

נסים רג'ואן: ערבים על ערבים

הערכות-עצמיות ובקורת-עצמית

עוד יותר—ידעו הערבים תמיד מה הם צריכים לעשות, ואף-על-פי-כן תמיד עושים היו מה שידעו כי אסור להם לעשותו. אחדים מהם, לפחות, ידעו—ולעתים קרובות אמרו שהם יודעים!

אחד מאלה היה גמאל עבד אל-נאצר עצמו. משך עשר השנים שקדמו למלחמת-יוני, טען נאצר חוזר וחוזר שהסיכסוך הישראלי-הערבי הוא "הקשה ביותר בעולם"; שאם איזה מנהיג ערבי מעז לומר כי יש בידו פתרון מן המוכן לבעיה הרי הוא שקרן בזוי; שמפלתה של ישראל תבוא רק לאחר שיתגשמו מספר תנאים קשים למדי—ובכללם האחדות הערבית; ושאסור לערבים להניח לאיש זולתם לקבוע את הזמן והמקום של העימות עם ישראל. ואולם בסופו של דבר החליטו נאצר, ועמו לפחות עוד שלושה ראשי-מדינה ערביים, להביא לידי מלחמה עם ישראל בזמן ובמקום שלדבריהם-הם הוכתבו להם על-ידי ישראל—וזאת בזמן שאף אחד מן התנאים שהעמידו לא נתקיים, ובזמן שהעולם דובר-הערבית היה מפולג במידה שכמעט לא ידע כמה קודם מעולם. לאחר מלחמת-יוני החלו משכילים ואנשי-עט ערביים, שעוצם מפלתן של ארצותיהם היכה אותם בתדהמה והנחילם מפח-נפש גורא. בהילולה חדשה של חשבון-נפש והערכה מחדשת. אך לא בשיקולים המחודשים האלה מלאחר יוני נעסוק בדפים האלה. ענייננו כאן יהיה בדברים שמצאו ערבים חושבים לומר על עצמם ועל חברתם בתקופה שבין מלחמת-העולם השניה למשבר שהבשיל את מלחמת יוני 1967. ותחילה מלים אחדות על בעיית הפרשנות העצמית במחשבה ובספרות הערבית.

א. מכשולים לידיעה עצמית ולהערכה עצמית

אף כי מפורסמים הערבים בעושר לשונם וביפי סגנונם, הרי כתביהם על עצמם מועטים ומגומגמים עד-להפתיע—להוציא, כמובן, דברים כתובים-להלל של שבח-עצמי ואפולוגטיקה. דבר זה נכון לגבי התקופה החדשה כמו שהיה לגבי התקופה הקלאסית בימי-הביניים. עם כל שיהיה הדבר מוזר לכאורה, הרי הסופר היחיד בלשון הערבית שניסה אי-פעם את ידו בחקר סוציו-תרבותי רציני של בני-עמו היה ההיסטוריון והפילוסוף התוניסי מן המאה ה"ד, אבן-ח'לדון—ואפילו תצפיותיו שלו לא התיחסו לאותם ערבים בני-זמנו שהתישבו בערים אלא לערבים הנוודים, הבדווים, גם אם במקומות אחדים מתקבל הרושם שהוא מדבר על "ערבים" כגזע או קבוצה אתנית. עם זאת היו שטענו כי בתורת מונח סוציולוגי הכינוי "ערבי" אצל אבן-ח'לדון הוא תמיד שם נרדף ל"נווד" ובדווי, בלי שים לב להבחנות גזעיות, לאומיות או לשוניות. אכן, בנושא זה הדעות חלוקות. אם כה ואם כה, ארבע פרשיות מן הפרק

השני של ה"אקדמות" הגדולות שלו מקדיש אבן-ח'לדון לערבים ולתכונותיהם. כותרות הפרשיות האלו כשלעצמן די בהן לתת מושג מהערכת ההיסטוריון הגדול לנושא שלו:

- ✱ הערבים יכולים להשתלט רק על שטח מישורי.
- ✱ מקומות הנופלים בידי הערבים נחרבים חישי-מהר.
- ✱ יכולים הערבים להגיע למרות מלכותית רק אגב ניצולו של איזה נתון דתי, כגון נבואה או קדושה, או איזה מאורע דתי בכלל.
- ✱ מכל הלאומים, הערבים הם הלאום המרוחק ביותר ממנהיגות מלכותית.

לאמיתו של דבר הרי מתוך מקרא קפדני באמירותיו של אבן-ח'לדון על הערבים אנו למדים כי, לפי דעתו, לאחר פרק-זמן קצר של מימשל חוקי ו"הנהגה מלכותית", שנמשך כ־200 שנה לאחר הכיבושים הערביים הגדולים של המאה השביעית, "ונחו (הערבים) את הדת... שכחו את ההנהגה המדינית... שבו אל המדבר... ושוב נעשו פראים כמו שהיו קודם..." אשר לערבים העירוניים של ימיו, בהם ראה אבן-ח'לדון "צאצאים של הערבים שהחזיקו בערים האלו והתמידו בחיי-התפנוקים שלהם".

הניתוח של אבן-ח'לדון נכתב במאה ה"ד. מאז ועד לראשית המאה ה־20 עברה על הערבים התקופה החשוכה והעקרה ביותר מבחינה תרבותית בתולדותיהם. אולם אפילו בעת החדשה יותר—לערך מאז אמצע המאה ה"ט, כאשר החלו לטפח רגשות לאומניים ערביים בלבאנט—לא היו באסלאם הערבי שום נסיונות רציניים של הערכה-עצמית או פרשנות-עצמית. לפני כעשרים-וחמש שנה העיר על התופעה הזאת פרופ' המילטון גיב. וכך כתב:

עדיין לא ראיתי ספר אחד כתוב בידי ערבי מאיזה ענף שהוא באיזו מלשונות המערב שאיפשר לחוקר המערבי להבין את שרשיה של התרבות הערבית. יתר על כן, לא ראיתי שום ספר כתוב בעברית בשביל הערבים עצמם שניתח בבירור מה פירושה של התרבות הערבית לערבים.¹

פרופ' גוסטב פון-גרינבאום, אף הוא בקיא מובהק באסלאם המודרני, מוסיף ואומר כי אפשר להרחיב את הערתו של גיב ולהכליל בה גם את האסלאם הלא-ערבי. שלושה טעמים הוא נותן לעובדה זו שהמוסלמים לא ניסו לנתח את יסודות הציביליזציה שלהם:

(1) המוסלמי מן האסכולה הישנה רואה באסלאם את הדת הסופית, את האמת האחרונה, את הדרך האחת לגאולה. אפשר מאד גם שתהיה בו הכרה של אורח-חיים מוסלמי. אבל הציביליזציה המוסלמית לא תהיה בעיניו אחת ממספר ציביליזציות, אשר הבדלי המבנה ביניהן מביאים לידי הבדלים באפשרויות ובערכים. מבחינתו, הסופיות של ההתגלות הקוראנית כרוכה בגישה להיסטוריה המדרגת את הדתות בהתאם לקירבתן או לריחוקן ביחס לאמת המוחלטת כהתגלמותה באסלאם. יש לבחון את הזירה המוסלמית מצד ההרמוניה שלה עם מצוות האל שאין לשנותה, אך לא מצד יסודותיה התרבותיים והכוחות האחראיים להולדתה ולצמיחתה.

