كنّا قد وعدنا بإعادة نشر مقدمة كتاب **الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهّاب** الذي قدّم له واختار نُصُوصَه، أدونيس وخالدة سعيد (دار العلم للملايين ١٩٨٣) بعد أن أثار قضيّته د. صبري حافظ في العدد الماضي من **الآداب**. ووعدنا أيضاً بنشر مقالة أدونيس «**الصلاة والسيف..**» (شباط ١٩٩١) التي أثار قضيّتها د. سامي سويدان. وفيما يلي النصّان:

I ـ مقدمة كتاب «الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب»

ـ ١ ـ

التّوحيد هو الأساسُ الذي تقوم عليه آراءُ الإمام محمد بن عبد الوهّاب؛ هو البؤرة التي تنطلقُ منها، والمدارُ الذي تتحرّك فيه. لذلك لا بدّ، لكي نفهم النّظرة الوهّابية إلى الإنسان والعالم، من أن نفهم، بادئ ذي بدء، نظرتها إلى التّوحيد، ونعرفَ، بالتّالي، ما يقتضيه، في منظورها، أو يوجبه.

ـ ٢ ـ

التّوحيد، كما ترى هذه النّظرة، هو أن **نعلمَ** أنّ الله يتفرّد بصفات الكمال المُطلق، وأن **نعترفَ** بهذا التفرّد، **ونُفْرِدَه** وحدَه بالعبادة. إنه إذن **يتضمّن** توحيدَ أسماء الله وصفاته، وتوحيدَ الرّبوبيّة، وتوحيد العبادة: نُثْبِتُ ما أثبتَه الله لنفسه من الأسماء والصّفات الواردة في الكتاب والسّنة، بمعانيها وأحكامها، لا ننفي ولا نُعطّل ولا نُحرّف شيئاً منها. وننفي، تِبْعاً لذلك، ما نفاه الله عن نفسه، معتقدين أنّه وحده الخالِق الرّازِق المدبّر.

هكذا يتّم لنا الإيمانُ بأنّ التّوحيد أصلُ الأصول، وأساسُ الأعمال، وبأنّه حَقُّ الله الواجبُ على البشر، وبأنّ المقصودَ الجوهريّ من دعوة الرُّسُل كلّهم، إنما هو الدّعوة إليه.

استناداً إلى هذا المعنى، تكونُ الأقوال والأعمال الإنسانية، الظّاهرة والباطنة، مرتبطةً به، كمالاً وقبولاً: **بِقَدْرِ** ما **يَكْمُلُ** ويتّم، **تَكْمُلُ** هيَ وتَتِمّ، وتنال **قبولاً** عند الله. إنّ لمن آمن بالتّوحيد هذا الإيمانَ، الهُدَى الكاملَ والأمنَ الكاملَ في الدّنيا والآخرة؛ إذ لا **يدخل** النّار أبداً من كان التوحيد كاملاً **في** قلبه، ولا **يخلد فيها** من كان في قلبه منه «مثقال حبّة خَرْدل».

التّوحيد إذن يُحرّر المخلوقَ من العبوديّة للمخلوقين، أي من التعلّق بهم، رغبةً أو رهبةً. وفي هذا التحرير يكفل الله لأهل التوحيد النّصرَ الدائم، ويدفع عنهم الشّرور، ويمنّ عليهم بالحياة الطيّبة والمطمئنّة. ولهذا فإنّ من يحقّق التّوحيد، صافياً من الشّرك، ومن بِدَع القول والعمل «يدخل الجنّة بغير حساب».

ـ ٣ ـ

أن يؤمنَ الإنسانُ بالتّوحيد هو، إذن، أن يكملَ نفسه. ولا بدّ مِن أن يقترنَ هذا الإكمالُ بإكمال الغير، أي **بالدّعوة** إلى شهادة التوحيد: «لا إله إلاّ الله». فلا «يتمّ التوحيد حتى يكمل المخلوق جميع مراتبه، ثم يسعى في تكميل غيره». ذلك أن القيام بالتوحيد **يُوجب** الدّعوة إليه. ولهذه الدّعوة مستويات، من حيث أنّ كلّ موحّدٍ يدعو بحسب قدرته، قولاً وعملاً.

في هذا ما يؤكّد أساسيًّا على الممارسة. فالتلفّظ بالتّوحيد وحسب، أو معرفة معناه والإقرارُ به والدّعوة إليه فحسب، أمورٌ لا تكفي، وإنما يجب أن تقترنَ بـ«الكُفْر بما يُعبَدُ مِن دون الله»، قولاً وعملاً، والبراءةِ منه. ولهذه البراءة وجهان: الأول هو محبّة الموحّدين وموالاتهم ونصرتهم؛ والثاني بُغْضُ المشركين ومعاداتهم. هكذا يتمّ التّطابق بين العلم والاعتقاد، بين القول والعمل.

ـ ٤ ـ

إنّ في ما قَدّمناه ما يُوجب أن نعرفَ معنى **الشّرْك**، من ناحية، وأن **نعرفَ، مِن ناحيةٍ ثانية، ما يُسمّى بـ«أحكام الأسباب»**.

والشّرك نوعان: أكبر وأصغر. الأكثر هو **الجليّ**: هو أن نجعلَ لله ندًّا ندعوه كما ندعو الله، أو نخافه أو نرجوه أو نحبّه كأنّه الله. وَحَدُّهُ هو «أن يصرفَ العبد نوعاً أو فرداً من أفراد العبادة لغير الله». والأصغرُ **الخفيّ** هو جميعُ الأقوال والأفعال التي تغالي في المخلوق، وَحَدُّهُ هو «كلّ وسيلة أو ذريعة يُتطرّق منها إلى الشّرك الأكبر، من الإرادات والأقوال والأفعال التي لم تبلغ رتبةَ العبادة».

أمّا في ما يتعلّق بـ«أحكام الأسباب»، فلا يجوز أن نعدّ **سبباً** إلاّ الثابت **شَرْعاً وَقَدَراً**. ولا يجوز الاعتماد على السّبب، بل على المسبِّب المقدِّر. ثم لا بدّ من أن نعلمَ، مؤمنين، أنّ الأسبابَ مرتبطةٌ بقضاء الله وقَدره، صغيرة كانت أم كبيرة؛ إن شاءَ أبقى سببيّتها تجري على مقتضى حكمته، وإن شاءَ غيّرها، لكي يحول دون اعتماد عباده عليها، ولكي يُظهرَ لهم كمالَ قدرته. فالإرادة المطلقة والتصرّف المطلق لله وحده. وهكذا فإنّ من يتوسّل أيّة وسيلة ليرفع البلاءَ النّازل عليه، أو ليدفعَ نزولَه، معتقداً أنّها هي الرّافعة الدّافعة، فقد أشركَ بالله الشّرك الأكبر، لأنه في هذا يقول بشريكٍ مع الله في الخلق والتدبير، ويعتمد هذه الوسيلة، من دون الله، طمعاً بنفعها، أو رجاءً لها.

