نظرية الأدب الإسلامي بين الأدباء العرب والملايويين

إعداد:

الدكتور عدلي حاج يعقوب [1]

Abstract

This article focuses on the idea of Islamic Literature which began in the Arab world through the writings of Muhammad Qutb, Syed Qutb, Najib al-Kilani, Emaduddin Khalil and a few others who came after them, influenced by their ideas. Later, concepts or theories of Islamic Literature began to take shape among the writers. In Malaysia, the concept was presented by Syed Muhammad Naquib Al-'Attas who said that a writer must have a balanced views in the soul, body and mind. After him, there was Affandi Hassan who came up with something unconventional on the theory of Islamic literature. A number of other writers also tried to conceptualize the Islamic literature such as Shafie Abu Bakar, Kamala, 'Ali Ahmad, Uthman el-Muhammady and Muhammad Kamal Hasan who tried to come up with the realistic view on Islamic literature based on what was suggested by another writer, Shahnon Ahmad. Another scholar, Kasssim Ahmad tried to dwell on the issue of methodology in Islamic literature. Ismail Ibrahim, another scholar, suggested that Islamic literature must stand on the principle of the unity of God (tawheed). This paper intends to study the concept of Islamic Literature and its development among the Arab and Malay writers. A comparative study on the similarities and differences of these concepts will also be a focus.

Keywords: Islamic Literature, concept, differences, similarities

الملخص

هذه المقالة تتركز عن بداية فكرة الأدب الإسلامي في العالم العربي على يد الأديب الأستاذ محمد قطب، والأديب الشهيد سيد قطب، ، والدكتور عماد الدين خليل، والأديب الدكتور نجيب الكيلاني، وغيرهم ممن جاء بعدهم وتأثر بهم أو خالفهم، أو أضاف إلى ما ذكروه من نظرية الأدب الإسلامي، وأدى هذا من ثمّ إلى ظهور الأدب الإسلامي في النظريات التي قدمها الأدباء العرب أنفسهم. أما الأدب الإسلامي بماليزيا فقد قدّم له الأستاذ سيد نقيب العطاس، في فكرته عن الرؤية العالمية الإسلامية؛ حيث أن يبيّن أن للأديب توازناً نفسياً في ثلاثة عناصر هي: الروح، والجسم، والعقل، ثم جاء من بعده الأدباء الماليزيون مثل: رجاء أفندي حسن الذي أتى بشيء مغاير في عرض موضوع منهج الأدب الإسلامي، ثم ما ذهب إليه الدكتور شافعي أبو بكر، والأديب كمالا (أحمد كمال عبد الله)، والأديب علي أحمد (آلس موري)، وما قدّمه الأستاذ محمد عثمان المحمدي، والأستاذ الدكتور كمال حسن للموضوع، ولكنه استطاع أن يحقق إسهاماً كبيراً في مجال التنظير للأدب الإسلامي، ومن خلال المنهج الذي عرضه شحنون أحمد، يتضح لدينا أنه يحاول أن يقدم لنا "النظرية الواقعية" للأدب الإسلامي، وأما قاسم أحمد فأراد أن يستشكل في قضية "منهج الأدب الإسلامي"، ويرى

---

[1] الدكتور عدلي بن حاج يعقوب من مواليد " محافظة باسير ماس" كلنتن، ماليزيا، ولد فيه 20-11- 1972 م، وتلقى تعليمه الإبتدائي فيها، وتعليمه الثانوي في معهد الحميدية الدينية بولاية سلانجور و المعهد الديني بدولة الكويت. حصل على البكالوريوس 1995م من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ثم الماجستيرفي الأدب المقارن 1997م من جامعة ليدس ببريطانيا(University of Leeds, United Kingdom) ، ودكتوراه في الأدب الإسلامي المقارن في 2005م من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. التحق في وظيفة مساعد تدريس في 1995م بقسم اللغة العربية وآدابها، بكلية معارف الوحي والعلوم الإنساني بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا ثم ترقى إلى درجة المحاضر، ثم الأستاذ المساعد في نفس القسم. له أبحاث عديدة وكتب في مجال الأدب الإسلامي الملايوي والعربي.

إسماعيل إبراهيم أن الأدب الإسلامي لا بدَّ أن يُبنى على "التوحيد، وغيرهم. سوف تبحث هذه الدراسة في مفهوم الأدب الإسلامي وتطوراته منذ بداياته لدى الأدباء العرب، ثم تتناول موقف الأدباء الماليزيين من مفهوم الأدب الإسلامي، وسوف تعقد المقارنة بين المفهومين من حيث: أوجه التشابه في الفلسفة الجمالية للأدب، ومن حيث أوجه الاختلاف في كيفية نظرة الأديب إلى فكرة الأدب الإسلامي من وجهة نظره الخاصة، وفي الإنتاج في الأدب الإسلامي.

مفتاح الكلمة: الأدب الإسلامي، المفهوم، الإختلاف، أوجه التشابه

بدايات فكرة إسلامية الأدب

إذا لاحظنا المنهج الذي جاء به الأستاذ محمد قطب في كتابه "منهج الفن الإسلامي" لوجدناه مجرد امتداد لما بدأه أخوه سيد قطب في حدود الخمسينات، حيث نقل محمد قطب فيه بعض أفكار أخيه، ولكنه نظّمها من جديد. لقي هذا المنهج قبولاً من قبل الأدباء في البلاد العربية، إذ تأثرت نظريات الأدب الإسلامي التي قدمها الأدباء والمفكرون من بعده؛ لذلك نرى توافقاً بين تلك النظريات وهذا المنهج في كثير من الجوانب، وقد يكون هنالك بعض الاختلاف في بعض التفصيلات والإضافات التي أضافها هؤلاء الأدباء وقد بذلوا جهداً في إثراء نظريات الأدب الإسلامي، فلم يكونوا مجرد ناقلين لأفكار محمد قطب وأخيه.

يؤكد سيد قطب على قضية (التجربة الشعورية) عند الفنان، و عرّف الأدب الإسلامي بأنه: "التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية"،[2] فهي عبارة عن الامتزاج بين الموهبة لدى الأديب في التعبير عما يختلج في قلبه وبين الشعور الإسلامي المتدفق في نفسه. فبالرجوع إلى هذا التعريف، عرّف أخوه محمد قطب الفن والذي يقصد به الأدب بأنه: "التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال التصور الإسلامي لهذا الوجود".[3]

إن النظر إلى جانب الحياة الأدبية لسيد قطب والجوانب الأخرى من حياته التي لها صلة بالأدب تصل بنا إلى نتيجة أنه كان "أديباً علمانياً"، ثم تحول بعد ذلك إلى أديب مسلم بارز متميز، فلم تقتصر كتاباته على مجال الأدب فحسب، بل تعداها إلى المجالات الأخرى من الدين والسياسية والتربية. فالأدب عند سيد قطب جزء من حياته، فلذلك جدير بنا أن نتعرف إلى قصة حياته ومدى علاقته بالعلم والأدب حتى نصل إلى الفهم الصحيح لنظرية الأدب الإسلامي عنده.

وفي هذا الصدد فقد تأثر بعض الأدباء في العصر الحديث بالأستاذ محمد قطب في مذهبه هذا.

مفهوم الأدب الإسلامي عند الأدباء العرب المعاصرين

بعد أن عرفنا تاريخ ظهور مفهوم الأدب الإسلامي، نخطو إلى الأمام لنبحث في النظريات التي قدمها الأدباء بدراسة موضوعية ومقارنة، سواء بين الأدباء العرب، أم الأدباء الملايويين، أم بين الأدباء العرب والملايويين.

نستطيع أن نخلص إلى بعض النقاط المهمة عند النظر في النظرية التي قدمها محمد قطب، حيث يرى أن الأديب المسلم هو الذي يجعل القرآن مرجعاً في عمله الأدبي، ثم فهمه العميق للقرآن يولّد في نفسه شعوراً – واعيا كان أو غير واع- عن الكون، والحياة، والإنسان، ثم يستطيع أن يجمع بين ذلك الشعور المختلج في نفسه بما عنده من الموهبة الأدبية فيعبر عنه في تعبير أدبي مثير، فلكي يقدر الأديب أن يقوم بعملية التعبير الأدبي، لا بدّ أن يكون لديه التصور الإسلامي الصحيح عن الإنسان، والواقعية، والعواطف البشرية، والجمال، والقدر، وحقيقة العقيدة. النظر إلى الإنسان بالتصور الإسلامي شيء مهم، ذلك لأن الإسلام ينظر إلى الإنسان نظرة خاصة تخالف نظرة غيره من الأديان والمبادئ الأخرى.

---

[2] قطب، سيد، 1979، **في التاريخ الفكرة و المنهج، ط3** ، بيروت دار الشروق، ص 28.

[3] قطب، محمد، 1961، **منهج الفن الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ص 7 و 8.

فالإسلام ينظر إلى الإنسان بأنه مخلوق مفضل ومكرم عند الله تعالى، باتباعه تعاليم الإسلام وأحكام الله. فحرية الإنسان في التصور الإسلامي لا تساوي حرية الحقوق الإنسانية التي ينادي الغرب بها. والإنسان هو خليفة الله في الأرض، ويفضل على غيره من المخلوقات بوظيفة إعمار الأرض وبناء الحضارة. ولكن هذه الوظيفة لها حدودها، فلا يرفع الإنسان إلى مقام الإله المعبود كما هو عند ديانة الهندوس، وبوذا، والنصرانية. وهنالك رأي يرى بأن الإنسان هو الحيوان الناطق. ولعل هذه الفلسفة لها علاقة بنظرية داروين (Darwin) عن أصل الإنسان. فعلى كل حال، أي بحث عن الإنسان يقوم به أديب مسلم، لا بد أن يعتمد على التصور الإسلامي الصحيح المخالف لغيره من التصورات. ربما هناك تطور وتغير في مفهوم الإنسان على حسب ظروف العصر الزمانية والمكانية، إلا أن التصور الإسلامي يبقى ثابتاً، ولا يتأثر بالمفاهيم والمبادئ الأخرى. لا شك أن هناك عناصر أخرى للجمال لم يكتشفها الناس بعد. فلعل الأديب بموهبته الأدبية يستطيع أن يكتشفها وينظمها في كلمات متسلسلة و جميلة، فيخرج أدباً راقياً متميزاً. بعد ذلك، على الأديب أن يفهم مسألة القدر في التصور الإسلامي. إن فهم هذه القضية مهم للأديب، لأن الخطأ في فهمه أو عدم الإيمان به يعد قدحاً في عقيدة المسلم. إن حقيقة القدر هي إرادة الله الغائبة على الخلق في تدبير هذا العالم. فهي القوة التي تمنح وتمنع، وتسعد وتشقي، وتفرح وتحزن، وتأخذ وتعطي، وتعذب وترضي، وتحرم وتقذف، وتهب الحياة وتأخذ الحياة. إن الأسرار وراء القدر لا بد أن ينظر إليها بالتصور الإسلامي الصحيح. للأديب أن يجعله الموضوع الأساسي في أدبه من أجل تربية القراء على التسليم والرضا بقدر الله. فإذا أحسن الأديب استخدامه، سيمنح ذلك قوة في نتاجه الأدبي بجانب تعليم المجتمع على مواجهة مصائب الحياة ومحنها.[4]

أما العنصر الأخير الذي لا بدّ أن ينظر إليه الأديب عن طريق التصور الإسلامي هو حقيقة العقيدة.[5] إن ما يقصده محمد قطب بحقيقة العقيدة هو أن المرء إذا كان له يقين ثابت وإيمان راسخ تجاه خالقه، فسينعكس ذلك على الأدب الذي أنتجه سواء كان ذلك ظاهرا مشاهداً أو باطناً ملموساً. إن هذا النوع من الأدب سيسخر لتحقيق توحيد الله تعالى. لا يمكن له أن يشكك في وحدانية الله في شيء من كتاباته سواء كان مباشراً أو غير مباشر.

إن هذا العرض في نظرية الأدب الأسلامي الذي قدمه محمد قطب ظل مرجعاً لكثير من الأدباء والمفكرين الذي يبحثون في هذا الموضوع، وأن النظرية التي قدمها بما فيها من التفصيلات السابقة أصبحت أساسا لنظريات الأدباء والمفكرين الذين تعرضوا للبحث في هذا المجال سواء من الأدباء العرب أم الملايويين.

من أوائل الأدباء الذين تلقوا نداء الأدب الإسلامي الذي نادى به سيد قطب هو الطبيب الدكتور نجيب الكيلاني. فهو بجانب بحثه في الأدب الإسلامي في عدة كتب، فقد قدم قصصاً أدبية إسلامية كثيرة أضحت نماذج للكتّاب بعده في الكتابة الأدبية. من تلك الكتب: "ليالي تركستان" و"عذرا جاكرتا" و"عمالقة الشمال" عن نيجيريا "الظل الأسود" عن أثيوبيا وغيرها.[6] هذه الكتب تتكلم عن المشكلات والمصائب التي حلت بالمسلمين في كل أرجاء المعمورة. ومن

---

[4] المرجع نفسه، ص 97- 109 .

[5] المرجع نفسه، ص 110-118.

[6] الكيلاني، نجيب، 1985، **آفاق الأدب الإسلامي**، بيروت: مؤسسات الرسالة، ص 39.