(2) החברה המוסלמית המודרנית בכללותה נבערת-להדאיב מדעת את המקור, ההתפתחות וההישגים של תרבותה. בערות זו נובעת בחלקה משיטת חינוך לקויה ובחלקה מן ההתעסקות בבעיות-השעה. יתר על כן, שיטות-מחקר מדעיות עדיין לא זכו להתקבל על הכל.

(3) מצבו הנוכחי של המזרח המוסלמי ממריץ אותו דיון בדת או בציביליזציה שניתן לשייכו על-נקלה לאחד או לאחרים מן הסוגים הבאים:

(א) אפולוגטיקה מסוג זה או אחר;

(ב) תיאולוגיה ריפורמיסטית—או "ריאקציונית";

(ג) קריאות להתמערבות;

(ד) דיון או תעמולה מדיניים.

הנה כך, מטרות דתיות, מדיניות ותרבותיות מונעות, או לפחות מפריעות, כל עיון השם לו לתכלית את פרשנותה של הציביליזציה המוסלמית. ואולם לעניינינו חשובה עוד יותר הצורה בה מסכם פרופ' פון-גרנינבאום את ההסבר שלו על שום מה מוסלמי בן העת החדשה מתקשה כל-כך לגשת לניתוח ולפרשנות של מעמדו ותרבותו שלו. "אייאפשר להגזים בהדגשת הדבר", הוא כותב, "שכל מה שימצא איש המזרח הקרוב בימינו לומר על הרקע שלו ועל המערב הוא בראש-וראשונה שיפוט מדיני. הגשת-הדברים שלו מכוונת להשפיע יותר מאשר לתאר. ראיית עולמו כמו שהוא היא המבוע והמטרה למאמציו האנאליטיים. לעתים לא רחוקות מזמנות הגאנה והרגישות פיתויים נוספים להימשך אל סילופים מודעים-למחצה של העובדות".²

ב. "סיערוב הערבים"

בעוד אשר כל הממצאים האלה חלים על הערבים כחלק מן המזרח המוסלמי, הרי יש קושי נוסף במקום שהדברים אמורים במאמצים ערביים לפרשנות-עצמית. קושי זה הוא בכך שעצם המונח ערבי—ועוד יותר מכך טבעה ותכנה התרבותי של הערביות—רחוקים מהיות ברורים לערבי החושב עצמו. ד"ר אסחאק מוסא אל-חוסייני, מלומד מוסלמי ארצישראלי בעל שיעור-קומה, תוהה, למשל, על "היקף ערביותם של הערבים—או ערבאותם, כפי שהם אוהבים לקרוא לה".³

בטרם יגשו לבנות את האחדות הערבית, הוא כותב, יש צורך בחקר יסודי של העמים הערביים, "כדי לברר באיזו מידה הערבאות מושרשת בנפשו של הפרט הערבי". חקירה מעין זו, כותב אל-חוסייני, תעזור לנו לדעת את היסודות שעליהם אפשר להקים את האחדות הערבית ואת היחסים בין הערבים בכללם. התלהבות מצויה בשפע, כמובן—התלהבות שעוררה את הפוליטיקאים לחשוב כי יש כר מספיק לכינון מגעים ולחיווק קשרים בין הארצות הערביות. אולם האמת היא ש"אין התלהבות צריכה לשמש אמת-מידה לנכונותם הממשית של העמים לאחדות או להבנה, או אפילו לכריתת אמנות של ידידות בינו לבין עצמן".⁴

בעיני אל-חוסייני, המכשול העיקרי לאחדות הערבית הוא זה שעצם ה"ערבאות" של

הערבים היא חזות ריקה בלבד, שאין היא מושרשת בנפשותיהם, וששעורה משתנה כשוני סביבותיהם של הערבים. דבר זה, אומר הוא, מעוררו לצאת בגלוי בקריאה ל"סיערוב הערבים", תהליך שהוא רואה בו תנאי־מוקדם ל"ראשית המלאכה של קיבוצם, איחודם, או הקמת איזה שהוא בנין איתן שנוכל לקרוא לו אחדות, קהילה או קיבוצא באלו".

אבל מה פירוש "סיערוב הערבים" בדיוק? כדי להשיב על שאלה זו מותח ד"ר אל-חסייני קו של הבחנה "בין מה שקרוי בפינו 'האומה הערבית' לבין מה שאנו קורר אים 'תרבות ערבית'". לדעתו, האומה הערבית מורכבת יסודות "שעדיין לא הגיעו לגמר בישולם", ואילו התרבות הערבית מורכבת "ממשויות מוחשיות שצמחו במרוך צת הדורות ואשר רק הזמן סייע לבצרן ולחזקן". הצרה היא שהעמים הערביים של ימינו "לא עיכלו את התרבות הערבית ואת הרוח הערבית, גם לא את היסודות בני האלמוות של הציביליזציה הערבית". אכן, "הערבים לא הבינו את היסודות האלה במידה שתספיק להפוך את העם הערבי לחטיבה מלוכדת היטב מצד החוקים, התרבות, הספרות והאידיאלים". סיערוב הערבים פירושו קירובם אל היסודות האלה.⁵

עד כאן הכל טוב ויפה. אולם באורח שאיננו בלתי־אפייני אין המחבר מבהיר די הצורך את היסודות האלה של הציביליזציה הערבית. אלה שלמדו את התרבות הערבית על בוריה, טוען הוא, "אינם מסתירים את הערצתם העמוקה אליה: מהללים הם את חיוניותה ומקלסים את ליכודה ואת יכלתה לעמוד במפלות השונות אשר נחלה במרוצת הדורות". אבל תהום רבה פעורה בין התרבות הערבית לבין נושאה כיום, ומעריציה של תרבות זו אינם רואים בעמים הערביים מה שהם רואים בתרבות הערבית. כאן מזכיר ד"ר אל-חסייני מעשיה שהוא מביא אותה כהדגמה לאותה תהום. אף שמעשיה זו נוגעת באסלאם ובמוסלמים, סבור המחבר כי מוסר־ההשכל שלה חל על הערבים והתרבות הערבית. צרפתי אחד נשוא־פנים בצפון־אפריקה, הוא מספר, למד את האסלאם כאמונה ונתמלא התפעלות ממנו—עד כדי כך שהחליט לקבל עליו את דת האסלאם. כאשר נודע דבר המרתו לתושבים המוסלמיים של הארץ, נשטפו התלהבות ושמחה עד כדי כך שנאספו בשיר ובמנגינות וצעדו בסך אל מעונו של הצרפתי כדי לברכו על מעשהו. אולם כאשר אך הגיעה התהלוכה אל מעונו, וכשראה את התרוממות־רוחם של הבריות, את צניפיהם הגדולים וגלימותיהם הרחבות, את הניסים אשר נשאו ואת הרבידים הארוכים לגרגרותיהם, יצא הצרפתי אל גוזזרתו ופנה אל ההמון בקול ברור וחד: "רבותי, שובו כלעומת שבאתם, ודעו לכם כי הדבר שאותו באתי להעריך היה האסלאם ולא המוסלמים!" אראז הפכו החוגגים עורף ושובו על עקבותיהם, מאוכזבים עד עומק נפשם.

