مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: آداب الإماراتيين الإنسانية، تعودا أو تجديدا
اسم الكاتب: لجين محمد بيطار
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/9246
تاريخ الاسترداد: 2026/04/11 02:06 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد 19، العدد 4
جمادي الثاني 1444هـ / ديسمبر 2022م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

ديسمبر 2022م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 19 العدد 4
https//:doi.org/10.36394/jhss/19/4/21

آدابُ الإماراتيين الإنسانيّةُ؛ تعوّدا أو تجديدا

لجين محمد بيطار[1]

تاريخ الاستلام: 23-03-2022 **تاريخ القبول: 21-05-2022**

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى الكشف عن أهميّة الآداب الإنسانيّة، المتضمنة السلوك الاجتماعيّ، في تطوّر الإنسان الإماراتيّ، وقدرتها على جعل الإماراتيّ مقبولا لدى الجماعة، بل الأمم أوسعها، ذلك أنّ الدراسات الاجتماعيّة، والأنثروبولوجيا الحديثة نبّهت عن أهميّة دراسة الحياة اليوميّة للأفراد، واستقصاء سلوكهم، وأنشطتهم القولية، والفعلية في البيئات التي عاشوا فيها، وتفاعلوا معها؛ إذ اخترق سلوك الإماراتيّ ذهنيّة الإنسان، وبيّن تشبّعه اللاوعي الفرديّ، الذي يجرؤ على الخوض في تحديات اجتماعيّة تعيد صياغة الثوابت، وتزعزع مفاهيم التعوّد، فتتصدّى لمعاني التّكرار، والتقليد اللذين يؤسران التفكير، وينتقصان من إنسانيّة الإنسان. وقد استوعبت آداب الإماراتيين مساحة جماليّة واسعة، فبدت وسيلة فنيّة ثريّة ساعدت صورها في إعادة تشكيل صورة الإنسان، كما أثبتت هذه الصور ظهور النزعة الفرديّة في كثير من آداب الإماراتيين، ومنها المجالس الحواريّة، فأكسبتها طابعا فنيًّا متميّزا، وأسهمت في الإفصاح عن دواخل بشريّة، وفي تصوير مواقف إنسانيّة واقعها الإنسان في المجتمع الإماراتيّ.

الكلمات الدالة: الآداب؛ تعوُّدا، أو تجديداً.

(1) كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة القاسمية (الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
lujain_bitar@yahoo.com

المقدّمة:

تعددت الدراسات التي تناولت حيوات الإماراتيين، والتحولات السياسيّة والاجتماعيّة التي طرأت على مجتمعهم، ولا سيّما الظروف التي أنتج فيها الأدباء، والشعراء ما أنتجوه، لكنّنا في حاجة إلى دراسات تعالج المجالس الحواريّة، والحياة اليوميّة لدى الإماراتيين، معالجة نقديّة جماليّة تظهر تميّز الإنسان الإماراتيّ، وتبيّن القيم الفنيّة التي تجلّت في تجربته السلوكيّة، ذلك أنّ البحث استوجب العودة إلى الأصول وإعادة قراءة التراث الإماراتيّ، ولا سيّما العربيّ، ومراجعة كثير من أحكام مسبقة، ومواقف متعسّفة، ومنها موضوع هذا البحث؛ لذلك آثر البحث أن يدرس آداب الإماراتيين الإنسانيّة.

وتتجلى أهمية البحث في دراسة آداب الإماراتيين الإنسانيّة دراسة فنيّة عَبْر صور تبدو غنيّة، ومتميّزة؛ فكراً، فالذهنيّة الإماراتيّة العربيّة، والبدويّة تتوقف عند الألفاظ، تتأمّلها وتنتقيها، ثمَّ تعيد تشكيلها وصوغها بما يتناسب مع الدلالة الوجدانية. وقد يغيّر الإماراتيّ من أبعاد صياغتها فنيًّا، وقد يحطّم بعض سياقاتها ليخلق لنفسه أنساقا تتحقق فيها رغبته، ورغبة المتلقي في المتعة الفنيّة المتوقّعة من إبداعه، فمن أهم خصائص البدويّ دقّة حدسه، وفراسته التي تعكس دقّة تحديده للتجارب ومفرداتها، فييسّر له ذلك قدرته على التحدّث بلغة مرئية مشخصة، تكاد تعادل التجارب ذاتها، بما يحقق له القدرة على استيعاب الحياة من حوله. يأمل البحث إضافة شيء مفيد إلى ما كتب عن آداب الإماراتيين، من خلال دراسة مستقلّة تتناول آداب الإماراتيين الإنسانيّة؛ ذلك أنّ الدراسات التي عرضت لآدابهم، لم تعرض لموضوع هذا البحث، وكانت وقفاتها عند بعض سلوكهم الاجتماعيّ تختلف عن وقفة هذا البحث على هذه الآداب، ومنها- على سبيل المثال- سوسيولوجيا العادات والتقاليد لمرحلة الميلاد في مجتمع الإمارات لموزة غباش.

منهج البحث:

تتتبع الدراسة الرؤى، والأقوال، والأحاديث الصادرة عن اللقاءات والمجالس الحواريّة للإماراتيين، وأفعالهم الميدانيّة، فتدرسها، وتحللها، وتقوّمها؛ أنثروبولوجيًّا -ناشدة الكشف عن مصدر سلوكهم الاجتماعيّ، ومتعطشة لقياس نهضة آدابهم الإنسانيّة- مستعينةً بمناهج تساعد في استكمال جوانب الدراسة، كالمنهج الاجتماعيّ، والمنهج النفسيّ، وبمقولات نقديّة حديثة، رغبة في تفسيرها تفسيرا دقيقاً، وتأويل المعاني فيها تأويلاً سليماً.

الدراسة:

توثّق الآداب الإنسانيّة مرونة الضوابط الاجتماعيّة، أو قساوتها، وتقيس قدرة الإنسان على التكيّف، والتجديد، أو الرفض؛ إذ يمدّنا مفهوم الآداب بخصوصية الإنسان الفرديّة لا الجمعيّة «الظَّرف، وحسن التناول،» (ابن منظور، لسان العرب، مادة أدب. 1/93) والذي يوضّح أنّ معايير الآداب تتفاوت تبعا لإنسانيّة الإنسان التي تعلو برفض التماثل، والتقليد، ولا سيّما التبعيّة «الإنسان لا اجتماعي بطبيعته.» (Hobbs, 1972. 97) فالآداب تسهم في تحرر النفس من معاني الديكتاتوريّة التي تفرضها الرقابة الذاتية «الرقابة الذاتية تؤسس للديكتاتوريّة،» (ابن سلامة، 2011م. 26) ولا سيّما الضوابط المقيّدة التي تعرقل أنساق التفكير اللامحدود والتي عدّها سارتر (الرقابة الذاتية) «مفهوما يعترض الوجود، ويعدمه.» (سارتر، 1966م. 655) بل يخلّصنا مفهوم الآداب من المتلازمات اللفظية المكرورة التي باتت عبئا منفرّا على مسامعنا في الفرح، والعزاء، والحبّ، والكراهية، ولا سيّما التسامح؛ فيحرّض في الإنسان أساليب مبتكرة تنسب إليه، يأنس إليها الآخر، ويحرص على تحليلها «كيف تكون مبدعاً؟ يجب أن تتعود على ألا تتعوّد،» (آل مكتوم، 2013م. 71) إذ إنّ الأساليب المستهلكة، والمقيّدة للسلوك لا تحيي فكرة إبداعيّة، ولا تنتج أسلوبا فرديا «الإنسان أسلوب،» (L.Buffon, 1859. 147) وتنبّه الشيخ زايد إلى أنّ «طريقة النقاش كفيلة بالوصول إلى أكثر الحلول قابلية للتطبيق.» (مايترا،2007م. 95) فالآداب الإنسانيّة تحاول جاهدة توعية الأنظمة السياسيّة المؤدلجة تجنّب تبرير الرذائل؛ بوصفها صفات هرمونيّة؛ «القيم الاجتماعيّة ومنها الخيانة ليست صفات هرمونيّة، بل هي نظام اجتماعي، وثقافي، وسياسي.» (السعداوي، 2012م. 72) لذلك تمتّع القرآن الكريم بلغة بلاغيّة تنتج تأويلات متجددة، وأساليب عيش في كل زمان، ومكان، محورها الصبر، والتدريب التدريجي للإنسان خشية أن يرتدّ، ويكسل، فيحنّ إلى الأسهل، ويألف التخلّف، ويأبى استيعاب أدوات الحضارة، «واعلم أنّ النفس تكون في أوّل الأمر (أمّارة) تأمر بالسوء وبالشرّ وتنهى عن الخير، فإن جاهدها الإنسان، وصبر على مخالفة هواها صارت (لوّامة) متلوّنة لها وجه إلى المطمئنّة ووجه إلى الأمّارة فهي مرّة هكذا، ومرّة هكذا، فإن رفق بها وسار بها يقودها بأزمّة الرغبة فيما عند الله صارت (مطمئنة) تأمر بالخير وتستلذه وتأنس به، وتنهى عن الشرّ وتنفر عنه وتفرّ منه.»(الحداد، 1976. 24) والآداب الإنسانيّة بما تمكّن الإنسان، من إدراك تجربته، ووعيه ذاته والآخر، فهي غنية بالعلامات الدالة المؤسسة للسلوك الاجتماعي والمسيّرة لعملية التفاعل -وفق ثنائيات نسبيّة- في الفصل بين ما هو جاذب ومنفرّ.

1. آدابُ قَبول الآخر، والاستقرار:

احترفت الثقافة العربية مفهوم قبول الآخر؛ شرطاً أسلوبيًّا في المجتمع؛ ليندمج الإنسان في العمل المنتج، والفعال بعيدا عن الفراغ السلبي الذي يشوه التوازن الإنساني، ويجعله يفكر في دوائر مغلقة تسيء إليه، وتزعزع استقرار الدولة؛ إذ استوعبت آداب قبول الآخر الكياسة شرطاً رئيسا، وضابطا سلوكيًّا فهي «تَمَكُّنُ النفوس من استنباط ما هو أنفع؛» (مصطفى، الزيّات، عبد القادر، النجار، الوسيط، مادة كيس. 2/839) فالكياسة مجموعة من الواجبات نحو الآخرين، « فكلُّ ما تريدون أن يفعل النُّاس بِكُمُ افعلوا هكذا أنتم بهم، لأنّ هذا هو النُّاموس والأنبياءُ.» (إنجيل متّى 7:12) ويجب أن توضع بين الفضائل الأساسية؛ لأنّها تعبّر عن صفات القلب أيّا كانت طبقة الإنسان الاجتماعيّة، وأيا كانت عبادته، ولها كبير الأثر في إلغاء الكراهية بين الإنسان والآخر، بل تدعم حيويّة المجتمع، فترضى بحريّة الإنسان، وتجعله يتوسّع، ويقدّم ما فيه جديد.

لعلّ في المجتمع الإماراتي -الذي تجتمع فيه جنسيات متعددة، وآداب متنوّعة -ما يؤكّد أهميّة الكياسة في آداب قبول الآخر؛ إذ استقبلت دور العبادة المصلين جميعهم من مختلف الأديان، والجنسيات، وجالسهم الشعب الإماراتي في مناسبات متعددة، وأنس معهم، وشاركهم الأعمال، ووظّفهم صنّاع قرار في المجتمع شرط التزامهم الكياسة؛ مفهوماً إنسانياً، ومعيارا أدبيًّا.