وهكذا فإن اعتماد الوسائل أو الأسباب التي نهى عنها الشّرع **كالرُّقى** والتّمائم

ونحوها، **والتبرُّك** بالشّجر والحَجر ونحوهما، والسّحر والتنجيم ونحوهما، توسّلاً لمعرفة الغيب، ليس شِرْكاً فحسب، وإنما هو إلى ذلك، نقصٌ في العَقْل.

ـ ٥ ـ

يزداد وضوحاً مَعْنى التّوحيد وما يُوجبه، حين نعرف ما سنسميّه بِـ**«التّوثين»**. والوثَنُ «اسمٌ جامِعٌ لكلّ ما عُبد من دون الله، لا فرقَ بين الأشجار والأحجار والأبنية، ولا بين الأنبياء والصالحين والطّالحين»؛ «فمن دعا غيرَ الله أو عبده، فقد اتّخذه وثناً، وخرج بذلك عن الدّين، ولم ينفعه انتسابه إلى الإسلام».

الغلُوُّ في الصّالحين، مثلاً، توثين. ويعني الغلوّ هنا «مجاوزة الحدّ، بأن يُجعلَ للصالحين شيءٌ من حقوق الله الخاصّة به: كالكمال المطلق، والغنى المطلق، والتدبير المطلق». وهذه حقوقٌ تعني «التألّه له وعبادتَه وحده، والرّغبة والإنابَةَ إليه حبًّا وخوفاً ورجاءً».

ومن أشكال الغلوّ عبادةُ القبور، أو عبادة الله عندها.. لأنّ هذا الغلوّ يُحوّلها إلى أوثان تُعبَدُ من دون الله. وتعني عبادتُها «التمسّحَ بها، والتوسّل إلى الله بأهلِها والصّلاةَ عندها، وإسراجها والبناءَ عليها، ودعاءَ أهلها والاستغاثة بهم، وطلب الحوائج الأخرويّة والدنيويّة منهم».

والنّذر لغير الله، واتّخاذ شفيعٍ من دونه، توثين. والذّبح لغير الله توثينٌ، بل هو شِرْكٌ أكبر، لأنه «من المقاصد». وشركٌ أيضاً **الذّبح لله في مكانٍ يُذبَحُ فيه لغير الله**، ذلك أنّ هذا المكانَ مَشْعَرُ شِرْكٍ: فذبح المسلم فيه ذبيحةً، إنّما هو **تشبّهٌ** بالمشركين، **ومشاركةٌ** في مَشْعرهم، ولو أنّه قصدَ ذبيحته لله.. خصوصاً أنّ هذه **الموافقة الظاهرة** تدعو إلى **الموافقة الباطنة والميلِ** إلى المشركين.

إنّ في ذلك ما يُوضح جانباً أساسيًّا من علاقة المسلم بغير المسلم، على صعيدَي القول والعمل. فالشّرع ينهى **«عن مُشابهَة الكفّار في شعارهم وأعيادهم وهيئاتهم ولباسهم وجميع ما يختَصّ بهم، إبعاداً للمسلمين عن الموافقة لهم في الظاهر، التي هي وسيلة قريبة للميل والركون إليهم. حتى أنه نَهى عن الصّلاة النّافلة في أوقات النّهي، التي يسجد المشركون فيها لغير الله، خوفاً من التشبّه المحذور»**[*].

ـ ٦ ـ

نجدُ في هذا كلّه مفتاحاً لكي نفهم علاقة المسلم، كما يراها الإمام محمد بن عبد الوهّاب، مع مانسميّه، اصطلاحاً، بِـ«عالم المعنى»، من جهة، وبِـ«عالم الصورة»، من جهةٍ ثانية. فإذا كان التّوحيدُ **تجريداً**، فإنه يوجب، على صعيد «المعنى» أو «النظر»، التّجريدَ على صعيد «الصُّنع» أو «العمل». إنه، بعبارة ثانية، يُوجب نَفْيَ التّوثين، في مختلف أشكاله ومستوياته، وفي جميع ما يشير إليه، أو يؤدّي إله، من الوسائل والذّرائع والأسباب. وليس الموقف من «الصّورة» إلاّ بمثابة الضّوء السّاطع الكاشف.

يَستعيد الإمام محمد بن عبد الوهّاب، في هذا الصدّد، ما جاء في الصّحيح عن عائشة: («أن أُمّ سَلَمة ذكرت لرسول الله صلّى الله عله وسلّم كنيسةً رأتها بأرض الحبشة، وما فيها من الصُّور، فقال: «أولئك إذا مات فيهم الرجّل الصّالح أو العبد الصّالح بَنَوا على قبره مَسْجداً، وصوّروا فيه تلك الصُّور. أولئك شِرارُ الخلق عند الله»)؛ إنهم، كما يضيف الإمام، «يجمعون بين الفتنتين: فتنةِ القبور، وفتنةِ التماثيل»[1].

وفي «باب ما جاء في المصوّرين» يُورِد ما يلي:

أ ـ «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم، قال الله تعالى: ﴿ومن أظْلَمُ ممن ذَهب **يَخْلق كخلقي**؟ فليخلقوا ذرّةً، أو ليخلقوا حبّةً، أو ليخلقوا شعيرةً﴾. أخرجاه» (أي صاحبا الصّحيحين).

ب ـ «ولهما عن عائشة رضي الله عنها، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال: «أشدّ النّاس عذاباً يومَ القيامة الذين **يضاهئون بخلق الله**».

ج ـ «ولهما عن ابن عبّاس، سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «**كلّ مصوِّرٍ في النّار**، يُجعل له بكلّ صورةٍ صوَّرَها نفسٌ يُعذّب بها في جهنّم».

د ـ «ولهما عنه مرفوعاً: «مَن صوّر صورةً في الدّنيا، كُلِّف أن ينفخَ فيها الرّوحَ وليس بنافخٍ».

هـ ـ «ولمسلم عن أبي الهياج، قال: «قال لي عليّ: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلّم؟ **ألاّ تَدَعَ صورةً إلاّ طمستَها، ولا قبراً مشرِفاً إلا سوّيتَه**».

ويقول الإمام شارحاً، إنّ في ذلك «مسائل:

الأولى: التّغليظ الشديد في المصوّرين،

الثانية: التّنبيه على **العلّة**، وهو تَرْكُ الأدب مع الله، لقوله: ﴿ومن أظلمُ ممن ذهب يخلق كخلقي؟﴾

الثالثة: التّنبيه على قدرته وعجزهم، لقوله: ﴿فليخلقوا ذرّةً أو شعيرةً﴾.

الرابعة: التّصريح بأنّهم أشدّ الناس عذاباً.

الخامسة:

أنّ الله يخلق بعدد كلّ صورة نفساً ويُعذّب بها المصوِّرَ في جهنّم.

السادسة:

أنّه يُكلّف أن ينفخ فيها الرّوح.

السابعة: الأمر بطمسها إن وُجدت»[2].

