن ينتهي هذا القرن خسر العرب تقريبا سيطرتهم على مقاطعة الفيرا في اسبانيا بسبب الخصومات ذاتها. ويلخص ذلك المشهد الكاتب فيليب حتي بقوله:

أيما ذهبت، في العاصمة كما في الولايات، على ضفاف نهر السند، وشواطئ صقلية، وحواف الصحراء، في كل ذلك تشعر بعداوات الأسلاف وقد تحولت إلى اصطفا في حزبين سياسيين، أحدهما ضد الآخر. لقد كان ذلك عاملا قويا ساهم في الإيقاف الكامل لتقدم القوات المسلمة في فرنسا، وانهيار دولة الخلافة في الأندلس.<sup>1</sup>

(1) فيليب حتي: تاريخ العرب: ص 281.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

واستمر النزاع بين الفريقين إلى الوقت الحاضر في كافة أنحاء العالم العربي. وأدت نزعة الانقسام بين فريقين متنافسين في كثير من الأماكن إلى ظهور جماعات محلية ترجع أصولها إلى أحد السلفين: قيسية (عدنانية) أو يمانية (قحطانية). وفي حالات أخرى تكررت أكثر من السابقة. حدث أن يكون إخوة وأقارب مصدرا لذرية تنتمي إلى الفريقين، وذلك لم يمنع من وجود العداء بينهما. لقد كان القتال في فلسطين بين الفريقين علنيا ودائما إلى حد جعل المؤرخ والفيلسوف الفرنسي قسطنطين فرانسوا فولني يقول في نهاية القرن الثامن عشر:

إن هذا النزاع الذي استمر على امتداد البلاد منذ أيام العرب القدماء قد تسبب بحرب أهلية دائمة... وأدى الدمار المتبادل للفريقين المتنافسين إلى أن يبدو هذا الجزء من سوريا محطما أكثر من غيره.<sup>1</sup>

استمرت المناوشات بين القيسية واليمانية بشكل متواصل في القرن العشرين. ولم يكن غريبا على العين حينها مرأى العلم الأبيض لأهل الشمال والعلم الأحمر لأهل الجنوب في كافة المناسبات الرسمية. وليس من المستبعد أن ترجع هذه الأعلام في أصلها إلى مصر القديمة حيث كان لون التاج أبيض في مصر العليا، وأحمر في مصر السفلى، ولا تزال العشائر المصرية تستخدم اللونين كشعارات لها في أيامنا هذه.

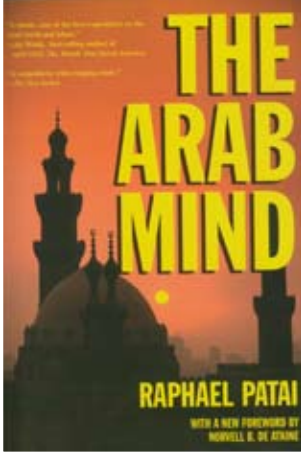
في سياق التطورات الحديثة التي طرأت على عدة دول عربية، تحول الانقسام النسبي القديم تدريجيا إلى اصطفايات سياسية متنافسة تتمحور كل منها حول واحدة من العوائل المتعددية. وعندما حصل مثل هذا التحول تضاعفت أهمية عنصر النسب شيئا فشيئا. وصار بإمكان الأفراد وحتى الجماعات أن تغير ولاءها وتتحالف مع الجماعة المضادة إن انجذبت لها لسبب أو لآخر. وثمة مثال قديم على ذلك التحول حصل في القرن الثامن، حيث قام الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بالتحول من اليمانية إلى القيسية لما يبدو

(1) قسطنطين فرانسوا فولني (C. F. Volney): رحلات عبر سوريا ومصر في الفترة (1783-1785): ج 2 ص 203.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

أنها أسباب مالية بحتة. وكمثال حديث على ذلك نذكر ما يجري في دولة عمان المعاصرة: إذ ينبغي على القبيلة الضعيفة التي تسكن بالقرب من تحالف قبلي قوي، ومهما كان أصلها، أن تضع نفسها تحت حماية جيرانها الأقوياء، وأن تلتحق في نهاية الأمر بفريقهم السياسي الذي لا يزال يعتبر وفق وجهة النظر الشعبية مجموعة نسبية كبيرة واحدة. ولكن سواء تم اعتبار الشطرين مجموعتين نسبيتين، أم قامتا بالتحول إلى أحزاب سياسية، فإن أنماط التنافس والعداء تبقى دون تغيير، وكذلك حال الصور النمطية السلبية التي يعتقد بها كل طرف حول الآخر.

إن لأسطورة النسب العربي المزدوج والانقسام الذي يرافقه أهمية في دراسة النفسية العربية، وهذا يعود في الأساس إلى ما ينتج عن ذلك من استعداد مسبق للخصومة والعداء المدمرين على عدة أصعدة مختلفة. وبشكل عام، لا يعلم العربي العادي، ولا قيادته على حد سواء، الكثير عن العداوة القديمة بين الفريقين، ولا عن مجرد وجودهما. ولكن أعراف القتال، وتحشيد الجماعة لأفرادها ضد جماعة أخرى تحتل موقعا موازيا في السلم الاجتماعي، والضغط المتواصل لتأييد وإثبات أسبقية الجماعة على غيرها، كل ذلك يجري في العربي مجرى الدم. ولا شك في أن هذه العادات والتقاليد تساهم بشكل كبير في الميل إلى الصراع الذي لا يزال يميز العلاقات العربية في كافة مستويات البنى القبلية والاجتماعية والسياسية.



55

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الثالث عشر

### الوحدة والصراع

#### 4. الميل إلى الصراع

يقول أحد المنتمين إلى الطبقة الملكية التي حكمت اليمن في السابق:

لا تزال شعوب اليمن وعسير شعوبا متوحشة. فالأخ لا يثق بأخيه عندهم. إنهم يعيشون حياة لا يغيب عنها الخوف والقلق... إنهم كالحيوانات البرية التي تخاف من أي شيء أو أي شخص قد يقترب منها. وفيما يخص اليمن: فإن شعبنا جميعه مسلح. وجميعه يقاتل. وجميعه يقتل لأتفه الأسباب. إننا شديدا الغيرة على حقوقنا... وإذا حدث في قرية أن تنازعت عائلتان فجأة تجد القرية كلها انقسمت كلها إلى فريقين يشاركان في القتال. وقد تتطور الأحداث إلى حرب. ولن يسأل أحد عن سبب القتال إلا إذا خمدت الحرب. إنهم يقاتلون أولا ثم يسألون عن سبب القتال. هذه هي الحياة في اليمن. حتى أننا نحارب أقرباءنا: فالأخ يقاتل أخاه. والابن يقاتل أباه.<sup>1</sup>

بالرغم من أن هذا الوصف يحمل نبرة لا شك في أنها تعكس استعلاء الطبقة العليا على الطبقة السفلى من أبناء الريف. أضف إليها الميل العربي للمبالغة. فإن القتال الداخلي متعارف عليه بكثرة في كافة أنحاء العالم العربي إلى حد يجعل المرء يتقبل حقيقة الوضع العام الموصوف في النص السابق: وهذا لأن من الحقائق المقبولة كون التاريخ المحلي لأي قطر عربي يتكون بشكل رئيسي من صراعات بين فريقين متضادين على امتداد كافة الطبقات المتتالية في السلم الاجتماعي. وفي معظم الحالات نجد

(1) أمين الريحاني: ملوك العرب: ج 1 ص 117.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

أن قريتين متجاورتين تنتميان إلى فريقين متضادين، وهذا لوحده كاف للتحريض بينهما. وفي مصر العليا، مثلاً، نجد أن قريتين على ضفتي قناة مائية كثيراً ما تدخلان في قتال يخوضه الرجال الأشداء بعصيتهم الغليظة، أو بأسلحة أكثر خطراً في بعض الأحيان. إذ يقوم رجال إحدى القريتين بعبور القناة ودخول سوق القرية العدو، ويفتعلون قتالاً هناك. وفي المناسبة القادمة، يرد رجال القرية الأخرى هذه الزيارة. وفي السنين الأخيرة انتقلت هذه العداوات التقليدية إلى الميدان السياسي. والأمثلة على هذا المزاج القتالي بين القرى كثيرة إلى حد يجعل ذكرها هنا أمراً مملاً.

بحسب الظاهر، يبدو أن درجة العداء بين أي جماعتين تزداد بنقص المسافة التي تفصل بينهما، وذلك القرب لا يعدو في كثير من الأحيان كونه مسألة قرب في المكان؛ إذ ينشأ العداء الأشد بين قريتين إذا كانا أقرب لبعضهما البعض من باقي القرى الأخرى. وقد يتحول هذا القرب ليلعب دوراً في العداء بين حيٍّ وآخر أو منطقة وأخرى في نفس القرية أو البلدة، ونجد مثلاً على ذلك في بلدات منطقتي معان والكرك في الأردن، ولغوات في الجزائر، وسيوة في صحراء مصر الغربية، وقرية سيلوة في مصر العليا، وقرية بير قرب القدس.

تقوم الأسر الكبرى المتحاربة في بعض الأحيان بتحويل أتباعها إلى أحزاب سياسية، ويلاحظ هذا التطور على مستويي القرية والمدينة على حد سواء؛ فعلى سبيل المثال: في بلدة سيرس الليان الواقعة في دلتا النيل، وهي قرية تعداد سكانها 22 ألفاً، اعتاد الناس على وجود انقسام تقليدي ما بين شمال القرية وجنوبها اللذان يترأسهما شيخان ينتميان إلى الأسرتين الكبيرتين، ويتكون كل قسم من عدة جماعات كبيرة تنحدر منه، ويتوزع كل قسم بين مسلم وقبطي. وعندما تم إنشاء منصب (عمدة) في القرية في القرن التاسع عشر، تم اختيار زعيم إحدى الأسرتين لشغل المنصب، وبعد ثورة حزب الوفد عام 1919، أصبحت القرية مهتمة بالسياسة وقامت بممارستها، وتحول عندها الانقسام النسبي إلى خصومة سياسية تجسدت في أحداث دفعت الباحث الذي درس القرية إلى أن يخفف من وطأة الحقيقة بوصفها بأنها «من المفزع ذكرها».

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

ويمكن ملاحظة تطور شديد الشبه في مدينة القدس خلال فترة الانتداب البريطاني، إذ توجد هنالك عائلتان ضمن السكان العرب هما: الخالدي والحسيني، وهما يمثلان الشطرين: القيسيين واليمانيين على الترتيب منذ أجيال عديدة. وفي فترة الانتداب دخلت العائلتان حالة الاستقطاب السياسي، فأصبحتا تنافسان على الزعامة السياسية للمدينة، وهي زعامة كانت تعني التربع على قمة الهرم السياسي الفلسطيني بأكمله.

كما تتصف البنية الاجتماعية اللبنانية بالانقسام المزدوج في كل تجمع مناطقي أو عرقي. وهذا ما هو إلا إفراز محلي للتقليد العربي القديم القائم على الشطرين المتنافسين. إن العشائر المنحدرة من أصل واحد والقرى ومناطق المدن وحتى العوائل الصغرى تبدو عليها مظاهر الانشطار المزدوج، ودائماً ما تستغل السياسة هذه الازدواجية التي تعتبر ميزة مهمة تتمكن بواسطتها من اختراق الحدود الحساسة على الرغم من الأهمية الهائلة التي تولى للتوجه الديني في العالم العربي بشكل عام، ولبنان بشكل خاص: حيث أن جماعات تنتمي إلى طوائف من الدين ذاته، أو إلى أديان مختلفة، يمكن أن تشكل أجزاء من الشطر النسبي ذاته، وبشكل معاكس، قد تكون الطائفة أو العقيدة ذاتها تضم أعضاء في كلا الشطرين. وعلى سبيل المثال، كانت كل طائفة دينية في لبنان أثناء الحرب الأهلية الأولى عام 1958 منقسمة بين شطر يوالي الحكومة وآخر يتمرد عليها، وكان من الطبيعي في حالة شهدت قتالا شاملاً كهذه أن تنفتح جروح الكثير من العدوات الداخلية القديمة، فقامت العديد من العشائر المتعادية بمحاولة تسوية الخلافات القديمة وأخذ ثارات طالما خططت لها ضد عدو قريب مفضل على غيره.

إن العصيان الشعبي، المتمثلاً بالمقاومة المسلحة للحكومة، هو مما يحتمل حدوثه بشدة في الدول العربية؛ فالحروب الداخلية كالصراع بين الجمهوريين والملكيين في اليمن، والفصائل المسلحة الفلسطينية والجيش الأردني، تبدو من وجهة النظر التاريخية تمظهرات لميول الاقتتال الأخوي عند العرب، ولكن حتى حينما لا تظهر هذه الميول على السطح، فإن أغلبية العرب يؤمنون بأن العالم كله هو مكان عدائي يجب أن يكون المرء فيه

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

مستعدا وقادرا على الدفاع عن نفسه وعائلته بقوة السلاح. حتى وإن كان عدوه هو جاره الملاصق له. والحكومات العربية مدركة بشكل جيد لهذه الحقيقة، لذلك تراها تتردد، إلى وقت قريب على الأقل، في فرض إرادتها على الناس في القضايا التي يعارضونها فيها: فعلى سبيل المثال، عجزت الحكومة العراقية عن فرض برنامج حكومي عام 1935 لأن الشعب العراقي كان يمتلك ما لا يقل عن مئة ألف بندقية مقابل 15 ألفا تمتلكها الحكومة.<sup>1</sup>

يمكننا أن نؤكد ترافق العدوانية مع القرب الايديولوجي لا مع القرب المكاني، وبما أن الدين يعد إلى يومنا هذا أهم العوامل الايديولوجية عند العرب، فقد يتبادر إلى الذهن أن العداء بين العرب المسلمين ونظرائهم المسيحيين أشد من العداء بين الطوائف العربية المسلمة، لكن قاعدة (أكثر قربا = أكثر عداء) تفرض نفسها على أرض الواقع هنا أيضا. وهذا ما خلصت إليه دراسة قام بها الباحثان في علم النفس بروثرو (Prothro) وميليكيان (Melikian) في الجامعة الأمريكية في بيروت، وكان النموذج المعتمد في هذه الدراسة استطلاع رأي قديم أجري على الطلاب عام 1935، ومما أسفرت عنه الدراسة أن الأعوام الستة عشر الماضية شهدت تزايدا في العداء بين السنة والشيعة إلى حد عبر فيه السنة عن عداء ضد الشيعة يفوق ما أظهره تجاه الطوائف المسيحية، وأن العداء بين مجموعتين لهما غاية واحدة ووسائل مختلفة لتحقيقها كان يفوق في حالات كثيرة العداء بين مجموعتين مختلفتي الغاية: إذ قال مسلم واحد فقط من بين 49 مسلما أنه يتمنى أن يتعرض المارونيون جميعا للقتل، بينما قال خمسة من بين 54 مسيحيا غير ماروني أنهم يتمنون الأمر نفسه للموارنة.<sup>2</sup>

إن الميل العربي إلى الصراع يؤدي إلى عواقب أكثر سوءا في المجال السياسي مقارنة بغيره: فبغض النظر عن الطرح المثالي لفكرة الأمة العربية التي تلهج بذكرها السنة القادة العرب في كافة البيانات الرسمية، فإن الواقع يقول أن العلاقة بين الحكومات

(1) مجيد خدوري: العراق المستقل: ص36.

(2) بروثرو (Prothro)، ميليكيان (Melikian): البعد والتغير الاجتماعي في الشرق الأدنى: ص3-11.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

والأحزاب سيطر عليها العداء المرير منذ الحرب العالمية الثانية التي كانت بداية الوعي السياسي العربي الكامل والنشاط السياسي العربي المكثف. وفي أفضل حالاته كان هذا العداء ساكناً دون حركة لبرهة من الزمن. وفي أسوأ الحالات كان يندفع إلى العلن بشكل انتقادات نارية، وإعداد لاغتيالات وهجمات وتهديدات على جانبي الحدود. وكل عدة أشهر كان يحدث انقلاب عسكري يليه إعدام أو سجن القادة المخلوعين. وبين هذين الوضعين، كانت تجري سلسلة طويلة من اللقاءات بغرض تسوية الخلافات وصياغة القرارات في القضايا ذات الاهتمام المشترك على المستوى العربي. ولكنها كانت تنتهي في معظم الأحيان بخلافات يفوق عددها ما كانت عليه عند بدء اللقاءات. وفي الواقع، فإن الجامعة العربية، والتي نشأت في الأصل كأداة لتحقيق الوحدة العربية، طالما كانت المكان الذي تتضارب فيه مصالح الدول العربية.

من الطبيعي أن لا يغيب عن المراقب الخارجي ملاحظة هذا العجز عن تفادي الانقسام والخلاف والاتهامات المتبادلة؛ حتى أن جمال عبدالناصر تهادى إلى حد استنكار ما يعامل المصريون به بعضهم البعض من عدوانية، فكتب أنه لم يسمع أبداً مصرياً يتكلم بإنصاف عن مصري آخر. ولم ير مصرياً «فتح قلبه بالصفح والغفران والحب لأخيه المصري». أو «لم يجند وقته لتدمير وجهة نظر مصري آخر»<sup>1</sup>. ويميل قادة آخرون إلى حصر انتقاداتهم بالحكومات العربية الأخرى، والشكوى من الانقسام والتأمر الذي تتصف به العلاقات العربية-العربية على مستوى القيادات؛ ونلمس ذلك جلياً في كتاب الملك حسين (حربي مع إسرائيل): ففيه اشتكى الملك حسين من أن بعض الإذاعات العربية تعلن رغبتها بتحرير عمان قبل تحرير فلسطين، وأنه اضطر للتعامل مع 12 مؤامرة حيكت خارج الحدود.

وقد تبين من خلال الملاحظات التي سطرها معظم المحللين السياسيين العرب أن العرب يجدون من الصعب عليهم أن ينحوا جانبا النزاع والتخوفات وإن كان ذلك حين مواجهة عدو مشترك؛ ففي كتاب (العراق الجمهوري) ناقش د. مجيد خدوري العلاقات

(1) جمال عبدالناصر: حرية مصر: ص 35-36.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

العراقية السورية من أحد جوانبها؛ فذكر أن عام 1956 شهد تمركز قوة عسكرية عراقية في الأردن لمساعدته على مواجهة أي هجوم إسرائيلي محتمل. ولكن السوريين اعتبروا القوة العراقية غير قادرة على الدفاع عن الأردن. وفسروا الأمر بأنه تهديد لسوريا أكثر من كونه تهديداً لإسرائيل. كما أشار خدوري في سياق آخر إلى الانتقاد الذي تعرض له القادة العرب الذين يهدرون القوى البشرية العربية في الحرب الأهلية اليمنية.<sup>1</sup>

وكثيراً ما طرح المحللون السياسيون العرب المعاصرون تعليقاتهم حول العوامل التي تحول دون الإنجاز العملي للوحدة العربية التي يؤمن العرب جميعاً بها ويرغبون بتحقيقها. وفي الكتاب الذي ألفه نبيه أمين فارس بالاشتراك مع محمد توفيق حسين هنالك ذكر لثمانية عوامل، وهي: تنافس الأسر الحاكمة، القوى الخارجية، الأقليات الدينية، الأقليات القومية، تنوع الأهداف السياسية، اختلاف مستوى التطور السياسي، اختلاف المستوى الاقتصادي والاجتماعي، اختلاف المستوى الثقافي.

إن العوامل السابقة لا يمكن استبعاد دور أي منها في العالم العربي الحديث. لكن هنالك تعليقان يجب أن يذكرهما: أولاً، تبدو هذه العوامل بعيدة بالكامل عن مجريات التاريخ وتحدث عن سياق معاصر. وذلك باستثناء مسألة الأقليات التي تعتبر أمراً ذا أهمية ضئيلة نظراً لوجود أغلبية عربية مسلمة واسعة النطاق. وقد تعدى المؤلفان ذلك إلى إعطاء انطباع بأن ما حدث كان نتيجة لقيام الغرب بتمزيق العالم العربي، وتقديم أنظمة الحكم الملكية والجمهورية وغيرها، مما نجم عنه ظهور ميول وطنية وقومية محلية أدت إلى تغيرات اقتصادية واجتماعية متفاوتة بالإضافة إلى منجزات ثقافية شديدة الاختلاف. كما أهمل المؤلفان ذكر الأسس الكثيرة التي أدت إلى حالة التجزئة العربية، وهي أسس تمضي جذورها بعيداً في الماضي العربي في فترة الجاهلية وأوائل الإسلام، ولا تزال تمد التجزئة بالحياة إلى يومنا هذا.

(1) خدوري: مصدر سابق؛ ص 24، 223.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

أما التعليق الثاني فهو أن المؤلفين لم يذكروا شيئاً عن التجزئة التي تتسبب بها النزاعات القبلية التي تؤلب أفراد جماعتين متجاورتين على بعضهما البعض دون سبب يذكر في معظم الحالات غير أنهما يشكلان فرعين من القبيلة ذاتها وفي ذلك ما فيه من العداء والكراهية والتنافس الذي يعود إلى قرون مضت. إن هذه العداوات بين الكتل الاجتماعية التي لا تختلف من الناحية العرقية. كما في حالة قرنتين متقابلتين على ضفتي النيل. تبقى عامل مقسماً قوياً في العالم العربي حتى وإن استبعدنا كافة الأسباب الأخرى التي ذكرها فارس وحسين.

وفي كتاب آخر ألفته الكاتبة ليلي قاضي حول مؤتمرات القمة العربية نجد تحليلاً للعوامل المقسمة يأخذ منحى أكثر اهتماماً بالشأن السياسي. وبالأخص ضمن مستوى القيادات. وترى قاضي في كتابها. والذي جاء بعد حوالي 12 عاماً من الكتاب السابق. أن الفترة (1936-1950) كانت فيها «التنافسات والطموحات المتضاربة للقوى الاستعمارية في الشرق الأوسط قد تم تمريرها على نطاق واسع إلى الأنظمة التي باتت تحكم الدول العربية بعد استقلالها». وأن القوى الاستعمارية السابقة استردت رغم ذلك «ما يكفي من القوة للتأثير على مختلف القادة العرب من أجل أن يعملوا وفق مصالح القوى الاستعمارية السابقة». وتشير قاضي بعد ذلك إلى أن «تفاوت المصالح بين الدول العربية ربما يكون ناجماً عن الطموحات الشخصية لبعض القادة العرب الذين يسعون إلى توسيع نطاق نفوذهم إلى أقصى المستطاع على حساب الدول العربية الأخرى... وهذا يكشف بصراحة عن العقلية القبلية القديمة لهؤلاء القادة». ثم تنتقل قاضي إلى العامل الثالث فتقول بأن بعض الدول العربية. مثل سوريا ولبنان والعراق. كانت فيها الأنظمة الحاكمة لا تقتصر في تمثيلها على الكيانات الإقطاعية التقليدية وشيوخ العشائر والعوائل الأرستقراطية. بل شملت الطبقة الوسطى الناشئة (البرجوازية) التي قدمت قيادات الصراع من أجل الاستقلال. وأن هذه الطبقة التي كانت رجعية في رؤاها وأساليبها وممارساتها قد كانت

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

متركة في المدن، ومنشغلة أساساً بالتجارة مع القوة الاستعمارية السابقة مما جعلها معتمدة عليها.

كما لاحظت قاضي أن الفترة (1964-1966) شهدت دخول عامل جديد مع استمرار العوامل السابقة؛ وهو:

انقسام العالم العربي إلى معسكرين: معسكر ثوري يدعو إلى تبني المعايير الاشتراكية المتطرفة عموماً لعلاج العلل الرئيسية المسؤولة عن التخلف، ومعسكر رجعي يدعو إلى التلازم بين المحافظة على الظروف السائدة وإجراء بعض الإصلاحات الاجتماعية المعتدلة.

وترى الكاتبة أن هذا التفاوت قد يوجد حتى ضمن الدولة العربية الواحدة أيضاً فتقول: «قد يكون لفئات عديدة من شعب الدولة العربية الواحدة ولاء أكثر وشعور بتألف أكبر حيال النظام الثوري والسياسة المتبعة في دولة أخرى مقارنة بما يشعرون به تجاه النظام المحافظ في دولتهم». ثم تحذر قاضي من أن هذين «النظامين»، أي الثوري والرجعي (أو المحافظ)، يقومان «بالمضي سريعاً نحو نقطة لا يمكن لأي منهما أن ينجو فيها من الزوال إلا على حساب تعرض الآخر إلى تعديل جذري (إذا أردنا تجنب الحديث عن القضاء عليه نهائياً)». ويظهر اختلاف المصالح بين المعسكرين من خلال الدعوات المنفصلة لعقد المؤتمرات العربية، والتحالفات التي يستمر بها أو يسعى إليها كل منهما في الساحة الدولية، إذ «ترتبط مصالح المعسكر الرجعي مع القوى الرأسمالية الغربية بشكل وثيق، بينما تتوثق أواصر التعاون شيئاً فشيئاً بين المعسكر الثوري والقوى الشيوعية الشرقية»<sup>1</sup>.

(1) ليلي قاضي: مؤتمرات القمة العربية والمشكلة الفلسطينية (1936-1950)، (1964-1966)؛ ص 191-193.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

وينبغي هنا أيضا أن نشير إلى أنه على الرغم مما تحدثه فجوة المحافظة/الثورية من مشكلة خطيرة أكيدة في العالم العربي، فإن من التبسيط المخل أن تعزى حالة التجزئة العربية إلى هذا العامل وحده.

إن ما خلصت إليه من التحليل السابق هو أن حالة التجزئة العربية مظهر من مظاهر ميل كان ولا زال جزءا من الشخصية العربية منذ عصر الجاهلية، سواء أكان ذلك على مستوى الممارسة الفعلية أو الإمكانيات؛ فالنزعة القتالية تظهر إلى السطح بتأثير أصغر شرارة تقدح أوارها، فيبدأ الشجار ويتطور سريعا إلى عنف جسدي؛ وفي ما يتعلق بهذا التطور، يبدو أن جاهزية العربي لإطلاق الإهانات العنيفة والتهديدات، إنما هي في الأصل آلية يتمثل هدفها النهائي في منع النزاع اللفظي من التحول إلى عنف جسدي، وكلما كان ما يمكن أن ندعوه «النزاع اللفظي» قادرا على الاستمرار، فإن الآمال تبقى بأن تخمد المشاعر الثائرة بالكلمات وأن تبقى السيوف في أغمادها. وبارزاد سوية الانفعال في الإساءة اللفظية، تزداد احتمالية أن تقوم هذه الإساءة بتوفير الرضى الكافي مما يمنع تطور الموقف إلى عنف جسدي؛ ولكن إذا حدث وبدأت المرحلة الثانية من الصراع، أي مرحلة العنف الجسدي، تتفعل آليات نفسية أخرى أقدم من السابقة لتجعل من المستحيل عمليا لأي طرف في النزاع أن يتوقف عن القتال إلا إذا انهزم بشكل كامل ونهائي، أو إذا أدت وساطة إلى إنجاز تسوية لهذا النزاع.

إذا ما أخذنا جميع العناصر السابقة بعين الاعتبار فإن التوتر القائم بين الوحدة والصراع يمكن أن يعتبر المثال الأمثل عن الهوس العربي بالمفاهيم المثالية، ومنها الوحدة في بحثنا هذا، إذ تراه يتمسك بها عاطفيا حتى وإن كان يعلم بأنها تتناقض وتتنافى مع الواقع، والواقع في هذه الحالة تحكمه حالة الصراع. ويعبر الباحث مورو برغر عن ذلك بقوله:

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

العرب لا يميزون بين الجانبين: المثالي والعملي: فهم يدعون بأنهم يعتقدون -خلافًا للواقع- بأن المثالي متحقق بالممارسة وأنه متطابق مع العملي. وذلك بالرغم من أن المثالي ليس غير المعيار الذي يستند إليه تقييم العملي<sup>1</sup>.

إن هذا الوضع ينتابه التعقيد من منطلق أن «الوحدة» ما هي إلا مفهوم مثالي شديد التجريد وبعيد عن الواقع. بينما يتمتع الصراع بأسس وسوابق تاريخية في قيم العالم العربي القديم كالرجولة والعدوانية والشجاعة والبطولة والإقدام والثأر. وهي قيم مجدها الشعراء في قصائدهم وبقيت ماثلة في ضمير الفرد العربي تدفعه نحو الصراع وإن كان يؤمن بوحدة العرب وإخوتهم.

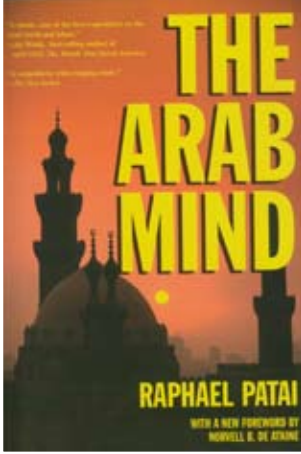
من الممكن تمييز مصدرين من مصادر الميل العربي إلى الصراع دون عناء: الأول هو التنافس بين الأقارب الذي تزرعه الأم العربية في أطفالها؛ وهذا من الأدوات المفضلة التي تستخدمها الأم العربية لتحسين سلوك الطفل من خلال تحريضه على إبداء استجابة مدفوعة بالغيرة من هؤلاء الأقارب. فمثلاً: إن رفض الطفل تناول الطعام تقول له: «إن لم تأكل، أعطيت الطعام لأخيك» وتقوم بحركة توحى بأنها على وشك إعطاء الطعام لأخيه. ويكفي ذلك في معظم الأحيان لتغيير قرار الطفل المعاند: أو إذا عجز الطفل عن أداء ما تطلبه أمه منه أو رفض القيام به فإنها تقول له: «انتبه، أخوك يمكنه القيام بذلك. فلماذا لا يمكنك؟». إن تكرار هذه المشاهد بكثرة أمام الطفل يقوده في سن مبكرة إلى اعتبار أخيه، أو قريبه، خصمه الرئيسي، ومن الطبيعي أن تقارب العمر بين الطفلين يزيد شدة شعور التنافس بينهما. وفي بعض أنحاء العالم العربي يعتبر التنافس بين الأقارب محرّضاً أساسياً في عملية نمو الطفل، ويتم تحريضه عمداً. وتبين بقايا هذه الأداة المستخدمة لتنشئة الطفل في عقل الفرد العربي البالغ من خلال الإحساس الملح بالتنافس، وبالأخص بين الأفراد والجماعات الذين يحتلون نفس الموقع في المنزل النسبية، أو يتواجدون في أمكنة متجاورة.

(1) مورو بيرغر (Morroe Berger): العالم العربي المعاصر: ص 160.

## الفصل الثالث عشر: الوحدة والصراع

كما يعتبر تفضيل زواج الأقارب عاملاً آخر يضاف إلى عوامل الميل إلى الصراع. ففي زواج الأبعاد يكون للرجل روابط ألفة مع جماعة ليست من أقاربه تزوده بزوجة. وهنا تلعب الزوجة دور حلقة وصل طبيعية بين جماعتين ينتمي زوجها إلى واحدة منهما. وينتمي إلى الأخرى عائلتها من جهة الأب. وإذا ما حدث توتر أو خلاف تميل هاتان الجماعتان إلى تفادي تدهور الوضع إلى صراع. وسيتردد أي رجل في حمل السلاح ضد جماعة مجاورة ينتمي إليها آباء وإخوة زوجته أو أزواج بناته وأخواته. لكن واقع المجتمع العربي بعكس ذلك؛ فالبنية الاجتماعية العربية تأسست على تعزيز عزلة الجماعة. وذلك ما يتأتى عن النسب الأبوي الذي يفرض تحدر المرء من أبيه ثم جده الأبوي فصاعداً. دون اعتبار لجده من جهة الأم أو لأسلاف هذا الجد. وهكذا فإن الأم وإن تحدرت من جماعة خارجية (كأن تكون قرية أو بلدة أخرى) فلا يؤثر ذلك في اقتصار انتماء المرء على جماعة أبيه التي يدين لها بالولاء الكامل الذي لا شك فيه. وعندما يكون الوالدان أبناء عمومة. وهي الحالة المثلى. فإن ولاءه إلى نسبه الأبوي يتعزز من خلال حقيقة كون جديه من جهة الأب والأم أخوين. وأنه بالرجوع جيلاً واحداً يصل به النسب إلى سلف واحد يكون في الوقت نفسه جد أبيه وجد أمه. إن الرجل الذي ينشأ في مجتمع تكون فيه الحالة المثلى كهذه العائلة المنغلقة على نفسها تجده يميل إلى النظر إلى الوحدات الاجتماعية المتعاقبة من حيث تزايد العدد باعتبارها امتدادات نسبية للعائلة ذاتها: فمهما كان حجم هذه الوحدات فإنها تبقى. نظرياً. ذرية أبوية لسلف أساسي واحد. وكلما كبر حجم الوحدة تباعدت المدة الزمنية التي عاش فيها ذلك السلف المشترك؛ وكلما صغر حجمها تمتنت علاقات القرابة وقوي الشعور بها وازدادت الجاهزية للقتال في سبيل مصالحها ضد التشكيلات النسبية الأبعد.

ومهما يكن من أمر. فإن الحقائق تقول بأن الميل إلى الصراع يمثل خاصية مهمة من خصائص العقل العربي.



56

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع عشر

### تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

#### 1. تسوية الصراعات

إن مجتمعا تكثر فيه الصراعات لا بد أن يقوم بتطوير آليات لتسوية الاختلافات التي بإمكانها تدمير النسيج الاجتماعي بأكمله إذا خرجت عن السيطرة. وكانت الوساطات على مستوى القبائل والقرى هي الطريقة التقليدية لتسوية الخلافات في العالم العربي طيلة قرون مضت، وتم تبني هذه الطريقة في تاريخه المعاصر لتسوية القضايا السياسية والعسكرية داخل الدول العربية وبين بعضها البعض.

طالما حظي، ولا يزال، دور الوسيط بأهمية مصيرية في تسوية الصراعات في مجتمع القبيلة والقرية. ففي أي صراع يشعر أطرافه أن سمعتهم على المحك، وأن التنازل عن أي شيء، وإن صغر، سوف يقلل من شأنهم وكرامتهم، حتى أن اتخاذ الخطوة لإنهاء صراع ما سوف ينظر إليه كعلامة على ضعف مما يؤدي تاليا إلى ضرر كبير يصيب سمعة العائلة؛ ومن هنا يكاد يستحيل أن يصل العربي إلى اتفاق في لقاء مباشر مع غريمه. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما توارثه العرب من الميل إلى التفرع والتشجيع اللفظي المبالغ به، فإن أي مواجهة مباشرة بين غريمين يرجح أن تؤدي إلى تفاقم النزاع بدلا من أن تشكل خطوة في طريق التسوية.

من هنا تكون وظيفة الوسيط أن يفصل أولا بين المتقاتلين، ويحول دون توفر الإمكانية المادية لاستمرار الصراع، ويجبرهما على وقف القتال، وذلك دون جرهم إلى وضع يجلب لأي منهما عار مظاهر الضعف أو الاعتراف بالهزيمة. وبعد توقف القتال الفعلي، يفرض حضور الوسيط ممنوعات على الطرفين قد تلخص في الامتناع عن الإساءة اللفظية على الأقل.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

دون الحديث عن مطالب ومكانة كل طرف. إن دخول الوسيط في نزاع ما يحمل التأثير الرادع ذاته حينما لا يكون الطرفان وصلاً إلى مرحلة القتال بالأيدي ولم يتجاوزا مرحلة العداء غير الفعال. إن هذا التأثير الرادع ينبع من الاحترام الذي يحظى به الوسيط من قبل طرفي الصراع. وبازدياد هيبة الوسيط وعمق احترامه، تزداد فرص نجاح جهود الوساطة.

من هنا، يسند دور الوسيط في العديد من أنحاء العالم العربي بشكل تقليدي إلى أعضاء من مجموعة ذات نسب خاص يمنحها مكانة عالية. فعلى سبيل المثال: تكون مهمة صناعة السلام لدى عشائر جنوب العراق مسندة إلى طبقة (السادة) الذين يتمتعون بمكانة نبيلة قائمة على القبول العام بنسبهم الذي يرجع إلى النبي محمد عبر ابنته فاطمة؛ وهذه الطبقة موزعة على كل قسم من أقسام هذه القبيلة، لكنها لا تشارك في القتال ولا يتضمنها طلب الثأر، ولكنها تلعب دوراً فعالاً في صناعة السلام.

وفي شمال أفريقيا يؤدي (المرابطون) الوظيفة ذاتها، وهم أشخاص مقدسون يحظون بسمعة قوامها فعل الخير والمعجز. ففي منطقة القبائل في الجزائر ورث السكان هناك التقاليد العربية مع أنهم من البربر. فتجد المرابطين يتدخلون فور وصول القتال إلى مرحلة تهدد بسقوط ضحايا، وعندها يتوقف القتال، وتبدأ عملية توسط تأخذ الكثير من الوقت؛ وهذا يمكن الطرفين من وقف القتال دون عار أو عيب، وهذا يمثل «باب» طريق مشرف للخروج من حالة النزاع. وغالباً ما يحاول المرابطون أن يجدوا خلال توسطهم خطأً عند الطرف الذي يسعون إلى الحصول على عفوه، وذلك لتحقيق التوازن وتجنب الطرف الآخر الوقوع في حالة إذلال تام.

ولا حاجة هنا للقول بأن الوسيط يجب أن يكون شخصاً لا شك في حياديته، وهذا يعني أنه يجب أن لا يكون أقرب نسباً إلى أحد طرفي الصراع من الآخر. كما يجب أن يتمتع بمنزلة عالية لا يتمكن أي من الطرفين أن يمارس ضغطاً عليه بوجودها. ومن المفضل أن يكون الوسيط ثرياً، وذلك لمحو أي شبهة قد تتهمه بتعاطي الرشوة. وبالمجمل؛ فإن الوسيط

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

المثالي هو رجل يؤهله وضعه لخلق رغبة لدى المتخاصمين للتجاوب مع ما يأمله منهم. ويتأتى هذا الوضع من شخصيته ومكانته واحترامه وثروته ونفوذه و... الخ.