ما يهمّنا مما سبق ذكره أنّ الانفتاح على الآخر، وقبوله دليل ثقة، وشغف بالتنافسية العالمية؛ إذ يحدّثنا الشيخ محمد بن راشد[1] عن تجربته في جلسة حواريّة: «في عام 1985 في دبي قائلا: تواصلت معنا إحدى شركات الطيران التي كانت تستحوذ على 70% تقريباً من الحركة الجويّة في مطار دبي. طلبت منا الشركة أن نوقف سياسة الأجواء المفتوحة التي اعتمدناها وقتها، والتي كانت تقضي بأحقيّة أي شركة طيران بالعمل في مطار دبي. كانت بهذا تريد حماية حصّتها في السوق، بل أعطتنا مهلة أسابيع عدة للاستجابة، وإلا فإنّها ستنسحب من المطار الذي سيخسر 70% من حركته. رفضنا طلب الشركة لسبب بسيط، لأننا نؤمن بأنّ المنافسة هي الأفضل لبلادنا، وليست الحمائية. أوقفت الشركة رحلاتها إلى مطار دبي، فاستأجرنا طائرتين، وأنشأنا شركة أسميناها طيران الإمارات. لقد أجبرونا على أن نؤسس شركة طيران أصبحت ثالث أكبر شركة في العالم.» (آل مكتوم، 2013م. 92)

تثبت ثنائيّة (المنافسة، الثقة)، وتؤكّد ما توصّل إليه هيغل في علم الشعور بأنّه «علاقة محددة بين الأنا وموضوع ما،» (هيغل، 2011م. 89) بل تبرهن إصرار الشيخ محمد بن

(1) الشيخ محمّد بن راشد بن سعيد آل مكتوم (1949م)، نائب رئيس دولة الإمارات العربيّة المتحدة، تولّى حكم إمارة دبي عام 2006م، فتحوّلت في عصره إلى مركز تجاريّ عالميّ.

راشد توسيع طموح الإنسان، وهمّته بالاستعانة بثقافة مستمدة من الجذور البدويّة التي تحمل دلالات الخير، والشجاعة، والثقة؛ «فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عمّا ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها؛ فيسهل علاجهم عن علاج الحضر، وهو ظاهر. فقد تبيّن أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كلّ جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غرارا في المجالس وعلى الرحال.... واثقين بأنفسهم؛ قد صار لهم البأس خُلُقاً والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخٌ.» (ابن خلدون، 2004م. 119-118)

تبيّن الثنائيات المحبطة (الحمائية، ضعف) المطالبة المشروعة بالتغيير، ولا سيّما التجديد الذي لا يتأتى بالانخلاع من الأصل. ولعلّ في هذه الصورة ما ينبّه على ضرورة تسليح الفكر بالثقّة؛ بوصفها محرِّك كل إقلاعية حضاريّة على ما يرى فرناند بروديل؛ فالإسلام هو الداعم المحوري للإنسان، والمؤسس للثقة «وسوف يكون مصير الإسلام على هذا النحو دفع الحضارة القديمة وإطلاقها على محور جديد، ومسار جديد.» (بروديل، 1999م. 44)

ولربّما تعود –أيضا- ثقة الإنسان الإماراتي بقدراته العملية إلى نوعية العمل الذي امتهنه أجداده، «والتبادلات التجارية الثمينة؛ اللؤلؤ والذهب، التي يسّرها مع الآخر من غير وثائق أو رسائل ضمان للمستحقّ كما أدلى بذلك جمعة الماجد،» (Wheeler, 2005.150) بل أدرك الإماراتيّ أخطار صورة الضعيف، وحذر منها «الضعف في كلّ شيء جريمة، فانجُ بنفسك ما استطعت من هذه الجرائم. (الحماديّ، 1994م. 142)

المتأمل لآداب قبول الآخر، يكتشف أهميّة التحرر من أسر الزمن (أسابيع) الذي رمز بدوره إلى آداب الانفلات من تحكّم الآخر بالقرار الوطني؛ بوصفه مفسدة للإدراك على حد تعبير ابن خلدون: «فقد تبيّن أنّ الاحكامَ السلطانيّة والتعليميّة مُفسدة للبأس لأنّ الوازع فيها أجنبي؛ وأمّا الشرعيّة فغير مفسدة لأنّ الوازع فيها ذاتي.» (ابن خلدون. 2004م. 120) فتلزم آداب قبول الآخر تحلّي الإنسان بالآلية الدفاعيّة التي تجلّت بـ (رفضنا)، وما تحمله في طيّاتها من صون ذاتيّة القرار، وتعزيز مبدأ الإنسانيّة الذي يسعى إلى دعم الوجود.

إذا تأمّلنا لغة محمد بن راشد؛ التمسنا آداب الوعي الفنّي المعبّأ بإشارات الأمل، ومعاني الطموح، والذي يهدف إلى الحدّ من «وحشيّة السياسة العالمية بإقناع القوي بضعفه،» (الحماديّ، 1994م. 280) وتبديد إيحاءات الإكراه المعنويّة المتأتية من الخصم (أجبرونا) لتطغى عليها دلالات ماديّة محاطة بالخير الجمعي (ثالث أكبر شركة في العالم.)

2. آداب الاهتمام بالآخر، والثقافة:

كثر من انتقدوا سلوك الترابط المتين في الأسرة العربية، وخصوصاً بين الأولاد والأهل، ووصفوه بالولاء القبلي؛ الذي يضعف القرارات الفرديّة «أعلى مصاريف ماديّة قد سجلّت للطلاب، والطالبات في الجامعات الغربية للاتصالات الهاتفيّة بذويهم هم العرب،» (حجازي، 2010م. 176) لكنّهم أغفلوا ما وجّهه أدب تراثنا الإسلامي بأنّ صلة الرحم ليست خيارا للإنسان بل هي جزء من إنسانيته، ويتدخل رضا الله في ممارستها، ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ ﴾ النساء [1] وقد وجدت الدول المتقدمة أهمية هذا الأدب في فنون التعامل مع الآخر الذي يخفف على الدولة عبء إنشاء دور المسنين، ويعلو بقيمة الإنسان؛ طفلاً أو مسنًّا «فبيوت المسنين، وبيوت الأطفال تذكّرنا بالميلاد والموت الصناعيين. كلاهما تتوفّر فيه الراحة وينعدم فيهما الدفء والحنان.... ففي الحضانة أطفال بلا آباء، وفي دور المسنين آباء بلا أطفال.» (بيجوفيتش، 2020م. 256) يبدو أنّ أدب الاهتمام بالآخر، لم يكن مفهوماً تزيينيا عند العربيّ يضاف إلى إنسانيّة الإنسان وثقافته، بل يستحقّ أن يكون تعريفا للإنسان، وتبعاً له يصنّف البشر، وتقسّم مراتب الدول، خلافا «لتصنيفات ألفريد سوفيه الذي جعل بلدان الحضارة الأولى في مرتبة متأخّرة،» (sauvy, 1969 204-218) وابتلعها العالم العربي طوعاً، وصدّق أنّه عالم نامٍ متغافلا أنّ «حضارات الشرق الأدنى تولد راشدة.» (برودیل،1999م. 40)

أ. آداب الاهتمام بالمرأة:

المتتبع لقصص التراث العربي، والشعر النسويّ العربيّ الأصيل، يعي أنّ المرأة العربية أتيح لها إنجاز ما حرمت منه المرأة في العالم حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهو حقّ المبايعة، ولا سيّما «نيل حق الحضانة من غير شروط،» (بيطار، 2020م.412-410) فبدت سيّدة تدرك ثقافة الإنجاز، وتعي أهميّتها، كما منحت «حقّ اعتراض خطب الخلفاء ما إذا هتكوا حقوق المرأة شرعاً،»[1] (ابن كثير، 1999م. 2/244) وكان للمرأة الإمارتيّة نصيب وافر في المهمّات السياسيّة؛ «إذ حكمت الشيخة فاخرة بنت هزاع بن زعل السعدونيّ دبي من وراء الستار بعد وفاة أبيها،»(حنظل، 1983م. 368) كمّا تحمّلت المرأة الإماراتيّة مسؤولية الدفاع عن الوطن إلى جانب الرجل؛ أسوة بأسماء بنت أبي بكر؛ «فتحت ملابسها نقلت المرأة الإماراتيّة الرصاص للرجال في الجبال.» (عبد الرحمن، 2013م. 368)

يوصي الدين الإسلامي المرأة بالحصول على الميثاق الغليظ؛ شاهدا متينا عصيّ التحوّل؛ ﴿ وَكَيۡفَ تَأۡخُذُونَهُۥ وَقَدۡ أَفۡضَىٰ بَعۡضُكُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ وَأَخَذۡنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا ﴾ النساء [21]

(1) إذ اعترضت امرأة خطبة عمر بن الخطاب، التي تندد بغلاء المهور، وناقضت رأيه، فاعترف قائلاً: «امرأة أصابت، ورجل أخطأ.»

يلتـزم بـه الزوجـان، فتصـاغ الحيـاة الأسـريّة، «وتكبُـر قيمـة الأمّ،»[1] وتعلـو؛ لتتمسّـك بـآداب معاملـة الـزوج الزوجـة، فتبـدو أسـيرة طقـوس، وممارسـات اجتماعيّـة توضّحـت فـي «مجلـس حمـدة بنـت حميـد الهاملـيّ وهـي تـروي آداب اسـتقبال الزوجـة فـي حديقـة الزعفـران بعـد اصطيافهـا؛ إذ يسـتقبل الـزوج زوجـه العائـدة مـن الاصطيـاف، وإذا مـا تخلّـف عـن اسـتقبالها فإنّهـا بقـوّة العـرف الاجتماعـي تتجـه بناقتهـا صبـاح اليـوم التالـي إلـى بيـت أهلهـا وذويهـا مشـحونة بالكـدر والزعل....وليـس مـن السـهل إعـادة الرجـل الزوجـة إذا حزنـت» (عبـد الرحمـن، 2013م. 363)

المتأمّـل لمجلـس حمـدة يظـنّ بدايـةً تقديـر الرجـل المـرأة، والتزامـه آداب الاهتمـام بهـا؛ ملمحـاً إنسـانيّا يعبّـر عـن حـسّ الرجـل المرهـف، ويؤكّـد وجـود الـزوج؛ شـريك حيـاة، فيظهـر سـلوك الرجـل مجمّـلا بالمعانـي الوجدانيّـة التـي تبعـث الراحـة، وتفـوح بمعانـي الاسـتقرار، والتي تتجلّـى بعـودة اللُّقيـا فـي حديقـة الزعفـران، ومـا تنشـره مـن صـور شـمّية، وبصريّـة تولّـدان المشـهد الـودّي، الـذي تؤمّـه الرحمـة فـي العلاقـات الزوجيّـة ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الـروم [21] سـرعان مـا يجلـو الشـكّ باليقيـن، فنـدرك أدب الاهتمـام الوهمـيّ للـزوج؛ المعبّـأ بالقـرار الذكـوري وحسـب، لينكشـف وجهـا الثنائيـة الضديّـة (الرقّـة، والشـدّة)، واللـذان تجسّـدتا بثنائيـة (الزعفـران، والناقـة)؛ إذ أحـاط الزعفـران مشـهد الاسـتقبال -المتمثّل بالرجـل- ملامـح الحضـارة الفارسـيّة التـي تنعم بخيـرات الأرض، ورقّـة الطبيعـة، ومـا تفـرزه مـن طـربٍ وسـعادة تعيـدان تشـكيل الرجـل العربـيّ، ولا سـيّما البـدويّ الـذي ألـف قسـوة العيـش، وصـراع الحيـاة، فتجعلـه فـي حَيْـرة ، يواجـه قـرارا حاسـماً وأحاديـاً فـي العـودة إلـى زوجـه المتمثّلـة بصـورة الناقـة، والتـي ترمـز إلـى الرحلـة فـي عصـور سـبقت الإسـلام ومـا يخلّـف هـذا المشـهد مـن مشـقّة فكريّـة، ومـاديّـة، تعبّـران عـن التناقضـات الجوّانيّـة، والقـرار الفـردي الذكـوريّ المتأرجـح بيـن (الرضـا، والرفـض)، (السـعادة، والرتابـة)، (الـزواج، والطـلاق).