الأشياء التي يتميز بها الدكتور الكيلاني هو قدرته على تصوير واقعة ما في بلد معين دون أن تسبقه زيارة ذلك البلد. مثال ذلك، كتابه "عذراء جاكرتا". فقد كتبه معتمداً على التفكر والتصور بما يحدث في تلك المدينة مع أنه لم يزرها. فهو في ذلك قد اعتمد على ذاتية الوعي التي يملكها. ويقول عنه الأديب الكبير نجيب محفوظ في مجلة المصور (أكتوبر 1989م) "إنَّ نجيب الكيلاني هو مُنْظِّر الأدب الإسلامي الآن" .[7]

وإذا نظرنا إلى المفهوم الذي قدمه الكيلاني، لوجدناه لا يختلف كثيراً عما ذكره محمد قطب قبل ذلك، مع بعض الاختلاف في طريقة تناول الموضوع وبعض الزيادات. يرى الدكتور الكيلاني أن الأدب الإسلامي هو التعبير الجميل الخارج من مسلم مؤمن، معتمداً في ذلك على نظرته العميقة للحياة، وكفاح الناس فيها، والأحداث التي مرّ بها العالم. وهذا التعبير يحتاج إلى ترتيب معين حتى يحدث في نفس القارئ الشعور بالفرح وانشراح الصدر، ويحث على الأعمال الإيجابية فيكون له نظرة إيجابية، وهدف واضح في الحياة. ومن الواضح أن الدكتور الكيلاني يعطي اهتماماً أكثر في اشتراط توفر العناصر الإيجابية في الأدب الإسلامي من أجل بناء الحضارة و تشكيل أفكار الناس. فالأدب الإسلامي له صفة عالمية

، تتجاوز الحدود الجغرافية بين البلدان، ولا يختص بشعب دون آخر. فليس الأدب الإسلامي خاصاً بالعرب دون غيرهم من الأجناس الأخرى.[8] إن النظرية التي جاء بها الكيلاني لا تختلف كثيرا عمّا جاء به محمد قطب، إلا أنه يهتم أكثر بالقواعد والضوابط التطبيقية في إخراج نتاج أدبي إسلامي. ويرى الكيلاني أن الأديب الذي يكتب في الأدب الإسلامي يجب أن يكون مسلماً لأن ما يعبر به في كتاباته لا بد أن يكون مبنياً على العقدية. فكل ما كتبه الأديب الذي هو حصيلة بحثه وتفكره في الكون والحياة يشترط له أن يبنى على العقيدة الإسلامية الصحيحة حتى يرى فيه روح الإسلام، فيقدر على تغيير أخلاق الناس.[9] نلاحظ من هنا، أنّه يريد أن يؤكّد على أن ما جاء عن العقيدة الإسلامية من القيم والأخلاق يختلف عما جاء في غيرها من مبادئ وأفكار لأن ما جاءت به العقيدة هو من لدن خبير عليم.

أما الدكتور عماد الدين خليل، فقد قدّم – عند عرضه لمنهج "الأدب الإسلامي"- بعض النقاط المهمة التي ينبغي على الأديب المسلم استيعابها. ويرى الدكتور أن البحث حول منهج "الأدب الإسلامي" هو عبارة عن البحث عن إثبات "نقطة جوابية" لدى الأديب المسلم في إنتاج تأليف إبداعي. وهذا التأليف الإبداعي – الذي يشار إليه بشكل "التعبير"- هو عبارة عن "رد فعل" الأديب وتفاعله مع "جمالية الكلمة نحو رؤية إسلامية للكون، والوجود، والإنسان". إن قضية البحث عن "المنهج الواضح للأدب الإسلامي" قد بدأت تقريباً في الأربعين عاماً الماضي، حينما بدأ سيد قطب في الحديث عنها في الخمسينات والستينات.

---

[7] *مجلة الأدب الإسلامي*، 1416 هـ، رجب – ذوا لحجة، السنة الثالثة، العددان التاسع والعاشر، ص 7.

[8] الكيلاني، نجيب، 1985، **المرجع السابق**، ص21 .

[9] **المرجع نفسه**، ص 34.

وبما أن هذا الأمر يعتبر شيئاً جديداً، فإن هناك بعض النقاط المهمة التي ينبغي للأديب أن يفهمها. ويرى الدكتور خليل أنه من أجل إنتاج التأليف الأدبي الإسلامي رؤية جيدة في هذا العصر الحديث ينبغي للإنسان أن يفهم جيداً بعض القضايا، منها أولاً: الحداثة والتراث، ثانياً: الشكل والمضمون، ثالثاً: غياب المنهج، رابعاً: غياب التوازن، خامساً: ضرورات التخطيط.[10]

ويرى كذلك أنه من المهمِّ تطبيق العنصر الفني والجمالي في التأليف، ولا بد أن نجعل ذلك عنصراً مهمًّا في عملية التأليف. والسبب في ذلك – كما يرى الدكتور- أن بعض الكتاب يهمُّهم المضمون أكثر من اللازم إلى درجة أنهم نسوا قضايا القيم الفنِّية. لذا، ينبغي أن يكون "الشكل والمضمون" متوازنين بحيث لا يفضَّل أحدُهما على الآخر.[11]

والأمر الثالث المهمّ مراجعته – عند الدكتور عماد الدين خليل- هو" غياب المنهج" حيث يرى أنه ينبغي أن يكون هناك "منهج خاص" يتبعه الأديب المسلم في تأليف "الأدب الإسلامي" الذي يتوافق مع الزمان والمكان بحيث يُرَاعَى كلّ ما يتعلق بهما من أمور. وهدف الدكتور من وجود "المنهج الخاص" في الأدب الإسلامي هو بناءُ نظام نقدي خاص للأدب الإسلامي. وحجته في ذلك أنه إذا كانت المذاهب الأدبية الأخرى مثل المذاهب الواقعية الاشتراكية التي تعتمد على الماديّة تستطيع أن تبني مبدأً نقدياً خاصاً، فلماذا لا يستطيع الإسلام – الذي له قيم روحية تنظر إلى الدنيا بمنظور الحياة الظاهرة والباطنة وتعتمد على الفكر الواضح- أن تبني منهجاً خاصا للأدب الإسلامي ومبدأه النقدي. ولأجل تحقيق هذا المنهج ينبغي لنا أن نعتني بأمورٍ هي: الذات والموضوع، والمجتمع، والنفس، والمكان، والزمان، والعلم، والفن.[12]

والنقطة الرابعة من النقاط المهمة في بناء منهج الأدب الإسلامي هي "غياب التوازن". ويرى الدكتور أن التوازن قد انعدم في المجتمع المسلم اليوم. لذا ينبغي للأدباء – الذين هم فئة واعية للمجتمع وما يجرى فيه- أن يفهموا "التوازن" الذي تحدث عنه الدكتور عماد الدين خليل والذي يشمل: الوسطية، والاستيعاب المادي والمعنوي، للفردي والجماعي، للزماني والمكاني، للمنظور والمغيب، وسائر الثنائيات والتفاريق في نسيج الكون وبنيان العالم وتكوين الإنسان.[13] وإذا وُجِدَ هذا التوازن في فكر المجتمع خاصَّة الأدباء، فسوف يؤدي ذلك إلى إنتاج تأليف ذي جودة، متضمِّن للقيم المتوازنة، تبني أهدافُه الشخصيةَ المتوازنة، ومن ثم تُقدِّم للأمة حضارةً متوازنة.

والنقطة المهمة والأخيرة التي قدمها الدكتور عماد الدين هي: "ضرورات التخطيط".[14] وتَكْمُنُ أهمية هذه النقطة في أنها تؤدي إلى بناء الأدب الإسلامي الذي يقبله الناس ويتداولونه في هذا العصر. والسبب في ذلك، أن أيَّ شيءٍ جيدٍ

---

[10] خليل، عماد الدين، 1999، حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر: وقفة لمراجعة الحساب، التجديد، 3 5(5) ، ص 11-32.

[11] المرجع نفسه، ص 20.

[12] المرجع نفسه، ص 20-27.

[13] المرجع نفسه، ص 29- 32.

[14] المرجع نفسه، ص 32-37.

إذا لم يتمّ تنظيمه وتخطيطه جيداً فلن يستيطع أن يحقق أهدافه، وإن كان الناس في الحاجة إليه. فهو لا يحقق كل ما يهدف إليه إذا لم يتم فيه استخدام كل الطاقات كما ذكرها الدكتور عماد الدين خليل.

ومن الذين لهم رأي خاص حول "منهج الأدب الإسلامي" الدكتور سعد أبو الرضا الذي توصل إلى القول بأن الأدب الإسلامي يبني على ستة أمور أساسية، وهي: شمولية التصور، والنماذج البشرية، والتواصل بين الكائنات، والفن، والطبيعة، والإنسان كالبطل في الأدب، والاهتمام بموقف القدر في الأدب.

ويراد بـ "شمولية التصور" محاولة الاستفادة التي قام بها الأدباء تجاه كل الموجودات في هذا الكون بشكل شامل. وبالنظر إلى الكون والتأمل في حركاته وتغيراته عن طريق نظر الأديب المحدود بوصفه إنساناً، سوف يؤدي إلى إنتاج تأليف ذي جودة حسنة وتفاعل مع الكون.[15]

وإلى جانب الاهتمام بشخصيات الناس، أكّد الدكتور كذلك على أنه ينبغي للأدباء الملاحظة وربط أنفسهم بحياة الحيوانات والحشرات. ذلك لأن ملاحظة الإنسان ونظره إلى حياة الحيوانات يؤدي إلى تفاعله وحساسيته بالحياة التي خلق الله فيها كمالاً ليس فقط لبني الإنسان، بل وللحشرات والحيوانات كذلك.[16]

إن تأمل الأديب لا يكون في حياة المخلوقات الحية وحدها، بل يكون أيضاً في عالم الطبيعة (الكون). لذا، من المهم أن يهتم الأديب بقضية ربط التأليف الأدبي بالكون. ذلك لأن تأمل الأديب العميق للكون يمكن أن يكون عوناً له على إنتاج تأليف أدبي يعجب القرّاء ويؤثر فيهم، ولأن هذا الكون له أسرار لا يعرفها إلا من له قلب حساس وعميق. ثم إن وجود القلب الحسّاس لا معنى له إذا لم يستطع أن يأتي بتعبيرٍ جذّاب، جميل وذي معنىً. وعليه، ينبغي للأديب أن يستفيد من قدرته لكي يتمكن من إنتاج تعبيرات جميلة. وهذا بالإضافة إلى حاجته إلى الاستفادة من موهبته في إصلاح الحياة وهذا الكون (عالم الطبيعة).[17]

ووجّه الدكتور عنايةً إلى "الإنسان كبطل" في التأليف الأدبي حيث يرى أن الاهتمام بهذا الجانب لا يعني تفضيل عنصر " والجدير بالذكر، أن عنصر "الإنسان" في كل شخصية يريدها الدكتور ليس على شكل "الأسطورة" أو "الخرافة" كما هو موجود في التراث الأدبي البعيد عن الإسلام أمثال: الأدب الهندوسي، واليوناني القديم وغير ذلك.

والعنصر الأخير الذي عرضه الدكتور سعد أبو الرضا لبناء منهج الأدب الإسلامي هو "القدر". ويعني هذا أن الكاتب – أثناء عملية التأليف– ينبغي أن يجعل "القضاء والقدر" مسير القصة في عملية تصوير كل شخصية ونهاية القصة. إن مثل هذا الأمر من الأهمية بمكان إذ إنه يتعلق بالعقيدة وإيمان الإنسان. وقد يكون لبعض التأليفات الأدبية تأثير كبير في المجتمع، لذا ينبغي أن يدخل فيه عنصر "القضاء والقدر" لكي يتمكن المجتمع من أخذ التعاليم والعبر.[18]

---

[15] أبو الرضا، سعد، 1983م، **الأدب الإسلامي قضية وبناء**، سعوديا: عالم المعرفة، ص 12.

[16] المرجع نفسه، ص 16 و17.

[17] المرجع نفسه، ص 18 و19.

[18] المرجع نفسه، ص 22 و23.

وإذا نظرنا في المنهج الذي قدّمه الدكتور، نجد أنه تأثر بالمنهج الذي نقله من محمد قطب، والأمر الوحيد الذي يميِّز بين شرح الدكتور سعد وشرح غيره من الأدباء الآخرين هو أنه اشترط في الأدب الإسلامي أن يكون بلغة القرآن (اللغة العربية).

وإذا أمعنا النظر، نجد أن كثيراً من هذه النقاط المهمة سبق وأن ذكرها الأدباء الآخرون ذكراً مباشراً أو غير مباشر. ومع ذلك، فقد قام الدكتور بمعالجة هذه النقاط مستخدماً منهجه الخاص استخداماً مختلفاً. ومهما يكن من أمر، فقد قدّم الدكتور سعد أبو الرضا مشاركةً كبيرة في بناء "منهج الأدب الإسلامي".

ومن الأدباء الذين تحدثوا حول منهج "الأدب الإسلامي" الدكتور عبد الحميد بوزوينة. ويمكننا أن نعرف نظرةً عامّة حول هذا المنهج من خلال كتابه "نظرية الأدب في ضوء الإسلام". أما البحث الذي تناول موضوع منهج "الأدب الإسلامي" بشكل خاص فقد ظهر في الجزء الثالث من الكتاب.

إذا قارنَّا رأيه بآراء الأدباء الآخرين، نجد أن الموضوع الذي تناوله الدكتور عبد الحميد يختلف قليلاً عن غيره. وقد تحدَّث الدكتور – قبل أن يتناول موضوع الأدب الإسلامي- عن المذاهب الأدبية الأخرى بشكل مفصّل حيث ذكر تاريخ ظهورها، وصفاتها، وأشكالها، ودورها. ومما يحسن ذكره أنه قام بمقارنة هذه المذاهب بـ"الأدب الإسلامي" ثم قدم رؤية إصلاحية توفيقية للمذاهب الأخرى بناءً على الأدب الإسلامي.

وقد سلك الدكتور عبد الحميد مسلك الاختصار في نقد أكثر المذاهب الأدبية الحديثة. ورغم ذلك، فقد جاء بشيء مختلف حيث تناول جميع "المذاهب الأدبية الحديثة" ونقدها نقداً مختصراً. ولعل هذا-أي الاختصار في النقد- هو الذي جعل النقّاد الأدبيين يعدّونه من المآخذ عليه. وعلى الرغم من ذلك، فقد نجح في تغيير موقف الناس من مجرّد الحديث حول معنى "الأدب الإسلامي" إلى الاهتمام بكيفية بناء الأدب الإسلامي وتمكينه لمواجهة المذاهب الأدبية الحديثة التي تسيطر على أفكار المجتمع اليوم، سواء بين الأدباء غير المسلمين أم الأدباء المسلمين أنفسهم. وقد فتح الدكتور مجالاً واسعاً في فهم مراد "المذاهب الأدبية الحديثة" ثم تطرق إلى شرح "كيف واجه الإسلام هذه المذاهب". ولعل هذه أكبر مشاركة قدّمها الدكتور في هذا المجال.[19]

المبحث الثاني: تحليل مفهوم الأدب الإسلامي عند الأدباء الملايويين

ب–مفهوم الأدب الإسلامي عند الأدباء الملايويين:

قدّم الأستاذ سيد نقيب العطاس، فكرته عن "الرؤية العالمية الإسلامية". ولم يذكر الأستاذ الأدبَ الإسلامي بشكل خاص، ولكنه عندما يتحدث عن الأدب، فإن مراده من ذلك "الأدب الإسلامي"، كما يرى أن الإنسان ينبغي أن يعود إلى المنهج الأدبي الذي سماه "الأدب" بالشكل الطبيعي. ويعني الأدب – عنده – الجمع بين العلم والعمل، أي

[19] بوزوينة، عبد الحميد، 1990، نظرية الأدب الإسلامي على ضوء الإسلام ، عمان: دار البشير، ص 284-258.

