بسم الله الرحمن الرحيم

جامعـــة آل البيـــــت
كلية الآداب والعلـــوم
قسم اللغـــة العربيـــة

آراء "رابطة الأدب الإسلامي العالمية" في الأدب والنقد

(دراسة وتقويم)

Perspectives of the Universal League of Islamic Literature on literature and criticism

(Study and an Evaluation)

إعـــــداد
كمال أحمد فالح المقابلة
(٩٦٢٠٣٠١٠١٠)

إشراف
الأستاذ الدكتور شكري عزيز الماضي

٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

آراء "رابطة الأدب الإسلامي العالمية" في الأدب والنقد

(دراسة وتقويم)

Perspectives of the Universal League of Islamic Literature on literature and criticism

(Study and an Evaluation)

إعـــــداد

كمال أحمد فالح المقابلة

(٩٦٢٠٣٠١٠١٠)

أعضاء لجنة المناقشة		التوقيع
١. أ. د. شكري عزيز الماضي	.....	مشرفاً ورئيساً
٢. أ. د. ناصر الدّين الأسد	.....	عضوا
٣. أ. د. يوسف بكّار	.....	عضوا
٤. أ. د. عدنان العلي	.....	عضوا

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

في ..... في كلية ..... في جامعة آل البيت.

نوقشت وأوصى بـ ..... بتاريخ .....

الإهـــداء

إلى من أمرتُ أن أخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة، كما ربياني صغيرا

. . . أمي وأبي

الى من لهما عليّ حقُّ الرعاية والوصال

. . . أختيّ الكريمتين: خلود وأماني .

وإلى إخوتي الأحبة: محمد وعلي وخالد وجمال وبدر وخلدون

. . . إلى هؤلاء جميعاً أقدّم ثمرة من ثمار غرسهم .

الشكر

بداية أتقدّم من أستاذي الفاضل الدكتور شكري الماضي بوافر الشكر على ما أحاطني به من رعاية وتوجيه وعطاء، فقد أشرف على هذه الدراسة بأمانة وإخلاص وقدّم ما بوسعه لإنجاحها حتى انتهت إلى الصورة التي هي عليها. فجزاه الله عن ذلك خير الجزاء.

كما أتقدم بوافر الشكر الى أعضاء لجنة المناقشة، فأشكر ثلاثةً من أركان النقد الأدبي: الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد من الجامعة الأردنية، والأستاذ الدكتور يوسف بكّار من جامعة اليرموك، اللذين تجشما عناء السفر وشرّفاني بقراءة هذا البحث والمشاركة في مناقشته، وأستاذي الفاضل الدكتور عدنان عُبيد العلي الذي شهد هذه الدراسة بذرة وها هو اليوم يشهدها مناقشاً وقد استوت على سوقها. فالدراسة تتشرف بأن تحمل في طياتها بصمات هذه النخبة الطيبة من روّاد النقد الأدبي.

ولا يفوتني هنا أن أشكر أساتذتي في قسم اللغة العربية/ جامعة آل البيت لما قدّموا من آراء وملاحظات قيمّة حول الدراسة.

ومن الواجب أيضاً أن أشكر للقائمين على مكتب الرابطة الإقليمي في عمان جهودهم لما قدّموا من وثائق علمية شكلّت خيوطاً أساسية في نسيج الدراسة وخاصة رئيس المكتب (د. مأمون جرار) وأمين سرّه (كمال عفانة).

قائمة المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الإهداء ---------- أ

الشكر ---------- ب

قائمة المحتويات ---------- ج

الملخص باللغة العربية ---------- هـ

المقدمة ---------- ١

التمهيد : رابطة الأدب الإسلامي العالمية: نشأتها، أهدافها، نشاطاتها ------ ٥

- أولا: النشأة ---------- ٦
- ثانيا: الأهداف ---------- ٣٠
- ثالثا: النشاطات ---------- ٣٥

الفصل الأول: آراء الرابطة في الأدب (دراسة وتقويم): ---------- ٥٤

- أولا: مصطلح الأدب الإسلامي ---------- ٥٥
- ثانيا: نظرية الأدب الإسلامي ---------- ٨٧
  - نشأة الأدب ---------- ٨٨
  - ماهيّة الأدب ---------- ١٠٦
  - مهمة الأدب ---------- ١١٧
- ثالثا: نماذج الأدب الإسلامي ---------- ١٣٠
  - نماذج من الشعر ---------- ١٣١
  - نماذج من النثر ---------- ١٤٦

الفصل الثاني: آراء الرابطة في النقد (دراسة وتقويم): ---------- ١٦٧

- أولاً: آراؤها من قضايا النقد الحديث ---------- ١٦٨

- الالتزام ---------- ١٦٩

- الشكل والمضمون ---------- ١٧٢

- العاطفة والخيال ---------- ١٧٦

- وحدة التجربة الأدبية---------- ١٨١

-ثانياً: موقفها من المناهج الوافدة (الأوروبية)---------- ١٨٣

- ثالثاً: نحو منهج نقدي إسلامي (دراسة وتقويم)---------- ٢٠٠

٥- **الخاتمـــــة** ---------- ٢١٧

٦- **قائمة المصادر والمراجع**---------- ٢٢١

٧- **الملخص باللغة الإنجليزية**---------- ٢٢٦

الملخص باللغة العربية

تهدف هذه الدراسة إلى استظهار آراء (رابطة الأدب الإسلامي) في الأدب والنقد وتقويمها في ضوء نظرية الأدب ومناهج النقد الأدبي.

وتُعدّ الرابطة من أحدث الروابط الأدبية في تاريخ الأدب العربي، فقد أعلن عن قيامها عام ١٩٨٤م، حيث أتخذت من مدينة (لكنو – Lucknow) في الهند مقرّا لها منذ تأسيسها وحتى وفاة (أبو الحسن الندوي) – رحمه الله – عام ١٩٩٩م. ثمّ انتقل مقرّها إلى مدينة الرياض في السعودية بعد انتخاب (عبد القدوس أبو صالح) رئيسا لها.

وقد قدمت الرابطة منذ تأسيسها وحتى إعداد هذه الدراسة اراء عديدة في الأدب والنقد، حيث أثارت هذه الآراء الكثير من الأسئلة، فهي تدعو إلى "أدب إسلامي" ونقد إسلامي".

وتكمن أهمية الدراسة في أنها تعرض لآراء رابطة عالمية تنتشر مكاتبها في أنحاء العالم، وتضم أكبر عدد من الأعضاء والمؤيدين في تاريخ الروابط الأدبية، ومن ثمّ فهي تعرض لعدد كبير من الآراء وتبحث في كمٍّ هائل من الإنتاج.

وقد اعتمدت الدراسة منهجاً قوامه حَصْر الآراء الأدبية والنقدية للرابطة، واستقراء نصوص أعضائها ودراستها دراسة فنيّة. ولا شك أن البحث عن إنجازات الرابطة في حقلي الأدب والنقد يستند إلى أهداف الرابطة وعوامل نشأتها.

وجاءت الدراسة في مقدمة وتمهيد وفصلين، قدّم التمهيد تعريفا عامّا بالرابطة ونشأتها وأهدافها ونشاطاتها وشروط العضوية فيها. ويعرض الفصل الأول لآراء الرابطة في الأدب من حيث دعوتها إلى نظرية إسلامية في الأدب، ومناقشة مصطلح "الأدب الإسلامي"، ودراسة عدد من النماذج الأدبية التي أبدعها أعضاء الرابطة على أنها تجسّد حقيقة المصطلح.

أما الفصل الثاني، فيناقش آراء الرابطة في النقد، ابتداءً بقضايا النقد الحديث، مرورا بموقفها من المناهج الوافدة، انتهاءً بجهودها في التأصيل لمنهج إسلامي في النقد.

وقد تنوعت مصادر الدراسة، وذلك لتنوّع الآراء التي عرضت لها، حيث استوحت الدراسة آراء النقد القديم ابتداءً من أفلاطون وأرسطو مرورا بآراء النقاد العرب القدامى انتهاءً بآراء النقاد المحدثين بما فيهم أعضاء الرابطة، ناهيك عن الرجوع إلى وثائق الرابطة المخطوطة في مكاتبها والمنشورة في مؤلفات أعضائها.

وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

أولا: جاءت نشأة الرابطة نتيجة لإرهاصات سياسية واجتماعية وثقافية دعت إلى ظهورها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

ثانيا: قامت الرابطة بنشاطات واسعة ومتنوعة منها: نشر المجلات وإصدار المؤلفات وعقد المؤتمرات، أما أهدافها فلم تتجاوز حدود مكاتبها، فهي لم تحقق أهدافا ذات علاقة بنظرية الأدب والنقد، وإن حققت المضمون الإسلامي في العمل الأدبي.

ثالثا: لم تتوصل الرابطة إلى امتلاك "نظرية إسلامية" في الأدب كما أرادت فلم تقدّم مفهوما إسلاميا لنظرية الأدب، ولم تقدّم نماذج إبداعية ترقى إلى مستوى النظرية التي تدعو إليها من الناحية الفنيّة، بل جاءت نصوصهم مباشرة تهتم بتقديم الفكرة أكثر من الأساليب الفنية.

رابعا: ترفض الرابطة الأخذ بالمناهج النقدية الوافدة، وترى فيها فساد الأدب وفساد الأذواق والأخلاق، علما بأنّ غالبية أعضائها يدرسون الأدب من خلال تلك المناهج الوافدة.

خامسا: وقفت الرابطة من قضايا النقد الحديث موقفا خاصا بها، حيث اصطبغت آراؤها بالصبغة الدينية (الإسلام).

سادسا: حاولت الرابطة أن تؤصّل لمنهج إسلامي في النقد، إلا أنها لم تتمكن من امتلاك العناصر الأساسية التي يقوم عليها هذا المنهج.

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى اله وصحبه أجمعين، ومن هدى بهديه إلى يوم الدين...

تعدّ "رابطة الأدب الإسلامي العالمية" من أحدث الروابط الأدبية في تاريخ الأدب العربي[١]، فلم يمض على تأسيسها أكثر من العقد ونصف العقد حيث أعلن عن قيامها عام ١٩٨٤م وبدأت نشاطها الفعلي عام ١٩٨٥، وقد اتخذت من مدينة (لكنو – Lucknow) في الهند مقرا لها منذ تأسيسها وحتى وفاة (أبو الحسن الندوي) الذي رأسها مدى حياته. ثمّ انتقل مقرّها إلى مدينة الرياض في السعودية بعد انتخاب (عبد القدوس أبو صالح) –رئيس مكتب البلاد والعربية سابقا رئيسا لها. وما زال. وهي رابطة معنيّة بالدرجة الأولى– بالأدب والنقد.

قدّمت الرابطة منذ تأسيسها وحتى إعداد هذه الدراسة أراء متميزة في الأدب والنقد، وقد أثارت هذه الاراء الكثير من الأسئلة والتساؤلات، فهي تدعو إلى "أدب إسلامي" و"نقد إسلامي" وتسعى إلى تحقيق دعوتها من خلال أدبياتها العديدة[٢] والدراسات المتناثرة هنا وهناك.

ومن هنا تولدت لديّ الرغبة في التعرف إلى طبيعة "الأدب الإسلامي" الذي تدعو إليه الرابطة، فطرحت الأسئلة التالية :

- ما العوامل والأسباب التي أدت إلى تأسيس الرابطة؟ ومن مؤسسها؟ وما شروط العضوية فيها؟ وما أهدافها؟ وما نشاطاتها؟ وكيف توصلت إلى هذا الامتداد الجغرافي في العالمين العربي والإسلامي؟
- وهل هناك نظرية إسلامية في الأدب؟
- وهل تمتلك الرابطة منهجا إسلاميا في النقد؟

---

[١] ظهر في القرن العشرين عددٌ من الروابط الأدبية أهمها :
جماعة الديوان وظهرت عام ١٩٢١ وزعيمها العقاد، مدرسة أبولو وظهرت عام ١٩٣٢ بزعامة أحمد زكي أبي شادي وفي المهجر ظهرت الرابطة القلمية في شمال القارة الأمريكية كما ظهرت (العصبة الأندلسية) في جنوبها.

[٢] من هذه الأدبيات : مجلة الأدب الإسلامي بأعدادها السبعة والعشرين، وما اشتملت عليه مكاتبها من مواد مطبوعة وإصدارات منشورة تعرّف بالرابطة وتمثل أنظمتها وقوانينها وقد أثبتت الدراسة في قائمة المصادر والمراجع كل ما اعتمدت عليه من أدبيات الرابطة.

هذه الأسئلة وغيرها فرضت أسئلة فرعية اخرى من مثل :

- ما النماذج الشعرية والنثرية التي تراها الرابطة مثلا أعلى (يُحتذى) للأدب الإسلامي؟
- وما موقفها من قضايا النقد الحديث، ومن المناهج النقدية الراسية في حقل النقد الأدبي؟
- وكيف تعامل نقاد الرابطة مع النصوص الأدبية؟ وما خطواتهم الإجرائية في تحليل النصوص.

وأحسب أن الظاهرة المدروسة والأسئلة التي ولدتها فرضت تقسيم البحث إلى : مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة. وقد قدّمتُ في التمهيد تعريفا عاما بالرابطة، ونشأتها، وأهدافها، ونشاطاتها، وإصداراتها، وشروط العضوية فيها، وهو فصل تمهيدي يمكن أن يُعد بمثابة الأرضية التي يستند إليها البحث للانطلاق نحو ما هو أساسي.

ويعرض الفصل الأول لاراء الرابطة في الأدب من حيث دعوتها إلى نظرية إسلامية في الأدب ومناقشة مصطلح "الأدب الإسلامي" وأبعاده وأسسه ثم دراسة عدد من النماذج التي يرى أعضاء الرابطة أنها تُجسّد حقيقة المصطلح.

وخُصص الفصل الثاني لأراء الرابطة في النقد ابتداءً بآرائها في قضايا النقد الحديث (الالتزام – العاطفة والخيال – الشكل والمضمون – وحدة التجربة الأدبية). مرورا بموقفها من المناهج الوافدة (الأوروبية) وكيفية تعاملها مع هذه المناهج. انتهاء بجهودها في التأصيل لمنهج نقدي إسلامي".

ولا شك أن البحث عن "إنجازات الرابطة في حقلي الأدب والنقد" يستند إلى أهداف الرابطة وأسباب تأسيسها. وإذا كانت الرابطة وأراؤها وعوامل تأسيسها نتاجا لأزمة أدبية نقدية حضارية شاملة تعصف بالعالم العربي والإسلامي، فإن المنطلق الرئيسي لهذا البحث يهدف إلى بيان مدى مساهمة الرابطة في معالجة هذه الأزمة من منظور إسلامي (أدبي ونقدي) أم تراها بآرائها ودعواتها وشعاراتها تسهم في استفحال تلك الأزمة؟ وتجعلنا واهمين في امتلاك نظريات أدبية ومناهج نقدية؟

هذا المنطلق يفرض الانتقال من الدراسة الأدبية والنقدية النظرية والتطبيقية إلى الإطار الحضاري العام/ أو السياق الحضاري العام الذي نعيشه في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

وتنبع أهمية هذه الدراسة من أنها تعرض لآراء رابطة عالمية تنتشر مكاتبها في معظم أنحاء العالم، وتضم أكبر عدد من الأعضاء والمؤيدين في تاريخ الروابط الأدبية[١]. ومن ثمّ فهي تعرض لعدد كبير من الآراء وتبحث في كمّ هائل من الإنتاج الأدبي في مقدمتها مجلة الرابطة التي صدر مؤخرا عددها السابع والعشرون.

ومما يمنح الدراسة أهميّة أنها الأولى من نوعها في هذا المجال، فلم تقع عيني –على سعة البحث والتنقيب– على دراسة تعرض لآراء الرابطة في الأدب والنقد مما اضطرني إلى الاعتماد على كتب الأعضاء ومؤلفاتهم لاستنباط الآراء ودراستها، ناهيك عن مراجعة ملفات الرابطة التي تحوي أنظمة الرابطة وتعليماتها ولوائحها الخاصة بنشاطاتها ونشرات اللجان الفرعية وإصدارات المكاتب الرئيسية. وكل هذا فرض بذل مزيد من الوقت والجهد، وكل ذلك شكل صعوبات اعترضت طريق الدراسة فأعانني الله في التغلب عليها عن طريق وجود مكتب إقليمي للرابطة في (عمّان) يحوي في أروقته كثيرا من الوثائق والمواد الأساسية التي تُعرّف بالرابطة وتعرض لآرائها.

ويشعر الباحث بضرورة توضيح بعض القضايا من أهمها :

- أن الدافع الرئيسي لهذا البحث هو تسليط الضوء على آراء الرابطة في الادب والنقد، والتعرف إلى جهود الرابطة في خدمة قضايا الأدب والنقد العربي، والمساهمة في تصحيح مسارها، وصقل جهود أعضائها، وتبديد الأوهام المحيطة بأزمة النقد العربي في الوقت الحاضر، وفهم حقيقية الأزمة التي تمر بها الأمة برمتها.
- أنني انطلقت من مناقشة آراء الرابطة الأدبية والنقدية من موقع موضوعي محايد يهدف إلى تشخيص الأزمة ومحاولة تقديم حلول لها، استنادا إلى مقاييس النقد الأدبي وفي ضوء نظرية الأدب. فلم أقصد إلى إحصاء إيجابيات الرابطة أو سلبياتها.
- لم تقف الدراسة على مناقشة الآراء النظرية فحسب بل حاولت تخطي ذلك إلى الجانب العملي –التطبيقي– من خلال تقويم عدد من الدراسات التي وقفت عند نماذج اعتبرتها الرابطة دليلاً على امتلاكها نظرية إسلامية في الأدب والنقد.

ولا يفوتني في نهاية جهدي هذا إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى كلّ من ساهم في إنجازه عل الصورة التي هو عليها، وأخص بالشكر أساتذتي الأكارم في جامعة ال البيت وفي مقدّمتهم أستاذي الفاضل (شكري الماضي) الذي أشرف على الرسالة بأمانة وإخلاص وبذل ما وسعه

---

[١] يزيد عدد أعضاء الرابطة على الثلاثة آلاف عضو في أنحاء العالم العربي والإسلامي.

لإنجاز العمل. كما أتقدّم بالشكر الجزيل إلى مكتب الرابطة الإقليمي في (عمّان) ممثلاً برئيسه (مأمون جرار) وأمين سرّه (كمال عفانه) اللذين لم يبخلا عليّ بالعون والإرشاد.

وأخيرا أتمنى أن أكون قدّمت مادّة مترابطة تكشف عن آراء الرابطة في الأدب والنقد وترسم صورة لواقعها ومسارها وحقيقة إنجازاتها. وأرجو أن أكون وفقت في تقديم المفيد النافع.

وأسأل الله في نهاية عملي هذا أن يغفر لي إن كنت جانبت الصواب ويثيبني إن نطقت بالحق، وأن يهديني سواء السبيل، إنه نعم المولى ونعم النصير.

التمهيد

رابطة الأدب الإسلامي العالمية

- نشـــــــأتها :

- أهدافـــــــها :

- نشـــــــاطاتها :

المبحث الأول : "نشأة الرابطة"

شهد القرن العشرون ظهور عدد من الروابط الأدبية التي عُنيت بالأدب والنقد[١]، وقد ساهمت هذه الروابط في إثراء الحركة الأدبية الحديثة بعدد وافر من المبدعين والنقاد، كما خطت بالأدب العربي خطوات جريئة نحو التنوّع في الأساليب والتجديد في الموضوعات.

وتعد "رابطة الأدب الإسلامي" العالمية أحدث هذه الروابط الأدبية في تاريخ الأدب العربي، فقد أعلن عن قيامها في الربع الأخير من القرن العشرين. وقد جاءت هذه الرابطة ثمرة لجهود عدد من الأدباء المسلمين الذي حرصوا على إبراز الجانب الإسلامي في الأدب الحديث.

وقد ظهرت بواكير الدعوة إلى تأسيسها في بداية السبعينيات من القرن العشرين حيث أشار بعض الدارسين[٢] إلى "وجود بواكير متفرقة من هذا الأدب تنبئ بأنه قد ولد بالفعل وأنه في طريقه إلى التكامل والنضوج"[٣].

فقد عُرف مصطلح "الأدب الإسلامي" في كتابات سيد قطب وأخيه محمد كما أشار بعضهم إلى وروده في كتابات مصطفى صادق الرافعي، ولا أعتقد بأن الرافعي عرض لهذا المصطلح بالمعنى الذي أراده دعاة "الأدب الإسلامي" كمذهب أو نظرية في الأدب إذ تُجمع اراء دعاة "الأدب الإسلامي" على أن أول من طرح مصطلح "الأدب الإسلامي" هو (أبو الحسن الندوي)[٤] في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة اختياره عضوا في مجمع اللغة العربية في دمشق. وكان ذلك عام ١٩٥٦م.

---

(١) من هذه الروابط : جماعة الديوان عام ١٩٢١م، مدرسة ابولو عام ١٩٣٢م، الرابطة القلمية والعصبة الأندلسية في المهجر.

(٢) من أمثال : محمد قطب، عبد الرحمن رأفت الباشا، أبو الحسن الندوي... وآخرون.

(٣) محمد قطب : منهج الفن الإسلامي ط١، دار الشروق، ١٩٩٥م، ص ١٨١.

(٤) هو أبو الحسن علي بن عبد الحيّ بن فخر الدين الحسني الندوي، جمع بين الحكمة والفقه والحديث والتفسير والتربية والأدب مع تضلعه بعلوم العربية وإتقانه لعدد من لغات الشعوب الإسلامية والعالمية[١]. وقد عُرف بالاعتدال ومناصحته للشعوب والحكّام، ويرى بدر الحفيظ الندوي أنه أحد الذين وهبوا حياتهم للكلمة الصادقة سواء في مجال الدعوة والتربية أم في مجال الفكر والأدب، ويعدّ في طليعة المفكرين الذين أسهموا بكتاباتهم العلمية المبدعة وجهودهم الدعوية القوية في النهضة الإسلامية الواعية منذ نصف قرن[٢]، وقد كانت نشأته الأولى وطفولته في بيئة توافرت فيها الكتب العلمية والأدبية المختارة، إذ كان والده العلامة عبد الحي الحسني (مدير ندوة العلماء الأسبق) كاتبا مترسلا وأديبا قديرا في اللغة العربية، كما =

= كان جدّه فخر الدين الحسني مُنشئا كبيرا وشاعرا مرموقا وهو السابق إلى وضع دائرة المعارف باللغة الفارسية.

أما أمة -رحمها الله- فكانت شاعرة وكاتبة ولها عدة مؤلفات ودواوين شعر كلها دعاء وابتهال ومناجاة وتضرّع نالت قبولا ورواجا[١].

وإذا كان الندوي هندي الجنسية إلا إنه عربي الأصل، إذ يتصل نسبة بالحسن المثنى بن الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-[٢] وله مؤلفات عديدة ومتنوعة اشتملت على موضوعات أدبية تميزت بالدقة العلمية والتعمق في فهم أسرار الشريعة والتحليل الدقيق لمشكلات العالم الإسلامي ووسائل معالجتها، ويُعدّ كتابه : (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) من أهم مؤلفاته لما له من أثر كبير في العالم الإسلامي، وفي شهرة الندوي وإكبار العلماء والمفكرين له. وله كتاب بعنوان (كتب وشخصيات) عرض فيه لعدد من الكتب المشهورة ومؤلفيها. كما كتب مذكراته في جزأين بعنوان (مسيرة حياة) فجاءت مثلا حيا في الجدّ والاجتهاد والتحصيل وأظهرت محبته في قلب كل من عرفه بتقواه وزهده[٣]. وقد امتدت جهوده الإبداعية على مدى نصف قرن. كما تجلّت هذه الجهود في تأليف كتب دراسية للأطفال الناشئين والشباب المسلم[٤].

قاد مسيرة "رابطة الأدب الإسلامي العالمية" ومنحها وقته وجهده ورأسها منذ تأسيسها حتى وفاته بتاريخ: ١٢/٣١ /١٩٩٩.

تشكلت شخصيته بفضل موارد عدّة كان أولها المنهج الإسلامي القويم وثانيها الموروث العلمي والأدبي الذي ورثه عن ابائه وأجداده وثالثها أنه تعلّم على أساتذة رُزقوا الذوق السليم وملكة التعليم من أمثال (الشيخ خليل اليماني)، كما فطره الله على الفطنة والذكاء وسرعة البديهة والإقبال الشديد على المطالعة والتأليف، والقوة الكتابية والخطابية، والإدراك العقلي وجمال الأسلوب اللفظي[٥]. احتلّ مكانة عالية في العالم الإسلامي حيث كُرّم أكثر من مرّة على جهوده في خدمة الإسلام وتوجيه المسلمين، وأخر تكريم له كان عام ١٩٩٨م/ ١٤١٨هـ عندما نال جائزة الشخصية الإسلامية خلال الدورة الثانية لجائزة دبي الدولية للقرآن الكريم وتبلغ قيمة هذه الجائزة (مليون درهم) تبرّع بها إلى اوقاف المسلمين في الهند. كما كُرّم بجائزة الملك فيصل العالمية بالسعودية[٦]، علاوة على ما قامت به "رابطة الأدب الإسلامي العالمية"، من تكريم له تقديرا على جهوده في خدمة الرابطة ورعايتها.

---

(١) عبد القدوس ابو صالح - الافتتاحية / مجلة الأدب الإسلامي عدد (٣)، ص ١.

(٢) بدر الحفيظ الندوي - الأستاذ ابو الحسن الندوي كاتبا ومفكرا ط٢،- دار القلم ١٩٨٦م، ص ٣.

(٣) ابو الحسن الندوي : لقاء العدد - مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢، ص ٢٩.

(٤) عارف الشيخ : من اخبار الأدب الإسلامي - مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٢١)، ص ١٠٦.

(٥) عبد القدوس ابو صالح : الافتتاحية / مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١.

(٦) بدر الحفيظ الندوي - الأستاذ أبو الحسن الندوي، مرجع سابق، ص ٦.

(٧) نفسه، ص ١٦.

(٨) عارف الشيخ : من اخبار الأدب الإسلامي - مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٢١)، ص ١٠٦.

وقد مهّد طرح المصطلح تباعا إلى تأسيس "رابطة الأدب الإسلامي" فالرابطة لم تنشأ بين عشيّة وضحاها، فقد مرّ إنشاؤها بمراحل عدّة بدأت على شكل فكرة دارت في أذهان عدد من الأدباء المسلمين (من القارة الهندية والبلاد العربية عام ١٤٠٠هـ الموافق ١٩٨٠م)، إلى أن "استقر رأيهم على تكوين هيئة تأسيسية تدرس أبعاد الفكرة وتخطط لها وتراسل الأدباء في سائر الأقطار الإسلامية"[١] ثم انعقدت الندوة العالمية للأدب الإسلامي التي دعا إليها (أبو الحسن الندوي) في (لكنو – Lucknow)[٢] بالهند في جمادى الآخرة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، حيث دُعي إلى هذه الندوة عدد كبير من رجالات العالم الإسلامي المهتمين بالأدب، وفي ختام هذه الندوة اتخذت توصية مهمة تتضمن إقامة رابطة عالمية للأدباء المسلمين.

وقد تعزّز هذا الاتجاه في ندوة (الحوار حول الأدب الإسلامي) التي عقدت في رحاب الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة في رجب ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ثم في ندوة (الأدب الإسلامي) التي عقدت في رحاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في رجب ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

وفي خلال هذه الفترة قامت الهيئة التأسيسية للرابطة بالاتصال بأبي الحسن الندوي وعرضت عليه ما قامت به من أعمال تمهيدية واتصالات، ورغبّت إليه أن يتبنى إنشاء الرابطة فاستجاب لذلك. وبعد ذلك انبثقت عن الهيئة التأسيسية لجنة تحضيرية تولّت الإعلان عن قيام (رابطة الأدب الإسلامي) ونشرت هذا الإعلان في عدد من الصحف والمجلات بتاريخ ١٤٠٥/٣/٢هـ الموافق ١٩٨٤/١١/٢٤م، وعليه يمكن اعتبار هذا التاريخ مؤشرا رسميا على تأسيس الرابطة، علما بأن بعض المصادر أشارت إلى أنها تأسست عام ١٩٨٥م، ولعلّ هذه المصادر اعتمدت على ندوة (الأدب الإسلامي) التي عقدت في جامعة الإمام محمد بن سعود عام ١٩٨٥م فهي تشير إلى بداية النشاط الفعلي للرابطة وبداية انطلاقتها في الساحة الأدبية، ولا خلاف في ذلك.

وبعد انتساب عدد كبير من الأدباء إلى "رابطة الأدب الإسلامي" في مختلف أنحاء العالم الإسلامي دعت الهيئة التأسيسية إلى المؤتمر العام الأول للرابطة[٣]، حيث تمّ في هذا المؤتمر وضع النظام الأساسي للرابطة وانتخاب مجلس الأمناء (وهو الهيئة العليا للرابطة)،

---

[١] تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط١، ١٩٨٩، ص ٣، من مواد النظام الأساسي للرابطة.

[٢] مدينة هندية وردت في بعض المصادر بلفظ (لكهنؤ – Lucknow) وكلاهما صحيح، وكُتبت في مجلة البعث (لكناؤ).

[٣] عُقد في جامعة ندوة العلماء في (لكنو) عام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

كما انتخب أبو الحسن الندوي رئيسا للرابطة ومدى الحياة! ولنا وقفة عند منصب الرئيس فلم يُعهد في المؤسسات الأدبية وغير الأدبية انتخاب الرئيس مدى الحياة فالرئاسة تتجدد دوريا بعد سنتين أو أربع أو خمس سنوات، أمّا أن تبقى المؤسسة تحت رئاسة واحدة فهذا يتعارض مع العمل الجماعي المؤسسي!!

وقد تمّ الترخيص الرسمي للرابطة في مقرها الرئيسي بمدينة (لكنو) بالهند واستمر ذلك إلى أن توفي الندوي رحمه الله حيث انتقل المقر الرئيسي إلى السعودية،[١] وللرابطة أن تفتح مكاتب وفروعا في أي مكان من العالم"[٢].

عوامل نشأة الرابطة :

ظهرت عوامل عدّة ساعدت على نشأة الرابطة وقيامها بعد أن "كانت حلما طالما داعب مخيلة الأدباء الإسلاميين، وكانت أمنية طالما تمنوا تحقيقها" [٣]، فمن العوامل التي دعت إلى إنشاء الرابطة إحساس الأدباء المسلمين "بواجب الدعوة إلى الله عن طريق الكلمة الملتزمة"[٤]. وشعور بعض الغيورين على التراث العربي الإسلامي" بغربة (الأدب الإسلامي) وسيطرة الأدب (المزوّر) على العالمين العربي والإسلامي"[٥] فانتماؤهم إلى تراثهم كان دافعا إلى تأسيس هذه الرابطة ولكن الرابطة، لم تكشف عن سمات الأدب (المزوّر) فلا أعلم كيف يكون الأدب مزورا؟ هل من خلال مضامينه المخالفة للقيم الإسلامية؟ أم من خلال أساليبه الفنية؟!

على أية حال إن ذلك دعا بعض الأدباء المسلمين إلى التفكير في إنشاء رابطة تجمع صفهم... وترفع صوتهم، وتقفهم على واجبهم في التأصيل للأدب الإسلامي لمواجهة النظريات والمذاهب الأدبية (الوافدة) التي لا تتفق مع مبادئ الإسلام[٦]، وسوف نعرض لآراء الرابطة في المذاهب (الوافدة) في فصل مستقل لاحقا.

وما من شك أن ظهور الرابطة في مثل هذا الوقت يدعو إلى التساؤل، خاصة وأن الأدب العربي عاش أزمة على المستوى الفني والإبداعي والنقدي أيضا، ناهيك عن الأزمة

---

(١) يرأس الرابطة حاليا (بعد وفاة الندوي) عبد القدوس أبو صالح ومقرّه الرياض/ السعودية.

(٢) تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية سبق ذكره، ص٥.

(٣) عبد القدوس أبو صالح : الافتتاحية - مجلة الأدب الإسلامي عدد (٢)، ص ١.

(٤) تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ص٥.

(٥) المصدر نفسه : ص ٣.

(٦) المصدر نفسه : ص ٣.

الاجتماعية والصراعات السياسية التي عانى منها العالمان العربي والإسلامي على حدّ سواء. فبالنسبة للأزمة الاجتماعية فقد صرّح (الندْوي) بأن السبب المباشر في وجود هذه الرابطة ينحصر في "استغلال الأدباء للأدب للأغراض الهابطة واستخدام هذه الوسيلة (أي الأدب) للفساد والإفساد بين الناس والانحراف عن رسالته ووظيفته"[١] فوجود الرابطة كما يرى جاء لتصويب السلوك الاجتماعي وإرساء القيم والمبادئ النبيلة في نفوس الناس. وإذا تأملنا هذا التصريح نرى بأن (الندْوي) أراد أن يجعل من الأدب منبرا من منابر الدعوة إلى الله، فهو يُسخِّر الأدب لمحاربة الفساد وبذا يصبح "الأدب الإسلامي" أدب وعظ وإرشاد، فهو لا يرقى إلى مستوى (النظرية الأدبية). فيبقى "الأدب الإسلامي" أدبا عاديا، ولا ضيْر في تسخيره لخدمة الدعوة وبثّ القيم، ولكن إذا قام عليه أدباء حريصون على إرساء المبادئ الإسلامية "يؤمنون بالعقيدة ويناضلون دونها بوحي من ضمائرهم "فإنّ بعض هؤلاء لا يملكون غير القشرة الخارجية فيجب أن يتفقهوا ويدرسوا وأن يكون أدبهم من اللاشعور، لا وضْع شعارات في أدبهم وإنتاجهم حتى يُقال إنهم من كُتّاب المسلمين ومن دعاة الإسلام وأدبه"[٢].

أما بالنسبة للصراعات السياسية فقد عاش العالم الإسلامي معاناة سياسية خلال القرن العشرين بتأثير الاستعمار الغربي بأشكاله المختلفة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية –وما زال– مما كان لهذه المعاناة كبير الأثر في نشأة الرابطة لمواجهة التحديات المحيطة. أما عن علاقة الرابطة المباشرة بالجانب السياسي فإن الرابطة أعلنت عن التزامها "بالابتعاد عن مزالق الصراعات السياسية والحزبية"[٣] وحتى تؤكد الرابطة جديتها في تطبيق هذا المبدأ" أصدر مجلس الأمناء قرارا يحظر به على عضو الرابطة أن يضع صفة (عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية) تحت أي مقال غير داخل في مجال الأدب حتى لا يكون فيما يكتبه أي حرج على الرابطة لا من قريب ولا من بعيد على أن هذا الموقف الواضح الذي تبنته الرابطة لا يعني أن الرابطة تقف موقفا سلبيا من قضايا الأمة المصيرية"[٤].

وقد أكدّ عدد من أعضاء الرابطة ومنتسبيها التزام الرابطة بالبعد عن الحركة السياسية والحزبية، فهذه سهيلة بنت زين العابدين – مسؤولة النشاط النسائي في مكتب البلاد العربية –

---

[١] أبو الحسن الندوي: الملتقى الأدبي/ الهند : مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٣)، ص ٣٥.

[٢] يوسف عز الدين، لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٨، ص ٢١.

[٣] النظام الأساسي للرابطة، ط٢، ١٩٩٠م، ص ٤، من وثائق الرابطة.

[٤] عبد القدوس أبو صالح : الافتتاحية : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢١، ص ١.

تصف الرابطة قائلة : "ما هي إلا رابطة تضم أهل الأدب والفكر الإسلاميين لتصحيح مسيرة الأدب وتنقيته مما علق به من شوائب التغريب والإلحاد وإعادة الهوية الإسلامية لأدبنا وجعلها في المكانة التي يستحقها كأدب إنساني عالمي"[١] وما رأيها هذا إلا تأكيدٌ لقيام الرابطة انطلاقا من موقف سياسي يتمثل في تأكيد الهوية الإسلامية للأدب العربي. وقد حاول(عبد القدوس أبو صالح)- رئيس تحرير "مجلة الأدب الإسلامي" - إبراز مبدأ البعد عن السياسة على صفحات المجلة حيث قال : " لقد اضطررنا اسفين أن نرد موضوعات فكرية بحتة أو اجتماعية صرفة أو سياسية متباينة"[٢] ولعله يشير في قوله هذا إلى البعد عن الأسلوب المباشر في طرح القضايا السياسية أو الاتصال المباشر بالأحزاب السياسية ولكن حقيقة الأمر أن الرابطة لا يمكن لها أن تنفصل كليا عن السياسة بدليل عدم انقطاعها عن قضايا الأمة المصيرية كما يرى عبد القدوس أبو صالح وما قضايا الأمة المصيرية إلا السياسة بعينها، كما ان الأعمال الإبداعية التي تبنتها الرابطة تقوم في أساسها على فكرة أو أفكار سياسة[٣]، ناهيك عن أن معظم أعضائها سجلوا نشاطات سياسية قبل وبعد انتسابهم للرابطة، وبهذا لا يمكن الإنكار بأن قيام الرابطة في أساسه يمثل موقفاً سياسيا فما من مؤسسة أو تجمع إلا ويمثل موقفا سياسيا ولو في سبيل تحقيق أهدافه الخاصة به، فالرابطة تعلن بعدها عن السياسة وتبتعد عن المباشرة في تحقيق ذلك حفاظا على كيانها ووجودها في ظل الأنظمة السياسية الحاكمة، ومما يؤكد ذلك أن كثيرا من الدول العربية والإسلامية ما زالت مترددة بل رافضة للسماح للرابطة أن تقيم مكاتب لها أو حتى حلقات أدبية[٤]. وممن يؤكد قيام الرابطة وفق موقف سياسي (حسن بن فهد الهويمل) -وهو أحد أعضائها- عندما وصفها قائلا : " وهي أشد ما تكون حرصا على الوحدة الفكرية للأمة"[٥] ولا يخفى على أحد أن الوحدة الفكرية تمثل موقفا سياسيا في مواجهة أفكار وتيارات أخرى.

---

(١) سهيلة زين العابدين حمّاد : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي عدد (٢١)، ص ٢٥.

(٢) عبد القدوس أبو صالح : الافتتاحية : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٧، ص ١.

(٣) مثل روايات نجيب الكيلاني : (رحلة إلى الله، ملكة العنب)، رواية (لن أموت سدى)، ديوان البوسنة.

(٤) لم يوافق على فتح مكاتب للرابطة من الدول العربية سوى أربع دول هي : (السعودية، ومصر والأردن والمغرب).

(٥) حسن بن فهد الهويمل : لقاء العدد المجلة، عدد ٢٠، ص ٣٣.

ومهما يكن من أمر اتصال الرابطة بالسياسة من قريب أو بعيد فقد أصبحت تمثل اليوم "هيئة أدبية عالمية تضم الأدباء المنتسبين إليها، وتعمل على تأصيل العمل الإسلامي وإرساء قواعد (النقد الأدبي الإسلامي) ووضع مناهج مفصلة للفنون الأدبية الحديثة"[١] وقد حاولت السعي إلى تحقيق ذلك بعد أن انضوى عدد كبير من الأدباء تحت رايتها مما شجّع على عقد الندوات والمؤتمرات وهذا ما دعا أحد أعضائها إلى وصفها بأنها "مؤسسة متخصصة... تدعو إلى التحلي بالرؤية الواضحة لتأسيس أدب إبداعي من وجهة نظر إسلامية"[٢].

وإذا كانت الرابطة قد طرحت مثل هذه القضايا على المستوى النظري إلا أنها لم تتمكن من ترجمة ذلك عمليا سواء في إبداع أعضائها أو في توصيات مؤتمراتها أو في فهمها لنظرية الأدب جوهره وغايته، فهي لم تتمكن من الإمساك بأطراف الرؤية التي تدعو إليها، ولم تمتلك نظرية مستقلة في الأدب، لذا فإن الرابطة – وقد انتشرت مكاتبها وفروعها في أنحاء العالم العربي والإسلامي– تشعر بمسؤوليتها في الإسهام في تعزيز الجانب الإسلامي في المجال الأدبي "فالعمل في الرابطة عمل دعوي" [٣] يسعى إلى تسخير الأدب في مجال الدعوة وإرساء مبادئ العقيدة وهي وأن حققت هذا غير أنها لم تحقق مفهوم النظرية الإسلامية في الأدب.

الموارد المالية للرابطة :

أن الحديث عن العوامل الاجتماعية والسياسية التي أثرت في نشأة الرابطة يقودنا إلى الحديث عن مواردها المالية، فما من شك أن الرابطة تحتاج إلى موارد مالية تغطي نفقاتها بصورة تناسب حجم الإنتاج، فهل من جهة ممولة وداعمة لمشروعات الرابطة من خارجها؟ أم أن الرابطة مستقلة ماليا وإداريا ولا تخضع لتأثير خارجي؟!

لقد أنشأت الرابطة صندوقا يُسمى (صندوق الوقف والاستثمار) كما أصدرت لائحة إدارية توضح أهدافه وتحدد موارده المالية على النحو التالي :

---

[١] تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط١، ١٩٨٩م، الغلاف.

[٢] إبراهيم سعفان: قالوا عن المجلة : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٣، ص٦، عن مقالة نشرتها مجلة المنتدى.

[٣] عبد القدوس أبو صالح : المؤتمر الرابع للهيئة العامة في استانبول – المجلة، عدد ١٢، ص ٣٥.

"مساهمات أعضاء الرابطة، والهبات والتبرعات والمساعدات التي ترد من مؤسسات أو أفراد ويوافق عليها مجلس الأمناء، وما يوقف على الصندوق من عقارات وأموال، ثم ريع استثمارات أموال الصندوق وأية أموال أخرى يوافق عليها مجلس الامناء"[١].

وإذا تأملنا الموارد السابقة نجد أنها تتوزع بين ثلاثة موارد هي : مساهمات الأعضاء والتبرعات الخارجية ثم استثمار أموال الصندوق، أما الاستثمار فلم يُؤثر عن الرابطة أنها استثمرت أموال صندوقها في مشروع ما، بل على العكس فقد أعلن رئيس مكتب البلاد العربي (سابقا) عبد القدوس أبو صالح عن حاجة الصندوق إلى الدعم، كما تُخبر الرابطة ما إذا كان أحدهم قدّم تبرعا سخيا لها وإن وجد فهو قليل. فلم يبق إلا اشتراكات الأعضاء التي لا تزيد على عشرين دولارا في السنة للعضو الواحد وهو مبلغ زهيد لا يغطي نفقات الرابطة -هذا إذا التزم جميع الأعضاء بالدفع- فكيف إن تخلف عدد غير يسير؟ فطالما استحث رئيس مكتب البلاد العربية أعضاء الرابطة لدفع ما يترتب عليهم من اشتراكات سنوية.

وقد يقول قائل : إن عوائد المطبوعات والنشر المتمثلة في (مجلة الأدب الإسلامي وعدد من الكتب) يساهم في دعم الصندوق إلا أن العوائد المذكورة لا تغطي نفقات المادة المنشورة خاصة أن هذه المنشورات لم تسوّق إلا بأسعار رمزية تهدف إلى التعريف بالرابطة ونشاطاتها. وقد حاولت الرابطة تشكيل لجنة إدارية للصندوق تنفذ سياساته وتعدّ الحسابات الختامية له وتستثمر أمواله إلا أن هذه اللجنة لا تقدّم شيئا على صعيد الاستثمار لذا يبقى السؤال قائما حول الموارد المالية للرابطة وتبقى الدلائل تشير إلى أن هناك جهة داعمة للرابطة!، فما زالت الرابطة بحاجة إلى مقومات مادية ومعنوية تدعم موقفها "لتؤدي رسالتها التي لا تنفصل عن رسالة المسلم الدعوية والإصلاحية"[٢] ويُعوّل إبراهيم العجلوني – أحد نشطاء المكتب الإقليمي للرابطة في الأردن-: على الشباب "طلائع المستقبل وعدّته كي يتمكنوا من تحقيق خطوات كبيرة على مستوى التنظيم ومستوى الإبداع في ان واحد"[٣].

لقد عانت الرابطة من تحديات إدارية ومالية إلا أنها حافظت على المقومات الأساسية لوجودها فقد عانت منشوراتها" من عقبات تقف دون انتشارها بشكل أفضل"[٤] كما انقطعت

---

[١] لائحة صندوق الوقف والاستثمار : ص١ : من اللوائح الإدارية للرابطة.

[٢] حسن بن فهد الهويمل : لقاء العدد : المجلة، عدد ٢٠، ص ٣٣.

[٣] إبراهيم العجلوني : أفكار ومقترحات حول الأدب الإسلامي (ص. ص ٢-٣)، من وثائق الرابطة.

[٤] عبد القدوس ابو صالح : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٨، ص ١٠١.

بعض مكاتبها عن النشاط لفترات متفاوتة[١]. كما عانى أعضاؤها من "خلافات داخلية ومنافسات منصبية لتحقيق أغراض شخصية"[٢] فنجدهم بين معتزل للنشاطات أو منقطع عن الفعاليات أو متخلف عن دفع الاشتراكات أو غائب عن مؤتمر أو ندوة أو عاتب على منصب إداري،علما بأن الغالبية بذلت جهدها وضحّت بوقتها في سبيل خدمة الرابطة وتحقيق أهدافها.

" هيكل الرابطة "

يقوم هيكل الرابطة على محورين أساسين هما : الأعضاء والمكاتب ونفصّل ذلك على النحو التالي :

أولا : الأعضاء :

والعضو هو كل منتسب لمكاتب الرابطة الرئيسية أو الفرعية ويؤمن بأهدافها ويسعى لتحقيقها، ويتوزع الأعضاء على ثلاثة أنواع [٣]:

١- **العضو العامل :** هو كل عضو منتسب للرابطة وعامل فيها ويشترط لقبوله أن يكون مسلما ملتزما بدين الله عزّ وجل ولا يقل عمره عن عشرين سنة، ويجب أن يكون له إنتاج أدبي منشور يتسم بالأصالة، وعلية أن يلتزم بمبادئ الرابطة ويعمل على تحقيق أهدافها وغاياتها.

وإذا تأملنا شروط العضوية نجدها محدودة من جهة وملزمة من جهة أخرى، محدودة لأنها لا تفسح المجال أمام أي أديب فهي بذلك ترفض أعمالا أدبية ولا تعترف بها ولا تستند إلى مقياس فني في إصدار هذه الأحكام، فالدافع إلى رفض تلك الأعمال أن أصحابها لا يدينون بالإسلام مع أنها في الوقت نفسه لا تقبل أدب كلّ مسلم، ومن هنا فهي ملزمة حيث تشترط في الأديب المسلم أن يكون ملتزما بتطبيق العقيدة فلا يكفي منه أن يكون مسلما فقط وبهذا فإن الرابطة تربط الأدب بالدين وتجعله مراة للعقيدة ومن هنا تختلط وظيفة الأدب عند دعاة الأدب بالدين الإسلامي الذي يضفي على الأدب سمة الوعظ والمباشرة، ونتساءل هنا : من هو

---

[١] مثل مكتب القاهرة انظر المجلة، عدد ٢٠، ص ٨٩، ومكتب البلاد العربية الذي أغلق مدة من الزمن.

[٢] أبو الحسن الندوي : لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢، ص٢٨.

[٣] اعتمدت في تحصيل مادة (أعضاء الرابطة) على النظام الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي، ط٢، ص. ص ٦ ١٨، ١٩٩١م.

الأديب أو لا؟ ومن هو الإسلامي ثانيا؟ كما تراه الرابطة! فالرابطة تنكر كلّ عمل أدبي لا يمثل الإسلام وإن كان مُبدِعوه مسلمين، فهي ترفض أعمال عمر بن أبي ربيعة، وأبي نوّاس والمتنبي ونزار قباني وخمريات شوقي كما ترفض أعمال نجيب محفوظ وطه حسين وغيرهم ممن لم يمثل روح العقيدة في جميع أعماله، وهي وإن كانت تصف بعض أعمال هؤلاء بالإسلامية إلا أنها ترفض تسمية أصحابها بالإسلاميين، وقلّة من دعاة "الأدب الإسلامي" من يمنح هؤلاء الأدباء صفة الإسلامية باعتبار أنهم مسلمون عاشوا في بيئة إسلامية وعبّروا في بعض أعمالهم عن قضايا المسلمين.

ويرى فريق ثالث من دعاة "الأدب الإسلامي" أن مثل هؤلاء الأدباء يتم التعامل معهم بوجهين : الأوّل : هو الإسلامي، ويُنظر له من خلال أعماله ذات الصلة بالإسلام وعقيدته، أما الوجه الثاني : فهو غير الإسلامي ويحكم عليه من خلال مضمون إبداعه إذا ابتعد عن تمثيل العقيدة الإسلامية ولم يُعبّر عن الإسلام، فأحمد شوقي مثلاً غير إسلامي في خمرياته أما في مدائحه النبوية فهو إسلامي! ولا نعلم كيف يستقيم الحكم على الأدب والأدباء وفق هذه الازدواجية التي لا تخضع لمقياس علمي فني بل تنطلق من المضمون الذي لا يحقق بمفرده مقياساً نقديا ولا يساهم في تأصيل المصطلحات الأدبية والنقدية، فهل حقا أن كلّ أديب مسلم ملتزم بالإسلام ساهم في تحقيق مصطلح " الأدب الإسلامي" من خلال المضمون الإسلامي؟ وهل حقا أن كلا من هؤلاء اعتمد على رؤية وتصور إسلاميين يحققان النظرية الإسلامية المنشودة في الأدب والنقد؟ وهل حقا أن كل من هؤلاء حاول التأصيل لمذهب في " الأدب الإسلامي" أو منهج في "النقد الإسلامي"؟ أم أنهم شرعوا ينظمون وينثرون بالتركيز على الفكرة الإسلامية دون التنبه إلى الرؤية والتصور والمنهج والمذهب وحقيقة كل منهما!!

فلم تذكر الرابطة مثلاً عدد الكتب المنشورة التي تجعل من الأديب أديبا ولم تنظر في الجوانب الفنية والأسلوبية التي تجعل من الأدب أدبا.

وقد حاول بعض دعاة "الأدب الإسلامي" المعتدلين تسويغ مواقف بعض الشعراء المسلمين الذين أخرجتهم الرابطة من مصطلحها من أمثال المتنبي وأحمد شوقي، فهذا (أحمد منظور) يُبرّر قبول المتنبي كأحد الأدباء الإسلاميين بقوله :

"فمن العُسْف أن نجرّد الأديب المسلم من إسلاميته لخلل صغير في التصوير كما أنه لا يسوّغ إن نجرده من أدبيته لخطأ يسير في الصياغة.. فقول المتنبي:

يترشفن من فمي رشفات هنّ فيه أحلى من التوحيد

يمكن توجيهه بأنه مبني على المبالغة الشعرية أن الكلام من باب التشبيه أو أن في الكلام تورية والمراد بها التوحيد نوع من تمر العراق"[١] فالكاتب يعترف بإسلامية المتنبي وإن خالف رؤية الرابطة الإسلامية للأديب.

ويتعجب أحمد الجدع من شوقي فيقول : " ألم نسمع إلى أمير الشعراء وهو ينشد بردته وهمزيته ثم لا نلبث أن نسمعه يقول :

رمضان ولّى هاتها يا ساقي مشتاقة تسعى إلى مشتاق

فكيف ينطق صاحب البردة والهمزية بمثل هذا البيت الذي يجاهر بالمعصية؟"[٢]

وإن دّل هذا التساؤل على شيء فإنما يدل على الأزمة التي تعاني منها الرابطة في تحديد مفهوم الأدب الإسلامي، والإشكالية التي تعاني منها الرابطة في تحديد مفهوم الأديب المسلم.

وثمة أمر آخر يتعلق بإبداع غير المسلمين الذي يتفق مع قيم الإسلام وتعاليمه حيث المضمون الإسلامي والأخلاقي إلا أن مبدعه أديب غير مسلم بوذيًا كان أم نصرانيا، فهذا حسن الأمراني (رئيس المكتب الإقليمي للرابطة في المغرب العربي) يرى أنه "من الطبيعي ألا يصدر عن الأديب المسلم إلا الأدب الإسلامي كما أنه لا يصدر عن الوجودي إلا الأدب الوجودي، ولا عن الماركسي إلا الأدب الماركسي ولا عن النصراني إلا الأدب النصراني"[٣] فهو علاوة على اصطناعه لمصطلحات نقدية جديدة يؤكد بأن أدب النصراني والماركسي...الخ لا يلتقي مع أدب المسلمين ثم لا يلبث بعد صفحات قلائل من المرجع نفسه أن يؤكد نقيض ذلك فيدخل الأخطل –وهو نصراني– في جملة الأدباء الإسلاميين فيقول : " والأخطل كما هو معروف نصراني متعصب لنصرانيته ولكن القدماء عدّوه شاعرا إسلاميا لأنهم كانوا قي تقسيمهم يعتمدون الزمن لا سواه وما دام الأخطل ممن عاش في الحقبة الزمنية التي وسموها بالإسلامية فلا غرو أن يكون عندهم شاعرا إسلاميا"[٤].

ويؤكد (جمال مقابلة) أن التأثير الإسلامي بادٍ في فكر وأدب من ينتمون إلى العربية حتى وإن اختلفت أديانهم، وتفاعُل الأديب مع الأفكار غير الإسلامية أحيانا لا يخرجه عن

---

(١) أحمد منظور : مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٥، ص ١٩.

(٢) أحمد الجدع : أسئلة التأصيل : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٣، ص ٤٧.

(٣) حسن الأمراني: سيمياء الأدب الاسلامي، مؤتمر الأدب الإسلامي، ١٩٩٩، جامعة الزرقاء الاهلية، الأردن، ص ٦.

(٤) حسن الأمراني : سيمياء الأدب الإسلامي: مؤتمر الأدب الإسلامي ١٩٩٩، جامعة الزرقاء الأهلية/الأردن ص ١٣.

الإسلام"[١] ولعلّ (محمد قطب) قبل بعض أعمال غير المسلمين واستشهد في كتابه (منهج الفن الإسلامي) على أنها نماذج تُمثّل "الأدب الإسلامي" كأعمال (طاغور الهندي) مثلا وهذا ما جعل الأمراني يوجّه إليه انتقادا فيقول : "وقد ذهب الأستاذ محمد قطب بعيدا حين اختار (بواكير) من الأدب الإسلامي وجعل من بينها نصوصا لأدباء غير مسلمين أصلا من أمثال طاغور الهندي... وكرر التجربة عماد الدين خليل بالوقوف على مسرحية (مركب بلا صيّلد) للكاتب الإسباني (أليخاندرو كاسونا)[٢]" ولا يكشف هذا النص إلا عن اضطراب آراء دعاة الأدب الإسلامي في تحديد هوية "الأديب المسلم" فنحن نقف أمام ثلاثة من كبار المنظرين للأدب الإسلامي (قطب والأمراني وخليل) إلا أننا لا نخرج برؤية واضحة أو رأي سديد في الوصول إلى الشروط الحقيقية للأديب المسلم" أو معرفة حقيقة "الأدب الإسلامي" الذي يريدون!

ومع أن الرابطة لم تحقق الشروط الفنية والأدبية للأعضاء العاملين فيها إلا أنها شرعت في تقسيم الأعضاء العاملين فيها بحسب مناصبهم إلى الأقسام التالية[٣]:

أ- أعضاء الهيئة العامة :

وتتألف الهيئة العامة من الأعضاء العاملين في الرابطة، وتمثل السلطة التي تقرر النظام الأساسي للرابطة وتملك حقّ تعديله، وتنتخب مجلس الأمناء. وتعقد مؤتمرا مرّة كلّ ثلاث سنوات في أيّ مكان يحدده مجلس الأمناء، ولم يتجاوز عدد أعضاء الهيئة العامّة المئات حتى منتصف العام ١٩٩٤م، ويُرجع الندوي سبب ذلك إلى "قرب عهد إنشاء الرابطة وعدم صدور مجلة وصحيفة تكون لسان حال هذه المؤسسة منذ البداية وقلة وسائل الدعاية والنشر"[٤] ولعلّ تشدد الرابطة في شروط الأعضاء وما رافق ذلك من إشكاليات ساهم في قلة عدد الأعضاء حتى التاريخ المذكور (١٩٩٤م) وقد زاد عدد أعضاء الهيئة العامة مع نهاية القرن العشرين على ثمانية آلاف عضو.

---

[١] جمال مقابلة : بين الدين والأدب، الخيال والمثال: مؤتمر الأدب الإسلامي، ١٩٩٩م، جامعة الزرقاء الأهلية/ الأردن، ص ٤.

[٢] حسن الأمراني : سيمياء الأدب الإسلامي، ص ٣٢.

[٣] النظام الأساسي للرابطة، ط٢، ١٩٩١م، ص ص ٨-١٨.

[٤] أبو الحسن الندوي : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي عدد ٢، ص ٣٠.

ويتوزع أعضاء الهيئة العامة على مكاتب الرابطة وفروعها وحلقاتها المنتشرة في أنحاء العالم، ويتولون مناصب ومسؤوليات عدّة ضمن المكاتب التي ينتسبون إليها تتمثل في[١]:

١- **رئيس المكتب** : ويتم انتخابه من قبل أعضاء المكتب، ويشترط أن يكون أحد أعضاء المكتب العاملين في الرابطة، وهو الذي يرأس جلسات المكتب ويديرها ويمثّل المكتب. ومن صلاحياته التوقيع على العقود المُبرمة باسم المكتب، ويوقع على الخطابات التي توجّه إلى رئيس الرابطة ونوّابه وإلى أعضاء الشرف، ويوقع كذلك على قرارات قبول العضوية وتجميدها.

ويحق لرئيس المكتب أن يدعو المكتب إلى جلسات استثنائية إذا اقتضت الحاجة، ومن حقوقه كذلك التوقيع والصرف بحسب اللائحة المالية. وكما أن له حقوقا وصلاحيات فإنه يترتب عليه واجبات تجاه المكتب وأعضائه فعليه أن يلتزم بمشورة أعضاء المكتب قبل اتخاذ أي قرار أو القيام بأي تصرّف علما أنه يحق له المبادرة في إنفاذ ما يراه محققا لمصلحة الرابطة وأهدافها إذا لم يتمكن من مشاورة الأعضاء على أن يعرض الأمر على المكتب في أول جلسة يعقدها.

٢- **نائب الرئيس** : ويُنتخب أيضا من قِبل أعضاء المكتب، ويتولى صلاحيات الرئيس في حال غيابه، ويحق له التوقيع والصرف حسب اللائحة المالية كما يحق له التوقيع على الخطابات التي تصدر في مجال اختصاصه وصلاحياته. وإذا تأملنا صلاحيات نائب الرئيس نجدها مرتبطة بصلاحيات الرئيس فإذا ما حضر الرئيس لم يعد لنائبه دورٌ أو نشاط أو صلاحية تذكر سوى ما يوكله إليه الرئيس.

٣- **المسؤول المالي والإداري** : ويُختار بالانتخاب أيضا، ويشرف على أعمال المحاسبة وهو أمين للصندوق وفق اللائحة المالية، ومن صلاحياته الإشراف على إعداد الملفات الذاتية للأعضاء والملفات اللازمة لقرارات المكتب ومجلس الأمناء والمؤتمرات العامة وسائر مستندات المكتب ومراسلاته الرسمية. ويحق له أن يقوم بكافة أعمال أمانة سرّ المكتب. ومن واجباته إعداد مشروع الموازنة وعرض الحسابات الختامية السنوية على المكتب قبل إقرار الميزانية الجديدة.

---

[١] عن هذه المسؤوليات والمناصب ينظر في مشروع اللائحة الإدارية لمكتب الرابطة (ص ص ٣-٥). وهو من منشورات الرابطة.

كما أنه مكلف بإعداد جدول أعمال الجلسات وضبطها بمحضر رسمي، ويقوم بإعداد المراسلات اللازمة، ومن واجباته كذلك إعداد التقارير اللازمة لدورات مجلس الأمناء والمؤتمر العام للرابطة، ويقوم أيضا بإعداد سجلّ لأهم الإنجازات والنشاطات التي تقوم بها الرابطة ليكون مرجعا عاما لمن شاء أن يطلع أو يكتب عن تاريخ الرابطة.

ومما يلاحظ على مهام المسؤول المالي والإداري أنها الأكثر من حيث الكمّ والنوع فهو يقوم بدور محوري في عمل المكتب.

٤- **المسؤول الثقافي** : وهو الذي يقترح النشاطات الثقافية كما يقترح الكتب والبحوث التي يمكن نشرها من قِبَل الرابطة أو أية جهة أخرى، وهو الذي يشرف على منشورات الرابطة وطبعها وفق لائحة النشر، ومن واجباته رصد الحركة الأدبية لمكتب الرابطة والعالم الإسلامي عامة، والعربي خاصة وسائر الأقطار مما يزيد من تفاعل الرابطة مع الثقافات الأخرى فتكتسب القوّة والمَنَعة. ويوكل إليه إعداد فهرسة (بيوغرافيا) عن "الأدب الإسلامي" في مجالات (النشر والبحوث والإبداع). وصلاحياته غير نافذة إلا بموافقة الهيئة الإدارية.

٥- **المسؤول الإعلامي** : وهو الذي يقترح الجانب الإعلامي في الخطة المرحلية والعامة، ويرأس اللجنة الإعلامية في الندوات والمؤتمرات التي يقيمها المكتب، كما يشرف على نشرات الرابطة وتوزيعها. ومن واجباته إقامة صلات دائمة مع رؤساء تحرير الصحف والمجلات وخاصة الإسلامية منها، ويقوم بصياغة ما يُنشر إعلاميا من نشاطات الرابطة أو التصريحات الصادرة عنها باسم المكتب وهذا مرتبط بموافقة المكتب أو رئيسه (في حال الاستعجال) . والمسؤول الإعلامي مكلف بإعداد النشرات الخاصة عن الرابطة وأهدافها ونشاطاتها.

ولم يكن أصحاب المسؤوليات السابقة هم المكلفين بالعمل لصالح الرابطة بل إن كل أديب يحمل صفة العضوية في الرابطة مطالب بالعمل على خدمة أهدافها وتحقيق غاياتها. ولكن واقع الأعضاء لم يُنبئ عن ذلك العمل بصورة مقبولة لِما صدر عن بعضهم من خلافات حول المناصب الإدارية وخاصة في المكاتب الإقليمية غير أن هذه الخلافات كانت بسيطة فلم تؤثر على وجود المكتب ونشاطاتهئ. ومما يؤكد الخلافات تأخر البعض عن تسديد الالتزامات المالية أو الانقطاع عن نشاط الرابطة، وهذا ما جعل رئيس مكتب البلاد العربية (سابقا) يشعر بوجود مشكلة عرضها في المؤتمر الرابع للهيئة العامة في استانبول عندما قال : "لو أن أعضاء الرابطة العاملين والمناصرين وفوا بالتزاماتهم المالية في دفع الاشتراكات السنوية لما

بقيت هناك مشكلة مالية ولما اضطر القائمون على الرابطة إلى الإلحان في التبرعات"[١] ولا تهمّنا في هذا الأمر المشكلة المالية للرابطة بقدر ما تهمنا مشكلة الانتماء للرابطة، فما الذي دفع بهؤلاء المتخلفين عن الدفع لمثل هذا التصرف؟ وأين الحوافز والهمم التي طالما تحدث عنها دعاة "الأدب الإسلامي" ورابطته؟ ألا يدل هذا على وجود أزمة بين الأعضاء على المناصب والمسؤوليات؟! ألا يدل هذا على عدم وضوح صورة الرابطة وحقيقتها لدى أعضائها؟! وعلى أقل تقدير، ألا يدل هذا على عدم توفيق الرابطة في اختيار الكثير من أعضائها ؟! وهي وإن اشترطت شرائط معينة إلا أنها لم تلتزم بذلك أو أنها لم تحسن تطبيق ذلك، فما زالت شروط العضوية بحاجة إلى إعادة نظر وتعديل من قبل القائمين على الرابطة، خاصة وأن قصورَ الأعضاء لم يقف عند الاشتراكات والدعم المادي بل تعداه إلى الدعم المعنوي والمشاركة في النشاطات وأعمال النشر والإبداع، وتعدّاه كذلك إلى مخالفة قرارات النظام الداخلي لمكاتبهم، وقد أحسّ رئيس مكتب البلاد العربية (سابقا) بهذا فقال : " فلو أن أعضاء الرابطة جميعا اشتركوا في مجلة الرابطة التي طالبوا بصدورها لحُلّت مشكلة المجلة المالية، ولو أن الأعضاء العاملين في الرابطة التزموا بما يكتب إليهم في مكاتبهم لتضاعف عطاء الرابطة وتعززت مسيرتها"[٢] فلا نعلم كيف يتخلى العضو عن مجلة تمثل لسان الرابطة التي ينتمي إليها ويشكل عضوا في بنائها؟ ولا نعلم كيف يخالف العضو قرارات مكتب يشكل خيطا في نسيجه؟ لا شك أن هذا لا يمثل من الانتماء إلا الصورة مثلما كان قبول العضوية استنادا إلى الصورة[٣]!!

وفي ضوء ما تقدم نأنس إلى القول بأن مثل أولئك انتسبوا إلى الرابطة عن غير قناعة تامة ولعلّهم أقدموا على ذلك حتى يُقال أنهم خدموا الإسلام أو أنهم أعضاء في رابطة عالمية وقد ساعدهم في ذلك تحقيق الشرط الأساسي لدى الرابطة وهو (الإسلامية) والالتزام بمبادئ الشريعة، وهذا شرط لا يكفي بمفرده في ميدان الأدب، أو لا يحقق أثرا في الأدب إنما هو شرط يجب أن يتوافر في كل إنسان اتساقا مع طبيعة الدعوة الإسلامية الشاملة.

---

[١] عبد القدوس أبو صالح - المؤتمر الرابع للهيئة العامة / استانبول. مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٢، ص ٣٥.

[٢] نفسه: عدد ١، ص ٣٥.

[٣] هذه الصفة لا تنطبق على جميع الأعضاء العاملين في الرابطة.

"فالأدب الإسلامي" ليس بحاجة الى أعضاء يعرضون لموضوعات إسلامية فحسب إنما هو بحاجة إلى تأصيل المصطلح بمفهوم النظرية والمذهب وإحاطته برؤية إسلامية مستقلة في الأدب والنقد!

بقي أن نشير إلى أن الرابطة أصدرت بحق أعضاء الهيئة العامة جملة من التعليمات تبين ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ومن ذلك أنها حظرت على أعضائها أن يضعوا شعارها على إنتاجهم علما أنها أجازت لهم وضع صفة (عضو في الرابطة) أو إضافة ما يبين وضعهم في الرابطة (عضو شرف – عضو مجلس أمناء – عضو مكتب....) (١). وقد اشترطت الرابطة على أعضائها ألا يحمّلوها تبعة ما يكتبون في غير مجال الأدب ولتحقيق ذلك فقد حظرت عليهم وضع صفة (عضوية الرابطة) في غير مجال الأدب"(٢).

ولا أرى في هذه القيود إلا عوامل مساعدة للتنفير من الانتساب إلى الرابطة لما فيها من منهج وضوابط على بعض الأعضاء الذين أعلنوا تذمّرهم ومن ثم عدم التزامهم بما يترتب عليهم من واجبات مادية ومعنوية.

وقد دخلت الرابطة طوراً جديداً في فرض القيود على أعضائها فهي بعد أن سمحت لهم بالإبداع في الأدب بحدوده الواسعة إلا أنها ألزمته بحدود دائرة "الأدب الإسلامي" فقد استقر رأيها أخيراً على الإنتاج بأنه إسلامي. وبهذا فإن الرابطة تجرّد الأعضاء من صفة العضوية خارج دائرة "الأدب الإسلامي" وهي بهذا أرادت إلزامه بالموضوعات الإسلامية وأغلقت عليه الدائرة دون الآداب الأخرى مما حاد بالرابطة عن التطور ومسايرة الأدب العالمي. ولعلّ الرابطة فعلت هذا كمحاولة منها لإثبات بعدها عن الصراعات السياسية بصورة معلنة مباشرة. فهل حققت ما تريد؟! ولما أحست الرابطة بأزمة الانتماء تسيطر على بعض أعضائها أصدرت قانوناً يجعل علاقة العضو برابطته أكثر تحديداً وينص على تجميد عضوية من يرى المكتب

---

(١) مشروع لائحة النشر الدائمة للرابطة ص ٣، من وثائق الرابطة.

(٢) عبد القدوس أبو صالح : الافتتاحية : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٧، ص ١.

تجميده من أعضاء الرابطة على أن يُرفع الأمر إلى مجلس الأمناء وفق ضوابط الإخلال بالشرف والدين أو الانتساب إلى أحد النوادي أو الحركات أو الهيئات المعادية للإسلام، أو القيام بنشاط يعارض الأهداف الرئيسة للرابطة، علماً أنه لا يجوز تجميد أي عضو لأكثر من سنة، ولا يجمد العضو تعسفياً"(١).

وإذا تأملنا قانون التجميد هذا نلاحظ أنه لا يشكل ردعاً قوياً للأعضاء الاخرين، فالعضو المعاقب مهما كانت مخالفته لا يُجمد أكثر من سنة وهذا لا يُجدي نفعاً على مستوى التنظيم والضبط.

ب- أعضاء مجلس الأمناء :

ويتألف مجلس الأمناء من رئيس الرابطة ونوّابه(٢)، ورؤساء المكاتب الإدارية بحكم مناصبهم، واثني عشر عضواً تنتجهم الهيئة العامة للرابطة لمدة تنتهي بانتهاء المؤتمر الدوري للهيئة العامة للرابطة(٣). ويراعى في اختيارهم تمثيل العالم الإسلامي ما أمكن ذلك، وبهذا الترتيب يصبح مجلس الأمناء مكوّناً من خمسة عشر عضواً مضافاً إليهم رؤساء المكاتب الإقليمية.

ويختار رئيس الرابطة من أعضاء مجلس الأمناء أميناً عاماً لهذا المجلس، ويجتمع مجلس الأمناء مرّة كل سنة على الأقل، وتُعد عضوية مجلس الأمناء عملاً تطوعياً لا يتقاضى عليه الأعضاء أية مُكافأة.

أما صلاحيات مجلس الأمناء فتتمثل في انتخاب رئيس الرابطة من بين أعضاء مجلس الأمناء أو من الأعضاء العاملين في الرابطة(٤)، كما يختار مجلس الأمناء رؤساء مكاتب الرابطة الرئيسية من أعضاء مجلس الأمناء أو من الأعضاء العاملين في الرابطة، ويتخذ مجلس الأمناء قرار فتح المكاتب الإقليمية ويحدد اللجان المتخصصة، وهو الذي يقرّ الميزانية

---

(١) مشروع لائحة النشر الدائمة للرابطة – ص ٢ : من وثائق الرابطة.

(٢) لرئيس الرابطة نائبان : الأول رئيس مكتب البلاد العربية والثاني رئيس مكتب القارة الهندية.

(٣) غالبا ما تكون المدة ثلاث سنوات إلا في الحالات الاستثنائية.

(٤) لم يمارس مجلس الأمناء هذه الصلاحية حتى الان إلا مرتين، كانت الأولى عند تأسيس الرابطة حيث انتخب (الندوي) رئيسا للرابطة مدى حياته، وأما الثانية فكانت بعد وفاة الندوي حيث انتخب (عبد القدوس أبو صالح) رئيسا للرابطة.

العامة ويراقب تنفيذها، ومن مهامه أيضا تنظيم المسابقات الأدبية المهمّة وتشجيع الإبداع في مجال "الأدب الإسلامي" ويقوم برصد الجوائز المناسبة.

جـ- رئيس الرابطة ونوّابه :

رئيس الرابطة هو الذي يمثل السلطة التنفيذية العليا للرابطة، ويختار رئيس الرابطة نوّابه من الأعضاء العاملين في الرابطة، ويُعدّون أعضاء في مجلس الأمناء بحكم منصبهم، وكما أسلفنا فإن الندوي تسلّم منصب رئاسة الرابطة منذ تأسيسها وحتى وفاته -رحمه الله- عام ١٩٩٩م أما الآن فيرأس الرابطة عبد القدوس أبو صالح (نائب الرئيس ورئيس مكتب البلاد العربية سابقا). ومدة رئاسته ست سنوات حسب نظام الرابطة.

أما نائب الرئيس فهو مسؤول عن المهام التنفيذية للمكتب الرئيس الذي كُلّف برئاسته ولسائر المكاتب الإقليمية في دائرة اختصاصه، وللرئيس نائبان هما : (عبد الباسط بدر) رئيس مكتب البلاد العربية وما جاورها، و(محمد الرابع الحسني الندوي) رئيس مكتب شبه القارّة الهندية.

٢- العضو المناصر :

وهو الذي يلتزم بمبادئ الرابطة دون أن تتوافر فيه شروط العضو العامل شريطة أن يوافق على عضويته المكتب الإقليمي الذي يتقدم إليه. ولم توضح الرابطة ما إذا كانت تشترط (الإسلامية) أم لا في العضو المناصر، والدراسة ترجّح أن الرابطة لا تشترط الإسلامية في العضو المناصر بدليل أن الندوي قبل إيداع غير المسلمين الذي يتفق مع طبيعة "الأدب الإسلامي" والذي يؤكد مبادئ الدعوة الإسلامية وسماه (أدب موافق). وإذا صحّ ذلك فإن الرابطة تسجل مخالفة في شروط الأعضاء لأن هذا العضو المناصر يكتسب صفة الانتماء للرابطة ويساهم في نشاطاتها فهو جزء من كيانها.

وقد اتخذ مجلس الأمناء في دورته الأولى قرار "منح صفة (عضو مناصر) لمن يراه المكتب من الذين يؤمنون بمبادئ الرابطة ويقدمون عونا لكنهم لم يكتسبوا صفة العضو العامل"[١].

---

[١] تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط١، ١٩٨٩، ص ١١/ من وثائق الرابطة.

٣- عضو الشرف:

وهو العضو الذي يقدم للرابطة عونا معنويا أو ماديا ويوافق المكتب الرئيس المختص على عضويته بترشيح من أحد المكاتب الرئيسية أو الإقليمية، وتسقط العضوية بقرار من المكتب الرئيس المختص حسب ما تنص عليه اللائحة الإدارية.

وقد اتخذ مجلس الأمناء في دورته الأولى قرار منح صفة (عضو شرف) لمن يراه مكتب الرابطة من الشخصيات المرموقة في المجتمع[١] على أن تفيد عضويتهم الرابطة فائدة معنوية ومادية..." [٢].

ومما يلاحظ على العضو المناصر وعضو الشرف أنهما لا يخضعان لقانون الرابطة ولا يشترط فيهما شروط الأعضاء العاملين، فلا حقوق معينة لهم ولا صلاحيات معروفة يتمتعون بها ولا واجبات هم ملزمون بالقيام بها؛ فهم أحرار من قيود الرابطة وكأنهم يشغلون مناصب فخرية فقط، علما أن الرابطة سجلت لهم نشاطات ومساهمات متواضعة.

ثانياً : مكاتب الرابطة :

ذكرنا فيما تقدّم أن الرابطة اتخذت من جامعة ندوة العلماء في مدينة لكنو بالهند مقرا رئيسا لها بعد أن تمّ ترخيصها بصورة رسمية.

وبما أنه "يحق للرابطة أن تفتح مكاتب وفروعا في شتى أنحاء العالم"[٣] وجدنا مكاتبا تنتشر وتتنامى على نحو رغّب إلى الرابطة أن تصنف مكاتبها إلى مكتبين رئيسيين، وكل مكتب رئيس يشتمل على مكاتب إقليمية عدّة، ويتبع كل مكتب إقليمي فروع وحلقات صغيرة. ونفصل ذلك بالآتي :

١- مكتب شبه القارّة الهندية وما جاورها :

ومقرّه مدينة لكنو في الهند، ويرأسه حاليا (محمد الرابع الحسني الندوي)، ويقوم هذا المكتب بنشاطات عدة تتمثل في الدعوة إلى المؤتمرات وعقد الندوات وإقامة المسابقات ونشو

---

[١] من هؤلاء : محمد متولي الشعراوي ومحمد الغزالي والسيد عبد الرؤوف من مصر، ومن السعودية عبد العزيز الرفاعي وأحمد المبارك، أما من الأردن فعبد العزيز الخياط وعبد الكريم خليفة وناصر الدين الأسد.

[٢] تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ص ١١، مرجع سابق.

[٣] تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط١، ١٩٨٩م، ص ٥.

المؤلفات. وقد تمكن هذا المكتب من إصدار مجلة أدبية تحت عنوان (كروان أدب) [١] على غرار مجلة الأدب الإسلامي، ويتبع هذا المكتب عددٌ من المكاتب الإقليمية المنتشرة في دول المنطقة هي :

أ – المكتب الإقليمي في بنغلاديش :

تأسس عام (١٩٩٦) ويرأسه حاليا محمد سلطان ذوق الندوي وقد تمكن هذا المكتب من إصدار مجلة باللغة العربية تحت عنوان : (منار الشرق).

ب- المكتب الإقليمي في أندونيسيا :

وقد اتُخذ قرار إنشائه في جلسة مجلس أمناء الرابطة في دورته التاسعة عام ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٦م ويرأسه حاليا: (شافعي سيريجار) ويقع في جزيرة سومطرة- مدينة جاكرتا، وقد نال هذا المكتب اهتمام الحكومة الأندونيسية.

ج- المكتب الإقليمي في ماليزيا :

وقد اتخذ قرار إنشائه في الدورة التاسعة لمجلس الأمناء كذلك، عام ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٦م. ويرأسه حاليا (أحمد فهمي زمزم) وقد نال هذا المكتب اهتمام الجماهير.

د- المكتب الإقليمي في باكستان :

ويرأسه (ظهور أحمد أظهر) ومقرّه مدينة لاهور وتأسس عام ١٤١٨هـ الموافق ١٩٩٧م حيث عُقدت ندوة أدبية بعنوان: "أدب الرحلات إلى الحرمين الشريفين في ضوء التحديات الحديثة" وحضر الحفل الافتتاحي رئيس جمهورية الباكستان[٢].

٢- مكتب البلاد العربية وما جاورها : (بما في ذلك تركيا وأوروبا)

ومقرّه مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية، وقد رأسه في بداية أمره عبد القدوس أبو صالح وبعد انتقال أبو صالح إلى منصب رئيس الرابطة جاء بعده عبد الباسط بدر (الأمين العام لمجلس الأمناء سابقا)

ويتبع له عدد من المكاتب الإقليمية[١] المنتشرة في بعض البلاد العربية وتركيا نفصلها بما يلي :

---

[١] تعني (قافلة الأدب).

[٢] مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ١١١.

أ – المكتب الإقليمي في مصر.

ومقرّه مدينة القاهرة، ويعمل في ظلّ جمعية الشبّان المسلمين، ذلك أنه لم يحصل على الترخيص الرسمي بعد لأنّ القانون المصري لا يسمح بفتح مكاتب لمنظمات دولية في مصر، ويسعى أنصار "الأدب الإسلامي" هناك للوصول إلى صيغة مناسبة تسمح لهم بفتح مكتبهم رسميا. [٢] ويدير شؤون "الأدب الإسلامي" هناك حاليا (عبد المنعم يونس) ويلتف حوله جمع غفير من دعاة " الأدب الإسلامي" في مصر.

ب– المكتب الإقليمي في المغرب:

مقرّه مدينة (وَجْدَة) وتأسس بتاريخ ١٤ ربيع الأول لعام ١٤١٨هـ الموافق ٢٠ تموز لعام ١٩٩٧م، ويرأسه حاليا حسن الأمراني (رئيس تحرير مجلة المشكاة) التي تصدر باسم المكتب. ولا نبالغ إذا قلنا بأن الأدباء المغاربة هم الأكثر حماسة لفكرة الأدب الإسلامي، وقد يعود سبب ذلك لشعور هؤلاء الأدباء بحاجة المجتمع المغربي إلى كلّ ما هو إسلامي لمواجهة ما تركه الاستعمار الأوروبي من آثار سلبية على المجتمع المغربي في شتى المجالات.

وقد سجّل هذا المكتب نشاطات لا تنكر في مجال الدعوة إلى "الأدب الإسلامي" عن طريق عقد المؤتمرات وإقامة المهرجانات وإصدار النشرات، خاصة مجلة "المشكاة" التي يرأس تحريرها ويشرف على إصدارها حسن الأمراني (رئيس المكتب الإقليمي).

وقد كان لهذه النشاطات المتنوعة أثر في تعميم فكرة "الأدب الإسلامي" في المغرب حتى "صار الأدب الإسلامي محوراً من محاور الجامعة... كما ظهرت لجنة للأدب الإسلامي تتكون من مجموعات من الطلبة والمهتمين بالأدب الإسلامي"[٣].

ويتبع لهذا المكتب فرع وحلقة، أما الفرع فقد نشأ في الجزائر العاصمة ويرأسه (محمد هبشور) وقد سجّل هذا الفرع نشاطا ملحوظا قام به عدد من المهتمين بالأدب الإسلامي في الجزائر.

---

[١] المكتب الإقليمي هو المكتب الذي يشمل قطرا معينا ويشترط لقيامه عددا من الأعضاء لا يقلّ عن خمسة وعشرين عضوا، وينشأ بقرار من مجلس الأمناء، ويديره هيئة إدارية يتراوح عدد أعضائها من خمسة إلى سبعة أعضاء.

[٢] قد يُعلن المكتب الإقليمي في مصر تحت اسم (جمعية ثقافية) أو (هيئة أدبية كي يجد لنفسه منفذا قانونيا هناك، وبهذا فإنه يتميز عن المكاتب الإقليمية الأخرى بأنه لم يُعلن تحت اسم رابطة عالمية.

[٣] رضوان بنشقرون:مهرجان الجناورية التاسع : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٣، ص ١٠٨.

أما الحلقة الأدبية فنشأت في موريتانيا على يد عدد المهتمين بالأدب الإسلامي وخاصة من أصحاب الإبداع في مجالات "الرواية والقصة والأقصوصة والمسرحية وأدب الأطفال وتحليل النصوص ونقدها[١]، وقد أعلن عن إقامة مسابقات في المجالات المذكورة.

ج- المكتب الإقليمي في الأردن :

وقد نشأ بإجماع عدد من المهتمين بالأدب والنقد، وتمّ الترخيص الرسمي له بتاريخ ١٦ كانون أول لعام ١٩٩٥م بموافقة وزارة الثقافة الأردنية على ذلك[٢]. وقد كان الفرع قبل ذلك مستضافا في مؤسسة آل البيت (المجمع الملكي للبحوث والدراسات). وقد اتخذ المكتب مقرا له في عمان (جبل الحسين-شارع الجليل) وتكونت له هيئة إدارية عن طريق الانتخاب ويرأسه حاليا (مأمون جرار) ونائبه (عودة أبو عودة) أما امين السرّ فهو (كمال عفانه) وعضوية كل من أمين أبو ليل وعمر الساريسي.

وقد أظهر المكتب اهتمامه بفكرة الأدب الإسلامي عن طريق الكتابة في الصحف عن مجالات "الأدب الإسلامي" وعن طريق الانفتاح على المجتمع المحلي بإقامة النشاطات الثقافية بالتعاون مع المؤسسات المحلية. ويعمل المكتب جاهدا على تكوين فروع وحلقات تتبع للمكتب في أنحاء المملكة وفي فلسطين حيث قام عددٌ من أعضاء المكتب بزيارة للضفة الغربية تمهيدا لإنشاء فرع هناك وألقى عمر الساريسي هناك محاضرة عن "الأدب الإسلامي" للتعريف به ونشره. وقد أصدر المكتب دليلاً يَعرّف بأعضائه العاملين والمناصرين وأعضاء الشرف، بالإضافة إلى نبذة عن الرابطة ومنشوراتها. [٣]

د- المكتب الإقليمي في تركيا :

وقد اتخذ مجلس الأمناء قرارا بإنشائه في دورته التاسعة وكان ذلك عام ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٦م[٤]. على أن يتبع مكتب البلاد العربية بحكم موقعها الجغرافي المجاور للوطن العربي، وقد اتخذ المكتب من مدينة استانبول مقرا له، ويرأسه علي نار.

---

[١] أحمد فضل شبلول : من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٧، ص ١١٠.

[٢] هيئة التحرير : من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٩+١٠، ص ١٩٧.

[٣] أعَدّ الدليل محمد جمال عمرو عضو المكتب وكمال عفانة أمين سرّه والدليل من منشورات دار البشير ويقع في ١٤١ صفحة من القطع المتوسط.

[٤] هيئة التحرير: من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٢، ص ٩٩.

وقام المكتب بعدد من النشاطات الأدبية والثقافية المتنوعة كان أهمها المؤتمر الرابع للهيئة العامة[١]. وقد مرّ المكتب بأزمة مالية أوقفت نشاطاته مدّة من إصدار مجلة الأدب الإسلامي مرّة كل شهرين[٢].