واللافـت فـي هـذا المشـهد ولادة ثنائيـة (الحضـارة، والثقافـة) ومـا تؤججـه مـن صراعات تخفى علـى الإنسـان الإماراتـيّ؛ رجـلا، وامـرأة آليّـة تماهيهـا مـن غيـر طغيـان جانـبٍ علـى آخـر، فبـدا الخيـار صعبـاً، لا بل وسّـع المجلس الفجـوة بين الحضارة المتمثّلة بالرجل، والمتجسدة بالزعفران، والمحاطـة «بمشـاعر الطـرب، والسـعادة، والتـي تسـيء إلـى إنسـانيّة الإنسـان، وثقافتـه،» (ابـن خلـدون، 2004م. 83) وبيـن الثقافـة المتمثّلـة بالمـرأة، والمصـوّرة بالنّاقـة، وصبرهـا وتحمّلهـا، والمغلّفـة بمشـاعر الحـزن «شـكاوى مطلّقـة» (حنظـل، 2016م. 59) التـي تحمـل دلالات الألـم والقلـق، والتـردُّد، ولا سـيّما شـقاء المـرأة المطلّقـة فـي المجتمـع الإماراتـيّ.

(1) سميت كنوز التراث العربيّ، بأمهات الكتب تقديرا للأمّ، كما حصلت دول كثيرة على ألقاب أمّ، ونذكر مثلا: أمّ ظبي لكثرة الظباء فيها إلّا أنّها قُلِبت إلى (أبو ظبي) فلا ندري أسباب ذلك. (حنظل، 1983م. 208)

لربّما أشارت صورة خيبة أمل المرأة، وقلقها من مصيرها المتوقّف على قرار الرجل، إلى ضعف تمكينها الاجتماعيّ، ما يضمن لها الفشل في تفسير ما يواجهها من حالات، وصعوبة إدارة أزماتها. ولعلّنا نقرأ في هذه الصورة أسباب أخطار الأمهات على الأبناء في تنشئتهم، وأضرّها الجهل؛ «ما دفع ابن رشد في نهجه التنويري إلى التنبيه عن ضرورة توسيع عالم المرأة، وتمكينها المعرفة، لتنهض بالإنسان العربي،» (ابن رشد، 1998م. 124- 127) وشجّع الشيخ محمّد بن راشد التأكيد على أهميّة وجود المرأة في المجتمع «الإمارات تجاوزت تمكين المرأة في المجتمع، بل الإمارات تمكّن المجتمع من خلال المرأة.» (آل مكتوم. 2013م. 46)

على الرغم من الدقّة التي تتمتّع بها المرأة الإماراتيّة، والمقدرة على تمييز الصالح من الطالح «النواخذة يفضلون النساء لأنهنّ كنّ أحرص من الرجال على تزويدهم بالمياه الأكثر نقاء،» (عبد الرحمن، 2013م.363) وتمكّنها من مهن متعددة، إلّا أنّ أدب الاهتمام بالمرأة في الشعر النبطي لم ينصفْها، بل شارك في جعل المرأة تابعا للرجل «خلافا لما صدر في بحوث أدبيّة تثبت تحرّر المرأة من السند الوهميّ (الرجل)، وتؤكّد قدرتها على صياغة حياة للرجل -أيضاً.» (بيطار، 2019م 286-283) يقول الماجديّ بن ظاهر[1]: (ابن ظاهر، 1992م. 62)

ولا لِزْمَ البعير إلّا الخِزامِ ولا لِزمَ الجواد إلّا العَنانِ

ولا لِزمَ الحريمِ إلّا الرِّجال ولا لِزمَ الرِجالْ إلّا المَعاني

على الرغم من تجنّب الشعراء الإماراتيين التشهير بأسماء من يهجونهم، وحفظهم اللسان، إلّا أنّ تبديد كفاءة المرأة، واغتيال قدراتها لا تبرّر للماجديّ تجاهله الأفكار الإنسانيّة في تصوير المرأة، ونماذج التراث العربيّ الحيويّ، والتي سبق ذكرها في البحث.

يبدو أنّ الشاعر انزاح بأدب الاهتمام بالمرأة، واحتوائها إلى أدب الهيمنة؛ ظانّا أنّه يحميها، فيحمّلها معاني المنع، والحرمان (الحريم)، ويجرّدها من إنسانيّتها مستعينا بالجهل حينا، والرغبة أحيانا في تفريغ شحنة الانفعال التي تولدت في نفس الشاعر، ودفعته إلى تكرّار الإيقاع الصوتي (البعير، الحريم)، المتمثل بتفعيلة فعيل، والذي عكس عمق انفعالاته، وعبّر عن افتقاده أسلوب الإقناع الواعي، وبالتالي استسلم للمطلق؛ وسيلة يتسيّد بها المرأة، ويغيّبها.

(1) تعثّر البحث في الحصول على مصدر يؤكّد مكان مولده، وتاريخه، إلا أنّ بعض القصائد تؤكّد أنّه ابن الإمارات العربيّة المتحدة.

فنراه يستعين بالحصر أسلوباً فنيًّا يضيّق على المتلقي المساحة في القدرة على التفكير، فيسيطر عليه فكرا، وقرارا (ولا لِزمَ الحريم إلّا الرِّجال؛) إذ يتصدّر الرجل أعلى درجات الثقة برنينه الإيقاعي الذي يضفي ملمحاً سَلطويّا يشكّل عبئا نفسيّا على المتلقي، فيدفعه الإقرار بتبعية المرأة، وارتباط وجودها بالرجل، «فيضيِّق طموح المرأة ويحصره»[1] (غباش، 1998م. 158) بالمثل الشعبيّ «وسِّديه الدين ولا توسِّديه الزنديـن.» (حنظل، 2016م. 66)

أمّا الجناس (الرّجال، الرجال) فجاء لفظيا؛ ليمكّن الرجل من اغتصاب السيادة من المرأة من خلال تكرار أصوات معينة، تولّد إيقاعا موسيقيا في الصورة فتوحي «بالعنف المنظّم» (اليافي، 1984م. 90) على الرغم من انفلاتها القيم الفنيّة، والسلوك الاجتماعي المأمول، وبالتالي تقوم بإثارة اهتمام المتلقي. وقد عدّه عبد القاهر الجرجاني عيبا إذا لم يرتبط بمعنى، فقال: «ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن.» (الجرجاني، 1954م. 5)

يبدو أنّ السطوة الذكوريّة، وتغييب المرأة، سلوك طاغٍ في التفكير الجمعي في بعض أوساط المجتمع العربيّ، «ولا سيّما بعض بيئات المجتمعٍ الإماراتي التي مازالت تعاني من مواجهة أشكال العنف جميعها،» (أبو الخير، 2021م. 10) ونخصّ بالذكر العنف الذاتي الذي ينبذ جرأة المرأة، و يرفض الإفراج عنها، إنسانا ذا سيادة.

ويستوقفنا زواج البدوية الإماراتية فاطمة سالم عيد المنصوري «التي لم تعرف عن الزواج سوى الكحل، والحنّاء، والتي اكتست معيشتها بأساليب الحياة؛ أبسطها، من طعام، وكساء.. إلا أنّها لم تتنازل عن آداب الزواج التي يتصدرها مهر المرأة إضافة إلى العقد، والإسوارة المصنوعة من ذهب، وحفل الزواج الذي يمتدّ ليومين مصحوبين بالولائم؛ إذ ترتدي العروس عباءة خضراء مزركشة بالألوان والأحجار وتتزيّن بالكحل، والحناء وتأتي فرقة عَيَّالة[2] للغناء والرقص، وتوزّع الهدايا على الجارّ.» (Wheeler, 2005.30)

اللافت أنّ من وثّق قصّتها، كان قاصر الفهم في استيعاب الثقافة الإماراتيّة، ولا سيّما الآداب الاجتماعيّة العربيّة التي تضبط جوانب حديث الزوج الحديث عن العلاقة الحميميّة، والمشاعر الوجدانيّة على حدّ تعبير ليلى العامريّة: (يموت، 1934م. 158)

(1) إغراق الرجل بالديون ليتجنب الزواج بأخرى.

(2) عَيَّالة: رقصة شعبيّة تؤدّى في الإمارات العربيّة، تسمّى في الإمارات حربية حضر لأنها تفرق عن حربية بدو بأنّ الأناشيد، والأغاني تكون مصحوبة بآلات العزف والموسيقا؛ واللفظة فصيحة: تبختر الرجل في مشيته وتمايل والرقصة تؤدى وكلها رجال يتبخترون ويتمايلون وبنات في عمر الزهور هنّ النعاشات يتمايلن ويطوّحن بشعورهنّ الجميلة. (حنظل، 1987م. 105)

لم يكنِ المجنونُ في حالةٍ إلّا وقد كنتُ كما كانا

لكنَّه باح بسرِّ الهوى وإنّني قد ذُبتُ كِتمانا

لعلّ اللاوعي الجمعيّ الغربيّ قد ضيّق رؤيته للإماراتيّ بمفاهيم ادّعائية مسبّقة تزعم «أنّ الفنّ في الشرق كان يمثّل الترف والحياة الماجنة فالشرقيون بطبعهم ومنذ القدم يهتمون باللذات الحسيّة وبالمرأة وهذا الاهتمام مشتقٌّ من حرارة بلادهم ومن الخلط في مأكلهم واهتمامهم بأمور أبدانهم ولهذا كانت المرأة والخمور والملابس الفاخرة وقناء المجوهرات ذات أثر واضح في فنونهم.» (Seldon, 1945 .116-112-123) ونستحضر هنا اتّهام الإنكليز القواسم بالقرصنة جَورا؛ لأنّهم يدافعون عن سواحلهم،» (حنظل، 1983م. 233-234) بل أخذوا ميثاقا من القبائل العربية والحكومة للحدّ من النهب والقرصنة من غير مسؤولية، متجاهلين أنّهما سلوكا المستعمر، لا العربيّ.

ولا يمكن أن تخلو آداب الزواج من الغناء، والموسيقا؛ «بوصفهما وسيلة لربط المشاعر بين الناس ولخلق روح المشاركة الوجدانية بين الفرد وغيره في المجتمع، فالفن يعزز تقوية النسيج الاجتماعي،» (عزّت، 1955م. 33) وعلى سرعة انقضاء مظاهر الطرب، والزينة، فلربما بقيت في ذهنيّ الزوجين فضلا عن الأهل، والعشيرة؛ فقديما قالوا: «نُقطُ عروسٍ تضْمَحِلُّ عمّا قليل». ولعلّ القوافي والألحان شكّلتا ملمحاً مهمّا في سلوك الإماراتيّ، وأدبه فكانتا تعبّران عن «الممارسات الطقوسيّة في المجتمع كالفرح وشحذ الهمم، والحزن، والشكوى.» (حنظل، 1987م. 105-27)

ب. آداب الاهتمام بالمساكين:

شهد التراث العربيّ آداب الاحتواء الأصيلة التي تستحق أن تعتلي صور الإنسانيّة؛ أعظمها، لأنّها بُنيت على استيعاب القويّ الضعيف، واحتضانه، وتأمين المساعدات الاجتماعية له من غير شروط تؤسس للهيمنة، كما يجري في آداب الحضارة الماديّة، ولعلّ ما نقله المؤرخون من قصص إنسانيّة تؤكّد ذلك الأدب الذي حرص السلوك العربيّ على ممارسته؛ إذ أثر عن خلفاء بني أميّة، ومنهم الوليد وابنه «إعطاء كل مقعدٍ خادما، وكل ضرير قائداً،» (الطبري، 1967م. 6/496) وكان للإنسان الإماراتيّ حظ وافر في استيعاب هذا الأدب، وإدراك آلية سلوكه، بعيدا عن التعميم الذي يعبث بمفاهيم الحذر، ويهمل الخصوصيّة الفرديّة «لحية احترمها ولحية احترم نفسك منها.» (حنظل، 2016م. 119)

لا يخفى على المجالس الإماراتيّة الظَّرْفَ في أسلوب خطاب المساكين، وتسريب الفرحة إلى قلوبهم، ليشعروا بالترابط التراحمي الاجتماعيّ؛ إذ أُثِر في مجلس عبد الله بن صالح

المطوّع[1] المؤرّخ- الأديب- أسلوبه الجاذب الذي يأنس إليه المسكين، فيرضى؛ «لقد كان أنيسا في مجالسه، وكثيرا ما تغلب عليه روح المداعبة في بعض أحاديثه ومخاطباته، ومن ذلك قوله لمن يلقاه من الأفراد المساكين إذا سلّم عليه فيجيبه قائلا: حيّا الله مرحبا» موهمّا المخاطب أنّه يرحب به، لكن الأصل في المعنى هو: حيّا الله شخصا يدعى مرحبا.» (الطابور،2000م. 493)