يمثِّل العلمُ "معرفة"، بينما يمثل العمل "اعتراف"، ولا بد أن يستند العلم والعمل إلى "الحق" المبني على العدالة. ثم ربط الأستاذ الأدب بخمس مراحل: الإنسان، والعالم الطبيعي، وعالم العلم، وعالم الروح، واللغة. وهدفه من الجمع بين الأدب وهذه المراحل الخمس بيانُ مدى حاجة الإنسان المسمى بـ "الأديب" إلى معرفة الجمع بين فهم الأدب (أي العلم والاعتراف به) وبين الحق، وبالتالي يطبقه بشكل مناسب أي وفق مقياس العدالة تجاه المراحل الخمس المذكورة. ويرى العطاس أن الأديب هو المربّي، لأنه بإمكانه استعمال فهمه وفق حال المجتمع الذي يحيط به.[20]

وبعبارة أخرى، حاول الأستاذ نقيب العطاس أن يبيّن أن للأديب توازناً نفسياً في ثلاثة عناصر هي: الروح، والجسم، والعقل. وبالروح يستطيع أن يفهم وظيفته كعبد من عباد الله تعالى وخليفته على الأرض، وبالجسم يمكنه أن يفهم كيفية الحياة ودرجاتها وسط المجتمع الذي يتطلب منه الالتزام، والمحافظة، والتعاون، والانسجام، والخضوع للقانون، والالتزام بالعدل. وأما العقل، فبه يفهم كيف يستخدم ذكاءه استخداماً صحيحاً ويعرف حدوده وقدرته. وبناءً على هذه المعرفة (الفهم) يعرف حقيقة وجود الله تعالى، ومكانته هو كمخلوق.[21]

وبعد أن بيّن مفهوم الأدب وصفة (الجودة) التي ينبغي أن تتوافر في الأديب، تعرض الأستاذ نقيب العطاس لبيان "حقيقة الإسلام" إذا قورن بالديانات الأخرى خاصة "النصرانية". فيرى أنه لا ينبغي أن يقال لغير الإسلام "ديناً"، لأنه ليس هناك معتقدات اخترعها الناس و لم يقرها الله تعالى. وبالرغم من أن النصرانية ادّعت أنها ديانة سماوية إلا أن تعاليمها –كما يراها الأستاذ نقيب العطاس– غُيّرت وبُدِّلت. فاسم "النصرانية" نفسه لم يرد في الإنجيل، وكذا "الصليب" لم يستخدمه نبي الله عيسى عليه السلام. والحقيقة، أن هذا الشعار (الصليب) من اختراع الأعداء الذين وقفوا في وجه عيسى عليه السلام. وعليه، فالإسلام هو الذي ينبغي أن يقال إنه "دين" وتستحق تعاليمُه أن تكون مصدراً لبناء الحضارة، والثقافة، والفلسفة وغيرها لأنها جاءت من عند الله تعالى وليست اختراعاً من عند الناس أو اقتباساً من حضارات أخرى في العالم.[22]

هذه هي النقطة المهمة التي جاء بها الأستاذ نقيب العطاس، وهذا هو الجواب فإن الإسلام هو الذي بنى الحضارة والفلسفة. ثم هو أيضاً أي الإسلام المستحقُّ لبناء الأدب الإسلامي لصفاء تعاليمه وليست الديانات الأخرى خاصة النصرانية التي اعتراها كثير من التعديل.[23]

وخلاصة القول، إن منهج الأدب الإسلامي –عند الأستاذ نقيب العطاس– يأتي من الأديب الذي يستند عقلُه إلى الوحي ويتلقى الهداية الإلهية في فهمه للإسلام حتى تظهر في نفسه الحقيقةُ الدينيةُ. ومن خلال هذه الحقيقة الدينية، يأتي الأستاذ نقيب العطاس بفكرة الأدب الإسلامي. إن الأديب المسلم يفهم منهج العلم والعمل المستند إلى الحق، ثم

---

[20] Syed Muahmmad Naquib al-Attas, 2001, **Risalah untuk Kaum Muslimin,** Kuala Lumpur: ISTAC (International Institute of Islamic Thought), pp.119-121.

[21] *Ibid*, p. 120.

[22] *Ibid*, pp. 97-98.

[23] اعترض بعض الناس على منهج الأدب الإسلامي محتجّين : بإنه إذا أراد الإسلام أن يقدّم أدبا إسلاميا، فإن الديانات الأخرى تودّ أيضاً أن تبني أدباً مبنيا عليها.

يستخدم ذلك لنفع الإنسان، والعالم الطبيعي، وعالم العلم، وعالم الروح، واللغة. وبذلك يستطيع أن يصل إلى بناء الحضارة التي تتَّسم بخصائص هي: العدالة، والإحكام، وعدم التعارض بين المعنى، والصوت، والفهم، ولها عناصر روحية ودنيوية وأخروية. والأدب – كما يراه الأستاذ- جزءٌ من الحضارة.

2-الأستاذ أفندي حسن

ثم جاء أفندي حسن بشيء مغاير في عرض موضوع "منهج الأدب الإسلامي" حيث استخدم موضوع "التربية الجمالية من خلال التقريب التوحيدي" كبديلٍ للأدب الإسلامي. والشيء المهمّ الذي جاء به هو أنه عالج هذا المنهج ابتداءً من الجانب النظري ثم كيفية القيام به، ومن ثَمّ تطبيقه، ركز أفندي فيما عرضه من موضوع على قضية "معنى الأدب" نفسه، كيف يكون هذا موجّهاً إلى بناء شخصية إنسانية يمكن أن تؤثّر في التأليف. وبالتالي بيّن أن الحياة الأخلاقية أو الجانب الأخلاقي هو الذي يضمن التوازن بين الروح والجسد والعقل، ويعرف حقيقة حياته كعبدٍ لله، وخليفته في الأرض. عليه أن يحافظ على الالتزام، والانتظام، والتعاون، والانسجام، والعدالة وسط المجتمع، ثم يعرف حقيقة الإنسان، والعلم، والعمل، وحقيقة وجود الله، وحقيقة وظيفة الأدب.[24]

إن نتاج التأليف المنطلق من هذه الأمور سيؤدي إلى تكوين تأليف يعتمد على التوحيد. وإذا أمعنّا النظر في فكرة أفندي حسن، وجدنا أنه تأثّر بفكرة الأستاذ سيد نقيب العطاس. ويبدو أنه وسّع الفكرة التي قدّمها العطاس، وأراد أن يطبقها في شكل أكثر واقعيةً وتطبيقاً.[25] وبالرغم من شدّة تأثّره بنقيب العطاس، فقد تأثر أيضا بشخصيات أخرى، أمثال: الأستاذ إسماعيل الفاروقي، والأستاذ فضل الرحمن. وفيما يتعلق بتفسير القرآن، أكثر الرجوع إلى تفسير محمد أسد، ومحمد يوسف علي.[26] والملفِت للنظر في المنهج الذي قدّمه أفندي حسن، أنه أراد أن يربط منهج فهم الأدب بالتأليفات التي أنتجها الأدباء المسلمون القدامى سواء في التراث الملايوي أم العربي. ويرى أن هذا هو سرّ القوة العلمية الإسلامية التي تستطيع أن تنتج تأليفات عظيمة خارقة للعادة.

ومن أجل أن يضمن وجوداً وتأثيراً لفكرته قدّم منهجاً جميلاً (جذاباً) إلى وزارة المعارف يهدف إلى تغيير أسلوب تعليم الأدب للطلاب، مع تطبيق القيم الإسلامية في كتاباتهم. ويعد منهج (KIBLAT) (المنهج الموحّد أو المدمج) –وهو منهج يحتوي على خمسة عناصر: قراءة، وفهم، وتفسير، واستمتاع، وتأليف- منهجاً واقعياً وتطبيقيا ينبغي تطبيقه لتدريب الطلاب على معرفة الأدب بطريقة صحيحة.[27]

إن ما اقترحه أفندي حسن حول " النصوص المختارة" التي ينبغي للطلاب أن يدرسوها لهو أنسب طريقة لبناء شخصية أدبية مرموقة. ومن أجل ربط الطلاب بالعقيدة ومصادر الوحي اقترح استخدام القصص المأخوذة من القرآن والسنة.

---

[24] Mohd Affandi Hassan, **Pendidikan Estetika dari Pendekatan Tawhid,** Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, pp. 9-10.
[25] *Ibid*, p. 91.
[26] *Ibid*, pp. 10, 12, 13, 32, 35.
[27] *Ibid*, pp. 80-89.

ينبغي لنا أن نركز على هذه المصادر لكي نعرف ماهية، وأسلوب، ومنهج القصص القرآنية. إن هذا الأمر مهمّ جدا حتى نتمكن من استخدامه في عملية التأليف. إن فكرة أفندي في معرفة التأليفات الأدبية العالمية بغض النظر عن الحدود الجغرافية والقومية ليست إلا لأجل وقوف الطلاب على تأليفات ذات جودة عالية حتى يكون ذلك مقياساً لتأليفهم، ومن ثَمّ يجعلهم أكثر إنتاجاً للعالم.

أما مناداته بوجوب قراءة الأدب الملايوي القديم والشعبي منه فإنه يهدف من ورائها إلى ربط الطلاب بجذورهم وواقعهم، وإذكاء روح الوطنية فيهم، ولا شك أن الوطنية إذا امتزجت بالوعي الإسلامي ستقود إلى نتاج أدبي قيم سيكون له دروه في بناء الحضارة الإسلامية.[28]

وتعني دراسة الشخصيات المشهورة (الرجال المرموقين) ومؤلفاتهم دعوة الطلاب إلى التعرُّف وفهم ودراسة وتحليل الأفكار التي جاؤوا بها. ويعتبر الشيخ زعبا، الحاج أغوس سليم، عبد الرحيم كاجائي، أمير حمزة، وحمزة فنسوري شخصيات مشهورة قامت بدور بارز في تكوين الحضارة الملايوية. ودراسة هؤلاء الرجال مهمة جدًّا، لأنهم يعتبرون نواة مهمة في بناء الحضارة، والأدب، والفكر. فهم الذين صاغوا وكوّنوا وشكّلوا كيان هذا الوطن. وستؤدي دراسة شخصياتهم وأفكارهم إلى بناء الروح والقوة العلمية لدى الطلاب، كما أنها يمكن أن تكون بمثابة نموذج يُحتذى من قبل الطلاب يدفعهم للتمسك بالفضائل والبعد عن الرذائل.[29]

وحتى لا يتعرض الجيل (الشباب) المعاصر لقصص جديدة، ينبغي أن نعرّفهم على القصائد والسجع الملايويين، ذلك لأن هذين النوعين من الأدب يتضمنان أسرار وقيم جمالية عالية. ولا بد أن نستفيد من هذه القيم ونبحث عن هذه الأسرار لكي نمكّن الطلاب من إنتاج تأليف ذي عناصر جديدة، وتقديم قيم جمالية ملايوية نرعاها ونحافظ عليها ونستفيد منها.

إن لفكرة أفندي حسن في "الإنشاء القصير" (Espen) أهمّيةً كبرى ينبغي أن ندرسها ونحلّلها لأجل تطبيقها.وللمفكر المسلم الكبير الأستاذ الدكتور محمد كمال حسن تعليقٌ جيد على هذا النوع من الأدب (Espen)، يقول ما نصه:"وقد سبق أن جاء حمزة الفنصوري بنوع جديد من الشعر في الأدب الملايوي القديم. ولعل هذه (Espen) هي محاولة ثانية من كاتبٍ ملايوي لتكوين نوع جديد في الأدب الملايوي في شكل نثري. لقد اهتم الكاتب بهذا النوع من الأدب بمعالجة أساليب وطرق معينة للتأكد من موافقة نتائجه الشروطَ التي وضعها في نظريته الأدبية".[30]

والأمر الذي أثار إعجاباً في النظرية التي قدمها محمد أفندي أنه فتح مجالاً واسعاً لجميع الناس الراغبين في كتابة الأدب ولو كانوا غير مسلمين. ويرى أنه بالرغم من أن الأدب الإسلامي من تأليف مسلم بناءً على عقيدته، فإننا لا ينبغي أن نمنع غير المسلمين من التقرّب إلى الأدب الإسلامي والتأليف فيه، ذلك لأن هذا الأدب للجميع.[31] على أيَّة حال، فإن

---

[28] *Ibid*, pp. 62-63.
[29] *Ibid*, p, 63.
[30] *Ibid*, p ix.
[31] *Ibid*, p, 85.

فكرة محمد أفندي أي في فتحه أبواب الأدب الإسلامي للجميع، هي صدى لأفكار الأستاذ محمد قطب في كتابه "الفن الإسلامي" حيث أخذ بالقاعدة التي تقول: إن العبرة فيما يقال" أي في النص الأدبي نفسه.
وخلاصة القول إن هذه النظرية تتضمن أفكاراً عديدة واقتراحات مهمة لا بد من دراستها دراسة متعمّقة من قِبَلِ الكُتّاب والنقّاد ومدرِّسي الأدب. ومن المستحسن أن نجعل هذه النظرية دليلاً لِهُوَاةِ الأدب الإسلامي، سواء أكانوا مدرِّسين أم مؤلّفين أم طلاباً حتى يتسنى لهم معرفة ما يدور في مجال الأدب من أفكار ونظريات.