ثم طوّر المكتب نشاطاته حتى تمكن من إعداد برنامج إذاعي خاص عن الأدب الإسلامي، وتمّ ذلك بالتعاون مع إحدى الإذاعات الأهلية الخاصة في تركيا، كما استطاع المكتب أن يؤسس صالة من أموال الوقف لإقامة الندوات والمؤتمرات[٣].

ويرى علي نار بأن "الأدب الإسلامي" في تركيا "أصبح يزدهر إلى جانب الأدب القومي واليساري والاشتراكي اللذين تأثرا كليا بالأدب الغربي"[٤] ولا يدلّ ذلك على أن الأدب الإسلامي في تركيا ثار على الأدب الغربي وتحرر من قيوده الفنيّة " فقد تأثر الأدب الإسلامي في تركيا شكلاً بالأدب الغربي، أما المضمون والهدف والشعور فقد بقي إسلامياً بحتاً"[٥]. وهذا يؤكد أن الأدب الإسلامي لم يحقق تميزا فنيا إنما يتميز بمضمونه فحسب.

هـ- المكتب الإقليمي في السعودية :

قرر مجلس الأمناء مؤخرا إنشاء مكتب إقليمي للرابطة في المملكة العربية السعودية، وجاء ذلك بعد انتقال رئاسة الرابطة إلى (عبد القدوس أبو صالح) - بعد وفاة الندوي رحمه الله- وترأس المكتب الإقليمي الجديد يحيى المعلمي الذي وافته المنية -رحمه الله- قبل تسجيل نشاطات تذكر. ويرأسه حاليا (حسن بن فهد الهويل).

ويتبع لهذا المكتب فرع وحلقة داخل الجزيرة العربية، أما الفرع فنشأ في الإمارات العربية المتحدة ويرأسه (وليد قصّاب) الذي يبذل جهوداً لا تنكر في سبيل الدعوة للأدب الإسلامي فهو يشرف على برنامج تلفزيوني أسبوعي تعرضه المحطة الفضائية في الشارقة تحت عنوان : "الأدب الإسلامي"[٦].

---

(١) عُقِدَ في الفترة ما بين ٢٤-٢٦ ربيع أول عام ١٤١٧هـ الموافق ١٠/٨ آب ١٩٩٦م.

(٢) هيئة التحرير : من أخبار الرابطة : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٥، ص ١٠٨.

(٣) هيئة التحرير : من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢١، ص ١٠٤.

(٤) علي نار : ملامح الأدب الإسلامي التركي - ترجمة يوسف خلق، ص ٢. من وثائق المكتب الإقليمي في عمّان.

(٥) المصدر نفسه : ص ٢.

(٦) هيئة التحرير : من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٧، ص ١٠٦.

أما الحلقة الأدبية فنشأت في البحرين ويرأسها (مبارك الخاطر) رحمه الله الذي قام بجهود موسعة لنشر "الأدب الإسلامي" والتعريف برابطته عن طريق تنظيم ملتقى دوريا أدبيا تُلقى خلاله القصائد الشعرية والقصص القصيرة والدراسات الأدبية والنقدية[١].

إن هذه المكاتب بمختلف أنواعها تقوم بمهمات وتتحمل مسؤوليات عديدة ومتنوعة، فالمكتب الرئيس يعقد مطلع كل عام هجري جلسات مفتوحة للنظر في الخطة العامة وتقويم سير العمل في العام السابق ودراسة الميزانية السابقة وإقرار الميزانية الجديدة.

كما يعقد المكتب جلسات أدبية لدراسة أي إنتاج أدبي مقترح من أحد الأعضاء أو من الأدباء والمبدعين –من أعضاء الرابطة، كما يشرف المكتب الرئيس على عدد من المكاتب الإقليمية في أقطار متعددة تابعة له جغرافيا، ويتولى متابعة الحركة الأدبية في العالم الإسلامي في منطقته[٢]. ويتولى المكتب الرئيس أمر الإعداد لاجتماعات مجلس الأمناء ومؤتمرات الهيئة العامة والندوات والمؤتمرات الأدبية في حدود منطقته[٣]. ومن مهام المكتب الرئيس قبول الأعضاء وإقرار المكافآت لمستحقيها والإشراف على النشر والتوزيع والسعي إلى تأمين موارد مالية للرابطة. ويحق للمكتب الرئيس تجميد عضوية من يراه يستحق ذلك من أعضاء الرابطة ويتم وفق ضوابط محددة.

أما المكتب الإقليمي فيتولى متابعة الحركة الأدبية في قطره، ويقوم بإعداد المؤتمرات والندوات الأدبية في حدود منطقته ويقرر المكافآت لمستحقيها وفق اللوائح المعتمدة، كما يشرف في حدود منطقته على النشر والتوزيع. وينطبق على الفروع والحلقات ما ينطبق على المكاتب الإقليمية شريطة أن يكون ذلك ضمن دائرة المكتب الرئيس.

---

(١) هيئة التحرير: من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٨، ص ١٠٢.

(٢) النظام الأساسي للرابطة، ط٢، ١٩٩١م، ص. ص ١٣-١٤ من وثائق الرابطة.

(٣) مشروع اللائحة الإدارية لمكتب الرابطة، ص ١٤، من وثائق الرابطة.

المبحث الثاني : "أهداف الرابطة ومبادئها"

رابطة الأدب الإسلامي لم تنشأ من فراغ فقد اتبعت منهجا واضحا حتى صارت إلى ما صارت إليه، وهي تسعى إلى تحقيق أهدافها بعد أن عمدت إلى إرساء مبادئ عامة انطلقت منها تجاه تحقيق الأهداف.

أما الأهداف فقد أخذت الرابطة تعمل على تحقيق أهداف وغايات أهمها : "تعريف الأدباء الإسلاميين -على اختلاف لغاتهم وأجناسهم- بعضهم ببعض، وجمع كلمتهم وإقامة التعاون بينهم ليكونوا قوّة إسلامية سلاحها الكلمة الأصيلة الملتزمة بالإسلام"[١] وحتى يتم لها ذلك جعلت الرابطة من بين أهدافها القيام بدراسات موسّعة لعدد من الأدباء الإسلاميين. كما هدفت لخدمتهم وحمايتهم والدفاع عن حقوقهم المعنوية والمادّية.

كما عمدت الرابطة إلى دراسة الأدب الإسلامي في البلاد الإسلامية لإظهار الخصائص المشتركة "للأدب الإسلامي" في العالم وتعريف الشعوب الإسلامية بآداب بعضها بعضا بترجمة آثارها الأدبية إلى عدد من لغات الشعوب الإسلامية الأخرى "فالرابطة ساعية في تعريف آداب الشعوب الإسلامية، وإظهار ملامحها السائدة وخصائصها المشتركة مع آداب الشعوب المتحضرة"[٢].

ومن أبرز الأهداف التي تعكف الرابطة على تحقيقها العمل على تأصيل "نظرية الأدب الإسلامي" وإظهار الملامح السائدة في الأدب الإسلامي قديمه وحديثه وإعادة كتابة تاريخ الأدب العربي من وجهة نظر إسلامية مع التركيز على الأدب الإسلامي، ولعلها عمدت إلى تحقيق ذلك عن طريق إقامة المؤتمرات وعقد الندوات والتشجيع على الإبداع من خلال المنشورات والمؤلفات.

ولم تقف الرابطة عند حدود "نظرية الأدب الإسلامي" بل جعلت من بين أهدافها العمل على تأصيل نظرية إسلامية في النقد الأدبي، حرصت من خلالها على إرساء قواعد نقدية ثابتة من أجل توجيه الفنون وجهة إسلامية هادفة، ولكن، ما ملامح الرؤية النقدية لدى الرابطة؟ وما أركانها ومنهجها؟ وكيف نلمس حقيقية وجودها؟

---

(١) تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط١، ١٩٨٩م، ص٥ من وثائق الرابطة.

(٢) عثمان مليباري : مع العدد الأول من مجلة الأدب الإسلامي / صحيفة المدينة - ملحق الأربعاء الأسبوعي بتاريخ ١٤١٤/١١/٩هـ / عن مجلة الأدب الإسلامي عدد ١٤، ص ٤.

فإذا كانت ملامح نظرية "الأدب الإسلامي" بصورته المستقلة لم تتضح بعده فكيف تسعى الرابطة لتأصيل نظرية في النقد؟ فالنقد لا يسبق الأدب! وعليه لا نجزم بوجود نظرية إسلامية في النقد الأدبي إلا بعد التحقق من وجود نظرية إسلامية في الأدب ذات ملامح فنية مستقلة.

ومن أهداف الرابطة الدفاع عن حرية الفكر والتعبير بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية إذ تعمل الرابطة على إسهام "الأدب الإسلامي" في نُصرَة الدعوة الإسلامية.

ولم تهمل الرابطة الإنتاج الأدبي لقطاع المرأة إذ جعلت من بين أهدافها تشجيع الأدب الذي يهتم بقضايا المرأة المسلمة وتشجيع نتاج الأديبات المسلمات، كما تهدف كذلك إلى رسم منهج إسلامي لأدب الأطفال واليافعين والشباب.

وحتى تتمكن الرابطة من تحقيق أهدافها سالفة الذكر عملت على تهيئة وسائل النشر والتوزيع لأدباء الرابطة بجميع الوسائل الممكنة "فأهداف الرابطة لا تُترجم إلا من خلال منشوراتها الإعلامية وإصداراتها الأدبية كالمجلات والكتب ونشرات المؤتمرات وبياناتها"[1]. وهذا ما جعل الرابطة تولي اهتمامها لوسائل النشر.

ولا يعنينا في دراستنا لهذه الأهداف ذكرها فحسب أو الانشغال بكمها ونوعها أو النظر في شموليتها ودقتها، فالأهم من هذا كله أن نتعرف على ما تحقق منها وماذا يمكن أن يتحقق؟! ثم التعرف على جهود المكاتب والأعضاء في سبيل تحقيقها. فلا نريدها أهدافا مكتوبة، أو شعارات مرفوعة بل نريدها مترجمة على أرض الواقع تنبض بالحيوية تشير إلى إمكانية تحقيق نظرية إسلامية في الأدب. وإذا لم تتحقق الأهداف – بعضها أو كلها فمِن الأولى أن نبحث في أسباب ذلك وأن نتعرف إلى العقبات التي حالت دون تحقيقها.

ومن هنا يجب على دعاة "الأدب الإسلامي" أن يتعرفوا إلى مدى ملاءمة هذه الأهداف لنشاطات الرابطة وإنجازاتها، وعليهم كذلك متابعة سير الأهداف تجاه تحقيقها ورعايتها الرعاية اللازمة.

وهذا لا يعني أن الرابطة مُقصّرة في مجال متابعة الأهداف أو أنها لا تسعى إلى تحقيقها. فالرابطة لم تَغفل عن إحصاء أهدافها ومعرفة ما تحقق منها وما لم يتحقق، فقد أولى أعضاؤها ما رُسمَ من أهداف عناية بالغة وناقشوا هذه الأهداف في مؤتمراتهم وأولوا رعايتهم تلك الأهداف التي لم تتحقق بعد فهذا عبد القدوس أبو صالح يقول : "... ومن هنا

---

[1] عثمان بليماري : مع العدد الأول من مجلة الأدبي الإسلامي – صحيفة المدينة – مرجع سبق ذكره.

ينبغي أن نناقش في هذا المؤتمر[١] وضع الرابطة وما يحول بينها وبين تحقيق كثير من أهدافها"[٢]. فكلامه هذا وإن دلّ على اهتمام الرابطة بتحقيق أهدافها إلا انه يدلّ كذلك على وجود أهداف كثيرة لم تتحقق. ولعلّ أبا صالح يعيد أسباب ذلك إلى تقصير الأعضاء وقلة الموارد المالية عندما قالها صراحة : "ولست أتردد في القول بأنّ مشكلة الرابطة تبدو في الرجال والمال"[٣]. فهذان هما الركنان الأساسيان لقيام الرابطة وتحقيق أهدافها. فإذا فقدا أو فقد أحدهما فإن الرابطة تفقد جوهرها ومن ثمّ تفقد حقيقتها.

ومن هنا يجب على الرابطة –ممثلة بمكاتبها وأعضائها– أن تعيد النظر فيما تحقق من أهدافها وما لم يتحقق، ثمّ النظر في العقبات التي حالت دون تحقيقها ومعالجتها، وخاصة ما هو أساسي منها كالأعضاء والموارد المالية. ثم النظر في برنامجي النشاطات والأهداف والتوفيق بينهما.

وحتى تتمكن الرابطة من تحقيق أهدافها فإنها تنطلق من الالتزام بمبادئ محددة وتتمثل هذه المبادئ بالنقاط التالية[٤]:

- تفهم الرابطة "الأدب الإسلامي" على أنه التعبير الفني الهادف عن الحياة والكون والإنسان في حدود التصور الإسلامي لها ويتم ذلك وفق الكتاب والسنة، وسوف نناقش هذا عندما نعرض لمصطلح "الأدب الإسلامي" لاحقا.
- "الأدب الإسلامي" أدب ملتزم، والتزام الأديب فيه التزام عفوي نابع من التزامه بالعقيدة الإسلامية. غير أن الالتزام –كما تفهمه الرابطة– يُقيّد الأديب ويحيط الإبداع الأدبي بهالة من الجمود. ناهيك عن أن الرابطة تُلزم الأديب بمبادئ العقيدة الإسلامية فالأدباء الإسلاميون "متقيدون بالإسلام وقيمه وملتزمون في أدبهم بمبادئه ومثله"[٥]. ونحن نعلم أن الاعتقاد الديني يختلف عن الأدب، فالأدب إبداع وحرية والاعتقاد ثوابت دينية تقوم وفق شرائع سماوية في حين الأدب نشاط بشري خالص. وربما يقول قائل بأن الأدب نشاط بشري يقوم وفق شرائع سماوية، عندها نقول؛ بأن الأدب بصورته هذه لا يشكل رؤية فنيّة مستقلة ولا يملك مقومات النظرية إنما هو أدب أخلاقي يهدف إلى الدعوة ويقوم على

---

(١) يقصد المؤتمر الرابع للهيئة العامة الذي عُقد في استانبول عام ١٩٩٦م.

(٢) عبد القدوس أبو صالح: المؤتمر الرابع للهيئة العامة استانبول: مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٢،ص ٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤) حول المبادئ ينظر : تعريف برابطة الأدب الإسلامي، مصدر سابق، ص . ص ٨-١٠.

(٥) النظام الأساسي للرابطة، مصدر سابق، ص ٢١.

الوعظ والإرشاد، وهذا ما تنكره الرابطة إذ ترى في "الأدب الإسلامي" مقومات النظرية الأدبية.

- الأدب طريق مهم من طرق بناء الإنسان الصالح والمجتمع الصالح وأداة من أدوات الدعوة إلى الله والدفاع عن الشخصية الإسلامية.
- "الأدب الإسلامي" مسؤول عن الإسهام في إنقاذ الأمة الإسلامية من محنتها المعاصرة، والأدباء الإسلاميون أصحاب ريادة في ذلك.

وإذا تأملنا المبدأين السابقين نجدهما يؤكدان على أن "الأدب الإسلامي" وسيلة من وسائل الدعوة للدين الإسلامي عن طريق إصلاح المجتمع وإنقاذ الأمة، فهل من مهمة الأدب إصلاح الفاسد؟ أو إنقاذ المجتمعات؟! أم أن مهمته تتمثل في الكشف عن عوامل الإفساد والتنبيه إلى المحن والمشكلات ثم طرحها لمناقشة الحلول المناسبة!!

- الأدب الإسلامي حقيقة قائمة قديما وحديثا يبدأ من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ومعركة شعراء الرسول ﷺ مع كفار قريش ويمتد إلى عصرنا الحاضر. ومع أن المصطلح حديث النشأة إلا أن الرابطة تعود بأصوله إلى صدر الإسلام ولم تتنبه الرابطة إلى أن ثمة فرق بين أدب صدر الإسلامي كأدب فترة و"الأدب الإسلامي" كنظرية في الأدب ومن هنا لا نؤيد الرابطة في ربط القديم بالحديث وعليها أن تناقش المصطلح بمفهومه الحديث. ولعل الرابطة أخطأت عندما عدّت القرآن الكريم من الأدب فالأدب نشاط بشري والقرآن كلام الله والقرآن مُعجز والأدب ليس كذلك، ومعنى القرآن قائم في كل جزء من أجزائه فتحصل على معنى متكامل حيثما تبدأ والأدب ليس كذلك، فما تأخر منه يُبنى على متقدمة...الخ.
- يرفض الأدب الإسلامي المذاهب الأدبية التي تخالف التصور الإسلامي والأدب الغربي المزور والنقد الأدبي المبني على المجاملة المشبوهة أو الحقد الشخصي، وسوف تعرض لهذا المبدأ في الفصل الثالث من هذه الدراسة غير أن ما يؤخذ على هذا المبدأ أنه وصف الأدب الغربي بأنه (مزوّر) ثم وصف بعض المذاهب الأدبية بأنها (منحرفة)، ألا تحمل هذه الأحكام صفة الإطلاق والعمومية؟! ثم ما سمات الأدب (المزوّر)؟ وما ملامح المنهج (المنحرف)؟ وهل الأدب يمثل عقيدة تتعارض مع القصيدة الإسلامية؟! وإذا كان التصور الإسلامي للأدب لم تظهر ملامحه بعد، فكيف تتم المقارنة بين هذا التصور وتصور آخر للأدب؟ أسئلة نوجهها إلى القائمين على الرابطة أملين منهم فهم حقيقة الأدب إبداعا وماهيّة وغاية.

- الأدب الإسلامي هو أدب الشعوب الإسلامية على اختلاف لغاتها وأجناسها وخصائصه هي الخصائص الفنية المشتركة بين اداب الشعوب الإسلامية كلها. ولا نعتقد بأن الشعوب الإسلامية تجتمع على خصائص فنية مشتركة فيما بينها، فلا يجمعها في الأدب سوى الفكرة والمضمون أما الشكل فكل شعب له أسلوبه الخاص في التعامل مع الأدب وإن كان الأدب كله يخضع لمقاييس فنية مشتركة، ويتأكد ذلك في المبدأ التالي.
- يستفيد الأدب الإسلامي من الأجناس الأدبية جميعها شعرا ونثرا ولا يرفض أي شكل من أشكال التعبير ويُعنى بالمضمون الذي يحدد طبيعة الشكل الملائم للأداء، وهذا يؤكد عدم امتلاك الرابطة لأسلوب متميز في الأدب الذي تدعو إليه.
- رابطة العقيدة هي الرابطة الأصلية بين أعضاء الرابطة جميعاً ويضاف إليها أصرة الزمالة الأدبية التي تُعدّ رابطة خاصة تشد الأدباء الإسلاميين بعضهم إلى بعض. ولهذا المبدأ صلة بشروط الأديب الإسلامي فمقدار تمسّكه بالعقيدة أو بُعده عنها هو الذي يحدد هويته داخل الرابطة أو رفضه خارجها "فالأديب الإسلامي مؤتمن على فكر الأمة ومشاعرها ولا يستطيع أن ينهض بهذه الأمانة إلا إذا كان تصوره صحيحا ومعارفه الدينية كافية"[1]. ولا أعتقد بان هذا المبدأ يخدم الأدب ابداعا وغاية، فالدين لا يجعل من الأديب أديبا فليس كل ملتزم بالدين أديبا، فلكل طبيعة ولكل هدف وغاية.

بقي أن نقول بأن هذه المبادئ مستوحاة من مبادئ العقيدة الإسلامية وهي تعمد إلى إخضاع الطبيعة الأدبية إلى تعاليم العقيدة الإسلامية وبهذا فإنها تُقيِّد الأدب وتربطه بمبادئ ربانية سماوية علما بأنه نشاط بشري خالص، فلا ضرر من إخضاع الأدب للعقيدة إلا ان العقيدة لا تحدد ما إذا كان هذا أديبا أو غير أديب فجوهر الأدب وماهيته لا يخضعان لمقياس العقيدة وإن خضع موضوعه وغايته.

وعليه لا ترى الدراسة أن المبادئ سالفة الذكر تحقق للرابطة أهدافها المرجوة. في التأصيل لنظرية إسلامية فنية مستقلة في الأدب والنقد.

---

[1] النظام الأساسي للرابطة ط٢/ ١٩٩١م، ص ٢٢. من منشورات الرابطة.

المبحث الثالث : "نشاطات الرابطة"

مضى على تأسيس الرابطة ما يزيد على العقد ونصف العقد، وقد أنجـزت الرابطـة خلال هذه الفترة جملة من النشاطات، ومن أهم الإنجازات التي حققتها الرابطة أنـها "أقـامت عددا من المكاتب والفروع في كل من القاهرة والرياض وعمان والمغـرب وتركيـا والـهند وماليزيا وبنغلاديش"[١]. وبهذا تكون الرابطة قد حققت وجودها في أنحاء العالم الإسلامي، وما من شك أن هذه المكاتب هي التي "تشرف على إنجاز النشاطات كل في مجال اختصاصه"[٢].

وحتى تنهض المكاتب بمهمتها وتحقق أهداف الرابطة قامت بإنجاز عدد من النشاطات نجملها بالاتي :

أولاً : نشاطات ميدانية :

١- المؤتمرات :

عقدت الرابطة –ممثلة بمكتبيها الرئيسين ومكاتبها الإقليمية– عددا من المؤتمرات التي تنوعت أغراضها بين إدارية وأدبية ونقدية، وتنبع أهمية كل مؤتمر من هذه المؤتمرات مـن مكان انعقاده وزمانه وعدد أعضائه ومحاوره وتوصياته، إضافة لموقعـه بيـن المؤتمـرات الأخرى وفق الأحداث التي مرت بها الرابطة قبل انعقاد المؤتمر ومدى تأثيره على الرابطـة بعد انعقاده.

وكان من أهم المؤتمرات التي عقدتها الرابطة المؤتمر التأسيسي الذي عُقد في رحـاب جامعة ندوة العلماء في (لكنو/ الهند) وكان ذلك بتاريخ (٢٢ ربيع ثـاني لعـام ١٤٠٦هـ) الموافق (٧ كانون ثاني لعام ١٩٨٦م). وتنبع أهمية هذا المؤتمر باعتباره الاول للهيئة العامـة للرابطة[٣].

وقد تمّ في هذا المؤتمر "إقرار النظام الأساسي للرابطة وانتخاب مجلس الأمناء الـذي أجمع على أن يكون (أبو الحسن الندوي) رئيسا للرابطة مدى الحياة، كما تم في هذا المؤتمـر اختيار أعضاء كل من المكتبين الرئيسين، مكتب شبه القارّة الهندية برئاسة (محمـد الرابـع

---

(١) تعريف برابطة الأدب الإسلامي ط١، من وثائق الرابطة ص ٥، ١٩٨٩م.

(٢) عبد القدوس أبو صالح: التحرير: مجلة الأدب الإسلامي عدد (٢) ص ١

(٣) تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية ط١، من وثائق الرابطة ص٥، ١٩٨٩.

الندوي) ومكتب البلاد العربية برئاسة عبد الرحمن رأفت الباشا –رحمه الله–"[١]. ونشير هنا إلى أن الرئيس الحالي المكتب البلاد العربية هو (عبد الباسط بدر). وما يلاحظ على المؤتمر أنه لم يُعقد فجأة وإنما مُهّد له بندوتين حول الأدب الإسلامي كانت الأولى في الهند عام ١٩٨١م تحت عنوان "الندوة العالمية للأدب الإسلامي" والثانية في السعودية عام ١٩٨٥م تحت عنوان "الحوار حول الأدب الإسلامي". حيث استقطبت الرابطة أكبر عدد ممكن من الأعضاء قبل انعقاد المؤتمر. كما يشير مكان انعقاده إلى اهتمام مسلمي الهند. وعلى رأسهم الندوي – بضرورة تأسيس الرابطة.

وتكمن أهمية هذا المؤتمر في انه مهَّد الطريق لقيام مؤتمرات جديدة دعت إليها الهيئة العامة بصفة دورية حيث أصبحت تعقد مرة كل ثلاث سنوات، عُقد آخرها في القاهرة عام ١٩٩٨م وكان ترتيبه الخامس.

أما المؤتمرات الأدبية فقد انطلقت بها مراكب المكاتب الإقليمية التي أخذت تشيع فكرة الأدب الإسلامي وتدعو لنظريته، فقد أقامت المكاتب الإقليمية العديد من المؤتمرات المتخصصة بالأدب والتي قصرت جلساتها على جانب التنظير في الأدب والنقد من وجهة إسلامية، ومثال ذلك ما قام به المكتب الإقليمي في مصر عندما عقد مؤتمر "الأدب الإسلامي" في جامعة عين شمس عام ١٤١٣هـ الموافق ١٩٩٢م. وقد أظهر المؤتمرون رغبتهم في التقعيد لنظرية إسلامية في الأدب والنقد.

ثم جاء المكتب الإقليمي في المغرب ليصبح أكثر دقة وتخصصا في مجال عقد المؤتمرات الأدبية عندما لجأ إلى تحديد موضوعات المؤتمرات فحصر عناوينها وسماها ملتقيات دولية وجعلها دورية تُعقد مرة كل أربع سنوات، كان أولها عام ١٤١٥هـ الموافق ١٩٩٤م تحت عنوان "رسالة الأدب والشهود الحضاري"[٢]. وعقد ثانيها بعد أربع سنوات تحت عنوان "النقد الأدبي بين التأصيل والتجريب"[٣].

وقد تطورت هذه المؤتمرات فأصبحت أكثر تخصصا وتنوعا، فهي تنتقل بين الأجناس الأدبية تارة وتهتم بإنتاج القطاع النسائي تارة أخرى بل أقامت عددا من المؤتمرات الخاصة

---

(١) عبد القدوس أبو صالح: الافتتاحية : مجلة الأدب الإسلامي عدد ٣ ص ١.

(٢) حول المؤتمر يُنظر في مجلة الأدب الإسلامي، عدد٤، ص ١٠٤.

(٣) للاستزادة عن الملتقى يُنظر في مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٨، ص ص ١٠٣ – ١٠٦.

بالأديبات المسلمات كالذي أقيم مؤخرا في القاهرة عام ١٤٢٠هـ الموافق ١٩٩٩م والذي شارك فيه جمع غفير من الأديبات المسلمات[١].

وقد كان المحور الأساسي لهذه المؤتمرات جميعها بحث فكرة "الأدب الإسلامي" والدعوة إليها حيث اجمعت توصيات المؤتمرات على ضرورة توثيق الصلات بين الأدباء المسلمين وإثراء الكتابة في مجال "الأدب الإسلامي" والدعوة إلى مراجعة كتابات المستشرقين. كما حرصت بعض المؤتمرات على إعداد قوائم مفهرسة تضم الأدباء الإسلاميين وأعمالهم. وقد حرصت المؤتمرات -أيضا- على توثيق صلتها بوسائل الإعلام المختلفة وتزويدها بمنشوراتها وخلاصة أبحاثها ودراساتها ودعوتها لحضور مؤتمراتها وندواتها.

وقد كان يتخلل هذه المؤتمرات نقاش وحوار يهدف إلى التعريف بطبيعة الأدب الذي تدعوا إليه الرابطة، بالإضافة إلى إقامة أمسيات شعرية وقصصية يشارك فيها عدد من أدباء الرابطة.

كما كانت الرابطة تستغل مثل هذه المؤتمرات للتعرف إلى إنجازات المكاتب الإقليمية عن طريق "تخصيص وقت لقراءة تقارير المسؤولين في الرابطة"[٢] ويتم بعدها مناقشة ما أنجز من توصيات المؤتمر السابق للاطمئنان على سير النشاطات وفق الخطة المرسومة لخدمة الأهداف.

وكان لهذه المؤتمرات أهمية في إصدار النشرات وتصنيف المؤلفات وتكوين اللجان المتخصصة إلى جانب قرارات فتح مكاتب جديدة.

كما أظهرت هذه المؤتمرات العقبات التي تعترض طريق الرابطة ودعت إلى إيجاد الحلول المناسبة، وأهم هذه العقبات عدم ثبوت "نظرية إسلامية" مقنعة في الأدب والنقد إضافة إلى الموارد المالية ومشكلات الأعضاء، فالمؤتمرات على تعددها وتنوعها لم ترق بالرابطة إلى المستوى المطلوب.

ولم تكن المؤتمرات التي عقدها مكتب شبه القارة الهندية أقل شأنا من تلك التي عقدها مكتب البلاد العربية، بل نستطيع القول بأن مؤتمرات المكتب الأول فاقت مؤتمرات المكتب الثاني دقة وتنظيما وتحديدات في المحاور وكثرة عدد المشاركين ولعل أسباب ذلك تعود إلى وجود المكتب الرئيس في إقليمهم مدة طويلة من الزمن تأهيل عن جهود الندوي المقيم بينهم

---

(١) منهن : سهيلة زين العابدين، السعودية، سميرة الخوالدة / الأردن، مكارم الديري/ مصر، بلقيس الشرعي / اليمن، مباركة بنت البراء/ المغرب، ليلى العوير / الجزائر.

(٢) المؤتمر الرابع للهيئة العامة في تركيا / ١٩٩٦م: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٢، ص. ص ٢٨-٣٠.

ثم سهولة الاتصال بين المكاتب الإقليمية هناك بالإضافة إلى المتابعة الحثيثة من قبل القائمين على الأدب الإسلامي في شبة القارة الهندية، هذه العوامل جعلتهم أكثر توفيقا من إخوانهم في مكتب البلاد العربية في مجال عقد المؤتمرات الأدبية.

٢- النـــدوات [١]:

لم يكن أمر الندوات أقل أهمية من المؤتمرات عند أنصار "الأدب الإسلامي" فإذا كانت المؤتمرات تُعقد موسمية أو دورية، فإن الندوات تُشكّل لدى مكاتب الرابطة سلسلة مترابطة ومتصلة، وتمثل حلقة الوصل بين الرابطة وبين أنصارها من جهة وبين الرابطة وأنصار العالم الإسلامي من جهة أخرى.

وقد أشارت أول ندوة عقدتها الرابطة إلى إمكانية تأسيس الرابطة بعد دراسات مستفيضة حول "الأدب الإسلامي" وكان مكانها مدينة (لكنو) في الهند في عام ١٤٠١هـ الموافق ١٩٨١م تحت عنوان "الندوة العالمية للأدب الإسلامي" وتنبع أهمية هذه الندوة من أنها مهّدت لندوة ثانية جاءت بعدها بعام واحد وهي ندوة "الحوار حول الأدب الإسلامي" التي عُقدت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في السعودية حيث دعت هذه الندوة إلى البحث في تأصيل "الأدب الإسلامي" وحثت على السعي لإنشاء رابطة "للأدب الإسلامي".

ثم تلتها ندوة "الأدب الإسلامي" التي عُقِدت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٥هـ الموافق ١٩٨٥م.

ومما يلاحظ على هذه الندوات الثلاث أنها عُقدت جميعها قبل الإعلان عن قيام الرابطة ومن هنا تظهر أهميتها حيث تمخضت عن دراسة هيكلية تنظيمية كانت سببا في إظهار الرابطة إلى حيّز الوجود. وما يلفت الانتباه أن الندوتين الثانية والثالثة عُقدتا في السعودية وفي هذا دلالة على أهمية المكان ودوره في رعاية "الأدب الإسلامي" والدعوة إليه، فمن السعودية أعلن عن قيام الرابطة، وفي السعودية تُقام النشاطات المهمة للرابطة حيث وجود المكتب الرئيس ومنها تصدر المنشورات فلا يمكن أن يكون ذلك مصادفة!!.

وبعد الإعلان عن قيام الرابطة أصبح انعقاد الندوات سمة بارزة تتميز بها الرابطة، حيث اتخذت الندوات طابع التنوع والتجديد، ومن العوامل التي ساعدت على تعدد الندوات

---

[١] تختلف الندوات عن المؤتمرات بأن الأولى جلساتها اقل وتعقد بأعداد أكثر من الثانية، وقد تنتهي في جلسة أو جلستين وتدور حول محور واحد، أما المؤتمرات فقد تتعد محاورها وجلساتها.

وتنوعها كثرة المناسبات الدينية والمواسم الثقافية ونشر مؤلفات عديدة عن "الأدب الإسلامي" شكلت (المؤلفات) المادة الرئيسة لكثير من الندوات.

كما عرضت هذه الندوات في بعض محاورها إلى ترجمة عدد من الشخصيات الإسلامية البارزة في الدعوة والأدب.

ولم تكن هذه الندوات مقصورة على مكاتب الرابطة بل انفتحت على مؤسسات المجتمع المحلي في كل إقليم فاشتركت مع روابط أخرى واتحادات للكُتّاب وجامعات ومدارس.

لقد حرص المكتب الرئيس لشبه القارة الهندية على إقامة ندوة سنوية دورية عامة بدأت مع تأسس الرابطة وما زلت مستمرة. أما مكتب البلاد العربية فإنه يقيم ندوات أكثر عدداً من التي يقيمها نظيره في الهند إلا أنها أقل تنظيما ودقة من تلك. وقد احتل المكتب الإقليمي في مصر المرتبة الأولى في مجال عقد الندوات من حيث التنوع والعدد والاستمرارية. أما الندوات التي أقامها المكتب الإقليمي في المغرب فقد اتّخذت اسم (المواسم) حيث تمتد فتراتها الزمنية على مدار شهر.

ولم يقتصر عقد الندوات التي أقامتها الرابطة على مكاتبها الرئيسية والإقليمية في حدود منطقتها فحسب، بل جاوزت ذلك إلى المؤسسات الفكرية والهيئات الثقافية في أنحاء العالم. ففي (باريس) أسهمت الرابطة في ندوة (الجمعية الثقافية للتبادل والحوار) التي عُقدت عام ١٤١٤هـ الموافق ١٩٩٤م في معهد العالم العربي.

وفي (لندن) استضاف مركز اكسفورد للدراسات الإسلامية ندوة "الأدب الإسلامي" التي شارك فيها عدد من أساتذة الجامعات البريطانية والأدباء المسلمين والمثقفين المغتربين وكان ذلك عام ١٤١٥هـ الموافق ١٩٩٤م[١].

وفي هاتين الندوتين دلالة على جهود الرابطة في التعريف "بالأدب الإسلامي" والدعوة إليه في أنحاء العالم.

ومع أنّ هذه الندوات لعبت دورا بارزاً في نشر فكرة "الأدب الإسلامي" إلا أنها لم تحقق تقدما في مجال التأصيل لنظرية إسلامية في الأدب فهي تطرح الأجناس الأدبية بصوَرها المعروفة ثم تلبسها ثوبا إسلاميا أو تربطها بمبادئ إسلامية فتنتقل منه كجنس أدبي إلى جنس من أجناس "الأدب الإسلامي"، ومثال ذلك ما قام به مكتب شبة القارة الهندية عندما عقد ندوة عن "أدب الرحلات" ثم عقد بعدها ندوة عن "أدب الرحلات إلى الحرمين الشريفين

---

(١) عبد القدوس ابو صالح : الافتتاحية : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٤، ص ١.

في ضوء التحديات الحديثة". وفي هذا منحت الندوة أدب الرحلات طابعا إسلاميا من حيث الموضوع دون تحقيق رؤية إسلامية في أدب الرحلات. ومثل ذلك ما حصل لأدب السيرة عندما أقام المكتب نفسه ندوة عن أدب السيرة باعتباره جنسا أدبيا ثم أقام بعد ذلك ندوة عن السيرة النبوية على اعتبار ذلك جنسا إسلاميا في الأدب والحقيقية أن السيرة النبوية جزء من السيرة الأدبية إذا صيغت بأسلوب أدبي.

وقد أجمعت توصيات الندوات التي قامت بها الرابطة على ابراز الطابع الإسلامي في كتابات الأدباء، وتوثيق الصلات بين اللغات الإسلامية والاهتمام بالروعة البيانية إلى جانب الناحية العلمية والتاريخية، كما دعت الأدباء إلى تجنب مواضيع الخلاف والنزاع أثناء التعرض للشخصيات والحركات[1].

ويلاحظ على هذه التوصيات أنها تصلح للأدب على عمومه وللأدباء على تنوع اتجاهاتهم، فلا تحمل مؤشرات تدعو إلى التقدم بالرابطة نحو تحقيق "نظرية إسلامية" في الأدب كما أنها تخلو من الرؤية والتصور الإسلاميين في تحقيق فكرة "الأدب الإسلامي".

٣- المحاضرات :

الدعوة إلى المحاضرات نشاط اهتمت به المكاتب الإقليمية أكثر من غيرها، وتتميز المحاضرات عن الندوات والمؤتمرات بأنها أكثر دقة وتخصصا إذ تطرح موضوعا ما وتناقشه مناقشة مستفيضة أو تعرض لعَلَم من أعلام "الأدب الإسلامي" أو تناقش كتابا تحدث عن "الأدب الإسلامي" وقد تستضيف بعض المحاضرات أحد أعضاء الرابطة ليعرض تجربته في "الأدب الإسلامي"، ومما يلاحظ على هذه المحاضرات قصر وقتها وعدم ارتباطها بحدث أو مناسبة.

٤- الأمسيات الأدبية :

وهي من الأنشطة التي تميزت بها المكاتب الإقليمية أيضا، وخاصة في مواسم الصيف، وقد انحصرت المادة المطروحة في هذه الأمسيات على فنّي (الشعر والقصة القصيرة) وكانت الأعمال المطروحة جميعها من إبداع أعضاء الرابطة، وغالبا ما تُعقد هذه الأمسيات في قاعات عامة أو في منازل بعض أعضاء الرابطة، وكان يعقبها حوار ونقاش يهدف إلى تقويم الأعمال المطروحة.

---

[1] من أخبار الرابطة : ندوة أدب الوصايا والمواعظ : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٤، ص ١٠٧.

٥- برامج مرئية ومسموعة :

حرصت الرابطة على توثيق صلاتها بالمهتمين "بالأدب الإسلامي" سواء من أعضائها أم غيرهم، ولما تعذّر الاتصال المباشر عن طريق المؤتمرات والندوات سعت الرابطة إلى الاتصال بهم عن طريق وسائل الإعلام المختلفة. ولما كانت وسائل الإعلام المرئية والمسموعة هي الأكثر تأثيرا في الجماهير لم تأل الرابطة جهْدا في إعداد برامج خاصة "بالأدب الإسلامي" لذا فقد "تعاقد مكتب البلاد العربية للرابطة مع المؤسسة الثقافية العربية للإنتاج الإعلامي والتوزيع بالرياض على إعداد أشرطة تسجيل (كاسيت) عن عدد من منشورات الرابطة، وكان أول إصدار من الأشرطة التسجيلية يتضمن "مختارات من الشعر الإسلامي الحديث"[١]. ولعل الحداثة هنا تعني الشعر الذي نظمه أعضاء الرابطة المعاصرون لنشأتها إذ أن الرابطة تنظر إلى شعر صدر الإسلامي وصحابة الرسول ﷺ على أنه (شعر إسلامي قديم).

وتحت عنوان "من الأدب الإسلامي" يقدم عبد الباسط بدر الأمين العام لمجلس أمناء الرابطة (سابقا) برنامجا أسبوعيا يُذاع بإذاعة نداء الإسلام من مكة المكرمة وقد بلغت حلقات هذا البرنامج حتى أيار ١٩٩٦م أكثر من مائة وخمسين حلقة[٢].

كما يقوم مكتب البلاد العربية بإنتاج برنامج تلفزيوني من ثلاثين حلقة يعرض فيها "الأدب الإسلامي" تنظيرا ونقدا وإبداعا[٣].

وتعرض المحطة الفضائية في الشارقة برنامجاً تلفزيونياً بعنوان "الأدب الإسلامي" يشرف عليه (وليد قصّاب) رئيس فرع الرابطة في الإمارات العربية، والبرنامج أسبوعي[٤].

أما في تركيا فكان مكتب الرابطة هناك قد "أسس وقفاً لدعم مسيرة الأدب الإسلامي في تركيا، ويقوم هذا الوقف بتقديم برنامج إذاعي خاص عن الأدب الإسلامي من خلال إحدى الإذاعات الأهلية الخاصة في تركيا[٥].

---

[١] هيئة التحرير : من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١، ص ١٠٩.

[٢] أحاديث إذاعية: من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١١، ص ١٠٧.

[٣] عبد القدوس أبو صالح -المؤتمر الرابع للهيئة العامة : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٢، ص ٣٤.

[٤] برنامج عن الأدب الإسلامي / من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٧، ص ١٠٦.

[٥] مكتب تركيا / من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢١، ص ١٠٤.

وما يُلاحظ على هذه البرامج أنها تتركز في السعودية أكثر من غيرها ولعل السبب في ذلك يعود إلى وجود المكتب الرئيس هناك علاوة على أن البيئة في السعودية تسمح بذلك أكثر من غيرها لما تتميز به من إسلامية.

٦- المسابقات والجوائز :

نظّمَت الرابطة مسابقات أدبية عالمية في الترجمة والإبداع انسجاما مع مبدأ "عالمية الأدب الإسلامي" الذي دعت إليه، لذا "قرر مجلس الأمناء إقامة مسابقتين عالميتين، الأولى : لترجمة الأعمال الإبداعية من الأدب الإسلامي المكتوب بالعربية إلى لغات الشعوب الإسلامية غير العربية وكلّف مكتب القارة الهندية بتنظيمها وإنجازها، والثانية : لترجمة الأعمال الأدبية من آداب الشعوب الإسلامية إلى اللغة العربية وكلّف مكتب البلاد العربية بتنظيمها وإنجازها"[١].

كما نظم مكتب البلاد العربية مسابقة القصة والرواية، وتمّ توزيع جوائز المسابقة في مصر بحضور الكاتب القصصي (نجيب الكيلاني) الذي كرّم هو أيضا وكان ذلك عام ١٤١٤هـ الموافق ١٩٩٤م في مقر جمعية الشبان المسلمين في القاهرة وجاءت النتائج على النحو التالي[٢]:

- في الرواية فازت (جهاد الرحب) من الأردن بالجائزة الأولى عن روايتها (لن أموت سدى). وفاز الكاتب المغربي (سلام أحمد أدريسو) بالجائزة الثانية عن روايته (العائدة) أما الجائزة الثالثة فقد فاز بها (عبد السلام الراغب) من سوريا عن روايته (ثقوب على جدار الصمت).
- أما في مجال القصة القصيرة فقد حصل القاص (أحمد محمود مبارك) من مصر على الجائزة الأولى عن قصته (الزلزال). وحصل على الجائزة الثانية (خالد الحروب) من الأردن عن قصته (وداعا أجمل الأمهات) وحصل على الجائزة الثالثة (فاروق حسّان السيد) من مصر، عن قصته (رجل من الزمن الجميل).

وقد طبعت الرابطة الإنتاج الفائز ضمن السلاسل الأدبي التي تنشرها في أنحاء العالم. وكما حرصت الرابطة على تنويع مسابقاتها بين الأجناس الأدبية لتشجيع الأدباء -بما في ذلك القطاع النسائي-، ولم تغفل أدب الأطفال في مسابقاتها.

---

[١] هيئة التحرير: من أخبار الرابطة : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١، ص ١٠٩.

[٢] مهرجان القصة القصيرة والرواية / القاهرة : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، مس.ص٢٣-٢٥.

وحتى تتمكن الرابطة من تحقيق نشاطاتها بما يخدم أهدافها عمدت مكاتبها إلى تنظيم اجتماعات دورية يُناقش خلالها ما توصلت إليه من نشاطات وفعاليات.

وقد جاءت اجتماعات الأعضاء على نوعين : اجتماعات إدارية دورية تجمع أعضاء المكتب الواحد، ولقاءات ودّية غير دورية تجمع أعضاء من مكاتب متعددة. وإذا كانت الأولى تناقش أنظمة الرابطة وتعليماتها، فإنّ الثانية تحقّق تبادل الخبرات بين الأعضاء من المكاتب المختلفة، وهذا يساعد على تنوع النشاطات وتعدد الأساليب وكانت هذه الاجتماعات مقصورة على أعضاء الرابطة فلا مجال لجمهور العامة للمشاركة فيها كما كانت تُعقد في مكاتب الرابطة وقاعاتها. وقد يعقب بعض الاجتماعات أحياناً إلقاء بعض الأعمال الأدبية أو طرح موضوعات نقدية لمناقشتها[١].

ولم تكن الرابطة منغلقة على نفسها في مجال النشاطات فهي لم تقتصر بنشاطاتها الميدانية على مكاتبها أو أعضائها إنما كانت منفتحة على البيئات الثقافية المحيطة إذ حرصت على المشاركة في الفعاليات الثقافية التي تقيمها المؤسسات الرسمية والأهلية كالندوات والمحاضرات والمهرجانات. فقد حرص مكتب البلاد العربية على المشاركة في فعاليات المهرجان الوطني السعودي للتراث والثقافة (الجنادرية) الذي يقام سنويا في مدينة الرياض " ويُعدّ بعض أعضاء الرابطة أوراق عمل خصيصاً للمهرجان وبعضهم يشارك في التعقيب والمداخلة والتعليق"[٢]. ويستغل الأعضاء المشاركون مثل هذه المهرجانات لنشر فكرة "الأدب الإسلامي" عن طريق تعزيز نشاط المكتب في الرياض خلال إقامة المهرجان ولقاء عدد من المشاركين في المهرجان، من أعضاء الرابطة من أجل التخطيط لمستقبل الرابطة وتحقيق أهدافها.

وقد ساهم (عبد القدوس أبو صالح) -رئيس مكتب البلاد العربية سابقا- في فعاليات الأسبوع الثقافي الذي أقامته كلية الأدب للبنات في الدمام، حيث ألقى محاضرة عن الأدب الإسلامي[٣]. وفي البحرين شاركت الرابطة في معرض الكتاب الإسلامي التاسع "اقرأ ٩٧"

---

(١) مثال ذلك ما قام به أعضاء مجلس الأمناء الذين عقدوا دورتهم العاشرة في عمّان عام ١٩٩٨م حيث قاموا بزيارة إلى جامعة آل البيت الأردنية وبحثوا فكرة الأدب الإسلامي للاستزادة حول الزيارة يُرجع إلى المجلة، عدد ٢٠، ص٨٧.

(٢) مهرجان الجنادرية: من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٣، ص ١٠٨.

(٣) عبد القدوس أبو صالح/ الأسبوع الثقافي/ كلية لبنان/ الدمام: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٤، ص١٠٢.

وكان جناحها متميزا وكان إقبال الزوار عليه إقبالا حسنا"[١]. وقد وُزّعت نشـــرات تعريفـية بالرابطة على زوّار المعرض.

أما في الأردن فقد شارك مكتب الرابطة في ندوة "واقع وتطلعات الهيئات الثقافية فـــي الأردن" وذلك استجابة للدعوة الموجهة من وزير الثقافـــة الأردنـــي وكـــان ذلـــك بتـــاريخ ١٤/٩/١٩٩٨م[٢].

وفي مصر شارك المكتب الإقليمي للرابطة في الفعاليات الثقافية التي أقامتها "رابطـــة الأدب الحديث" بالقاهرة سواءً أكانت ندوات أم مهرجانات أم تكريم لعدد من الأدباء البـــارزين كتلك التي أقيمت تكريما لكل من (محمد عبد المنعم خفاجي ونجيب الكيلاني ونازك الملائكة).

وفي أندونيسيا شارك عدد من أعضاء الرابطة في مهرجان الاستقلال الـــذي أقامتـــه حكومة أندونيسيا بمناسبة مرور خمسين عاما على استقلالها ومن أهم الأوراق التي نوقشـــت في هذا المهرجان "مشروع إقامة اتحاد عالمي للكُتّاب الإسلاميين"[٣] وقد كان حضور ممثلـــي الرابطة في هذا المهرجان الإسلامي الدولي على جانب كبير من الأهمية إذا كانت المناســـبة ثمينة، لتعريف الحضور بالرابطة ودعوة الأدباء الإسلاميين للانتساب إليها.

ولم تقتصر مشاركات الرابطة الخارجية على الوطن العربي أو العالم الإسلامي وإنمـا جاوزت ذلك إلى عدد من دول أوروبا وقد أشرنا إلى ذلك سابقا[٤].

ثانياً : إصدارات الرابطة :

أ- الكتب والمؤلفات:

سعت الرابطة إلى توثيق صلتها بفئة الأدباء والمثقفين وكانت الوسيلة الأنسب لتحقيـق ذلك هي وسيلة الطبع والنشر لذا أولت الرابطة هذا الجانب عنايتها القصوى حيث صدر عـــن مجلس أمناء الرابطة قرارا يعتمد مشروع لائحة النشر الدائمة للرابطـــة، وقـــد نـــص هـــذا المشروع على قواعد التقديم والتقويم والمكافأة، ويبين المشروع حقـــوق الأديـــب وشـــروط النصوص الأدبية المراد نشرها وسبل تقويمها بالإضافة إلى بيان واجبات مكاتب الرابطة.

---

(١) أحمد فضل شلبول: من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٥، ص ١٠٧.

(٢) هيئة التحرير : من أخبار الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٩+١٠، ص ١٩٨.

(٣) أحمد عبد الرحمن: من أخبار الرابطة: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٨، ص. ص ١٠٩.

(٤) يُرجع إلى نشاط الندوات، ص ٣٩، من هذه الدراسة.

للأدباء من أعضائها وغير أعضائها، حيث تُنشر الأعمال باسم الرابطة وتُقدّر المكاتب المكافأة المناسبة، وتُسهم الرابطة في طباعة الكتاب إذا كان ملائما لأهداف الرابطة إذ تشترط الرابطة في الإنتاج المقدم أن يكون "متسقا مع أهداف الرابطة، ومتسما بالأصالة والابتكار، أو هادفا إلى إحياء التراث الأدبي"[١] كما تقبل الرابطة نشر الرسائل الجامعية التي تخدم أهدافها. ومما يلاحظ على هذه الأعمال جميعها أنه يُشترط فيها أن تكون ذات طبيعة تتفق مع توجهات الرابطة وتخدم أهدافها، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال الموضوعات التي تعرض لها تلك الأعمال. وقد عمدت الرابطة إلى طباعة ونشر عدد من الأعمال التي خضعت للمسابقات التي أعلنتها الرابطة في الشعر والرواية والمسرحية[٢].

وقد نهجت الرابطة نهج التنوع في نشراتها والتوسع في إصداراتها إذ "قرر مجلس الأمناء تكليف كل من المكتبين الرئيسين بإعداد كتاب خاص بتراجم الأدباء الإسلاميين في القرن الرابع عشر الهجري وباللغة الأولى لمنطقة المكتب الرئيس"[٣] من تاريخ إصدار المشروع. وقد تم تحديد أهداف هذا المعجم "ويتم إخراجه بين سنتين إلى ثلاث سنوات"[٤] ويهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالأدباء الإسلاميين في العالمين العربي والإسلامي وإبراز ملامح "الأدب الإسلامي" في إبداع هؤلاء الأدباء.

كما شجعت الرابطة أعضاءها على تأليف كتب أدبية ونقدية، وإصدار دواوين شعرية، ونشر روايات وقصص، ولتحقيق ذلك عمدت إلى إعداد مشروع لنشر مختارات أدبية بقصد تشجيع الإنتاج الأدبي ودعمه الذي يساهم في نشر فكرة "الأدب الإسلامي" وقد بدأت الرابطة نشر بعض الكتب التي تحقق هذه الغاية في سلسلة أدبية دورية كان أولها كتاب "نظرات في الأدب لأبي الحسن الندوي" ثم أصدرت الرابطة "فهرس الأدب الإسلامي" بطبعته التجريبية، وهذا الكتاب من تأليف عبد الباسط بدر. وما زالت السلسلة تُصدر بأعداد جديدة اخرها في ظلال الرضى – لأحمد مبارك.

---

(١) مشروع لائحة النشر الدائمة لرابطة الأدب الإسلامي العالمية: ص ٢/ من إصدارات الرابطة.

(٢) مثال ذلك: – رواية "لن أموت سدى" جهاد الرجبي– الفائزة بالجائزة الأولى في مسابقة الرواية،–رواية "العائدة" : سلام أحمد ادريسو – الفائزة بالجائزة الثانية في مسابقة الرواية.

وقد عملت الرابطة على نشر الدراسات الأدبية التي تسهم في دعم مسيرة الأدب الإسلامي. ومن ذلك اختيار عدد من البحوث لطلبة الدراسات العليا في الجامعات.

كما أصدرت الرابطة بقبرص طبعة جديدة من أعمال عبد الرحمن رأفت الباشا منها: صور من حياة الصحابة، صور من حياة التابعين، نحو مذهب إسلامي في دراسة الأدب ونقده[١].

أما الكتب والمؤلفات التي صدرت باسم الرابطة فهي[٢]:

١- من الشعر الإسلامي الحديث – لشعراء الرابطة.

٢- نظرات في الأدب – أبو الحسن الندوي.

٣- رياحين الجنة "شعر في الطفولة والأطفال" عمر بهاء الدين الأميري.

٤- دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث – الجزء الأول إعداد عبد الباسط بدر.

٥-النص الأدبي للأطفال"أهدافه ومصادره وسماته... رؤية إسلامية" سعد أبو الرضا.

٦- ديوان البوسنة والهرسك – مختارات من شعراء الرابطة.

٧- ديوان "يا إلهي" محمد التهامي.

٨- يوم الكرة الأرضية "مجموعة قصصية" عودة الله القيسي.

٩- ديوان "مدائن الفجر" – صابر عبد الدايم.

١٠- العائدة – سلام أحمد إدريسو "الرواية الفائزة بالجائزة الثانية في مسابقة الرواية".

١١- "محكمة الأبرياء" مسرحية شعرية – غازي مختار طليمات.

١٢- الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني – حلمي القاعود.

١٣- ديوان حديث عصري إلى أبي أيوب الأنصاري – جابر قميحة.

١٤- في النقد التطبيقي – عماد الدين خليل.

١٥- في ظلال الرضا – شعر أحمد محمود مبارك.

١٦- رواية: لن أموت سدى، جهاد الرجي (الرواية الفائزة بالجائزة الأولى في مسابقة الرواية).

---

(١) أحمد عبد الرحمن : من منشورات الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٨، ص ١١١.

(٢) محمد جمال عمرو، دليل أعضاء مكتب الأردن الإقليمي لرابطة الأدب الإسلامي العالمية ط١ ص. ص ١٣٤-١٣٥ عمان / دار البشير ٢٠٠١.

ب- المجلات الأدبية :

سَعَت الرابطة منذ نشأتها "إلى إصدار نشرة أو مجلة باسم رابطة الأدب الإسلامي"[١] وقد تحقق لها ذلك بعد أن تمكنت من فتح مكاتب لها في أنحاء العالم الإسلامي إذ أصبحت الرابطة تمتلك عدداً من المجلات الأدبية المتخصصة بالأدب والنقد نعرض لها على النحو التالي :

١- مجلة الأدب الإسلامي :

وقد تمكن مكتب البلاد العربية من إصدارها بعد قرابة عقد من الزمن مضى على تأسيس الرابطة، وهي "مجلة فصلية تُعنى بالأدب الإسلامي"[٢] وتعتبر الصوت المعبّر عن الرابطة والوسيلة الأولى التي تصل بأهدافها إلى الجمهور... لذا فإن الاهتمام بالمجلة هو في حد ذاته بمثابة دعوى متواصلة للاهتمام "بالأدب الإسلامي" والتشجيع عليه.

وقد تشكل لهذه المجلة هيئة تحرير يرأسها (عبد القدوس أبو صالح) -نائب رئيس الرابطة سابقا ورئيسها حالياً- وتتكون هيئة التحرير من أعضاء مكتب البلاد العربية حيث "يقوم المكتب برسم وتنفيذ السياسة العامة للمجلة في صورة مادة إبداعية وتحريرية عن طريق تكليفات وصياغات للمواد العامة للمجلة في صورتها النهائية ويوزع مهام التحرير على أعضائه"[٣].

أما بالنسبة للمادة التي تنشرها المجلة فقد وزعتها هيئة تحريرها على النحو التالي : الأبحاث المتخصصة (شبه المحكمة) بنسبة (١٥%)، والمقالات النقدية والتعليقات والردود بنسبة (٢٠%)، أما الإبداعات الأدبية من قصة وشعر ومسرحية فتستوعب المجلة ما نسبته (٤٠%)، كما خصصت المجلة للصحافة الأدبية من تحقيقات ولقاءات وأخبار ومؤتمرات ما نسبته (١٥%) ولم تهمل المجلة أدب الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية إذ خصصت لترجمة ادابها ما نسبته (٧%). ولم تغفل المجلة عن تشجيع الأقلام الواعدة فجعلت لها ما نسبته (٣%) علما بأن هذه النسب التقريبية قابلة للتعديل حسب المادة والمناخ الأدبي وقت صدور العدد[٤]. وقد التزمت المجلة بمراعاة هذه النسب قدر الإمكان.

أما عن آلية النشر في المجلة وخصائص الموضوعات المنشورة فيها فتتم تهيئة العمل للنشر بعد التوجيه والنقد من قبل القائمين على "الأدب الإسلامي". وتمتاز الموضوعات

---

(١) مشروع اللائحة الإدارية لمكتب الرابطة : ص ١، من وثائق الرابطة.

(٢) عبد القدوس أبو صالح : التحرير : مجلة الأدب الإسلامي : عدد١، ص ١.

(٣) المشروع الخاص لمجلة الأدب الإسلامي الفصلية: ص٢: من وثائق الرابطة.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢.

المنشورة في المجلة " في البعد عن السخرية والمزح وما يعتمد على الطُرفة النادرة فلا تمزج الجد بالهزل فيوقظ الشعور ويشحذ العقول"[١] وبهذا الشرط فإنّ المجلة تلتقي مع آراء نظرية (المُثل) ويؤكد ذلك (محمد عبد الله الحُميد) حيث يرى أن من خصائص محتوى المجلة "جديَّة الطرح، وسلامة الأسلوب، ووسامة الموضوعات..." [٢] وقد حدّدت المجلة نفسُها قواعد للمادة المنشورة فيها "فلا تنشر أي موضوع سبق نشره ولا توزّع الموضوع على عددين"[٣] فالموضوع الذي يُنشر في المجلة يكون في حلقة واحدة، ذلك أن المجلة تراعي الدقة في تحديد الموضوعات والتعريف بكُتّابها وتوثيق المعلومات المراد نشرها.

وتُقرّر المجلة أنها تتقبل الرأي المعارض وتنشره، ما دام ملتزما بالموضوعية والرصانة وذلك إيمانا بحرية الكلمة وجدوى الحوار"[٤] غير أن هذا الطرح لم يشكّل ظاهرة متميزة لدى المجلة، فلم تعثر الدراسة على آراء تعارض فكرتها أو تنتقد فكرة "الأدب الإسلامي" عدا شذرات متناثرة لبعض المهتمين "بالأدب الإسلامي".

أما عن منهجها فإنه لم يتجاوز منهج الشريعة الإسلامية فهي "وسطيّة المنهج"[٥] وللمجلة أهداف وغايات، فهي تهدف إلى "رسم منهج إسلامي للفنون الحديثة، وتسعى إلى إعادة كتابة تاريخ الأدب العربي من وجهة نظر إسلامية، كما ترمي إلى التعريف بآداب الشعوب الإسلامية... وتهدف إلى تشجيع الأقلام الواعدة وصناعة الأدباء"[٦] ويتم لها ذلك عن طريق إقامة مسابقات أدبية وتخصيص لقاءات مع المهتمين "بالأدب الإسلامي" وعَرْض الأبحاث والرسائل الجامعية والتعليق عليها تحت باب (من أخبار الأدب الإسلامي).

ومن أهدافها كذلك "نشر (الأدب الإسلامي) وإلقاء الأضواء عليه، وإشاعة هذا اللون من الأدب بين القرّاء على اختلاف مقاماتهم ومحاولة جذب أكبر عدد ممكن من القراء إلى الكلمة الطيبة، إضافة إلى التعريف بالأدباء المبدعين في هذا اللون من الأدب عن طريق (لقاء العدد) "[٧].

---

(١) عثمان مليباري : صحيفة المدينة / ملحق الأربعاء الأسبوعي: مصدر سبق ذكره.

(٢) محمد عبد الله الحميد : قالوا عن المجلة: مجلة الأدب الإسلامي، عدد٤، ص ٤.

(٣) هيئة التحرير: قواعد النشر في المجلة: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٨، ص ٢١، عدد ٤، ص ٦.

(٤) إبراهيم سعفان : قالوا عن المجلة، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٣، ص ٦.

(٥) محمد عبد الله الحميد : قالوا عن المجلة مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٤. ص ٤.

(٦) إبراهيم سعفان: قالوا عن المجلة مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٣، ص ٦.

(٧) المشروع الخاص بمجلة الأدب الإسلامي، ص١، من وثائق الرابطة.

بقي أن نشير للموارد المالية للمجلة خاصة أنها تتطلب موارد تتناسب مع طبيعة إخراجها المتميزة وجهود توزيعها –المكلفة– إلى أنحاء العالم الإسلامي وإذا كانت المجلة ترى بأن مواردها المالية تتمثل في "عوائد التوزيع وأجور الإعلان الذي يعتمد فيه على دور النشر والمكتبات الإسلامية"[١] أو في اشتراكات المؤسسات والأفراد، فهذا رئيس تحريرها يعترف بأن هذه العوائد من توزيع وإعلانات واشتراكات لا تغطّي تكاليف المجلة فيقول : "هذه المجلة على ما لقيت من قبول وانتشار لا تغطي عائداتُها تكاليفها"[٢]، ويُبرّر ذلك بقوله "إن المجلة مجلة دعوة هادفة وليس مشروعا تجاريا يهدف إلى الربح"[٣]. وإذا قمنا بإحصاء الموارد المالية للرابطة –بما في ذلك اشتراكات أعضائها– نجدُها لا تغطي نفقات الرابطة بما تقوم به من نشاطات، وما تُصدر من مطبوعات، فيبقى السؤال قائما : ما مصادر تمويل المجلة؟!

إن الإجابة عن هذا السؤال لا تقف عند حدود المجلة فحسب إنما تتعداه إلى مبادئ الرابطة وركائز (النظرية) التي تدعو إليها إذ تبقى الشكوك قائمة بأنها تقوم على خدمة جهة سياسية ما، وإذا ثبت هذا فإنّ علاقة الرابطة بالأدب تصبح ضعيفة وقد تبتعد عن الأدب وأدبائه!!

علما أن المجلة تؤكد نقطة مهمة هي "الاعتدال والحكمة والبعد عن مزالق الصرعات السياسية والحزبية مع التزامها بأن تكون في خدمة قضايا الأمة الإسلامية عن طريق الكلمة الهادفة الأصلية الملتزمة بالإسلام"[٤] ولكن هذا لا يعني أن المجلة لا تقوم على موقف سياسي انطلاقا من مبادئ الرابطة[٥].

ومهما يكن من أمر المجلة ومصادر تمويلها فلا يُنكر دورها في نشر فكرة "الأدب الإسلامي" أو إثراء الحركة الأدبية بعدد من المبدعين الذين نشروا أعمالاً جيدة على صفحات المجلة فقد غدت –في شكلها ومضمونها– "تمثّل صوت الرابطة ومرآتها ومنبرها وهي أول الخطوات في سبيل تشكيل وحدة ثقافية وأدبية إسلامية"[٦] فصدور العدد الأول من المجلة هو

---

(١) المشروع الخاص بمجلة الأدب الإسلامي: ص ١، من وثائق الرابطة.

(٢) عبد القدوس أبو صالح : التحرير : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ١.

(٣) نفسه.

(٤) ابراهيم سعفان : قالوا عن المجلة مجلة الأدب الإسلامي، عدد٣، ص ٦.

(٥) أشرنا إلى ذلك في باب (نشأة الرابطة) ينظر ص. ص (٥–٧) من هذه الدراسة.

(٦) ابراهيم العجلوني : أفكار ومقترحات حول الأدب الإسلامي ، ص ٣، من وثائق الرابطة.

أكبر هدف حققته الرابطة وأسما طموح داعب عقول القائمين على "الأدب الإسلامي". ومع أن المجلة حققت عنصر الإسلامية في الموضوعات التي طرحتها إلا أنها لم تتمكن من تحقيق مقومات النظرية الإسلامية في الأدب أي لم تحقق رؤية إسلامية فنية ولم تثبت تصوراً إسلاميا في الأدب. وهذه الحقيقية لا تعيبها ولا تمنعها من الاستمرار في الصدور، ولكن يجب الاعتراف بها من قبل القائمين عليها وعلى الرابطة التي ترعاها، فالمجلة لم تتعثر مسيرتها فقد صدر منها مؤخراً العدد السابع والعشرون.

والمجلة في تطور وازدهار من حيث الإخراج والتنوع والتجديد وهذا ما حقق لها قبولاً واسعاً في العالم الإسلامي، فقد عبر العديد من الأدباء عن إعجابهم بمباحثها ومحتواها خاصة ما اشتملت عليه من بحوث ومقالات وإبداعات[١].

يرى (أحمد محمد علي) أن صدور المجلة "جاء متزامناً مع حاجة الدعوة الإسلامية إلى مثل هذه النافذة التي ستصبح منبراً للأدباء الإسلاميين لتنشيط الإبداع في "الأدب الإسلامي" ودراساته ونقده، ومساعدة الأدباء الناشئين وأصحاب المواهب على النضج والارتقاء"[٢] وتشجيع الأقلام الواعدة من أفضل ما حققته المجلة.

كما قدّر عددٌ من الأدباء الجهود الكبيرة التي بذلها القائمون على إصدار المجلة حيث "المستوى المتجدد والجيد الذي تسير عليه المجلة، وتنويع المواد ضمن الدراسة النقدية من شعر ومسرح وقصة قصيرة"[٣]. وكان أكثر الأدباء موضوعية في وصف المجلة (تركي المالكي) الذي كتب في مجلة "البيان" مقالاً مطوّلاً تحت عنوان (الهمّ الأدبي) جاء في خاتمته "فهل تكون مجلة الأدب الإسلامي .. قطرة في أول الغيث، النصّ الأدبي الجميل ملتحما بالرؤية الإسلامية، بعيدا عن أدب الأعطيات من جهة، ونصوص الترجمة لمتاهات الفكر الغربي من جهة أخرى؟ نرجو أن تكون كذلك ونطمح أن ينهمر بعدها القطر"[٤]. فجاء كلامه تساؤلاً ورجاءً، تساؤل عن حقيقة المجلة وجوهرها، ورجاء أن تكون سراجاً على طريق "الأدب الإسلامي" فلم يتكلف الإغراق في الوصف والتمجيد، ولم يَعُدّ المجلة دليلاً قاطعا على

---

(١) عبّر الكثير عن إعجابهم في المجلة في، من مجلة الأدب الإسلامي.

(٢) أحمد محمد علي: قالوا عن المجلة مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٤، ص ٣.

(٣) عبد العظيم فوزي : نجيب الكيلاني في مشاريع نور بريد الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ١١١.

(٤) تركي المالكي: الهم الأدبي: عن مجلة البيان، عدد ٧٥، مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٤، ص ٥.

وجود "الأدب الإسلامي" كما فعلت (أسماء أبو بكر محمد)[١] فالمجلة وحدها لا تكفي لإقرار حقيقة "الأدب الإسلامي" والقول بوجود "الأدب الاسلامي" لا يكفي وحده فالأمر يحتاج دراسة علمية دقيقة والقرار يتطلب برهانا قاطعا، فما زالت المجلة تفتقر للرؤية الواضحة، فلا نريد رفع شعارات برّاقة فنوهم أنفسنا أننا أنجزنا عملاً ما، فتتقاصر جهودنا وتقل عزيمتنا فنعود من حيث بدأنا كمن يتسلق صخرة صماء!!

إنّ المجلة خطوة صحيحة على طريق طويل تحتاج إلى فتح حوار مع المعنيين بالأدب ونقده، وتحتاج إلى مخاطبة الإنسان المعاصر بأدوات عصرية وأساليب جديدة وطرائق حديثة مع الاحتفاظ بمقومات الأصالة.

٢- مجلات أدبية أخرى :

لم تكن مجلة "الأدب الإسلامي" هي المجلة الوحيدة التي تصدرها مكاتب الرابطة، فهناك مجلات أدبية تصدر عن المكاتب الإقليمية التابعة للرابطة في أنحاء العالم الإسلامي، ومن هذه المجالات :

أ- **مجلة "كروان أدب"** : أي قافلة الأدب، وتصدر عن مكتب الرابطة الرئيس في شبه القارة الهندية باللغة الأردية، ويرأس تحريرها (محمد الحسني الرابع الندوي) وهي مجلة "علمية ذات اختصاص "بالأدب الإسلامي" وتصدر مرّة كل ثلاثة أشهر... وقد تزامن صدورها مع صدور المجلة العربية التي يصدرها مكتب البلاد العربية"[٢] وكان المكتب الرئيس في شبه القارة الهندية قد أصدر نشرة صحفية شهرية بالعربية قبل إصدار مجلته الأردية لمدّة ثلاث سنوات"[٣] والمجلة متنوعة بموضوعاتها ذات العلاقة بفكرة "الأدب الإسلامي".

ب- **مجلة "المشكاة"** : وتصدر عن المكتب الإقليمي للرابطة في المغرب ويرأس تحريرها (حسن الأمراني)، وقد توقفت عن الصدور مدّة من الزمن لظروف فنية ثم عادت إلى الصدور مرة أخرى، ودعت الأدباء الإسلاميين إلى "دعم هذه المجلة الرائدة في مسيرة الأدب الأصيل والكلمة الملتزمة الهادفة"[٤] وقد تميزت هذه المجلة بأنها أصبحت

---

[١] ينظر : مجلة الادب الإسلامي (قالوا عن المجلة)، عدد٣، ص ٦.

[٢] عبد القدوس أبو صالح : التحرير : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١.

[٣] محمد الرابع الحسني الندوي: نشاطات الرابطة في الهند: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٤، ص ١٠٧.

[٤] من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة المشكاة توالي الصدور: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٣، ص ١٠٧.

متخصصة مؤخرا عندما بدأت تفرد كل عدد لطرح موضوع ما قد يكون أدبيا أو نقديا أو يعرض دراسة موضوع ما.

ج- **مجلة "الأدب الإسلامي"** : وتصدر عن المكتب الإقليمي للرابطة في تركيا وباللغة التركية، وقد أصدرت عددها التاسع والعشرين حتى شهر شوال لعام ١٤١٥هـ[١] وبعد فترة انقطاع دامت قرابة عامين -بسبب الظروف المادية- عادت المجلة إلى الصدور بعد أن أسس مكتب الرابطة في استانبول وقفا لدعم مسيرة الأدب الإسلامي في تركيا بما في ذلك المجلة"[٢]. والمجلة فصلية.

د- **مجلة "منار الشرق"** : وتصدر عن المكتب الإقليمي للرابطة في بنغلاديش وباللغة العربية، ويرأس تحريرها (محمد سلطان ذوق الندوي)، وهي مجلة فصلية تعنى "بالأدب الإسلامي"، وصدر منها العددان السابع والثامن عام ١٤١٩هـ متضمنا عددا من الموضوعات الفكرية والأدبية"[٣].

هـ- **مجلة "النور "** : وتصدر في الهند باللغة العربية ويرأس تحريرها (عبد الرحمن الملي الندوي)[٤].

وتتلقى هذه المجلات الخمس فيضا من العطاء الأدبي المتنوع من مكاتب الرّابطة العشرة المنتشرة في أرجاء العالم العربي والإسلامي "وتجاهد جميعا لرفع راية الأدب الإسلامي"[٥]. هذا بما يتعلق بالمجلات الأدبية المتخصصة التي تصدرها مكاتب الرابطة.

وهناك عدد من المجلات ذات الطابع الإسلامي يُصدرها عدد من أعضاء الرابطة منها: مجلة (البعث الإسلامي) التي تصدر عن مؤسسة الصحافة والنشر في (لكنو الهند) ويشرف عليها (سعيد الأعضمي الندوي). وهناك مجلة (النور) : الإسلامية التي تصدر في تطوان / المغرب ويشرف عليها (محمد المنتصر الديسومي). وفي المغرب أيضا تصدر مجلة (الهدى) وهي إسلامية جامعة تصدر في مدينة فاس ويشرف عليها (المفضل القلواتي)[٦].

---

(١) علي نار : الأدب الإسلامي في اللغة التركية / مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ١١٠.

(٢) هيئة التحرير: من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٢١، ص ١٠٤.

(٣) محمد الرابع الندوي : من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢٠، ص ٩١.

(٤) عبد القدوس أبو صالح : التحرير : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١.

(٥) عبد القدوس أبو صالح : التحرير : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١.

(٦) تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ص ص ١٥-١٦.

وقد ساهم بعض أعضاء الرابطة بإصدار عدد من الملاحق الأدبية بالاتفاق مع بعض الصحف في مناطقهم، ومن ذلك ما فعله (حسن خليفة) عضو الرابطة في الجزائر عندما أصدر ملحقا أدبيا شهريا بعنوان "المشكاة" بالتعاون مع صحيفة (البيان) الجزائرية، ويحاول هذا الملحق نشر فكرة "الأدب الإسلامي"[١].

كما أصدرت الرابطة ملحقا أدبيا بجريدة (الرائد) الهندية وزّعته على الأعضاء والمهتمين "بالأدب الإسلامي"، حيث بلغت الأعداد الصادرة منه حتى تاريخه خمسة وعشرين عدداً.

وبهذا نكون قد تعرفنا إلى جميع النشاطات التي تقوم بها رابطة الأدب الإسلامي ممثلة بمكاتبها الرئيسية والإقليمية وفروعها وحلقاتها المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي، وهي نشاطات متعددة متنوعة تقوم على خدمة أهداف الرابطة وتعمل على نشر فكرة "الأدب الإسلامي".

---

[١] هيئة التحرير: من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ٥، ص ١١١.

الفصل الأوّل

آراء الرابطة في الأدب (دراسة وتقويم):

أولاً : مصطلح الأدب الإسلامي.

ثانياً : نظرية الأدب الإسلامي.

ثالثاً : نماذج "الأدب الإسلامي"

- من الشعر.

- من النثر.

أولاً : مصطلح الأدب الإسلامي :

عندما تحدثنا في الفصل الأول من هذه الدراسة عن نشأة الرابطة، وجدنا أنها حديثة النشأة حيث ظهرت في منتصف الثمانينات من هذا القرن أي ما بين ١٩٨٤م – ١٩٨٦م ولكن هل حداثة نشأة الرابطة يعني بالضرورة حداثة نشأة مصطلح "الأدب الإسلامي"؟

لقد أشار عدد من الدارسين والمهتمين بفكرة الأدب الإسلامي إلى تاريخ وجود المصطلح وظهوره على يدي (أبي الحسن الندوي) باعتباره أول من تبنى فكرة "الأدب الإسلامي" وأول من دعا إلى تأسيس رابطة للأدب الإسلامي ومن ثمّ أوّل من ترأس "رابطة الأدب الإسلامي" بعد تأسيسها وليس لفترة مؤقتة وإنما طوال حياته لما تمتع به من حماسة كبيرة لإنجاز هذه العمل.

ولعل مجلة "الأدب الإسلامي" تؤكد ذلك حيث جاء في العدد الثاني منها : "كانت أول مرة يُذكر فيها مصطلح الأدب الإسلامي في الخطاب[*] الذي ألقاه (الندوي) ضمن الاحتفال الذي أقامه مجمع اللغة العربية بدمشق بمناسبة منحة عضويته"[١] ولكن هل قصد الندوي في ذلك الخطاب مفهوم "الأدب الإسلامي" الذي طرحته رابطة الأدب الإسلامية بعد قيامها؟ ويجيبنا الندوي على هذا السؤال قائلاً : "لقد كان مصطلح "الأدب الإسلامي" يعني عندي مفهوم الأدب الإسلامي بمعناه الواسع الهادف البنّاء في فكري وكتاباتي التي كتبتها في هذا الموضوع من أول يوم، وقد شرحته في بعض مقالاتي التي جاءت في كتاب "نظرات في الأدب" وفي كتاب "روائع إقبال"[٢]. فلا شك إذن في أن الندوي أشار في خطابه إلى مصطلح "الأدب الإسلامي" كنظرية أدبية، ولكن هل هذا يعني أنه حقا هو أول من دعا إلى ذلك؟

هناك من يرى غير ذلك، فمع أن الجميع يعترفون بفضل (الندوي) ولا ينكرون دوره في الدعوة إلى فكرة "الأدب الإسلامي" إلا أن بعضهم لا يقف بحدود المصطلح عند دعواته المتكررة بل يعود إلى منتصف القرن العشرين. فهذا (نصر الدين دولاوي) يرى بأن ولادة المصطلح كانت على يد (سيد قطب) حيث يؤكد "أن وثيقة ميلاد هذا الأدب (يعني الأدب الإسلامي) هي مقال كتبه (سيد قطب) سنة ١٩٥١ بيّن دلالة هذا الأدب وماهيته وتناول فيه قيمته وأبعاده"[٣]

---

[*] جاء في العدد الثالث من مجلة الأدب الإسلامي ص١: أن هذا الخطاب ألقي منذ نحو نصف قرن، وذكرت مجلة (البعث) الإسلامية أن ذلك كان عام (١٩٥٦).

[١] أبو الحسن الندوي : لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ٢٩.

[٢] نفسه : عدد٢، ص ٢٩.

[٣] نصر الدين دلاوي: إشكالية الأدب الإسلامي في النقد الأدبي الحديث، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٧، ص١٠٣.

ويؤكد هذه المقولة (مأمون جرار) حيث يقول : " لقد صدرت الدعوة أول ما صدرت من قلم سيد قطب رحمه الله ... في مقال له ... نُشر من بعد في كتيّب " في التاريخ فكرة ومنهاج""[١] ولا شك أن هذين الخبرين يؤكدان استخدام (سيد قطب) لمصطلح "الأدب الإسلامي"، ولكن لا نعلم إن كان قصد به الدعوة إلى نظرية إسلامية في الأدب كما أرادت الرابطة فيما بعد.

لقد تنبّه (سيد قطب) إلى ضرورة وجود "أدب إسلامي" يتلاءم مع حركة التطور البشري، فهو يرى أنّ الإسلام "جاء لتطوير الحياة وترقيتها، لا للرضى بواقعها"[٢].

وسيد قطب عندما تنبه إلى ذلك لم يحدد معالم هذا الأدب ولم يُقر بوجوده ولكنه قدّم مواصفات للأدب الذي يمكن أن يُوصف بالإسلامية فقال : "ومن ثمّ فالأدب او الفن المنبثق من التصور الإسلامي للحياة، قد لا يحفل كثيرا بتصوير لحظات الضعف البشري ولا يتوسع في عرضها... والنظرية الإسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض... ومن ثمّ فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي لا يهتف للكائن البشري بضعفه ونقصه وهبوطه"[٣] هذه صفات الأدب الذي يدعو له (سيد قطب) علما بانه حذّر من التعامل مع هذه المواصفات بجانبها الموضوعي على حساب الأسلوب الفني في قوله :" وليست الخطب الوعظية هي سبيل الأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي، فهذه وسيلة بدائية وليست عملا فنيا بطبيعة الحال"[٤]. فهو يدعو إلى الابتعاد عن المباشرة في طرح التصور الإسلامي ويؤكد على ضرورة امتلاك الرؤية الفنية. فهل تعاملت الرابطة مع دعوة (سيد قطب) كما فهمها هو؟ أم أنها عُنيت بالمضمون والفكرة وعجزت عن تحقيق الرؤية الفنية؟!

وإذا تأملنا الزمان الذي ألقى فيه (الندوي) خطابه والزمان الذي دعا فيه (سيد قطب) إلى مصطلح "الأدب الإسلامي" نجدهما متقاربين وليس المهم هنا الشخص الذي دعا إلى مصطلح "الأدب الإسلامي" إنما الأهم هو حصر الفترة الزمنية التي ظهر فيها المصطلح لما في ذلك من دلالة تاريخية على ولادة المصطلح ومعرفة أسباب الدعوة إليه وعوامل ظهوره في هذه الفترة دون غيرها.

لعلّ الواعي لأحوال هذه الفترة – أعني الخمسينيات- بجوانبها السياسية والاجتماعية يجد أنها مضطربة في تاريخ الأمة الإسلامية والعربية في العصر الحديث؛ فترة شهدت تحولات

---

(١) نظرات إسلامية في الأدب، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) في التاريخ... فكرة ومنهاج، ط١، الدار السعودية للنشر، جدّة، ١٩٦٧م، ص ١٦.

(٣) نفسه : ص. ص (١٦-١٧).

(٤) نفسه : ص ١٨.

سياسية واجتماعية وثقافية كذلك، فقد تراجعت قوى العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية حيث هزيمة العرب في فلسطين وما تركت من آثار في البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وأصبحت كل حركة من حركاته السياسية والاجتماعية والثقافية توصف بالتبعية إما للعالم الغربي (الرأسمالي)، أو للمعسكر الشرقي (الاشتراكي)، وعندما نظر المثقفون العرب والمسلمون إلى واقعهم شعروا بالغيرة على تراث الأمّة وأحسوا بخطورة التحولات فقرروا إشاعة البدائل التي تحفظ للأمة تاريخها وكيانها في شتى المجالات، ومن بينها المجال الأدبي، لذا حاول (الندْوي وقطب) الدعوة إلى تأسيس رابطة "الأدب الإسلامي" أو إشاعة مصطلح الأدب الإسلامي ولكن.. هل نجحا في تحقيق ذلك كنظرية أدبية تمتلك سمات وخصائص مستقلة وتقوى على حمل رؤية وتصور متميزين عن الآداب الأخرى؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة تحليله وبيانه بإذن الله.

ولم يكتف البعض باعتبار العصر الحديث الزمن الحقيقي لظهور مصطلح "الأدب الإسلامي"، إنما يغوص في أعماق التاريخ حتى يصل إلى العصر العباسي بل إلى صدر العصر العباسي ليجعل منه انطلاقة المصطلح والدعوة إليه، فهذا (الأمراني) يقول : " عندما نعود إلى أقدم ما ألّف في النقد العربي، كفحولة الشعراء للأصمعي (٢١٦) وطبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (٢٣١) نجد دورانا لمصطلح الأدب الإسلامي أو ما اتصل به كالشعراء الإسلاميين... الشعر الإسلامي والشاعر الإسلامي... مما يدل على قدم المصطلح"[١] ولا أظن هذا الرأي إلا من الشطحات التي سيطرت على أصحابها وتغلبّت عليهم بل هو من المغالطات التي وقع فيها الأمراني خاصة وأنه ممن يُشار إليه بالبنان في مجال "الأدب الإسلامي"، فكيف به يقفز بتاريخ هذا المصطلح؛ إلى صدر العصر العباسي ذلك العصر الذي لا حاجة لأن يدعو إلى مثل هذا المصطلح ذلك أنه ما زال يعيش في ظلال الحياة الإسلامية سياسيا واجتماعيا وفكريا، فلا حاجة لذلك العصر بمثل هذا المصطلح، وغاب عن ذهن هذا الباحث صاحب الرؤى والنظريات أن استخدام أولئك القدماء كالأصمعي والجمحي لعبارات الشعراء الإسلاميين والشعر الإسلامي والشاعر الإسلامي إنما هو استخدام يدل على "فترة" وليس على "فكرة" يدل على شعراء صدر الإسلام (عصر الرسول والصحابة) ولا يدل على نظرية في "الأدب الإسلامي"، أعجب كل العجب من هذا الرأي خاصة وأن صاحبه يؤكد بأنه "من الثابت استعماله دائما في القرن الثاني وربما كان ظهوره في أواخر القرن الأول، الهجري"[٢].

---

[١] سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١.

[٢] نفسه، ص ١٢.

وفق ما نقدم من آراء نستطيع أن نقرر بأن مصطلح "الأدب الإسلامي" ظهر أول ما ظهر في كتابات سيد قطب خاصة وأن بين أيدينا إشارة تاريخية إلى استعمال سيد قطب لهذا المصطلح وهي (عام ١٩٥١)، وعلاوة على ذلك لاحظنا أن منظّري "الأدب الإسلامي" والداعين إليه اعتمدوا في كتاباتهم أساسا على اراء (سيد قطب) المبثوثة هنا وهناك، وخير دليل على ذلك أن الرابطة عندما عمدت إلى تعريف الأدب الإسلامي وإيجاد صيغة دالة عليه لم تخرج عن التعريف الذي أثبته (قطب) في كتابه "النقد الأدبي أصوله ومناهجه" ذلك التعريف القائل بأن الأدب هو (التعبير عن الكون والإنسان والحياة بصورة موحية).