اللافت في مجلس عبد الله المطوّع ربطه أدب احتواء المسكين بأدب احتواء ذات المحتوي نفسها، «ولعلّه يؤمن بأن الإنسان لا يستطيع أن يحبّ إذا لم يحبّ نفسه أوّلا،» (فروم، 200م. 59) ما يبرّر تلطيف مجلسه، واستسلامه للظرف أسلوب خطاب، «وإن كان لا يوصف به السادة، والشيوخ.»[2] (ابن منظور، لسان العرب، مادة ظرف. 8/252)

وسلّط الشاعر راشد بن علي المكتوم في مجلسه الضوء على قصة محمّد المرزوقي؛ «الذي كان شاعرا وطالب علم إلا أنه كان يوصف بالمختل عقليا، وكانوا يقولون: إنّ كثرة العلم (خامنثة) أي متسببة في خفّة عقله..»وعندما كانت الإمارات تحت السيطرة الإنكليزية أرادوا اعتقال الرجل، إلا أنّ الشيخ راشد بن أحمد المعلّا آل علي[3] تقديرا منه لعلم الرجل وشخصه حماه، فطلبه الإنجليز بالقوة، حين ضربوا برج الجزيمة، ثم هددوا بضرب المسجد يوم الجمعة، إلا أن الشيخ راشد لم يرضخ لتهديداتهم وقوّتهم، ورفض تسليمه، عارضا عليهم سبعا وعشرين ألف روبية بدلا، وهو مبلغ كان يومها لا يضاهى، وقال:» (عبد الرحمن،2013م. 194)

نحيا أو نموت لموته لو زال ملكي لم أهن بمحمّد

يتجاوز الشيخ راشد بموقفه آداب الاهتمام بالآخر إلى آداب التضامن الاجتماعي؛ إذ يتماهى، وقضية الشاعر فيتبنّاها؛ متحديّا الخصم، ومتجاهلا بطشه؛ لأنّه يؤمن أن مجاراة الظلم لا تصنع حضارة، ولا تؤسس لعمران من جانب، ومن جانب آخر فهو يعي آداب الإحسان إلى المساكين التي جمعها الله سبحانه وتعالي وآداب الوالدين ﴿ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾ البقرة [83]

(1) . عبد الله بن صالح بن محمّد بن عبد الله بن صالح المطوّع (1874م- ...) ولد في الشارقة، ونشأ فيها. من مؤلفاته: الجواهر واللآلئ في تاريخ عمان الشمالي، عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان.

(2) . الظَّرف: يوصف به الفتيان الأزوال، والفتيات الزولات، ولا يوصف به الشيخ ولا السيّد.

(3) . الشيخ راشد بن أحمد المعلّا آل علي (2009-1932م). حكم إمارة أمّ القيوين (1904م2009-م) اتصف بقوّة شخصيّته على الرغم من العناد الذي كان إحدى خصاله.(لوريمر، 2014م. 252).

إذا أنعمنا النظر في سلوك الشيخ راشد، تمكّنا في الكشف عما ولّد هذا الأدب من تجارب إنسانيّة جلت النّقاب عن مفهوم الثقة الأصيل، ووضّحت آلية خلقه في الذات الإنسانيّة؛ إذ فوّق ثنائيّة (الإنسانيّة، ثقة) -التي تتجلّى بقيمة الإنسان، ووجوده الشجاع، ولا سيّما الفردي الذي يفكّر، ويقرّر، ويفعل بعيدا عن الخضوع، والتبعيّة للأقوى- على ثنائية (الحضارة، تبعيّة) –التي تجلّت بالمال والسلطة، وتشييء الإنسان-. وبالتالي يكون الشيخ راشد قد اتفق مع ما جاء به ابن خلدون، والذي يدعو إلى خلخلة ثقة الغالب، وإن طغى.

ويظهر الطباق (نحيا-نموت)، ليصعّد من تضامن القائد، وشعبه من جانب، وليحسم المعاناة، ويبدد الظلم من جانب آخر وليعبّر، في الوقت عينه، عن الثناثيات القاتلة التي صرّح بها الشيخ راشد، والتي كشفت عن قوّة الإنسانيّة ونقائها. من هنا تبرز قيمة الطباق الفنية في قدرتها على إثراء الصورة، وتنميتها؛ لتمدّنا بفهم عميق للآخر، وبالتالي تكون وسيلة لزعزعة حكم المستبدّ وإحباط أهدافه.

وسنستعين بالأرقام وسيلة تشجيعيّة للدول الأخرى، لتنهج آداب الإماراتيين في تقديم يد العون للدول الأخرى من غير مصالح سياسيّة، أو سواها؛ إذ بلغت مساعدات الإمارات لغيرها من الدول 163 مليار درهم، وهي تعادل واحدا بالمئة من الدخل القوميّ، مما يجعلها من الدول الأوائل عالميا التي تتصدّر تقديم المساعدات الإنسانيّة.

3. آداب العطاء، والقيادة:

لقد كان الكرم لدى البدويّ سمة تنبثق من المروءة، وإكرام الضيف، وإغاثة الملهوف، بينما كان له منها حوافز إنسانية _في صدر الإسلام_ ذات لون ديني تبتغي الثواب من عند الله دونما الشهرة، قال تعالى: ﴿ لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ آل عمران [92] والمجتمع الإماراتي بعد أن استوعب آداب العطاء في التراث العربي تمكّن من إدراك أنّ القيادة لا تتحقق إلا بتمكينها من تلك الآداب التي تؤسس «للرابطة الاجتماعيّة التراحميّة منزلة تتجاوز الرابطة الاجتماعيّة التعاقديّة، بل تؤثّر بها» (المسيري، 2009م. 213)

تشجّع الثقافة الإسلاميّة على توزيع الثروات الماديّة، والمعنويّة على كثير الأفراد؛ للانتفاع بها «وإن كنت من الموسّع عليهم فأصب كفايتك وخذ حاجتك مما في يدك، واصرف ما بقي في وجوه الخير وسبل البرّ» (الحدّاد، 1976. 28) وتجعل الفائدة الكبرى تعود على المُكْرِم، وهذه نعدّها من الآليّات المؤثرة في بناء الولاء بين الفقير والغني من جهة، والشعب، والقائد من جهة أخرى، كما تحرص الشريعة الإسلاميّة على تقسيم الميراث على عدد وافر من الوارثين، وتعزر من عصى «عن سالم عن أبيه غيلان الثقفي أسلم وتحته عشرة نسوة فقال الرسول (ص): اختر منهنّ أربعا، فلمّا كان في عهد عمر بن الخطاب طلّق نساءه، وقسّم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله

عنه، فأرسل إليه عمر فقدم عليه، فقال له: إنّي أظهر أنّ الشيطان فيما يسترق السمع سمع بموتك، فقذف في قلبك أنّك تموت، فحمّلك مبادرة ذلك على ما صنعت، وإنّي والله لأظنّك لا تلبث بعد أن تقوم عن حضري هذا حتى تموت، وأيم الله لئن مت قبل ان تراجع نساءك وترجع مالك لأورثنّ نساءك من مالك، ثمّ لأرجمن قبرك حتى أجعل عليه مثل ما على قبر أبي رغال، فراجع نساءه ولم يكن بت طلاقهن- وارتجع ماله الذي قسم بين بنيه، ثم ما لبث أن مات.» (ابن عبد ربّه. 1983م. 353)

تستحضرنا في هذا السياق سيرة جمعة الماجد[1] الذي لقّب برجل الخير، والعطاء، والذي أكّد في كثير مقالاته: «أنّ آداب العطاء لو أتت مع قدوم النفط لما ترسّخ فينا، وإنّما هو متجذّر في تراثنا «بدّد المال على كِثِرِ الوِرْثَه،» (حنظل، 2016م. 293) «وأنّ مَهمّة الرأسمالي الوطني تتعدّى أن يحصر نشاطه في تثمير رأس المال ومضاعفته، فهو مسؤول عن تطوير المجتمع وأبنائه.» (المطيري، سطاس، 2010م. 7)

ميّز جمعة الماجد الكسب من الرزق، ووضّح أهميّة التمسّك بآداب الرزق، بل ألفتها؛ لأهميتها شرطا قياديّا يضمن المنفعة من جهة، ويتجاوز معاني الهلاك من جهة أخرى؛ فالمال «إن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمّى بالنسبة إلى المالك رزقا، والمتملَّك منه حينئذٍ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً. وهذا مثل التراث، فإنّه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً، ولا يسمى رزقاً، إذ لم يحصل له به منتفعٌ، وبالنسبة للوارثين متى انتفعوا به يسمّى رزقا.» (ابن خلدون، 2004م. 354-353)

يستعين بالمسؤولية قيمّة تعين أدب الرزق في تأسيس مفهوم القيادة من جانب، وتحرره من الرابطة الاجتماعيّة التعاقدية من جانب آخر، والتي تبنى على الفكر الماديّ المجرّد، الذي يقسو على إنسانيّة الإنسان فيجعله مادّة عارية مستعدّة لتبعية أيّ جهة منفلتة من القيم الإنسانيّة (فهو مسؤول عن تطوير المجتمع وأبنائه) فالمسؤوليّة وعي بشروط اجتماعيّة تراحميّة تنطلق من الإنسان لتصل إلى المطلق ﴿ فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ ﴾ العنكبوت [17] فقد ولّدت رؤية جمعة الماجد المباشرة، والمتواضعة فنيًّا طاقة إيحائيّة، حرّكت الإنسان، وحفّزته إلى التغيير، والإنجاز، لتؤهلاه للتمكّن من فنّ القيادة: «من يستطيع تحسين حياة الناس من حوله هو قائد، ومن يستطيع أن يسعد الناس هو قائد، وقائد من يستطيع تغيير صنع تغيير إيجابي لعائلته، وأهله.» (آل مكتوم، 2013م. 133)

(1) ولد جمعة الماجد في منطقة الشندغة في دبي (1930م)، كان من صغره يشعر بقيمة الكتاب، فأسس مركز جمعة الماجد لتسهيل البحث العلميّ، والحفاظ على التراث العربي الإسلاميّ، والعمل على نشره. (عبد القادر، 2008. 29، و41)

اللافت أنّ أدب الرزق أنصف الإنسان، ولا سيّما العامل الذي يستخدم أجره للاستهلاك المباشر، وبالتالي يضيع للأبد، فحذّر الرأسمالي الوطني من تضخيم ثرواته، وحسب؛ لتجنّب القبائح الناجمة عنها «كلما زاد العامل بسرعة ثروة الآخرين، كلما ازدادت الفتائت التي يلتقطها عن المائدة.... وازداد جيش الأرقاء في تبعية رأسمال.» (ماركس، 1891م. 39) وهذا ما لا يرضاه التراث الإسلامي الذي حرّر الإنسان بالمطلق، ومكنّه من مفاهيم العدل «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.» (ابن الجوزي، 1912م. 87)

لعلّ جمعة الماجد في خلقه رابطة اجتماعية تراحميّة بين الرأسمالي والوطن، استطاع أن يضيف مفهوما تنويريا إلى آداب الرزق؛ موضّحا رؤية الرأسمالي الماديّة من جهة، والتي تشعر –وباستمرار- أن العطاء خسارة، ومحذرا من جهة أخرى من أنَّ الاستئثار هلاك؛ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ﴾ الإسراء [72] فالعطاء وسيلة تسرّ الإنسان، وترضيه «العطاء فنٌّ، وهو أرقى أشكال المكر في براعة الخير.» (نيتشة، 2007م. 500) فأسس مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الذي يعدّ –حقًّا- من أهم الإنجازات الثقافية في الإمارات؛ إذ حرص أن يوفّر للباحثين جُلّ ما يحتاجونه من مصادر، ومراجع، ولا سيّما مخطوطات عربيّة كانت معرضة للتلف؛ فاوض عليها، ونقلها إلى الإمارات من مكتبات عدّة، ولا سيّما مكتبة الإسكوريال التي تفيض بمخطوطات عربيّة، ومازال يحاول الحصول على ما أهمل من تراث العرب.