בדומה למוסלמים, שהתרחקו מרוח האסלאם ומן האידיאלים הנשגבים שלו, כך נטשו גם הערבים את התרבות הערבית, את האידיאלים שלה ואת מורשתה. הבה נתבונן במעמדם הנוכחי של העמים הערביים, כותב המחבר. ואלה דבריו:

"העמים הערביים של המזרח הערבי—הבה נניח לרגע את המערב הערבי—מורכבים הרבה יסודות שלא נתמזגו לשלמות אחת, בעלת צביון אחד ונטיות דומות. יש קבר

צות ממוצא תורכי וקבוצות ממוצא צ'רקסי, ועוד שמצאן כורדי, ארמני, אשורי, ארמי ובדווי; מקורותיהן של קבוצות אלה [וגזעיהן] נעוצים בלשונות, ספרויות ומזגים שונים. אין רצוננו לעמוד כאן על עדות לאמונותיהן ולכיתותיהן השונות, אף כי גם אלו לא נטמעו כליל בהמון הערבי, מסיבות מדיניות, דתיות או חברתיות—או מכל הסיבות האלו כאחת. אין להכחיש שהמסיבות המדיניות בעת האחרונה נטו להחריף את ההבדלים בין קבוצות אלו ולמנוע את טמיעתן בשלמות אחת־יחידה; נכון הוא גם כי מן הדין היה שיספיק רבע־מאה לחסל את עילות הפילוגים ביניהן ולהנחותן אל נתיב לאומני טהור מבחינה תרבותית ולשונית. אם כה ואם כה, כך המצב עכשיו, והוא מחייב להתמודד עם הבעיה של השגת האחדות בין היסודות האלה יותר מאשר להניח בטעות שאחדות זו כבר קיימת.

ואל־חוסייני מוסיף ואומר:

"יתר על כן, רובם המכריע של העמים הערביים בורים, ואינם יודעים קרוא־וכתוב—ולפיכך משוללים הם את הקשר האמיץ ביותר שעליו הפוליטיקאים מסתמכים בהקמת הבנין שלהם. ואין אנו יכולים להאמין כי האחוז הקטן הנוותר של יודעי־קרוא־וכתוב—שאוּלי אינו עולה על 10—הוא עצמו ספוג באמת תרבות ערבית עמוקה במידה המספקת להקנות עמדה של מנהיגות על ההמון הזה. העובדה שהיא שהורמים התרבותיים נטו להתפלג בהדריכם את המיעוט הזה ובקבעם את נטיותיו ודרכי מחשבתו, עד שהוא עצמו שוב אינו כשר ליטול לידיו מנהיגות והדרכה בריאות. לא נותרו אלא כמה יחידים נאורים ומסורים שהפיצו את הקריאה, נשאו את הנס והציתו את האש במרחבים עצומים ושוממים, עד שעלו כל מאמציהם בתוהו".

אך עדיין אין זה הכל. אפילו מה שקרוי אחדות הלשון, שהיא הלב וההתמצית של תרבות לפי הודאתו של המחבר, איננה סימן מספיק לערבאות בעלת־תוכן. במצבה הנוכחי של הלשון הערבית "אין לראות בה גילוי אמיתי של הערבאות". לפי דעתו, הערבית "היא למעשה תופעה היסטורית, פרשת־דרכים יותר מאשר מיפגש". ומוסיף המחבר:

"הנביים הערביים הם סימן של הקשרים ההיסטוריים בין העמים הערביים, בעוד אשר הגילוי הממשי של הקשרים האלה צריך להיות הערבית הקלאסית, הערבית של הספר והקולמוס אשר סביבם יתלכדו המוחות והלבבות של העמים האלה כמו גם רגשותיהם ושאִיפותיהם. היכן עומדת הלשון הזאת למעשה בחברות הערביות השרות כיום? האם היסודות והקבוצות הללו שעת־הזה דיברנו בהם נפגשים במוסדות־חינוך מסביב ללשון הקלאסית הזאת, וכלום עושים הם כך למרות החילוקים שבסביבתותיהם, חילוקים שאותם אין אנו יכולים לבטל חיש־מהר? האם האזרחים הכורדים, האשורים או התורכים שואבים ממעיין לשוני אחד? האם עומד לרשותם בית־ספר המפגיש אותם עם אחיהם־לארץ מכל יתר הקבוצות ומרגיל את לשונם בשפה ערבית נכונה?"

עד כאן באשר לשני הגורמים העיקריים שעליהם הערבאות עומדת—התרבות והלשון. נשאר, כמובן, "קשר שלישי בעל־משמעות: הדת". על הגורם הזה כותב המחבר

שבבנין הערבי הדת היא בחזקת יסוד שהכרח לראות בו אחת מאשיות הלאומיות הערבית. "הדת שלנו", הוא מוסיף, "היא המונותאיזם". האיסלאם והנצרות, בגילוייהם המקוריים ובתמציתם הטהורה, יש לראות בהם עמוד מעמודי הלאומיות הערבית. באיזו מידה אפוא חדרו שתי האמונות האלו אל נפשות הנאמנים בקרב האוכלוסיה של המזרח הערבי, הפגישו את הבריות, ביססו את הדוקטרינות הלאומיות, והעלו על נס את הנסיות והמגמות הלאומיות?

"האמת היא שבמזרח הערבי הדת היא אחד מגורמי הפילוג, והיא בגדר תו של גיוון והתפוררות—לא בתוקף היותה דת־אמת אלא במידה שהיא לקט אמונות והשקפות שנתגבבו לאחר־מכן מתוך קנאות או בערות או חוסר־הבנה. הדת, בין מוסלמית ובין נוצרית, היא במהותה כמיהה לצדק, לטוב ולשיתוף־הפעולה. היא היפוכו של מה שאנו רואים כיום, שעה שאפילו אותה דת עצמה לבשה הרבה צורות סותרות בקרב עדות שונות בתוך אותה ארץ. האמצעים שנתן האלוהים בידי אוכלוסי המזרח הערבי כדי לגבשם, לטהר את נשמותיהם ולאחד את שורותיהם הפכו אפוא להיות היפוכם של אלה.

"הדבר המעורר תמיהה הוא זה שהאיסלאם בתקופותיו הראשונות לא הביא לחברה רב־העדתית אלא ברכה ושיתוף־פעולה. אפילו הפולמוסים שעוררו כמה מרכזים מוסלמיים לא השפיעו על ליכודה של החברה... אמת שחלק ניכר מן העולם הערבי לא שם לבו לאמונה הדתית ולא ראה בה את אחד מעמודי החברה. זרם כזה יש לו הצדקה בחברות מפותחות שבהן בא המדע במידה ידועה על מקומה של הדת; אבל בערש הדתות ובחברות נחשלות אין שום דבר שיוכל לתפוס את מקום האוריינטציה הדתית—ובלבד שיניעה אותה אמונה עמוקת־שרשים ודת שהיא אמיתית וחפשית מכל אמונת־הבל ואילת. במסעותי בארצות הערביות חשתי כי המאמינים בלב שלם קרובים לתודעה של ערבאות ודבקים בה ביתר־נאמנות מן החלשים בדתם ובאמונת־תיהם הדתיות. דבר זה לבדו די בו לשמש ראיה ניצחת שהדת היה אמצעי של הבנה וקירוב־הלבבות, ובחשבון אחרון אחד מעמודי הערבאות."