وقد حاول بعضهم أن يُبرّر ظهور المصطلح من خلال مقارنته مع ظهور مصطلحات إسلامية أخرى عُرفت في العصر الحديث، ومن هؤلاء (أنور الجندي) الذي يقول : " ظهر في مطلع القرن الخامس عشر الهجري مصطلحات جديدة تدعو للأصالة، منها : علم النفس الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، وعلم الأخلاق الإسلامي، وعلم التربية الإسلامي"[١] ولكن هل يمكن تقسيم العلوم حسب الأديان؟ فهل نقول: هندسة مسيحية وجَبْر إسلامي وحساب يهودي؟!.

ولعل الجندي في رأيه هذا يرى أن الأدب علْما كسائر العلوم التي ذكرها ولعلّه غفل عن أن الأدب ليس كالعلم، فالعلم قد يختص في بيئة أو مجتمع وفق معطيات هذه البيئة وخصائصها. أما الأدب فيندرج تحت أسس عامة متعارف عليها عند مختلف المجتمعات، ولكن ما يميز كل مجتمع عن آخر هو القضايا المطروحة أي المضامين والأفكار.

كما قدّم (عبد الحميد ابراهيم) تسويغا حضاريا على ضرورة وجود المصطلح حيث يرى أنه "من الضروري أن يكون هناك "أدب إسلامي" لأن الحضارة الإسلامية حضارة عريقة لها رؤيتها ولها نظريتها وقد انعكست هذه الرؤية على كل المظاهر ومعجزتها الأولى في الكليَّة وفي القرآن الكريم ولا بدّ أن يكون لها "أدب إسلامي" وكذلك "نقد إسلامي" يكشف عن رؤاها المضمونية وكيف أنّ هذه الرؤى تسربلت بنوع من الصياغة الأدبية"[٢] وحقيقية الأمر أنه لا يمكن لأحد أن ينكر على الأمة العربية حضارتها العريقة وتاريخها الطويل، كما أنه لا يمكن لأحد أن ينكر ضرورة وجود أدب يُمثّل تاريخ الحضارة الإسلامية وعراقتَها، ولكن ما يمكن قوله : هل امتلكت هذه الحضارة أدبا من نوع خاص؟ أعني أدبا متميزا عن الآداب العالمية شكلا وأسلوبا. فامتلاك الأمة العربية لحضارة عريقة وتاريخ طويل لا يشكل ضرورة توفر

---

[١] من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٧، ص ٣.

[٢] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٨، ص ٢١.

منهجا ورؤية خاصين بالأدب والنقد وإن كان من الطبيعي تميُّز الحضارة والتاريخ الإسلاميين عن حضارات الأمم الأخرى وتاريخها.

والعجيب من صاحب الرأي هذا أنه يتراجع عن رأيه هذا وينكص على عقبية في موطن اخر فينكر على الرابطة أدبها ويقلل من شأن مصطلح "الأدب الإسلامي" متعصبا إلى نظريته التي سمّاها "الوسطية الإسلامية" وسنعرض لذلك في مكانه من المباحث القادمة بإذن الله.

مصطلح الأدب الإسلامي؛ المفهوم والدلالة :

أ – مفهوم المصطلح :

لقد عرّفت الرابطة "الأدب الإسلامي" بأنه : " التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون في حدود التصور الإسلامي لها"[١]. ولا شك بأن هذا التعريف يعتمد بدرجة كبيرة على مفهوم (سيد قطب) وأخيه (محمد قطب) للأدب، ذلك المفهوم الذي جاء في كتابيهما : (النقد الأدبي – أصوله وسماته) و (منهج الفن الإسلامي).

وقد حاول (عبد القدوس أبو صالح) أن يقدم تحليلا لعناصر هذا التعريف فقال : " إن العنصر الأول في هذا التعريف "تعبير فني" يعني أن "الأدب الإسلامي" يهتم بالقيم الجمالية ولا يقبل أن يدخل فيه نص لا تتحقق فيه الفنية... وليست إسلامية المضمون أبدا شفيعة للأديب الإسلامي أن يُقصّر في جمالية الشكل ولا في التجويد الفني"[٢] فهذا الكلام جميلٌ في تحديد المفهوم، ولكن إذا جئنا إلى الفنية وجمال الشكل فلا شك أنهما سمتا كلّ نصّ أدبي فليس هذا هو التميّز في مفهوم "الأدب الإسلامي" إنما التميّز يجب أن ينبع من إسلامية الفنية وإسلامية الشكل الجمالي، بمعنى هل تمكنت الرابطة من تحقيق شكلٍ وفن إسلاميين متميزين؟ هذا ما يجب مناقشته وإبرازه وإلا يبقى النص الأدبي الإسلامي في دائرة المواعظ والإرشادات وإن اتخذ إسلوبا فنيا فإنه يبقى أسير الأسلوب الخطابي لا غير.

وعندما جاء (عبد القدوس أبو صالح) إلى العنصر الثاني "أدب هادف" قال : " ومعنى ذلك أنه يؤمن بالالتزام في الأدب وهو التزام عفوي نابع من إيمان الأديب المسلم دون أن ينقلب إلى التزام قسري كالالتزام الذي تبنّته الواقعية الاشتراكية. أما العنصر الثالث أنه تعبير عن "الحياة والكون والإنسان" فمعنى ذلك أن الأدب الإسلامي يشمل أي موضوع وأية تجربة إنسانية

---

[١] من أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ١٠٩.

[٢] لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢٢، ص ٢٦.

فليس هناك موضوع يُحظر على الأديب الإسلامي"[١]. ولا أجد أنّ هذا التفسير يحمل تصورا أو رؤية كما أنه ليس من حق الرابطة وحدها، فأي أديب يحق له الإبداع في أية تجربة إنسانية وأي أديب لا يُحظر عليه موضوع ما، فباب الأدب مفتوح للجميع.

وعندما جاء إلى العنصر الأخير "وفق التصور الإسلامي" قال : "هو شرط يتعلق بالمضمون وهو الشرط الذي يميز الأدب الإسلامي عن غيره إذ لا يمكن أن يدخل النص في دائرة الأدب الإسلامي ما لم ينطلق من التصور الإسلامي الملتزم بكتاب الله وسنة نبيه"[٢]. وهو بهذا يحصر الأدب في دائرة ضيّقة، فماذا نقول عن الأدب الجاهلي، أليس جزءا من تراثنا؟!

ولعله في هذا ناقض نفسه عندما ناقش العنصر الأول إذ علق تميز "الأدب الإسلامي" على جانبه الفني ويأتي هنا ليقرر بأن الشرط الذي يميز "الأدب الإسلامي" هو المضمون وهذا الكلام ليس بدعا أو خطأ. بل هو المميز الوحيد "للأدب الإسلامي" لذا نستطيع القول بأن "الأدب الإسلامي" يُعلي من شأن المضمون على حساب الشكل.

وللمصطلح مفاهيم متعددة "إذ نجد مفهوم "الأدب الإسلامي" لدى الدارسين يدور حول أحد المفاهيم التالية : يطلق ويراد به أدب صدر الإسلامي، ويطلق ويراد به (المذهبية الإسلامية في الأدب) وهذا الرأي الراجح عند دعاة الأدب الإسلامي إلا أن اراءهم متعددة وتتراوح بين التوسعة والتضييق ويتمثل ذلك في محورين : المحور الأول : يرى أصحابه أن "الأدب الإسلامي" هو الأدب الذي يلتقي مع تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان، سواء صدر عن أديب مسلم أو غير مسلم، وسواءٌ أكان ذلك يلتقي مع الحدود الزمانية والمكانية لدين الإسلام أم يسبقها زمانا ويتخطاها مكانا إلى أدباء الحكمة الملتقية مع تعاليم الإسلام في العصر الجاهلي مثل (زهير بن أبي سُلمى)، وأدباء الدعوات الإنسانية العامة من غير المسلمين المعاصرين مثل (طاغور) في دعوته المثالية إلى القيم الإنسانية النبيلة وتتمثل حُجّتهم على ذلك في أن الإسلام هو دين الفطرة الإنسانية عموما وليس دين الأمة. وممن نادى بذلك (محمد قطب) (وإبراهيم عوضين)". أما المحور الثاني: فيقوم على التضييق ويذهب إلى أن "الأدب الإسلامي" هو الأدب الذي يدور في فلك تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان ويصدر عن الأديب الملتزم بتصورات الإسلام ومبادئه وتطبيقاته العملية في الأقوال والأفعال وهذا اتجاه جُلّ أعضاء "رابطة

---

[١] نفسه: عدد٢٢، ص ٢٦.

[٢] نفسه : عدد٢٢، ص ٢٧.

الأدب الإسلامي" العالمية، فهم يرفضون أن يدخل في "الأدب الإسلامي" ما صدر عن شعراء وكتّاب مسلمين لم يكونوا ملتزمين في شعرهم ونثرهم"[١].

ولا شك أن هذا النص المطول يكشف لنا حقيقتين هامتين : الأولى : أن بعض دعاة الأدب الإسلامي يقبل أدبا من غير المسلمين إذا اتفق مع المضمون الإسلامي وهذا مخالف لتوجهات الرابطة. ولهذا توجه عدد من الملتزمين بالمصطلح بالنقد إلى (محمد قطب) وكتابه ومن هؤلاء (نجيب الكيلاني) الذي يرى "أن المؤلف لم يَقُم بعملية مسح أدبي يحصر فيها ما يسمى بالأدب الإسلامي في القديم أو الحديث سواء في عالم القصة أو المسرحية أو الشعر، ومن جهة أخرى عندما أراد أن يُقدّم بعض النماذج للاستشهاد بها لم يجد سوى قليل من الأدب العربي والإسلامي ومن ثم استشهد ببعض إنتاج طاغور والكاتب المسرحي الإيرلندي (سينج)..." [٢] ويرى (عبد الرحمن رأفت الباشا) أن الكاتب توسع في عنوانه وخاصة في كلمة (فن)... وهو عندما بحث في الكتاب لم يستطع أن يبحث في غير مجال الأدب فلو كانت التسمية (منهج الأدب الإسلامي) لكان أحسن..." [٣] أما (عماد الدين خليل) فيرى بأن "المؤلف لم يبيّن لنا مثلاً شيئا عن بقية الفنون كالمسرح والسينما وهي بلا شك من الفعاليات الاجتماعية الهامة للحضارة الإسلامية"[٤] أما (عباس المناصرة) فقد كان أكثر جرأة من سابقيه في إصدار حكم على صاحب الكتاب فيقول : "... وتبيّن أن محمد قطب لا يملك من العلم بالأدب العربي إلا ثقافة سطحية لا تؤهله للتنظير، فهو لا يعلم تاريخ الأدب العربي ولا مدارسه الفنية عبر التاريخ ولا يلم بإنتاجه عبر العصور.... وبذلك كان محمد قطب داعية من دعاة الفوضى في التنظير النقدي وفشل عندما حاول أن يدخل عالم التنظير النقدي بعقلية "المفكر العالم" وبذلك ضيَّع على النظرية الإسلامية الأدبية المبحوث عنها فرصة البداية العلمية والمنهجية للتنظير المؤهل شرعيا وأدبيا"[٥].

وإذا تأملنا النصوص المتقدمة نجد ان النقاد الإسلاميين تناولوا كتاب "منهج الفن الإسلامي" وصاحبه بالنقد الدقيق من العنوان وحتى الفهارس مرورا بالشواهد والنماذج، والعجيب في أمر هؤلاء النقاد أنهم يعودون ويقولون (ولا ننكر دور الكتاب وأهميته في "الأدب

---

[١] أحمد منظور : مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ١٧.

[٢] مأمون جرار : نظرات إسلامية في الأدب، مرجع سابق، ص ٤٦.

[٣] نفسه : ص ٤٧.

[٤] نفسه، ص ٤٨.

[٥] عباس المناصرة: مقدمة في الشعر الإسلامي، ص ٩٩.

الإسلامي" و لا تنكر دوره في بناء نظرية إسلامية في الأدب...الخ) فكيف يستقيم هذا الأمر وقد رفضوا عنوان الكتاب، ثم الأمثلة و النماذج، وثالثٌ يرفض المنهج و الأسلوب، ورابع يرفض قبول المؤلف ليكتب في هذا الحقل الأدبي لأنه غير متخصص فيه... الخ. ويبدو أن التعارض و التناقض بين أعضاء الرابطة كبير جدا ... و هذا يعني فقدانهم لمفاهيم محددة للمصطلح أو اراء جديدة متميزة ولهذا تمت مهاجمة (محمد قطب) وهو من المؤسسين البارزين للرابطة و ارائها من خلال كتابه (منهج الفن الإسلامي).

بناءً على ذلك نستطيع القول بأن الكتاب لم يخدم نظرية "الأدب الإسلامي" ولم يكن قدوة لأصحاب النظرية ودعاة "الأدب الإسلامي" علما أن الرابطة وجُلّ أعضائها يعتمدون على الكتاب وصاحبة لايجاد نظرية إسلامية في الأدب!

ويرى (أحمد منظور) "بأن القول أن الأدب الإسلامي هو كل ما توافق مع الفطرة الإنسانية و إن صدر عن غير المسلم فلنا معه حالتان، الأولى : أن يصبح هذا المصطلح إطارا عاما للأدب الإنساني أو الخلقي يندرج تحته أدب سائر المذاهب الأدبية الأخرى ما دامت متوافقة معه، وحينئذ فما جدوى المصطلح؟ وأولى أن يُسمى حينئذ أدب الفطرة الإنسانية أو الأدب الديني أو الخلقي. والثانية: أن يحمل هذا المصطلح في طياته مذهبا خاصا في الأدب والنقد يُعد قسيما للمذاهب الأخرى وحينئذ فما هي صفاته الخاصة في التصوير والتعبير التي تميزه عن غيره من المذاهب الأدبية"[١] وهذا هو المصطلح المقصود الذي يجب أن يأخذ به أعضاء الرابطة، وهذه الصورة الصحيحة التي يجب أن يكون عليها المصطلح كي يقترب من النظرية و المذهب الأدبي.

أما الحقيقية الثانية فهي: اشتراط الغالبية أن يكون "الأديب الإسلامي" ملتزما بالقضايا الإسلامية و هذا يعني أن الرابطة لا تقبل إبداع كل مسلم مهما كان، إنما القبول مقصور على المضمون الإسلامي من أديب إسلامي وهذا تشدد وتضييق على المصطلح لا يجلب النفع ولا يتقدم بالمصطلح نحو النظرية.

وحول هذه الحقيقة يقول (أحمد منظور) عن الأدب الإسلامي : "هو كل ما صدر من قول فني عن أديب مسلم أو ينتمي إلى الإسلام أو يتمثل الإسلام في مبادئه حين إنشائه ما دام ملتقيا في الجميع مع تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان وبهذا يصبح الأدب الإسلامي نوعا من الأدب الإنساني وليس معادلا له"[٢] "فالأدب الإسلامي" جزء من كلّ، وبهذا الرأي نتوصل إلى تصنيف "الأدب الإسلامي" وفهم موقعه بين المذاهب الأدبية الأخرى. ومن هنا يجب

---

[١] مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين: مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ١٧.

[٢] نفسه، عدد٥، ص ١٩.

الانطلاق لتحقيق النظرية ومن ثم تحقيق المذهبية "للأدب الإسلامي" فهو مصطلح للأدب وليس للأدباء، وبالتالي فهو "مصطلح يتعلق بالإبداع ولا علاقة له في الحكم على الناس"[١] ذلك أننا إذا أردنا الحكم على إسلامية الأدب ننطلق من الأدب نفسه دون النظر إلى هوية صاحبة أو مدى التزامه فالمهم في الأدب "أن ينبع من فكر وشعور إسلامي... ففي هذا المعنى يتميز الأدب الإسلامي بصفته الإلزامية. أي هو أدب إلزامي كأداب أصحاب الأفكار والتصورات الأخرى... أدب له موضوعاته وغاياته المعروفة لكن ليس شرطا أن يتحدث هذا الأدب عن الإسلام ومقدساته... ولا يشترط أن يُدخل الأديب في قصيدته أو مقالته كلمات ترمز إلى الإسلام"[٢] فعلى الأديب إذن أن ينطلق من وحي هذه الرموز ليحقق الرؤية والتصور الإسلاميين في النص الأدبي الذي يجب أن يُتخَذ كنموذج للأدب الإسلامي.

ب- إشكالية المصطلح :

إن مصطلح الأدب الإسلامي يشكل المحور الأساس في الدعوة إلى "نظرية الأدب الإسلامي".

لكن دعاة "الأدب الإسلامي" قبل أن يشرعوا بتحليل المصطلح وتبيان مفهومه ودلالته كانوا قد اختلفوا في تحديد المصطلح فظهرت بدائل متعددة تصلح أن تكون رديفة لمصطلح "الأدب الإسلامي" إذ أن مصطلح "الأدب الإسلامي" شهد معارضة عندما طرح في الساحة الأدبية "وتراوحت هذه المعارضة بين رفض المصطلح وبين وضع بدائل عنه"[٣] ولما كان دعاة "الأدب الإسلامي" حريصين على إقناع المتلقي بهذا المصطلح فقد تم طرح عدد من البدائل قبل ظهوره وبعده "وقد تراوحت هذه البدائل بين : مصطلح "أدب الدعوة" ومصطلح "الاتجاه الإسلامي" ومصطلح "الأدب المسلم" ومصطلح "أداب الشعوب الإسلامية" ومصطلح "الأدب الديني ومصطلح "أدب العقيدة" ومصطلح "الأدب الأخلاقي"[٤].

وعندما حاول (عبد القدوس أبو صالح) أن يحلل هذه البدائل فقام بدراسة كل منها على حده مستنبطا دلالة كل مصطلح، وخلص إلى نتيجة مؤداها رفض هذه المصطلحات جميعا على النحو التالي : فمصطلح "أدب الدعوة" مرفوض لأنه يحصر الأدب" في ميادين الدعوة مهما

---

[١] منصور غطي : مصطلح الأدب الإسلامي من منظور اجتهادي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ١١٠.

[٢] علي نار : الأدب الإسلامي في اللغة التركيّة، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ١٠٩.

[٣] عبد القدوس أبو صالح : شبهة المصطلح : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٨، ص ٣.

[٤] نفسه، عدد ٨، ص ٤-٥.

كانت متعددة"[١] ومصطلح "الاتجاه الإسلامي" غير مناسب لأنه "يهوّن من شأن الأدب الإسلامي ويجعله اتجاهات يظهر حينا ويختفي حينا اخر"[٢] أما مصطلح "الأدب المسلم" فإذا كان المراد به "الأدب الذي يصدر عن أي مسلم كان... فهو مرفوض لأنه يدخل أدباء مسلمين بديانتهم لكنهم أنتجوا نصوصا فيها من الكفر والإلحاد والزندقة والمجون وهذا يتعارض مع الأدب الإسلامي فكيف تعد هذه النصوص من الأدب المسلم وهي في مضمونها أبعد ما تكون عن الإسلام؟"[٣] وهذا الرأي يتضمن دلالتين : الأولى : أن الأدب الإسلامي لا يتميز إلا بمضمونه. والثانية : أن الأدب الإسلامي لا يقبل إبداع كل المسلمين، وهذا يعني إخراج أدب بعض الأدباء المسلمين خارج دائرة المصطلح، ولا نعلم عندها أين نصنف هذا الأدب؟! ثم ما موقف الرابطة من التراث الأدبي الذي يخالف توجهاتها ومبادئها؟

لقد حاول بعض النقاد الإجابة عن هذه الأسئلة، فوقفوا من ذلك موقفين : جاء الموقف الأول مُنصفا لهؤلاء الأدباء المسلمين الذين لم يتضمن إنتاجهم المعاني الإسلامية المطلوبة انتصارا للأسلوب الفني الرائع الذي تميز به أولئك الأدباء فهذا "الحطيئة يُعجب (ابن عباس) بموهبته وبإمكاناته الإبداعية فهو –رضي الله عنه– يعتدُّ بآرائه في المفاضلة بين الشعراء فيسأله ويحاوره ويقرّه على ما يقول... وابن عباس إنما يُكبر الموهبة في ذاتها وينحاز إلى الشعر بإمكاناته ومقوماته، فهو يتحفظ هنا على الشتم وعلى الفحش وعلى ما يُفضي إلى الظلم حتى وإن صدر ذلك عن الحطيئة نفسِه وهو الشاعر المُجيد والموهبة الفذّة كما يرى ذلك ابن عباس"[٤] فلم يَعُد المضمون هو الأساس في قبول النص الأدبي ولم يعد "الأدب الإسلامي" متميزا عن الأدب العربي كما يرى ابن عباس. هذا من الأدب القديم. أما (محمد إقبال عروي) فيختار لنا مثالاً من الأدب الحديث معتمدا في تبريره قبول إنتاج المسلمين – وإن لم يتفق في مضمونه مع العقيدة – على مصطلح سمّاه (الكادية) وهو مصطلح مشتق من الفعل (كاد) حيث يرى أنّ هذا المصطلح "لا يلغي إمكانية الانحراف السلوكي لصاحب الإبداع بل يعترف بذلك وما المصطلح إلا إقرار بوجود والبرهنة عليه... وفي تجربة نزار قباني نموذج حيّ يُصدّق ما ذهبنا إليه فقصائده الأخيرة (تقرير سري جدا من بلاد قمعستان) و (السينفونية الجنوبية) و (لماذا يسقط سفيان في امتحان حقوق الإنسان) تجسيد من الناحية الفكرية اعترافا بضرورة الإسلام. إن تلك القصائد

---

(١) نفسه : عدد ٨، ص ٦.

(٢) نفسه : عدد ٨، ص ٧.

(٣) نفسه: عدد٨، ص ٤.

(٤) فهد الحارثي: موقف ابن عباس من شعر البهتات (الهجاء)، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٨، ص ٧٠.

تدل على (كاديّة) واضحة تتجلى في الإيمان بدور الصحابة، وفي الأمل المنشود من انتصار الإسلام... غير أن سلوك صاحب تلك القصائد لا يشجعنا على إدراجه ضمن الإسلامية. ومن هنا تأتي قيمة المصطلح ليبعد بنا عن السلبيات التي يقع فيها بعض النقاد ممن حرصوا على إدراج ذلك الإبداع في دائرة الإسلامية دون سند شرعي مقبول أو مسوّغ موضوعي معقول"[١] ومع أن مصطلح (الكاديّة) يميل إلى قبول إبداع المسلمين غير ملتزمين إلا أنه كذلك يؤيد عدم إدراجهم ضمن الأدباء الإسلاميين بحجة أنهم لم يلتزموا المضمون الإسلامي في جميع إبداعاتهم ولهذا كادوا أن يقتربوا من دلالة المصطلح وكادوا يُصنّفوا من الأدباء الإسلاميين.

أما الموقف الثاني الذي نظر إلى إبداع المسلمين غير الملتزمين، فينحاز ضدهم ويخرجهم صراحة من دائرة "الأدب الإسلامي"، لِمَا لهم من نصوص "فيها من الكفر والإلحاد والزندقة والمجون ما يصادم التصور الإسلامي ويخرج عن ثوابت الإسلام .. فهي في مضمونها أبعد ما تكون عن الإسلام"[٢] وهذا الحكم ينطبق على الأدباء المسلمين الذي ظهروا على مرّ العصور وفي الأدب القديم والحديث، ويذهب هذا المذهب (احمد العناني) حيث يرى بأنه "وجب القول بأنّ الأدب الإسلامي هو التعبير الخاص بالالتزام بالإسلام... فشاعر مسلم ملتزم كمحمد إقبال يظل أرحب وأوسع من الموقع الذي يشغله أكثر شعراء العصر الأموي ممن ارتدوا إلى مفهوم قبلي للحياة مجافٍ لرسالة الإسلام في إنسانيتها الواسعة"[٣] ونلاحظ أن هذا الرأي انتصر لمحمد إقبال (الشاعر الحديث) وفضّله على الشعراء الأمويين الذين نزعوا إلى القبلية، ومقياسه الوحيد في ذلك هو المضمون والفكرة. ولا أظن ذلك من الإنصاف النقدي فالحكم النقدي على النص الأدبي لا ينطلق من القيم الخلقية التي يحتويها هذا النص أو ذاك، وأدبية النص لا تنطلق من فكرته ومضمونه وإنما من أسلوبه الفني ورؤيته وبلاغته وصورته الفنية وألفاظه وموسيقاه –إن كان شعرا– إلى غير ذلك من المعايير النقدية التي ألفها النقاد.

وقد رُفض مصطلح "أدب الشعوب الإسلامية" لأنه "يضم المذاهب الأدبية المتباينة المنتشرة في الشعوب الإسلامية ومنها ما هو مبني على معتقدات وأيديولوجيات مخالفة للإسلام"[٤] ونلاحظ أن مبدأ الرفض لهذا المصطلح قريب من سبب رفض مصطلح "الأدب المسلم" فالأدب الإسلامي ليس أدب عامة المسلمين وإنما أدب الملتزمين منهم وفي هذا تضييق

---

(١) محمد إقبال عروي : قراءة في نظرية الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ٢٤.

(٢) عبد القدوس أبو صالح : شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٨، ص ٥.

(٣) الأدب من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٦.

(٤) عبد القدوس أبو صالح : شبهة المصطلح : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٨، ص ٦.

وحصر للمصطلح يحدّان من قدرته وشموليته ويقصران به كثيرا عن أن يكون دعامة لنظرية أدبية أو منهج نقدي.

أما مصطلح "الأدب الديني" فهو مرفوض لأنه "قديم، أطلق على كل إنتاج أدبي يتصل بأي دين كان"[١] وهذا يعني قصر المصطلح على الدين الإسلامي دون غيره. وأما مصطلح "أدب العقيدة" فمع أنه "لا يتعارض مع مصطلح "الأدب الإسلامي"- إذ أن "الأدب الإسلامي" ينطلق من العقيدة الإسلامية- إلا أنه مرفوض لأن "الأدب الإسلامي" لا ينحصر في موضوعات العقيدة"[٢] ولا أعلم كيف نوفّق بين هذا الرأي وبين الرأي الرافض لمصطلح "الأدب المسلم" فمع أن كليهما يرفض، إلا أنها يتعارضان في رفضهما، فإذا كان الأول يرفض إنتاج المسلم غير الملتزم فإن الثاني يرفض الأدب الذي ينحصر في العقيدة ويلتزم بمعانيها. وإن دلّ هذا التعارض على شيء فإنما يدل على اضطراب المصطلح ودخوله في إشكالية ومأزق لاخلاص منهما.

ويُرفض أخيرا مصطلح "الأدب الأخلاقي" لأنه طُرح من قِبَل "بعض المعارضين للأدب الإسلامي للتهوين من شأنه والدعوة إلى نظرية أو مذهب أدبي"[٣] ولعل الدافع إلى رفض هذا المصطلح يكمن في محاولة دفاع عما وصُف به "الأدب الإسلامي" من أنه أدب أخلاق وخطب ومواعظ مباشرة "وإذا ما سلمنا بمقولة أن الشعر الإسلامي هو كل ما صدر عن المسلمين عبر تاريخهم الطويل على مدى اربعة عشر قرنا من شعر، أفيجوز أن نسلك فيه الهجاء بكل أشكاله الشخصي والسياسي، والمقذع والتشهيري الماجن؟ وما يقترب من السباب من تناول الأعراض وذكر العورات، وهل يجوز أن نسلك في الشعر الإسلامي شعر الخمريات والغزل بالمذكر والغزل الصريح..، لا شك أن ضمير المسلم لا يقبل مثل هذا الشعر"[٤] فإن كنّا ننكر هذه المعاني البذيئة في الشعر ونرفضها غير أنه لا يمكن لنا إنكار شاعرية أصحابها او إنكار إسلامهم فهم شعراء مسلمون، ولهذا يبقى التساؤل قائماً، ويبقى المصطلح في إشكالية، فمعالمه غير واضحة ودلالته غير محددة كما أن عناصره غير محصورة. ويذكّرنا هذا الرأي بموقف المذهب الكلاسيكي الذي يدعو إلى المنهج الأخلاقي في الأدب.

وبهذه التبريرات جميعها يرفض (عبد القدوس أبو صالح) ومن ذهب مذهبه جميع المصطلحات التي قُدّمت كبدائل عن مصطلح "الأدب الإسلامي" ويُقرّ هذه التسمية ويؤكدها لما

---

(١) عبد القدوس أبو صالح : لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص. ص ٢٨-٢٩.

(٢) نفسه : عدد٨، ص ٧.

(٣) نفسه: عدد٨، ص ٧.

(٤) محمد زغلول سلام : من سمات الشعر الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٩، ص ٥.

يرى فيها من الشمول و العموم و الكفاية، يرفض تعدد العناوين و المصطلحات ظنا منه أنها توقع في الاضطراب و الفوضى، علما بأن "التشابه في العناوين المتصلة بنظرية الأدب الإسلامي ليس عيبا في النظرية لأنّ التنظير في الأدب يُعد عملا جماعيا"[١].

فتعدد المصطلحات يعني تعدد الآراء وتعدد الاراء يقود إلى تحقيق نظرية لما يُقدّم من سَعَة في أفق البحث، و اتّساع في مدلولات النظرية وتنوّع في عناصرها فلا تبقى النظرية محصورة في زاوية معينة أو حبيسة فكر واحد أو رهينة لرأي دون غيره.

فمصطلح "الأدب الإسلامي" إذا ما أراد أن يحقق معنى النظرية فما عليه إلا أن يتوسع في دلالته فهو الأدب الذي يجب أن يُعبّر عن "الحضارة العربية الإسلامية كحضارة تخاطب التيار الإنساني العام، وتفترض أن البشر جميعا مهما اختلفت ألسنتهم و ألوانهم يحملون قاسما مشتركا، و هو بهذه الصفة يخاطب المسلم و غير المسلم و العربي و غير العربي، مثل الفن الإسلامي الذي أصبح تيارا مميزا يمتد عبر التاريخ كفن العمارة، والأدب الإسلامي بهذا المفهوم الحضاري الواسع لا يركز على الأشخاص ولكنه يركز على النص... ومن هذه الرؤية فإن بعض أعمال (نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم ويحيى حقي) تُدرج في مصطلح الأدب الإسلامي بل إن بعض أعمال (جوته ودانتي) يمكن أن تدخل في هذا المفهوم الحضاري"[٢] فإذا كان المصطلح متسعا بهذه الدلالة فإنه يكون أكثر رحابة و أكثر انطلاقا نحو النظرية، ومن هذا المفهوم ظهر مصطلح "الأدب في الإسلام" وهو ذلك الأدب "الذي يعيش أصحابه في كنف الإسلام ولكنهم يلتزمون بجانب الفن للفن، فالأديب لا يعارض الإسلام ولا يُدافع عن الإسلام لأنه يعمل أساسا خارج دائرة الإسلام، هو يلتزم بالفن أكثر مما يلتزم بالمضمون وقد استوحيت هذه التسمية من ابن تيمية فقد سُئل عن فلاسفة الإسلام فأجاب أنه لا يوجد فلاسفة في الإسلام فليس للإسلام فلاسفة ولكن يوجد الفلاسفة الذين هم في الإسلام، وقياسا على هذا فإن أصحاب نظرية الفن للفن لا يمثلون الأدب الإسلامي ولكن يمثلون الأدب الذي في الإسلام"[٣] وبهذا المفهوم يتسع مصطلح الأدب الإسلامي ليستند إلى نظرية في الأدب، لها منهجها ولها مبادؤها ولها أنصارها من داخل المجتمع الإسلامي ومن خارجه، فالنظرية يجب أن تحظى بتأييد عام لا تكتفي فقط بتأييد أعضائها و المتعصبين لها و القائمين عليها!!.

---

(١) محمد بن عزّوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ٢٧.

(٢) عبد الحميد ابراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٤.

(٣) نفسه، عدد١١، ص ٢٥.

وحتى يتحقق هذا ينبغي تحرير مصطلح "الأدب الإسلامي" من الإشكاليات التي وقع فيها وينبغي دراسة البدائل والعناية بها لأنها تمثل اراء أصحابها هذه الاراء التي تغذي المصطلح وتنميه.

وسنعرض فيما يلي لإشكاليات جديدة وقع فيها مصطلح الأدب الإسلامي وعانى منها.

جـ- شروط الأدب المقبول :

إذا كان (عبد القدوس أبو صالح) قد رفض البدائل المتقدمة جميعها لما فيها من إشكاليات أو تعارضات أو عقبات فإنه لم يقدم تحليلاً منطقياً مقنعاً لمصطلح "الأدب الإسلامي"، كما أنه لم يتمكن من الخروج بمصطلح "الأدب الإسلامي" من المأزق الذي عانى منه، هذا المأزق المتمثل في ظهور إشكاليات وقفت أمام المصطلح كعقبات حدَّت من قبوله في الوسط الأدبي والنقدي.

وقد أشرنا فيما تقدم لبعض هذه الإشكالات ومنها إنتاج الأدباء المسلمين غير الملتزمين بالمضمون الإسلامي، كعمر بن أبي ربيعة وأبي نواس ونزار قباني، وعرفنا كيف تذبذبت آراء دعاة "الأدب الإسلامي" حول هذا الإنتاج فمنهم الرّافض له بالجملة والتفصيل باعتبار أن صاحبة لا يمثل روح العقيدة الإسلامية وإن كانوا مسلمين، ومنهم من يأخذه جملة وتفصيلا باعتبار أن المبدع حقق شرط الإسلامية، ويرى فريق ثالث أن يأخذ بإنتاجه الذي يتفق مع المضمون الإسلامي ويرفض ذلك الإنتاج الذي لا صلة له بالإسلام[١]، وبهذا فإن أصحاب هذا الرأي ينظرون إلى هذا الأديب من جانبين، فيصنفونه بحكم إنتاجه الأول، على أنه أديب إسلامي، ويصنفونه بحكم إنتاجه الثاني على أنه غير إسلامي، ولا نعلم إن كان يجوز تقسيم الأديب إلى نصفين إذا أردنا تصنيفه!!

رأينا أن الرابطة اشترطت شرط الإسلام في المبدع إلا أنها لم تقبل إنتاج جميع المسلمين، وهذا بالنظر إلى شخص المبدع، أما إذا ما نظرنا إلى طبيعة الأدب المقبول فنجد الشرط هو الالتزام بالقيم والأخلاق والبعد عن فاحش القول، غير أن الرابطة لم تقبل كذلك كل إنتاج يحقق هذه الشروط، هذا في حالة كان صاحبه غير مسلم "وإذا كان أدب غير المسلم مؤسسا على مبادئ شريفة وإذا كان تعبيراً عن فكرة صحيحة نقول هذا أدب جيد... ولا نقول إنه أدب إسلامي... نقول إنه أدب صالح"[٢].

---

[١] من مؤيدي هذا الرأي (عمر الساريسي) وهو من الرواد في مجال التنظير للأدب الإسلامي.

[٢] عبد القدوس أبو صالح : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ٣١.

وعبارتا "أدب جيد" : و "أدب صالح" هما لرئيس الرابطة أبو الحسن الندوي [١] وطبيعي أن يكرر بعض أعضاء الرابطة رأي رئيسها، ولم يكن هذا هو رأي جميع أعضاء الرابطة أو دعاة "الأدب الإسلامي" فمنهم من يرى بأن "مشكلة الأدب الإسلامي تتلخص في أنه لرحابة الإسلام وشموله يدخل فيه ذلك النوع من الأدب الذي يلتقي مع التصور الإسلامي وإن كان قائله غير مسلم، إذ لا أستطيع أن أقول : إن هذه المقولة ليست إسلامية لمجرد صدورها عن فنان غير مسلم، خاصة إذا كانت لا تشكل أيّ تحدٍّ من أي لون لأيّ قيمة إسلامية"[٢] فواضح أن هذا الرأي يؤيد قبول إنتاج غير المسلم إذا جاء موافقا للتصور الإسلامي. ويؤيد هذا الرأي (محمد قطب) حيث يقول ": "إننا لا ننبذه كله بطبيعة الحال ولم نمتنع عن قراءته ودراسته والاستمتاع بما فيه من جمال جزئي يقوم ابتداءً على قاعدة أدنى وأصغر من القاعدة التي ينبغي أن ينشأ عليها الفن الإسلامي"[٣]. وهذا ما جعل (محمد قطب) يستشهد في كتابه "منهج الفن الإسلامي" بنماذج لأدباء غير مسلمين ولكنها توافق التصور الإسلامي، من مثل إنتاج طاغور الهندي والكاتب المسرحي الإيرلندي (هماليسا) -وإن كان قد عُورض من قبل الكثير-[٤] وهذه المعارضة تدلّ على عدم الخروج من المأزق.

وإذا كان (أبو صالح) قد سمّى هذا النوع من الأدب بالأدب الجيد أو الأدب الصالح متأثرا برئيس الرابطة، فإنه يعود مرة أخرى ليسميه بالأدب الموافق ويُعرّفه بأنه "الإبداع الذي يصدر عن أديب غير مسلم ولكن مضمونه إيماني، أو يعزز قيمة من القيم الإسلامية وهو ليس من الأدب الإسلامي لأن أصحابه غير مسلمين"[٥] وقد حاول (أبو صالح) نفسه ان يجد تبريرا لهذه التسمية الجديدة فقال : " حين اعترفنا بإشكالية النص ذي المضمون الإسلامي مع أن قائله غير مسلم رأينا أن المخرج من الإشكالية أن نقول : "عن هذا النص موافق للأدب الإسلامي" ولم نخرج بذلك عن المعيارية الدقيقة التي استظهرناها من تعريف الرابطة للأدب الإسلامي"[٦] ولعله لم يدرك أنه وقع في إشكالية أخرى ودخل في أزمة جديدة، فلم تعد الإشكالية تقف عند حدود

---

[١] يُنظر أبو الحسن الندوي، لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٢) ص ٣٠.

[٢] محمد أحمد العزب : ندوة الأدب الإسلامي بالمنصورة، عن صحيفة (المسلمون)، عدد ٤٣٧، ١٩٩٣م، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٨، ص ٥.

[٣] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨٣.

[٤] ارجع إلى ص. ص ٦١-٦٢ من هذا الدراسة.

[٥] عبد القدوس أبو صالح : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢٢، ص ٢٩.

[٦] عبد القدوس أبو صالح : شبهة المصطلح : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٨، ص٧.

المصطلح وإنما تجاوزتها إلى البدائل إذ أن دعاة "الأدب الإسلامي" لم يستطيعوا تبيان موقفهم من الأدب المرفوض ولم يتفقوا حتى على تسمية لهذا الأدب ونجد الاضطراب حتى عند الناقد الواحد؛ فيقدّم لنا عددا من التسميات لمسمى واحد كما حصل مع (أبي صالح). ونتساءل هنا : هل يمكن إدراج مصطلح الأدب الموافق على المذاهب الأخرى؟ وهل يوجد لكلّ مذهب أدبي أدبٌ موافق له لكنه لا يدخل في صلبه؟ فإذا كان أدب (طاغور) موافقا للأدب الإسلامي فكيف يكون موافقا للأدب الوجودي أو الماركسي أو الواقعي أو الرومانسي... الخ؟ لا شك أننا في هذه النظرة نُخرج (طاغور وتولستوي وجوركي وسارتر) من دائرة الأدب الأخلاقي الذي هو رديف "للأدب الإسلامي"، وبهذا اصبح الحكم على مذهبيه الأدب نابعا من شخص صاحبه أو ديانته، أما النص فلا علاقة له بالحكم النقدي! ولا أظن هذا يستقيم مع مفاهيم المناهج النقدية المتعددة.

وإذا أردنا أن يشكل الأدب مذهبا عاما يمتلك رؤية وتصورا "للكون والحياة والإنسان" يجب أن يقبل كلّ نص يتفق مع مبادئه وتصوراته دون النظر إلى دين صاحب النص، فالأدب هو الموصوف بالإسلامية وليس صاحب الأدب!

وثمة إشكالية أخرى ساهمت في وجود أزمة المصطلح وتتمثل هذه الإشكالية في طبيعة العلاقة التي تربط "الأدب الإسلامي" بالأدب العربي.

فعندما نطلق المصطلح على جميع الإنتاج الأدبي منذ فجر الدعوة وحتى الوقت الحاضر فإننا بذلك نُدْخِل الأدب العربي ما خلا الجاهلي منه، فالنقد الأدبي قديمه وحديثه يدرس هذا الإنتاج باعتباره أدبا عربيا مرّ بعصور مختلفة، غير أن رابطة الأدب الإسلامي تدرسه باعتباره أدبا إسلاميا لا علاقة له بالأدب العربي منطلقين من "أن العلاقة بين الأدب الإسلامي والأدب العربي علاقة أخوية... ومن الطبيعي أن يكون بين الأخوين بعض الفروق"[١] وفي هذا الرأي فصل واضح بين الأدب العربي والأدب الإسلامي.

ويؤكد هذا الفصل (أحمد العناني) معتمدا على الفصل بين الشكل والمضمون فيرى بأنه لو كان الأدب مجرد شكل لغوي أو أداء شفوي لما جاز بحال من الأحوال أن يتعايش مصطلحان باسمين مختلفين الأدب العربي والأدب الإسلامي... لكن الأدب "محتوى ومضمون" إلى جانب كونه شكلاً تعبيريا وأنه حين يتعلق الأمر بالمحتوى فهناك محتوى لأدب إسلامي مختلف عن الأدب العربي اختلاف الإسلام عن الجاهلية"[٢] ولعلّه بالغ في حكمه هذا.

---

[١] عبده زايد : من الأدب العربي إلى الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٣٨.

[٢] أحمد العناني : الأدب من منظور إسلامي: مرجع سابق، ص ٣.

ولعل بعض "النقاد الإسلاميين" كانوا اكثر اعتدالاً من (أحمد العناني) عندما جعلوا الأدب العربي جزءاً من "الأدب الإسلامي" باعتبار أن دائرة الشعوب الإسلامية أوسع من دائرة الشعوب العربية ومن هؤلاء (نجيب الكيلاني) الذي يرى بأن "الأدب الإسلامي والأدب العربي كل لا يتجزأ، فالأدب العربي جزء من "الأدب الإسلامي" جمعتهم لغة القران ومشاعر المسلمين ومشكلاتهم وطموحاتهم وتطلعاتهم"[١] كما يرى العلاقة بين "الأدب الإسلامي" والأدب العربي علاقة تبادلية فإذا كان "الأدب العربي جزءاً من الأدب الإسلامي... فإن مصطلح "إسلامي" يتضمن الأساس العقائدي للأدب العربي"[٢]. ويرى عبده زايد أن الأدب الإسلامي يقدّم خدمة للأدب العربي إذ "أن طرح مصطلح "الأدب الإسلامي" يمثل دعوة لتصحيح مسار الأدب العربي وربطه بجذوره وتوثيق صلته بآداب الشعوب الإسلامية التي تتفق معه في التصور والغاية وإن اختلفت اللغة... وكثيرا ما تقترب دلالة الأدب العربي عندهم مع دلالة الأدب الإسلامي وإن كانت دائرة الأدب الإسلامي أوسع"[٣] ونلاحظ أن (عبده زايد) لم يستقر على رأي واحد في هذه الإشكالية، فإذا كان في رأيه المتقدم قد فصل الأدب العربي عن الأدب الإسلامي فإنه في رأيه هذا يمزج بين المصطلحين، ويفاجئنا برأي ثالث ينتقد فيه مبدأ الفصل فيقول : "في تصوري أن من أكثر الاعتراضات التي يُرمى بها دعاة "الأدب الإسلامي" أنهم بدعوتهم هذه يضيّقون واسعا ويمحون من ديوان أدبهم أكثر الأدب العربي الرفيع... ويُخضعون آيات الإبداع لمقاييس الدين بدلاً من مقاييس الجمال"[٤] فلعله أصاب في رأيه هذا، خاصة أنه يؤكد على أن "النقاد والدارسين على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم يستريحون إلى مصطلح الأدب العربي ويرون أنه في مأمن من هذه الاعتراضات والتساؤلات"[٥].

وبناءً على ما تقدم لا نجد ضرورة للفصل بين الأدب العربي والأدب الإسلامي فكلاهما يدل على صاحبه، ونحن " عندما نتكلم عن الأدب العربي أول ما يتبادر إلى الذهن أنه محكوم بقيم الإسلام ومبادئه للارتباط القديم والقوي بين العروبة والإسلام"[٦].

---

[١] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٩-١٠، ص ١٥٤.

[٢] نفسه : افاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥.

[٣] بين الأدب العربي والأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ١٢.

[٤] نفسه : من الأدب العربي إلى الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٣٤.

[٥] نفسه : عدد ١، ص ٣٤.

[٦] محمد عبده يماني : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٤، ص ١٩.

فجميع النقاد والدارسين تعاملوا مع الأدب العربي بعد الدعوة على أنه متضمن للقيم الإسلامية التي تشكل اليوم مصطلح "الأدب الإسلامي" حتى المستشرقين نظروا إلى الأدب العربي بعامة –والجاهلي منه على أنه أدب الإسلام والمسلمين، وهذا أحدهم يقول : "لما كان يجدر بنا أن لا ننظر إلى الأدب العربي إلا من حيث هو مظهر وقالب للثقافة الإسلامية فسنخرج عن نطاق عملنا كل كتابات النصارى واليهود التي اختصت بأبناء عقيدتهم وحدهم"[١] وهذا دليل على أن المستشرقين ينظرون إلى الأدب العربي على أنه يحمل الفكر الإسلامي ولذلك أخرجوا كتابات النصارى واليهود تبعا لعقيدتهم.

وحتى تتمكن الرابطة من الخلاص من هذا المأزق والخروج من هذه الإشكالية وتسعى لتأسيس نظرية إسلامية في الأدب ما عليها إلا أن تترك هذا الإنتاج العربي الواسع الممتد عبر العصور الإسلامية وتشرع بدراسة النصوص الحديثة التي ظهرت في ضوء الدعوة "للأدب الإسلامي" في أواخر القرن العشرين، وما عليها إلا أن تسعى جاهدة لايجاد نماذج جديدة تصاغ في ضوء معطيات المصطلح والنظرية مما يفسح المجال أمام هذه النظرية الفتية لعلها تعتمد على ركائز وتقوم على ثوابت ودعائهم تحقق لها النجاح. وهذا غير ممكن استنادا إلى ما تقدم.

د – دلالة المصطلح:

ناقشت الرابطة مصطلح "الأدب الإسلامي" باعتباره يحمل دلالتين: الأولى، تاريخية (زمانية). والثانية: جغرافية مكانية:

أما **الدلالة التاريخية** فمنهم من فهم الأدب الإسلامي على أنه يشمل جميع الآداب التي أبدعت في ظل الإسلام منذ بدء الدعوة في عصر الرسول ﷺ وحتى يومنا هذا ومن ذلك قول (نجيب الكيلاني): "الأدب الإسلامي موجود منذ فجر الإسلام"[٢] ويؤيد ذلك (محمد حسين) حيث يقول : " إن الأدب الإسلامي ظهر أول ما ظهر مع بداية العصر الإسلامي الأول... ومنذ تلك اللحظة بدأ الأدب ينمو ويتطور وتتعدد مجالاته وتتنوع أغراضه وفنونه"[٣]. إن هذين الرأيين يدلان دلالة مباشرة على أن "الأدب الإسلامي" الذي دعت له الرابطة هو كل ما ظهر في الإسلام وصدر عن المسلمين ويرى (محمد حسين) أن من عوامل ظهور "الأدب الإسلامي" هو وحاجة

---

[١] بروكلمان : تاريخ الأدب العربي : ترجمة عبد الحليم النجار، ج١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤م ص ٤.

[٢] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٩-١٠، ص ١٥٥.

[٣] الأدب الإسلامي في الجزائر : ص ٣: مؤتمر الأدب الإسلامي، جامعة الزرقاء الأهلية.

الإسلام إلى الدعوة والتبليغ والدفاع عن الدين"[١] وهو بهذا يثبت أن "الأدب الإسلامي "ما هو إلا أدب دعوة ووعظ وإرشاد.

وقد فهم (الأمراني) أن ابن خلدون "توسع زمنياً في مفهوم الإسلامية فيجعل كل ما جاء بعد الإسلام من الإسلاميين"[٢] وعليه فإن (الأمراني) يرى ضرورة تمحيص صاحب الرؤية الإسلامية من غيره فلا يستوي حسان (الذي عاش في صدر الإسلام) مع عمر بن أبي ربيعة والحُطيئة (من العصر الأموي) أو مع أبي نواس من (العصر العباسي).

ولا أظن أن ابن خلدون عندما طرح هذا المصطلح قصد به الرؤية والقصور الإسلاميين إنما قصد به أدب الفترة التي صُبغت بالصبغة الإسلامية. وقد ذهب الرافعي مذهب التوسع أيضاً في قوله : " وبديهي أنّ تعاقُب ثلاثة عشر قرنا من تاريخ الأدب الإسلامي لم يُنشئ لغة أفصح مما نطقت به العرب قبل ذلك ولا جاء بشعر يُباين أشعارهم"[٣].

وبما أننا قررنا سابقاً أن ظهور المصطلح بمفهومه كنظرية أو رؤية تحقق في كتابات (سيد قطب) فمن الطبيعي أن يكون رأي الرافعي هذا خارج إطار المصطلح كنظرية ذلك أن كتاب الرافعي "تاريخ اداب العرب" ظهر قبل اراء قطب. وعليه فإن مصطلح "الأدب الإسلامي" عند الرافعي لا يدلّ إلا على تلك الفترة التي تُسمى "صدر الإسلام".

ويحاول (محمد الحسناوي) أن يُقدّم تفسيرا للمصطلح بدلالته على القديم من الأعمال الأدبية فيقول : "ليس أدب صدر الإسلام المعروف تاريخياً وحده ولا الأدب الذي كُتب في ظل العصور الإسلامية جميعا بلا تمييز ولا ذلك الأدب الذي يدور حول موضوعات إسلامية ولا أدب المواعظ... بل هو التعبير الموحي عن قيم الإسلام الحية التي ينفعل بها المسلم"[٤] ولعلّه قصد هنا الرؤية والتصور التي تقترب بالمصطلح من النظرية ثم يحاول أن يطبّق هذا المفهوم على ما وجدنا من "إنتاج خصب ضخم يمتد في الزمان والمكان من ظهور الإسلام حتى يومنا وفي الأدب العربي وغير العربي كالفارسي"[٥] ونلاحظ أن (الحسناوي) كان أكثر وضوحا من سابقيه في هذا الطرح، بل نجده أكثر فهما لدلالة المصطلح كرؤية، ولكن هل يُوفق في تطبيق

---

(١) نفسه : ص٣.

(٢) مقدمة ابن خلدون : فصل في صناعة الشعر ووجه تعلمه : انظر الأمراني : سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦.

(٣) مصطفى صادق الرافعي : تاريخ اداب العرب: مرجع سابق، ج١، ص. ص ٢٠-٢١.

(٤) في الأدب والأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥.

(٥) محمد الحسناوي: في الأدب والأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥.

هذا المفهوم على ذلك الكم الهائل من الإنتاج الذي قد يصدر عن مسلمين لا يحملون الرؤية الإسلامية؟ أو يحوي بين نصوصه أفكارا لا تقترب من التصور الإسلامي؟! لا نتوصل إلى حكم فصل في ذلك إلا بعد دراسة هذه الأعمال والتي قد تُظهر لنا خللا عندما نقرأ(ابن أبي ربيعة والمتنبي وأبا نواس وابن برد، ونزار قباني في العصر الحديث)، إنّ المسألة شائكة ومعقدة نوعا ما فليس من السهولة بمكان أن نقبل بهذا الرأي.

إن محاولة (الحسناوي) السابقة تعتمد أساسا على العمل الأدبي ومدى تحقيقه للرؤية والتصور الإسلاميين ودرجة اقترابه من المنهج والنظرية، وبهذا فإنه يؤكد "أن الموصوف بالإسلامية الأدب وليس الأديب"[١]. ومع أن هذا الرأي يمنح الأدب استقلالية تخطو به نحو النظرية إلا أننا نقع في إشكالية جديدة تتعارض مع مفهوم الرابطة للمصطلح إذ أن الرابطة تشترط في الأديب أن يكون مسلما فكيف تقبل أدبا يصدر عن غير المسلم؟ وقد سبق لنا وأن عرضنا لذلك عند الحديث عن نشأة الرابطة من الفصل الأول.

وحتى تتمكن الرابطة من تقريب تحقيق الرؤية الفنية في المصطلح الذي تدعو إليه أرى بأنه من الضروري أن تتخلى عن هذا التوسع في دلالة المصطلح، فلا يمكن لها أن تخرج برؤية واضحة إلا إذا حصرت دلالة المصطلح بتاريخ ظهوره –أعني في العصر الحديث– ذلك أن الدعوة الحديثة إلى "الأدب الإسلامي" هي التي تسعى إلى تحيق تحمل دلالة النظرية لمصطلح "الأدب الإسلامي" ولا يعترضها من الإشكالات ما قد يعترض التوسع في الدلالة، ويؤكد هذا (عبده زايد) حيث يرى "أن مصطلح الأدب الإسلامي يكاد ينحصر في أدب صدر الإسلام حتى قيام الدولة الأموية وقد يمتد إلى أواخر الدولة الأموية، والمصطلح على هذا ليس مصطلحا أدبيا ولا فنيا وإنما هو مصطلح يميز حقبة زمنية معينة ليس أكثر"[٢].

فالمطلوب إذن تحقيق الرؤية الفنيّة في الدلالة، وهذه (الرؤية) إذا لم تتحقق في جميع الأعمال السابقة يمكن لنا أن نؤسس لها، ونضع لها أنظمة وقوانين حديثة، ومن ثم تُبنى عليها أعمالٌ أدبية تحقق أركان النظرية وبهذا "يصبح المفهوم الجديد الذي يعرضه عدد من الباحثين الإسلاميين المحدثين لهذا المصطلح ينطلق من وجهة نظر أخرى وذلك باعتبار ا"لأدب الإسلامي" أدبا معبّرا عن روح الإسلام وتصوره للحياة ودور الإنسان فيها"[٣] وهذا يقودنا إلى

---

[١] محمد بن سعد بن حسين، قضايا في الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٢، ص ٧٧.

[٢] عبده زايد : من الأدب العربي إلى الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٣٤.

[٣] مأمون جرار : خصائص القصة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣.

دراسة الرأي الثاني لدعاة "الأدب الاسلامي" والذي يرى أن المصطلح يدل على الأعمال الأدبية الحديثة التي أبدعت بعد ظهور المصطلح وتداوله، وبعد إنشاء الرابطة ووضوح أهدافها.

فإذا كان الرأي الأول يتوسع في دلالة المصطلح لتشمل كلّ ما أنتج من قبل المسلمين قديماً وحديثا، فإن الرأي الثاني يحاول إثبات حداثة المصطلح، فهذا (أحمد محمد علي) يؤكد "ان مصطلح الأدب الإسلامي مصطلح مُحدث، لم يظهر في القرون السابقة، ولم يُعرف إلا في أخريات القرن الرابع عشر الهجري"[١] فهذا تأكيد صريح على أن المصطلح حديث النشأة ومن ثم فهو حديث الدلالة. ويؤكد ذلك (عبده زايد) عندما قال : " أما مصطلح الأدب الإسلامي فإن طرحه حديث نسبيا"[٢] وحول دلالة المصطلح على الأدب يؤكد (محمد مصطفى هدارة) "أنه ليس بعثا لأدب قديم ارتبط بظروفه وعصره ولكنه أدب جديد فيه نبض العصر وروحه وقضاياه من خلال تصور إسلامي يُعلي قيمة الإنسان وحرية إرادته ولا يبتعد عن الواقع ولا عن القيم الجمالية"[٣] فرأي (هدارة) هذا يؤكد أن "الأدب الإسلامي" الذي يُطلق على فترة صدر الإسلام إنما هو أدب ذو ظروف خاصة به مستمدة من طبيعة عصره وزمانه، أما المصطلح بدلالته على الأدب الحديث فإنه ينبض بروح العصر وقضاياه ذات الصلة المباشرة بالنظرية والتصور الإسلاميين وبهذا تتحقق الفائدة ونسير خطوة في طريق النظرية وإن لم تكتمل ملامحها.

وهناك أراء كثيرة لدعاة "الأدب الإسلامي" تؤكد أن الأعمال الأدبية التي تنطوي تحت المصطلح بدلالته النقدية إنما هي أعمال حديثة "لا يزيد عمر أقدمها على ربع قرن"[٤] وهو تاريخ تداول المصطلح بين النقاد الذين مهدوا لتأسيس الرابطة.

ويؤكد (أحمد الجدع) أن "الشعر الإسلامي" وُلد حديثا "كما يولد الطفل، وكما ينمو الطفل نما الشعر الإسلامي الحديث، وكما يشب الغلام شبَّ الشعر الإسلامي الحديث"[٥] فانظر إليه كيف يصف المراحل التي مرّ بها "الشعر الإسلامي" الحديث، هذه المراحل التي تُشبه مراحل ولادة الطفل ونموّه وكبره حتى بلغ مرحلة الشباب. وهذه المراحل جميعها تحققت أمام ناظريه فهو يعيشها لحظة بلحظة، وبما أن الكاتب من المعاصرين فإن هذا يؤكد حداثة الدلالة لمصطلح "الأدب الإسلامي" الذي رعى ولادة الشعر الإسلامي ونموه.

---

(١) الأدب الإسلامي ضرورة : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٤، ص ٥٢.

(٢) بين الأدب العربي والأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ٥.

(٣) نحو مفهوم متميز للأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ١٨.

(٤) محمد بن سعد بن حسين : الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢٠.

(٥) أسئلة التأصيل : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٣، ص ٤٧.

وإن كان هذا الكاتب يجزم بأن "الأدب الإسلامي" الحديث ولد حقا فإن هناك من يتردد في الجزم وكأنه يرى أن المصطلح بدلالته الحديثة لم يتحقق تماما وإن ظهر ما يشير إليه فهذا (محمد حسن بريغيش) يقول : " أكاد اجزم بأن الأدب الإسلامي الحديث قد ولد فعلا ونما وترعرع"[١] فكيف نجمع بين هذا الرأي وتلك الآراء التي توسعت في دلالة المصطلح؟ وعلام يدل هذا التضارب؟ ألا يدل على عدم وضوح الرؤية عند دعاة "الأدب الاسلامي"؟! إذا أقررنا بذلك فإن فيه خيرُ دليلٍ على عدم اكتمال المصطلح بدلالته التاريخية، أي أن النظرية لم تتحقق بعد؛ لان المصطلحات التي تقود إليها لم تستقر بعد، ولأن النقاد ما زالوا غير متآلفين في التنظير، فكيف إذا دخلنا باب التطبيق؟!

وبمقابل هذه الاراء ظهرت أصوات ضعيفة تُنكر علي أصحابها رؤيتهم إلى دلالة المصطلح على الأدب الحديث، فإذا كان أصحاب الرأي الثاني يقرّون بأن المصطلح إنما يدل على الإبداع الإسلامي المُحدَث فإن هناك من يرى بأن : "الأدب الإسلامي ليس بعثا جديدا كما يقول البعض ولكنه امتداد لأدب الدعوة، وليس مُنبتّ الجذور عن قيمه وأصوله وفكره، بل يعبّر أصدق تعبير عن أمته"[٢] ولا أرى لهذا الرأي مسوّغا إذ أنه يُنكر على "الأدب الإسلامي" الحديث الأصالة وينكر عليه التعبير عن الأمّة بصدق وكأن الأصالة والالتزام مقصوران فقط على الإبداع القديم وكأنه نسي أننا نبحث في مفاهيم حديثة الأسس وحديثة المبادئ؟ صحيح أن الأدب الحديث يعتمد على القديم ويستمد منه القوة، ولكن هل الاعتماد على القديم وحده يحقق لنا نظرية حديثة لها ظروفها ولها خصائصها ذات العلاقة بزمانها وبيئتها، نظرة تنبع من حاجة وتنشأ لضرورة "فالأدب الإسلامي" مصطلح أنشأته الضرورة والحاجة وليس من مقتضياته التجزيئية ولا التصنيفية"[٣]. فمن الواجب إذن أن نسعى لتأصيلٍ جديدٍ في الأدب خاصة وأن الأدب الإسلامي "مرّ بمرحلتين : مرحلة التصحيح للأدب العربي وإخراجه من التبعية ومواجهة التحديثات التي حاصرته خلال القرن الماضي. ومرحلة إنشاء دعائم وأسس "الأدب الإسلامي". وتختلف مرحلة تصحيح الأدب وتحريره التي سبقت والتي شارك فيها كثيرون عن مرحلة إنشاء الأدب الإسلامي وهي مرحلة إبداعية في المقام الأول، وفارق كبير وعميق بين أسلمة الأدب العربي وبين إنشاء أدب إسلامي أصيل من نقطة البدء"[٤] ولكن لا نجد للمرحلة الأولى آثارا في

---

[١] في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٩٦.

[٢] عبد الله بن أحمد الفضيل : الأدب الإسلامي صفوة الآداب : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٦١.

[٣] حسن بن فهد الهويمل : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢٠، ص ٣٢.

[٤] انور الجندي : من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٧، ص ٣.

مسيرة الأدب العربي في العصر الحديث بمعنى أن غالبية الأدب العربي الحديث ما زال يدور في فلك الآداب العالمية وبخاصة الأوروبية منها –على الأقل في مجال الأسلوب والأشكال الفنية المستخدمة– فليس من فرق بين الآداب كلها في هذين المجالين.

أما المرحلة الثانية –وإن لم تتم صورتها بعد– إلا أنها هي المرحلة التي تعنى بدراسة المصطلح كي يدخل مجال النظرية الأدبية ولعل الكاتب اقترب من حقيقة الفهم الصحيح لماهيّة "الأدب الإسلامي" وجوهرة حيث دعا إلى الانطلاق من نقطة البدء لإنشاء "أدب إسلامي" أصيل له صفاته وخصائصه المميّزة التي تحقق الرؤية والتصور الحقيقيين وبهذا فإننا نخرج من دائرة الكلام الإنشائي والتعميم الذي يفتقر إلى الدقة، ويوقع في الفوضى والاضطراب.

عرضنا فيما تقدم لدلالة مصطلح "الأدب الإسلامي" وعرفنا أن دعاة الأدب الإسلامي انقسموا إزاء ذلك إلى فريقين : فريق توسع في الدلالة وفريق قصرها على الأدب الحديث الذي واكب ظهور المصطلح في النصف الثاني من القرن العشرين.

وقد ظهر لنا فريق ثالث يوفق بين الرأيين حيث يرى هذا الفريق بأن "مصطلح الأدب الإسلامي مصطلح قديم وحديث، وهو قديم باعتبار الميلاد والنشأة وهو حديث باعتبار التداول والدلالة"[١] أي أن المصطلح يدل على الأدب العربي الذي ظهر منذ فجر الدعوة حتى الآن، وفي الوقت ذاته فإن استخدامه كنظرية لم يُعرف إلا في العصر الحديث "فالمصطلح بلفظه وشكله المتداول حاليا لم يكن موجودا في الماضي ولكنه بمفهومه ودلالته كان موجودا وثابتا وأصيلا وجوهريا... إنه مصطلح حديث نشأ للتعبير عن مفهوم قديم ويجب أن نفرق بين شكل المصطلح وصورته اللفظية الجديدة ومفهومه ودلالته التي ليست من ابتداع المعاصرين"[٢] وإذا تأملنا هذا الرأي نجده يتعارض مع الرأي السابق من حيث دلالة المصطلح عند كل منهما، فإذا كان الرأي الأول يفهم المصطلح على أن جوهره في الدلالة على الإبداع الحديث وإن كانت له جذور في صدر الإسلام، فإن الرأي الثاني يرى جوهر المصطلح في دلالته على القديم من الأعمال الأدبية، فما الأدب الحديث عند صاحب الرأي الثاني إلا شكل وصورة تتمثل فيهما الدلالة على القديم.

والحق أن الجوهر والدلالة والمفهوم جميعها تجتمع في النصوص الحديثة التي واكبت ظهور المصطلح بدلالته الحديثة والتي حاولت إظهار مفهوم النظرية في المصطلح "فالأدب الإسلامي كمصطلح يُعتبر حديث النشأة، تعهدته أقلام إسلامية بالتنظير والإبداع وتبنته الرابطة

---

[١] حسن الأمراني : سيمياء الأدب الإسلامي : مرجع سابق، ص ٩.

[٢] محمد الزير : مصطلح جديد لمفهوم قديم مجلة الأدب الإسلامي ، عدد ١٢، ص ١٠٣.

العالمية للأدب الإسلامي التي أعلنت رسميا عن مولده عام ١٤٠٥هـ الموافق لـ ١٩٨٤م"[١]. وعندما نقول حديث النشأة نعني بذلك ما يجب أن يكون عليه المصطلح لتحقيق مفهوم النظرية ليس ذلك اللفظ الذي يدل على النصوص التي تعالج الأفكار والمعاني الإسلامية فالدلالة ليست على المضمون وإنما على الرؤية. وعندما نقول حديث النشأة نعني بذلك أنه لم يعرف فيما سبق عند جماعة أو فرقة مهما كان زمانها أو مكانها وبهذا فإننا نخالف من يقول بأن "الدعوة إلى الأدب الإسلامي ليست جديدة ولكنها تجديدية اي أنها تجديد للمنهج السليم... تستصحب القديم وتطلب صالح الجديد"[٢].

لا نؤيد هذا الرأي لأنه يمزج القديم بالحديث ويجنح إلى التعميم الذي لا يجدي نفعا ولا يقدم فائدة للمصطلح ، فإذا أراد دعاة "لأدب الإسلامي" أن يحققوا للمصطلح المفهوم المنشود ويتوصلوا إلى تحقيق دلالته ما عليهم إلا العناية بكل إبداع ظهر بعد تداول المصطلح شريطة أن يكون هذا الإبداع قد أبدع وفقا لمفهوم المصطلح وخدمة لتحقيق دلالته "فموضوع الأدب الإسلامي جديد لأنه لا يزال إلى هذه اللحظة موضوع تتبع واستقصاء"[٣]. وهذا يعني أن المصطلح ما زال في طوره الأول وما زال بحاجة إلى البحث واستقصاء النماذج فمبادئه لم تتضح تماما وأهدافه تجنح إلى التعميم، ودعاته يتعاملون معه باعتباره عقيدة إسلامية ودينا إسلاميا ودعوة إلى العقيدة والدين، فالدين الإسلامي شيء والأدب شيء اخر وإن كان للدين أثر في الأدب.

فمن الواجب "على الأديب ألا يحاول أن يكون مشرعا أو أن يكون فقيها إسلاميا لأن هذا ليس عمله، فالأدب الإسلامي هو أن يستلهم الدين الحنيف في مثله العليا وفي سماته الرفيعة"[٤].

أما **الدلالة الجغرافية**، فتتمثل في طبيعة انتشار المصطلح مكانيا، ولعل هذه النظرة جعلت بعض القائمين على فكرة "الأدب الإسلامي" يخرجون بدلالة المصطلح من دائرة الزمان إلى دائرة المكان حيث عرضوا للمصطلح بدلالته الجغرافية التي تجاوزت حدود العالم العربي إلى العالم الإسلامي "فالأدب الإسلامي ليس أدب زمان بعينه وليس أدب مكان معين وليس أدب

---

(١) بحث د. صورية : ص ١: مؤتمر الأدب الإسلامي، جامعة الزرقاء الأهلية ١٩٩٩م.

(٢) محمد بن سعد بن حسين : واجب الدعوى إلى الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٨، ص ١٣.

(٣) نصر الدين دلاوي : إشكالية الأدب الإسلامي في النقد الأدبي الحديث، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٧، ص١٠٣.

(٤) ثروت أباظة : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ١٥.

طائفة بذاتها"[١] هذا في حدود العالم الإسلامي لأن الرابطة لا تقبل في مبادئها أدبا من غير المسلمين وإن اتفق مع مبادئ الإسلام. ويذهب (الأمراني) هذا المذهب من التوسع ضمن دائرة العالم الإسلامي حيث يقول :"عندما نتحدث عن الأدب الإسلامي... لا نستطيع ان نحدّه بالزمان واللسان وإن كانت بعض التعريفات تريد الانطلاق من المكان أو اللسان أو منهما معا.. فالأدب الإسلامي يأبى التحديد، فالمكان هنا ممتد وقابل للتحول المستمر واللسان متعدد وإن كنا نؤمن بأن اللسان العربي هو لغة الأدب الإسلامي الأولى إلا أننا لا نملك أن نلغي لغات الشعوب الإسلامية من غير العرب"[٢] فواضح أن استخدامه لكلمة اللسان يدل على الخروج الجغرافي من العالم العربي إلى العالم الإسلامي. فالمكان ممتد وماثل للتحول المستمر، كما يرى.

ومهما يكن من أمر دلالة المصطلح المكانية أو الزمانية فإن هذا لا تأثير له في مجال إثبات النظرية الأدبية للمصطلح، فالأساس هو ثبوت الرؤية والمصطلح ولا يهم إن تعلق ذلك بالشعوب الإسلامية أو اقتصر على اللغة العربية، لأنه إذا ثبتت نظرية "الأدب الإسلامي" يحق للمسلم وغير المسلم أن يبدع وفق معطياتها ويتمشى مع مبادئها إذا حققت الاستقلالية والتميز! هذا يعني أن الدلالة الجغرافية للمصطلح لا تأثير لها لأن الأدب عام لا حدود له، حتى إن النظريات الأدبية جميعها تتعامل مع الأدب على انه أدب وما يختلف هو الرؤية والتصور.

هـ- نحو نظرية إسلامية في الأدب:

هل يمكن أن نتكلم حالياً عن تميز "الأدب الإسلامي" عن الأدب العربي وعن باقي الآداب العالمية الأخرى، أو عن حالات وصل بينه وبينها؟ "وهل العنوان (نظرية الأدب الإسلامي) يهدف إلى تأسيس نظرية للأدب بالمعنى الذي قصد إليه (رينيه ويليك) أي دراسة مبادئ الأدب وقوانينه وأصنافه ومعاييره؟ أم هو مجرد تأثر بذلك المصطلح إذ ما دام الغرب يمتلك نظرية أدبية وما دام الشرق يمتلك نظرية أدبية فالأجدر بالمسلمين أن يكونوا سبّاقين إلى تأسيس نظرية أدبية تنطلق من رؤيتهم الإسلامية؟؟"[٣].

لقد ظهرت في الساحتين الأدبية والنقدية جهود عديدة لتحقيق نظرية "الأدب الإسلامي" كما ظهرت أقلام عدة تحاول الإجابة عن الأسئلة المتقدمة "فهناك جهود تُبذل منذ سنين لتأصيل نظرية في الأدب الإسلامي ونقده، وقد اتخذت هذه الجهود في بدايتها صورة اجتهادات فردية

---

[١] أحمد محمد علي : الأدب الإسلامي ضرورة : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٤، ص ٥٣.

[٢] سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٤.

[٣] محمد إقبال عروي : قراءة في نظرية الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ٢١.

ومحاولات قام بها عدد من الكتاب"[١] ولذا جاءت هذه المحاولات معبّرة عن اراء أصحابها فقط فهي لا تحظى بإجماع من دعاة الأدب الإسلامي وليس هذا فحسب فإنها تُواجَه غالبا بالنقد أو الهجوم فتنتهي بالفشل وقد سبق وأن عرضنا للنقد الذي وُجّه إلى المحاولة الأولى في الدعوة لنظرية إسلامية في الأدب[٢]. ولعل فشل دعاة "الأدب الإسلامي" نابع من أنهم "يصدرون في التعبير عن أنفسهم من منطقة رد الفعل الذي يجعلهم دائما في مرحلة الدفاع ويربطون مصيرهم برؤية الاخرين"[٣] فلا تقدّم إلى الأمام ولا بحث ولا توسع، فأصبح همّ كل واحد منهم أن يدافع عن الرأي الذي طرحه أو الفكرة التي تبنّاها، ولا نسمع منهم في نهاية المطاف إلا قولهم : (إن الأدب الإسلامي يشكل مذهبا أدبيا). دون أن يقدموا تحليلاً منطقيا لذلك ودون أن يستشهدوا بنماذج مقنعة على دعوتهم، فلا أدلة ولا براهين، ولا توضيح ولا تفصيل، فهذا (عماد الدين خليل) يقول : "إن الأدب الإسلامي أدب مذهبي، بمعنى أنه يُعبّر إبداعيا عن منظور متميز للكون والحياة والإنسان يلتزم بمعطيات هذا المنظور ويرفض قبول أو احتواء كل ما من شأنه أن يعارض أو يصادم هذه المعطيات"[٤] (فعماد الدين) لم يستعمل مصطلح نظرية الأدب للدلالة على المبادئ والقوانين والأصناف التي تحكم بنية الأدب "وإنما للدلالة فقط على رؤية الإسلام لمسألة الجمال وموقفه من المذاهب الأدبية وحرصه على إدخال الذاتي والموضوعي وهذا ما لم يقصده رينيه ويليك"[٥].

ولم يتوقف (عماد الدين خليل) عند هذا فحسب بل يقرر بأن "الأدب الإسلامي" يشكل مذهبا متميزا قد يلتقي مع هذا المذهب أو ذاك لقاء جزئيا ولكنه يبقى مذهبا أدبيا إسلاميا مستقلا لأنه في الأصول والكليات لا يمكن بحال أن يلتقي مع المذاهب الأدبية الأخرى... وإن تم لقاء ما في الشكل فإنه يندر على مستوى المضمون"[٦] ولا يخلو هذا الكلام من اضطراب إذ أن الكاتب يفصل بين الشكل والمضمون ويجعل "الأدب الإسلامي" مشتركا مع الاداب الأخرى من حيث الشكل ويبقى التميز في المضمون فحسب وهذا يؤكد أن "الأدب الإسلامي" يكتسب التميز من خلال المضمون أما الشكل والأسلوب والجانب الفني فلا تميّز فيه وهو الأساس!

---

[١] مأمون جرار : نظرات إسلامية في الأدب : مرجع سابق، ص ٣٩.

[٢] أعني دعوة (محمد قطب) في كتابه : (منهج الفن الإسلامي).

[٣] عبد الحميد إبراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٧، ص ٢٠.

[٤] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١٥.

[٥] محمد إقبال عروي : قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ٢١.

[٦] د. صورية : مؤتمر الأدب الإسلامي، جامعة الزرقاء الأهلية ص٣، ١٩٩٩م.

فهذه الأحكام و غيرها تمتاز بالتعميم و الإنشائية و لا تقوم على دقة وموضوعية "فالأدب الإسلامي ليس مذهبا من المذاهب الأدبية أو الفنية قديمه أو حديثه "[١] على خلاف ما يرى (عماد الدين خليل) ومن ذهب مذهبه.

وقد أكد (حسن الأمراني) أن الأدب الإسلامي لا يشكل مذهبا أدبيا، وذلك عندما ناقش صفة الشمولية في "الأدب الإسلامي"، هذه الصفة التي تمنح "الأدب الإسلامي" امتدادا زمنيا وديمومة أيضا" ومن هنا يظل فوق المذاهب الأدبية أو على الأقل خارج القواعد التي تتحكم في المذاهب الأدبية"[٢] ومع أن (الأمراني) أراد أن يمنح المصطلح مرتبة أعلى من المذاهب الأدبية إلا أنه خرج بالمصطلح خارج الساحة الأدبية و عندها لا مجال للمقارنة بين "الأدب الإسلامي" و المذاهب الأدبية المطروحة في الأدب قديمة وحديثة، ذلك أن مصطلح "الأدب الإسلامي" هنا تقنع بالدين الإسلامي و اتخذ سماته وخصائصه، وعندما أخذ دعاة "الأدب الإسلامي" يتكلمون عنه لا نفرق حديثهم عن حديث الفقهاء و الواعظين و الخطباء، وعلى هذا النحو لا يمكن للأدب الإسلامي أن يخطو باتجاه النظرية أو أن يحقق مذهبا أدبيا "فعلى الأديب ألا يحاول أن يكون مشرعا أو أن يكون فقيها إسلاميا لأن هذا ليس عمله"[٣] ولم تكن هذه النظرة إلى المصطلح هي العيب الوحيد عند دعاته "فمن عيوب دعاة الأدب الإسلامي إضفاء القدسية على نصوصهم الأدبية... فهم يخلطون بين النصوص الأدبية و النصوص الدينية ويصدرون عن سلطة عليا و لا يفسحون الصدر للرأي وما يقابله و لا للفكرة وما يعارضها"[٤] أما عن الخلط فهو حاصل لا شك فيه، و أما عن السلطة العليا فلا اعتقد ذلك لأنهم لا يملكون أدوات التسلط و لا يرغمون أحدا على الانصياع لآرائهم، علاوة على أنهم ينطلقون من دوافع دينية وعقدية، و الدين لا يسمح لهم بالكبر و التسلط فهم دعاة طيبون غير أنهم لا يمنحون أنفسهم فرصة دراسة الآراء المطروحة إذ يواجهون كل رأي معارض بالرفض و التعصب لآرائهم حتى أن البعض يتعصب لرأيه أمام اراء دعاة "الأدب الإسلامي" أنفسهم وقد عانت الرابطة من تشتت الآراء وبعض الانقسامات مما انعكس سلبا على المصطلح فوقع في أزمة لم يخرج منها بعد، ولماذا لا زالت كل هذه التنظيرات تحكمها روح العفوية وتطبعها الفردية وليست الجماعة أو المؤسساتية[٥]؟

---

(١) يحيى الجبوري : الأدب الإسلامي المعاصر : مؤتمر الأدب الإسلامي، جامعة الزرقاء الأهلية.

(٢) سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٣) ثروة أباظة : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ١٥.

(٤) عبد الحميد إبراهيم : الخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٨، ص ٨٧.

(٥) عبد العظيم فوزي : بريد الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ٩٧.

فمن أسباب تراجع مصطلح "الأدب الإسلامي" وضعف حركته أن كل واحد من دعاة الأدب الإسلامي " اعتمد على خبرته الشخصية في تكوين واختيار أداته الفنية ضمن فنيات الأدب العربي المعاصر المتأثر بالقديم والجديد لأنه لا يملك نظرية إسلامية في الأدب"[١] ولهذا فهو "أدب إسلامي يقوم على التصوّر الفردي للفكرة الإسلامية وأدبها وبمقاييس الأدب العربي المعاصر وما اعتوره من تيارات نقدية متعددة المشارب"[٢].

فأصبحت الفردية تشكل عيبا أخر من عيوب دعاة الأدب الإسلامي فالرابطة لم تمتلك مواقف معلنة. " فمن البديهي أن يكون لكل حركة أدبية مواقف صريحة معلنة من القضايا الأدبية والنقدية الحساسة تظهر في المبادئ التي يعلنها روّادها وفي كتاباتهم التنظيرية وفي المقاييس النقدية التي يُطبّقها نقادها، وكثيرا ما تكون هذه المواقف هي السمات التي تُميز حركة أدبية عن أخرى، وبقدر ما يكون للحركة الأدبية مواقف واضحة معلنة تتكامل نظريتها"[٣].

وإذا ما جئنا إلى النماذج المطروحة للتدليل على وجود "الأدب الإسلامي" وجدنا الماضي قد غلب على دعاة الأدب الإسلامي "فهم حين يكتبون يستشهدون بنماذج من الأدب القديم كدليل على وجود الأدب الإسلامي دون أن يفطنوا إلى أن إنكار الأدب الإسلامي لا يتوجه إلى الماضي بقدر ما يتوجه إلى الحاضر"[٤] بل إن الماضي مُعترف به كأدب فترة إسلامية عاش فيها الأدب في ظلال الإسلام متأثرا به أسلوبا ومضمونا دون أن نحتاج للبحث عن نظرية، فالإنكار محصور في النماذج الحديثة التي تُقدّم على أنها تشكّل نظرية في الأدب.

فعلينا إذن أن نعترف بوجود الإشكالية التي يعاني منها المصطلح، وعلينا أن نقر بأن الأدب الإسلامي يقع في مأزق لا سبيل إلى الخروج منه" إلا باقتحام جريء يتمثل في تعريف جديد للأدب الإسلامي يجعله تعبيراً عن روح الحضارة العربية الإسلامية في صياغة أدبية، وهو في هذا التعريف ينطلق من النص دون الدوران حوله في عملية تفتيش عن نوايا صاحبه أو محاكمته على أشياء هي خارج النص"[٥].

وقد سبق وأن أشرنا إلى ضرورة الانطلاق من النص نفسه كخطوة أولى في طريق النظرية دون النظر إلى صاحب النص، "فالأدب الإسلامي يركّز على الرجل ويتجاهل النص،

---

(١) عباس المناصرة : مقدمة في الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) نفسه، ص ٥٩.

(٣) عبد الباسط بدر : موقفنا من التراث : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢٧.

(٤) عبد الحميد ابراهيم : الادب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٠.

(٥) محمد حسن بريغش في الأدب الإسلامي المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٤.

ولو أنه يركز على النص دون الرجل لأصبح هذا الأدب تيارا علميا لا يختلف عن العمارة الإسلامية أو الفن الإسلامي أو الخط العربي"[١] فالمجال رحب أمام هذه الفنون الإسلامية الثلاثة ومتسع أمام الجميع، وحق للجميع، فيستطيع الأوربي أن يبني وفق طراز العمارة الإسلامي مستخدما القِباب والأقواس دون أن نعترض على ذلك كما يستطيع أن يُزيّن بناءه بنقش إسلامي أو خط عربي دون مانع يمنعه؛ بل إن ذلك اعتراف منه بمكانة هذه العمارة وقيمة هذا الخط أو تلك الزخرفة، بهذا تكون النظرية قد حققت تميزا واحتلت مكانة وأصبح الجميع يعترفون بها ويبدعون وفق مبادئها.

فيجب أن لا يكون فرق بين العربي المسلم والعربي النصراني (المسيحي) في تصورهم للحضارة العربية أو الحضارة الإسلامية، فكثير من الأدباء غير المسلمين تعاملوا مع معطيات الحضارة الإسلامية وتفاعلوا معها بعواطفهم ومشاعرهم، وخير دليل على ذلك موقف شعراء المهجر من المناسبات الدينية وخاصة ذكرى المولد النبوي فكم من المدائح النبوية نظموا؟! وهذا عبده زايد –أحد دعاة الادب الإسلامي– يقول : "أرى أن الذي يجمع بين الرافعي المسلم و(القروي) المسيحي هو الحضارة الواحدة فكلاهما ينتمي لهذه الحضارة وكلاهما يرى أن التراث الحضاري الإسلامي تراث مشترك لكل أبناء هذه الحضارة بغضّ النظر عن اختلاف العقيدة وكلاهما يرى أن التفريط في أسس هذه الحضارة إنما هو هدم لهذه الحضارة كلها ولا يفعل هذا إلا خائن"[٢].

ومع أن هذا الرأي يخالف مبادئ الرابطة إلا أنه يُخرج مصطلح "الأدب الإسلامي" من الجمود والوهم الذي يعاني منه، فمع أن دعاته يقولون بأنه واسع ومنتشر ويشمل الكون والحياة والإنسان إلا أن الأدب يختلف عن الدين فهم يتحدثون عن الأدب وكأنهم يتحدثون عن الإسلام وشتّان بينهما من حيث الجوهر.

وحتى تحقق الرابطة تميزا يجب فتح الأبواب أمام الجميع كي تتضافر الجهود الإسلامية وغيرها لصياغة نظرية إسلامية في الأدب، "فالأدب الإسلامي" ينبني على أساس عقدي رباني ثابت لا خلاف حوله، وعلى شكل فني بشري متغير، وهذا العنصر الأخير هو الذي يحصل فيه الخلاف بين المنظرين والمؤصلين لهذا الأدب ثم إن التنظير ينطلق –في العادة– من إبداع سابق... فوضع قواعد نظرية لكل هذا الإبداع يتطلب سنوات كثيرة من الدراسة وجماعة كبيرة من النقاد والمنظرين حتى نستطيع الخروج بنظرية للأدب الإسلامي

---

[١] عبد الحميد ابراهيم : الخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٨، ص ٨٦.

[٢] عبده زايد : من الادب العربي إلى الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٣٧.