يحاول الوسيط أن يمارس دائما أي نفوذ شخصي يمتلكه على المتخاصمين من خلال استحضار رغبات مفترضة لأشخاص ينبغي على أحد المتخاصمين احترامهم: ففي سبيل إقناع شخص ما كي يتخلى عن وضع اتخذه، أو يعدله على الأقل. كثيرا ما يلجأ الوسيط إلى القول: «افعل ذلك لخاطر أبيك»، أو يذكر بدلا عن الأب: الإخوة وبقية الأقارب، الجيران، الأصدقاء، وما أشبه. إن طريقة الإقناع هذه التي تسري على كلا الطرفين، دائما ما تكون مثمرة، وإن تطلب ذلك الصبر على تكرار الطلب مرارا.

من أين يأتي التأثير الأخاذ في هذه الحجة؟ أو لتساءل: ما هو معنى مفهوم عمل شيء ما «لخاطر» شخص أو فكرة مجردة كـ«إحلال السلام في القرية». من الافتراضات المهمة التي تقف خلف ذلك هو أن كل شخص يتوجب عليه وفق علاقة القرابة أن يتصرف بنمط يرضاه أقاربه، وثمة افتراض آخر هو أن أقاربه، وبالأخص من كان يفوقه سنا منهم، مهتمون بتسوية أي صراع تقع عشيرتهم طرفا فيه، وذلك لأن كل صراع يجلب خطرا محتملا يهدد سمعة العائلة. ويرى افتراض ثالث أن تخفيف أحد الطرفين من حدة موقفه يعتبر مظهرا من مظاهر الكرم، وهذا بدوره يترك انطبعا حسنا عن سمعة عشيرته. إن تلك الافتراضات الثلاثة لا يصرح بها طبعاً، ولكن الجميع يعلم بوجودها ولا شك في تقبلهم لها باعتبارها أحكاماً جارية لا نقاش فيها، وتتمتع صيغة «افعل ذلك لخاطر (س)» بقوة أخلاقية عظيمة وتمارس ضغطاً نفسياً كبيراً على طرفي النزاع.

عندما تنجح إحدى التقنيات في سياق ما، غالبا ما يصار إلى تطبيقها في السياقات الأخرى. لذا تجد أن مقولة «افعل ذلك لخاطر (س)» لا يقتصر استعمالها في النزاعات، وإنما حتى في المساومة على سعر سلعة ما، وربما بسبب هذه الميزة يعتبر الوسيط عنصراً لا غنى عنه في الغالب عندما لا يريد المرء أن يتعرض للغش في السوق. ومن الواضح أن

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

عملية المساومة شديدة الشبه بعملية تسوية النزاع: ففي المساومة نزاع حول السعر، وهذا يستدعي دور الوسيط، ونظراً لأن المجتمع التقليدي الصغير يعرف فيه البائع والشاري بعضهما البعض، فهذا يعني أن كلا منهما يعرف الأفراد الذكور في عائلة الآخر. وفي مثل هذه الظروف يكون التماس الشاري لتخفيض السعر من البائع عبر استخدام صيغة «لخاطر أبيك» أمراً معقولاً، وذلك لأنها تضع عملية البيع والشراء في نفس منزلة عملية تسوية النزاع. وبالمقابل، قد يلتمس البائع من الشاري أن يزيد السعر الذي اقترحه «لخاطر أبيك» أو حتى «لخاطر أبي». وإذا كان الفرق لا يزال كبيراً بين السعر الذي طلبه البائع وما اقترحه الشاري، سيعرض أحدهما سعراً آخر «لخاطر أبيك» أو ببساطة: «لخاطرك». وتأخذ هذه اللعبة أشكالاً عديدة تجمعها صفة عامة وهي أنها لا تؤدي إلى نهاية ناجحة لعملية المساومة فحسب، وإنما تعزز العلاقة الشخصية بين الطرفين.

ثمة تعبير مميز عن تلاحم القرابة يظهر عند اندلاع الصراعات، ويبينه فيكتور أيوب اعتماداً على ملاحظاته التي استقاها من قرية لبنانية درزية:

إن التساؤل عن أحقية ادعاء مقابل ادعاء آخر ليس ذا أهمية قصوى ما دام الاهتمام منصبا على التزام الفرد بتقديم الدعم المطلوب. ولهذا فإذا تشاجر أعضاء من عائلتين مختلفتين، فإن كلا من الفريقين له أن يتوقع قدوم الدعم (أو الحياد على الأقل) من الآخرين الذين يشتركون معه في النسب.<sup>1</sup>

وبإمكاننا أن نعمم هذه الملاحظة فنقول أن الالتزام بتقديم الدعم إلى القرابة عند الشجار مع شخص غريب عنها هو أمر يوجد على امتداد العالم العربي، وذلك دون التأثير بصحة موقف الطرف المدعوم أو عدمها.

ونجد النفسية ذاتها وهي تظهر من خلال أفعال الوسطاء. فهم أيضاً:

(1) فيكتور أيوب: تسوية الصراع وإعادة تنظيم التنظيم الاجتماعي في قرية لبنانية: مجلة التنظيم الإنساني (ربيع 1965): ص 13.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

لا يبدون اهتماما بتحديد المذنب والبريء في النزاع، أو المحق والمخطئ في ادعائه. إنهم يتوسطون، ولكنهم لا يحاكمون أو يقاضون.<sup>1</sup>

وفقا لهذا، فإن وصول القضايا إلى المحكمة وصدور الحكم فيها لا ينفي الحاجة إلى الوساطة؛ بل على العكس، إذ لا يفضي حكم المحكمة إلى المصالحة بين الفريقين، وفي سبيل عودة السلام واستمرار تكاتف الجماعة ينبغي استمرار الوساطة إلى حين إنجاز المصالحة، ومن الطبيعي أن يكون صدور حكم المحكمة عقبة في وجه هذه المهمة. ولهذا لا يتفاجأ المرء حين يلاحظ الممانعة القوية للجوء إلى المحاكم،<sup>2</sup> إذ يوجد دوما طرف ثالث جاهز للتدخل بين طرفي شجار، أو عندما تضرب الأم ابنها، أو في نزاعات الجيران؛ فكل واحدة من هذه الحوادث تعتبر وضعاً صراعياً يدعو إلى تدخل وسيط خارجي.

ولما كان التوسط في النزاعات ميزة مهمة من ميزات حياة القرية، ينبغي توفير الترتيبات الملائمة لعمله، ويدخل في ذلك دار الضيافة التي لا تقتصر على ما يوحي به اسمها، وإنما تشكل ملتقى لرجال القرية، ومجلس أعيان لكبار السن، ومحكمة تبت فيها القضايا الداخلية.

لا يدخل التحاكم في النزاعات القروية ضمن الشؤون القضائية البحتة؛ ففي الحقيقة، تمر إجراءات التحاكم غالبا ضمن قنوات أخلاقية وعرفية أساسا؛ إذ تستند شرعية محكمة كبار السن نفسها إلى مكانتهم العرفية. وتجري مثل هذه المحاكم بلقاءات للتسوية ضمن دار الضيافة، ويحضرها كل معني بشؤون القرية وفق الأعراف، وهذا يعني أن كل الرجال سيحضرون باستثناء الشباب؛ ثم يصدر الحكم ويقبل به المتنازعون وأقرباؤهم، ويصبح نافذا دون وسائل قضائية لفرضه، وذلك لأنه ما أن يصدر حتى يمثل واجبا أخلاقيا وعرفيا، ومن هنا تشكل التقاليد والأعراف أساسا قوية للتحكم بالمجتمع.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

إن وظيفة الوسيط لا تقتصر على التوسط في النزاعات؛ إذ تبرز الحاجة إلى وسيط للحيلولة دون التعرض للغش في السوق، وفي البحث عن وظيفة والعمل بها، وحل الصراعات والمنازعات القضائية، والحصول على قرار قضائي، والتسريع بالإجراءات الحكومية، وتأسيس نفوذ سياسي والمحافظة عليه، والتدخل في المعاملات الحكومية، والعثور على زوجة مناسبة، وفي ما يخص الباحثين الاجتماعيين: العثور على من يقابلونه وإقناعه بالحديث معهم. وفي القرى والبلدات يتولى الزعيم، وهو من يتزعم عشيرة كبيرة ويتمتع بقوة اقتصادية وسياسية واجتماعية كبيرة، الوظيفة المهمة المتمثلة في التوسط بين الأسر وحتى الأفراد، ليحول بذلك دون لجوء المتخاصمين إلى محاكم الدولة.

ثمة وظيفة أخرى يؤديها الوسيط في حل الصراع القائم بين امرأة تطلب الطلاق وزوج لا يقبل بذلك. فوفق الشريعة الإسلامية بإمكان الرجل تطليق امرأته بسهولة، وكل ما عليه فعله أن يقول «أنت طالق» بحضور شاهدين؛ أما المرأة فليس لها مثل هذا الحق في الشريعة، وليس أمامها إلا الهروب من بيت زوجها إلى بيت والديها؛ ويوجد سبيل آخر بالإضافة إلى ذلك عند القبائل العربية، حيث تلجأ الزوجة إلى عملية تطلب بموجبها من وسيط أن يمثلها ويناقش مشكلتها مع زوجها. وفي قبيلة أولاد علي في صحراء مصر الغربية، وهي قبيلة شبه رعوية، يمكن للمرأة أن «ترمي نفسها» على رجل محترم في القبيلة مما يفرض عليه أن يقدم لها ملجأ ويتفاوض مع زوجها لتطليقها. ويعتمد نجاح الوسيط في التطليق بشكل أساسي على مكانته في الجماعة وما يفرضه ذلك من تأثير على الزوج؛ لذلك ينبغي على المرأة الحذرة أن تختار زعيماً قبلياً، لا قروياً، أو رجلاً محترماً لأسباب دينية. وهنا نذكر أن الوسيط إذا عجز عن إقناع أهل المرأة برد مهرها إلى زوجها وأصر الزوج على استرجاعه، قد يضطر الوسيط نفسه إلى دفع المهر، لهذا فإن المكانة المشرفة التي يحظى بها الوسيط تجلب معها مخاطرة مالية كبيرة.

لقد قيل عن الدور التقليدي للوسيط والتوسط في المجتمع العربي التقليدي ما يكفي لجعلنا نتوقع أن هذا الدور يمتد إلى الحياة السياسية؛ وبالفعل، تطبق طرق حل الصراع

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

هذه بشكل مستمر وعلى نطاق واسع للتعامل مع الخلافات السياسية بين الدول العربية. أو بين جانبين متعاضدين ضمن دولة واحدة. وفي هذا المستوى أيضا ينبغي على الوسيط أن لا ينتمي إلى أحد الفريقين وأن يتمتع بالمكانة والنفوذ والقدرة على التماس نهاية الصراع لأجل المصلحة العليا المتمثلة بالوحدة العربية. ويمثل التوسط الخارجي جزءا لا يتجزأ من الوعي السياسي العربي إلى حد أن الصراع إذا ما اندلع فلن يطول دون طلب أحد طرفي الصراع لوساطة طرف خارجي. أو أن يتوسط أحد القادة العرب من غير المتورطين بالصراع من أجل العودة إلى حالة الأخوة والوحدة بين العرب. وتكثر الأمثلة على ذلك في فترة ستينيات القرن العشرين التي كان العالم العربي فيها تتجاذبه الصراعات؛ وسنكتفي من الأمثلة باثنين: التوسط بين الملكيين والجمهوريين في اليمن، وبين الحكومة الأردنية والفصائل الفلسطينية في الأردن.

في سبتمبر 1964 انعقد مؤتمر القمة العربي الثاني في الإسكندرية، وحينها كان قد مضى عامان على بداية الحرب الأهلية في اليمن بين الملكيين والجمهوريين. وكان من بين الأمور المطروحة على جدول النقاش في المؤتمر الذي حضره الفريق عبدالله السلال رئيس الجمهورية العربية اليمنية: «الدعم المالي والمعنوي لجمهورية اليمن». وفي الخامس من سبتمبر قدم عبدالخالق حسونة، أمين عام الجامعة العربية، تقريرا مطولا تطرق فيه إلى المشكلة اليمنية وحث المؤتمر على حلها في سبيل تمكين الدول العربية من مواجهة التهديد الملح للامبريالية والصهيونية. ومع ذلك، خصص المؤتمر كافة جلساته تقريبا لمناقشة قضية فلسطين، وأنهى جلساته دون التوصل إلى قرار حول المشكلة اليمنية. وفور انتهاء المؤتمر، قام الأمير فيصل آل سعود، ولي العهد السعودي، بزيارة خاصة إلى الرئيس المصري جمال عبدالناصر. واتفق معه على إجراء عدة لقاءات للوصول إلى اتفاق حول تلك المشكلة، وكان أن تمت هذه اللقاءات خلال أيام قلائل. وخلصت إلى بيان صدر في 14 سبتمبر 1964، وجاء فيه أن السعودية ومصر اتفقا على التوسط بين الطرفين المتحاربين في اليمن، وذلك لتهيئة الجو الملائم لحل المشكلة بالوسائل السلمية؛ كما

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

جاء فيه أن السعودية ومصر أقيتا على عاتقهما مسؤولية التعاون لحل النزاع اليمني، وأنهما مصممتان على إنهاء التوتر العسكري الحالي. وبالإضافة إلى ذلك: احتوى البيان بندا ثالثا لا يمت بصلة بحرب اليمن، وهو أن السعودية ومصر مصممتان على التعاون في كافة المجالات، وتبادل الدعم في كافة الظروف السياسية والمادية والمعنوية. وفي اليوم التالي نشرت صحيفة الأهرام شبه الرسمية نص البيان.

يلاحظ المراقب في هذه الحركة أنها اتخذت للتوسط بين جانبين، على الرغم من أن أحدهما (الملكيين) كان يتلقى دعما وتسليحا من السعودية، وأن الآخر (الجمهوريين) كان مسنودا بوحدة من الجيش المصري. وكما كانت التوقعات، لم يتم تنفيذ الاتفاق لأن عبدالناصر أصر بعدها على أن الحاكم اليمني المخلوع (الإمام البدر) وأسرته لا مكان لهم في الحكومة القادمة، وأن يبقى الحكم الجمهوري، وهما أمران رفضهما فيصل بالإصرار ذاته. وكان هذا الخلاف متوقعا منذ انعقاد المحادثات بين مصر والسعودية؛ ولكن الطرفين لم يستطيعا مقاومة إغراء تولي دور الوسيط بحسب ما تفرضه التقاليد العربية.

في الثاني من نوفمبر من العام ذاته، وفي مؤتمر سري جمع الملكيين والجمهوريين، تم الاتفاق على قرار لوقف إطلاق النار يبدأ تنفيذه في الثامن من نوفمبر. وتضمن الاتفاق بندا ينص على عقد مؤتمر وطني للفريقين في الثالث والعشرين من الشهر ذاته. صمد وقف إطلاق النار يومين استأنف المصريون بعدها قصف مواقع الملكيين، ولم ينعقد المؤتمر المنشود. لكن الإمام البدر عبر عن أمله بأن يقوم الأمير فيصل بالترتيب للمؤتمر مع عبدالناصر؛ وبهذا وضع ثقته بحصول توسط خارجي.

استمرت السعودية في دعمها للملكيين، وبدأ أن المصريين ينوون تعزيز وجودهم العسكري في اليمن. ووصل التوتر بين السعودية ومصر حدا غير مسبوق في يوليو 1965؛ ففي الثاني والعشرين من هذا الشهر هدد عبدالناصر باستعمال القوة ضد السعودية، و«قصف قواعد العدوان» فيها. لكن تخفيفا، أو انعكاسا، للخلاف، حدث في 22 أغسطس

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

عندما وصل عبدالناصر إلى جدة للتباحث مع الملك فيصل حول سبل استعادة السلام في اليمن. وفي الرابع والعشرين من الشهر ذاته، وقع الزعيمان اتفاقاً يتم التحضير بموجبه لانسحاب كافة القوات المصرية من اليمن، وإيقاف كافة أشكال الدعم العسكري السعودي، وتشكيل قوة من البلدين لدعم «لجنة سلام» مشتركة. وشدد نص الاتفاق على أن الزعيمين قد استكشفا آمال «كافة ممثلي الشعب اليمني وقواه الوطنية»، وأن غاية الزعيمين تكمن في تمكين «الشعب اليمني من ممارسة إرادته الحرة مما يوفر جواً من السلام»؛ وبهذا لم يصدر الزعيمان حكماً أو قراراً، وإنما قاما بالتوسط فقط. كما أعلننا عن إجراء استفتاء في اليمن في موعد لا يتجاوز 23 نوفمبر 1966، وأن يعقد في 23 نوفمبر 1965، أي قبل الاستفتاء بعام، «مؤتمر انتقالي» يضم في عضويته خمسين ممثلاً عن كافة القوى الوطنية والشرعية، وذلك بعد استشارة الفصائل اليمنية المختلفة.

في 9 سبتمبر 1965، اتفقت مصر والسعودية على إنشاء لجنة سلام مشتركة للإشراف على تطبيق شروط السلام بين الملكيين والجمهوريين. وانهقد ما دعي بالمؤتمر الشعبي للجمهوريين في جناد في 20 أكتوبر، وخلص إلى قرار يدعو إلى اختيار لجنة مكونة من 9 أشخاص يمثلون وفد الجمهوريين في المؤتمر المقرر انعقاده في 23 نوفمبر.

انهقد المؤتمر المنشود في نوفمبر وديسمبر 1965؛ وشارك فيه 25 جمهورياً و20 ملكياً، بالإضافة إلى 5 ممثلين عن اتحاد القوى الوطنية اليمنية المدعوة بـ«القوة الثالثة». وبالرغم من أن المؤتمر استمر لأربعة أسابيع، فإن المؤتمرين لم يعقدوا غير ثلاث جلسات رسمية؛ وبعد ستة أيام على افتتاحه كانت هنالك تقارير عن عجزه عن التوصل إلى نتيجة. وفي 24 ديسمبر، تم تأجيل الجلسات إلى أجل غير مسمى، واتهم كل طرف الآخرين بمغادرة الاجتماع مما أدى إلى تعليق أعمال المؤتمر. بمواجهة هذا الطريق المسدود، قدم عبدالرحمن الأرياني، رئيس الوفد الجمهوري، التماساً لفيصل وعبدالناصر يطلب منهما فيه المساعدة لأنهما «الوحيدين» اللذين يتبوأن موقعاً يمكنهما من حل المشكلة. لكن

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

الحرب استمرت، واستمرت معها المشاركة الفعالة للقوات المصرية التي استخدمت في بعض الأحيان أسلحة كيميائية ألقتها قاذفات الاليوشن على القرى اليمنية.

في 11 يناير 1966، قدم اتحاد القوى الشعبية اليمنية التماسا لعبدالنصر وفيصل يطلب منهما فيه العون لعقد مؤتمر يضم كافة أطراف الشعب اليمني. وفي 8 مارس، أوصت لجنة السلام المشتركة بعقد المؤتمر الثاني في حرض. واقترح أمير الكويت أن تتوسط بلاده بين المصريين والسعوديين لصالح الشعب اليمني في 4 أبريل؛ وفي 16 مايو صرح أحد إخوة الملك فيصل بقبول السعوديين لهذه الوساطة؛ لكن المصريين رفضوا الاقتراح الكويتي في 20 مايو. والذي كان يتضمن رحلة مصرية كويتية مشتركة إلى السعودية للقاء الملك فيصل. لكن ذلك لم يوهن عزيمة الكويتيين فأعلنوا في 2 يونيو استمرار جهودهم للتوسط بين مصر والسعودية. وتلا ذلك زيارة في الأسبوع التالي لوزير الخارجية الكويتي إلى كلا البلدين. وعاد إلى جدة في 20 يونيو استكمالا لجهوده. وأعلن في 30 يوليو أن ممثلين عن البلدين سيجتمعون قريبا في الكويت لدراسة مقترحات جديدة لحل المشكلة اليمنية. وتم الاتفاق على مسودة حل يقوم على الاقتراحات الكويتية في 19 أغسطس. وعاد وفدا البلدين إلى حكومتيهما لاستحصال الموافقة على الاتفاق الأولي. وكانت هذه آخر مرة تتداول الأنباء فيها شأن المبادرة الكويتية.

قد يظن المرء أن ما أشرنا إليه من أحداث ستجعل اليمنيين لا يثقون بأية جهود وساطة أخرى تأتي من الدول العربية؛ لكن واقع الحال لم يكن ذلك. وكل ما حدث أن الدول العربية التي لم تكن قد تدخلت بعد طُلب منها. أو عُرض عليها. أن تقوم بدور وساطة. وفي خريف 1966، أُعلن عن موافقة الجزائر على التوسط لدى مصر من أجل إيقاف التدهور في العلاقات مع الجمهوريين في اليمن. وأن سوريا والعراق والكويت قد وافقت أيضا على العمل لنفس الهدف.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

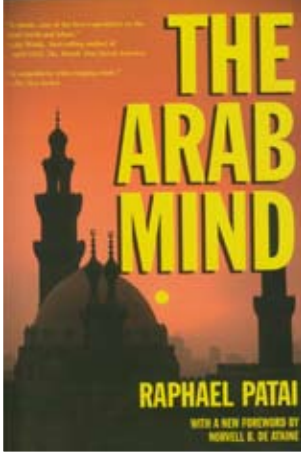
أخيراً، جاءت هزيمة مصر على يد إسرائيل في حرب حزيران 1967 لتوفر دافعا لمصر كي تسحب قواتها من اليمن. وفي مؤتمر قمة الخرطوم الذي انعقد في 29 أغسطس 1967، وافقت مصر على الانسحاب من اليمن، وتعهدت السعودية بوقف دعمها للملكيين بعد إكمال انسحاب القوات المصرية، وبعد يومين تم تشكيل لجنة ثلاثية تضم السودان والعراق والمغرب لحل المشكلات التي تعترض مسيرة إنهاء الحرب، والإشراف على انسحاب القوات المصرية. وفي 14 سبتمبر أعلن راديو عدن أن القوات المصرية بدأت انسحابها من اليمن. لكن اللجنة الثلاثية غادرت إلى القاهرة في 4 أكتوبر بعد شكوى من وجود معوقات خطيرة تعترض طريقها.

في 5 نوفمبر 1967 أطيح بالرئيس السلال وحكومته، وتم تشكيل حكومة جديدة يترأسها مجلس رئاسي ثلاثي. وفي 7 ديسمبر اكتمل الانسحاب المصري من اليمن، وأوقفت السعودية دعمها المالي للملكيين. مع ذلك لم تؤد هذه الإجراءات إلى توقف الحرب أو جهود الوساطة؛ ففي ديسمبر 1967 حاصر الملكيون صنعاء واستمر القتال حول العاصمة عنيفا حتى يناير. وفي 12 يناير 1968، قدمت اللجنة الثلاثية مناشدة بوقف فوري لإطلاق النار. وفي 18 يناير، أنهت اللجنة أسبوعا من اللقاءات في بيروت بقرار يرجع الصراع اليمني إلى السعودية ومصر. وفي 22 يونيو 1968 دعا رئيس الوزراء اليمني العامري القادة العرب لبذل الجهود من أجل تحسين العلاقات بين اليمن والسعودية. بعد ذلك استطاع الجمهوريون أن يسيطروا على مجرى الأحداث بشكل تدريجي. وفي مايو 1970، أعلن عن اتفاق تسوية نهائي بين الملكيين والجمهوريين، وبموجبه يعود ثلاثون من قيادات الملكيين إلى صنعاء.

ثمة مثال آخر يبين على نحو أوضح الاعتماد العربي المستمر على التوسط. وهو السلسلة الطويلة من الجهود المبذول من قبل العديد من الدول والقادة العرب في سبيل إنهاء القتال بين الجيش الأردني والفصائل الفلسطينية. وخلال عام من بدء هذا الصراع الحاد بدا للعيان أن نمطا يتكرر مرارا مع بعض التغييرات الصغيرة. وهذا النمط يتكون من المراحل التالية:

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

1. تؤدي الاشتباكات بين الطرفين إلى دفع القادة العرب للدخول في وساطة.
  2. نتيجة للوساطة، يتم التوصل إلى اتفاق بين الطرفين لوقف القتال.
  3. الاتفاق على شروط تتواجد بموجبها الفصائل الفلسطينية في مواقع يحددها الأردن بالتفصيل.
  4. انتهاك القرار من أحد الطرفين بزعم الطرف الآخر.
  5. تجدد القتال، والعودة إلى المرحلة الأولى.
- خلال 15 شهرا استمر خلالها الطور الدامي من الأزمة، كانت هنالك 15 وساطة خارجية لإعادة السلام، أي بمعدل وساطة في الشهر، وكل واحد من القادة العرب تدخل في وقت ما، ومع تزايد عدد الوساطات السابقة التي يتم التوصل فيها إلى اتفاق ثم ينتهك القرار فورا، لم تفتقر عزيمة القادة العرب في تجربة حظوظهم من خلال تطبيق هذا المنهج القديم لحل الصراع.
- إن محاولات الوساطة في اليمن والأردن تقدم نمطا للدور الذي تلعبه هذه المؤسسة العربية القديمة، والتي تطورت في الأصل ضمن مجتمع عشائري صغير، في العصر الحديث على نطاق واسع في حلبة صراع القوى العربية الكبرى، وذلك في الصراعات المسلحة والصدامات السياسية والدبلوماسية العربية-العربية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاعتقاد القائم على أن المنهج المقبول الوحيد لحل الخلافات يكمن في توسط فريق ثالث يعمل مراسلا بين الفريقين حتى يرضيا بحله، إنما هو اعتقاد يحدد ويؤثر على سلوك القادة العرب في حالة الخلاف مع دولة غير عربية، ويبدو أن هذا السلوك يعكس العرف القديم الذي يعتبر الوسيط شرطا لا غنى عنه لحل الصراع دون مذلة.



# العقل العربي 57

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الرابع عشر

### تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

#### 2. داء المؤتمرات

من الملاحظ في الولايات المتحدة أن الحكومة، أو أي جهاز حكومي كبير، عندما تواجه مشكلة ضخمة فإن الاستجابة الطبيعية لها تكون بإنشاء لجنة لدراسة القضية وتقديم التوصيات المتعلقة بالحلول؛ أما في العالم العربي فالاستجابة الطبيعية هي عقد المؤتمرات. وإذا ما استطلعنا السلوك العربي خلال عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين فسيكون لدينا انطباع واضح بأن القادة العرب يعانون من أمر أفضل ما يوصف به هو: «داء المؤتمرات».

لن نبتعد عن الحقيقة كثيرا إذا قلنا أن هذا الولع باللقاء في المؤتمرات نتيجة أو ميراث لمؤسستين اجتماعيتين تقليديتين لدى العرب: الأولى هي تسوية الصراعات من خلال الوساطة، والأخرى تداول القضايا في المجالس. أما في ما يتعلق بالوساطة، فأضيف هنا بأنه على الرغم من أن جهود الوسيط تبدأ عادة على هيئة لقاءات منفصلة مع ممثلين عن الفريقين، فإن هذه اللقاءات تبلغ ذروتها عندما تنعقد واحدة أو اثنتان منها بحضور الفريقين سوياً مع جمع من الأقارب أو المؤيدين؛ وهذه الجلسات، والتي يرأسها الوسيط، ما هي في جوهرها غير مؤتمر يهدف إلى تسوية الصراع. وتعد هذه الممارسة المتكررة من مصادر الاستعداد العربي لعقد المؤتمرات في سبيل تسوية قضية ما، أو وضع خطة لعملية ما، أو اتخاذ قرار من أي نوع كان. ويجري دور الوسيط في السياق التقليدي في مؤتمرات متكررة ضيقة النطاق، ومن هنا يكون الفشل في حل الصراع ضمن مؤتمر ما سببا كافيا لعقد مؤتمر آخر. وبالتالي لا ينظر المشاركون في مؤتمرات القمة إلى عدم الوصول إلى اتفاق على أنه نوع من الفشل، بل مجرد مرحلة لا بد منها من العملية الطويلة الشاقة للوصول إلى

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

اتفاق. أو بتعبير آخر: ليس ذلك إلا مؤشرا على أن الجهود ينبغي أن تستمر في مؤتمر تال؛ وبهذا يمكننا أن نفهم ذلك الطقس الذي يلاحظ بكثرة في نهاية كل مؤتمر قمة يكاد لا يتفق على شيء: الإعلان عن اختتام أعماله بالاتفاق على عقد مؤتمر آخر. قد يختلف فيه المكان. أو المشاركون.

أما تداول القضايا تقليديا في المجالس فهو عنصر نفسي آخر يشارك في ميل العرب للقاء في المؤتمرات؛ فمجلس كبار السن يشكل هيئة استشارية غير رسمية تجتمع دون جدول زمني محدد. وتكثر هذه الاجتماعات في تجمعات البدو مقارنة بالقرية؛ حيث يجتمع مجلس البدو في خيمة شيخ القبيلة، أما في القرى فيلتئم الاجتماع في دار الضيافة. ويعتبر المجلس القبلي البدوي النموذج الأصلي لأي اجتماع تداولي غير رسمي يكون فيه ثقل رأي أي شخص مستمدا من عمره وحجم عائلته وما يتمتع به من سمعة وحكمة وفصاحة وشخصية. وليس من مهام المجلس القبلي أن يصوت بل أن يتداول في القضايا ويناقشها. ولا يعتبر شيخ القبيلة رئيسا للاجتماع وإنما مضيفا يجتمع في خيمته أعضاء المجلس كضيوف حيث ينبغي مراعاة أعراف حسن الضيافة. وعندما يحس الشيخ أن أغلبية مؤكدة في المجلس تميل إلى رأي ما، وهو ما قد يكون متأثرا أساسا برأي الشيخ نفسه، فإنه يلخص الآراء المطروحة جميعها. وفي هذه النقطة يعلم الجميع الرأي الراجح دون تصويت رسمي.

ومن الوظائف المهمة التي يضطلع بها المجلس القبلي: انتخاب شيخ جديد يلي الشيخ المتوفى. إن المشيخة لدى القبائل البدوية حق وراثي حصري بواحدة من العوائل الكبرى في القبيلة. ولكن التحديد الحقيقي يقع على عاتق المجلس الذي يختار من بين أبناء الشيخ المتوفى أو أبناء إخوته. وفي هذه الحالة أيضا لا يحدث تصويت. بل يتبلور إجماع تدريجي على مرشح معين في السنوات الأخيرة من حياة الشيخ المسن؛ وفي معظم الحالات يكون قرار اختيار الشيخ الجديد قد اتخذ قبل وقت طويل من وفاة الشيخ القديم.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

قبل سيطرة أوروبا على الدول العربية كان مجلس القرية يعمل على تلك الشاكلة، ولكن بفارق كبير مع المجالس القبلية، وهو أن العديد من القرى لم يكن فيها انتماء إلى مكون اجتماعي وحيد (كما هو الحال عند البدو، سواء الرحل والمنتقلون)، بل إلى انحدار من جدّين نسبيين أو أكثر، أو ما يدعى بالحمولة. وفي بعض القرى كانت كل حمولة لديها عناصرها الخاصة بها: من مجلس ودار ضيافة وشيخ، ولم تكن الأجواء خالية من التوتر والعداوات الثأرية بين الحمائل. وفي بعض القرى كان شيوخ الحمائل يعقدون مجلسا مشتركا يكون فيه شيخ الحمولة الأهم زعيما للقرية. إذن، وحتى في الظروف التقليدية، يتمتع مجلس القرية بموقع رسمي ذي شأن أكبر من شأن نظيره القبلي، وتعزز هذا الموقع عندما أحكمت الدولة العثمانية، أو الحكومات العربية المحلية، قبضتها على القرى من أجل استحصال الضرائب؛ فألقت مسؤولية جمع الأموال على عاتق مجالس القرى وزعمائها، ونتج عن هذا إعطاؤهم سلطات رسمية لصنع القرار. وترسخت هذه المكانة الرسمية أكثر عندما سيطرت القوى الأوروبية على العالم العربي، وأحضرت معها آليات الانتخاب والتصويت، فتغيرت العلاقة بين الناس والقيادات الذين تبوؤوا مناصبهم بانتخاب رسمي، ومنهم من أصبح مسؤولا يتلقى راتبه من الدولة. وهكذا تحولت القيادة الاجتماعية التقليدية للقرية إلى جهاز سياسي. لكن أمرا واحدا بقي على حاله دون تغيير: الشغف الكبير باللقاءات، والجلسات، والمداولات، والخطب الفعالة في تأثيرها على المستمعين وجدل المتناقشين؛ وهذا برأيي يشكل الأرضية التقليدية التي يجب أن تستند إليها رؤيتنا لداء «المؤتمرات» عند العرب.

منذ تشكيل الجامعة العربية عام 1945، وهي وليدة مبادرة من الحكومة البريطانية لا الدول العربية، كانت المؤتمرات العربية-العربية ميزة دائمة للحياة السياسية العربية، وفي الواقع، لا تزال المؤتمرات والاستشارات تشكل سلسلة لا نهاية لها. وقبل كل مؤتمر يتم الإعلان بحسب العادة عن تفاصيل القضايا المهمة التي سوف تتخذ قرارات بشأنها. وعندما ينعقد المؤتمر تنشب الخلافات مما يحول دون وصول المشاركين لاتفاق حول

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

القضايا المناقشة، وفي هذه الظروف يكون قرار عقد مؤتمر آخر إجراء ضروريا لحفظ ماء الوجه ومظهر الوحدة من جهة، وتعويضا عن عدم التوصل إلى قرارات متينة.

وفي مؤتمرات القمة نجد عرضا نشاهد فيه معظم خصائص الشخصية العربية التي ناقشناها في هذا الكتاب: إذ نلاحظ فيها إهمال الوقت خلال أيام المؤتمر في العجز عن بدء الجلسات واختتامها في المواعيد المحددة، وانتهاء المؤتمر بعد أيام أو ساعات من الجدول الزمني المقرر مسبقا؛ وتتجسد حالة الانقسام العربي بالمقاطعة المتكررة لهذه الدولة أو تلك، وانسحاب الوفود، وتبادل الاتهامات بشكل علني؛ وللفضاحة مساحة واسعة من خلال الخطب النارية المنمقة التي دائما ما لا تكون ملائمة للقضايا المدروسة؛ أضف إلى ذلك الميل العربي إلى الاستعاضة بالأقوال عن الأفعال، وهو ما يلاحظ في المناسبات النادرة التي يتم التوصل فيها إلى قرار جماعي يخلب الأبواب بصيغته ولكنه نادرا ما يصل إلى حيز التنفيذ.

ليس من الصعب طرح أمثلة تؤيد التعميمات سابقة الذكر؛ ففي عام 1966 صدرت في بيروت عن مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية دراسة للكاتبة ليلي قاضي تتناول مؤتمرات القمة العربية التي انعقدت في الفترتين (1936-1950) و(1964-1966) والتي تناولت القضية الفلسطينية في الأساس. وتمحورت الدراسة حول إدانة الحكومات العربية لفشلها في التحرك بفعالية لصالح القضية الفلسطينية ودعم منظمة التحرير الفلسطينية، وتنتقد الكاتبة بالأخص الحكومات العربية ومؤتمرات القمة في الفترة (1964-1966)؛ فتقول بأن القمة النمطية تنشئ لجنة متابعة لاتخاذ قرار حول قضية ما، وهذه اللجنة

قد تصل إلى طريق مسدود؛ أو تحيل القضية إلى وزراء الخارجية لاتخاذ قرار، وهؤلاء قد يصلون إلى طريق مسدود أيضا؛ وهنا يحال الأمر إلى رؤساء الوزراء، وبحكم عجز هؤلاء عن اتخاذ قرار يحال الأمر إلى مؤتمر القمة. وعندما تناقش القضية أخيرا في

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

القمة. يكون الوقت قد فات. وتصل القمة في النهاية إلى قرار جماعي لا تنفذه الدول الأعضاء في الجامعة.<sup>1</sup>

وكمثال آخر سأورد تفاصيل عن سلسلة طويلة من اللقاءات والمؤتمرات بوشر بها بعد حريق المسجد الأقصى في 21 أغسطس 1969. فبعد يومين من الحريق قال الرئيس المصري جمال عبدالناصر أنه أصبح من الواجب المقدس على كل القوات المسلحة العربية أن تخوض الحرب ضد إسرائيل كنتيجة للحريق. وفي 25-26 أغسطس انعقد اجتماع لمجلس وزراء الخارجية العرب التابع للجامعة العربية في القاهرة. وكان الهدف من الاجتماع للتشاور حول الحريق و«السعي لتوحيد الرؤى ورد الفعل» و«البحث عن رد فعال مشترك في مواجهة إسرائيل». وبعد انتهاء الاجتماع تم الإعلان عن اجتماع في أوائل نوفمبر لمجلس الدفاع المشترك التابع للجامعة أيضا. وذلك لحشد كافة القوات العربية ضد إسرائيل كرد فعل على الحريق. وبعد مشاورات مجلس الدفاع المشترك أصبح من المعلوم أن لقاء للملوك والرؤساء العرب سوف يتم النظر في انعقاده بناء على طلب من الملك حسين. وفي الوقت ذاته، كانت هنالك خطة لعقد اجتماع على مستوى القمة لكافة الدول الإسلامية بطلب من الملك السعودي فيصل ودعم من عبدالناصر ووزراء خارجية الدول العربية؛ فتم تعيين السعودية ومصر لتنظيم هذا الاجتماع الذي كان من المؤمل أن يعزز الوحدة الإسلامية من خلال التركيز على قضية يتفق عليها رأي جميع الدول الإسلامية.

في اليوم ذاته قال مراسل صحيفة (نيويورك تايمز) في عمان أن القادة العرب القلقين حينها من إسرائيل ربما يجتمعون في القاهرة خلال أيام قلائل للتعامل مع المسائل العسكرية والتهيو لعقد لقاء على مستوى القمة. وكان من شأن هذا أن يمهد الطريق للقاء على مستوى القمة للدول الإسلامية يعقد في السعودية.

(1) ليلي قاضي: مؤتمرات القمة العربية والمشكلة الفلسطينية (1936-1950)، (1964-1966)؛ ص 188.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

في 30 أغسطس غادر الملك حسين إلى القاهرة ليتباحث مع عبدالناصر حول التحضير لمباحثات مع قادة الأردن ومصر وسوريا والعراق. وكان الملك حسين قبل ذلك قد اجتمع مع الملك فيصل في جدة للتباحث حول خطة لعقد لقاء مع الدول الأربعة الأخرى. وخلص لقاء الملك حسين وعبدالناصر إلى الاتفاق على عقد لقاء مع رئيسي سوريا والعراق في القاهرة في الأول من سبتمبر.