أما الأستاذ شافعي أبوبكر فيلاحظ أن نظرية "التكملة" التي ذهب إليها تعد خلاصة أو اختصارا لأفكار الأدب الإسلامي التي سبق عرضُها من قِبل العلماء الكبار سواء أكان ذلك في العالم الملايوي أم في البلاد الأخرى خاصة البلاد العربية. وقد وُفّق الدكتور شافعي في معالجة هذه الأفكار التي سبق الحديث عنها بطريقة مختصرة. فلا أغالي إذا قلتُ أن هذا هو النموذج الأمثل لـــ"نظرية الأدب الإسلامي" الذي ظهر في ماليزيا – حتى الآن- ويمكن خارج ماليزيا أن تستفيد من هذه النظرية كدراسة مقارنة. وهذه النظرية ليست كاملة في جميع جوانبها، إلا أنها تكون جواباً – على الأقل- لوجود الأدب الإسلامي بالذات، أو لأولئك الذين لا يزالون يشكّون في وجود الأدب الإسلامي بحجة أنه معدوم الأساس والمبدأ والنقد كما هو موجود في مذاهب فكرية أدبية أخرى!
ولأجل فهم هذه النظرية، ينبغي للمؤلف أن يعرف أولاً إطار ومبادئ نظرية "تكملة" قبل أن يقدم على التأليف. وعليه بعد ذلك أن يفهم القاعدة التطبيقية أي تطبيق نظرية "تكملة" بوصفها منهجاً تقريبياً ومنطلقاً للبحث أو التحليل لعملٍ أدبيٍ إسلامي لأجل معرفة مدى الموافقة والتحقيق لخصائص الأدب الإسلامي الحقيقي.
ويلاحظ أن الاثني عشر مبدأً التي شملتها نظرية "تكميلة" يكمل بعضها بعضا وهي:[32]إنها داخلة تحت فلسفة التوحيد.
وإن نصوصها لا تنفكّ عن القيم الإسلامية،وإن هنالك ارتباطاً بين المؤلف والنصوص بالقيم الإسلامية،وإنها لا ترتبط بعقيدة معينة تعارض الإسلام مثل العقيدة الماركسية.،إن هناك عناصر تحثّ – ضمنياً- على الأمور الحسنة مثل التربية، والدعوة، التقوى، والنبل، والحياة الطاهرة، والحب لله، والدفاع عن المظلومين.
ووضّح الدكتور شافعي – في مرحلة أخرى- نظرية "تكميلة" توضيحا مفصّلاً بتقديم سبعة مبادئ تالية:[33]مبدأ الربوبية الذي له صفة الكمال،ومبدأ النبوية بوصفه إنساناً كاملاً،ومبدأ الإسلام الذي له صفة "الكمال"،ومبدأ العلم بالأدب الذي له صفة التكامل،ومبدأ الأدب المتّصف بالجمال و"تكميلة"،ومبدأ المؤلف (الكاتب) الذي ينبغي أن يستكمل نفسه،ومبدأ الجمهور المستهدف بالتربية الكاملة للإنسان .
ويلاحظ أن هذه النظرية تشتمل على: الألوهية، والنبوة، والإسلام، والعلم، والتأليف، والمؤلف، والجمهور. وقد أكّدَت هذه النظرية على أنواع عديدة من المبادئ الإسلامية والخطابية، وأنها ليست خيالية، بل يمكن التدليل عليها من خلال الواقع المعيش في الخطاب الإسلامي نفسه.

[32] هذه النقاط تمثل الهيكل الذي قامت عليه نظرية د. شافعي.
[33] هذه المبادئ السبعة كتبها الدكتور شافعي أبو بكر لتكون مبدأ في تطبيق نظريته نحو النص الأدبي.

وقد اُستخدمت نظرية "تكميلة" المقدَّمة من قبل الدكتور شافعي لتحليل عددٍ من مقتطفات أدبية مختارة للشعر الماليزي المعاصر، ومن بينها: عين (AYN) (1983م) تأليف كمالا (أحمد كمال عبد الله)، (Jalan ke taman) الطريق إلى البستان (م1983) تأليف علي أحمد (آلس موربي)، التفكُّر (Taffakur) (1985م) وحبل الإيمان (Tali Iman)1987م) تأليف أبهم تي آر (Abham T.R)، نزول المطر في وطني فيه سمات الشوق (Titisan Hujan di Negeriku Titisan Rindu) (1989م) تأليف نحمر جميل (Nahmar Jamil)، (Kau dan Aku) أنا و أنت تأليف عبد العزيز درامان، (Wajah Diri) وجه النفس (1995م) تأليف: الدكتور شافعي أبو بكر، (Sekepal Tanah) لقمة من الطين (1995م) تأليف: رحيم الدين زهاري، و الجدار (Dinding-dinding Kala) (1997م) تأليف جوهر بوانج، ونار الأحمر في البحر (Merah Api laut) (1999م) تأليف عارفين عارف، والأمين (al-Amin) (1999م) تأليف الأديب الوطني عبد الصمد سعيد.[34]

وفي ختام الحديث عن نظرية "تكميلة"، يحسن أن نُوْرِدَ رأي الأستاذ محمد عثمان المحمدي حول الأدب الإسلامي حيث قال: " إذا تصوّرنا أن القرآن مائدةٌ روحية من الله إلى الناس في هذه الأرض، فإن الأدب الإسلامي مائدةٌ للذين يريدون التمتّع بالحق والجمال في داخلها. وإذا اعتقدنا أن القرآن وسيلةٌ يمكن للناس أن يتعلموا عن طريقها الأدبَ للنفس والحياة، فإن الأدب الإسلامي المحتوِي على التعاليم والقيم القرآنية هو وسيلةٌ يمكن للناس عن طريقها أن يعرفوا الأدب ويطبّقوه في الحياة". [35]

وفي رأي،قدّم الأستاذ محمد عثمان المحمدي، منهجا نجد فيه فرقاً بسيطاً بينه، وبين المناهج التي قدمها علماء الأدب الذين ورد ذكرهم سابقاً. وإن نقطة الاختلاف تكمن في طريقة فهم الموضوع التي تم استخدامها. وقد أكد عثمان المحمدي أنَّ الأدب الإسلامي هو صوت القلب من الأديب المؤمن والملتزم بإيمانه، طاهر النفس والقلب، الأمر الذي يمكّنه من الاتصال بعالم الغيب.

كما ركز المحمدي على قضية "التصوف" ودوره في إنتاج التأليف الأدبي، حيث يرى أن "التصوّف" هو الذي غيّر باطن الإنسان حتى تحولت نفسُه الشرِّيرة إلى نفس خاضعة ومطيعة لله تعالى، وقَدِرَ على تربية نفوس الجاهليين التي سيطرت على أفكارهم أنواع من الشر، فحولها إلى نفوس مؤمنة عارفة بمسؤوليتها نحو الله، ونتجت عن ذلك أشعار إسلامية رغم أنها كانت – قبل ذلك– قبيحةً ملوَّثة بعقيدة الشرك. والذي أراد المحمدي التأكيد عليه هو: كيف يَتِمُّ إنتاج الأدب الإسلامي؟، ويرى ضرورة أن يحافظ الأديب المسلم على تراث الأدب الإسلامي الذي تم إنتاجُه، وعلى الجيل الحاضر (المعاصر) أن يدرسه ويفهمه لأن ظهوره تَمَّ اعتماداً على "الإلهام النقي " الناتج عن نقاء العقل والنفس.

[34] Shamsina Hj Abd.Rahman, 2000, **Puisi-puisi Melayu Moden di Malaysia: Analisis Takmilah,** Seminar Teori Sastera Islam: Kaedah dan penerapannya, Organized by: Dewan Bahasa dan Pustaka, Putera Jaya, 26-28 September, pp 27-29.

[35] *Dewan Sastera*, 1983, Jun, p. 33.

فكل ما أنتجه من تأليفات يعتمد على تجارب الأدباء الروحية والتي تتفاعل مع عالم الغيب. هذا هو التراث الذي ضاع وذهب، ولم يقدّره الجيل المعاصر نتيجة تأثّره بمنهج الغرب وحضارته. وبالرغم من أن هذا الأدب الإسلامي ليس في مستوى القرآن الكريم والسنة النبوية، إلا أنه يحمل "البركة" العالية التي – مع الأسف الشديد- قد تلاشى وجودُها من قاموس حياتنا بسبب تأثّرنا بالمنهج الغربي.

ومما يلفت انتباهي ويعجبني في المنهج الذي قدمه المحمدي أن طريقة النظر إلى قضية الجمال، وهي فكرة جديدة. هذا وقد رأى المحمدي أن الذي يراقب الفن ويسيطر عليه هو"الميتافيزيقا" (Metaphysics) أو الحق في شكل روحي داخل الإنسان، بخلاف النظرة الغربية التي ترى أن الإنسان حرٌّ في التأليف بلا حدود. وبعبارة أخرى إن الفن الذي يسيطر على الحق قد أعطى جواباً لبعض القضايا التي دارت حول قضية الأدب الإسلامي وكثر النقاش حولها من قِبَلِ علماء هذا العصر من أجل البحث عن تعريف مناسب له. وفيه أيضاً جواب على تساؤلات منها: "هل الأدب الإسلامي لا بدّ أن يؤلّفه أديبٌ مسلم فحسب؟، وكيف إذا ألّف غيرُ مسلم أدباً إسلاميا ذا قيمة جمالية عالية؟.

وبما أن "الميتافيزيقا" (Metaphysics) هو الذي يحكم الفن في التراث الإسلامي، فلذلك لا تظهر أية مخالفة أو آراء تعارض الحقَّ. وعليه، فإن الحضارة الإسلامية هي حضارة عقلية أي حضارة أصلية لأنها نتجت عن شيء حقيقي. وفي هذا يرى المحمدي أن صاحب البصيرة (الرؤية الباطنية) العالية يمكنه أن يشاهد ذلك كله. والحاصل، أن الإسلام ليس فيه جمال مزيَّف.

وخلاصة ما عرضه عثمان المحمدي: أن منهج الأدب الإسلامي لا بد أن يؤلفه أديبٌ يعتمد على القرآن والسنة، وينتج تجارب روحية من هذين المصدرين عن طريق فهمهما. ومن خلال هذه التجارب، يتمكّن الأديب من الاتصال بعالم الغيب ثم ينتج بعد ذلك ما يسمى بـــ "الإلهام النقي" بناءً على موهبته. إضافةً إلى ذلك، ينبغي للأديب المسلم أن يفهم تراث الأدب الإسلامي الذي ألّفه الأدباء المسلمون القدامى. وتكمن أهمّية هذا الأمر في أنهم (الأدباء المعاصرون) سيقدرون على موازنة إنتاجهم بالتأليفات التي كُتبت في تراث الأدب الإسلامي القديم.

وقد رسم عثمان المحمدي المعالم (الإرشادية) حول الصفات التي ينبغي للأديب المسلم أن يتحلَّى بها، ومن هذه المعالم: (1) أنه لا بد أن يحمل هذا الأديب رسالة الحق، لأنها صادرة من قِبَل الإلهام النقي، (2) المحافظة على عناصر موجودة في التراث الإسلامي، لأنها مقياس تأليفات العصر الحاضر، (3) أن يحمل رسالة صادقة، لأنها أُلِّفت لأجل الله ودينه وليس لأجل شيء آخر غيرهما، (4) تقديم جمال الله، لأن جمال الله – في المستوى الإنساني – يتجلى من خلال الأدب الإسلامي، (5) أن يكون له عنصر رمزي ناتج عن القلب والعقل الطاهرين، وليس عنصراً رمزياً مصطنعاً كما هو الحال في التراث الغربي، (6) تكون رسالته عالمية وليست محليّة أو رد فعلٍ لأمور تافهة، (7) أن يغرس عناصر حسنة (إيجابية) وشخصية عالية في نفس القارئ وأن لا يزرع صفات (سيئة) سلبية في عقل القارئ، (8) تربية روح

الإنسان وخلقه لتكون لديه علاقة وثيقة بالتصوّف.علاوةً على ذلك، جاء عثمان المحمدي بالتعريف الكامل للأدب الإسلامي كما رسم معالم سمّيت بـــ"فلسفة الأدب الإسلامي ".[36]

ويُعَدّ المنهج الذي عرضه الدكتور هاشم أواغ أكثر المناهج إثارة للاهتمام، لأنه حسب اطلاع الباحث يقوم في عرض منهجه أو نظريته على عدة تأملات، وهذا يختلف عن الأدباء الآخرين الذين تم عرض مناهجهم. والتأملات التي ارتكز عليها الدكتور عندما عرض هذا المنهج، هي أن الاعتماد على نظريات الغرب بوصفها أساس التنظير للمجتمع الملايوي، قد يضعف البنية الفكرية لدى المجتمع. فالمجتمع الملايوي لا ينبغي أن يقبل هضم كل نظرية أو فكرة أو أسلوب تأتي من الغرب لاختلاف حالتيهما وحضارتيهما. فالمثل المناسب لاستخدامهم نظرية الغرب كمن يلبس ثوباً لا يناسبه طولاً أو قصراً. والنظام اللغوي والتقاليد الأدبية المحلية التي عرضها هي الحجة البالغة التي تؤكد ضرورة أن يمتلك كل شعب ذي حضارة أسس النقد الأدبي الخاص به.[37]

ومن خلال التقعيد الأول "التقعيد الطبيعي" أشار إلى أهمية كتاب "تاج الملوك" في تشخيص المجتمع الملايوي، والتعرض إلى هذا الكتاب يعدُّ عملاً شجاعاً من قبل هاشم، لأن الدعاة والعلماء المعاصرين لذلك الكتاب رموه بكل رذيلة لأنه يحتوي على بعض الخرافات.

وأكّد الدكتور ضرورة الرجوع إلى القرآن والحديث كمصدر أساسي للإسلام. وهذه القضية شرحها في التقعيد الثاني، وهو التقعيد الديني. والشيء الذي يريد أن يؤكده الدكتور هاشم هو نقد الفن الأدبي، وأن عادات المجتمع المحلي ومفاهيمه لا بدّ أن يُتمسك بها ما لم تنحرف عن القرآن والحديث. والأدب الإسلامي عنده له شكل وعلامة متميزة على أساس التوحيد، ويحتاج إلى المنهجية و القواعد الصحيحة حتى لا يخرج عن الأسس والقيم الإسلامية.

وهذه الأساليب الثلاثة التي حثَّ عليها الدكتور، هي: الأسلوب الفني، والاجتماعي، والدعوي، وهي ليست مطلقة، لأنها قابلة للتغيير وفقا للحاجة[38] ثم أشار الدكتور إلى رحابة صدره كأكاديمي حيث إنه سيقبل أي ملاحظة أو تعقيب لتعديل نظرية التقعيد الملايوية التي عرضها. وقال: "وهناك أساليب أخرى يمكن أن يفكر فيها أي أديب ويعرضها غير هذه الأساليب الثلاثة. ولنا حرية واسعة في اختيار هذه القواعد وتعيينها ما دام لدينا فهم عميق ليس فقط للأدب الإسلامي، بل للإسلام نفسه كدين." [39]

وبناءً على المفهوم الذي اقترحه، بين أن خصائص الأدب الإسلامي التي تعتبر تعريفاً للأدب الإسلامي في رأيه، هي "أن الأدب الإسلامي هو الإنتاج الفني الذي ينتج من المبتكرات الإسلامية. وتمتاز منتجاته بصفة ربانية، لها صفة و

---

[36] Muhammad Uthman al-Muhammady, **Konsep Sastera Islam,** Seminar Teori Sastera Islam, p. refer to the additional sheet. (وراجـــع) Hamzah Hamdani, 2003, **Kesusasteraan Islam: Konsep, Prinsip dan Pengembangannya,** Sarawak: Dewan Bahasa dan Pustaka (Sarawak Branch), pp. 159-160.