متكاملة المعالم والجوانب"[١]. فلا نتعجل في إعلان المواقف، ولا نتسرع في قبول الآراء الفردية فلنصبر لعلّه يتوفر ما يرفد هذه الآراء من نصوص أو آراء أخرى، تقوم على البرهان، وتعتمد على المنهج الدقيق في البحث وتقدم دليلاً، ولا يغيب عن أذهاننا هنا أن نتسلح بالوعي الكامل والفكر المستنير والثقافة الواسعة كي نتمكن من تمييز الغث من السمين والصحيح من العليل فيما يُعرض لنا من اراء وما يستجد من ظواهر "فيجب أن يكون الأدب الإسلامي دائما على وعي كامل بنشوء تلك الظواهر الشاذة وأسباب تلك الأمراض الاجتماعية وأعراضها، وأن يكون لديه حصيلة كافية من الممارسات والتجارب ومختلف الثقافات حتى يلعب دوره الاجتماعي / الديني عن وعي وبصيره"[٢]. فرؤية المصطلح لم تستقر بعد وملامحه لم تتضح،وما سبق يؤدي بنا إلى القول بأن "الارتباط بين ركني هذا المصطلح "الأدب الإسلامي" بحاجة إلى بحوث ومناقشات ومزيد من النماذج الدالة لبلورة هذا المسمى"[٣] فالمصطلح بصورته هذه مرفوض في النقد العربي، والرافضون له "يخافون أن يُضيّق واسعا وأن يجزئ تراث الأمة.... وأن يُسقط من حسابه كثيرا من الشعراء الذين يعتز بهم الأدب العربي في تاريخه الطويل، وأن يجعل للدين القيمة العليا في الأدب ويهمل التجويد الفني وأن يقيم بينه وبين التجارب الأدبية الإنسانية الرائعة سدّا منيعا فيُحرَم من التفاعل معها والإفادة منها"[٤] وقد لاحظ البعض وجود "فراغ كبير فيما نسميه "بالأدب الإسلامي" وعدم وضوح حدود هذا الأدب في الساحة الأدبية المعاصرة – اصطلاحا وإبداعا ونقدا"[٥] وهذا يدل على عدم شيوع المصطلح وتداوله في الساحة الأدبية أو على الأقل عدم الاعتراف به من قِبل المهتمين بالأدب "فلا يزال الحديث في الأدب الإسلامي يدور في نطاق محدود، فهو لا يجاوز في الغالب المجلات الإسلامية التي لا يقرؤها –في العادة– إلا أصحاب الفكر الإسلامي"[٦] ولم يقتصر عدم شيوع "الأدب الإسلامي" على نشره أو تسويقه، إنما هو أيضا لم يُكتب له الذيوع عند الدارسين والمحللين "فلا وجود له في دوائر الدراسة والنقد والإبداع... أو هو من أقل تقدير لم يستو بعد على سوقه لكي يفرض حضوره

---

(١) محمد بن عزّوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٢٨.

(٢) نجيب الكيلاني : أفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٣) سعد أبو الرضا : الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٧، ص٩٥.

(٤) عبده زايد : بين الأدب العربي والأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ١١.

(٥) أمال لواتي : الرؤية الإسلامية في شعر محمود حسن إسماعيل : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٣، ١٠١.

(٦) مأمون جرار : نظرات إسلامية في الأدب ، مرجع سابق، ص ٣٣.

ويشار إليه بالبنان"[١] وحتى لو كُتب له الذيوع في الأوساط الأدبية وحقق شهرة واسعة "فلا يزال الكثيرون مترددين في فهمه، ولن تنتهي الاختلافات حول هذا المصطلح"[٢] فكثير من يرفض وصف الأدب بصفة خاصة أو قصره على فئة دون أخرى "فلا يوجد أدب أسمه "الأدب النسائي" فالأدب هو الأدب مهما كان نوع المبدع رجل أو أنثى فهناك إبداع يتناول قضايا المرأة وهناك سيّدات يبدعن شعرا أو قصصا... ولكن في النهاية هو أدب فحسب"[٣] فهذا الرأي يرفض تقسيم الأدب باعتبار مُبدِعه ونظرا إلى جنسه ذكر هو أم أنثى ويقرر في النهاية أن لا أدب إلا الأدب فحسب، يقرر أحد دعاة" الأدب الإسلامي" ذلك فيقول : "... لا يجوز أن نقول أدب إسلامي وأدب متحرر وأدب الشيوخ والأدب النسائي والأدب الرجّالي"[٤] ولعل هذا الرأي والرأي السابق له ناقشا هذه المسميات من حيث دلالتها على مبدعيها ولم ينتبهوا إلى مفهوم هذه المصطلحات كنظرية في الأدب تحمل رؤية وتصورا خاصين بها، وهذا من العشوائية والتعميم والإنشائية التي وقع فيها دعاة "الأدب الإسلامي".

لقد اقترح (عباس المناصرة) مسارا لتنفيذ نظرية الأدب الإسلامي ويتمثل في النقاط التالية[٥]:

- التعامل مع النصوص الشرعية لقضية الأدب والشعر دون إهمال شاردة ولا واردة انطلاقا من قوله تعالى : (وتؤمنون بالكتاب كلّه).
- تحديد شواهد النظرية الأدبية في الإسلام من خلال مصادرها الشرعية بعقلية تجمع بين المعونة والخبرة العلمية المتخصصة.
- تتبع مقاصد هذه النصوص في علوم التفسير والسنة والسيرة وتخليصها من حالة التفسير الموضعي ونقلها إلى مرحلة النظرية المتكاملة.
- تتبع جهد المحاولات الإسلامية المعاصرة في البحث عن "نظرية الأدب الإسلامي" لمعرفة هذه المحاولات وتقييمها من أجل تصحيح المسار.
- لا بدّ "للفقيه الأدبي" الذي يتصدى لقضية التنظير في "نظرية الأدب الإسلامي" من أن يجمع في علمه وخبرته لصفتي الإسلامية والعلمية.

---

(١) عماد الدين خليل : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١٥.

(٢) محمد مصطفى هدارة :أخبار الأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٣، ص ١٠٩.

(٣) عليّه الجهار : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٧، ص ١٥.

(٤) عبد الله بن حمد الفضيل : الأدب الإسلامي صفوة الاداب : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٦١.

(٥) عباس المناصرة : مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص. ص ٤٧-٤٨.

كما قدمّ ما أسماه "وثائق استخراج نظرية "الأدب الإسلامي" حيث اقترح خمس وثـــائق لاستخراج النظرية هي[١]:

١- القران الكريم : ويحوي شواهد كثيرة لنظرية الأدب الإسلامي في حديثه عن البيان وأهميتـه والشعر وتفاصيله.

٢- السنة النبوية الشريفة (الأحاديث) : التي فصّلت قصة الأدب والشعر وأجابت عـــن أســئلة تتعلق بنظرية الأدب.

٣- أدب الصحابة الكرام (الشعر والنثر): ويمثل النموذج الفني الإبداعي للأدب الإسلامي كمـــا أصبح جزءا من التشريع الإسلامي لإقرار الرسول له.

٤- خلود المذهب الإسلامي واستمراره : وهي إثبات لقدرة هذا الدين في قلوب أتباعه من خلال استمرار مذهبه الأدبي.

٥- التعبير عن طموحات النظرية الإسلامية وهمومها في ظل الثوابت والأولويات الشـــرعية : وهو حق لكل أديب أو ناقد مسلم في كل الأزمنة والأمكنة شريطة تنفيذ الوثـــائق الأربـــع السابقة، وهذا ما يخالفه منظرو الأدب الإسلامي فيبدأون بالخامسة باعتبارها حقا لـــهم دون تحقيق الأربع السابقة.

ومع أن (عباسا المناصرة) امتلك رؤية ناضجة في بعض مقترحاتـــه إلا أنـــه جـــانب الصواب في كثير منها ويتمثل ذلك بما يلي :

لقد انتقد عباس دعاة الأدب الإسلامي بأنهم يتوســـعون بدلالـــة المصطلـــح التاريخيـــة والجغرافية مما يجعلهم غير قادرين على تحديدها إلا أنه يعود باقتراحاته هذه إلى السنة النبويـــة وأدب الصحابة إن عباسا اقترح تقديم شواهد ولم يقدم في مقترحاته شاهدا واحدا يمثل النظرية.

كما أنّ القران والسنة لم يناقشا قضايا أدبية كما فهم وإن كان للرسول مواقف نادرة حول الشعر فالأهم من هذا أن نتخذ من القران والسنة نماذج محتذاه نقلدها ونسير على نهجها فنبحـث في القران عن الأساليب الفنية الرائعة والصور الجمالية الممتعة وننسج وفـــق هديـــها ونتفيـــأ ظلالها.

ثم أي خلود هذا الذي يتحدث عنه، ألم يعد للحديث عـــن العقيـــدة الإســـلامية والديـــن الإسلامي وبهذا يلتقي مع دعاة "الادب الإسلامي" الذين أنكر عليهم ذلك.

كما أن النظرية ليست بحاجة للتعبير عنها، ما تحتاجه النظرية هـــو الســـعي لتحقيـــقها وإيجادها وإظهارها في الساحة الأدبية بالعمل والتطبيق والبحث والدراسة.

---

[١] عباس المناصرة: مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص .ص ٤٩-٥٧.

ثانياً: نظرية الأدب الإسلامي:

عرضت الدراسة في فصلها الأول لنشأة الرابطة وجهودها وأنشطتها، كما ناقشت المبادئ التي تنطلق منها، والأهداف التي تسعى لتحقيقها، ومن بين هذه الأهداف محاولة التأصيل لنظرية إسلامية في الأدب والنقد من خلال طرح مصطلح "الأدب الإسلامي" ذلك المصطلح الذي أثار الكثير من الإشكاليات . كما عرفنا- فدعاة "الأدب الإسلامي" يرسمون طريق الخلاص من خلال المصطلح الذي نادوا به باعتباره نظريه، ولكن هل قدّموا مفاهيم جديدة، وقوية، ومتسّقة حول "الأدب الإسلامي" مصدرا وماهيّة ومهمّة؟ بعبارة أخرى، هل لديهم نظرية إسلامية في الأدب؟ أم تراهم يعتمدون على تضمين أو استلهام أراء متناثرة من هنا وهناك؟

لا يمكن "للأدب الإسلامي" أن يستند إلى نظرية خاصة به إلا إذا انطلق من فهمه (للنظرية الأدب) كما عرفها النقد الأدبي، فنظرية الأدب "هي مجموعة من الاراء والأفكار القويّة والمتّسقة والعميقة والمترابطة والمستندة إلى نظرية في المعرفة أو فلسفة محددة والتي تهتم في البحث في نشأة الأدب وطبيعته ووظيفته، وهي تدرس الظاهرة الأدبية بعامّة من هذه الزوايا في سبيل استنباط وتأصيل مفاهيم عامّة تبيّن حقيقة الأدب وآثاره" [١] فإذا كان مصطلح "الأدب الإسلامي" قد تشكل بفعل مجموعة من الأراء تبحث في نشأة الأدب وطبيعته ووظيفته فإنه بذلك يقترب من مفهوم النظرية، أما إذا كانت هذه الاراء غير متسقة وغير متناسقة ولا تبحث في نشأة الأدب وطبيعته وغايته فإنها لا ترقى إلى مستوى النظرية المنشودة.

ويُلخّص (رينية ويليك) (Rene Wellek) مجال نظرية الأدب في "دراسة مبادئ الأدب وأصنافه ومعاييره"[٢] فالنظرية الأدبية عنده تسعى إلى تكوين قوانين علمية تُستثمر في الكشف عن آليات النصوص المتحققة أو الممكنة في كل فترة زمنية. وهذه القوانين يجب أن تكون خاصة بالنظرية وعناصرها وتصلح لنصوص أبدعت وأخرى يمكن إبداعها فهي تُعنى "بمقومات الأدب كحقيقة عامة في أي زمان أو مكان وفي أي لغة كُتب بها" [٣] فالأدب ظاهرة عامة لا يمكن تحديده بزمان أو مكان ولا يجوز حصره بدين دون آخر كما لا يجوز أن نقصره على لغة دون غيرها. فالنظرية الأدبية تُعنى بنشأة الأدب وطبيعته ووظيفته والمُنظّر الأدبي، يستنبط

---

[١] شكري عزيز الماضي: في نظرية الأدب، ط١ ، بيروت، ١٩٩٣م، دار المنتخب، ص ١٢.

[٢] رينية وبليك: مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة عدد (١١٠) ط ١٩٨٧م. الكويت، ص ٧.

[٣] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٣.

مبادئ عامة شاملة تبين حقيقة الأدب و اثره كظاهرة عامة [١] ويقودنا هذا للحديث عن طبيعة العلاقة التي تربط (نظرية الأدب) بتاريخ الأدب، فهناك من يرى أن نظرية الأدب "تشمل كلا من نظرية النقد الأدبي ونظرية التاريخ الأدبي... إذ يمكن فهم نظرية الأدب بمعزل عن النقد أو التاريخ" [٢] فهل يمتلك "الأدب الإسلامي" تاريخا مستقلا في مجال النظرية الأدبية؟ إذا تحقق ذلك فإنه يُسجّل خطوة رائدة في مجال تحقيق نظرية إسلامية في الأدب. ولكننا إذا عدنا إلى أصول النقد العربي نجد اراء متناثرة هنا و هناك تحاول التأهيل لنظرية مستقلة في الأدب إلا أن هذه المحاولات بقيت مبتورة فلم تشكّل نظرية متكاملة "لأنها لا تستند إلى فلسفة محددة أو تفتقر إلى القوّة والاتساق" [٣] وبهذا فإن الأفكار أو الاراء مجردة من الفلسفة أو الرؤية الأدبية لا يمكن لها تحقيق مفهوم (النظرية). فالفكرة التي تستحق اسم نظرية هي "ما كان لصاحبها فضل عرضها وتحقيقها وتعليلها واستقراء أمثلتها وإزالة ما يعرض لها من شبهات ومحاولة تطبيقها في ميدان الدراسة الخاصة" [٤] وهذا هو المقياس الذي سنقيس به مصطلح "الأدب الإسلامي" لنتبين ما إذا كان يحقق مفهوم النظرية الأدبية أم لا، وذلك من خلال مناقشة أركان العمل الأدبي (النشأة -الماهيّة- الغاية).

أ- نشأة الأدب: (مصدره)

عند البحث في نشأة الأدب نتذكر آراء النقد القديم في تفسير عملية الإبداع عند كبار الشعراء فعندما سُئل النقاد عن أشْعر الشعراء أجابوا: أمرؤ القيس إذا شرب.. والنابغة إذا رغب.. والفرزدق إذا ركب.. وجرير إذا طرب.. فكأن لكل شاعر حالة معينة يجيد فيها الإبداع، وقد أطال (سيد قطب) الحديث عن أخبار الشعراء في هذا المجال [٥].

تلك الأخبار التي أشار إليها (قطب) تؤكد أن هناك ظروفا خاصة -زمانية ومكانية- يُستدعى من خلالها الإبداع لدى الأدباء، وإن كان "الدكتور جونسون (Johnson) قد اعتقد أن في وُسع الإنسان أن يكتب في أي وقت يشاء إذا ألزم نفسه بذلك، وقد اعترف هو نفسه بأنه كتب

---

[١] شكري الماضي: في نظرية الأدب مرجع سابق ص ١٤.

[٢] رينية ويليك: نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ١٩٨٧م، ص ٤١.

[٣] شكري الماضي: في نظرية الأدب: مرجع سابق، ص ١٢.

[٤] محمد خلف الله: بعض التيارات التي أثرت في دراسة الأدب: مجلة كلية الاداب - جامعة الإسكندرية، المجلد الأول ١٩٤٣م

[٥] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه ط٧، دار الشروق - القاهرة ١٩٩٤م ص٢٠٦.

تحت ضغط الحاجة المادية" [١] وهذا لا يتعارض مع مفهوم النقائض قديما أو المطارحات الشعرية حديثا من حيث النشأة فالموقف الجديد أحيانا يفرض على الشاعر أن يُبدع دون أن يعيش اللحظة الإبداعية التي اعتاد عليها أي دون أن يشرب أو يركب أو يطرب.

ومن هنا تنبع أهمية البحث في الإبداع الأدبي فالبحث في نشأة الأدب يتمثل في "بيان العلاقة القائمة بين الأديب والعمل الأدبي" [٢] ولم تقف عملية الإبداع عند الأديب وعمله بل تتعداه إلى جمهور المتلقين" فهو خطاب نتوجه به للآخرين ولا بدّ أن يحمل قدرته الفنيّة على التوصيل، والتجربة الأدبية التي لا تصل إلى الآخرين فإنها محكوم عليها بالعجز "[٣] فالعمل الأدبي فعالية اجتماعية وإن كان إنتاجه على مستوى الأفراد هذا ما يؤكده (شكري الماضي) حيث يرى "أن الأديب في اللحظة التي يكتب فيها ليتصل بالاخرين ينتقل فعله من الإطار الفردي إلى الإطار الجماعي أو الاجتماعي، فهو حتى وإن كان معزولا في حجرة لا يستطيع إلا أن يفكر بالاخرين ويحاورهم"[٤] وخير دليل على ذلك رواية (زينب) لمحمد حسين هيكل، الذي صوّر المجتمع المصري وهو بعيدٌ في باريس.

أما نشأة الأدب في نفس الأديب وعقله فلا بدّ أنها يسبقها مؤشر يبعث على تأليف الألفاظ وتشكيل الصور وإخراجها بقالب فني يناسبها "فالتعبير الأدبي يتأخر دائما عن بواعثه"[٥] وأجود النصوص وأكثرها تأثيرا هي التي تتمخض عن معاناة إنسانية، "وكلما كانت التجربة صادقة في إحساس الشاعر بها وعدم فرضها عليه من الخارج أنتجت شعرا بديعا يُمتّع الفكر والوجدان معا... أما إذا جاءت التجربة بطريقة تقريرية محضة دون معاناة نابعة من الوجدان نُحِسّ جفافا في التعبير وبعدا عن الجمال الفني" [٦]

إن الإبداع لا يتحقق وجوده خلال مرحلة واحدة أو بفعل عنصر واحد إنما يتحقق بفعل عناصر عدّة تتآلف معا، فالتصوير المعبّر الموحي والانفعال الناشئ عن هذا التعبير هما اللذان يحددان موضع التعبير" [٧]. إضافة إلى ما تختزنه نفس الأديب (المُبدِع) من "الرصيد المذخور

---

(١) Aelfrida Tillyard, spiritual Exercises and Their Results. London 1927; R. van Gelder writers and writing, New york 1946. Samuel Johnson, lives of the Poets Milton,. وانظر رينية وبليك ص ٨٩-٩٠.

(٢) شكري الماضي: في نظرية الأدب" مرجع سابق، ص ١٣.

(٣) عماد الدين خليل" لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي عدد ١٣، ص ١٧.

(٤) شكري الماضي: في نظرية الأدب: مرجع سابق ص ٨٨.

(٥) محمد قطب: المؤتمر الرابع للهيئة العامة، مجلة الأدب الإسلامي، ط١٢، ص ٣٣.

(٦) مصطفى هداره: لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢٣.

(٧) سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١١.

من الألفاظ" [١]. فالصورة والانفعال والألفاظ جميعها عناصر تجتمع مشكلة "سلسلة متعاقبة من الأصول اللاوعيية للعمل الأدبي تغطى العملية الإبداعية"[٢]. ولكن، هل هذا يعني أن الإبداع يقوم وفق قواعد معينة؟ أم أنه صنْعة تنسجها إرادة المبدع؟ أم أنه فطرة وإلهام؟ لعلنا لا نستطيع الإجابة على أحد الأسئلة السابقة إلا بعد استعراض اراء النظريات النقدية التي تحدثت عن أصل الأدب ونشأته، فإذا ما جئنا إلى (**نظرية المُثُل**)[٣] نجدها تفسّر نشأة الأدب على أنه محاكاة فهي ترى أن "الأشياء الخارجيّة لا حقيقة لها، إنما هي صور لأفكار مكنونة هي (المُثُل)، وهذه المُثُل المكنونة هي الموجودة حقيقة، وكلما قرُبت الصورة من المثال كانت أقرب إلى الحقيقة [٤] فنظرية المحاكاة عند (أفلاطون) تؤكد مبدأ الإلهام والوحي في الإبداع، فهو يرى "أن الشعراء المجيدين... يؤلّفون شعرهم الجميل لا عن فن وحذق ولكن لأنه يوحي إليهم ولأن روحا تنقصهم" [٥] فإذا كان الشاعر مُلهما فكيف نتعرف دوره في إبداع النص؟ ولماذا يُلهم (المتنبي) - مثلاً- الشعر ولا يؤت لأخيه أو جاره؟ ثم كيف نُمارس فعل الرقابّة على أعماله؟ وما الأسس النقدية التي يحتكم إليها النص؟ ومع أن (أرسطو) - تلميذ أفلاطون - انتقل بهذا المفهوم نقلة كبرى (حيث رأى بأن الشاعر يُحاكي ما يمكن أن يكون) إلا أن نظرية المثل فهمت الإبداع على أنه إلهام ينشأ نتيجة عوامل خارجة عن الأديب. في حين أن (نجيب الكيلاني) - عضو الرابطة ورائد الرواية فيها - يرى بأن " النتاج الفنّي لا يأتي تلقائيا فهناك الصنْعة أو الإرادة، وهناك الاستعداد الفكري القائم على التمحيص والدراسة والمقارنة" [٦] ولنا ملاحظة هنا على مصطلح الصنعة، حيث يرى (شكري الماضي) أن هذا المصطلح يجعل الإبداع يمر في مراحل متعاقبة "فالصنْعة تعني إحداث نتيجة سبق تصوّرها بوساطة فعل خاضع للوعي والتوجيه أو هي التأليف عن عمد" [٧] وهذا لا يصح في الأدب لأنه يجعل من الأديب صانعا كالنجار أو الحداد الذي يتصور الشكل أولاً ثم يصنعه.

---

[١] نفسه، ص ٣٩.

[٢] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق ص ٨٨.

[٣] صاغها افلاطون، وذكر شكري الماضي في كتابه (في نظرية الأدب) ص ١٧" أنها أول نظرية في الأدب".

[٤] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٣.

[٥] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٦.

[٦] أفاق الأدب الإسلامي: ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م، ص ٢١.

[٧] في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

أما **(نظرية التعبير)** فتنكر مبدأ الإلهام وتقرّ بأن الإبداع يأتي استجابة لمؤثرات فرديـــة وخبرات وأفكار وهذا (كانْت) يرى أن "طريقة المعرفة الحقيقية هي الشعور، وهيجل يـــرى أن الفن إدراك خاص للحقيقة وأن أداة هذا الإدراك الخيال"[١].

وإذا كانت نظرية التعبير تفسّر نشأة الأدب على أنه عمل فردي وذاتي بالدرجة الأولـــى فإن **(نظرية الانعكاس)** ترى أن الإبداع نتاج لفعالية اجتماعية "فالإنسان كائن طبقي، وهمومـــه ومشكلاته جزء من هموم الطبقة التي ينتمـــي إليـــها لذلـــك فـــإن الأدب انعكـــاس للعلاقـــات الاجتماعية"[٢] فالإبداع لا يتحقق دون التفاعل مع النشاط الإنساني.

أما **(المنهج النفسي الحديث)** فيعزو عملية الإبداع إلى حاجات نفسيّة مكبوتة لم يتمكـــن صاحبها من تحقيقها فظهرت على شكل إبداع فني، وتزعّم هذا الإتجاه فرويد عندما طبقه علـــى عدد من اللوحات الفنيّة والأعمال الأدبية لمشاهير الفنانيين والأدباء[٣]. كما أكّد (رينية ويليـــك) على "أثر العقل الواعي والعقل الباطن" [٤] في عملية الإبداع. ويؤيدهما في ذلك (كارل شـــابرو) (Karl shapiro) عندما قال :"من الواضح أن علم النفس يستطيع أن ينـــير جوانـــب عمليـــة الإبداع"[٥] فجميع هذه الآراء تؤكد أثر الإنفعالات النفسية في عملية الإبداع.

ولكن كيف تفسّر **(الرابطة)** نشأة الأدب؟ وهل تمتلك مفهوما مســـتقلا للإبـــداع؟ وهـــل رسمت خطوطا عامة للمبدعين يتحركون في إطارها عند إبداعهم؟

حتى نتعرف إلى ذلك علينا أولا الوقوف على علاقة الأدب بالدين، ومن ثمّ موقـــف الإسلام من الأدب. "فعلاقة الفن بالدين قديمة" [٦] كما يرى (شوقي حمادة)، وتعود هذه العلاقـــة إلى الإغريق وغيرهم من الأمم القديمة، ويرى (جمال مقابلة) وهو من المتعاطفين مـــع الأدب الإسلامي أن "العلاقة بين الدين والأدب وثيقة جدا ولم تنقطع على مرّ العصـــور لأن الديـــن

---

(١) شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص.ص ٥٢-٥٣.

(٢) نفسه: ص ١٣١.

(٣) من أمثال (لافونتين) و(شكسبير).

(٤) نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٥) A. Feuillerat, comment Proust acompose son roman, Newhtaven 1934; see also the essays by karl shapiro and Rudolf Arnhem in Poets at work (ed C.D. Abbott) New york 1948. وانظر ويليك ص ٩٣.

(٦) شوقي حمادة: الأدب العربي بين الصدق الفني والأخلاقي في صدر الإسلام، مجلة الأدب الإسـلامي، ط١٧، ص ٧٧.

والأدب فعاليتان إنسانيتان لا سبيل إلى الاستغناء عنهما" [١] فالأدب والدين متلازمان وكل منهما يُقدم خدمة للبشرية. وكلّ منهما "وسيلة نظيفة لغاية نبيلة ومنبتها مُتحد وهو الفطرة البشرية" [٢].

أما علاقة الدين الإسلامي بالأدب العربي فقد بدأت صورتها تتضح مع بداية الدعوة الإسلامية، حيث وقف الإسلام موقفا متدرّجا من الشعر بدأ بالرفض. وخاصة في موضوعات الهجاء المقذع والغزل الفاحش، ثم انتقل إلى قبول بعض الأغراض وخاصة ما يُمجّد القيم وينشر الفضيلة ويشتمل على الحكمة ومن ذلك إعجاب الرسول -صلى الله عليه وسلم- وبعض الخلفاء الراشدين بما رُوي لهم من أشعار زهير وعنترة ولبيد... ثم انتقل موقف الإسلام بعد الهجرة إلى السماح بقول الشعر في جميع الأغراض بما في ذلك الهجاء لقوله (صلى الله عليه وسلم) لحسّان :"اهجهم، وروح القدس معك"[٣]، صحيح أن الهجاء هنا لغير المسلمين. ولكنه على أية حال مسموح في فن الشعر.

ولا يخفى على أحد الأثر النقدي الذي تركته الآيات الكريمة: (والشعراء يتبعهم الغاوون" ألم ترَ أنهم في كلّ وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون مالا يفعلون، إلا الذين امنوا وعملوا الصالحات)[٤] فقد دارت حول تفسير هذه الآيات آراء نقدية انقسمت بين الحطّ من قيمة الشعر من جهة والإعلاء من شأنه من جهة أخرى. وقد جاء جلّ هذه الآراء مؤكداً لأهمية الشعر في رفد مسيرة الدعوة الإسلامية، وقبل كثير من الفقهاء الشعر ما لم يتعارض مع تعاليم الدين الحنيف، وقد استند الفقهاء في ذلك إلى قول عائشة (رضي الله عنها)- "الشعر بمنزلة فحسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام"[٥] وقاس الفقهاء على ذلك أحكامهم في تحريم الهجاء المقذع والغزل الفاحش والمديح في غير مكانه.

وبقي الأمر على حالة إلى أن ظهرت دعوى الانفصال بين الأدب والدين على يد عدد من نقاد العصر العباسي كالأصمعي والجرجاني والصولي، وقد أخذ صدى هذه الدعوى يتردد حتى الوقت الحاضر، فقد روى ابن قتيبة قول الأصمعي "الشعر نَكَدٌ بابه الشر، فإذا دخل في الخير لأن وضعف، هذا حسان فحل من فحول الجاهلية فلما جاء الإسلام سقط شعره" [٦]، فقد

---

[١] جمال مقابلة: بين الدين والأدب، الخيال والمثال، مرجع سابق، ص ١.

[٢] شوقي حمادة: الأدب العربي بين الصدق الفني...، مجلة الأدب الإسلامي عـ ١٩ ص ٦.

[٣] الألوسي : أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني، تحقيق علي عطية، ج١٠، ط١، ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٤٤.

[٤] سورة الشعراء: آية (٢٢٤-٢٢٧).

[٥] محمد الألباني: صحيح الجامع الصغير، ط٣، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، ص٦٩٤.

[٦] محمد سلام، سمات الشعر الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي عدد ١٩ ص ٦.

لاحظ الأصمعي اختلاف شعر حسّان عمّا كان عليه قبل الإسلام من حيث قوة التصوير وجزالة الألفاظ وفخامة المعاني. وقد أيّد الأصمعي – في مقولته هذه عددٌ من النقاد قديما وحديثا فمن القدماء ابن قتيبة نفسه عندما لاحظ أن لبيد "امتنع عن قول الشعر بعد إسلامه، وقد روى أنه لم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً هو :

ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالح

وأضاف قائلاً: وهو إسلامي في المضمون" [١].

ومن الذين أيدوا الأصمعي (الجرجاني) عندما قال :(ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر" [٢] ومنهم (الصولي) حيث قال" ما ظننت أن كفرا ينقص من شعر ولا إيمانا يزيد فيه" [٣] ، ولم يكن (الثعالبي) بأقل من صاحبيه حيث أكد ما ذهبا إليه قائلاً :"على أن الديانة ليست عارا على الشعراء، ولا سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر، [٤] فلا شك أن هذه الآراء تجتمع على فكرة مؤداها عدم الانتقاص من شأن النصّ الأدبي فنيّا وإن لم يخضع لعقيدة أو دين، ولا أظن هذه الآراء حققت نجاحا وقبولاً قويين فيما تلاها من آراء نقدية فقد قوبلت بالمعارضة أحيانا وبالتأويل أحيانا أخرى، علما بأن البعض أخذ بها وأعاد صياغتها في قالب جديد.

وكان دعاة "الأدب الإسلامي" من الرافضين لرأي الأصمعي ومؤيديه، فهذا (مصطفى هدّاره) أحد أنصار الرابطة يُنكر نسبة هذه المقولة للأصمعي من أساسها فيقول :"المقولة القديمة عن ضعف الشعر العربي بعد ظهور الإسلام والمنسوبة للأصمعي ليست صحيحة على إطلاقها، لأننا نعلم أن الأصمعي صاحب اتجاه أخلاقي في نقد الشعر" [٥] . وإنصاف الأصمعي بأنه صاحب اتجاه أخلاقي في الشعر لا يمنعه من إعلان حُكمه السابق، لأنه عمد إلى تفسير ملاحظة لاحظها في حركة الشعر العربي، وقام بتفسير مشاهدة له حول نشأة الشعر وإبداعه.

وإن كان (هدّاره) أراد الدفاع عن الأصمعي بنفي نسبة المقولة إليه فإن (عبّاس المناصرة) - أحد أعضاء الرابطة - عدّ الأصمعي مخطئاً في تفسير ملاحظاته فيقول :"نحن لا ننكر أن الأصمعي من الرواة وأصحاب الذوق العالي ولكننا لا نقرّه على هذه المقولة السطحيّة لأنه لم يكن من النقاد المتخصصين. في تفسير الظواهر الأدبية... فالأصمعي اكتشف الظاهرة

---

[١] محمد سلام: سمات الشعر الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩ ص ٦.

[٢] الجرجاني الوساطة بين المتنبي وخصومه تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ط٣ القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥١م، ص ٦٤.

[٣] الصولي: أخبار أبي تمام تحقيق خليل عساكر ط٣، بيروت، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٠، ص ١٧٢.

[٤] الثعالبي: يتيمة الدهر ج١ تحقيق محمد عبد الحميد ط٣، القاهرة، دار الكتب العلمية ١٩٧٩م، ص ١٨٤.

[٥] لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي عدد ١ ص ٢٣.

الفنيّة لشعر حسّان الإسلامي ولكنه أخطأ وتعسّف في التفسير" [١]. ويفسّر (المناصرة) الظاهرة تفسيراً فنياً عندما لأحظ أن هذه الظاهرة سيطرت على الشعر الإسلامي بكامله ومنه شعر حسان الإسلامي حيث أتجه الشعر الإسلامي إلى سهولة الخطاب وعفوية الأداء ووضوح المعاني ودقتها مع الجمع بين الصدق الشعوري والفني دون التنازل عن أساسيات الفن الشعري. وكان الشعر الجاهلي يجمع بين الجزالة وقوّة المعاني ويقع في ألوان من المبالغة والغموض وتزويد المشاعر، فظن الرواة أن ما حدث في الشعر الإسلامي أنه لون من ألوان اللين والضعف" [٢]

وإذا تأملنا هذا التفسير جيداً نلاحظ أن المفسّر غير موفق تماماً في الوصول إلى النتيجة التي يريد، لأمرين: الأول: أنه وصف الشعر الجاهلي بالغموض وتزوير المشاعر والمبالغة التي ليست في مكانها حتى ينتصر لرأيه ولا أظن أن الشعر الجاهلي يتصف بهذه الصفات. أما الثاني: فإن المفسّر منح الشعر في صدر الإسلام خصائص وميزات تنقله من مرحلة اللين والضعف إلى مرحلة القوة والفخامة، إلى مرحلة أعلى قدراً من سابقتها وذلك حين وصفه بسهولة الخطاب، ودقة المعاني، وهذا أجود في التعبير، وأنه يجمع بين الصدق الشعوري والفني وهذه خصائص الأدب الملتزم، فأي شعر أجود من هذا؟! علماً بأن (المناصرة) أورد هذه الخصائص لإثبات ظاهرة انحطاط الشعر مع فجر الدعوة الإسلامية. ثم يحاول المناصرة أن يرمي بأعباء هذه الظاهرة على عاتق ظاهرة حديثة الولادة فيناقض نفسه حين يقول:"... نعم ما لان شعر حسان ، ولا ضعف ولكنها ولادة المذهب الأدبي الإسلامي الذي لم يألفه الرواة في الشعر الجاهلي... إنه انتقال الخبير الذي استعد للمهمة الجديدة والأدب الجديد". [٣]

لقد وقف النقاد على مرّ العصور طويلاً عند مقولة الأصمعي، "ولعل بعض المحدثين أسهبوا في تأويلهم لهذه المقولة، ولا أظن الأصمعي أراد إصدار حكم بقدر ما أراد أن يعرض ظاهرة أو يصور مشاهدة فهو يصف واقعاً ولا يضع تشريعاً" [٤]

لقد فهم الكثير أن الأصمعي جعل الإسلام عاملاً من عوامل الإنحدار في إبداع الشعر، لأن الشعر يميل إلى الشرّ في بعض أغراضه أما الإسلام فأمره كله خير، فالإسلام لم يمنع، الشعر وإنما "حضّ الشعراء على تجنب بعض ما كانوا يخوضون فيه في الجاهلية مما يبرأ منه الإسلام كالهجاء المقذع والغزل الفاحش وفيما عدا ذانك المحظورين فمجال الإبداع، رحيب أمام

---

[١] عباس المناصرة: مقدمة في الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

[٢] نفسه، ص ١٢٦.

[٣] نفسه: ص ١٢٦.

[٤] مأمون جرار: نظرات إسلامية في الأدب والحياة، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي ١٩٩٣من ص٢٣.

الشعراء" [١] فلم يرفض الإسلام الشعر كله وإنما رفض ما يدعو إلى الفساد، وقبل ما يدعو إلى الخير والصلاح، فقد وجّه الإسلام الشعر توجيها سليما وشدّ به من الشوائب التي علقت به على مستوى المضمون - بل وأضاف إليه موضوعاتٍ وأفكارَ جديدة كالجهاد وحقوق الوالدين وحقوق الجار والميراث، كما أضاف إلى معجمه اللغوي ألفاظاً جديدة لم تكن معهودة من قبل" و"الشعر في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يقلّ كثيرا عما كان عليه قبل البعثة، فلم يُحْجم الشعراء عن قول الشعر في زمن البعثة أو بعد الهجرة وإنما استمر الشعراء في قول الشعر بل إن الشعر ازدهر ... أما فتور الشعر بعد فتح مكة فيعود إلى ورع الشعراء وعدم إطلاق العنان لألسنتهم فالإسلام نقر من قول الشعر السيئ ولكنه لم يُحرّم الشعر" [٢]. أضف إلى ذلك أن المسلمين انشغلوا بما هو أهم من الشعر وهو الدعوة إلى الدين الجديد، فقد حمل الصحابة لواء الدعوة وانشغلوا عن أمور حياتهم بما في ذلك الشعر. ويعزو (محمد قطب) ضعف الشعر في بداية الإسلام إلى سحر القران وتأثيره في نفوس العرب مما أدى إلى "انصراف المسلمين الأوائل عن التعبير الفني فترة من الوقت لأنه أغناهم -مؤقتا- عن جمال الأداء بجمال التلقي والإنفعال!" [٣]

أما (حسن الأمراني) رئيس مكتب الرابطة الإقليمية في المغرب - فيعيد ضعف الشعر في صدر الإسلام إلى عوامل تاريخية وتحولات اقتضتها المرحلة الزمنية فيقول :" ذهب فريق من الباحثين إلى أن التحولات الفنيّة تحتاج دائما إلى فترة زمنية لتتضح وأن شأن الأدب في ذلك مخالف لشأن السياسة، وعلى هذا يذهب هؤلاء إلى أن أثر الإسلام في الأدب كان ضعيفا أول الإسلام، وأنه كان لا بدّ من فترة زمنية كافية حتى يظهر ذلك الأثر جليا" [٤] فصحيح أن هذا الرأي لا يعارض المنطق، وصحيح أن الإسلام أدخل مصطلحات ومفاهيم جديدة، ولكنّ استخدام هذه الألفاظ وتلك المفاهيم عاد إلى أسلوب العصر الجاهلي بعد مرحلة النضج التي أشار إليها (الأمراني) الذي يُعدّ رأيه هذا امتدادا لرأي (تين) القائل بأن الأدب كائن حي ينمو ويتطوّر.

وقريب من رأي (الأمراني) يقف (جمال مقابلة) في تفسيره لهذه الظاهرة منحازا إلى إدخال أثر السياسة في الأدب" فحين تشتد الحركة من جديد في ظل حركة أو ثورة أو رؤية جديدة يعود الأدب إلى توهجه ليستند كفاح الإنسان من أجل بناء هوية جديدة، ولعلّ هذا ما يفسّر

---

[١] مصطفى هدّاره: مجلة الأدب الإسلامي عدد ١ ص ٢٣.

[٢] عبد العزيز الفيصل: وقفات على الاتجاه الإسلامي في الشعر، مجلة الأدب الإسلامي عدد ١٢، ص ٧٢.

[٣] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق ص ١٣٧.

[٤] سيمياء الأدب الإسلامي، ص ٢٤، مؤتمر الأدب الإسلامي جامعة الزرقاء الأهلية ١٩٩٩م.

تراجع الشعر في بداية الدعوة الإسلامية ومن ثم ازدهاره فيما بعد عند الخوارج والشيعة" [١] ويؤيد هذا (محمد إقبال عروي) - أحد أعضاء الرابطة - حيث يضع باللائمة على الجهاز الحاكم الذي عدّه (عاملاً أساسياً في إلغاء ومحاربة تأثير الإسلام في الشعر" [٢] على إعتبار أن هذا الجهاز يُمرّر أغراضه الأيديولوجية من خلال الشعر.

ومما يلاحظ على هذه الاراء جميعا انها تقرّ بأثر الإسلام في ضعف الشعر في صدر الإسلام وهذا يؤكد ما ذهب إليه الإصمعي والجرجاني من الفصل بين الدين والأدب، علما بأن الرابطة - بغالبية أعضائها تُنكر على الأصمعي مقولته. وقبل مناقشة رأي الرابطة في مقولة الأصمعي نودّ الإشارة إلى رأيين نقديين محدثين يؤكدان الفصل بين الدين والأدب ويضيفان صوتيهما إلى أصوات القدماء.

ويمثل الرأي الأول (طه حسين) حيث يقول في مجال دراسة الأدب: "وينبغي أن يُدرس الأدب لذاته وليس لغاية أخرى، فليس من الضروري أن يكون الأديب مبشرا بالدين أو هادما للإلحاد، والأدب في حاجة ألا يَعُدّ عِلْما دينيا، ولا وسيلة دينية، وفي حاجة أن يكون كغيره من العلوم قادرا على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والإنكار" [٣]

أما الرأي الثاني فيمثله (سيد قطب) – وهو الأب الروحي للرابطة ومحور أرائها حيث ينحاز إلى الفصل بين الدين والأدب، وذلك من خلال دعوته إلى المنهج المتكامل في النقد، ذلك المنهج الذي" يتعامل مع العمل الأدبي ذاته غير مغفل علاقته بنفس قائله ولا تأثيرات قائله بالبيئة. ولكن يحتفظ للعمل الفني بقيمته الفنيّة المطلقة غير مقيّدة بدوافع البيئة وحاجاتها المحليّة ويحتفظ لصاحبه بشخصيته الفردية غير ضائعة في غمار الجماعة..." [٤]

والمتأمل لهذا النص لا يحتاج إلى كبير عناء لاستنباط رأي (سيد قطب) في فصل الأدب عن البيئة وعزله عن حاجاتها المحلية، ثم يؤكد التفرد للأدب في قوله : (ويحتفظ لصاحبه بشخصيته الفردية غير ضائعة في غمار الجماعة)، علاوة على أن هذه النظرة مستمدة من (نظرية التعبير) التي قامت الرومانسية على أساسها، والرومانسية تمجّد الذات على حساب الجماعة والدين ليس كذلك.

---

[١] جمال مقابلة: بين الدين والأدب... ، مرجع سابق، ص ٤.

[٢] قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي عدد ٦ ص ٢٢.

[٣] طه حسين: في الأدب الجاهلي ، وانظر يحيى الجبوري: الأدب الإسلامي المعاصر ص ٦ مؤتمر الأدب الإسلامي جامعة الزرقاء الأهلية ١٩٩٩م.

[٤] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

أما (**رابطة الأدب الإسلامي**) فإنها ترفض رفضا قاطعا وصف الشعر في صدر الإسلام أنه (ضَعْف)، وتنكر على الأصمعي مقولته وتنتقد مَن نَهجَ نهجه، حتى وصل الأمر عند بعضهم بإنكار المقولة من أصلها، ولم يكتفِ أنصار الرابطة بالنفي، بل حاولوا الردّ على هذه المقولات لإثبات قوة العلاقة التي تربط الدين بالأدب عامة والدين الإسلامي "بالأدب الإسلامي" خاصة.

يقول (محمد قطب) :"إن الدين يلتقي بحقيقة النفس بالفن فكلاهما انطلاق من عالم الضرورة وكلاهما شوق مُجنّح لعالم الكمال، وكلاهما ثورة على آلية الحياة" [١] فهو يمزج بين الفن والدين بصورة فطرية لا مجال لأنكارها، وتَبعه في ذلك (نجيب الكيلاني) حيث يرى "أن الفن والدين يلتقيان لأن مادة كل منهما الحياة والنفس الإنسانية ومقومات كل منهما الصدق والأصالة" [٢]، وبخالفهما (مأمون جرار) في التوفيق بين الفن والدين فلا يجعلهما في مرتبة واحدة بل يجعل أحدهما - وهو الفن - يعتمد على الأخر (الدين) فيقول :"فلا مجال إذن للتوفيق بين الدين والفن بل المطلوب هو أن يستقي الفن من الدين" [٣] .

ويربط الرافعي اللغة العربية بالدين مما يجعل الأدب العربي موسوما بسمة خاصة لا توجد في الأداب الأجنبية فيقول:" إن في لغتنا معنىً دينيا هو سرّ حقيقتها فلا تجد من رجل روى أو صنّف أو أملى في فن من فنون الأداب أول عهدهم إلا خدمة للقران الكريم...، والقرآن نفسه حادثة أدبية من المعجزات الحقيقية التي لا شبهة فيها" [٤].

ولا نعلم ماذا قصد الرافعي بوصفه القرآن أنه (حادثة أدبية) فهل قصد بذلك أنه معجزة أمام النصوص الأدبية؟ أم قصد أن القران نص أدبي؟ فإن أراد المعنى الأول فلا اعتراض على ذلك، أما إذا أراد المعنى الثاني فلا أقرّه عليه ذلك أن القرآن نص سماوي لا يخضع لمقاييس النصوص البشرية وإن ذهب (زكي المبارك) في كتابه (النثر الفني في القرن الرابع) إلى أن القرآن (نثر) [٥] فالقرآن ذو صبغة خاصة لم تصطبغ بها النصوص الأدبية وإن حاولت محاكاته والإفادة من أساليبه.

---

[١] منهج الفن الإسلامي: مرجع سابق ص ٥.

[٢] الإسلامية والمذاهب الأدبية مرجع سابق، ص. ص ١١-١٧.

[٣] نظرات إسلامية في الأدب والحياة مرجع سابق، ص ٤٢.

[٤] الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج١ ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٧٤م. ص. ص ٢١-٢٢.

[٥] حول رأي زكي مبارك يُنظر في كتابه: النثر في القرن الرابع ج١ ط١، المكتبة العصرية بيروت، ص. ص ٤٤-٤٩.

ويرى (جمال مقابلة) أن الأدب أيضا يقدّم خدمة للدين" فالأدب يقوم بتثبيت المعتقد الديني في بعض جوانبه " [١] فليس الأدب وحده هو الذي يعتمد على الدين وإنما الدين قد يحتاج أيضا إلى الأدب ومثال ذلك (أدب الدعوة الإسلامية) وأثره في نشر تعاليم الإسلام والحث على الجهاد ومقاومة الأعداء "فمما لا شك فيه أن الدين كان يلجأ إلى الأدب وما زال وسيبقى ليؤثر في الناس" [٢] هذا على مستوى المضمون، فالدين يمكن أن يكون موضوعا للأدب، ولكن الدين قد لا يحقق رؤية مستقلة في نشأة الأدب فنحن هنا في صدد البحث عن نظرة (دينية) جديدة لمصدر الأدب وإبداعه فالمطلوب رؤية دينية للأدب لا رؤية دينية في الأدب. فلا غبار على مصطلح "الأدب الإسلامي" إذا كنّا نعني به الموضوع أو القضايا التي يعالجها، ولكن مصطلح الرابطة لا يعني هذا؛ فالمصطلح يسعى إلى تاسيس نظرية في الأدب استنادا إلى الدين (الإسلام) وهو بهذا يحصر الأدب ضمن وجهة واحدة ووحيدة ويرفض كل ما خالف ذلك!

وقد لاحظ (نجيب الكيلاني) أنه حدث ما يمكن أن نسميه "انفصالا بين الشعر والدين... حتى لكأن الأدب شيء والدين شيء آخر تماما كما حدث ويحدث في بعض البلدان الإسلامية من فصل بين الدين والدولة" [٣] فقد أحسّ (الكيلاني) بأن الفصل بين الدين والأدب حقيقة واقعة ليس حديثا فحسب وإنما قديما، ويؤكد ذلك" تقسيم تاريخ الأدب إلى عصر أموي وعصر عباسي... " [٤] لذلك فإنه يدعو الأدباء إلى العمل تحت مظلة الدين وتوجيهه حتى لا يحصل" انحراف عن الجادّة أو تصادم مع طبائع الحياة، ونواميسها" [٥] ولعلّه يقترح حلاً لمشكلة الفن والدين عندما استشهد بمقولة "على رجال الفن أن يتدينوا وعلى رجال الدين أن يتفننوا" [٦] ويؤكد دعوة (الكيلاني) هذه (منصور بن نزهة) – عضو مجلس الشورى في السعودية – فيقول :"لا ينبغي للأديب المسلم أن يفصل الأدب عن الإطار الإسلامي وإلا كان أداة مباشرة أو غير مباشرة للإلحاد والعلمانية" [٧] ولعلّه قصد في كلامه استخدام الموضوعات الإسلامية وتوظيف الفكرة الإسلامية في الأدب ولم يقصد إلى رؤية إسلامية في تفسير نشأة الأدب.

---

[١] الرافعي: تاريخ آداب العرب، مرجع سابق، ص ٣.

[٢] نفسه: ص ٣.

[٣] آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق ص ١٩.

[٤] نفسه: ص ١٩.

[٥] نفسه: ص ٤٠.

[٦] نفسه: ص ٤٠.

[٧] منصور محمد نزهة: قالوا عن المجلة، مجلة الأدب الإسلامي عدد ٤ ص ٣.

ومع أن هذه الآراء جميعها تؤكد وجود علاقة وثقى بين الأدب والدين إلا أن هذه العلاقة لا تعدو علاقة الموضوعات والأفكار والمضامين الدينية بالاستخدام الأدبي، فقد بقيت هذه الآراء عاجزة عن تصوير علاقة الدين بالإبداع الأدبي بمعنى: هل يؤثر الدين الإسلامي في نشأة النص الأدبي؟ وهل حقق دعاة الأدب الإسلامي" رؤية في تفسير عملية الإبداع؟ وما مفهوم الإبداع لدى الرابطة إذا كانت تمتلك نظرية مستقلة؟!

لقد كان للدين الإسلامي أثر كبير في الحياة العامة لعرب الجزيرة، والأدب مجال من مجالات الحياة العربية ولا نستطيع إنكار أثر الإسلام في الأدب - وإن تجرأت بعض الأقلام على ذلك إلا أنها تراجعت بعد فهمها لحقيقة الأمر كما حصل لعميد الأدب العربي.

لقد ترك الإسلام في الأدب أثرا تاريخيا خاصة في الشعر وقد تمثلت معالم هذا التأثير في المضمون والفكرة وإدْخال بعض المصطلحات الجديدة، فصحيح أن الإسلام أدخل أجناسا أدبية لم تكن مألوفة فيما مضى، كالخطابة الدينية والمدائح النبوية وأشعار الصوفيين ورسائل الدعوة الموجهة إلى الأمم والملوك... ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: هل حقق الإسلام للأدب - في هذه الفترة وما بعدها - شكلاً وأسلوبا متميزين في الإبداع؟ وهل ساهم الإسلام حقا في تشكيل نظرية إسلامية في الأدب؟ فقد ذهب (كارلونالينو) إلى أن "أثر الإسلام في الأدب كان عظيما وأن ذلك الأدب لا يقدر مقداره في حياة الأمم الإسلامية وادابهم وعلومهم وهو أكثر من تأثير الإنجيل في النصارى" [١].

إن للعقيدة أثرا في إبداع الأدب حيث تساعد في توسيع الأفق الثقافي والمعرفي عند الأديب" فالعقيدة تغذي الوجدان والفكر لدى الأدباء من جانب وأفراد المجتمع من جانب آخر... ولن يَصدُق الأديب الإسلامي في تعبيره وتصويره إلا إذا كان متمثلاً للقيم الإسلامية عن إدراك عميق واقتناع كامل" [٢] فمن العبث أن نحاول تجريد الأدب أو الفنون عامة من القيم التي تحاول التعبير عنها مباشرة أو التعبير عن وقعها في الحسّ الإنساني "فإننا لو أفلحنا - وهذا متعذر في تجريدها من هذه القيم لن نجد بين أيدينا سوى عبارات خاوية أو خطوطا جوفاء"[٣]. ولم يقف أمر تأثير العقيدة في الأدب عند العقيدة والأدب الإسلاميّن وإنما وُجد ذلك التأثير في العقائد والآداب الأخرى، فقد " ارتكز دانتي في بنيته للكوميديا الإلهية على العدد ثلاثة، والتثليث

---

[١] كارلونالينو: تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية، ط٢، محاضرات جمعها طه حسين، من منشورات دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.

[٢] نجيب الكيلاني: افاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢١.

[٣] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه: مرجع سابق ص ١٠١.

هو جوهر العقيدة الكاثوليكية، أي أن بنية العمل الفني هنا ترتكز على أساس عقدي" [١] ويعتبر رينية ويليك" التقسيمات الثلاثية في تاريخ نظريات الأنواع الأدبية من أهم التقسيمات" [٢] وهذا يؤكد أن أثر العقيدة في الأدب لم يكن حكرا على العقيدة والأدب الإسلاميين، ومن ثم فإن الرابطة لم تتميز بهذا الأثر عن غيرها ولم تقدم جديدا في هذه الملاحظة. والرابطة وإن لاحظت هذا الأثر إلا أنه لا يعدو كونه مواعظ دينية وخطابة مباشرة. فليس المطلوب من "الأديب الإسلامي" أن يقوم بدور الداعية أو المرشد فحسب وإنما عليه استشراف المواقف الإسلامية لتشكيل رؤية خاصة للأدب لاستخدام المفاهيم الإسلامية فقط" فإن المثقفين الأدباء إن لم يرفدوا مواهبهم وقدراتهم بمتابعات مستمرة في ميادين الآداب والفنون فإنهم يقينا سوف يصابون بالتحجر ويكفون عن الإبداع.. وأخشى أن ينطبق عليهم قول العقاد :"إنهم يكتبون أكثر مما يقرؤون" [٣].

وبما أن الدراسة معنية باستخلاص مفهوم رابطة الأدب الإسلامي للإبداع اقتضى منهجها (الدراسة) استقراء عدد الآراء والمفاهيم ودراستها دراسة واعية. فوجدت أن أعضاء الرابطة لا يستقرون على رأي ولا يجمعون على دلالة واحدة وإنما انعزل كل منهم برؤية فردية لا تلتقي مع غيرها فهذا (نجيب الكيلاني) يقول:" إن المؤمن الحق لا ينفصل عن ذاته عند التعبير عن فكره وفنه وإن اثاره الأدبية ومعتقداته وأحلامه كلها ترتبط بتلك الذات القوية المتماسكة التي تربت وتشكلت ونمت في مدرسة النبوة" [٤] فالإبداع عنده تعبير عن الذات التي تشكلت بفعل الأثر الديني وهذا يعني أن الإبداع التزام بتعاليم الدين، بل عده (عبد العزيز الثنيان) التزاما بقضايا الأمة الرئيسية فالإبداع الإسلامي المتميز عنده هو الذي "يصنع حلولا ومقترحات لمواجهة ما يعترينا من عقبات ومعوقات وتيارات هدامة"[٥].

أرى أن الإبداع بمفهوم دعاة "الأدب الإسلامي" وفق دعوة الالتزام يلتقي مع دعوة أفلاطون ونظرته للشعر عندما رفض جميع الأشعار باستثناء ما يزجى للالهة أو يشيد بالأبطال وذلك انطلاقا من رؤيته لدور الأدب في ايقاظ الهمم ورفع المعنويات ويؤكد ذلك (ثروت أباظة) أحد المهتمين بدعوة الرابطة في قوله :"الإبداع عندي هو دعوة لليقظة لا للنوم" [٦] فإذا كان

---

[١] عبدة زايد: فخري قعوار والأدب الإسلامي: مجلة الأدب الإسلامي عدد ١٢ ص ٨.

[٢] رينية ويليك: مفاهيم نقدية، مرجع سابق، ص ٣٩٠.

[٣] عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ٧٥ .

[٤] افاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٩.

[٥] نفسه : افاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٩.

[٦] ثروت أباظة : لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٤) ص ٣٠-٣١.

أفلاطون ينتظر من الشعر أن يساهم في بناء جمهوريته الفاضلة، فإن أباظة ينتظر من الشعر أن يساهم في بناء مجتمع فاضل.

إن كل أديب مسلم "يستطيع أن يعبّر عن أي معنى يخطر له من واقع الرؤية الصحيحة الإسلامية دون أي الزام" [١] فلا يجوز أن نحاصر الإبداع أو تلزمه أن يتجه في وجهة نحن نرسمها فالإبداع يجب أن يكون حرّا طليقا ما لم يتجاوز نواميس الكون التي رسمت حدودها الشريعة الإسلامية، ونحن بأمسّ الحاجة إلى كُتّاب "يؤمنون بالعقيدة ويناضلون دونها بوحي من ضمائرهم وإيمانا بالرسالة التي ألقيت على كواهلهم فإن بعض هؤلاء لا يملكون غير القشرة الخارجية، ويجب أن يتفقهوا ويدرسوا وأن يكون أدبهم نابعا من اللاشعور لا وضع شعارات في أدبهم وإنتاجهم حتى يقال إنهم من كتاب المسلمين ومن دعاة الإسلام وأدبه" [٢] فما أحوجنا إلى رؤية شاملة، رؤية تُستخلص من صلب العقيدة تؤسس لنظرية مستقلة في الأدب: ما أحوجنا إلى هذه النظرية في زمن علت فيه الصيحات وارتفعت الأصوات ولكني لا أراها إلا غثاءً كغثاء السيل لا تسمن ولا تغني من جوع.

وإذا كانت الآراء السابقة تنشد في الإبداع التزاما بالعقيدة الإسلامية وعدم التخلي عن قضايا الأمة فإن ثمة آراء تسلب المبدع حق الالتزام. فهو لا يلتزم في إبداعه وفق إرادته ويؤكد (محمد قطب) ذلك إذ يرى بأن الفنان "شخص موهوب ذو حساسية خاصة تستطيع أن تلتقط الايقاعات الخفيّة اللطيفة التي لا تدركها الأجهزة الأخرى في الناس العاديين وذو قدرة تعبيرية خاصة تستطيع أن تحوّل هذه الإيقاعات إلى لون من الأداء الجميل يثير في النفس الإنفعال ويحرك فيها حاسة الجمال" [٣] فالإبداع كما يرى (محمد قطب) موهبة بمعنى أنه يخضع لتأثير خارجي يُسيطر على ذات الأديب ونفسه خلال عملية الإبداع، ولا أدري لماذا تهبط هذه القوة على شخص دون آخر؟ ولماذا يُحاسب الأديب إذن إذا اقتضى الأمر ذلك؟ وما مقياس التمايز بين المبدعين؟ فإذا كان الإبداع إلهاما انتفى دور الأديب فالموهبة وحدها لا تكفي.

(وقطب) في رأيه هذا يمثل رأي الرابطة خاصة وأن كتابه (منهج الفن الإسلامي) هو المرجع الأساس الذي يتحصل منه دعاة الأدب الإسلامي آراءهم، وأرى بأن هذا الرأي يعانق نظرية المحاكاة لأفلاطون، التي تجعل الأديب مُقلّداً لعالم المثل، كما يلتقي هذا الرأي مع نظرة

---

[١] مصطفى هداره: لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد (١) ص ٢٣.

[٢] يوسف عز الدين: لقاء العدد مجلة الأدب الإسلامي عدد (١٨) ص ٢١.

[٣] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١.

القدماء العرب إلى الإبداع الذي فسّروه بعبارة "شياطين الشعر" وما عُرف عند اليونان (بالهبة الشعر).

ويستبعد (مأمون جرار) (رئيس المكتب الإقليمي للرابطة في عمّان) أن يكون الشعر رغبة من الشاعر فحسب بل هو استعداد فطري أو نسميه: الموهبة. والموهبة فيما أرى هي قدرة مميزة للشاعر، هي أشبه ما تكون بمحطة الاستقبال الأرضية التي تلتقط ما تبثه الأقمار الصناعية من الموجات وليس ذلك فحسب بل إن الشاعر يتفاعل مع ما يتلقى وينفعل به ويمتلك القدرة على بثه من جديد... وهذا يعني أن الموهبة تجعل الشاعر أكثر من غيره تأهيلاً للتعبير"[١] وعندما يقرر أن الإبداع الشعري ناجم عن الموهبة ويجعل من الشاعر أداة استقبال فقط لما يوهب إليه من خارج ذاته. ويفسّر (مأمون جرار) الإبداع الشعري بأمرين: الأول: رغبة في التملك. والثاني: رغبة في الخلود وكأن المبدع حين يبدع شعره لا يبدعه إلا رغبة منه في التملك ورغبة في الخلود فاستمع إليه يقول:" إن الأدب وبخاصة الشعر الذي هو أصدق أنواع الأدب تعبيرا عن ذات الإنسان - يمثل جانب تجسيد النزوع الإنساني إلى الخلود والتخلص من قيود العبودية وحدود الفناء، فإننا نجد له مكانة متفردة في حياة البشر ذلك أن الشاعر يشعر بما يشعر به غيره من الناس ولكنه يتميّز عنهم بحدّة الشعور من جهة والقدرة على التعبير عنه من جهة أخرى تعبيرا لا يقدرون عليه لأنهم لم يؤتوا الموهبة" [٢] ويؤكد (مأمون جرار) مرّة أخرى على الموهبة ويجعلها هي المميّز الوحيد للشاعر التي تُنمّي خاصية الشعور لديه وتمكنه من الإبداع، ويربط (جرار) هذا التفسير الطريف بقصة آدم عليه السلام عندما أكل من الشجرة رغبة منه في التملك ورغبة في الخلود كما هيأ له الشيطان. [٣]

ويؤكد مبدأ الإلهام المستشرق "غرونباوم" الذي ميّز الإلهام من الوحي، يقول:" فلما جاء الإسلام اقتضى الوضع الجديد أن يميز الناس بين الوحي الذي يختص به النبي والإلهام الذي يتصل بالشعر، وهذا حالَ دون رَفع الشعراء إلى مستوى الإلهام الصادر عن قوة إنسانية مثلما كان أفلاطون عند الإغريق يرى في الشاعر ترجمانا عن الوحي الإلهي وأن له استقلاله الذاتي عن ذلك بالوحي [٤].

---

[١] نظرات إسلامية في الأدب، مرجع سابق، ص ٢٦.

[٢] نفسه، ص ١٩.

[٣] نفسه: ص. ص ١٤+ ١٥.

[٤] محمد غنيمي هلال: نظرية الشعر في النقد العربي القديم، ص٥٦.

لقد استنتج (عبد الفتاح عثمان) من قول (غرونياوم) مايلي :"و على كل حال فقد اختفى القول برد مصدر الشعر إلى قوى خارجية و أن الشعر يوحى إليه لأنه اصطدام بأسباب عقائدية منها: أنه يسوّي بين النبي و الشاعر في تلقي الوحي من قوى غيبية، حيث لم يفرق المسلمون بين الوحي الفنّي الذي يهبط على الشعراء و الوحي الإلهي الذي ينزل على الأنبياء" [١]

فإذا اتفقنا على أن مصدر الوحي (الموحي) هو الله جلت قدرته فلا نختلف على أن الإلهام لا يأتي من قوة غير القوة الإلهية، فالشيطان لا يُلهم و إنما يوسوس بالشر و الأصنام لا تنفع نفسها حتى تنفع الآخرين، فالإلهام و الوحي كلاهما من الله، و هذا ما يشير إليه النص السابق، و نتساءل هنا: أليس الله بقادر على فصل الوحي عن الإلهام و التمييز بينهما؟ بلى، إنه لقادر على كل شيء، وقد تكفل جل جلاله بحفظ القرآن (إنا نحن نزّلنا الذكر و إنا له لحافظون" [٢] ونخلص إلى القول، إذا كان الله قد أوحى إلى نبيه بالقرآن لإخراج الناس من الضلالة إلى النور، فما غايته من إلهام الشعراء؟ و إذا كان الله قد أوحى لنبي واحد لأمة عظيمة فما غايته من إلهام جمع غفير من الشعراء في مجتمع بسيط التركيبة كمجتمع العرب الجاهليين في جزيرتهم.

وفقا لما تقدم نستطيع القول بأن مبدأ الإلهام في الأدب مرفوض لأن الله منح البشر جميعا عقولا وحواس ومشاعر و عواطف دون أن يُحرم أحدا منها، فالإبداع فعالية اجتماعية يشترك فيها المبدع و المتلقي، ويربط بينهما النص المُبْدَع، ويرفد عملية الإبداع ما يمتلك المبدع من ثقافة واسعة ووعي بظروف المجتمع و البيئة التي يعيش أو الشعور الإنساني الذي يُحسّ.

ثمة عدد من دعاة نظرية "الأدب الإسلامي" لا ينظرون إلى الإبداع باعتباره التزاما، وفي الوقت نفسه فإنهم يرفضون قبول الإبداع على أنه موهبة وإلهام أو أنه ناتج بفعل قوة خارجية فهذا أحدهم يرى أن الإسلام ينظر إلى الإبداع "على أنه طاقة ينبغي أن تكون بنّاءة فتتجه إلى طريق الحق و الخير" [٣]، ولكن لا نعلم المصدر الذي كوّن هذه الطاقة؟ و هل باستطاعة كل إنسان أن يتزود بها؟ أم أنها مقصورة على معشر الأدباء؟ في حين أن ابن رشيق حين فسّر نشأة الشعر يرى أن الإبداع حاجة وليس طاقة فيقول :"وكان الكلام كلّه منثورا، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها وطيب أعراقها وذكر أيامها الصالحة وأوطانها النازحة وفرسانها الأنجاد ... ولما تم لهم وزنه سمّوه شعرا لأنهم شعروا به، أي فطنوا" [١]

---

[١] نفسه: ص ٥٦.

[٢] سورة الحجر آية (٩).

[٣] أحمد محمد علي: الأدب الإسلامي ضرورة، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٥٣.

وفرسانها الأنجاد ... ولما تم لهم وزنه سمّوه شعرا لأنهم شعروا به، أي فطنوا" [١] فالداعي إلى الإبداع كما يرى (القيرواني) هو حاجة العرب إلى الفخر وتخليد ذكرياتها، وحديثا يقدّم (الشعراوي) تفسيرا جديدا للإبداع الشعري إذ يرى أن "السياسة هي التي تشكل الشعر وتُخصّبه ... والعشق ينميه" [٢]، ولعلّه انحاز إلى هذا الرأي بفعل تأثّره بالفترة الزمنية التي عاشها بما فيها من معارك سياسية وحركة استعمارية رافقتها حركة رومانسية سلبت العقول بفعل سيطرة العاطفة. وبهذا ينظر إلى الأدب على أنه فعالية فردية بالدرجة الأولى.

أما (سيد قطب) - وهو المنظّر الأول للأدب الإسلامي - فيسلك مسلكا علميا ذلك أنه واسع الثقافة كثير الإطلاع، فقد استخدم أسلوب التحليل النفسي في تفسيره لعملية الإبداع الشعري فالشعر عنده "يستمد معظم مؤثراته وانفعالاته من وراء الوعي وأن الوعي إنما يبدأ عمله عند مرحلة النظم التي لا بدّ فيها من اختيار ألفاظ خاصة تعبّر عن معان خاصة وتنسقها على نحو معين لتنشئ وزنا معينا وقافية معينة" [٣] فقد فسّر لنا (قطب) آلية الإبداع وشرح المراحل النفسية التي يمر بها في ذات المُبدع، أما عملية الإبداع في حدّ ذاتها عنده فإنها نابعة من اللاوعي وإذا أمعنا النظر في هذا المصطلح (اللاوعي) نجد بأنه يحمل دلالة وهمية فضفاضة قد تلتقي من قريب أو بعيد مع الإلهام والموهبة لأن كلتيهما تنبع من مصدر غير ملموس ودون سيطرة من المبدع ولكن (سيد قطب) ميّز مفهومه هذا عن الإلهام بأنه وجد في نفس الأديب نقطة يتشكل فيها الوعي، هي نقطة النظم فعندما يبدأ الشاعر بعملية النظم يعي ما ينظم وكأنه تخلّص الان من مسألة الإلهام والموهبة. ويقف (أبو الحسن الندوي) قريبا من هذا المفهوم حيث يرى "أن الأدب يجب أن ينبع من القلب أو الفكر"[٤] فيربط عملية الإبداع بذات الأديب، فكرة وقلبه، فالعقل والعاطفة يستويان عنده في عملية الإبداع. وهذا موجود في نظرية التعبير وعند الرومانسيين فلا جديد في رأي الندوي.

ومما يلاحظ على الآراء سابقة الذكر، أن هذه الآراء تحمل صبغة فردية فكل أديب أو ناقد يتبنى مفهوما خاصا لعملية الإبداع إذ لا نجد مواطن التقاء بين دعاة "الأدب الإسلامي"، ولم

---

[١] ابن رشيق القيرواني: أبو الأعلى الحسن العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (ط٥) دار الجيل / بيروت (١٩٨١م) ص ٢٠.

[٢] محمد متولي الشعراوي: لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي عدد (١١) ص ٦١.

[٣] سيد قطب: النقد الأدبي ، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

[٤] أبو الحسن الندوي: الملتقى الأدبي: مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٣) ص ٣٥.

نلمس بوادر تشير إلى تقارب وجهات النظر مما يُفقد الأمل في التوصل إلى تشكيل رؤية أو تصور لهذه الرابطة تجاه عملية الإبداع.

علاوة على هذا لم نجد أحداً من دعاة "الأدب الإسلامي" يقدّم تفسيراً جديداً لعملية الإبداع فجميع الآراء التي طرحها منظرو الأدب الإسلامي تندرج تحت هذه النظرية أو ذلك المذهب فإما أن تندرج اراء البعض على (المحاكاة والإلهام) وإما أن تندرج تحت مبدأ النقد الأخلاقي، وإما أن تتبع المنهج النفسي في تفسير الإبداع، أما أن نجد رؤية إسلامية مستقلة للإبداع فهذا غير موجود بشكل منفصل ومستقل وله خصائصه المميِّزة.

لقد نهج دعاة الأدب الإسلامي أسلوب إطلاق الأحكام العامة (المطلقة) فاجتنبوا الدقة والتحديد في تقديم المفاهيم وهذا الأمر جعلهم يدورون في دائرة واسعة تختلط فيها الأمور فيصعب عليهم الوصول إلى تحقيق أهدافهم فهذا (نجيب الكيلاني) يقول: " إن الأدب الإسلامي ليس فيه قيود فهو يتسع لكل الآداب والفنون ويدعو إلى الانفتاح على الآخرين والاستفادة من تجاربهم وخبراتهم الإنسانية ما لم تتعارض مع أخلاق الإسلام" [١].

فلا أعتقد أن (الكيلاني) بهذا الطرح سوف يصل إلى مفهوم متميز للأدب الإسلامي أو الإبداع الإسلامي، وأعجب له عندما يختم مقولته هذه بقوله: "ولهذا فالإسلام يدعو إلى الإبداع ويشجعه" [٢] فكيف يدعو إلى الإبداع وهو لا قيود فيه ولا حدود؟ فهو يتسع لكل الآداب والفنون. فما طبيعة هذا الإبداع إذن؟ وما هي خصائصه وميزاته؟

وكيف نوّفق بين هذا الرأي ورأي من يعاني من قلّة الإنتاج "فالساحة تعاني من فقر في الإبداع فهو قليل كمّاً وقليل كيفا... وينبغي على الأديب المسلم أن لا يتوقف عن العطاء وإذا توقف فهذه خيانة" [٣] . وكثير مثل هذا التناقض نجده عند منظري الأدب الإسلامي، مما يساهم في إضعاف فرصة الوصول إلى تشكيل مفاهيم إسلامية ذات اتصال بحقيقة الأدب، ويكرر (الكيلاني) دعوته إلى التوسع في دائرة الإبداع فيفسح الميدان أمام الأدباء" فيقول وليس هناك منطقة محرمة أمام الكاتب لأن يطرقها" [٤] وبهذا فإنه يخالف مبدأ الالتزام الذي دعت له الرابطة والذي رأى فيه عدد من دعاة "الأدب الإسلامي" تفسيراً لعملية الإبداع، فلا بدّ لهم إذن من توحيد أرائهم وتوحيد مفاهيمهم والوصول إلى صياغة موّحدّة ودالّة للإبداع الأدبي، والأمر يتطلب

---

[١] آفاق الأدب الإسلامي: مرجع سابق، ص ٤٠.

[٢] نفسه: العددان (٩-١٠) ص ١٥٥.

[٣] نفسه: العددان (٩-١٠) ص ١٥٥.

[٤] ندوة آفاق النقد الأدبي الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٩٥.

جهودا مكثفة دون الاعتماد على آراء فردية لهذا أو ذاك، خاصة وأن جلّهم يرون ما جاء في كتاب "منهج الفن الإسلامي" لمحمد قطب، من آراء دستوراً لهم في الأدب والنقد.

وحتى يتمكن هؤلاء من تحديد مفهوم للإبداع الأدبي في ضوء الإسلام لا بدّ لهم من الابتعاد عن التعميم والتوسع، لا بدّ لهم من استخدام أسلوب الدقة والتحديد للوصول إلى المراد وإلا يبقى المصطلح يحوم في دوامة الأدب دون استقلالية أو تميز.

ولكن... ما الحل؟ هل نبقى نركن إلى اجتهادات فردية لا يُكتب لها النجاح؟ وهل نبقى نتذرع بذرائع واهية في ضوء الأزمات الراهنة؟ أم نكتفي بما نأخذه عن غيرنا ونطبقه على إبداعنا؟!!

ب- ماهيّة الأدب (جوهره):

عرفنا في مراحل الدراسة الأولى أن كلمة (أدب) التي تدل على الشعر والنثر وما يتصل بهما جاءت من الأدب، بمعنى التأديب أي تعليم الأخلاق والسلوك الحسن، كما عرفنا أن كلمة (أدب) بدلالتها على الشعر والنثر إنما هي عبّاسيّة النشأة، ذلك أن هارون الرشيد طلب إلى الأصمعي تأديب ولديه (الأمين والمأمون) فاختار لهما ما توافر عنده من نصوص شعرية أو نثرية تحمل معاني خلقية سامية ومن هنا ارتبطت دلالة الأدب بالشعر والنثر.

ولكن عندما نبحث في ماهيّة الأدب لا نقصد هنا المعنى المتقدم ولا نبحث عن أصل التسمية، إنما نريد أن نتعرف حقيقة العمل الأدبي ونبحث في جوهره ونجيب عن السؤال التالي:

ما الأدب؟ وما الذي يجعل من العمل الأدبي عملاً أدبياً؟

وقبل أن نُجيب على هذا السؤال، علينا التعرف إلى حقيقة الفن بعامة باعتبار الأدب فناً. فالفن في- رأي محمد قطب-" هو محاولة البشر لتصوير الإيقاع الذي يتلقونه في حسّهم من حقائق الوجود في صورة موحية جميلة مؤثرة" [١] وبهذا المفهوم نجد أن الفنان متلق" أكثر منه مبدعا، ومصورٌ أكثر منه معبراً. فالفن إبداع وتعبير عن رؤية أو تصور يتصل مع الآخرين ويُجسّد رؤيتهم كذلك. فالفن" ليس فكراً ولا فلسفة ولا مفاهيم مجردة كالتي تُعنى بها البحوث الفكرية في شتى الميادين... وإنما رؤية للواقع من خلال الانفعال الذاتي الخاص بالأشياء والأشخاص والأحداث وتفسير لهذا الواقع في ذلك الضوء الخاص تفسيرا شعوريا لا فلسفيا فكريا، كما أنه رؤيا للمستقبل وللمجهول وللماضي كذلك بنفس الشروط" [٢] فالفن لا يرتبط

---

[١] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ١١.

[٢] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي: مرجع سابق، ص ١٨٢.

بشخص المبدع ولا ينحصر في لحظة الإبداع، وإنما يعبر عن رؤية الفنان للماضي والحاضر والمستقبل، والفن ليس عملا مجردا أو مفاهيم جامدة إنما هو إبداع منطلق يقبل التفسير والتحليل ويحظى بالتأييد ويواجه بالمعارضة وإلا لما وجد النقد.

أما (سيد قطب) فيرى أن العمل الأدبي هو "التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية، والتجربة الشعورية هي العنصر الذي يدفع إلى التعبير" [١] فهو يركز على الصورة الفنية ويشترط التجربة أي أن معاناة الأديب وانفعاله مع حدث ما، هما اللذان يحققان العمل الأدبي وحتى لا يظن البعض أن الأدب تعبير عن الواقع فحسب يقول (قطب) في موضع آخر" إن الأدب ليس تقريرا للظواهر الحاضرة بقدر ما هو تعبير عن الأشواق البعيدة والرغبات المكنونة" [٢] فمؤثرات الإبداع الأدبي قد تكون بعيدة في الماضي أو رغبات في المستقبل فهو يركز على التجربة الشعورية التي عنيت بها نظرية التعبير.

ويعد (سيد قطب) ركنا من الأركان التي اعتمد عليها دعاة (الأدب الإسلامي) ولهذا فإنهم عندما حاولوا تقديم مفهوم للأدب لم يبعدوا كثيرا عن مفهوم (سيد قطب)، وإن حاول البعض تقديم عناصر جديدة للمفهوم فإنه لم يغفل العناصر الأساسية التي اشترطها (قطب) وهي: التجربة الشعورية والصورة الموحية. فهذا (محمد حسن بريغش) يرى أن الأدب لا يعدو كونه نتاجا إنسانيا وصورة من التفاعل بين الإنسان والكون، أو من علاقة الإنسان بأخيه وأحيانا من علاقة الإنسان بربه الخالق" [٣] وهو بهذا يدخل شرطا جديدا للعمل الأدبي وهو الشرط الديني الذي دعا له أفلاطون في الشعر، ويضيف (أحمد العناني) شرطا جديدا هو المواءمة بين الشكل والمضمون. فالأدب عنده هو "التعبير الجميل عن التجارب والانفعالات وفي عرف النقاد والمحللين هو شكل ومضمون - صورة وجوهر" [٤] فالناقد - كما يرى (العناني)- ينظر إلى العمل الأدبي على أنه شكل ومضمون، ومع أن للنقد أثرا في إخراج العمل الأدبي، إلا أنه لا يحصر العمل الأدبي في شكل ومضمون فحسب، لأن العمل الأدبي لا ينحصر في النص وإنما يتجاوزه إلى المتلقي ويرتبط أساسا بذات المبدع" فمفهوم الأدب لا ينحصر في العمل الأدبي بل يشمل الطرفين الأساسيين في عملية الإبداع: المرسل والمرسل إليه" [٥]

---

[١] النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص٩، مرجع سابق

[٢] نفسه: ص ١٥٢.

[٣] في الأدب الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

[٤] الأدب من منظور إسلامي، ١٩٨٧ ، دار البشير، عمان ط١.

[٥] محمد الجزار: القيم والنظرية الأدبية، مجلة الأدب الإسلامي عدد (١٣) ص ٥٨.

ويرى (محمد حسين) أن النقاد انقسموا إلى فرق ثلاثة في تعريفهم للأدب، فهناك "فريق يذهب إلى تغليب الطابع الفني المحض على الأدب، ولذلك يشترط على الأديب أن يقدّم المقاييس الفنية على غيرها من المقاييس، وهؤلاء هم الذين يقولون بالفن للفن. وفريق يرى أن الأدب هو في أصله أداة للتأثير والتغيير ومن هنا يشترطون على الأديب أن يكون صاحب رسالة، ولا بد أن تكون صياغته واضحة حتى يُفهم من الاخرين، فيتأثرون به وينصتون إليه، وهؤلاء يريدون منه أن يحكم المقاييس الاجتماعية. وفريق يرى أن الأديب ليس له التزام إلا نحو نفسه فعليه أن يصدُق مع نفسه وأن يهتم بالتعبير الدقيق والضوابط المتعارف عليها" [١] وقد حاول (محمد حسين) أن يشتق من هذه المفاهيم مفهوماً للأدب، وبذلك فإنه يجمع الفرق الثلاثة في مفهوم واحد إذ يرى أن الأدب "هو ذلك الإطار العام الذي يُجسِّد الإنسانُ الأديبُ من خلاله أفكاره ويُجسّم أحاسيسه ويبلور مواقفه ويعكس تجاوبه مع مختلف مظاهر الحياة وأحداثها مستعينا على ذلك بأدوات مختلفة هي التي اصطلح على تسميتها بالأغراض الأدبية" [٢] فهو يجمع بين الجانبين الفني والموضوعي ويربط الأديب بالنص من جانب وبالمتلقي من جانب اخر. إلا أنه يجعل الأدب تعبيراً عن الحياة بمختلف مظاهرها وأحداثها علما بأن الأدب لا يُعبّر عن الحياة بأكملها وإنما "يعبّر عن موقف عام من الحياة" [٣]. وإذا كان الأدب كما يقال تعبيراً عن الحياة وسيلته اللغة إلا أنه "لا يقدّم لنا صوراً فوتغرافية أو نقلاً حرفيا لتلك الحياة" [٤] فنحن لا نقبل رأي (العناني) القائل بأن "الأدب هو مرآة الحياة بأفكارها ومبادئها وأعرافها وتقاليدها وتقسيمات أهلها وظروفهم الجغرافية والمناخية وسائر أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية" [٥] فلا أظن الأدب يسجل الحياة كما هي وإنما " يعبر عنها أو ينقدها أو يفسرها أو ينقل إلينا فهم الأديب للحياة" [٦] ويؤكد هذا (كوليردج) عندما قال :"الأدب نقد للحياة. أي أن الأديب يتخذ موقفا من الحياة أو يقوم بتفسيرها في أدبه" [٧] . فهو يركز على ذات الأديب، ذلك أنه أحد أقطاب نظرية التعبير الرومانسية.

---

[١] الأدب الإسلامي في الجزائر، مؤتمر الأدب الإسلامي جامعة الزرقاء الأهلية ١٩٩٩م.

[٢] نفسه: ص ٣.

[٣] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٢٠.

[٤] نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٠.

[٥] الأدب من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٠.

[٦] نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٠.

[٧] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٢٤.

ومما يلاحظ على مفهوم الرابطة وأنصارها للأدب أنه مفهوم فضفاض مطلق ينحاز إلى التعميم ويفتقر إلى الدقة وعليه فإن الرابطة بحاجة إلى إعادة نظر في مفهومها للأدب خاصة وأنها لا تكتفي بتعريف الأدب على أنه تعبير عن الإنسان وإنما تضيف إلى ذلك الكون والحياة وهي بهذا دخلت في دائرتين أخريين من التعميم والمغالطة.

ولم تقتصر مغالطات دعاة "الأدب الإسلامي" عند جعلهم الأدب انعكاسا للحياة بل تجاوز ذلك إلى فهمهم الخاطئ لحقيقة وجود الأدب ودوره في الحياة فهذا (يحيى المعلمي) ومن لهم نشاط بارز في الرابطة - يرى أن "الأدب هواية، ولكل إنسان هواية يتسلى بها في غير أوقات مزاولته مهنته" [١] فالأدب عنده تسلية ويستطيع مزاولته في أوقات فراغه، فلا ارى هذا إلا انتقاص من قيمة الأدب بل إفكار لجوهره الحقيقي واستهانة بدور الفنان الأديب في إبداع الأدب" فحين يقال لنا إن الشعر "لعب" تسلية عقوبة نشعر بأن هذا الرأي لم يُنصف عناية الفنان ومهارته وتخطيطه ولا جدّية القصيدة وأهميتها" [٢] فما أرى من (المعلمي) إلا أنه يقتل الأدب ويجتثه من أصوله ويحوله إلى لعبه وتسلية، فكيف انتظر منه إذن أن يساهم في بناء نظرية إسلامية في الأدب؟! وإني لأعجب لأمر مجلة الأدب الإسلامي التي نشرت هذا الرأي ورئيس هيئة تحريرها يرى خلاف ذلك حين يقول:" إنني أتصور الأدب كائنا حيا له قلب حنون، وله ضمير واع، وله نفس مرهفه الحس، وله عقيدة حازمة وله هدف معين، يتألم بما يسبب الألم ويفرح بما يثير السرور فإذا لم يكن الأدب كذلك فإنه أدب خشيب جامد، أدب ميت خامد أشبه بالحركات البهلوانية... فالأدب من أكبر الوسائل للوصول إلى الأهداف النبيلة وللتأثير في النفس الإنسانية"[٣] فأين نجد أهدافا نبيلة في التسلية واللعب إلا التسلية ذاتها؟ وأين نجد تأثيرا في النفس الإنسانية إلا نفس المتسلي (الأديب) وحده؟ أين نجد المفهوم المستقل للأدب عند أعضاء الرابطة؟ صحيح أن الندوي (خطا) بمفهوم الأدب خطوة جيدة عن سابقيه، غير أنه لم يأت بجديد فتشبيه الأديب بكائن حي عُرف عند (تين) الذي رأى أن الأدب ينمو ويتطور ويبقى كالكائن الحي.

وقد سار على هذا النهج (نجيب الكيلاني) الذي يرى أن "الأديب يستمد من الحياة وينهض أدبه وينمو ويتحرك بما فيه من عناصر تلك الحياة باعتبار الأدب كائنا حيا" [٤] وأظن الكيلاني يرى أن الأدب يتأثر بالبيئة المحيطة ويتشكل وفق معطياتها لذا فهو حيّ ما دامت البيئة

---

[١] يحيى بن عبدالله المعلمي: لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي عدد ١٢ ص ١٣.

[٢] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٣٠.

[٣] أبو الحسن الندوي: ندوة الأدب الإسلامي / اكسفورد: مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٩٧.

[٤] آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٩.

حية ثم يموت إذا انقطعت تلك المعطيات. ولعله غفل عن أن الأدب فعالية اجتماعية وما دامت المجتمعات متعاقبة ومتوارثة فإن الأدب يبقى حيا ولكنه يتطور وفق مستجدات هذه الحياة فالرواية مثلا تطورت لتتلاءم مع المدنية وما يتصل بها.

ويقترب (عبد العزيز الثنيان) من أنصار نظرية التعبير الكلاسيكية حين يرى أن "الأدب يخاطب العواطف ويناجي المشاعر ويذكي الحماسة في النفوس ويحرك الوجدان" [١]، فالأدب عنده" يبعث الصحوة الإسلامية حين يستنهض الهمم الراقدة ويوقظ العزائم الواثبة" [٢]

ومفهوم الشعر على هذه الصورة هو الذي دفع (أفلاطون)إلى رفضه ذلك أنه يؤجج العاطفة ويضعف العقل، لذا فإنه لا يصلح لبناء مدينة فاضلة، غير أن تلميذه (أرسطو) قبل الشعر للأسباب نفسها لأن الشعر بمفهومه هذا يبعث الصحوة ويستنهض الهمم ويحقق مبدأي الخوف و الشفقة فنحن نشفق على البطل من خلال تعاطفنا معه ومن ثم فإننا نخاف على أنفسنا.