في 15 سبتمبر قال مراسل صحيفة (نيويورك تايمز) في القاهرة أن آخر الأنباء المتعلقة بمؤتمر قادة الدول الإسلامية المزمع عقده في الرباط في 19 سبتمبر لا تزال يكتنفها الغموض. ففي ليلة 13 سبتمبر أعلنت مصادر مصرية عن تأجيل اللقاء. وفي 14 سبتمبر أعلن وزير الخارجية المغربي نفي المعلومات السابقة وأن اللقاء سينعقد في 22 سبتمبر. وعلى الرغم من هذا قال مراسل صحيفة (نيويورك تايمز) في القاهرة أن من المرجح أن لا يحضر عبدالناصر المؤتمر وإن انعقد في الرباط كما هو مقرر. وذلك لأنه يفضل عقده في نيويورك بالتزامن مع جلسة الجمعية العمومية للأمم المتحدة. وأن يكون المؤتمر على مستوى وزراء الخارجية لا الرؤساء. وبما أن دول اليسار العربي متأثرة بالموقف المصري فقد كان متوقعا أن المؤتمر لن يحضره سوى الدول العربية الملكية حتى وإن انعقد في الرباط. وبعد عقبات كبيرة (منها رفض باكستان المشاركة). انعقد مؤتمر القمة الإسلامي في الرباط. وبعد أربعة أيام من المداولات. خلاص المؤتمر إلى بيان ملخصه تقديم الدعم الكامل للشعب الفلسطيني لاستعادة حقوقه المغتصبة وكفاحه في سبيل التحرير الوطني.

في 8-10 نوفمبر انعقد اجتماع استمر 3 أيام لمجلس الدفاع المشترك في القاهرة. وأجمع المشاركون فيه. باستثناء تونس. على الدعوة إلى تقديم الدعم الكامل للفصائل الفلسطينية. بالإضافة إلى الاتفاق على عقد مؤتمر قمة عربي في الرباط في الفترة (20-22) ديسمبر بهدف العمل على صياغة اتفاق على مواجهة عسكرية عربية شاملة ضد إسرائيل.

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

في 18 ديسمبر، وقبل يومين من الموعد المقرر للمؤتمر، التقى الملك فيصل وعبد الناصر في القاهرة لمناقشة جدول أعمال المؤتمر. وكان من المتوقع أن يأخذ المؤتمر هيئة مجلس حربي، ولكنه وصف أيضا من قبل السياسيين المغربيين بأنه «مؤتمر واقعية». وفي اليوم ذاته وصل الملك حسين إلى الرباط لبدء محادثات غير رسمية مع الحسن الثاني ملك المغرب. وفي اليوم التالي، وصل عدد من القادة العرب والوفود إلى الرباط. وفي 20 سبتمبر، اليوم الذي كان مقررا أن تبدأ فيه أعمال المؤتمر، وصل إلى الرباط آخر ممثلي الدول العربية الأربع عشرة المشاركة بالإضافة إلى الفصائل الفلسطينية. ومع ذلك، وقبل وقت قصير من بدء أعمال المؤتمر وفق الجدول المقرر في فندق هيلتون، صدر إعلان بأن عددا من القادة يحسون بتعب شديد بعد رحلتهم الطويلة إلى الرباط. وعليه كان لزاما تأجيل المؤتمر يوما واحدا. ولكن السبب الحقيقي وراء التأجيل بدا أنه رغبة عبد الناصر بإجراء مشاورات في اللحظة الأخيرة من أجل الوصول إلى إجماع مقبول على العديد من القضايا الخلافية المعقدة قبل الافتتاح الرسمي للمؤتمر: كما كان هنالك خلاف حول أي من الوفود سيتسلم رئاسة المؤتمر. وتم تحديد موعد جديد للمؤتمر يقضي بافتتاح أعماله في الساعة العاشرة من صباح 21 ديسمبر، وعندما حان الموعد لم يجر إلا افتتاح مراسيمي.

في اليوم التالي، 22 ديسمبر، اجتمع القادة العرب في «جلسات سرية» بحسب تعبير صحيفة نيويورك تايمز، وذلك لمناقشة الخطط الحربية. وفي 23 ديسمبر، رفضت دولتان منتجتان للنفط، الكويت والسعودية، أن تزيدا الدعم المادي المقدم لتقوية الجيوش العربية، مما أدى إلى انسحاب عبد الناصر وياسر عرفات وعبد الخالق حسونة (الأمين العام للجامعة العربية) من المؤتمر.

وكان من المقرر أن تبدأ جلسة مراسم نهاية أعمال المؤتمر في الخامسة والنصف من مساء 24 ديسمبر، لكن هذه الجلسة تعرضت للمقاطعة من قبل وفود سوريا واليمن الجنوبي والعراق «غضبا من مواقف إخوانهم العرب تجاه تحريك (معركة التحرير) في مواجهة إسرائيل» بحسب تعبير صحيفة التايمز. فأسرع القادة العرب الآخرون إلى الفيلات

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

التي كانت تقطنها الوفود الثلاثة لإقناعها بحضور الجلسة الختامية؛ وتطلب ذلك قرابة ثلاثة ساعات. وفي غضون ذلك كانت الوفود الأخرى تنتظر في بهو فندق هيلتون. وعندما انعقدت الجلسة الختامية أخيراً، لم تتجاوز عشر دقائق من الإجراءات الرسمية المختصرة. وبعد ذلك عقد الملك حسين بشكل فوري مؤتمر صحفياً شدد فيه على أن مقاطعة الدول الثلاث للمؤتمر كانت نتيجة للاختلافات في المعتقدات السياسية بين العرب. دون الإشارة إلى اختلاف الأهداف.

لم يكن خافياً على الجميع أن مؤتمر الرباط انتهى بفضيحة ومشهد الانقسام بين الدول العربية. لكن العديد من هذه الدول لم تستطع أن تقاوم رغبة اتباع العملية الطبيعية لمحاربة النار بالنار. فقررت في الرباط أن تعقد مؤتمراً آخر في القاهرة في يناير. وكانت تلك الدول هي: الإمارات، سوريا، الأردن، والعراق.

إن الوساطة واللقاء في المؤتمرات هما مثالان يرسمان صورة لنمط معين صاغه العرب قديماً وحديثاً. فالأنماط التقليدية لتسوية الصراعات والتوصل إلى اتفاق في مجلس ما، والتي أثبتت فعاليتها على مدى قرون في الحفاظ على السلم الاجتماعي واسترجاعه عند ضياعه، تم تطبيقها على الأوضاع الجديدة التي نتجت عن تبني الدول العربية الحديثة لعناصر بعينها من الثقافة الغربية. فالصراع بين الملكيين والجمهوريين في اليمن، أو بين الفصائل الفلسطينية والجيش في الأردن، يحمل الملامح المميزة للصراعات ذات النمط الغربي والتي تنشب بين فصيلين متنافسين من بيئة سياسية واحدة: ففي البلدين كليهما نجد أن الصراع يقف على أساس من اختلاف إدراك المصالح الوطنية، وأن القتال يندلع بين فصيلين وطنيين. وهذا يختلف تماماً عن الفروقات المحلية التي كانت التقاليد تجعلها تؤلب القبائل على بعضها البعض في أرجاء العالم العربي؛ وفي هذه الصراعات التقليدية يتقاتل الجانبان أساساً لتبوؤ منزلة المتفوق على الآخرين ويكون القتال أشبه بالمراسم إن لم يخرج عن نطاق السيطرة. وفيها تحترم قوانين الفروسية ولا تسيل الدماء إلا بأقل ما يمكن؛ وهذا يختلف جداً عن صراعات اليمن والأردن التي لم تقتصر على استخدام الأسلحة

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

الغربية (رشاشات، طائرات، أسلحة كيميائية) وإنما تبنت المناهج القتالية الغربية التي تهدف إلى إيقاع أكبر عدد من القتلى في صفوف العدو (بما في ذلك الشيوخ والنساء والأطفال والمدنيين)، وربما كان هذا المجال قد شهد أسوأ جانب من جوانب الانفتاح العربي على الغرب.

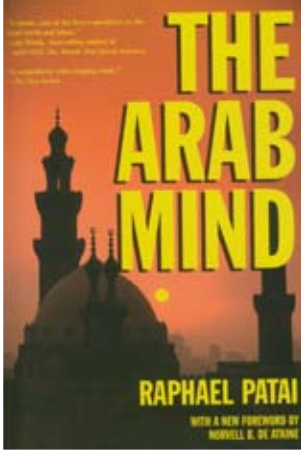
سواء تعلم العرب مهارات القتال المحترف وفق المعايير والأسلحة والتدريب الذي قدمه الغرب أم لا، فهذا ليس السؤال الذي يجب أن يطرح في هذا المجال، وإنما ينبغي التنبيه إلى حقيقة واقعة هي: أن الاقتتالات العربية-العربية، والتي تبنت المناهج القتالية الغربية التي تهدف إلى تصفية العدو، لم تخل من اللجوء إلى التقاليد العربية القديمة المتمثلة بالوساطة مرارا وتكرارا؛ وبالرغم من أن هذه الجهود عجزت عن التوصل إلى التأثير المطلوب، فإنها نجحت في كسر استمرارية القتال من وقت لآخر، وقامت بتذكير الطرفين بأن العدو ليس إلا أخا، وبهذا ساعدت على منع الصراع من التصعيد إلى مرحلة الحرب وفق النموذج الغربي المعروف.

وإذا ما أشحنا النظر عن الجانب العملي، نلاحظ أن اللجوء المتكرر للوساطة قد أسهم بشكل ما في حالات الاقتتال العربية، وأشارت جهود الوساطة إلى أنه على الرغم من تبني مناهج القتال الغربي وأهدافه وأسلحته، فإن العرب، شعوبا وقادة، أبقوا على التقاليد العربية حية، بما في ذلك العرف ذي الأهمية الشديدة الذي يقدم قيمة السلام من خلال الوساطة على الانتصار في المعركة.

إن استمرار تفشي «داء المؤتمرات» بين العرب، وأعني به الاستعداد للقاء في مجلس على أمل التوصل إلى تسوية الخلافات، إنما يجب أن يناقش على ضوء ما سبقت الإشارة إليه: إذ لا تقتصر هذه الظاهرة على جانب هزلي يدعو للشفقة، وإنما تحتوي جانبا نبيلًا عاطفيا، ونلمس ذلك في المحاولات المتكررة باستمرار للدول العربية من أجل الوصول إلى تفاهم على طاولة المؤتمر، وانطلاقا من كونهم عربا، لا يستطيع القادة العرب مقاومة

## الفصل الرابع عشر: تسوية الصراعات وداء المؤتمرات

بذل أقصى جهودهم للدفاع عن وجهة النظر الخاصة بكل منهم من خلال الجدل العنيف والخطب المبالغ فيها إلى حد كبير: كما إن كونهم عربا يجعلهم جميعا متساوين في الالتزام بواجب الاجتماع مرارا وتكرارا على أمل التوصل إلى اتفاق نهائي على الرغم من الاختلافات التي تبدو عصية على الحل. وذلك مجازاة لما كان يحدث دائما في خيمة مجلس القبيلة ودار الضيافة في القرية.



58

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الخامس عشر

### مسألة الركود العربي

#### 1. رسالة التاريخ

لم يكن معظم العرب يعرفون غير القليل عن تاريخهم حتى جاءت الحرب العالمية الأولى. وذلك دون ذكر بعض التقاليد الشعبية المبهمة التي شكلت جزءاً من الفولكلور العربي وربما كانت لها علاقة ما بحقائق تاريخية ثابتة. وكان إهمال عنصر الزمن صفة مميزة في هذه التقاليد مما جعل الناس الذين لهم اطلاع جيد على البطولات الأسطورية لهارون الرشيد وصلاح الدين لا يعلمون متى عاشت هاتين الشخصيتين، أو كم توالى من أجيال منذ ذلك الحين.

وطالما كانت من الميزات التقليدية لنفسية العربي أن ينفس غضبه بمن يحمل له الأخبار السيئة؛ وهنالك العديد من الوقائع التاريخية التي نجد فيها الخليفة أو الوزير يأمر بقطع رأس رسول بريء لا لذنوب اقترفه غير نقله لنبا الهزيمة في إحدى المعارك أو أي حدث مؤلم آخر. أما هؤلاء الذين تحملوا عبء نقل المعلومات المكروهة عن الركود العربي منذ نهاية العصور الوسطى فكانوا مؤرخين غربيين تخصصوا في القرن الثامن عشر بالدراسات العربية والشرق أوسطية؛ وكان من حسن حظهم أنهم لم يتواجدوا شخصياً عندما وصلت أنباؤهم المؤلمة عن الركود والتخلف الحضاري إلى مسامع المثقفين العرب؛ حيث كانت الاستجابة تتطابق تماماً مع ما قد يتوقعه المرء: اتهام هؤلاء المؤرخين الذين نذروا أنفسهم لدراسة التاريخ العربي بأنهم معادون للعروبة. وكان أي تحليل ناقد لتاريخ العرب يفهم على أنه محاولة لتدمير الأمة العربية. وكان ينبغي أن تمر عدة عقود قبل أن تفعل الرسالة فعلها بغض النظر عن إطلاقها والضربة التي وجهتها إلى كبرياء العرب.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

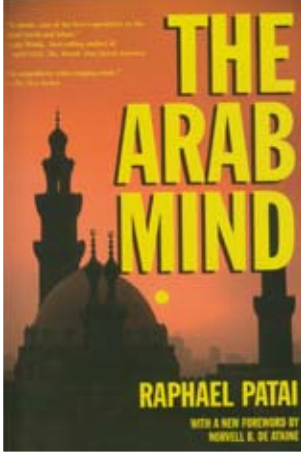
فتقبل عدد أكبر من المثقفين العرب الحقيقة التاريخية للأمد الطويل الذي قضاه العرب في ركودهم، ومن بعدها فهموا العبرة التاريخية من وراء ذلك.

إن قراءة سريعة للتاريخ العربي الرسمي ترسم مشهدا يبين أبعاد مشكلة الركود العربي. فنجد أن فيليب حتي، هذا المؤرخ العربي الماهر الذي لا يجارى في مضمار اختصاصه الذي أنفق فيه سنين حياته، لا يخصص إلا أقل من (7%) من كتابه الضخم (تاريخ العرب من العصور القديمة حتى الحاضر) لمناقشة أحداث ما بعد عام 1517. إن هذه المعالجة المختصرة لفترة طويلة معاصرة كهذه لا يمكن أن نجد لها غير سبب واحد: وهو أن الفترة الممتدة ما بين عام 1517 وبين حصول معظم الدول العربية على استقلالها بنهاية الحرب العالمية الثانية، لم يشهد العالم العربي خلالها أحداثا تاريخية ذات أهمية تؤهلها لتكون موضوعا للمناقشة بتفصيل أكبر.

ويصل المرء إلى الاستنتاج نفسه بدراسة الملحق الخاص لعدد أكتوبر 1956 من مجلة (اتلانتيك مونثلي Atlantic Monthly) والذي حمل عنوان (نظرة إلى العالم العربي)، واحتوى مجموعة ممتازة من الدراسة بأقلام عدد من أمهر المختصين بالشؤون العربية (من بينهم البرت حوراني، هاميلتون غيب، طه حسين، جمال محمد أحمد، إسحاق حسين)، وكان الملحق من إعداد ويليام بولك (William Polk) الذي يعد من أبرز هؤلاء المختصين. وحمل الملحق خاتمة ترسم خطا زمنيا للعالم العربي مقسما إلى 54 مادة: 27 منها للفترة (500-1258)، 26 للفترة (1258-1789)، ومادة واحدة تحمل عنوان (القرن السادس عشر- 1918: العرب يشكلون جزءا من الامبراطورية التركية المتأسسة في القرن الرابع عشر) وذلك لجسر فجوة 540 عاما (الفترة 1258-1789): وهذا الحال يذكرنا بمقولة الفيلسوف الألماني شبنغلر (Oswald Spengler) حول انعدام الأهمية التاريخية «للفلاحين بتفاصيل حياتهم البهيمية» التي لا تحفل بأي حدث جدير بالملاحظة والتدوين في الخط الزمني. حتى أن حتي نفسه يصرح بأنه حتى استيلاء نابليون على مصر (1798-1801):

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

كان سكان العالم العربي في الأعم يعيشون حياة انطوائية تقليدية متعارفا عليها. ولم يكونوا ينجزون أي تقدم. كما كانوا بعيدين عن العلم بالتقدم الذي يحصل في الخارج. ولم يكن لديهم اهتمام بالتغيير. ولكن هذا الاتصال المفاجئ بالغرب كان بمثابة أول تنبيه ساعد على إيقاظهم من سباتهم الذي امتد من العصور الوسطى. كما قدح الشرارة الفكرية التي ألهمت ركنا من أركان العالم الإسلامي.<sup>1</sup>



59

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الخامس عشر

### مسألة الركود العربي

#### 2. آراء ناقدة

ثمة دارس عربي آخر للحالة العربية، وهو ادوار عطية، كان أكثر تصريحاً في تشخيصه للموضع الفكري العربي قبل وقوع اختراق التأثيرات الغربية. فهو يرى أنه لغاية عام 1798 حينما وضع نابليون قدمه على أرض مصر:

كان العرب لا يزالون يعيشون في العصور الوسطى في حياة يسودها التصلب الاجتماعي والفكري، حيث فقدوا بالتدريج القدرة على التفكير للدخول إلى حقول جديدة من التحديات والاكتشافات.<sup>1</sup>

و«بدا كما لو أن العقل المسلم أصابته حالة من السكون». بحسب تعبير حتي، وبقي الفكر العربي مقيداً لقرون «بسلاسل لم تتزعزع إلا في عصرنا هذا».<sup>2</sup> إن أمثال هذه التقييمات يصادفها المرء مرة أخرى في كتابات المؤرخين العرب، حتى أن بعض مروجي البروباغندا، فايز الصايغ، يتحدث عن «الركود الروحي» للعرب، ويصف ما حدث لهم خلال القرون الأربعة الماضية بطريقة تغلب عليها المازوكية: حيث يقول:

إن الركود الروحي الذي ساد المشهد العربي وشل الروح العربية منذ نهاية العصر العربي الكلاسيكي، ووصل إلى ذروته في ظل الحكم العثماني الذي دام 4 قرون، اهتز في البدء بالاضطرابات التي حدثت في القرن التاسع عشر والتي عرفت في ما بعد بالنهضة العربية.

(1) ادوار عطية: العرب؛ ص73.

(2) فيليب حتي: العرب... تاريخ موجز؛ ص128-129. وفي الصفحات (212-213) يعزو حتي ركود العرب إلى سلطة الأتراك المتعسفة وضرائبهم المرتفعة.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

ولعدة قرون، «انحدر العرب إلى حافة التاريخ، وعاشوا وتحركوا في بصيص من الوجود واللاوجود»، ولم يتغير هذا الوضع إلا في عصرنا «وللمرة الأولى منذ ظهور الإسلام» انهمك العرب في «بحث عن الوجود... عن التاريخ... عن الكرامة». وتعبر هذه النهضة عن نفسها بعدة أمور من بينها البحث عن «أنماط جديدة لتنظيم محل النظام شبه الإقطاعي المتداعي والبنى القروية والعائلية الآيلة إلى التفكك». ويرى صايغ أن «التقاليد الحالية» في الحياة العربية ما هي إلا «تراث قرون من الحكم أو اللاحكم الأجنبي»: أما في ما يتعلق بالمبادئ والمؤسسات الديمقراطية الغربية الجديدة، فيرى صايغ أن العرب يتبنون حالياً منها الشكل الخارجي فقط. وبالرغم من أن العرب «يسعون إلى إحياء وإعلاء العناصر التقليدية القديمة المتناغمة مع النموذج الديمقراطي للحياة» فإنه «ينظر إليها باعتبارها بضاعة مستوردة، إن لم تكن مفروضة... ويراهها فاشلة شأنها شأن أي رداء ليس بالمقاس المناسب، فلا أهمية لشكله مهما حسن». وفي ما يخص الأديان التقليدية العربية (الإسلام، والمسيحية عند الأقلية)، يرى صايغ بأنها:

تقلصت إلى كلمات فارغة مكررة، وانحدر الانتماء الديني إلى تجمعات بدائية تنتج التعصب الأعمى لا الالتفاف التنويري، وتحفيز صلة البحث عن المصلحة الذاتية لا الولاء التضحي، وتخدم أهدافاً سياسية محددة لتخريب الوحدة الوطنية عوضاً عن الإغلاء من شأن التجربة الروحية الذاتية الخلاقة المليئة بالمرح والمحبة.<sup>1</sup>

في عام 1953، العام ذاته الذي ظهر فيه منشور فايز صايغ السابق الذكر، ألفت نجلاء عز الدين كتاباً بعنوان (العالم العربي: الماضي، والحاضر، والمستقبل)، وناقشت فيه القضية السابقة ذاتها. فرأت بأن العصر الذهبي (ق7-ق13) «تلتها فترة طويلة من الركود لم يقتصر فيها العرب على الانتظار وإنما فقدوا التواصل مع القيم الخلاقة والتحريرية في تقاليدهم الخاصة بهم...» ومن بين العوامل التي أدت إلى هذا الركود تشير الكاتبة إلى الغزو المغولي في منتصف القرن الثالث عشر؛ والطاعون الذي انتشر مرتين في العالم الإسلامي خلال

(1) فايز صايغ: فهم العقل العربي: ص27-29.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

القرن الرابع عشر: والموجة الثانية من التوسع المغولي في نهاية القرن الرابع عشر: ثم تتابع قائمة:

لكن الأكثر تدميراً من المحن القادمة من الخارج كان جفاف الروح الخلاقة المغامرة ضمن المجتمع العربي نفسه. إن الفضول الفكري المتحمس الذي ميز الفترة السابقة، والبحث الدؤوب المتوقد عن المعرفة، ومتعة المغامرة كانت كلها قد دفنت تحت غلاف قاس من الآراء المتغطرسة والأصولية. لقد أقصي الفكر الحر، وحلت محله الأفكار التقليدية.<sup>1</sup>

ويعد الولع بالماضي من مظاهر الاتجاه التقليدي العربي. ويوضح الكاتبان نبیه أمين فارس ومحمد توفيق حسين ذلك بالقول:

وفق بعض الاعتبارات يميل شغف العرب بالأيام الخالية إلى أن يكون مرضاً مزمناً. وهو ينشأ على نحو طبيعي من البؤس العام الذي يعيشه غالبية الناس والأوضاع الاقتصادية والسياسية المأساوية التي سادت منذ سقوط الإمبراطورية العباسية والدول العربية في إسبانيا وشمال أفريقيا. إنهم يعيشون في ماضٍ رائع للهروب من حاضرٍ بئيس.

ثم يمضي الباحثان إلى وصف النفسية المشتركة التي تميز العرب قائلين:

حتى نهاية القرن الثامن عشر، كان العالم العربي في حال أقرب إلى الركود والانعزال والرضى بظروفه الراهنة والقبول بما قدر له والجهل التام بالأحداث المستجدة حوله. ثم جاء الغرب فاتحاً إلى العالم العربي، وأحضر معه ثقافته وحضارته وعلومه وبعثاته التبشيرية وقيمه الأخلاقية ومفاهيمه وبضائعه التجارية وسيطرته السياسية والاقتصادية والعسكرية.

(1) نجلاء عز الدين: العالم العربي... الماضي والحاضر والمستقبل: ص 57-58.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

ويلاحظ الكاتبان أن «المجاعة الثقافية التي دمرت الحياة العربية ليست، في الواقع، أمراً طارئاً، وليست كذلك نتيجة لما اقترفته يد الحكم الاستعماري وجشع الإقطاع والاضطهاد المحلي فحسب» وإنما «ترجع جذورها إلى بعيداً في أعماق تاريخ الشعب العربي». ويشير الكاتبان إلى المنزلة المتدنية التي وضع فيها المجتمع العربي نساءه، وعدا ذلك من العوامل المهمة التي ساهمت في تشكيل وضعه الحالي المؤسف. ويضيف الكاتبان: «فلا عجب من بقاء العالم العربي متخلفاً مقيداً بالتقاليد يمشي بخطوات عرجاء للحاق بركب التقدم البشري، وذلك عندما تكون منزلة النساء لديه بهذا التدني».

ويذهب بعض الكتاب العرب أبعد من ذلك، فيقرون بحقيقة انحطاط العرب وركودهم، ويفسرون بذلك تمكن أمم الغرب من إركاع العرب: ومن هنا يفترض الكاتب الإسلامي الجزائري مالك بن نبي في كتابه رسالة الإسلام أن سبب تعرض العرب للاحتلال الفرنسي يعود في جزء كبير منه إلى أن الثقافة العربية لم تعد خلاقة وفقدت القدرة على الدفاع عن نفسها.

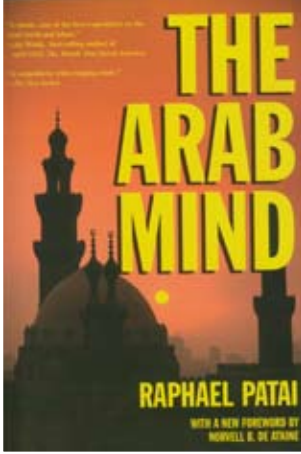
ثم جاء محجوب بن ميلاد، وهو زميل لمالك بن نبي من تونس، ليطور فكرة الركود العربي بتفصيل أكبر. وفي إحدى كتاباته، وبعد أن يشير أولاً إلى المجد الماضي للعرب ويعدد «الخالدين» من ذلك العصر، ينتقل إلى شجب تراث الانحطاط العربي فيقول مع أخذ تونس بعين الاعتبار:

إذا كان الشرق معناه ما ورثناه من قرون الانحطاط. أي: حماقة الإيمان الأعمى بالسلطة، الأفق الضيق، قصر النظر، الجبن في مواجهة الواقع وإهمال قوانينه، الهروب من المسؤوليات، ووحدة التوجه الفكري، فإن «تونس الجديدة» ليست من الشرق ولا الشرق منها.<sup>1</sup>

(1) محجوب بن ميلاد: تونس بين الشرق والغرب: ص22.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

وهناك الكثير من المؤرخين والمحللين الاجتماعيين والمثقفين العرب ممن تشهد كتاباتهم على التقبل الكامل لفكرة الركود العربي؛ إذ حظي هذا المفهوم بالقبول والفهم من قبلهم وأصبح يشار إليه في أوساطهم كحقيقة تاريخية لا جدال فيها. بل إنهم قدموها بشكل نمطي متحيز؛ ونجد ذلك في كتابات إسحاق الحسيني، وهو مفكر فلسطيني وأستاذ للأدب العربي، حيث يعبر عن هذا المفهوم بعبارة «العصر المظلم الطويل المضيء». وعندما تأتي هذه العبارة الواقعية من قلم كاتب عربي مسلم، وإن كانت مهذبة الألفاظ، فهذا يعني أن الأمر قد تغير عما كان عليه حين كانت مثل هذه العبارة أمراً لا يمكن تخيله.



# العقل العربي 60

## تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

### الفصل الخامس عشر مسألة الركود العربي

3. إلى أين نمضي من هنا؟

ما أن تم تقبل الحقيقة التاريخية المتعلقة بركود العرب الذي توالى عليه القرون، فإن ما ترتب عليه من آثار متوجبة تعرضت للمواجهة وبذلت جهود لمعاكسة تأثيرات عواقبها. وكانت سبل تحقيق ذلك متنوعة بحسب تخیلات مختلف الكتاب، على أن معظمهم اتفق على أن النسخة التقليدية للإسلام بشكلها القديم كطريقة شاملة للحياة تتطلب التعديل وإعادة التفسير والإصلاح. ودعا بعض الكتاب إلى فصل العلم عن الدين والسعي الحثيث لتحقيق التقدم العلمي من جانب، والتفسير المتحرر للإسلام بفقهاء يأخذ بعين الاعتبار الحضارة الغربية وأهدافها من جانب آخر. ودعا البعض الآخر إلى الفصل بين الدين والدولة كموقف يؤيده «أغلبية المثقفين المسلمين»<sup>1</sup> وبالطبع، كأفضل مثال نموذجي على تقبل العرب المسلمين لتفكير غربية حديثة. ويلخص إسحاق الحسيني ذلك بقوله:

إن المشكلة المركزية التي تواجه اليوم المسلمين العرب، وكل المسلمين في الواقع، هي كيفية إيجاد طريقة جديدة للحياة، إسلامية في شخصيتها، تكون على الوسط بين الشرق والغرب، وتوفر الاستقرار الداخلي الذي يمكن المسلمين من مواجهة مشاكلهم بنحو مستقل. إن بإمكان العالم العربي أن يستعير التقنية من الغرب ولكن عليه أن يجد الأجوبة على مشاكله الأعمق الكامنة في داخله.<sup>2</sup>

(1) ومنهم، بحسب إسحاق الحسيني: أحمد أمين، علي عبدالرازق، خالد محمد خالد.  
(2) إسحاق الحسيني: الإسلام في الماضي والحاضر، مقالة في مجلة (مشهد العالم العربي)، أكتوبر 1956؛ ص 171.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

ومن أعلى الأصوات الناقدة لحال العرب وأكثرها مناداة بالإصلاح كان صوت عبدالله القصيمي. ففي كتابه (هذه هي الأغلال) يبدأ بملاحظة أن «الجهل الاعتقادي قد ضرب على قومنا عقدا فوق عقد». ويمضي إلى تحليل الأسباب التي أدت إلى التخلف الحالي للعرب بخاصة والمسلمين بعامة: فيرى أن السبب الأساسي هو «المكانة المنخفضة للإسلام في كافة مجالات التقدم الإنساني». وهذا «يمتد إلى الحالة البئيسة للفرد المسلم مقارنة بالفرد المسيحي في أي بلد تعيش فيه هاتان الجماعتان جنبا إلى جنب». ثم يعترف بأن «الجمود الثقافي» لدى العربي المسلم لا يمكن الخلاص منه إلا بقبول نفوذ الأجنبي (الغرب) وتدريبه. كما يلاحظ أيضا أن أكثر الدول العربية انعزالا عن العالم الخارجي، وهي اليمن، تتبوأ أيضا منزلة الدولة العربية الأكثر تخلفا، في حين أن أكثرها تقدما هي أكثرها اتصالا بأوروبا. أما إنسانية العرب فيرى القصيمي أنها من نوع «مدقع، محبط، جاهل، ضعيف». وليست من النوع «المتقدم، الناجح، المتعلم، القوي» السائد في الغرب. ويعيب القصيمي على العرب والمسلمين التزامهم طيلة ألف سنة بالمبدأ القائل بأن الإنسان لم يخلق لعظمة قادمة وإنما لجسم وعقل لا فكاك من ضعفهما. وبهذا يكون «الركود فيه مرضاة لله»؛ وبالعكس من هذه التعاليم القديمة، يقول القصيمي بأن التاريخ يخبرنا بقدرة الإنسان على تحقيق التقدم، وأن الغرب والشرق كليهما يملكان هذه القدرة، لكن الشرق أهمل إمكاناته الإنسانية الخفية واستمر في سباته، بينما «أدرك الغرب إمكاناته المادية والفكرية». ويرى القصيمي أن العرب والمسلمين لا يمكنهم الخروج من هذا الخمول والتقدم نحو امتلاك قوة سياسية متعاضمة إلا من خلال قلب موقفهم التقليدي الذي ينظر إلى الماضي باعتباره عملية انهيار مستمرة بدأت بعد العهد النبوي المجيد وصولا إلى الحاضر المؤسف. وفهم أن مسيرة الإنسان عبر هذه الحياة لم تتوقف عن مضيتها المتسارع أبدا نحو التقدم.<sup>1</sup>

(1) عبدالله القصيمي: هذه هي الأغلال؛ ص 12-70.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

عمر فروخ كاتب عربي آخر شعر بأنه وقع على بيت الداء في مشكلة التخلّف العربي؛ وعنوان كتابه «عباقرّة العرب في العلوم والفلسفة» يشير إلى نية فروخ بتمجيد عباقرّة العرب. وهذا الأمر يضيف مزيداً من الأهمية التقليدية إلى ما يود قوله عن «التخلّف» العربي. وفي الكتاب ناقش فروخ الإسهامات العظيمة للعرب في مجالات علم الكلام والرياضيات والعلوم الطبيعية وفرعين من الفلسفة: «العقلية والاجتماعية». لكن، ولما يلي أهمية حاسمة في اعتباراتنا الحالية، لم يكن أحد من العلماء والفلاسفة العرب العظماء الذين وردوا في الكتاب قد عاش بعد القرن الرابع عشر؛ لذلك فإن من يقرأ كتاب فروخ يتولد لديه انطباع بأن عباقرّة العرب، موضوع الكتاب، انقرضوا بدءاً من سنة 1400 تقريباً.

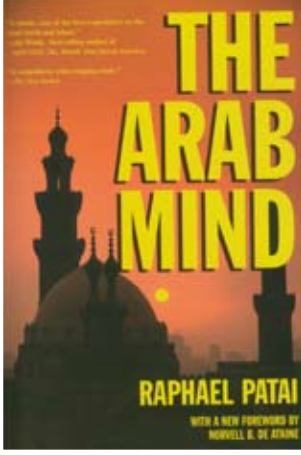
وفوق ذلك، جاءت خاتمة الكتاب، والتي حملت عنوان «ماضٍ رائع، ولكن...»، لينجر فيها فروخ إلى مناقشة تخلّف العرب؛ فبدأ بالتشديد على أن «الأثر الأعظم للعبقريّة العربيّة» يتمثل في حقيقة أن «العرب لوحدهم من بين الأمم استمروا على حالهم في جميع المجالات، وفي أي جهة قصدوا». ثم يقارن حالهم بالجنس الآري الذي تفرّع إلى الإغريق في اليونان، واللاتين في إيطاليا، والفرنسيين في بلاد الغال، والانكليز في بريطانيا. يتطرق بعدها فروخ إلى قضية التخلّف العربي في العصر الحديث، فيقول بأنه بينما «يتفوق حال العرب اليوم بنحو ما على حالهم قبل خمسين أو مئة عام»، فلا مفر من الحقيقة التي تقول بأن «المقارنة مع الشعوب الأخرى ينتج عنها بأننا لم نحرز أي تقدم، بل إننا نستمر بالتخلّف». ويعلل فروخ سبب التخلّف هذا بالتشبّث العربي المستمر «بالنحو والخطابة، والفقه والتصوف». في حين تقدم الأوروبيون إلى عصر «الغارات الجوية، والصواريخ، والاستعمال الدوائي للبنسلين؛ وهذا مما لا يمكن تبريره أو غفرانه»؛ إنه، بعبارة أخرى، يعزو تخلّف العرب إلى تركيز العرب على دراساتهم التقليدية في علمي اللغة والكلام، في حين يكون التركيز الغربي على التقدم التكنولوجي؛ كما إنه يعزو سبب «تخلّفنا الحقيقي» إلى وجود تلك المؤسسات في الدول العربية، والتي...

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

تحمل اسم مقاعد التعليم. لكن الغرض الحقيقي منها كان إبعاد العرب عن أي تعليم متين مثمر. والاقتصار على التزويد بالمواد النظرية المفصلة التي لا فائدة منها وإن استوعبها الجميع... وفي الوقت ذاته كنا محجوبين عن العلوم والفنون الأهم والأنفع التي تدور بها عجلة الحضارة والمجتمع. والتي تُدرّس في الغرب حتى في المدارس الابتدائية.

ويرى فروخ أن المعايير ذاتها التي يستمر العرب «في استخدامها لتقييم الحياة... قد وضعت في أيدينا كي نستمر منشغلين ومنعزلين عن القيمة الحقيقية للحياة المعاصرة». ويقترح فروخ علاجاً لهذه الحالة المزمنة يتكون من جانبين: أولاً، «على العرب أن يسلكوا الطريق الذي سلكه أسلافنا للوصول إلى النقطة التي وصلوا إليها. والسلم الذي ارتقوه في سبيل تأسيس موقعهم في حلبة العبقريّة هو نفسه الذي يجب أن نرتقيه»؛ وثانياً، على العرب أن يتعلموا التكنولوجيا الغربية.<sup>1</sup>

(1) عمر فروخ: عباقرّة العرب في العلوم والفلسفة: ص 155-158.