تؤكّد هذه الأقوال ما يلي: أن «يخلقَ» (أو يصنع) الإنسان صورةً يعني أنه يتشبّه بالله، ويشبّه «خلقه» بخلق الله. وهذا كذبٌ على الخِلقة الإلهيّة، وهو تمويهٌ وتَزويرٌ، عدا أنّه توثينٌ، أي شِرْكٌ وكفر. فكما أنه لا تجوز «مشابهة الكفّار» في أقوالهم وأعمالهم، لا تجوز، بالأحرى، «مشابهة الله»، في قوله أو فعله.

من هنا نُدرك أنّ وراء تحريم الصّورة في الإسلام، كما يرى الإمام محمد بن عبد الوهّاب، رؤيا دينيّة ـ ميتافيزيقيّة، وأنّ هذه المسألة ليست محصورةً في حدود الشّرع، كما يذهب بعضهم، وليست مسألة تفسيرٍ متزمتٍ أو ضيّق للدين، كما يرى بعضٌ آخر.

كانت الوثنيّة تعبّر بالطّريقة التّصويرية، إجمالاً، وبالصّورة ـ نحتاً ورسماً، في

(*) كتاب القول السّديد في مقاصد التوحيد، لعبد الرحمن بن ناصر بن سعدى (توفي سنة ١٣٧٦ هـ)، المنشور مع كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب، كشرحٍ له (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، دون تاريخ)، وجميع الجمل والعبارات الواردة بين قوسين مأخوذة عنه.

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

الغالب. أمّا الوحدانيّة فليست تجاوزاً للوثنيّة وحسب، وإنما هي أيضاً اكتشافٌ لماهيّة الوجود، للجوهر المجرّد. وتعبيرُها الرّئيسُ الأساسُ عن هذا الاكتشاف إنّما هو تجريديّ، وبالطّريقة الأبجديّة. والأبجديّة تجريديّة، وهي لذلك أغنى، وأعمقُ كشفاً، وأكثر ثبوتيّةً ودَيمومةً من الصّورة. ثم إنّ اللّغة الأبجديّة أشدّ صلةً بالنّفس والوعي من لغة الصّورة التّشكيليّة، وهي لذلك أكثر قابليّةً على أن تُشحنَ بالدّلالات. هكذا يطابق التّجريدَ الإلهيّ تجريدٌ تعبيريٌّ، بالكلام، وتتطابق الإشارة اللغويّة مع الإشارة الإلهيّة. ذلك أنّ الله كلمةٌ لا صورة، والعالم كلمتُه: «كُنْ»، لا صورتُه. والدّين، إذن، كلمةٌ أيضاً لا صورة. ولا يُدرَكُ الله بالصّورة لأنّها تقدّم إدراكاً بصريًّا خادعاً، وإنما يُدرَكُ بالكلمة العقليّة (أو القلبيّة) التي هي تجريدية.

قد يُقال هنا: الله «مُصوِّرٌ»، أيضاً فلماذا، إذن، لا يعبّر الإنسان بِـ«الصوّرة» كما يُعبّر بِـ«الكلمة»؟ والجوابُ هو أنّ «الصوّرة» حِسيّة، تشدّ الإنسانَ إلى المحسوس المادّي، ممّا يُضلّله، وممّا يُبعده عن الإلهيّ، غير المحسوس. ثم إنّ القولَ بـ«اللاّصورة» توكيدٌ على **الفَرق والاختلاف** بين الإسلام والوثنيّة.

في هذا يتّضح أن التّعبير الذي تفرضه الوحدانيّة يفرض الخلاصَ من التّوثين، ومِن أشكال المُقاربَة الوثنيّة للألوهة. إنه يفرض الرّوحَنَة، أي جَعْلَ المعنى تجريديًّا، داخليًّا، في ما وراء الشيء/ الصّورة، لا فيهما. حتّى أنّ التّعبير بالكلام يجب أن يتمّ، خصوصاً في مُقاربة الألوهة، كما لو أنّنا نعبّر بالموسيقى، صوتيًّا، أو بالهندسة، **خَطِّيًّا**، بحيث يتحرّر الكلامُ من الطّبيعة ومن المادّة. ولعلّ في هذا ما يفسّر الفنّ الإسلامي ـ العربيّ، المعروفَ، عالميًّا، باسم «الأرابيسك». فهو رسْمٌ كما لو أنّ الخطّ كلامٌ أو نَغَم. إنه نوعٌ من الموسيقى الخطيّة، أو هو كلامٌ لا يقول إلاّ ذاته، إذ ليس له موضوعٌ أو مرجعٌ خارجيّ.

إنّ الذّات تتأمّل الصّورة مِن **خارج**. وفي الكلمة لا وجود لهذا التمييز. والانطباعُ الذي تولّده الصّورة حِسّيٌّ أوّلاً، أمّا الانطباع الذي يولّده الكلام فتجريديّ، يأتي من العقل أو النفس أو القلب أوّلاً ـ يأتي مِن دُخَيلاء الكائن. والصّورة انعكاسٌ، بشكلٍ أو آخر، لواقع موجودٍ مسبقاً، فهي، بشكل أو آخر، «تَقليد». أمّا الكلام فتسميةٌ للأشياء وخَلْقٌ للواقع: «كن فيكون». وليس التّصوير الإلهي، إذن، «تصويراً» وإنما هو **تكوينٌ** ـ أي أنّه كلمة «**كُنْ**» الخلاّقة. نُضيف إلى ذلك أنّ الصّورة يمكن أن تُحيلَ المصوَّرَ إلى وثَن، أي إلى «إلهٍ» يحلّ، بالاحترام والتّبجيل والتّقديس والعبادة، محلّ الإله الواحد الأحد. وهذا يعني أن لا شيء يجب تصويرُه، ويعني بالأحرى أن لا يُصوَّرَ الإنسانُ الحيّ، لأنّ الخطرَ في أن يُحوّلَ إلى «وثنٍ/ إله» أشدُّ من الخطر الكامن في صورة الشيء الماديّ.

ربّما نجدُ، في هذا الضّوء، ما يُوضح ظاهرة «حَجْب» المرأة في المجتمع الإسلامي ـ العربي. فهذا الحَجْبُ نتجة منطقية وطبيعيّة للنظرة التجريديّة التوحيديّة، التي ترفض المحسوسَ وإغراءاته. وفي هذه الحالة، لا يكون الحجاب الذي يُلقى على وجه المرأة إلاّ نوعاً من مَحْوِ «صورتها» ـ موطِنِ الإغراء. لا يكون، بعبارةٍ ثانية، إلاّ توكيداً على أوّلية التجريد الروحاني، وتجاوزاً لعالم الحِسّ والغريزة.