و لا يتحقق ذلك إلا من خلال تأجيج العواطف التي تثير الشفقة ومن بعدها الخوف الذي يولد الصحوة.

و إذا كان البعض يرى أن الأدب يعكس الحياة فإن (محمد بنعماره) يرى أن الأدب سجل تاريخي فيقول :"لا خير في الشعر إذا نسي أحداثا مهولة كإحراق المسجد الأقصى و لا خير فيه إن تغافل عن ظاهرة اعتداء اليهود على إخواننا... ولا بد من الإشارة إلى أن الشعر يمثل وثيقة تاريخية مهمة تؤرخ للأحداث التي تمر بها أمة الإسلام" [٣] فكيف بنا نفهم الشعر باعتباره وثيقة تاريخية؟ فأين القيمة الفنية للعمل الأدبي؟ وأين دور المبدع؟ وما الفرق إذن بين الأدب و التاريخ، والأديب و المؤرخ؟ صحيح أن العمل الأدبي قد يحمل دلالات و إشارات تاريخية ولكن ليس بالضرورة أن يكون العمل الأدبي سجلا تاريخيا والإ تنعدم رؤية الكاتب الفنية والإبداعية وينتفي فهمه للماضي و استشرافه للمستقبل، فالتاريخ علم والأدب تجربة "والتجربة في الأدب أكثر شأنا من التجربة في العلم لأن الملاحظة العلمية قد تؤدي إلى قانون علمي، ولكن الملاحظة الأدبية لا تقدم متذوقا للأدب فضلا عن أن تقدم أديبا بالمعنى الصحيح) [٤] وسبق أن ذكرنا أن القوانين العلمية يلغي اللاحق منها السابق أما الأدب فإنه لا يلغي بعضه بعضا و إنما يشكل اللاحق حلقة

---

(١) لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٣٠.

(٢) نفسه: ص ٣٠.

(٣) الأدب الإسلامي في مواجهة الغزو الفكري ، مجلة الأدب الإسلامي عدد (١) ص ٣٣.

(٤) محمد الحسناوي: في الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩، المكتب الإسلامي بيروت، دار عمار/عمان ط١ ١٩٨٦م.

ترتبط مع السابق بما يقوي البناء الأدبي ويرى (محمد قطب) أن طبيعة الأدب تجعله صعبا" فهناك صعوبة تجعلنا نحسب حسابها ونرى أنها تؤخر انطلاق الأدب وهي طبيعة الأدب التي تجعله يختلف عن السياسة والاقتصاد" [١] ولعل الطبيعة التي أرادها (قطب) هي أن الأدب يجسد رؤية ويحمل تصورا له أصول في الماضي ويتعامل مع الواقع وينظر للمستقبل نظرة ثاقبة ويحاول في جميع هذه الظروف أن يفسر ظواهر ويحلل مواقف تخدم الإنسانية على مرّ العصور في حين أن السياسة والاقتصاد يبحث كلّ منهما بأمور يعيشها السياسي والاقتصادي وهمّه الانتقال إلى مواقف جديدة والتقدم دون الشعور بإنسانية الإنسان أو مراعاة لهمومه ومعاناته.

لقد حاول عدد من الباحثين في "الأدب الإسلامي" أن يقدموا آراء ويساهموا في صياغة مفاهيم تبين حقيقة الأدب وتكشف عن جوهره. فالأدب الإسلامي كما يرى (مصطفى هدارة) هو "الأدب الذي يعبر عن الرؤية الإسلامية الصحيحة لكل ما هو ماثل في الكون وما هو حادث فيه والإنسان جزء من هذا الكون-" [٢] ولا أعتقد أن الأدب يمكن أن يعبر عن الكون كله وإنما بإمكانه أن يُعبّر عن شيء عام في الكون أو يتناول شكلا من أشكاله ولا يستطيع العمل الأدبي أن يعبر عن كل ما هو حادث في الكون. ويرى (هدارة) أن مصطلح (الأدب الإسلامي) بهذا التصور "يؤلف مذهبا أدبيا له أصوله الفكرية التي تحدد إطاره العام شأنه في ذلك شأن المذاهب الأدبية الأخرى التي نشأت في الغرب معبرة عن فلسفات خاصة ورؤى فكرية مختلفة" [٣] غير أنه لم يقدّم نماذج عملية تدلل على حقيقة هذا المذهب، ومع أنه يقرر أن لهذا المذهب أصولا فكرية إلا أنه لم يحدد هذه الأصول ولم يعرض منها شيئا فيبقى كلامه نظريا مطلقا لا يعدو تعميمات تفتقر إلى الدليل.

ويستشهد (مصطفى عليان) بحديث للرسول صلى الله عليه وسلم رواه الطبراني يشير إلى أن "الأدب في المفهوم الإسلامي على جهة العموم والإطلاق لون من ألوان الكلام أو "بمنزلة الكلام، فحسنه كحسن الكلام، وقبيحة كقبيح الكلام"[٤] وهو بهذا ينظر إلى الأدب من جهة المضمون ولا يأخذ بالاعتبار الجوانب الفنية وأساليب التعبير والصياغة، وكأنه يطالب الأديب أن يلتزم بالقضايا الإسلامية في الأدب دون الاعتماد على رؤية إسلامية "فليس من الضروري أن يتحدث الفن الإسلامي عن الإسلام، حقائقه وعقائده وشخصياته وأحداثه. وإن كان من الجائز

---

[١] المؤتمر الثالث للأدب الإسلامي- أستانبول ، مجلة الأدب الإسلامي عدد (١) ص ١٢.

[٢] مصطفى هدارة: لقاء العدد ، مجلة الأدب الإسلامي. عدد (١) ص ٢٢.

[٣] نفسه: عدد (١) ص ٢٢.

[٤] نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ص ٧ دار البشير - عمان- ط١، ١٩٩٢م.

بطبيعة الحال أن يتناول كل هذه الموضوعات. ولكن يتناولها كما يتناول الوجود كله، وكل ما يجري فيه من زاوية إسلامية ويستشعرها بحس إسلامي" [١] . فهذا ما نريده حقيقة من الأديب الإسلامي، أن يستشعر مفردات الكون وأشكال الحياة بحس المسلم لا أن يتناول في إبداعه أحداثا إسلامية ويوظف شخصيات إسلامية حتى يستحق اسم "الأدب الإسلامي" فالأدب "الذي يكتبه المسلمون شيء والأدب الإسلامي شيء آخر، كما أن الأدب الذي ترد فيه معان إسلامية شيء والأدب الذي يصدر عن تصور إسلامي شامل للكون والحياة والإنسان شيء آخر" [٢].

وبهذا يصبح "الأدب الإسلامي" مرآة لواقع المجتمع الإسلامي الذي يبني أشكال حياته أساسا على القيم والأخلاق ويؤكد ذلك (عبد الحميد ابراهيم) في قوله:" لا تصدق مقولة" الأدب مرآة المجتمع" على شيء بقدر ما تصدق على "الأدب الإسلامي" في وضعه الراهن، فهو بحق مراة صادقة لوضعية المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث". [٣]

وقد رفضنا سابقا الرأي القائل بأن "الأدب مرآة للمجتمع" فنحن لا نفهم الأدب على أنه تصوير لواقع حصل، أو تسجيلاً لأحداث وقعت، لأن هذا يتنافى مع إنسانية الأدب ودوره في تفسير حياة الإنسان وربط ماضيه بمستقبله واكتشاف طبيعة العلاقات الاجتماعية وتفسيرها بما يخدم البشرية. وإلى جانب ذلك يجب أن لا نهمل الوجه الجمالي للأدب، فالجمال عنصر أساس من عناصر الأدب ويرى ويلك أنه "يبدو من الأفضل أن نعتبر من الأدب فقط كل الأعمال التي تغلب عليها الوظيفة الجمالية، وإن كان في وسعنا أن نعترف بوجود عناصر جمالية كالأسلوب والتأليف في أعمال ذات غرض غير جمالي ومختلف عنه تمام الاختلاف كالرسائل العلمية والأطروحات الفلسفية والمواعظ والكراسات السياسية" [٤]. فالعنصر الجمالي وحده إذن لا يشكل أدبا، فالعلوم والفلسفة والمواعظ والسياسة لا يمكن بأي حال، أن تعتبر أدبا وإن صيغت بأسلوب فني؛ ذلك أن التجربة الأدبية تختلف عن هذه العلوم جميعاً إذ أن هذه العلوم تسير وفق نمط تقريري يعتمد على العقل غير قابلة للتطور، وإنما قابلة للتغيير والتبديل وفق متطلبات العصر وقد يلغي بعضه بعضاً، أما الأدب فيجسّد رؤية الأديب تجاه شكل من أشكال الحياة وتحظى الأعمال الأدبية بترابط فبعضها يُكمل البعض الآخر دون أن يلغيه.

---

[١] حسن الأمراني: سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣١.

[٢] ابراهيم العجلوني: أفكار ومقترحات حول رابطة الأدب الإسلامي من وثائق المكتب الإقليمي للرابطة في عمان ص١.

[٣] الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (١١) ص ١٩.

[٤] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٤.

وإذا تأملنا كلمة "المواعظ" التي أوردها "ويليك" في نصه نجد أنها ذات علاقة "برابطة الأدب الإسلامي" التي تُعنى بالقيم والأخلاق في الأدب. فإذا كانت نصوص "الأدب الإسلامي" تُمثّل في حقيقتها مواعظ فهي ليست أدبا وإن صُيغت بأساليب فنية، وإن طُبعت بطابع جمالي فهي تبقى مواعظ كما أن السياسة تبقى سياسة والفلسفة تبقى فلسفة والعلم يبقى علما، ويؤيد ذلك (شكري الماضي) بمثال من التراث العربي حين لاحظ أن "ألفية ابن مالك هي نظمٌ ولا تدخل في باب الشعر" [١] ذلك أنها لا تجسد رؤية صاحبها وإنما تجمع قواعد علمية ثابتة. فهي ليست أدبا وإن صيغت بأسلوب فني. ومن هذا المنطلق لا نوافق (أبا الحسن الندوي) رأيه القائل بأن "الأدب الإسلامي ليس محصوراً في دواوين الشعر ولا في أمهات كتب الأدب العرفية والتقليدية. بل يجب لمتتبع هذا الموضوع أن يبحث عن أمثلته ونماذجه الرائعة في كتب لا تُعد من كتب الأدب ولا يُعنى بها في هذا المجال... من أمثال: (المنقذ من الضلال للغزالي وصيد الخاطر لابن الجوزي - والحيوان للجاحظ - بعض كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية - مقدمة ابن خلدون)[٢] فإن كنا نتفق مع (الندوي) على أن الحيوان للجاحظ يدخل في باب الأدب باعتبار الجاحظ من كبار أدباء عصره فإننا لا نتفق معه على أن الغزالي أو ابن الجوزي أو ابن تيمية أو ابن خلدون أدباء - وإن اتبعوا أساليب فنية في تعبيرهم وإن طبعوا مؤلفاتهم بطابع جمالي.

فما أرى (الندوي) إلاّ أنه جانب الصواب عندما أخرج الأدب من دائرته الحقيقية ولعلّه نهج أسلوب إطلاق الأحكام العامة، حيث يقول :"ومن ضيق النظر وقصور الهمة وعدم التذوق بالأدب أن يُحصر الأدب في كتب المقامات والرسائل ودواوين الشعراء والمتصنعين والمتكسبين بالأدب وحدهم فالجمال جمال أينما كان والكمال كمال حيثما كان" [٣] فنحن لا ننكر على الجمال جماله ولكننا ننكر أن يكون الأدب جمالاً فحسب وإلا لأطلقنا كلمة أدب على كل ما كُتب وكلّ ما ألف، فليس كل ما خرج من أبواب المطابع أدبا وليس كل ما كتب أصحاب الأقلام أدبا، فالأدب ذو طبيعة خاصة، وذو مواصفات معينة، لا تتوافر إلا فيه ولا يقدر على امتلاكها إلا الأديب الحق، وأعجب لرأي (الندوي) هذا - وهو الرئيس الدائم للرابطة خلال حياته منذ تأسست الرابطة وحتى وفاته -رحمه الله - فكيف يسلب الذوق الأدبي من حسّ من يعمل على حفظ الأدب وصَوْنه، وحفْظ خصوصيته من العشوائية والتداخل مع العلم والفلسفة وعلم الاجتماع والمواعظ والفقه؟

---

[١] في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٣٨.

[٢] أبو الحسن الندوي: لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي عدد (٢) ص ٢٩.

[٣] نفسه:عدد (٢) ص ٣٠.

فليس الأدب بمفهومه الإسلامي هو كل ما كتبه علماء الإسلام في شتى المجالات "فلا بد أن يكون الأدب الذي يكتب لهذا المجتمع وعنه معبرا عن وجدانه ومشاعره وأحاسيسه وتصوراته التي كونتها عقيدة الإسلام وشريعته وأخلاقه وآدابه ونظامة وتراثه الغزير" [١] فالنص إذا لم يحمل رسالة تجسد وجدان المجتمع الذي ينبع فيه، وتصور رؤية صاحبه تجاه المجتمع بمختلف أشكاله لا يرقى إلى مستوى الأدب الحقيقي، والأدب الحقيقي المتكامل هو ذلك الذي يعكس صور المجتمع ويتفاعل معها لا أن يعكس صورة صاحبه فقط كما يرى (حسن الأمراني) في قوله :"لا يملك الأديب المسلم إلا أن ينتج أدبا إسلاميا، إذ ما تزال المقولة القديمة "الأدب صورة عن صاحبه" مقولة صحيحة في كثير من جوانبها... والأدب الرفيع يعبر دائما عن رؤية صاحبه إلى الوجود" [٢] هكذا يرى (حسن الأمراني) الذي يعد رائد "الأدب الإسلامي" في المغرب العربي، يؤيد مقولة أن الأدب صورة عن صاحبه وكأنه تجاهل إنتاج الأدباء غير المسلمين الذين أنتجوا أدبا يتفق مع تعاليم الإسلام من قيم وأخلاق ويخالف (نجيب الكيلاني) (حسن الأمراني) في مفهومه للأدب فيقول الكيلاني- :"الأدب عندي معبر عن الإنسان والكون والحياة... من خلال الرؤية الإسلامية وليس من خلال فلسفة من الفلسفات" [٣] وعلى الرغم من عمومية التعبير وتجاوزه الإنسان إلى الحياة والكون، إلا أنه لا يحصر الأدب في ذات صاحبه كما أراد (الأمراني) بل جعل الأديب يتفاعل مع الحياة التي يعيشها، أما بخصوص الرؤية الإسلامية فلا أظن أحدا توصل إلى حقيقة توظيف هذه الرؤية في الأدب إلا بجانبها الموضوعي أما (كرؤية إسلامية فنية مستقلة) فلا وجود لها عند دعاة الأدب الإسلامي. وحتى أنها لم توجد عند (الكيلاني) نفسه الذي يعد رائدا "للقصة الإسلامية" ومنظرا من منظري "الأدب الإسلامي".

لقد حاول الندوي مرة أخرى أن يوجه الأدباء إلى ملامح فنية تميز "الأدب الإسلامي" فقد انتقد التركيز على "الأدب الصناعي وإغفال الأدب المرسل... وإيثار المواد التي فيها صنعة وتكلف والإصرار على اتباع الأسلوب الحريري الذي يحدث في الدارسين الاتجاه إلى التصنع والتكلف والزخرفة والبعد عن واقع الحياة"[٤] فهو يدعو إلى الطبع والبعد عن الصنعة وهذا شيء محمود في الأدب غير أن (الندوي) لم يأت بجديد فقد طرح هذا الاتجاه منذ القدم فكثيرا ما نقرأ أن (البحتري) شاعر مطبوع في حين أبا تمام شاعر صنعة، وحتى لو نقر الندوي في دعوته هذه

---

[١] أحمد محمد علي: الأدب الإسلامي ضرورة، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٥٣.

[٢] سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨.

[٣] ندوة افاق النقد الأدبي الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٤) ص ٩٥.

[٤] أبو الحسن الندوي: الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٥ من وثائق الرابطة وأنظر مجلة الأدب الإسلامي الملتقى الأدبي، عدد (٣) ص ٣٥.

فإنها لم تميز "الأدب الإسلامي" عن غيره من الآداب كما يرى (أبو الحسن الندوي) أن "الشعر الحي الذي يبقى أثره عميقا طويلا ويسيطر على التفكير والمشاعر هو الشعر الذي يخرج من القلب إلى القلب... هذا هو الأدب الحقيقي" [١] فشرط نجاح الأدب عنده أن يخاطب المشاعر والأحاسيس وينفذ إلى أعماق القلوب فهو يُقدّم العاطفة على العقل في الحكم على فنيّة الأدب ويؤيده في ذلك (محمد قطب) الذي يرى أن القصيدة أو اللوحة لا تشكل فنّا صادقا أصيلا إلا إذا "عبّرت عن أشواق الروح العليا ورفرفاتها الطائرة وسبحاتها الطليقة" [٢] فالروح وما يتصل بها هو الأساس في الحكم على فنيّة الأدب. فكلا منهما اعتمد على الأدب بأسلوب خطابه دون النظر في الأساليب الفنية والتعبيرية ودون النظر في جوهر النص وعلاقته بالمتلقي "فالأدب الذي يستحق أن يُسمى أدبا ليس فكرا تقريريا مهما سما هذا الفكر ولكنه تعبير جميل يمتزج فيه المضمون بالشكل بحيث يصير فنا يُمتّع الفكر والوجدان" [٣]

وقد رأى البعض أن نستند إلى مقاصد الأديب في تحديد فنية العمل الأدبي، ويرى (ويلك) ذلك مستحيلاً "إذ أن مقاصد الكاتب قد لا تُمثّل تعليقا وافيا حول عمله" [٤] لأننا نحكم على العمل من خلال بناء صورة وهمية لرؤية الكاتب، وينفي (ويليك) "إيجاد جواب على سؤالنا من خلال علم النفس الفردي أو الاجتماعي. وعلينا أن نستنتج أن القصيدة ليست تجربة فردية أو محصلة تجارب وإنما هي فقط سبب محتمل للتجارب" [٥] وأظنه يميل هنا إلى إدخال أثر الخيال في الأدب فلا يشترط في النص أن يُصوّر تجربة وقعت فعلاً وإن يمكن أن يكون خيالاً ممكنا للحدوث، خيالا ليس بالمستحيل أو هو مستحيل ممكن الوقوع فيه ويحتمل أن يشكل تجربة، ذلك أن "الأدب الصحيح لا يتجاوز منطقة الحقائق ولو شطّ به الخيال وكل ما هنالك هو تحديد معنى الحقائق" [٦].

يرى (حسن الأمراني) بأن "الأدب الإسلامي المكتمل بشروطه الموضوعية والفنية لا يتحقق إلا بتحقق شرطين متضامنين متآزرين متكاملين هما: التصور الإسلامي في وجدان الأديب والموهبة الأدبية" [٧]

---

[١] ندوة الأدب الإسلامي / اكسفورد، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٩٨.

[٢] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٩.

[٣] مصطفى هدارة: لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي عدد (١) ص ٢٣.

[٤] نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٥٦.

[٥] نفسه: ص ١٥٧.

[٦] سيد قطب: النقد الأدبي، مرجع سابق ، ص ١١.

[٧] سيمياء الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣١.

فضرورة وجود التصور الإسلامي في وجدان الأديب أمر لا خلاف فيه بل هو حاجة ملحّة في نظرية "الأدب الإسلامي" أما شرطه للموهبة فلا نوافقه عليه إذ أنه يسلب الأديب دوره في عملية الإبداع وينفي أعماله الرقابية النقدية.

ويرى (عبد القدوس أبو صالح) أن "الأدب الإسلامي" اكتسب "مفهوما متميزا وخصائص فنية انطلاقا من أمرين: الأول: أن الأدب يقوم على حقيقة الإيمان التي فطر الله الناس عليها... مما جعل الفن كونيا عاما وإنسانيا شاملاً لأنه يعبّر عن حقيقة الوجود، والثاني: أنه أدب ملتزم بالإسلام". [١]

فلا شك أن حقيقة الإيمان لها أثرها في تحقيق التصور والرؤية ولكن حتى نحقق فنيّة متميزة "للأدب الإسلامي" علينا تجسيد هذه الحقيقة في الأدب لا أن تبقى شعارا نظريا فحسب.

أما اعتبار الأدب ملتزما بالإسلام فإن هذا قد لا يحقق الإنسانية المطلوبة في الأدب من خلال ربط الأدب بقيم وتعاليم محدودة. فلا ينفتح على الآداب الأخرى ومن ثم فهو لا يؤثر فيها ولا يتأثر بها ويؤكد هذا (تركي المالكي) حيث يقول :"النص الفني الجميل ملتحما بالرؤية الإسلامية بعيداً عن أدب الأعطيات من جهة ونصوص الترجمة لمتاهات الفكر الغربي المقدمة في أشكال فنية جميلة من جهة أخرى" [٢] فهو يقطع صلات الوصل بين "الأدب الإسلامي" والفكر الغربي الذي يصفه بأنه متاهات، فكيف يتحقق مبدأ الإنسانية إذن؟ وكيف يتحقق الجمال الفني للعمل الأدبي إذا لم يحسّ به الآخرون؟ فيجب أن نستجيب لدعوة (محمد إقبال) الذي شعر بأن علم الجمال الإسلامي" سيعاني مشقة كبرى في تطبيع مبدأ القيمة داخل العملية الجمالية لكنه مطالب بالمجال التداولي والدلالي" [٣] . ولا أقصد من هذا التركيز على الجانب الجمالي فحسب، بل يجب التنبيه إلى أهميّته في تحقيق العمل الأدبي الناجح الذي يُشكّل خطوة في نهج نظرية الأدب والتي ننفذ من خلالها إلى تحقيق نظرية مستقلة في الأدب الإسلامي والعربي.

وإذا بحثنا عن مفهوم "رابطة الأدب الإسلامي" للأدب، نجده أقرب إلى مفهوم (نظرية المُثل) إذ يشيع عند أعضاء الرابطة استخدام مبدأني (الموهبة والإلهام) ثم تركيز أدباء الرابطة على الموضوع والفكرة دون الاهتمام بالشكل الفني، فأدباء الرابطة ونقادها لم يحققوا للأدب شكلاً إسلامياً مستقلاً، فالأساليب التعبيرية التي يستخدمونها هي نفسها الأساليب السائدة في الأدب بعامة والمصطلحات النقدية التي يتعاملون بها هي نفسها المصطلحات النقدية السائدة في

---

[١] في أخبار الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٢) ص ١١٠.

[٢] الهم الأدبي، مجلة البيان عدد (٧٥)، عند مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص ٥.

[٣] قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٦) ص ١٧.

النقد بعامة، فلا تميز لديهم إلا بالفكرة والمضمون الإسلاميين، والمضمون كما نعلم لا يشكل نظرية، والاعتماد عليه وحده لا يقدم لنا رؤية أو تصورا جديدين للأدب. فماذا على الرابطة أن تفعل؟

وما المطلوب من منظري الأدب الإسلامي؟

أقول : على الرابطة أن تختار نخبة من النقاد المتميزين، النقاد أصحاب الخبرة في مجال الأدب ونظريته، النقاد الذين فهموا حقيقة الأدب وجوهره.

وعليها كذلك أن تعتمد على أدباء مبدعين ليسوا مقلدين، أدباء تشكل لديهم وعي حقيقي بالحياة والمجتمع، أدباء لا يكتبون موضوعات إسلامية حتى يقال إنهم إسلاميون، نريد أدباء يحملون الرؤية والتصور الحقيقيين للإسلام وعلاقته بالحياة، يفهمون علاقة الإسلام بالإنسانية، ويدركون أثر الإسلام في تنظيم المجتمع وتنظيم علاقات أفراده وأنظمته وتعاليمه. نريد أدباء يقرؤون أكثر مما يكتبون - كما قال العقاد.

أما منظرو "الأدب الإسلامي" فإنهم مطالبون أولا بفهم حقيقة النظرية والوقوف على دلالتها، وعجيب أن نسمع أحد منظري "الأدب الإسلامي" يفهم "النظرية" على أنها شيء نظري لم ترق إلى المستوى العملي لذلك فهو يراها معاني خيالية مجردة لا وجود لها في واقع الدراسة، ولهذا قرر رفض التعامل مع مصطلح "النظرية" ولم يستعمل في دراساته مصطلح "نظرية الأدب الإسلامي"، فكيف به يساهم في بناء نظرية إسلامية للأدب؟! وعلى منظري الأدب الإسلامي توسيع مداركهم الثقافية والاطلاع على نظريات الأدب قديمها وحديثها وفهم جوهرها ومعرفة الظروف الاجتماعية التي شكلتها، واستيعاب مفاهيمها للإبداع والأدب (ماهيته وغايته)، حتى يتمكنوا من خلق رؤية جديدة للأدب تختلف عن رؤية المذاهب الأخرى له.

جـ- مهمة الأدب (وظيفته):

عرضنا فيما تقدم لماهية الأدب، وعرفنا أنه فعالية اجتماعية يشترك فيها المبدع والمتلقي ويربط بينهما النص الأدبي، فإبداع النص ليس حكرا على صاحبه بل إن للمتلقي نصيبا من عملية الإبداع ذلك أن الأديب لا يمكن له أن يتجاهل جمهور القراء لحظة إبداعه لما تيسر له من نصوص ومع "أن تجربة الإبداع الأدبي مفيدة للدارس فإن مهمته تختلف تمام الاختلاف، إذ عليه أن يترجم تجربته في الأدب إلى مصطلحات فكرية وأن يتمثلها ويحولها إلى خطة متماسكة يجب أن تكون عقلانية إذا كان لها أن تعد نوعا من المعرفة" [١] فالأدب ضرب من المعرفة، وإذا

---

[١] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٣.

توصّل القارئ إلى ترجمة الرموز الأدبية إلى معارف فإنه بهذا يكون قد عَـرف مهمّـة الأدب وفهم وظيفة من وظائفه ألا وهي تزويد المتلقي بالمعارف.

ويبقى أن يدرك الأديب هذه المهمة وغيرها من المهمات؛ عندها يحقق الأديب مفـهوم النظرية الأدبية، ويصل إنتاجه إلى المتلقي بيسر وسهولة وتفاعل بين الطرفين، فـالبحث فـي وظيفة الأدب يعني "بيان العلاقة بين الأدب وجمهور القرّاء أي بيان أثر الأدب في المتلقيـن" [١] فالأديب المبدع هو الركن الأول من أركان بناء العمل الأدبي، ولا يقوم العمل الأدبي بـالأديب فحسب بل هناك ركن اخر هو القارئ، ويشكل العمل الأدبي نفسه ركنا ثالثا لتحقيـق الأدب "وإذا انتفى ركن من هذه الأركان انتفى وجود الأدب" [٢]

وعندما نبحث في "وظيفة الأدب" يجب أن نميزها من طبيعة الأدب" التي تقوم على الفنيّة ونميز الأدب من غيره من العلوم والفنون، في حين أن وظيفة الأدب تقوم على توظيف تـأثيره في خدمة قيم الدين أو الأخلاق" [٣] ولا أظن وظيفة الأدب تنحصر في تأثيره دينيـا أو أخلاقيـا فالتأثير عام في مجالات شتى لأن العواطف البشرية واحـدة، أمـا إذا كـانت (رابطـة الأدب الإسلامي) تريد هذا المفهوم فلها ذلك شريطة تحقيق هذا التأثير بوساطة أعمال أدبيـة متمـيزة إسلاميا على مستوى الشكل والأساليب الفنية. ويرى (عباس المناصرة) أنه لا يمكن التهاون فـي مواصفات وظيفة الأدب لأن ذلك يعني" الخروج من الأدب نفسه ولأنك تتنـازل عـن الفنيـة والصنعة والتميّز، والتهاون في "وظيفة الأدب" معناه الخروج من الإسلام نفسه وفصـل الأدب عن الأخلاق وهو أمر مرفوض شرعا لأنه يعني فصل الدين عن الأدب" [٤] (فعبّاس المنـاصرة) وإن كان رافضا للفصل بين الدين والأدب، إلا أنه بالغ في رفضه هذا بل تعسّف في رأيه عندما كفّر من فصل بين الدين والأدب ولا أظن الأمر يصل هذا الحد! فوظيفة الأدب لا تقترن بـالدين فحسب والأدب لم يوجد لخدمة القضايا الدينية دون غيرها إنما الأدب نشـاط إنسـاني وفعاليـة اجتماعية يُعنى بقضايا المجتمع والدين إحدى قضايا المجتمع.

ويذهب (ويليك) غير ما ذهب إليه (عبّاس المناصرة) حيث يرى أنه "لا بـدّ أن تكـون طبيعة الأدب ووظيفته متلازمتين" [٥] وبخصوص علاقة الأدب بالوظيفـة الدينيـة يقـول:" إن الهرطقة التعليمية (أي الشعر أداة للتهذيب) لا يجوز أن تسوّى بمذهب عصر النهضة التقليـدي

---

[١] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٣.

[٣] مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي، ط١ مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البشير/عمان١٩٩٧،ص١٧٠-١٧١.

[٤] عباس المناصرة: مقدمة في نظرية الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧١.

[٥] نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٩.

القائل بأن الشعر يُمتّع ويُعلّم أو أنه يُعلّم من خلال المتعة" [١] فإذا تعاملنا مع العمل الأدبي على أنه أداة للتهذيب فحسب فإننا بذلك نُفقد النصّ قيمته الفنية ونقف به عند حدود الوعظ والإرشاد، أما إذا حقق الأدب المتعة الفنيّة إلى جانب التعليم والتهذيب فهذا ما نريد، وهذا ما نطالب رابطة الأدب الإسلامي تحقيقه، فللشعر عدة وظائف ممكنة. إن وظيفته الأولى والرئيسة هي أن يكون أمينا لطبيعته" [٢] فالشعر وإن تعددت أغراضه فإنه يبقى مرتبطا بطبيعته الشعرية ولا يمكن أن يحل محل علم أو مجالٍ من مجالات الحياة الاجتماعية كالفلسفة أو التاريخ أو علم الاجتماع فالأدب ليس من المخلفات البالية الباقية على قيد الحياة وإنما هو ذو طبيعة خالدة" [٣]

فلا يمتزج مع فنون أخرى، ولا يغنى بحياة علوم اجتماعية" ... لا شيء في هذا العالم أو العالم الآخر بديل عن أي شيء غيره..." أي ما من مقولة حقيقية في القيم لها معادل حقيقي" [٤] وإن كان (أرنولد) يرى بأن الشعر يستطيع أن يحل محل الدين والفلسفة" [٥] فإن رأيه فردي ولا يمكن تطبيقه في واقع الحياة فالدين شيء والفلسفة شيء آخر والشعر يختلف عنهما. ذلك أن الدين وُجد لخدمة الإنسان وتنظيم حياة الناس والفلسفة قد تساعد في تفسير الظواهر الكونية أما الشعر فلا يضع قوانين للبشرية ولا يفسّر الواقع وإنما يعرض لقضايا الإنسانية وتفاعلاتها دون السعي لوضع حلول لها.

إذا عمدنا إلى تحديد مهمة الأدب عامة نجدها عند النقاد وأصحاب النظريات موزّعة بين ثلاثة محاور: تحقيق الإمتاع وإثاره انفعالات المتلقي وتحقيق الوظيفة الاجتماعية. وقد أضافت رابطة الأدب الإسلامي وظيفة رابعة تتصل بالوظيفة الاجتماعية هي: تعزيز القيم والاتجاهات الإسلامية عند المتلقي.

أما الإمتاع فلا يتحقق عند المتلقي إلا إذا وُجد في النص الأدبي ما يُدخل السعادة والسرور إلى عقله وقلبه معاً، فلا يكتفي القارئ أو السامع أن يُمتّع حواسه بما فهم من معاني النص الأدبي بل لا بدّ من تذوق النص تذوقا جمالياً، ويعتمد هذا التذوق على الأساليب الفنية والصور الأدبية، فالمتعة تنبع من الشكل والمضمون معا "فالموضوع الذي يعالجه الأدب ثم الشكل الفني بما فيه من بدايةٍ وعُقدةٍ ونهاية هي التي تكوّن عنصر المتعة لدى المتلقي" [٦] وليس

---

[١] نفسه: ص ٢٩.

[٢] نفسه: ص ٣٨.

[٣] نفسه: ص ٣٢.

[٤] نفسه: ص ٣١.

[٥] نفسه: ص ٣٢.

[٦] نجيب الكيلاني: آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٢.

من فرق هنا بين العواطف التي يحركها النص الكوميدي أو تلك التي يثيرها النص التراجيدي، فالأساس هو تأجيج العاطفة في نفس المتلقي كي يتفاعل مع معطيات النص الأدبي ذلك أن "الحدث الذي يبعث على الأسى والحدث الذي يدفع بموجات الفرح يستويان في خلق المتعة ويحركان في الوجدان ألوانا من الانفعالات وفي الفكر ألوانا من القناعات أو التساؤلات أو الاعتراضات" [١] فالمتعة لا تعني إسعاد المتلقي وإدخال السرور إلى نفسه فحسب بل تعني كذلك تحقيق التفاعل بين المتلقي والنص الأدبي فتتحقق المتعة للعقل والعاطفة عن طريق إثارة التساؤلات، ولعلنا نتذكر هنا (أوديب) وما حصل له، ومدى تأثير الأحداث التي مرت به على الجمهور، ذلك التأثير الذي أثار التساؤلات عند الجمهور فحقق لهم الإمتاع من خلال التفاعل مع أحداث المسرحية. وفهم وظيفة الأدب على أنها إثارة لانفعالات المتلقي، وهو فهم قديم عرف عند الرومانسية (نظرية التعبير) فلم يأت (الكيلاني) بجديد.

ويرى منظرو "الأدب الإسلامي" بأن الأدب الإسلامي كفن من الفنون لا بد أن يجمع بين المتعة والمنفعة ويجمع في مضامينه ما يحيى ضمير الإنسان المسلم ويدفعه ليكون عضوا فعالا في المجتمع يدعو للحق"[٢] فالأدب الإسلامي في نظر دعاته يجمع بين الإمتاع والمنفعة وإن كانوا يحصرون مفهوم المنفعة بالدعوة إلى الإسلام وتعزيز القيم الإسلامية، ويرى (نجيب الكيلاني) أن "غاية الفن الإمتاع والإفادة والتحريض على بناء مجتمع أفضل" [٣]

ولا يعني هذا أن الأدب بطبيعته يجمع بين المتعة والفائدة لأننا لا يمكن لنا أن نقول بأن كل نص يحقق المتعة أو كل نص يحقق الفائدة. وبالمقابل تستطيع أن نتعامل مع النص بجانبه الوظيفي على أنه يحقق الأمرين معا، فمن الأسهل المواءمة بين الممتع والمفيد على أساس الوظيفة أكثر منه على أساس الطبيعة... وهكذا علينا أن ننعت وظيفة الفن بطريقة تتصف العذوبة والفائدة كلتيهما معا" [٤] وهذا يعني أن الأدب إذا حقق وظيفته بنجاح فإنه بالضرورة يحقق اندماجا واتحادا بين المتعة والفائدة التي تمنح الأديب والمتلقي القدرة على تحقيق الأهداف المرجوة من النص ولهذا يرى (محمد إقبال) "أن الأدب ليس من أجل السرور العقلي

---

[١] نفسه: ص ١٢٢.

[٢] د. صورية: بحث مقدم لمؤتمر جامعة الزرقاء الأهلية، ص ٣ ١٩٩٩م.

[٣] نفسه، ص ٣.

[٤] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٣٠.

والرومانسي بل الأدب يهب قوة البصيرة التي في ضوئها يمكن للإنسان صاحب القلب الحساس والعقل المفكر أن يتقدم تجاه تحقيق أهدافه" [١].

ويرى (عبد القدوس أبو صالح) أن الأدب الإسلامي يقوم على خدمة الأمة وينهض بقضاياها في شتى المجالات السياسية والاجتماعية. ويعود بذلك إلى الأحداث التي مرت بها الأمة الإسلامية منذ نشأتها وحتى العصر الحديث فيقول:"لقد واكب الأدب الإسلامي في شعره ونثره الأحداث التي مرت على الأمة كلها ودعا إلى الجامعة الإسلامية دعما لراية الخلافة ثم بكى هذه الخلافة عندما وئدت ومضى يفضح مخططات الاستعمار وتآمره لتمزيق العالم الإسلامي واقتسامه... ويدعو إلى مواجهته، والثورة عليه، ويصف المعارك، ويرثي الشهداء، ويدعو الأمة إلى حشد طاقاتها، وتوحيد صفوفها، ليقف أبناؤها أمام الهجمة الاستعمارية الشرسة صفا واحدا كالبنيان المرصوص" [٢]. فنلاحظ أن (أبا صالح) ينظر إلى مهمة الأدب من جانب واحد هو خدمة القضايا السياسية والاجتماعية ولا أظن الأدب كذلك وإن اتصل بالسياسية والاجتماع، فالأدب شيء والسياسة شيء آخر والأدب شيء وعلم الاجتماع شيء آخر. كذلك.

وفي مكان آخر من المجلة يشير (أبو صالح) إلى وظيفة أخرى ينهض بها "الأدب الإسلامي" ألا وهي وظيفة الدعوة إلى الدين الإسلامي فيرى بأن الأدب الإسلامي، يحاول أن يقوم بدوره في إنقاذ الأمة الإسلامية ويرسم لها طريق الخلاص بالعودة إلى الإسلام من جديد"[٣] ونحن لا نعترض على هذه المهمة ولكن ما نستطيع قوله أن "الأدب الإسلامي" بمفهومه هذا لا يرقى إلى أن يكون أدبا مستقلا عن الأدب العالمي بل إنه جزء منه بجانبه الفني ولا يختلف عنه إلا بموضوعاته وأفكاره.

ويقف (محمد بنعمارة) إلى جانب (أبي صالح) في نظرته إلى مهمة "الأدب الإسلامي" التي تقف - كما يرون - عند حدود قضايا الأمة حيث يرى بنعمارة أن " القصيدة الإسلامية تجسد نبض الأمة وتعبر عن وجدانها" [٤] وجميع هذه الآراء تؤكد أن "الأدب الإسلامي" هو أدب دعوة علما بأن مصطلح (الدعاوة) غير مرغوب فيه عند أصحاب النظريات الأدبية لأنه "سائب ويحتاج إلى إمعان النظر فيه، فالدعاوة تنطبق في الكلام على المذاهب التي ينظر إليها على أنها ضارة وينشرها أناس لا نثق بهم، وتتضمن الكلمة معاني التدبير والقصد وتطبق عادة على عقائد

---

[١] سمير عبد الحميد ابراهيم: قراءة في قافلة الأدب: مجلة الأدب الإسلامي عدد (٦) ص ٨٨.

[٢] دور الأدب الإسلامي المعاصر في الوحدة الإسلامية مجلة الأدب الإسلامي- عدد (١) ص ٣٢.

[٣] نفسه، عدد (٤)، ص ٧٥.

[٤] الأدب الإسلامي في مواجهة الغزو الفكري، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (١) ص ٣٣.

أو برامج نوعية بل محددة" [١] فرفض مصطلح (الدعاوة) في الأدب لم ينطلق من المهمة كدعوة وإنما الرفض ينطلق هنا من الاعتماد على القصدية في إبداع الأدب فالمبدع يتصنع ويدبر لإنتاج نصه، وهذا يتعارض مع حقيقة الأدب وجوهره. ويضيف (ويليك) قائلا: "فإذا مطلنا الاصطلاح ليعني الجهد للتأثير على القراء ليشاركوا الكاتب في موقفه تجاه الحياة فعندها نجد الاجماع ينعقد على القول بأن كل الفنانيين دعاة أو يجب أن يكونوا كذلك" [٢] ولا يمكن أن يكون جميع الفنانين دعاة كما لا يمكن أن يكون كل فن دعوة وإن كان له تأثير على الاخرين.

وإذا كان بعض النقاد قد فهم وظيفة "الأدب الإسلامي" بأنها تخدم قضايا الأمة الإسلامية بعامة فإن البعض الأخر يرى أن "الأدب الإسلامي" يهتم بالإنسان من حيث أنه فرد في المجتمع "فيعلى قيمته ويحترم كرامته" [٣] فهم ينظرون إليه على أنه موجه للأجيال كي يساهم في "تنشئتها تنشئة إسلامية" [٤] وبهذا يكون الأدب الإسلامي قد نظر إلى المجتمع من زاوية واحدة وهي الزاوية الدينية دون أن يتفاعل مع القضايا الاجتماعية والسياسية ويؤكد ذلك نجيب الكيلاني حيث يقول :"إن مهمة الأدب الإسلامي إعلاء الضمير الحي والمساهمة في تشكيل الوجدان المؤمن وبناء الشخصية المتوازنة ودعم الإرادة الحرة الواعية" [٥] فهو يؤكد أن مهمة الأدب الإسلامي تنحصر فقط في بناء الشخصية المؤمنة ولا يختلف هذا الأدب عن المواعظ والإرشادات والنشرات الدعوية التي تتميز بموضوعاتها لا بشكلها الفني فتكون النتيجة أن هذا الأدب لا يكتسب الاستقلالية والتميز عن الأداب الأخرى إلا من خلال الموضوع فحسب. ولا يبتعد عن ذلك كثيرا (عبد القدوس أبو صالح) عندما يرى أن "الأدب الإسلامي" مسؤول عن "بناء الأجيال والحفاظ على هوية الأمة من تيار التغريب والأدب المنحرف الذي لا ينطلق من عقيدة هذه الأمة ووجدانها وتراثها ولا يمثل أصالتها ولا يعبر عن آمالها" [٦] فنلاحظ أنه يصف الأدب الغربي بأنه منحرف منطلقا من الفكرة التي يحملها بعض هذا الأدب، تلك الفكرة التي قد تتعارض مع المفاهيم الإسلامية من قريب أو من بعيد، ونحن نؤيد هذا الرفض ولكن إذا اقتصر فقط على الفكرة المنحرفة أما الأساليب الفنية وأشكال التعبير، فما علامات الانحراف فيها؟ وما المانع من الأخذ عنها والإفادة منها والاقتداء بأصحابها فنيا؟ فلا أظن مانعا يمنع من ذلك. ولعل

---

[١] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٣٦.

[٢] نفسه: ص ٣٦.

[٣] مصطفى هدارة: من أخبار الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٥) ص ١١٠.

[٤] عبد العزيز الثنيان: لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٤) ص. ص ٣٠-٣١.

[٥] نجيب الكيلاني: في مهرجان ثقافي بالقاهرة والزقازيق للرابطة، مجلة الأدب الإسلامي عدد (٢) ص ٢٤.

[٦] مهرجان ثقافي في القاهرة، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٢) ص ٢٣.

(عبد القدوس أبا صالح) نفسه يناقض نفسه ويشير إلى ضرورة الاقتداء بأدباء الغرب عندما وجه أنظارنا إلى الثورة الفرنسية التي "مهد لها بأدب فولتير وروسو ومونتسكيو" [١] وهو يؤكد هنا من طرف خفي أن للأدب وظائف أخرى غير الدعوة تظهر من خلال تأثيره في القراء والمتلقين بعامة. ويؤكد أن هذا التأثير تحقق في أعمال الأديب الإسلامي (محمد إقبال) الذي "قامت دولة باكستان في دواوينه قبل أن تصبح حقيقة واقعة" [٢] فهو يؤكد هنا بأن الأدب قادر على النهوض بمهمات كبيرة والقيام بمسؤوليات عظيمة لا تقف عند حدود الدعوة فحسب، فقد يتدخل الأدب في تأسيس الدول ويؤثر في تغيير الأنظمة، وهذا هو الدور السياسي للأدب الذي أغفله دعاة "الأدب الإسلامي".

ويرى (محمد عقاد) أن تأثير الأدب الإسلامي لا يقع فقط على المتلقي وإنما يتحقق أيضا عند الأدباء والمبدعين أنفسهم "فمن أدق مهمات "الأدب الإسلامي" أن ينمي الحس الإسلامي في نفوس الكتاب والشعراء والقصاصين ليعطوا هذا الجانب حقه من الرعاية والاهتمام" [٣] ويشكل هذا الرأي دعوة للكتاب والمبدعين لإحياء الحس الإسلامي في أدبهم -وهذا ما نرجوه- ولكن يجب أن يتحقق هذا الإحياء في الشكل والمضمون معا وليس في المضمون فحسب!

وقد تساءل (بنعمارة) عن وظيفة "الأدب الإسلامي" أهي عقيدية؟ أم جمالية؟ أم هما معا؟ وأجاب على هذا التساؤل قائلا:

" الشعر استنتاجا من الأمر النبوي الكريم موقع من مواقع الجهاد والمنافحة عن العقيدة ورد كيد الكفر والإلحاد ورفض القول الباطل بقول الحق" [٤] وهو بهذا يؤكد أن "الأدب الإسلامي" أدب وعظ ودعوة وإرشاد كما ذهب سابقوه وإن لم يعترفوا بذلك صراحة، ولا أرد عليهم إلا برأي لواحد من النقاد، نظر إليه دعاة "الأدب الإسلامي" باعتباره النموذج الذي يحتذى في هذا المجال إلا أنهم لم يفهموا أراءه حق الفهم ولم يدركوا المعاني النقدية التي رمى إليها في مؤلفاته ومقالاته، هذا الناقد هو (سيد قطب) الذي يقول :" التعبير عن التجربة الشعورية لا يقصد به مجرد التعبير بل رسم صورة لفظية موحية مثيرة للانفعال الوجداني في نفوس الآخرين... ليست غاية العمل الأدبي إذن أن يعطينا حقائق علمية ولا قضايا فلسفية ولا شيئا من هذا القبيل... كما أنه ليس مكلفا أن يتحول إلى خطب وعظية عن الفضيلة والرذيلة ولا عن الكفاح

---

[١] نفسه: عدد (٢) ص ١٠٩.

[٢] نفسه : عدد (٢) ص ١٠٩.

[٣] نفسه: عدد (٢) ص ١٠٩.

[٤] محمد بنعماره: الأدب الإسلامي في مواجهة الغزو الفكري. مجلة الأدب الإسلامي عدد (١) ص ٣٢.

السياسي والاجتماعي في صورة معينة من الصور الوقتية الزائلة... فالواقع أنه هو غاية في ذاته، وقد يتبادر إلى الذهن أن الأدب محظور عليه أن يقصد إلى أي غرض من أغراض الحياة العملية أو أن يلم بأية حقيقة عقلية... وهذا وهم" [١]

فإذا أمعنا النظر في نص (قطب) هذا نجد أنه يدعو إلى تأسيس "أدب إسلامي" ذي أبعاد فنية" وصاحب رسالة إنسانية لا يقف عند حدود الوعظ فقط، فيشكل هذا النص دعوة لكل غيور على تراث الأمة العربية الإسلامية وكل ناقد حريص على تحقيق التميز للأدب العربي والإسلامي، ولا أظن أحدا منح هذا النص حقه من الرعاية للنهوض بفكرة الأدب الإسلامي فأغلب ما نجده هو كلام إنشائي خطابي يدغدغ العواطف دون أن يتبع طريقة علمية منطقية في البحث.

ومن هنا فإنني أدعو كل مهتم بفكرة "الأدب الإسلامي" أن يعود لدراسة اراء (سيد قطب) النقدية المتناثرة في مؤلفاته الأدبية ومقالاته النقدية لعله يتوصل إلى فهم المهمة التي ينهض بها الأدب عامة ليتوصل إلى فهم الغاية المرجوة من "الأدب الإسلامي"، فإذا تحقق ترسيخ المصطلحات وتثبيت دعائمها فإننا ننطلق بعدها إلى بناء الأسس وتقعيد القواعد التي تمهد بل تحقق وجود النظرية وإظهارها إلى حيز الوجود.

فما زلنا بعد نجهل حقيقة المهمة التي يقوم بها "الأدب الإسلامي"؛ أو التي ينتظر منه أن يقوم بها، ذلك أن "الأدب الإسلامي" ما زال ينظر إليه باعتباره أسلوبا من أساليب الدعوة فلا يتعامل معه المبدع باعتباره إسقاطا فنيا، فالجانب الفني عنده يأتي في الدرجة الثانية بعد الفكرة التي يسعى "الأديب الإسلامي" إلى تمريرها. وهي فكرة الدعوة التي تحتل المرتبة الأولى في العمل الأدبي الإسلامي وبهذا فإن الأدب عند دعاة الأدب الإسلامي لا يجسد فنا معينا وإنما يحقق فكرة وعظية دعوية.

لقد قررت الدراسة فيما مضي أن صورة المهمة التي ينهض بها "الأدب الإسلامي" غير واضحة المعالم ومن ثم فإن نقاد الرابطة بحاجة إلى علم ودراية بمهمة الأدب.

وإذا كان جل النقاد الإسلاميين يغفلون هذا الجانب أو يتغافلون عنه فإن البعض قد أشار إليه ولكن بصورة مقتضبة لم تنل حقها من البحث والدراسة، فإلى جانب اراء (سيد قطب) التي أشرنا إلى بعضها ظهر عدد يسير من الآراء في شرقي العالم الإسلامي وغربه، جاء في مقدمتها رأي (محمد حسين) القائل "بأن وظيفة الأدب الإسلامي هي في الأساس اجتماعية،

---

[١] النقد الأدبي أصوله، مناهجه: مرجع سابق، ص ١٠.

بمعنى أن الأدب يتحمل مسؤولية تنظيم المجتمع وتوجيهه" [١] وبرأيه هذا يخرج عن النمط التقليدي الذي ألفناه عند دعاة "الأدب الإسلامي"، ولعله برأيه هذا يلتقي مع (رينية ويليك) الذي قال بأن "للأدب وظيفة اجتماعية أو "فائدة" لا يمكن أن تكون فردية صرفا، وعلى هذا فإن الكثير من المسائل التي تطرحها الدراسة الأدبية هي مسائل اجتماعية بشكل ضمني أو كلي "مسائل الأعراف والتقاليد، قواعد الأدب وأنواعه، رموزه وأساطيره" [٢] وقد يكون من ضمن هذه المسائل مسألة الدعوة والوعظ ولكننا لا نقرها منفردة دون أن تصاغ بقالب فني أدبي، ويرى (صوريه) أن "هدف الأدب الإسلامي خدمة الإنسانية ومحاربة الفساد والدعوة إلى الخير" [٣] وجميعها تلتقي مع الوظيفة الاجتماعية للأدب، ويؤكد هذا نظرية (الانعكاس) التي" ترى أن الإبداع الأدبي فعالية اجتماعية وهذا يعني أن الأدب تجربة إنسانية" [٤]، ويؤكد (شكري الماضي) أن الأديب يهدف من وراء تجسيد رؤيته بشكل جمالي... لكي نشاركه التجربة بشكل يؤدي إلى تغيير وجهة نظرنا كقراء- أو تعديلها أو تأكيد ما كنا نؤمن به... وحصيلة كل ذلك خلق نوع من الاتساق الفكري والشعوري في الموقف الجماعي بطريقة غير مباشرة أي من خلال الإيماء والإيحاء" [٥] فلا بد أن يتحقق التفاعل بين المبدع والمتلقي كي يؤدي الأدب وظيفته على أتم وجه، ويوافق هذه الرؤية صوت من دعاة "الأدب الإسلامي" وإن كان لم يلتزم به في مواطن أخرى، هذا الصوت قدم من الشرق الإسلامي يقول بأنه "قد يتم عن طريق الأدب إصلاح النلس وقد يحدث التغيير في الأمة كلها عن طريق الأدب"[٦]

ونخلص في هذا الباب إلى القول بأن الكاتب يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه في الوقت نفسه " فالفن ليس إعادة صنع للحياة فقط وإنما تكوين لها أيضا" [٧] وهذه الدعوة تفتح المجال أمام الأدباء كي يتطلعوا إلى المستقبل عن طريق الأدب، لأن الأدب لا يقف عند حدود الماضي فقط أو الحاضر وإنما ينطلق إلى المستقبل أيضا لتأدية وظائف جديدة في مستقبله وهذا يؤكد أن وظيفة

---

[١] الأدب الإسلامي في الجزائر؛ مرجع سابق ص ٥.

[٢] نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٩٧.

[٣] مؤتمر الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣.

[٤] في نظرية الأدب: مرجع سابق، ص ٩٢.

[٥] نفسه: ص ٩٢.

[٦] محمد الرابع الحسني: وتمضي قافلتنا على الدرب: مجلة قافلة الأدب عدد (٢) عن مجلة الأدب الإسلامي عدد (٦) ص ٨٧.

[٧] رينية ويليك: نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٠٥.

الأدب غير جامدة فهي لا تقتصر على زمن معين أو فكر دون غيره وإنما هي وظيفة متجددة منطلقة إلى افاق المستقبل.

وهناك من يرى بأن وظيفة الأدب تتمثل في إثارة الانفعالات وقد سبق وأن ذكرنا أن الأدب فعالية اجتماعية يشترك فيها ثلاثة عناصر أساسية هي: المبدع والنص والمتلقي، وحتى تتحقق الفائدة المرجوة من هذه الفعالية لا بد أن يتحقق التفاعل بين العناصر الثلاثة، عندها يكون الأدب قد نهض بمهمته على أكمل وجه.

ومن هنا انطلق عدد من النقاد في تحديد مهمة الأدب وحصرها في إثارة الانفعالات وتحريك المشاعر والأحاسيس، ويقرر (سيد قطب) بأن "وظيفة الفن الأولى هي إثارة الانفعالات الوجدانية وإشاعة اللذة الفنية بهذه الآثار وإجاشة الحياة الكامنة بهذه الانفعالات وتغذية الخيال بالصور لتحقيق هذا جميعه" [١] فاهتمام (قطب) بالعواطف والأحاسيس ظاهر، وتركيزه على العواطف والانفعالات باعتبارها غاية الأدب لا سبيل إلى الشك فيه، ثم إنه يجعل من هذه المشاعر غذاء للخيال.

ولم يبحث قطب مسألة الانفعالات والعواطف عند المتلقي فحسب بل اهتم أيضا بتأثير وجدانات المبدع ومشاعره في تحقيق غاية الأدب حيث يرى أن "غاية الفنون الأولى هي التصوير والتأثير: تصوير المشاعر والأحاسيس والوجدانات التي تخالج نفس الفنان، والتأثير فيمن يطالعون عمله الفني ليشاركوه أحاسيسه، وتعيد نفوسهم تمثيل التجربة الشعورية التي عاناها" [٢] فإثارة الانفعالات لم تكن من جانب واحد كما يرى، إنما هي اندماج وتمازج بين انفعالات المبدع والمتلقي، تأثر وتأثير نابع من مشاركة المتلقي للمبدع انفعالاته حتى يشعر المتلقي بالمعاناة نفسها التي شعر بها المبدع، وهذا ما تؤيده نظرية التعبير التي يندرج تحت خطوطها العامة تفعيل لمهمة الأدب ووظيفته حيث "تتمثل في إثارة الانفعالات والعواطف. وحين يتخذ الحب موضوعا له فإن هذا الموضوع ينبغي أن يثير الحب في النفس (نفس القارئ) " [٣]. وبناء عليه فإنه لا يمكن أن تتحقق إثارة انفعالات المتلقي ما لم يشعر المبدع بقدر من العواطف والأحاسيس تجاه الموضوع المبدع، فيشترط أن يتحقق التفاعل أولا في نفس الأديب ثم ينقل ذلك إلى المتلقي فيحس بالشعور نفسه وبهذا تصبح مهمة الأدب مهمة توصيلية "أي إيصال انفعال

---

[١] النقد أصوله ومناهجه: مرجع سابق، ص ١٣١.

[٢] نفسه: ص ١٠٥.

[٣] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٥٣.

الفنان إلى المتلقين" [١]. وإذا كان تحقيق الانفعال مشروطا في نفس المبدع فليس من شرط على المتلقي أن ينفعل بالموضوع أو يتفاعل معه بالدرجة نفسها التي شعر بها المبدع لأن ذلك عائد إلى طبيعة النص ومدى ملاءمته لعواطف الجماهير وأحاسيسهم ومدى تطابقه مع فكرهم وثقافتهم، فلا يمكن أن يتفاعل المسلم مع نص يعلي من شأن الصهيونية كما لا يمكن أن يتفاعل عامة القراء مع نص يقوم على الرمز والأسطورة، ما لم يتحقق فهم ذلك لديهم" فمن خصائص الأدب الحي أن يمنحنا القدرة على الانفعال به" [٢]

وقد فهم عدد من الأدباء والنقاد حقيقة هذا الانفعال على أنها مقدرة الأديب على إقناع المتلقي بما لديه من معارف أو انفعالات أو مشاعر غير أن هذا يشكل جانبا من تلك الحقيقة، أما الجانب الآخر فيتمثل في مقدرة الكاتب والأديب على سبر أعماق نفس المتلقي ومعرفة معاناته وهمومه ومن ثم تصويرها بأسلوب أدبي قادر على تحقيق التفاعل وقادر على تحقيق وظيفة الأدب، حيث "يعتقد (أيستمان -Eestman) أن الكاتب الخيالي - والشاعر بخاصة يسيء فهم نفسه إذا ظن أن مهمته الرئيسية هي اكتشاف المعرفة وإيصالها. إن وظيفته الفعلية هي أن يجعلنا ندرك ما نرى ونتخيل ما سبق أن عرفناه سواء بشكل تصوري أو عملي" [٣] ولا يتحقق هذا عند الأديب إلا إذا عاش معاناة الجمهور الذي يكتب له وهذا هو الالتزام بعينه وأعتقد أن هذا المفهوم لوظيفة الأدب يجعله مقيدا بجمهور دون آخر ويسلب الأدب سماته الإنسانية العامة إذ لا مجال للاخرين للاطلاع على هذه الأعمال. وإن تسنى لهم ذلك فلا مجال لتحقيق النفع أو الفائدة أو التفاعل ومن ثم تصاب المهمة بشيء من النقص.

ذلك أن "المهمة الأساسية للشعر تكمن في التصوير، تصوير العواطف والأحاسيس أو الوجدان الفردي أو الجماعي" [٤] فالوجدان الفردي خاص بالأديب ولكنه يتفق مع وجدانات الأخرين إذا كتب له النجاح، أما الوجدان الجماعي فيجب أن يحاكى أحاسيس البشرية وعواطف الإنسانية حتى يكتب له الذيوع والانتشار والتعميم" فمهمة الأدب أن يعرض التجارب الإنسانية وهي غير التجارب العلمية طبعا - وأن يصف جزئياتها ويسجل الانفعالات التي صاحبتها في نفس من عاناها ويصور ما أحاط بهذا التصوير من انفعال، والحرارة التي صاحبت الانفعال

---

[١] نفسه: ص ٨١.

[٢] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٢٦.

[٣] MaxEast man, the literary Mind: its Place in an age of science, New York, 1935. Esp. P. 155 FF وانظر رينية ويليك: نظرية الأدب ص ٣٤.

[٤] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

وكلما كان دقيقا في سرد التفصيلات التي مرت بها التجربة كان ذلك أدعى إلى اكتمال العمل الأدبي وأضمن لاستجاشة النفوس واستثارة المشاعر، وحرارة الاستجابة" [١] فكلما تحققت هذه العناصر في العمل الأدبي أصبح في مقدوره القيام بمهمته على أتم وجه.

وقد أدرك (أبو الحسن الندوي) أثر الشعر في النفوس من خلال شعر الحروب مع الأعداء حيث يرى "أن الأدب قوة لا تسخر بل تسخر النفوس" [٢] ويستشهد على ذلك بقوله :"لقد لعب الأدب دورا في التاريخ الإسلامي .. فإنه أعد النفوس للجهاد والكفاح وتغيير الحياة في مواجهة الظلم والطغيان في عصور مختلفة" [٣] فالشعر كما يرى ساهم إلى حد كبير في إثارة انفعالات المسلمين وخاطب مشاعرهم وعواطفهم الدينية فحقق أهدافه وأغراضه وأدى مهمته في التحريض على الجهاد.

وقديما بحث أفلاطون وأرسطو مسألة إثارة الانفعالات "وإذا كان أفلاطون وأرسطو يتفقان بأن التراجيديا تنمي عاطفتي الشفقة والخوف فإنهما يختلفان بعد ذلك، فبينما رفضها أفلاطون بسبب ذلك فقد أعتبرها أرسطو أرقى أشكال الشعر للسبب ذاته، فقد رأى أفلاطون بأن التراجيديا تنمي عاطفتي الشفقة والخوف وتجعل الناس أكثر ضعفا أما أرسطو فإنه يؤمن بأن التراجيديا تنمي عاطفتي الشفقة والخوف لكنها تجعل المشاهدين أكثر قوة من خلال التطهير" ... فمن خلال الشفقة والخوف تتطهر عواطفنا" [٤]

وإذا أمعنا النظر في النص السابق ننحاز إلى رأي أرسطو ذلك أن الأدب لا يؤدي مهمته إلا بعد أن يحقق التفاعل ولا يتحقق هذا التفاعل إلا بعد دغدغة عواطف المتلقي وإثارتها فإذا كان (أفلاطون) لا يؤمن بمبدأ إثارة العاطفة فكيف يفسر وظيفة الأدب إذن؟ وما مقياس الحكم عنده على النص الجيد من النص الرديء ؟ وكيف يجعل من الأدب وسيلة للتأثير في الآخرين؟ قد لا نجد عند (أفلاطون) إجابات على هذه الأسئلة خاصة وأن الأصل عنده رفض الشعر وعدم قبوله لأنه يثير العواطف ويؤججها وإن استثنى الأشعار المزجاة للآلهة أو التي تدعو إلى حرب.

---

[١] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٤٩.

[٢] أبو الحسن الندوي: ندوة إسهام الأدب في النهضة الإسلامية الحديثة بتنة الهند ١٩٩٧. مجلة الأدب الإسلامي عدد (١٦) ص ١٤٤.

[٣] نفسه: ص ١٤٤.

[٤] شكري الماضي: في نظرية الأدب ، مرجع سابق، ص ٤٢.

وخلاصة القول: إذا فهمنا وظيفة الأدب على أنها إثارة العواطف والانفعالات أو تحريك المشاعر والأحاسيس فإن هذا يقيد الأدب بالعاطفة دون العقل ويجعل العاطفة غاية الأدب علما بأنها عنصر من عناصر العمل الأدبي.

ولكن يمكن القول بأن إثارة العواطف وتحريك المشاعر هي وسيلة لتحقيق التفاعل بين عناصر العمل الأدبي الثلاثة وبهذا تصبح إثارة الانفعالات وسيلة لا غاية من غايات الأدب ولكنها وسيلة مهمة من وسائل تحقيق التفاعل بين المبدع والمتلقي ومن ثم تحقيق النجاح للعمل الأدبي لأن أي عمل لا يكتب له النجاح ما لم يحقق التفاعل.

ومن خلال مناقشة آراء الرابطة في مرتكزات العمل الأدبي (النشأة والماهية والغاية) نطمئن إلى القول بأن دعاة "الأدب الإسلامي" لا يملكون مفاهيم جديدة حول إبداع الأدب وطبيعته ووظيفته، أي لا يملكون نظرية في الأدب، ويترتب على هذا نتائج مهمة وكبيرة.

ثالثاً : نماذج "الأدب الإسلامي" :

بعد أن عرضنا لمصطلح "الأدب الإسلامي" وناقشنا أبعاده ومدلولاته وبعد أن تعرفنا إلى مفهوم الرابطة للأدب بقي أن نلمس حقيقة هذه الآراء في الأعمال الأدبية التي أبدعها أعضاء الرابطة والتي عدّها دعاة "الأدب الإسلامي" من النماذج الأدبية الدالة على حقيقة المصطلح والتي تعبر عن مصطلح "الأدب الإسلامي" أدق تعبير.

إنّ دعاة "الأدب الإسلامي" لم يقفوا عند النماذج التي أبدعها أعضاء الرابطة فقد توسعوا في حشد النماذج الأدبية وعادوا إلى أدب صدر الإسلامي مروراً بالعصور التالية له وصولاً إلى العصر الحديث فحاولوا انتقاء النصوص الأدبية التي يتفق مضمونها مع دلالة المصطلح الذي يدعون إليه. فهم يرون أن "قصائد الشاعر عمر بهاء "الدين الأميري –مثلا– لا تختلف عن قصائد عبد الله بن رواحة في احتوائها للقضايا الإيمانية وبثّها للمشاعر التي تتولد عنها، وإذا اختلفت في أسلوب احتواء المشاعر وطريقة بثها"[١]. غير أن الدراسة لا ترى في هذه النصوص التراثية ما يدل على مصطلح "الأدب الإسلامي" ذلك أن المصطلح حديث النشأة فلم يتجاوز عمره الفعلي العقد ونصف العقد في حين أن هذه النماذج تم تصنيفها تحت مسميات أخرى فما عُرف في بداية الدعوة الإسلامية صُنّف على اعتبار الفترة التاريخية التي ينتمي إليها فعُرف باسم أدب صدر الإسلام ثم تلاه الأدب الأموي ومن بعده الأدب العباسي وهكذا حتى نصل إلى الأدب الحديث، وجميع هذه الآداب تخضع لتسمية (أدب) من الناحية الفنية بصرف النظر عن مضامينها، ولكنها اتخذت مسمياتها من خلال الفترة الزمنية والمرحلة التي قيلت فيها.

ومن ناحية أخرى فإن مبدعيها لم يبدعوها تحت دلالة مصطلح الأدب الإسلامي لذا قد لا نجد صلة بين مقاصد المبدعين وبين دلالات المصطلح ومقاصده إذ أن المصطلح يحمل معنى النظرية ويدعو إلى تأسيس نظرية ولما كانت النظرية في طور "التأسيس" فحريّ بها أن تقدّم نماذج إبداعية تتناسب مع هذا الطور، وإن وجد تشابه بين النصوص التراثية ودلالة المصطلح فإن هذا لا يُعدّ من باب النماذج الدالة على المصطلح وإنما يُعدّ رافداً ومساعداً للأدباء في إبداع نماذج تتناسب مع المصطلح الجديد.

وفي ضوء ما تقدم فإن الدراسة قررت أن تدرس عدداً من النماذج الأدبية التي أبدعها أعضاء الرابطة بعد استقرارهم على مفهوم موحّد لمصطلح "الأدب الإسلامي"، وسوف نقرر

---

[١] عبد الباسط بدر : موقفنا من التراث : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢٧.

من خلال هذه الدراسة ما إذا كانت النماذج تتطابق مع مفهوم المصطلح أم لا، وسوف تعمد هذه الدراسة إلى استنباط خصائص "الأدب الإسلامي" كما أرادها دعاته وما إذا كانت ستسهم في التوصل إلى نظرية إسلامية في الأدب أم لا؟

أ – نماذج من الشعر :

ظهر عدد من الشعراء الذين يدعون إلى تأسيس نظرية إسلامية في الشعر حيث ساهموا في إثراء مكتبة الرابطة الشعرية فنشروا كثيرا من القصائد على صفحات مجلة "الأدب الإسلامي" أو الدواوين الخاصة التي نشرتها الرابطة [١] أو الدواوين الخاصة بهم أو في مجلات أخرى كالمشكاة وقافلة الأدب وغيرهما.

كما برز من أعضاء الرابطة ودعاة "الأدب الإسلامي" عدد من الشعراء الذين تبنوا فكرة "الأدب الإسلامي" ومن بينهم (حسن الأمراني وعماد الدين خليل وصابر عبد الدايم وعدنان النحوي ومحمد الحسناوي والقطامي وجابر قميحة ووليد قصاب ومأمون جرّار) وغيرهم الكثير.

وقد كثرت الندوات الشعرية التي أقامها أعضاء الرابطة سواء في مكاتب الرابطة أم في مجالسهم الخاصة كما تعارف دعاة "الأدب الإسلامي" على أن يختموا مؤتمراتهم الأدبية بأمسيات شعرية لعدد من أعضاء الرابطة بغية نشر النماذج الشعرية التي يسعون إلى ربطها بالمصطلح.

ولما كان (الأمراني) من حملة لواء "الشعر الإسلامي" ومن الداعين إلى تأصيل نظرية إسلامية في الأدب أثرنا أن نختار له نموذجا شعريا، خاصة أنه يترأس مكتب الرابطة في المغرب العربي، علاوة على أنه من المبدعين في مجال النقد الأدب ومن النشيطين والمتحمسين لفكرة "الأدب الإسلامي"، وقد استقر اختيارنا على قصيدة في المديح النبوي تحت عنوان (كاميلية الإسراء). وقد عرض (محمد زغلول) سلام لتأريخ قصيدة المديح فلاحظ أنها "السائدة في النص الشعري القديم فقد بدأت تتغير ملامحها وسماتها في العصور الإسلامية المتأخرة"[٢] كما يرى (سلام) بأن قصائد المديح النبوي هي "النموذج الأمثل للمديح الإسلامي مضمونا وشكلا"[٣] ولما كان دعاة "الأدب الإسلامي" يرون بأن الفنية الإسلامية تتجلى في قصائد المديح النبوي أثرنا اختيار كاميلية الإسراء للأمراني.

---

[١] مثل ديوان البوسنة والهرسك. ديوان (يا إلهي) لمحمد التهامي.

[٢] من سمات الشعر الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص ٧.

[٣] نفسه: ص٧.

وقد بدأ المديح النبوي بلامية كعب بن زهير التي مطلعها : [١]

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيّم إثرها لم يُجز مكبول.

"وهي قصيدة تنتظمها التقاليد الشعرية الجاهلية ما عدا أبيات قليلة من مثل قوله: [٢]

إن الرسول لنور يُستضاء به مُهنّد من سيوف الله مسلول

وهو لا يتبادل شيئا من القيم الإسلامية وإنما يصوّر الرسول زعيما وقائدا"[٣].

ويرى (محمد زغلول سلام) بأن قصيدة المديح النبوي خطت خطوات واثقة تجاه تحقيق الإسلامية في الأدب "فبقصيدة (البوصيري) تبلغ قصيدة المديح النبوي غايتها ويعدل الشعراء عن معارضة (كعب) إلى معارضة (البوصيري) لأنها جمعت ما لم تجمعه قصيدة كعب من المعاني والقيم والصور والتعبيرات الإسلامية مما ابتعد بها تماما عن روح الجاهلية فعادت إسلامية شكلا ومضمونا"[٤] ونحن لا ننكر على (سلام) رأيه هذا في قصيدة المديح النبوي إلا ان هذا الامر لا يتحقق في مجالات الشعر الأخرى.

فما تحقق في قصيدة (البوصيري) أنه تطوّر بالمطلع نحو الإسلامية في (مضمونها) فهو المضمون وإن كان في النسيب إلا انه لا يعرض لصفات جسدية حسية في شخص المحبوبة كما ورد عند كعب وإنما أشار للذكرى والحرمان والحزن والدموع عندما قال : [٥]

أمن تذكر جيران بذي سلم مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم

وهو لم يصور الرسول بزعامته وقيادته كما فعل كعب وإنما اقر للرسول صفات إيمانية تدل على مكانته في السماء والأرض وتدل على شمول رسالته ونجاة المستمسك بها، يقول : [٦]

محمد سيد الكونين والثقلين والفريقين من عرب ومن عجم

هو الحبيب الذي ترجى شفاعته لكل هول من الأهوال مقتحم

---

[١] السيد ابراهيم محمد، قصيدة بانت سعاد وأثرها في التراث العربي، ط١ بيروت المكتب الإسلامي ١٩٨٦.

[٢] نفسه.

[٣] محمد زغلول سلام: من سمات الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص٧.

[٤] نفسه: ص٧.

[٥] شرح البردة: للبوصيري، تحقيق فتحي عثمان، دار المعرفة القاهرة ١٩٧٣.

[٦] نفسه.

وبعد فإننا ندرك المسافة الزمانية التي تفصل البوصيري عن ظهور الرابطة لذا آثرنا دراسة قصيدة المديح النبوي عند أحد أعضاء الرابطة ورئيس أحد مكاتبها الإقليمية ومن الرائدين في مجال التنظير لها هو (حسن الأمراني) حيث يقول: ([1])

"كاميلية الإسراء"

لا ناقتي يؤذي مناسمها الحصى ... عبر المفاوز لا ولا الأنضاءُ
يا جرح أمتي الثخين إلى متى ... سيظل ينهب خافقيك الداءُ؟
يا طائر الحرمين ما زلت لنا ... رغم الجراح عزيمة قعساءُ
لا فاس تعطي للشريعة حكمها ... لا الشام لا الفسطاط لا صنعاءُ
وإذا حراب الخوف قادت ألسناً ... نطقت هناك حجارة خرساءُ
قد جاءهم ما فيه مزدجر من ... الأنباء لو نفعتهم الأنباءُ
ويُقال صبراً آل ياسر يالها ... من دعوة تندى لها الصحراءُ
لكنّ أقوامي وإن لم تُحصهم ... عدداً فهم -واحسرتاه- غثاءُ
ويظل تحت القهر أكبرُ منهم ... (أحَدٌ) تنشر عطرها الجوزاءُ
مالي أطارَد في البلاد كأنني ... بين الجمال الناقة الجرباءُ
شوقي الذي جلاه شوقي هاتفاً ... ولد الهدى فالكائنات ضياءُ
وفم الزمان تبسمٌ وثناء ... والشرك مُنكسف به ضرّاءُ
الاشتراكيون لست إمامَهم ... وتخَرّص ما أوّل الفُرقاءُ
لكنك العدل العظيم وقد مشى ... بين الورى فتحيّر العلماءُ

لقد عرض (حسن الإدريسي) لهذا النص عرضاً نقدياً متّبعاً أسلوب التحليل والدراسة الأسلوبية التي تعتمد الإحصاء من أجل التوصل إلى نتائج نقدية، ولا يخفى على أحد أن الدراسة الأسلوبية تُعد إحدى ثمار المناهج الوافدة والنقد الأوروبي، وسوف نأتي إلى موقف الرابطة من المناهج الوافدة الذي يميل إلى رفض هذه المناهج وما يعلق بها في أغلب الأحيان، ولا نريد الخوض في هذه المسألة هنا لأننا خصصنا لها فصلاً مستقلاً من هذه الدراسة[٢]. وما أود الإشارة إليه هو أنني لن أعرض لهذا النص عرضاً نقدياً تفصيلياً ولن أحاول دراسته أو

---

[١] نُشرت هذه القصيدة في مجلة الأدب الإسلامي عدد (١٩) ص. ص ٢١-٣٢.

[٢] يُنظر موقف الرابطة من المناهج الوافدة من هذه الدراسة، المبحث الثاني من الفصل الثالث.

تحليله وفق منهج معين، ولكن ما أريده هو دراسة عناصر مصطلح "الأدب الإسلامي" كما تظهر من خلال النص ومعرفة ما إذا كان هذا النص يشكّل نموذجا لنظرية إسلامية في الأدب أم لا من خلال دراسة عناصر الشكل والمضمون والرؤية الفنية في هذا النص.

لا شك أن رؤية الشاعر تقوم على الإسلامية ذلك أنها تقوم على فكرة إسلامية وهي المديح النبوي ناهيك عن الأفكار الفرعية التي تضمنت معاني دينية شتى، فقد اتخذت القصيدة عنوانها من حدث إسلامي ذي دلالة دينية عميقة حيث تعَدّ حادثة الإسراء والمعراج من الحوادث ذات التأثير في تشريع العقيدة الإسلامية، كما تحدّث الشاعر عن الحرمين وأحكام الشريعة وقصة آل ياسر في الصبر على التعذيب في سبيل الدعوة، ثم ميلاد الهدى ﷺ وما لهذا الميلاد من أثر على المخلوقات في الزمان والمكان، كما نحا الشاعر منحى دينيا في الجانب المعاكس من خلال رفضه للشرك والإلحاد وتأكيده لمعاني العدل والإنصاف.

ولكن، هل رؤية الشاعر هذه تُشكّل تصورا إسلامياً في الأدب؟ وإن شكلت تصورا فهل يندرج ذلك عند غيره من شعراء الرابطة؟ وهل تتضمن قصيدته جديدا؟ وهل هذا الجديد يفتح آفاقا أمام الأزمة؟ قد لا نستطيع الإجابة على هذه التساؤلات إلا بعد مناقشة النص من خلال عنصريّ الشكل والمضمون.

وعلى الرغم من أننا نؤكد تلاحم الشكل والمضمون في العمل الأدبي إلا أن هذا لا يمنع من دراسة عناصر الشكل وبيان مدى تطابقها مع مصطلح "الأدب الإسلامي"، أما المضمون فلا يتجاوز المعاني والأفكار الإسلامية.

إذا ما بدأنا بالألفاظ والتراكيب نرى أن القصيدة تكثر من استخدام الألفاظ ذات الدلالات الإسلامية مثل الحرمين، الشريعة، آل ياسر، غثاء، الهدى، العدل العظيم.

وقد سلك الأمراني هذا المسلك في معظم قصائده فهو "يملك مفرداته الإيمانية الواضحة المتألفة"[١]. كما يرى (عماد الدين خليل).

وإن لم تكن بعض هذه الألفاظ ذات دلالات إسلامية فهي ذات صلة بالتراث العربي والإسلامي مثل : ناقتي، الحصن، المفاوز، أمتي، الشام، الفسطاط، حراب الخوف، إمام، أما تركيب هذه الألفاظ وصياغتها فقد ظهر بأسلوب سهل مستساغ لا تعقيد فيها ولا معاضلة ولا غموض.

---

[١] عماد الدين خليل : في النقد التطبيقي ، دار البشير، من إصدارات رابطة الأدب الإسلامي، مكتب البلاد العربية، ١٩٩٨، ص١٧.

فقد استرسل الشاعر في إفاضته المعاني باسلوب سلس وإيقاع يتناسب وجلال الفكرة إذ جاءت القصيدة على البحر الكامل " وهو من البحور الطوال ذات النغم الوقور ويتميز بالجزالة وحسن الاطّراد كما يرى (حازم القرطاجني) ويعتبره (محمد العزيز الدباغ) متلائما مع الإحساسات الحزينة ومنسجما مع الأساليب الخطابية"[١] ولا شك أن النص ينطوي على احساسات حزينة بسبب طبيعة الموضوع الذي يعالجه وربطه بواقع الأمة المتردي في الوقت الحاضر إلى جانب نزعة خطابية تعري تناقضات الواقع الذي يصادم القيم الزمنية الرسالية"[٢].

فالوزن في الشعر العربي له علاقة في المعاني التي تختزنها خلجات النفس وهذا ما يميز موسيقا الشعر العربي عن موسيقا الشعر غير العربي" فشكل الشعر هو بما يتميز به من وزن وإيقاع ونغم وجرس وتقفية.. ولكنّ جانب الاختلاف داخل هذا الشكل هو أن الوزن العربي في الشعر ليس هو وزن الشعر الفرنسي أو الإنجليزي والقافية العربية غير القافية الأوروبية أو الهندية أو الصينية"[٣].

هذا يخص الأدب العربي والأدب الإسلامي في جزء من الأدب العربي وعليه فإن الأدب الإسلامي لا يمتلك مميزات خاصة به داخل هذا الشكل. فالقافية والوزن والإيقاع عند شعراء الرابطة نفسه عند الشعراء العرب على مر الأزمان واختلاف درجات الالتزام بالعقدية الإسلامية.

ومما له صلة بالإيقاع الموسيقي بناء النص الذي جاء بصورة عمودية "عبّرت بجلاء عن مهارة (الأمراني) الإبداعية"[٤].

أما من الناحية التركيبية فقد أكثر الشاعر من استخدام الأفعال بأزمانها المختلفة الدالة على الماضي أو الحاضر والمستقبل "أما بالنسبة للضمائر التي نسبت إليها الأفعال فإننا قد نجد الشاعر يعبر عن المتكلم بقِناع الغائب او المخاطب"[٥] كما وظّف الشاعر رموزا إسلامية

---

(١) حسن الإدريسي : تأملات في قصيدة كاميلية الإسراء، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص ٢٣.

(٢) حسن الأدريسي : تأملات في قصيدة كاميلية الإسراء، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص ٢٣.

(٣) محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ٢٨.

(٤) نفسه: عدد ١٩، ص ٢٣.

(٥) نفسه : ص ٢٢.

بستأنس بها، وأخرى تدل على الشّرك ينفر منها أما الإسلامية فيمثلها (آل ياسر) وأما ما دل على الشرك والضلال فيمثلها (الاشتراكيون والفرقاء).

ومما يلاحظ على استخدام الشاعر للألفاظ والموسيقا، وتوظيفه للتراكيب والإيقاع، ونهجه في بناء النص الأدبي أنه لم يقدم جديدا بمعنى أنه لم يُظهر تميزا عن غيره من الشعراء سواء ممن دعا إلى نظرية إسلامية في الأدب أو ممن لم يدع، وسواء أكان قديما جاهليا أو محدثا إسلاميا، وإن استخدم ألفاظا ورموزا إسلامية غير أنها لا تشكل نظرية أدبية أو رؤية وتصورا مستقلين.

وإذا ما أردنا التعرف إلى أسلوب الشاعر نجد أن الأمراني "زاوج بين التقرير والإيحاء فاستحضر عبارات مباشرة تعري مشاهد السقوط في الواقع"[١] وما من شك أن التقرير والمباشرة من سمات الوعظ والإرشاد التي تقترب من الخطابة ويكون ذلك على حساب الجانب الفني ومن هنا فإن (كاميليه الإسراء) إذا أردنا أن نصفها بالإسلامية فلا تعدو أن تكون إسلامية المضمون والفكرة، لا إسلامية الأسلوب والرؤية وإن اشتملت على إيحاءات دينية ، فإنها لا ترقى إلى تجسيد مفاهيم النظرية الأدبية فهي شعر فحسب، وأدب فحسب، ولا يمكن لها أن توصف بأنها شعر إسلامي أو "أدب إسلامي" إلا من خلال مضمونها.

ومما يؤكد ذلك أن (الأمراني) نهج أسلوب غيره من الشعراء العرب والأوروبيين ممن لا يؤمن بفكرة "الأدب الإسلامي"، فقد وظّف الشاعر "تقنية التناص بالتكثيف حيث يركز الشاعر على الإحالات معتمدا على الجانب المشهور منه دون ذكر التفاصيل ليشبه حالا معهوده"[٢] فهناك اقتباس لقوله تعالى : (لقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر) [٣] في قوله :

قد جاءهم ما فيه مزدجر من الأنباء لو نفعتهم الأنباء

وقد أشار (طارق سعد شبلي) إلى فوائد تضمين الشعر من القرآن فقال : "يحقق التضمين من كتاب الله هدفين يتوق إليهما الشعراء : أولهما : زيادة طاقات التواصل مع المتلقين لما يمثله القرآن الكريم من مكانة في نفوسهم. وثانيهما : إكساب النص الشعري

---

[١] نفسه: ص ٢٣.

[٢] حسن الأدريسي، تأملات في قصيدة كاميلية الإسراء، : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٩، ص ٢٣.

[٣] سورة (القمر)، آية (٤).

الطابع الإسلامي البارز الذي تزايد الاهتمام به لدى المتابعين للحركة الشعرية من النقاد والمتلقين"[١].

ولكن الاقتباس من القرآن لا يعني بالضرورة إسلامية النص أو إسلامية المبدع، فالتضمين مفتوح بابه للجميع فكم من شاعر لا يحمل توجها إسلاميا –وإن كان مسلما– ضمّن شعره من القرآن الكريم.

كما وظف (الأمراني) بعض الأحاديث النبوية بإيجاز كقوله :

ويقال صبراً آل ياسر يا لها من دعوة تندى لها الصحراء

وهذا توظيف من قوله ﷺ : "صبرا آل ياسر فإن موعدكم الجنة".

كما وظف حديث (القصعة) الذي ينتهي بقول الرسول الكريم : ".. ولكنكم غثاء كغثاء السيل"[٢] وذلك في قوله :

لكن أقوامي وإن لم تحصهم عدداً فهم –واحسرتاه– غثاء!

وقد ذكر الأمراني صرخة بلال تحت التعذيب (أحدٌ أحد) في قوله :

ويظل تحت القهر أكبر منهم (أحدٌ) تنشر عطرها الجوزاء

كما عرّج الشاعر إلى التراث العربي والإسلامي من الشعر القديم فلم يقف عند حدود القرآن والحديث والصحابة الكرام في تناصه فهناك توظيف القديم في قوله :

مالي أطارد في البلاد كأنني بين الجمال الناقة الجرباء

وهذا استحضار لطرفة بن العبد في قوله[٣]:

"**وأفردت إفراد البعير المعبّد**" أي الأجرب. وفيه استحضار كذلك لقول كثير عزة[٤]:

ألا ليتنا يا عزّ منك غير ربية بعيران نرعى في الخلاء ونعزب

كلانا به غرٌّ فمن يرنا يقل على حسنها جرباء تُعدي واجرب

---

[١] طارق سعد شلبي : من جماليات التلقي للشعر الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص ١٤.