إذا أنعمنا النظر في رؤية جمعة الماجد، أدركنا ثنائية (المادة، الإنسان) والتي حرص على فصلهما تماما؛ منطلقا إسلاميًّا يؤمن بتغليب الثاني، ويعي أهمية تطوير الذات الإنسانيّة لترتقي إلى فهم التراث الإسلامي، وتستطيع تطويع المادة بما يحقق قيمة الذات. ولعلّ قصور جورج طرابيشي في إدراك الثقافة الإسلاميّة، دفعه إلى المطالبة «بولادة لوثر المسلم، وفولتير عربي،» (طرابيشي، 2000م. 16) فضلّ الفكر المشترك بين المذهب البروتستني، والإسلام، وتوّه المتلقّي، «وهذا ما أكّده علي عزّت بيجوفيتش.» (بيجوفيتش، 2020م. 275)

المتأمّل لرؤية جمعة الماجد يعي صلابة موقفه، ويدرك بصيرته في تجاوز مشاعر حبّ الوطن، وتخطيها إلى مفهوم الانتماء، وهو أوّل خطوة نحو معرفة الإنسان لذاته، وتثقيفها؛ إذ عبّر عنه تعبيراً ماديّا متضمنّا قيماً فنيّة؛ ليوضّح تنازله عن القشور المستوردة من حضارات أُخَر، ويؤكّد تمسّكه بالتراث وسيلة تحمي مجتمعه من الذوبان، وهذا ما تنبّه إليه برهان غليون، فحذّر: «ولاشك أنّ العرب وغيرهم سوف يشعرون في المستقبل بندم كبير لتخليهم عن قيمهم الفنيّة والجمالية، والروحيّة بعد أن تكون قد اندثرت تماما، واستوعبها الغرب كمصادر تموين واستلهام لتجديدات قادمة وأعاد تصديرها لهم.» (غليون، 2012م. 135)

وإذا استرجعنا الزمن قليلا في حياة الشيخ زايد[1]، التمسنا السلوك الإنساني الواعي في ترسيخ أدب الثقة بين الشعب، وقادة الإمارات، وهذا ما كان ينشده الشيخ زايد بتوعية الشعب مفهوم القيادة. فبعد أن أعلن أحد البنوك إفلاسه في أبوظبي؛ وكان القانون حينئذ لا يعيد للوادعين مستحقّاتهم، أحدث –هنا- الشيخ زايد ضجّة فريدة في عالم أدب العطاء؛ إذ أعاد مستحقّات الوادعين كاملة نقدا في اليوم التالي؛ بوصف التكافل الاجتماعي هو أدب سلطة الدولة. اللافت –أيضاً- في مجلس الحاج سعيد بن أحمد آل لوتاه تثمين المعرفة؛ سلوكاً اجتماعيا رَحبا يسعى إلى تنظيم حياة الإنسان، وتحقيق رغباته الوجوديّة؛ إذ تتوضّح صورة العطاء، وتكتمل ملامح الروابط الاجتماعيّة المؤسسة لعالم رحيم في روايته: «إذا كان الإنسان محتاجا للزواج، يقولون: إنّ فلانا عنده قهوة غداً. ويذهب الفلان إلى السوق ويشتري صينية حلوى قيمتها روبيّة واحدة، وفي الغد يضع الصينيّة في وسط المجلس، فيدرك الحضور أنّ الشخص في حاجة إلى معونة للزواج، لذا يتبرع له كل منهم بما في استطاعته ويضعها في الصينيّة، وتتكفل هذه التبرعات بزواج الشاب.» (عبد الرحمن، 2013م. 70)

تتوضح أهميّة آداب تسهيل الحلال في المجلس، والتي تدعم حرص الذكر الحكيم على دعوة الإنسان إلى الزواج؛ سلوكا اجتماعيّا يعفي الإنسان من المشقّة، ويمنحه الأمان ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ الأعراف [189] فللزواج وظيفة اجتماعية في ديمومة الخلق، واستمرار الوجود الإنساني، ولا سيّما توسيع مفهوم الرحمة في الحياة التي تتآزر، ومفاهيم القيادة، بل تستوعبها.

4. آداب التكيُّف، والإبداع:

تغصّ كتب التراث بالتحذير من التقليد، بل تدعو إلى محو كل رسم وعادة؛ أي كل ما هو عائق للسعادة، شرط العودة والانطلاق من الأصل؛ «لا تقلّدني، ولا تقلّد مالكاً، ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخُذْ من حيثُ أخذوا.» (الجوزيّة، 2002م. 3/469) واللافت أنّ التكيّف محور رئيس للإرادة والعزيمة، «سيروا إلى الله عرجا ومكاسير ولا تنتظروا الصحة فإن انتظار الصحة بطالة،» (الحدّاد،1976م. 9) كما توثّق قصة المرأة الأمويّة – «سودة الهمدانيّة» (ابن طيفور، 1908م. 36-35) التي لقّبت سفيرة قومها- آداب التكيُّف عند العرب، وتثبّث أهميّة اختيار التسامح؛ قرارا ذاتيًّا.

لعلّ ابتكار الشيخ محمّد بن راشد إشارة تدلّ على النصر، ما يؤكّد سعيه المستمرّ للتميّز، والاستجابة للتغيير بعيدا عن تكرار أدب بعيد عن منابع الحضارة العربية الأصيلة،

(1) الشيخ زايد بن سلطان بن زايد بن خليفة بن شخبوط بن ذياب بن عيسى بن نهيّان (1918م- 2004م) أوّل رئيس لدولة الإمارات العربيّة المتحدة (1971م).

والإيمان بأنّ التكيّف لا يعني الانخلاع من الجذور الأصيلة بل الأخذ منها، وتحديثها يقول: «فبعد نجاحات عدة في الفوز ببطولات عالميّة؛ بطولة أوروبا للقدرة 2012م في إيطاليا، وكذلك بطولة العالم للقدرة في بريطانيا 2012م بفضل الله سألني الكثيرون عن سرّ إشارة النصر التي أرفع يدي ملوِّحا بها عقب كلّ انتصار، وهي رفع ثلاثة أصابع: الإبهام، والسبابة، والوسطى. وخلال جلستي الحواريّة في القمة الحكوميّة أجبت: فكّرت، لماذا علينا أن نتبع رموز غيرنا في التعبير عن أفراحنا؟ نحن أبناء حضارة عريقة، ولغة عظيمة، فابتكرت هذه الإشارة التي أرفع فيها ثلاث أصابع تعبر عن ثلاثة أشياء: الفوز، والنصر، والحب.» (آل مكتوم، 2013م. 28)

يجلو الشيخ محمّد الإبهام عمّن ظنَّ أنّ التكيّف انحلال في ذات أخرى، ويوضّح أهميّته إذا ما اقترن بوعي الذات قدراتها، وقبولها استيعاب الحضارة الجديدة لا الذوبان فيها، فهو يبدأ بتوجيه فكر المتلقي إلى استيعابه حضارته (نحن أبناء حضارة عريقة، ولغة عظيمة) منطَلَقا لسعيه على حد تعبير الشيخ زايد: «من ليس له ماض ليس له حاضر، ولا مستقبل،» ولا سيّما الحضارة الإسلاميّة التي لها دور نفسيّ لافت في تطوّر الشعوب «فبعض القبائل العربية التي اتّحدت بفكرة محمّد قهرت في سنين قليلة أمما كانت لا تعرف منها حتى الأسماء فأقامت إمبراطوريّة واسعة.» (لوبون، 2016م. 164)

يحفِّز –أيضا- مجتمعه إلى التنقيب عن الجميل واستثماره بدلا من نبش القبيح و هدر الطاقات في علاجه؛ إذ يشيّع قوله بمعاني النصر، والسعادة التي ألفها موروثه، واستعان بها أداةً تعبّر عن التفاؤل في الحياة، الذي يولّد بدوره كبير الأمل؛ «إذ برز اسم سعيد عند أهل الإمارات يلفظونه بتسكين السين، فعبّر الشعراء الذين يكتبون باللهجة النبطية عن أنفسهم باسم سعيد.» (حنظل، 2016م. 82)

يستعين بالاستفهام أسلوباً استنكاريًّا (لماذا نتبع..) ليضيف أدبا تنويريّا إلى آداب التكيُّف، ألا وهو أدب الأصالة الذي يلغي البنى الدائرية المغلقة، أداة تفكير له تشوّه معاني التجديد، وترفضها؛ لتتمسك بأدنى مفاهيم الطموح الإنساني، فتتبع لها وتتنازل عن وجودها بحضورٍ مزيِّف يتجلّى بالضعف، والتقليد. وما يتولّد من صور الأصالة الاستقلاليّة، التي تضمنً سيادة الإنسان، ولا سيّما الدولة وكرامتها؛ «إذ فُطن عبد الملك بن مروان إلى أهمية تعريب ديوان الخراج، وجعل اللغة العربيّة لغته الرسميّة،» (السيوطي، 1974م. 206) فالتعريب هو الوعي بشرط التحضّر، يحمي الإنسان من التبعيّة التي تستبدّ بضعاف النفوس، فينجذبون إلى الغالب، ويستسلمون له. والعدّ باللغة العربيّة في انطلاق مسبار الأمل الإماراتيّ إلى المريخ ما يثبت سيادة الدولة، واستقلالها.

لعلّ في هذه الومضات ما يذكّرنا بوعي الانتقال من «محو أميّة الألفبائيّة إلى محو أميّة الابتكار،» (حجازي، 2010م. 223) فالإبداع يحتاج إلى تدريب، وتحفيز؛ إذ عمد تكرار (أرفع) ليحمّل مجتمعه مسؤوليّة النجاح، والفوز «فتجد أهل بلاد النخل الذي غالب عيشهم التمر.... من ذكاء العقول وخِفّة الأجسام وقبول التعليم ما لا يوجد لغيرهم.» (ابن خلدون، 2004م. 86)

ويبتكر السلطان القاسميّ[1] أدبا آخر ينجم عن آداب التكيّف، والممكن عنونته بأدب الثأر الثقافيّ، فيقول: «أهديت عمدة غرناطة خنجرا عربيا، وأهداني مفتاح غرناطة.» (القاسميّ، 2010م. 191)

تثير مضامين ذاكرة السلطان القاسمي جدلا فكريّا محمّلاً برموزٍ تاريخيّة، وسياسيّة؛ فنراه يتحصّن –بدايةً- بآداب الحضارة الحسيّة (أهديت) لما لها من دورٍ في تمتين العلاقات، ومحو الكراهية «تهادوا تحابّوا»؛ إذ أدرك أهميَّة تعديل القيم في المجتمع الإماراتي، وكيفية الاستعانة بها لتنهض بإنسانية الإنسان، وتسعى إلى تحضّره، وتدعيم كينونته «إنّ الحضارة تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق؛ لأنّه إذا ما أمن الإنسان من الخوف، تحرّرت في نفسه دوافع التطلّع وعوامل الإبداع والإنشاء.» (ديورانت،1965م. 1/3) ولعلّه وعى تهيىء المتلقّي للالتزام أدبه؛ الذي يوصي بسلطة العقل، ويدعو إلى التسامي، وتجاوز المثل القائل: «لا تقرب الشارجه مادام فاهم حيّ.» (حنظل، 2016م. 85) فيخلّص مجتمعه من القلق، والحقد اللذين يسهمان في شلل المجتمعات، وتبديد الطاقات البشريّة بعيدا عن الإبداع.

يدرك من تأمّل ذاكرة السلطان، نيّته تثمين رسالته المشحونة بالإرادة، والعزيمة من جهة أخرى، والتي غصّت بالدلالات العرقيّة، وحملت في طيّاتها معاني العزّة، والكرامة؛ (خنجرا عربيّا) إذ أراد أن يؤكّد أن آداب التكيّف، والإبداع لا تتعارض، واحتفاظ الإنسان بتراثه الذي يمدّه بالثقة والثبات من جانب، ويمنحه حقّ الدفاع عن النفس والوطن من جانب آخر»الجواسم مياسم.» (حنظل، 2016م. 102)

يبدو أنّ الدم المرموز إليه بالعرق حيناً، والخنجر حينا آخر، قد طغى على مصادر الصور، وتاريخها الذي يعود إلى خمسمئة عام؛ فأحيا معاني الأصالة التي تؤمن بالولاء؛ أدبا جميلا يعي أهميّة تجديد الذاكرة، والنبش في محاورها، وسيلة للكشف وتجاوز الزلّات.