في هذا الضّوء كذلك، نفهم الأهميّة التي تُعطى، في الإسلام، للكلمة أو للدّالّ اللغويّ، أي **للبيان**. وليس البيان بديلاً للصورة، وإنما هو بَدْء، وهو الطّريقة الأكثر إفصاحاً عن المعنى أو الحقيقة. وطبيعيّ أنّ في البيان «صوراً»، لكنها، من جهةٍ، «لغويّة»؛ وهي لا تُقصد، من جهةٍ ثانية، لذاتها، ولا يُستَمتَعُ بها من حيث هي «صورةٌ لذاتها وبذاتها»، وإنما يُستَمتَعُ، على العكس، بما تُوحي به أو تنقله: بالمعنى، أو بالفكرة ـ أي بالمضمون والمَعْقول. ومِن هنا ذُمّ «سِحرُ البيان»، حين يكون هذا «السّحر» مقصوداً لذاته.

وفي هذا الضوء كذلك، يتكشّف معنى الجمال والقيمة الجماليّة في الإسلام. **فالجميلُ في الإسلام هو ما لا يُمكن تصويرُه**. هو ما يُفْلِت من الحِسّية، وما يتخطّى الإدراكَ الحِسّي. فالجميلُ مُتَعالٍ سَامٍ، لا يمكن احتواؤه في أيّ شكلٍ محسوس، ولا يمكن أن يَخْضَع لمعياريّة الحوّاس. وهذا يعني، فنيًّا، أنّ القيمةَ الجماليّة ليست في «الصّورة» أو «الشّكل»، وإنما هي في «المعنى»، وأنّ الجماليّة هي في **اللاّنهائية** التي لا تُصوَّر، أو هي في ما **«لا يتشكّل»**. ويَعني، تقويميًّا، أنّ الجميلَ هو ما يقول **الشّرْعُ** إنه جميل.

ـ ٨ ـ

هكذا تَمّحي ذات الإنسان أمام ذات الله، وأمامَ حضوره المُطلَق. ونحنُ نميلُ إلى تَفسير ما نسمّيه بِـ«الظّاهرة» في نتاج الإمام محمد بن عبد الوهّاب، بهذا الامّحاء. هذه الظّاهرة هي **«غيابُ المؤلِّف»** في هذا «النتاج»: فنحن لا نعثر فيه، مع أنّه ضخمٌ واسعٌ، على قولٍ أو رأيٍ خاصٍ بالإمام. وإنما هو «نتاج استعادة» ـ أي أنّه إعادةُ تَصْنيفٍ وتبويب لما قاله الإسلام، وإعادة تنظيم لشروحه وتفاسيره.

وهذا، في رأينا، ظاهرةٌ، يمكن أن نفسّرها كما يلي:

أولاً ـ إن «غياب المؤلِّف» تشبّهٌ بشخص النبيّ الذي هو ناقلٌ مبلِّغٌ، وليس «مؤلِّفاً».

ثانياً ـ «المؤلِّف» يقول مِن **عنده**. لكن، ماذا يمكن أن يقول قائلٌ بعدَ قول الله؟ لا شيء. هكذا لا بدّ من أن تحلّ محلّ كلمة «مؤلِّف»، كملة شارح أو مصنِّف أو ناقل، يُعيد ترتيبَ ما قاله الإسلام في ضوء الحاضر ومشكلاتِه، أي يُصنّفه وَفقاً للِحالِ والمقام.

ثالثاً ـ القرآن والسُّنّة كاملان شامِلان؛ والمسألة، إذن، بالنسبة إلى المسلم، ليست في أن «يُضيفَ» أو «يبتدعَ» قولاً ما، وإنما هي في أن يعرفَ القول السّابق في القرآن والسُّنّة، حقَّ المعرفة، وأن يعملَ به. ولا تكونُ الكتابة، في هذا المنظور، إلاّ نوعاً من استعادة الكلام الدّيني، توكيداً على المعرفة وعلى العمل بها ـ وإلاّ نوعاً من امّحاء الذّات الكاتبة.

ـ ٩ ـ

إنّ في تَصانيف الإمام محمد بن عبد الوهّاب، خصوصاً في إعادة نشر مختاراتٍ منها مندرجةٍ في إطار «عصر النهضة»، ما يفرض علينا أن نتساءَل حول بعض القضايا التي تواجه المسلم، كيانيًّا ـ فكراً وحياةً، في المرحلة التاريخيّة الحضاريّة التي يعيشها. فإذا كان التّوحيدُ أساسَ الخلاص، وكان الإيمانُ به والدّعوة إليه واجباً أوّلَ، أو «أصلَ الأصول»، فإنّ التّعليم الإلهيّ الإسلامي، في ما يتعلّق بحياة الإنسان على الأرض، بفسادها وصلاحها، جزءٌ مِن التوحيد لا يتجزّأ. فالله الواحد سيّد السّماء وسيّد الأرض في آن؛ سيّد الكونِ وسيّد تدبيره وسياسته. والإنسانُ في حياته على الأرض، وفيما يعبد الواحد، واعياً مآله الأخير، ساعياً إليه، إنّما يعمرُ الأرضَ: ينشئ الحضاراتِ، ويبني التاريخ.

صَحيحٌ أنّ التقدّمَ في الإسلام، على الصّعيد اللاّهوتيّ، ليس «أفقيًّا»، أو «عموديًّا» بل «دائريّ». إنّ غايتَه «الجنّة»، «الدّار الباقية» لا «الدّار الفانية». غايته، بتعبير آخر، الأبديّة لا الزّمان. ومن هنا يطرح التقدّم، على الصّعيد الأرضيّ ـ التاريخيّ، مسائلَ معقّدة. فإذا كانَ الله هو وحده الموجودُ الحقيقيّ، والذي يُوصف وجودُهُ بأنه هو وحده الوجودُ الحقّ، وكان الزّمانُ، في نظرة كهذه، لا يَحمل، بالضّرورة، ودائماً قيماً إيجابيّة وحسب، وإنما يحمل كذلك السّقوط والسّلبْ، فما يكون، إذن، معنى التّاريخ؟ خصوصاً أنّ المظاهر الأكثر وضوحاً في مساره: الاقتصاد، الفنون، السّياسة... إلخ، ليست «التاريخ»، أو هي تاريخٌ «زائل». هل يكفي القولُ إنّ التاريخ الحقيقيّ يُكْتَبُ على صعيد آخر: إنه تحقيقُ مشيئة الله على الأرض، أو إنه المادّة مصوغةً بحسب الرّوح، ووفقاً لها، أو إنّ الله هو وحده

الذي «يكتب» التّاريخ، ويُجريه بِـ«أمره»، لأنه وحده الذي يعرف، ما كان وما يكون؟ وما يكون، إذن، دور الإنسان؟