[٢] أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، ط١، تحقيق محمد الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩٦م، ص١١٥.

[٣] ديوان طرفة، شرح سيف الدين لكاتب، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٧٤م.

[٤] ديوان كثير عزة، شرح عدنان درويش ط١، دار صادر بيروت، ص ٤٧.

وهناك معارضة مع شوقي في بيته الذي يبتدئ فيه إحدى مدائحه النبوية (الهمزيّـــة) التي قالها في ذكرى مولد الرسول ﷺ، حيث يقول شوقي[١]:

ولـد الـهدى فالكائنـات ضيـاء وفـم الزمـان تبسـم وثنـاء

فقد أحدث الأمراني تغييراً في نظام البيت جاعلاً الشطر الأول لشوقي ثانيا عنده والشطر الثاني لشوقي أولاً في بيت لاحق في قوله :

شوقي الذي جلاه شـوقي هاتفـاً ولـد الـهدى فالكائنـات ضيـاءُ

وفـم الزمـان تبسـم وثنـاء والشـرك منكسـف بـه ضـراء

وإن كان قد برع في هذا التغيير والتركيب إلا أنه لم يوفق في استحضار قافية قويـة للبيت الثاني وكأنه أضطر اضطراراً لحشو كلمة (ضراء) أو لعله أضطـر إلـى الـتركيب (منكسف به ضراء) فظاهر ان التعبير فيه إسفاف وركاكة وتركيب الشطر الأخير يخلو مـن التناسق والعفوية فالصنعة ظاهرة لا مجال لاستساغتها. وقد ظهر مثل هذا في بيت سابق حيث أضطر الشاعر إلى أن يستحضر صورة هي غاية في الفحش والغرابة عندما صور الصحراء بالأسطح الملساء التي يتكون عليها الندى وأنى لها ذلك؟ فلعل الشاعر أضطر اضطراراً لحشو القافية في قوله.

ويقال صـبراً آل ياسـر يـا لـها من دعوة تنـدى لـها الصحـراء

وإذا تأملنا الأبيات السابقة وما اشتملت عليه من توظيف للـتراث الشـعري (قديمـه وحديثه) نجد أن المحاكاة والمعارضة سمتان بارزتان فيها من حيـث المعنـى والمضمـون، والسؤال هنا، هل المحاكاة (التنميط) تسهم في التخطي والتجاوز لأزمة الأدب والنقد والثقافـة العربية الإسلامية المعاصرة هذه الأزمة التي دعت إلى إنشاء الرابطة، وإلى رفـع شـعارات جديدة حول (الأدب الإسلامي والنقد الإسلامي). وهل المحاكاة تسهم في تحقيق رؤية إسـلامية للأدب والنقد؟

وقد يقول قائل بأن استحضار النصوص ذات الدلالات الإسلامية وتجسيدها في تركيب جديد من إبداع الشاعر يُسجَّلُ في جانب تحقيق الإسلامية للنص السابق، ويجعل مـن النـص نموذجا على النظرية الإسلامية في الأدب أو نموذجا للأدب الإسلامي، لكن ذلك لـم يشـكل تميّزاً، ولا تجديداً في تاريخ الأدب العربي فجميع شعراء التفعيلة / الشعر الحر، يسـتحضرون التراث ورموزه وحوادثه وشخصياته، وجميع شعراء التفعيلة يستلهمون الأسلوب القرآني فـي

---

[١] أحمد شوقي، ديوان الشوقيات، ج١، ط١ بيروت، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٧٠م، ص ٣٤.

إبداعهم فهل قدم (الأمراني) أسلوبا جديدا في التعامل مع التراث؟ إنه يبقى التراث دون أن يتفاعل معه، وهذا لا يقدم جديدا ولا يشكل نظرية إسلامية في الأدب لأن النظرية كما أسلفنا تقوم على إبداع مفاهيم جديدة مثمرة تتصل بالمصدر والماهية والمهمة.

وفي ضوء ما تقدم نستطيع القول بأن نموذج الأمراني — وهو رائد الشعر الإسلامي لا يسهم في ايجاد نظرية أدبية متكاملة (أعني نظرية الأدب الإسلامي) وإنما ينبه على سمات النص الإسلامي على الأقل في مجال الأسلوب وتوظيف الألفاظ والتراكيب، وهذا لا ينقص من قيمة النص أو مكانة الشاعر وفي الوقت نفسه فإنه لا ينال من قيمة الإسلام أو المعاني الإسلامية وإذا حق لنا أن نطلق على هذا النص سمة الإسلامية فلا تعدو أن تكون إسلامية الفكرة والمعنى والمضمون ولا بأس في ذلك ما دمنا نعترف بالتميز على مستوى المضمون ولا نقر بوجود نظرية إسلامية مستقلة في الأدب، وإذا ما أردنا أن نصنف هذا النص نقول بأنه أدب من حيث هو شعر والشعر ضرب من الأدب، وأدب ذو مضمون إحيائي / تقليدي من حيث المعاني التي عبر عنها وعرضها في ثناياه. فنصنفه مع شوقي والبارودي وحافظ والرصافي والزهاوي، وهؤلاء لهم قصائد في تمجيد الإسلام أقوى من (كاميلية الإسراء).

وإذا استعرضنا الصورة الفنية في (كاميلية الأمراني) نجد أن الشاعر يوظف الكلمة والجملة والعبارة جنبا إلى جنب مع الرموز والأشياء والمحسوسات من اجل استكمال ملامح الصورة الفنية ومكوناتها.

فهو يعتمد على الناقة لبيان عدم مبالاته بمصاعب الطريق لشدة اشتياقه وتعلقه بمعشوقه (النبي ﷺ) فقد جسد صبره على أذى الطريق وتحمله لأعبائها في صفات الناقة التي لا تأبه لأذى الصحراء. كما صور ضعف الأمة وتراجعها بجرح الناقة التي لا تأبه لأذى الصحراء، كما صور ضعف الأمة وتراجعها بجرح ثخين وصور عجزها بالمرض، ويجعل للحرمين طائرا يخاطبه معلقا عليه الآمال، وبالمقابل فإنه يجعل للخوف حرابا وسينطق الحجارة الخرساء، فهو يجعل الساكن متحركا والصامت ناطقا أما المتحرك والكائن الحي فإنه يدب فيه النشاط والحيوية ويلقي عليه جزءا من الهموم والأعباء، فالناقة نشاط والطائر يشارك الشاعر في تحقيق الآمال والطموحات. كما يجسد أثر الهموم والمتاعب على الأرض والبيئة بصورة ندى يظهر على وجه الصحراء.

ومما يلاحظ على الصورة الفنية التي أبدعها خيال الشاعر أنها جاءت جميعها للتعبير عن أفكار ومعان في نفس الشاعر، إذ عمد الشاعر إلى تجسيد هذه المعاني بصور حسية

ملموسة عن طريق استخدام الخيال، فالصورة جاءت، وسيلة لتوصيل الأفكار والمعاني إلى المتلقي والتأثير فيه، وهذا ما تميزت به الصورة الفنيّة عند أتباع المدرسة الإحيائية (شوقي والبارودي) وهذا أمر لا يقبل في نظرية الأدب، فالنظرية الأدبية تتعامل مع الصورة الفنية على اعتبار أنها تجربة وإبداع لتحقيق الجانب الفني في العمل الأدبي، فالصور الفنية الواردة عند الأمراني وإن كانت تلتقي مع الصور الفنية في الأدب بصورته العامة إلا أنها جاءت عند الامراني لتوصيل الأفكار وترسيخها في ذهن القارئ.

وكذلك تعامل (كمال رشيد) [١] مع الصورة الفنية عندما صور الشهيد وأمه في قصيدة (وجهان) كما لو كانت تكوينا واحدا متفردا لا أنفصام له في القلب وفي الجسد وفي الروح"[٢] يقول :

أنت الشهيد وأمك الثكلى ... وجهان في الدنيا هما الأحلى

قلبان متحدان ما افترقا ... في هذه الدنيا وما ضلا!

كما رسم للشهيد صورتين تستمد أولاهما تكوينها من الحركة الحسية:

وهو الذي يسعى إلى الجُلّى ... ويمعن في الصعود

وتمضي ثانيتهما لكي تتعامل مع الأماكن والأشياء فتتخذها رمزا[٣]:

وإذا القدس غدت قنديلاً ... فلقد أصبحت للقنديل زيتا

ومما يلاحظ على الصورة الفنية عند دعاة الأدب الإسلامي أنهم يلجأون إلى توظيف البعد التاريخي في قصائدهم وخاصة تاريخ المسلمين في أوج قوتهم وقد أشرنا إلى استحضار التراث عند الأمراني وبقي أن نتعرف دلالة الصورة التاريخية وأثرها في الإبداع الأدبي.

لقد تعامل الشعراء مع التاريخ باعتباره حركة تغير وأداة تشكل فالرجوع إليه والاعتماد على حركات النجاح التي وقعت فيه يشكل رافدا من روافد الإقناع وإحداث التغيرات التي يهدف إليها المبدع، فالأمراني عندما عاد إلى قصة (آل ياسر) أو قصة (بلال الحبشي) ما كان يقصد من هذا إلا أن يلفت أنظارنا إلى صفات السلف الصالح وتحملهم لمصاعب الدعوة وآلامها. والعودة إلى التاريخ عندهم تهدف إلى استثارة الهمم والتعليم أي أن الهدف لا يخرج

---

[١] عضو في رابطة الأدب الإسلامي، وشاعر من شعرائها.

[٢] عماد الدين خليل : في النقد التطبيقي، ط١، دار البشير، من منشورات رابطة الأدب الإسلامي، ١٩٩٨م ص ٣٠.

[٣] نفسه: ص ٣٢.

عن الوعظ والإرشاد والموقف الشعري لديهم يقوم على أمرين: الأول: تبني الماضي والثاني: محاكاة الشعر. ولهذا فلا جديد هنا.

ولم يتعامل شعراء الرابطة مع التاريخ على أنه زمان فحسب، فالمكان لـــه تـأثيره، والأشخاص الذين عاشوا في المكان وتحركوا فيه لهم الأثر البالغ كذلك وهذا ما عـــبر عنـــه (كمال رشيد) في قوله[١]:

أقبـــل فـــأنت المرتجـــى ســـعد ... إن البنـــاء يكـــاد ينـــهد

أقبـــل فخيـــل الـــروم عاديـــة ... وخيولنـــا أزرى بـــها القيـــد

نـــامت فوارســـها ومـــا برحـــت ... مربوطـــة فـــي القيـــد لا تعـــدو

والمســـجد الأقصـــى يؤرقـــه ... هـــذا العقـــوق يـــؤوده البعـــد

فغاية هذه الصورة هي مقارنة الوضع الحـــالي بالتـــاريخ الإســـلامي إذ نلاحـــظ أن "مفردات هذه الصورة المتلاحقة تتعمد أن تضع "سكون" الهزيمة المعـــاصرة فـــي مواجهـــة "الحركة" التاريخية زمن التألق الإسلامي... ثم تقابل باتجاه آخر بين خيولنـــا الســـاكنة التـــي ترسف في قيودها وخيول الروم التي تغير وتعدو"[٢].

ولعلّ الشاعر عمد إلى هذه المقارنة لما وجَد من تراجع للمجتمع الإسلامي عما كـــان عليه في السابق، وهذا الشعور نفسه هو الذي شعر به الأمراني عندما وجد نفسه غريبا فـــي مجتمعه حيث قال[٣]:

مالي أطـــارد فـــي البـــلاد كـــأنني ... بيـــن الجمـــال الناقـــة الجربـــاء

ومهما يكن من أمر الصورة الفنية عند شعراء "رابطة الأدب الإسلامي" فلا تعـــدو ان تكون صورة أدبية مألوفة لدى الأدباء جميعهم وإن اختلفت مادتـــها أو تنوعـــت عناصرهـــا ومفرداتها، فهذا الاختلاف لا يمنحها تميزا ولا يشكل لها انفرادا واســـتقلالية عـــن الصـــورة الأدبية بعامة.

كما أن هذا التنوع لا يساهم في تشكيل نظرية أدبية لأنه نابع مـــن تنـــوع المعـــاني فالصورة الفنية عند شعراء الرابطة تعتمد على المعنى، ومادة الصورة لديهم لا تخلو من فكرة يُراد إيصالها إلى المتلقي والتأثير فيه، فلم تكن الصورة لديهم تجربة، والصورة لديهم "تنحـــو

---

[١] عماد الدين خليل، في النقد التطبيقي، مرجع سابق ٣٢، سابق.

[٢] نفسه: مرجع سابق، ص ٣٣.

[٣] حسن الإدريسي : تأملات في قصيدة كاميلية الإسراء : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٩، ص ٢٣.

منحى الاستعارة والمجاز في كثير من الأحيان سواء كانت صورة حسيّة أو معنوية"[١] ويمثل الاستعارة والمجاز ما جاء في قصيدة "أقباس من ملحمة الإيمان" للشاعر (صابر عبد الدايم- أحد أعضاء الرابطة) حيث قال[٢]:

فخاطبتها والقلب يهدر عزّة ... سلام على العذراء سامية الشان

فمدّت يديها واستثارت مشاعري ... فذوبت فيها ضوء شعري وألحاني

وقالت رعاك الله أنت متيمّ ... بكل جميل في حياتك فتّان

فالمجاز واضح في قول الشاعر : "فذوبت فيها ضوء شعري وألحاني".

لقد حاول (محمد زغلول سلام) استعراض حركة الشعر الإسلامي منذ بداية الدعوة الإسلامية فوجد أنه "تدرّج فانسلخ عن طابعه الجاهلي إلى طابعه الإسلامي ودخلت عليه في أطوار الانسلاخ عن الشعر الجاهلي تعديلات بعضها ما تضمنته حركة البديع"[٣] فهو وإن كان يعترف بأن البديع ليس بالضرورة شكلاً إسلاميا إلا أنه لم يوضح كيف وقع التطور أو التعديل في باب البديع؟ هل كان ذلك عن طريق الاستعمال المكثف؟ أم عن طريق إضافة أجناس في البديع جديدة؟ فما من شك أن المضامين الأدبية في الإسلام تختلف عما كانت عليه في الجاهلية فقد تغيرت معاني المديح والفخر والرثاء عما كانت عليه في الجاهلية.

وبالرغم من وجود تغير ظاهر في مضامين الشعر الإسلامي ومعانيه وأفكاره عما كانت عليه قبل الإسلام إلا أن هذا لا يُحدث تغييرا أو تطورا على المستوى الفني، فقد "مضى الشعر العربي في مسيرته جاهليا في بعض سماته الفنية مع تغيير كثير من مضامينه إلى مضامين إسلامية"[٤] وعليه فلا نلمس من فرق بين الشعر الجاهلي والشعر الإسلامي من الجانب الفني مما يؤكد عدم تميز "الأدب الإسلامي" عن غيره إلا بالمضمون والفكرة كما أن الشعر الجاهلي والإسلامي يجتمعان تحت مصطلح (الشعر العربي) أما ما أراده دعاة "الأدب الإسلامي" في العصر الحديث من دلالة المصطلح على العربي وغير العربي من المسلمين فإن الأمر يتجاوز النص الأدبي إلى المُبدِع ونحن نتعامل هنا مع أدب وليس مع أشخاص فلا علاقة للغة المبدع أو جنسه أو ديانته أو جنسيته في الحكم على أدبية النص.

---

(١) محمد شلال الحناحنة : قراءة نقدية في ديوان مدائن الفجر، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٩، ص ١٨.

(٢) يُنظر مجلة الأدب الإسلامي عدد (١٩) ص ٢٧.

(٣) من سمات الشعر الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٩، ص ٥.

(٤) نفسه : ص ٦.

وإذا كان (سلام) يرى بأن "النسيب الإسلامي المتأخر لم يكن نسيبا عذريا"[١] فإن ذلك على مستوى المضمون فقط فالغزل الجاهلي كان يميل إلى الفحش وتجسيد المرأة في حين أن الغزل العذري مال إلى العفة والطهارة والتركيز على الجانب الروحاني والمعنوي على العكس من الغزل الجاهلي الذي أهتم بالجانب المادي المحسوس.

اهتم دعاة "الأدب الإسلامي" بالنماذج الأدبية التي يمكن لها أن تساهم من وجهة نظر الرابطة في تشكيل "نظرية الأدب الإسلامي"، وقد عبر هؤلاء المهتمون عن أرائهم في هذه النماذج فتمحورت آراء معظمهم حول المحاور التالية :

- قلة نماذج الأدب الإسلامي.
- عدم كفاية النماذج المقدمة للنظرية.
- اتساع المسافة بين النماذج والواقع.
- فشل معظم النماذج.
- المباشرة والوعظ من سمات الأدب الإسلامي.
- النماذج تركز على المضمون وتهمل الشكل.
- النماذج المعاصرة تهتم بالبطولات الفردية.

فعلى الرغم من كثرة الأعمال الأدبية التي أبدعها أعضاء الرابطة وعلى الرغم من كثرة الدواوين والقصائد التي أصدرتها الرابطة سواء على شكل كتب مستقلة[٢] أو على صفحات مجلة الأدب الإسلامي فإن دعاة الأدب الإسلامي أنفسهم يشكون قلة النماذج التي تدعو إلى تأصيل نظرية إسلامية في الأدب والنقد، فهذا (محمد قطب) يقول : "لا نجد نماذج كثيرة للأدب الإسلامي بسبب احتياجه إلى الوقت الطويل حتى ينضج"[٣] فالرابطة ما تزال في طور التأسيس علاوة على أن كثيرا من أعضائها ما زالوا عاجزين عن تحقيق مفهوم النظرية الأدبية" فالدعوة إلى تجسيد "الأدب الإسلامي" وأفكاره في أعمال أدبية ما تزال فكرة وليدة في

---

(١) نفسه : ص ٧.

(٢) أصدرت الرابطة عددا من الدواوين الشعرية والمسرحيات والروايات التي فازن في المسابقات الأدبية التي أقامتها الرابطة منها : ديوان (يا إلهي) لمحمد التهامي – ديوان البوسنة والهرسك لعدد من شعراء الرابطة – مسرحية محكمة الأبرياء– رواية (العائدة) سلام أحمد أدريسو من المغرب، رواية (لن أموت سدى) لجهاد الرجبي من الأردن...الخ.

(٣) المؤتمر الثالث في استانبول : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ١٢.

حدّ ذاتها ولم تكثر التجارب في هذا المجال"[١] فدعاة "الأدب الإسلامي" توصلوا إلى إدراك حقيقية الأدب الذي يدعون إليه على المستوى النظري، أما على مستوى التطبيق فالأمر مختلف تماماً، هذا ما اعترف به (نجيب الكيلاني) أحد رواد الأدب الإسلامي حيث يقول : "هذا شيء طيب نظرياً لكن أين هي النماذج التي تستطيع أن تُعتمد في مجال النقد وتنهج النهج الفني الأصيل المقنع؟ فتجعلنا نقول : نعم ... هذا فعلاً أدب إسلامي"[٢] نعم حَقّ له أن يسأل عن هذه النماذج، وحَقّ له أن يفتقد ذلك في مجال التطبيق، فما أكثر التنظير الذي يفتقد إلى البرهان والدليل!

لم يكن دعاة "الأدب الإسلامي" جميعهم يعترفون بعدم وجود نماذج تأصيلية، فهناك من يقدم عددا من النماذج على أنها تحقق عناصر النظرية الأدبية، غير أن اخرين من دعاة الأدب الإسلامي وأعضاء الرابطة ردوا عليهم بإقرارهم قصور هذه النماذج وفشلها من الناحية الفنية فهذا أحدهم يقول : "ينبغي أن نتصف بالشجاعة لنقول : أن الأدب الإسلامي المعاصر الذي استمد مقوماته من شرف المضمون أكثره ضعيف ولم يستطع النقد —على قلته– ان يثبت هذا الضعف أو أن يشير إليه خشية أن يجرح المبدعين الإسلاميين لأن لأكثرهم مكانة في ظل الحركة الإسلامية"[٣].

وقد أكد (عبد الحميد ابراهيم) أن نصوص "الأدب الإسلامي" "تتسم بالمباشرة التي تتخذ مظاهر عديدة قد تكون في السرد أو استخدام العظة أو الأسلوب المشحون بأدوات التحريض والتخدير والإغراء"[٤] مما يؤكد ان "الأدب الإسلامي" أدب دعوة ووعظ وإرشاد أكثر منه رؤية أو تصوراً ، وبهذا فإنه لا يشكل مذهباً أو نظرية أدبية ذلك "أن الاهتمام بالفكرة أو الموقف بغض النظر عن متطلبات الصياغة الأدبية يجعل العمل الأدبي أقرب إلى ما يُسمى بالأدب الدعائي ومعروف أن الأدب الدعائي لأية فكرة يكون مُنظّراً لأن الأدب يعتمد على الايحاء والتصوير والأدب ليس من مهمته تجسيد الأفكار، كما إن الأدب الدعائي يدل على

---

(١) عبد الرزاق بكرلي : دراسة لرواية لن أموت سدى، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ٧٦.

(٢) آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦.

(٣) محمد علي الرباوي : الخيال والأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي ، عدد١٧، ص ٥٨.

(٤) عبد الحميد ابراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٠.

عجز الأديب عن تجسيد رؤيته تجسيداً فنياً"[١] وهذا لا يعني أن نماذج "الأدب الإسلامي" كانت عاجزة عن تجسيد المعاني الإسلامية قدر ما كانت عاجزة عن تجسيد الرؤية الفنية، فالمعاني الإسلامية ظاهرة في نماذج "الأدب الإسلامي"-معظمها إن لم يكن كلها- "بل إنه حتى هذه النماذج لا يمكن أن تكون بحجم الرؤية التي طرحها هذا الدين إذ تظل تعاني من الهبوط الشعري-إذ صح التعبير- والمباشرة والتقريرية"[٢] فالنماذج التي عبّرت عن المعاني الإسلامية لم تخل من الوعظ والإرشاد والمباشرة والتقريرية.

وقد لاحظ (نجيب الكيلاني) أن النماذج المعاصرة لدعاة "الأدب الإسلامي" تهتم بالبطولات الفردية والتضحية وقليل منها ما يهتم بالعقدية فيقول : "إذا حاولنا أن نُمعن النظر في النماذج المعاصرة للأدب الإسلامي سوف نجد غالبيتها تهتم بإبراز البطولات الفردية والمعارك القديمة الطاحنة وروعة التضحية والفداء[٣]، فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اهتمام ادباء الرابطة بالمضمون على حساب الجانب الفني أو عدم إدراكهم للجانب الفني الذي تسعى الرابطة إلى تحقيقه. فهم يتعاملون مع الإبداع الأدبي الإسلامي على أنه يشتمل على معان إسلامية ويعرض لقيم وأفكار إسلامية ودليل ذلك عناوين أعمالهم الأدبية فإذا ما حاولنا تقسيمها وفق معانيها نجدها تدور حول : وحي الإسلام -وحي الجهاد -الشكوى واستنهاض الهمم- الحضارة الإسلامية- الشعور والوجدان -القيم والأخلاق- المدائح النبوية- الشخصيات الإسلامية، وكل ما له صلة بالعقيدة الإسلامية.

كما لاحظ (الكيلاني) أيضا "أن الأدب الإسلامي المعاصر يعاني من الإهمال والتجافي والعزلة ... بالإضافة إلى أن الأدوات التي يملكها الكاتب المسلم لا تستطيع أن تنهض به للمستوى المنشود"[٤] والأدوات هي التي تصنع الأسلوب الفني عند الكاتب فإذا افتقر إليها فإن هذا يعني عدم امتلاك دعاة "الأدب الإسلامي" للمستوى الفني الذي يحقق أهدافهم. ويؤكد هذا الضعف (محمد إقبال عروي) عندما لاحظ أن المسافة تزداد شساعة بين النصوص والواقع

---

(١) شكري الماضي : في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٢) عماد الدين خليل : مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٣) افاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٤) نفسه: افاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٢.

بالنسبة للأدب ونقده"[١] فإذا ما تعرض أحدهم لنقد نص أدبي أو تحليله أو مطابقته مع شروط المصطلح وعناصر النظرية يجد مسافة كبيرة تفصل النص الأدبي عن حدود النظرية الأدبية.

ولم يكن (عبد الحميد إبراهيم) بأقل من صاحبيه ملاحظة عندما وجد أن الكثير مما كان يتحمس له أنصار "الأدب الإسلامي" يبدو بالمقاييس الفنية مباشرا هابطا لا يستحق كثرة التهليل والتصفيق"[٢] فإذا كانت النماذج التي ينظر إليها دعاة "الأدب الإسلامي" على أنها نماذج عليا تمثل نظرية الأدب الإسلامي تبدو هابطة فنيا وتفشل أحيانا في تحقيق عناصر النظرية وتبتعد أحيانا أخرى عن أصول النظرية، فكيف بالنماذج الأخرى؟ وكيف لرابطة الأدب الإسلامي أن تؤكد وجود نظرية إسلامية في الأدب؟.

لا ننكر على الرابطة أدبها، ولا ننكر على الأدباء إنتاجهم، كما لا ننكر على الإنتاج المعاني السامية التي يسعى إلى تحقيقها في خدمة الإسلام، ولكن ما ننكره هو امتلاك الرابطة لأساليب فنية تحقق لها التميز، وما نؤكده هو ذيوع الوعظية والمباشرة والإرشاد في نماذج "الأدب الإسلامي"، فالأدب الإسلامي أدب مضمون وفكرة لا أدب أسلوب وشكل وفن.

ب- نماذج من النثر :

لم يقتصر اهتمام دعاة "الأدب الإسلامي" على الشعر دون النثر، فقد حرصت رابطة الأدب الإسلامي على تشجيع الإبداع في مختلف الأجناس الأدبية من شعر ورواية وقصة قصيرة ومسرحية وغيرها.

وحتى تحقق الرابطة ما تدعو إليه أقامت عددا من المسابقات التشجيعية في إبداع الشعر والنثر وركزت في مجال النثر على الرواية والمسرحية فظهر عدد من الكتاب في مجال النثر كان من أبرزهم (نجيب الكيلاني) (وسلام احمد أدريسو) في مجال الرواية، (وعماد الدين خليل) في مجال المسرحية هذا من الذين عاصروا ظهور الرابطة أما من السابقين لظهور الرابطة فقد اعتبرت الرابطة (أحمد علي باكثير) من الرواد في كتابه "المسرحية الإسلامية"، وقد سبق أن أشارت الدراسة إلى موقفها من الكتاب الذين سبقوا ظهور الرابطة إذ يجب عدم التعامل معهم على أنهم من دعاة "الأدب الإسلامي" أو على أنهم أعضاء في رابطة الأدب الإسلامي ذلك أنهم لم يبدعوا إنتاجهم الأدبي في ضوء مصطلح "الأدب

---

[١] محمد إقبال عروي : قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ٢٤.

[٢] الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٢.

الإسلامي" أو من أجل المساهمة في التأصيل لنظرية إسلامية في الأدب، وإن توافق إنتاجهم مع ما تدعوا إليه الرابطة.

ولما كانت الرواية هي الفن النثري الأكثر شيوعا في العصر الحديث اثرنا دراسة إحدى الروايات التي تنظر إليها الرابطة على أنها النموذج الأمثل "للرواية الإسلامية" ولما كان "نجيب الكيلاني" هو الأبرز بين كتاب الرواية من أعضاء الرابطة اثرنا أن تكون هذه الرواية إحدى رواياته خاصة أن دعاة "الادب الإسلامي" يجمعون على أنه "رائد القصة الإسلامية بلا منازع"[١].

وعندما استعرضت آراء الرابطة في روايات الكيلاني وجدت أن الرابطة ترى في روايته (ملكة العنب) النموذج الأقرب إلى مصطلح الأدب الإسلامي فهي كما يرى (محمد حسن بريغش)، الرواية المعاصرة التي تمثل منحى القصة الإسلامية بحق"[٢] كما وصفها كاتبها "بانها من الأدب الإسلامي المعاصر"[٣].

وإذا كان دعاة الأدب الإسلامي يرون في (ملكة العنب) نموذجا للأدب "الإسلامي المعاصر" فإن (عبد الحميد إبراهيم) (وهو ليس من أعضاء الرابطة) يرى في "رحلة إلى الله" نموذجا "للأدب الإسلامي" وهي لنجيب الكيلاني أيضا؟ فيقول : " إذ التمسنا مثلا دالا على الوضعية الراهنة "للأدب الإسلامي" فإننا نجده في رواية نجيب الكيلاني "رحلة إلى الله"[٤].

ويعلق (عبد الحميد) على الرواية قائلا: "الرواية تقدم قصة الإخوان المسلمين الدامية كما يقول المؤلف على الغلاف والرحلة إلى الله تعني الاستشهاد من اجل المبدأ وقد كان المؤلف واحدا من هؤلاء الإخوان المسلمين الذين اعتقلوا فترة الخمسينيات فهو ينقل من واقع تجربته"[٥].

---

(١) انظر حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، كما نشرت هذه العبارة على صفحات مجلة الأدب الإسلامي، ص ١٢٤.

(٢) محمد حسن بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة، ط١، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٩٤م، ص ١٢٤م،.

(٣) نفسه : ص ١٢٥.

(٤) الأدب الإسلامي والخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٢.

(٥) نفسه : المجلة، عدد١١، ص ٢٢.

وعلى أية حال فإننا سوف نعرض لكلتا الروايتين خاصة وأنهما لكاتب واحد يعده دعاة الأدب الإسلامي "من أغزر الكتاب المعاصرين إنتاجا وأجودهم حرفة وأصفاهم تصورا"[١].

١- رواية (ملكة العنب) :

أ — أحداث الرواية :

تدور أحداث الرواية في قرية (الربايعة)، وتبدأ بالحديث عن انتشار زراعة العنب فيها ونجاح هذه الزراعة[٢]، ثم تنتقل الأحداث إلى الكلام المثير الذي صرح به الشيخ محمد حسب الله إمام المسجد في خطبة يوم الجمعة حول زكاة العنب[٣]. وهنا ثار اللغط بين مؤيد ومعارض. وثارت الفتاة (براعم/ ملكة العنب) وهددت الشيخ محمد الذي أثار الناس على أصحاب المزارع باعتبارها من الرواد في زراعة هذا الصنف بل أول من أدخله إلى القرية عن طريق أخوالها الموجودين في القرية المجاورة ولكن الشيخ حاول إقناعها بأن ما يقوله هو واجبه الديني والعلمي.

ولم تتوقف المسألة عند هذا الحد فقد منع الشيخ محمد من الخطابة وتدخل المجلس المحلي في الموضوع، ثم تدخلت الشرطة، وجاء واعظ المركز ليخطب في الناس بدلا عن الشيخ محمد، فخطب عن الصبر ومناقبه والآيات الكريمة التي تنزلت فيه والجزاء الذي ينتظر أصحابه في الجنة والرضا بقضاء الله وقدره...

وبعد انتهاء الصلاة يطلب الشيخ محمد من الناس الانتظار بضع دقائق ويشير إلى تأميم الحكومة للمساجد والحياة التي امتلأت بالمحاذير وحالة الطوارئ التي تعيشها القرية "إننا لسنا ضد النظام، ولكننا مع الحق، ونحن لا ننتهك الأمن ولكن نمارس حقنا في الحرية... ولا نقول إلا ما جاء به ديننا..." [٤].

---

[١] حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، ط١، دار البشير - عمان الأردن ١٩٩٦م.

[٢] محمد حسن بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢٨.

[٣] حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٥.

[٤] ملكة العنب، ص.ص ٢٢-٣٢.

ومن هنا يجد الكاتب لنفسه مدخلا لعرض الموضوعات السياسية التي عاشها المصريون زمن كتابة الرواية — بل عاشها معظم أبناء الأمة العربية والإسلامية، وسوف نتوسع في الحديث عن هذا الجانب في الصفحات اللاحقة.

ثم تنتقل الأحداث لوقوع جريمة قتل مجهولة، وتبدو المسألة تسير سيرا عاديا، فالحوادث تمضي بغير حدة، خاصة وأن القتيل (مصطفى السلاموني) معروف بتاريخه الإجرامي حيث سبق أن قتل زوجتيه، وبينما الناس منشغلون بالحديث عن تاريخ القتيل إذ بمكبر الصوت يعلن بعد تلاوة الآية الكريمة (كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[١] عن مقتل شاب من أهل القرية في الثلاثينات من عمره يعمل أجيرا في العراق أيام حربها مع إيران، وأشيع في القرية أن الجثة بها آثار عنف (جمجمة مهشمة وطلقة رصاص في الصدر)، ويكون هذا الميت هو ابن خالة الشيخ محمد حسب الله إمام المسجد.

ثم يعرض الكاتب لموقف أبناء القرية وتظاهرهم ضد صدام حسين "الذي راح ينكل بالمصريين البسطاء الذين أعانوه في حربه ضد إيران وصار يرسل جثثهم إلى مصر متحديا مشاعر الناس"[٢] وتتسع دائرة المظاهرة بعد إصدار الأوامر بعد إذاعة التقرير الذي كتبه الطبيب الشرعي، وتساءل الناس عن سر سكوت الحكومة على جرائم العراق ضد المصريين.

ثم يتبع ذلك اعتقال العشرات من أهل القرية الذين وجهت إليهم تهم "بالمجاهرة بالعمل ضد الدولة والانتساب إلى تنظيم إرهابي متطرف يهدف إلى تخريب البلد والسيطرة على الحكم"[٣]. وتوجه الحكومة اتهاماتها إلى الشيخ (محمد حسب الله) كزعيم لهذا التنظيم خاصة أنه الوحيد الذي بقي إلى جوار جثة إبن خالته في آخر مظاهره عبر بها أهل القرية عن موقفهم خلال جنازة القتيل فتم القبض عليه مع أربعين آخرين من أهل الربايعة، وهنا يسلط الكاتب أضواءه على صراع الإخوان المسلمين مع الحكومة ويعرض رأي الحكومة على لسان أحد الضباط :

"أنت ملتح.. وتقود المظاهرة... لا بد وأنك من الجماعات الإسلامية... ثم أشار إلى العسكر :

- ضعوا (الكلابشات) في يده وسوقوه إلى السيارة!.

---

[١] سورة الرحمن آية (٢٦) (٢٧).

[٢] محمد حسن بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة: مرجع سابق، ص ١٢٨.

[٣] نفسه: ص ١٢٨.

قال في استسلام:

- ليس هذا بجديد عليكم.. افعلوا ما شئتم يا أبطال الطوارئ[١].

ثم يعرض الكاتب لتعذيب السجناء وموقف أهل القرية من سجنهم الذي توجته (براعم) بمساعيها من أجل تخليصهم من قهر العذاب حيث تسخر أموالها في خدمة السجناء وخدمة أهل القرية عامة وإقامة المشاريع الاجتماعية التي يعيش منها فقراء القرية.

ثم تطرق الكاتب إلى قضايا البلد وما فيها من أمور غاية في الأهمية والدقة[٢]، وتطرق إلى احتلال العراق للكويت "وتغير الموقف الرسمي للحكومة من صدام حسين مما انعكس على أحداث الرواية التي بدأت تهبط من الذروة"[٣].

وقد أنهى الكاتب روايته بانتصار الفطرة السليمة وانتصار الخير على الشر من خلال تطبيق أهل القرية للشريعة الإسلامية وتصميمهم على أن ينتصروا على مشاكلهم بالعمل والصبر والاستقامة، ثم يتحقق زواج الشيخ (محمد حسب الله) من (براعم) ملكة العنب وتبدأ مرحلة جديدة من حياة الربايعة وأهلها وتطبيق الإسلام في حياة الناس وفي علاقاتهم رغم ملاحقة الأجهزة الأمنية.

نحن أمام عمل روائي تمثيلي تلتصق أحداثه بالواقع التصاقا قويا، فقد جاءت أحداث الرواية معبرة عن هموم المجتمع الإسلامي (عامة) في العصر الحديث وهموم المجتمع الإسلامي المصري (خاصة) وربما هموم شريحة إسلامية مصرية هي (الإخوان المسلمين).

وقد لاحظنا أن الكيلاني عالج قضايا وهموم المجتمع الذي ينتمي إليه فعرض لقضايا اجتماعية كالزراعة والزكاة والخيانة والمخدرات فعزز ما هو إيجابي وقدم حلولا للمنحرف منها. كما ناقش قضايا سياسية غاية في الأهمية والحساسية. ومما يلاحظ عليه وهو يناقش هذه القضايا أنه قام ببناء أحداث سياسية كبيرة على حدث اجتماعي بسيط فقد انطلق من مناقشة الزكاة وخبر القتيل إلى تصوير موقف الحكومة من شريحة سياسية واسعة الانتشار في مصر والعالم العربي وهي شريحة (الإخوان المسلمون) ثم عرض لأحداث سياسية دولية وعرج على أمريكا وإسرائيل، ناهيك عن حرب الخليج التي أقامتهما العراق مع إيران مرة ومع الكويت وحلفائها مرة أخرى. وقد كان لعرض هذه الأحداث السياسية الجسيمة أثر على البناء

---

(١) ملكة العنب، ص ٤٠.

(٢) محمد بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية : مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٣) حلمي القاعود : الواقعية الإسلامي في روايات نجيب الكيلاني، مرجع سابق، ص ٩٨.

الروائي من الناحية الفنية حيث وجد هنالك فجوة في بناء أحداث الرواية بعد إحضار جثة القتيل من العراق إذ تحولت مجريات الأحداث من اجتماعية تعالج مشكلات القرية إلى سياسية تكشف عن علاقة خفية بين الكاتب وبين الحكومة خاصة وأن الكاتب من أنصار جماعة الإخوان المسلمين إن لم يكن من بينهم ولم يكن المؤلف حياديا في عرضه للأحداث فهو ينحاز إلى موقف الاخوان المسلمين"[١] هذا ما لاحظه (عبد الحميد ابراهيم) في عرضه لرواية (رحلة إلى الله) التي تقدم قصة الإخوان المسلمين ولم يكن الكيلاني بعيدا عن قصة الإخوان المسلمين في روايته (ملكة العنب) ويضيف (عبد الحميد) قائلا "ليس عيبا أن يكون المؤلف منحازا إلى موضوعه فنحن إزاء عمل إبداعي... ولكن العيب أن يأتي الانحياز على حساب الرؤية الفنية وعلى حساب مقتضيات العمل الروائي"[٢]. ولكن هل الانحياز لجهة ما يجعل من العمل الأدبي عملا أدبيا أو إسلاميا؟

ثمة ملاحظة على ارتباط الكيلاني بالواقع ارتباطا مباشرا من خلال تقديم أحداث حقيقية وقعت بالفعل بل والتصريح بأسماء شخوص يعيشون بيننا فقد أشار إلى حربي الخليج الأولى والثانية وصرح بذكر اسم (صدام حسين) مما يجعل العمل الروائي عملا فاترا وإن كان الكيلاني "يعي أسرار العمل الروائي من التشويق وتصوير الشخصيات وتجسيد الموقف..." [٣] إلا انه لم يوفق فنيا في واقعيته المغرقة.

وقد حاول (حلمي القاعود)أن يجد للكيلاني مبررا في إغراقه في الواقعية من خلال منحها صفة (الإسلامية) فألف كتابه : (الواقعية الإسلامية في ورايات نجيب الكيلاني) وحاول القاعود تفسير ذلك من خلال الأعمال الأخيرة للكيلاني حيث يرى أن الواقعية الإسلامية "يعبر فيها عن القضايا الاجتماعية التي تهم جموع المستضعفين في الوطن ويبرز فيها ما يلقاه من ظلم وقهر واضطهاد"[٤].

كما حاول القاعود -في سبيل إقراره للواقعية الإسلامية عند الكيلاني- أن يقارن بينها وبين الواقعية الأوروبية والواقعية الاشتراكية، حيث يرى أن "الواقعية الأوروبية واقعية نقدية تعنى بوصف التجربة كما هي... في حين تحتم الواقعية الاشتراكية أن يثبت الكاتب في

---

[١] عبد الحميد إبراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٢.

[٢] نفسه : عدد١١، ص ٢٢.

[٣] نفسه، عدد١١، ص ٢٣.

[٤] الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، مرجع سابق، ص ١٤.

تصويره للشر دواعي الأمل في التخلص منه فتحا لمنافذ التفاؤل... أما الواقعية الإسلامية فإنها تنطلق في انتقادها من التصور الإسلامي الذي يكون دائما منصفا... فلا يبالغ ولا يهول ولا يحبذ الصراع بين الطبقات كما يبتغي الواقعيون الاشتراكيون فضلا عن أن الأمل في الواقعية الإسلامية هو أمل إيماني يقوم على أساس نصرة الله في كل الأحوال... لأنها تعتقد أن الخير والشر ليسا قاصرين على طبقة بعينها ولكنهما موجودان في النفس البشرية"[١].

لقد فهم القاعود "الواقعية الإسلامية" على أنها تعبير عن القضايا الاجتماعية للمجتمع المسلم، وهذا المفهوم لا يخرج عن دائرة الفكرة والمضمون، كما أن هذا المفهوم مجرد من الرؤية الفنية، وإذا كان القاعود يميز "الواقعية الإسلامية" التي يحاول إثباتها عن الواقعية المعروفة في الأدب كمذهب نقدي -عن طريق التصور الإسلامي فإنه لم يعرض لملامح التصور الإسلامي فنيا ولم يبرز عناصر الواقعية الإسلامية في الأدب ذلك أنه اكتفى فقط بالقول بأن التصور الإسلامي دائما (منصفا)، ونحن لا ننكر أن الإسلام منصف وأنه دين الوسطية والاعتدال ولكننا هنا نتحدث عن فن أدبي فلا بد ان نعرض للرؤية الفنية الإسلامية إذا حاولنا طرح مصطلحات فنية.

فواقعية الكيلاني لا تخرج عن كونها التزاما بقضايا المجتمع الذي يعيش وبهذا فإن أسلوبه الروائي يجنح إلى المباشرة والوعظ من خلال التفصيل الكثير للأحداث كبيرها وصغيرها ومن خلال الرغبة في التطويل والسرد والحرص على تسجيل الواقع كما هو ، حيث انساق المؤلف مع الأحداث وسرد الذكريات وهذا ينعكس سلبا على البناء الروائي حيث تتحول الرواية إلى مجموعة من المقالات التي تصور ذكريات صاحبها وربما الواقع المعاش على وجه الحقيقية "فالكاتب المبدع لا ينساق مع الأحداث وإنما ينتقي منها ويوجهها"[٢]. فالتزام الكيلاني في تجسيد الصراع بين الخير والشر يقلل من أهمية الرواية من الناحية الفنية فالرواية الفنية تجسد رؤية فنية جديدة وتكشف عن حقائق جديدة لا يعرفها القارئ.

وقد لاحظ (محمد حسن بريغيش) أن رواية (ملكة العنب) "تعرض لنا واقع أوطاننا العربية كلها... واقع المآسي التي لم يعد لها حصر"[٣] فقد عرض الكاتب للأحداث التي تحيط بالعالم الإسلامي والأحداث الجارية في النظام العالمي سيطرة أمريكا وعدوان إسرائيل. كما

---

[١] نفسه : ص ١٥.

[٢] عبد الحميد إبراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٢.

[٣] دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٢٤.

لاحظ (بريغيش) بأن هذه الرواية "تمثل حالة المجتمع المصري... وهي صورة من الصور التي تجري في مصر وغيرها في هذه السنوات"[١].

ولم تتوقف واقعية الكيلاني عند تصوير الواقع ونقل أحداثه ومجرياته بل تجاوزت ذلك إلى التدخل فيه ومحاولة إصدار أحكام أو بيان مواقف سياسية كانت أم اجتماعية، فقد حاول الكشف عن موقفه من احتلال العراق للكويت مستنكرا هذا العمل على لسان الشيخ أو المجد شاهين عندما قال :

"أما الشيخ أبو المجد شاهين فقد صعق من خبر احتلال العراق للكويت لذلك ظل في بيته ولم يشارك في استقبال من أخرج عنهم وبكى..." [٢]. علما بأن الشارع العربي على صعيد الواقع انقسم تجاه ما حصل بين العراق والكويت.

وخلاصة رأي بريغش في (ملكة العنب) أنها "كانت صورة واقعية لجمع الناس على الخير ودعوتهم للإسلام ورسم صورة واقعية عن تطبيق الشرع في جزء من حياتهم"[٣] مما يؤكد أن الكاتب قصد من واقعيته هذه أن يوصل إلى القارئ أفكارا ومعلومات نابعة من قناعاته وعقيدته وهذا يحصر العمل الأدبي في دائرة ما، تجعل الاديب "يقف دائما في دائرة الغيظ التي تقوم على رد الفعل دون رؤية إنسانية عامة ككل المشاعر البشرية بطريقة هادئة"[٤] فالكاتب لم يعرض لرؤية إنسانية عامة ولم يخاطب المشاعر البشرية كلها إنما عرض لهم إسلامي بل لهم شريحة من المسلمين فلم يوجه روايته لخاصة من البشر بل لخاصة من الخاصة، وهذا الأمر وحدة لا يحقق للرواية رؤية إسلامية ولا واقعية إسلامية فإذا كان "كل أدب يتميز باستقلاليته وتفرده في أساسه الفكري والعقدي الذي ينطلق منه ويعبر عنه"[٥] فإن الجانب الشكلي مشترك بين جميع الآداب فشكل الرواية والقصة هو "لا يختلف إلا في طريقة توظيف الوسائل الفنية الكفيلة بإحداث تأثير أكبر في القارئ"[٦] ونتساءل هنا : هل قدمت (نظرية الأدب الإسلامي) تميزا وتجديدا على مستوى الشكل الفني للرواية العربية؟ وهل

---

(١) نفسه : ص-ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) نفسه: مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٣) نفسه : ص ١٤١.

(٤) عبد الحميد إبراهيم : الادب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ٢٣.

(٥) محمد بن عزوز : لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ١٨.

(٦) نفسه: عدد (١٥) ص ١٨.

أحدثت تجديدا في مجال البناء الروائي أم أنها تميزت فقط بمضامينها "الإسلامية" و أفكارها ذات الطابع الإسلامي الذي يعرض لقضايا المجتمع الإسلامي؟

إن الشكل الروائي وطريقة بناء الأحداث والأسلوب الفني جميع هذه العناصر لم يطرأ عليها أي تجديد أو تطوير. والذي حاول دعاة "الأدب الإسلامي" التركيز عليه كعناصر تميز في المضمون، هو الاقتباس من القرآن و السنة ومعالجة قضايا الانحراف و الشرف وفي مقدمتها الجنس.

أما الاقتباس، فقد أكثر الكاتب من اقتباس الآيات القرآنية وتضمينها أحداث الرواية على ألسنة شخصياتها إما عن طريق الحوار أو عن طريق خطاب النفس ومثال ذلك ما أورده الكاتب على لسان (أبو المجد شاهين) في رده على استجواب الضابط عندما سأله عن المظاهرة التي شارك فيها فرد أبو المجد قائلا : [١]

- الجنازة.
- بل المظاهرة.
- (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) [٢].

ثم الآية الكريمة التي تلاها أبو المجد عندما اختلف أهل القريتين حول زواج (براعم) من قريبها أو الشيخ محمد حسب الله فرفع أبو المجد كفيه إلى السماء وقرأ من القرآن (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون)[٣] ثم يستغل الكاتب هذه الشخصية المتدينة ليعرض على لسانها اقتباسا من الحديث القدسي حين وجه أبو المجد كلامه للمخبرين في المباحث : "ألم تسمعوا الحديث القدسي الذي يقول : أنا أرزق ويعبد غيري؟"[٤] وما من شك في أن الكاتب استدعى هذه الاقتباسات من القرآن و الحديث لترسيخ الأفكار و المعاني التي بثها رواياته، في ذهن القارئ وكأنها أصبحت هدفا من الأهداف التي يسعى إليها في رواياته (رحلة إلى الله اعترافات عبد المتجلي-قضية أبو الفتوح الشرقاوي- امرأة عبد المتجلي) وقد لاحظ القاعود أن للحوار قيمة فنية في روايات نجيب الكيلاني "وهي توظيف الآيات القرآنية الكريمة في ثناياه للإجابة المقنعة على سؤال

---

[١] ملكة العنب : ص ٦٧.

[٢] سورة (الأعراف) آية.

[٣] سورة (يس) آية (٨٣) وانظر ملكة العنب، ص. ص (٧١).

[٤] نفسه، ص .ص (٦٥-٦٦).

حائر"[١]. وثمة وظيفة فنية يؤديها الحوار تتمثل في الكشف عن طبيعة الشخصيات ومستواها. كما أن توظيف الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وما أثر عن السلف لم يكن مصادفة أو عفو الخاطر وإنما كان مقصودا في ذاته ولا أظن هذا النص تقدم جديدا على المستوى الفني فـــلا فنية في الاقتباس خاصة إذا كان مقصودا ومبالغا في استخدامه.

ولم يقتصر أمر الاقتباس على (نجيب الكيلاني) من بين الروائيين الذين ينتمون إلـــى رابطة الأدب الإسلامي فقد لجأ إلى مثل هذا الأسلوب (حيدر قفة) في (ليل العوانس) والروائي الناشئ (سلام أحمد ادريسو) في روايته (العائدة) [٢].

وقد وجه(محمد الحسناوي)كتاب الرواية من أعضاء الرابطة إلى الطريقـــة المثلـــى للإفادة من القرآن الكريم في مجال المقومات الفنية للعمل الروائي فـــهو يـــرى أن "القصـــة الإسلامية في القرآن الكريم احتلت حيزا كبيرا ومقاما عليا وهي أول نموذج فني للقصة فـــي الأدب العربي لكن العرب لم يفيدوا من مقوماتها الفنية حتى استمدوا أكثر أصولها اليوم عـــن الأدب الأجنبي"[٣] ومع أن الحسناوي لم يحلل المقومات الفنية للقصة القرآنية إلا أنه نبه دعـــاة الأدب الإسلامي إلى ضرورة العودة لدراسة القصة القرآنية دراسة فنية تهدف إلـــى اســـتنباط المقومات الفنية للعمل الروائي الذي يساهم في تحقيق النظرية الإســـلامية فـــي الأدب. لكـــن العودة إلى القصة القرآنية والنسج على منوالها يعني الدعوة إلى المحاكاة لا إلى الابتكار.

أما قضايا الانحراف السلوكي فقد عرض لها جميع كتاب الرواية ممن ينتسبون إلـــى الرابطة على اعتبار أنها طرف المعادلة بين الخير والشر ومع ان كثيرا من أعضاء الرابطـــة لا يؤيدون طرح مثل هذه القضايا في الأدب الذي ينشدون خوفا من نشر الفساد وإقرار الرذيلة فإن البعض يدعون إلى طرح مثل هذه القضايا ومحاولة تقديم حلول تعالجها، وكان من أهـــم القضايا التي تواجه روائيي الرابطة هي الجنس والمخدرات والرشوة.

أما المخدرات والرشوة فطرحها قد لا يدغدغ مشاعر المتلقي مباشرة ومن ثم فـــهي لا تثير في نفسه شهوات الحب والإقبال عليهما لذا لم يأبه المعارضون كثيرا لعرض مثل هـــذه القضايا في حين انصب اهتمامهم على عرض الصور والمشاهد الجنسية التي يرفضها الـــذوق

---

[١] حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٢.

[٢] فازت هذه الرواية بالجائزة الأولى للرواية التي أقامتها رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

[٣] في الأدب والأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠.

العام و التي تتعارض مع الفطرة الإسلامية كتلك التي عرفت في روايات (إحسان عبد القدوس) أو (الطاهر وطار).

وقد دعا محمد قطب (الأدباء الإسلاميين) في كتابه (منهج الفن الإسلامي) إلى تهذيب قضية الجنس من خلال تنبيه القارئ إلى مخاطرها و الارتقاء بها إلى السمو الذي أراده الإسلام لها عن طريق إقامة العلاقات الشرعية بالزواج.

و إذا ما جئنا إلى رواية (ملكة العنب) وجدنا أن لكاتب حاول نوعا ما الابتعاد عن عرض مشاهد الجنس انسجاما مع دعوة الرابطة علما بانه أشار إلى شيء منها بصورة غير مباشرة في حديثة عن العلاقة غير الشرعية التي قامت بين زوجة (السلاموني) وعشيقها الذي شاركها في قتله. وعندما عرض على لسان الحشاشين الحديث عن النساء في أمريكا فهن "يعرضن أنفسهن بأسعار في تناول الجميع، وبالساعة، إنها بلد الحرية يا بهائم.. حرية الجنس و المخدرات و السياسية ..." [١].

وقد حاول بريغيش أن يثبت الجانب الإسلامي للكاتب في طرحه لقضايا الجنس حيث يقول : "وانتهت القصة بزواج (محمد حسب الله) من (براعم) دون أن يكون هناك سعار جنسي وفتنة وتأوهات ورسائل حب وصلات محرمة إنها صورة عن الزواج الإسلامي في اختيار الرجل للمرأة والمرأة للرجل"[٢]. ومع أن الزواج قد "يكبح" جماح الجنس عند الرجل والمرأة على حد سواء إلا أنه في الرواية لا يقدم قيمة فنية فهو حدث اجتماعي طبيعي يقع في كل المجتمعات، فمجرد حدث الزواج بين (محمد حسب الله) وبراعم لا يثير في نفس القارئ مشاعر جنسية أو شهوانية لأنه لم يعرض بصورة منحرفة من أساسه.

و إذا استعرضنا روايات نجيب الكيلاني في طورها الاول نجدها لا تقل استخداما للمشاهد الجنسية عند (إحسان عبد القدوس) أو (نجيب محفوظ). فلو استعرضنا مثلا رواياته الطريق الطويل- الربيع العاصف- الذين يحترقون في الظلام — عذراء القرية -حمامة سلام- ابتسامة في قلب الشيطان- ليل العبيد) أنه مثل الجانب الرومانسي في رواياته. حيث عبر من خلالها عن هموم الناس و العلل الاجتماعية المتفشية بينهم"[٣].

---

[١] ملكة العنب: ص ١١٨.

[٢] محمد حسن بريغيش: دراسات في الرواية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٣.

[٣] حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣.

فلو استعرضنا روايته (عذراء القرية) نلاحظ أن الكاتب عرض لمشاهد جنسية مثيرة من خلال شخصية الفتاة الممرضة التي تعين في القرية كممرضة فتواجه مضايقات كثيرة من الرجال فتحتمي بالعمدة الذي هو بدوره يلاحقها جنسيا فلا تجد خيرا في المجتمع المحيط.

وإذا انتقلنا إلى رواية (العائدة) التي قاسها نقاد الرابطة بمقاييس إسلاميتها ومنحوها الدرجة الأولى بين الروايات المتقدمة للمسابقة الثانية نجدها حافلة بالصور الجنسية المثيرة التي تدغدغ شهوة القارئ وتنبئ عن فساد كبير في بيئة الرواية خاصة في نادي (النجمة) الذي يمثل بؤرة فساد جنسي وتعاطي مخدرات فقد شهدت باحاته لقاءات جنسية بين الشباب والفتيات وشهدت قاعاته مشاهد عري واغتصاب للفتيات من قبل مديره اليهودي (مستر روبرتو) الذي مارس هوايته (اغتصاب الفتيات) واغتصب (أروى) مما أودي بحياتها فيضطر خطيبها (جلال) إلى قتله"[١] بعد أن راها عارية في إحدى قاعات النادي.

ولا نعلم كيف نوفق بين رأي الرابطة في المشاهد الجنسية قبولها لمثل هذه الروايات كنماذج للنظرية التي تسعى إليها، فإذا أقررنا بما تراه الرابطة من استبعاد المشاهد الجنسية من العمل الروائي فإن ذلك يعني إخراج (نجيب الكيلاني) من كتاب الرابطة وإخراج (العائدة) من روايات الرابطة، وإذا قبلنا مشاهد جنسية في الرواية فإننا نبتعد عن طريق النظرية الأدبية التي تدعو إليها الرابطة.

وفي الحالتين كلتيهما لم نتوصل إلى عناصر أو خصائص تنبئ بإمكانية الموصول إلى تحقيق نظرية إسلامية في الرواية أو امتلاك رؤية فنية إسلامية متميزة في مجال الرواية.

ونختم رأينا في هذا المجال بقول محمد عبده يماني —وهو أحد أعضاء الرابطة– : "لا أرى بأي حال من الأحوال أن الجنس أمر محرم ولا يجوز أن نتطرق إليه أو نتعرض له في رواياتنا... فعندما يكتب كاتب أو كاتبة ويتعرض للون من ألوان الجنس.. تظهر قدرته على معالجة الموضوع بصورة من الواقعية ودون تعمد إثارة الغرائز وقد استخدم القرآن الكريم ذلك في عدة مواضع"[٢] وهذا لا يعني أن الحديث عن الجنس أو عدم الحديث عنه في الأدب يحدد إسلامية الأدب أو عدم إسلاميته لأن عنصر الجنس لا يعدو لونا من ألوان الموضوع فلا يحمل قيمة فنية، إنما تتحقق الفنية من خلال الطريقة والأسلوب الذي يعرض موضوع الجنس.

---

[١] حلمي القاعود : العائدة بشارة بروائي ممتاز : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٣٢.

[٢] محمد عبده يماني : لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٤، ص ٢٠.

ب- بناء شخصيات الرواية :

استخدم الكاتب في روايته شخصيات نمطية تقليدية "فنجيب الكيلاني يضع شخوصه من الواقع المحيط بنا والمألوف لدينا"[١] فهو لم يقدم نماذج جديدة على المستوى الفني ولم يخالف كتاب القصة في طرحه لشخصياته كما قدم شخصياته وهم يتعاملون مع الأحداث كما نتوقع منها، فكان الناس يستجيبون لنداء الفطرة حيث تتوافر الأسباب وينحرفون حيث تغيب أسباب الاستقامة"[٢] وكأن الأشخاص محكومون بسير الأحداث فهي التي تسيرهم كما تشاء فيما عدا الشخصية الرئيسية التي تتدخل -بإرادة- الكاتب في تحريك بعض الأحداث.

كانت الشخصية الرئيسية في الرواية هي شخصية (براعم) "الفتاة الذكية الشجاعة المغامرة.. أول من أدخل زراعة العنب إلى القرية... حتى أصبحت بحق زعيمة زراعة العنب"[٣] وقد ظهرت شخصية (براعم) بصورة إيجابية في إطار البيئة والتربية، فهي مجتهدة وعاملة تذيب نفسها في خدمة الجماعة متعاونة ومحبة للخير.

ولم يكن (سلام أحمد أدريسو) بعيدا عن الكيلاني في نظرته إلى الشخصية حيث برزت شخصية (ربا) وسيطرت على أحداث الرواية وكان بجانب كل شخصية محورية شخصية ثانوية مساندة، فكان إلى جانب (ربا) حسام وإلى جانب (براعم) محمد حسب الله وإلى جانب (أم صابرين) عبد المتجلي وهكذا.

لقد اقترب الكاتب بشخصياته من الواقع كثيرا حتى بدت بعض الشخصيات وكأنها مطابقة تماما لأشخاص يعيشون بيننا إذا استبدلنا أسماءهم؛ بل أورد الكاتب أسماء مألوفة حقيقية مثل (صدام حسين) وإن لم يكن من الشخصيات ذات الأدوار أو الشخصيات المؤثرة في بناء الأحداث إلا ان مجرد ذكر أسماء والعرض لأحداث من الواقع يضعف بناء الرواية على مستوى الأحداث او الشخصيات ويحدث ثغرة تهدد بناء العمل الروائي، ويؤكد هذا (سومرست موم) عندما قال : "إن للكاتب لا ينسخ نماذجه نسخا من الحياة، ولكنه يقتبس منها ما هو بحاجة إليه"[٤] وهذا ما فعله الكيلاني فقد نسخ شخصياته نسخا من واقع حياته بل نسخ المكان الذي تحركت فيه الشخصيات من واقعه الذي عاشه فهذا حلمي القاعود يقول : "إذا عرفنا أن الكاتب قد ارتبط بقريته (شرشابه) ارتباطا وثيقا... فإننا لن نستغرب أن تكون

---

(١) حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) محمد حسن بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة: مرجع سابق، ص ١٢٦.

(٣) نفسه : ص ١٢٨.

(٤) محمد يوسف نجم : فن القصة، ط٥، دار الثقافة / بيروت ١٩٦٦م، ص ٩٣.

القرى التي جرت فيها حوادث رواياته الأربع (كفر أبو سالم –كفر علام –الربايعة – شنراق...) هي قرية (شرشابة) بصورة أخرى... وفي ذلك ما يعني أنه يتكئ على مكان مألوف لديه"[١]، وقرية شرشابة هي قرية الكيلاني التي ولد فيها وعاش مراحل حياته الأولى فيها.

وبما أنه يتكئ على مكان مألوف لديه فهذا يعني أنه يعتمد على شخوص مألوفين لديه فهو يوظفهم في رواياته بعد أن يمنحهم أقنعة وأسماء جديدة توهم القارئ ولكنها لا تقدم قيمة فنية. وهذا يؤكد أن الكاتب تحكم في حركة الشخصيات ومسارها، فالكاتب يحمل أفكارا مسبقة يود إيصالها وبهذا تكون الراوية وسيلة لنقل الأفكار وهذا يضعف العمل الروائي.

ومما يلاحظ على الكيلاني في تعامله مع شخوصه أنه حرص كثيرا على استغلال هذه الشخوص لتمرير أفكار ومعلومات إلى القارئ بواسطتها، فقد تدخل في أحداث الرواية على لسان كثير من الشخصيات مما أفسد بناء الأحداث والشخصيات على حد سواء وجعل من الرواية مواعظ وإرشادات حيث توخى أسلوب المباشرة في نقل الفكرة. ومن ذلك أنه تدخل على لسان العمدة في روايته (ملكة العنب) عندما أراد أن يبرز عناصر الفساد في المجتمع المعاصر وهي الأوبئة السبعة (التلفزيون، والسفر للعمل في الخارج، وفساد الإدارة، والبضاعة المستوردة، وانهيار التعليم، والبعد عن شرع الله، والرشوة)[٢] وكان الكاتب ينصب نفسه مصلحا اجتماعيا وهذا يحيل الرواية الى تقرير في علم الاجتماع.

كما تدخل الكاتب مرة أخرى على لسان (أبو المجد شاهين) في محاولته لتفسير عوامل الانحراف في المجتمع "فوضح على لسان (أبو المجد شاهين) أن سبب ذلك كله الخروج عن شرع الله وضعف الإيمان"[٣] وهنا ينصب الكاتب نفسه مرة أخرى داعية لشرع الله ويحيل الرواية إلى خطابه دينية، كما تدخل مرة أخرى لإبراز الجانب الدعوي في روايته عندما حاول الكاتب –على لسان الشيخ محمد حسب الله– إبراز حقيقة الإسلام وتحقيق مبادئه في الدولة والدعوة إلى تغيير العادات السائدة انطلاقا من القاعدة نحو القمة دون انتظار حدوث انقلاب مفاجئ. فما من شك أن هذا أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى العمل الفني الروائي.

---

(١) حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية...، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) محمد حسن بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة : مرجع سابق، ص ١٣٠.

(٣) نفسه، ص ١٣٠.

ونجده أيضا يتدخل لعرض أوضاع المنطقة السياسية بطريقة ساخرة على لسان الحشاشين (الشلة) والذي برز من بينهم الراعي (كشكل) وكأن الكاتب عمد إلى تقديم تقرير صحفي عن أوضاع المنطقة السياسية والاجتماعية، وكان الكيلاني تعامل مع الشخصية باعتبارها "نتاج عقيدة تؤثر في عقليتها ونفسيتها وتوجه سلوكها وتصرفاتها وهي بذلك كيان مشحون بالكثير من المعاني والدلالات التي من خلالها يوجه الكاتب خطابا معينا إلى القارئ"[١].

ج- الأسلوب الفني :

لقد اعتمد الكاتب في روايته أسلوب السرد بضمير الغائب مما ساعده على تقديم العناصر الروائية بصورة متناسقة "فنجيب الكيلاني يعي أسرار العمل الروائي"[٢] وقد أفسح له أسلوب السرد هذا أن يعبر عن مواهبه الإبداعية قدر استطاعته، وقد وصف بريغيش أسلوبه قائلا : "لقد عبر بحق عن أصالة الأدب الإسلامي"[٣] ولعل بريغيش انطلق في حكمه هذا من أسلوب الكاتب في رسم الشخصيات ذات الطابع الإسلامي التي تمثل الوعي المكتسب والفطرة السليمة في الوقت نفسه، كما اعتمد بريغيش في حكمه هذا على تصوير الكاتب للأحداث في حدود الواقع خيره وشره "فهو لم يهرب الى التاريخ ليكتب القصة الإسلامية ولم يغادر بعيدا عن وطنه"[٤] ولعله في هذا يخالف الرومانسيين ويؤيد الواقعيين —ولكن ليس الإسلاميين بالضرورة- كما يرى بريغيش بأن الكاتب في أسلوبه "تخلى بشجاعة عن شكليات الحداثة ومظاهر التحدث... واستشهد بالآيات القرآنية في مواقعها فكانت أوضح بيان.. واستشهد بالحديث الشريف في موضعه المناسب... واستشهد بالأحداث التاريخية والوقائع والاراء الفقهية وأسماء العلماء..." [٥] وقد سبق وان ذكرنا بان الاستشهاد بالقران والحديث والمأثور من التراث لا يشكل عنصر الإسلامية في العمل الأدبي ولا يخرج الكاتب من دائرة الحداثة

---

[١] محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٣٠.

[٢] عبد الحميد إبراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، المجلة، عدد١١، ص ٢٣.

[٣] محمد حسن بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية...، ص ١٢٥.

[٤] نفسه : ١٢٧.

[٥] نفسه: ص ١٢٧.

فمن أكثر حداثة من محمود درويش أودنيس والماغوط؟ ومع هذا فإنهم يستشـــهدون بـــالقرآن والحديث والتراث.

ولعل (بريغيش) حاول إثبات الإسلامية في أسلوب (الكيلاني) غير انه عجز عن ذلـك فختم رأيه بقوله : "كانت الرواية إسلامية وكفى"[١] ولا يجوز أن تصدر مثل هذه الأحكام عـن باحث اتبع الأسلوب العملي في بحثه، فكيف لنا أن نصدر الأحكام المطلقة دون تقديم الأدلـــة والبراهين على صحتها، فهل كانت المسألة مسألة جدال عقيم حتى نقول : (إسلامية وكفـى)!! لا، لم نكتف بهذا القول فما زلنا بحاجة إلى إبراز عناصر الإسلامية في الأسلوب، وما زلنـــا بحاجة إلى وسيلة للخروج من دائرة الأحكام المطلقة وإلا فإننا نحكـــم علـــى (نظريـــة الأدب الإسلامي) بالوهم أو الاعتراف بأنها لا تملك مقومات الظهور من الأصل.

ومع أن الكاتب كان موفقا في استخدام أسلوب السرد بضمير الغائب إلا انه في بعـض المواقف لا يملك قدرة السيطرة على عواطفه الجياشة تجاه الأحداث فتنفلت نفسه وينطلق قلمـه لتزويد القارئ بمعارف وأفكار بأسلوب تقريري صحافي مباشر كما جاء في وصفه لمظـاهرة أهل (الربايعة) على لسان أحد كبار الصحافيين يقول : "إن المظاهرة التي حدثت فـــي قريـــة الربايعة تؤكد الحس الوطني الصادق، وسلامة الوعي الجمـــاهيري فـــي القضايـــا العربيـــة والدولية، وليس في الأمور المحلية وحدها.. الخ"[٢].

فالرواية واحداثها تنبئ عن هذا بمفردها دون الحاجة الى تدخل الكاتب في وصـــف المظاهرة مما يؤكد انحياز الكاتب إلى فئة ما في الرواية ومن ثم فهو ينطلق في كتابتـــه مـــن إعلان العداء للفئة المقابلة وهذا لا ينبغي في الأدب لأن الأدب حري بـــه أن يعـــالج قضايـــا إنسانية بشرية عامة، لا قضايا فئوية خاصة، كما أن الإكثار مـــن هـــذا الأســـلوب يضعـــف المستوى الفني ويهدم البناء الروائي.

وقريب من الاسلوب التقريري لجأ الكاتب إلى أسلوب آخر أسلوب يعتمد الأســـطورة الشعبية وتوظيف الأحلام "الرؤيا المنامية" ومن ذلك ما أورده الكاتب على لسان العمدة حيـــث رأى أنه ذهب إلى ميضأة المسجد فسمع من يقول له : يا عبد الشافي اخلـــع عنـــك ملابســـك النجسة واغتسل هنا وتطهر وألبس ثيابا طاهرة ثم اذهب إلى بيتك ولتبك على خطيئتك"[٣] ولا

---

[١] نفسه، ص ١٢٧.

[٢] ملكة العنب: ص ١١٣.

[٣] حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية....، مرجع سابق، ص ١١١.

يخفى على القارئ ان هذا الحكم من نسج خيال الكاتب فميضاه المسجد هي هدي الإسلام والثياب النجسة هي العمودية الموالية للحكومة والطهارة ترك العمودية وهذا ما أراده الكاتب من هذه الرؤيا، وبالفعل تحقق ما يريد الكاتب فعبر العمدة ما رأى "وقدم استقالته في اليوم التالي بعد أحداث الجنازة وتشييع قتيل العراق"[١].

ولا أرى الكاتب --أي كاتب-- يعمد إلى مثل هذا الأسلوب إلا في مرحلة ضعف فني فلم يجد الكاتب مبررا فنيا يقيل العمدة من منصبه احتجاجا على الحكومة فلجأ إلى الأحلام كما يلجأ آخرون إلى المصادفات[٢].

ومثل التقرير الصحفي والأحلام، أسلوب الرسائل الذي استخدمه الكاتب في روايته (رحلة إلى الله) حيث أراد الكاتب تصوير بؤس الحياة في مصر وشقائها فكتب رسالة على لسان نبيلة التي "فرت إلى الكويت وتركت خطابا لأهلها تفضح فيه مواقف الطغاة، وتقول : "قارة موحشة، مليئة بالغابات والضواري والعذاب، رأيت فيها البشر يعاملون معاملة أبشع من معاملة الحيوانات ورأيت الحياة لعبة في أيدي الصغار والكبار.. رأيت أقواما صابرين تعساء يلاقون من العنت والعذاب ما لا يحتمله بشر أو حيوان..." [٣] وقد علق عبد الحميد ابراهيم على هذه الرسالة قائلا:

"هذا يعني أن الرواية مكتظة بالتفصيلات وأن قليلها يغني عن كثيرها وأن المؤلف لم يستطع أن يوزع الوظيفة الفنية بحيث تشمل بقية الأجزاء ويجعل لكل جزء ضرورة في البناء الفني"[٤] ونحن ندرك أن وسيلة الرسائل وسيلة سردية عرفها الفن الروائي في خطواته الأولى في رواية (زينب). كما أنها تفسح أمام المؤلف فرصة التخلي عن الحدث والانسياق مع المباشرة، ومن ثم فإن الرواية تتحول إلى مجموعة من المقالات التي يسرد فيها الكاتب ذكرياته ويعبر فيها عما تعاني منه النفس.

أما التصوير فقد حاول الكاتب الكشف عن مكنونات النفس عند شخوصه وخاصة المحورية منها فصور مشاعر (أبو المجد شاهين) وهو يخضع لتعذيب المركز "حيث رأتني

---

[١] ملكة العنب، ص ٤٩.

[٢] نجح بعض الروائيين في توظيف الأحلام في بناء (العقدة) وتأزم المواقف ولكنها أحلام حقيقية يقدمها الكاتب على أنها أحداث ومنهم (نجيب محفوظ).

[٣] (رحلة إلى الله): ص ٢١٥.

[٤] عبد الحميد ابراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١١، ص ٢٣.

الملائكة والضربات تنهال علي كانوا يقسمون وأنا اسمعهم، لقد اعددنا لك قصرا في الجنة"[١] فقد عبرت هذا الصورة عن قوة إيمان "أبو المجد" الذي لا يهتم بالعذاب لأنه يرى نفسه على حق وأنه موقن بجزاء الله له ومكافأته بالجنة، ولعله صور أبا المجد وقد وصل أعلى مراتب الإيمان في قوله : " أخذتني يد حانية إلى ظل شجرة وارفة، وبالقرب مني ينبوع من نور فشربت وشربت حتى ارتويت..."[٢].

كما قدم الكيلاني وصفا رائعا للطبيعة مثل قوله :

"الطريق الضيق المرصوف يمتد تحت أسداف الظلام الحالك والأشجار على جانبيه مثقلة بتيجانها المعتمة"[٣].

فالوصف والتصوير إحدى العناصر الفنية المهمة في العمل الروائي بل هي التي تحدد أدبية النص وبها يقاس نجاح الكاتب، خاصة تلك اللغة الشعرية التي يبدع الكاتب في استيحائها فيبتعد بالقارئ قليلا عن جو السرد الممل ويحقق في نفسه نشوة القراءة مما يغريه في متابعة التفاصيل والجزئيات ويجدد أمله في إشباع نفسه وعقله معا.

ولم يكن (سلام أحمد أدريسو) بأقل براعة من الكيلاني في تصوير المواقف واستيحاء اللغة الشعرية، فقد صور لحظة الصمت التي سادت بعد تعارف ربا على أروى قائلا : "كنت أظن مادة الكلام بيننا نضبت استسلمت في تلذذ إلى وقع المطر على وجه المظلة"[٤]

إن حديثنا عن الصورة الأدبية واللغة الشعرية ينقلنا للكشف عن خصائص لغة الكاتب.

يقول حلمي القاعود بأن "لغة الكاتب سليمة، لغة بسيطة تحقق موسيقية التعبير ودلالته التي تقصد إليه الرواية دون افتعال أو تكلف"[٥] أما سلامتها، فمع أن الكاتب تمرس استخدام اللغة واكتسب مهارة عالية في صياغتها والسيطرة على مفرداتها إلا انه وقع في بعض الهنات والأخطاء، وقد تمثلت أخطاؤه في كثرة استخدام العامية ثم استعمال عدد من الأخطاء الشائعة أضف إلى ذلك بعض الأخطاء النحوية وهي قليلة.

---

(١) ملكة العنب، ص ١٠٣.

(٢) ملكة العنب : ص ١٠٤.

(٣) نفسه : ص ٨٩.

(٤) رواية العائدة، ص ٢٧.

(٥) حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية...، مرجع سابق، ص ١٠٧.

أما العامية فقد اتكأ عليها أحيانا "في وصفه أو تصويره للشخوص والحوادث"[١] ومن ذلك ما قاله المتهم للضابط عند التحقيق: "في عرض النبي أنا لا أفهم"[٢] وما قاله عوض العوضي لبراعم : "أروح في داهية يا ست براعم"[٣] وهذا استخدام خاص بالمجتمع المصري قد لا تفهم دلالته خارج هذا المجتمع أنظر إليه مثلا في روايته (امرأة عبد المتجلي) يستخدم لفظه (خنزيرة) للدلالة على سيارة المرسيدس، غدا بعد صلاة العصر ساخذ خنزيري ونرحل"[٤] وقد توسع الكيلاني أحيانا في معجم الألفاظ العامية "ليعتمد على الخيال الشعبي وحكاياته ليصف موقفا روائيا ذا دلالة"[٥]. ولا أظن الرابطة تسمح باستخدام العامية في الأدب الذي تنشده.

أما الأخطاء الشائعة التي استعملها الكيلاني في روايته فقد حصرها القاعود في الاتي[٦]: "الشيء الهام" والصواب "الشيء المهم" لأن الهام يحمل معنى الحزن. "القصص الشيقة" والصواب "القصص الشائقة" لأن الشيقة هي المثيرة للشوق أما الشائقة فهي الممتعة. "لو نما إلى المسؤولين" والصواب "لو نمي الى المسؤولين" لأن الأولى تعني النمو والثانية تعني الإخبار، ويقول : "كانوا متواجدين في تلك الليلة" والصواب "موجودين أو حاضرين" لأن التواجد من الوجد وشدة الشوق وهو ما لا يعنيه الكاتب.

أما الأخطاء النحوية فقد حاول القاعود تبريرها بأنها "تقع أحيانا في العقل الباطن الذي يرى الأشياء صحيحة"[٧] ومنها : "لكن هناك قلق داخلي" والصواب "قلقا داخليا" وقوله : "هل وظفتني الحكومة حارسا على المحامون" والصواب "على المحامين".

---

(١) نفسه: ص ١٠٨.

(٢) ملكة العنب، ص ٥٦.

(٣) نفسه : ص ١٠٠.

(٤) امرأة عبد المتجلي، ص ١٣١.

(٥) حلمي القاعود، الواقعية الإسلامية...، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٦) نفسه، ص ١١٧.

(٧) نفسه، ص ١١٨.

أما وصف القاعود للغة الكيلاني بأنها بسيطة دون افتعال أو تكلف، فمع أنها بـــدت بمجملها بسيطة إلا أن الكاتب تكلف في بعض المواطن شيئا من السجع كمثل قوله على لســان "ابو المجد شاهين" في وصفه لعصر الحب الذي يدأ "عندما يكف الناس عن الجدل ، ويبـدؤون العمل، يتحقق الأمل"[١] فليس في سبيل الصدفة أو عفو الخاطر أن تجتمع الكلمـــات (الجـــدل، العمل، الأمل) ثم تكلف السجع مرة أخرى في سؤال الضابط للمتهم: "اسمك وسنك وعملك يـــا روح أمك"[٢] فلاحظ توافق الضمير (الكاف) في الكلمات الأربع.

ومما لوحظ على الكيلاني في مجال الاستعمال اللفظي أنه عمد إلى توظيف عدد مـــن الألفاظ والمصطلحات الطبية ذات العلاقة بطبيعة مهنته كطبيب "فـــنرى مســميات "الرجيـــم، والكولسترول، وضغط الدم، والذبحة، والانيميا، وفقر الدم، والبلهارسيا، والأرماني وجرعـــات الدواء..." [٣].

أما الحوار عند الكيلاني "فيمثل جانبا مهما في البناء اللغوي والبناء الروائـــي بصفـــة عامة. فهو من ناحية يكشف عن أعماق الشخوص وتحولاتها ويلقي أضـــواءً علـــى مســـار الأحداث وتفاعلاتها، ومن ناحية أخرى تُظهر مدى قدرة الكاتب على الاستفادة من الحوار فـــي إثراء اللغة القصصية والتغلب على عيوب السرد بضمير الغائب"[٤] وبالنســـبة للقـــارئ فـــإن الحوار ينقله من جو السامة والملل إلى جو المرونة والتنوع فيمنح القارئ حيويـــة وحماســـة ويغريه في متابعة الأحداث بهمّة جديدة.

ويرى القاعود أن الكيلاني استطاع أن يوظف الحوار توظيفا جيـــدا"[٥] فمـــن خلالـــه استطاع الكاتب أن يكشف عن حقيقة مشاعر شخوصه وأحاسيسهم، كما اتخذ الكيلاني الحـــوار وسيلة للنقد السياسي وإبراز الأوضاع التي تحيط بأبناء الأمة، ومن خلال الحـــوار اســـتطاع الكيلاني أن يستدعي توظيف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وما أثر عن السلف. ومن هنـــا يبدو الحوار عند الكيلاني متكلفا مقصودا في ذاته ليساعد الكاتب في معالجة الجوانب التي لـــم

---

[١] بريغيش : دراسات في القصة الإسلامية...، مرجع سابق، ص ١٣٧.

[٢] ملكة العنب، ص ٥٥.

[٣] حلمي القاعود : الواقعية الإسلامية...، مرجع سابق، ص ١١٥.

[٤] نفسه، ص ١١٨.

[٥] نفسه، ص ١١٨.

يقو عليها من خلال الأسلوب الفني، ومن هنا أكثر الكاتب من استخدام الحوار، ولعل المبالغة في استخدام الحوار تضعف البناء الروائي وتمثل حالات ضعف الكاتب. ناهيك عن أنه لم يقدم نموذجا "إسلاميا" في الحوار.

وخلاصة قولنا في رواية الكيلاني أنها تنتمي فكرا وبناءً إلى النثر الإحيائي القائم على المحاكاة والوعظ والتعليم، والمتمثل لحالة الصراع الدائم بين الخير والشر، معتمدا على سرد الأحداث بأسلوب ضمير الغائب بالإضافة إلى تدخلات الراوي كلما سنحت الأحداث.

فلا جديد في رواية (ملكة العنب) نموذج الرابطة، فالرواية وإن طرحت مضامين إسلامية إلا أنها لم تقدم رؤية إسلامية جديدة، ولم تمتلك أساليب فنية جديدة يمكن أن توصف بأنها إسلامية.

الفصل الثاني

آراء الرابطة في النقد

المبحث الأول : آراؤها في قضايا النقد الحديث.

المبحث الثاني : موقفها من المناهج الوافدة (الأوروبية).

المبحث الثالث : نحو منهج نقدي إسلامي.

أولاً: آراؤها في قضايا النقد الحديث:

عندما حاولت رابطة الأدب الإسلامي أن تبحث في مجال النقد الأدبي ظهر جهد أعضائها ومؤيديها موزعا على عناصر النقد الأدبي قديمة وحديثة شرقيّة وغربيّة. وهذه الآراء وإن كانت مضطربة في بعض جوانبها إلا أنها كانت منتظمة في جوانب أخرى.

وإذا كانت الرابطة قد نجحت في طرح قضايا نقدية عامة إلا أنها فشلت في تبني رؤية نقدية خاصة بها، وهذا الأمر لا يُنقص من جهود أعضائها، فإنهم وإن لم يكونوا توصلوا إلى نتائج تحقق لهم رؤية مستقلة إلا أنهم أثاروا جوانب تستحق المناقشة ونبهوا إلى تصورات ورؤى يمكن أن تظهر إلى حيّز الوجود فتضيف شيئا إلى مسيرة النقد العربي إن لم يكن في مجال التأصيل فلعلّه في مجال التطبيق والإبداع.

ولما كانت الرابطة قد ولدت في العصر الحديث فحريّ بها أن تعرض لقضايا النقد الحديث -وهي كثيرة- فصحيح أن مؤيديها أشاروا إلى جوانب في النقد القديم واتبعوا أساليب تقليدية في الدرس النقدي غير أنهم لم يُغفلوا قضايا النقد الحديث وليس هذا فحسب وإنما حاولوا ابتكار قضايا نقدية خاصة بهم، كما حاولوا إضافة أجناس أدبية جديدة كأدب السيرة النبوية وأدب الرحلة الحجازية وأدب المرأة المسلمة وأدب الطفل المسلم وغيرها ولما كانت هذه القضايا خاصة بالرابطة آثرنا عدم البحث فيها كي نكشف النقاب عن اراء الرابطة في قضايا النقد الحديث المتعارف عليها. لذا وقفت الدراسة عند أربع قضايا تُعدّ من أبرز القضايا النقدية التي طرحها النقد، وقد مالت الدراسة إلى الإيجاز في مناقشة هذه الآراء التي عرضت للقضايا حيث اقتصرت الدراسة على القضايا التالية:

- الالتزام.
- الشكل والمضمون.
- العاطفة والخيال.
- وحدة التجربة الأدبية.

ونفصل ذلك على النحو الآتي:

- الالتزام :

من القضايا التي بحثها النقد الحديث قضية الالتزام التي يرى عدّ من النقاد المحدثين أنها " ارتبطت فترة طويلة بالاتجاه الواقعي الماركسي الذي كان منغلقا على نفسه"[١] ومن هذا المفهوم يرى عدد من دعاة الأدب الإسلامي عدم إدخال هذا المصطلح في الدعوة إلى منهج نقدي إسلامي " فهناك من لم يقبل استعمال هذا المصطلح بدعوى أنه ترجمة لمصطلح غربي ويفضلون كلمة الأدب المسؤول"[٢]. فهؤلاء يرفضون المصطلح كمصطلح مترجم ولكنهم يعملون بمفهومه ويأخذونه بدلالته النقدية. وإذا كان هؤلاء يرون أن هذا اعتراف بشيء من الماركسية فإنهم أغفلوا أن مصطلح الالتزام شاع في المذاهب الأدبية والاتجاهات النقدية العالمية فلم يعد حكرا على الاتجاه الواقعي الماركسي وإن عُني به هذا الاتجاه، فالمصطلحات النقدية ملك للنقد الأدبي أينما كان ولم تكن في يوم ما ملكا لاتجاه أو حكرا على مذهب أو فئة، ثم كيف يرفض هؤلاء مصطلح الالتزام كونه مترجما، علما بأن هناك مصطلحات نقدية كثيرة مترجمة عن الآداب الغربية وأخذ بها هؤلاء أنفسهم، بل لعلهم ساروا على خطى النقد الأوروبي إذا ما أرادوا دراسة نص دراسة نقدية فأيهما أكثر تبعية، العمل وفق المناهج الوافدة أم الأخذ بالمصطلحات الوافدة؟

بعد الإجابة على السؤال السابق يتبين لنا أن المعارضين لمصطلح الالتزام لم يصلوا إلى حقيقية الالتزام ولم يفهموا دلالته، فإذا فهموه على أنه مُنتج ماركسي فلعلهم يدركون أن الالتزام في الإسلام لا يحمل دلالة الالتزام الماركسي "فلا يشكل الالتزام قيدا يعوق حريّة الإبداع أو يحصره في موضوعات ثابتة لا يحيد عنها"[٣] فالالتزام لا يعني التقييد" وإنما يتطلب طبيعة وجوده في الحياة كإنسان سوي أن يتعامل مع من فيها وما فيها وأن يتكيف معها"[٤]. فالأديب إنسان يملك قدرة الحركة في الزمان والمكان بما يناسب أفكاره ويتفق مع انفعالاته. فالالتزام ليس نقيضا للحرية "لأن أصحاب مذهب الفن للفن وغيرهم.. يلتزمون هم أيضا بمبادئ وقواعد ارتضوها لأنفسهم في آدابهم"[٥]. فالالتزام لا يعني التضييق على الأدباء "بل يجب أن يُعطى لكل أديب إسلامي الحرية الكاملة في أن يكتب ما يشاء وينشر ما يشاء لكن

---

[١] مصطفى هدارة : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١، ص ٢٣.