# العقل العربي 61

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الخامس عشر

### مسألة الركود العربي

#### 4. الركود الحضاري والقومية

تكاد فكرة الركود الحضاري في الفترة (ما بين عظمة أوائل العصر الوسيط والنهضة العربية الحديثة) تشكل أساس معالجة مواضيع القومية العربية لدى الكاتب حازم زكي نسبية. فهو يقول بأن مدة طويلة من قرون عديدة من الركود الحضاري التي تلت الفتح التركي للبلاد العربية، اتصف خلالها العرب باللامبالاة والتبعية المشينة؛ ونشأ مجتمع ساكن تمثلت صفاته الأساسية بالعجز عن التغيير والتمسك بالأعراف وتقليد الآخرين، وتشبعت كافة مناحي الحياة بالركود والإحجام عن المبادرة؛ ومع أنه من غير اليسير تقصي أسباب الفقر الروحي الأساسي الذي كان منبع الانحطاط التالي، فإن سببين اثنين يمكن تمييزهما كأول حلقتين في سلسلة الأحداث التي أدت إلى اضمحلال العالم العربي وتحجره. وهما: فقدان العرب للقوة، وانحدار الدين إلى أنماط شكلية؛ ونتيجة لذلك أصبح النظام الاجتماعي متشبعا باللامبالاة والسكون المجهد وانعدام الاهتمام. واستمر هذا الحال حتى جاءت صدمة الغرب بالإحياء الحديث للعالم الناطق بالعربية.<sup>1</sup>

إن الفكرة الأخيرة التي تناولها نسبية كانت محل تطوير من قبل منيف الرزاز، وهو أمين عام سابق لحزب البعث في سوريا. وتعطي معالجة الرزاز للفكرة انطبعا بأن العرب كانوا ليستمروا في ركودهم ما لم تنتشلهم صدمة الغرب، وهو يرى أن القومية العربية ولدت استجابة لتحدي الاستعمار الغربي، وفي البدء كانت ذات شخصية سلبية تحولت في ما بعد إلى إيجابية. وتولت مسؤولية تحويل الشخصية المتخلفة لمجتمعها وخلق أمة عربية جديدة تقدمية؛ فمنذ القرن التاسع فصاعدا ساءت أحوال المجتمع المسلم وأصبح

(1) حازم زكي نسبية: أفكار القومية العربية: ص 35-42.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

خاملاً خامدا مغروراً أعيقت فيه روح الإبداع. وكان لهذه الحال أن تستمر إن لم يطرأ عليها محفز جديد يقلق التوازن المستمر. لكن المحفز جاء من الاستعمار الغربي. وأدى الاكتشاف المفاجئ للمعنى الحقيقي لأوروبا والحضارة الغربية إلى اهتزاز العالم العربي الإسلامي الغارق في السبات والرضى عن الذات والذي فقد قوته الدافعة؛ وهذه الظروف أجبرت العرب على إجراء تحليل مؤلم للذات. فيما أنهم غير قادرين على تصديق أن قيم «الكافر» أفضل من قيم «المؤمن». قاموا باختراع وقبول تفسير يفترض أن المسلمين شوهوا لوقت طويل قيمهم ذاتها وفي مجتمعاتهم هم. وأن القيم السائدة في العالم العربي تختلف بحق عن تعاليم الإسلام قبل قرون؛ وهذا بدوره تطلب منهم إعادة تقييم تراثهم. وإعادة اكتشاف القيم القديمة. وتنقية الإسلام. وهكذا ولدت حركات الإحياء الديني في العالم العربي الإسلامي. فما كان الفشل في السابق إلا لأن السيل الأوروبي لا تمكن مواجهته بغير أفكاره وقيمه ذاتها. وهذا الإدراك أدى إلى فهم جديد لمعنى الحضارة الغربية: فهي، بالإضافة إلى التسليح الحديث والجيوش المتطورة. تمثل نظرات في الحرية والعدالة والصناعة والتعليم والإدارة الحديثة ومفهوماً جديداً للقومية تحل فيه روابط الثقافة واللغة المشتركة محل رابطة الدين القديمة. حتى أن نضال العرب من أجل الاستقلال تمت استعارته من الغرب. فهم ناضلوا لتحقيق الاستقلال من أجل نيل القدرة على تأسيس حكومات ومجتمعات مشابهة لمثيلاتها في الغرب. وبعد الحرب العالمية الثانية اكتشف القوميون العرب وميزوا مشكلة التنمية الاجتماعية على أنها جزء من الحركة نفسها. وأصبح المجتمع العربي بعدها جاهزاً لأفكار اشتراكية وماركسية بطبيعتها. وبالأخص ما كان منها متوافقاً مع أفكار القومية. فانقلبت الجماهير العربية على نخبها الحاكمة. والتي كانت في نظرها رجعية وفاسدة وغير كفوءة وتخاف من تحرر الجماهير وترتبط مباشرة بالحكومات الغربية ونظامها الرأسمالي. كما أدت الهزائم المتلاحقة للعرب أمام إسرائيل إلى تقوية قلة إيمان العرب بحكوماتهم وعززت حماسها الثوري. لكن المجموعات العسكرية في الدول العربية قامت بشرعنة وجودها بحجة التهديد العسكري الداهم من قبل الصهيونية. وهذا بدوره

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

أدى إلى تشويه حركة القومية العربية. أما القومية العربية الحقيقية، ممثلة بحزب البعث، فهي برأي الرزاز:

القوة المحركة للعرب في صراعهم لخلق أمة تقدمية موحدة تستطيع الوقوف على قدميها بين الأمم. لقد ولدت هذه الأمة كرد فعل على تحديات الاستعمار الغربي، ولكنها امتدت خارج حدود رد الفعل وأصبحت حركة أصيلة لها جدارتها الخاصة بها.

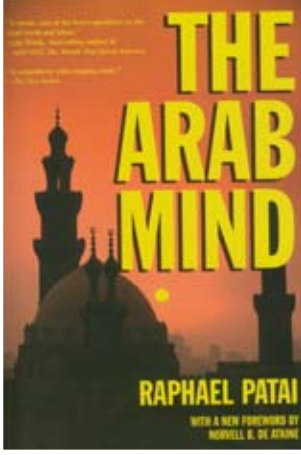
وإذا أردنا تلخيص آراء الرزاز فيمكننا أن نقول بأنه يفترض أنه لولا صدمة الغرب لبقي العرب على حالة الانحطاط في العصور الوسطى بما فيها من ركود واكتفاء مغتر. ولكن الاتصال بالغرب أمدهم بالقوة المحركة لنقلهم إلى نهضة اجتماعية وقومية جديدة.<sup>1</sup>

ثمّة كاتب عربي آخر تنبغي الإشارة إليه، ولكن باختصار: وهو حسن إبراهيم حسن الذي شغل منصب أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة القاهرة ورئيس جامعة أسيوط. والذي تناول مسألة ركود المسلمين في خضم دراسته العميقة للإسلام من الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ وكغيره من الباحثين العرب الذين يناقشون هذه المسألة، يأخذ هذا الكاتب قضية الركود الحضاري باعتبارها من المسلّمات، وبالتالي لا يزعم نفسه بمناقشتها، وعوضاً عن ذلك، تجده يورد بضع كلمات في شرحها:

إن تخلف الأمم الإسلامية لا يمكن أن يعزى عموماً إلى العقيدة ذاتها. وإنما إلى عوامل سياسية عالمية كالاستعمار الغربي والجهود الحثيثة لبعثاته التبشيرية.<sup>2</sup>

(1) راجع كتابي الرزاز: القومية العربية: وتطور معنى القومية.

(2) حسن إبراهيم حسن: الإسلام... دراسة دينية سياسية اجتماعية اقتصادية: ص 532.



# العقل العربي 62

## تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

### الفصل الخامس عشر مسألة الركود العربي

#### 5. الركود الحضاري ومراحله الخمس

إذا أردنا أن نلخص العناصر المشتركة في الآراء العربية المتعلقة بالركود الحضاري يمكننا أن نميز خمسة مراحل واضحة على الأقل. فقبل الاتصال بالغرب كان العرب، على نحو عام، غير مدركين بعد لانحطاطهم الثقافي الذي بدأ في القرن الخامس عشر. وبغياب كتب التاريخ المكتوبة بالعربية بعد نهاية العصور الوسطى، والدخول في عصر لا يعبأ فيه بالتاريخ، ركز الفخر العربي اهتمامه بدلاً من ذلك على العصر الذهبي العظيم للعرب، بينما بقيت عصور الركود التالية مجهولة على نطاق واسع. أو لا يعبأ بها. وبعد «فتح» بلاد العرب من قبل الغرب في غزو نابليون لمصر، وما تلا ذلك من اهتمام علماء الغرب بالتاريخ العربي، أدت هذه المرحلة إلى نشوء مرحلة ثانية سادت فيها قضيتان متداخلتان: كانت الأولى منهما الازدياد الذي لا بد منه في مستوى الوعي بتفوق الغرب على المستوى التكنولوجي، أما الأخرى فكانت المعلومات الغربية المتعلقة بالتاريخ العربي، بما في ذلك الركود العربي المستمر منذ نهاية العصور الوسطى. وهذه القضية إن كانت مدبرة في الأصل لhez الاعتقاد المستقر الذي دام قروناً بتفوق «دار الإسلام» على «دار الحرب» الأقل شأنًا التي يقطنها الكفار، فإن ذلك أدى إلى قدح شرارة كراهية كبيرة.

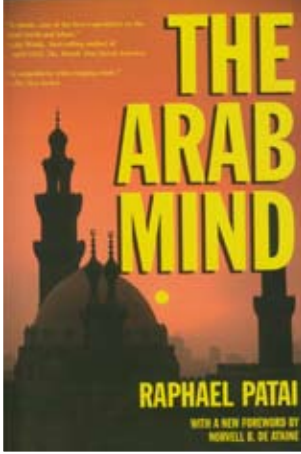
ثم تلت ذلك مرحلة ثالثة بعد أن تم استيعاب المفهوم الجديد للركود العربي وأصبح جزءاً من المدارك العامة. فبعد ركود طويل، تولد إحساس بأن ساعة النهضة قد أزفت من أجل القيام بجهد جبار لتحقيق الرقي والتقدم والتنمية والإحياء والتحديث، وكلها أهداف جاءت أفكارها مصاغة بالمصطلحات البسيطة التي حملها التغريب. وفي هذه المرحلة

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

تم توجيه اللوم كثيرا، في ما يخص الركود العربي، إلى التأثيرات الشاقة والمنهكة لأربعة قرون من الهيمنة التركية، والتي نظر إليها كفترة من الاستغلال والقهر المستمر.

وما أن انتهت هذه المرحلة حتى تلتها مرحلة رابعة اتصفت بالتخلي عن تلك الأفكار وانقلاب مسار الفهم؛ فلم يعد الغرب نموذجا يحتذى به دون مساءلة، وأصبحت الهيمنة الغربية على الدول العربية ينظر إليها بأنها ليست غير نسخة محدثة من الاستغلال الامبريالي التركي؛ وإن كانت الدول العربية لا تزال تعاني من الركود والتخلف الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي فليس هنالك من يلقي اللوم عليه، وفق أفكار هذه المرحلة، «غير الغرب المنخرط في مؤامرات خبيثة للحيلولة دون تمكن العرب من اللحاق بالركب الحضاري». وقد وصفت هذه المرحلة بأنها تعبير عن كراهية عميقة وشديدة للغرب وإحساس بالاشمئزاز منه.

أما المرحلة الخامسة فحدث فيها تعديل ملحوظ للمرحلة الرابعة، وذلك بعد أن لم يعد للقوى الغربية أي هيمنة استعمارية على أي دولة عربية منذ حصول الجزائر على استقلالها عام 1963. وبحلول عام 1971 كانت حتى أصغر الدويلات الصغيرة في أطراف شبه الجزيرة العربية قد أخرجت كافة العوائق الأجنبية منها. صحيح أن الخطاب الموجه ضد الامبريالية الغربية لم يتوقف لكنه أصبح يبدو فارغا من المعنى شيئا فشيئا حتى بالنسبة للمستمع العربي. وتبقى قضية أخيرة يلقي عليها اللوم باعتبارها سببا لانعدام التقدم في العالم العربي، أي: الركود النسبي المستمر. إن الركود الداخلي، أو كما يفضل قادة العرب الجدد أن يدعوه: انعدام التقدم السريع بما يكفي على الجبهات الداخلية، تلقى تبعته على إسرائيل. فما دامت إسرائيل موجودة يصر العرب على أن من الواجب عليهم بذل كافة الجهود لتحرير آخر شبر من أرض يعتبرونها ملكا شرعيا لهم؛ وإلى أن يتم تحقيق هذا الهدف فإن كافة القضايا الأخرى تتخذ موقعا ثانويا. ومن جهة أخرى، كانت هزيمة العرب أمام إسرائيل، وبالأخص في حرب حزيران 1967، أقوى حافز للإصلاح شهده العالم العربي الحديث.



# العقل العربي 63

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل الخامس عشر

### مسألة الركود العربي

#### 6. العدو مثلاً أعلى

إن مواجهة العرب لإسرائيل وهزيمتهم أمامها ثلاث مرات خلال عشرين عاماً (1948، 1956، 1967) أجبرتهم على تبني نظرة جديدة أكثر صراحة وتصلباً وتدقيقاً لمشكلة الركود. وبرزت حاجة للإجابة عن السؤال المؤلم: كيف استطاعت دولة صغيرة مثل إسرائيل أن تحطم جيوش عدة دول عربية تتفوق عليها بالعدد والعدة، لا لمرة واحدة وإنما لثلاث مرات متتالية؟ وأبرز البحث عن الإجابة سيلاً مهماً من الكتب والنشرات والمقالات التي بدأت فور نهاية حرب 1948 ولم تتوقف منذ ذلك الحين. ومعظم هذه الكتابات تناقش ضعف العرب، وتخلفهم وأسبابه، وتدخل في تحليل مفصل للجوانب التي يلاحظ تخلف العرب فيها: عجز العرب عن تحقيق الوحدة حتى عندما يواجههم عدو شديد المراس، عدم كفاءتهم في محاولة حل مشكلاتهم الاجتماعية، ركودهم الثقافي، وما أشبه. وثمة إجماع عام على أن جوانب عديدة من حياة العرب قد وصلت إلى مرحلة حرجية وأن جزءاً كبيراً منها ينبغي أن يتعرض إلى تغيير جذري. وبالرغم من ذلك، توجد اختلافات في طرق المعالجة ومستوى التشدد فيها. وذلك وفق التوجه الأيديولوجي للمنتقدين. وفي تحليل دقيق للكتابات العربية التي تناولت أسباب ودروس هزيمة 1967، يجد حرقبي في كتابه (دروس العرب من هزيمتهم) أنها جميعاً تندرج في أصناف خمسة:

#### 1. الاتجاه الإصلاحية

وهو يشدد على أن الهزيمة جاءت نتيجة للضعف، وعوامل أساسية في الفرد والمجتمع، والشروط التي يتصف بها النظام العربي في الحكم، والعلاقات العربية-العربية. وبالتالي

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

ينبغي القيام بتغييرات أساسية: إعادة تشكيل النظام الاجتماعي والسياسي، إصلاح النظام التعليمي، وخلق إنسان عربي جديد. كما ينبغي أن يعم التحديث حياة العربي ووعيه بشكل عام، وأن يتم تطوير التكنولوجيا، وأن تصبح الأنظمة متحررة.<sup>1</sup>

### 2. الاتجاه الثوري

وهو يميز الضعف السابق ذاته ولكنه يعزوه إلى الأنظمة العربية ويرى أن الحل يكمن ثورة شاملة وانفصال جذري عن القيم التقليدية، وبالتالي لن تكون هنالك من حاجة لانتظار تحقق كافة التغييرات، وإنما يجب أن تشن عوضاً عن ذلك «حرب شعبية ثورية» على إسرائيل، وهذه الحرب سوف تتطور إلى ثورة شاملة.<sup>2</sup>

### 3. الاتجاه الإسلامي

ويمثله من يتحسسون للمعائب الأخلاقية المنتشرة في الدول العربية، ويعزونها إلى ضعف التمسك بالإسلام؛ وهم يشعرون بأن المجتمع العربي قد انحط لأنه ابتعد عن الإسلام؛ ويعتقدون أن علاج مشاكل العرب يكمن في الإسلام الذي باستطاعته دون غيره أن يمددهم بالقوة اللازمة لاستمرار النضال ضد إسرائيل ويضمن لهم الانتصار النهائي.<sup>3</sup>

### 4. الاتجاه المؤسساتي

وهو يسود في مصر بالأخص، ومع اعترافه بضعف العرب على مستوى الداخل، فإنه يقلص مسؤوليتهم في الهزيمة، ويعزوها إلى ظروف طارئة مثل بعض الأخطاء التي يمكن تصحيحها. وبالتالي يجعل هذا المنهج في التفكير انعدام كفاءة قيادة الجيش مسؤولة عن الهزيمة، ويرى العلاج في إعادة بناء الجيش. ويتمسك أتباع هذا الاتجاه بأن على الشعب

(1) راجع. قسطنطين زريق: معنى النكبة مجدداً.

(2) راجع. صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة.

(3) راجع. صلاح الدين المنجد: أعمدة النكبة.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

أن يثق بقيادته السياسية؛ فالحل لا يكمن. كما تطالب الاتجاهات السابقة، في تغيير الأنظمة، وإنما، على العكس، في تقويتها.

### 5. فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية

وموقفها يتمثل في أن وجود إسرائيل هو السبب في كافة التعثرات العربية؛ فلا فائدة ترتجى من أية محاولة لتحسين الظروف الداخلية في الدول العربية ما دامت إسرائيل موجودة؛ وبالتالي يجب أن تبذل الجهود كافة في محاربة إسرائيل. وفقط عندما تتم تصفيتها نهائياً يستطيع العرب أن يتفرغوا لإصلاح البيت الداخلي.

ويمكن الاقتصار على بضعة أمثلة للاستدلال على تلك الاتجاهات ومدى النقد الذاتي الذي يميز العديد من الكتابات العربية حول الهزيمة أمام إسرائيل، وأسبابها، والدروس التاريخية المستمدة منها. ومن أول وأهم هذه الأمثلة كراس ظهر بشكل مبكر في أغسطس 1948 فور انتهاء الحرب العربية-الإسرائيلية ذلك العام، وحملت عنوان «معنى النكبة» بقلم المفكر والأكاديمي السوري الدكتور قسطنطين زريق. ولهذا العمل أهمية عظيمة تنبع من أن الملاحظات الواردة فيه تم تكرارها مرارا وتكرارا في العديد من الكتب والمناشير والمقالات التي ظهرت في العديد من أرجاء العالم العربي.

يؤكد زريق، وهو من أكثر المفكرين العرب المعاصرين تأثيرا، على أن الحرب المديدة لاجتثاث الصهيونية لن تنتهي بانتصار العرب ما داموا على وضعهم الحالي، وأن الطريق إلى هذا الانتصار يتمثل بالتحول الكامل لأنماط تفكيرهم وأفعالهم وحياتهم. وهو يرى أن انتصار الصهاينة كان لأن «جذور الصهيونية ممتدة في الحياة الغربية الحديثة بينما لا يزال معظمنا بعيدا عن هذه الحياة ومعاديا لها. إنهم يعيشون في الحاضر ومن أجل المستقبل، بينما لا نزال نحلم بأحلام الماضي ونخدع أنفسنا بمجده الغابر». وفي سبيل تحقيق هدفهم، يعتقد زريق أن العرب ينبغي أن يتحدوا ويصبحوا تقدميين ويؤسسوا وجودا عربيا متينا. ثم يستمر بنقده للعرب لعدم تأثرهم بفكرة أرض الأجداد وتفرقهم في العمل

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

من أجل أهدافهم، بينما يتغلغل حلم بناء أرض الأجداد إلى نخاع عظام الصهاينة، ويتحدون في سبيل تحقيق ذلك، وتتجذر أقدامهم في الحياة الغربية الحديثة، وتجدهم مستعدين دائماً للاندفاع السريع والتقدم؛ وما لم يكتسب العرب هذه الصفات، بما في ذلك استبدال عقلية تقدمية نشيطة بعقليتهم البدائية الراكدة الساكنة، فلن يكونوا قادرين على هزيمة الصهاينة؛ وعلى العرب أن يسعوا جاهدين لتوحيد كافة الدول العربية وتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتحول إلى التقدمية باعتبار أن التقدمية كانت سبباً في هزيمة الصهاينة للعرب.

ويعدد زريق من عناصر التقدمية:

1. التكنولوجيا.
  2. الفصل ما بين الدين والدولة.
  3. انتقال العقل العربي إلى حالة منظمة من خلال التدريب بالعلوم التجريبية النافعة والابتعاد ما أمكن عن المثاليات الخيالية المخدرة التي لا ضرورة لها.
  4. اكتساب أسمى القيم العقلية والروحية.
- ويبرر زريق اقتراحه بالتحول الجذري إلى التقدمية بالاحتجاج أنه «تحت وقع ضربات الصهيونية انتهى وضعنا الحالي إلى إفلاس مادي وروحي فظيع. في هذا الصراع لم يكن لتقاليدنا أي فائدة». وأن العدو، بفضل امتلاكه الحضارة الحديثة «تعدنا في قوة إيمانه، ووحدة الولاء، والقدرة على التمسك بالشعب والأرض والوطن. كما تعدنا في أسلحة الحرب والتقنيات المادية». ومن هنا يرى زريق أن العرب أيضاً ينبغي أن لا يخشوا شيئاً من هذه التقدمية الوطنية.<sup>1</sup>

(1) راجع، قسطنطين زريق: معنى النكبة.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

إن الاحتجاج بأن هزيمة إسرائيل تتطلب من العرب اكتساب الصفات نفسها التي تفوق بها اليهود على العرب، نجدها مكررة بمزيد من التأكيد بعد 19 عاما في كتاب آخر لزريق صدر في أغسطس 1967 حول الموضوع ذاته بعد عدة أسابيع حرب حزيران في ذلك العام، وحمل عنوان «معنى النكبة مجددا». وفي الكتاب الجديد يعزو زريق مجددا هزيمة العرب إلى ضعفهم الثقافي والتعليمي، ويقارن بين العرب واليهود، ويؤيد اتخاذ الآخرين مثلا يتبعه الأولون، فيقول:

الحقيقة التي يجب أن ندركها ونعترف بها هي حقيقة حضارية: إن كلام المجتمع العربي والمجتمع الإسرائيلي الذي نواجهه ينتميان إلى حضارتين مختلفتين. أو نمطين مختلفين من أنماط الحضارة. وهذا سبب أساسي لضعفنا رغم أعدادنا الغفيرة. وقوة الإسرائيليين رغم عددهم القليل. وعندما نصل إلى مستواهم ستحل المشكلة من تلقاء نفسها...

ويشرح زريق أن حديثه عن «الحضارة» لا يعني القيم الحضارية والأخلاقية، وإنما الحضارة الحديثة التي تتفوق بإنجازاتها العلمية على المستويين النظري والعملي، والعقلانية التي تنمو سريعا أو حتى باندفاعات مفاجئة. ثم ينتقل زريق في ما بعد إلى دور العلم في الحياة العصرية فيقول:

يشكل العلم أيضا أرضية للفاعلية السياسية. إذ ينبغي علينا أن ندعم الأمم الأخرى أو نعارضها بناء على المحاكمة العلمية وحدها. لا على أساس المشاعر والعواطف: علينا أن نشكل تنظيمنا الداخلي وعلاقاتنا الخارجية على ضوء العلم... ولا يعبر العلم عن نفسه بنتائج مرئية فحسب... فبعيدا عن كافة المظاهر الخارجية توجد حاجة لعقلية مدربة ومنظمة. ومثل هذه العقلية لا تكتفي بالخيال، بل إنها تنتفض ضده. إنها تعتقد بالواقعية والتجربة، وتتقدم نحو المعرفة في طريق شاق يتطلب الصبر والجهد الجهد: وهي مسلحة بنفس طويل.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

والجاهزية للتضحية بالمنافع السريعة مقابل التخطيط والتنظيم والمنهجية التي تعتنقها. والعلم، أساسا. طريقة للتفكير وطريقة للحياة. فيكون السؤال الأساسي: كيف لنا أن ننقل المجتمع العربي بشكل كامل وعاجل من مجتمع عاطفي يعيش في الخيالات ويتغذى على الأساطير إلى مجتمع عملي وفعال وعقلاني وعلمي؟ كيف لنا أن نحقق فيه الثورة التي ستجلب لنا الأمن والقدرة والسمعة في العالم الحديث؟...

ويحاول زريق في صفحات لاحقة أن يجيب على السؤال الذي طرحه مسبقا. وذلك بأن الخطوة الأولى على طريق تحقيق مجتمع عربي علمي منتج والمقدمات الأساسية لذلك تكمن في الإيمان «بنداء العلم والإنتاجية» والسعي المتحمس للقيادة السياسية والمفكرين والقادة المحليين لنشر هذا النداء في جميع قطاعات المجتمع العربي و«غرسه في أدمغتهم وأرواحهم إلى أن يصبح جزءا من مشاعرهم وأفكارهم ومصدرا لإرادتهم». وعلى الدولة أن تجعل هذا الهدف هاجسها الأساسي. ويصف زريق التغييرات التي يجب القيام بها لهذا الغرض في الماكينة الحكومية نفسها فيرى وجوب رفع سوية الإنتاج والتنمية واستبدال الارتجالية والجهود المتفرقة قصيرة المدى بالتخطيط الدقيق الذي يتطلب امتلاك «العقلية المخططة». وأن على العالم العربي أن ينخرط في حرب ضد تخلفه. وأن يؤسس مجتمعا قوامه العلم ولهذا الغرض ينبغي على العرب أن يتعلموا مواجهة الحقيقة ويبدؤوا بالبحث العلمي. كما إن على عاتق الشعب واجبات مهمة عليه أن ينجزها: عليه أن يقوم بدور فعال في شؤون الأمة وأن يفهم بأن الصراعات والحروب ليست مسؤولية الحكومة أو مجموعات أو أحزاب معينة فحسب، وإنما هو معني بها أيضا؛ ولهذا ينبغي أن يتمتع الشعب بالحرية السياسية والايدولوجية. أخيرا، يتطلب الصراع من الشعب أن ينمي صفات ثلاث: العقلانية، حب العمل والمقدرة عليه، الانضباط والنظام، والرضى بالقليل.<sup>1</sup>

(1) قسطنطين زريق: معنى النكبة مجددا.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

بعد أربعة أشهر من ظهور الكتاب الثاني لزريق، نشر كتاب أكبر منه وحول الموضوع ذاته للدكتور صلاح الدين المنجد بعنوان (أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة 5 حزيران)؛ والمنجد كاتب سوري درس القانون في جامعة السوربون وترأس مركز النشر الدورية في الجامعة العربية. يفتح المنجد الفصل الرابع من الكتاب والمعنون (تخلفنا العلمي) باقتباس من مقال للكاتب المصري محمد حسنين هيكل منشور في صحيفة الأهرام المصرية في 20 أكتوبر 1967، وينتهي الاقتباس بقوله: «إننا نواجه عدوا ماهرا عصريا، وليس هنالك من حل آخر أمام الجانب العربي في المواجهة العامة سوى أن يكون مثله في المهارة والعصنة». ثم يبدأ المنجد بتحليل جرح لمواطن الضعف عند العرب بصراحة شجاعة أكثر إبلا ما لأنه يقارن بين التفوق الإسرائيلي والتخلف العربي، وفي الكثير من النواحي، يبدو تقريره تفصيلا لأطروحة زريق في ما عدا أن المنجد يقف ضد تقدمية زريق ويبدو معاديا للاشتراكية بشدة؛ فيقول:

إن إسرائيل، بسبب جهودها في مضمار العلم، تتقدم بخطوات كبيرة باتجاه الاكتفاء الذاتي وبدأت بتصدير منتجاتها، حتى العسكرية منها، إلى أفريقيا وآسيا؛ بينما نحن، بسبب الأنظمة الاشتراكية، نخطو إلى الخلف، ولا نزال معتمدين على الغرب، ولم نتوقف عن استجداء حتى الأسلحة الخفيفة منه.

بعد ذلك بنحو عام، ازدادت الكتابات التي تتناول كارثة 1967 تطورت إلى حد شعر فيه محام وقائد سياسي بالحاجة إلى تصنيفها في عدة أنماط وتحليلها، قبل أن يقدم تفسيراته الخاصة. هذا الشخص هو الدكتور عبدالرحمان البزان، أحد رؤساء الحكومة في العراق، وقد قسم تلك الكتابات إلى عشرة توجهات فكرية في ما يخص أسباب الهزيمة:

1. انهزم العرب لأنهم لم يظهروا جبهتهم الداخلية، ولم يستقروا على مبدأ الاشتراكية العلمية.
2. لأنهم لم يعتمدوا بشكل كامل على الدول الاشتراكية.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

3. لأنهم لا يزالون رهينة عقلية العصور الوسطى.
  4. لأن أجهزة إعلامهم لم تتمكن من رفع الروح المعنوية لجيوشهم.
  5. لأنهم لم يكونوا متشبعين فعلا بالوعي القومي في مواجهة العدو.
  6. لأن أجهزة إعلامهم لم تكن قادرة على حشد الرأي العام العالمي إلى جانبهم.
  7. لأن دولهم بقيت منفصلة غير متحدة.
  8. لأنهم لم يستجيبوا لنداء الأحزاب الطليعية.
  9. لأن قوتهم استنفدتها الصراعات العربية الداخلية.
  10. لأن الأنظمة العربية والسياسيين لم يكونوا على المستوى المطلوب من المسؤولية.
- وبالرغم من أن هذه التوجهات لا يعزو أي منها الهزيمة إلى الركود والتخلف عند العرب، فإن هذا التفسير يدخل في العديد منها، سواء أكان ذلك بالتصريح (1، 3) أو التضمين (4، 5، 7، 8، 9). إن التوجهات العشرة جميعها تبحث عن أسباب الهزيمة في أخطاء العرب بشكل عام أو تنحو باللائمة فيها على الأنظمة أو السياسيين، ولم يتطرق أي منها بأي شكل من الأشكال إلى تدريب وعقلية الجنود العرب.
- وبعد مناقشة كل من هذه التوجهات في مقطع مختصر، والتنبيه إلى أن كل منها له توجه يعاكسه، ينتقل البزاز إلى إبداء وجهة نظره حول مواطن الضعف الكبرى لدى العرب، والتي سلط الضوء عليها بفعل الهزيمة، فيقول:

1. أي بلد عربي لا يمكنه أبدا أن يكون لوحده قويا بما فيه الكفاية لهزيمة

إسرائيل؛ وبالتالي ينبغي على العرب أن يتحدوا. [راجع التوجه السابع]

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

2. على الرغم من وجود اتفاقيات رسمية بين الدول العربية، فإنها دائماً ما تتخذ إجراءات متعارضة، أو حتى متضاربة. /راجع التوجه التاسع/
  3. على العرب أن يؤسسوا جهازاً إعلامياً دعائياً موحداً. /راجع التوجيهين الرابع والسادس/
  4. يوجد نقص في التخطيط والدراسات التأهيلية في أفعالنا؛ فمعظم أفعالنا تتسم بالعاطفية ورد الفعل المباشر ونقص الحسابات الكاملة للعواقب النهائية.
  5. تصرفاتنا كدول، على العموم وفي معظم الحالات، لا تختلف عن تصرفاتنا كأفراد يتكون منهم مجتمعنا؛ فنحن نبالغ في الحب والكراهية كليهما. وتصل كراهيتنا إلى حد ندمر فيه كافة الجسور المؤدية إلى الصداقة أو السلام.
  6. إننا نميل إلى تحميل الآخرين مسؤولية أخطائنا. وهذه وصمة نفسية موجودة فينا حيث تنمو منذ الطفولة. /راجع التوجه العاشر/
  7. علينا أن نلاحظ أن إسرائيل ذاتها تمثل تهديداً لنا، فهي ليست قاعدة للقوى الامبريالية فحسب.
  8. علينا أن نحشد قواتنا بطريقة مشابهة لما يحدث في إسرائيل. علينا أن نكون واثقين من أن قادة جيشنا يتساوون في قيمتهم مع قادة أعدائنا الذين يتصفون بالذكاء والتعليم وإدراك معنى الحروب الحديثة.
- ... إن المشكلة الأساسية هي في كيفية رفع مستوى الفرد العربي... إلى حد يساوي فيه، على الأقل، مستوى العدو...<sup>1</sup>

(1) عبدالرحمان البزاز: كيف يربح العرب الحرب.

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

إن ما أوردناه من اقتباسات يكفي لتبيان أن هنالك رغبة شديدة حقا بين المفكرين العرب لإحداث تغييرات عظيمة الأثر في النسيج التقليدي لمجتمعهم. ولإعادة تشكيل الفرد العربي في قالب جديد. أضف إلى ذلك أنهم يبدون اعتبارهم لعدوهم، إسرائيل، بمكانة المثال الذي ينبغي على العرب تقليده. كما يرى ذلك العديد من بلغاء المتكلمين. ويكون ذلك في الأساس بغرض التمكن من هزيمة إسرائيل. كما يكون أيضا للتمكن من تحقيق التقدم وامتلاك سمعة مشرفة في العالم المعاصر. وقد أصبح الميل إلى اعتبار إسرائيل كمثال ظاهرة شديدة الانتشار في مصر إلى حد أصبحت فيه محط انتقاد معلى. وفي 14 يوليو 1972 نشر في صحيفة الأهرام شبه الرسمية مقال لرئيس التحرير محمد حسنين هيكل، وهو مستشار نافذ لدى الرئيس المصري. أعلن فيه رأيه المعارض لعدد كبير من العرب الذين زاروا إسرائيل أو كان في نيتهم أن يزوروها. وقال:

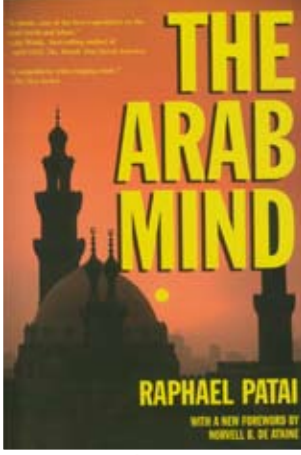
إسرائيل تريد تجريد العرب من سلاحهم الرئيسي. وهو عدم قبولهم بها... هنالك الآن مئة وخمسون ألف مواطن عربي يعبرون جسر نهر الأردن كل شهر مغادرين إلى إسرائيل أو عائدین إليها. مئة وخمسون ألف مواطن عربي كل شهر في إسرائيل! هل بإمكاننا استيعاب المعنى الكامل لهذا، إذا تفكرنا في هذا الرقم ونحن يجب أن نتفكر فيه لوقت طويل. المعنى السياسي للجسر المفتوحة التي تساعد حالة، أو جريمة، الاسلام واللاحرب القائمة حاليا؟ إن معنى هذه السياسة هو بالضبط أنها طريقة لإخماد رفض العرب لإسرائيل، وهي أكثر قوة من الطائرات والدبابات والبنادق التي تستعملها إسرائيل... وهي أخطر سلاح تمتلكه. ومع ذلك أصبحت وكأنها شيء عادي... كإيقاع الحياة اليومية. أليست هذه كارثة؟

في كلماته هذه يقول هيكل بشكل غير مباشر بأنه يعتقد أن ما يراه الزائر العربي في إسرائيل لا يتمكن من مقاومة إغرائه. لكن هذه الرأي وجد لسانا ينطق به عند الكاتب الفلسطيني محمود درويش في صحيفة الأهرام بعد أيام قلائل من مقالة هيكل. حيث نفس درويش عن غضبه ضد كثير من العرب المتحمسين لقراءة ترجمات عربية لكتب

## الفصل الخامس عشر: مسألة الركود العربي

مؤلفين إسرائيليين جاعلين منها في صدارة المبيعات، بالإضافة إلى استماعهم للإذاعات الإسرائيلية، فبالنتيجة، تحول موقف العرب من ازدراء إسرائيل إلى تقدير مبالغ فيه يقترب من الإعجاب؛ وأصبح الرأي العام العربي يعتبر المجتمع الإسرائيلي نمطا حقيقيا وصحيا للحياة حيث تتوفر فيه حرية أوسع بكثير. وحذر درويش بأن ضرورة معرفة العربي لعدوه يجب أن لا تعني استعمال دعايته على العرب.

يبدو واضحا أن الإدراك بأن العالم العربي قد أصبح منذ العصور الوسطى متخلفا عن الغرب في العديد من مجالات الحضارة، وهو إدراك صعق العرب لأول مرة عندما انهزموا بسهولة أمام نابليون، هذا الإدراك سلطت عليه الأضواء بشدة وعلى نحو مؤلم جدا عند هزيمتهم أمام إسرائيل. وخلال مئة خمسين عاما فصلت بين هاتين الهزيمتين لم تندلع حرب كبرى بين العرب والدول الغربية، وإنما مجرد اشتباكات صغيرة كاستيلاء المهدي على الخرطوم عام 1885 وهزيمته في ما بعد عام 1898، وهذه كانت لها أهمية محلية فقط ولم تحدث انطباعا في العالم العربي؛ وكذلك كان استقلال الدول الثلاث التي حكمتها فرنسا في شمال أفريقيا، المغرب وتونس والجزائر، فلم يكن ذلك بمواجهة واسعة النطاق بين قوى عظمى مسلحة لدولة غربية وأخرى شرقية.



# العقل العربي 64

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

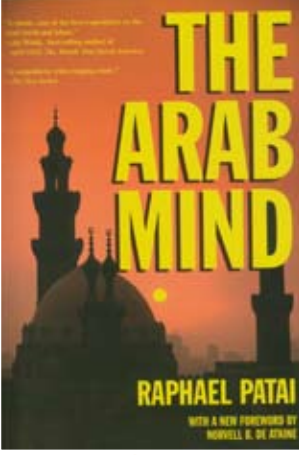
### 1. عفريت الغرب

ثمة قصة في كتاب (ألف ليلة وليلة) عن صياد سمك فقير لم تحمل له شبكته يوماً غير قمقم (قارورة) من النحاس. وعندما كان على وشك رمي القارورة محبطاً، خطر في باله أن يعرف أولاً ما إذا كان هنالك شيء ذو قيمة داخلها. وكانت فوهة القارورة مغلقة بسدادة مختومة بخاتم الملك سليمان، فأزال الصياد السدادة بحذر، وبألم مفاجأة! خرج من القارورة شيء أشبه بسحابة من الدخان اتخذت شكل عفريت ضخمة قوي حام حول الصياد المرعوب، وصاح به: «تهياً للموت». لقد أقفل الملك سليمان علي هذا الإبريق ثم رمى بي في البحر. في البداية عاهدت نفسي بأن أجعل من يحررني أغنى وأسعد إنسان على وجه الأرض. لكنني أصبحت أكثر يأساً وغضباً مع توالي القرون. إلى أن عاهدت نفسي بأن أقتل من يحررني؛ لذلك تهياً للموت». فأجابه الصياد سريع البديهة: «أوه، أيها العفريت العظيم، إذا كان مكتوباً علي أن أموت فسأموت. لكن أخبرني أولاً كيف أمكن أن يحتجز مخلوق عظيم مثلك في مثل هذه القارورة الضئيلة؟ أنا لا أستطيع تصديق أنك كنت فيها بالفعل». قال العفريت: «سأريك أيها الأحق». ثم تقلص تدريجياً إلى أن أصبح كنفخة من دخان وغاب في القارورة. عندها أسرع الصياد وأعاد إغلاق القارورة وقال للعفريت: «وداعاً يا صديقي. الآن سوف تعود إلى البحر. ولك أن تنتظر ألف سنة أخرى حتى يجده صياد آخر». فجاءه الجواب بصوت لا يكاد يسمع من داخل القارورة: «لا... انتظر... أقسم بالله بأنك إن أخرجتني فلن أؤذيك. وسأحقق كل رغباتك وأبقى عبداً لك طوال حياتك». فوافق الصياد، وأخرجه، وأنجز العفريت عهده بكل إخلاص.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

أتذكر هذه القصة عندما ألاحظ المواجهة بين العالم العربي والغرب. فالعرب، كذلك، وجدوا في البحر قارورة سحرية، ولم يستطيعوا مقاومة فتحها. فخرج منها شعاع فياض من المنجزات الثقافية الغربية. لكنهم شعروا في الحال أنهم ما لم يتحكموا بهذا الفيضان من الأعطيات الغربية الدخيلة فستختنق ثقافتهم التقليدية الخاصة بهم، وحاولوا بمعسول الكلام أن يقنعوا عفريت الغرب بالعودة إلى القمم، وإجباره على تنفيذ طلباتهم، وتحقيق أمانهم، وتمكينهم من الاحتفاظ بما يرغبون به وترك ما رغبوا عنه؛ لكن خاتم سليمان وجميع التوسلات لم تجد نفعا، وانخرط الصياد العربي وعفريت الغرب في صراع هائل يجري على المستويين الروحي والمادي في الوقت ذاته، صراع خطره أكبر على الصياد نظرا لأنه لم يكن أبدا على ثقة مما إذا كان يريد هذه الهبات أو لا، أو ما إذا كان وجه العفريت ترسم عليه ابتسامة حانية أو تجهم استعلاء حين يقدم الأعطيات.