(1) الشيخ سلطان بن محمّد القاسميّ ولد عام (1939م)، حكم إمارة الشارقة عام (1972م)، أصبحت إمارة الشارقة في عهده عاصمة الثقافة العربيّة، وأنشأ معرض الكتاب الدوليّ الذي يعدّ من أهمّ معارض الوطن العربي. (المطيري، سطاس، 2010م. 23-22)

ينـزاح السـلطان القاسـمي بصـورة الخنجـر، بمـا تحملـه مـن معانـي الدفـاع عـن النفـس، أو الحـذر، فيعطّلهـا «تـذكارا»، ينظـر إليهـا المتلقّـي، فـلا تشـبعه إن كان يهـوى بطشـها، فيضـلّ، ويتعثـر بالغـدر؛ سـلوكاً آلمـه، وقضـى علـى وجـوده. لعـلّ ذاكـرة السـلطان فرضـت علـى أدب التهـادي أدب الحـذر الـذي يجنبّـه الخسـائر المعنويّـة، والماديّـة.

إذا أردنـا قـراءة موسـيقا الصـورة الكليّـة على حد تعبيـر صاحبـي نظريـة الأدب «سلسـلة مـن الأصـوات ينبعـث عنهـا المعنـى،» (ويليـك، ووارن، 1972م. 205) لتقاسـمنا الشـعور الوجدانـي الجمعـيّ، وأيّدنـا وظيفـة الفـن فـي المجتمـع «يخلـق الفـن وحـدة اجتماعيّـة متماسـكة فهـو وسـيلة لخلـق التضامـن بيـن النـاس،» (عـزّت، 1955م. 38) فاسـتبدلنا بأهديتـه (طعنتـه)، وبأهدانـي (أعطـاي)، وبالآتـي لجدّدنـا أدب «مـا أخـذ بالقـوّة لا يسـتردّ إلّا بالقـوة.» ولعـلّ تاريـخ العائلـة القاسـميّة يتفـق مـع مـا سـمعناه فـي الموسـيقا «أوُّل صِـدام مسـلّح بيـن القواسـم، والإنكليـز فـي قسـم.» (حنظـل. 1983م. 50)

فالشـيخ سـلطان القاسـميّ يرحّـب باسـتعادة العلاقـات بينـه، وبيـن خصمـه مؤمنـا بتخييـر الله تعالـى الإنسـانَ ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ الشورى [40]

فينتقـي خيـار الإصـلاح. ولربمـا أدرك الإنسـان الإماراتـيّ أهميّـة آداب الحفـاظ علـى الوطـن؛ إذ «ينبغـي ألا تحـرك المسـتنقعات الموحلـة، بـل علـى المـرء أن يحيـا فـوق الجبـال،» (نيتشـة، 2007م. 355) مـن غيـر تغييـر موقفـه، بـل جسّـد قدرتـه علـى قـراءة الأحـداث، ودعـم مصالحـه.

5. آداب الكلام، والتأثير:

للـكلام وقعـه الكبيـر، وأثـره البيّن في حياة العربي، ولا سيّما تأجيج عاطفـة المحبوب، والتأثير فيـه «الأذن تعشـق قبـل العيـن أحيانا؛» إذ اسـتوعبت أشـعار العـرب آداب الكلام، ووثّقتهـا؛ معترفة بمقـدرة المـرأة العربيـة، وأثرهـا اللافـت فـي التأثيـر فـي الآخـر؛ إذ عدّهـا النقّاد-أغلبهـم- المحرّض الرئيـس لأفعـال الرجـال حينـذاك، وقـد قصدوا مـن التحريـض؛ التأثير السـلبي في الرجـل، وتعبئته لخـوض الحـرب، والاسـتمرار فـي الصـراع. «إلا أنّ قليـلا مـن برأهـا، وأنصفهـا،»[1] (بيطـار، 2020م. 418) والشـعب الإماراتـيّ؛ ابـن الصحـراء، يكاد لا يخلو بيت فيه من شـاعر، أو شـاعرة؛ لغتـه مشـبَّعة بالعمـق، والـدلالات، والصور البلاغيّة المسـتمدّة من التراث العربـيّ الأصيل، والبيئة الإماراتيـة. واللافـت أنّ أفراحهـم مازالـت عامـرة بالقصائـد الشـعريّة التي تهدى للحبيبـة، والزوج،

(1) . إنّ ما نشدته المرأة من آداب الكلام، تمكين الرجل من رؤية المشهد الواقعيّ في الحياة؛ بوصفها المسؤول الرئيس في نشر الوعي، والحفاظ على منزلة الإنسان الاجتماعيّة، والسياسيّة؛ فكانت المرأة؛ أمّا، وزوجة حريصة على تأهيل الرجل، وتدريبه فنّ الكلام.

وتختصّ بالمدح والغزل. ولربّما إذا أردت التأثير في عربيّ شاركه معرفتك الشعر العربيّ، أو تمكّنك من حفظ الآيات القرآنيّة، ولكن لا تبالغ تأثرك بهما؛ إذ كان حرص باراك أوباما ترديد آيات الذكر الحكيم في خطابه عندما زار مصر، وتشجيعه ارتداء الحجاب الإسلامي، ما دفع بعض الكتاب المصريين ومنهم نوال السعداوي إلى القول: «لو كان أوباما امرأة لارتدى الحجاب.» (السعداوي، 2012م. 85)

يستوقف البحث المثل الشعبي المأثور الذي يُعنى بأهمية إدراك الإنسان آداب تقدير الآخر، وإنصافه «إللي ما يعرف الصقر يشويه.»[1] (حنظل، 2016م. 281) ارتبط كلام الإنسانِ العربي بمراعاة المتكلّم في كلامه مقتضى الحال، قال رسول الله «إنّا معشرَ الأنبياءِ أُمِرنا أنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ على قَدْرِ عُقولِهم.» (الحرّاني، 2002م. 32) وكلمّا أجاد مخاطبته كان أكثر تأثيرا، وأشد قبولاً، وأوسع تأييدا من الرأي العام، مع التنبيه على أنّ مطابقة مقتضى الحال أمرٌ نسبي؛ فقلّة من الناس تستطيع أن تحيط بمقتضيات الأحوال جميعها؛ الديانة، ومستوى التدين، البيئة الاجتماعيّة، المنزلة، الجنس والعمر، الصفات السلوكيّة.... إلا أنّها عند البدويّ أحد علومه التي يتقنها، ويتمكّن من صياغتها شعراً يستوعب معاني الفراسة.

يبدو أنّ مصادر صورة المثل مستمدّة من البيئة الصحراويّة، ولا سيّما النُخبة الصحراوية التي تمتلك أدوات الفراسة، وتدرك قيمة الصقور، وما تتضمنّه من رموز توحي بالقوّة، والمواجهة، ولا سيّما دقّة تحديد الهدف الذي يبلغ في علوم البدويّ أرفعها، فلا يتردد في استعارة صفات الصقر، وألفتها؛ سلوكاً حياتيا يوطئ للإنسان الإماراتيّ الرؤية البصرية، والبصيريّة.

لعلّ في هذا الأدب ما يفرّق لنا بين المعرفة العلمانيّة التي تؤمن بهزيمة الآخر، والمعرفة في التراث العربيّ، والإسلاميّ التي تدعو إلى التقرّب من الآخر وتأسيس علاقات اجتماعيّة ﴿ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ الحجرات [13]

يستدعي المثل وجوب إدراك الإنسان أخطار الجهل لما تتضمّنه من تطويع فكريٍّ للغرائز البشريّة وللانفعالات التأثريّة؛ إذ أعلن أخطاره بـ(يشويه) وما تحمله هذه المفردة من دلالات حسيّة مغلقة تشوّه إنسانيّة الإنسان، وترتد به إلى عصور متأخرة تميل إلى

(1) . يحكى أن رجلا كان يملك صقرا نادرا وثمينا يحبه كأبنائه فهو مصدر رزقه بعد الله. خرج الرجل ذات يوم غائم وأطلق طيره على مجموعة من الحبارى رغم عدم ملاءمة الجو للصيد، فغاب الصقر ومضى صاحبه يبحث عنه من غير جدوى ... وبعد طول المسير والتعب والعطش رأى من بعيد راعيا يرعى إبله.. فلما وصل إليه وجلس عنده وسلم عليه سأله عن الطير فقال الراعي أعرف طيرك ولكن جاءني طيران ووقعا تحت هذه الشجرة وأخذا يتعاركان فاقتربت منهما وضربتهما بالعصا ثم ذبحتهما وهما في النار. بعد قليل ينضجان فنأكلهما معاً. ذهب الرجل إلى النار وحفر التراب بيديه وإذا بطيره ومعه حبارى. حزن الرجل وبكى حيث لا يفيد البكاء والندم ثم أطلق المثل المشهور.

الافتراس غريزة للبقاء، بل تتولّد صورة النار المشبّعة بالغرائز الحسيّة، والموجّهة إلى الجاهل بآداب مقتضى الحال عقابا أليماً. ما يهمنا مما سبق تمكين الإنسان من آداب مخاطبة الآخر؛ لتجنّب الإساءة إلى المخاطَب من جانب، وقبول المخاطِب في الجماعة من جانب آخر.

يوجّه الشيخ راشد بن سعيد[1] أدب إتمام العمل بالكتمان؛ «إذ يروي مرافق الشيخ راشد آل مكتوم (حمد بن سوقات) -حاكم دبي في بداية السبعينات- طموحه اللامحدود في بناء مستقبل لأصحاب الفكر، ويصف العلامة الدالة على أدبه للتخطيط، والمستمدة من بيئته الصحراوية؛ فكان يقبض على العصاة، ويرسم خططا متعددة في ليالي التخييم في الصحراء، وبعد مدة زمانية يفاجئهم بقرار إنشاء ميناء جبل علي، ما دفع التجار، ورجال الأعمال إلى حثّ الشيخ محمد بن راشد على إقناع والده بالعدول عن هذا المشروع؛ لأنّه سيكلّف الخزينة أموالا طائلة.» (Wheeler, 2005.36)

فيتابع الشيخ محمد بن راشد راوياً: «بعد حديث قصير مع الوالد «رحمه الله»، وبعد صمتٍ قال لي: إنه يبني شيئا للمستقبل، لن نستطيع بناءه بمواردنا المستقبليّة. اليوم، ميناء جبل علي يضم أكثر من ستين مرسى للسفن العملاقة، ويضمّ منطقة حرّة تعمل فيها آلاف الشركات، وأصبحت خبرتنا اليوم في هذا المجال تؤهّلنا لإدارة أكثر من ستين ميناء حول العالم.» (آل مكتوم، 2013م. 93)

اللافت في سلوك الشيخ راشد إيمانه بثنائيّة (الصمت، الحركة) ؛ منهج إنجاز، والتي استمدّ مصدرها الذهني من التراث العربيّ الأصيل الذي يتجنّب الظهور، والشهرة اللتين تشوهان سيرورة العمل، وصيرورته «عُدَّ إعراض الخلق عنك نعمةً عليك، فإن ابتليت بإقبالهم وتعظيمهم وثنائهم وترددهم عليك فاحذر من فتنتهم، وإن خشيت على نفسك من التصنّع والتزين لهم، فاعتزلهم وأغلق بابك عنهم. وإلا فارق الموضع الذي عرفت به إلى موضع لا تُعرَف فيه، وكن مؤثراً للخمول فارّا من الشهرة والظهور.» (الحداد، 1976م. 30)

يظهر تعاطف البيئة الصحراويّة، وآداب التراث العربيّ ، والتي تجلّت بكتمان الأعمال؛ فالشيخ راشد استعان بالرمل صحيفة مدعّمة بوسائل المحو الطبيعيّة؛ إذ تتماهى ريح الصحراء ورمالها، لتكتم أسرار من غامر، ورحل من جهة، وتحرص من جهة أخرى على طموح الشيخ راشد، الذي جعل ميناء جبل علي ميناء عالمياً.