[37] Hashim Awang, **Pengkaedahan Melayu dalam Kajian dan Kritikan Kesusasteraan Tanah air,** *In* Teori Sastera dan Budaya Dalam Kajian Akademik, Manasikan (ed.), Bangi: Percetakan Universiti Kebangsaan Malaysia, p 103.

[38] *Dewan Sastera*, 1994, Februari, p. 15.

[39] *Ibid* p, 15.

ميزة الابتكار تشبه ما في صفات الله، و هو بقدر الإمكان يأخذ النموذج منه، ويجعل كل عنصر من صفاته منطلقاً لمنتجاته الأولى و المتطلعة للوصول إلى درجة الكمال، وهي درجة فيها كل قيم العلو، والجمال، والخير، والحق، وإن كان لا يمكن أن يصل إلى الدقة والكمال اللذين في صفات الله و خلقه." [40]

أما الأستاذ الدكتور محمد كمال حسن فبالرغم من العرض المختصر الذي قدّمه للموضوع ولكنه استطاع أن يحقق إسهاماً كبيراً في مجال التنظير للأدب الإسلامي. وإنه بالفعل قد جاء بتصور واضح عن مفهوم الجمال من حيث علاقته بالله الخالق سبحانه تعالى والإنسان بصفته مخلوقاً له، الله هو المصدر لذلك الجمال وله صفات من الجلال والكمال ينبغي على الإنسان التحلي بها بكل طاقاته الإنسانية. وذلك، انطلاقاً من المفهوم أن الإنسان خلق على صورة خالقه وامتثالاً لدوره كخليفة الله على وجه الأرض.

ووفقاً لهذه النظرة للعلاقة بين الخالق والمخلوق، يرى كمال حسن أن أي إنتاج فني بوصفه جزءًا من الثقافة ينبغي أن يتحقق ضمن هذا التصور لدور الإنسان بوصفه حاملا للأمانة من ربه. وعلى مستوى شخصية الفنان و الأديب. أولى اهتماماً كبيراً إلى العلاقة بين الإنسان وخالقه، وينبغي حسب رأيه، أن يمر الفنان والأديب على خطوات مرتبة لتزكية النفس. وأغلب الظن، أن ما يعنيه من ذلك هو ذكر الله واتباع الطرق الصحيحة، وحث الدكتور محمد كمال حسن أيضاً الفنان على دراسة القرآن الكريم والامتثال برسالته بغرض الكشف عن "الخبرة المقدسة" التي ستؤدي إلى إدراك القيمة الإنسانية التي ستتجلى من خلال عمله بوضوح مما سيعكس أيضاً الخصائص الربانية والإنسانية فيه.

وصرح الدكتور محمد كمال أن قيمة الأدب الإسلامي الراهن ما زالت قاصرة عن تحقيق هذه الناحية، فينبغي في هذا الصدد إيجاد فنان ذي خبرة روحانية لسد هذا الفراغ. ولحل الإشكالية بين الغرض الديني والغرض الفني، فيمكن أن تلتقي النقطتان في تلك "الخبرة المقدسة" لتوليد ما يعرف بالأدب الإسلامي، إنه يرى أن الأدب الإسلامي ينبغي أن يتسم بالحق والبر والكمال.

عرض الأديب الوطني الأستاذ شحنون أحمد منهجه حيث يتضح لدينا أنه يحاول أن يقدم لنا "النظرية الواقعية" للأدب الإسلامي، بعرض ما يجب على الإنسان أن يأخذ به حتى يصبح أديبًا. فقد ذكر الجوانب التفصيلية لما سيواجهه الأديب المسلم. ولا شك أن ذلك نتيجة تمرسه في المجال الأدبي. فقد كان له إنتاجات عظيمة فيه. فكل ما عرضه من الأفكار والنظريات مبني على خبرة طويلة اكتسبها، وليست مجرد نظريات خيالية بعيدة عن الواقع.

إن الأفكار والنظريات التي قدمها شحنون متأثرة بأفكار الأستاذ سيد نقيب العطاس وغيره من المفكرين أمثال الأستاذ الدكتور محمد كمال حسن، وعلي شريعتي. ومن أجل ذلك، اهتم بجانب العقيدة عند الكلام عن الإنسان الذي يريد أن ينتج أدبًا إسلاميًّا، كما أن نظرية التربية الإسلامية التي عرضها موافقة لما عرضه الأستاذ الدكتور محمد كمال حسن.

---

[40] *Ibid* p, 12.

وأكد شحنون أن على الأديب المسلم أن يعوّد نفسه أن يعيش بكل أحاسيسه مع القرآن حتى يكتسب أفكارًا وإلهامات جديدة يستفيد منها في مجال التأليف. وأكد كذلك على قضية تزكية النفس لاكتساب القوة الروحية. ويرى أن تزكية النفس هي ضالة المؤمن، ومصدر القوة لعلمائنا المتقدمين. فقد استطاع شحنون من خلال نظرية الأدب الإسلامي التي قدمها أن يثبت أنها ليست نظرية خيالية (U-topia)، كما اعتبرها كثير من الناس في أول ظهورها، بل هي نظرية واقعية يمكن تطبيقها في عالم الواقع. إنه بما أودعه الله من المواهب العقلية الراسخة استطاع أن يقدم إسهاماً عظيماً لتحقيق نظرية الأدب الإسلامي وتطبيقها في وسط المجتمع العلماني. وقد أثبت شحنون أن الأدب الإسلامي له مميزاته الخاصة به وهو يفوق غيره من النظريات الأدبية.[41]

وفي قضية استخدام الإشارات، يتفق معه الباحث في أن الإسلام يرفض استخدام الإشارات المتجاوزة للحد نتيجة خيالات غير محكّمة. لكن ذلك لا يعني أن الإسلام يمنع القدرة على التخيل واستخدام الإشارات على الإطلاق. ففي القرآن نفسه، يوجد كثير من التعبيرات (Expression)، والإشارات (Allusion)، واللطائف (Supersensible)، والمتشابهات (Allegorical)، والأمثال (Similitudes)[42] وغير ذلك. فجمال القرآن لا ينحصر فيما يحويه من الأحكام والشرائع، بل كذلك فيما يتعلق بنوع اللغة. لذا ظهر ما يسمى بعلم البلاغة لأجل البحث في هذا المجال. وخلاصة القول، إن شحنون قد تكلم بالتفصيل عن قضايا تتعلق بالتأليف وهو ما لم يتطرق إليه غيره من المفكرين. وقد اشترط في الأديب المسلم إلى جانب اعتقاده العقيدة الصحيحة، أن يجتاز مرحلتي التأديب وهما عملية التأديب الأولي وعملية تأديب المؤلفين في حياتهم العلمية، وأن يستوعب قواعد الرواية والشعر، وأن يستوعب كذلك اللغة ليوصل القصة التي كتبها إلى القراء، وأن يكون له حرية في التأليف وفق النظرة الإسلامية. فإذا توافرت تلك الشروط في أديب مسلم، فسوف يكون له قدرة على إنتاج "الأدب الخالص لله من أجل خدمة البشر".

وإذا نظرنا إلى منهج الأدب الذي قدَّمه قاسم أحمد، وجدنا أنه جاء بشيء مخالفٍ – بعض الشيء – عمَّا عرضه الأدباء السابقون. أولاً: إن الرأي الذي جاء به ليس إلا ردّ فعل لرفض المنهج الذي قدّمه شحنون أحمد. كما أنه جاء مُشبعاً بحظ النفس. وقد تبين من خلال رفض المنهج ونقده بين قاسم أحمد أن كلَّ واحد منهما أراد أن يُدعِّم حجته بالرغم من اتفاقهما على رأي واحد. هذا وإن أول قضية نوقشت بينهما كانت حول التعريف الذي جاء به شحنون أحمد عن الأدب الإسلامي ألا وهو "القيام بالأدب لأجل الله، وخدمة الناس". وبعد مناقشة طويلة، اعترف قاسم أخيراً بأن القيام بالأدب لأجل الله أرفع منزلةً من القيام بالأدب لأجل اعتقاد آخر. وإن اختلفا في قضية مبدأ انتاج الأدب حيث لم يعد قاسم أحمد هذا المبدأ (مبدأ انتاج الأدب الإسلامي) عقيدةً، لأنه يرى أن أي إنسان يمكن أن ينتج أدباً ذا جودة وقيم جمالية عالية وإن كان غير مسلم. فالعقيدة عنده ليست أساساً مهماً لإنتاج " الأدب الإسلامي"،

---

[41] Shahnon Ahmad, 1991, **Sastera Sebagai Seismograf Kehidupan,** Kuala Lumpur, pp. 423-424.

[42] Muhammad Usman al-Muhammady,1981, **Peradaban dalam Islam,** Kota Bahru: Pustaka Aman Press, pp. 286-287.

لأن العقيدة – كما يراها قاسم – لها تفسير عامّ مخالف لما فسّره غيره. وذلك أنه يرى أن الإنسان حـــرٌّ في التمســـك بأي اعتقادٍ يعتقده ويستفيد منه، وأن العقيدة لها قيم عالمية موافقة للقيم الإسلامية. وقد ذكر قاسم عدداً من الأدبـــاء غير المسلمين الذين أنتجوا أدباً فيه قيم عالمية موافقة للقيم الإسلامية، مثل:دنـــتي و ت.س إليـــوت (T.S Eliot, Dante) وغيرهما.[43]

لقد اكتفى قاسم أحمد بالنظر إلى الأدب من حيث المظهر الخارجي غافلاً عن المظهر الداخلي الذي هو عمليـــة إنتاج الأدب. والحجة التي تمسك بها قاسم في رأيه هذا هي: أنه لو كان جانب العقيدة هو الأساس (المبـــدأ) في نتاج الأدب، فكيف يكون الأمر بالنسبة للكاتب المسلم الذي أنتج تأليفاً أدبياً غير إسلامي وعـــديم الجـــودة! وعلى هذا، توصل إلى القول بأن الأدب الإسلامي هو التأليف الذي أنتجه إنسان بناءً على "الجمال الإسلامي" لأجل الناس. ثم يرى قاسم كذلك إلى أنه لو بقيت هناك رغبة في التركيز على جانب العقيدة في عملية تأليف الأدب، فلابد أن يتغيَّر اسم الأدب الإسلامي إلى "أدب المسلمين".[44]

ورغم وجود بعض المخالفين لرأيه، إلا أنه لا يزال يتمسك بهذا الرأي، وطرح عدداً من الأسئلة حول الأدب الإسلامي طالباً الإجابة عنها، منها: ما نظرية الأدب الإسلامي؟ وما هو الأدب الإسلامي وكيف ظهر؟، ما هو هـــدف الأدب الإسلامي وغايته؟ وما هي أساليب الأدب الإسلامي وأنواعه؟، وكيف نقيّم الأدب الإسلامي؟

ويتجلى مما سبق أن قاسم أحمد أراد أن يستشكل في قضية "منهج الأدب الإسلامي". ولكن أرى أنـــه لـــو راجعنا ودرسنا ثم حققنا المناهج التي قدمها هؤلاء الأدباء المختصون في هذا الجانب، لاستطعنا الحصول على أجوبـــة لتلك الأسئلة المطروحة سابقاً.

أما منهج مناسيكانا، فخلاصته أن المنهج الذي جاء من الغرب وقام بتطبيقه الشعراء في الـــبلاد الإســـلامية خاصة في ماليزيا، لا يصلح تطبيقه تطبيقاً كلياً في المجتمع الملايوي. هذا بغض النظر عن وجـــود محاولـــة للتوفيـــق أو التكيف لبعض جوانبه مع المجتمع الملايوي. وإذا نظرنا فيما مضى من صفحات في هذا البحث، نرى أن سبب ظهـــور هذا المنهج شبيهه بأسباب ظهور فكرة التقعيد الملايوي، ولكن مع ذلك، كما ذكرنا سابقا يظل لكل منـــهما رؤيتـــه وفكرته التي تختلف عن الآخر.

والفكرة التي جاء بها مناسيكانا، لا تتحدث عن صفة الأدب الإسلامي فحسب، بل تتحدث أيضاً عن كيفية رغبته في تكوين الأدب الإسلامي، والخصائص أو الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الشخص الذي يريد أن يكون ناقداً وأديبـــاً مسلماً. ورغم أنه قد سبق أن تحدث حول ما يتعلق بالأدب الإسلامي بشكل واســـع، إلا أن الكـــلام حـــول هـــذا الموضوع (النقد الأدبي الإسلامي) كان محدودًا ومختصرًا. ونظرية مناسيكانا – النظرية التعبدية – طبقت على بعـــض المؤلفات الأدبية الملايوية القديمة والمعاصرة كما سبق القول.

---

[43] Kassim Ahmad, 1983, **Menuju Sebuah Teori Sastera Islam: Pandangan Hidup Tawhid dan Estetika Islam,** *in Magazine Dewan Sastera*, Jun p.56.