ثمة أغنية جزائرية كتبت كلماتها قرابة العام 1900، يشار فيها إلى الحضارة الغربية بالغول، وهو نوع من الشياطين البغيضة. وفي إحدى نسخ هذه الأغنية نجد وصفا لغول الغرب بأنه كبير الحجم، هائل القوة، شديد القبح؛ وبالرغم من مقدرته على أداء كافة فنون السحر، فهو مخادع، متوحش، متعطش للثروة، وعلى العكس من عفريت القصة السابقة: غير مؤمن، ينتهك الأعراف الأخلاقية في الإسلام؛ لكن ذلك كله لا يمنع من هزيمة الغول في نهاية الأغنية: ممسوخا أو قتيلا. ويكمن الاختلاف بين مفهوم تلك الأغنية عن الغرب وبين مفهومي الخاص في أن الأغنية تنبأ بهزيمته على يد القوى التقليدية في العالم العربي، بينما أرى أن المواجهة الضخمة التي حصلت منذ بداية القرن العشرين تشير إلى أن مثل تلك النتيجة أمر تحوم حوله الشكوك فيه بشدة.



# العقل العربي 65

## تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

### الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

#### 2. التاريخ المصري نموذجاً

حصلت المواجهة الأولى بين العالم العربي وعفريت الغرب عام 1798 عندما وصل نابليون إلى القاهرة فاتحاً دون مقاومة جدية. وكان العرب حتى ذلك التاريخ، متعلمين وأمينين، يعيشون باعتقاد ساذج مفاده أن منهج حياتهم كان أفضل ما يمكن للجنس البشري الوصول إليه. وعلى الرغم من أن معظم العرب كانوا حتى ذلك تحت سيطرة الترك العثمانيين لما يقترب من ثلاثة قرون، فإن منطقاً مقلوباً جعل العرب يقفون مع الترك موقفاً واحداً بحجة أن «سيف الإسلام» الذي منع الكفار من الخروج من «دار الحرب» كان بيد «خليفة» النبي الذي يحامي عن كافة أرجاء «دار الإسلام» من اسطنبول.

لكن حالة الرضى تلك تصدعت بشدة بظهور نابليون في مصر. ونتج عن ذلك «أن أفاق العرب على واقع سيئ تقع فيه بلدانهم ومواردهم وحضاراتهم وذواتهم تحت تهديد أوروبا الغنية والقوية بما لا يصدق العقل والتي بدت وكأنها تقبض على العالم كله بما لها من ثقة عالية بالنفس وقوة شكيمة ورغبة في الاستحواذ»<sup>1</sup>.

كانت استجابة العربي في بادئ الأمر يبدو فيها إما متكتماً أو متشككاً أو حانقاً. ويروي التاريخ أن نابليون خلال إقامته في القاهرة أطلق بالونا كبيراً يعمل بالهواء الساخن، وكان هذا البالون آخر ما وصلت إليه إنجازات الحضارة الفرنسية في ذلك الحين. لكن رد فعل المصريين كان مختلفاً جداً عما توقعه الفرنسيون. وعبر عنه أحد المؤرخين المصريين بقوله: «اختلق المصريون وحشاً علا في السماء بنية الوصول إلى الله وإهانته. لكنه لم

(1) برنارد لويس (Bernard Lewis): الشرق الأوسط والغرب: ص 45.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

يصل إلا إلى ارتفاع منخفض وسقط عاجزا على نحو مضحك؛ ثم ختم كلامه بالغيظ نفسه بعبارة محترمة يمدح بها المسلم الأوروبيين حين يرى تطبيق العلم على المستوى الصناعي: «ما بقي شيء لم تنجزوه غير إيقاف الموت؛ ومعنى هذا أن الموت والحياة الأخروية (مملكة الله) هي الأمر الوحيد الذي ينبغي الاهتمام به.

لكن المصريين ما لبثوا غير قليل حتى بدؤوا يغيرون موقفهم شيئا فشيئا. فما أن زالت آثار الصدمة الأولى، كانت الاستجابة الأولى تتمثل في الإعجاب المترافق مع رغبة مفهومة جاهزة للتعليم من الغرب. فعلى الرغم من كبرياء العرب وافتخارهم بأنفسهم، فإنهم كانوا ولا زالوا شعبا عمليا يسعى إلى التعلم من أي كان إذا شعر بأن التعلم مفيد له، وكان لسان حال المصريين حينها يقول: (لقد هزمنا الفرنسيون لأنهم يعلمون أمورا لا نعلمها، إذن ينبغي علينا أن نتعلم منهم). وبعد فترة مدهشة في قصرها، وخلال سبعة أعوام من مغادرة القوات الفرنسية لمصر، أرسل محمد علي باشا حاكم مصر مجموعة من الطلاب للدراسة في أوروبا، حتى أن هذه المجموعة لم تتجه إلى فرنسا وإنما إلى إيطاليا. وبحلول عام 1818 كان هنالك 23 طالبا مصريا يدرسون في أوروبا، وفي عام 1826 غادرت مصر مجموعة هي الأولى من عدة مجموعات كبيرة من الطلاب، وتكونت من 44 طالبا توجهوا إلى فرنسا للدراسة فيها.

لم يكن ذلك كل ما قام به محمد علي باشا في سبيل تحقيق المساواة مع الغرب؛ حيث قام بمحاولات شجاعة، وإن لم تكن ناجحة، لتحقيق تقدم صناعي في مصر من خلال استحضار النباتات المستخدمة في النسيج وبناء مصانع السكر. كما عين المستشارين الأجانب في الإسكندرية كأعضاء في مكتب الصحة بهدف محاربة الأوبئة التي دمرت مصر عاما بعد عام. وكان من الممكن الاستدلال على نجاح هذا المسعى من خلال ملاحظة الزيادة السريعة في عدد سكان مصر. واستجلب محمد علي الكثير من الأساتذة للكليات العسكرية المنشأة حديثا، وأسس معهدا علميا وكلية للطب أشرف عليها مدير فرنسي. كما أنشأ محمد علي مطبعة خرجت منها ترجمات للكتب التقنية الأوروبية وصحف

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

باللغتين العربية والفرنسية. وقام محمد علي بتحويل الإسكندرية إلى مدينة حديثة تماثل مرسيليا ونابولي. وكان مسكونا برغبة تقليد الغرب إلى درجة أنه قال ذات يوم قبل وقت يسير من وفاته أنه وجد مصر «بربرية تماما» وأنه حاول تحسين أحوالها. وبينما كان محمد علي منهمكا في هذه المشاريع، بدأت الطبقات العليا في مصر بتعلم الفرنسية ومحاكاة عادات وتقاليد الأوروبيين الذين جذبتهم مصر لما فيها من فرص عمل غير عادية. أضف إليهم ممثلي الحكومات الأوروبية. ولم يمض وقت طويل حتى نمت طبقة مرموقة من الأجانب في الإسكندرية والقاهرة، وكانت غالبا يحاكيه أغنياء المصريين إن كانت لديهم القدرة المالية على ذلك. ولم يكن هنالك شك لدى المصريين جميعهم حول تفوق أي شيء يطرحه الأوروبيون. ومن كان لديه شك وقام بالتعبير عن مشاعره فإن مصيره إلى الإسكات والاستهزاء.

أما الطبقات السفلى من المصريين، حيث لم يكن هنالك من طبقة وسطى ذات أهمية، فقد وقفت دون فهم لما يجري من تقدم، فبالنسبة لهم كان «الفرانك»، كما كانوا يطلقون على المسيحيين الأوروبيين دون تمييز بين جنسياتهم، لا يزالون في نظرهم على ما كانوا عليه طيلة قرون: كفارا، ملحدين، تعوزهم الحشمة والأخلاق، كلابا، أشرارا، لا يستحقون غير البغض أو ربما المواساة لجهلهم. وكان من المستحيل عليهم أن يفهموا سبب صداقة هؤلاء الأجانب التعساء للخدوي والباشاوات، وأكثر من ذلك: حمس النبلاء المصريين المسلمين لمرافقتهم، ومحاكاتهم في اللباس، والتكلم بلغتهم، والأكل في بيوتهم، وتفضيل أساليبهم في الحياة على ما ورثوه من أسلافهم.

أما موقف الأجانب من الأوروبيين فكان شعورا سعيدا بالتفوق على الطبقة العليا من المصريين، وهي طبقة كانت تشاطرهم الكره التقليدي للفلاحين والجهلة الذين كانوا يشكلون الجماهير غير المتأثرة بالغرب في المدن. وعلى الرغم من وجود بغضاء أكيدة أذكاهها بين الطبقة العليا المصرية نشوء طبقة تعلوهم من الأوروبيين، فإن تكنولوجيا الغرب وأدواته يسندها جاه الفاتحين أثبتت أنها لا تقاوم. وبحلول النصف الثاني من

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

القرن التاسع عشر في مصر وسوريا والعراق، على الترتيب، «كان للملابس الغربية، والأثاث الغربي، والرياضات الغربية، واللغات الغربية، إغراء لا يقاوم ترك آثارا على كل عربي أو مواطن أصلي»<sup>1</sup>.

استمرت عملية أوربة مصر، مع بعض التوقفات، في ظل خلفاء محمد علي باشا. ففي عهد الخديوي المتعلم على أيدي الفرنسيين إسماعيل باشا (حكم 1863-1879) اكتمل إنشاء قناة السويس، وحضر احتفالات افتتاح القناة عام 1869 أكثر من ستة آلاف ضيف بمن فيهم ملوك وملكات يندر اجتماعهم حتى في باريس. وبالإضافة إلى تكلفة القناة (11.5 مليون جنيه إسترليني) أنفق إسماعيل باشا مليوناً آخر على مراسيم الافتتاح. لكن لم يمض وقت طويل قبل أن ينتهي شهر العسل بين المصريين والأوروبيين. إذ جاء عام 1876 لتبلغ فيه الديون المتراكمة على ميزانية إسماعيل باشا ما يقترب من 100 مليون جنيه إسترليني، وأصرت القوى الأوروبية على أكثر وأكثر من السيطرة على مصر لحماية استثماراتها. وأكد إسماعيل باشا دون جدوى، كما كان يحلو له أن يفعل دائماً، على أن «مصر جزء من أوروبا»، ولم يفلح إرسال الطبقة العليا المصرية أبناءها للدراسة في أوروبا وسعيها لمرافقة من يسكن أو يزور القاهرة أو الإسكندرية من الأوروبيين. وبدأ اللجام الأوروبي يؤدي خد الجمل المصري.

أدى ذلك الوضع إلى بروز أحزاب سياسية، والأحزاب في أساسها مؤسسات مستقاة من الغرب، ومن بين هذه المجموعة العسكرية للكولونيل أحمد عرابي باشا المعروفة باسم «المصريين الخالص»؟؟؟ والتي اعتنقت أفكاراً وطنية، وهي أفكار مستقاة من الغرب أيضاً. فكان أن استخدمت بريطانيا تزايد الوطنيين في الإسكندرية كذريعة لاحتلال مصر في تموز 1882، وإعادة تأسيس سيطرة أوروبية على البلاد، وأصبحت مصر بذلك فعلياً مستعمرة بريطانية يحكمها السير ايفلين بيرينغ (اللورد كرومر في ما بعد) لوحده من عام 1883 إلى

(1) تشارلز كريمينز (Charles D. Cremeans): العرب والعالم، ص 53.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

1907. وظهر تحسن الأوضاع في هذه الفترة من خلال الزيادة السريعة في السكان من 6.8 مليون عام 1883 إلى 12.3 مليون عام 1914.

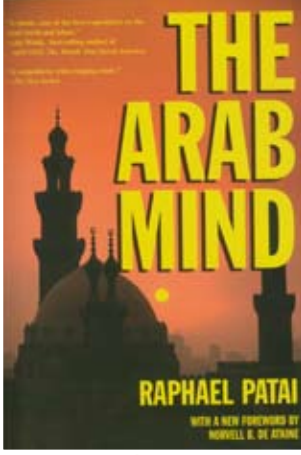
يمكن اعتبار التطورات في مصر في القرن التاسع عشر نموذجاً للعلاقات العربية الأوروبية في ذلك القرن: ففي كل مكان من العالم العربي تلا الظهور الأول المخيف لأوروبا الاستقبال المتحمس لهداياها، والذي جعل العرب شغوفين بامتلاك السحر الذي تقدمه أوروبا. في هذه المرحلة المبكرة بدت أوروبا وكأنها عفريت الثروة: إذ قدمت كمية كبيرة من كل شيء في كل المجالات: السكان، الصحة، التمويل الحكومي، النقل، التجارة، الثروة؛ لكن لم تمر فترة طويلة ليتبين بأن ذلك كله لم يكن بالمجان: فعندما عبر العفريت البحر الأبيض المتوسط جلب معه الكثير لكنه طالب في المقابل بالتبعية، أو ما اصطلح عليه هو «بالسيطرة». في هذه المرحلة فرضت الروح العربية نفسها: إذ انتحلت صفة لم يكن الغرب يفكر في تقديمها للعرب، وهي فكرة الوطنية التي تبين حالاً بأنها معدية وفعالة. وكان من العواقب الكبرى لهذه الفكرة أنه لم يلزم وقت طويل ليتولد شعور بعدم التسامح مع السيطرة الأوروبية لدى قطاعات متزايدة من الشعوب العربية. وما تلا ذلك من صراع في سبيل تحقيق الاستقلال الوطني، والذي بدأ في أوقات مختلفة وأماكن مختلفة بشدة متباينة وطرق متنوعة. إنما هو جزء من التاريخ العربي المعاصر وخارج عن موضوع البحث؛ لكن نجاح هذا الصراع يمكن الإشارة إليه بثلاثة أرقام وثلاثة تواريخ: فمع نهاية الحرب العالمية الأولى لم يكن ثمة أي دولة عربية مستقلة استقلالاً كاملاً؛ ثم جاءت نهاية الحرب العالمية الثانية والدول العربية المستقلة اثنتان: السعودية واليمن؛ ثم تسارع معدل الاستقلال لتكون الدول العربية جميعها كيانات سياسية ذات سيادة مع حلول عام 1971.

إن عملية إنجاز الاستقلال كانت الميدان الذي كشف فيه عفريت الغرب نفسه للعرب. وبالفعل، كان هنالك غموض في الطريقة التي تدبر فيها الغرب زيادة نفوذه الثقافي بينما كان نفوذه السياسي يتقهقر. وذلك لأنه ما من شك في أن تناقص التبعية السياسية للغرب في معظم الدول العربية جاء مترافقاً بازدياد في نفوذه الثقافي. وكانت نتيجة ذلك

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

أن عددا متزايدا من المثقفين العرب بدأ يشعرون أن نجاح الدول العربية في تحقيق الاستقلال السياسي عن القوى الغربية قد كلفهم زيادة في التبعية الثقافية لها. إن هذا التحول في التبعية من المجال السياسي إلى المجال الثقافي، وعلى نحو أخص: ازدياد الوعي بالثقافة الغربية، أو الاحتكاك بها، أدى إلى غمر العرب بمجموعة جديدة من المشاكل النفسية.

يفضي الصراع لتحقيق الاستقلال السياسي في العادة إلى توحيد الشعوب المضطهدة؛ هذه الملاحظة العامة أثبتت صوابها مرارا وتكرارا في العديد من الدول العربية. لقد كان الاستقلال السياسي قضية عظيمة هيمنت على غيرها؛ وحجبت الاختلافات الداخلية والتنوعات الثقافية المهمة، لكن ما أن تحقق الاستقلال وغاب عن الساحة العدو القديم ممثلا بالقوة الاستعمارية، حتى برزت إلى السطح الاختلافات الثقافية الداخلية وأصبحت عاملا مثيرا للانقسام على نحو خطير. وفي كل دولة من الدول العربية اتجهت القيادة السياسية إلى البحث عن قضية خارجية جديدة بإمكانها بعث الروح في الطموحات الوطنية من جديد؛ فتم استخدام القضية الفلسطينية وهدف إزالة إسرائيل من الوجود، في هذا المضمرا، في الدول العربية جميعها منذ عام 1948. وما لم تحل قضية شركات النفط الأجنبية فإنها ستكون في المستقبل مشكلة لا يمكن السكوت عليها أكثر فأكثر. أما على الجانب الإيجابي، فهناك دائما افتتان العقل العربي بفكرة الوحدة العربية، سواء أكانت على الشكل الذي يدعو إليه القوميون العرب، أو على نحو معتدل باتحاد فيدرالي يجمع دولتين عربيتين أو أكثر.



# العقل العربي 66

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 3. قضية الهيمنة التكنولوجية

إن المواجهة الراهنة بين العرب والغرب ذات أبعاد عاطفية ليس من السهل فرزها. فعلى المستوى التاريخي، ينظر العرب إلى الغرب على أنه تلميذ شاب تغلب على أستاذه السابق (الحضارة العربية في العصور الوسطى) وأهمله؛ والآن جاء دور العرب ليجلسوا عند قدمي تلميذهم السابق، وهو أمر لا يمكن تقبله عاطفياً. إذا ما تفحصنا هذه القضية على المستوى النظري فلن نجد لها أهمية كبيرة؛ إذ كان من السهل نسبياً توجيه النصح للعرب بأن امتلاك العلوم الغربية هي الطريق إلى التحرر من الهيمنة الغربية، وهذا هو بالضبط ما فعله جمال الدين الأفغاني في وقت مبكر عام 1882. فقد أدرك الأفغاني، وهو من أعظم أعلام الإسلام في العصر الحديث، وشدد على أن فتوحات بريطانيا وفرنسا في الشرق الأوسط، ومن تونس إلى أفغانستان، لم تكن لتحصل لولا العلم، ولهذا ينبغي على العرب أن يكتسبوا العلوم إن رغبوا بتحرير أنفسهم من الهيمنة الغربية؛ فيقول: «في الواقع، لم يأت هذا الاستيلاء والعدوان والفتوحات من الفرنسيين أو الإنكليز، وإنما جاء من العلم الذي يظهر عظمته وقوته في كل مكان».

وباستكشاف أبعاد فكرة الأفغاني، يلاحظ نورمان دانييل (Norman Daniel)، وهو خبير بالشؤون العربية في المجلس البريطاني وأمضى 16 عاماً في الدول العربية، أنه في «النصف الثاني من القرن العشرين أصبح الإحساس بأنار التقدم التكنولوجي الغربي أكثر انتشاراً مما كان عليه في عهد الهيمنة الامبريالية» في القرن التاسع عشر. وأن هذا «من الأسباب لوجود قدر أكبر من الحقد المر» على الغرب في العالم العربي في الوقت الحاضر مقارنة بما مضى. وبعد سرد قائمة طويلة من «نفائس الغرباء» التي وجد العربي نفسه ينشأ

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

محاطا بها. يصل دانييل إلى نتيجة مفادها أن «من الواضح لأي عربي أن العالم الذي ولد فيه تهيمن عليه التكنولوجيا الغربية».

هذا، بدوره، ينشأ عنه مطالبة الدول العربية بالتنمية الصناعية، والتي ترى فيها هذه الدول الطريق الوحيد المؤدي للتحرر من الهيمنة الصناعية للغرب. وعندما نصح خبراء الاقتصاد الغربيين الدول العربية بأن «يركزوا على تنمية مواردهم الزراعية الطبيعية، وترك التنمية الصناعية للدول المؤهلة بشكل أفضل لهذه الغاية» غضب العرب من هذه النصيحة الاقتصادية المخلصة: بل إنهم رأوا فيها «خدعة لنهب موارد قوة الدول غير المتقدمة». وكان لهذا الموقف ما يوازيه حينما اتخذ العرب موقفا شديدا الشبه في ميدان مختلف ولكنه ذو علاقة بما سبق. إذ اتهموا الغرب بأنه يحجب، لغاية في نفسه، التعليم التكنولوجي عن العرب مما منعهم من تحرير أنفسهم. وعلى الرغم من أن أمثال هذه الادعاءات تعبر بصراحة عن الشعور العربي بأن العرب لا يزالون عاجزين عن اللحاق بركب التكنولوجيا الغربية: فإنهم نقلوا الملامة في المسؤولية عن هذه الحالة من أنفسهم إلى الغرب.

ليس هنالك شك في تحمس العرب. من القادرين على توفير الأموال اللازمة، لامتلاك الآلات والأدوات ومستلزمات المنزل التي لا يستغنى عنها. وأضف إلى ذلك وسائل الرفاهية أيضا. وخلال الصراع العربي لنيل الاستقلال السياسي، أدرك العرب سريعا أن الطريقة الوحيدة لقتال الغرب هي باستعمال أسلحته؛ ومن هنا اكتسبت التكنولوجيا الغربية قيمة مهمة إضافية: إذ أصبحت الأداة لتحرير الدول العربية من الحكم الغربي. وعندما تم تحقيق الاستقلال، أصبح التدفق المستمر للنفائس الغربية على الدول العربية المتحررة حديثا (وبالتالي: ذات التحسس المضاعف ضد أي مظهر لبقايا الهيمنة الغربية) ينظر إليها باستهجان متزايد. وكان السؤال الذي يطرح بكثرة: ما فائدة الاستقلال السياسي إذا بقينا تابعين للغرب على الصعيد التكنولوجي، ومن ثم الاقتصادي؟ أليست هذه عبودية؟

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

وكانت الإجابة على السؤال تتمثل في السعي إلى التقدم التكنولوجي والاقتصادي. لكن عقبات خطيرة ما لبثت أن ظهرت في الطريق إلى تحقيق ذلك.

من بين العقبات: أن العالم العربي على نحو عام فقير نسبياً بالمواد الخام اللازمة لتحقيق تنمية صناعية مهمة، باستثناء النفط الذي يعد لوحده مخزوناً هائلاً. كما إن الشركات الخاصة المتوسطة التي لعبت دوراً مهماً في الغرب (ثم في اليابان) فشلت في معظم الدول العربية، وتم تثبيطها من خلال التأميم في مصر والعراق وسوريا. وثمة عقبة خطيرة أخرى في طريق الاستقلال الاقتصادي تتمثل في مجموعة خاصة من الصفات التي تتصف بها الأخلاقيات العربية، وهو ما ناقشناه من قبل في الفصل الخامس من هذا الكتاب. فإحجام العربي عن «تلويث يديه» بالعمل اليدوي يعدّ من الصفات التي لا يمكن التغلب عليها بسهولة؛ ويضاف إليها النسخة العربية الخاصة من الميل العام لدى شعوب البحر الأبيض المتوسط إلى التأجيل، فالميل إلى ترك الأمور دون إنجاز إلى أن يتوفر سبب فوري قاهر هو من الصفات التي نجد لها عند العرب قبولاً وتعبيراً يفوق ما لدى جيرانهم من شعوب السواحل الشرقية للبحر الأبيض المتوسط. إن المركب المتكون من مزيج هذه الصفات أدى إلى مناخ فكري لا يشجع على الصناعة؛ فمن بين الأمور التي تتطلبها الصناعة ينبغي توفر انتباه واعٍ للصيانة بدءاً من الإصلاحات الصغيرة الطارئة إلى الأعطال الكبرى، ولكن الصفات التي أشرنا إليها تعيق الصيانة الدورية وتؤدي إلى العديد من المشكلات عند محاولة تشغيل الآلات الصناعية بفعالية.

إنني لا أدعي هنا أن الصفات التي تجعل جهود التصنيع مهمة شاقة هي صفات خاصة بالعقل العربي؛ وإنما على العكس من ذلك، فالشخصية الوطنية للشعوب الغربية المتشربة بما يدعوها ماكس فيبر «الأخلاقيات البروتستانتية»، هي الشخصية الغربية الوحيدة التي تمتلك صفات توفر بيئة ملائمة تماماً للصناعة. فحتى في الغرب الحديث هنالك ما يسمى بالمناخ الجنوبي الذي يمثله شعوب سواحل المتوسط، وفيه لا تكون الصناعة ذات شأن؛ ويمكنك أن تلاحظ الفارق بين التقدم الصناعي في شمال إيطاليا

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

واسبانيا، والواقع الريفي الفقير في جنوبهما. وإذا ما خرجنا من الغرب، فسنجد أن الصناعة لم تضرب جذورها إلا في بعض الحالات الاستثنائية فحسب؛ ومن المثير أن نلاحظ أن في هذه الحالات، ومنها اليابان، لم يسد شعور بأن التكنولوجيا الغربية الحديثة أمر غريب يهدد الثقافة المحلية التقليدية، وذلك على الرغم من أن هذه الثقافة كانت تفتقر إلى مكون تكنولوجي أصيل. ويبدو هنا أن السبب الأساسي للاختلاف بين النجاح الهائل للصناعة اليابانية والنتائج الضئيلة للصناعة في الدول العربية إنما يجب أن يتم البحث عنه في تحليل اختلاف الشخصية الوطنية عند اليابانيين والعرب.

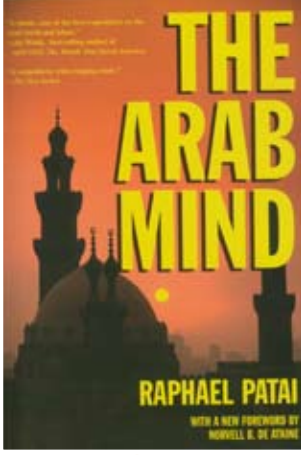
يلاحظ المستعرب السويسري هانز توتش (Hans E. Tutsch) أن العرب يعون الحقيقة القائلة بأن التكنولوجيا التي هيمنت على طريقتهم في الحياة إلى درجة لا تكاد تحد إنما هي تكنولوجيا الأمم الغربية. ولا يوجد على امتداد العالم العربي أي إنتاج تكنولوجي معين لا يعتمد على مراكز الإنتاج الكبرى في العالم الغربي. إن هذا التخلف التكنولوجي، كما يستنتج توتش، يعود إلى النظرة العامة الثابتة التي يبدو فيها تعطش الغرب إلى المعرفة ونظرياتها أمراً غريباً. فالعالم العربي، والشرق الأوسط عموماً، يؤمن بأنه يملك فعلاً الإجابات على كل أسئلة الحياة البسيطة؛ ولهذا لا يوجد في العالم العربي من «يتفكر في غوامض ما يحيط به من أمور مرئية وغير مرئية»، وليس هنالك مولعون بشعار «افعلها بنفسك»، و«لا مخابر، ولا مدارس فلسفية لا تسيجها أسوار العقائد الثابتة (الدوغما)».

وفي ما يخص موقف العرب من التكنولوجيا، يجب التمييز بوضوح بين استخدامهم للمنتجات التكنولوجية، وبين عزمهم أو قدرتهم على الانخراط في عملية إنتاج تكنولوجي. فمن الملاحظ دائماً أن العرب عازمون، وحتى أنهم متحمسون، على القبول بكل ما يقدمه الغرب لهم على شكل آلات أو أدوات، ولكن المشكلة تنشأ في ما يتعلق بالجوانب الإنتاجية من التكنولوجيا. إذ أن الأسس التي تنهض عليها التكنولوجيا لا تزال غير مستكشفة لديهم، ولا يزال من الغريب عليهم أن «يصنعوا» تلك الآلات والمعدات، وهو أمر يختلف تماماً عن «استخدامها». يقول جورج كيتمان (Georges Ketman)، وهو كاتب فرنسي ولد في

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

القاهرة عام 1927 من أصول سورية وأفغانية وألمانية، أن الإخفاق الأخطر للعرب في العالم الحديث يكمن في «عجزهم على إتقان لغة التكنولوجيا». وبالرغم من أن هذه الطريقة في تناول الموضوع تتصف بتبسيط واضح، فإنه لا شك في أن العرب من ضمن شعوب كثيرة لا تحتوي شخصيتها الوطنية على تربة صالحة لنمو الصناعة على نحو تلقائي، وهذا لا يعني أن الدول العربية ليس بإمكانها تحقيق نهضة صناعية، أو أنها لن تبلغها أبداً؛ والحقيقة تقول بأن جهوداً هائلة تبذل في هذا الاتجاه في عدد من الدول العربية، ولكن مما لا شك فيه أن هذه العملية ستكون بطيئة وشاقة؛ فهي ستتطلب جهداً عظيماً في مجال إعادة التعليم، وخلال هذه العملية ينبغي أن تدخل تعديلات على الهيئة الكلية للشخصية القومية العربية.

أضف إلى ما سبق أن عزوف العرب عن الإنتاج التكنولوجي لا يعني فقدانهم لمملكة التكنولوجيا. ففي الماضي اخترع العرب واستخدموا أدوات تكنولوجية بارعة من بينها نواير الماء الضخمة التي تنقل الماء من الأنهار، وأبراج الريح التي توجه النسيم العليل من السقف إلى الغرف التي تقع تحته، وقنوات الماء المبنية تحت سطح الأرض. كما تفوق العرب في صناعة السفن، والأنسجة والسجاد، والفولاذ والنحاس، والعديد من الحقول التكنولوجية الأخرى. لكن العصر الذهبي لهذه المهارات مضى عليه زمن طويل، وكثير من الحرف إما اضمحل أو اختفى تماماً، وانتهت المنشآت الصناعية القديمة لتقع في يد الإهمال. ونتيجة لذلك، كان من بين الصعوبات الأساسية التي واجهت تقديم التكنولوجيا الحديثة إلى العالم العربي تتمثل في أن مثل هذه المحاولة ينبغي عليها، من بين عدة أمور، أن تتغلب على مشكلة إيصال المهارات التكنولوجية إلى شعب لم يكد يجد لعدة أجيال فرصة استثمار أية ملكة لديه في هذا المجال. وثمة مشكلة أخرى تتعلق بالأمر ذاته، وهي أن المهارات التكنولوجية لا يمكن أن يمتلكها إلا شعب لديه مصلحة فيها أو ميل إلى تطويرها، ولكن الازدراء التقليدي لدى العرب تجاه العمل اليدوي يقوم دائماً بالحيلولة دون نجاح مثل هذا المسعى.



# العقل العربي 67

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 4. التركيز، القيم، التغيير

ينبغي على كل دراسة تتناول التحليل النفسي للتغريب في العالم العربي أن تقدم عرضاً للاختلافات بين ثقافة الغرب وثقافة العرب؛ وهو أمر ليس من السهل القيام به، لأن تمثيل «الغرب» و«العالم العربي» وكأن كلا منهما كيان متجانس هو أمر يتطلب مستوى عالياً من التجريد والتعميم. فلا شك في أن كلا من «العالمين» يمكن اعتباره متجانساً على أرض الواقع بشرط النظر إليه من مسافة معينة. وهذا الأمر كان من الاعتبارات الرئيسية التي دعنتني قبل عدة سنوات إلى اقتراح استخدام مصطلح «المحتوى الثقافي» لكل من الشرق الأوسط، الذي يشكل العالم العربي جزءه المركزي، والعالم الغربي، وللتأكيد على أن كلا من هذين «المحتويين الثقافيين» يتكون من عدة «نطاقات ثقافية» ذات حدود ظاهرة.

وعندما توضع تلك التحوطات بالحسبان، يتمكن المرء من محاولة القيام بتحديد ما يبدو وكأنه اختلافات أساسية بين الثقافتين و«الشخصية القومية» التي تتكون من خلالهما. بغض النظر عن مدى سطحية المحاولة. ويتمثل المنهج الأفضل في تقديم هذه الاختلافات من خلال صب الاهتمام على مواقع التركيز الثقافي، وهي الهواجس المهيمنة التي توجد في كل الثقافات، والتي تشكل نطاقات نشاط وإيمان يتواجد فيها أعظم وعي بالهيئة العامة للكيان، وفيها يتم تداول معظم المناقشات المتعلقة بالقيم وإدراك التنوع الأكبر في البنية، وهي التي تحصل على الاهتمام الأكبر من المثقفين. ويمكننا أن نذكر هنا من بين الهواجس التي تشغل تركيز الغرب، على سبيل المثال: التكنولوجيا، والبحث العلمي، والإيمان بالتقدم والانشغال به وهو يعني أيضاً أن الإبداع والتغيير بنفسيهما يعتبران من المنافع، والوطنية، والديمقراطية، والحريات الفردية الأساسية، وما أشبه ذلك.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

لكن أيا من هذه الهواجس لم يكن محط تركيز العالم العربي؛ بل إنها لم تكن توجد على صعيد الواقع إلى أن جاءت عبر عملية التغريب؛ بل على الضد من ذلك. كان للعالم العربي مجموعة أخرى من الهواجس المهيمنة الفريدة بذاتها والتي لم تجد مثيلا لها عند الغرب الحديث، من أمثال: الدين، الحفاظ على التقاليد، العائلة، العفة الجنسية، وما أشبه. وكانت هذه الهواجس كثيرة التداول على الألسن إلى حد جعلها قابلة للاستغلال في انتقاد ثقافة بأكملها، أو الحط من شأنها، كما حدث بالفعل.<sup>1</sup>

قد يتوقع المرء أن مجتمعا كهذا يبدي معارضة عظيمة للتغيير في النطاقات المركّز عليها في ثقافته، وأن له ارتباطا عاطفيا بها، مما يجعلها تفرض عليه ولاء مخلصا يحول دون حصول الابتكار. ومن جهة أخرى، فإن الابتكارات التي تطال جوانب ثقافية من خارج نطاقات التركيز قد لا تلقى أية معارضة.<sup>2</sup> ولكن في ثقافة ذات اتجاه تقليدي بارز نجد أن التغيير والابتكار يُحال دونهما في كل النطاقات الثقافية؛ بل إن في مثل هذه الثقافة كلما ضرب جانب منها عميقا في الزمن تزداد قيمته التقليدية، وتزداد بالتالي مقاومة تغييره.

أما إذا كانت الثقافة تنحو منحى يشجع على الابتكار، كما هو حال الثقافة الغربية، فيمكن للمرء أن يتوقع علاقة تناسب طردي بينهما؛ فكلما اقترب هنا أحد الجوانب من

(1) هذا التعريف للتركيز الثقافي يستند بشكل واسع إلى مقالة (عمليات التغير الثقافي) للكاتب ميلفيل هيرسكوفيتز (Melville J. Herskovits) في كتاب (علم الإنسان في أزمنة العالم) الذي أعده رالف لينتون (Ralph Linton)؛ ص 164-165. ويستند أيضا إلى كتاب هيرسكوفيتز (الإنسان وأعماله)؛ ص 542، 544. ويجب أن لا ننسى هنا أن الكلام عن الهواجس المركّز عليها أو المهيمنة في الثقافة ليست إلا تلخيصا للقول بأن معظم الأفراد الذين يكوّنون المجتمع أكثر همّا بهذه الجوانب بعينها من ثقافتهم مقارنة بغيرها. أو يمكن القول بصيغة أكثر دقة أن الهواجس المهيمنة (أو المركّز عليها) في الثقافة هي الجوانب الثقافية التي تشكل الشاغل الأكبر للشخصية النمطية في تلك الثقافة. وثمة جانب مهم في العلاقة المتبادلة ما بين التركيز الثقافي والشخصية النمطية تتمثل في أن هذه الشخصية لا تكتفي بمنزلة عليا للجوانب المركّز عليها في الثقافة، وإنما تعتبرها، على نحو متعصب للقومية، في منزلة تتفوق فيها على مثيلاتها من الثقافات الأخرى.

(2) في سبيل طرح ما تقدم ذكره كفرضية فاعلة، أفترق هنا عن هيرسكوفيتز الذي يرى بأن الجوانب المركّز عليها هي بالضبط الموقع الذي يحدث فيه التغيير الثقافي (راجع كتابه: الإنسان وأعماله؛ ص 544، 550-551). حيث استعمل ملاحظاتي عن الاتصال الثقافي بين اليهود والعرب في فلسطين أيام الانتداب البريطاني لإعطاء مثال عن فرضيته.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

بؤرة التركيز الثقافي، زادت المصلحة والعزم على تقديم الابتكار إليه، وذلك لأن الابتكارات هي تطويرات مبنية على خبرة سابقة، وبالتالي فهي محبذة. وفي مثل هذه الثقافة تكون الهواجس المركز عليها، وبسبب ما تجتذبه من اهتمام كبير، عرضة لبحث متواصل عن أي تحسينات يمكن إدخالها عليها. وهذا يشرح سبب ما يجري في الثقافة التي تتخذ منحى تغييريا، كالثقافة الأمريكية، حين تكون الهواجس المهيمنة (التكنولوجيا مثلا) هي تماما المكان الذي يجد فيه المرء أسرع معدلات التغيير: أما المجالات الثقافية التي لا تستحوذ على التركيز (الدين السائد مثلا) فإن التغيير يكون أقل ظهورا، دون أن يكون هذا ناشئا عن عدم الاهتمام بهذه المجالات؛ ويكون الموقف النمطي تجاه هذه المجالات «لا تغير ما لا حاجة إلى تغييره»، بينما ليس هنالك في الهواجس المركز عليها ما يُعد دون حاجة إلى التغيير. وهكذا تستمر عجلة التجارب بالدوران لتطوير البدائل المثلى.