(1) الشيخ راشد بن سعيد آل مكتوم (1912م- 1990م) الحاكم الثامن لإمارة دبي، له دور لافت في اتحاد دولة الإمارات عام (1971م).

الخاتمة:

حـاول الإنسـان الإماراتـيّ نقد معتقداتـه، مؤمنـاً أنّ الآداب الإنسـانيّة مفهـومٌ أخلاقـيٌّ جمالـيٌّ، تسـتحقّ اسـتمرار إعـادة قراءتهـا؛ لإحيـاء مـا أُهمـل مـن الآداب الأصيلـة، وتجديدهـا بمـا يتوافـق، ومتطلبـات العصـر، وإهمـال مـا أُحيـي مـن هشاشـتها، وتجاهلهـا. فبـدا القائـد الإماراتـيّ مـدركاً أهميّـة السـلوك الإنسـانيّ، والآداب المتجـددة للحفـاظ على الجماعة، وضمان سـموّها؛ إذ سـعى إلى توعيـة الآخـر برفضـه تكـرار سـلوك تكـرارا عبثيًّـا تؤيـده الأغلبيّـة ويتفقـون عليـه، فيُعـزل عـن محفّـزات التطـور، وصـور الاسـتجابة للتغييـر، فسـلك أدب قبـول الآخـر، محفّـزا تنافسـيّا للإنسـان الإماراتـيّ ذاتـه، ومولّـدا مفهـوم الثقّـة الـذي يتسـع لطاقـات الطمـوح، ونظـرة المتميّـز المعبـأة بـآداب الوعـي الفنيّـة، والمصدّقـة –أيضـا- أنّ تجديـد السـلوك لا يتأتـى بالانخـلاع مـن الأصـل. كمـا أعـاد بعـض القـادة صياغـة آداب التكيّـف؛ مفهومـا إصلاحيّـا، بعـد نبشـه صـورا تاريخيّـة، معنونـة بالثـأر الثقافـيّ الـذي تسـعى فنونـه إلـى إرضـاء الذاكـرة، وتوثيـق المصالـح التـي تتلاقـى والتغييـر المحفّـز للإبـداع. واسـتوعبت آداب العطـاء مفاهيـم الـرزق سـلوكاً اجتماعيًّـا، يغيّـر حيـاة الآخـر، ويطوّرهـا، وبالتالـي يولّـد أدب القيـادة الأصيلـة المتضمنـة معانـي الـولاء حينـا، والانتمـاء حينـا آخـر، والرحمـة فـي أكثـر الأحاييـن. واكتسـت آداب الاهتمـام بالمـرأة –حينـاً- صـور القهـر، والنفـي، ولا سـيّما الصمـت المغلّـف بالهيمنـة، والتشـويه، وحينـا آخـر اعترفـت بامتـلاك المـرأة مهـارات الخلـق، والإبـداع مـا إذا اندمجـت بالمجتمـع، ومارسـت فنـون الحيـاة. كمـا خلخلـت آداب الاهتمـام بالمسـاكين الثابـت، وزعزعـت المألـوف الـذي يضعـف أمـام القـويّ، لتبـدو أدبـاً أصيـلا يمحـو الكراهيّـة، ويؤسـس للاحتـواء غيـر المشـروط، فيغـرس الإيمـان بـأنّ الحيـاة فيهـا الخيّـر، وفيهـا الضـارّ. ونبهّـت آداب الـكلام الإنسـان علـى أهميّـة إدراك المخاطـب؛ واقعـا وفنًّـا، وحـذّرت مـن الجهـل منهـج سـقوط، ونبـذ، كمـا صـرّح أدب الكتمـان سـبيل النصـر والعلـوّ. ممـا دفـع البحـث إلـى أن يعلـن سـلوك الإماراتييـن حاجـة إنسـانيّة تخلـق مـن الإنسـان، ولأجلـه، وتؤكـد امتـلاك الإماراتـيّ مهـارات الخلـق، والإبـداع، مـا إذا منطـق سـلوكه، والأخـلاق. إلا أنّ آدابـه امتـازت بالأمـل حينـاً، وإبـراز الجزئيـات الدقيقـة الخفيـة حينـا آخـر، والإقنـاع فـي أكثـر الأحاييـن، معتمـدة علـى مقدرتهـا الفنيّـة فـي الجمـع بيـن الأصالـة واستشـرافها جديـدا مبتكـرا، يتلاقـى ومتطلبـات المجتمـع الإماراتـيّ، وإحساسـه بأهميّـة الإنسـان.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر العربية:

القرآن الكريم

الأصفهانيّ، الحسين بن محمّد الراغب (1980). الذريعة إلى مكارم الشريعة. دار الكتب العلميّة.

بروديل، فرناند (1999). تاريخ وقواعد الحضارات. الهيئة المصرية العامّة للكتاب.

بيجوفيتش، علي عزّت (2020). الإسلام بين الشرق والغرب (ترجمة محمد عدس، تقديم عبد الوهاب المسيري، ط 17). دار الشروق.

بيطار، لجين (2019). صور اغتيال الشخصية في شعر يزيد بن معاوية. مجلّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، *2*(41)، 294-275.

بيطار، لجين (2020). صور العولمة في الشعر النسويّ الأمويّ. مجلة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، *5*(24)، 426-403.

الجرجاني، عبد القاهر (1954). أسرار البلاغة. وزارة المعارف.

ابن الجوزي، أبو الفرج (1912). سيرة عمر بن الخطاب «أوّل حاكم ديمقراطيّ في الإسلام» (عني بضبطه طاهر الحموي و أحمد الكيلاني). جامعة القاهرة بالأزهر.

الجوزيّة، ابن قيم (2002). إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين. دار ابن الجوزي.

حجازي، مصطفى (2010). علم النفس والعولمة رؤى مستقبلية في التربية والتنمية. المركز الثقافي العربي.

الحداد، عبد الله (1976). رسالة آداب سلوك المريد (ط3). دار الحاوي.

الحرّاني، أبو محمد الحسن (2002). تُحف العقول عن الرسول. مؤسسة الأعلمي.

الحمّاديّ، محمّد (1994). نيل الرتب في جوامع الأدب (مراجعة فالح حنظل). شركة أبو ظبي للطباعة والنشر.

حنظل، فالح (1992). أمير الشعر النبطيّ الماجديّ بن ظاهر «دراسة في فكره من خلال فنّه الشعريّ». اتّحاد كتّاب وأدباء الإمارات.

حنظل، فالح (2016). جامع الأمثال ومأثور الأقوال والحكم والكنايات عند أهل الإمارات «دراسة في الثقافة والقيم الفكريّة الشعبيّة». دار الكتب الوطنية.

حنظل، فالح (1987). معجم القوافي والألحان في الخليج العربي. اتحاد كتاب وأدباء.

حنظل، فالح (1983). المفصّل في تاريخ الإمارات العربيّة المتحدة. لجنة التراث والتاريخ، دار الفكر للطباعة والنشر.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2004). المقدّمة. المكتبة العصريّة.

أبو الخير، أميمة (2021). المشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة العربيّة: دراسة حالة على عينة من طالبات جامعة الشارقة. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعيّة، *18*(1A)، 35-1. https://doi.org/10.36394/jhss/18/1A/1

ديورانت، ول (1965). قصة الحضارة. (ترجمة زكي نجيب محمود، ط3). لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ابن رشد، محمّد بن أحمد (1998). تلخيص السياسة لأفلاطون. دار الطليعة.

رفعت، محمد جمال الدين (1971). آداب المعاملة «الإتيكيت عند المسلمين». المركز العربي للنشر والتوزيع.

سارتر، جان بول (1966). الوجود والعدم (ترجمة عبد الرحمن بدوي). دار الآداب.

السعداوي، نوال (2012). امرأة تحدّق في الشمس. دار الآداب.

ابن سلامة، رجاء (2011). نقد الثوابت «آراء في العنف والتمييز والمصادرة» (ط2). دار الطليعة.

السيوطي، جلال الدين (1992). تاريخ الخلفاء (تحقيق رحاب خضر عكاوي، تقديم أحمد محمد فارس). عز الدين للطباعة والنشر.

الطابور، عبد الله (2000). المحمود «صفحات مضيئة في تاريخ الإمارات العربيّة المتحدة. دائرة الثقافة والإعلام.

الطبري، محمّد بن جرير (1967). تاريخ الرسل والملوك (ط2). دار المعارف.

طرابيشي، جورج (2000). من النّهضة إلى الردّة «تمزّقات الثقافة العربيّة في عصر العولمة. دار الساقي.

ابن طيفور. أبو الفضل (1908). بلاغات النساء. مدرسة والدة عباس الأول.

ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد (1983). العقد الفريد (تحقيق مفيد قميحة). دار الكتب العلمية من المكتبة الوقفية.

عبد الرحمن، عبد الله (2013) . الإمارات في ذاكرة أبنائها. دار الكتب الوطنية.

عبد القادر، عبد الإله (2008). جمعة الماجد «طوّاش الخير». مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافيّة.

عزت، عبد العزيز (1955). الفنّ وعلم الاجتماع الجماليّ (ط2).

غباش، موزة (1998). سوسيولوجيا العادات والتقاليد لمرحلة الميلاد في مجتمع الإمارات. دار القراءة.

غليون، برهان (2012). اغتيال العقل «محنة الثقافة العربية بين السلفيّة والتبعيّة» (ط6). المركز الثقافي العربي.

فروم، إريك (2000). فنّ الحبّ «بحثٌ في طبيعة الحبّ وإشكاله (ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد). دار العودة.

القاسمي، سلطان بن محمّد (2010). حديث الذاكرة. منشورات القاسمي.

كامل، مجدي (2011). هيغل آخر الفلاسفة العظام. دار الكتاب العربي.

ابن كثير، إسماعيل (1999). تفسير القرآن الكريم. دار طيبة.

لوبون، غوستاف (2016). القوانين النفسيّة لتطوّر الشعوب. الأهليّة للنشر والتوزيع.

لوريمر.ج.ج. (2014). دولة الإمارات العربية المتحدة في دليل الخليج. بيسان للنشر والتوزيع.

ماركس، كارل (1891). العمل المأجور والرأسمال (ترجمة إلياس شاهين). دار التقدم.

مايترا، جوينتي (2007). زايد من التحدي إلى الاتحاد. مركز الوثائق والبحوث.

المسيري، عبد الوهاب (2009). العلمانيّة والحداثة والعولمة. دار الفكر.

المطيري، سطاس (2010). سلسلة مقالات عن دولة الإمارات منشورة في دوريات التراجم، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث قسم التراث الوطني، 2(20).

آل مكتوم، محمد بن راشد (2013). ومضات من فكر (ط3). دار كتّاب.

ابـن منظـور، محمـد (1995). لسـان العـرب (اعتـنى بتصحيـح الطبعـة أمـين عبـد الوهـاب، ومحمـد العبيـديّ). دار إحيـاء الـتراث العـربي، ومؤسسـة التاريـخ العـربي.

نيتشة، فريدريش (2007). هكذا تكلّم زرادشت. منشورات الجمل.

ويلـك، ووارن، رينيـه وأوسـتن (1972). نظريـة الأدب (ترجمـة محـي الديـن صبحـي، ط3). المجلـس الأعـلى لرعايـة الفنـون والآداب والعلـوم الاجتماعيّـة

اليافي، نعيم (1984). ثلاث قضايا حول الموسيقا في القرآن. اتّحاد الكتّاب العرب.

يموت، بشير (1934). شاعرات العرب في الجاهليّة والإسلام. المكتبة الأهليّة.

المراجع الأجنبيّة:

Buffon, L. G. (1859). *Oeuvres choisies*. Delagrave.

Cheney, S. (1945). *A world history of art*. The Viking Press.

Hobbs, T. (1972). *Man and citizen*. Anchor Books.