وإذا افترضنا أنّ المسلم يؤمن بالتقدّم التاريخيّ، فإن هذا الإيمان يفترضُ، منطقيًّا، أنّ ما يأتي أفضَلُ مما أتى. كيف نوفّق آنئذٍ بين هذا الإيمان وذلك الإيمان الآخر، بأنّ الزّمن واهِنٌ كخيط العنكبوت، وبأن الوجود الحقّ متحرّرٌ منه، وبأنّ كلّ ما يندرج فيه لا يُوصف بأنّه موجودٌ حقًّا؟ بل كيف يمكن القبول، وفقاً لمنطق التقدّم، بأنّ عهداً يأتي قد يكون، مثلاً، «متقدّماً» على عهد الخلفاء الرّاشدين؟ وإذا طرحنا هذا الإشكال بصيغةٍ أكثر حِدّةً، نقولُ: إن القرآن في نظر المسلم، يظلّ «جديداً»؛ إنّه «التقدّم» الذي لا تقدّم بعده. وفي هذه الحال كيف يمكنه أن يَقبلَ بقراءةٍ «جديدة» للقرآن، تغايُر القراءات السابقة؟ ولكن هبطنا قليلاً من النّظر إلى الممارسة، يمكننا أن نطرح قضايا أخرى ترتبط أساسيًّا بتصانيف الإمام محمد بن عبد الوهّاب. فلقد رأينا أنّه نقد التوثينَ، دينيًّا، في شتّى مستوياته. ونحن نرى أنّه لا بدّ من أن يكون لهذا النّقد امتدادُه الاجتماعيّ، فننقد، مثلاً، وثنيّة المال، نقدَنا لوثنية الصّورة. وننقد، كمثلٍ آخر، وثنيّة **الواحد** السياسيّ، التي هي نقيضٌ للشورى، ونقضٌ لها. ثمّ إنّ المخلوقَ لا يَستطيعُ أن **يهدي**، فالله وحده هو الذي يهدي من يشاء. وتقول الآية الكريمة: «إنّك لا تهدي مَن أحببت»؛ فإذا كان النبيّ، أفضلُ الخلق وأكملُهم، وأعظمُهم عند الله، وأقربهم إليه، لا يَهْدي حتى من يحبّه، فكيف يقدر على ذلك مَن هو دونه؟ والهداية، إذن هي كلّها بيد الله. فكما أنّه تفرّدَ بالخلق، تفرّدَ كذلك، بالهداية. والمقصود من الهداية هنا هداية العقول والقلوب، خلافاً للهداية التي تشير إليها الآية الكريمة: ﴿وإنّك لتهدي إلى صِراطٍ مستقيم﴾، فهذه **هدايةُ البيان**، والنبيّ هنا هو الهادي، مِن حيث أنّه المبلّغ وحيَ الله الذي اهتدى به. وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يَهْدي، فكيف يستطيع أن يُكفِّر؟ وهذا يقودنا إلى التساؤل: كيف يقدر هذا الإنسان أن يعيّن الحدّ الفاصل بين **ظاهر** الكافر **وباطنه**، لكي يعرف أن يحدّد معنى **مشابهته**؟ وبأيّ حَقّ نقول إنّ معيارَ إنسانٍ مسلمٍ معيّن، في هذا التحديد، هو المعيار الصّحيح، أو الأكثر صِحّة؟

ـ ١٠ ـ

هذه تساؤلات لا تقلّل في شيءٍ من أهميّة التّصانيف التي تركها الإمام محمد بن عبد الوهّاب. وليس هذا مما تهدف إليه. إنّها مطروحة لغايةٍ واحدة: المزيد من المعرفة، والمزيد من الفهم.

II ـ الصلاة أو السيف أو الديموقراطية المتوحشة

ـ ١ ـ

ولّدت أزمةُ الخليج والحرب التي أنتجتها خطاباً غربياً يستدعي إعادةَ التأمل، من الجهة العربية ومن الجهة الغربية على السواء، في طبيعة العلاقة بين العرب والغرب، وفي الحوار الذي تفترضه هذه العلاقة.

المقال الأخير الذي قرأته، والذي يرفع هذا الخطاب إلى درجة من المبالغة تصل إلى مستوى الخرافية هو للشاعر الألماني هانز ماغنوس انزيسبيرغر (Hans magnus Enzensberyer, Liberation, 11 Fevrier Paris 1991) حيث يرى أن صدام حسين هتلر جديد، وإذن لا بد من القضاء عليه وتخليص الإنسانية من شروره.

لا أريد هنا أن أناقش هذا المقال فذلك أمر يحيد بنا عنالموضوع الأساسي، عدا أنه يتعذر عليّ في هذه الآونة، لأسباب كثيرة. هكذا سأكتفي بإبداء بعض الملاحظات العامة حول بعض الآراء التي يفصح عنها الخطاب الغربي بشكل عام.

ـ ٢ ـ

أ ـ أن يكون صدام حسين ديكتاتوراً «لا يقيم وزناً» للإنسان والحرية، شأن كل ديكتاتور، واقع صحيح لا يمكن إنكاره. وهذا ما يعرفه معظمُ الكتاب العرب، ويكافحونه منذ وصوله إلى الحكم.

لكن، لماذا جاء اكتشاف هذا الواقع متأخراً عند الغرب وكتابه؟ لماذا سكت ضميرُ الغرب وكتّابُه عن المجازر الفردية والجماعيّة التي قام بها هذا الديكتاتور ضد أبناء شعبه أنفسهم؟ ولماذا لم ينطق هذا الضميرُ بكلمة واحدة ضده في حربه التي شنّها على إيران، والتي كلّفَتْ أكثرَ من مليون قتيل من أجل لا شيء في النتيجة... هذا عدا الخراب والدمار الماديين؟ ولماذا وهو يبيد شعبه بقنابل الغاز واصل هذا الغربُ دعمَهُ وسَكَتَ كتّابُه عن ذلك؟ لماذا أعاطه الغربُ الحقَّ لفعل هذا كله، بل عدُّهُ بطلاً؟ الآنّ ما فعله كان يحقق ما يريده الغرب وما يخطط له؟ أم لأسباب أخرى؟

ب ـ جيد أن يصرّ الغربُ على الإيمان بحقوق الإنسان، وعلى الدفاع عنها. ومن الطبيعي أن تكون أخلاقيةُ هذا الإيمان وهذا الدفاع واحدة، لا تميز بين شعب وشعب وبين إنسان وإنسان. دون ذلك، تصبح «حقوق الإنسان» ذريعة سياسية لهذه الدولة أو تلك، أو امتيازاً لهذا الشعب أو ذاك، وتنقلب من ثم إلى نقيضها أي إلى تمييز وعنصرية. والحق أن الخطاب الغربي قد ألحّ على حقوق الإنسان في مناطق وتجاهلها أو سكت عن اغتصابها في مناطق أخرى. حتى كاد الإلحاحُ عليها أحياناً أن يبدو سلاحاً في الصراعات الدولية أكثرَ مما يبدو إيماناً ببدهية هذه الحقوق للبشر جميعاً. التحية، في جميع الحالات، ليقظة الوعي الغربي إزاء حقوق الإنسان في إفريقيا والصين والتيبت وكمبودجيا فضلاً عن أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي. غير أننا في الوقت نفسه، واحتراماً لهذا الوعي، لا بد من أن نتساءل: وهذه البلدان التي تتصدر قارتينْ والتي يسكنها بشرٌ يُسمّون العرب، إلا يستحقون من هذا الوعي لفتة، أو اهتماماً؟ لماذا لم يدافع عن حقوق الأكراد والأرمن وأقليات كثيرة أخرى في العراق نفسه؟ لماذا لم يدافع عن حقوق ما يقرب من مليون عراقي شردتهم ديكتاتوريةُ صدام حسين، وبينهم من شُرّدوا بحجة أن أصولهم غير عربية؟ لماذا لم يأبه لحقوق الفلسطينيين والتي صيغت قراراتٍ في مجلس الأمن (١٧١ قراراً) وفي الجمعية العامة للأمم المتحدة (٤٥٠ قراراً) ولماذا لم يدافع عنهم وهم يسجنون أو يُنفون وتُهدَّمُ بيوتُهم أو يُقْتَلون كلّ يوم منذ أكثر من ربع قرن؟