[44] Ibid, p.59

أما سيد عثمان الكلنتاني فقد توصل إلى القول بأن "الأدب الإسلامي" لا بد أن يصدر من أصحاب العقيدة الإسلامية الصحيحة والمؤمنين بالإسلام وتعاليمه. وعن التأليفات الأدبية التي كتبها الأدباء غير المسلمين واحتوت على قيم إسلامية قال: إنها لا تسمى أدباً إسلامياً وإنما تسمّى بـ"الأدب الذي له جوانب إسلامية". وكذلك الأمر إذا كتب الأدباء المسلمون تأليفاً ليست فيه قيم إسلامية، فإن هذا التأليف لا يدخل ضمن "الأدب الإسلامي".[45]

ويرى إسماعيل إبراهيم أن الأدب الإسلامي لا بدَّ أن يُبنى على "التوحيد" ويصدر عن منطلق الإخلاص لله تعالى. وعنده، أنه ينبغي أن يعتني الأديب (الكاتب) بثلاثة جوانب أساسية، وهي: الجانب الديني، والجانب الشعبي، والجانب التراثي. ويكون الهدف من الاعتناء بهذه الجوانب الثلاثة إنتاج تأليفٍ له توازن في عناصره بين المتطلبات الشعبية والمتطلبات التراثية، وكلاهما لا بد أن يعتمد على المبدأ الديني الذي هو التوحيد والإخلاص كهدفٍ من أهداف التأليف.[46]

مقارنة مفهوم الأدب الإسلامي بين الأدباء العرب والأدباء الملايويين

بعد البحث في المناهج والنظريات التي قدمها الأدباء العرب والملايويون وجدنا تشابها كبيراً بين تلك النظريات. وهذا التشابه يدور حول الفلسفة الإجمالية للأدب الإسلامي، ومراحل إنشائه، والأسباب المؤدية إلى إنشائه. أما الفروق، فإنها تكون في كيفية نظر الأديب إلى مراحل إنشاء الأدب الإسلامي، حيث إن لكل أديب نظرته الخاصة به. ورغم ذلك، يوجد من الأدباء ممن يتأثر بمن قبلهم، ولا يمنع ذلك من تميزهم بنظرياتهم الخاصة، لأنهم لم يقلدوا تقليدا أعمى، بل استفادوا من نظريات من قبلهم من أجل إبراز مفهوم الأدب الإسلامي ابرازاً أكثر كمالاً وحسناً.

ففي التراث الأدبي الإسلامي العربي، كان رائد هذا المجال هو الأستاذ محمد قطب الذي طور أفكار أخيه سيد قطب، بينما كان الرائد في الأدب الإسلامي الملايوي هو الأستاذ السيد نقيب العطاس. إن الفلسفة التي قدمها الأستاذان قد أثّرت في غيرهما من الأدباء في تراث كل من الأدب العربي والملايوي، إلا أن هناك من الأدباء الملايويين من تأثر بهما جميعاً، وبغيرهما أمثال الدكتور إسماعيل راجي فاروقي. وهذا يدل على أن تراث الأدب الملايوي متأثر بكثير من المؤثرات الخارجية. فبجانب تأثره بالمفهوم الإسلامي الذي يمثله الأدب العربي، فقد تأثر كذلك ببناء مفهوم الأدب الإسلامي بالعادات والتقاليد المحلية التي تحيط به.

فعلى سبيل المثال، نرى الأستاذ السيد نقيب العطاس يؤكد قضية " المعنى" في عملية الإنتاج الأدبي، وفي ذلك ردّ على من يهتم بالسجع فحسب. ثم إنه يرجع في عملية إنتاج الأدب الإسلامي إلى الفروق الأساسية بين الدين

[45] Syed Othman Kelantan, **Ciri-ciri Penulis Sastera Islam,** In Magazine Dewan Sastera, Ogos, 1977, p.34.
[46] Ismail Ibrahim, **Tulisan Yang Berasaskan Tawhid,** Dewan Sastera, Ogos, 1977, p 5.

الإسلامي وغيره من الأديان خاصة الدين النصراني. إن الفروق بين الإسلام والنصرانية التي ذكرها الأستاذ نقيب العطاس بحجج وبراهين مقنعة أوضحت بجلاء قضية مراحل تكوين الأدب الإسلامي. فقد ذكر الأستاذ أن الإسلام هو الذي كوّن الحضارة وليس العكس كما هو في بقية الأديان، خاصة النصرانية. وهذه هي الإجابة المقنعة لمن يتشكك في وجود الأدب الإسلامي.

وفي عملية إنتاج الأدب الإسلامي، يؤكد الأستاذ نقيب العطاس أهمية تمسك الأديب بالوحي والعقل. ويرى أن الأديب المسلم هو الشخص الذي جمع بين الهداية الإلاهية والفهم الديني. وبالجمع بين العنصرين ستولد الحقيقة الدينية، وهي الفهم الصحيح لحقيقة الدين، المتمثل في مبدأ العلم والعمل المستمد من الحق. وهذا الحق لا بد أن يتصل بالإنسان، وعالم الطبيعة، وعالم العلم، والعالم الروحاني واللغة. فكل ما ذُكر هي العناصر المكونة للحضارة، – والتي يكون الأدب جزءاً منها–، والتي تشتمل على عناصر العدالة، والدقة، والروحانية، والدنياوية، والأخراوية، والعبارات المنسجمة بين المعنى، والصوت، والفهم (الفلسفة)، وهي لب الأدب الإسلامي.

ويلاحظ انّ هذه النظرية التي قدمها الأستاذ نقيب العطاس، فيها نقاط تتشابه بينها وبين النظرية التي قدمها الأستاذ محمد قطب وغيره من المفكرين. فعلى سبيل المثال، ذكر محمد قطب أن الأدب الإسلامي لا بدّ أن ينتجه الأديب المتمسك بالقرآن والسنة. وهذا الأديب من خلال قدرته على التأمل، قد يعلّق نفسه بالحياة، سواء بوعي أو بغير وعي. فكل ما يجري في حياة الإنسان من الأحداث يلاحظه الأديب ملاحظة دقيقة معتمدا في ذلك على تعاليم الكتاب والسنة، فيصل في الأخير إلى الحقيقة الإلاهية. وبفهمه للحقيقة الإلاهية، يتعلق بالعالم، والحياة، والإنسان. فيستطيع الأديب أن ينتج أدبا له صلة بالإنسان وهادفا إلى تربيته. فهذا الأدب يتسم بالواقعية، ليسهل فهمه على القراء، ويلمس المشاعر الإنسانية، ويحتوي على العناصر الجمالية، ويقدمه الأديب دون أن يعارض عقيدة القضاء والقدر.

إذا لاحظنا النظريتين اللتين قدمها الأستاذ محمد نقيب العطاس والأستاذ محمد قطب، وجدنا بينهما تشابهاً كبيراً، حيث إنّ الأستاذ العطاس استخدم عبارة "الحقيقة الدينية" واستخدم الأستاذ محمد قطب عبارة "الحقيقة الإلاهية". وأرى أن العبارتين لهما معنى واحد، وإن كانتا مختلفتين في اللفظ. وكلتا العبارتين تعنى الفهم الذي يكتسبه الأديب بالتأمل في القرآن والسنة وحياة الناس.

أما الخلاف بين النظريتين، فأرى أنه واقع فقط في اختيار المصطلحات المستخدمة، وإن كان المعنى الإجمالي يؤدي إلى نفس المراد. ففي رأي الأستاذ العطاس، الحقيقة الدينية التي يفهمها الأديب لا بدَّ أن تتصل بمبدأ العلم والعمل المستمد من الحق. فبهذا الفهم، سوف ينظر الأديب إلى الإنسان والعالم الطبيعي، وعالم الروح، واللغة خلال نظرته الخاصة به. وباستيعابه للأشياء المذكورة تتكون في نفس الأديب أفكار يعبر عنها في أسلوب جميل وأدب رفيع، ويسهم من خلاله في بناء الحضارة الإنسانية، وفيه عناصر العدالة والتوازن بين المعنى، والصوت، والفهم، ويهتم بقضايا روحية ودنياوية وأخروية.أما الأستاذ محمد قطب فيرى أن الحقيقة الإلاهية لا بدّ من وصلها بالكون والإنسان والحياة، وتشتمل على الجنس، والمجتمع، والصراع، والحتمية التي تنير الأشياء والأحياء، وحركة الحياة وسكناها،

وتفرقها واجتماعها. فنتجية الاستيعاب للأشياء المذكورة تُولِّد أدبا له تصور إسلامي يشتمل على عناصر الإنسان، والواقعية، والعواطف البشرية، والجمال، والقدرة، وحقيقة العقيدة. وكل ذلك يعبَّر عنه بأدب رفيع.

فالخلاف بين النظريتين يقع في أن الأستاذ العطاس لا يستخدم مصطلح الكون والحياة والإنسان، بل يستخدم مصطلح الإنسان، العالم الطبيعي، وعالم الروح، واللغة. وكلا المصطلحين يؤدي إلى المعنى نفسه لأنهما يهدفان إلى توليد أفكار مصاغة في تعبير أدبي لينتفع منه في بناء الحضارة الإنسانية. إلا أن استخدام الأستاذ العطاس لمصطلح العالم الطبيعي وعالم العلم وعالم الروح يمثل الطبقات الروحية لدى الأديب، ذلك لأن التأثير الصوفي له دوره في تراث الأدب الملايوي.

ثم إذا بحثنا في النظرية التي قدمها الدكتور نجيب الكيلاني وجدناها تؤدي إلى المعنى نفسه، غير أنه يخالف غيره في طريقة تكوينها. فالدكتور الكيلاني وضع شرط العقيدة الإسلامية كشرط أساسي لمن يرمي إلى إنتاج الأدب الإسلامي. ففي رأيه، أن الأديب الإسلامي لا بد أن يكون مؤمناً بالعقيدة الإسلامية، ولا يمكن بحال أن يكون إنساناً كافراً. ففي هذه النقطة، تميزت نظرية الكيلاني عن نظريتي العطاس ومحمد قطب، لأن كلا الأستاذين لم يذكر العقيدة الإسلامية كشرط أساسي لمن يريد أن ينتج الأدب الإسلامي، واكتفى الأستاذ محمد قطب باشتراط أن يتفق الأدب بما في القرآن والسنة، في حين اشترط الأستاذ العطاس اجتماع الوحي بالعقل. ثم هذا الاجتماع بين القرآن والسنة عند الأستاذ محمد قطب يولد التصور الإسلامي عن حقيقة العقيدة. أما عند الأستاذ العطاس، فاجتماع الوحي والعقل والهداية الإلاهية، مع فهم مبدأ العلم والعمل المستمدين من الحق يولد الأدب الإسلامي.

ويرى الأستاذ الكيلاني أن البيئة لها دورها الكبير في إنتاج الأدب وينبغى للأديب أن يستفيد منها بعد اعتماده على العقيدة الإسلامية. ثم يلخص الأستاذ الكيلاني نظريته باشتراط أن يشتمل الأدب الإسلامي على عناصر جمالية، أي عبارات تنبع من أفكار موافقة للقيم الإسلامية، ويبرز قضايا الحياة الواقعية ليقدم حلولا لمشكلات المجتمع. فالأدب الإسلامي ليس أدباً خاليًا من قيم الأخلاق، ويقدم حلولاً خيالية ضيقة بعيدة عما يعيشه المجتمع. بل هو أدب يحيى المشاعر الإنسانية، ويوجهها إلى أكمل وجه، ويشكل التصورات الإيجابية والمشاعر المستقيمة. كل ذلك لا بد أن يصاغ في أسلوب واضح ليسهل فهمه.

فالكيلاني في نظريته يؤكد قضية الأفكار الأصيلة التي ابتدعها الأديب، ليسهم في الحياة الإنسانية. وينبغي للأديب أن يستخدم الموهبة وقدرته على التفكير لينتج أدبا أصيلاً يستفيد منه المجتمع، ويطبع في نفوسهم الآثار الإيجابية.

أما محمد أفندي حسن، فنراه متأثراً بالأستاذ السيد نقيب العطاس في نظريته للأدب الإسلامي، بجانب استفادته من غيره من المفكرين أمثال الدكتور إسماعيل الفاروقي، ومحمد كمال حسن، ومحمد يوسف علي وغيرهم. وبعض هؤلاء المفكرين تأثر بأدباء العرب منهم الدكتور محمد كمال حسن فقد تأثر بأفكار محمد قطب في منهج الفن الإسلامي. ويؤكد محمد أفندي حسن قضية الكفاءة التي يملكها الأديب، حيث إنّه لا بد أن يتوافر لديه ثلاثة أشياء وهي: الروح، والجسم، والعقل. الروح يضعها في محل العبودية أمام الله وخليفته في الأرض. والجسم لا بد أن يراعى

فيه الانضباط، والانتظام، والعلاقة والأخوة مع الغير، والعدالة. أما العقل فيوصل الأديب إلى معرفة حقيقة الإنسان، وحقيقة العلم والعمل، وحقيقة وجود الله وحقيقة الأدب ودوره. فإذا توفرت لدى الأديب كل هذه الأشياء واستوعبها حق الاستيعاب، فسوف يكون قادرًا على إنتاج أدب يوصف بأنه الأدب الإسلامي.

إن النظرية التي قدمها محمد أفندي تؤكد أهمية استشعار الأديب بالمسؤولية التي يحملها كإنسان. فهذا الشعور الداخلي هو السبب في إنتاجه للأدب المأمون. مع ذلك، لم يمنع محمد أفندي إمكانية أن يكتب أديب غير مسلم أدبًا إسلاميًّا، على حسب القاعدة في كتابة القصة القصيرة التي اقترحها. ويرى أفندي أننا نحن المسلمين لا يجوز لنا أن نمنع غير المسلمين من تذوق جمال الإسلام. وهذه النقطة لم يسبق أن ذكرها أي مفكر غيره.

وإذا أمعنا النظر في هذه النظرية التي قدمها هذا المفكر، لوجدناه متأثراً بمفكرين في تراث الأدب الملايوي، وخاصة الأستاذ السيد نقيب العطاس. وربما هذا نتيجة لعدم معرفته للغة العربية، فيلجأ إلى الكتب المكتوبة باللغة الملايوية والإنجليزية. ولو قُدِّر له أن يعرف اللغة العربية لخرجت أفكاره أكثر كمالاً.

أما الدكتور شافعي أبو بكر صاحب نظرية "التكملة"، فقد قدم مفهوم الأدب الإسلاميتقديماً اكثر شمولية. فهو قد جمع بين المراجع الملايوية والعربية معاً. وقد تأثر بأفكار محمد قطب في نظريته[47]، كما أنه تأثر كذلك بالمفكرين في تراث الأدب الملايوي أمثال الأستاذ نقيب العطاس، وراجا على الحاج وغيرهم إذ استطاع هضم أفكارهم ثم نظمها تنظيماً نظرياً لكي تطبق في الإنتاج الأدبي. فالنظرية التي قدمها عبارة عن جمع بين تراث الأدب الملايوي وتراث الأدب العربي. ويرى الباحث أن هذه النظرية هي أشمل نظرية للأدب الإسلامي وأكملها، ويمكن تطبيقها على الإنتاجات الأدبية المنتمية إلى الأدب الإسلامي.