לאחר שהוא סוקר כך את המצב הנוכחי של ערבאות הערבים—ולאחר שהוא מוצא לקוי כל־כך בחסר—מונה ד"ר אל־חוייני את הבחנים שלפיהם אפשר למוד את שיעור הערבאות הזאת. לפי השקפתו יש חמישה בחנים כאלה:

- ✱ המידה בה עם דבק בלשונו, ויכלתו להעריך את ספרותה—לא כיחידים אלא כעם.
- ✱ גאותו של עם על ההיסטוריה שלו והבנתו את סודותיה וסיעופיה של אותה היסטוריה—כמו גם יכלתו לתאר אותה היסטוריה בצורה שתמשוך לב כל.
- ✱ נאמנותו של עם למסורתו הלאומית ולתכונות־המורשה שלה, כשהן נקיות מכל מום וסלף.
- ✱ קנאותו של עם למסורת הלאומית, כולל חוקים, פוליטיקה, דת וכל מה שנוטה לאום להוקירו במרוצת הדורות.
- ✱ נכונות להגן על התרבות, מולדתה ונושאה.⁶

עם שהוא נזקק לחמשת הבחנים שהוא עצמו מחליט בהם, מגיע המחבר למסקנה העגומה שהעמים הערביים "הם ערביים רק בשמם", אם גם מודה הוא כי יש הבדל בתנאים בין החברות הערביות השונות. ודאי, מוסיף הוא ואומר, הכרה לאומית ותנועות לאומיות צצו בכל הארצות הערביות, "אך אלו היו תנועות מדיניות בלבד שאינן מבוססות על יסודות מדעיים נכונים, ואין להן כל יחס לבחנים שעליהם דיברנו. לשון אחרת, ההכרה באה בצורה של התפרצויות, מהן שנגרמו עליידי לחץ מבחוץ ולא עוד. למהלך המאורעות היתה השפעה עזה על ההתפרצויות האלו, פעם החלישן ופעם חיזקן, פעם הוליכן ימינה ופעם שמאלה. עד עצם היום הזה אין אנו יכולים לתלות בתנועות הלאומיות את סגולות התוקף והמוצקות, שכן מעולם לא השפילו לעמוד על הבסיסים שפירטנו למעלה. מעמד־הדברים השורר בארצות הערביות מאשר בתכלית מה שאנו אומרים, אבל אין אנו רשאים לגלות יותר ממה שכבר גילינו. גלוי־וברור שתנועות לאומיות (אלו), הן בהופיען והן בהיעלמן, הסתמכו על הכוח וההשפעה והקנאות שנשתבחו בהם חסידיהן, ולא על עקרונות לאומיים בני־תוקף".

ג. תודעת העתיד

אך אם לדבריו של הוגה־דעות ערבי אחד חסרים הערבים את תכונותיה האמיתיות של הערבאות והם "ערביים רק בשמם", הרי אנשי־רוח ערביים אחרים מצאו את אחיהם הערבים לוקים במובנים אחרים. קדרי חאפז טוקאן, למשל—מי שהיה שר־החינוך בממלכת־ירדן ומחנך ותיק יושב־שכם שחיבר ספרים הרבה—מוצא שהערבים חסרים מה שקרוי בפיו תודעת־עתיד. בספר בשם "נְעִי אל־מוסתקבל" ("תודעת העתיד", ביירות, 1953) כותב טוקאן בפרק הראשון:

"אפייני הוא לערבים שאין להם תודעת העתיד ואין הם יודעים עליו; שהם חושבים רק על ההווה, ומניחים את העתיד למזל ולטבע, בלי תת עליו כלל את הדעת. לעולם הם שרויים בהווה בו הם חיים, ואינם טורחים לחשוב על העתיד או להתכונן לקראתו. וכי למה להם! הם קנו להם בקיאות בחכמת האילתור והתרגלו אליה, והחוש לעתיד נעשה זר להם ורחוק מהם; מעשיהם ראייה לכך, וכתוצאה טבעית מכל זה הדביקים הכשלון בכל שטחי החיים.

"לא תהיה זו גוזמה לומר כי היעדר זה של חוש לעתיד אצל הערבים הוא אחד הגורמים האחראיים לאסונות שניחתו על ראשם בארצותיהם ולכשלונם בזירות הבינלאומית והמדינית. אין ספק כי תודעת העתיד, או ערות כלפיה, היא גורם בהצלחתו של המערב ובשליטתו על הטבע. המערביים חושבים על העתיד, מתכוננים לקראתו, ועמלים להיפון למאורעותיו ותהפוכותיו.

"יהיו אשר ישאלו: מה הסיבה להבדל זה במזג? הפסיכולוגים טוענים כי החוש לעתיד או ההכרה בו הוא כשרון מיוחד שניתן לגזעים מסוימים של המין האנושי, והוא צומח ומתבלט בכמה אומות עם שהוא נקפד בזולתן. ועוד טוענים הפסיכולוגים שגורמי מזג־אוויר ואקלים קר יש להם השפעה רבה על כוחו של חוש זה לעתיד.

שתי סברות אלו אפשר יש בהן מידה של אמת; אף-על-פי-כן, חוש זה לעתיד גובר ומחריף כתוצאה מן השיטות שנוקטות אומות בחינוך ובהוראה, והוא מושפע במידה רבה מן הרוח המפעמת את תכניות-הלימודים של בתי-הספר ואת שיטות ההוראה. ואולם העובדה שהערבים חסרים חוש לעתיד אינה נובעת מגורמי האקלים, מזג-האוויר או תכונות הטבע של ארצותיהם. "לפי עניות-דעתי, אפשר לחלות אותה בעיקר בשיטות המקובלות עליהם בחייהם ובפתרון בעיותיהם, שיטות שהביאו לידי האילתור והאנארכיה הניכרים במעשיהם ובצדדים שונים של עבודתם".⁷ יש אפוא סיבה עמוקה יותר למום זה שבערבים, רומז טוקאן. הערבים, כותב הוא, לא ישתחררו מן הדרכים הישנות ולא ישתחררו את מוחותיהם, אף לא יצליחו לטפח להם חוש לעתיד או להתכונן לגילגוליו ולתהפוכותיו "אלא אם יאמצו להם את המדע והשיטה המדעית ויעשו בהם שימוש בחינוך". משעה שישתלטו עליה כהלכה ויעכלו אותה במידה מספקת, "תעזור השיטה המדעית לדור הנוכחי (של הערבים) להבין את החיים ולהשתלט על הטבע, עד אשר ישאו עיניהם אל העתיד ולא אל העבר וישתחררו מתפיסות ישנות ומוטעות".