Sauvy, A. (1969). *General theory of population* 2(nd e.d.). Weidenfeld and Nicolson.

Wheeler, J. (2005). *Telling tales an oral history of Dubai*. Explorer Publishing.

الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية: Romanized Arabic References:

alqur'ānu alkarīmu

'āla maktūmun muḥammada bn rāshidu 2013). wamaḍḍātin min fikri ṭ dāra kitābin

ibna aljawziyyi 'abū alfaraji 1912). sayrata 'umari bn alkhiṭābi " 'awwala ḥākimu dīmuqrāṭiyyu fī al'islāmi 'nyā biḍabṭihi ṭāhira alḥamū'iyyi wa 'aḥamida alkaylāniyyu jāmi'ata alqāhirati bi-al-'āzhari

ibna khaldūnin 'abda al-Raḥmāni 2004). almuqaddamata almaktabatu al'aṣriyyatu

ibna rashadin muḥammada bn 'aḥamida 1998). talkhyṣa al-ssīāsati l'aflāṭwn dāru al-ṭṭalī'ati

ibna salāamatin rajā'a 2011). naqudi al-tthawābita " 'ārā'an fī al'unfi wa-al-ttamyyzi wa-al-muṣādarati ṭ dāra al-ṭṭalī'ati

ibna ṭayfūrin 'abū alfaḍli 1908). balāghāti al-nnisā'i madrasatu wa-al-idatu 'abbāsu al'awwali

ibna 'abdi rabbihi 'aḥamida bn muḥammadu 1983). al'aqda alfarīda taḥqīqa mufīda qmyḥh dāra alkutubi al'ilmiyyati mina almaktabati alwaqfiyyati

ibna kathīri 'ismā'yl 1999). tafsīra alqur'āni alkarīmi dāru ṭībatin

ibna manẓūrin muḥammada 1995). lisāna al'arabi i'tanā bitaṣḥīḥi al-ṭṭab'ati 'amyna 'abdi alwahhābi wamuḥammada al'abīdiyyi dāra 'iḥyā'i al-tturāthi al'arabiyyi wamu'uassasata al-ttārīkhi al'arabiyyi

ʾabū alkhayri ʾamīmata 2021). almushakkalāti alijtimāʿiyyati allatī tuʿānī minhā almarʾata alʿarabiyyati dirāsatu ḥālatin ʿalā ʿaynatin min ṭālibātin jāmiʿatin al-sshāriqata majallatu jāmiʿati al-sshāriqati lil-ʿulūmi alʾinsāniyyati wa-al-ijtimāʿiyyati 18(1A)35 1- ،. https:// doi. org / 10. 36394 / jhss / 18 / 1A / 1

al-ʾāṣfhānyy alḥissayni bn muḥammadu al-rrāghibi 1980). al-ddharyʿata ʾilā makārimi al-ssharīʿati dāru alkutubi alʿilmiyyati

brwdyl frnānd 1999). tārīkhun waqawāʿidu alḥaḍāarāti alhayʾiatu almiṣriyyatu alʿāmmatu lil-kitābi

byjwfytsh ʿaliyya ʿazat 2020). alʾislāma bayna al-ssharqi wa-al-gharbi tarjamata muḥammada ʿadas taqdyma ʿabdi alwahhābi almasīriyyi ṭ 17). dāra al-sshurūqi

bayṭārun lujjayni 2019). ṣūra ightīāli al-sshakhṣiyyati fī shiʿrin yazīdu bn muʿāwiyatin majallatu alʾādābi wa-al-ʿulūmi alʾinsāniyyati jāmiʿata tishrīni 2(41)294 275- ،.

bayṭārun lujjayni 2020). ṣūra alʿawlamati fī al-sshiʿri al-nniswiyyi alʾumawiyyi majallatu alʾādābi wa-al-ʿulūmi alʾinsāniyyati jāmiʿata tishrīni 5(24)426 403- ،.

aljurjāniyyu ʿabda alqāhiri 1954). ʾasarāra albalāghati wizāratu almaʿārifi

aljawziyyatu ibna qayyimi 2002). ʾiʿlāama almūʾaqqaʿīna ʿan rubba alʿālimīna dāra ibnu aljawziyyi

ḥujjāziyyun muṣṭafā 2010). ʿilma al-nnafsi wa-al-ʿawlamati ruʾuā mustaqbaliyyatin fī al-ttarbiyati wa-al-ttanmiyati almarkazu al-tthaqāfiyyu alʿarabiyyu

alḥaddādu ʿabda al-lhi 1976). risālata ʾādābi sulūki almurīdi ṭ dāra al-ḥāʾī

alḥarrāniyyu ʾabū muḥammadu alḥusni 2002). tuḥaffu alʿuqūlu ʿani al-rrasūli muʾuassasatu alʾaʿlamiyyi

alḥammādiyyu muḥammada 1994). nīla al-rratbu fī jawāmiʿi alʾadabi murājaʿata fa-al-iḥa ḥanẓali sharikata ʾabū ẓaby lil-ṭṭibāʿati wa-al-nnashri

ḥanẓalun fa-al-iḥa 1992). ʾamyra al-sshiʿri al-nnabaṭiyyi almājidiyyi bn ẓāhiru " dirāsatan fī fikrihi min khilāla fannihi al-sshiʿriyyi ittiḥāda kitābin waʾudabāʾi alʾimārāti

ḥanẓalun fa-al-iḥa 2016). jāmiʿa alʾamthāli wmʾathwr alʾaqwāli wa-al-ḥukmi wa-al-kināyāti ʿinda ʾahli alʾimārāti " dirāsatan fī al-tthaqāfati wa-al-qayyimi alfikriyyati al-sshaʿbiyyati dāra alkutubi alwaṭaniyyati

ḥanẓalun fa-al-iḥa 1987). muʿjama al-qwāfy wa-al-ʾālḥāna fī alkhalīji alʿarabiyyi ittiḥādu kitābin waʾudabāʾi

ḥanẓalun fa-al-iḥa 1983). almufaṣṣala fī tārīkhi alʾimārāti alʿarabiyyati almuttaḥidati lajnatu al-tturāthi wa-al-ttārīkhi dāra alfikri lil-ṭṭibāʿati wa-al-nnashri

dyūrānt walli 1965). qiṣṣata alḥaḍāarti (tarjamatu zakiyyu najību maḥmūdu ṭ lajnata al-tta'alīfi wa-al-ttarjamati wa-al-nnashri

rafa'at muḥammada jamāli al-ddīni 1971). 'ādāba almu'āmalati " al-'itykyt 'inda almuslimīna almarkaza al'arabiyya lil-nnashri wa-al-ttawzī'i

sārtirun jānin bawli 1966). alwujūdi wa-al-'adami tarjamata 'abdi al-Raḥmāni badawiyya dāra al'ādābi

al-ssa'dāwiyyu nawāla 2012). imra'atan tuḥaddiqu fī al-sshamsi dāru al'ādābi

al-ssuyūṭiyyu jalāala al-ddīni 1992). tārīkha alkhulafā'i taḥqīqa riḥābi khuḍri 'akkāwiyyin taqdymun 'aḥamida muḥammadu fārisu 'izza al-ddīni lil-ṭṭibā'ati wa-al-nnashri

al-ṭṭābūru 'abda al-lhi 2000). almaḥmūda " ṣafḥātin muḍī'iatin fī tārīkhi al'imārāti al'arabiyyati almuttaḥidati dā'iratu al-tthaqāfati wa-al-'i'lāami

al-ṭṭabariyyu muḥammada bn jarīri 1967). tārīkha al-rrisli wa-al-mulūki ṭ dāra alma'ārifi

ṭarābīshuy jūrja 2000). mina al-nnahḍati 'ilā al-rraddati " tamazzuqāti al-tthaqāfati al'arabiyyati fī 'aṣri al'awlamati dāru al-ssāqiyyi

'abdu al-Raḥmāni 'abda al-lhi 2013). al'imārāti fī dhākirati 'abnā'ihā dāru alkutubi alwaṭaniyyati

'abdu alqādiri 'abda al'ilahi 2008). jam'ata almājidi « ṭwwāsh alkhayra mu'uassasata sulṭāni bn 'aliyyu al'ū'aysi al-tthaqāfiyyati

'azat 'abda al'azīzi 1955). alfanna wa'ilma alijtimā'i aljamāliyyi ṭ

ghabbāshun mawzata 1998). sūsyūlwjiyyā al'ādāti wa-al-ttaqālīdi limarḥalati almīlāadi fī mujtama'u al'imārāti dāru alqirā'ti

ghalyūnun birihāni 2012). ightīāla al'aqli « miḥnata al-tthaqāfati al'arabiyyati bayna al-ssalafiyyati wa-al-ttabi'iyyati ṭ almarkaza al-tthaqāfiyya al'arabiyya

farūmun 'iryk 2000). fanna alḥubbi « baḥthun fī ṭabī'ati alḥubbi wa'ishkālihi tarjamata mujāhida 'abdi almuna"ami mujāhida dāra al'awdati

alqāsimiyyu sulṭāna bn muḥammadu 2010). ḥadytha al-ddhākirati manshūrātu alqāsimiyyi

kāmilun majday 2011). hyghl 'ākhira alfalāasifati al'iẓāmi dāru alkitābi al'arabiyyi

lwbwn ghūstāfa 2016). alqawānīna al-nnafsiyyata lituṭawwiru al-sshu'ūbu al'ahliyyatu lil-nnashri wa-al-ttawzī'i

lwrymr j j (2014). dawlata al'imārāti al'arabiyyati almuttaḥidati fī dalylu alkhalīji baysāna lil-nnashri wa-al-ttawzī'i

mārksun kārla 1891). al'amala al-m'ajwr wa-al-r'asmāl tarjamata 'ilyās shāhayni dāra al-ttaqaddumi

māytrā jīnty 2007). zāyada mani al-tḥdy ’ilā alittiḥādi markazu alwathā’iqi wa-al-buḥwthi

almasīriyyu ‘abda alwahhābi 2009). al‘almāniyyata wa-al-ḥadāthata wa-al-‘awlamata dāru alfikri

almaṭīriyyu sṭās 2010). silslata maqālātin ‘an dawlati al’imārāti manshūratan fī dawriyyāti al-ttarājimi markaza jam‘ati almājidi lil-tthaqāfati wa-al-tturāthi qisma al-tturāthi alwaṭaniyyi 2(20).

nytshh frīdrīsha 2007). hakadhā takallama zarādushtun manshūrātu aljamali

wayyalaka wawārinna rīnīhi w’awstn 1972). naẓariyyata al’adabi tarjamata muḥḥī al-ddayyini ṣubḥiyyun ṭ almajlisa al’a‘lā liri‘āyati alfunūni wa-al-’ādābi wa-al-‘ulūmi alijtimā‘iyyati

alyāfiyyi na’īma 1984). thalāth qaḍāyā ḥawla al-mwsyqā fī alqur’āni ittiḥādu alkitābi al‘aribi

yumawwitu bashyra 1934). shā‘irāti al‘arabi fī aljāhiliyyati wa-al-’islāmi almaktabatu al’ahliyyatu

Emiratis' humane étiquette: Custom or renovation

Lujain Muhammad Bitar[1]

Abstract:

The purpose of this research is to determine the value of etiquette in developing the humane Emirati and to enable him/her to be acceptable in the community and worldwide. This etiquette has become part of the Emirati mindset and ultimately became internalized by individual subconscious. Challenging the concepts of recurrence and simulation that dominate the ways of thinking and may disgrace humanity, the Emirati dared to engage in social challenges aiming to reform the static concepts and shaking the notion of habituality. Emiratis' etiquette occupied a large aesthetic space and generated various images that could be considered rich artistic tools contributing to the reshaping of the Emirati's individuality. These images have shown the emergence of the Emirati's individual tendencies across a large spectrum of social manners; including social communicative gatherings which had a distinguished artistic role in unveiling the Emirati's real humane tendencies. They could also portray humane attitudes in the Emirati society.

Keywords: Etiquette, custom or renovation.

(1) College of Arts and Humanities - Al Qasimia University (Sharjah - United Arab Emirates)
lujain_bitar@yahoo.com