أما الأستاذ عثمان المحمدي، فينظر إلى ناحية أخرى عند تقديمه لمفهوم الأدب الإسلامي. فهو يؤكد دور الصوفية أو قضية تزكية النفس في إنتاج الأدب الإسلامي. فهو يرى أن العملية الإسلامية هي تزكية النفس من الخصال الذميمة إلى الخضوع والطاعة لله تعالى. فإذا وصل الأديب إلى تلك المرحلة، فسوف يكون قادراً على إنتاج أدب رفيع يلمس مشاعر الإنسان. ويرى الباحث أنه يضع معايير سامية للأدب الإسلامي. فهو يرى أن الأدب الإسلامي له صلة وطيدة بالأدب الصوفي أو أنه يجب أن يشتمل على خصائص صوفية. ولا بد له أن يحمل الحق النابع من مستوى الإلهام المقدس، ويحافظ على العناصر المهمة في تراث الإسلام، ويكتبه الأديب مخلصاً فيه لله تعالى، لينال رضاه وبركته. فالأدب الإسلامي على حسب رأيه لا يبنى الصفات الإيجابية الظاهرة فحسب، بل لا بد كذلك أن يبني روحانية المجتمع. ولا يمكن أن يتحقق ذلك، إلا إذا كان نابعًا من الإلهام المقدس.

---

[47] انظر: محمد قطب، **منهج الفن الإسلامي**، ص 6 و7.

لقد تأثر شافعي أبو بكر بمحمد قطب عند مفهوم الجمال. فهذا واضح جليا في نظريته التكملة. يقول محمد قطب: هو الفن الذي يهيئ اللقاء الكامل بين الجمال والحق. فالجمال حقيقة في هذا الكون، والحق هو ذروة الجمال. ومن هنا يلتقيان في القمة التي تلتقي عندها كل حقائق الوجود.

وما أورده عثمان المحمدي من أفكار يرى الباحث أنها من بنات أفكاره وأنه لم يتأثر بغيره من الأدباء عرباً أم ملايويين. وأنه من المنادين بضرورة أن يكون الأديب ملتزماً بتعاليم الإسلام.

أما الدكتور هاشم أوانج، فهو عندما اقترح "نظرية التقعيد الملايوي" فقد سلك طريقاً مغايراً لما هو مألوف عند المفكرين الملايويين والعرب. وأكد الدكتور ضرورة التقعيد الخاص بالأدب الملايوي الذي يتفق وتعاليم الإسلام، وذلك لأن الأفكار والنظريات التي خلفها المستعمرون لم تعد تصلح للتطبيق على الحضارة الملايوية لاختلاف العادات، والتقاليد، وطريقة التفكير، ومنهج الحياة. لذلك، يرى أن مفهوم الأدب لا بد أن يوافق الحياة الدينية والعادات والتقاليد للمجتمع الملايوي. ومن هنا كانت أهمية وجود نظرية خاصة بالأدب الملايوي، دون التأثر التام بالأدب الغربي أو العربي. فالأخذ من كلا الأدبين يحتاج إلى عملية "الهضم"، وهو تمحيص ما جاء منهما ليتماشى مع الحضارة الملايوية. فما اقترحه هاشم أوانج من ضرورة التمحيص عند النقل من لغة إلى أخرى جدير بالاهتمام. وهذا يدل كذلك على أنه لم يتأثر بأي مفكر سبقه. وهو يريد أن ينشئ نظرية أدبية مناسبة للمجمع الملايوي فكرياً وحضارياً، وأن يجعل الدين الذي أصبح جزءاً من حياتهم أساسا أوّليا. وامتازت هذه النظرية أيضا بأنها تغطي جوانب الضعف الواقع في النظريات الغربية، وتهذيب تلك النظريات لتتماشى مع المجتمع الملايوي.[48]

أما الأستاذ محمد كمال حسن، فقد استفاد من المفكرين قبله سواء كانوا من الأدباء العرب أو الملايويين. وهو يؤكد على قضية "تزكية النفس" للأديب الذي يريد أن ينتج الأدب الإسلامي. بعبارة أخرى، إنه يؤكد على قضية الكفاءة الذاتية لدى الأديب، حتى يكون الأدب الذي أنتجه من نوع رفيع. ويرى الأستاذ أن الكفاءة الذاتية هي السر في جودة الأدب الذي كتبه العلماء المتقدمون.

فالنظرية التي قدمها الأستاذ محمد كمال حسن تمتاز بالاختصار والصلابة. وقد استفاد من الأستاذ محمد قطب عندما تكلم عن مفهوم الجمال، كما أنه استفاد من الأستاذ نقيب العطاس، و يوسف علي وغيرهما من المفكرين. وقد جمع بين الأفكار المقترحة في تراث الأدب العربي والملايوي. ويمتاز الأستاذ كمال حسن بمعرفته للغة العربية والإنجليزية، الأمر الذي أدى إلى قدرته على الاستفادة من كلا الأدبين. وفي نظريته أكد الأستاذ كمال حسن أهمية قدرة الإنتاج الأدبي على بناء شخصية الإنسان، وبناء العلاقة بينه وبين ربه سبحانه وتعالى. كما أنه أكد على ضرورة توفر الكفاءة لدى الأديب المتمثلة في العقيدة الصحيحة.

قبل أن نبحث في النظرية الأدبية التي قدمها شحنون أحمد، جدير بنا أن نتعرف إلى المراحل الفكرية التي مرَّ بها شحنون أحمد كأديب، إلى أن وصل إلى تلك النظرية. يعدّ شحنون أحمد من الشخصيات المهمة التي كثر الكلام عنها في الأدب الملايوي الحديث. و لم يكن تعامله مع الأدب يدل على قدرته الفائقة في كتابة الأدب المبدع فحسب، بل كذلك تفوقه في كتابة النقد الأدبي. إن شحنون أحمد هو مثال حي للأديب الملايوي ذي الهمة العالية، والفكر المتقدم، والقدرة على النقد والبحث. وكثيرا ما كانت القضايا التي يثيرها محل اهتمام القراء ومفكري الأدب الملايوي مما يدل على نضج فكره.

---

[48] Hashim Awang, *passim*, pp. 103-124.

وفي مجال الكتابة المبدعة، حاول شحنون أن يستوعب كل المجالات: كالشعر، والقصة، والمسرحية، والحكاية. وقد بدأ حياته الأدبية بترجمة بعض القصص، ثم بدأ كتابة القصص بنفسه. ومن القصص التي ترجمها إلى اللغة الملايوية: (Perancis), Leo Tolstay (Rusia), Edger Allen Poe Guy de Maupassanty (Amerika), Rabindranath Tagore (India).[49]

فشحنون بعد دخوله في مجال الترجمة، بدأ بكتابة القصص القصيرة، ثم أعقبها بالمسرحية، والحكاية، والنقد الأدبي. مع تجاربه الكثيرة في شتى المجالات الأدبية، إلا أن كتاباته تظهر قوية في مجالي القصص القصيرة والحكاية، بجانب النقد الأدبي. وأول قصة كتبها شحنون هي: "Bingung (الحيرة)"،[50] . وسر قوة القصص التي كتبها شحنون هي في اختيار الموضوعات المثيرة. وكثيرا ما نلمس فيها "الذوق الفكاهي"، بالإضافة إلى الجوانب النقدية القوية. إن شحنون نال لقب الأديب القدير بسب قوة الخيال الذي يملكه. فهو شخصية أدبية قادرة على معرفة الصراعات النفسية في شتى طبقات المجتمع.[51]

وشحنون من المهتمين بقضايا الفلاحين، ويلاحظ ذلك من خلال كتاباته، فقد استطاع أن يصور حياتهم، والطبيعة التي حولهم. انظر مثلاً إلى (Banggul Derdap-اسم قرية) فقد وصفها وصفاً دقيقاً وفي قصة "Rentong" (إحتراق)، نجد القيم الملايوية الأصيلة، وهي الاجتهاد في حل المشكلات واحترام العادات والتقاليد، وسذاجة الحياة الملايوية البعيدة عن الترف والتفاخر بالأموال. وفي قصة (Rentong) أيضاً، نجد Harry Aveling (1979م) القوة، والصبر، والعنف، والتخيل، والرغبة في التغيير، واحترام القيم التقليدية. واهتمامه بالريف والفلاحين هو الذي أدى إلى منحه لقب فيكتور هيجو الملايوي (Hugo Victor)[52]

أما قصته "موانع في الطريق" (Ranjau Sepanjang Jalan). فقد نالت اهتمامًا من قبل الأدباء، وقد ترجمتها "أديبة أمين" إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان: (No Harvest But A Thorn). وقد ترجمت أيضاً إلى اللغات الأجنبية الأخرى، وهي اليابانية، والسويسرية، والروسية، والهولاندية، والدنماركية، و(Kelandic). وجريدة

---

[49] Safian Hussein, Mohd. Thani Ahmad dan Ahmad Kamal Abdullah, 1984, **TANGGAPAN Pembicaraan Karya-karya Shahnon Ahmad,** Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, p. V.

[50] *Majalah Guru*, 1956, 24 Mei.

[51] بعض القصص المشهورة التي كتبها شحنون، منها:

"Babi Hutan" (الخنزير الوحشي) (مجلة Berita Minggu، 21 أبريل 1963)، "Siplis" (مجلة Berita Minggu، 30 أكتوبر 1960)، "Riak" (تدفق الماء) (Dewan Sastera نوفمبر 1976) "Kalau Ibu Sampai Takah Tiga" (Dewan Sastera 1971)، "Igau" (Dewan Sastera ديسمبر 1971)، "Lagu Kit Kit Kit" (Berita Minggu 13 أغسطس 1972)، "Tak Keruan" (Dewan Sastera أبريل 1973)، "Kelapa Nan Sebatang" (Dewan Sastera سبتمبر 1973، "Perempuan" (Berita Minggu 21 أكتوبر 1973).

[52] تون عبد الرزاق، واجبات اليوم أشق منها في الماضي، كلمة ألقاها سعادته في ندوة أدب الأرخبيل في قاعة ندوة (Dewan Bahasa dan Pustaka)، في 11 أبريل 1973، راجع، (Abdul Karim Hj Abdullah, 1993, Pemimpin dan Sasterawan, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, p.181).

(The Sydney Morning Harold, Australia) (9 ديسمبر 1972م) ذكرتها من ضمن أشهر عشر حكايات خلال سنة 1972م. (A.H Johns) وفي دراسته ذكر أن قصة (Ranjau Sepanjang Jalan) تعبر عن جانب من حياة شحنون: إنسان يعيش في عالم عنف لا رحمة فيه، مخلوق من طين الأرض، ملعون في حياته، ثم يصبح مجنونا بسبب الحقيقة التي لا بّد أن يقبلها رغماً عن أنفه.[53] وشحنون لم يعرف بوصفه كاتباً قصصياً فقط، بل أدلى بدلوه في مجال النقد، فقدّم أكثر من خمسين مقالاً نقدياً.[54]

في مجال النقد الأدبي، بدأ شحنون بالتعليق والنقد على القصص القصيرة التي كتبها كتّاب زمانه. ثم دخل شحنون مجال الشعر الحديث، والذي يعتبر من المجالات الصعبة في الأدب. إن كتابه" Penglibatan dalam Puisi" (1978م) يطلعنا على مدى الخبرة التي امتلكها شحنون في فهم الشعر ودراسته. بل كتب رسالة أكاديمية عن قصيدة "Kabur"(غموض) لدرجة الماجستر، وهي الرسالة التي كتبها بعنوان: " Kekaburan Puisi A.S Amin"(الغموض في الشعر ا.س. أمين) (Pulau Pinang USM 1975). في سنة 1975م، واختارت لجنة مسابقة الإنتاج الأدبي شحنون أحمد كأفضل ناقد أدبي. وقد كان ذلك نتيجة جهده المتواصل في جمع المعلومات حول الاختلافات الواقعة في "الأشعار الغامضة"، خاصة في كتاباته نور س.أ، ومحمد غزالي، وأ.س. أمين. ويرى شحنون أن مصطلح "غامض" غير موجود في الواقع، إنما هو نتيجة عجز القراء والنقاد في تفسير الرموز التي استخدمها الشاعر[55]. ولكن، بعدما قدم نظريته في الأدب الإسلامي، رفض الغموض في كتابة الأدب، وأكد على أهمية وضوح الموضوع والرسالة التي يريد أن يوصلها الكاتب إلى قرائه.

تكلم شحنون أحمد عن أشعار خير الأنوار وغيره من الأدباء، أمثال جوكو دامونو (Joko Damono) وجوناوان محمد (Goenawan Muhammad)، وقاسم أحمد، ومحمد الحاج صالح، ولطيف محي الدين، وزورينة حسن، وكمالا (Kemala)، وجهاتي أبادي(Jihaty Abadi) . عندما أجرى شحنون مقارنة بين الأدب الملايوي والأدبي الإندونيسي، وجد أنهما يلتقيان في نقطتين: الأول: أن في كلا الأدبين بذور الاستشعار بعلو العادات والتقاليد، بما فيها من القيم، والأخلاق، والمعتقدات، والثاني: علاقة التأثير والتأثر في الأساليب وطرق التعبير.[56]

---

[53] Safian Hussain, etl., *passim*, p. V111.

[54] فمن مشكلات الناس من أبناء شعبه كما في قصة "Rentong"، إلى قضايا إلاهية كما في "Protes"، وقضايا سياسية للملايويين في "Menteri" و "Perdana"، والاعتقاد بين العادة وبين علم النفس الحديث كما في "Srengenge"، والدفاع عن الطبقة الوضيعة المظلومة في المجتمع من الصيادين، والعمال، والفلاحين كما في "Kemelut" و"Seluan Menolak Baung". ففي "Sampah"، صنع شخصية خرافية، وفي "Srengenge" استخدم أسلوب التنقل من شخصية إلى أخرى لتصوير الحوادث على صورة مقلوبة. وعلى رأي لجنة التحكيم في مسابقة الإنتاج الأدبي، هذا الأسلوب هو التجديد الذي حاول شحنون أن يبدع فيه. لذلك، اختيرت قصته "Srengenge" كأفضل قصة في مسابقة الإنتاج الأدبي سنة 1973م.

[55] Shahnon Ahmad, 1991, *passim*, pp 47-53.