يعتبر الجديد أفضل من القديم بحسب معايير الثقافة الغربية الحديثة، وبهذا يعتبر التغيير بحد ذاته أمرا جيدا؛ أما في الثقافات العربية المقيدة بالتقاليد فيعتبر القديم أفضل من الجديد، وبهذا يكون الإبقاء على النظام الراهن أمرا جيدا. وعندما بدأ دارسو الشرق الأدنى في الغرب أبحاثهم حول ما كانوا يحبون أن يطلقوا عليه في ذلك الوقت لقب «بلاد الكتاب المقدس» كان من إحدى الصفات التي صدمتهم هي على وجه الدقة ذلك التوجه التقليدي الذي تشربت به الحياة العربية. وفي الواقع، كان انطباعهم عن الطبيعة المقيدة بالتقاليد للعالم العربي قويا إلى درجة صياغتهم لاصطلاح «الشرق العصي على الحركة». حيث بدا لهم وكأن حياة شعوب الشرق الأدنى، وما يتبعونه من عادات وتقاليد، وأساليب تفكيرهم وإحساسهم، قد بقيت دون تغيير منذ القدم. ونتج عن هذا المنهج دراسات عديدة خلصت إلى إظهار أوجه التشابه بين الحياة الموصوفة في الكتاب المقدس والحياة التي لاحظها أولئك الباحثون في المشهد العربي المعاصر لهم (القرن التاسع عشر)، وبالأخص في القرى، وفي فلسطين والدول المجاورة. وكان عبء الرسالة التي حملتها هذه الدراسات متمثلا في أن أوجه التشابه المبهرة هذه بيّنت إلى أي حد بقيت فيه الحياة

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

في بلاد الكتاب المقدس دون تغيير منذ أيام الأنبياء إبراهيم وداود وعيسى. وبعبارة أخرى: كان الشرق «العصي على الحركة» فعلا.

إن هذه النظرة الساذجة أصبحت الآن شيئا من الماضي: إذ أن منهجا أكثر انتقادا بيننا أن الشرق لم يكن «العصي على الحركة» على الإطلاق. وإنما حصلت فيه تغييرات على المستويين الاجتماعي والثقافي. ولكن هذه التغييرات كانت تغييرات ثانوية بطيئة إذا ما قمنا بمقارنتها مع التغييرات السريعة التي حدثت في العالم الغربي خلال القرنين الماضيين. ولا شك في أن دين الوحي يلعب دورا قويا في تطوير التوجه التقليدي عند العرب: فإذا آمن المجتمع بأن دينه أوحى به في وقت معين من الماضي إلى أعظم قائد ديني، فلا محالة دون تطوير ذهنية تعتبر الالتزام بتقليد ديني كقيمة عليا. وهذا يتبعه اعتبار التقاليد كلها على مكانة مماثلة. وعلى نحو محتوم، يعتقد أن العصر الذي شهد نزول الوحي كان أعظم العصور وأنبأها في التاريخ العربي. وتلاه انحطاط تدريجي مع تعاظم الهوة الزمنية التي تفصل بين الأجيال الجديدة وذلك العصر. وكل ابتكار يعتبر ذنبا لأنه يزيد من حجم الهوة. ومن يسعى إلى التغيير فعليه أن يفعل ذلك باتجاه واحد هو العودة إلى الحالة الأصلية الصافية الكاملة للدين. إن هذا الاعتقاد، وهو بحد ذاته عامل مثبط يقف بوجه كل ما هو جديد، وصفه الكاتب نبيه أمين فارس على نحو صاعق بقوله: «التقوى والفضيلة يكمنان في الطاعة والاتباع. بينما لا شيء أكثر كراهية من التغيير والابتداع»<sup>1</sup>. كما أن هنالك عوامل أخرى تجعل من التوجه التقليدي موقفا مهيمنا في الثقافة العربية. ومنها: تقاليد العائلة بما فيها من سيطرة للعنصر الأبوي وكبار السن وتوقيهرهم تحمل معها تفضيلا للأساليب القديمة للجيل القديم وتبنيها دون مساءلة والاستمرار عليها من قبل الجيل الأصغر سنا. كما إن ندرة الموارد المادية تحول دون ظهور روح مبتكرة: إذ يؤدي ذلك إلى نشوء شعور بوجوب الرضى بالقدرة على كسب المعيشة بالطرق التقليدية

(1) نبيه أمين فارس: المجتمع الإسلامي والشيوعية. ضمن كتاب (الشرق الأوسط في حالته الانتقالية) من إعداد الكاتب والتر لاكوير (Walter Z. Laqueur): ص 353.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

التي حصلت على الموافقة من قبل وأثبتت الأيام نجاعتها. دون الدخول في مخاطرة الجوع الناتج عن تجريب الطرق الحديثة.

من الواضح هنا أن أي جانب يقدمه الغرب هو ابتكار. وبالتالي فإنه يواجه، بغض النظر عن ماهيته، ميلا لمعارضته من جانب العرب المقيدون بالتقاليد. وإذا ما أريد لهذا الجانب أن يلقي القليل من المعارضة، أو لا يلقي شيئا منها، فيجب أن يتميز بأكبر قدر ممكن من الفوائد الواضحة للعيان مباشرة: كما إن عليه أن يقع على مسافة بعيدة من حدود الهواجس المركز عليها للثقافة العربية التقليدية. ولهذا تكون الجوانب التكنولوجية التي لا يبدو عليها أنها تهدد أيا من القيم ذات المضمون التقليدي هي الجوانب الأكثر جاهزية للتقبل. وهنا يكون غياب الهاجس التقليدي تجاه التكنولوجيا يعني عدم وجود معارضة تقليدية تجاه المستجدات التكنولوجية كالراديو، ومصباح الكيروسين، والمدفأة، والمحراث الحديدي، والمضخة المائية ذات المحرك، وما أشبه ذلك. إن التوجه التقليدي يلعب دورا مهما في منع أو إعاقة تقديم المبتكرات الغربية في نطاقات الحياة التي تتصل بالقيم الأساسية: كالعائلة، والعلاقات الشخصية، والعفة الجنسية؛ وإلى مدى أضيق: الفنون والحرف التقليدية (وبالأخص: فنون الخطابة والكلام). فهذه النطاقات جميعها ذات مكانة عالية لا تنبع من مجرد كونها تقاليد قديمة في الحياة العربية فحسب، وإنما من الهالة الدينية التي تحيط بها.

تشكل الثقافة العربية، والثقافة الشرق أوسطية عموما، جزءا من الثقافة الشرقية، ولكنها تمتاز من بين الثقافات الشرقية جميعها بأنها الأقرب إلى الغرب من الناحيتين التاريخية والجغرافية. وقد شدد العديد من المفكرين العرب في العصر الراهن على الألفة التي تمتاز بها العلاقة بين العالم العربي والغرب مقارنة بعلاقة العالم العربي مع الثقافات الآسيوية العظيمة التي تقع إلى الشرق منه. وعلى الرغم من ذلك، فلا شك في أن كلا

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

الثقافتين. في العالم العربي والغرب. تتصف باتخاذها أوضاعاً شديدة الاختلاف. والعرب. ومسلمو الشرق الأوسط عموماً. ذوو ثقافة تتصف بالقرب من ثقافات جنوب وجنوب شرق وشرق آسيا.<sup>1</sup>

هذا التجاذب المتضاد بين ثقافات الغرب والشرق يلخصه الكاتب البرتغالي فرانكو نوغويرا بشكل لافت. فيقول:

إن المسافة بين العالمين. الغرب والشرق. كانت مسافة بعيدة. وكانت بديهيات الحياة مختلفة. وكثيراً ما كانت متعارضة. في ما بينهما. وكانت الحياة تتجه وفق قيم خصوصية وغير متلاقية على نحو متبادل. وكانت المراحل الاجتماعية والأخلاقية التي قطعها كل منهما شديدة الاختلاف إلى حد جعل من المستحيل تلاقيهما. فبالنسبة إلى مجتمع ريفي زراعي. كانت أوروبا تفتح على نحو غير متوقع الأبواب المؤدية للتحضر والتصنيع. وبينما سادت أنماط المجتمع الإقطاعي القديم والبنية الاجتماعية الأبوية التي يخضع فيها الفرد والدولة إلى سلطة العائلة. قدم الغرب أولوية الفرد ومنظمة الدولة. ومقابل نمط جماعي للدين يستمد تعاليمه من التقاليد الكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية والإسلامية في الوقت ذاته. كان للغرب فلسفة ذات أصل هيليني ودين ذي أصول عبرية مسيحية. كما أن الهواجس القديمة لثقافة مخصصة بالكامل لفنون أدبية ذات محتوى ثقافي واجتماعي مبطنة بفلسفة متحيزة. تم تجاهلها باهتمام غربي فائق بالابتكار العلمي والسعي إلى السيطرة على القوى المادية والتقدم في مجال العلوم الطبيعية.

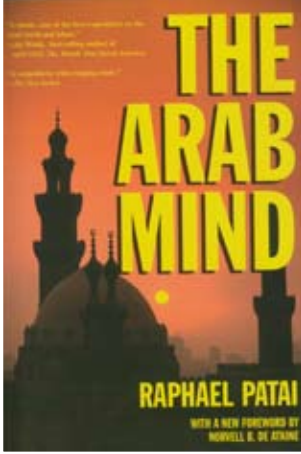
(1) عند الكلام عن ثقافات الشرق. وبالأخص منها المنظومات الدينية العظيمة للإسلام والهندوسية والبوذية والطاوية والكونفوشيوسية والشينتونوية. يؤكد نورثروب (F. S. C. Northrop) في كتابه المؤثر (لقاء الشرق والغرب: ص313) على أن «تحديد الاختلافات الفلسفية والدينية التي تدخل في تشكيل ثقافات الشرق هو في الوقت نفسه استنتاج لروابط وهويات لا مفر منها. إن الوحدة التي توفرها هذه العلاقات والهويات الأساسية هي التي تدمج ثقافات بلدان الشرق في ثقافة تقليدية واحدة للشرق الأقصى». وقد خصص نورثروب كتابه هذا للمقارنة بين هذه الثقافة الشرقية ومثيلتها الغربية المنذهلة. والبحث عن التوفيق ما بين هذين الكيانين الثقافيين.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

ومقابل تمجيد الأسلاف طرح الغرب نظاما عمليا قوامه الإنسانية الاجتماعية؛ ومقابل الطاعة الشخصية التي تحترم الأكثر حكمة أو سنا طرح الغرب مفهوم التأديب الطبيعي الذي يعاقب على انتهاكه بموجب قانون عام. ومقابل نظام قائم على القبول بواقعية وجود دوافع غير معقولة مارس الغرب مبادئ النقد العقلاني الانتقائي المفصل ودافع عنها. وبسلوك يظهر منه احتقار مفهوم الثقافة كغاية بحد ذاتها. ادعى الغرب أنها وسيلة تستخدم في صراع الحياة. واصطدمت الفعالية المادية للإنسان الأوروبي بالتأمل الجامد للإنسان الآسيوي. وكانت مخيلة الأخير وحده تتناقض مع الذكاء الموضوعي للأول. وبهذه الطريقة استمر تنامي الفجوة الأخلاقية التي لا تزال عواقبها تتفاقم يوما بعد يوم.<sup>1</sup>

إن اقتحام الثقافة الغربية لا يتحدى التوجه التقليدي عند العرب فحسب، وإنما يتعداه إلى هواجس عربية مهيمنة أخرى.

(1) فرانكو نوغويرا (Franco Nogueira): صراع على الشرق: ص 15-16.



# العقل العربي 68

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 5. خمسة هواجس مهيمنة

يلي هاجس التوجه التقليدي، ويرتبط معه بشدة: التوجه العائلي. ويعني هذا التوجه: الموقع المركزي للعائلة في التنظيم الاجتماعي. وأولويتها في سلم الولاء، وتسيدها على الحياة الفردية. وتتصف العائلة العربية التقليدية، كما هو حال العائلة المسلمة في الأجزاء غير العربية من الشرق الأوسط، بستة مميزات، يقوم كل منها بدعم وتقوية هيمنة التوجه العائلي على الحياة العربية: الامتداد، الأبوية، والنسب الأبوي، والتزاوج ضمن النسب الأبوي، وتعدد الزوجات في بعض الأحيان. والعائلة التي تجتمع فيها هذه الميزات فلا محالة ستنبؤاً مكانة مركزية سيادية على مستوى الحياة الشخصية والاجتماعية.

يدخل التوجه العائلي في صميم العقل العربي بحيث أن البنى الاجتماعية الأكبر تعتبر مجرد امتدادات للعوائل. وهذا الامتداد النسبي، أو ما يدعى بـ«الحمولة» في قرى العديد من الدول العربية، ليس إلا عائلة متعاطمة مكبرة عاش جدها الأكبر قبل ستة أو ثماني أجيال. وعلى نحو مشابه، تعتبر القبيلة بأكملها، وإن كان عديدها بالآلاف، سلالة متحدرة لسلف أسطوري واحد تلقت اسمها منه. وإذا ما أخذنا الأمر على امتداده الأوسع بحسب مفهوم القرابة، فسيكون كل العرب في كافة دولهم أبناء واحد من الجدين الأساسيين، وبتطبيق هذه الآلية العائلية فقط يدعي العرب الإخوة بينهم على المستوى النظري، فتكون كافة الخلافات العربية العربية مجرد «شجارات عائلية».

ويؤدي امتداد مفهوم العائلة من جهة أخرى إلى مشاركة الفرد في كافة التجمعات الاجتماعية الأشمل، دون أن يكون ذلك على المستوى الفردي بل العائلي. ويمكن القول نظرياً

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

بأن النقابات الحرفية القديمة وغيرها من التجمعات المهنية تعتبر أيضا بمثابة عوائل كبيرة أو قبائل. وهذا ينعكس في الأقوال الشائعة. أضف إلى ذلك أن الأحزاب السياسية. أينما نمت. هي بنى مشابهة من حيث كونها امتدادات لعوائل. وتستند إلى العلاقة العائلية المتبادلة بين «الزعيم» ووكلائه.

ليس من الصعب جدا إدراك أن من لهم مصلحة خاصة في استمرار التوجه العائلي. بمن فيهم جميع الأفراد الذين يحتلون المراكز العليا والمتوسطة في هرم العائلة (الكل ما عدا الشباب والأطفال). يعارضون أي تغيير يعكس صفو العائلة أو يضعفها. وما حصل في الواقع هو أن كافة عناصر التغريب تميل إلى فعل ذلك. فإذا أرسلت الفتاة إلى المدرسة فستكون أقل ميلا لتقبل الزوج الذي يختاره والداها دون نقاش. وإذا ذهب الصبي إلى المدرسة فسيقرب في ذهنه أفكارا خاصة به في ما يتعلق بالعمل الذي يريد ممارسته أو المكان الذي يرغب بالعيش فيه. حتى ما تبدو بأنها جوانب تكنولوجية بريئة فإنها ذات قدرة على الإطلاق التدريجي والسري لتفاعل تسلسلي يتناول في النهاية القيم المقدسة للعائلة والهواجس المهيمنة الأخرى. وعلى الرغم من أن الآليات التي أشرنا إليها لا يمكن الادعاء بأنها قابلة للملاحظة المباشرة. فإن كلا من التوجه التقليدي والتوجه العائلي يخلقان حالة ذهنية تتجه في العموم. ومن حيث المبدأ. إلى التوجس من الابتكارات التي تأتي من الخارج.

هنالك قيمة أخرى على علاقة بالتوجه العائلي تعرضت لتحدي الغرب. وهي العلاقات الشخصية. إن الفرد الذي ينشأ في مجتمع صغير يسيطر عليه التوجه العائلي وتكون العائلة فيه الإطار الفعلي للحياة يعتاد على تكوين العلاقات مع أي شخص بناء على أساس شخصي مهيمن: فكل من يلتقيهم في خضم الحياة اليومية يعرفهم شخصيا. وفي معظم الأحيان يمتون إليه بصلة قرابة من درجة ما؛ وإن هو قابل من لا يعرفه فستكون تلك مناسبة غير عادية تماما. وإن هي حدثت. فسيقضي الطرفان وقتا طويلا في سرد أسلافهم وأقاربهم على أمل إيجاد صلة تربط بينهما في موضع ما. وعندها فحسب يخوضان في

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

الموضوع الذي أتى بهذا التغريب إلى القرية أو القبيلة. ولا ينحصر التواصل في البلدة العربية التقليدية بالمعارف إلى الدرجة نفسها؛ ولكن حتى في مثل هذا الموضع، وبالأخص في البلدات القديمة ذات البنية السكانية المقسمة بدقة، فإن الفرد لا يتعامل بتلقائية إلا ضمن إطار العلاقات الشخصية.

ثمة ميزة مكملية لهذا النمط من التنظيم الاجتماعي وهي وجود تفاعل اجتماعي مكثف بين الفرد وباقي أفراد جماعته. وكما تقول سانيا حمادي:

الكل يتدخل في حياة الفرد لتوجيهها أو تضليلها. وليس بإمكانه أن يتخذ قراراً دون استشارة أقربائه وكبار أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها... إنه يعيش في منظمة متماسكة حيث يعلم كل فرد شؤون الآخر. وكل ما يقوله أو يفعله يخضع لرقابة جماعته. وهو يقع دائماً عرضة لمحاكمة قيمية تتناول كافة أقواله وأفعاله.<sup>1</sup>

يبدو لي أن ما حصل في المجتمع التقليدي من تواصل اجتماعي تهيمن عليه العلاقات الشخصية والضغط يشكل أحد المصادر التي تغذي ميل العرب إلى «شخصنة المشاكل». وهي صفة ناقشها عدد من دارسي المجتمع العربي. فقد علق المستعرب السويسري هانز توتش عليها قائلاً:

تصل شخصنة المشاكل في الدول العربية إلى حد يجعل حتى الصعوبات المادية والتقنية التي ترافق تبني جوانب من الحياة الغربية أمراً ناتجة من نية خبيثة وبؤدي إلى شعور «بالإهانة». إن العرب، مع قبولهم بالقانون الغربي والمؤسسات والملابس والطعام ووسائل المواصلات الغربية، وبالأحرى، الحياة بكافة أوجهها. وتأثرهم أكثر فأكثر بالتكنولوجيا والعلوم الغربية، لا شك في أنهم يتعرضون إلى «إهانات» جديدة تعتبر في مكان آخر صعوبات طبيعية ناتجة عن النمو، فتزول بذلك. عندما يواجه العربي عقبة في طريقه فإنه يتخيل عدوا يقف له بالمرصاد. إن الشعوب الضعيفة

(1) سانيا حمادي: مزاج العرب وشخصيتهم؛ ص 32.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

ذات «الأنا» الضعيفة تميل إلى تفسير الصعوبات التي تعترضها في الحياة على أنها إهانات وتنشغل «بمحاكمات لا تنتهي» أو ترمي نفسها في أحضان «الحركات السياسية المتطرفة». وإذا ما خسر أحدهم في الانتخابات، وهي مخاطرة ينبغي على كل سياسي أن يتقبلها في الأنظمة الديمقراطية، فإنها تبدو إهانة شديدة إلى درجة تجعل الخاسر مدفوعاً دون رادع إلى حمل السلاح على الفائز بالانتخابات والحكومة الشرعية، أو يتحالف مع من يعدّه بالنجاح في الانتخابات القادمة...<sup>1</sup>

قد يكون هنالك مبالغة في ما سبق، لكن مما لا شك فيه هو أن ذلك يشكل جزءاً من الحقيقة في ملاحظة أن العرب «يشعرون بوجود الأعداء والإهانات والانتصارات في ما يتسامح معه الغربي باعتباره صعوبات مادية موضوعية، وفي جميع الأحيان، غير شخصية».<sup>2</sup> وما من شك في أن العرب، بما لهم إدراك وتحسس تقليدي تجاه القضايا الشخصية، أصبحوا تدريجياً على وعي كامل بالتغيرات الحقيقية التي تحدث لطبيعة التواصل الاجتماعي عندما يبدأ التغريب بالتغلغل في صفوفهم. وعندما يحل التواصل غير الشخصي محل التواصل الشخصي، وعندما يحدث ذلك بعد تفكك أو إضعاف العائلة الممتدة الأبوية، فإنه يعتبر عاملاً يصب في النظرة السلبية تجاه الغرب.

كما أن رؤية للغرب للمشاكل والأحداث التي تؤثر على الأفراد لا تتشكل، في جزء منها على الأقل، نتيجة ظروف موضوعية الغاية منها جعل العربي يحمل شعوراً أفضل تجاه هزائمه أو سعادة أكبر بنجاحاته. بل على العكس؛ فما دام يستطيع عزو هذه الأحداث إلى عوامل شخصية، فإنه ينتقل إلى مجال ليس غريباً عليه البتة. إن اقتحام العوامل الموضوعية غير الشخصية لعالم الفرد العربي يجعله يشعر بالعجز في مهمة التغلب على الهزيمة، ويقلل رضاه بالنجاح الذي لا يبدو بعدها ناتجاً عن قدرته على هزيمة أئداده الشخصيين.

(1) هانز توتش (Hans E. Tutsch): الشرق الأدنى في أزمة؛ ص 141-142.

(2) فون غرونباوم (Von Grunebaum): الإسلام الحديث؛ ص 176.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

يعتبر فساد التقاليد الجنسية عند الشباب، وبالأخص عند الفتيات، واحداً من أكثر الشكاوى تردداً ضد التغريب عند العرب. وكما لاحظنا، فإن هذه منطقة حساسة من مجمل أخلاقيات العالم العربي التي تستند جميعها إلى الدين بقوة. لذلك، فإن أي تغيير يقدمه الغرب في المجال الجنسي، ودون التفكير في أنه من الممنوعات الطبيعية، ينتهك جانباً جوهرياً في حياة المسلم، وهو الدين. وهذا دون التطرق إلى ما يحمله العربي عن المرأة من معنى آخر أكثر قدماً وعمقا. ومن السهل أن يلاحظ المرء أن أي بدعة متأثرة بالغرب تتدخل في التقاليد الجنسية العربية ستدفع بالأمور إلى ثورة تجتاح الأخلاقيات العربية ونظرتها إلى الفضيلة.

بالإضافة إلى ما سبق، كان هنالك هاجس مهم آخر تعرض لتحدي الغرب، وهو: الفولكلور والفنون والحرف الشعبية. أما في أيامنا هذه فهنالك القليل من العرب ممن يتحسرون على نهاية هذه التعبيرات المبدعة للروح العربية الشعبية. لأن عدد من يعرفها وبقيمها قد انخفض خلال العقود القليلة الماضية. إن المظاهر المختلفة للثقافة العربية الشعبية التقليدية (القصص، الشعر، الأمثال، الأقوال، الألغاز، الأغاني، الموسيقى)، والأشكال البصرية المتنوعة للفنون الشعبية (النسيج، تزيين كافة الأشياء بالأنماط الزخرفية، صناعة السلال، صناعة الخزف، صياغة المجوهرات) كانت الوسط الذي يستخدمه الحس الجمالي المحلي للتعبير عن نفسه، كما أغنت حياة الناس في كل مكان، سواء أكانوا فقراء أم أغنياء. ولكن معظم هذه الأمور فقدت في أيامنا هذه دون رجعة؛ إذ أن الأدوات والأشياء التقليدية التي جرت العادة على تزيينها بأنماط قديمة جميلة استعيض عنها، حتى في القرى البعيدة وخيام البدو، ببدايل تنتج بأعداد كبيرة في الغرب، أو في مدينة صناعية عربية كبيرة تماشياً مع النموذج الأوروبي. ولا يبدو أن هنالك الآن من يبكي للحقيقة التي تقول بأن هذه العملية قد أنهت، أو ستنتهي في المستقبل القريب، الفنون والحرف التي مضت عليها القرون بشكل نهائي. إن الراديو يحل محل الموسيقى التي كانت تعزف في كل فرصة ممكنة، وانتشار التعليم حال دون تمكن الذاكرة من اختزان كنوز الأدب الشفهي.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

وبينما تختلف درجة المعارضة التي تواجهها معظم أوجه التغريب، فإن هذا الغياب للفنون التي توفر الاكتفاء الجمالي (وربما يتوفر فيها عنصر النفع) لا يبدو بأنه يلقي المبالاة في العالم العربي. وبحسب الظاهر فإن سبب هذه اللامبالاة يكمن في الاعتقاد المشترك بين العرب بأن المنتجات الصناعية الغربية تتفوق على المنتجات الحرفية العربية، وأن تبني الأولى واستخدامها على الشكل الأمثل يعد تقدماً وتحديثاً للحياة العربية. إن قضية الافتقار الجمالي في الحياة العربية، والنتيجة عن تلك التطورات، لا يبالي بها العرب، وذلك إن علموا بها أساساً، باعتبارها أثراً جانبياً لا أهمية له في نظرهم.

ومن بين جميع الهواجس المهيمنة في الثقافة العربية، فإن هاجس الإسلام يعد أكثرها رسوخاً في النفسية العربية ويواجه التهديد الأصغر، أو لا يواجه، في الحقيقة، أي تهديد على الإطلاق، بأن يحل محله الدين المهيمن على الغرب. لكن الخطر الذي يمثله التغريب للإسلام ذو طبيعة مختلفة، ذلك أن اختراق الثقافة الغربية للبلدان العربية يجلب معه جانباً يقبل الشباب العربي على تبنيه بشدة: الموقف الغربي النمطي من الدين؛ فليس هنالك منهم من يرغب بالتحول إلى الطوائف المسيحية الكثيرة الممثلة بين ظهرائهم، لكنهم يتعلمون الارتباط بالإسلام كما يرتبط الغربيون بأديانهم. وهذا يعني، قبل كل شيء، أنهم يتعلمون اعتبار الإسلام بأنه لا يمثل سبيلاً شاملاً للحياة، وإنما هو دين يفرض في نطاق محدد من الحياة واجبات معينة عليهم ويصف لهم العلاقة التي يجب أن تكون لهم مع الرب. وبحسب نظر المسلم المثقل بالتقاليد، يجلب التغريب الانشقاق إلى الحياة العربية، والتي كانت في ما قبل وحدة طبيعية إسلامية شاملة؛ أما الآن فقد تحولت إلى مسلمة في جزء منها، وعلمانية في جزئها الآخر. وبالرغم من أن هذا الانشقاق خطيئة بحد ذاته، لأنه يفصل جزءاً من حياة الإنسان عن التوجيه الإلهي، فإن الأسوأ يتمثل في التطور الذي لا محالة من أنه يتلو ذلك ويقود إلى توسع مستمر للنطاق العلماني على حساب مثيله الديني. وفي نهاية المطاف، كما يرى المسلم التقليدي، يتكرر ما حدث في الغرب:

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

الخضوع الكامل لمسعى الإنسان نحو الأهداف المادية، يرافقه ابتعاد كامل عن الدين وتعاليمه الأخلاقية.

ويقترّب من هذه الفكرة ما يصادفه المرء دائماً من اعتقاد بأن العرب، بسبب دينهم الإسلامي، «روحانيون»، بينما الغرب غير المتدين مادي وعديم الأخلاق. إن فكرة الاعتقاد بـ«روحانية» العالم العربي تعرضت للانتقاد الدائم، حتى أن المفكرين العرب يجدون فيها فكرة سخيفة. وكان عدد من الكتاب الشباب العرب قد اتخذوا قراراً بتبني ونشر فكرة، كما عبر عنها الكاتب خالد محمد خالد، تقول بأن «الغاية من وجود الشرق أن يكون مصدراً للروحانيات؛ وأنه ينبغي أن يبقى كذلك وليس العكس؛ وأن استيراد المفاهيم المادية الغربية خطأ ليس بمستوى ماضي الشرق وتقاليد العظيمة». وهو اعتقاد يقضي عليه خالد بسؤال وجيز ساخر: ماذا عن المنجزات التكنولوجية للغرب؟<sup>1</sup>

إن الخوف من احتمالية توجه العالم الإسلامي باتجاه المادية الغربية الخبيثة عبر عنه أيضاً فضل الرحمان، وهو فقيه مسلم معاصر تلقى تعليماً غربياً ويعمل مديراً لمعهد الأبحاث الإسلامية التابع للحكومة الباكستانية في كراتشي؛ حيث يقول:

المسلمون روحانيون بالأساس والجوهر بينما الغرب ذو مادية صافية، وكل ما على الشرق فعله في سبيل أن يتطور هو أن يستعير المهارات التكنولوجية (المادية) الغربية، ومع يملكه من روحانية، ستكون الأمور على ما يرام في النهاية.

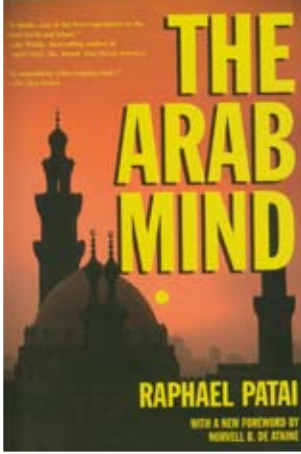
كان لهذه الحجة عواقب في الشرق أدت إلى «نشوء إحساس زائف بالوقار والتفوق في الدوائر المحافظة». كما كانت مسؤولة عن «نمو، لدى ما يدعى بالطبقات المستغربة، شكل مجرد ومخيف من أشكال المادية يكاد لا يعترف بأي نوع من الحاجات الأخلاقية...» وفي مقابل هذه التطورات، كما في مقابل مادية الشيوعية، كانت «الروحانية القديمة للإسلام غير مؤثرة؛ فما يحدث بشكل عام هو أن المفكر العلماني هو الذي يتحدث عن

(1) خالد محمد خالد: من هنا نبدأ؛ ص43.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

(المجتمع الجديد)، ولا يتوانى عن استغلال اسم الإسلام كلما سنحت له الفرصة<sup>1</sup>. إن هذه الملاحظات تعبر جيداً عن حال العالم العربي وإن كانت تتناول الوضع في باكستان، وتجسد رد فعل المسلمين المتشددين، وحتى المحافظين المعتدلين منهم، عندما يصطدمون بالتأثير الغربي في النطاق الديني.

(1) فضل الرحمان: الإسلام: ص 313.



69

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 6. المعايير الغربية والفوائد الجماعية

على الرغم من هواجس المسلمين عن الغرب والتغريب، فإن من ينظر بعيون غربية إلى النتائج التي أنجزها يتولد لديه انطباع بتحقيق سلسلة عظيمة نافعة متعددة الجوانب من التغييرات التي أدت إلى تحسينات كبيرة في حياة المواطن العربي. وعلى حد علمي، لا يوجد كاتب عربي واحد كالمدّيح لما عناه التغريب للعالم العربي؛ ولكن بعض المحللين وصولاً إلى درجة عددوا فيها. جنباً إلى جنب مع جلبه الغرب من شرور إلى عالمهم، الفوائد التي حصدها العرب من اتصالهم بالغرب؛ ومن هؤلاء الكاتب السوري محمد كرد علي الذي أدرج في كتابه المبكر (الإسلام والحضارة العربية) المطبوع عام 1934 قائمة بالجوانب الإيجابية التي تبناها «الشرق» (أي: العرب) من الغرب. وهي، بحسب المؤلف: معنى الوطن والوطنية (بما في ذلك بعض المؤسسات العامة الغربية كالبرلمانات والمحاكم وما أشبهه)؛ والصحف والصحافة؛ وترجمة الأدب الغربي (بشقيه الإبداعي والتحقيقي)؛ وبعض العلوم (كالإقتصاد والطب وما أشبهه)؛ ونظام تعليمي متطور.

بالإضافة إلى ما سبق، يورد كرد علي اعترافه الكامل بسيادة التكنولوجيا الغربية، وبالأخص في مجالات الزراعة والإنتاج الصناعي والطب والنقل والعلوم العسكرية والإدارة وما شاكل ذلك. وهو يوصي بتبني هذه المجالات، ويؤكد على أنه ما من أمر سيئ في القبول بتلقيها من الغرب بما أن «الغربيين أخذوا عند نهضتهم من العرب كل ما استطاعوا استخدامه. وهم الآن يعيدون بعض ما تعلموه من أسلافنا وأضافوا إليه ما يتوافق مع مرور الأزمان»<sup>1</sup>.

(1) محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية؛ ج 1 ص 351-363.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

ولا شك في أن تأثير الغرب لم يحدث تغييرات أساسية في العديد من وجوه الحياة في الدول العربية فحسب، وإنما أجبر العرب على الأخذ بنظرة جديدة إلى العالم، والحياة، وبالأخص: العلاقة بين البشر. وثمة عدد كبير من المسلّمات الأساسية التي طورها الغرب خلال قرنين أو ثلاثة من الزمن، ما أن أصبح العالم العربي على علم بها حتى ظهرت وكأنها من البديهيات وليس هنالك من شك في صحتها. وأهم هذه المسلّمات يمكن أن تصنف ضمن عنوان (الفوائد الجماعية Mass Benefits)، ويمكن القول عموماً أن العالم العربي قبل دون ترتيب كل الجوانب التي تدخل ضمن نفس المصطلح عند الغرب: كالتعليم العام، ومحو الأمية، والمعايير الغذائية، وخدمات الصحة والنظافة، والضمان الاجتماعي، والعمليات الديمقراطية. وكان لبعض الدول العربية التي شهدت ارتفاعاً مفاجئاً في عوائد النفط ما مكنها من الحصول على الدخل الكافي لتتحول إلى دول تنعم بالرفاهية، والرفاهية بحد ذاتها مفهوم غربي يتضمن السعي نحو آخر ما يمكن أن ينجز لتحقيق الهدف المثالي الذي يتجسد في تقديم كافة الفوائد الجماعية إلى كافة مجالات حياة الإنسان. فقبل قرن من الزمان، كان للدخل السابق ذاته أن يبقى حبيس خزائن الحكام، وللشعب أن يستمر على حياته التي عاشها أسلافه من قبل. أما اليوم فلا يجادل في حق الناس بأن يحصلوا على المزيد والمزيد من الفوائد الجماعية القادمة من الفكر الغربي. أما في الدول العربية التي لا يؤهلها الناتج المحلي العام للحصول على مثل تلك الكماليات (99% من العرب يعيشون في دول كهذه)، فإن هدف تحقيق الفوائد الجماعية تم تبنيه من قبل الحكومات فيها، سواء أكان توجهها اشتراكياً أم محافظاً. ولا تزال الجهود تبذل في سبيل الارتفاع بمستوى معيشة الناس فيها.

علاوة على ذلك، برزت لدى معظم الحكومات العربية عادة قياس تقدّم دولها بالمقاييس الغربية لأمثال تلك الفوائد الجماعية، دون أي مقياس تقليدي محلي. فعلى سبيل المثال: تقوم الحكومات العربية بتقديم الإحصائيات التي تشير إلى ارتفاع نسبة الطلبة الذين يرتادون المدارس الابتدائية (وهي ابتكار غربي)، دون وجود إحصائيات لعدد الطلبة الذين يرتادون

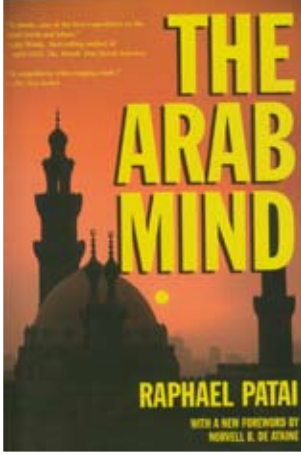
## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

المدارس القرآنية، أو الكتاتيب، والتي كانت جزءاً جوهرياً من نظام التعليم التقليدي العربي على امتداد قرون. وبغض النظر عن قلة من الأصوليين التقليديين المتطرفين، لا يجادل أحد في الرغبة بتنمية تعليم أولي علماني على حساب المدارس القرآنية، كما لا يجادل أحد في الحاجة إلى تعليم الأطفال جميعهم، والكبار من الأميين إن أمكن. القراءة والكتابة على الرغم من أن التعليم الابتدائي العام الإلزامي كان من التطورات الحديثة الفريدة والخاصة بالغرب، وكان يمكن للعرب، على نحو خاص، أن يقفوا ضده في دولهم محتجين بأن عصرهم الذهبي قام على قلة من الأفراد المتعلمين الذين وصلوا إلى مستويات غير مسبوقة ضمن شعب لا يكاد يوجد فيه أي متعلم. على الرغم من هذه السابقة التاريخية، أقرت كافة القيادات السياسية العربية ومعظم العرب النظرة الغربية لقيمة محو الأمية دون نقد أو جدل، فأصبحت بنظرهم بمثابة (الخير الأسمر)، دون النظر إلى قيمتها العملية الحقيقية لدى القبائل البدوية التي ترعى الجمال (مثلاً). ينبغي أن لا يفهم هنا أنني أنصح بعدم الاستمرار في الجهود العربية لمكافحة الأمية، ولكن جل ما أُرغب في الإشارة إليه هو أنه على الرغم من ماض كانت فيه القراءة والكتابة مهارة خاصة في العالم العربي، كحال صناعة السيوف والبرونز، فإن تأثير الغرب هو الذي جعل القراءة والكتابة ينظر إليها باعتبارها ضرورة لقيت الإقرار والممارسة، وعلى حد علمي، تم ذلك دون مساءلة الفرضية النظرية التي تقف خلف هذه الجانب الخاص من الحضارة الغربية.

هذا المثال، وهنالك غيره من أوجه الحياة المختلفة، يرسم صورة للموقف الذي يميز تقييم العرب للتغريب. فأية بقية من بقايا الهيمنة الغربية تتعرض للحنق الشديد، والتبعية الاقتصادية العربية للغرب ينظر إليها بعين العار وقد تتخذ بحقها إجراءات متشددة أحياناً. أما التفوق الثقافي الغربي في نطاق مثل التكنولوجيا فيقابلة إقرار مبطن بالضغينة، والتفوق العربي في المجال الروحي يؤكد عليه بهدف التعويض. لكن الفرضيات الأساسية الكبرى للثقافة الغربية تم القبول بها، وأي جدال حول صلاحيتها للعالم العربي يلقى الرفض والنقمة. وهكذا، بينما يعارض العالم العربي الغرب ويكرهه دائماً، فإنه ينظر إلى

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

نفسه و يقيمها وفق المنظور الغربي. إنه يقارن كافة منجزاته بمثيلاتها عند الغرب، وأينما وجد بأنها تنقص عنصرا موجودا لدى مثيل غربي، أحس بأنه يحتاج إلى ذلك العنصر. إن هذا هو المأزق الذي يعيشه العالم العربي في الثلث الأخير من القرن العشرين.