ولماذا لم ينتصر ضميرُ الغرب للإنسان العربي الذي يفتقر إلى أبسط حقوقه في جميع الأنظمة العربية تقريباً، بل انتصر دائماً للأنظمة وساندها وساعد في ترسيخ كلّ ما يحولُ دون قيام حكم ديمقراطي، وما يبقى الإنسانَ العربيَّ سجيناً، بشكل أو آخر؟ وبدلاً من أن يُعنى هذا الضميرُ بمساعدة الإنسان العربي في التأسيس لما ينمّي حياتَه الثقافية والاقتصادية ويسرّع القضاء على البؤس والبطالة والأمية، يُعنى على العكس، وبشكل خاص، بتصدير الأسلحة. ألا يبدو هذا الضمير كأنه يعمل لكي يظلّ العربُ في حالة حرب، أي لكي يظلوا يطلبون منه، لا العلمَ والحريةَ بل الدبابة والطائرة؟ ألا يقف هذا الضميرُ، في كل ما يتعلق بالعالم العربي، إلى جانب الظلامية والطغيان أي إلى جانب احتقار الديمقراطية والسخرية من حقوق الإنسان؟

وإذ يتحرك الغربُ الآن، بسياسييه ومفكّريه وكتّابه، متعاطفاً مع إسرائيل ـ الدولة (المسألة بالنسبة إلى معظم العرب هي مسألة الدولة لا الشعب) فلا بدّ من أن نتساءل: لماذا يتم هذا التحركُ في اتجاه المناصرة والدعم والتسليح، أي في اتجاه الانحياز؟ لماذا ينزلق الغربُ للمشاركة في الصراع والإسهام فيه؟ أليس الانحياز هنا دعماً للتمادي في الظلم مما لا يقود إلا إلى الحروب أو إلى الاستمرار العداء في أقل تقدير؟

إننا لا نجد في الخطاب الغربي إلا ما يتملّق السياسةَ الإسرائيلية عن طريق إنكار الآخرين، وهو إنكارٌ يشكّل موافقةً على جميع الإجراءات الإسرائيلية في الأرض المحتلة، وهذه أعمال يدينها مثقفون وأحرارٌ يهودٌ في إسرائيل نفسها. إن هذا النوع من التعاطف لا يقوم، إضافةً إلى ما تقدم، على معرفة صحيحة بالتاريخ وبالعلاقات التاريخية العربية ـ اليهودية. وهو لا يقوم على استشراف لإمكانية مستقبلٍ مشترك بين العرب واليهود. ألم يكن أجدر بمفكري الغرب وكتابه أن يعملوا للخروج من خناق العداء والحرب، إلى أفق حضاري هو أفق الاعتراف المتبادل، وإحياء الروابط التاريخية، وتشجيع آمال مستقبليّة في التعايش وفي التبادل والتعاون؟ ألم يكن جديراً بهم أن يدركوا أن التأييد الحقيقي لإسرائيل هو في المساعدة على خلق سلام في المنطقة لا يقوم على النكران والظلم، بل على العدالة واحترام حقوق الإنسان دون تمييز؟

كيف يُلام العربُ، والحالة هذه، إذا رأوا أنّ الغربَ لا يناصر إلا إسرائيل، وإنه في ذلك يناصر استمرارَ الحرب بين العرب واليهود، وذلك من أجل أن ينتج ويصدّر مزيداً من الأسلحة؟ وكيف يُلام الإنسان العربي، والحالة هذه، وهو يرى أنه مقموع على أرضه، لا من أنظمته وحدها بل أيضاً من الأنظمة الغربية ذاتها، وضمنها إسرائيل؟ لهذا ينبغي أن ندرك أن العرب اليوم فيما يعبرون عن نقمتهم على الغرب ويقاومونه حيثما استطاعوا فإنهم يحاربون أنظمتهم العربية أيضاً بالقوة نفسها وبالحيوية نفسها.

وأعتقد أنّنا نلامس السطحيةَ حين نؤكد كما يذهب بعضهم، أنّ هناك تماهياً اليوم بين صدام حسين والشعب العراقي أو الشعب العربي. ومن لا يدرس الأسبابَ العميقة لهذا التعاطف مع صدام حسين في هذه الحرب، إنما يُبَسّط المشكلة ولا يرى فيها إلا ظاهرها. فهؤلاء الذين يتعاطفون معه ويؤيدونه لا يفعلون ذلك نتيجةً لقناعة فكرية وسياسية تنظر إلى صدام حسين بوصفه بطلاً، وإنما بوصفه يمثّل هذه اللحظة من الحاضر، التي هي لحظةُ تحد للغرب، وبخاصة الأمريكي؛ فتعاطُفُهم تعبيرٌ عن المرارات والخيبات التي يعيشونها وتجسيد لما يكنونه من الكراهية للسياسة الغربية.

د ـ يعجب المتتبع لهذا الخطاب الغربي من التبسيطية التي تهيمن عليه، ومن غياب البعد النقدي، ومن ضعف التحليل مما أشار إليه الكاتب الفرنسي آلان دو بينوا (Alain de Benoit, Le Monde, 6 Decembre 1990).... فيما يؤكد الجهلَ شبهَ الكامل (واعتذر لاضطراري إلى استخدام هذه الكلمة) بالقضايا العربية وبالإنسان العربي عدا أنه يشير إلى تبعية سياسية وفكرية لسياسة الولايات المتحدة، وهي تبعية لا تتفق مع مكانة أوروبا في تاريخ الحضارة ولا تشرّف الفكرَ الأوروبي الراهن، عدا أنها تتجاهل تاريخاً طويلاً من العلاقات والمبادلات والتفاعلات وبالتأكيد الآلام ـ بين شعوب البحر المتوسط. وهي بذلك تجازف بأن يتحول المتوسط إلى خندق فاصل بدلاً من أن يكون مسرح تواصل وتفاعل.