[56] Shahnon Ahmad, 1991, *passim*, pp 31-186

وفي سنة 1977م، حصل تغير مؤثر في عالم الأدب الملايوي. ويعتبر ذلك نطقة الانطلاق لشحنون، سواء ككاتب مبدع، أو كاتب ناقد. وكان ذلك نتيجة "ندوة الأدب والدين" التي أقيمت في كوالا ترنجانو سنة 1973م. إلا أن الآراء المطروحة في تلك الندوة لم تحظ بقبول كبير. على العموم، استطاع شحنون أن يتبنى نظرية الأدب الإسلامي وأصدر عام 1981م كتابا بعنوان: "الأدب وقيم الإسلام.

وتبنى شحنون شعار أن يكون الأدب الملايوي منطلقا من القرآن الكريم ليكون نبراساً للأدباء في أدبهم بدلاً من الاستضاءة بآراء كلوريدج (Coleridge)، وفرويد (Freud) ودنتون (Dunton)، وجونسون (Jhonson)، ود. هيج. لوران (D.H Lawrence)، وشيلي (Shelly)، وتولستو (Tolstoy)، وت.س. إليوت (T.S Elliot)، وطاغور (Tagore)، والاعتماد على آراء مفكري المسلمين أمثال: أبو الأعلى المودودي، ومحمد قطب، والسيد حسين النصر، وفضل الرحمن، والسيد محمد نقيب العطاس، وأبو الحسن على الندوي، ومريم جميلة وغيرهم.

إن أصوات شحنون وأرائه عن الأدب الإسلامي لم تظهر في كتاباته المبدعة فحسب، بل كذلك في محاضراته الدينية التي نظمتها منظمات دينية ودعوية. ولا شك أن هذا العمل يزيد في إثرائه للأدب الملايوي بأرائه وأفكاره العبقرية. وعندما فتح فرع رابطة الأدب الإسلامي العالمية في ماليزيا في سنة 1994م باسم ندوة فن الكتابة الإسلامية في ماليزيا (NAFIS)، اختير شحنون كأول رئيس لها.

وقد تقدم شحنون بإنشاء اتحاد الكتاب في الشمال (Gatra)، واتحاد الكتاب الوطني في قدح. وتقلد شحنون منصب الرئيس لاتحاد الكتاب في الشمال قرابة أربعة عشر عاماً، وشجع أعضاءه على إنتاج كتابات جيدة، من خلال علاقته الشخصية بهم، أو محاضراته التي ألقاها. وقد ارتفع اسم شحنون كرئيس لذلك الاتحاد مرة عندما طرح فكرته عن "Malay Power" (القوة الملايوية) في تأكيد دور (Gatra) كملايويين في أوساط شعب ماليزيا.

ولشحنون مساهمات في المجتمع الماليزي بدأها بالانضمام إلى منظمات إسلامية منها منظمة دار الأرقم وسرعان ما انسلخ منها بعد أن تبين له فساد عقيدتها. وكان له رد فعل عنيف على الأزمة السياسية التي أطاحت بنائب رئيس الوزراء وقتئذاك أنوار إبراهيم، وترجم غضبه في قصة (بول) Shit وقصة (القيء) Muntah ، وقصة Gembala tua dan Ternakan-ternakannya (الحارس العجوز مع حيواناته).

ودخل شحنون المعترك السياسي بوصفه نائباً برلمانياً عن الحزب الإسلامي الماليزي PAS. فشخصيته عرف عنها كل هذا الجهاد في كل ضروب الحياة ليس بمستغرب أن يكون لها باع طويل في إرساء دعائم الأدب الإسلامي الملايوي، وصار علماً من أعلامه، وصاحب نظرية أدبية اقترنت به، وظلت ولا زالت محور اهتمام أدباء الملايو.

أما قاسم أحمد، فيلاحظ أن المنهج الذي قدمه جاء كرد فعل لأفكار شحنون أحمد كما سبق القول. وحاول قاسم أن يطبق فكرته "الاشتراكية" بواسطة معالجة بعض القضايا الأساسية في عملية التأليف. ومن خلال المنهج الذي قدَّمه، عرفنا أنه لم يتأثر بأي أديب مسلم قطّ سواء أكان ملايوياً أم عربياً. ويتضح من خلال الحجج التي قدمها قاسم أحمد

أنه يفتقر إلى الثقافة الدينية، وسبق أن تعرضنا لما أبداه من حجج ووقفنا على التساؤلات التي طرحها والتي أغلب الظن كان يهدف من ورائها إلى التشكيك في أصالة الأدب الإسلامي.

ويعدّ دكتور إسماعيل إبراهيم من المتأثرين بأفكار أدباء ونقاد العرب لذا نجده يؤيد المفاهيم العربية التي دارت حول الأدب، وهي ضرورة أن يقوم الأدب على مبدأ التوحيد.

ويتضمن المنهج الذي قدمه د. عماد الدين خليل جواباً لما جاء به قاسم أحمد من شبهات. وذلك أن عماد الدين خليل لم يكتف بالتركيز على مقصود الأدب الإسلامي فحسب، بل قدّم أيضاً كيفية تكوين الأدب الإسلامي. ورأى أهمية معرفة معنى "الحداثة والتراث" وكذلك الموازنة بين الشكل والمضمون تفادياً من الوقوع في عدم التوازن بين العنصرين "المضمون" و"الجمال". أما في جانب "النظرية" فقد أشار إلى "غياب المنهج" في المجتمع المسلم اليوم. وإذا تقرر هذا، فمن المهم أن تكون هناك جهود لتكوين هذا المنهج. وإذا استطاع مذهب الواقعية الاشتراكية تقعيد نظريته بناءً على المادية، فمن باب أولى أن يقدر الإسلام على فعل ذلك –وفيه أساس في الشريعة والفكرة الوثيقة المتكاملة–. وفي فكرة "التوازن"، نبَّه على أنه ينبغي للكاتب أن يهتم بـ"التوازن" في حياته كلها. وأما في محاولة تطوير الأدب الإسلامي، فقد رأى الدكتور ضرورة وجود تخطيط دقيق.

ويلاحظ أن ثمة تقارباً وتشابهاً شديدين بين الدكتور عماد الدين وطائفة من الأدباء الملايويين. ولعل مرد ذلك أن آراء عماد الدين وجدت طريقها إلى أرخبيل الملايو منذ الستينات.

أمّا الدكتور سعد أبو رضا، فإنه يعد من الأدباء الذين جاؤوا متأخرين. لذا، لم تكن فكرته مؤثرةً في الأدباء الملايوييين تاثيراً مباشراً. و إن كان هناك تشابه في عرضه لمفهوم الأدب الإسلامي بينه و بين الأدباء الملايويين الذين خدموا الأدب الإسلامي. والدكتور سعد تأثر بالأستاذ محمد قطب، وقطب أثر كثيراً في الأدباء الملايويين أمثال الدكتور شافعي أبو بكر، ومحمد كمال حسن وغيرهما.

استطاع البوزوينة أن يساهم في دفع حركة الأدب الإسلامي من خلال ما قدمه من نقد للمذاهب الأدبية الغربية، وهذا العمل نفسه هو الذي قام به شحنون عندما عقد مقارنة بين الأدب الإسلامي، وبعض المذاهب الأدبية الحديثة. ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن هنالك تأثيراً أو تأثراً حدث بين الأديبين.

ونلاحظ أن منهج الدكتور نصر الدين إبراهيم أحمد لم يؤثر في الأدباء الملايويين الأوائل، لأنه التحق بالجامعة الإسلاميّة العالمية بماليزيا في عام 1990م. ولكنه ترك بصمات واضحة في خريجي الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بما ألفه من كتب في مفهوم نظرية الأدب الإسلامي. ويعد منهج الدكتور نصر الدين تكملة للأفكار والرؤى التي طرحها سيد قطب ومحمد قطب، وعماد الدين خليل والفاروقي، واستطاع الدكتور نصر الدين أن يضيف إلى أفكار سابقيه أفكارا جديدة حتى تسنى له بناء المنهج المحوري للأدب الإسلامي، وهو منهج متداول في الجامعة الإسلامية العالمية، وقد يكون في ذلك فرصة للإضافة إليه.

اكتفى عثمان الكلنتاني بالتعليق على الحوارات الدائرة حول الأدب الإسلامي، وبدا من تعليقاته مناصرته لهذا النوع من الآداب. أما د. عبد الرحمن مناسيكانا فقد أسهم بنظريته المسماة (النظرية التعبدية) وهي نظرية كما يتضح من

اسمها مرتبطة بالعقيدة والدين، والأسس القائمة عليها هي نفسها التي عرفناها عند مجموعة الأولى من أدبـــاء ونقـــاد العرب مثل: قطب، وعماد الدين، وغيرهما.

الخاتمة:

يتضح مما سبق أن الأدب الإسلامي هو:

1-الأدب المهتم بالجوانب الفنية في الكتابة، المعتمد على القرآن الكريم وهو دليله في الأسلوب والمضمون.

2-الأدب الشامل لجميع القضايا البشرية.

3-يرتكز على مبدأ الإخلاص مضمونا وشكلاً.

4- لا يتصف بالجمود في قواعده بل يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة.

5-يهتم بالمعنى والمضمون أكثر من اللفظ والشكل.

6-يعتني بالوضوح في البلاغ ويتحاشى الغموض والتلبيس. لأنه صادر عن نفس مؤمنة شفافة.

7-خالٍ من الأكاذيب والأخيلة الخادعة لأنه ينبع من وجدان سليم.

8-هدفه حضّ الناس على عمل الخير، وتهذيبهم.

9-يهتم بشخصية الأديب، ويهدف إلى تزويدها بالثقافة الإسلامية، وخلق نموذج مثالي من الأديب.

10-أدب رباني هدفه تحقيق معنى الخلافة على الأرض.

1-مراجع ومصادر (عربية)

أبو الرضا، سعد، 1983م، **الأدب الإسلامي قضية وبناء**، السعودية: الطبعة الأولى، عالم المعرفة.

بوزوينة، عبد الحميد، 1990، **نظرية الأدب الإسلامي على ضوء الإسلام** ، الطبعة الأولى، عمان: دار البشير.

خليل، عماد الدين، 1999، **حول حركة الأدب الإسلامي المعاصر**: وقفة لمراجعة الحساب، التجديد، 3 5(5) .

خليل، عماد الدين، 1972، **في نقد الأدب الإسلامي المعاصر**، مؤسسة الرسالة، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت .

خليل، عماد الدين، 1987، **مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت .

قطب، سيد، 1979، **في التاريخ الفكرة و المنهج، ط3** ، بيروت دار الشروق،الطبعة الأولى.

قطب، محمد، 1961، **منهج الفن الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى.

الكيلاني، نجيب، 1985، **آفاق الأدب الإسلامي**، بيروت: مؤسسات الرسالة، الطبعة الأولى.

الكيلاني، نجيب، 1987، **مدخل إلى الأدب الإسلامي، الطبعة الأولى**، قطر: كتاب الأمة.

حسين، نصرالدين إبراهيم أحمد، 2005، **الأدب الإسلامي الإطار والمنهج**، الطبعة الأولى، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، بماليزيا.

حسين، نصرالدين إبراهيم أحمد، 2008، **الأدب الإسلامي دراسة نظرية وتطبيقية**، الطبعة الثانية، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالميـــة، بماليزيا.

حسين، نصرالدين إبراهيم أحمد، 1998، **نحو إطار إسلامي للشعر العربي**، الطبعة الأولى، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، بماليزيا.

حسان، عبدالحكيم، 1956، **التصوف في الشعر العربي**، طبعة الرسالة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى.

2-الدوريات العربية:

مجلة الأدب الإسلامي، 1416 هـــ، رجب – ذوا لحجة، السنة الثالثة، العددان التاسع والعاشر.

مجلة المسلم المعاصر،1980م، الإسلام والفن، إسماعيل الفاروقي، ترجمة محمد أحمد حمدون، مصر.

English and Malay

1- Book

Hamzah Hamdani, 2003, **Kesusasteraan Islam: Konsep, Prinsip dan Pengembangannya,** Sarawak: Dewan Bahasa dan Pustaka (Sarawak Branch).
Hashim Awang, **Pengkaedahan Melayu dalam Kajian dan Kritikan Kesusasteraan Tanah air,** *In* Teori Sastera dan Budaya Dalam Kajian Akademik, Manasikan (ed.), Bangi: Percetakan Universiti Kebangsaan Malaysia.
Mohd Affandi Hassan, 1992, **Pendidikan Estetika dari Pendekatan Tawhid,** Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka,
Muhammad Usman al-Muhammady,1981, **Peradaban dalam Islam,** Kota Bahru: Pustaka Aman Press.
Safian Hussein, Mohd. Thani Ahmad dan Ahmad Kamal Abdullah, 1984, **TANGGAPAN Pembicaraan Karya-karya Shahnon Ahmad,** Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
Shahnon Ahmad, 1991, **Sastera Sebagai Seismograf Kehidupan,** Kuala Lumpur
Syed Muahmmad Naquib al-Attas, 2001, **Risalah untuk kaum Muslimin,** Kuala Lumpur: ISTAC (International Institute of Islamic Thought),

2-Articles and working Papers

Ismail Ibrahim, **Tulisan Yang Berasaskan Tawhid,** *In Magazine,* Dewan Sastera, August 1977.
Kassim Ahmad, **Menuju Sebuah Teori Sastera Islam: Pandangan Hidup Tawhid dan Estetika Islam,** *in Magazine Dewan Sastera.* Jun 1983.
Muhammad Uthman al-Muhammady, 2000, **Konsep Sastera Islam,** Seminar Teori Sastera Islam: Kaedah dan penerapannya, Organized by: Dewan Bahasa dan Pustaka, Putera Jaya, 26-28 September.
Shamsina Hj Abd.Rahman, 2000, **Puisi-puisi Melayu Moden di Malaysia: Analisis Takmilah,** Seminar Teori Sastera Islam: Kaedah dan penerapannya, Organized by: Dewan Bahasa dan Pustaka, Putera Jaya, 26-28 September
Syed Othman Kelantan, **Ciri-ciri Penulis Sastera Islam,** In Magazine Dewan Sastera, August, 1977.

3-Magazine

Dewan Sastera, Februari 1994,
Dewan Sastera, 1960, Oktober.
Guru, 1956, 24 Mei.
Dewan Sastera, November 1971.
Dewan Sastera, December 1971.
Dewan Sastera, April 1973.
Dewan Sastera, September 1973.
Dewan Sastera, November 1976.
Dewan sastera, August, 1977
Dewan Sastera, 1983, Jun

4-News Paper

Berita Minggu, 1963, 21 April.
Berita Minggu, 1972, 13 August
Berita Minggu, 1973, 21 October
Berita Minggu, 1960, 30 October