# العقل العربي 70

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 7. الغرب الشرير

إن ما يحتل الأهمية الحاسمة في صياغة فهم لرد الفعل العربي على الغرب لا يتعلق كثيراً بحقيقة أن الغرب قد أدى إلى تغيير حياة العرب، أو أنه في طريقه إلى ذلك، وإنما في هوس الانشغال بالتغريب، ظاهرتيه ومشكلاته، تحليله وتقييمه، والتكرار الدائم لما هو جيد وسيئ فيه، والاقتراحات التوجيهية لتحديد ما ينبغي أن يقبل أو يرفض منه. والمواقف الخاصة بكل من هذه القضايا تتعدد إلى حد يتعذر معه تصنيفها. ولكن ربما يمكن ترتيبها على سلم يبدأ من وجهات نظر من يرفض كل ما يقدمه الغرب، وينتهي بمن ينصح بقبول كل ذلك. ولكن بغض النظر عن موقف المفكرين العرب من هذه المسألة، فهم يكادون يجمعون على تحميل الغرب مسؤولية الركود العربي الراهن.<sup>1</sup> والقلة القليلة منهم

(1) من بين القلة من الكتاب العرب الذين يبرئون الغرب من المسؤولية عن الركود العربي: عبد الرحمان البزاز، محجوب بن ميلاد، ميخائيل نعيمة، موسى علمي. ومع ذلك فإن الميل إلى تحميل الغرب مسؤولية ذلك منتشرة إلى حد جذب أنظار الباحثين العرب والغربيين. ومن أولئك الباحثين الغربيين نذكر: ويلفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith) الذي يشير في كتابه (الإسلام في العصر الحديث: ص 100) إلى «الميل العربي المتواصل (والغامض عادة) إلى ربط علل المجتمع العربي بالأنظمة (الغربية) المستوردة». ويقول بأنه رأى في أبريل 1954 هذا الميل «يصبح محط الأنظار» في المظاهرات التي خرجت إلى الشوارع تشجب الانتخابات والنظام البرلماني والعملية الديمقراطية الرسمية برمتها. جنباً إلى جنب مع الرجعية والفساد. وبرنارد لويس (Bernard Lewis) الذي يقول في كتابه (الشرق الأوسط والغرب: ص 96): «حدّد أحد الباحثين الإسرائيليين وجه الاختلاف بين المنهجين الديني والقومي في التعامل مع الأحداث كما يلي: المتدين يرى أن أسلافه شكروا الله على نجاحاتهم وألقوا اللوم في إخفاقاتهم على ذنوبهم ونقائصهم. أما القومي فيرى أن الشكر ينبغي أن يوجه إلى الأمة لنجاحاتها. وإلقاء اللوم على الآخرين في إخفاقاتها». وتشارلز كريمينز (Charles Cremeans) في كتابه (العرب والعالم: ص 130).

كما كان هذا الميل عاملاً يبعث الاضطراب في العلاقات العربية-السوفيتية. حيث نشرت صحيفة نيويورك تايمز في عددها الصادر يوم 30 يناير 1972 تقريراً من بيروت جاء فيه: «قالت مصادر من دول أوروبا الشرقية هنا أن لوم العرب للآخرين على إخفاقاتهم كان سبباً أساسياً في ضعفهم». وأشار التقرير أيضاً إلى المظاهرات التي خرجت في عدد من العواصم العربية بعد حرب 1967 وقام فيها المتظاهرون «بترديد شعارات تلوم الروس على عدم مساعدة العرب في الحرب».

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

تواجهها الصعوبات في حسم أمرها. فينتهي بها الأمر إلى اتهام الغرب بالتسبب بالركود العربي وتبرئته من هذه التهمة في آن واحد. فالمفكر الجزائري مالك بن نبي ينتقد من يلوم الغرب على «الوعكة» العربية، ولكنه يشدد في الوقت نفسه على أن أوروبا أبدت الغرور في إحضارها علومها إلى المنطقة العربية المتخلفة أصلاً بسبب وحيد هو أن أوروبا «تركتهم لوحدهم»<sup>1</sup>. وعلى النسق ذاته، يقتبس الكاتب المصري أنور الجندى بسرور واضح الكثير من أقوال المستشرقين التي يمجدون فيها عظمة الإسلام وقدرته الفريدة على إرضاء الروح الإنسانية في كل العصور، ولكنه في الوقت نفسه يذهب إلى مدى أبعد ليحاول إثبات اتهام هؤلاء المستشرقين بالضلوع في مؤامرة خبيثة تهدف إلى إضعاف الإسلام وتدميره.<sup>2</sup>

وفي كتاب لنبيه أمين فارس بالاشتراك مع كاتب آخر تظهر لنا وجهة النظر المتضاربة نفسها حول ما قام به الغرب حيال العرب. فهما ينتقدان النظرية التي تعزو مجيء الاستعمار الغربي إلى علل العرب، ويسميان ذلك خداعاً للذات، ويريان أن المفتاح الذي يفتح أبواب التقدم للعرب هو التنمية الفكرية الداخلية. ومن الناحية الأخرى، يسلم الكاتبان بوجود ميل لدى العرب إلى تحميل الآخرين مسؤولية أوضاعهم السيئة، و«الآخرين» هنا تعني بريطانيا وفرنسا، فهاتان القوتان الاستعماريتان دمرت «الوحدة الجغرافية للعالم العربي» و«سعتا إلى تدمير وحدته الاجتماعية والاقتصادية والروحية، وفعلتا ما بوسعهما لتأخير تقدمه. فتحركتا ببطء شديد على الصعيد التعليمي». وفي ما يتعلق بالبريطانيين، فإن «عرقلتهم للصناعة المحلية كان لها أشكال عدة»؛ إذ «قاموا بتشجيع الإقطاعية في العراق وتقوية أسسها». فضلاً عن ذلك، «أعاقوا عملية التحضر والتقدم من خلال تقديم امتيازات خاصة للعشائر لا يتمتع بها الحضر، والحفاظ على الأعراف والتقاليد العشائرية التي لا تتوافق مع أعراف المجتمعات المتحضرة وروح المواطنة الجيدة». وكان دافع البريطانيين إلى ذلك أن همهم الأساسي يتمثل في «الإبقاء على ما في العراق من تجزئة، ونزاع بين شيوخ العشائر، وجهل السكان». وكانت محصلة هذه السياسة أن «أغلبية سكان العراق بقوا على حال

(1) مالك بن نبي: نداء الإسلام: ص 16-17.

(2) أنور الجندى: الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية: ص 447-458.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

البدائية والجهل، يستعبدتهم شيوخ العشائر، أميين، تفتك بهم الأمراض وسوء التغذية وحتى الجوع، ويعيشون عموماً في مستوى معيشي بئيس». ويمضي الكاتبان في تحليل مشابه لسياسات فرنسا في الدول العربية التي كانت تحت سيطرتها.

يلاحظ دائماً أن الكاتب العربي إذا ما ادعى بوجود جانب يحسب للغرب، لا عليه، فإنه يعرض نفسه لهجمات الآخرين الذين لا يريدون الاعتراف بوجود أي شيء جيد قد فعله الغرب. فهذا منتقد يكتب دون إيراد اسمه مهاجماً الكاتب اللبناني ميخائيل نعيمة فيكرر الادعاءات السابقة مشدداً عليها بقوله: «الاستعمار الغربي هو السبب الوحيد للجهل والفقر والمرض؛ وهو وحده المسؤول عن انتشار الأمراض في البلاد العربية، والمأساة الدامية التي تدعى فلسطين».

وفي سبيل منح المصادقية لاتهام الغرب بالمسؤولية عن ركود العالم العربي وتخلفه، يلجأ الكتاب والقادة العرب عادة إلى استخدام وسيلة ألوان زاهية لتلوين صورة الحالة العربية قبل التدخل الغربي. فعلى سبيل المثال، يتمثل جزء من معتقدات الوطنيين المغاربة المتشددون في أن أوضاع المغرب كانت ممتازة قبل الاحتلال الفرنسي: «فالنظام التعليمي، حتى للفتيات، كان يمر بحال ازدهار. وكان السلطان في طريقه إلى إنجاز أكثر إصلاحات التحديث جرأة عندما قام الأجانب بكف يديه»، وحتى أن كثيراً من الأقليات الدينية كانت تعيش في ظل ما قبل الاحتلال «وضعا تحسد عليه، كما هو الحال في ظل أي نظام حكم إسلامي حقيقي»<sup>1</sup>.

وفي خمسينيات القرن العشرين، كان هنالك بقايا من الهيمنة الأجنبية في بعض أنحاء العالم العربي بما يكفي لتوفير أرضية للاحتجاج الذي جهر به العديد من الكتاب العرب بأن غياب «الاستقلال الكامل» كان العامل المسؤول عن تخلف المسعى الفكري العربي، وأنه (بحسب أحد الكراريس التعبوية)...

(1) روبرت مونتان (Robert Montagne): الثورة في المغرب: ص 312-313.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

فقط عندما لا يكون هنالك أي أثر مهما صغر للنفوذ الأجنبي على الأرض العربية عندها يكون بالإمكان تحقيق أي تقدم حقيقي في اللحاق بالركب الاقتصادي للأمم الأخرى. وبنجاح هذا المسعى فقط سيكون العرب مؤهلين لاحتلال موقع عالمي ملائم. وعندما يصلون إلى هذا الموقع سيكون العرب قادرين على إظهار الحد الأعلى من قدرتهم على الإسهام في تقدم البشرية كما فعلوا في أيامهم الغابرة.

وبينما ليس هنالك من ينكر التأثير الغربي الكبير على الحياة العربية من بين الكتاب العرب الذين يكتبون عن العلاقة المتبادلة بين الغرب، فإنهم يعبرون عن مجموعة من الآراء التي تكون متناقضة في العادة حول الأهداف المتينة التي رغب الغرب بإنجازها من خلال تقديم أعطيائه إلى العالم العربي. وبالرغم من ذلك، هنالك قاسم مشترك بين كافة تلك الآراء، وهو أنها تسلم بأن الغرب كان له، وما زال، أهداف أنانية شريرة في تعامله مع العرب.

في وقت مبكر يعود إلى عام 1930، كانت النظرة العامة متمثلة في أن الغرب قد أغرق العالم العربي بمنتجات إفرائاته الفكرية الخاصة في مجالات الفلسفة والأدب وما إلى ذلك، وذلك بهدف إغراق الروح العربية. وبذلك يتحقق إضعاف الشعوب العربية. فجاء في مقال نشر في جريدة الفتح القاهرية ما يلي:

ربما يستعمر الغزاة قلوب الرجال والنساء، وهذا هو الخسارة الكبرى، والانهيار النهائي. إن الخطر الحقيقي يداهمنا «بالحرب الروحية» التي تخوضها أوروبا «بمنهجية» ضد روح الشرقيين بعامة والمسلمين بخاصة، بمعاونة كتبها الفلسفية، ورواياتها، ومسارحها وأفلامها، ولغتها. إن هدف هذا «العمل المتناغم» ذو طبيعة نفسية تعمل على فصل الشعوب الشرقية عن ماضيها. إن أشد ما تخافه أوروبا الغازية هو الوعي بالماضي الذي بدأ يصحو في قلوب الهنود والصينيين، والعرب بخاصة...

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

وثمة نظرة أخرى تتهم الغرب بفعل العكس من ذلك تماماً: الحجب المغرض للجوانب الفكرية من ثقافته والاقتصار على تقديم التكنولوجيا. والمادية. و«الآلهة المزيفة» الأخرى للعالم العربي. وأن غرض الغرب من هذه الوسيلة كان إضعاف العرب من خلال لفت أنظارهم بعيداً عن قيمهم الروحية التقليدية الخاصة دون تمكينهم من إحلال القيم الغربية مكانها. وبهذا تسببت القوى الاستعمارية الأوروبية بانحطاط ثقافي في العالم العربي. ويعتقد هذه النظرة الفيلسوف اللبناني المعروف شارل مالك الذي قال عام 1952: «يمكن للمرء أن يبرهن على أن غياب الوحدة والمسؤولية والإخلاص والفهم والحب في الشرق الأدنى ما هو إلا عدوى قدمت من الغرب أساساً». ويعلق على قضية غياب الفهم بقوله: «لم يقدم الغرب أفضل ما عنده من التقاليد الجيدة. وإنما اقتصر على تقديم الآلهة المزيفة للحضارة الغربية الحديثة: القومية، المادية، الشيوعية».

قبل مرور عام على ما قاله مالك، جاءت الفكرة نفسها على لسان فايز صايغ الذي أكد على أن الغرب هو من يتحمل مسؤولية عدم تقديم قيمه الحقيقية (يعدد منها: افلاطون، توما الاكويني، شكسبير، غوته، دوستويفسكي) التي «تمثل الشخصية الأصيلة للغرب... على نحو أكثر صراحة وإقناعاً». وبما أن الغرب فشل في ذلك، فإن العرب فشلوا في التمييز ما بين الغرب العلماني المفترس الامبريالي الاستغلالي من جهة، وما بين «الغرب الأصيل» من جهة أخرى. مما أدى إلى رفض الخيار الذي قدمه الغرب لخلاص العرب وتنويرهم، فأغراهم بالوقوع في حبال «الركود الروحي»<sup>1</sup>.

وهناك نظرة ثالثة ترى أن الغرب حجب عن العرب المهارات التكنولوجية لإبقائهم ضعفاء ومنعهم من التطور على الصعيد الاقتصادي. وممن يرى ذلك الكاتب عمر فروخ الذي يؤكد على أنه «يجب علينا أن نتهياً لاستثمار المعرفة العلمية والتقنية التي حازها الغرب كي نتمكن من المنافسة في الصراع الذي يدور في هذا العالم الصغير على المستويين المادي والمعنوي». وكما رأينا سابقاً، يتهم فروخ المؤسسات التعليمية العربية بأنها

(1) فايز صايغ: فهم العقل العربي: ص 38-39، 46.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

تجنب عمداً عن الطلبة العلوم العميقة المثمرة وتشجعهم على دراسة مواضيع نظرية مفصلة لا فائدة منها.<sup>1</sup>

وبينما يمتنع فروخ عن اتهام الغرب شخصياً بالمسؤولية عن هذه الحال السائدة في المؤسسات التعليمية العربية، فإن ما يرمي إليه يتضح بقراءة الشكوى ذاتها لدى كاتب عربي آخر أقل تحفظاً. ففي مقال بعنوان «مستقبل الثقافة في المجتمع العربي» للدكتور محمد كامل عياد، أستاذ الفلسفة في المعهد العالي للمعلمين في دمشق وله العديد من الدراسات حول المشاكل السياسية والثقافية في العالم العربي، يوجه الاتهام أولاً إلى العرب لعدم اغتنامهم أكثر من مخازن الغرب، فالعمل المترجم الوحيد إلى العربية من أعمال الفيلسوف الألماني شوبنهاور هو انتقاده للمرأة. حتى أنه ينتقد العرب لتخلفهم بعيداً عن الغرب في دراسة تراثهم الثقافي الخاص بهم. لكنه ينتقل بعدها إلى فرضية توضح ما كان يرمي إليه عمر فروخ، فيتهم المستشرقين بشكل مباشر بأنهم عملوا على «تعزيز الأنماط الامبريالية»، وبسبب هذه الأنماط الامبريالية الخبيثة، يتابع الدكتور عياد، فإن العديد من المستشرقين تم توظيفهم «في وزارات خارجية الدول الغربية للعمل بدقة على تأليف ونشر كتب التصوف الإسلامي والهندي، ورعاية الرأي القائل بأنه ما من أمل لحماية الحضارة العالمية من الانحطاط والانهيار إلا بالعودة إلى (روحية) الشرق»، وأن على المرء أن لا ينخدع بادعاءاتهم، فهؤلاء المستشرقون جميعهم يعملون ضمن مؤامرة امبريالية، وكانت عنايتهم بالتوجهات المهمة بالثقافة «الروحية» للشرق من أجل سبب واحد فقط: نيتهم في إبقاء الشرق، والعالم العربي بخاصة، في حالة من الخمول الروحي تجعل طاقاته كلها مركزة على الأمور الروحية واللاذنيوية، فلا يتوفر عنده حينها اهتمام ولا طاقة تكفي لأن يتعلم من الغرب الأمر الوحيد الذي يستحق الاهتمام، وهو: التكنولوجيا. فالتكنولوجيا والعلم والصناعة والإعلام والتنظيم هي المجالات الحيوية التي يحاول الغرب الامبريالي أن يمنع العالم العربي من الخوض فيها. وهو يقوم عامداً بتثبيط عزائمهم «عن

(1) عمر فروخ: عباقرة العرب في العلوم والفلسفة: ص 155-158.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

تبني الثقافة الحديثة، وبالتالي، تحرير أنفسهم من الهيمنة الغربية». وغرضه في هذا أن يحتفظ بالحضارة الحديثة للأمم الأوروبية ويجعل الشعوب الأخرى ملتصقة بثقافتها القديمة: «تراثها الروحي». ولهذا كان الغرب جاهزا فحسب لدعم المؤسسات العربية التي تعنى بدراسة التراث الثقافي العربي: كالبلاغة والنحو والتصوف الإسلامي وما أشبه، دون أن يعمل على تقديم العون للعرب في بناء مختبرات، أو الحصول على معدات تكنولوجية، أو تأسيس أقسام في الجامعات لدراسة الأدب المقارن، والنقد الحديث، وفن الرواية.

وفي تناقض صريح، يتابع الدكتور عياد كلامه فيصف كيف أغرق الغرب العالم العربي قبل خمسين عاما بالمنتجات الصناعية إضافة إلى قوانينه وايدولوجياته. ونتيجة لهذا أخذ العرب عن الغرب التقنيات الصناعية الحديثة، والاختراعات، والهندسة، وتخطيط المدن. وحتى أن الأسرة ومنزلة المرأة قد تغيرت بتأثير الغرب. كما قدم الغرب للعرب التمدن، وخلق طبقة عاملة جديدة، وأدى إلى انهيار الإقطاعية، ورفع مستوى المعيشة، ودفع الجماهير إلى المطالبة بحقوقها. ويرى الدكتور عياد أن هذا الاتجاه هو الذي ينبغي أن تدفع نحوه الأقطار العربية بعجلة التنمية، لأن ما تحتاجه لضمان البقاء في عصر التنافس والكفاح هذا يتمثل في اكتساب التكنولوجيا الحديثة، والصناعات، والتخطيط الاقتصادي، والعلوم.

إن فرضية الدكتور عياد القائلة بأن الغرب شجع العرب لغرض في نفسه على التركيز على تراثهم الروحي من أجل إبقائهم في حالة من الخمول الفكري تصنف (رابعا) ضمن سلسلة الاتهامات التي يطلقها المفكرون العرب ضد الغرب الشرير.

وثمة اتهام خامس بأن الغرب زيف وشوه ببحث التاريخ العربي لضرب فخر العرب بماضيهم الذي له وحده القدرة على مدهم بالإلهام اللازم للقيام بمجهود قومي عظيم. ويعبر عن هذه الفكرة الكاتب والسياسي العراقي عبدالرحمان البزاز في كتابه (الإسلام

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

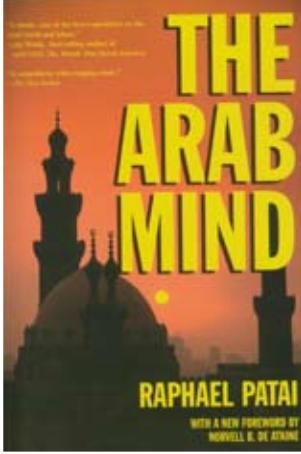
والقومية العربية): فيؤكد على ضرورة إنجاز ثلاثة أمور لتحقيق التوافق بين القومية العربية والإسلام، وهي:

1. على العرب أن يحرروا أنفسهم «من السلطة الفكرية للغرب ومفاهيمه المستوردة... وأن يفكروا. باستقلال وأصالة، بمشاكلهم وشؤونهم وتاريخهم».

2. «عليهم أن يعملوا بجد وإخلاص ليقدموا ماضي أمتنا من جديد، ويكتبوا تاريخنا بأسلوب علمي صحيح، من أجل القضاء على هذه الصور (المشوهة)، ووضع حد لهذه التقييمات الخاطئة، وتمزيق تلك الصفحات السوداء التي خطتها أقلام المتآمرين المتحاملين».

3. «علينا أن نتطلع للإسلام الذي نعتز به كثيرا ونؤمن بأنه انعكاس للروح العربية ومنبعها الروحي الذي لا ينضب».

وكما نرى، فإن اثنين من الشروط الثلاثة السابقة للتوفيق بين الإسلام والقومية العربية تتضمن اتخاذ موقف ضد الغرب وضد ما علمه الغرب للعرب. ومع ذلك يبدو أن البزاز غير منتبه إلى التناقض بين دعوته إلى رفض «المفاهيم المستوردة» من الغرب ومطالبته بأن يقوم العرب بكتابة تاريخهم «بأسلوب علمي صحيح»: ففكرة كتابة التاريخ بأسلوب علمي صحيح ما جاءت إلا من الغرب. كما هو حال الأساليب النقدية في كتابة التاريخ التي لا يمكن من دونها إعادة كتابة التاريخ العربي.



# العقل العربي 71

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 8. كراهية الغرب

علق الدارسون الغربيون للعالم العربي مرارا وتكرارا على الكراهية العنيفة التي يشعر بها العرب تجاه الغرب: فكتب ويلفريد كانتويل سميث في منتصف خمسينيات القرن العشرين: «معظم الغربيين ليست لديهم أية فكرة عن مقدار عمق وعنفا الكراهية التي تتملك العرب الذين يمرون بحالة التحديث، وبالأخص تجاه الغرب»<sup>1</sup>. وبعد هذا القول بعدة سنوات أورد برنارد لويس ملاحظة لا تكاد تختلف عن الملاحظة السابقة، وذلك بالحديث عن «المزاج والرغبة التي وحدت معظم العرب إن لم يكن كلهم» عام 1955، ويتمثل ذلك، بحسب ما وجد لويس، في «النفور من الغرب، والرغبة في إغاضته وإذلاله»، وهو ما كان له «تعبير مثير ومرضٍ» في صفقة الأسلحة الروسية التي وقعها عبدالناصر عام 1955: «ففي العالم البدائي الذي تنتشر فيه الأساطير والصور كان الغرب منبععا لكل الشرور، بل كان هو الشر نفسه»، وكل ذلك، كما استنتج لويس، لم يؤدِّ إلى «مشاكل حقيقية من خلال ما تسبب به من اضطراب اقتصادي واجتماعي وسياسي» فحسب، وإنما نشأت عنه «عقدة نقص ثقافية»<sup>2</sup>.

لم تتناول تفسيرات لويس مسألة أساسية لا محالة من أن تخطر على بال من يدرس العلاقة بين الغرب وبقية أنحاء العالم، وهي: من بين جميع الأمم التي وجدت نفسها في وضع مشابه أمام الغرب، لماذا تكون كراهية الغرب وما يرتبط بها من «عقدة النقص الثقافية» تبدو للعيان بشكلها الأكثر صراحة عند العرب بالأخص؟

(1) ويلفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith): الإسلام في العصر الحديث: ص159.

(2) برنارد لويس (Bernard Lewis): الشرق الأوسط والغرب: ص133-136.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

من المؤكد أن اليابانيين يدينون للغرب ثقافيا وتكنولوجيا بمثل دين العرب على الأقل. وفضلا عن ذلك، جعلهم الغرب يحسون في الحرب العالمية الثانية بتفوقه التسليحي بطريقة فظيعة، ثم تعرضت بلادهم للاحتلال والحكم من قبل أمريكا لعدد من السنوات. ومع ذلك لا يوجد حتى الآن ما يشير إلى أن اليابانيين يحملون شعورا يقترب، بأي شكل من الأشكال، من كراهية العرب للغرب وما يحملونه من عقدة نقص ثقافية. وبعيدا عن اليابان، فإن الدول الأفريقية المتعددة التي كانت في الأمس القريب مستعمرات فرنسية بقي المنحى الثقافي فيها، بعد الاستقلال، فرنسيا بكامله؛ ولم يلاحظ في علاقتهم مع الغرب عموما، وفرنسا خصوصا، كراهية للغرب، أو عقدة نقص ثقافية، تقارن بما لدى العرب. ولاحظ أيضا الحالة الهندية؛ فشعوب شبه القارة الهندية كانت تحت الحكم البريطاني طوال قرنين من الزمان. وكانت علاقتهم مع بريطانيا إبان ذلك شبيه بعلاقة الدول العربية مع بريطانيا أو فرنسا منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، أو قبل ذلك في دول شمال أفريقيا ومصر. وحتى نيلها الاستقلال؛ ومع ذلك يجد المرء في الهند وباكستان المسلمة قدرا من الكراهية تجاه الغرب يقل عن مثيله الذي يتميز به العرب؛ كما إن الهند شعرت بالغضب إزاء تقسيم شبه القارة وتأسيس الدولة الباكستانية المستقلة بنفس القدر الذي شعر به العرب في سوريا والعراق ومصر إزاء تقسيم فلسطين وتأسيس إسرائيل في قسم منها. لكن هذا الخلاف مع بريطانيا والغرب لم يؤدّ إلى كراهية أو يخلق عقدة نقص ثقافية عند الهنود.

إذن، لدينا عدد من الدول التي تعرضت للاستعمار في السابق، وجميعها ذات تجارب شديدة الشبه مع القوى الغربية، وحالها جميعا متشابه في اقتحام الثقافة الغربية لها وهيمنتها (وحتى تسيدها). وإن لم يبد العرب مما يشعرون به غير كراهية الغرب وعقدة النقص الثقافية اللتان لاحظهما المراقبون عربا وغربيين. فمن الواضح أن سبب ذلك لا يتمثل بما خبره العرب من الغرب أثناء الفترة الاستعمارية وبعدها، وإنما بمجموعة مختلفة من العوامل.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

ينبغي البحث عن تلك العوامل في نطاقين: الأول هو الماضي ما قبل الاستعماري، أو بعبارة أدق: الهيئة التي يعيش عليها الماضي ما قبل الاستعماري في وعي شعوب ما بعد الاستعمار. والنطاق الثاني هو شخصيتهم النمطية المحددة. وهذان النطاقان مرتبطان طبعا؛ فالماضي ينظر إليه من منظور الشخصية النمطية، ومن هنا فإن ما تحتله الشجاعة والعدوانية والقدرة على القتال من منزلة مهمة في الشخصية النمطية يجعل تلك النظرة تؤكد على هذه الصفات في التاريخ الوطني. ومن الجهة الأخرى، يلعب الوعي بالماضي دورا أساسيا في تشكيل الشخصية النمطية؛ فإذا كان الماضي يُعرف، أو يُعتقد، بأنه زمن الانتصارات العظيمة، فمن شأن ذلك أن يترك أثرا في الشخصية النمطية عبر توجيهها إلى محاكاة طرق الأسلاف، وذلك يؤدي إلى تعزيز صفات معينة في الشخصية كالعدوانية والشجاعة.

بتطبيق هذه الاعتبارات على العلاقة بين شعوب ما بعد الاستعمار وبين الغرب لا نجد من بينهم غير العرب ممن أسهموا في الماضي بشكل مباشر ومميز جدا في التطور الثقافي للغرب. والمتعلمون من العرب، والذين يزداد عددهم عاما بعد عام، يعلمون أنه لا تفصلهم غير قرون معدودة عن زمن كانوا فيه متفوقين على الغرب في كافة مناحي التطور الثقافي الذي يفتخر به الغرب في العصر الحالي. وفي تعلقهم المفهوم بقوميتهم، يبالغ العديد منهم في تصوير الدور الذي لعبته الثقافة العربية في تهئية الأرضية لانطلاق الموجة الأوروبية التي بدأت بحركة النهضة. ويعبر ويلفريد كانتويل سميث عن ذلك بقوله: «يشعر العرب بحميمية أكبر في المجد المبكر للعظمة العربية الإسلامية الماضية، مقارنة بالمسلمين الآخرين، ويشعرون بالحنين إلى الماضي على نحو أكثر انشدادا. إن إحساس العرب بسناء الماضي ليس له نظير». ويقول أيضا: «الإسلام العربي... لا يهتم، ويغفل عمليا، بما حدث لعظمة الإسلام بعد النكبة العربية. فمع النكبة (سقوط بغداد عام 1258 أو الفتح التركي لمصر عام 1517) انتهى التاريخ الإسلامي فعليا»<sup>1</sup>. وبهذا يكون

(1) ويلفريد كانتويل سميث: المصدر السابق: ص 94-95.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

الغرب حديث النعمة على الصعيد الثقافي، ويكون اضطراب العرب إلى التعلم منه أمراً يقترب من منزلة العار.

أما العامل الثاني فهو في جزء منه يتعلق بالمعرفة والوعي التاريخي. فعلى الرغم من أن بعض المفكرين العرب يتألمون مما يعتبرونه تشويهاً غربياً للتاريخ العربي، وأن العرب حصلوا على المعلومات المتعلقة بماضيهم نتيجة للجهود الغربية في الأساس، فإن الحقيقة تقول أنه من بين كل الأمم التي تعرضت للاستعمار: وحدهم العرب الذين يمتلكون تاريخاً طويلاً حافظاً بالتواصل مع الغرب، ووحدتهم الذين اشتبكوا معه في المعارك مراراً وتكراراً فهزموا وأخضعوه إلى سلطتهم. حدث ذلك في إسبانيا مع أوائل القرن الثامن، وصولاً إلى القرن الثامن عشر وانتقال القيادة في «دار الإسلام» إلى تركيا حيث كان جنوب وسط أوروبا إلى هنغاريا لا يزال تحت السيطرة الإسلامية. وينبغي أن يلاحظ هنا أن النظرة التاريخية العربية، في ما يخص المواجهة مع الغرب، تعتبر تركيا امتداداً للعالم العربي وأن ما ألحقته من هزائم بأوروبا المسيحية بمثابة انتصارات للإسلام الذي كان العرب وما زالوا يعدون مؤسسيه وناشريه ومركزه. حتى وإن أصبحت تركيا يده الضاربة. وحسب رأي بعض الكتاب العرب المعاصرين حصلت انتصارات الماضي على الإلهام من العقيدة الإسلامية؛ حيث يقول محمد قطب في كتابه (شبهات حول الإسلام) أن العرب لو استرجعوا عقيدتهم المنضبطة، فلسوف يهزمون. كما فعل المسلمون الأوائل، الامبراطوريات العظمى في العالم. وهكذا قد تكون الهزيمة والهيمنة من خصم كان في السابق أضعف من المسلمين أكثر إيلاًماً للعرب مقارنة بالشعوب التي كان اتصالها بالغرب عبر التاريخ تغلب عليه صفة خضوعها لتفوقه وقوته العسكرية.

إن الاعتماد العاطفي للعرب على ماضيهم يؤازره رفضهم للغرب وما يمثله. وهذا الرفض كان السبب...

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

في إصرار العرب على ما يفترضونه من شخصية حصرية: وفي المقابل: كلما عزز العربي من الميل المرضي إلى البحث في ذاته (أي في ماضيه) عن الأساس الجوهري لصحته الحالية وتقرير مصيره في المستقبل. كلما تضاعفت فرص خروجه من زنزانته الضيقة التي هي ذاته. وازدادت عدوانيته تجاه أي شكل من الإبداع يحمل روحا غريبة.<sup>1</sup>

والعامل الثالث هو الدين: وفي الواقع. يبلغ العامل الديني أهمية في تكوين الموقف العربي المعادي للغرب إلى درجة تجعل من المفترض به أن يحتل المرتبة الأولى ضمن العوامل المذكورة. لكن الدين نفسه (الإسلام) تعتنقه دول أخرى لا تبدي موقفا حيال الغرب يقترب من الموقف العربي العدواني بأي شكل من الأشكال. ومن هذا الاختلاف يمكن للمرء أن يستنتج أن الإسلام وحده. ودون وعي بماض جرى فيه تفوق ثقافي وعسكري على الغرب. لا يشكل حافزا كافيا لنشوء كراهية شديدة للغرب عند الأمم المستعمرة سابقا. وفقط عندما يقترب الاقتناع بامتلاك المرء للدين الحقيقي الوحيد (والذي يتشاطره جميع المسلمين) مع المعرفة بالتفوق الثقافي والعسكري في الماضي (وهو أمر خاص بالعرب). ينتج عن هذا المركب تقوية متبادلة للشعور المناهض للغرب بالصورة التي نجدها عند العرب. وعند العرب وحدهم يمكن أن ينشأ شعور بأن دينهم (الإسلام) قد ساعدهم في قرون الماضي المجيدة على تحقيق تفوق ثقافي وعسكري على الغرب. ولهذا يكون على العرب وحدهم أن يواجهوا الواقع المر لخسارتهم ذلك التفوق في قرون الحاضر. ونظرا لما للعرب من إيمان بالقضاء والقدر. فإن هذا التحول في مركز التفوق لا يمكن أن يعتبر عندهم غير حدث معد مسبقا يلقي بدوره ظلال الشك على ما لهم من قيمة في اعتباراتهم هم. فبما أن المسلم التقليدي لا يمكنه أن يتخيل نفسه يلوم الرب أو حتى يسأله. فإن مسؤولية ذلك التحول تلقى على عاتق العرب أنفسهم. وبالأخص في ما يخص الذنوب الأخلاقية

(1) فايز صايغ: فهم العقل العربي: ص 35-36.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

والدينية: أو قد تلقى المسؤولية على عاتق الغرب على نحو غير منطقي، ولكنه عاطفي وأكثر إرضاء للنفوس.

إن أكثر ما يكون عرضة للاستياء هو الصف الطويل من المظاهر الخارجية للتفوق الغربي في كافة المجالات المادية والاقتصادية والتكنولوجية والتنظيمية. فهذه المنجزات التي يعرضها الغرب، أو يتفاخر بها بحسب رأي العرب، تمنحه قوة متفوقة؛ وهذا هو بالأخص ما يزعج العقل العربي لأنه تكيف مع اعتبار كافة تلك الجوانب أمورا ثانوية بالنسبة إلى القيم الحقيقية للأخلاق والدين التي يؤمنون بكل إخلاص أن الغرب بحاجة شديدة إليها. وبهذا يكون أدنى درجة من العرب المسلمين. وعندما يكتشفون أنهم عاجزون، على الرغم من ذلك، عن تقليد الغرب في كل الأمور التي يعدها الغرب مهمة، وأنهم بذلك يتبنون لإراديا سلم القيم الذي يعتقدون أن الغرب يلتزم به، فإن استيائهم يتحول إلى كراهية.

يوجد عدد من الخصائص الأخرى، المألوفة حاليا، في الشخصية العربية النمطية التي تجعل العرب ميالين إلى موقف يعادي الغرب والتي لا توجد في الشخصيات النمطية للشعوب المستعمرة سابقا، وإن وجدت فإلى درجة ضئيلة جدا. ومن هذه الخصائص: الميل إلى المبالغة الذي لا يقود العرب إلى تأكيد وتكرار ما يشعرون به تجاه الغرب فحسب، وإنما يقوم بتضخيم هذا الشعور. ومنها أيضا: الإحساس بالهامشية الذي لا يسمح للعربي أبدا أن يتحرر من أسر البيئة والثقافة التقليدية، بنفس الشدة التي تجعل من المستحيل على الهندي المتعلم في بريطانيا أو الكاهن الياباني أن يتجاهل الثقافة الغربية. إن هامشية العربي تنسب له دائما بالإزعاج الذي يتحول أحيانا إلى نوع حاد جدا يلقي مسؤوليته على الغرب بقصد أو بدونه. ويتصل بالهامشية على نحو وثيق ازدواجية العربي تجاه كل من ثقافته التقليدية وثقافة الغرب الحديثة، الأمر الذي يفاقم كراهيته لثقافة الغرب كلما أصبح مشدودا إليها أكثر. أضف إلى تلك العوامل حماسه الشديد للسمعة، وهو ما يخلق لديه شعورا بالتوجس لا يمكن الخلاص منه، وذلك حينما يشعر أن تقليده للغرب يحط من شأنه، وبما أنه غير قادر عن التوقف عن تقليد الغرب، تجده يشعر بالكراهية تجاه الغرب

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

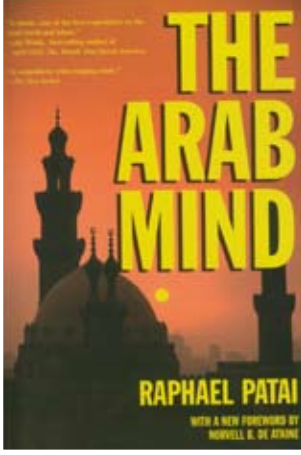
بسبب إغرائه له وإنزاله منزلة شائنة. وإلى جميع ذلك يجب أن يضاف ميل العرب إلى تحميل الآخرين مسؤولية إخفاقاتهم وعجزهم. وبما أن الغرب كبش الفداء الجاهز دائماً، فعليه أن يتحمل أكبر قدر من المسؤولية، وهذا يستتبعه حتماً أكبر قدر من الكراهية.

لقد تكلمنا في ما سبق عن الأسس النفسية لكراهية العرب تجاه الغرب. أما عقدة النقص الثقافية التي يبديها العرب في علاقتهم مع الغرب فيمكن تفسيرها من خلال الإشارة إلى وجهها الآخر: الازدواجية التي يتصف بها موقف العرب من الغرب. فإذا كانت كراهيتهم للغرب تجسيدا للوجه السلبي لهذه الازدواجية، فإن عقدة النقص الثقافية محصلة للوجه الإيجابي. وبما أنهم نادراً ما يعترفون «بمحبة» الثقافة الغربية فإنها تمارس عليهم إغراء لا يقاوم لأنها تكون حاوية على كثير مما يرغبون به حالما يطلعون على وجودها. إن مجرد وجود الغرب، بكل الإغراءات التي تقدمها حضارته، وكل القيم الجديدة التي يقدمها، وكل التحسينات الفريدة التي يدخلها إلى كافة مجالات الحياة، هو ما يؤدي إلى نشوء عقدة النقص الثقافية في العالم العربي؛ يقول ويلفريد كانتويل سميث:

إن سبب ضعف العرب هو المقاييس الغربية، فالمعايير المستوردة هي التي أدت إلى تقويض أفتهم. إن الهزيمة على يد قوة متفوقة لا يحد من حرية المرء فحسب، وإنما يظهر له عجزه أو يذكره به.<sup>1</sup>

والكتاب العرب عموماً يترددون في الكلام حول كراهية العرب للغرب، ويفضلون عوضاً عن ذلك أن يعددوا ويحللوا العوامل التي تخلق لدى العرب معارضة للنفوذ الغربي. وقد جمع ولخص ديسبارمييه (J. Desparmet) مجموعة من تفسيرات الكتاب العرب حول عدائية العرب تجاه الغرب، ونشرها عام 1932. وبحسب ما جاء في كتابه، فإن الأساس الجوهري لكل الاعتراضات على الغرب تكمن في «التحمس» أو «الغيرة» الدينية التي تلهب العربي المسلم، والتي يشتق ويستنتج منها كافة أنواع الاعتراضات الأخرى.