[٢] أبو الحسن الندوي: لقاء العدد: مجلة الأدب إسلامي، عدد٢، ص ٣٠.

[٣] مصطفى هدارة : لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١، ص ٢٣.

[٤] سعد أبو الرضا : الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح - المجلة، عدد٧، ص ٩٥.

[٥] نجيب الكيلاني : آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢٦.

يجب أن يحكمه الإطار العام لهذا الأدب"[١] هذا ما يراه البعض الآخر من دعاة الإسلامي، فهم يطالبون بالتزام ضمن المبادئ التي ينطلقون منها دون تجاوز حدود الأهداف التي يسعون لتحقيقها، فهو إذن التزام محدود، التزام ينحاز إلى الذات، ومن ثم فهو التزام مرفوض في لغة النقد لأنه يعني تقييد الأديب والنيل من حريته الإبداعية، وقد تنبه (عماد الدين خليل) إلى خطورة ذلك فهو يرى أن "المناداة بالتزامية الأدب الإسلامي لا يعني أن تسوقه إلى الانحياز لأن أحدا لم يخطر على باله بأن التزامية الماركسية تمثل انحيازا للوجودية"[٢] فهو يوجّه دعاة الأدب الإسلامي إلى عدم الانحياز في مفهوم الالتزام وهو لا ينكر أن الالتزام من قضايا النقد العربي والإسلامي فهو يقرّ بوجود ذلك في الأدب والفن كذلك، ولعله كان أوسع أفقا من غيره عندما رأى "أن الالتزام لا يمثل مذهبا في سياقات الأدب الأوروبي والوضعي عموما، وإنما هو منهج عمل وثمة فرق بين المنهج والمذهب"[٣] وإذا فهم دعاة الأدب الإسلامي الالتزام على أنه منهج عمل فمن الواجب عليهم عدم تقييد الأديب بحدود مُعينة لأن التحرر من سمات المنهج غير مُلزم للأديب شريطة أن يرتبط هذا المنهج بتصور معين ذلك "أن الالتزام منهج وأسلوب عمل وفق تصور معين"[٤]. ويرى (نجيب الكيلاني) "أن الالتزام بمعناه الإسلامي هو الطاعة، والطاعة قناعة إيمانية وسلوك مطابق لحقيقة الإيمان، والالتزام في فكر المؤمن ليس نقيضا للحرية، والحرية في الإسلام بدايتها الإيمان بالله تعالى والالتزام في الحرية الإسلامية لا يضع قيدا على فكر ولا يبطل مسيرة أي جهد علمي ولا يصادر إبداعيا فنيا"[٥] وإن كان الكيلاني موفقا في إطلاق مفهوم الالتزام ضمن مساحة التصور الإسلامي فإنه لم يوفق عندما حدد مصطلح الالتزام بمفهوم الطاعة، فالطاعة استجابة لأمر أو طلب والالتزام منهج يرتبط باختيار المبدع ويتناسب مع حريته فالطاعة لن تصلح بديلاً عن الالتزام.

ومن هنا نرى أن دعاة "الأدب الإسلامي" يميلون إلى الأخذ بمصطلح الالتزام ولكنهم لا يدركون حقيقية الالتزام الذي يريدون، فهذا (الندوي) يرى "بأنه لا حرج في إطلاق مصطلح الالتزام إذا لم يؤخذ بجميع شروطه ومعانيه"[٦] فتبقى دعوته هذه دعوى مبهمة غير ظاهرة

---

(١) محمد عبده يماني : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٤، ص ١٩.

(٢) لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١٥.

(٣) نفسه : لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١٤.

(٤) مدخل إلى الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٥، ص ٤٨.

(٥) نفسه : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ٤٨.

(٦) لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢، ص ٣٠.

المعالم فهي لم تنبئ عن جديد ومما زاد دعوته إبهاما أنه قال : (وهناك مُصطلحات وتعبيرات كثيرة أخرى) [١] فهو حين أراد إيجاد البديل لمصطلح الالتزام لم يحدد البديل الذي يريد وترك الدعوى مفتوحة دون تحديد تقدم.

وقد كشف (عبد الحميد ابراهيم) عن عدم انسجام أراء دعاة الأدب الإسلامي حول مفهومهم للالتزام عندما لاحظ أن" المعارضين يعلون من قدر الأدب الملتزم ممثلا في حالات انتجتها حضارتهم ولكنهم يرفضون فكرة الأدب الملتزم لو تعلق الأمر بالأدب الإسلامي"[٢].

هكذا فهم دعاة الأدب الإسلامي قضية الالتزام وبهذه الصورة تعاملوا معها، فمن رفضه رفضه لأنه مُترجم عن المناهج الوافدة أو لأن (مصدره الواقعية الماركسية)، ومن اخذ به فهمه على أنه التزام بحدود العقيدة الإسلامية، فعندما قبلوا بمصطلح الالتزام في الأدب الذي يدعون إليه رأوا أن "الالتزام بالتصور الإسلامي يعني أن الأدب الإسلامي أدب ملتزم بأركان هذا التصور من الربانية والثبات والشمول والتوازن والإيجابية والواقعية والتوحيد"[٣]. ولا يخفى على أحد أن الثبات والشمول والتوازن هي من خصائص العقيدة الإسلامية ولا يمكن أن يرقى الأدب إلى مستوى العقيدة! ويؤيد هذا المفهوم (محمد الرابع الحسني) الذي يدعو إلى "إقامة أسس نظرية تتعلق بالأدب تقوم على أسس الالتزام بالهدي السماوي في التعبير عن كل ما يتعلق بالخالق والمخلوقات والإنسان"[٤] فقد فهم الالتزام على أنه التزام بالهدي السماوي وهذا يتصل بالعقيدة وخصائصها، فهم إذن يفهمون الالتزام على أنه تعبير عن قضايا المسلمين، ويحصرونه ضمن المفاهيم الإسلامية، وقد وصف (بريغش) هؤلاء بأنهم "مخطئون وواهمون"[٥] وإن كان بريغش مصيبا في وصفه هذا إلا أنه يناقض نفسه عند حديثه عن الالتزام في "الأدب الإسلامي"، فهو يرى أن "الالتزام بالأدب الإسلامي لا يقاس بالمقاييس التي وضعتها المذاهب المادية الأخرى بل لا بدّ أن ينبع الالتزام من العقدية أولا ومن شرع الله عموما"[٦] ثم يتساءل : "كيف يكون أدب الأديب إن لم يكن واقعه وحقيقته الشعورية

---

[١] أبو الحسن الندوي: لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢، ص ٣٠.

[٢] الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١١، ص ١٨.

[٣] عبد القدوس أبو صالح : دور الأب الإصلاحي المعاصر في الوحدة الإسلامية، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١، ص ٧٢.

[٤] محمد الرابع الحسني : وتمضي قافلتنا على الدرب: المجلة، عدد ٦، ص ٨٧.

[٥] في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٤١.

[٦] نفسه : ص ٤١.

والعملية نابعة من الإسلام؟"[١] ولا شك أن هذا يؤكد بأن الكاتب يفهم الالتزام على أنه يعني فقط الالتزام بتعاليم الشريعة الإسلامية في الأدب.

ويقف (الكيلاني) موقفا ليس ببعيد عن سابقيه عندما يرى أن "الأديب المسلم ملتزم بمبادئه لأنه ينظر إلى الإنسان والكون والحياة من خلال تصور إسلامي صحيح"[٢] فهو يربط الالتزام بمبادئ الإسلام، وهذا الرأي وغيره من الاراء المتقدمة تجعل من الأديب واعظا دينيا وداعية إلى دين الإسلام ليس إلا، وتجعل من الأدب خطابة وموعظة، وهذا أمر جيد على مستوى الدين وأمر محمود في خدمة العقيدة الإسلامية إلا أنه لا يدخل في مفهوم الأدب وإن دخل مفهوم الأدب فإنه لا يمتلك التميز أو الاستقلالية أو التفرد سواء على مستوى الشكل والأسلوب أم في مجال مفهوم الالتزام فدعاة "الأدب الإسلامي" لم يمنحوا مصطلح الالتزام دلالة نقدية مستقلة ذات صبغة إسلامية وإن حاولوا ذلك فإنهم يخرجون به من دائرة النقد فيمنحونه معاني : الطاعة أو التقييد في حدود معينة أو الدعوة في مواطن أخرى، وبهذا تبقى الرابطة عاجزة عن تحديد مفهوم مستقل للالتزام وفي الوقت نفسه فهي ترفض قبول الالتزام كمصطلح نقدي شائع الاستعمال في مناهج التقابل وإنها لم تتعامل مع الالتزام كقضية نقدية ذات أثر في الإبداع والنقد الأدبيين.

- الشكل والمضمون:

لم يكن أمر البحث في مسألة الشكل والمضمون من الأمور المحدثة فقد شغلت هذه المسألة النقاد العرب القدامى من (أمثال الجاحظ وأبي هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني) "وهي مشكلة وصل عبد القاهر فيها إلى رأي دقيق في دلائل الإعجاز وخلاصته : أن اللفظ من حيث هو لفظ لا يبحث فيه وكذلك المعنى من حيث هو خاطر في الضمير. إنما يبدأ البحث عند التعبير عن المعنى في لفظ، وكل تعبير يخلق صورة خاصة للمعنى تتغير إذا اختلف النظم"[٣] فالبحث في هذه المسألة من حيث الفصل أو عدم الفصل لا يتم في الألفاظ التي تستخدم للتعبير عن معانٍ صحيحة لا تحتاج إلى تعديل يتصورها الأديب عندها يتقرر تلازُم اللفظ والمعنى في النص الأدبي، ولا يُحكم على أحدهما مفرداً إلا إذا نظرنا إلى اللفظ من

---

[١] محمد حسن بريغش، في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٤١.

[٢] آفاق الأدب الإسلامي: مرجع سابق.

[٣] سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٢٩،

حيث هو لفظ مجرد لا يحمل تصورا لدلالة خاصة أو إذا كان المعنى خاطرا في نفس الأديب دون أن يتخير له من الألفاظ ما يقوم بالتعبير عنه.

وقد استقر رأي (الجرجاني) هذا في أذهان النقاد منذ زمانه وحتى وقتنا الحاضر حتى غدا القول بعدم الفصل بين الشكل والمضمون تقليديا عند النقاد دون أن يتنبّه بعضهم إلى عناصر الشكل أو ماهيّة المضمون!

وعندما ظهرت رابطة الأدب الإسلامي كان من مبادئها أن "الأدب الإسلامي أدب متكامل، ولا يتحقق تكامله إلا بتكرار المضمون مع الشكل"[١] ومن هنا تبنّى دعاة الأدب الإسلامي الرأي التقليدي القائل بعدم الفصل بين الشكل والمضمون وإن لم يلتزموا بعد ذلك بهذا المبدأ ذلك أنهم قدموا المضمون على الشكل عندما ركزوا على الفكرة الإسلامية دون النظر إلى قيمة الأدب هو المضمون الإسلامي "فالأدب الإسلامي يحرص أشدّ الحرص على مضمونه الفكري النابع من قيم الإسلام"[٢].

وبمقابل هذا الحرص الشديد على المضمون ثمة إهمال للشكل، وهذا الإهمال يسبب حالة غير متوازنة بين الشكل والمضمون وعدم التوازن هذا يقود إلى الفصل بينهما. ومما يؤكد حالة عدم التوازن هذه عند دعاة الأدب الإسلامي هو "استخدام الأشكال التي نضجت في حضارات أخرى"[٣] دون الالتفات إلى مضامينها " فلم يروا أن الشكل يجر معه مضمونه ولم يخافوا على التصور من الشكل"[٤] فهم بعملهم هذا يخالفون التقليد النقدي القائل بعدم الفصل بين الشكل والمضمون ذلك أنهم نوّعوا في الأشكال مع المحافظة على مضمون واحد ألا وهو المضمون الإسلامي، فكيف لأدباء الرابطة أن يأخذوا أساليب الغرب في إبداعهم وهم يؤمنون بأن لكل مضمون خطابا أسلوبيا خاصا به؟ ومن هنا يرى محمد زغلول سلام أن "الدعوى الإسلامية اقتضت في خطابها القرآني المنزل تغيير الشكل لتغيير المضمون حتى لا يختلط خطاب الجاهلية بخطاب الإسلام"[٥] فقد تضاربت أراء الرابطة بين سلخ الأشكال عن مضامينها غير الإسلامية وبين تغيّر الأشكال بما يتناسب مع المضمون الجديد، ومهما يكن من أمر فإن الأشكال الأدبية والأساليب الفنية واحدة مهما تغيرت الأزمان فالموسيقى الشعرية

---

[١] رابطة الأدب الإسلامي، نشرة تصدرها الرابطة، ص ٣، (المبادئ).

[٢] نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٥، ص ٤٨.

[٣] عبده زايد : مأزق الوسطية العربية، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ١٩.

[٤] نفسه : (مجلة الأدب الإسلامي)، عدد ١٥، ص ١٩.

[٥] محمد زغلول سلام : من سمات الشعر الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص٥.

واحدة وإن حصل تغيير إنما يقع في الألفاظ والتراكيب، وقد تنبه القاضي الجرجاني إلى ذلك قديما حيث قال "ينبغي أن تقسم الألفاظ على رتب المعاني فلا يكون غزلك كافتخارك ولا مديحك كوعيدك ولا هجاؤك كاستبطانك ولا هزلك بمنزلة جدك ولا تعريضك مثل تصريحك، بل ترتّب كلا مرتبته وتوفيه حقة"[١] فلكل معنى من المعاني لفظ أو تركيبٌ يناسبه ولا يعني هذا الفصل بين اللفظ والمعنى فالالتزام بينهما يتحقق من خلال مناسبة الالفاظ للمعاني التي اختيرت لها والتي عبّرت عنها فالألفاظ الفاحشة التي شاع استخدامها في الأدب الجاهلي لا تناسب المعاني الإسلامية وعدم التناسب هذا لا يعني الفصل لأن التلازم يتحقق من خلال الألفاظ الإسلامية التي تعبّر عن المعاني الإسلامية بعد الدعوة كالجهاد والإيمان والجنة...الخ.

ونحن عندما نقول بأن التغيير يقع في الألفاظ نقصد من خلال ذلك اللغة الإبداعية بما تشتمل عليه من فلسفة وخيال وجمال في التعبير ذلك أن هذه اللغة قد يكتنفها أحيانا شيء من الغموض والإسفاف والفحش.

وقد حاول البعض النيل من أهمية الموسيقى "فقد حاولت الحداثة طمس موسيقا الخليل لكنها فشلت"[٢] ويرى حسن بن فهد الهويمل "أن قضية الشكل قضية ذوقية فنية... فالشاعر في حلّ من ذلك وله أن يتخذ الشكل الذي يربطه بالفن الشعري"[٣] وهو بهذا يتعامل مع الشكل الشعري بمعزل عن المضمون ويفهم الشكل على أنه يتبع مزاج المبدع فلا قواعد لديه تنتظم الشكل الأدبي كأن يكون معبرا عن المضمون ودالا على معانيه أو معبرا عن تصوراته.

لقد نبّه عدد من دعاة الأدب الإسلامي إلى خطورة الفصل بين الشكل والمضمون وقرروا الحقيقة القديمة التي تربط الشكل بالمضمون فهذا حسن الأمراني يقول : "لقد شاع الحديث عن ثنائية الشكل والمضمون والعلاقة بين هذين العنصرين، وقد تبين أنه لا يمكن أن يقوم نص أدبي على عنصر واحد"[٤] فالأدب لا يقوم إلا بتوافق العنصرين وتلاحمهما معا

---

[١] القاضي الجرجاني : الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط٣ القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ص ٢٤.

[٢] حسن الأمراني : الشكل في القصيدة وتحديات الشعراء الإسلامية مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص١١.

[٣] حسن بن فهد الهويمل : الإسلام وإشكالية الشعر : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١، ص ١٧.

[٤] حسن الامراني : الشكل في القصيدة ، وتحديات الشعراء الإسلاميين، مرجع سابق، ص١٠.

"فمن المألوف اليوم أن مضمون النص الأدبي لا ينفصل عن شكله"[١] هذا ما يـــراه (محمـــد الحسناوي) في سياق حديثه عن العلاقة بين الشكل والمضمون.

أما (سيد قطب) فيرى بأن هناك صعوبة مادية في تقسيم العمل الأدبي إلى عنـــاصر : لفظ ومعنى أو شعور وتعبير فالقيم الشعورية والقيم التعبيرية كلتاهما وحدة لا انفصام لها فـــي العمل الأدبي، وليست الصورة التعبيرية إلا ثمرة للانفصال بالتجربة الشعورية وليست القيمـــة الشعورية إلا ما استطاعت الألفاظ أن تصوره وان تنقله إلى مشاعر الاخرين"[٢] فـــالمضمون الأدبي لا يتحقق إلا بعد تفاعل مشاعر المبدع وأحاسيسه مع عناصر الشكل تلك العناصر التي امتلكت القدرة للتعبير عن القيمة الشعورية وتصويرها في المضمون ومـــن ثـــم تُنقـــل هـــذه المشاعر إلى المتلقي فينظر إليها على أنها وحدة واحدة لا انفصال بين ركنيها الأساسيين وهما الشكل والمضمون، وهذا هو التفسير الحقيقي لرأي الجرجاني (عبد القاهر) في علاقة الشـــكل بالمضمون.

ولعلّ دعاة الأدب الإسلامي أبدوا عدم الفصل بين الشكل والمضمـــون دون أن يعـــوا حقيقية العلاقة التي تربط الشكل بالمضمون ودون أن يطبقوا ذلك في دعوتهم لمصطلح الأدب الإسلامي ذلك أنهم عنوا بالمضمون على حساب الشكل في أعمالهم التي قدموها علـــى أنـــها نماذج للأدب الإسلامي.

وقد نبّه "رينيه ويليك" إلى خطورة التطابق بين الشكل والمضمون بصورة مطلقة فـــهو يرى "أن جملة (تطابق المضمون والشكل) في الأدب مضللة لكونها مفرطة في السهولة فـــهي تشجع الوهم القائل بأن تحليل أي عنصر من عناصر النتاج الفني في الشـــكل أو المضمـــون يحمل الفائدة ذاتها ومن ثم يحلنا من الالتزام بأن نرى العمل فـــي مجموعـــة. إن المضمـــون والشكل مصطلحان يستعملان لمعانٍ مختلفة اختلافاً شديداً مما يجعل مجرد الوصل بينهما غير ذي نفع وبالفعل فهما يؤديان إلى ازدواجية في العمل الفني بالغة التبسيط"[٣] هذه الازدواجيـــة هي التي تعامل معها دعاة الأدب الإسلامي من خلال التنوع في الأشكال الفنية مع المحافظـــة على مضمون واحد هو المضمون الإسلامي وإن كان بعضهم يرى عدم الأخذ عن المذاهـــب الأخرى غير أن ذلك بقي في المجال النظري أما عملياً فما من أحد إلا وقلد الأساليب الغربيـــة سواء على صعيد الإبداع أم النقد وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

---

(١) في الأدب والأدب الإسلامي، ص ٦١، سابق.

(٢) النقد الأدبي أصوله ومناهجه ، مرجع سابق، ص ٢١.

(٣) رينيه ويليك : نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٧، .

ومهما يكن من أمر فإن التفريق بين الشكل والمضمون يجعل من العمل الأدبي عملا مبتورا فقمة العمل الأدبي تكمن في مدى التلاحم بين الشكل والمضمون والتوازن بينهما، وقد يطغى أحدهما على الآخر فيستوعبه فلو تأملنا المضمون مثلاً قد نجده جزءا من الشكل ذلك أن قوة الأفكار التي تم التعبير عنها تمنح العمل قوة تضاف إلى قوة العناصر الشكلية من لغة وصورة وموسيقا "ولئن فهمنا من المضمون الأفكار والانفعالات التي ينقلها العمل أدبي فإن الشكل سيضم كل العناصر اللغوية التي تم بها التعبير عن المضمون على أننا إذا تفحّصنا هذا التفريق تفحُّصا أدق وجدنا أن المضمون يتضمن عناصر الشكل : فمثلا إن الأحداث المروية في الرواية أجزاء من المضمون على حين أن الطريقة التي رتبت فيها هذه الأحداث في "عقدة" هي جزء من الشكل"[١] وهذا يُظهر مدى التلاحم بين الشكل والمضمون مما يُخرج العمل الأدبي بصورة متكاملة مقبولة عند المتلقي تماما كالفتاة الحسناء التي يُحكم على حُسنها وجمالها من خلال عناصر الجمال الخارجية الظاهرة فإذا ما تعمقنا في معرفة جوهرها نزداد اقتناعا بها إذا تطابق حُسْنُ الجوهر مع سلامة المظهر ونعود أدراجنا إذا وجدنا خلاف ذلك وعليه فإن المضمون قد يُعدُّ أحياناً جزءا من الشكل دون أن يفقد شخصيته ودون أن يصهر بالشكل.

- العاطفة والخيال:

لقد فهم دعاة "الأدب الإسلامي" الأدبَ على أنه تجربة شعورية يُعبّر عنها من خلال صورة فنية موحية، والتجربة الشعورية هي إحساس عاطفي "تسبق في نفس صاحبها ثم يليها التعبير عنها في صورة لفظية"[٢] فالشعور يسبق الصورة والشعور عاطفة والصورة خيال – فالعاطفة والخيال أمران مُهمّان في قيام العمل الأدبي ودعاة "الأدب الإسلامي" لا ينكرون أهمية كل منهما، بل يضيفون إلى ذلك عنصر الموسيقا –وهذا في الشعر– فهم يرون أن "العاطفة والخيال والموسيقا أحجار أساسية في هيكل العمل الأدبي وإن اختلفت المصطلحات والتسميات عند تحليل العمل الأدبي"[٣] ولكن هذا لا يعني أن البعض لم يحسن فهم أهمية كل من العاطفة والخيال أو حتى فهم ماهية كلّ منهما فقد رأى بعضهم أن العاطفة الأدبية بحاجة

---

[١] رينيه ويليك : نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٤٦.

[٢] سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٢١.

[٣] محمد الحسناوي : في الأدب والأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص٢١.

إلى توجيه وتقويم ورأي البعض الآخر أن الخيال مرفوض لأنه قريب من الكذب، وستعرض لهذه الأراء على النحو التالي :

أ - العاطفـــــة :

يرى (أبو الحسن الندوي) بأن العاطفة "هي العنصر الأساسي في الأدب وهذا العنصر في قوته وسعته يمنح الأدب الخلود فإذا التقى هذا العنصر بعنصر قوة التعبير وقدرة البيـــان فإن الكلام الذي يصدر بالتقاء هذين العنصرين يكون خالدا ولا يضعف تأثيره بمرور الأيام"[١] ولعلّ الندوي أراد من ذلك أن يُعلي من قدْر العاطفة وأهميتها في نجاح العمل الأدبي وخلـوده ولا يتحقق للأدب هذا الخلود إلا إذا تميزت العاطفة بقوة التأثير على عاطفـــة المتلقـي، ولا تتحقق هذه القوة للعاطفة إلا إذا كانت صادقة نابعة من نفس المبدع مُشبعة بمشاعره وأحاسيسه خاصة إذا اقترنت هذه العاطفة بجرس موسيقي مؤثر "فالسياق الشعري يقوم على الموســيقا، والموسيقا تحتاج انفعالاً والانفعال إنما تجيء به عاطفة قوية"[٢] فالعاطفـــة الصادقـــة تحقـق الانفعال في نفس المبدع أولاً ومن ثم يتحقق التفاعل لدى المتلقي. ويرى (نجيب الكيلانـي) أن أهمية العاطفة لا تقف عند حدود التأثر والتأثير أو الحكم على نجاح العمل وخلوده وإنما تدخل العاطفة عنده في مقاييس الحكم على التراث الأدبي "فالمضمون الفكري والتـــأثير العـــاطفي والعقلي للأدب يشكلان المقياس الذي نقيس به تراثنا الكبير مـــن الأدب شـــعرا ونـــثرا فـــي العصور المختلفة"[٣] ويتم ذلك من خلال تأثير العاطفة الأدبية التي تتمثل في العمـــل الأدبـــي ويتأثر مقياس الحكم على التراث الأدبي بدرجة عاطفة الأديب التي تؤثر في المتلقي أو النـــاقد الأدبي "فعنصر التأثير هو العنصر البارز في الفن وأقـــرب وســـائل التـــأثير هـــو تصويـــر الوجدانات البشرية في صورة جميلة موحية تؤثر في الوجدان"[٤].

وتظهر عاطفة الأديب في العمل الأدبي من خلال الأساليب التعبيرية التي يســـتخدمها في عملية الإبداع، كما يتم ذلك عن طريق الصورة الأدبية الموحية التي تنعكس فـــي نفـس المتلقي فتؤثر في وجدانه، هذا في الإبداع الشعري. أما في النثر- وفي الرواية تحديداً- فمـن

---

(١) ندوة إسهام الأدب في النهضة الإسلامية الحديثة / تبنة الهند ١٩٩٧، مجلة الأدب الإسلامي الإســـلامي، عدد ١٦، ص ١٤٤.

(٢) أحمد العناني : الأدب من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ١١.

(٣) أفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩.

(٤) محمد قطب : منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٥.

الضروري أن يكون المؤلف قادرا على تصوير العواطف التي أودعها نفوس أبطاله وأن يكون قد استحضرها في نفسه وهو يؤلف وانفعل بها على نحو معين"[١] ولو لم يتم ذلك من جانب الأديب فلن يقع بالضرورة لدى المتلقي لأن فاقد الشيء لا يعطيه والذي لا يتفاعل مع عاطفته لا ينجح في إقناع الآخرين بها.

وقد لاحظ (سيد قطب) أن درجة العاطفة تختلف من فنّ إلى اخر في فنون الأدب المختلفة "فهي في الشعر أعلى منها في سائر الفنون الأدبية"[٢] ذلك أن الشعر أكثر قدرة من غيره على تصوير المشاعر والتعبير عن الأحاسيس. والشعر أكثر قدرة من غيره على توظيف الصورة الأدبية التي تلتحم مع العاطفة فتعبّر عنها أصدق تعبير، وقد أشرنا سابقا إلى أن للجرس الموسيقي أثرا في العاطفة عند المبدع والمتلقي على حدّ سواء والموسيقا لا تتوفر في الفنون الأدبية الأخرى فهي من لوازم الشعر بل من الاساسات التي يقوم عليها فن الشعر. ولكن هذا لا يعني أن العاطفة مقصورة على الشعر دون غيره من الفنون، فهذا (محمد قطب) يرى بأن "الفن الإسلامي يفسح المجال للوجدانات البشرية كلها من محبة وكراهية وصراع، ويفسح المجال لمشاعر الجنس وصور الصراع الاجتماعي والاقتصادي ولكنه يضعها في موضعها من الصورة"[٣] فالعاطفة لا تعني الجانب الايجابي بالضرورة وإنما هي شاملة للخير والشر فعاطفتا الكره والغضب تدخلان في باب التأثر والتأثير وتؤججان الانفعالات وتحركان الشعور عند المتلقين وإذا كان أفلاطون رفض الشعر لهذا السبب فإن تلميذه أرسطو قبل الشعر وأيده للسبب نفسه فتأجيج المشاعر وتحريك الانفعالات تجعل القارئ يحس بما أحس به الأديب عن طريق شخوصه وهذا الإحساس يحقق التفاعل من جهة المتلقي وتحقق النجاح والخلود للعمل الأدبي.

ولعل قطب في رأيه المتقدم يدعو إلى توجيه العاطفة الأدبية الموجهة الصادقة ويربطها بالواقع الإنساني كي تكون أكثر إقناعا وأكثر قبولا. حتى الجنس الذي يخضع لتأثيرات عاطفية يرى محمد قطب بان الأدب الإسلامي قادرٌ على التفاعل معه.

ولعل دعاة الأدب الإسلامي نجحوا أكثر ما نجحوا في تعاملهم مع العاطفة وأهميتها ودورها في تحقيق النجاح في العمل الأدبي فلم يصدر من أحدهم إنكار لها وإن حاول البعض توجيهها إلى الخير والواقع.

---

[١] سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٤.

[٢] نفسه: ص ١٥.

[٣] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٤.

ب- الخيـــال :

عرفنا كيف تعامل دعاة الأدب الإسلامي مع العاطفة سواء في مجال النقـد أم الأدب، وعرفنا كيف احتلت العاطفة المكانة الأعلى في كتابات أعضاء الرابطة وذلك انسـجاما مـع تعاليم الشريعة الإسلامية والتزاما منهم بمبادئ العقيدة ، حتى أن بعضهم بالغ فـي اهتمامـه بالعاطفة حتى بلغ حد التعصب ضد ما هو غير إسلامي سواءً أكان صادرا عن الأدباء العرب أم عن غيرهم.

ولم تبتعد نظرة الرابطة إلى الخيال كثيرا عن نظرتها إلـى العاطفـة فدعـاة الأدب الإسلامي لا يؤمنون بالخيال المحلق الحر الذي تتسع آفاقه فيبتعد كثيرا عن الواقع، فـالصورة الفنية -عندهم- تخضع للعقيدة لأن الأمم تستمد خيالها من عقائدها ونقاء الخيال من ضرورات محافظة الأمم على نفسها من الاختلاط والمسخ"[١] هذا ما يراه (عباس المناصرة) في محاولـة منه لإثبات أن الخيال عند أدباء الرابطة مستمد من العقيدة الإسلامية، ولعله لم يُوفق في إثبات ذلك إذ أنه لم يميز بين الخيال وبين مادّة الخيال أو عناصره، فالخيال كنشاط بشـري تكتمـل إجراءاته في عقل الإنسان عملٌ يملكه كل إنسان عاقل بصرف النظر عن عمره أو جنسـه أو لغته أو دينه أو حضارته وتاريخه، أما مادة الخيال وهي الصورة فقد تختلف من شخص لآخر بحسب قدراته العقلية أو ثقافته أو معتقداته، فالصورة الأدبية عند المسلم تختلف عن الصـورة الأدبية عند الوثني من حيث مادتها أو فكرتها فالمسلم لا يتصور أن للثلج إلها وللريـح إلـها وللمطر إلها، وهذا ما دعا (المناصرة) أن يقول بأن "الخيال الإسلامي خيـال ممتـد بحـدود التصور الإسلامي"[٢] ولكن هذا يجب أن لا يعني تحديد الخيال أو قصر الأديب عند حدّ معيـن من الخيال، فكم من الآيات القرانية تدعو إلى التفكر والتأمل وإعمال العقل، فلـم لا ينطلـق الخيال الإسلامي ما لم يتجاوز حدود العقيدة والمنطق؟ ولمَ لا تُحرر عقول الأدبـاء ونطلـق طاقاتهم الإبداعية للإعلاء من قيمة الأدب؟ وقد فهم المناصرة الخيال علـى أنـه اسـترجاع الخبرات التي استقرت في الذاكرة"[٣] ولا أظن الخيال الأدبي كذلك فليس شـرطا أن يرتبـط الخيال بتجارب سابقة أو أن يعتمد على مخزون الذاكرة فالخيال قد يتولد خلال عملية الإبـداع والصورة لا تحتضر إلا عند الإبداع فالشاعر الذي قال :

---

[١] عباس المناصرة: مقدمة في الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧١.

[٢] نفسه: ص١٧٢.

[٣] نفسه: ص ١٢٧.

أخط وأمحو ما كتبت بعبرة تسخ على القرطاس سخ غروب

لو لا أنه عاش لحظة البكاء خلال كتابته لقصيدته ولو لا إحساسه بأثر دموعه على الكلمات التي كتبها لما تبادر إلى ذهنه صورة دلو الماء الذي ينسكب على الأرض فيحدث أثرا نتيجة حركة الماء.

فصحيح أن الشاعر يعلم صورة الدلو مسبقا وصحيح أنه يدرك أثر انسكاب الماء مسبقا ولكن الجديد هو تركيب الصورة وولادة عنصرها الجديد وهو أثر الدموع على القرطاس وإزالة ما كتب عليه، فما هو مخزون في الخيال سابقا لا يشكل صورة لوحدة وإنما تركتبت الصورة من المخزون ومن الجديد وفعل الخيال فعله فظهرت صورة أدبية تعبيرية لا يملك الشاعر لها مثيلاً في السابق بل قد لا يملك غيره من الشعراء لها مثيلاً أيضا "فالشاعر يعمل ذهنه ويتخيل وسائل إخراج التجربة الشعورية مرات ومرات حتى تأتي لحظة ميلاد القصيدة"[١] وعليه فإن الخيال عنصر أساس في بناء العمل الأدبي ويرى (رينيه ويليك) أن المخيلة كالوزن هي إحدى مكونات بنية القصيدة... وهي جزء من الطبقة الأسلوبية... فيجب أن لا تدرس في عزلة عن الطبقات الأخرى، بل كعنصر وجزء لا يتجزأ من مجموع العمل الأدبي"[٢] فالعمل الأدبي لا يُعد عملاً مكتملاً إذا خلا من عنصر الخيال ونعجب لمن يرفض الخيال في الأدب ويرى بأن الخيال مهرب من الواقع فقد رأى بعض دعاة الأدب الإسلامي بأن أصحاب المذاهب "لجؤوا إلى الرموز التي تبعدهم عن الواقع أو تصور مأساتهم الكئيبة وهربوا إلى الخيال والطبيعة والمجهول ليخلصوا بما في نفوسهم من تمزق وقلق أو كبت وظلمة قاتلة"[٣] فكيف للخيال أن يغدو مهربا؟ وكيف للأدب دون خيال أو صورة؟ خاصة وأن دعاة الأدب الإسلامي يؤمنون بأن الشعر خاصة يقوم على الصورة والموسيقا ولا غنى له عن أحدهما "فالخيال عمدة الشعر"[٤].

ويرى (محمد علي الرباوي) بان "بعض المنظرين الإسلاميين " في المشرق حاولوا إضافة الخيال أو الشكل (إلى الأدب الإسلامي) ولكن ظلوا دائما على المستوى العلمي مرتبطين بالمحتوى... وقد أعطى هذا الارتباط في بعض الأحيان أدبا ضعيفا"[٥] وهذا ما

---

(١) نفسه، ص ١٢٧.

(٢) نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

(٣) محمد حسن بريغش: في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٤) محمد متولي شعرواي، لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١، ص ٦١.

(٥) الخيال في الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، ص عدد ١٧، ص ٥٨.

أشرنا إليه آنفا من أن دعاة "الأدب الإسلامي" تميزوا على مستوى مادة الخيال أو فكرتـــه أو مادة الصورة الأدبية التي عبّروا عنها والمادة لا تخرج عن حـدود المضمـون خاصـة وأن "الأدب الإسلامي" أدب مضمون لا أدب فن وأسلوب.

فإذا حاول بعض دعاة "الأدب الإسلامي" أن يعلي من شأن العاطفة على حساب الخيال أو ينال من الخيال في سبيل تغذية العاطفة فإن الأمر ليس كذلك، فالخيال من أهم العناصر في العمل الأدبي بل "ربما كان العنصر الأساسي المهم بالنسبة لنظريـــة الأدب هـــو الخيـــال أو الصورة"[١] لأن الصورة والخيال يحددان قيمة النص الأدبي ومن خلالهما يحكم على مقـــدرة الأديب الإبداعية ناهيك عما يتركانه من أثر في نفس المتلقي والمبدع على حد سواء من إثارة الانفعالات والتأثير على المشاعر والأحاسيس.

وثمة أهمية أخرى للخيال وهي تقريب المعنى وتجسيد الأفكار وتقويـــة الربـــط بيـــن الألفاظ والتراكيب والتعبير عنها أدق تعبير، فكيف لرابطة الأدب الإسلامي أن تنال من أهميـــة الخيال؟ وكيف لنظرية أدبية تخلو من الخيال؟

- وحدة التجربة الأدبية:

يؤمن دعاة الأدب الإسلامي" بأن كل عمل أدبي هو عبارة عن وحدة متكاملة، فالرواية وإن تنوعت أحداثها والقصيدة وإن تعددت عناصرها والمسرحية وإن تخالف شخوصها فـــهي جميعها أعمال أدبية ذات وحدة شعورية واحدة وإن كان (سيد قطب) يرى أن التجربة الأدبيـــة تتحقق في الشعر أكثر من غيره ذلك أن الشعر "تعبير عن الحالات الفائقة في الحياة، يحتـــاج أكثر من كل فن آخر من الفنون الأدبية إلى شدة التطابق والتناسق بين التعبير وبيـــن الحالـــة الشعورية التي يعبر عنها"[٢] ولعلّ الشعر يستمر في نفس شعوري واحد يستمر فيه الشاعر من أوّل بيت إلى اخر بيت في القصيدة فبعد أن تتوحد التجربة الشعورية في نفس الشاعر وعقلـــه تنتج قصيدة موّحدة في عناصرها "فالعناصر التعبيرية تبدو وحدة في العمل الأدبي ولا تكمـــل دلالة كل منها إلا باجتماعها وتناسقها والعناصر هي : الموسيقا طريقـــة تنـــاول الموضـــوع والأسلوب"[٣] فالتجربة الأدبية الناجحة هي ما اجتمعت فيها عناصر العمل الأدبي ولا يكفـــي

---

[١] رينيه ويليك : نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٩٨.

[٢] سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٧٠.

[٣] المرجع نفسه: ص ٣٤.

اجتماعها فقط وإنما يشترط أيضا تناسقها وفق نمط معين حتى تظهر بصورة جميلة ومؤثرة فالموسيقا وأسلوب الكاتب وطريقة عرضه للأفكار والصور الفنية وطريقة اختيار الألفاظ والتراكيب كل ذلك يؤثر في تحقيق الوحدة للتجربة الأدبية، وإذا ما اختلّ عنصر من هذه العناصر فإن الوحدة تصاب بشيء من الخلل يتناسب مع مقدار اختلال التناسق.

وقد لاحظ عدد من النقاد أن الوحدة لا تتحقق فقط في التجربة الأدبية وإنما هناك قاسم مشترك بين الفنون كلها ومن بينهم (محمد قطب)، و(سيد قطب)، وقد أكد (جون ديوي) في كتابه (الفن باعتباره تجربة) على وجود جوهر مشترك بين الفنون لأن هناك شروطا عامة بدونها لا تكون التجربة ممكنة لا ريب أن هناك قاسما مشتركا أعظم في فعل كل إبداع فني"[١] فالإبداعات الفنية جميعها تحتوي الخيال وتسير وفق أسلوب خاص بها كما أنها تستدعي براعة المبدع وتميزه عن غيره من الناس علاوة على أن لكل فن من الفنون رسالة يسعى إلى تحقيقها ويؤيد هذا كله جمهور المتلقين ودورهم في إثراء العمل الفني فكل فن تتوحد تجربته بمدى تحقق التأثر والتأثير بين المبدع والمتلقي.

وقد لاحظ (سيد قطب) أن التجربة في الأدب أقوى منها في العلم لما يوجد من فرق بين التجربة الأدبية والتجربة العلمية "فالتجربة في العلم وسيلة إلى غاية أكبر منها أما التجربة في الأدب فهي نفسها مادته الأصلية. وحين يُعنى العلم بوصف مراحل التجربة ليصل منها إلى القانون يُعنى الأدب بوصف هذه المراحل لأن الوصف ذاته هو العمل الأدبي الأصيل. وحينما يصل العالم من تجاربه المتناثرة إلى القانون تفقد هذه التجارب قيمتها إلا من الناحية التاريخية ويصبح القانون هو المظهر البارز اللامع. أما التجارب في الأدب فتبقى أبدا محتفظة بجديتها وحرارتها تنفعل بها النفس كلما استُعيدت أو استُعيد وصفها لأنها مادة حية مؤثرة على الدوام"[٢].

ومما يحفظ للتجربة الأدبية تماسكها أن الأدب على عمومه يتصل بعضه ببعضه الآخر ويجمع متأخرة إلى متقدمه فيزيد في بنائه ويقويه دون أن يلغى عنصرا من عناصره فالمتأخر لا يلغى المتقدم وإنما ينميه ويطوّره في حين أن العلم يلغى المتأخر منه المتقدم ولا وحدة مع الإلغاء والهدم وحتى وإن لم يقع الإلغاء فإن عناصره تبقى متفرقة لا صلة بينها.

---

[١] رينيه ويليك : نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٣٦.

[٢] النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٤٩.

ثانياً: موقف الرابطة من المناهج الوافدة (الأوروبية) :

كان من بين الأسباب التي دعت إلى تأسيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية (تصحيح مسار الأدب العربي) وردّه عن التبعية للمناهج الأدبية الوافدة " فمن أسباب نشأة الرابطة : التأصيل للأدب الإسلامي لمواجهة النظريات والمذاهب الأدبية العالمية التي لا تتفق مع مبادئ الإسلام"[١] هذا ما أقرّته الرابطة ضمن المبادئ والأسس التي قامت عليها، ولكن ما مقياس الرابطة لتمييز المذاهب التي تتفق مع مبادئ الإسلام من تلك التي تتفق مع مبادئه؟ وهل يمثل هذا الرأي دعاة الأدب الإسلامي جميعهم؟ وهل يعني هذا الرفض المطلق لجميع المناهج الوافدة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب فهذا يعني بالضرورة وجود منهج إسلامي في النقد له خصائصه ومميزاته ويمتلك أدواتٍ وأساليبٍ خاصة به!!

يرى بعض الباحثين في مجال "الأدب الإسلامي" أنّ من أخطر ما أصاب الأدب العربي المعاصر " أنه وقع تحت تأثير المذاهب الأدبية الغربية فاحتوته في مجالين كبيرين : مجال تاريخ الأدب ومجال نقد الأدب"[٢] ويجب ان نلتفت هنا إلى عوامل هذا التأثير، هل تعود إلى سطوة المذاهب الغربية وقوتها بحيث سيطرت على محاولات الدعوة لتأصيل مذهب إسلامي؟ أم أنه لا يوجد مذهب إسلامي في الأصل مما اضطر الأدب العربي أن ينطوي تحت تأثير المذاهب الوافدة؟ يجيب على ذلك الناقد العربي (محمد مصطفى هدارة) الذي يرى "بأن الشعر العربي الحديث خضع للمذاهب الأدبية في الغرب خضوع استسلام ومتابعة"[٣] ولا يتحقق الاستسلام إلا في حالة الضعف -في حالة لا يملك المستسلم ما يمكن أن يدافع به عن نفسه أو على الأقل أن يحمي نفسه- مما يفسر عدم توفر منهج إسلامي في النقد يحقق الحماية للأدب العربي "فقد أصبحت أدابنا في مطلع هذا القرن -في غالبيتها- أبنا غير شرعي لذلك الخلط العجيب من الفلسفات الشرقية والغربية"[٤].

والآن.. ما دور الرابطة؟ وما موقفها من احتواء المذاهب الغربية للأدب العربي؟ خاصة وأن رسالتها الأولى هي (فك الأدب العربي من قيود المذاهب الوافدة). يرى (محمد

---

[١] تعريف برابطة الأدب الإسلامي، ص ١، من منشورات الرابطة.

[٢] أنور الجندي : من أسلحة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مجلة الأدب الاسلامي، عدد ٧، ص٣.

[٣] نحو مفهوم متميز للأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ١٠.

[٤] نجيب الكيلاني : آفاق الأدب الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٥.

مصطفى هدارة) بأن "الأدب الإسلامي قادر على مواجهة طغيان المذاهب الأدبية الحديثة"[١] غير أنه لم يُحدّد مسارا لتحقيق ذلك، ويحاول (محمد بن عزوز) أن يتغلب على هذه المشكلة لا عن طريق مواجهتها وإنما عن طريق الهروب منها إلى جذور النقد العربي قائلا : "علينا ألا ننسى أنّ لنا تراثا نقديا وأدبيا لم ننكب بعد عليه بالدرس دراسة عميقة تراعي ربط الأواصر بين القديم والجديد والتأكيد على عناصر الترابط والتواصل بين المُنجز وما هو في طور الإنجاز.. مشكلتنا أننا ننسى جذورنا، ننسى أنّ لنا تراثا ضخما يمكن الاستفادة منه في عصرنا الحالي"[٢] ولكن يبقى السؤال قائما، هل يمتلك "الأدب الإسلامي" موقفا نقديا مستقلا عن المذاهب الوافدة؟ وهل تاريخ النقد العربي يشكل منهجا نقديا عند دعاة الأدب الإسلامي؟ ثم ما موقف الأدب الإسلامي من المذاهب الوافدة؟ خاصة وأن "الرابطة مهتمة بإبراز موقف الأدب الإسلامي من المذاهب الأدبية الغربية والدعوات.. التي تصدر في شكل فنون أدبية ودراسات نقدية"[٣].

فلنحاول إذن استعراض موقف الرابطة من أشهر المناهج النقدية الوافدة.

لقد درس بعض دعاة الأدب الإسلامي جانبا من الأدب الأوروبي، بل تجاوزا ذلك إلى الإطلاع على الآراء النقدية التي تمثل المذاهب الأدبية والمناهج النقدية التي شاعت في أوروبا في العصر الحديث " والمسيطرة اليوم سيطرة فعلية على تصورات الأدب وفي مقدمتها الكلاسيكية والرومانتيكية والواقعية والاشتراكية"[٤] فقد اتبعت هذه المناهج أساليب متنوعة في تعاملها مع النصوص الأدبية فمنها ما "يبني نتائجه من خلال دراسة نفسية المبدع وظروف عصره دون أن يعمل على استنطاق الإبداع والدلالات الكامنة فيه كالمنهج النفسي، وهناك من يهتم بالإبداع وحده دون أن يهتم بالمبدع والظروف التي دفعته إلى ذلك كالمنهج البنيوي، وهناك من يهتم بمن يستهلك هذا الإبداع وهو جمهور القرّاء وما يرتبط بهم في علاقاتهم بما يقرؤون كالمنهج الاجتماعي"[٥] فكلّ منهج من هذه المناهج يركز على جانب واحد من جوانب

---

[١] محمد مصطفى هدارة : (مجلة منار الشرق): مجلة الأدب الإسلامي ، عدد (٥)، ص ١١٠.

[٢] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد (١٥)، ص ٢٩.

[٣] عثمان بليماري : صحيفة المدينة، ملحق الأربعاء الأسبوعي ١٢١٤/١١/٩هـ عن مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٤، ص ٤.

[٤] أنور الجندي : إسلامية الأدب : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ٣.

[٥] محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٢٩.

العملية الإبداعية ثم يُعمم الأحكام التي توصل إليها دون أن يربط ذلك بعناصر العمل الأدبي الأخرى.

وهذا يدفع الأديب لأن يقوم بالبحث عن الحلول "في متاهات وسراديب معتمة، كالجنس لدى (الير تومورافيا) أو الصراع الطبقي لدى (مكسيم غوركي) أو التمرد على كل شيء لدى سارتر أو الانقطاع المعرفي لدى دعاة الحداثة"[١] وهذا يعني أن دعاة الأدب الإسلامي يرفضون تطبيق منهج واحد على الإبداع الأدبي دون غيره من المناهج لأنهم يرون أن ذلك يحقق اضطرابا للنصّ الأدبي ويجعل منه نصّا قلقا يُفسد العمل الأدبي "ويدفع به إلى مهاوي التيه والضياع"[٢] لذا فقد آثر دعاة الأدب الإسلامي تطبيق منهجين أو أكثر على النص الواحد حتى يُعطى كل جانب من جوانب الإبداع الأدبي حقه من الدراسة والتحليل، فالنظرة الإسلامية التي يُبنى عليها المنهج الإسلامي العام تقوم على الرؤية الشمولية والتكاملية"[٣] ويلتقي هذا الرأي مع دعوة (سيد قطب) إلى المنهج التكاملي الذي فصّل جوانبه في خاتمة كتابه "النقد الأدبي أصوله ومناهجه" وسوف نعرض لهذا المنهج بإذن الله في المبحث القادم (نحو منهج نقدي إسلامي).

ولم يقتصر موقف الرابطة على رفض تطبيق منهج نقدي واحد على النص الأدبي، بل تجاوز ذلك إلى رفض هذه المناهج وعدم الأخذ عنها والإفادة منها، وقد عُممت هذه الدعوة على جميع المهتمين "بالأدب الإسلامي" إبداعا ونقدا وإن رأى البعض ضرورة الانفتاح على الآداب الأخرى والأخذ عن المناهج الوافدة" خاصة إذا لم تكن النتائج التي سنصل إليها من هذه المناهج تصادم وتعارض ثوابتنا الفكرية والحضارية"[٤] فهذا شرط البعض في الأخذ بمبادئ المناهج الوافدة، ولم يشترط بعضهم شرطا ما فلم يمانعوا من استعمال المنهج كوسيلة نقدية تصلح لأي نصّ أدبي. "لأن المنهج في الأصل لا يُستعمل إلا ليوصل إلى نتائج معينة وإذا كانت هذه المناهج لا تخدم هذه الثوابت فلا خير في هذه المناهج.. وقد نستفيد من الجوانب الشكلية والإجرائية في بعض المناهج إلا أننا لا نستفيد حتما من هذه المناهج ومن خلفيتها الفكرية والعقدية التي لا تتفق أصلاً مع الخلفية التي يقوم عليها الأدب الإسلامي"[٥].

---

(١) عبد القدوس أبو صالح : ملتقى الجمعية الثقافية في باريس : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ١٠٩.

(٢) نفسه، عدد ٢، ص ١٠٩.

(٣) محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٢٩.

(٤) نفسه: عدد ١٥، ص ٢٨.

(٥) محمد بن عزوز : لقاء العدد،مرجع سابق، ص ٢٨.

إذن، لقد رفض دعاة "الأدب الإسلامي" تطبيق منهج نقدي واحد على النص الأدبي ولا يعني هذا أنهم يجمعون على قبول المناهج الوافدة في "الأدب الإسلامي". فقد كان الرأي الغالب عند دعاة الأدب الإسلامي رفض المناهج الوافدة، فمنهم من يرفض هذه المناهج رفضا قاطعا ومنهم من يرفض ما يُعارض ثوابت العقيدة فيقبل بعضها وفق شروط.

أما الرافضون لتطبيق المناهج الوافدة في "الأدب الإسلامي" بل في الأدب العربي فإنهم ينطلقون من رفضهم لهذه المناهج من مبدأ التعصب للإسلام، ويرون أن هذه المناهج تكنّ العداء للعقيدة الإسلامية "فالواقعية تختلف مع مفهوم الأدب الإسلامي : ذلك أنّ الواقعيين على اختلاف اتجاهاتهم يدينون بأنه (لا إله والحياة مادة) ولا يؤمنون بما وراء الطبيعة، والأدب الإسلامي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويدين بأن الطبيعة وما فيها إنما هي مخلوقات الله سبحانه"[١] فالواقعية بمفهومها هذا لا تلزم الأدباء العرب والمسلمين أن يتعاملوا مع الأدب وفق تصورها أو المضامين التي تطرحها ولكن هذا لا يعني بالضرورة عدم وجود مشترك فني –على مستوى الشكل والأسلوب– بين "الأدب الإسلامي" والأدب الواقعي الذي هو –بطبيعة الحال– خارج دائرة "الأدب الإسلامي " فالأدب الإسلامي لا يصنف الأدب الواقعي الاشتراكي في حظيرة الأدب غير الإسلامي لكونه لا يحمل قيما إسلامية فحسب، بل لكونه يستمد من تحليله للدوافع والمبررات هو في أساسه خاطئ محدود"[٢] وكأنه أراد بمقالته هذه مقالة : (ما بُني على باطل فهو باطل) فإذا اعتبرنا المذهب الواقعي باطلا فإن ما يترتب عليه من نتائج يُعدّ باطلا أيضا كما يرى دعاة الأدب الإسلامي. وليس المذهب الواقعي هو المرفوض عندهم في هذا المجال، بل إنّ المذاهب الغربية "مرفوضة بالجملة لأنها مرتبطة بفلسفات مادّية.. والمذاهب الأدبية الغربية هي الثوب الأدبي للفلسفات والعقائد الغربية[٣] فلا تخلو هذه الأحكام من التعميم والإنشائية، فهم يحكمون على المذاهب الوافدة جميعها بالرفض إذ يرون بأنها "وإن كانت تختلف فيما بينها لكنها تتفق مع كونها مخالفة للتصور الإسلامي في معظم ما جاءت به"[٤] ويعللون رفضهم لها بكون "مستمداتها وثنية قديمة

---

[١] أنور الجندي : من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (٢)، ص ٣.

[٢] عماد الدين خليل : هل للأدب الإسلامي منهج متميز؟ مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٤٣.

[٣] أنور الجندي: من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مرجع سابق، ص ٣.

[٤] عبد القدوس أبو صالح: شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٨، ص ٣.

وانحرافات كنسية وظلالات مذهبية"[١] ويرى (محمد قطب) أن "التفسير المادي للتاريخ محنة الفكر الأوروبي في العصر الحديث!" [٢] ولعله يقصد من هذا إلى رفض المناهج الوافدة لما اشتملت عليه من تفسير خاطئ لتاريخ البشرية ويقدّم (قطب) مثالاً على التفسيرات الخاطئة للمناهج الوافدة فيقول: "أما الاداب الأوروبية المنحرفة فإنها تعرض قصة ادم على أنها مفخرة لأدام وبطولة... وهي اداب ذات إيحاء خبيث لا يخفى، فهي توحي للناس بعصيان ربهم والإغراق في الشهوات والعصيان! وكأنما الطاعة هي انعدام الشخصية وزوال الكيان"[٣] ولا أجد من علاقة تربط بين هذه الفكرة وبين المنهج النقدي، فالأدب شيء والنقد شيء اخر، فالنص بصورته وفكرته السابقة مرفوض عند العرب والمسلمين، أما المنهج النقدي فلا نقرّ رفضه إلا إذا أكد المضمون، والفكرة المتقدم ذكرهما "فقبل أن نطلق الدعوة للاستفادة أو الأخذ من المذاهب الأدبية علينا أن نتبين ما يكمن وراء تلك المذاهب من إرث فكري وعقدي ومن مظاهر سلوكية وحياتية ومن غايات ظاهرة وخفيّة"[٤].

وقد انطلق بعضهم في رفضه للمذاهب الوافدة من ردّة فعل الغرب نفسه "فالغرب يرفض كلّ شيء له صلة بالإسلام ولا يقبل الحق أو الخُلق أو الفضيلة إن كانت من المسلمين"[٥] ويتساءل (محمد حسن بريغش) : "كيف نركن إليهم ونقبل مناهجهم مع معرفتنا لدوافعهم ومعرفتنا لعقائدهم وإطلاعنا على مخططاتهم التي أصبحت معلنة واضحة"[٦] ونتساءل نحن هل نجعل موقف الأخر من إنتاجنا وعقيدتنا شرطا لقبول إنتاجه؟ وهل نأخذ عنهم كلّ شيء إن هم أخذوا عنّا؟ لا أعتقد أن المسألة مسألة مقايضة فكثيرا ما ترد مقولة : (الحكمة ضالة المؤمن) في كتابات دعاة "الأدب الإسلامي" فلا نحبس أنفسنا ونعيش في عزلة بحجة أن الأخر لا يأخذ عنا، المهم أن نعمل وفق المسار الصحيح ونأخذ المفيد أنّى يكون، فلا تصدر في أحكامنا من عصبية بل يجب أن تستند إلى أسس علمية دقيقة وطرائق منهجية قويمة لا اعوجاج فيها.

---

[١] محمد بن سعيد بن حسين : من مكتبة الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢١.

[٢] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٣.

[٣] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧٠.

[٤] محمد حسن بريغش : في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص. ص ٨١-٨٢.

[٥] نفسه:، ص ٤٢.

[٦] في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٤٢.

وقد رفض عدد من دعاة "الأدب الإسلامي" المناهج الوافدة لأنها نشأت في بيئات تختلف عن البيئة الإسلامية والعربية وتشكلت بفعل تأثيرات خاصة بتلك البيئات، فقد تعارف دعاة الأدب الإسلامي على أن "المذاهب الأدبية الحديثة تعبير عن تصورات محددة لفئة من الناس الغربيين ونتيجة لظروف خاصة نتجت عن صراعات وتطورات في أوروبا"[١] فلم ينظر دعاة الأدب الإسلامي إلى هذه المذاهب على أنها تمثل أوروبا بشكل عام وإنما تمثل فئات خاصة هي فئات الأدباء والمفكرين فهم يرون أن "المذاهب الأدبية في الغرب تعكس فلسفات أفرزتها العقلية الأوروبية نتيجة ظروفها الخاصة"[٢] لذا فهي مرفوضة لأن الفلسفات التي انتجتها العقول الأوروبية لا تتطابق مع الفكر الإسلامي وعندما نأخذ بها "نقع في التقليد السخيف الذي يؤكد عدم انتمائنا لأصولنا وإقحام ما لا يوافق قيمنا ومجتمعنا"[٣] ولنا مع هذه الآراء وقفة، فهل نرفض هذه المذاهب لأنها نشأت في بيئة غير بيئتنا؟ وهل الأدب الذي قامت عليه هذه المذاهب يختلف عن أدابنا؟ قد يختلف المضمون أو الفكرة، أما الأدب فهو أدب حيثما حل وأينما وُجد، أجناسه واحدة وأساليبه متقاربة وإن تغيرت اللغة، لا شك أن رفضنا للمذاهب الوافدة باعتبارها خاصة بالبيئة الأوروبية يشير إلى الفصل التام بين الآداب الأوروبية والآداب العربية والإسلامية، وإذا تمّ ذلك فما البديل عن المذاهب الوافدة؟ وأين هي المذاهب الخاصة بالآداب العربية؟

إن المناهج مقاييس تقاس بها الإبداعات الأدبية، فالمناهج الغربية تصلح لدراسة الآداب الشرقية وإن كان المذهب الأدبي الذي يُجسّد الرؤية والتصور لا يتفقان مع التصور الإسلامي والعربي، فهناك فرق بين المنهج والمذاهب " فلا يمكن أن تلائم هذه المذاهب حياتنا الإسلامية مهما بدت مظاهر هذه الحياة قريبة من مظاهر الحياة الأوروبية أن الروح التي تسري في أعماق الإنسان المسلم تختلف عن الروح التي تسري في أعماق الأوروبي"[٤] أما المناهج فهي أدوات مجردة من الرؤية فلا تحمل فكرا معينا أو تصورا خاصا، فالمذهب يتمثل في نظرية أدبية أما المنهج فهو ذلك المقياس الذي يُطبق على النظرية الأدبية ومع هذا فلا يمكن إنكار وجود هذه المذاهب في آدابنا فقد "تسرّبت المذاهب الأدبية الغربية باتجاهاتها المختلفة إلى أدبنا

---

[١] محمد حسن بريغش، في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٧٩.

[٢] مصطفى هدارة: لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢٣.

[٣] نفسه : عدد١، ص ٢٣.

[٤] محمد حسن بريغش، في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٤٢.

العربي الذي صار ظلاً لها مما جعل الهوّة عميقة بين واقعه وواقع أمتنا وتطلعاتها"[١] وقد ظهر أثر الأدب الغربي عند الأدباء العرب المحدثين وخاصة في مصر بعد حملة نابليون حيث أرسلت البعثات الأدبية إلى أوروبا وأدخلت المطابع إلى مصر، فدخل الأدب العربي مرحلة جديدة من الانفتاح على الاداب الأوروبية ولم يقتصر هذا التأثير على الدول العربية فحسب بل ظهر في دول إسلامية كذلك كتركيا مثلا التي "أزدهر فيها الأدب الإسلامي إلى جانب الأدب القومي واليساري الاشتراكي اللذين تأثرا كليًا (شكلا ومضمونا وفكرا) بالأدب الغربي، وكذلك إن الأدب الإسلامي قد تأثر شكلاً بالأدب الغربي أما المضمون والهدف والشعور فقد بقي إسلاميا بحتا"[٢]

فاستعمال الكاتب للمصطلح "الأدب الإسلامي" لا يحتاج إلى تفسير أو تعليق لأنه وضّح دلالة هذا المصطلح عندما قال : (أما المضمون والهدف والشعور فقد بقي إسلاميا) فالأدب إذن يخضع لشكل أدبي واحد فماذا بمنع أن يخضع أيضا لمنهج واحد في النقد أي لماذا لا يمكن تطبيق هذا المنهج أو ذاك على أي نصّ أدبي دون النظر إلى لغته أو مضمونه. فالأدب واحد وإن تعددت أنماطه أو الطرائق التي اتبعها المبدعون، فقد ترتبط الطرائق المتبعة في صياغة الأدب بطبيعة البيئة التي ينتمي إليها المبدع إذ "يتضح أن الأسلوب أو الشكل له دلالة اجتماعية ولا شك بأن مضمون العمل الأدبي هو كذلك نتيجة للتفاعل بين ذات الأديب والظواهر الاجتماعية أو الحياتية العامة"[٣].

وتختلف هذه الدلالة الاجتماعية داخل المجتمع الواسع من بيئة إلى بيئة فلو جئنا إلى المجتمع العربي نجد أن الشعر يرتبط بالبداوة أكثر من الأجناس الأدبية الأخرى في حين أن الرواية تُعد أبنة المدينة وتأتي في مرحلة متأخرة عن الشعر ويرى (ويليك) "أن أبناء الحرفيين والتجار يسهمون في القسط الأكبر من إنتاج الأدب الأمريكي.. ولا يصّح هذا التعميم في إنكلترا إلا بتحفظات كبيرة إذ يتكرر ظهور أبناء الفلاحين والعمال في الأدب الإنجليزي القديم"[٤] ومهما يكن من اختلاف بين الأدبين السابقين (الشعر والنثر) إلا أنهما يشركان النقاد

---

(١) أمال لواتي : الرؤية الإسلامية في شعر محمود حسن إسماعيل، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٣، ص١٠١.

(٢) علي نار : ملامح الأدب الإسلامي التركي، ترجمة يوسف خلف، ص ١، من وثائق المكتب الإقليمي للرابطة في عمان.

(٣) شكري الماضي : في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٤) رينيه ويليك : نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ٩٩.

في تعبيرهما عن هموم الطبقة العامة في المجتمع، طبقة الحرفيين وأصحاب المهن، هذا في المجتمع الغربي وقد لا يندرج هذا التقسيم على الأدب العربي لأن المجتمع العربي لم يشهد مثل هذه التقسيمات الطبقية، بل يكاد يندرج تحت طبقة واحدة حتى نهاية الخلافة الإسلامية في عهد العثمانيين، لذا لا يمكن إنكار العلاقة التي تربط الأدب بالمجتمع والبيئة المحيطة "فدراسه الأدب كظاهرة اجتماعية يفيد دارسي الأدب ونقاده كما يفيد علماء الاجتماع أنفسهم"[١] وبناء على هذا نحن لا ننكر أن الأدب الأوروبي يعكس ملامح البيئة الأوروبية ويتفاعل مع عناصرها، كما أننا لا ننكر أن المناهج الوافدة جاءت استجابة لمعطيات بيئتها الأدبية، ولكننا ننكر رفض الاستفادة من هذه المناهج بحجة أنها لا تلائم آدابنا الشرقية وبحجة أنها تنطلق من فلسفات غربية، فإذا كان مضمون الأدب الغربي لا يتفق مع تصورات الأدب العربي فليس من الممكن فهم المناهج الوافدة على أنها تتعارض مع قيم الأدب العربي وثوابته ذلك أن المناهج تحمل مضامين وتصورات وإنما هي أساليب وأشكال، والأساليب مشتركة بين الآداب جميعها. وليس شرطا أن ننتفع بمناهج النقد الوافدة انتفاعا مباشرا لأنها درس وحُكم أو وصف وتذوق للنصوص الأدبية الأوروبية"[٢] ولكن يمكن القياس على ذلك والإفادة من الطريقة والأسلوب دون أن نأخذ بالمعاني والدلالات نفسها، ولا يمنع هذا من تطبيق المناهج الوافدة بصورة مباشرة خاصة وأنّ كثيرا من روّاد الأدب العربي في العصر الحديث تأثروا بالأدب الأوروبي شكلاً ومضمونا فقد عكف نفرٌ من الأدباء المحدثين على دراسة الآداب الغربية فترجموها وتأثروا بأساليبها[٣]. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الجانب الفني للمناهج الوافدة، فقد رفض عدد من دعاة الأدب الإسلامي المناهج الوافدة منطلقين من أنّ هذه المناهج "تنتج فنا رديئا مهما يكن فيه من دقة وبراعة وجهد مبذول لأنها تنقص العنصر الأول من عناصر الفن، وهو حرارة الوجدان"[٤] ولا نعلم كيف يمكن للمناهج أن تتمثل الوجدان في حال من الأحوال فهي إلى العقل أقرب من العاطفة، فما جوانب الرداءة الفنية إذن؟ وما الجوانب الصالحة التي يجب أن تتجلى في هذه المناهج كبديل مقترح؟ لقد حاول (محمد بن عزوز) أن يتلمس جوانب التقاء النقد العربي مع المناهج الغربية فوجد أنّ "المدارس النقدية الغربية ترتبط مع "النقد الإسلامي

---

[١] شكري الماضي: في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٥٧.

[٢] شكري الماضي: في نظرية الأدب، ص ١٥.

[٣] من أمثال أحمد شوقي وتوفيق الحكيم وطه حسين وجماعتي الديون أبولو والمهجريين.

[٤] محمد قطب : منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٥.

المعاصر"[١] بالمجال الفني المتعلق بطريقة توظيف الشخصيات داخل العمل الروائي وكيفية رسمها ووصفها والكشف عن دوافعها التي تتحكم في شبكة علاقاتها بغيرها من الشخصيات ودلالات كل ذلك على الشخصية وانتمائها العقدي والفكري"[٢]

هذا فيما يتعلق بالمناهج حينما تُغذّي الإبداع الأدبي وتوّجه الأديب إلى الطريقة المثلى في بناء العمل الأدبي، فإذا طبقنا المنهج الواقعي في إبداع الرواية العربية نجد أنّ هذا المنهج يفرض ما يُعرف بـ (الشخصية النمطية) في العمل الروائي فشخصية الجزار مثلاً تظهر بنمط واحدٍ ومتكرر في جميع الأعمال الروائية كأن يكون هذا الجزّار بادناً جهوري الصوت حادّ المزاج، وهذا لا يمنع -بالطبع- من تقديم نماذج جديدة للجزّار في المجتمع وإن كان النموذج السابق هو الغالب في الرواية المصرية الحديثة.

ويرى (أنور الجندي) بأن "خطورة المناهج الوافدة تكمن في إضعاف أصالة البحث والتخلف عن المصادر الأصلية والاعتماد على المصادر الزائفة من كتب المحاضرات وما سجله الرواة والقصاصون من أخبار... وهي مؤلفات لم يكتبها علماء موثوق بهم ولم تكتب وفق أصول البحث العلمي الذي أبدعه الإسلام وإنما جُمعت للتسلية والترويح وقُصد بها الفكاهات والنكات والأحاجي لإغراق المجتمعات بالأوهام والأباطيل"[٣] والمتأمل لدلالات هذا النص يقع في حيرة من أمره فلا يعلم، أينكر ما جاء به التراث الأدبي من روايات الأخبار والأشعار العربية؟ أم أنه يُنكر طريقة المستشرقين في جمعهم لنصوص الأدب العربي وتتبعهم لتأريخه؟ ومع هذا فإننا لا نؤيد صاحب هذه المقولة على أيّ وجه فهمناها فليس من السهولة بأمر أن تشكك في تاريخ الأدب العربي وإن كنّا نعترف بأنه أصيب بالنحل والتدليس في بعض جوانبه، كما أننا لا ننكر جهود المستشرقين كلّهم وإن كان بعضهم مغرضاً في ارائه إلا أن هناك من أعترف بأهمية الشعر العربي على مرّ العصور حتى وصل الأمر عند بعضهم بإعلان إسلامه. ومهما يكن من أمر فإن المناهج التي اتبعها المستشرقون في بحثهم لتأريخ الأدب العربي هي مناهج تقوم وفق أسس علمية لا مجال للتعديل عليها وإن عُوّل على بعض الآراء والنتائج التي توصلت إليها دراسات بعضهم كآراء بروكلمان مثلاً.

وقد رفض دعاة "الأدب الإسلامي" المناهج الوافدة لأنهم يرون أن لغتها معقدة؛ فلم يتهم دعاة "الأدب الإسلامي" المناهج الوافدة برداءة فنها فحسب بل رفضوا أيضا اللغة

---

[١] استعمال هذا المصطلح لا يعني بالضرورة وجود منهج نقدي إسلامي.

[٢] محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ٣١.

[٣] من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٧، ص ٥.

التعبيرية التي اتبعتها تلك المناهج في دراستها وتحليلها للإبداع الأدبي فكما أن "الأدب الإسلامي" يرفض المذاهب الأدبية لمخالفتها التصور الإسلامي فإنه كذلك "يرفض لغة النقد التي يشوّهها الغموض وتفشو فيها المصطلحات الدخلية والرموز المشبوهة"[١] فلغة النقد الحديث يُحيطها الغموض وتكثر فيها الرموز ولكن هذا ليس مدعاة لرفضها ذلك أننا على غموض لغتها في بعض الأحيان إلا أننا لا نعجز عن فهم دلالتها وإدراك مراميها والإحاطة بما تضمنتها من مفاهيم وأفكار، وإن كنا نعترف بأنّ الإغراق في الغموض والإكثار من استخدام الرموز يفسد العمل سواءً أكان إبداعاً أم نقداً، فلا شك أن الإنسان العربي المسلم يرى نفسه في حالة من الضياع إزاء التضارب والتضاد الواقع بين هذه المذاهب وما آل إليه الأدب في ظل الحداثة من غموض وابتعاد عن العقل والمنطق"[٢] فقد أغرقت الحداثة في استعمال الغريب من الألفاظ والدقيق من الرموز حيث استحالت اللغة طلاسم لا تربط بين مفرداتها ولا معاني لتراكيبها، فغدت لغة النقد عند الحداثين ضرباً من ضروب الفلسفة التي لا مكان لها في الأدب. وقد استقطبت الحداثة عدداً من الأدباء العرب المحدثين الذين تتلمذوا على فلسفات الأدب الغربي وأكبوا عليها مقلدين باحثين عن التميز والنجومية في أحضان الحداثة " فمن التصورات أو القناعات الخاطئة للأدباء المحدثين في الساحة العربية أنهم يعتقدون أن المذاهب الأدبية الأكثر حداثة في الغرب كالطليعية والمستقبلية واللاوعيية ومن قبلها الرمزية والسريالية... تعانيَ في أعمالها الإبداعية من الغموض، وأن هذا الغموض شيء أساسي في تكوينها وأنه مرسوم مسبقاً في تصور أصحابها"[٣] ولا شك أن الكاتب يدافع عن الغموض الذي اشتملت عليه المذاهب الوافدة ويجعل منه عاملاً من عوامل الحداثة والتجديد في الأدب فيقول : وإذا أردنا أن نجدد نحن الآخرين فإن علينا أن نغمض ونلغز"[٤] فهو يطالب بالغموض والألغاز كوسيلتين من وسائل التجديد ولا أعتقد بأن هذا يتفق من مبادئ "رابطة الأدب الإسلامي العالمية" التي يشكل صاحب الرأي قطباً من أقطابها، وهذا من التناقضات التي وقع فيها دعاة الأدب الإسلامي.

ويرى جمعٌ من دعاة "الأدب الإسلامي" أن المذاهب الأدبية الغربية لا تتفق مع القيم العربية والعقيدة الإسلامية "ذلك أنها مرتبطة دائما بالبيئة والعقيدة، فالكلاسيكية فلسفة تمجّد

---

(١) تعريف برابطة الأدب الإسلامي، ص ٥، من وثائق الرابطة.

(٢) مصطفى هدارة : لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١، ص ٢٣.

(٣) عماد الدين خليل : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١٧.

(٤) نفسه، عدد ١٣، ص ١٧.

العقل و الرومانسية ثورة على العقل وتمجّد العاطفة"[١] وبهذا فإن الأولى تعنى بالعقل دون العاطفة و الثانية تُعنى بالعاطفة دون العقل أما الإسلام فإنه دين الوسطية الذي يوازن بين العقل و العاطفة لذا فإنه يتصادم مع هذه المذاهب من حيث إنها تستند إلى فلسفات تعارض المفاهيم الإسلامية "فالكلاسيكيون يقصرون أعمالهم الأدبية على الجوانب المادية من حياة الإنسان، أما المفهوم الإسلامي فإنه يغطي الحياة المادية و الحياة الروحية معا، ثم إن الرومانسية تدين بأن الغاية من الأداب هي المتعة أما المفهوم الإسلامي فلا بدّ أن تتوافر فيه الفائدة العملية و المتعة النفسية معا بحيث يكون نافعا وممتعا في وقت واحد"[٢] فنجد هذا الرأي يرفض الكلاسيكية بسبب عنايتها بالجانب المادي ويرفض الرومانسية بسبب عنايتها بالمتعة دون الفائدة، ولا أعتقد أن الكلاسيكية تهمل الجانب المعنوي بالصورة التي يراها صاحب الرأي أو أن الرومانسية تتجاوز الفائدة بالدرجة التي يتخيلها و إن وقع ذلك حقا فإنه لا يُشكل مانعا من الأخذ بهما، فلم لا نأخذ بالجوانب التي تفيدنا ونرفض الجوانب التي لا تناسبنا "فإذا كان الأدب الإسلامي يعطي الحياة المادية حقها كما يعطي الروح أيضا"[٣] فما الذي منع من الإفادة من مادية الكلاسيكية و الإفادة من روح الرومانسية بما أن الجانبين متوفران في الإسلام. فلا نعدّ ذلك تناقضا كما يرى (أنور الجندي)، فلا تعارض بين مادية الكلاسيكية ومادية الإسلام كما أنه لا تعارض بين روح الرومانسية وروح الإسلام كمنهج أدبي.

وإذا كان (أنور الجندي) يرى أن الكلاسيكية تعنى بالمادية فإن (محمد قطب) يرى أن الفلسفة المثالية التي تنبثق من الكلاسيكية "جوفاء وتنكر الوجود الذاتي للعالم المادي المحسوس"[٤] فلا ننكر أن الكلاسيكية ومن بعدها المثالية تمجدان العقل، والعناية بالعقل لا تعني إنكار المادية أو إثباتها، ويذهب (عبد الرحمن رأفت الباشا) أبعد من ذلك حين يرى أن "الكلاسيكية استنبطت من أدب اليونان و الرومان بوثنيتها"[٥] ولا أعتقد إن للرومان أثرا في وجود الكلاسيكية! فهي نتاج يوناني أرسى قواعده (أفلاطون) وحمل لواءه (أرسطو) وكلاهما يوناني، عاشا قبل الميلاد.

---

(١) أنور الجندي : من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٧، ص ٣.

(٢) نفسه : إسلامية الأدب : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٢، ص ٣.

(٣) نفسه : من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٧، ص ٤.

(٤) منهج الفن الإسلامي، ص ٦٦، مرجع سابق.

(٥) أنور الجندي : من أسلمة الأدب العربي ...، مجلة الأدب الإسلامي، عدد٧، ص ٦.

ونجد من ينكر المناهج الوافدة التي تركز على الجانب الفني وتتعامل مع الأدب باعتباره أدبا أو صناعة فنية دون النظر إلى المضمون "فالأدب للأدب والفن للفن مفاهيم ينكرها الفكر الإسلامي تماما"[١] كما يرى (أنور الجندي) فهي برأيه "تحرر الأدب من طابع الأخلاق وتدفعه إلى تصوير الغرائز والأهواء من غيرما قيد وذلك باسم حرية الأدب"[٢] فالكاتب يؤيد الالتزام الذي يقيد الأدب ويعزله عن الاتصال بغيره من المناهج أو الإفادة منها. ومما يؤكد أن الرابطة مُصرة على تبني موقف العداء للمذاهب الأوروبية ورفض المناهج النقدية الوافدة أن مجلة الأدب الإسلامي -وهي حاملة لواء الدعوة للأدب الإسلامي- نشرت على إحدى صفحاتها[٣] خطوات تشكل طرق التصدي للمذاهب الأدبية الغربية، وقد وصفتها بأنها منحرفة، وليس هذا فحسب فلا نكاد نلمس من الأساليب التي صيغت بها تلك الخطوات إلا الإنكار التام والمطلق لهذه المذاهب بالاستناد إلى إطلاق الأحكام العامة عن طريق التعبير الإنشائي الذي لا يستند إلى دقة البحث ولا يقوم على فهم حقيقي لجوهر هذه المذاهب فقد ورد في العدد الرابع من مجلة الأدب الإسلامي ما يلي :

"طرق التصدي للمذاهب الأدبية المنحرفة (الغربية) :

- الكتابة عن سلبيات هذه الدعوات ومخاطرها.
- إهمالها وتجنبها وعدم الحديث عنها.
- تشجيع النتاج الأدبي الملتزم بالقيم الإسلامية حتى يكون هو النتاج البديل والسائد في الساحة الأدبية.
- فالتصدي لها لون من ألوان الجهاد".

فكيف نفهم حقيقية المذاهب الوافدة ونحن نعرض عنها؟ وكيف نتعرف عيوبها وفوائدها ونحن نهملها؟ إذن كيف عرفنا بأنها منحرفة وضالة وغير صالحة؟

إن الإطلاع على المذاهب الوافدة ومعرفة جوهرها وحقيقتها يحقق لنا الفائدة بلا شك ولا يعني هذا قبولها جميعها وإدخالها في المجال الأدبي العربي والإسلامي، فتحصيل الفائدة من دراستها لا يقتصر على جوانبها الإيجابية فقط، بل إننا نستفيد من جوانبها السلبية كذلك، وذلك عن طريق الابتعاد عنها وإيجاد البدائل المفيدة فالسلبيات تنبهنا إلى جوانب النقص عندما

---

[١] من أسلمة الأدب العربي ...، ص ٥.

[٢] نفسه، ص ٥.

[٣] يُراجع الصفحة (٣١) من العدد الرابع لمجلة الأدب الإسلامي.

نأخذ بمقابلها، فأين هذه الدعوة من قول ابن قيم الجوزية : "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها"[١].

لقد رأينا أن الرافضين للمناهج بحجة الانحياز لجانب دون آخر لم تأت آراؤهم ضمن نسق واحد ذلك أنهم لم يجدوا هذه المناهج تتفق جميعها على الانحياز إلى جانب دون غيره، فنجد المنهج الكلاسيكي يعنى بالعقل وبالمقابل فإننا نجد الرومانسية تعنى بالعاطفة، ونجد منهجا يعنى بالفن والأسلوب وبالمقابل نجد منهجا يعنى بالفكرة والمضمون، وبالخلاصة نجد المناهج جميعها تقدم صورا متعارضة يمكن الإفادة منها.

ولم يقف دعاة الأدب الإسلامي جميعهم موقف الرافض للمناهج الوافدة فهناك من يرى بضرورة الأخذ عن المناهج الوافدة والإفادة من أساليبها وخاصة في مجال التطبيق "فالمنهج النفسي مثلا قد يخدم الدارس الإسلامي للأدب دون أن يشكل هذا أي ارتطام أو تناقض مع مفرداته المتميزة إذا عرف كيف يوظف المقاطع والمفردات المنهجية المتساوية مع قناعاته وتصوراته"[٢] فالكاتب في رأيه هذا يرى في المناهج أدوات مسخرة لأي مذهب أدبي وإذا تحققت المذهبية للأدب الإسلامي فإنه يفيد من المنهج النفسي لأن المناهج ليست حكرا على أحد.

ويرى سيد قطب، أن ننتفع بالدراسات النفسية ولكن يجب أن تبقى للأدب صفته الفنية وأن تعرف حدود علم النفس في هذا المجال... والحدود التي تراها مأمونة هي أن يكون المنهج النفسي أوسع من علم النفس وأن يظل مع هذا مساعدا للمنهج الفني والمنهج التاريخي وأن يقف عند حدود الظن والترجيح ويتجنب الجزم والحزم"[٣] فسيد قطب يركز على التفريق بين علم النفس والمنهج النفسي، فهو يرفض تطبيق علم النفس على الإبداع الأدبي، وإن كان يقبل المنهج النفسي فإنه يشترط الحذر في استخدامه "ليبقى في حدوده المأمونة فيساعد مجرد مساعدة على توسيع الآفاق في النظر إلى العمل الفني"[٤] لأن التوسع في تطبيق المنهج النفسي" يحيل النقد الأدبي تحليلا نفسيا"[٥] ومن المؤكد أن هناك فرقا بن النقد الأدبي والتحليل النفسي كما أن هناك فرقا بين الأدب وعلم النفس، وحول استخدام علم النفس لفهم الأدب ونقده

---

(١) عبد الحميد إبراهيم : لقاء العدد، مجلة الأدب الإسلامي، ع٨، ص ٢٠-٢١.

(٢) عماد الدين خليل : هل للأدب الإسلامي منهج متميز؟ مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ٤٣.

(٣) النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٤) نفسه، ص ١٩١.

(٥) نفسه، ص ١٩١.

يرى (سيد قطب) بأن ذلك من "الأشياء المستحدثة بلا جدال، والذين حاولوا عندنا أن ينتفعوا بها قد استمدوها من الغَرْب فعلاً، ولم يكن لها -على هذا الوضع- أصول في ثقافتنا العربية الأدبية"[١] فهذا اعتراف بتأثر الأدب العربي بمناهج النقد الوافدة وتطبيقها على الأدب العربي في العصر الحديث.

رأينا كيف أجاز (سيد قطب) الإفادة من المنهج النفسي في دراسة الأدب، ولم يكن هو الوحيد الذي نهج هذا النهج فقد سار على خطاه -في قبوله للمناهج الوافدة- عددٌ كبير من دعاة الأدب الإسلامي أولئك هم الذين يعترفون بوجود "علاقة تقاطعية بين الأدب الإسلامي والمذاهب الغربية تنحصر في المكان الذي يحتله الشكل الأدبي"[٢] وبهذا المفهوم فإن "الأدب الإسلامي" لا يتميز عن الآداب العالمية إلا بمضمونه "فكل عنصر في المذاهب الغربية على مستوى المضامين والرؤى لا يجد صورته في مجموعة الأدب الإسلامي والعكس صحيح"[٣] هكذا يرى (محمد إقبال عروي) وإن كنّا لا نوافقه في هذا التعميم لأن هناك آدابا تحمل قيما إسلامية في حين أن أصحابها ليسوا مسلمين.

ويرى (محمد الجزار) ضرورة الإفادة من المناهج الوافدة ذلك "أننا بحاجة ماسة إلى قراءة الإنجاز الغربي بعيون ناقدة تراعي أن مجتمعاتنا العربية الإسلامية مجتمعات قيمية أكثر منها تعاقدية (العقد الاجتماعي) ولا بد من مساءلة ما يَفِدِ علينا من سوانا وتأويله والاختيار منه حتى نوائم بينه وبين ثوابتنا الاجتماعية وطبيعة ثقافتنا"[٤] فعندما نطالب بالأخذ بتطبيق المناهج الوافدة لا نريد تطبيقاً دون أن نعي حقيقة هذه المناهج، فعدم الأخذ بهذه المناهج خيرٌ من تطبيقها على جهل بها وفي الوقت نفسه يجب أن نعي الفرق بين المنهج النقدي والمذهب الأدبي "فالمنهج أداة علمية يمكن أن استعينها من المنطق الأرسطي مثلاً أو من البنائية في العصر الحديث... فالمنهج باعتباره منهجا أداة علمية ليس حتما أن تكون إسلامية أو أن تكون غربية فكما أنني أنقل السيارة والإلكترونيات والكمبيوتر فليس عيبا أن أفيد من المنهج المطروح"[٥] أما المذهب الأدبي فهو التصور أو الرؤية التي تتمثل في الأدب فالمذهب لا يحمل قيمة نقدية في حين أن المنهج يمثل مقياساً نقدياً، غير أن هناك من يخلط بين المذهب

---

(١) النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص ١٩٤.