وإذا كان المفكرون يقنّعون تبعيتهم للولايات المتحدة وتسويغهم للحرب، بهذه الديكتاتورية العراقية، فلا أشك في أنهم يعرفون جيداً أن الحرب لا تبيد الديكتاتورية بل تصيب الإنسان ومنجزاته الحضارية؛ وجل ما تفعله هو أن تغير ديكتاتوراً معادياً للولايات المتحدة بديكتاتور آخر يواليها ويفرض سياستها.

ـ ٣ ـ

سأظل من جهتي أرفض أن أقيم تماهياً بين هذا الخطاب والوعي الغربي وأنظمة أوروبا السياسية وشعوبها، وسوف أواصل نظري إلى الغرب، عبر خلاقيه وباحثيه وعبر إبداعيته الفكرية والعلمية والفنية. وآمل أن يعاملنا المفكرون الغربيون المعاملة نفسها. فليس العرب مجرد طاقة نفطية وليسوا مجرد شرطة تسوق الناس إلى الصلاة، أو أحزاب تدافع عن الله. إن لهم هم أيضاً إبداعيتهم ولهم هم أيضاً مفكروهم وخلاقوهم ومناظلوهم من أجل الحرية والعدالة. ولهم هم أيضاً دورهم المتميز في بناء الحضارة وبناء الإنسان، وهم ليسوا محصورين في لحظة صدام حسين ولا في لحظة أي نظام عربي، وإنما هم تاريخ ومستقبل.

إن على الوعي الغربي أن يتذكر الأفق الذي فتحته الثوراتُ الأوروبية وبخاصة الثورة الفرنسية لا للإنسان الغربي وحده، بل للإنسان في كل مكان. إن عليه ألا ينسى خصوصاً أن الدين في المجتمعات المتخلفة ليس مشكلة دينية بقدر ما هو مشكلة سياسية ـ اجتماعية، من حيث إنه يحولُ دون حرية العقل والفكر، ويحول استتباعاً دون التقدم. وإذا نظرنا إلى الوعي الغربي من هذه الزاوية في موقفه الراهن من القضايا العربية ومجمل قضايا العالم الثالث، فإننا نلاحظ تراجعه مع هذا القرن عما كان عليه مع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ بدلاً من أن يواصل ثورة العقل، يصنع على العكس، ثورة الظلامية والتخلف.

ـ ٤ ـ

هل أبدو في ما أقوله أنني أطلب من الوعي الغربي أكثر مما يستطيع بالنسبة إلينا نحن العربَ؟ هل أثق فيه أكثر مما ينبغي؟ هل أُسقِط عليه أحلامَنا ورغباتِنا مع الحرية والديمقراطية ومع العمل من أجلهما؟

إنها تساؤلات تضمر ما يدفعني إلى القول إنني لا أجد في ما جرى ويجري على الأرض العربية ما ينبغي أن يفاجئنا. فهذا الذي يحدث بشكل صارخ الآن، كان يحدث بشكل صامت قليلاً أو كثيراً في هذا البلد العربي أو ذاك، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية و«تحرر» العرب من الغرب.

لا يجوز أن يفاجئنا كذلك أن يكون هذا الذي يجري ضد «دولة» معينة مسلّحاً بشرعية دولية عامة، بينها الشرعية العربية نفسها، وأن يكون حرباً بين «أنظمة» و«دول» من أجل «أنظمة» و«دول»، وأن يكون الإنسان بوصفه إنساناً، والذي يُقمع أو ينفي أو يسجن أو يقتل كل يوم في الأرض العربية ذاتها، خارج اهتمام هذه الشرعية، لا حقوق له ولا حريات كأنه حشرة أو كأنه غير موجود.

انطلاقاً من ذلك، يجدر بنا نحن العرب أن نتساءل: أين العلة الأساس؟ أهي في الغرب، أم في العَرَب؟ إذا كنا نحن العَرَب نريد التحرر الكامل من هيمنة الغرب، وبناء حياتنا وأدواتها المدنية والحضارية بطاقتنا الذاتية، فكيف نستطيع أن نحقق ذلك، وفي الأسس التي ترتكز عليها الأنظمة العربية نفسها ما يفتح المجال واسعاً لهيمنة الغرب، وبخاصة الأمريكي، وما يتيح له بالتالي أن يدافع عن بقاء هذ الهيمنة بأي ثمن ولو كان الحرب؟ (حيث أقول «الغرب» لا أعنيه بوصفه كُلاًّ، فليس «الغرب» واحداً كما أن «الشرق» ليس واحداً. هناك أنواع ومستويات من «الغرب» ومن «الشرق» أيضاً. فالغرب الذي أعنيه هو الغرب الاقتصادي ـ الاستعماري).

وكيف نقدر أن نحقق هذا الهدف ونحن نعيش في ظل أنظمة تعزل شعوبها وتحصرها وتحاصرها: لا حريات لها ولا حقوق وليس لها غير واجب الخضوع والطاعة؛ أنظمة لا تقيم أي وزن للإنسان ولحقوق الإنسان.

أنظمة تحتقر الطاقات الخلاقة لدى شعوبها وتجعل من مثقفيها وفنانيها وكتابها وعلمائها موظفين وأجراء ومستكتبين، أنظمة توجه ثروات شعوبها كلها لتحصين نفسها كأنظمة وضمان استمرارها بدلاً من أن توجهها إلى التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أنظمة تحكم شعوباً لا يجد معظم أفرادها ما يعملون أو ما ينتجون، أنظمة تنتشر في أحضان قارتين وفي مهد الحضارة البشرية، ومع ذلك تهيمن عليها الأميةُ والبطالة والطغيان ولا تجد فيها على مشارف نهايات القرن العشرين جريدةً «واحدة» تطرح رأياً يختلف جذرياً عن الآراء التي تقول بها الأجهزة المتنوعة الناطقة باسم هذه الأنظمة إياها.

ثم ألا تستعين هذه الأنظمةُ نفسها بهذا الغرب نفسه ـ بحداثته التقنية والبوليسية خصوصاً ـ لكي تحسن قمع شعوبها وتتقن فنَّ إبقائها سجينةَ الفقر

والبطالة والأمية والعبودية؟

كيف نفاجأ والحالة هذه، أن يعيش العَرَبُ وأنظمتهم بخاصة، حالة استدراج دائم إلى مواقف وأوضاع تؤدي إلى تدمير طاقاتهم، أياً كانت خياراتهم في إطار هذه الحالة؟

وذلك هو ما يحدث الآن: إنّه حلقة رهيبة في سلسلة هذا الاستدراج ـ مأساة وملهاة في آن: حرب بحياة العرب، واقتصادهم وثقافتهم وتاريخهم، وعلى أرضهم ذاتها، من أجل حياة شعوب أخرى، واقتصاد آخر، وثقافة أخرى، وتاريخ آخر.