בדברו על מפתלם של הערבים בארץ-ישראל ב-1948, מוסיף טוקאן:

"שואת ארץ-ישראל פגעה בכל הערבים; זו היתה תוצאה מוכרחת מן השיטות שלפיהן פעלו הערבים במאבקם ומן התנאים שעיצבו את חייהם. השיטות האלו והתנאים האלה זרים הם למדע ונטולי-בסיס מכל-וכל; הם נקבעים על-פי אמות-מידה של העבר ושאפותיו, והוא הדבר שהביא לידי בילבול במעשה ואילתור במדיניות ובמג-מות. המצב בארץ-ישראל היה בו כדי להזהיר מפני התוצאות הרעות ביותר שבגדר האפשר, וסכנות נשקפות היו לעולם הערבי בכללו ולא-ארץ-ישראל בפרט. מה עשו הערבים?"

הערבים "לא עשו דבר לקדם פני יום יבוא, והחלו לקשור קנוניות זה נגד זה ולעשות פומבי לכל מדינה ומריבותיהם. כאשר באה השואה, לא היתה כוננות ולא היו אמצעי-זהירות. אחרי-כן ניתכו אסונות על ראש הערבים, פצעו את גאווותם, עלו להם במחיר ארצם היפה ביותר, והפיצו לכל רוח מיליון יצורי-אנוש המתהלכים בדלות, בעוני ובחוסר-כל. אילו היה לערבים חוש לעתיד, ואילו נהגו במאבקם על-פי עקרונות המדע והארגון, כי אז התכוננו לצפוי לבוא וחסכו מעצמם ומארצם פורענויות ואסונות".

העובדה שלא נזקקו לשיטה המדעית בפתרון של בעיות חברתיות ומדיניות הביאה לידי חולשה בתודעת העתיד, והבשילה אותו אילתור שהעמיק חדור כלי-כך במעשיהם של הערבים... הדבר שאין לערער עליו הוא שבורותם של הערבים בשיטה המדעית וריחוקם מן המדע עזרו לאויביהם הנחילו להם את הנצחון בסיבוב הראשון נגדם.

"איך יכלו אויבים אלה שלא לנצח כשמצוידים היו במדע ונזקקים לשיטותיו ומשתמ-שים בהן בקנה-מידה גדול, בעוד אשר הערבים החזיקו באמות-המידה הישנות ונהגו בדרך שפל-כולה תוהו-והוה ונטולת ארגון ודייקנות?"⁸ אחרי-כן מוסיף טוקאן ומפרט את היתרונות הספציפיים אשר יבואו להם לערבים

אם, וכאשר, יאמצו להם "את השיטה המדעית". הערבים, הוא כותב, "עומדים בפני תנאים בלתי־גורמליים ובעיות חמורות הגוזרים על כל אחד מהם להבין מה חובתו ולחוש באחריותו כלפי הציבור; הם מחייבים אותו לצעוד אל הזירה כשהוא מצויד ברוח־הזמן וחמוש במדע, מצד אחד, ובהחלטיות ואומץ, מצד שני—ולפעול למען הריפורמה וקידום ההריוסות. עלול דבר זה להביא לידי צרות וקשיים, אבל בנפש חפצה ישאו בהם לטובת הכלל ולרווחת הציבור ולמען אמונותיו של אדם..." טוקאן מוסיף ואומר:

"אכן זוהי תקופת המדע, ומי שאינו מאמץ לו את המדע ואינו הולך בדרכו ומקבל את שיטותיו מתיק עצמו מרוח־הזמן, סוטה מן הקידמה ומתקומם על המגמה הכללית של הציביליזציה; אחת דתו לשקוע ולהיפחד כליל. האומה השואפת חיים, והחפצה לשמר את מעמדה ולבנות חברה פוריה ופעילה, חייבת לאמץ לה את המדע בחינוך כדי להשיג את התוצאות היעילות ביותר מתודעת־העתיד שלה ומרגש־האחריות שלה... תודעה זו ורגש זה אינם יכולים להביא לידי התקדמות מקיפה אלא אם כן תשלמנה אותם רוח מדעית, אמונה בשיטות המדע, ונכונותו של אדם להניח לאמצעי המדע להדריך את מעשיו. לכן חובת האחראיים להדגיש את השיטה המדעית בתכניות־הלימודים של בתי־הספר ולשים לב כראוי לצדדים הנסיוניים של המדעים... המהפכה התעשייתית היתה פרי המדע הנסיוני, והמצאות אינן אלא תוצאה מניצולו של המדע בחיים; הן פרי השיטה המדעית, ומקורן היה בעובדות שנתגלו על־ידי אותה שיטה".

אבל אין זה סוף יתרונותיה של השיטה המדעית. "שיטה זו מסייעת לחסל את שור־ריהם של מסורות והרגלים ישנים ומפלטת את הדרך לצמיחה נמשכת ולהתקדמות ללא הפסק. מי שחדור רוח המדע יכול למנוע הרבה מבוכה רוחנית בפוליטיקה ובכלכלה, ודבר זה מצדו מסייע בפתרון בעיות בצורה בריאה מבוססת על היקשים, סטאטיסטיקה, ניסוי ודוגמה. מלבד זאת הרי השיטה המדעית בעיקרה היא גם בית־ספר למוסר גבוה יותר, הואיל והיא מבוססת על תכלית האובייקטיביות, על סבלנות, חוסר משוא־פנים, שקידה וחריצות, והתנזרות בחיפוש האמת. תכונות אלו, שהחוקר מצווה עליהן, כולן עולות בקנה אחד עם המוסר הגבוה, ומין הדין שתדרכנה את האדם בחייו ובמאבקו".

בתוך כך, "אין ספק שהשיטה המדעית מסייעת לפתח וללטש חוש לעתיד, והיא מחזקת את הכרת האדם בתפקידו, עד שהוא מיסד את חייו ומעשיו על חוש זה והכרה זו לאחר שהעמידם במבחן השיטות והדרכים של המדע, ועל־ידי כך הוא קוטף את מיטב הפירות לארצו ולבני־ארצו. כאן רואים אנו את טובות־ההנאה, החמירות והרוחניות כאחת, שיכולים לומדים ושאינם־לומדים כאחד להפיק כשהם חדורים רוח מדעית ומבינים את משמעותה ואת השפעתה ופעולתה בליטוש ההכרה בעתיה, בהגברת רגש האחריות, בעילוי של הפרט ובתיקון מידותיו של הציבור".

ד. הערבים והציביליזציה של ימינו

כאן יש לומר שקריאה מפורשת ולוהטת זו לאימוץ "שיטות מדעיות", השלכת מסך-רות והרגלים ישנים של מחשבה ומעשה, ולשיחרור הנפש בכלל מאזיקי העבר, היא קריאה חדשה למדי וחדשנית בהחלט בעולם הערבי-המוסלמי, בפרט כשהיא באה מפי איש כטוקאן, שבחשבון אחרון יש למנותו עם בני הדור הקשיש. אולם קריאות מעין אלו התרבו מאז כתב טוקאן את ספרו, והן באו בעיקר מדור חדש של משכילים שגדלו ובגרו לאחר מלחמת-העולם השניה. ביטוי נאה לדור זה משמש מוחמד נהבה, מוסלמי לבנוני, אשר ספריו, "משבר הציביליזציה הערבית"⁹ ו"ערבאות והומא-ניזם"¹⁰ תופסים מקום נכבד בספרות הערבית המאוחרת יותר של פרשנות-עצמית וחשובן-הנפש. בספרו השני ניגש והבה לנתח את עמדותיהם של הערבים כלפי הציביליזציה המערבית, ואגב כך הוא מצליח לומר כמה וכמה דברים קולעים ובוטים מאד על מעמד-הדברים הנוכחי בעולמו האינטלקטואלי והרוחני של הערבי בן-זמנו.