(٢) محمد إقبال عروي : قراءة في نظرية الأدب الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ١٩.

(٣) نفسه، عدد ٦، ص ١٩.

(٤) القيم والنظرية الأدبية : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ٥٨.

(٥) عبد الحميد إبراهيم : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٨، ص ٢٢.

والمنهج" وهذا الخلط جاء من أن بعض المناهج في العالم العربي تتحول إلى مذاهب كالبنائية التي حاربت المناهج الأخرى فتحولت من منهج إلى مذهب، والخلاصة أن المنهج شيء علمي تفيد منه وهو شيء يختلف عن النقد الأدبي ويختلف أيضاً عن النص الأدبي"[١] فالمنهج أقرب إلى العلم والمذهب أقرب إلى الأدب؟ وحتى نطبق المناهج الوافدة لا يشترط أن نأخذ بالمذاهب الوافدة أو أن نقلد الآداب الأوروبية. وإن كان من واجب الأديب الإسلامي أن يطلع على آداب الآخرين بلا حدود فيأخذ الصالح منها ليستفيد منه في زيادة خبرته ويفيد منه القرّاء"[٢]

ولا مانع لأدبنا الإسلامي المعاصر من الاستفادة من الرمزية وحتى السريالية في قوالبها وطريقة طرحها للمضامين طالما كانت مجرد محاولات وتجارب وطالما كان الأديب ملتزماً الخطوط العامة لمسار الشخصية الإسلامية وأخلاقياتها"[٣] فأهم ما يجب التنبه إليه عند الإفادة من المناهج الوافدة هو عدم التعارض مع ثوابت الأدب العربي أو الانتقاص من تراثه، وهذا ما كرره (عماد الدين خليل) في دعواته للأخذ عن المناهج الوافدة" ويتلخص موقف عماد الدين خليل من المذاهب الغربية فيرى ضرورة الاستفادة من الآخر في شتى المعطيات التقنية والشكلية والجمالية شريطة أن لا تصطدم بالرؤية الإسلامية"[٤].

ولم يكن (عماد الدين خليل) هو الوحيد المتحمس للإنفتاح على المذاهب الأدبية الوافدة فقد جاء (عبد الحميد إبراهيم) بفكرة الوسيطة وبحث فيها بحثاً مطوّلاً للخروج بنظرية عربية إسلامية تنبثق من الحضارة العربية الإسلامية وتعتمد على التراث العربي الإسلامي ولعلّ دعوته إلى الوسطية توازي دعوة "رابطة الأدب الإسلامي" إلى نظرية إسلامية في الأدب والنقد، وقد يكون له السبق في هذه الدعوة إلا ان الرابطة أعلنت دعوتها قبل أن يتمكن هو من نشر كتابه الموسوم بـ(الوسطية العربية) وقد عبّر (عبد الحميد إبراهيم) عن رأيه بالمذاهب الوافدة فقال : " يمكن ان تكون فكرة الوسطية منطلقا للحوار مع الحضارات القديمة ومع الحضارات الحديثة، منطلقا للحوار مع (أفلاطون) ومع (أرسطو)، منطلقا للحوار مع الوجودية ومع الماركسية في العصر الحديث، ولا نخجل ولا نتهيب هذا الحوار لأن لدينا من الإمكانية ومن البذور الحيّة داخل حضارتنا ما يسمح لنا بهذا الحوار، وهذا عين ما قاله ابن قيم الجوزية في أحد كتبه وهو يشرح الوسطية قال : ... بأن نأخذ الحق عن الطوائف المختلفة ولو كانت

---

(١) عبد الحميد ابراهيم، لقاء العدد،مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي عدد (٩ + ١٠)، ص ١٥٥.

(٣) حكمت صالح : نحو افاق شعر إسلامي معاصر، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٧٩، ص ٩.

(٤) محمد إقبال عروي : قراءة في نظرية الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ١٩.

كافرة ولا تترك ما عندها من حق بسبب ما لديها من باطل، فالحكمة ضالة المؤمن تأخذ بالحق من هنا ومن هناك تم تضيفه إلى نفسك لكي يكون شاهدا على الناس لقوله تعـــالى : (كذلـك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)" [١]. فهذه دعوة (عبد الحميد إبراهيم) التي تؤكد الانفتاح على المذاهب الحديثة جميعها وفتح باب الحوار معها دون تردد وهو يستند في دعوته هذه إلى رأي أبن قيم الجوزية القاضي بأخذ الفائدة من الطوائف الأخرى، وكذلك (عبد الحميد) يدعو إلى أخذ المفيد من المذاهب الوافدة.

ويؤكد (محمد بن عزوز) هذا الانفتاح فهو "يؤمن بضرورة الانفتاح حتى لا نتقوقـــع داخل ذواتنا لكن بشرط أن لا يكون انفتاح المنبهرين بل انفتاح النقاد الحصفاء الذين يتعـلملون بحذر ونقد مع ما يدرسون"[٢]. ومما يلاحظ على جميع المؤيدين للأخذ بالمنـــاهج الوافـدة أو المذاهب الأوروبية هو ضرورة المحافظة على شخصية الأدب العربـــي وهويـــة الحضـــارة الإسلامية وعدم المساس بالتراث العربي الإسلامي أو الانتقاص منه ويؤكد هذا سيد (قطـــب) في قوله : "إذا اضطررت للاقتباس من مناهج النقد الأوروبي كان هذا في الحدود التي تقبلـــها طبيعة النقد في الأدب العربي وتنتفع بها وتنمو بها نموا طبيعيا بعيدا عن التكلف والافتعـال"[٣] فيضيف قطب شرطا اخر لقبول المناهج الوافدة هو أن تكون نافعة ومفيدة للأدب العربي تنمو به وتتطور حتى يصبح في مصاف الآداب الأخرى دون أن تظهر آثار الصنعة والتكلف فيفسد الأدب.

ومع أن هذه الآراء وغيرها من الأراء السابقة تؤيد ضرورة الانفتاح على المذاهـــب الغربية وتدعو إلى الإفادة من المناهج النقدية الوافدة إلا أن الرأي الغالب على رابطـــة الأدب الإسلامي هو رفض هذه المناهج وقطع وسائل الاتصال مع تلك المذاهب الأدبية.

ولا شك أن هذا الرأي يحيط الرابطة بهالة من الجمود ويعزلها عن الحركـــة الأدبيـــة العالمية ويقطع أسباب التفاعل معها، وعندها لا يتطور الأدب الذي تدعو له الرابطة ولا تتنوع عناصره، ولعل دعاة الأدب الإسلامي "يصدرون في التعبير عن أنفسهم من منطقة رد فعـــل الذي يجعلهم دائما في مرحلة الدفاع ويربطون مصيرهم برؤية الأخرين وهذا يفســـر الســـبب على أن الهجوم على الحضارة الغربية يمثل تيارا عاما عندهم دون أن يوجهوا طاقاتهم إلـــى بناء حضارة عربية معاصرة فنراهم ينقدون المجتمعـــات الغربيـــة دون أن يـــهتموا بتحليـــل

---

[١] عبد الحميد ابراهيم : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٨، ص ٢٠ + ٢١.

[٢] محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٢٩.

[٣] سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص ٨، مرجع سابق.

مجتمعاتهم المعاصرة، ونراهم ينقدون العبث والغربة والمادية دون أن يحللوا مثل هذه المصطلحات من منظور إسلامي"[١] فهل إعلان العداء لكل ما هو غربي وأوروبي يمهد الطريق أمام تحقيق ما هو إسلامي؟ وهل تسليط الأضواء على عيوب الاخر يعني بالضرورة إظهار محاسننا وإنجازاتنا؟ لا أظن أن النقد من أجل النقد يجدي نفعا، ولا أظن إبراز جوانب النقص عند الآخر يُغطّي جوانب النقص عندنا. فلا نقول بأن المناهج الوافدة والمذاهب الأوروبية وصلت إلى درجة الكمال ولكننا نقول بأن هذه المناهج وتلك المذاهب تقدمت على الاتجاهات الأدبية في العالمين العربي والإسلامي "فما قيمة "الأدب الإسلامي" وسط هذا الزحام الكبير من التيارات والنظريات التي تعج بها الساحة الأدبية العالمية؟ وهل بإمكانه أن ينفتح عليها ويستفيد منها دون أن يمس ذلك بمبادئه وأصوله الأساسية؟"[٢] أسئلة يطرحها كل مهتم بإبراز الأدب الإسلامي، ولا نكاد نلمس إجابات لهذه الأسئلة إلا إذا كنّا جادين في التأصيل لنظرية عربية إسلامية في الأدب والنقد ولا يمكن لنا أن نكون جادّين من أجل تحقيق ذلك إلا إذا مهدنا الطريق أمام نماذج معاصرة تخدم الأسس والمبادئ التي يجب أن تقوم عليها النظرية ولكننا نرى دعاة "الأدب الإسلامي" يهاجمون النماذج الأدبية الغربية دون أن يبذلوا الجهد لتمهيد الطريق أمام نماذج معاصرة تعبّر عن هموم الإنسان المسلم إزاء التحديات الراهنة وباختصار فهم لا يستطيعون أن يخرجوا عن نطاق الآخر قد ينقدونه أو يهاجمونه ولكنهم يدرسون واقعهم من خلاله وقياسا إليه"[٣] وليس هذا فحسب؟

بل إن دعاة الأدب الإسلامي يعارضون المناهج الأدبية الوافدة وينتقدون من يسير على خطاها في الإبداع والنقد إلا أنهم أنفسهم إذا ما قاموا بدراسة أو تحليل لعمل أدبي أو حتى إذا أبدعوا أعمالا جديدة -نجدهم لا يخرجون على مسار تلك المناهج ولا يخالفونها،[٤] ففي الإبداع نجدهم يوظفون الرمز ويستعملون غريب الألفاظ وينظمون الشعر الحر ويحبكون أحداث رواياتهم تبعا لأساليب المذاهب الغربية وانسجاما مع أشكال الروايات الأوروبية فلم نلمس عند غالبية مبدعيهم تميزا في نسيج الرواية أو تقديم النماذج على مستوى الشخصية أو الحبكة.

---

[١] عبد الحميد ابراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد (١) ص ٢٠.

[٢] عبد العظيم فوزي : بريد الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٢٠، ص ٩٧.

[٣] عبد الحميد إبراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١١، ص ٢٠.

[٤] مثال ذلك ما نجده في مجلة الأدب الإسلامي عدد (٩) ص ١٦-ص ٢٣.

ثالثاً: نحو منهج نقدي إسلامي :

بعد أن حاولت رابطة "الأدب الإسلامي" أن تؤصل لنظرية إسلامية في الأدب، وبعد إحساس أعضائها أنهم توصلوا إلى تحقيق رؤية إسلامية مستقلة في الأدب، رأوا ضرورة التقدم إلى الأمام نحو تأسيس موقف نقدي يسند النظرية الأدبية ويقوّي دعائمها حيث ارتأت الرابطة فيما بعد أن "الأدب الإسلامي بحاجة إلى نقد إسلامي معاصر يواكب مسيرته ويرسخ أصوله ويضبط خطاه ويعلي شأنه"[١] وهذا إقرار من الرابطة أن "الأدب الإسلامي" استوى على سوقه، فهو إذن في حاجة إلى نقد إسلامي يقوي دعائمه ويرتقي بمبادئه، ولكن ما طبيعة هذا المنهج؟ وما خصائصه؟ وهل يقوم على ثوابت مستقلة ومتميزة وإلى أي مقدار هو صالح للتطبيق على "نظرية الأدب الإسلامي" والنظريات الأخرى؟

يرى (محمد بن عزوز) "أن المنهج يستخرج من صلب الأدب الذي يدرسه وليس من خارجه، ومن ثم فهو يتسم بخصوصيات ذلك الأدب الذي انبثق من بيئة معينة تحكمها خلفية عقدية وفكرية وفلسفية تختلف عن خلفيات البيئات الأخرى"[٢] فلا شك أن هذا الرأي يكشف عن ضرورة انبثاق مبادئ المنهج النقدي الجديد من ثوابت النظرية الأدبية التي يتصل بها، وهذا يعني أن حقيقة وجود هذا المنهج وصحته تعتمد على حقيقة وجود تلك النظرية وصحتها، وفي الوقت ذاته فإن بطلان وجود هذا المنهج يعتمد على بطلان وجود النظرية الأدبية التي يعتمد عليها.

وإذا كان الرأي الغالب على رابطة الأدب الإسلامي هو رفض المذاهب الأدبية الغربية بما تشتمل عليه من ابداعات أو مناهج نقدية، فإن ذلك يدعو أعضاءها ومؤيديها إلى بناء منهج نقدي يشتق من النظرية الأدبية التي يسعون لتثبيت دعائمها، مما جعل أحدهم يقول: "نحن مطالبون بالتفكير في منهج إسلامي نستقيه من أدبنا الإسلامي، وألا نبقى مستوردين ومستهلكين خاصة أن هناك محاولات عديدة[٣] تسعى مجتهدة للتأصيل لهذا المنهج الإسلامي"[٤] لقد شعر دعاة الأدب الإسلامي بضرورة التأصيل لمنهج إسلامي في النقد،

---

[١] من مبادئ رابطة الأدب الإسلامي، نشرة تعريفية برابطة الأدب الإسلامي، ص ٣.

[٢] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٢٨.

[٣] أذكر منها محاولات كل من : محمد عادل الهاشمي في كتابه : (الإنسان في الأدب الإسلامي) وعبد العالي المجذوب في كتابه : (قضية المنهج الإسلامي في نقد الأدب).

[٤] محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٢٨.

ويطيب للكثيرين من دعاة "النظرية الإسلامية للأدب" أن يعتبر (الرافعي والمرصفي) وغيرهم أصحاب الخطوات الأولى في التنظير للأدب الإسلامي، ومع أن هؤلاء يحملون قسطا كبيرا من العواطف والمشاعر والمواقف الإسلامية في نقدهم إلا أن مسارهم بقي متأثرا إلى حد كبير بالنقد العربي القديم"[١] ولعلّ سيد قطب هو أول من جاء بعدهم وناقش المصطلح النقدي وفق معطيات النقد الأدبي في العصر الحديث خاصة وأنه امتلك حظا وافرا من الإطلاع على مناهج النقد الأوروبي الذي حمل رايات التجديد والثورة على الكلاسيكية.

ولم تكن معرفة أول من دعا إلى قيام النقد على أسس حديثة أكثر أهمية من معرفة كيف فهم هؤلاء المجددون النقد الأدبي الحديث؟ ولم يكن ذلك أكثر أهمية من معرفة هؤلاء لموضوع النقد الأدبي ووظيفته ومعرفة عمل الناقد الأدبي وإدراك غاية النقد الأدبي.

ويرى (محمد إقبال عروي) أن النقد الأدبي هو "مقاربة الأعمال السابقة للكشف عن آلياتها وتقنياتها المختلفة في المستوى الصوتي والمعجمي والتركيبي والدلالي"[٢] فهو يحاكي القدماء في دراسة الجوانب النحوية والصرفية وقضايا اللغة فإنه لم "يمنح النقد الإسلامي" الذي يدعو إليه شيئا من التفرد عن النقد العربي القديم، ولعل (سيد قطب) تطور بمفهوم النقد أكثر من (محمد عروي) فهو يرى أن وظيفة النقد الأدبي "هي تقويم العمل الأدبي وصاحبه من الناحية الفنية"[٣] فقد خرج من إطار العمل الأدبي إلى صاحبة ذلك أن النص الأدبي يمثل صاحبه أحيانا، كما تجاوز قطب القضايا النحوية والصرفية والدلالية التي تُعنى بالموضوع إلى الجوانب الفنية التي ينتظمها الشكل، ولعل (محمد خلف الله) غدا أكثر توسعا ومرونة في فهم موضوع النقد الأدبي وخاصة إذا ما طبقناه على الشعر حيث يرى أن "الشعر طريقة ابلاغ لذا فإن موضوع النقد الأدبي ينحصر في التساؤلات : ماذا يبلغ؟ وكيف يبلغه؟ وقيمة الشيء المبلغ"[٤] وعندما نجيب على هذه التساؤلات نكون قد فهمنا حقيقية الشعر، وعرفنا جوهر العمل الأدبي وفسرناه من خلال منهج نقدي يعتمد مقاييس دقيقة، وبهذا نكون قد أخرجنا النقد الأدبي من قيود التقاليد والتراث وجعلناه يتفاعل مع معطيات البيئة المعاصرة ذلك أن "المنطق

---

(١) عباس المناصرة : مقدمة في الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) قراءة في نظرية الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد٦، ص ٢٠.

(٣) النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٤) التيارات التي أثرت في دراسة الأدب – مجلة كلية الاداب بجامعة الإسكندرية، المجلد الأول ١٩٤٣، وانظر سيد قطب، ص ١٩١.

الطبيعي والمعقول للعمل في البحث الأدبي هو تفسير الأعمال الأدبية ذاتها وتحليلها"[١] وهذا التفسير يمثل مهمة النقد الأدبي "فالعمل الأدبي هو موضوع النقد الأدبي"[٢] وإن كانت الملابسات المتعلقة بالنص وعناصر البيئة المحيطة على قدر من الأهمية في تفسير النص وتحليله إلا أنها لا تشكل المرجعية الأساسية في دراسة النص دراسة نقدية حديثة.

ولكن هل فهم دعاة "الأدب الإسلامي" النقد الأدبي بمفهومه الحديث؟ وهل اتخذوا من هذا الفهم خطوة لبناء منهج نقدي متميز؟ لا أظن أحداً من دعاة الأدب الإسلامي فهم عمل النقد الأدبي كما فهمه (سيد قطب)، ولم أجد أحداً من دعاة الأدب الإسلامي حاول أن يطوّر رؤية (قطب) لوظيفة النقد الأدبي التي يلخصها (قطب) في "تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية وبيان قيمته الموضوعية وقيمة التعبيرية والشعورية وتعيين مكانه في خط سير الآداب.. وقياس مدى تأثره بالمحيط وتأثيره فيه وتصوير سمات صاحبه وخصائصه الشعورية والتعبيرية وكشف العوامل النفسية التي اشتركت في تكوينه والعوامل الخارجية كذلك"[٣] فهلا فهم دعاة الأدب الإسلامي وظيفة النقد الأدبي كما فهمها (سيد قطب)! خاصة وأنهم اعتمدوا على ارائه في الدعوة إلى "نظرية إسلامية في الأدب". فلم نجد حتى دراسة تطبيقية وفق فهم (قطب) لوظيفة النقد الأدبي وغايته، وإذا حاول أحدهم الخوض في هذا المجال فإنه لا يخرج إلا بإطلاق أحكام عامة تعتمد الإنشائية وتبتعد عن الدقة والموضوعية وتفتقر إلى النماذج والأدلة، وإذا قُدمت نماذج تحليلية فإنها لا تخرج عن أصول المناهج الوافدة في التحليل والدراسة الأدبية ولن تبرح مقاييس النقاد الأوروبيين وأدواتهم من إحصاء وأسلوبية أو مناهج نفسية أو واقعية وقد عرضنا لذلك في المبحث المتقدم[٤]. وقد أقر قطب عدم وجود مثل هذا المنهج النقدي المتميز فهو يقول : "ليست هناك أصول مفهومة -بدرجة كافية- للنقد الأدبي وليس هناك مناهج كذلك تتبعها هذه الأصول ومعظم ما نكتب في النقد الأدبي عندنا اجتهاد وذلك طبيعي ما دامت الأصول لم توضع والمناهج لم تحدد بالدرجة الكافية"[٥] فهذا إقرار من أكبر "النقاد الإسلاميين" وعميدهم في العصر الحديث بعدم وجود أصول وركائز لمنهج نقدي إسلامي مستقل عندنا.

---

(١) رينيه ويليك : نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) نفسه: ص١٤٥.

(٣) سيد قطب : النقد الأدبي...، ص ٧/ مرجع سابق.

(٤) ينظر ص ١٨٤ وما بعدها، من باب (موقف الرابطة من المناهج الوافدة) في هذه الدراسة.

(٥) سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٧.

ومن الأحكام العامة التي أطلقها دعاة الأدب الإسلامي بصورة إنشـــائية رأي (عبـد الباسط بدر) في ثقافة الناقد الإسلامي حيث يرى "أن الناقد الإسلامي ينبغي أن يمتلك أرضيـة ثقافية واسعة وأن حدودها تراثنا الأدبي وبدون هذه الأرضية تبقى أدواته ناقصة وعاجزة عـن الوصول إلى أحكام نقدية صحيحة"[١] فهو يوجه الناقد إلـى العـودة إلـى الـتراث العربـي والإسلامي في الأدب من أجل تكوين ثقافته النقدية –هذا في مجال الدعوة إلى منـهج نقـدي إسلامي– ولا نعلم كيف يمكن لهذا الناقد أن يلم بالتراث الأدبـي العربـي والإسـلامي ثـم يستخلص منه منهجا نقديا جديدا، فهل يتم له ذلك حقا؟ وهل يخرج بصورة جدية لمنهج جديـد يختلف عن معطيات المناهج التراثية؟

لا أعتقد ذلك، فحري بالناقد الحديث أن ينفتح على معطيات النقد الحديـث، وحـري بالناقد الأدبي "عندما يتعامل مع النصوص أن يكون له موقف فلسفي فني، بمعنـى أن النـاقد يمتلك رؤية محددة للواقع الاجتماعي تبدو من خلال موقفه وتعامله مع النصوص الأدبيـة"[٢] فلا يبقى أسير التراث، أسير الدلالة المعجمية والأخطاء النحوية فلا بد من النهوض بالشـكل والمضمون معا ولا بد من الاتصال بالواقع والبيئة المحيطة ولا بد من التفاعل مع معطيـات الحضارة والعصر، خاصة وأن دعاة "الأدب الإسلامي" ينظرون إلى "الشعر الإسلامي" علـى أنه "جزء من منظومة فنون الإنسان ومعارفه يأخذ ويعطي ويؤثر ويتأثر فهو ليس بمعزل عن التأثر بالمتغيرات من حوله"[٣] فإذا ما أردنا الدعوة إلى منهج إسلامي في النقد فما علينـا إلا تركيز ثقافاتنا فيما له صلة مباشرة بأدوات النقد وخاصة النقد الحديث على تنـوع مصـادره ومناهجه فنتعرف معطياته فنأخذ ما يتلاءم وخصوصية أدبنا منه ونطرح ما يخالفها ونعـوض جوانب النقص فيها مما نمتلكه من ملاحظات نقدية، وعلاوة على ما تقدم يجب أن نعي حقيقـة النظرية الأدبية ونفهم أثرها في النقد الأدبي "فلا بد للناقد من التسلح بمفهوم ما للأدب عامـة، أي لا بد له من الاستناد إلى نظرية في الأدب قبل تعامله المباشر مع النصـوص الأدبيـة"[٤] وهذا يعيدنا بطبيعة الحال إلى "نظرية الأدب الإسلامي" ومدى تحقيقها، فالناقد الإسلامي حتـى يحقق وجوده في الساحة النقدية فإنه مطالب بتحقيق "نظرية إسلامية في الأدب" ذات ملامـح محددة واضحة وذات أسس ومبادئ متميزة ويرفد ذلك كله نماذج إبداعيه في الأدب الإسـلامي

---

[١] موقفنا من التراث ، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١، ص ٢٨.

[٢] شكري الماضي : في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٣٠.

[٣] سعد أبو الرضا : الشكل في الشعر الإسلامي، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٩، ص ١٥.

[٤] شكري الماضي : في نظرية الأدب، ص ١٣، مرجع سابق.

بمختلف أجناسه يتبعه نماذج تحليلية ودراسات نقدية ذات ملامح متميزة وتمتلك أدوات ومقاييس خاصة نابعة من الرؤية الخاصة للأدب والحياة.

مقومات المنهج النقدي الإسلامي كما يراها دعاة الأدب الإسلامي :

حاول دعاة الأدب الإسلامي أن يرسموا صورة للمنهج النقدي الذي يدعون إليه فبحثوا مفهومه –وإن لم يقدموا جديدا–، كما حاول بعضهم أن يحدد أساس هذا المنهج وحاول البعض الأخر الكشف عن خصائصه وتبيان شروطه.

أما أساس "المنهج النقدي الإسلامي" كما يرى (عماد الدين خليل) فإنه "يبني تقويماته ويمارس تحليلاته ويصل إلى الكثير من تفسيراته من خلال حضور أو غياب النبض الإيماني في نسيج الأدب أيضا من خلال كثافة القيم الإيمانية أو تضحلها أو انعدامها في النص الإبداعي"[١] فهو يدعو إلى منهج نقدي أساسه الإيمان وأدوات التحكم في العمل النقدي ومقاييس الحكم على العمل الأدبي يجب أن تكون منبثقة من وازع إيماني، ويتم تحديد قيمة المنهج الإسلامي من خلال حضور النبض الإيماني وكثافة المقاييس الإيمانية وقد ركز (عماد الدين خليل) على ضرورة توفير القيمة الإيمانية في المنهج الجديد الذي يراد له التميز عن المناهج المطروحة في الساحة النقدية فهو يرى "أن النقد الإسلامي كأية فعالية تنسج خيوطها في دائرة الإيمان الوضيء يجد نفسه ملزما بتجاوز المصالح الصغيرة والأنانيات الشخصية من أجل إصدار تقويمات وأحكام أقرب إلى الصواب"[٢] ولا يختلف هذا الرأي عن سابقه من حيث الاهتمام بالقيم الإيمانية. ولكن الباحث لم يقدم نماذج وأمثلة على مستوى العمل والتطبيق أي لم يحدد أدوات هذا المنهج ومقاييسه وهو لم يتقدم بهذا المنهج إلا من خلال تركيزه على الجانب الإيماني، وحتى لو تمكن –هو أو غيره– من تقديم نماذج تطبيقية وأعمال تحليلية وفق دعوته واستنادا إلى الأساس الايماني الذي اعتمد عليه، فلا اعتقد أنه يأتي بجديد أو يحقق التميز والتفرد، ذلك أنه يلتقي مع المنهج الكلاسيكي الذي دعا إليه (أفلاطون) (وأرسطو) والذي يعتمد أساس القيمة الإيمانية وإن اختلف جوهر الايمان الكلاسيكي عن جوهر الإيمان الإسلامي إلا أنهما يلتقيان عند قيم ثابتة ومتشابهة، ولكن هل هذا يعني الاستسلام لإجراءات المنهج الكلاسيكي ونعتبره البديل الشرعي للمنهج الإسلامي؟. يرى (محمد حسن بريغش) "أن

---

[١] هل للأدب الإسلامي منهج متميز؟ مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ٤٤.

[٢] نفسه : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٣، ص ١٤.

الإسلام يُنشيء أدبه من منطلقاته هو وبتصوراته هو ، ولا بأس من ان يستفيد من كل مذهب وكل مدرسة ولكنه لا ينهزم أمامها أبدا ولا ينطلق منها أبدا ولا يجعلها هدفا أو قدوة أو مَتبعا لأدبه"[١] فهو إذن يؤيد الإفادة من هذا المنهج أو ذاك من أجل بناء منهج إسلامي مستقل ولكنه يشترط أن لا يتغلب أحد المناهج على المنهج الجديد فيذيبه في بوتقته ويطمس معالمه ويخفي خصائصه، ولكن هذا الكاتب –وللأسف– لم يكشف عن خصائص هذا المنهج الجديد ولم يقدم عناصره أو ملامحه وإنما طالب فقط بتكوين منهج جديد ينبثق من المناهج المطروحة دون سيطرة أحدها عليه سواءٌ أكانت سيطرة قسرية أم سيطرة بالمجاملة والرضا فالرابطة "ترفض النقد الأدبي المبني على المجاملة المشبوهة.؟. كما يرفض لغة النقد التي يشوبها الغموض وتفشو فيها المصطلحات الدخيلة والرموز المشبوهة، ويدعو إلى نقد واضح بناء"[٢] هذا هو رأي الرابطة ممثلاً بإجماع أعضائها ومشفوعا بتأييد دعاة الأدب الإسلامي، وكما نلاحظ فإن هذا الرأي لا يخلو من التعميم بل يفتقر إلى الدقة والحصر، فلم يكشف هذا الرأي عن جوانب المنهج الجديد ولم يوضح طرائقه وخطواته ولم يبين أدواته ومقاييسه فأين نجد ملامح هذا المنهج؟

لقد حاول (عمادُ الدين خليل) أن يعرض لشروط المنهج النقدي الإسلامي فقال: "لن يمتلك الأدب الإسلامي منهجا مستقلا ألا إذا حقق الأمور التالية: إذا اتصف بأنه توفيقي شمولي يتضمن جميع الأبعاد أو بعضها على الأقل، وإذا أخذ واستفاد من إضاءات المناهج كافة لكي يشكل ملامحه الخاصة، وأن يتم وفق معايير وضوابط إسلامية تنبثق في أساسها عن أدب متميز ذي رؤية ومواصفات مستقلة. حينذاك نطمئن الى أن المنهج الدراسي الإسلامي لن يضيع في غمار المناهج الأخرى وهو يتعامل معها فيفقد ملامحه وشخصيته"[٣] فهو يضيف إلى آرائه السابقة خاصية من خصائص المنهج الجديد ألا وهي الشمولية، ولعله حاول تفسير دلالة الشمولية بأنها تتضمن جميع الأبعاد أو بعضها لكن تفسيره ما زال يكتنفه الغموض فأية أبعاد هذه التي يتضمنها المنهج النقدي ؟ لا شك أنه فهم شمولية النقد الإسلامي منطلقا من شمولية العقيدة الإسلامية ولم يتنبه إلى المسافة التي تفصل النقد الذي هو من صنع البشر عن العقيدة التي هي شريعة الله. فهو يرى أن " النقد الإسلامي نقد شمولي متوازن شأنه في ذلك شأن سائر الفعاليات التي تتحرك في إطار الإسلام لأنها تستمد من رؤيتها الشاملة المتوازنة

---

[١] محمد حسن بريغش : في الأدب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٩٤.

[٢] تعريف برابطة الأدب الإسلامي ص ٥، من وثائق الرابطة.

[٣] هل للأدب الإسلامي منهج متميز؟، مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٤٣.

مقوماتها وملامحها"[١] فنحن لا ننكر أثر العقيدة في الأدب وأثر العقيدة في النقد ولكن شمولية العقيدة ليست كشمولية النقد هذا اذا أقررنا أن للنقد شمولية كما أنه من خلال دعوته للشمولية في النقد الإسلامي فإنه يرفض أحادية المناهج النقدية التي انتقلت من الذاتية إلى الفنية، ولعله يفسر الشمولية تفسيرا اخر من حيث علاقتها بالمناهج النقدية الأخرى، فالمنهج الإسلامي عنده يتجاوز معياريته الصرفة الى نوع من التحليل الشمولي المنبثق عن تميزه المذهبي في تعامله مع الاداب الأخرى على مستويي التقنيات والمضامين، فهو لا يقبل الأدب الواقعي الاشتراكي في مجمل الأدب غير الإسلامي لكونه لا يحمل قيما إسلامية فحسب بل لكونه "يستمد من تحليل للدوافع والمبررات هو في أساسه خاطئ محدود"[٢] وقد سبق (عماد الدين) في رأيه هذا من قبل (سيد قطب) في دعوته للمنهج المتكامل الذي يأخذ من جميع المناهج ويفيد منها في تحليل العمل الأدبي ودراسته دراسة نقدية،[٣] كما أيدهما في ذلك (محمد بن عزوز) الذي يرى بأننا " حتى نخرج بتصور إسلامي للنقد والأدب علينا تنفيذ النقاط التالية :

- الخروج بالأدب الإسلامي من بوتقة الدراسات المضمونية وذلك بالاهتمام بقضايا شكلية وفنية من منظور إسلامي جديد.
- اعطاء مفاهيم إسلامية للمصطلحات المتداولة في ميدان الدراسات الأدبية مثل : البطل والبطولة – الصراع – الشخصية – الفضاء – الإخبار.
- ادخال مصطلحات جديدة لم تكن معروفة في مجال الدراسات السردية من قبل وهي ذات دلالات إسلامية من مثل: التدافع – الجدال – الجدالية – التصنيف العقدي (للشخصيات مثلا) – التكامل – المشاركة – العداء – الخدر – التأزم – الابتلاء.....
- وضع أصول منهج إسلامي متكامل لدراسة الرواية الإسلامية"[٤].

– فلم يكن تأييد (ابن عزوز) لسابقيه تأييدا فقط بمعنى الموافقة وإنما تأييد مشفوع بالأمثلة، فهو يدعو إلى الخروج من دائرة الاهتمام بالمضمون إلى دائرة التركيز على الجانب الشكلي والأساليب الفنية، كما قدّم محاولة لتأصيل مصطلحات أدبية ونقدية، أدبية تستعمل في مجال الإبداع ونقدية تستعمل في مجال الدراسة والتحليل، ولعله ظهر أكثر وعيا بطبيعة المنهج

---

[١] عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ص ١٨٩، وانظر مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ١٩.

[٢] نفسه: هل للأدب الإسلامي منهج متميز؟ مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٤٣.

[٣] عُرف المنهج المتكامل عند بعض الأوروبيين قبل سيد قطب، فقد ذكره (ستانلي هايمن) في كتابه (النقد الأدبي ومدارسه الحديثه).

[٤] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٣٠.

المطلوب عندما حاول تقديم نماذج جديدة للشخصية في الرواية، والتصور الجديد الذي اقترحه لمفهوم الشخصية. يتمثل في أنه " لا يعتبر ما هو خارج مفهوم الانسان شخصية روائية تمشيا مع تصورنا الإسلامي لنبني على واقعية وهدفية الأدب ونقده"[١] فهو اذن يرفض الشخصية الخيالية التي تخرج العمل الأدبي من الواقع المحسوس، ومن ثم فهو يرفض بعض المفاهيم الغربية في النقد والدراسة الأدبية من مثل اعتبار الحب أو الكراهية وسائر الأشياء المعنوية شخصيات روائية تقوم بدورها في الرواية تؤثر في سير أحداثها وتشكيل نتائجها وتحدد مسار الشخصيات وتقرر مصائرها، وبهذا فإنه يرفض كذلك اعتبار الزمان أو المكان من الشخصيات الروائية التي تؤثر وتتأثر بمجريات الرواية كما يرى السيميائيون، وبطبيعة الحال فهو يرفض اعتبار الحيوان من بين شخصيات الرواية.

واذا كان (ابن عزوز) قد انسلخ من النظرة السميائية لبناء المنهج الإسلامي المستقل إلا أنه في انسلاخه هذا يقع في أحضان المنهج الواقعي فلا يحقق التميز.

ولعل (محمد بن عزوز) لم يقدم نماذج أدبية تدعم رأيه إلا أن (أحمد العناني) استطاع أن يختار من التراث الأدبي ما يتفق ودعوة (محمد بن عزوز) من حيث انعكاس ملامح العقيدة في الإبداع الأدبي، واذا تحقق ذلك فلا بد أن تنعكس ملامح العقيدة في النقد الأدبي، فقد أورد العناني في كتابه "الأدب من منظور إسلامي " بيتين لشاعر مسلم عاش في القرن الأول الهجري يخاطب روحه قائلا :

أقول لها وقد طارت شعاعا ... من الأبطال ويحك لن تراعي

فإنك لو طلبت بقاء يوم ... على الأجل الذي لك لم تطاعي

ويضيف قائلا : " أن الاعتقاد بأن لكل إنسان أجلا مقررا بارادة رب واحد لا راد لحكمه ولا مبدل لكلماته إنما هو مدخل جديد في الحياة العربية جاء به الإسلام"[٢] فلا شك أن البيتين السابقين يمثلان نموذجا راقيا للتصور الإسلامي فالشاعر الإسلامي مطالب بعكس فكره وعقيدته في شعره بهذه الصورة ولا يكتفي فقط بموضوعات إسلامية، وكذلك الناقد فان من مهامه عند دراسة العمل الأدبي أن ينتبه الى مدى انعكاس العقيدة والفكر الاسلاميين في العمل الأدبي وبعدها يتكون مصطلحات نقدية إسلامية وتظهر مقاييس وأدوات وأحكام نقدية متميزة عن المناهج الأخرى، عندها نقر بوجود منهج نقدي إسلامي.

---

[١] محمد بن عزوز : لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ١٥، ص ٣٠.

[٢] أحمد العناني : الأدب من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ٤.

كما نلمس الرؤية الإسلامية في الأدب عند المعري في قوله[١]:

تنازع فـــي الدنيـــا ســـواك ومـــــاله ومـــالك شـــيء فـــي الحقيقـــة فيـــــها

ولم تحـــظ فـــي ذاك الـــنزاع بطـــائل فمتفقوهـــــا مثـــــل مختلفيـــــــــها

فمعنى هذين البيتين يقرر حقيقة الموت التي لا ينجو منها أحد وهذه الحقيقة هي مـــن ثوابت العقيدة الإسلامية ويصدق ذلك في قوله تعالى : "كل نفس ذائقة الموت وانمـــا توفـــون أجوركم يوم القيامة"[٢]

إن استعراضنا للمثالين السابقين لا يشكل اقراراً بوجود نظرية إســـلامية فـــي الأدب والنقد وإنما يؤكدان إمكانية انعكاس التصور الإسلامي في الإبداع الأدبي ولكن هل نجد ذلـــك عند دعاة "الأدب الإسلامي" وإذا كان (عماد الدين خليل) قد لمس "نشاطا نقديا إسلاميا ما فـــي دوائر الشعر والقصة والرواية فانه يكاد لا يلمسه تماما في المسرح"[٣] وإذا افتقدنا هذا الإبـداع أو التطبيق في جانب من جوانب الأدب فان ذلك يضعف النظرية النقدية ويكـــاد يلغيـــها لأن المنهج النقدي يصلح لجميع الأجناس الأدبية بل يجب أن يطبق على جميع الأجنـــاس الأدبيـــة وان اختلفت لغاتها أو مضامينها أو أساليبها الفنية.

وبما أن الأدب سابق للنقد فلا يمكن أن نبحث في إمكانية وجود نظرية نقدية ما دامـت صورة النظرية الأدبية لم تتضح بعد، وتمثل جوانب النقص فـــي محـــاولات التنظـــير للنقـــد الإسلامي في أن " التنظير النقدي يتحرك من خلال أفكار فردية عائمة تميل إلـــى الدراســـة التطبيقية من خلال منظار روائي، كما أن ميل هؤلاء الى تبني المواصفات العالمية لنظريـــات النقد الأدبي المسيطرة على الساحة الأدبية على علاتها ودون تحديد أو تمحيص لما يراد ولمـا يرفض، وقد توزعت جهودهم بين الفكر الإسلامي والحماس للقضية الأدبية إسلاميا وحـــاموا حول النظرية الأدبية دون أن يدخلوا الى صميمها لغياب الخبرة الكامنة في الجانبين الشـــرعي والأدبي"[٤] فقد انطلق دعاة الأدب الإسلامي من آراء فردية لا تمثل في النهاية تصورا لرابطة الأدب الإسلامي ولا تحمل رؤية جماعية لدعاة "الأدب الإسلامي" حتى اكتســـبت هـــذه الآراء صفة السطحية والركاكة فلم تعد لها مصادر قوية تؤيدها وتدعمها، ومما زاد هذه الآراء ضعفاً أنها رُفضت حتى من بعض دعاة الأدب الإسلامي فتضاربت الآراء مما أدى إلى ضعفها وقـد

---

[١] سيد قطب : النقد الأدبي...، مرجع سابق، ص ٢٦.

[٢] سورة : (ال عمران)، آية (١٨٥).

[٣] لقاء العدد : مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٣، ص ١٩.

[٤] محمد قطب : منهج الفن الإسلامي : مرجع سابق، ص. ص (٧٢-٧٣).

نجد مثل هذا التضارب أو قل التناقض عند الشخص الواحد فما أن يدعو إلى رأي في موطن حتى نجده يدعو إلى ضده في موطن أخر، فعلى صعيد الموقف من المناهج الوافدة يرفض تطبيقها على الأدب العربي والإسلامي، ثم لا يلبث أن يقبل بذلك صراحة أو من خلال دراسته النقدية لنص أدبي ما.

وفي ضوء هذا نستطيع الجزم بعدم وجود منهج نقدي إسلامي يمتلك أدواته ومقاييسه أو يحتل مكانة متميزة بين المناهج الأدبية الموجودة في الساحة النقدية.

وقد حاول بعض دعاة الأدب الإسلامي أن يبحثوا عن مداخل توصلهم إلى طريق المنهج المنشود سواء على مستوى الإبداع أم على مستوى النقد والتحليل والتفسير لذلك الإبداع ففي مجال الإبداع يرى (محمد قطب) أن الفن "يكون فنا إسلاميا عاليا عندما ينقل الحادث المقرر واللحظة العابرة إلى دلالتهما الكونية في الساحة الخالدة..فيكون صادق التعبير عن حقائق الوجود وحقائق الإسلام...فحين يتحدث عن الكون ...عن الطبيعة..فهو يراها خليقة حية متعاطفة...وحين يتحدث عن الخلائق الحية من حيوان وطير ونبات فهو يحسّ نحوها بالتعاطف والمودة ووشائج القربى التي تصل كل الكائنات بعضها ببعض...وحين يتحدث عن الانسان فهو يرى فيه خليفة الله في الأرض ...وفي ميدان الصراع بين الإنسان والشيطان يجد الفن الإسلامي افاقا واسعة وجوانب رائعة وحقولا خصبة للإبداع الفني الأصيل"[1] فهو يميز الفن الإسلامي عن غيره من الفنون . بأنه ينظر إلى عناصر الوجود كلها من حيث هي خلق من إبداع الله مع الاحتفاظ لكل عنصر بخصائصه وسماته.

وإذا ما قسنا الأدب بغيره من الفنون نجد اختلافا كبيراً.

فإن قُدّر لنا أن نستفيد من تجربة فن العمارة مثلاً فعلينا أن نبحث في جوانب نجاحها كتجربة فنية إسلامية لها عناصرها المميزة، فالأقواس والزخارف القباب والأعمدة جميعها عناصر إسلامية، تحمل رؤية الفنان المعماري المسلم وهذا أمر لا يُنكر في الشرق والغرب، فالرؤية مستقلة في وجدان الإنسان الأوروبي المعاصر لا يتم ذلك إلا إذا أصبح المضمون والشكل يحملان رؤية الحضارة العربية الإسلامية" فكما أن للعمارة أصولاً حضارية شكلا ومضمونا يجب أن يكون في الأدب اصولٌ حضارية شكلاً ومضموناً حتى يمتلك الرؤية الإسلامية ولكن هذا لم يتحقق، فالأدب العربي امتزج بالاداب الفارسية واليونانية منذ (كليلة ودمنه) واستمر ذلك عند المعتزلة في الشعر والنثر، أضف إلى أثر المولدين وما قاموا به من

---

[1] منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٢١.

تشويه للحضارة الإسلامية، ومن ثم لا يوجد تواصل بين أجزاء الحضارة (قديمها بحديثها) وعليه تتحقق الرؤية الإسلامية في فن الأدب كما تحققت في فن العمارة.

ويرى بعض المهتمين بالأدب الإسلامي أن الدعوة إلى تأسيس منهج نقدي إسلامي لم تقتصر على نقاد العصر الحديث وإنما ظهرت مثل هذه الدعوات عند أعلام النقد العربي القديم، فهذا (سيد قطب) يرى بأن "قدامة بن جعفر حاول (وأخفق) أن يقيم قواعد النقد على أسس فلسفية ومنطقية، ثم حاول عبد القاهر أن يدخل الدراسة النفسية في النقد بشكل منظم ولكن لم يتابعه أحد فوقفت المحاولة في خطواتها الأولى"[١].

ومع أن عدداً من نقاد الرابطة أدركوا أهمية العلاقة بين القديم والحديث إلا أنهم لم يبحثوا في طبيعة الربط بينهما، فلم يتنبهوا مثلاً إلى دراسة الملاحظات النقدية القديمة للكشف عن جوانب النقص فيها ومحاولة إتمامه أو الإبانة عن الخطأ وتصويبه أو البحث عن نماذج نقدية تصلح لأن تكون القدوة في مجالي الإبداع والنقد. أو الإشارة إلى دور المؤرخ الذي عكف على النقد القديم دراسة وبحثاً أن يستنبط آراء ومقترحات تعزز علاقة القديم فهو جدير بالحديث "فلم يكتب أبداً تاريخ للأدب دون بعض مبادئ للانتقاء وبعض محاولات التقييم وتحديد الخصائص، ومؤرخو الأدب الذين ينكرون أهمية النقد هم أنفسهم نقاد دون أن يشعروا"

وقد تنبه (عباس المناصرة) إلى دراسة عوامل فشل هذه المحاولات الداعية إلى بناء منهج نقدي إسلامي فخلص إلى القول : "بأن أكثر هذه المحاولات فشلت في تنظيرها للأدب الإسلامي؛ لأنها لم تكلف نفسها عناء البحث عنه في التجربة الإسلامية الأولى للأدب التي تمت في (السيرة النبوية المباركة) هذا من جانب. ومن جانب آخر أن هذه الفئات المنظرة انطلقت من منطلق يخالف منهج العلم لأنها ابتعدت عن التأصيل الشرعي والتخصصي وركبت حماسها الفردي وتصورها المحدود في جوّ من الهزيمة أمام النظريات الوافدة للأدب العربي على يد دعاة التغريب ولذلك جاءت تنظيراتهم أشبه بردود الفعل على بضاعة الغرب الأدبية ولأنهم صمموا على الانطلاق من طموحاتهم وهواجسهم ومخاوفهم ولأنهم أداروا ظهورهم لمنهج فقهاء الأمة المطروق في استخراج أحكام هذا الدين في نظرية الأدب"[٢]

فقد أبدع (عباس المناصرة) في إحصاء جوانب النقص أو الخطأ عند دعاة المنهج النقدي الإسلامي الحديث، وكأنه يوجههم بصورة غير مباشرة إلى الخطوات والطرائق التي تحقق لهم ذلك فهو يرى ضرورة العودة إلى الأحكام النقدية التي صدرت عن الرسول

---

[١] النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٠٦.

[٢] مقدمة في الشعر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٣.

الكريم ﷺ وإن كانت نادرة إلا أنها توجه إلى جانب أو آخر من جوانب النقد ولو على مستوى المعنى وإذا كان (المناصرة) يرى في الآراء النبوية حول الأدب أحكاما نقدية فإن (محمد إقبال عروي) يتساءل: "إلى أي حدّ يمكن القول إن الإنطلاق من نصوص قرانية ونبوية يُعد واجبا شرعيا لاستنباط المصطلحات الأدبية والنقدية؟؟"[١] فهو يرى أن القران الكريم مصدر للمصطلحات النقدية ولكنه لم يكشف من طبيعة ذلك، ولم يوضح كيف يحكم القران على الأدب، فإذا قلنا أنه أشار إلى آية الشعراء فإنها تحمل حكما نقديا لكنها لا تقدم مصطلحات نقدية. ومن جانب آخر فهو يدعوهم إلى ضرورة اتباع منهج علمي متخصص وضرورة الابتعاد عن الحماس الفردي والرؤية الضيقة وأن لا يواجهوا المناهج الوافدة بصورة رد فعل أو الدفاع عن الإسلام بعصبية. وأخيرا فإنه يقول لهم : لا تستخدموا مقاييس الفقهاء ورجال الدين لأن الدين الإسلامي يختلف عن الأدب الإسلامي وأحكام الفقه ليست كمقاييس النقد. فقد جاءت مقترحات (المناصرة) شاملة لجوانب المجتمع الإسلامي ولكنها لم تحقق منهجا نقديا متميزا.

ويرى (شكري الماضي) "بأنّ التأصيل الاجتماعي سيحدد وظيفة الأنواع الأدبية بشكل أكثر دقة، وهذه بدورها ستحدد ماهية هذه الأنواع أي خصائصها الخاصة، وإذا أنجزنا هذه المهام سيكون بمقدورنا امتلاك معايير نقدية مستنبطة من داخل الأعمال الأدبية العربية، ولعلّ كل ذلك يساهم في تحديد المفاهيم الأدبية والمصطلحات النقدية"[٢] فحتى يتحقق وجود منهج نقدي إسلامي لا بد من التأصيل الاجتماعي لعناصر المجتمع الإسلامي، ولا يتحقق هذا التأصيل إلا بإبراز وظيفة الأدب الإسلامي ومن ثم ماهيته، عندها نستنبط معايير نقدية إسلامية. فتحقيق المنهج النقدي الإسلامي يعتمد أساسا على وجود نظرية إسلامية في الأدب.

المنهج المتكامل نموذج المنهج النقدي الإسلامي:

إذا تأملنا الآراء المتقدمة والتي تدعو إلى ضرورة وجود منهج إسلامي في النقد نجدها جميعاً تركز على سمة الشمولية فلا تميل إلى منهج من المناهج الوافدة ولم تقوّ على تقديم منهج متميز ولكنها أخذت من كل منهج ما يتناسب مع الرؤية الإسلامية فتوصلت إلى رؤية جديدة تركز على الشمولية الإسلامية، وقد فهم دعاة المنهج الجديد العمل الفني الإسلامي على

---

[١] قراءة في نظرية الأدب الإسلامي : مجلة الأدب الإسلامي، عدد ٦، ص ٢٣.

[٢] في نظرية الأدب، مرجع سابق، ص ١٠٨.

أنه "يمتاز بالشمولية التي تعالج الجزء من خلال وشائجه مع الكل لأنه يُفسر الحياة تفسيرا شاملاً ولأنه صورة عن الإسلام نفسه كدين شمولي"[١] فقد انطلقوا في شمولية هذه الرؤية النقدية من شمولية العقيدة الإسلامية، وقد أشرنا فيما تقدم إلى الفرق بين الأدب والعقيدة من حيث المصدر والغاية ومن حيث طبيعة كل منهما.

وقد كان (سيد قطب) أكثر وعيا بطبيعة المنهج النقدي من أصحاب الاراء السابقة فلم يفهم الشمولية في النقد الأدبي كما هي في العقيدة، وإنما درس المناهج النقدية الحديثة وحاول أن يستخلص منها منهجا جديدا يحمل سماتها ويتناسب مع طبيعة الشمولية الإسلامية وقد سمّى هذا المنهج الجديد (بالمنهج التكاملي)، حيث وجد أن "المناهج إنما تصلح وتفيد حينما تتخذ منارات ومعالم، ولكنها تفسد وتضر حين تجعل قيودا وحدودا فيجب أن تكون مزاجا من النظام والحرية والدقة والابتداع"[٢] وهذا هو المنهج الذي يدعو إليه في النقد والأدب فهو مستمد من طبيعة الحياة التي يصورها الأدب العربي والإسلامي" فالمنهج المتكامل لا يُعد النتاج الفني إفرازا للبيئة العامة ولا يحتم عليه كذلك أن يحصر نفسه في مطالب جيل من الناس محدود، فالفرد في عصر من العصور قد يعبر عن أشواق إنسانية للجنس البشري كله ولمشكلات هذا الجنس الخالدة التي لا تتعلق بوضع اجتماعي قائم أو مطلوب إنما تتعلق بموقف الإنسانية كلها... وهذه لا تتعلق بزمان ولا بيئة ولا عوامل تاريخية"[٣] ويقاس على ذلك أنها لا تتعلق بدين أو لغة، فهي تؤثر بالجميع وتتأثر بالجميع، والمنهج الذي يدعو له (قطب) إنما هو منهج مرن يتعامل مع جميع المواقف ويتحرك في جميع البيئات والأزمان.

وهو بهذا قد يختلف مع مبادئ نظرية الأدب الإسلامي التي تدعو إلى التحرك في دائرة الإسلام بل وفي دائرة العقيدة الإسلامية، ويقدم (قطب) نموذجا من الأدب العربي يؤكد عمومية المنهج الذي يدعو إليه، ويتمثل هذا النموذج في أبيات (للمعري) قالها عندما "وقف وقفته الإنسانية أمام قبر الإنسان وكأنما تجمّع في حسه كل ماضي الإنسانية وكل مستقبلها وهي تتصادم وتتزاحم وتنطوي في حفرة في نهاية المطاف[٤]: يقول :

صاح هذه قبورنا تملأ الرحـــ ـــب فأين القبور من عهد عاد

---

[١] عباس المناصرة : مقدمة في الشعر الإسلامي : مرجع سابق، ص ١٦٨.

[٢] سيد قطب : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٨.

[٣] نفسه: ص ٢٢٦.

[٤] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

خفف الوطء ما أظن أديم الـــــ أرض إلا مـــن هـــذه الأجســـاد

رب قبر قد صار قـــبراً مـــراراً ضـــاحك مـــن تزاحـــم الأضـــداد

حيث يرى قطب أن مثل تلك الأشواق و الآلام "ليست خاصة بعصر و لا خاصة ببيئـــة و إنما هي أشواق البشر و الام البشر من ناحية موقف البشر من الكون و الحياة، وقد يكون فـــي الصورة التي تبدو فيها تلك الأشواق و الالام اثار للبيئة ولكن هذا لا يخرجها عن كونها أشواقا و الاما للجنس الإنساني كله"[١] و هذه هي سمات الأدب الذي هو أصل النقد، فإذا كان الأديـــب المبدع مطالبا بتوظيف الغاية الإنسانية في أدبه، فإن الناقد مطالب أيضا بأن ينظر إلى العمـــل الأدبي باعتباره نصا يعالج قضايا إنسانية و عليه فإن المنهج المنشود يجب أن ينتزع النزعـــة الإنسانية التي تخاطب جميع الإبداعات، ومن ثم يصلح لأن يكون مقياسا يقاس به إنتاج كـــل أديب في هذا العالم دون النظر إلى بيئته أو لغته، "فالمنهج المتكامل "يتناول العمل الأدبي مـــن جميع زواياه ويتناول صاحبه كذلك بجانب تناوله للبيئة و التاريخ و أنه لا يغفـــل القيـــم الفنيـــة الخالصة و لا يُغرقها في غمار البحوث التاريخية أو الدراسات النفسية و انه يجعلنا نعيش جـــو الأدب الخاص دون أن ننسى مع هذا أنه أحد مظاهر النشاط النفسي و أحد مظـــاهر المجتمـــع التاريخية إلى حد كبير أو صغير"[٢] ذلك أن منهجا واحدا لا يقوى على تغطية جوانب متعـــددة لبيئة واحدة كما "أن شرح العمل الفني بحدود البيئة في مجموعها هو المنهج المفضـــل علـــى اعتبار أن إرجاع الأدب إلى تأثير سبب واحد أمر مستحيل كما هو واضح"[٣] هذا مـــا يـــراه (رينيه ويليك) من أن منهجا نقديا واحدا لا يصلح لدراسة عمل أدبي دراسة شاملة، ويؤكد هذا الرأي (عماد الدين خليل) حيث يرى أن المنهج الإسلامي قد يكون بشكل أو آخر منهجا شموليا يتضمن المكاني و الزماني و النفسي و الاجتماعي و الفني و العلمي.. لأن الرؤية الإسلامية هـــي في أساسها رؤية شمولية بل إن ما يميز الإسلام نفسه عن سائر المذاهب و الأديان المحرفـــة و الوضعية إنما هو شموليته"[٤] و إن كان بالإمكان ان نُستمد أصول المنهج المتكامل من شمولية الإسلام إلا أنه يجب أن ننتبه إلى أن الإسلام يختلف عن الأدب فلا تقع المطابقة التامـــة بيـــن شمولية العقيدة الإسلامية وشمولية الأدب ذلك أن الإسلام يمثل دستورا شاملاً لحياة الإنســـان في حين أن الأدب قد لا يصلح لأن يكون دستوراً لحياة الإنسان.

---

(١) سيد قطب : النقد الأدبي أصوله...، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(٢) نفسه : ص ٢٢٨.

(٣) رينيه ويليك : نظرية الأدب، ص ٧٦، مرجع سابق.

(٤) هل للأدب الإسلامي منهج متميز؟ مجلة الأدب الإسلامي، عدد١٥، ص ٤٣.

ولا يشترط في المنهج المتكامل أن يكون شاملاً لعدد من المناهج النقدية. فحسب بل يجب أن يُعنى بتكامل الأساليب الفنية ويالفها وهذا ما أسماه (قطب) بالمنهج الفني " وهو في حقيقته متكامل من منهجين أو ثلاثة : المنهج التأثري والمنهج التقريري والمنهج الذوقي أو الجمالي"[١] ويوضح (قطب) سبب اختياره لهذا المنهج وتفضيله على غيره قائلاً : "فإنما أثرناه لأنه أقرب المناهج إلى طبيعة العمل الأدبي"[٢] ومع ذلك فإن قطب لم يقتصر على هذا المنهج وحده ولم يقف عند حدوده دون غيره فهو يرى أن "الملاحظة النفسية عنصر هام.. والملاحظة التاريخية ضرورية"[٣] في تطبيق المنهج الذي يدعو إليه، وهذه الملاحظات جميعا تساهم في تأصيل الجانب الفني هذا الجانب الذي يمثل أساس العمل الأدبي الذي لا يتم الأدب دونه "فلا نستطيع أن نضحي بالجانب الجمالي فيما نسميه "الأدب الإسلامي" مكتفين بتحقيق عنصر الفكر"[٤] فالمنهج الفني (التكاملي) يقوم على أساس مواجهة العمل الأدبي بالقواعد والأصول الفنية المباشرة كما يعمد على التأثر الذاتي للناقد وعلى "عناصر موضوعية وأصول فنية لها حظ من الاستقرار، فهو منهج ذاتي موضوعي وهو أقرب المناهج إلى طبيعة الأدب وطبيعة الفنون على وجه العموم"[٥]. ومن النماذج التي قدمها قطب كمثال للمنهج الفني نقد مسرحية (شهرزاد) لتوفيق الحكيم.

وقد لاحظنا سيد قطب وهو يتحدث عن منهجه أنه لا ينظر إليه باعتباره منهجا نظريا أو نظرية أدبية وإنما وجد أن هذا المنهج حقيقية واقعة وعمل مُطبّق، له إجراءاته وله مؤيدوه فهو يرى "أن النقد العربي الحديث سلك في أحيان كثيرة طريق المنهج المتكامل الذي يجمع هذه المناهج جميعا... ومثال ذلك ما فعله (طه حسين) في كتابيه عن (المعري) وفي كتبه عن المتنبي وحديث الأربعاء"[٦] وإذا كان (سيد قطب) يرى بأن (طه حسين) سلك المنهج المتكامل في بعض كتاباته فإننا نرى بأن (قطب) نفسه حاول تطبيق هذا المنهج الذي يدعو إليه في الفصول الأولى من كتابه (النقد الأدبي أصوله ومناهجه) وسلك الأسلوب نفسه في كتابيه (التصوير الفني في القرآن) و (كتب وشخصيات) إلى حد كبير.

---

(١) النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٢) نفسه : ص ٢٢٥.

(٣) نفسه : ص ٢٢٥.

(٤) مصطفى هدارة : لقاء العدد: مجلة الأدب الإسلامي، عدد١ ص ٢٢.

(٥) سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص ١٧+١٨.

(٦) نفسه : ص ٢٢٦.

ويخلص (قطب) في دعوته هذه إلى ضرورة العمل بالملاحظات النقدية التي تتصل بالمنهج المتكامل، وضرورة الأخذ بإجراءات المناهج النقدية جميعا إذا دعت الحاجة إلى ذلك فلا نهمل أحدها لأن المنهج المهمل لا قيمه له "و المناهج بصفة عامة في النقد تصلح وتفيد حين تتخذ منارات ومعالم لكنها تفسد وتضر إذا جعلت قبورا وحدودا"[١].

ومن هنا نتوجه إلى "رابطة الأدب الإسلامي" بسؤال مهم: لماذا لم يسر أعضاء الرابطة وراء (سيد قطب) في دعوته للمنهج المتكامل؟ ولماذا لم يُفد دعاة "الأدب الإسلامي" من خطوات المنهج المتكامل للوصول إلى مقومات منهج إسلامي في النقد؟

وهذا لا يعني أن (المنهج المتكامل) يحقق منهجاً إسلاميا في النقد – وإن "حاول أن يصوغ منهجا نقديا جديدا" [٢] فالمنهج الجديد الذي جاء به (سيد قطب) لا يمكن أن يُعّد بديلا عن (منهج نقدي إسلامي) وقد سّجل (شكري الماضي) على هذا المنهج عددا من الملاحظات استأنست بها الدراسة للتدليل على ذلك وهذه الملاحظات هي: [٣]

أولاً: يتكون "المنهج المتكامل من مجموعة المناهج الأخرى فهو لا يشتق مفاهيمه الأدبية ومعاييره النقدية من الحركة الإبداعية (الموضوع الأساسي للنقد) بل من المزج بين المناهج النقدية الأخرى

ثانياً: إذا كان المنهج تعبيراً عن رؤية متكاملة للأدب ودوره والنقد ووظيفته فكيف يمكن التوفيق بين رؤية هذه المناهج المتباينة أصلا؟

ثالثاً: إن عملية الجمع أو المزج بين هذه المناهج مع المرونة النسبية في إيثار أحدها على الأخر في هذا الموضوع أو ذاك سنعرض –في التحليل الأخير– الانتقاء الاقتطاف، ولا شك أن الانتقاء والأقتطاف يعني تشتت المصادر وتعددها أي يعني فقدان المنهج !!

وإذا تأملنا الملاحظات السابقة نجد أنها تؤكد خلو "المنهج المتكامل" من رؤية مستقلة ذات ركائز متميزة، فهو يعتمد على المناهج الأخرى مباشرة ولم يستنبط قواعده وأصوله من الواقع الأدبي، فالنقد كما نعلم يعتمد على الأدب أساسا لا على عناصر النقد الأخرى، كما أن المنهج يعجز عن التوفيق بين رؤية المناهج جميعها ويعجز عن الخروج برؤية جديدة تناسب المناهج (الأم) وإذا ما حاولنا التوفيق بين هذه المناهج في منظومة واحدة فإننا نقودها إلى

---

[١] النقد الأدبي أصوله ومناهجه، مرجع سابق، ص٢٢٥.

[٢] شكري الماضي: من إشكاليات النقد العربي الجديد ط١ ١٩٩٧م، المؤسسة العربية للمؤسسات والنشر بيروت، ص ١٩٢.

[٣] المرجع نفسه: ص. ص ١٩٢-١٩٣.

التشتت و الفرقة في الرؤى و التصورات، و التشتت لا يحقق نظاما ومن ثم لا نحصل على منهج قويم ذي خطوات إجرائية منتظمة.

وبهذا تبقى محاولة سيد قطب عاجزة عن تحقيق طموح رابطة الأدب الإسلامي في تحقيق منهج إسلامي في النقد.

الخاتمة:

بعد الاطلاع على مواقف الرابطة من قضايا الأدب والنقد، وبعد مناقشة آرائها، توصلت الدراسة إلى النتائج التالية :

أولاً : لم تنشأ رابطة الأدب الإسلامي العالمية مصادفة، ولم تكن نشأتها وفق الحركة الطبيعية لتطور الأدب، بل ثمّة إرهاصات سياسية واجتماعية وثقافية دعت إلى ظهورها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فقد مرّت الأمة العربية والإسلامية بأزمات سياسية وثقافية دعت أبناءها إلى التفكير بتقديم حلول للتحرر من قيود الأزمة. اما أعضاء الرابطة فلم تكن شروط اختيارهم متفقة مع المقاييس العامة لنظرية الأدب فكان الالتزام بعقيدة الإسلام يمثل شرط العضوية ومقياس المفاضلة بين الأعضاء فليس من حقٍّ لكل أديب أن يكون عضواً فيها.

ثانياً : أما أهداف الرابطة فلم تتجاوز حدود مكاتبها ونشاطاتها وأعضائها فلم تحقق الرابطة أهدافاً ذات مساس بنظرية الأدب والنقد، وإن كانت حققت المضمون الإسلامي في العمل الأدبي وحتى الأهداف التي حققتها على مستوى الرابطة فقد طغى فيها الجانب الديني على الجانب الأدبي إذ جعلت من الأدب وسيلة للدعوة إلى الدين الإسلامي وهذا لم يقدّم جديداً على المستوى الفني.

ثالثاً : جاءت نشاطات الرابطة واسعة ومتنوعة ومنها نشر المجلات وإصدار المؤلفات وإقامة الندوات وعقد المؤتمرات والدعوة إلى المهرجانات الأدبية، كما عرضت للأجناس الأدبية جميعها بالبحث والمناقشة ولم تهمل الإنتاج الأدبي لقطاع المرأة، كما باركت الأعمال الكبيرة وشجعت الأقلام الواعدة عن طريق الإعلان عن المسابقات في مجالي الإبداع والنقد، ومما يؤخذ عليها في هذا المجال أنها لم تتابع توصيات المؤتمرات جميعها ولم تراع تحقيق (الرؤية الإسلامية) التي تدعو إليها في المؤتمرات والندوات، فكان مصطلح "الأدب الإسلامي" يمثل المحور الأساس لجميع مؤتمراتها ونشاطاتها ومؤلفاتها إلا أنها لم تتوصل إلى تحديد العناصر الإسلامية المميزة أو ربما لم تناقشها في العديد من أعمالها، فتبحث في القشور دون الغوص إلى الأعماق وترفع الشعارات والعناوين ولا تحمل الجوهر المطلوب.

رابعاً : لم تتوصل الرابطة إلى امتلاك "نظرية إسلامية" في الأدب كما أرادت، فلم تقدّم مفهوما إسلامياً للإبداع الأدبي، ولم تحقق مفاهيم خاصة بماهيّة "الأدب الإسلامي"، ولم تعِ وظيفة الأدب الإنسانية إلاّ من خلال ربطها بالعقيدة الإسلامية وخاصية الشمول فيها، إلا أن الأدب شيء والعقيدة شيء آخر. فالرابطة لم تقدم جديداً في تفسيرها لنشأة الأدب

وماهيته حيث التقت آراء دعاتها في هذا المجال مع رؤية عدد من المذاهب الأدبية أهمها (نظرية التعبير) التي انبثقت عنها الرومانسية فجاء مفهوم الأدب عند الرابطة رومانسياً. أما بخصوص وظيفة الأدب فقد اتفقت آراء الرابطة مع (نظرية المثل) التي ترى أن الأدب يؤدي وظيفة أخلاقية.

خامسا : لم تقدم الرابطة نماذج ترقى إلى مستوى (النظرية) التي تدعو إليها، فقد طغى المضمون الإسلامي على الرؤية الفنية في النماذج المطروحة عند دعاة "الأدب الإسلامي" فهم يستخدمون الأجناس الأدبية الجديدة بروح قديمة، ويخلطون بين الوظائف الفنية لكل جنس فنجد الرواية مثلاً تتحول عندهم إلى مجموعة من المقالات، أو خطب أو رسائل "تقدم كل شيء وتنص على كل شيء وتعرف القارئ بكل شيء ولا تترك له مساحة للاكتشاف يحس فيها بلذة المشاركة والتفاعل مع الكاتب"[١] فجاءت نصوصهم مباشرة تهتم بتقديم الفكرة أكثر من الاهتمام بالأساليب والقوالب الفنيّة، والفكرة وحدها لا تحقق رؤية، والنظرية الأدبية لا تتحقق دون رؤية فنية.

ومما يلاحظ على الرابطة في هذا المجال أنها حشدت كل نص يحمل مضموناً إسلامياً تحت "نماذج الأدب الإسلامي" ابتداءً من شعراء الرسول ﷺ حتى وقتنا الحاضر، وكان حريا بدعاة الأدب الإسلامي أن يقدموا نماذج جديدة مستوحاة من عناصر النظرية التي يدعون إليها -أي بعد إعلان الرابطة- كي تكون أكثر توافقاً مع سياق النظرية وأكبر قبولاً عند المتلقي وأدعى إلى الاستجابة عند جمهور الأدباء والنقاد.

سادساً : ترفض الرابطة - برأي غالبية أعضائها- المناهج الوافدة (شرقها وغربها) وترى فيها فساد الأدب وفساد الأذواق والأخلاق، لذا فإنها تميل إلى الانغلاق على نفسها - وإن كان بين أعضائها عددٌ من المنفتحين الذين يؤيدون (الانتقاء) من المناهج الوافدة حيث قبول ما هو ايجابي ورفض ما هو سلبي انسجاماً مع المأثور (الحكمة ضالة المؤمن). ومع هذا فقد وقع بعضهم في التناقض عندما عمد إلى تطبيق بعض تلك المناهج إذا ما أراد دراسة نص ما دراسة نقدية.

سابعاً : وقفت الرابطة من قضايا النقد الحديث موقفاً خاصاً بها ينطلق من فهمها للأدب حيث اصطبغت آراؤها في هذه القضايا بالصبغة الإسلامية : فهي تنظر إلى الالتزام على أنه التزام بأصول العقيدة ومبادئ الإسلام؛ فمن عبّر في إنتاجه عن قضايا الإسلام

---

[١] عبد الحميد إبراهيم : الأدب الإسلامي والخروج من المأزق، مجلة الأدب الإسلامي، عدد١١، ص ص ٢٠-٢١.

وهموم المسلمين فهو ملتزم (كما تراه الرابطة) ومن حاد عن هذا الطريق فهو غير ملتزم، ولكن هذا لا يمثل الالتزام في لغة الأدب والنقد.

أما الشكل والمضمون فجاء رأي الرابطة فيهما مضطرباً فمنهم من يرى بان الشكل والمضمون (وجهان لعملة واحدة) ومنهم من يرى الفصل بين الشكل والمضمون ومنهم من يُقلل من شأن المضمون على حساب الشكل، بل تعاملوا مع مصطلح "الأدب الإسلامي" على أنه (مضمون) دون الالتفات إلى عناصر الشكل على اعتبار انهم يرفضون الفصل بين الشكل والمضمون، وقد فشلوا في تطبيق دعوتهم هذه في نماذجهم.

وقد عرض دعاة "الأدب الإسلامي" رأيهم بقضية (العاطفة والخيال) وهم لا ينكرون أهمية كل منهما بل يضيفون إلى ذلك عنصر (الموسيقا)[١] -وهذا في الشعر- ولكن هذا لا يعني أنهم لم يحسنوا فهم ماهيّة كل منهما فقد رأى بعضهم أن العاطفة بحاجة إلى توجيه ورأى البعض الآخر أن الخيال مرفوض لأنه قريب من الكذب. ونتساءل هل يوجد أدب دون خيال أو صورة؟!.

وإذا ما جئنا إلى (وحدة التجربة الأدبية) وجدنا دعاة "الأدب الإسلامي" يؤمنون بأن كل عمل أدبي هو عبارة عن وحدة متكاملة، وقد لاحظ سيد قطب -المرجع الأول لأعضاء الرابطة- أن الوحدة تتحقق في الشعر أكثر منها في النثر وأنها في الأدب أقوى منها في العلم، ومما يلاحظ على الرابطة هنا أنها تؤمن بوحدة التجربة الأدبية عند الأديب الواحد ولا تؤمن بها في فن الأدب عامة علماً بأن عدداً من النقاد تنبهوا إلى وجود قاسم مشترك بين الفنون كلها[٢].

ثامناً : حاولت الرابطة أن تؤصل لمنهج إسلامي في النقد إلا أنها لم تتمكن من امتلاك العناصر الأساسية التي يقوم عليها هذا المنهج فلجأت إلى أركان النقد العربي القديم في بعض مواقفها واعتمدت على معطيات النقد الحديث في البعض الآخر فاستخدمت الأسلوبية والتناص والرمز والاسطورة وغيرها وهي ترفضها ضمن مبادئها الأساسية، ومن خلال رفضها للمناهج الوافدة.

تاسعاً : في ضوء ما تقدم تقترح الدراسة استبدال اسم الرابطة بـ "رابطة الادباء الإسلاميين لأنها تمثل تجمعاً لهم أكثر مما تقدم خدمة للمصطلح المطروح.

---

[١] ذكر ذلك محمد الحسناوي في كتابه : الأدب والأدب الإسلامي، ص ٢١.

[٢] منهم محمد قطب - سيد قطب - جون ديوبه في كتابه الفن باعتباره تجربة - رينيه ويليك في كتابه (نظرية الأدب).

عاشراً : مهما يكن من أمر الرابطة في جوانب ضعفها أو قصورها فيما يتعلق برؤيتها الأدبية والنقدية من الناحية الفنية فإن الدراسة تثمن لها جهودها الواسعة في محاولتها لتحقيق رؤية إسلامية / عربية في الأدب والنقد، ولا تنكر دورها في إثراء الأدب العربي بعدد من الأفلام الواعدة، ولا تتجاهل الدراسة أثرها في بث الوعي بين صفوف المثقفين من أبناء الأمة لعلّهم يتنبهون إلى حقيقة الأزمة التي يعيشونها في شتى المجالات.

وفي خاتمة هذا الجهد المتواضع أتمنى على دعاة "الأدب الإسلامي" أن يأخذوا بما جاء فيه من ملاحظات من أجل تسديد المسار وتبديد الأوهام وتوضيح الرؤية وتحصيل النتائج المرجوة بإذن الله.

والله أسأل الهداية والرشاد والرحمة يوم الميعاد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على المرسلين.

- تم بحمد الله -

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

١- القرآن الكريم.

أ- وثائق الرابطة:

٢- إبراهيم العجلوني: أفكار ومقترحات حول الأدب الإسلامي، من وثائق مكتب الرابطة الإقليمي في عمّان.

٢- أحمد العناني: الأدب من منظور إسلامي، ط١، عمان، دار البيرق، ١٩٨٧م.

٣- تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط١، من مواد النظام الأساسي للرابطة، ١٩٨٩م.

٤- حكمت صالح: نحو آفاق شعر إسلامي معاصر، ط١، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.

٥- رابطة الأدب الإسلامي، نشرة تعريفية بالرابطة.

٦- عبّاس المناصرة: مقدّمة في نظرية الشعر الإسلامي، ط١ دار البشير عمان، ١٩٩٨م.

٧- عماد الدين خليل: في النقد التطبيقي، ط١، دار البشير، عمان، ١٩٩٨م.

- مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، ط١ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

٨- لائحة صندوق الوقف والاستثمار، من اللوائح الإدارية للرابطة.

٩- مأمون جرّار: خصائص القصة الإسلامية، ط١، مكتبة المنارة، جدة، ١٩٨٨م.

- نظرات إسلامية في الأدب والحياة، ط١، بيروت المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م.

١٠- محمد جمال عمرو وكمال عفانة: دليل أعضاء مكتب الأردن الإقليمي لرابطة الأدب الإسلامي العالمية. ط١ مكتب الأردن الإقليمي، ٢٠٠١م.

١١- محمد حسن بريغش: دراسات في القصة الإسلامية المعاصرة، ط١، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٤م.

- في الأدب الإسلامي المعاصر (دراسة وتطبيق)، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.

١٢- محمد الحسناوي: في الأدب والأدب الإسلامي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، (دار عمّار، عمان)، ١٩٨٦م.

١٣- مصطفى عليان: نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده، ط١، دار البشير، عمان، ١٩٩٢م.

١٤- المشروع الخاص بمجلة الأدب الإسلامي الفصلية، من وثائق مكتب الرابطة الإقليمي في عمّان.
١٥- مشروع كتاب، معجم الأدباء الإسلاميين في العصر الحديث، من وثائق مكتب الرابطة الإقليمي في عمان.
١٦- مشروع اللائحة الإدارية لمكتب الرابطة، من وثائق مكتب الرابطة الإقليمي في عمان.
١٧- مشروع لائحة النشر الدائمة للرابطة، من وثائق مكتب الرابطة الإقليمي في عمان.
١٨- من مبادىء الأدب الإسلامي، نشرة تعريفية بالرابطة.
١٩- نجيب الكيلاني: امرأة عبد المتجلي (رواية) ط١، بيروت -
- رحلة إلى الله (رواية)، ط١ دون مكان للنشر ١٩٧٩.
- ملكة العنب (رواية) ط١، دار ابن حزم، بيروت ١٩٩٢م.
- الإسلامية والمذاهب الأدبية، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.
- أفاق الأدب الإسلامي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
٢٠- النظام الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي، ط٢، ١٩٩١م..
٢١- النظام الأساسي للرابطة، ط٢، ١٩٩٠م.

ب- المصادر العامّة:

٢٢- أحمد شوقي: الشوقيات، ج١، ط١، بيروت، المكتبة التجارية الكبرى،، ١٩٧٠م.
٢٣- الالوسي: أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني، ط١، ج١، تحقيق علي عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.
٢٤- البوصيري: البردة، ط١، تحقيق: فتحي عثمان، القاهرة، دار المعرفة، ١٩٧٣م.
٢٥- الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٣، القاهرة دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.
٢٦- الجرجاني: أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الحسن، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي البجّاوي، ط٣، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١م.
٢٧- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد، المقدمة...، تحقيق لجنة البيان العربي، ط٢، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٨- أبو داوود السجستاني، سنن أبي داوود، مجلد٣، ط١، تحقيق محمد الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٩- ابن رشيق القيرواني أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر ونقده، ط٥، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ١٩٨١م.

٣٠- سلام أحمد ادريسو: رواية "العائدة"، ط١، دار البشير عمان، ١٩٩٣م.

٣١- الصولي: أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار أبي تمّام، تحقيق: خليل عساكر (محمد عبده عزّام، نظير الإسلام الهندي) ط٣، بيروت، دار الأفاق الجديدة ١٩٨٠م.

٣٢- طرفة بن العبد: الديوان: شرح سيف الدين الكاتب، ط١ بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩م.

٣٣- كثيرّ عزّة: الديوان، شرح عدنان درويش، ط١، دار صادر بيروت، ١٩٩٤م.

٣٤- محمد الألباني: صحيح الجامع الصغير، المجلد الأول، ط٣، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.

ثانياً: المراجع العامة:

٣٥- بدر الحفيظ الندوي: الأستاذ أبو الحسن كاتباً ومفكراً، ط٢، دار العلم ١٩٨٦م.

٣٦- جامعة الزرقاء الأهلية، مؤتمر الأدب الإسلامي، الواقع والطموح، المؤلف : تحرير جميل بني عطا، ط١ منشورات جامعة الزرقاء (٢٠٠٠م).

٣٧- حلمي القاعود: الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني، ط١، دار البشير، عمان، ١٩٩٧م.

٣٨- رينية ويليك: مفاهيم نقدية، سلسلة عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت- شباط ١٩٨٧م.

٣٩- زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، ، ج١، ط١ المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ نشر.

٤٠- السيد ابراهيم: قصيدة "بانت سعاد" وأثرها في التراث العربي" ط١، بيروت، المكتب الإسلامي ١٩٨٦م.

٤١- سيد قطب: في التاريخ ... فكرة ومنهاج : ط١ الدار السعودية للنشر جدّة، ١٩٦٧م.

- النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، ط٣، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٩م.

٤٢- شكري الماضي: في نظرية الأدب، ط١، بيروت، دار المنتخب، ١٩٩٣م.

– من إشكاليات النقد العربي الجديد، ط، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م.

٤٣– طه حسين: في الأدب الجاهلي، ط٩، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٨م.

٤٤– محمد حسين: الأدب الإسلامي في الجزائر، مؤتمر الأدب الإسلامي جامعة الزرقاء الأهلية، ١٩٩٩م.

٤٥– محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، ط١، دار الشروق، ١٩٩٥م.

٤٦– محمد يوسف نجم: فن القصة، ط٥، دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٦م.

٤٧– مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج١، ط٢، بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٧٤م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية المترجمة:

٤٨– أوستن وارين، ورينية ويليك: نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.

٤٩– بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجّار، ج١، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤م.

٥٠– علي نار ملامح الأدب الإسلامي التركي، ترجمة يوسف خلف، من وثائق مكتب الرابطة الإقليمي في عمان.

٥١– كارلونالينو: تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أميّة، جمعة: طه حسين، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.

رابعاً: الدوريات:

٥٢– مجلة الأدب الإسلامي: تصدر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية/ مكتب البلاد العربية، منشورات مؤسسة الرسالة بيروت، دار البشير – عمان الأعداد من (١–٢٧) ١٩٩٣–٢٠٠١م.

٥٣– مجلّة البعث الإسلامي: ندوة العلماء / لكنو – الهند مجلد (٤٥). الأعداد من (٤–٦) ١٤٢١هـ.

٥٤– محمد خلف الله: التيارات التي أثرت في دراسة الأدب، مجلة كلية الآداب الجامعة الإسكندرية ١٩٤٣م.

خامساً: مراجع باللغة الإنجليزية:

1- Aelfrida Tillyard, Spiritual Exercises and Their Results. London 1927; R. Van Gelder Writers and Writing, New York 1946 Samuel Johnson, Lives of the Poets 'Milton'.

2- Feuillerat, Comment Proust acompose son roman, New Haven 1934; see also the essays by Karl Shapiro and Rudolf Arnhem in poets at work (ed. C.D) Abbott New York 1948.

3- Max East Man, the literary Mind: its Place in an age of science, New York, 1935: Esp.p. 155FF

Abstract

Perspectives of the Universal League of Islamic Literature on Literature and Criticism (Study and Evaluation)

By
Kamal Ahmed Faleh Al–Mugablah
(Masters of Arabic Language in Literature and Criticism)
Al Al–Bait University
2001
University no. (922301010)

Supervisor:
Prof. Shukri Aziz Al-Madi)

The present study is generally aimed at studying and evaluating literature and criticism-related perspectives of the Universal League of Islamic literature.

The league under consideration is perceived as one of the latest literature leagues in the history of Arabic literature. It has been inaugurated since 1984. Its headquarter had primarily been situated in India in a city called Luhknaw till 1999 when its first late president, Abu AL – Hassan AL- Nadwi, died. After the election of the present president, Abdul Qados Abu Saleh, the headquarter was swapped to the city of Ryiadh in Saudi Arabia.

The league has promoted so many distinguished, literature and criticism-related perspectives since it was firstly established in 1984, storming a lot of newly rising questions need to be tackled and calling for "Islamic literature" and "Islamic criticism".

The importance of the present study stems from the fact that it is concerned with a universal league which is world-wide recognised, scoring the highest rate of membership throughout the history of literature leagues. Thus, I estimate that it is a huge duty that the present study have

shouldered, coming to review a large number of perspectives and search huge data.

In an attempt to achieve purposes such as these, the study paid efforts to identify literature and criticism related perspectives of the league, inducing writings of the leagues' members and studying them thoroughly from a literary perspective. Undoubtedly, searching the league's performances in literature and criticism is heavily drawn on its goals and the reasons underlying it establishment.

The study is presented in three main chapters. Chapter One promotes a general background about the league, focusing on its establishment, goals, activities and conditions of membership. Chapter Two, on the other hand, explores league's literature-related perspectives which call for introducing Islamic theory in literature, discussing, Islamic literature as a newly introduced term and studying a number of literary models tailored by some members of the league which embody a term such as this. Finally, Chapter Three comes to focus on criticism-related perspectives of the league, starting with recent criticism-related issues. It also explores the way the league perceives the newly adopted criticism approaches from Europe. A considerable portion of Chapter Three is also specified to throw light on the league's primary attempts in establishing an Islamic oriented criticism approach.

Data are collected from different resources in an attempt to cover all the perspectives of criticism and literature the study is interested in. Having this in mind, the study explores perspectives of old criticism beginning with Plato and Aristotle, viewpoints of early Arab criticizers and point of views of the recent Arab criticizers including some of the league's members. In addition to this, the study surveyed a group of documented autographs besides some literature which has already been published.

After processing and examining the resources of data outlined above, the study has come out with the following findings:

First, the league has come into existence in the last two decades as a result of political, social and cultural obligations.

Second, the league has performed various activities such as publishing magazines and books and holding conferences. However, the league's primary aims fulfillment has been confined to its members, headquarter and regional offices. Moreover, although the league has embraced Islamic topics in its literary works, it seems that it failed to fulfill it purposes relating criticism and literary theory.

Third, the league does not have its own Islamic theory of literature, as it has been planned. The league has not promoted an Islamic concept for the theory of criticism. It does not either introduce creative models in literature reaching the standard of theory which has been called for from an artistic perspective. On the contrary, scripts produced by members of the league were direct preaching without putting too much weight on their forms. The main concern of the writers appears to be the content rather than the form.

Fourth, the league rejects adopting criticism approaches borrowed from Europe as they are perceived as exemplars of corruption of ethics, sense and literature although the vast majority of the league's members criticise literature drawing on the borrowed approaches under consideration.

Fifth, The league has it own Islamicly coined position, regarding the recent criticism issues, which is heavily drawn on the way it perceives literature.

Sixth, the league has unsuccessfully attempted to lay foundations for on Islamic criticism approach without having the necessary elements for such an approach.