ـ ٥ ـ

إذا كانت مسألة العربي هي التحرر من الغرب، فإنّ هذا التحرر يبدأ على الأرض العربية ذاتها بإقامة الديمقراطية نظاماً للحياة العربية، وبالتأسيس للحوار سبيلاً وحيداً للفكر والعمل، وبالإيمان الكامل بحقوق الإنسان وحرياته بوصفها غاياتٍ وأهدافاً عليا يتمحور حولها كل شيء، وبالتأسيس للإنتاج الذي يشعر العربي أنه موجود على أرضه، والذي يحقق الاستقلال الاقتصادي والاكتفاء الذاتي، ويعيد للعربي ثقته بنفسه وقدراته ومصيره. وفي هذا كله ما يولّد فيه الشعور بأن حضوره في العالم ليس حضور انسحاق وتبعية، وإنما هو حضور انتاج وإبداع وإشعاع، وبأن له هو أيضاً دوراً متميزاً في بناء العالم والإنسان.

ـ ٦ ـ

ولست أتصور بوصفي مقيماً في أرض الكتابة بين الكلمات، مسكوناً بشعبي وبالإنسان، كيف يمكن أن يكون الإنسان وبخاصة الشاعر، إلى جانب الحرب، أيّاً كانت.

فالشعر هو جمال الوجود. وهو ما يجعل الحياة على الأرض أكثر جمالاً، وأبطأ زوالاً، وأقلّ شقاءً، والحرب، من حيث إنها صراع جماعي، قطيعية، وكل قطيعية تخرج الإنسان من الإنسانية إلى الوحشية.

أقول هذا، فيما أخشى أن يكون ما يجري الآن على الأرض العربية انفجاراً لمكبوت تاريخي ديني «أيبدوا أبناء بابل، أبناء الشر (Le Monde, No 14310) (Joseph Yacoub).

... وأن يؤدي هذا الذي يجري، أيّا كانت نتائجه، فيما تتحول الديمقراطية الغربية إلى ما يسميه كلود لوفور Claude Lefort «الديمقراطية المتوحشة» أن يؤدي إلى زمان لن يكون فيه عتبة للدخول إلى أفق المستقبل، غير الصلاة والسيف.

أدونيس

(باريس ١٢ شباط (فبراير) ١٩٩١)

مِن هيئة التحرير

تتمنّى مجلّة **الآداب** على كتّابها في المستقبل الالتزام بما يلي:

١ ـ ألاّ تتجاوز مقالاتهم سبعَ صفحاتٍ مِن المجلّة، أي ما يعادل الخمسة آلاف كلمة. وقد تضطر هيئة التحرير إلى اجتزاء المقالات التي تتخطّى هذه الحدود، بما لا يخلّ بالأفكار الأساسيّة فيها.

٢ ـ الابتعاد عن إلقاء أحكام نقديّة يُشتمّ مِنها القدح الشخصيّ، كاتهام كاتبٍ لآخر بقبض المال من مصادِرَ ما (إلاّ إذا أرفَقَ الكاتب المتّهِم وثيقةً تثبت ذلك) أو حتى الإلماع إلى ذلك إلماعاً (كالقول: «سأترفّع عن ذِكر المصادر التي تموّل هذا الكاتب أو ذاك»!). ويندرج في هذا، الابتعادُ عن رمي كاتبٍ لآخر بتهم نفسيّة («شعوذة»، «عصابي»، «مرض»... إلاّ إذا أرفَقَ الكاتب المتّهِمُ تقريراً طبيّاً يفيد ذلك!)، والابتعاد عن إلقاء التّهم الأخلاقيّة والسياسيّة («عميل»، «منحطّ»، «ذليل»...). وستضطر المجلة إلى حذف كلّ العبارات المشابهة.

٣ ـ أن يكتبوا بخطّ واضح لا يحتاج إلى منجّم لفكّ حروفه، وإلاّ فستضطّر المجلة إما إلى الضَرب صفحاً عن المقالة بكاملها أو الاجتهاد في «تأويل» مقولات الكاتب. وستكون سعادتنا عظيمة لو أن الكتّاب يطبعون مقالاتهم على الكومبيوتر!

٤ ـ أن يكتبوا كُلَّ هامش في الصفحة التي يشير إليها متنُ البحث، لا أن يجمعوا الهوامشَ كُلّها في نهاية المقال. وأما نهاية المقال فهي مخصَّصَة ـ عند اللزوم ـ لمراجع البحث الإضافية التي لم تتضَمّنها الهوامش.

٥ ـ أن يأتي الهامش على الشكل التالي: اسم المؤلّف، اسم الكتاب (بالحرف الأسود)، بلد النشر، دار النشر، سنة النشر، الصفحة، ومثال ذلك:

(١٢) نجيب محفوظ: **أولاد حارتنا** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٧)، ص ١٢٣.

٦ ـ ألاّ تكون المقالات منشورةً في مكانٍ آخر .. إلا إذا كانَ ذلك بالاتفاق مع هيئة التحرير. وإلاّ ستضطر المجلة إلى التوقّف عن نَشْر أيّ مادة لصاحب المقالات «المكرّرة» في المستقبل.

٧ ـ أن يبعث كلّ كاتب مِن كتّاب **الآداب** بصورة أو صورتيْن شمسيتيْن، وبغلاف الكتاب المنقُود أوْ بصورة شمسيّة للكاتِب موضعِ الدراسة.

* وتودّ هيئة التحرير أن تعلن عن رغبتها في:

١ ـ تأْمين مُراسل ثقافي لها في كُل مِنْ نيويورك وباريس ولندن وموسكو ودمشق وأبو ظبي والكويت والسعودية.

٢ ـ تلقّي الاقتراحات بالنسبة إلى باب «ذاكرة **الآداب**»، أو أيّ ملفّات خاصّة.

٣ ـ أن يسعى كتّاب **الآداب** ومحبّوها إلى تأمين أكبر قدر ممكن مِن الاشتراكات السّنَويّة، أو تبرُّعات الأصدقاء، أو بيع مجموعات كاملة أو مجتزأة مِن المجلّة.

* وتشير هيئة التحرير أخيراً إلى الأمور التالية:

١ ـ لا يعبّر عن رأي صاحب المجلّة إلاّ صاحبُ المجلّة، ولا عن رأي مدير تحريرها إلاّ مديرُ تحريرها.

٢ ـ تعتذر المجلة عن نشر أكثر الأبحاث المتعلّقة بالأدب العربي القديم، أو بالآداب الغربيّة (والشرقيّة الأخرى) إلاّ إذا كانت هذه الأبحاث ذات جدّة وفائدة استثنائيتيْن. والأمر عينه ينطبق على الشعر المُعَرَّب.

٣ ـ منعاً للإحراج، تُعتبر كلُّ مادّة تُرسَل إلى المجلة دون أن تُنشر في الأعداد الأربعة التالية لإرسالها، غير حائزة شروطَ لجنة القراءة... إنْ لجهة الموضوع، أو المعالجة، أو الطُول، أو السرعة، أو اللُغَة. ويُستثنى مِن هذه الموادّ ما يتعلّق بالملّفات الخاصّة التي قد تتأخر شهوراً أو سنوات عن الزمن التي أُعلنتْ فيه.

الآداب