בעקבות פלישתה של הציביליזציה המערבית, כותב והבה, הציפו את המזרח הערבי שתי מגמות עיקריות—האחת שהשמרנות מציינתו והשניה שהיא מהפכנית בצביונה. הראשונה נושאת את דגל המרי וההתנגדות לציביליזציה המערבית; תומכיה מחזיקים בדעה שהיא חמרנית ואין בה דבר מלבד החמרנות; שהיא מכוונת את כל הכוחות הפעילים של העמים שאותם בלעה. המזרח, מצד שני, רוחני הוא, ואסור לבזוז את הרוחניות שלו. "הקיצוניות לא מנעה אחדים מן השמרנים האלה מלהצדיק את עמדתם באמרום כי ציביליזציה זו שופעת שיטות ומניעים של מלחמה—עובדה האמור רה להוכיח שהיא מתפלשת בחמרנות. הם אומרים גם שציביליזציה זו באה אלינו שלובת-יד עם האימפריאליזם; היא מיצגתו ומשרתת את צרכיו, ולפיכך עלינו להת-נער ממנה ולדחותה. הם אומרים גם שהציונים הם אשר יצרו את עיקר תכנה, שהציונות זורמת בעורקיה ומדריכתה, ואשר על כן יש לאחוז באמצעי זהירות נגד קלקלותיה ועוולותיה". ואולם, לדברי והבה, "ברור-בתכלית כי אין כל יחס בין היסודות של כל אחת מן המסקנות האלו לבין הכוזב אשר בהן".

אשר למגמה השניה, הרי ההערצה לציביליזציה המערבית מניעה את תומכיה לקרוא לאימוצה השלם. אולם קריאה זו שלהם "מקורה באותה אמונה בחמרנותה של הציביליזציה הזאת וברוחניותו של המזרח, עד כדי כך שלא יכלה הערצה זו לרסן את אכזבתם המרה מן הרוחניות ואת התפעלותם המפורשת מן החמרנות".

בין שתי המגמות האלו—או, בעצם, בין שני הזרמים האלה המנוגדים והיחודניים—יש עוד זרם: הקריאה לאימוצה החלקי של הציביליזציה המערבית. זרם זה "קורא לשביל-ביניים הדרוש מתינות ומידה בכל אשר יאומץ. תומכיה של מגמה זו מאמינים באחיזה בצד אחד של הציביליזציה המערבית, הוא הצד המדעי שהוכח כי נחוץ הוא לקידמה, ובוויתור על צדדיה האחרים, בפרט המוסר שלה. אולם בעיקרו של דבר גם קריאתם של מטיפים אלה מיוסדת באמונה בחמרנותה של הציביליזציה הזאת וברוחניותו של המזרח".¹¹

אם ננסה עכשיו לעיין בהשקפות תומכיהן של שלש האסכולות האלו, כותב והבה, "נמצא כי שלשתן מסכימות בנקודה אחת—היא, שהציביליזציה המערבית חמרנית בעוד אשר המחשבה המזרחית רוחנית". אולם, למען האמת, "מופלא ממני מניין באה הסכמה זו גם לא בכוח איזה הגיון היפתה שרשים. האם זה משום שהציביליזציה המערבית משופעת במוצרים המתגלמים בצורות חמריות, למרות העובדה שמוצרים אלה לא באו אלא כתוצאה של כוח רוחני? מה פירושה של רוחניות אם לא הרמר־ניה איתנה עם ערכים החותרים לשיעבוד החומר וניצולו תחת ההתחמקות ממנו והבריחה אל השלילה שבדבר־ריק על רגשות והזיות? מה מוסרם של המזרחיים ומה רוחניותם לעומת האהבה חסרת־הפניות לאמת, יראת־הכבוד לחובה וההערצה העמוקה לחירותם של אחרים, הבאות לידי ביטוי בפועל־ממש בהתנהגותו של אדם בן־תרבות?"

אף אחד מן הזרמים האלה אין בו כדי לעמוד במבחן השכל, מוסיף והבה, "שהרי כולם בכוב יסודם. אין כיום כל רוחניות במזרח. את הרוחניות אפשר למצוא במערב, ויסוד הקידמה מגלם את הרוחניות הזאת עצמה". ואולם אם אנו סבורים כי כל שלושת הזרמים האלה אין להם ערך, הרי אחד מהם—זה הקורא לאימוץ חלקי—יש בו נוסף על כך גם משום סכנה. זרם זה, המכונה מתון, הוא הכוב בכבוד־רוב־עצמו, והשפעתו מזיקה הרבה יותר מזו של שני קודמיו הואיל וכוח־השיכנוע שלו גדול משלהם. וזאת בגלל סגולת החכמה שמיחסים לו, חרף העובדה שהוא מבוסס על סתירה יסודית. והמחבר מסביר: "הציביליזציה המערבית אין לה כל מדע שלא צמח ופרח על בסיס של מוסר. הנה כך אין כל משמעות לאימוץ המדע ולהשלכת הבסיס הזה... הציבילי־זציה המערבית היא אחדות שאין לחלקה, וכל חלקיה יונקים מאותה נפש—עד כדי כך שהחלוקה תהרוס את כל ערכה ותועלתה". המובן היחיד של הקריאה לאימוץ חלקי של הציביליזציה המערבית אינו, בעצם, "אלא פחדנות וחדלון־אישים"; הוא נובע מקוצר־יכולת להבין את העובדות, המביא לידי מנוסה אל פחד והססנות. והבה מוסיף ומוכיח כי התהליך כולו הוא בלתי־נמנע. וכך הוא כותב:

"האמת היא שהסכמתנו ללכת אחר קבוצה זו או אחרת מתומכי שלושת הזרמים האלה לא תשנה את מהלך המאורעות. שכן השפעתה של הציביליזציה המערבית היא ממשית ואוטומטית כתוצאה מן המגע הרצוף שנאכף על־ידי מסיבות החיים המודרניים ומציאותם של צינורות־התקשורת". אולם יש עובדה אחת חשובה שאין לערער עליה: לא יוכל להיות שום ערך בהשפעה המערבית הזאת. "נהפוך הוא, סכנה היא לשכל הערבי הוסיף ולהחזיק בהשקפה מוטעית על רוחה של הציבילי־זציה הזאת. אם נתמיד לאחוז בהשקפה זו, לא נפיק שום ברכה מאותה השפעה; כי כל עוד אנו נשארים רחוקים עד מאד מרוחו של הדבר שאנו מאמצים לנו, יהיה הכשלון מנת־חלקנו מתוך שנבדד את עצמנו ונישאר בחוג הצר שלנו שבתוכו אנו סובבים כיום והמחדיר בנו הרבה רעיונות ומושגים כוובים".