(1) ويلفريد كانتويل سميث: المصدر السابق: ص 99.



# العقل العربي 72

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 9. العرب والأتراك

عند مناقشة الحوافز النفسية لكرهية العرب للغرب، يبرز سؤال أخير: لماذا يختص العرب بكرهيتهم الغرب دون أن يوجهوها إلى تركيا؟ فرغم كل ما يقال، كانت البلاد العربية عرضة للغزو والهيمنة الأوروبية لقرن واحد تقريبا، بينما حكم الأتراك هذه البلاد لأربعة قرون؛ وفضلا عن ذلك، كان النير التركي أثقل في عنق العربي مقارنة بمثيله الذي فرضته القوى الاستعمارية الأوروبية. فعلى الصعيد الاقتصادي، استنزف الأتراك البلاد العربية بشراهة، وكانوا يعتبرون الرعايا العرب مواطنين لا دور لهم في الحياة سوى دفع الضرائب الباهظة والخدمة العسكرية في جيوش الامبراطورية العثمانية التي يقودها ضباط أتراك؛ ومقابل ذلك كان العرب يحصلون على معاملة تزدريهم وتجور عليهم وتطبق العقوبات الوحشية بحقهم. ومع ذلك، عندما ينظر العرب إلى تلك الفترة فإن ذكرى القرون الأربعة الطويلة من الحكم التركي المتوحش لا تثير في العرب إلا القليل من البغض والكره مقارنة بذكرى القرن الوحيد للهيمنة الأوروبية الذي كان، حين المقارنة، إنسانيا ومتنورا.

لا شك في أن أحد أسباب هذه الظاهرة يكمن في الهوية الدينية التي تجمع الأتراك والعرب. فالسلطان التركي لم يكن مجرد الحاكم الديني للامبراطورية العثمانية، وإنما كان الخليفة أيضا، أي أنه الحاكم الديني للإسلام السنّي. وشاء العرب أم لم يشاءوا رؤية الخلافة في قبضة ملك تركي، فإنه يبقى خليفة في نظرهم مع ذلك، أي أنه الوريث الشرعي للنبي محمد الذي تجب طاعته.<sup>1</sup> ومهما كانت الانتهاكات والممارسات الوحشية التي

(1) ساطع الحصري: المحاضرة الافتتاحية (ألقيت في افتتاح معهد الدراسات العربية العليا في القاهرة عام 1954)؛ ص13.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

اقتربها مسؤولو الحكومة والجيش التركي تجاه العرب. فإن السلطان/ال خليفة باعتباره رمزا للإسلام لم يكن من الممكن تحميله المسؤولية عن ذلك، ولم يحدث ذلك أصلا. كما عني ذلك أيضا أن الكراهية التي شعر بها العرب تجاه زبانية الأتراك، من أمثال أحمد باشا الجزائر الذي حكم سوريا ولبنان سنوات طويلة، لم تكن في الأعم تطل الأتراك جميعهم. وعلى الرغم من أن اسم (الجزار) الذي مات عام 1804 لا يزال «مرادفا للرعب والوحشية»<sup>1</sup> فإن كراهية الأتراك عموما أصبحت شيئا من الماضي، وإن كانت شديدة خلال حكمهم السيئ للبلاد العربية.

وفي مقابل هذا، كانت القوى الأوروبية مسيحية. وكان المسيحيون في نظر العرب كتلة بشرية لا ملامح لها تشكل العدو الكافر. وبحسب العقل الفطري الذي كان مهيمنا في «دار الإسلام» كان العالم المسيحي شيئا واحدا، بل إن كل طائفة من طوائف المسيحية كانت تعد ممثلا نمطيا لكل «الفرجة» أي المسيحيين. إن كون المسيحيين الشعب الذي نجح بدءا من القرن التاسع عشر في تنصيب نفسه سيدا على العرب هو الذي جعل من المستحيل على العرب أن لا يعمموا عداؤهم ويجعلوا كل العالم المسيحي، أو الغرب بأكمله، قبلة لبغضهم وكراهيتهم. وكان كل تصرف فردي عنيف، وكل ظلم خاص، خياليا كان أم حقيقيا، يعتبر بمثابة تعبير عن موقف الغرب المسيحي ويضاف إلى العوامل المهيجة لموقف العرب من الغرب.

وثمة نقطة أخرى هي التجارب التاريخية المختلفة التي عاشها العرب تحت ظل كل من الأتراك والغرب. فمن قوانين علم النفس أن الناس ينمون حس كراهية أكبر تجاه من كانوا تابعين لهم في السابق ثم أصبحوا متقدمين عليهم مقارنة بمن تفوقوا عليهم عند اللحظة الأولى للمواجهة. وبتطبيق هذا القانون على العرب نجد أن الأتراك ينتمون إلى الجهة الثانية، وينتمي الغرب إلى الأولى. ومنذ أن أسس الأتراك العثمانيون حكمهم في الأناضول (بعد عام 1300) كانت المواجهات العربية التركية تتمخض عن هزيمة العرب

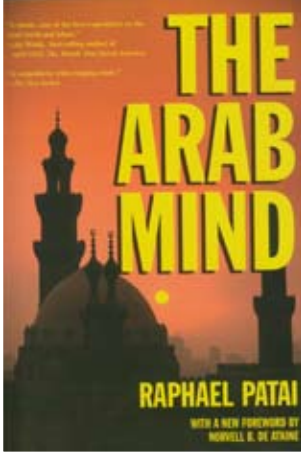
(1) فيليب حتي: تاريخ العرب: ص733.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

وانتصار الأتراك. وبعد فترة قصيرة من التنافس غير المحسوم عبر مناوشات حدودية متكررة بين سلطان الأتراك وسلطان مصر في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر. فتح الأتراك سوريا عام 1516 وأتبعوها بمصر في العام الذي تلاه. وطيلة فترة امتدت أكثر من ثلاثة قرون حتى نهوض القوى الاستعمارية الأوروبية. كان الأتراك في نظر العرب أبطال الإسلام الذين لا يهزمون، والذين كانوا بحق ثقيلي الوطاء بأقدامهم على أعناق العرب، وبسيوفهم على أعناق المسيحيين. ومثل هذا الحاكم قد يبغضه العربي وربما يثور عليه، لكنه حتما لن يكرهه بنفس الشدة التي يكره بها المسيحي الكافر.

كانت محصلة المواجهات الأولى بين المسيحيين والعرب تنتهي عادة بهزيمة المسيحيين؛ مما ولد شعورا بالسيادة لدى العرب. رافقه شعور ثانوي بازدياد المسيحيين. وعندما فتح العرب بلادا يحكمها المسيحيون. وسمحوا لبقاياهم بالعيش مع المسلمين باعتبارهم من «أهل الذمة» أي مواطنين من الدرجة الثانية تحت حمايتهم، فإن ذلك الازدياد تحول إلى احتقار. ومرت قرون لم تكن خلالها أية قوة مسيحية في مستوى قوة العرب المسلمين، وأصبحت حدود التوسع العربي ترسمها العوائق الطبيعية لا الجيوش المسيحية. لكن عندما انعكست الموجة وانحسر التوسع العربي تدريجيا أمام أوروبا المسيحية. وبالأخص منذ عام 1798 حينما أخذت أوروبا المسيحية تشق طريقها في البلاد العربية، تحول الازدياد المتعجرف الذي عامل به العرب «الروم» إلى غضب عاجز. ليكون في النهاية على هيئة كره مستحكم.

نتج عن ذلك مثال تقليدي عن كراهية الجماعة التي يغذيها التحول التاريخي في موازين القوى. وما لا يمكن أن يغتفر ليس حقيقة حصول الند الأجنبي على موقع من له الكلمة الأولى. وإنما أن الظروف مكنته من أن يكون كذلك بعد فترة طويلة كان فيها مجبرا على أن يكون في منزلة الخاسر. ولا يمكن مصادفة حادثة تبادل أدوار في التاريخ قابلة للمقارنة مع ما حدث بين العرب والغرب.



73

# العقل العربي

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الفصل السادس عشر التحليل النفسي للتغريب

### 10. مواجهة المستقبل

لم يحدث طيلة تاريخ العرب، والذي يعود إلى ثلاثة عشر قرناً مضت منذ اختراقهم للعزلة التي عاشوها في شبه الجزيرة العربية، أن يواجهوا تحدياً يقارن في شدته بتحدي الغرب الحديث. فلأول مرة يتبوءون موقع المدافع ثقافياً لا عسكرياً. فلم يكد الغرب يتصل بالعالم العربي حتى بدأ بدراسة تاريخ العرب ودينهم وأدبهم وكافة الجوانب الأخرى للثقافة العربية. ولم يمض وقت طويل حتى كان المستعربون (أو المستشرقون بحسب التسمية المعتادة) يعلمون عن تلك الجوانب أكثر مما يعلمه أفضل علماء العرب أنفسهم. مما جعل من المحتتم على علماء العرب، إن هم أرادوا إجراء بحث علمي رصين حول تاريخهم أو دينهم أو أدبهم، أن يعتمدوا في المقام الأول على قراءة الكتب والدراسات التي كتبها زملاؤهم الغربيون. إن العمل الأكاديمي يفترض به أن يتجاوز حاجز الجنسيات، لكن الكبرياء العربي لم يتمكن من مغالبة شعور الإحساس بالإهانة جراء ذلك الوضع. إن الاعتراف بتفوق الغرب في المجال التكنولوجي وتبني منجزات هذا المجال لم يكن أمراً يتحسس العرب منه: ففي رأي العرب أن الغرب متخصص أصلاً في التنمية التكنولوجية مما لا يمنع من استخدام مخترعاته وأدواته وآلاته؛ لكن أن يتوجب عليهم أن يتعلموا من الغرب القصة الكاملة للأدب العربي والدين الإسلامي والمسيرة الكاملة للتاريخ العربي، وهي مواد كانت تدرّس طيلة قرون في مؤسسات تعليمية عربية مرموقة كالأزهر وغيره من المساجد والمدارس، فكان أمراً صعب التقبل. ولا عجب مما قام به بعض علماء العرب المعاصرين الذين تصاعدت شكوكهم القومية فاتهموا المستعربين بالعمل لدى وزارات الخارجية الغربية والتزيف والتشويه المتعمد للتاريخ العربي.

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

على الرغم من ذلك، توجه العلماء العرب الجادون إلى الدراسات الغربية التي تناولت تاريخ العرب ودينهم وأدبهم وتعلموا منها. ومن الأمور التي استسأغوا الاعتراف بها كانت حالة السببات التي دخل بها العرب منذ نهاية العصور الوسطى، وحالة الركود والنعاس الثقافي الذي شنته الغرب. ولا شك في أن مؤرخي العرب وكتابهم ونقادهم الاجتماعيين هضموا فكرة الركود العربي على نحو جيد، بل جيد جدا في الواقع إلى درجة أصبحوا معها أكثر انتقادا بكثير لمواطن الخلل عند العرب مقارنة بكل ما كتبه المستعربون الأجانب. وفي الماضي أيضا، عرف عن العرب ولعهم بانتقاد العرب أنفسهم، لكن الانتقادات الشديدة كانت توجه دوما إلى العرب الآخرين، أي: إلى مجموعة أخرى لا ينتمي إليها المنتقد. لكن تأثير العرض الغربي لمسألة الركود العربي أدى إلى إدخال تطورات على انتقاد العرب للعرب تمثلت في أمرين: كان التطور الأول هو تعميم النقد فلم يعد يوجه ضد مجموعة عربية منافسة بعينها، بل ضد العرب أجمعين. أما التطور الثاني فاتجه نحو الداخل ليشمل المجموعة نفسها التي ينتمي المنتقد إليها، بل إنه تمادى ليصل إلى أقرب الدوائر إليه لتصيبها سهام الانتقاد. وهذا النقد الذاتي، مع الإحساس الوطني، كان أهم التطورات الفكرية التي حدثت في العالم العربي تحت تأثير الغرب.

من الطبيعي أن النقد الذاتي العربي لم ولا يتوجه نحو فشل الماضي كما هو تجاه مواطن الضعف في الحاضر. فما يزعم أكثر بكثير من الانحطاط الذي بدأ قبل ست أو سبع قرون، والذي أعدت له أسباب خارجية جاهزة، هو الاعتراف بأن العرب، وبعد أكثر من قرن ونصف على الاتصال بالغرب، لا يزالون خلف الغرب ثقافيا واقتصاديا وفي العديد من المجالات الأخرى التي لم يجادلوا في أهميتها (الغربية أصلا). وتتصاعد أصوات العرب متسائلة بالبحاح: لماذا لا يزال معظمنا غير متعلمين، وضعفاء اقتصاديا، ومتخلفين تكنولوجيا، ومعرضين للأمراض والفقر؟ وفي ضوء العلاقات السياسية وموازين القوى بين العرب والغرب، والميل الخاصة للعقل العربي، يأتي الجواب حاذقا ومصطنعا: إن الغرب، ولما له من دوافع أنانية

## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

شريرة. قد قمع العرب. وحال بينهم وبين اكتساب المهارات الضرورية التي يمتلكها. وحجب عنهم مهاراته التقنية. أو إنجازاته الفكرية. أو كليهما.

مهما كان تفسير العرب الخاص لتخلفهم الثقافي المستمر بالمقارنة مع الغرب. وسواء أكانوا يفضلون الميل إلى الغرب أم لا. فإن العقل العربي ينبغي عليه. وهكذا فعل. أن يعترف بامتلاك الغرب لثقافة تتفوق جزئياً. في أقل التقادير. على الثقافة التي ورثها العرب عن أسلافهم واحتفوا بها طيلة قرون. ومهما كان رأي العرب حول مواقف الغرب ونواياه تجاههم. وسواء اعتبروه عفرية كريماً أم غولاً مخيفاً. فإن الأشياء التي بحوزته والتي يمكن للعرب اقتناؤها تعتبر عصية على المقاومة. ومع ذلك يوجد عدد كبير من العرب الذين يفكرون ملياً ويخافون جداً من أن تكون الروح العربية هي الثمن الذي يتوجب دفعه لقاء هدايا الغرب. وهم يتخوفون من المفهوم القائل بأن النتيجة النهائية لمجمل الاضطراب الذي تؤدي إليه عملية التحديث يتمثل في الاستيلاء على الدول العربية واحدة تلو الأخرى لتكوين سلسلة من الدول التي لا تختلف عن الدول الغربية إلا في الاحتفاظ باللغة العربية كلغة رسمية ونسخة ضعيفة علمانية من الإسلام كدين رسمي. وبينما لا يستطيع الغربيون الحصول على فهم تام لما تحدثه هذه النظرة من نفور وكره في العقل العربي المسلم المحافظ. فإن العديد من هؤلاء العرب يشعر بفداحة السعر الذي ينبغي دفعه من أجل القضاء على العيوب الاجتماعية (أو التخفيف منها). وتقديم وسائل الرفاهية الغربية.

ولكن سبق السيف العذل: فهدايا عفرية الغرب تجد طريقها شيئاً فشيئاً نحو أقاليم العالم العربي. والمقاومة تنحسر. كما قامت بتغيير نظام الحياة التقليدية لدى العرب دون أن يلاحظ ذلك في البداية. لكن التغيير بدأ يطفو على السطح تدريجياً. والأهم من ذلك أنها غيرت العقل العربي؛ فبعد أن كان «القديم» مرادفاً «للجيد». و«الجديد» مرادفاً «للسيئ» وحتى «الشرير». أعطى التقييم الجديد صورة مصغرة لطريقة حياة وحالة عقل. وحيثما دخل الراديو والمضخة ذات المحرك والتلفيح ضد الأمراض كان أكثر العقول ارتباطاً

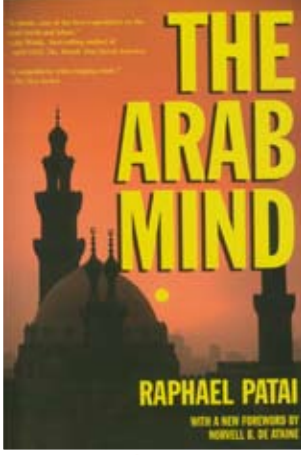
## الفصل السادس عشر: التحليل النفسي للتغريب

بالتقاليد مجبرا على إدخال تعديلات تبتعد عن الأسئلة القديمة: «فالجديد» أصبح الآن مرادفا «للجيد» وأفضل من «القديم». وهكذا بدأت عملية التغريب.

إن المشكلة التي يواجهها العقل العربي في صراعه مع قضايا التغريب لا تتعلق بما إذا كان عليه أن يرحب به أو يتقبله؛ وإنما كانت من اللحظة الأولى (عندما وطأ نابليون أرض مصر) تتعلق بجانب نظري تقررت نتيجته العملية حين أدركه العقل العربي منذ وقت طويل. إن سلسلة الظروف التاريخية أظهرت أن عملية التغريب، وفي كل بقاع العالم التي اخترقها الغرب، تتواصل بسرعة، ولا محالة من تواصلها في الواقع. كما أظهرت أن مقاومة عملية التغريب فاشلة، وفي الحقيقة، غير ممكنة: أما إبطاء عملية التغريب، أو إعاقته، فهو أمر ممكن، لكن ذلك لا يعني إمكانية منعها من الانتشار.

إن القضية التي لا تزال قيد البحث في العقل العربي مختلفة تماما عما سبق، وهي تتكون من عدد من الأسئلة المترابطة: من أمثال: هل ينبغي على الدول العربية أن تشجع وتسهل تبني المنهج الرأسمالي أم الاشتراكي أم الشيوعي من بين الأنظمة الاقتصادية الغربية؟ وشبه ذلك في المجال السياسي: هل ينبغي عليها أن تسعى لصياغة أنظمتها السياسية الناشئة وفق نمط ديمقراطي أم دكتاتوري يميني أم شيوعي يساري ذي حزب واحد؟ وما هي الجوانب الخاصة التي تستحق النضال من أجلها في الثقافة العربية التقليدية؟ يلي ذلك: بأية طريقة يمكن تعديل الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية المستمدة من الغرب بإعطائها شخصية عربية؟

يمكن القول بشكل مختصر، وبملاحظة حتمية تغريب العالم العربي، أن خيارات جيدة كثيرة لا تزال متوفرة. ومن خلال الاختيار من بينها تتحدد البنية المستقبلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للعالم العربي. والشكل المستقبلي للعقل العربي.



# العقل العربي 74

تأليف: رافائيل باتاي

ترجمة: علي الحارس

## الخلاصة

إن التعقيد هو السمة التي تبدو على صورة العقل العربي بعد المناقشة التي وردت في الفصول السابقة. فالطفل، ذكرا كان أم أنثى، يُصب في أحد قالبَي الجنسين ليكون إحدى الشخصيتين المتفاوتتين بشدة، وذلك عبر العمليات المختلفة التي تجري من أجل تثقيف الطفل بثقافة المجتمع، والتي تبدأ من الولادة، بل إن التحضير لها يسبق الولادة من خلال الآمال المتحمسة للأم والأب والعائلة جميعها بأن يكون المولود القادم ذكرا. إن الوعي المجتمعي القائم على أولوية الذكر وثانوية الأنثى مطبوع في عقل الطفل، ذكرا كان أم أنثى، ويتعزز بمرور السنين حتى يصبح عند البلوغ جزءا لا يتجزأ من الوعي الذاتي. إن الصورة النمطية للرجل والمرأة، كما هي في عقل كل من الجنسين، تشكل مكونا أساسيا من الحياة العربية ذا تأثيرا كبيرا على النظام الاجتماعي بعامة، والعلاقات الشخصية بخاصة.

إن الطفولة المبكرة هي أيضا المرحلة التي تتشكل فيها الجوانب الأخرى المشكّلة للشخصية العربية النمطية. ومن أهم هذه الجوانب الميل إلى الاعتماد على الماضي أو على سابقة متينة أو تقليد باركته السنون. وعدم الميل إلى بذل الجهود لتغيير الواقع الراهن، وعدم السعي إلى الادخار بهدف إنجاز المشاريع المؤجلة، والميل إلى اللجوء إلى التهديدات اللفظية كتعبير عن الاستياء دون أن يتبع ذلك فعل ما.

وتضيف عملية اكتساب اللغة بعدا خاصا للشخصية العربية. فاللغة العربية، والتي تستخدم باعتناء كبير حتى من قبل الأغلبية الأمية، أصبحت أكثر بكثير من مجرد وسيلة للتواصل الشفوي: فقد تطورت إلى آلة فنية يمكن لتوظيفها أن يوفر رضى عاطفيا عميقا للمتكلم، وأثرا عاطفيا بنفس الشدة للسامع. وفي هذه المكانة العاطفية المتنوعة

## الخلاصة

الخاصة التي تتبوؤها اللغة عند العربي. وما توفره من الرضى الحسي الذي يحصل عليه مما فيها من صوت وإيقاع ونغم. يستطيع الباحث أن يجد الجذور النفسية لميل العربي إلى الخطابية والمبالغة والتشديد والتكرار والاستعاضة بالأقوال عن الأفعال. ومن جهة أخرى يبدو أن عجز اللغة العربية عن تحديد الزمن بدقة يرتبط بما يلاحظ دائما في الشخصية العربية من إهمال لعنصر الوقت وغياب حس الزمن.

لقد أدت عملية محو الأمية، وهي فكرة ألهمها الغرب، إلى إحداث أول شرخ في البنية النفسية للعقل العربي واللغة العربية. فمع انتشار التعليم الابتدائي، ومع المعرفة بالعربية الفصحى، أدرك العرب شيئا فشيئا أن اللغة التي كانوا يتكلمونها ما هي إلا نسخة عامية من العربية الفصحى النقية والرائعة. وأن ما كانوا يفعلونه لم يكن غير ثثرة دون أهمية؛ وتضاعفت ازدواجية اللغة هذه بوجود لغة أوروبية تنوعت بحسب هوية القوة الاستعمارية المسيطرة التي أدخلتها إلى المجتمع والنظام التعليمي. وعلى وتيرة متماثلة، أدت هذه الازدواجية اللغوية بين اللغة العربية واللغات الأوروبية إلى دفع العرب الذين اكتسبوا معرفة عملية باللغات الأوروبية إلى الاعتراف أمام أنفسهم أن العربية، سواء أكانت عامية أم فصحى، هي لغة ذات منزلة أدنى وتعجز عن التعبير عن الكثير من الأفكار والأشياء التي أصبحت مهمة لهم نتيجة تلقيهم التعليم الفرنسي أو الانكليزي.

إن الازدواجية اللغوية العربية-الفرنسية أو العربية-الانكليزية تعد أهم المظاهر الواضحة للهامشية التي ابتلعت الطبقة المتعلمة في معظم الدول العربية في بداية القرن العشرين. وثمة مظاهر أخرى للهامشية نجدها في كافة مجالات الحياة: المسكن، والأثاث، والملبس، والطعام، والبنى الاجتماعية، وأنماط السلوك، والنتاج الفكري، وحتى العواطف. ونتيجة لذلك ظهر لدى العديد من أفراد الطبقة المثقفة في الدول العربية موقف متذبذب إزاء الثقافتين: الثقافة العربية التقليدية التي رغبوا بأن ينفصلوا عنها ولكنها ظلت ملتصقة بهم، والثقافة الغربية الحديثة التي رغبوا بأن يندمجوا فيها ولكنهم عجزوا عن تحقيق ذلك بشكل كامل. وهذا التذبذب، بدوره، قد يؤدي إلى الازدواج.

## الخلاصة

كما لاحظ الباحثون العرب الذين درسوا الشخصية العربية، أو إلى شخصية منقسمة، وهي، بالطبع، مفهوم نفسي غربي. وبمناسبة الحديث عن البنية الاجتماعية، فإن اكتساب لغة وثقافة غربية نتج عنه فجوة ثقافية في معظم الدول العربية تفصل بين النخبة المتأثرة بالغرب (المستغربة) والجماهير المتعلقة بالتقاليد، وما أعقب ذلك من إعاقة للتواصل الثقافي بين الطبقتين العليا والسفلى من المجتمع العربي أدى إلى خلق شعور بالتمييز والإقصاء بين الطرفين، ونشوء وضع ملتبس عاشت فيه الطبقتان الغربيتان عن بعضهما البعض جنباً إلى جنب في الدولة نفسها، بل وفي المدينة نفسها.

ولتلك الفجوة تعبير شديد الوضوح في الحقل السياسي، فباستثناء بعض الحالات (في شبه الجزيرة العربية بالأخص)، يتصف القادة السياسيون العرب بأنهم متأثرون بالغرب، وجميعهم يلم بالانكليزية أو الفرنسية على نحو أفضل من العربية أحياناً، وكلهم يميلون إلى قياس المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي في دولهم بالمقاييس الغربية دون أي من تقاليدهم العريقة التي عفا عليها الزمن في نظرهم. وسواء أكانوا ملوكاً أم رؤساء، موافقين للغرب أم معارضين له أم حياديين في ذلك، استبداديين أم ديمقراطيين أم ديمقراطيين، على رأس السلطة أم قادة ثانويين، فجميع القادة العرب تقريباً متأثرون بالغرب على نحو عميق، وهذا التغريب يجعلهم عاجزين عن النظر بغير العيون الغربية إلى مصالح مواطنيهم من المسلمين العرب التقليديين الذين لم يتعرضوا للغرب، والذين يشكلون أغلبية السكان في كل الدول العربية. ومن هنا تكون مهمة القادة العرب، في نظرهم، على جانبين: إحضار الابتكارات الغربية إلى شعوبهم، وإعادة تعليمهم لينظروا إلى هذه الابتكارات على أنها تحسن أحوالهم ويكونوا عازمين على القبول بها.

إذا ما حولنا دائرة اهتمامنا إلى المكونات التقليدية للشخصية العربية، فسنجد أنها تصنف في مجموعتين اثنتين: المكون البدوي الجاهلي الذي لا يزال حياً في الثقافة الشعبية للأغلبية التقليدية، والمكون الإسلامي الذي يغطي المكون السابق ويندمج معه أحياناً بشكل غير قابل للملاحظة. ويتصف المكون البدوي في الشخصية العربية بعدة

## الخلاصة

صفات مميزة كأهمية القرابة، والولاء، والشجاعة، والمروءة، والنفور من العمل اليدوي، والتشديد على أهمية الشرف والسمعة (الوجه) والكبرياء، وتظهر علائم هذا المكون في عدة ممارسات مثل الغارات والثارات وحسن الضيافة (ومن ضمنه إجارة الدخيل) والكرم، وثمة عقدة خاصة شديدة الأهمية تتصف بها تقاليد البدو، وهي عفة المرأة (شرفها الجنسي) التي تفسر أحكامها بشكل متشدد في معظم الحالات، والتي تعتمد عليها سمعة قبيلة المرأة من جهة الأب بأكملها.

أما المكون الإسلامي للشخصية العربية فيظهر بالطريقة الخاصة التي يتخلل بها الإسلام جميع جوانب الحياة من خلال دوره كمعيار أساسي لكل شيء: كما في تأثيره النفسي بما يقدمه من قوة صمود، ونظامه الاعتقادي الخاص، والاعتدال الديني، والمعنى الغائي أو القصدي الذي يعطيه للحياة. كما يطبع في الذهن الإيمان بالقضاء والقدر الذي يخلق استعدادا خاصا في النفس ويشكل مصدرا لنقاط قوة وضعف في الوقت نفسه، فما دامت أحوال المسلم جيدة نوعا ما تراه يحجم عن القيام بأي جهد في سبيل تحسينها. أما إذا دهمته مصيبة فهي ثواب ليس له حد، وذلك يعطي الناس القدرة على التحمل ورباطة الجأش في وجه أقوى ضربات القدر من خلال الاعتقاد بأن كل ما يحدث للإنسان هو بمشيئة الرب: وسواء أكان الحظ سيئا أم جيدا فإنه يقود إلى قصر النظر والإسراف الطائش بحجة أن «الله هو الرازق».

بنظرة عامة إلى المكونات الإسلامية والجاهلية في الشخصية العربية نلاحظ اعتناق الأخلاق العربية للمكونين كليهما، فتكون أصولها من الجاهلية، وصفاتها من القرآن والإسلام. أما العنصر الأخلاقي الذي يطلق عليه «أخلاق الفضيلة» فيتكون، كما يتبين من الملاحظة الدقيقة، من مكونات جاهلية في معظمها، ويتمحور حول واجب صون السمعة (الوجه) وتوأمه: تجنب العار. وإذا ما حللنا الأعراف الأخلاقية المركّز عليها فسنجد أنها بينما تندرج في تصنيفات مثل الشجاعة وحسن الضيافة والكرم والشرف فإنها تدور جميعها حول قضية مركزية واحدة: الكبرياء. وفضلا عن ذلك، بما أن كبرياء العربي يعتمد أساسا،

## الخلاصة

وفق الرؤية العربية، على احترام الآخرين له، فإن النظام الأخلاقي العربي مؤسس كلياً على ما يقرره الآخرون أو يتوجه إليهم دائماً. وما يهم عند هذا النمط من الرؤية الأخلاقية ليس الأحاسيس والنوايا والقيم الأخلاقية الذاتية الأخرى، وإنما أنماط السلوك الخارجي الذي يشكل وحده أساس تقييم الآخرين لشخصية الفرد. ومن هنا يكون العار وليس الإحساس بالذنب، هو العامل الأساسي في تحديد السلوك.

وبينما يتصف السلوك العربي بأنه ذو طابع تكيفي يفرض على الإنسان أن يتصرف على نحو توافق عليه البيئة الاجتماعية، فإن البيئة العربية توفر متنفساً يمكن للعواطف المكبوتة من خلاله، أحياناً على الأقل، أن تخرج للعلن؛ وهذا المتنفس المقبول اجتماعياً يتمثل في الانفعالات ونوبات الغضب والعدوانية والعنف التي يتغاضى عنها المجتمع ويصفح عنها مباشرة. إن هذا النمط من السلوك يميل إلى أن يتفاوت من حد إلى آخر ليكون مستقطباً بين حالتين متناقضتين من ضبط النفس وانفجار الهياج العدواني. وعندما تكون هذه الاختلافات في طور العمل يصبح مزاج العربي مهتاجاً وعدوانياً ويفقد عقله، وعندما تزول الاختلافات يعقبها ندم حقيقي يرافقه ارتباك وعدم فهم كلي لما فعل أو كيف وصل به الحال ليتصرف كذلك.

وقد وصل بنا البحث إلى اكتشاف صلة ما بين هذا النمط المفكك من السلوك وبين النقص النسبي في الترابط بين المستويات الوظيفية الثلاثة في الوجود البشري: الأفكار، الأقوال، الأفعال. حيث تتصف عملية التفكير لدى العربي بأنها أكثر ذاتية، أي استقلالاً عن الواقع، مقارنة بتمثيلتها لدى الغربي. وكذلك الأمر بالنسبة لعملية تشكيل الألفاظ التي لا تتأثر بالواقع بالدرجة نفسها في الغرب. ويميل التفكير العربي إلى أن يتواجد في المستوى المثالي بعيداً عن المعايير الواقعية التي لا ترحم. وكذلك يميل الخطاب العربي إلى التعبير عن الأفكار المثالية، وتمثيل ما هو مرغوب أو مأمول وكأنه حقيقة ماثلة للعيان، دون التمسك بحدود الواقع. ومن هنا يكون لدى العرب تعارض أكبر نسبياً بين الأفكار والأقوال

## الخلاصة

من جهة، والأفعال من جهة أخرى. فعلى مستوى الأفعال يكون المرء محاطا بالواقع. أما الأفكار والأقوال فتحاول التمسك باستقلال نسبي عن الواقع.

ثمة ملاحظة أخرى تسجل لدى مراقبة عمل العقل العربي في ما يخص الفنون والموسيقى والأدب. ففي مجال الفنون البصرية ركز العرب على الزخرفة والتزيين مما يفسر على أنه ميل إلى التمسك بالبنى المثالية وما يصاحب ذلك من إهمال، أو حتى ازدراء، للواقع البصري الذي تجسده الأنماط الطبيعية من الفنون البصرية. أما في الموسيقى فنلاحظ الميل ذاته، ولكن ليس بذلك الوضوح الشديد لأن الموسيقى الغربية تتسم أيضا بعدم الارتباط بالواقع. وعلى الرغم من أن العلامات الموسيقية من ابتكار العقل البشري في الثقافتين كليهما، فإن الموسيقى تختلف في ما بينهما من ناحية المادة النغمية والبنية العامة. فكل من الزخرفة والموسيقى العربية تتسم بتكرار مطول لعناصر صغيرة متماثلة، قد يكون في ما بينها تفاوت ضئيل أو لا يكون. وهذه السمة ذاتها نجدها في الهندسة العربية كما في الأدب العربي. ومع ذلك فإن جميع هذه النواحي (المشهد العام للتعبير الفني والموسيقى والأدبي) يمر بتغير سريع ويتجه إلى تبني الأنماط الغربية.

إن التوتر القائم بين الوحدة والصراع، والذي تتسم به العلاقات الاجتماعية القائمة ضمن الدول العربية وفي ما بينها، يمكن اعتباره مثالا آخر على التفاوت ما بين المثالي والحقيقي في العقل العربي. فالوحدة العربية كانت لوقت طويل أمرا مثاليا اجتذب مشاعر الناس وألسنة القادة السياسيين. لكن الواقع دائما ما يسخر من هذا الأمر المثالي ويحرض العرب، جماعات ودولا، على بعضهم البعض. وإن لم تتخذ الصراعات دائما طابع حروب دموية، فإنها قد تكون شجارا غير مؤذ يشارك فيه الجميع بأسلحة لا تتعدى العصي والحجارة، أو قد لا يحتوي على أي عنف جسدي البتة، مقتصرًا على الإهانات والإساءات اللفظية. لكن مستويات القتال جميعها تشهد بلا ريب على أن العربي ميال إلى الصراع، وأن شقيقه العربي، دون الأجانب، هو عدوه «المفضل». ولقد تعالت أصوات العرب أكثر فأكثر في العصر

## الخلاصة

الراهن منتقدة نزعة الصراعات الداخلية، داعية إلى تحقيق هدف الوحدة العربية المثالي القديم، وهو هدف لا يزال إلى اليوم تكتنفه الأوهام.

ليس أمام مجتمع مزقته الصراعات، كما هو حال المجتمع العربي، إلا أن يطور آلية لتسوية الصراعات واستعادة السلام بين الفرقاء المتحاربين مهما تعددت مشاربهم. ومن هنا كان تقليد التوسط هو الشكل الأمثل للجهود العاملة من أجل التوصل إلى السلام، وبقي هذا التقليد يعتمد عليه العرب على نطاق واسع في الصراعات التي اندلعت بينهم في ستينيات القرن العشرين. وما يحدث من تكرار لا يلين في استخدام التوسط مرة تلو أخرى في الصراع نفسه إنما هو شاهد صريح على الاعتماد الوثيق للعرب على هذه الطريقة التقليدية لتسوية الصراعات، حتى وإن كان الصراع من نمط جديد يشبه الحروب الغربية الحديثة. وثمة مثال آخر على تطبيق الأساليب التقليدية لحل مشاكل العالم العربي الحديث، وهو ما أدعوه «داء المؤتمرات». فالنمط الأساسي للمؤتمرات العربية التي يعاد انعقادها مرارا وتكرارا ما هو إلا المجلس الذي كان يعقد في خيمة الضيوف التابعة لشيخ القبيلة البدوية. والكثير من خصائص المؤتمرات العربية الحديثة يمكن توضيحها بالاستعانة بشرح بنية المجلس القبلي والمقارنة مع إجراءاته التي لا تكون رسمية أبدا.

لقد أضيف مكون شديد الخصوصية إلى العقل العربي عندما قدم علماء الغرب للمثقفين العرب الدراما التاريخية لعظمة العصور الوسطى العربية وما تلاها من قرون الركود. ولم يلبث النقاد العرب طويلا حتى تجاوزوا زملائهم الغربيين في لوم العرب على تخلفهم، وانحطاطهم الثقافي، وتحجرهم. وكان لهجوم هذه المزاعم السوداوية أثر إيجابي دوماً: فقد كان هدفها، بل عملها، منصبا على إيقاظ العقل العربي من سباته الذي استمر من العصور الوسطى، واقترن هذا الجهد الرغبة في استعادة الأمجاد القديمة وتبوء موقع مواز للغرب في طليعة الجهد الثقافي البشري. وكانت القومية في نظر الكثير الدواء الناجع لعلل العرب جميعها، وساهمت بشكل كبير في تحرير الأرض العربية من المحيط إلى الخليج.

### الخلاصة

في الوقت نفسه، اتسمت القومية العربية بمسحة قوية من عدااء الغرب. وعلى الرغم من أنه لا شك في أن الغرب كان المحرك الرئيسي لولادة الصحوة العربية من خلال تقديم المعايير الصحية والتعليم العام والخدمات العامة الأخرى للعالم العربي، فإنه اتخذ في نظر العرب موقع العفريت الشرير، ذلك العدو المكروه وكبش الفداء الجاهز الذي يلام على كل المشكلات التي تعلق العرب. كما نتج عن المواجهة مع الغرب عقدة نقص مقلقة في العقل العربي زادت لوحدها من صعوبة تحطيم قيود الركود. إن التحدي العربي الماثل أمام العقل العربي هو أن يتوقف عن قياس الإنجازات العربية بالمقاييس الغربية، وأن يعمل لإعادة تشكيل العالم العربي بالاعتماد على إمكاناته الخاصة دون الاستهانة بأي منها.