חשוב מאד הוא לתקן את השקפתם של הערבים על הציביליזציה המערבית, קובע והבה. ראייה מאוזנת של הנושא תוכיח את הצורך באימוצה השלם של ציביליזציה

זו בגלוי ומרצון. "זוהי התקופה של ציביליזציה עולמית אחת. לשום עם אין ברירה אלא לצעוד לקראתה ולקלוט אותה קליטה גמורה אם חפץ חיים הוא ואין רצונו להידבק אל העבר הבלה".¹²

ה. אגדת הניגוד בין מזרח למערב

האוניברסליות של הציביליזציה המערבית, הטענה שאין היא מוצר "טהור" אלא רכיב בלבד, העובדה שהיא מכילה הרבה דברים שאולים מציביליזציות אחרות, בפרט מן הערבית, והתפקיד שמילאו הערבים בימי הביניים כמוסריהם ומפיצייהם של האומנויות והמדעים המהווים את הציביליזציה הזאת—כל אלה הם נושאים שהמשכילים הערביים בני-דורנו להוטים להדגישם כשהם באים להשוות את מצבו הנוכחי של המזרח לזה של המערב. אין זה בלתי-טבעי שהם מודגשים במיוחד על-ידי אותם סופרים ערביים המטיפים לנטילת אמצעיה של הציביליזציה המערבית ולאימוץ שיטותיה. מוחמד והבה, שמפתיבו ציטטנו למעלה, שוקד להטעים כי עצם המונח "ציביליזציה מערבית" הוא כינוי שאינו הולם את עניינו—שהוא "מכיל מידה של הגומה ומחייב לפיכך קצת הבהרה והגדרה". כי בעוד שמן המונח מתרמו כי ציביליזציה זו שייכת למערב לבדו, "למעשה היא הציביליזציה של החברה האנושית כולה".¹³

והבה גורס כי אחד הדברים האפיניים לתקופתנו הוא שאינה סובלת את קיומן של כמה וכמה ציביליזציות שונות. "מעמדו של האדם בדור הזה שונה מאד ממה שהיה בימי-קדם. לשעבר היתה ציביליזציה מסוימת בוקעת ועולה ואחרי-כן היתה תפארתה נעלמת או פגה כתוצאה מעלייתה של ציביליזציה אחרת ובוואה במגע עם זו". אף-על-פי-כן, ברגיל היו ציביליזציות מתקיימות לפעמים בעת-ובעונה אחת בחלקי-תבל מרוחקים מאד זה מזה. אולם כיום חיי האדם שונים מאד ממה שהיו בעבר: "חלה התפתחות יסודית בחיי המין האנושי, שכן בעוד שהיו אומות חיות במודדות בכורי-היתוך נפרדים, כיום הן חיות חיים קיבוציים ושותפים לכל יסודותיהם הודות לשינויים שחלו בחיי הציבור עקב ריבויין של דרכי המגע מכל הסוגים ומהירותן הגדולה של דרכים אלו". מגע זה סיע למעופם המהיר של רעיונות, מחסומים גיאוגרפיים ומרחקים גדולים שוב אינם בגדר מכשול. "האנושות כולה הפכה להיות כמין משפחה אחת הדרה תחת קורת-גג אחת. התפתחות זו הביאה לידי כך שכיום יש לאנושות כולה שליחות אחת—והיא, לשאת את הליפיד של ציביליזציה שאינה יכולה להיות אלא אחת. אשר לציביליזציה הזאת, כמעט אין היא יכולה שלא להיות תמצית מחשבתו של האדם בכל שלביה. אין היא יכולה להתעלם מן העבר או חלק ממנו לפי שעבר זה הוליד אל ההווה ולפי שכל העמים משתתפים כיום במאמץ המשותף... בדומה לכך אין היא יכולה להיעצר בעבר או בחלק ממנו. כי חוק האבולוציה אינו מאפשר דבר שכזה".

הציביליזציה של ימינו היא אפוא אנושית כללית. "אם גם היה לעמים האירופיים החלק הגדול ביותר ביצירתה ובגיבוש אפיה המיוחד, אין הדבר מניח לנו לראות

בה ציביליזציה אירופית במקורה. צמיחה זו היתה רק תוצאה של תהליך עיצובי אשר בו הותכו יחד כל הציביליזציות הקודמות עם גורמי-היסוד שלאחריהן שאליהם הוליכה ההתפתחות ההגיונית של מחשבת האדם וצדדי התיקון והבקורת שפיתה התפתחות זו על הציביליזציות הללו.

לשאת את לפיד הציביליזציה המודרנית—זוהי כיום שליחותן של כל האומות. "אין עוד מקום להבחנה בין שליחותה של אומה אחת וחברתה. שליחות זו כרוכה באחריות, וכל אומה יש לה חלק בזו. סימן לחשיבותה של כל אומה ואומה הוא שיעור האחריות שהיא נוטלת על עצמה ומקיימתה בפועל, וכן הערך והחשיבות של אחריות זו ביחס לענין המשותף". כשאנו בודקים את רוחה של ציביליזציה זו, מוצאים אנו שהיא באה במרום סולם-ההתפתחות של האדם באשר הוא אדם. "אחד מיסודותיה הוא המחשבה המדעית, עם גורם התבונה שהוא פועל-יוצא מתרבות רחבה והגורם של חתירה חסרת-פניות אל הדעת. יסוד זה הביא לידי התקדמות התעשייה והשינויים בתנאי-החיים".

עוד אחד מיסודותיה הוא הרוח החברתית, שהביאה לידי שיתוף-פעולה מוגבר והצמיח חה הרגלים הרבה הנושאים ברכה לצמיחתם ולהתקדמותם של החיים החברתיים. ויסוד נוסף, מאוחר יותר בציביליזציה זו הוא יצירתה של דעת-קהל עולמית ועלייתה ככוח שהשפעתו נודעת על עניינים מדיניים וכיוצא בהם.

ואולם כשאנו מתבוננים ביסודות האלה מוצאים אנו שכולם מתבססים על עקרון אחד שהוא תמצית החירות. "החירות היא רוחם של כל המאמצים, מדעיים כחברתיים. הנה כי כן, צדדים שבשיחורר לאומי הם הצדדים החשובים ביותר שצמחו מן הציביליזציה הזאת בשטח המדיני. אשר ליתר הכוחות התוקפניים של האימפריאליזם, אין להם ערך הואיל ומצויים הם רק אצל מספר פוליטיקאים, שפשי שהוכיחו המאר רעות אין הם מיצגים את רצון אומותיהם".

העובדה שהחירות היא רוח הציביליזציה המודרנית "מאשרת שהגענו לשיא ההתפתחות האנושית, כי אין עיקר האדם אלא חירות בטוהרתה. הציביליזציה של האדם הביאתו כיום לידי כך שפגש בתמצית הזאת וספג אותה בפועל-ממש לאחר שנתקל במכשולים הרבה על דרכו. וכך רשאים אנו לומר כי גורלה של כל אומה כרוך במילוי שליחותה בשירות הציביליזציה הזאת".

הטפתו הלוהטת האחרונה של והבה בזכות הציביליזציה של המערב ודרכיו יש בה יסוד ברור של הגומה. עם זאת, אין הוא יחיד בהטפתו זו—או לפחות בפיתוח התיוה שעליה הוא מבסס הטפה זו. ד"ר מוחמד כאמל עיאד, פרופיסור באוניברסיטה של דמשק ואחד המשכילים הערביים בעלי חוש-בקורת מפותח יותר משנות ה-40 וה-50, עומד על התיוה הזאת—האוניברסליות של הציביליזציה—ביתר-הרחבה. במאמר שפירסם בקובץ עיונים שפורסם על-ידי מחלקת-התרבות של הליגה הערבית, בכתבו לענין הפולמוס המוכר על-אודות "חמרנותו" של המערב ו"רוחניותו" של המזרח, פוטר עיאד מכל-וכל את הניגוד שמעמידים לעתים קרובות בין מזרח למערב. מה כוונתנו כמזרחים אלה, והיכן הקו החוצץ בין מזרח למערב? "כלום אין הבדלים

בולטים יותר בין התרבות האנגלו־סקסית לתרבות הלאטינית? כלום הספרדים והאיטלקים קרובים במזג, ברגשות ובדרכי־מחשבה אל הסקנדינבים והאנגלים יותר מאשר אל המצרים, הלבנונים, או הסורים? כלום אֶפִּיה ומצבה המזרחיים של יפאן מנעו אותה מלאמץ לה את התרבות והציביליזציה של המערב? ולבסוף, כאשר עמדה מצרים העתיקה בשיא פריחתה כלום לא התפשטה הציביליזציה שלה על־פני רובו של העולם, ולאחריה כלום לא באה הציביליזציה היוונית, ואחרי־כך התרבות הערבית־המוסלמית? וכלום לא הצמיחו ברכה לכל האומות על־ידי שהמריצו את התקדמותו של הגזע האנושי?¹⁴

על שום מה אפוא רצון זה לשמר את הציביליזציה המודרנית לאומות המערביות בלבד ולהניע את העמים האחרים להידבק אל תרבויותיהם העתיקות? האם לא שאלה התרבות המערבית בזמנה את רוב רכיביה מן היוונים, הסינים והערבים? וכך כותב עיאד: "מן השאלות האלו ודומותיהן אנו מגיעים למסקנה שאין מנוס ממנה, שאין המסורות שלנו אוסרות עלינו ליטול מן התרבות המערבית בת־הדור. אכן, מלבד קבוצה של שמרנים בכמה ארצות ערביות—שלטוב־המזל נצטמקו כדי מיעוט קטן—אין בנו גם אחד החולק על הצורך בנטילה כזאת. יש קבוצת אנשים המתקראים מתונים והטוענים שהנטילה שלנו צריכה להצמצם רק בטוב שבציביליזציה המערבית, באימוץ אותם יסודות שנוכל למזגם עם תכונותינו, מסורותינו ומנהגינו. אכן, חולשתו של טיעון זה טמונה בקושי שבהגדרת הסגולות שעלינו לשמר, או בהבחנה הברורה בין טוב לרע בתרבות המערבית".

על־כל־פנים, כשאנו מדברים על התרבות, המסורות והמנהגים שלנו, כדאי "שנתחקה אחר שרשיהם בהיסטוריה, נתבונן במסיבות בהן נוצרו בראשונה ואחרי־כך השתנו ועוצבו מחדש. על הכל, שומה עלינו לשאול את עצמנו אם צריכים אנו לשמר כל מה שקיבלנו מן העבר; אם העובדה שמנהג אחד התמיד כימי דור אחד או עשרה דורות מצדיקה את שמירתו, הגם שהמסיבות השתנו—ולמעשה, אף אם מראשיתו היה פרי תקופה של ירידה או של שלטון זר, כולנו—שמרנים, מתונים ומודרניסטים—גאים על התרבות הערבית שלנו בימי תפארתה, על יכלתה להסתגל, להרחיב אֶפִּיה ולהדביק את מהלך ההתקדמות העולמית. ואמנם רזיונים היו אבות־אבותינו ליטול מכל האומות, וזאת בקנה־מידה גדול מאד. הם שאלו את שיטות הממשל, המינהל ומשק־הכספים, כמו גם את אמנויות הארדיכלות, הנגינה והקישוט מן הפרסים והביזנטים; את ההשקאה והחקלאות מן הנבטים; את המתמטיקה מן ההינדוסים; ואת ייצור הנייר וכלי־הקדרות מן הסינים. הם גם הלכו אצל היוונים ליטול מהם רפואה, מתמטיקה, פיזיקה ופילוסופיה; גם לא חששו ללמוד אמונות ודתות אחרות כגון היהדות, הנצרות, המנדעיות והמיסטיקה, שבכולן עסקו ומאחדות מהן הושפעו".

לאחר־מכן פונה עיאד אל תרומת הערבים לגיבושה של הציביליזציה המערבית. התרבות הערבית, לדבריו, מילאה תפקיד חשוב ביצירתה של הציביליזציה המודרנית. הרנסנס באירופה היה תוצאה ישרה מהשפעתה של זו על האירופים בזמן שהיו הערבים בספרד ובסיציליה ובימות מסעי־הצלב. אירופה שאבה מחיבורים ערביים

מלוא חפניים מדע מתימטי, אלגברה, פיזיקה, רפואה ואסטרונומיה. עד למאה ה־16 וה־17 הוסיפו ללמוד באוניברסיטאות של אירופה את חיבוריהם של אבובכר אל־ראזי, אבן־סינא, אבן־רושד, אבן אל־היית'ם ואבו אל־קאסם אל־זהראוי. השפעת הספרות הערבית לא הצטמצמה בצמיחת השירה הלירית בדרומה של צרפת ובשיירתם של דאנטה, בוקאצ'ו וסרוואנטס. עדיין היא ניכרת ביצירותיהם של גיתה וריי־קרט בתחילת המאה ה־19.

הערות

- The Near East : Problems and Prospects*, ed. Ph. W. Ireland, Chicago 1942, p. 60. ¹
- Gustav von Grunebaum, *Islam : Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London, 1955, pp. 185-186. ²
- אסחאק מוסא אל־חסייני, *אזמה הפקר הערבי* (משבר המחשבה הערבית), ביירות 1954, עמ' 125—113. ³
- ש.ם. ⁴
- ש.ם. ⁵
- ש.ם. ⁶
- קדרי חאפז טוקאן: *ועי المستقبل* (תודעת העתיד), ביירות 1953, עמ' 13—5. ⁷
- ש.ם. כל הציטוטים הבאים בהמשך קטע זה מאוחזו מקור. ⁸
- מוחמד והבה: *אזמה الحضارة العربية* (משבר הציביליזציה הערבית), ביירות 1957. ⁹
- הנ"ל: *عروبة وانسانية* (ערבאות ואנושות), ביירות 1958. ¹⁰
- ש.ם. ¹¹
- ש.ם. ¹²
- ש.ם. ¹³
- 14 *مستقبل الثقافة في المجتمع العربي* (עתיד התרבות בחברה הערבית) במסוח ומאמרים, הלגה הערבית, קאהיר 1954.